دروس حوزه - پایه سوم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،1389  
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 ۱۳89.  
مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه  
موضوع : حوزه و دانشگاه.  
موضوع : حوزه‌های علمیه-- ایران.  
موضوع : دانشگاه‌ها و مدارس عالی-- ایران.  
شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مغنی الادیب

مشخصات کتاب

سرشناسه: ابن هشام، عبدالله بن یوسف، ق ۷۶۱ - ۷۰۸ عنوان قراردادی: [مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب. برگزیده]  
عنوان و نام پدیدآور: مغنی الادیب / به اهتمام جماعه من اساتذه الادب العربی فی الحوزه العلمیه بقم المقدسه؛ اعداد و تحقیق ابوالقاسم علی دوست … [و دیگران]  
مشخصات نشر: قم: لجنه اداره الحوزه العلمیه بقم، ۱۴۱۶ ق. = - ۱۳۷۴.  
فروست: (مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۲۷)  
شابک: بها: ۳۵۰۰ ریال (ج. ۱)؛ بها: ۳۵۰۰ ریال (ج. ۱)  
وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی  
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس  
عنوان دیگر: مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب. برگزیده  
موضوع: زبان عربی - - نحو  
شناسه افزوده: علی دوست، ابوالقاسم  
شناسه افزوده: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت  
رده بندی کنگره: PJ۶۱۵۱ / الف ۲م ۶۰۱۶  
رده بندی دیویی: ۴۹۲ / ۷۵  
شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵ - ۴۴۴۷

تمهید

اشارة

بسم الله الرحمن الرحیم  
الحمدلله ربّ العالمین و الصلاة و السلام علی أشرف الأنبیاء و المرسلینو علی الهداة المیامین من آله الطاهرین. أما بعد، فإنّ کتاب «مغنی اللبیب عن کتب الأعاریب» ل «جمال الدین بن هشام الأنصاری» بسبب اشتماله علی المطالب العلمیة العالیة، و شموله الواسع للمباحث المفصّلة حول المفردات التی أخذت حصّةً کبیرة من الکتاب، و بسبب عرضه الفنّی للمطالب النحویة بحیث یمکن القارئ من استنباط الأحکام النحویة صار محطّاً لأنظار المراکز العلمیة فی العالم، و مع مرور مئات من السنین علی تألیفه فقد یمکن أن یدّعی أنه قلّما وجد کتاب فی النحو بهذه المثابة و السعة و الشمول و لذلک أخذ النحاة منه مباحث کثیرة و تراهم أحیاناً قد نقلوا نصّ عباراتهفی کتبهم. إن معرفة ابن هشام بلغة العرب، و کیفیة استخدامه تراکیب المفردات أثار عجب کلّ من له أدنی معرفة بالأدب العربی، فتراه عند ما یطرح المطالب العلمیة یحفّها بذکر الشواهد المتعدّدة من الآیات و الروایات و الأبیات و الأمثال العربیة و یدّل علی إحاطته العلمیة بالأدب العربی تتبّعه فی الکتاب مقفّلات مسائل الإعراب، و إیضاحه معضلات یستشکلها الطلاّب و لأجل هذه الغزارة العلمیة قال المؤرخ الشهیر ابن خلدون فی حقه: «ما زلنا و نحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربیة یقال له: ابن هشام، أنحی من سیبویه». کلّ هذه الخصال جعل المغنی متناً دراسیاً فی الحوزات العلمیة، منذ سنوات  
1 طویلة یتحتم علی کلّ طالب دراسته قبل الشروع فی دروس الفقه و الاُصول. ولکن جعلُه متناً دراسیاً مع جمیع محاسنه القیمة لا یخلو من نواقص أساسیة: منها: اشتماله علی الأشعار المبتذلة التی لا تلائم روح الزهد و التقوی السائدینفی المراکز العلمیة للشیعة و ممّا یلزم الالتفات إلیه أنه لا ضرورة للالتجاء إلی الأشعار المنافیة للأخلاق لإثبات حکم من الأحکام النحویة، لأن المعیار العام فی الاستدلال هی حجّیة الأشعار و الکلمات و الأمثال، و تحصیل الأبیات المشتملة علی مضامین راقیة مع کونها فی نفس الأمر حجة، و إن یطلب وقتاً واسعاً و جهداً جاهداً لکنّه لیس بمحال و من الممکن أنّ ابن هشام لاعتقاده الخاص، لم یکن لیجوّز لنفسه أن یورد فی کتابه الأشعار التی ذکرت فی مدح أهل البیت (علیهم السلام) أو رثائهم، و لهذا لاتُری فی «المغنی» الأبیات التی نقلت فی حقهم (علیهم السلام) إلاّ رقم قلیل جداً لایتجاوز الأصابفو أمّا نحن فاستشهدنا بتلک الأشعار و بکثیر من المنظومات العالیة المضامین و الأمر المهم الذی ینبغی أن یراعی فی رأینا هو أن لاتذکر أشعار المولّدین نعنی بهم طبقةً من الشعراء الذین لایجوز الاستناد إلی أشعارهم و یلاحظ زمن إنشاء الشعر و مکانه و هی الخطوة الأساسیة فی علم اُصول النحو و منها: عدم تناسب حجمه الکبیر، المدة التی خصّصت لدراسته فی الحوزات العلمیة، و ذلک لأن الفترة التی خصّصت لدراسة المغنی، تکفی لثلثه و الکتاب علی النظم الموجود یتدرس فیه من المغنی مباحث علمیة کثیرة التی لایستغنی الطالب عن دراستها و التعرف علیها و منها: تکثیر الأمثلة، المملّ فی بعض المباحث، و الخروج من المطلب فی جملة من المسائل، فقد تجنّبنا هذین الأمرین، و حرّرنا الکتاب عنهما، و ذکرنا من  
2 المغنی ما هو المهم من المسائل و هذه النواقص هی التی دعتنا إلی تلخیص الکتاب. وقد بذلت اللجنة قصاری جهدها و واصلت عملها المستمر حتی أنجزت تلخیص الکتاب، و لله الحمد و الواجب علینا أن ننبّه القارئ الکریم علی مجموعة من النقاط الضروریة:  
1 اللجنة سعت لتنظیم الکتاب بحیث یکون الباب الأول منه قابلاً للتدریس فی سنة دراسیة واحدة و سائر الأبواب فی سنة اُخری.  
2 تابعنا فی عملنا ابن هشام فی ذکره للروایات، فکما أنه استشهد بالروایات القابلة للاستشهاد، استشهدنا بها، و لم نقتصر علی الأحادیث النبویة المذکورة فی المغنی، بل أضفنا إلی متن الکتاب الروایات الواردة عن الأئمة (علیهم السلام)، التی ترکها المصنّف بسبب اعتقاده الخاص، و أوردنا أیضاً کثیراً من الروایات المرویة عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، التی لم یذکرها ابن هشام.  
3 إنّ اللجنة لم ترد إلحاق التعالیق العلمیة المفصلة بالکتاب، و إن وجدت هناک تعلیقة فإن الضرورة کالتناقض بین کلمات ابن هشام أو انفراده برأی یخالف آراء جمیع النحاة قد اقتضتها.  
4 نظّمت اللجنة الکلمات المبحوثة عنها فی المغنی علی الترتیب الصحیح فی کلّ من حروف الکلم، و لم یراع ذلک ابن هشام فی غیر أولها.  
5 ذکرنا فی التعالیق، العناوین المرتبطة بالأشعار، و حاولنا أن نرجع الطالب مهما أمکن إلی «شرح شواهد المغنی» ل «جلال الدین السیوطی» لکونه فی متناول أیدی جمیع الطلاب، و أحلنا الطالب فی بعض الموارد إلی کتاب «شرح أبیات مغنی اللبیب» ل «عبدالقادر عمر البغدادی» إما وحده، أو مع کتاب «شرح شواهدالمغنی» لأسباب خاصّة، فقدأرجعناإلیه مثلاًعند ذکر الشعرالمرقّم 86؛  
3 لأن شاعره أبانواس من طبقة المولّدین، و لذلک لم یذکر السیوطی شعرهفی کتابه، لعدم حجیته، فالتجأنا إلی «شرح أبیات مغنی اللبیب» للمزید منالتحقیق فیها و خلاصة الکلام: أن وجود داع خاص ألزمنا ذکر کتاب «شرح أبیات مغنی اللبیب» فی التعلیقة.  
6 ما أوردناه من کلمات أمیرالمؤمنین (علیه السلام)، التی فی نهج البلاغة یطابق نسخة المرحوم فیض الإسلام، لأنها فی متناول أیدی الطلاب و استفدنا إلی جانب عناوین نهج البلاغة من الرموز (ح ط ک) التی تشیر إلی «الحکم و الخطب و الکتب».  
7 ذکرنا فهارس جمیع المصادر و المراجع التی اعتمدنا علیها فی التعالیق مع مشخصات الطبع لیتمکن الأساتذة و الطلّاب الکرام من المراجعة.  
8 الباب الأول من الکتاب بعد التدریس فی سنة دراسیة واحدة بقم المقدّسة و بعض المُدُن، و إرسال النظرات من جانب الأساتذة الأعزاء، جدّد فیه النظر و طبع طبعة منقحة مزیدة.  
وفی الختام:  
نرجو من جمیع الأساتذة الکرام و أصحاب الرأی و الفکر أن یرشدونا بآرائهم القیمة إذا وجدوا فیه نقصاً طغی به القلم، أو نشأ من الخطأ و النسیان، حتّی یصحح فی الطبعات الآتیة إن شاء الله تعالی.  
و یمکن أن تراسلونا باقتراحاتکم علی العنوان التالی:

العناوین

بسم الله الرحمن الرحیم  
أما بعد حمدالله علی إفضاله، و الصلاة و السلام علی سیدنا محمّد و آله، فإن أولی ما تقترحه القرائح، و أعلی ما تجنح إلی تحصیله الجوانح، ما یتیسر به فهم کتاب الله المنزل، و یتضح به معنی حدیث نبیه المرسل و الأئمة الاثنی عشر، فإنهما الوسیلة إلی السعادة الأبدیة، و الذریعة إلی تحصیل المصالح الدینیة و الدنیویة، و أصل ذلک علم الإعراب الهادی إلی صوب الصواب و من أجلّ ما صنّف فیه قدراً و أحسنه وقعاً و أعمه نفعاً، کتاب «مغنی اللبیب عن کتب الأعاریب» الذی تشدّ الرحال فیما دونه و تقف عنده فحول الرجال و لا یعدونه، لکنه مع ذلک کله لایخلو من تطویل یوجب الملال و تکرار یعقب السآم و إیراد أشعار ینافیها العفاف، و قد منّ الله تعالی علینا بتلخیصهو تهذیبه و تزیینه ببعض الشواهد الروائیة من النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و الأئمة الهداة (علیهم السلام)، و الأمثلة الشعریة فی مدحهم و رثائهم، فسمّیناه ب «مغنی الأدیب» و هو منحصر فی ثمانیة أبواب:  
الباب الأول: فی تفسیر المفردات و ذکر أحکامها.  
الباب الثانی: فی تفسیر الجمل و ذکر أقسامها و أحکامها.  
الباب الثالث: فی ذکر ما یتردّد بین المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و ذکر أحکامهما.  
الباب الرابع: فی ذکر أحکام یکثر دورها و یقبح بالمعرب جهلها.  
الباب الخامس: فی ذکر الأوجه التی یدخل علی المعرب الخلل من جهتها.  
الباب السادس: فی التحذیر من اُمور اشتهرت بین المعربین و الصواب خلافها.  
الباب السابع: فی کیفیة الإعراب.  
الباب الثامن: فی ذکر اُمور کلیة یتخرج علیها ما لا ینحصر من الصور الجزئیة.

الباب الأوّل فی تفسیر المفردات و ذ کر أحکامها

حرف الهمزة

الهمزة المفردة

تأتی علی وجهین

الأول: أن تکون حرفاً ینادی به القریب، کقول هند بنت اُثاثة:  
1 أفاطم فَاصبرِی فَلَقَد أصابَتْ رَزِیئتُک التّهائمَ و النُّجُودا  
رَزِیئتُک التّهائمَ و النُّجُودا رَزِیئتُک التّهائمَ و النُّجُودا  
7 و نقل ابن الخباز عن شیخه أنه للمتوسط و أن الذی للقریب «یا» و هذا خرق  
لإجماعهم.  
الثانی: أن تکون للاستفهام، و حقیقته طلب الفهم، کقوله تعالی: (فَلَمّا جاء السَّحَرَةُ قالُوا لِفِرعَوْنَ أَ إِنَّ لَنا لأجراً إنْ کنّا نَحْنُ الغالِبینَ)  
(الشعراء / 41).  
وقد اُجیز الوجهان فی قراءة الحرمیین و حمزة: (أمَنْ هُوَ قانِتٌ آناء الَّیل)  
(الزّمر / 9).  
و کون الهمزة فیه للنّداء هو قول الفرّاء و یبعّده أنّه لیس فی التنزیل نداء بغیر «یا» و یقرّبه سلامته من دعوی المجاز،  
إذ لا یکون الاستفهام منه تعالی علی حقیقته، و من دعوی کثرة الحذف، إذ التقدیر عند من جعلها للاستفهام: أمن هو قانت خیرٌ أم هذا الکافر؟ أی: المخاطب بقوله تعالی: (تَمَتَّعْ بِکفْرِک قَلیلاً)  
(الزّمر / 8)  
فحذف شیئان (2): معادل الهمزة و الخبر.  
ولک أن تقول: لاحاجة إلی تقدیر معادل فی الآیة، لصحة تقدیر الخبر بنحو (3): «کمن لیس کذلک» و قد قالوا فی قوله تعالی: (أفَمَنْ هُوَ قائمٌ علی کلِّ نَفْس بِماکسَبَتْ)  
(الرعد / 33)  
إنّ التقدیر: «کمن لیس کذلک» أو «لم یوحّدوه» و یکون (وَ جَعَلُوا لله شُرَکاء)  
(الرعد / 33)  
معطوفاً علی الخبر علی التقدیر الثانی.

الهمزة أصل أدوات الاستفهام

و الهمزة أصل أدوات الاستفهام، و لهذا خصّت بأحکام:  
الأول: جواز حذفها سواء تقدّمت علی «أم» کقول امرؤ القیس:  
8 تَروحُ من الحی أم تبتکر و ماذا علیک بأن تنتظِر أم لم تتقدمها کقول الکمیت فی مدح أهل البیت: 3 طَرِبْتُ و ما شوقاًإلی البیض أطْرَبُ و لا لعباً منّی و ذُوالشیب یلعَبُ؟  
و الأخفش یقیس ذلک فی الاختیار عند أمن اللبس، و حمل علیه قوله تعالی: (وَ تِلک نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلی)  
(الشعراء / 22)  
و قوله تعالی: (هذا رَبّی)  
(الأنعام / 76 78)  
فی المواضع الثلاثة (6).  
و المحققون علی أنّه خبر، و أنّ مثل ذلک یقوله من ینصف خصمه مع علمه بأنّه مبطل، فیحکی کلامه ثمّ یکرّ علیه بالإبطال بالحُجّة.  
الثانی: أنها ترد لطلب التصوّر، نحو قوله تعالی: (وَ إن أدْری أقَرِیبٌ أمْ بَعیدٌ ما تُوعَدُونَ)  
(الأنبیاء / 109)  
و لطلب التصدیق، نحو قول حسّان: 4 أیذهب مدحیوالمحبّین ضائعا و ما المدح فی ذات الإله بضائع و «هل» مختصّة بطلب التّصدیق، نحو: (هَلْ أدلُّک عَلی شَجَرَةِ الْخُلْدِ)  
(طه / 120)  
و بقیة الأدوات مختصّة بطلب التصوّر، نحو: (مَتی نَصْرُالله)  
(البقرة / 214)  
9 (مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا)  
(یس / 52)  
الثالث: أنها تدخل علی الإثبات کما تقدّم، و علی النفی نحو قوله تعالی: (اَلَمْ یعْلَمْ بِأنّ الله یری)  
(العلق / 14)  
و قول حسّان فی مدح أمیرالمؤمنین (علیه السلام): 5 ألستَ أخاه فی الهدی و وصیه و أعلم فِهْر بالکتاب و بالسّنن؟ ذکره بعضهم، و هو منتقض ب «أم» فإنها تشارکها فی ذلک، تقول: «أقام زید أم لم یقم؟» (9).  
الرابع: تمام التصدیر بدلیلین: أولهما: أنّها لا تذکر بعد «أم» الّتی للإضراب کما یذکر غیرها، نحو: (أم هَلْ تَسْتَوی الظّلماتُ و النُور)  
(الرعد / 16)  
ثانیهما: أنّها إذا کانت فی جملة معطوفة بالواو أو بالفاء أو ب «ثُمّ» قدّمت علی العاطف، نحو: (أوَلَمْ ینْظُرُوا فی مَلَکوتِ السَّمواتِ وَ الأرضِ)  
(الأعراف / 185)  
(أفَلَمْ یسیرُوا فی الأرضِ فَینْظُرُوا کیفَ کانَ عاقِبَةُ الّذینَ مِنْ قَبْلِهِم)  
(یوسف / 109)  
(أثُمَّ إذا ما وَقَعَ آمَنْتُم بِهِ)  
(یونس / 51)  
و أخواتها تتأخّر عن حروف العطف، کما هو قیاس جمیع أجزاء الجملة المعطوفة، نحو قوله تعالی: (وَ کیفَ تَکفُرُونَ وَ أنْتُمْ تُتلی عَلَیکمْ آیاتُ الله وَ فیکمْ رَسُولُهُ)  
(آل عمران / 101)  
(فَأینَ تَذْهَبُونَ)  
(التکویر / 26)  
و البیت المنسوب إلی الإمام  
10  
علی بن الحسین (علیهما السلام): 6 أتحرقنی بالناریا غایة المنی فأین رجایی ثُمّ أین محبّتی  
هذا مذهب سیبویه و الجمهور، و خالفهم جماعة أوّلهم الزمخشری فزعموا أنّ الهمزة فی تلک المواضع فی محلّها الأصلی، و أنّ العطف علی جملة مقدّرة بینها و بین العاطف، فیقولون: التقدیر فی «أفلم یسیروا …»: أمکثوا فلم یسیروا فی الأرض و یضعّف قولهم ما فیه من التکلف، لِدعوی حذف الجملة و قد جزم الزمخشری فی مواضع بما یقوله الجمهور، منها: قوله فی (أفَأمِنَ أهْلُ القُری)  
(الأعراف / 97)  
إنّه عطف علی (فَأخَذْناهُمْ بَغْتَةً)  
(الأعراف / 95)

فصل قد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقیقی

فتستعمل فی ثمانیة معان:  
الأول: التسویة، و ربّما توّهم أن المراد بها الهمزة الواقعة بعد کلمة «سواء» بخصوصها، و لیس کذلک بل کما تقع بعدها تقع بعد «ما اُبالی» و نحوه.  
و الضابط: أنها الهمزة الداخلة علی جملة یصح حلول المصدر محلها، نحو قوله تعالی: (سَواءٌ عَلَیهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أم لم تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ)  
(المنافقون / 6)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «والله ما یبالی ابن أبی طالب أوَقَع علی الموتأم وقع الموت علیه» (11).  
11  
الثانی: الإنکار الإبطالی، و هذه تقتضی أنّ ما بعدها غیر واقف و أنّ مدّعیه کاذب، نحو: (أَفَأَصْفاکمْ رَبُّکمْ بِالْبَنینَ)  
(الإسراء / 40)  
و منه: قول فاطمة الزهراء (علیها السلام) فی الاحتجاج علی فدک: «أ فی کتاب الله أن ترث أباک و لا أرث أبی؟» (12) و من جهة إفادة هذه الهمزة نفی ما بعدها لزم ثبوته إن کان منفیاً، لأنّ نفی النفی یستلزم الإثبات، و منه: قوله تعالی: (ألَیسَ الله بِکاف عَبْدَهُ)  
(الزمر / 36)  
أی: الله کاف عبده.  
الثّالث: الإنکار التوبیخی، فیقتضی أنّ ما بعدها واقف و أنّ فاعله ملوم، نحوقوله تعالی: (أ إِفْکاً آلهةً دُونَ الله تُرِیدُون)  
(الصافات / 86)  
و قول أبی طالب (علیه السلام): 7 أتبغون قتلاً للنبی محمد؟ خصصتم علی شؤم بطول أثام  
الرّابع: التقریر، و معناه: حملک المخاطب علی الإقرار و الاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفیه، نحو: (أ أنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ اتّخِذُونی وَ اُمّی إلهَینِ)  
(المائدة / 116)  
و یجب أن یلیها الشیء الّذی تُقرّره به، تقول فی التقریر بالفعل: أضربت زیداً و بالفاعل: أ أنت ضربت زیداً و بالمفعول: أزیداً ضربت؟ کما یجب ذلک فی المستفهم عنه (14). آ أجَلْ و قوله تعالی: (أ أنْتَ فعلت هذا بِآلهَتنا)  
(الأنبیاء / 62)  
محتمل لإرادة  
12  
الاستفهام الحقیقی بأن یکونوا لَمْ یعلموا أنه الفاعل، و لإ رادة التقریر بأن یکونوا قد علموا.  
الخامس: التهکم، نحو: (أصَلوتُک تأمُرُک أنْ نَتْرُک ما یعْبُدُ آباؤُنا)  
(هود / 87)  
السادس: الأمر، نحو: (قُلْ لِلّذینَ اُوتُوا الکتابَ وَ الاُمیینَ أ أسْلَمْتُم)  
(آل عمران / 20)  
أی: أسلموا.  
السّابع: التعجّب، نحو: (ألمْ تَرَ إلی رَبّک کیفَ مَدَّ الظِّلَّ)  
(الفرقان / 45)  
الثّامن: الاستبطاء، نحو: (ألَمْ یأْنِ للّذینَ آمنُوا أنْ تَخشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِکرِ الله)  
(الحدید / 16)  
تنبیه قد تقع الهمزة فعلاً و ذلک أنّهم یقولون: «و أی» بمعنی «وعَد» و مضارعه «یئی» بحذف الواو؛ لوقوعها بین یاء مفتوحة و کسرة، و الأمر منه «إه» بحذف اللام للأمر و بالهاء للسکت فی الوقف.

آ

حرف لنداء البعید، و هو مسموع لم یذکره سیبویه، و ذکره غیره. (أجَلْ)  
حرف جواب مثل: «نعم» فتکون تصدیقاً للمخبر و إعلاماً للمستخبر  
13  
و وعداً للطّالب فتقع بعد نحو: «قام زیدٌ» و «أقام زیدٌ» و «اضرب زیداً».

إذْ

علی أربعة أوجه

1 أن تکون اسماً للزمن الماضی

ولها أربعة استعمالات:  
أحدها: أن تکون ظرفاً و هو الغالب، نحو: (فَقَدْ نَصَرَهُ الله إذ أخْرَجَهُ الّذین کفَرُوا)  
(التوبة / 40)  
الثّانی: أن تکون مفعولاًبه، نحو: (وَاذکرُوا إذْ کنْتُمْ قَلیلاً فَکثَّرکمْ)  
(الأعراف / 86)  
و الغالب علی المذکورة فی أوائل القصص فی التنزیل أن تکون مفعولاً به بتقدیر «اُذکرْ» نحو: (و إذ فَرَقْنابِکمُ الْبَحرَ)  
(البقرة / 50)  
و بعض المعربین یقول فی ذلک: إنّه ظرف لِ «اُذکر» محذوفاً و هذا وَهَم فاحش، لاقتضاءه حینئذ الأمر بالذکر فی ذلک الوقت، مع أنّ الأمر للاستقبال و ذلک الوقت قد مضی، و إنّما المراد ذکر الوقت نفسه لا الذکر فیه.  
الثّالث: أن تکون بدلاً من المفعول، نحو: (وَاذْکر فی الکتابِ مَریمَ إذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أهْلِها مَکاناً شَرقیاً)  
(مریم / 16)  
ف «إذ» بدل اشتمال من مریم.  
الرابع: أن تکون مضافاً إلیها اسم زمان صالح للاستغناء عنه، نحو: «یومئذ و حینئذ» أو غیر صالح له، نحو: (ربّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إذ هَدَیتَنا)  
(آل عمران / 8)  
إذ و زعم الجمهور أنّ «إذ» لاتقع إلاّ ظرفاً أو مضافاً إلیها، و أنّها فی نحو: (وَاذکرُوا إذ کنْتُمْ قَلیلاً)  
(الأعراف / 86)  
ظرف لمفعول محذوف، أی: و اذکروا نعمة الله علیکم إذ کنتم قلیلاً، و فی نحو: «إذْ انْتَبذَتْ» ظرف لمضاف إلی المفعول محذوف،  
14  
أی: و اذکر قصّة مریم و یؤید هذا القول التصریح بالمفعول فی (وَاذْکرُوا نِعْمَةَ الله عَلَیکمْ إذ کنْتُمْ أعداء)  
(آل عمران / 103)

2 أن تکون اسماً للزمن المستقبل

نحو: (یوْمَئذ تُحَدِّثُ أخْبارَها)  
(الزلزلة / 4)  
و الجمهور لایثبتون هذا القسم، و یجعلون الآیة من باب (وَ نُفِخَ فی الصّور)  
(الکهف / 99)  
أی: من تنزیل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع.

3 أنْ تکون للتعلیل

نحو: (وَلَنْ ینْفَعَکمْ الیوْمَ إذْ ظَلَمْتُمْ أنّکمْ فی العَذابِ مُشْتَرِکونَ)  
(الزخرف / 39)  
أی: و لن ینفعکم الیوم اشتراککم فی العذاب، لأجل ظلمکم فی الدّنیا و هل هذه حرف بمنزلة لام العلّة أو ظرف و التعلیل مستفاد من قوّة الکلام لامن اللّف 1 فإنّه إذا قیل: «ضربته إذ أساء» و اُرید ب «إذ» الوقت، اقتضی ظاهر الحال أنّ الإساءة سبب الضّرب؟ قولان و یرد علی الثّانی: أنّه لو قیل: لن ینفعکم الیوم وقت ظلمکم الاشتراک فی العذاب، لم یکن التّعلیل مستفاداً؛ لاختلاف زمنی الفعلین، و أنّ «إذ» لاتبدل من الیوم؛ لاختلاف الزّمانین و لا تکون ظرفاً ل «ینفع»؛ لأنّه لایعمل فی ظرفین و لا ل «مشترکون»؛ لأنّ معمول خبر الأحرف الخمسة لایتقدّم علیها و لأنّ معمول الصّلة لایتقدّم علی الموصول و لأنّ اشتراکهم فی الآخرة لا فی زمن ظلمهم و الجمهور لایثبتون هذا القسم. قال أبوالفتح: راجعت أبا علی مراراً فی قوله تعالی: (وَلَنْ ینْفَعَکمُ الیومَ إذ ظَلَمْتُمْ) مستشکلاً إبدال «إذ» من «الیوم» فآخر ما تحصّل منه: أنّ الدنیا و الآخرة متصلتان، و أنهما فی حکم الله تعالی سواء فکأنّ «الیوم» ماض أو کأنّ «إذ» مستقبلة. انتهی.  
15  
وقیل: المعنی: إذ ثبت ظلمکم و قیل: التقدیر: بعد إذ ظلمتم و علیهما أیضاً ف «إذ» بدل من «الیوم».

4 أن تکون للمفاجأة

نصّ علی ذلک سیبویه، و هی الواقعة بعد «بینا» أو «بینما» کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و إنّ أهل الدنیا کرَکب بیناهم حلّوا، إذ صاح بهم سائقهم فارتحلوا» (15) و قول الشاعر:  
16  
«اُلاّف» بضمّ الهمزة جمع «آلف» بالمدّ مثل: «کافر» و «کفّار»، و «نحن» و «ذاک» مبتدأ ان حذف خبراهما. فالتقدیر: عهدتهم إخوانا إذ نحن متألّفون، إذ ذاک کائن، و لا تکون «إذ» الثانیة خبراً عن «نحن»، لأنه زمان و «نحن» اسم عین، بل هی ظرف للخبر المقدّر، و «إذ» الاُولی ظرف لِ «عهدتهم»، و «دون» إما ظرف له أو للخبر المقدر أو لحال من «إخواناً» محذوفة، أی: متصافین دون الناس، و لا یمنع ذلک تنکیر صاحب الحال؛ لتأخره، و لاکونه اسم عین؛ لأن «دون» ظرف مکان لازمان (18)، و المشار الیه ب «ذاک» التجاور المفهوم من الکلام.  
وقد تحذف الجملة کلّها للعلم بها، و یعوّض منها التّنوین، و تکسر الذّال (19)،  
17  
لالتقاء السّاکنین، نحو: (یوْمَئذ یفْرَحُ المُؤمنُونَ بِنَصْرِالله)  
(الروم / 4 و 5)  
و زعم الأخفش أن «إذ» فی ذلک معربة لزوال افتقارها إلی الجملة و أن الکسرة إعراب، لأن الیوم مضاف إلیها و ردّ بأن بناءها لوضعها علی حرفین و بأن الافتقار باق فی المعنی کالموصول الذی تحذف صلته لدلیل و بأن العوض ینزّل منزلة المعوّض عنه فکأن المضاف إلیه مذکور.

إذا

علی وجهین

1 أن تکون للمفاجأة

فتختصّ بالجمل الاسمیة، و لا تحتاج لجواب، و لا تقع فی الابتداء، و معناها الحال باعتبار ما قبلها، نحو: (فَألْقاها فَإذا هِی حَیةٌ تَسْعی)  
(طه / 20)  
و هی حرف عند الأخفش، و یرجّحه قولهم: «خرجت فإذا إنّ زیداً بالباب» بکسر «انّ»؛ لأنّ «إنّ» لایعمل ما بعدها فیما قبلها، و ظرف مکان عند المبرّد، و ظرف زمان عند الزّجاج و اختار الأوّل ابن مالک، و الثّانی ابن عصفور، و الثّالث الزمخشری، و زعم أن عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأة، قال فی قوله تعالی: (ثُمَّ إذا دَعاکمْ دَعْوَةً مِنَ الأرضِ إذا أنْتُمْ تَخْرُجُونَ)  
(الروم / 25)  
إن التقدیر: إذا دعاکم فاجأتم الخروج فی ذلک الوقت و لا یعرف هذا لغیره، و إنما ناصبها عندهم الخبر المذکور فی نحو: «خرجت فإذا زید جالس». أو المقدّر فی نحو: «فإذا الأسد» أی: حاضر، و إذا قدّرت أنها الخبر فعاملها «مستقر» أو «إستقر». إذا و لم یقع الخبر معها فی التنزیل إلاّ مصرّحاً به، نحو: (فإذا هِی شاخِصَةٌ أبصارُ الّذینَ کفَرُوا)  
(الأنبیاء / 97)  
18  
و إذا قیل: «خرجت فإذا الأسدُ» صح کونها عندالمبرد خبراً، أی: فبالحضرة الأسدُ، و لم یصح عندالزجّاج؛ لأن الزمان لا یخبر به عن الجثة، و لا عندالأخفش، لأن الحرف لایخبر به و لا عنه، فإذا قلت: «فإذا القتالُ» صحت خبریتها عند غیر الأخفش و تقول: «خرجت فإذا زید جالس أو جالساً» فالرفع علی الخبریة، و «إذا» نصب به، و النصب علی الحالیة و الخبر «إذا» إن قیل: بأنها مکان، و إلاّ فهو محذوف. نعم یجوز أن تقدّرها خبراً عن الجثّة مع قولنا: إنها زمان إذا قدّرت حذف مضاف کأن تقدّر فی نحو: «خرجت فإذا الأسد»: فإذا حضور الأسد.  
الثانی: أن تکون لغیر المفاجأة، و الغالب أن تکون ظرفاً للمستقبل مضمّنة معنی الشرط و تختصّ بالدخول علی الجملة الفعلیة، عکس الفجائیة، کقول الفرزدق فی مدح الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): 10 إذا رأته قریش قال قائلها إلی مکارم هذا ینتهی الکرم و قد اجتمعتا فی قوله تعالی: (ثُمَّ إذا دَعاکمْ دَعْوَةً مِنْ الأرض إذا أنتُمْ تَخْرُجوُن)  
(الروم / 25)  
ویکون الفعل بعدها ما ضیاً کثیراً کما تقدم و قال أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «إذا سألت فاسأل تفقّها و لا تسأل تعنّتا» (21) و مضارعاً دون ذلک، کقول العباس بن مرداس فی مدح رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): 11 یاخیرَ مَنْ رَکبَ المطیومن مَشی فوق التّراب إذا تعدّ الأنفس  
19  
وقد اجتمعا فی قول أبی ذؤیب: 12 و النفسُ راغِبةٌ إذا رَغّبْتَها و إذا تُردُّ إلی قلیل تَقنع و إنما دخلت الشرطیة علی الاسم فی نحو قوله تعالی: (إذا السَّماء انْشَقّتْ)  
(الانشقاق / 1)  
و قول خزیمة بن ثابت: 13 إذا نحن بایعنا علیاً فحسبنا أبو حسن مما تخاف من الفتن؛ لأنه فاعل بفعل محذوف علی شریطة التفسیر، لامبتدأ، خلافاً للأخفش و لاتعمل «إذا» الجزم (25) إلاّ فی الضرورة، کقول أعشی هَمْدان: 14 و إذا تُصِبْک من الحوادث نکبة فاصبر، فکل مصیبة ستکشّف  
تنبیه قیل: قد تخرج عن کلّ من الظرفیة و الاستقبال و معنی الشرط. أمّا الأوّل، فزعمه أبوالحسن فی قوله تعالی: (حَتّی إذا جاءُوها)  
(الزمر / 71)  
حیث قال: إنّ «إذا» جرّ ب «حتّی» و زعم أبوالفتح فی (إذا وَقَعَتِ الْواقعة لیس لوقعتها کاذِبَةٌ خافِضَة رافِعة،  
20  
إذا رُجَّت الأرض رَجّاً)  
(الواقعة / 1 4)  
فیمن نصب «خافضة رافعة» أنَّ «إذا» الاُولی مبتدأ و الثانیة خبر و المنصوبین حالان، و کذا جملة لیسو معمولیها، و المعنی: وقتُ وقوع الواقعة خافضة لقوم رافعة لآخرین هو وقت رجّ الأرض.  
و أنکر الجمهور خروجها عن الظّرفیة و قالوا: إنّ «حتّی» فی الآیة الاُولی حرف ابتداء دخل علی الجملة بأسرها و لا عمل لها و أمّا «إذا وقعت الواقعة» ف «إذا» الثانیة بدل من الاُولی، و الاُولی ظرف و جوابها محذوف، لفهم المعنی، و حسّنه طول الکلام، و تقدیره بعد «إذا» الثانیة، أی: انقسمتم أقساماً و کنتم أزواجاً ثلاثة.

2 فعلی وجهین

أحدهما: أن تجیء للماضی، کقوله تعالی: (وَلا عَلَی الّذینَ إذا ما أتوک لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أجِدُ ما أحْمِلُکمْ عَلَیهِ تَوَلَّوا وَ أعْینُهُمْ تَفیضُ مِنَ الدّمْعِ)  
(التوبة / 92)  
و الثانی: أن تجیء للحال، و ذلک بعد القسم، کقوله تعالی: (والّیل إذا یغشَی)  
(اللیل / 1)  
قیل: لإنها لو کانت للاستقبال لم تکن ظرفاً لفعل القسم؛لأنّه إنشاء لا إخبار عن قسم یأتی؛ لأنّ قسم الله سبحانه قدیم (27). ولا لکون محذوف هو حال من «الّیل»؛ لأنّ الحال و الاستقبال متنافیان، و إذا بطل هذان  
21  
الوجهان تعین أنّه ظرف لأحدهما، علی أنّ المراد به الحال. انتهی و الصحیح: أنّه لایصح التعلیق ب «اُقسم» الإنشائی؛ لأنّ القدیم لا زَمان له، لا حال و لا غیره، بل هو سابق علی الزمان، و أنه لایمتنع التعلیق ب «کائناً» مع بقاء «إذا» علی الاستقبال، بدلیل صحة مجیء الحال المقدرة باتفاق، ک «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً» أی: مقدراً الصید به غَداً، کذا یقدرون، و أوضح منه أن یقال: مریداً به الصید غداً، کما فسّر «قمتم» فی (إذا قُمتُم إلَی الصّلاة)  
(المائدة / 6)  
ب «أردتم».  
و أمّا الثالث: فمثاله قوله تعالی: (وَ إذا ما غَضِبُواهُمْ یغفِرُونَ)  
(الشوری / 37)  
ف «إذا» فیها ظرف لخبر المبتدأ بعدها ولو کانت شرطیة و الجملة الاسمیة جواباً، لاقترنت بالفاء و قول بعضهم: إنه علی إضمار الفاء، مردود بأنّها لاتحذف إلاّ ضرورة و قول آخر: إنّ الضمیر توکید لا مبتدأ و إنّ ما بعده الجواب، ظاهر التعسّف و قول آخر: إنّ جوابها محذوف مدلول علیه بالجملة بعدها، تکلّف مِن غیر ضرورة و من ذلک «إذا» الّتی بعد القسم، نحو: (والّیلِ إذا یغشی)  
(اللیل / 1)  
إذ لوکانت شرطیة کان ما قبلها جواباً فی المعنی، فیکون التقدیر: إذا یغشی اللّیل أقسمت و هذا ممتنع؛ لوجهین: أحدهما: أن القسم الإنشایی لایقبل التعلیق؛ لأن الإنشاء إیقاع و المعلق یحتمل الوقوع و عدمه و الثانی: أن الجواب خبری، فلایدل علیه الإنشاء لتباین حقیقتهما.  
22

مسألة فی ناصب «إذا» الشرطیة مذهبان

أحدهما: أنّه شرطها و هو قول المحقّقین، فتکون بمنزلة «متی و حیثما و أیان» و قول أبی البقاء: إنه مردود بأنّ المضاف إلیه لا یعمل فی المضاف، غیر وارد؛ لأنّ «إذا» عند هؤلاء غیر مضافة کما یقوله الجمیع إذا جزمت و الثّانی: أنه ما فی جوابها من فعل أو شبهه، و هو قول الأکثرین و یرد علیهم اُمور:  
أحدها: أن الشرط و الجزاء عبارة عن جملتین تربط بینهما الأداة، و علی قولهم تصیر الجملتان واحدة؛ لأن الظرف عندهم مِن جملة الجواب، و المعمول داخل فی جملة عامله.  
الثّانی: أنه یلزمهم فی نحو: «إذا جئتنی الیوم أکرمتک غداً» أن یعمل «أکرمتک» فی ظرفین متضادین، و ذلک باطل عقلاً؛ إذ الحدث الواحد المعین لایقع بتمامه فی زمانین و قصداً، إذ المراد وقوع الإکرام فی الغد لا فی الیوم. فإن قلت: فما ناصب «الیوم» علی القول الأول، و کیف یعمل العامل الواحد فی ظرفی زمان؟ قلنا: لم یتضادا کما فی الوجه السابق، و عمل العامل فی ظرفی زمان یجوز إذا کان أحدهما أعم من الآخر، نحو: «آتیک یوم الجمعة سحر» و لیس بدلاً؛ لجواز «سیر علیه یوم الجمعة سحر» برفع الأول و نصب الثانی، نص علیه سیبویه و أنشد الفرزدق:  
23  
15 متی تردن یوماً سفار تجدبها اُدَیهم یرمی المستجیز المعوّرا ف «یوماً» یمتنع أن یکون بدلاً من «متی»؛ لعدم اقترانه بحرف الشرط و لهذا یمتنع فی «الیوم» فی المثال أن یکون بدلاً من «إذا» و یمتنع أن یکون ظرفاً ل «تجد»؛ لئلا ینفصل «ترد» من معموله و هو «سفار» بالأجنبی فتعین أنه ظرف ثان ل «ترد». إذاً الثّالث: أنّ الجواب و رد مقروناً ب «إذا» الفجائیة، نحو: (ثُمَّ إذا دَعاکمْ دَعْوةً مِنَ الأرضِ إذا أنْتُمْ تَخْرُجُونَ)  
(الروم / 25)  
و بالحرف الناسخ، نحو: «إذا جئتنی الیوم فإنی اُکرمُک» و کلّ منهما لا یعمل ما بعده فیما قبله، و ورد أیضاً و الصالح فیه للعمل صفة، کقوله تعالی: (فَإذا نُقِرَ فی النّاقُورِ فَذلِک یوْمَئذ یوْمٌ عَسِیر)  
(المدثر / 8 و 9)  
و لاتعمل الصفة فیما قبل الموصوف.

إذ ما

أداة شرط، تجزم فعلین، نحو قوله (29): 16 و إنّک إذما تأتِ ما أنت آمر به تُلفِ مَنْ إیاه تأمر آتیا و هی حرف عند سیبویه بمنزلة «إن» الشرطیة و ظرف عند المبرّد و ابن السرّاج و الفارسی، و عملها الجزم قلیل لا ضرورة؛ خلافاً لبعضهم.  
(إذاً) فیها مسائل:  
24  
المسألة الاُولی: فی نوعها، قال الجمهور: هی حرف و قیل: اسم و الأصل فی «إذاً اُکرِمَک»: إذا جئتنی اُکرِمُک، ثمّ حذفت الجملة، و عوّض التنوین منها، و اُضمرت «أن» (30) و علی القول الأوّل فالصحیح: أنّها بسیطة، لا مرکبة من «إذ» و «أن» و علی البساطة فالصحیح: أنّها الناصبة، لا «أن» مضمرة بعدها.  
المسألة الثانیة: فی معناها، قال سیبویه: معناها: الجواب و الجزاء. فقال الشلوبین: فی کل موضع و قال أبو علی الفارسی: فی الأکثر و قد تتمحّض للجواب بدلیل أنّه یقال لک: اُحبّک، فتقول: إذاً أظنّک صادقاً، إذ لا مجازاة هنا ضرورة. انتهی کلامه.  
و الأکثر أن تکون جواباً ل «إن» أو «لو» ظاهرتین أو مقدّرتین. فالأوّل: کقول کثَیر عَزّة: 17 لئن عادلی عبدالعزیز بمثلها و أمکننی منها إذاً لا اُقیلها و قوله تعالی: (قُلْ لَوْ أنْتُم تَمْلِکونَ خَزائنَ رَحْمَةِ رَبّی إذاً لأمسَکتُم)  
(الإسراء / 100)  
و الثانی: کقول الرّسول (صلی الله علیه و آله و سلم)، حین سمع رجلاً یقول: «اللّهُم آتنی ما تؤتی عبادک الصالحین»: «إذاً یعْقَر جوادک و تُهراق مُهْجتک فی سبیل الله» (32) و قال الله تبارک و تعالی: (ما اتّخذَ الله مِنْ وَلَد و ما کان مَعَهُ مِنْ إله، إذاً لَذَهَبَ کلُّ إله  
25  
بِما خَلقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْض)  
(المؤمنون / 91)  
المسألة الثّالثة: فی لفظها عند الوقف علیها، و الصحیح: أنّ نونها تبدل ألفاً، تشبیهاً لها بتنوین المنصوب و قیل: یوقف بالنون؛ لأنّها کنون «لَن وأن» رُوی عن المازنی و المبرّد و یبتنی علی الخلاف فی الوقف علیها خلاف فی کتابتها، فالجمهور یکتبونها بالألف و کذا رسمت فی المصاحف، و المازنی و المبرّد بالنون. وعن الفراء: إن عملت کتبت بالألف، و إلاّ کتبت بالنون؛ للفرق بینها و بین «إذا» و تبعه ابن خروف. أل المسألة الرابعة: فی عملها، و هو نصب المضارف بشرط تصدیرها، و استقباله، و اتصالهما أو انفصالهما بالقسم أو ب «لا» النافیة، یقال: آتیک، فتقول: «إذاً اُکرمک» ولو قلت: أنا إذاً قلت: «اُکرمک» بالرفع؛ لفوات التصدیر. ولو قیل لک: أحبّک فقلت: «إذاً أظنّک صادقاً» رفعت؛ لأنه حال. ولو قلت: إذاً یا عبدالله قلت: «اُکرمُک» بالرفع؛ للفصل بغیر ما ذکرنا.  
تنبیه قال جماعة من النحویین: إذا وقعت «إذاً» بعد الواو أو الفاء جاز فیها الوجهان، نحو: (و إذاً لا یلبثُون خلافک إلاّ قلیلاً)  
(الإسراء / 76)  
و قُرِئ شاذاً بالنصب (33) و التحقیق أنه إذا قیل: «إن تزرنی أزرک و إذاً اُحسن إلیک» فإن قدّرت  
26  
العطف علی الجواب جزمت و بطل عمل «إذاً»؛ لوقوعها حشواً، أو علی الجملتین جمیعاً جاز الرفعُ و النصبُ؛ لتقدّم العاطف.  
وقیل: یتعین النصب، إذ ما بعدها مستأنف؛ لأنّ المعطوف علی الأوّل أوّل.

أل

علی ثلاثة أوجه: أحدها

أن تکون اسماً موصولاً بمعنی «الّذی» و فروعه، و هی الداخلة علی اسمی الفاعل و المفعول کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «لعن الله الآمرین بالمعروف التارکین له، و الناهین عن المنکر العاملین به» (34).  
قیل: و الصفات المشبهة، و لیس بشیء؛ لأن الصفة المشبهة للثبوت فلا تُؤوَّل بالفعل (35)، و لهذا کانت الداخلة علی اسم التفضیل لیست موصولة باتفاق.  
و ربّما وصلت بظرف، أو بجملة اسمیة، أو فعلیة فعلها مضارع.  
فالأوّل: کقوله (36): 18 من لا یزالُ شاکرا علی المَعَه فَهوَ حَر بعیشة ذاتِ سعه  
و الثانی: کقوله: 19 من القوم الرسولُ الله منهم لهم دانت رقابُ بنی معدِّ  
27  
و الثالث کقول الفرزدق: 20 ماأنتَ بِالْحَکمِ التُّرضی حکومَتُه و لا الأصیل و لا ذی الرأی و الجَدَل و الجمیع خاص بالشعر، خلافاً للأخفش و ابن مالک فی الأخیر.

الثانی

أن تکون حرف تعریف، و هی نوعان: عهدیة و جنسیة، و کلّ منهما ثلاثة أقسام: فالعهدیة: إمّا أن یکون مصحوبها معهوداً ذکریاً، نحو: (فیها مِصباحٌ، المصباحُ فی زُجاجَة، الزُّجاجةُ کأنَّها کوْکبٌ دُرّی)  
(النور / 35)  
و عبرة هذه: أن یسدّ الضمیر مسدّها مع مصحوبها أو معهوداً ذهنیا، نحو: (إذ یبایعُونَک تَحْتَ الشَّجَرَةِ)  
(الفتح / 18)  
أو معهوداً حضوریاً، نحو: (الیومَ أکمَلْتُ لَکمْ دِینَکم)  
(المائدة / 3)  
و الجنسیة: إمّا لاستغراق الأفراد، و هی الّتی تخلفها «کلّ» حقیقة، نحو: (إنَّ الإنْسان لَفِی خُسْر إلاّ الّذینَ امَنوا)  
(العصر / 2 و 3)  
أو لاستغراق خصائص الأفراد، و هی الّتی تخلفها «کلّ» مجازاً، نحو: «زید الرجل علماً» أی: الکامل فی هذه الصفة، أو  
لتعریف الماهیة، و هی التی لاتخلفها «کلّ» لا حقیقةً و لا مجازاً، نحو قوله تعالی: (وَ جَعَلْنا مِنَ المآء کلّ شَیء حَی)  
(الأنبیاء / 30)  
و قول الإمام الحسنالمجتبی (علیه السلام): «اللُؤم، أن لا تشکر النعمة» (39).  
و بعضهم یقول فی هذه:  
إنها لتعریف العهد، فإنّ الأجناس اُمورٌ معهودة فی الأذهان متمیز بعضها عن بعض، و یقسّم المعهود إلی شخص و جنس.  
28  
و الفرق بین المعرّف ب «أل» هذه و بین اسم الجنس النکرة هو الفرق بین المقید و المطلق، و ذلک لأنّ ذا الألف و اللام یدلّ علی الماهیة بقید حضورها فی الذهن، و اسم الجنس النکرة یدل علی مطلق الماهیة، لا باعتبار قید.

الوجه الثّالث

أن تکون زائدة، و هی نوعان: لازمة، و غیر لازمة. فالاُولی: کالتی فی الأسماء الموصولة علی القول بأنّ تعریفها بالصلة،  
و کالواقعة فی الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها ک «اللاّت و العزّی» أو لارتجالها ک «السَّموأل»  
أو لغلبتها علی بعض مَن هی له فی الأصلِ ک «البیت» للکعبة و «المدینة» لطَیبة (40) و هذه فی الأصل لتعریف العهد.  
و الثانیة نوعان: کثیرة واقعة فی الفصیح، و غیرها. فالاُولی: الداخلة علی عَلم منقول من مجرّد صالح لها مَلمُوح أصله، ک «حارث و عبّاس» فتقول فیهما: «الحارث و العباس» و یتوقف هذا النوع علی السّماف ألا تری أنه لا یقال مثل ذلک فی نحو: «محمّد و أحمد» و الثانیة نوعان: واقعة فی الشعر، و واقعة فی شذوذ من النثر. فالاُولی: کالداخلة علی قول الرشید بن شهاب الیشکری: 21 رأیتک لمّاأن عرفتَ وجوهَنا صددتَ و طبتَ النفس یاقیس عن عمرو و الثانیة: کالواقعة فی قولهم: «ادخلوا الأوّل فالأوّل».  
29  
تنبیه قال الکسایی فی قول القائل (42): 22 فإن تَرْفقی یا هندُ فالرفق أیمَنُ و إن تَخْرَقِی یا هندُ فالخُرْق أشأمُ فأنتِ طَلاقٌ و الطلاقُ عَزِیمةٌ ثلاثٌ، و مَن یخْرَقْ أعَقُّ و أظلمُ إن رفع «ثلاثاً» طلقت واحدة؛ لأنه قال: «أنتِ طلاق» ثمّ أخبر أنّ الطّلاق التام ثلاث.  
و إن نصبها طلقت ثلاثاً؛ لأنّ معناه: أنت طالق ثلاثاً، و ما بینهما جملة معترضة و الصواب: أنّ کلاًّ من الرفع و النصب محتمل لوقوع الثلاث و لوقوع الواحدة، أمّا الرفع فلأنّ «أل» فی الطلاق إمّا لاستغراق خصائص الأفراد  
و إمّا للعهد الذکری، أی: و هذا الطلاق المذکور عزیمة ثلاث و لا تکون لاستغراق الأفراد؛ لئلا یلزم الإخبار عن العام بالخاص، کما یقال: «الحیوان إنسان» و ذلک باطل؛ إذ لیس کل حیوان إنساناً و لا کل طلاق عزیمة و لا ثلاثاً. فعلی العهدیة یقع الثلاث، و علی الجنسیة یقع واحدة کما قال الکسایی، و أمّا النصب فلأنه محتمل لأن یکون علی المفعول المطلق، و حینئذ یقتضی وقوع الطلاق الثّلاث؛ إذالمعنی فأنت طالق ثلاثاً، ثم اعترض بینهما بقوله: و الطلاق عزیمة، و لأن یکون حالاً من الضمیر المستتر فی «عزیمة» و حینئذ لایلزم وقوع الثلاث؛ لأنّ المعنی: و الطلاق عزیمة إذا کان ثلاثاً، و إنّما یقع ما نواه.

ألا

هذا ما یقتضیه معنی هذا اللفظ مع قطع النظر عن شیء آخر (43)، و أمّا الّذی  
30  
أراده هذا الشاعر المعین فهو الثلاث؛ لقوله بعدُ: فبینی بها أن کنتِ غیر رفیقة و مالامرئ بعد الثلاث مقدّمُ  
مسألة أجاز الکوفیون و بعض البصریین و کثیر من المتأخرین، نیابة «أل» عن الضمیر المضاف إلیه و خرّجوا علی ذلک (و أمّا مَنْ خافَ مَقامَ ربّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الهَوی فإنَّ الْجَنَّةَ هِی المَأوی)  
(النازعات / 40 و 41)  
و «مررت برجل حسن الوجهُ»  
و «ضُرب زیدٌ الظهرُ و البطن» إذا رفع «الوجه و الظهر و البطن».  
و المانعون یقدّرون هی المأوی له، و الوجه منه و الظهر و البطن منه فی الأمثلة و قید ابن مالک الجواز بغیر الصلة و أجاز الزمخشری نیابتها عن الظاهر و أبوشامة عن ضمیر الحاضر و المعروف من کلامهم إنّما هو التمثیل بضمیر الغائب.

ألا

علی خمسة أوجه:  
أحدها: التنبیه فتدل علی تحقق ما بعدها، و تدخل علی الجملتین، کقوله تعالی: (ألا إنَّهُمْ هُمُ السُّفهاء)  
(البقرة / 13)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «ألا فما یصنع بالدنیا مَنْ خُلق للآخرة؟» (44) و یقول المعربون فیها:  
31  
حرف استفتاح فیبینون مکانها و یهملون معناها.  
الثانی: التوبیخ و الإنکار، کقوله (45): 23 ألا ارعواء لمن ولّتْ شَبیبتُهُ و آذنتْ بمشیب بعدَهُ هرمُ  
الثالث: التمنی، کقوله (46): 24 ألا عُمْر وَلّی مستطاع رجوعه فیرأب ما أثأتْ یدُ الغفلات و لهذا نصب «یرأب»؛ لأنه جواب تمنٍّ مقرون بالفاء.  
الرابع: الاستفهام عن النفی نحو: «ألا اصطبارَ؟» و هذه الأقسام الثلاثة مختصة بالدخول علی الجملة الاسمیة، و تعمل عمل «لا» التبرئة،  
ولکن تختصّ الّتی للتّمنی بأنها لاخبر لها لفظاً و لا تقدیراً، و بأنّهالایجوز مراعاة محلّها مع اسمها، و أنها لایجوز إلغاؤها ولو تکررت،  
أما الأول فلأنها بمعنی «أتمنی» و «أتمنی» لا خبر له.  
و أما الآخران فلأنها بمنزلة «لیت» و هذا کله قول سیبویه و من وافقه و علی هذا فیکون قوله فی البیت: «مستطاع رجوعه» مبتدأ و خبراً علی التقدیم و التأخیر، و الجملة صفة ثانیة علی اللف 1 و لایکون «مستطاع» خبراً أو نعتاً علی المحل و «رجوعه» مرفوع به علیهما؛ لما بینا.  
ألاّ إلاّ الخامس: العرض و التحضیض (47) و معناهما طلب الشیء ولکن العرض  
32  
طلب بلین و التحضیض طلب بحثّ و تختص «ألا» هذه بالفعلیة، نحو: (فَجاء بِعِجْل سَمین فَقَرّبَهُ إلَیهِمْ قالَ ألا تأکلُونَ)  
(الذاریات / 26 و 27)  
(ألا تُقاتِلُونَ قَوماً نَکثُوا أیمانَهُمْ)  
(التوبة / 13)

ألاّ

حرف تحضیض (49)، مختص بالجمل الفعلیة الخبریة کسائرأدوات التحضیض. تنبیه لیس من أمثلة «ألاّ» الّتی فی (إنّهُ بِسْمِ الله الرّحمنِ الرّحیم ألاّ تَعْلُوا عَلَی) (50)  
(الّنمل / 30 و 31)  
بل هذه کلمتان: «أن» الناصبة و «لا» النافیة، أو «أن» المفسرة و «لا» الناهیة.  
33

إلاّ

اشارة

علی أربعة أوجه

أحدها

أن تکون للاستثناء، نحو قوله تعالی: (فَشَربُوا مِنْهُ إلاّ قَلِیلاً مِنْهُمْ)  
(البقرة / 249)  
و قول الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «و تقیهم طوارق اللیل و النهار إلاّ طارقاً یطرق بخیر» (51) و انتصاب ما بعدها فی المثالین و نحوهما بها علی الصحیح و نحو: (ما فَعَلُوهُ إلاّ قَلیلٌ مِنْهُمْ)  
(النساء / 66)  
و ارتفاع ما بعدها فی هذه الآیة و نحوها علی أنّه بدل بعض مِن کل عند البصریین، و علی أنّه معطوف علی المستثنی منه و «إلاّ» حرف عطف عند الکوفیین، و هی عندهم بمنزلة «لا» العاطفة فی أنّ ما بعدها مخالفٌ لما قبلها، لکن ذاک منفی بعد إیجاب و هذا موجبٌ بعد نفی.

الثانی

أن تکون بمنزلة «غیر» فیوصف بها و بتالیها جمعٌ منکر أو شبهه. فمثال الجمع المنکر: (لَوْ کانَ فِیهما آلِهَةٌ إلاّ الله لَفَسَدَتا)  
(الأنبیاء / 22)  
فلایجوز فی «إلاّ» هذه أن تکون للاستثناء من جهة المعنی، إذ التقدیر حینئذ: لو کان فیهما آلهة لیس فیهم الله لفسدتا، و ذلک یقتضی بمفهومه أنه لو کان فیهما آلهة فیهم الله لم تفسدا، و لیس ذلک المراد، و لا مِن جهة اللفظ؛ لأنّ «آلهة» جمع منکر فی الإثبات فلا عموم له، فلایصح الاستثناء منه، فلو قلت: «قام رجال إلاّ زیداً» لم یصحّ اتفاقاً و لمّا لم یجز ذلک، دلّ علی أنّ الصّواب کون «إلاّ» و ما بعدها صفة.  
و مثال المعرف الشبیه بالمنکر: قول ذی الرّمة:  
34  
25 اُنیخت فألقت بلدةً فوقَ بلدة قلیل بها الأصواتُ إلاّ بُغامُها فإن تعریف «الأصوات» تعریف الجنس و مثال شبه الجمع: قوله (53): 26 و کلّ أخ مفارِقه أخوه لعمر أبیک إلاّ الفرقدان

مسألتان

الاُولی: أن الوصف ب «إلاّ» و ما بعدها علی قسمین:  
أحدهما: أن یطابق ما بعد «إلاّ» موصوفها فی الإفراد أو غیره، فالوصف مخصّص، کالبیت المتقدم؛ إذالمعنی حینئذ: کل أخوین موصوفین بأنهما غیرالفرقدین. ثانیهما: أن یخالفه، فالوصف مؤکد، نحو: «له عندی عشرة إلاّ درهمٌ»؛ لأنّ المعنی عشرة موصوفة بأنها غیر درهم، و کلّ عشرة فهی موصوفة بذلک. فالصفة هنا مؤکدة صالحة للإسقاط.  
الثانیة: تفارق «إلاّ» هذه «غیراً» من وجهین:  
أحدهما: أنه لا یجوز حذف موصوفها، لا یقال: «جاءنی إلاّ زید» و یقال: «جاءنی غیرُ زید». ثانیهما: أنه لا یوصف بها إلاّ حیث یصحّ الاستثناء، فیجوز «عندی درهم إلاّ دانق»؛ لأنه یجوز «إلاّ دانقاً» و یمتنع «إلاّ جید»؛ لأنّه یمتنع «إلاّ جیداً» و یجوز  
35  
«درهم غیر جید» قاله جماعات و قد یقال: إنه مخالف لقولهم فی (لَوْکانَ فِیهما آلهةٌ إلاّ الله لَفَسَدَتا)  
(الأنبیاء / 22)  
و شرط ابن الحاجب فی وقوع «إلاّ» صفة، تعذر الاستثناء، و جعل من الشاذّ قوله (54): 27 و کلّ أخ مفارقُه أخوه لعمر أبیک إلاّ الفرقدان

الثالث

أن تکون عاطفة بمنزلة الواو فی التشریک فی اللفظ و المعنی، ذکره الأخفش و الفراء و أبو عبیدة و جعلوا منه قوله تعالی: (لایخافُ لَدَی المُرسَلُونَ إلاّ مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسناً بَعْدَ سُوء)  
(النمل / 10 و 11)  
أی: و لا من ظلم، و تأوّله الجمهور علی الاستثناء المنقطع.

الرابع

أن تکون زائدة، قاله الأصمعی و ابن جنّی، و حمل علیه ابن مالک قول الشاعر (55): 28 أری الدهر إلاّ منجنوناً بأهله و ما صاحب الحاجات إلاّ مُعذَّبا و إنّما المحفوظ «و ما الدّهر» ثم إن ثبتتْ روایته فتتخرّج علی أنّ «أری» جواب لِقسم مقدّر، و حذفت «لا» کحذفها فی (تَالله تَفْتَؤا)  
(یوسف / 85)  
و دلّ علی ذلک الاستثناء المفرغ.  
36  
تنبیه لیس مِن أقسام «إلاّ» الّتی فی نحو: (إلاّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ الله)  
(التوبة / 45)  
و إنّما هذه کلمتان: «إن» الشرطیة و «لا» النافیة.

إلی

اشارة

حرف جر له ثمانیة معان (56):

1 انتهاء الغایة الزمانیة

نحو: (ثُمَّ أتمُّوا الصّیامَ إلی الّیلِ)  
(البقرة / 187)  
و المکانیة، نحوقوله تعالی: (مِنَ المَسْجِدِالحَرامِ إلی المَسْجِدِالأقصی)  
(الإسراء / 1)  
و قول عبدالله بن الزبیر الأسدی: 29 إذاکنت لاتدرین ماالموت فانظری إلی هانی بالسوق و ابن عقیل  
و إذا دلّت قرینة علی دخول ما بعدها، نحو: «قرأت القرآن من أوله إلی آخره» أو خروجه، نحو: (ثم أتمّوا الصیام إلی الّیل) عُمل بها،  
و إلاّ فقیل: یدخل إن کان من الجنس، و قیل: یدخل مطلقاً، و قیل: لا یدخل مطلقاً، و هو الصحیح؛ لأن الأکثر مع القرینة عدم الدخول، فیجب الحمل علیه عندالتردّد.

2 المعیة

و ذلک إذا ضممت شیئاً إلی آخَر، و به قال الکوفیون و جماعة من البصریین فی (مَنْ أنصاری إلی الله) (  
آل عمران / 52)  
و لا یجوز «إلی زید مالٌ»  
37  
ترید مع زید مال.

3 التبیین

وهی المبینة لفاعلیة مجرورها بعد ما یفید حبّاً أو بغضاً مِن فعل تعجّب أو اسم تفضیل، نحو قوله تعالی: (ربِّ السِّجْنُ أحَبُّ إلی مِمّا یدْعُونَنی إلَیهِ)  
(یوسف / 33)  
و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «یا أباذر ما من شیء أبغض إلی الله من الدنیا» (58).

4 مرادفة اللام

نحو: (والأمرُ إلَیک)  
(النمل / 33)  
؛ و قیل: لانتهاء الغایة، أی: منته إلیک.

5 موافقة «فی» ذکره جماعة فی قول النابغة الذُّبیانی: 30 فلا تترکنّی بالوعید کأنّنی إلی الناس مطلی به القارُ أجرب و قال ابن عصفور: هو علی تضمین «مطلی» معنی «مُبغَّض»، قال: ولو صح مجیء «إلی» بمعنی «فی» لجاز «زید إلی الکوفة».

6 الابتداء

کقول ابن أحمر الباهلی: 31 تقولُوقدعالیتُ بِالکورِ فوقها أیسقی فلا یروی إلی ابنُ أحمرا

7 موافقة «عند»

و حُمل علیه قوله تعالی: (ثُمّ مَحِلُّها إلَی الْبَیتِ العتیقِ)  
(الحج / 33)  
أم

8 التوکید

وهی الزائدة، أثبت ذلک الفرّاء، مستدلاً بقراءة بعضهم فی (أفْئدةً مِن النّاس تَهْوی إلَیهِمْ)  
(إبراهیم / 37)  
بفتح الواو.  
38  
و خُرّجت علی تضمین «تهوی» معنی «تمیل» أو أنّ الأصل «تهوی» بالکسر، فقلبت الکسرة فتحة و الیاء ألفاً کما یقال فی «رَضِی»: «رَضا» قاله ابن مالک و فیه نظر؛ لأنّ شرط هذه اللغة تحرّک الیاء فی الأصل.  
تنبیه مذهب البصریین أنّ أحرف الجر لا ینوب بعضها عن بعض بقیاس، کما أنّ أحرف الجزم و النصب کذلک و ما أوهم ذلک فهو عندهم إما مؤوّل تأویلاً یقبله اللف 1 کما قیل فی (ولاُصَلّبَنّکمْ فی جُذُوع النَّخلِ)  
(طه / 71)  
إنّ «فی» لیست بمعنی «علی» و لکن شبّه المصلوب لتمکنه من الجذع بالحالّ فی الشیء، و إما علی تضمین معنی فعل یتعدی بذلک الحرف، کما ضمن بعضهم «تهوی» فی الآیة معنی «تمیل» و إما علی شذوذ إنابة کلمة عن اُخری، و هذا الأخیر هو محمل الباب کلّه عندالکوفیین و بعض المتأخرین، و لا یجعلون ذلک شاذاً، و مذهبهم أقلّ تعسّفاً.

أم

اشارة

علی أربعة أوجه

1 أن تکون متصلة

اشاره

و هی منحصرة فی نوعین، و ذلک لأنها إما أن تتقدم علیها همزة التسویة، نحو: (سواء عَلینا أجزِعْنا أم صَبَرْنا)  
(إبراهیم / 21)  
أو تتقدم علیها همزة یطلب بها و ب «أم» التعیین، نحو البیت المنسوب إلی الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام):  
39  
32 فزادی قلیل لا أراه مُبلغی أللزاد أبکی أم لبعد مسافتی و إنّما سمّیت فی النوعین متصلة، لأنّ ما قبلها و ما بعدها لا یستغنی بأحدهما عن الآخر، و تسمی أیضاً معادِلة؛ لمعادلتها للهمزة فی إفادة التسویة فی النوع الأوّل و الاستفهام فی النوع الثانی.  
و یفترق النوعان من أربعة أوجه: أولها و ثانیها: أن الواقعة بعد همزة التسویة لا تستحق جواباً؛ لأن المعنی معها لیس علی الاستفهام، و أن الکلام معها قابل للتصدیق و التکذیب؛ لأنه خبر، و لیست تلک کذلک؛ لأن الاستفهام معها علی حقیقته (62). الثالث و الرابع: أن الواقعة بعد همزة التسویة لا تقع إلا بین جملتین، و لاتکون الجملتان معها إلا فی تأویل المفردین کما تقدم، و «أم» الاُخری تقع بین المفردین، و ذلک هو الغالب فیها، نحو: (أ أنتم أشَدُّ خَلْقاً أمِ السَماء)  
(النازعات / 27)  
و بین جملتین لیستافی تأویل المفردین، نحو: (أ أنْتُم تَخلُقونَه‌ام نَحنُ الخالِقُونَ)  
(الواقعة / 59)

مسائل

الاُولی  
أنّ «أم» المتصلة التی تستحق الجواب إنّما تجاب بالتعیین؛  
40  
لأنها سؤال عنه، فإذا قیل: أزید عندک أم عمرو؟ قیل فی الجواب: «زید» أو قیل: «عمرو» و لا یقال: «لا» و لا «نعم».  
الثانیة  
أن العطف بعد همزة التسویة ب «أو» لم یجز قیاساً، و الصواب: العطفب «أم» و بعد همزة الاستفهام جاز، و یکون الجواب ب «نعم» أو ب «لا» و ذلک أنه إذا قیل: «أزید عندک أو عمرو؟» فالمعنی: أ أحدهما عندک و إن أجبت بالتعیین صح؛ لأنه جواب و زیادة، و یقال: «آلحسنُ أو الحسین (علیهما السلام) أفضل أم ابن الحنفیة؟» فتعطف الأول ب «أو» و الثانی ب «أم» و یجاب عندنا بقولک: أحدهما، و عند الکیسانیة: بابن الحنفیة، و لا یجوز أن تجیب بقولک: الحسن (علیه السلام) أو بقولک: الحسین (علیه السلام)؛ لأنه لم یسأل عن الأفضل من الحسن (علیه السلام) و ابن الحنفیة و لا من الحسین (علیه السلام) و ابن الحنفیة، و إنما جعل واحداً منهما لا بعینه قریناً لابن الحنفیة، فکأنه قال: «أ أحدهما أفضل أم ابن الحنفیة؟».  
الثالثة  
أنه سمع حذف «أم» المتصلة و معطوفها، نحو: (أمَنْ هُوَ قانِتٌ آناء الّیل)  
(الزّمر / 9)  
تقدیره: خیر أم هذا الکافر و فیه بحث کمامرّ و أجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها، فقال فی قوله تعالی: (أفَلا تُبْصِرُونَ أمْ)  
(الزخرف / 51)  
إنّ الوقف هنا، و إن التقدیر: أم تبصرون، ثم یبتدأ «أنا خیر» و هذا باطل؛ إذ لم یسمع حذف معطوف بدون عاطفه، و إنّما المعطوف جملة «أنا خیر» و وجه المعادلة بینها و بین الجملة قبلها أن الأصل: أم تبصرون، ثم اُقیمت الاسمیة مقام الفعلیة و السبب مقام المسبب؛ لأنهم إذا قالوا له: أنت خیر، کانوا عنده بُصراء و أجاز الزمخشری حذف ما عطفت علیه «أم» فقال فی (أمْ کنْتُم شُهداء)  
41  
(البقرة / 133)  
یجوز کون «أم» متصلة، علی أن الخطاب للیهود، و حذف معادلها، أی: أتدّعونَ علی الأنبیاء الیهودیة أم کنتم شهداء؟.

2 أن تکون منقطعة

وهی ثلاثة أنواع:  
1 مسبوقة بالخبر المحض، نحو: (تَنْزیلُ الکتابِ لا رَیبَ فِیهِ مِنْ رَبِّ العالَمینَ أم یقُولُونَ افتراهُ)  
(السجدة / 2 و 3)  
2 و مسبوقة بهمزة لغیر استفهام، نحو: (ألهُمْ أرْجُلٌ یمْشُونَ بِها أمْ لَهُمْ أید یبْطِشُونَ بِها)  
(الأعراف / 195)  
؛ إذالهمزة فی ذلک للإنکار، فهی بمنزلة النفی، و المتصلة لاتقع بعده.  
3 و مسبوقة باستفهام بغیر الهمزة، نحو قوله تعالی: (هَلْ یسْتَوی الأعمی وَ البَصِیرُ أمْ هَل تَسْتَوی الظلُماتُ و النُور)  
(الرعد / 16)  
و قول الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «و هل ینجینی منک اعترافی لک بقبیح ما ارتکبت؟ أم أوجبت لی فی مقامی هذا سخطک؟» (63).  
و معنی «أم» المنقطعة الذی لا یفارقها: الإضرابُ، ثمّ تارة له مجرداً، و تارة تتضمن مع ذلک استفهاماً إنکاریاً، أو استفهاماً طلبیاً. فمن الأول: (هَلْ یسْتَوی الأعمی و البَصیرُ أمْ هَلْ تَسْتَوی الظلُماتُ و النُورُ أمْ جَعلَوا لِلّهِ شُرَکاء)  
(الرعد / 16)  
أما الاُولی: فلأنّ الاستفهام لایدخل علی الاستفهام و أما الثانیة: فلأن المعنی علی الإخبار عنهم باعتقاد الشرکاء و من الثانی: (أمْ لَهُ البَناتُ وَ لَکمُ البَنُونَ)  
(الطور / 39)  
تقدیره: بل أله البنات و لکم البنون؟، إذ لو قدرت للإضراب المحض لزم الُمحال.  
42  
و من الثالث قولهم: «إنها لإبل أم شاء؟» التقدیر: بل أهی شاء و قیل: إنها قد تأتی بمعنی الاستفهام المجرد، نحو: (أمْ تُرِیدُونَ أنْ تَسْألُوا رَسُولَکمْ)  
(البقرة / 108)  
و لاتدخل «أم» المنقطعة علی مفرد، و لهذا قدّروا المبتدأ فی «إنها لإبل أم شاء».  
و خرق ابن مالک فی بعض کتبه إجماع النحویین، فقال: لا حاجة إلی تقدیر مبتدأ، و زعم أنها تعطف المفردات ک «بَلْ» و قدرها هنا ب «بل» دون الهمزة، و استدل بقول بعضهم: «إنّ هناک لإبلاً أم شاء» بالنصب. فإن صحت روایته فالأولی أن یقدّر ل «شاء» ناصب، أی: أم أری شاء.  
تنبیه قد ترد «أم» محتملة للاتصال و الانقطاف فمن ذلک قوله تعالی: (قُل أتّخذْتُمْ عِنْدالله عَهْداً فَلَنْ یخلِفَ الله عَهْدَه‌ام تَقُولُونَ عَلَی الله ما لا تَعْلَمُونَ)  
(البقرة / 80)  
قال الزمخشری: یجوز فی «أم» أن تکون معادلة بمعنی أی الأمرین کائن، علی سبیل التقریر؛ لحصول العلم بکون أحدهما، و یجوز أن تکون منقطعة.

3 أن تقع زائدة

ذکره أبو زید، و قال فی قوله تعالی: (أفَلا تُبْصِرُونَ أمْ أنَا خَیرٌ)  
(الزخرف / 51 و 52)  
إن التقدیر: أفلا تبصرون أنا خیر و الزیادة ظاهرة فی قول ساعدة بن جؤیة:  
43  
33 یالیت شعری و لا منجی من الهرم أم هل علی العیش بعدالشیب من ندم؟

4 أن تکون للتعریف

نقلت عن طیئ و عن حمیر، کقول بجیر بن غنمة الطّائی: 34 ذاک خلیلی و ذو یواصِلنی یرمی ورایی بامْ سهَمِ و امْ سَلِمه و فی الحدیث النّبوی: «لیس من ام بر ام صیام فی ام سفر» (66).

أَم

علی وجهین:  
أحدهما  
أن تکون حرف استفتاح بمنزلة «ألا»، کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «أما لو أُذِن لَهم فی الکلام لأخبروکم أنّ خیر الزّاد التقوی» (67) و تکثر قبل القسم، کقول حاتم الطائی: 35 أماوالذی لا یعلَم الغیبَ غیرُهُ و یحیی العِظامَ البیضَوهی رمیم أَما و قد تبدل همزتها هاءً أو عیناً قبل القسم، و کلاهما مع ثبوت الألف و حذفها أو تحذف الألف مع ترک الإبدال.  
44  
و إذا وقعت «انّ» بعد «أما» هذه کسرت کما تکسر بعد «ألا» الاستفتاحیة.  
الثّانی  
أن تکون بمعنی «حقّا أو أحقّا»، علی خلاف فی ذلک سیأتی و هذه تفتح «انّ» بعدها کما تفتح بعد «حقّاً» و هی حرف عند ابن خروف، و جعلها مع «أنّ» و معمولیها کلاماً ترکب من حرف و اسم کما قاله الفارسی فی «یا زید» و قال بعضهم: هی اسم بمعنی «حقّا» و قال آخرون: هی کلمتان: الهمزة للاستفهام، و «ما» اسم بمعنی «شیء» و ذلک الشیء حق، فالمعنی: أحقّا، و هذا هو الصواب و موضع «ما» النصب علی الظرفیة کما انتصب «حقّا» علی ذلک فی نحو قوله (69): 36 أحقّاً أنّ جیرتنا استقلّوا فنیتنا و نیتهم فریق  
و هو قول سیبویه، و «أنّ» وصلتها مبتدأ، و الظرف خبره و قال المبرّد: «حقّاً» مصدرا «حَقَّ» محذوفاً و «أنّ» و صلتها فاعل و زاد المالقی ل «أما» معنی ثالثا، و هو أن تکون حرف عرض، نحو: «أما تقوم، أما تقعد» و قد یدّعی فی ذلک أن الهمزة للاستفهام التقریری و أن «ما» نافیة.  
45

أمّا

الاشارة

أمّا و قد تبدل میمها الاُولی یاء، و هو حرف شرط و تفصیل و توکید. أما أنها شرط: فبدلیل لزوم الفاء بعدها، نحو: (فَأمّا الّذینَ آمنُوا فَیعْلمُونَ أنّهُ الحَقُّ مِنْ رَبّهِمْ و أمّا الّذینَ کفَرُوا فَیقُولونَ)  
(البقرة / 26)  
الآیة، ولو کانت الفاء للعطف لم تدخل علی الخبر؛ إذ لا یعطف الخبر علی مبتدأه، ولو کانت زائدة لصح الاستغناء عنها، و لما لم یصح ذلک و قد امتنع کونها للعطف، تعین أنها فاء الجزاء و قد تحذف الفاء للضرورة (70) کقول الحارث بن خالد: 37 فأما القتال لاقتال لدَیکم ولکنّ سیراً فی عِراض المواکب فإن قلت: فقد حذفت فی قوله تعالی: (فَأمّا الّذینَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أکفرتُمْ بَعْد إیمانِکمْ)  
(آل عمران / 106)  
قلنا: الأصل: فیقال لهم أکفرتم، فحذف القول استغناء عنه بالمقول، فتبعته الفاء فی الحذف، و ربّ شیء یصح تبعاً و لایصح استقلالاً.  
و أمّا التفصیل: فهو غالب حالها کما تقدّم فی آیة البقرة، و من ذلک قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «ألا و قد أمرنی الله بقتال أهل الْبَغْی و النکث و الفساد فی الأرض فأمّا الناکثون فقد قاتلتُ، و أمّا القاسطونَ فقد جاهدتُ، و أمّا المارقة فقد دَوَّختُ» (72).  
46  
وقد یترک تکرارها استغناءً بذکر أحد القسمین عن الآخر، أو بکلام یذکر بعدها فی موضع ذلک القسم. فالأول نحو: (یا أیها النّاسُ قَدْ جاءکمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبّکمْ وَ أنْزَلْنا إلَیکمْ نُوراً مُبیناً، فَأمّا الّذینَ آمَنُوا بِالله وَ اعْتَصَمُوا بِهِ فَسَیدْخِلُهُمْ فی رَحْمَة مِنْهُوَ فَضْل)  
(النّساء / 174 و 175)  
أی: و أما الذین کفروا بالله فلهم کذا و کذا و الثّانی نحو: (هُوَالّذی أنْزَلَ عَلَیک الکتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکماتٌ هُنَّ اُمُّ الکتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ، فَأمّا الّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زیغٌ فَیتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاء الفِتْنَةِ وَ ابْتِغاء تأوِیلِهِ) (  
آل عمران / 7)  
أی: و أما غیرهم فیؤمنون به، و یدل علی ذلک (یقُولُونَ آمَنّا بِهِ کلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا) (73) (  
آل عمران / 7)  
و قد تأتی لغیر تفصیل أصلاً، نحو قول الإمام الحسین بن علی (علیهما السلام): «أمّا بعد فإنّی لا أعلمُ أصحاباً أوْفی و لا خیراً مِنْ أصحابی» (74).  
و أمّا التوکید: فقال الزمخشری فی توضیحه: فائدة «أمّا» فی الکلام أن تعطیه فضل توکید، تقول: زید ذاهب، فإذا قصدت توکید ذلک و أنه لا محالة ذاهب و أنهبصدد (75) الذهاب و أنه منه عزیمة، قلت: «أما زید فذاهب» و لذا قال سیبویه فی  
47  
تفسیره: مهما یکن من شیء فزید ذاهب. انتهی.

و یفصل بین «أمّا» و الفاء بواحد من اُمور ستّة:

أحدها  
المبتدأ کالآیات السابقة.  
الثانی  
الخبر، نحو: «أمّا فی الدار فزید».  
الثّالث  
جملة الشرط، نحو: (فَأمّا إنْ کانَ مِنَ المُقَرَّبِینَ فَرَوحٌ)  
(الواقعة / 88 و 89)  
الآیات.  
الرّابع  
اسم منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب، نحو: (وَ أَمّا السّائلَ فَلا تَنْهَرْ وَ أمّا بِنِعْمَةِ رَبّک فَحَدِّثْ)  
(الضحی / 10 و 11)  
إمّا الخامس  
اسم کذلک معمول لمحذوف یفسره ما بعد الفاء، نحو: «أمّا زیدا فاضربه» و یجب تقدیر العامل بعد الفاء و قبل ما دخلت علیه؛ لأن «أمّا» نائبة عن الفعل، فکأنها فعل و الفعل لایلی الفعل؛ و أما «لیس خَلَقَ الله مثله» ففی «لیس» ضمیرُ شأن فاصلٌ فی التقدیر.  
السّادس  
ظرف معمول ل «أمّا» لما فیها من معنی الفعل الّذی نابت عنه أو للفعل المحذوف، نحو: «أمّا الیوم فإنی ذاهب» و لا یکون العامل ما بعد الفاء؛ لأن خبر «إنّ» لا یتقدم علیها فکذلک معموله، هذا قول الجمهور و خالفهم المبرّد و ابن درستویه و الفراء، فجعلوا العامل نفس الخبر. فإن قلت: «أمّا الیوم فأنا جالس» احتمل کون العامل «أمّا» و کونه الخبر؛ لعدم المانف و إن قلت: «أمّا زیداً فإنّی ضارب» لم یجز أن یکون العامل واحداً منهما و امتنعت المسألة عندالجمهور؛ لأنّ «أمّا» لا تنصب المفعول و معمول خبر «إنّ» لایتقدّم علیها، و أجاز ذلک المبرّد و من وافقه علی تقدیر إعمال الخبر.  
48

تنبیهان

التنبیه الأول  
أنه سمع: «أمّا العبیدَ فذو عبید» بالنصب «و أمّا قریشا فأنا أفضلها» و فیه دلیل علی اُمور:  
أحدها: أنه لا یلزم أن یقدر «مهما یکن من شیء» بل یجوز أن یقدر غیره مما یلیق بالمحل؛ إذالتقدیر هنا: مهما ذکرت.  
الثّانی: أنّ «أمّا» لیست العاملة، إذ لا یعمل الحرف فی المفعول به.  
الثالث: أنه یجوز «أمّا زیدا فإنی اُ کرم» علی تقدیر العمل للمحذوف.  
التنبیه الثانی  
أنه لیس من أمثلة «أمّا» التی فی قوله تعالی: (أمّا ذا کنْتُمْ تَعْمَلُونَ)  
(النمل / 84)  
بل هی کلمتان: «أم» المنقطعة و «ما» الاستفهامیة.

إمّا

قد تفتح همزتها و قد تبدل میمها الاُولی یاءً و «إمّا» عاطفة عند الأکثر و مرادهم «إمّا» الثانیة فی نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فإنّهم صنفان إمّا أخ لک فی الدین، و إمّا نظیر لک فی الخلق» (76) و زعم یونس و الفارسی و ابن کیسان أنها غیر عاطفة کالاُولی، و وافقهم ابن مالک؛ لملازمتها غالباً الواو العاطفة و لاخلاف فی أن «إمّا» الاُولی غیر عاطفة؛ لاعتراضها بین العامل و المعمول فی نحو: «قام إمّا زید و إمّا عمرو» و بین أحد معمولی العامل و معموله الآخر فی نحو «رأیت إمّا زیداً و إمّا عمراً» و بین المبدل منه و بدله، نحو قوله تعالی: (حَتّی إذا  
49  
رأوْا ما یوعَدُونَ إمّا العَذابَ وَ إمّا السّاعَةَ)  
(مریم / 75)  
فإن ما بعد الاُولی بدل مما قبلها و ل «إمّا» خمسة معان:  
أحدها: الشک  
نحو: «جاءنی إمّا زید و إمّا عمرو» إذا لم تعلم الجایی منهما.  
الثانی: الإبهام  
نحو: (و آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأمْرِ الله إمّا یعَذّبُهُمْ وَ إمّا یتُوبُ عَلَیهِمْ)  
(التوبة / 106)  
الثالث: التخییر  
نحو: (إمّا أنْ تُعذّبَ وَ إمّا أنْ تتّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً)  
(الکهف / 86)  
الرابع: الإباحة  
نحو: «تعلّم إمّا فقهاً و إمّا نحواً».  
الخامس: التفصیل  
نحو: (إنّا هدَیناهُ السّبیلَ إمّا شاکراً وَ إمّا کفُوراً)  
(الإنسان / 3)  
و هذه المعانی ل «أو» کما سیأتی، إلاّ أنّ «إمّا» یبنی الکلام معها من أول الأمر علی ما جیء بها لأجله من شک و غیره، و لذلک وجب تکرارها فی غیر ندور، و «أو» یفتتح الکلام معها علی الجزم ثم یطرأ الشک أو غیره، و لهذا لم تتکرر. أنْ  
وقد یستغنی عن «إمّا» الثانیة بذکر ما یغنی عنها، نحو: «إمّا أن تتکلّم بخیرو إلاّ فاسکت» و قد یستغنی عن الاُولی لفظاً کقوله: 38 تُلمّ بدار قد تقادم عهدُها و إمّا بأموات ألمّ خیالُها  
50  
أی: إمّا بدار و الفراء یقیسه، فیجیز «زید یقوم و إمّا یقعد» کما یجوز «أو یقعد». تنبیه لیس من أقسام «إمّا» التی فی قوله تعالی: (فَإمّا تَرَینَّ مِنَ الْبَشرِ أَحَدَاً فَقُولی إنّی نَذَرْتُ لِلرّحْمنِ صَوْماً)  
(مریم / 26)  
؛ بل هذه «إن» الشرطیة و «ما» الزائدة.

أنْ

اشارة

علی وجهین: اسم و حرف

والاسم علی قسمین

1 ضمیرالمتکلم فی قول بعضهم: «أنْ فعلتُ» بسکون النون، و الأکثرون علی فتحها وصلاً و علی إلاتیان بالألف وقفاً.  
2 و ضمیر المخاطب فی نحو: «أنت» علی قول الجمهور: إن الضمیر هو «أن» و التاء حرف خطاب.

والحرف علی أربعة أوجه

1 أن تکون حرفاً مصدریاً ناصباً للمضارف

و تقع فی موضعین:  
الأول: فی الابتداء  
فتکون فی موضع رفف نحو: (و أنْ تَصْبِرُوا خَیرٌ لَکمْ)  
(النساء / 25)  
الثانی: بعد لفظ دال علی معنی غیر الیقین  
فتکون فی موضع رفع  
نحو: (ألَمْ یأنِ لِلّذینَ آمَنُوا أنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ)  
(الحدید / 16)  
و نصب، نحو قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم):  
51  
«إنّ من السرف أن تأکل کلّ ما اشتهیت» (78)  
و خفض، نحو: (وَ أنْفِقُوا مِمّا رَزَقْناکمْ مِنْ قَبْلِ أنْ یأتِی أحَدَکمُ المُوتُ)  
(المنافقون / 10)  
و محتملة لهما، نحو: (وَالّذی أطْمَعُ أنْ یغْفِرَلی)  
(الشعراء / 82)  
أصله: فی أن یغفرلی.  
واختلف فی محل «أن» وصلتها بعد حذف الجار، فذهب الخلیل و الأکثرون إلی أنّه نصب بالفعل المذکور و جوّز سیبویه خفضه بالجار المحذوف و «أن» هذه موصول حرفی، و توصل بالفعل المتصرف، مضارعا کان کما مر، أو ماضیا، نحو: (لَولا أنْ مَنَّ الله عَلَینا لَخَسَفَ بِنا)  
(القصص / 82)  
أو أمراً کحکایة سیبویه: «کتبت إلیه بأن قم»، هذا هوالصحیح.  
وقد اختلف من ذلک فی أمرین  
الأول  
کون الموصولة بالماضی و الأمرهی الموصولة بالمضارف و المخالف فی ذلک ابن طاهر، زعم أنها غیرها بدلیلین:  
أحدهما  
أن الداخلة علی المضارع تخلّصه للاستقبال فلا تدخل علی غیره، کالسین و «سوف».  
ثانیهما  
أنها لو کانت الناصبة لحکم علی موضعهما بالنصب کما حکم علی موضع الماضی بالجزم بعد «إن» الشرطیة، و لاقائل به.  
و الجواب عن الأول  
أنه منتقض بنون التوکید؛ فإنها تخلص المضارع للاستقبال و تدخل علی الأمر باطراد.  
و عن الثانی  
أنه إنما حکم علی موضع الماضی بالجزم بعد «إن» الشرطیة؛ لأنها أثرت القلب إلی الاستقبال فی معناه، فأثرت الجزم فی محلّه، کما أنها لما أثرت  
52  
التخلیص إلی الاستقبال فی معنی المضارع أثرت النصب فی لفظه.  
الأمر الثانی  
کونها توصل بالأمر، و المخالف فی ذلک أبوحیان، زعم أنهالاتوصل به و أن کل شیء سمع من ذلک ف «أن» فیه تفسیریة، و استدل بدلیلین:  
أحدهما  
أنهما إذا قُدِّرا بالمصدر فات معنی الأمر.  
الثانی  
أنهما لم یقعا فاعلاً و لا مفعولاً، لا یصح «أعجبنی أن قُم» و لا «کرهتُ أن قُمْ» کما یصح ذلک مع الماضی و المضارع.  
و الجواب عن الأول  
أن فوات معنی الأمریة فی الموصولة بالأمر عندالتقدیر بالمصدر کفوات معنی المضی و الاستقبال فی الموصولة بالماضی و المضارع عند التقدیر المذکور.  
و عن الثانی  
أنه إنما امتنع ما ذکره؛ لأنّه لامعنی لتعلیق الإعجاب و الکراهیة بالإنشاء، لا لما ذکر، ثم ینبغی له ألاّ یسلم مصدریة «کی»؛ لأنها لاتقع فاعلاًو لامفعولاً، و إنما تقع مخفوضة بلام التعلیل. ثم مما یقطع به علی قوله بالبطلان حکایة سیبویه: «کتبت إلیه بأن قُمْ» و أجاب عنها بأن الباء محتملة للزیادة و هذا و هم فاحش؛ لأن حروف الجر زائدة کانت أو غیر زائدة لاتدخل إلاّ علی الاسم أو ما فی تأویله.  
تنبیه  
ذکر بعض الکوفیین و أبو عبیدة أن بعضهم یجزم ب «أن»، نحو قول امرئ القیس:  
53  
39 إذا ما غَدَونا قال وِلدانُ أهلنا تعالَوا إلی أن یأتنا الصید نحْطب و قد یرفع الفعل بعدها کقراءة ابن مُحیصن: (لِمَنْ أرادَ أنْ یتِمُّ الرّضاعَة)  
(البقرة / 233)  
و زعم الکوفیون أنّ «أن» هذه هی المخففة من الثقیلة شذّ اتصالها بالفعل، و الصواب: قول البصریین: إنها «أن» الناصبة اُهملت حملاً علی اُختها «ما» المصدریة.

2 أن تکون مخففة من الثقیلة

فتقع بعد فعل الیقین (80) أو ما نزل منزلته، نحو قوله تعالی: (عَلِمَ أنْ سَیکونُ مِنْکمْ مَرْضی)  
(المزمل / 20)  
و قول جریر: 40 زعم الفرزدق أن سیقتل مربَعاً أبْشِرْ بطول سلامة یا مرْبَعُ و «أن» هذه ثلاثیة الوضع و هی مصدریة أیضاً، و تنصب الاسم و ترفع الخبر خلافاً للکوفیین، زعموا أنها لا تعمل شیئاً، و شرط اسمها أن یکون ضمیراً محذوفاً و ربما ثبت و هو مختص بالضرورة علی الأصح، و شرط خبرها أن یکون جملة، و لایجوز إفراده، إلاّ إذا ذکر الاسم فیجوز الأمران و قد اجتمعا فی قوله (82):  
54  
41 بأنک ربیع و غیث مریع و أنک هناک تکون الثِّمالا

3 أن تکون مفسرة بمنزلة «أی»

نحو: (فَأوْحَینا إلَیهِ أنِ اصْنَعِ الْفُلْک)  
(المؤمنون / 27)  
(و نُودُوا أنْ تِلْکمُ الْجَنَّةُ)  
(الأعراف / 43)  
و تحتمل المصدریة بأن یقدر قبلها حرف الجرّ فتکون فی الاُولی «أن» الثنائیة؛ لدخولها علی الأمر، وفی الثانیة المخففة؛ لدخولها علی الاسمیة و عن الکوفیین: إنکار «أن» التفسیریة البتة و هو متجه؛  
لأنه إذا قیل: «کتبت إلیه أن قم» لم یکن «قم» نفس «کتبت» (83) کما کان الذهب نفس العسجد فی قولک: هذا عسجد أی ذهب و لهذا لوجئت ب «أی» مکان «أن» فی المثال لم تجده مقبولاً فی الطبع.  
ولها عند مثبتها شروط:  
أحدها: أن تقع بین الجملتین کما تقدم.  
الثانی: أن یکون فی الجملة السابقة معنی القول کما مر، و منه: (و انطَلَقَ الْمَلأ مِنْهُمْ أن امْشُوا)  
(ص / 6)  
؛ إذ لیس المراد بالانطلاق المشی، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الکلام، کما أنه لیس المراد بالمشی، المشی المتعارف، بل الاستمرار علی الشیء.  
الثالث: أن لا یکون فی الجملة السابقة أحرف القول إلاّ و القول مؤوّل  
55  
بغیره (84)، کما ذکر الزمخشری فی قوله تعالی: (ما قلتُ لَهُمْ إلاّ ما أمَرتَنی بِهِ أنِْ اعْبُدُوا الله)  
(المائدة / 117)  
أنه یجوز أن تکون مفسرة لفعل القول علی تأویله بالأمر، أی: ما أمرتهم إلاّ بما أمرتنی به أن اعبدوا الله (85).  
الرابع: ألا یدخل علیها جار، فلو قلت: «کتبتُ إلیه بأن افعل» کانت مصدریة.  
مسألة  
إذا ولی «أن» الصالحة للتفسیر مضارع معه «لا»، نحو: «أشرت إلیه أن لاتفعل» جاز رفعه علی تقدیر «لا» نافیة، و جزمه علی تقدیرها ناهیة، و علیهما ف «أن» مفسّرة، و نصبه علی تقدیر «لا» نافیة و «أن» مصدریة، فإن فُقدت «لا» امتنع الجزم، و جاز الرفع و النصب.

4 أن تکون زائدة

ولها أربعة مواضع:  
أحدها  
وهو الأکثر أن تقع بعد «لمّا» التوقیتیة، نحو: (و لَمّا أنْ جاءتْ رُسُلُنا لُوطاً سِیء بِهِم)  
(العنکبوت / 33)  
الثانی  
أن تقع بین «لو» و فعل القسم، مذکورا کقول المسیب: 42 فاُقسم أن لو التقینا و أنتُم لکان لکم یوم من الشرّ مظلمُ  
56  
أومتروکا کقوله (87): 43 أما و الله أن لو کنت حُرّاً و ما بالحرِّ أنت و لا العتیق  
الثالث  
و هو نادر أن تقع بین الکاف و مخفوضها کقول مجمع بن هلال: 44 عَبَأتُ له رُمْحاً طویلاً و ألَّةً کأن قَبَس یعْلی بِها حینَ تُشرَعُ فی روایة من جرّ «قبس».  
الرابع  
بعد «إذا» کقول أوس بن حجر: 45 فأمهَلَهُ حتی إذا أن کأنّه مُعاطی ید من جَمَّةِ الماء غارِف  
و زعم الأخفش أنها تزاد فی غیر ذلک، و أنها تنصب المضارع کما تجر «من» و الباء الزائدتان الاسمَ، و جعل منه (وَ مالَنا أن لا نَتَوکلَ عَلَی الله)  
(إبراهیم / 12)  
(وَما لَنا أنْ لا نُقاتِلَ فِی سَبِیلِ الله)  
(البقرة / 246)  
و قال غیره: هی فی ذلک مصدریة، ثم قیل: ضمّن «مالنا» معنی «ما منعنا» و فیه نظر؛ لأنه لم یثبت إعمال الجار و المجرور فی المفعول به، و لأن الأصل ألا تکون «لا» زائدة، و الصواب: قول بعضهم: إن الأصل: و مالنا فی أن لا نفعل کذا، و إنما لم یجز للزائدة أن تعمل؛لعدم اختصاصها بالأفعال بدلیل دخولها علی الحرف و هو «لو» و «کأنّ» و علی الاسم و هو «قبس».  
57

تنبیه: ذکر ل «أن» معان أربعة اُخر

1 الشرطیة

و إلیه ذهب الکوفیون و یرجّحه اُمور:  
الأول  
توارد المفتوحة، و المکسورة علی المحل الواحد، و الأصل التوافق، فقرئ بالوجهین قوله تعالی: (أفَنَضْرِبُ عَنکمُ الذّکرَ صَفْحاً انْ کنْتُمْ قَوْماً مُسْرِفینَ)  
(الزخرف / 5)  
الثانی  
مجیء الفاء بعدها کثیراً کقول عباس بن مرداس: 46 أبا خُراشة أمّا أنتَ ذانفر فإنّ قومی لم تأکلهُم الضّبُعُ  
الثالث  
عطفها علی «إن» المکسورة فی قوله (91): 47 إمّا أقمتَ و أمّا أنت مرتحلاً فالله یکلأُ ما تأتی و ما تذرُ الروایة بکسر «ان» الاُولی و فتح الثانیة، فلو کانت المفتوحة مصدریة لزم عطف المفرد علی الجملة.

2 النفی

قاله بعضهم فی قوله تعالی: (ولا تؤمنُوا إلاّ لِمَنْ تَبِعَ دینَکمْ قُلْ إنّ الهُدی هُدَی الله أنْ یؤْتی أحَدٌ مِثْلَ ما اُوتیتُمْ)  
(آل عمران / 73)  
و قیل: إن المعنی: و لاتؤمنوا بأن یؤتی أحد مثل ما اُوتیتم من الکتاب إلاّ لمن تبع دینکم، و جملة القول اعتراض. إنْ

3 معنی «إذ»

قاله بعضهم فی قوله تعالی: (بَلْ عَجِبُوا أنْ جاءهُمْ مُنْذِرٌ  
58  
مِنْهُمْ)  
(ق / 2)  
(یخْرِجُونَ الرّسُولَ وَ إیاکمْ أنْ تُؤْمِنُوا)  
(الممتحنة / 1)  
و قول الفرزدق: 48 أتغضَبُ أن اُذنا قُتَیبَةَ حُزّتا جِهاراً، ولم تغضَب لقتل ابن حازم و الصواب: أنها فی ذلک کله مصدریة، و قبلها لام العلة مقدرة.

4 أن تکون بمعنی «لئلا»

قیل به فی قوله تعالی: (یبَینُ الله لَکمْ أنْ تَضِلُّوا)  
(النساء / 176)  
و قول عمرو بن کلثوم: 49 نزلتم منزل الأضیاف منّا فعجَّلْنا القِری أن تَشتِمونا و الصواب: أنها مصدریة، و الأصل: کراهیة أن تضلوا، و مخافة أن تشتمونا، و هو قول البصریین.

إنْ

ترد علی أربعة أوجه

أحدها: أن تکون شرطیة

نحو قوله تعالی: (إنْ ینتَهُوا یغْفَرْلَهُمْ)  
(الأنفال / 38)  
و قول الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «إن أعطیتَ لم تَشُبْ عطاءک بِمَنّ» (94).

الثانی: أن تکون نافیة

و تدخل علی الجملة الاسمیة، نحو: (إنِ الکافِرُونَ إلاّ فی غُرُور)  
(الملک / 20)  
(إنْ عِنْدَکمْ مِنْ سُلطان بهذا)  
(یونس / 68)  
و من ذلک:  
59  
(وَ إنْ مِنْ أهلِ الکتابِ إلا لَیؤمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ)  
(النساء / 159)  
أی: و ما أحد من أهل الکتاب إلاّ لیؤمِنَنّ به، فحذف المبتدأ، و بقیت صفته، و علی الجملة الفعلیة، نحو: (إنْ أردنا إلاّ الْحُسْنی)  
(التوبة / 107)  
و خرّج جماعة علی «إن» النافیة قوله تعالی: (و لقد مَکنّاهُمْ فِیما إنْ مَکنّاکمْ فِیهِ)  
(الأحقاف / 26)  
أی: فی الذی ما مکناکم فیه، و قیل: زائدة، و یؤید الأول (مَکنّاهُمْ فی الأرضِ ما لَمْ نُمَکنْ لَکمْ)  
(الأنعام / 6)  
و کأنه إنما عدل عن «ما»، لئلا یتکرر فیثقل اللف 1 و قیل: بل هی فی الآیة بمعنی «قد» و إنّ من ذلک: (فَذَکرْ إنْ نَفَعَتِ الذّکری)  
(الأعلی / 9)  
وقیل فی هذه الآیة: إنّ التقدیر: و إن لم تنفف مثل: (وَ جَعَلَ لَکمْ سَرابِیلَ تَقِیکمُ الحَرَّ)  
(النحل / 81)  
أی: و البَرْد،  
وقیل: إنما قیل ذلک بعد أن عمّهم بالتذکیر و لزمتهم الحجة، و قیل: ظاهره الشرط و معناه: ذمهم و استبعاد لنفع التذکیر فیهم، کقولک: «عظ الظالمین إن سَمِعُوا منک»، ترید بذلک الاستبعاد لا الشرط.  
وقد اجتمعت الشرطیة و النافیة فی قوله تعالی: (و لَئنْ زالَتا إنْ أمْسَکهُما مِنْ أحَد مِنْ بَعْدِهِ)  
(فاطر / 41)  
الاُولی شرطیة، و الثانیة نافیة، جوابٌ للقسم الذی آذنت به اللام الداخلة علی الاُولی، و جواب الشرط محذوف وجوباً و إذا دخلت علی الجملة الاسمیة لم تعمل عند سیبویه و الفراء، و أجاز الکسایی و المبرّد إعمالها عملَ «لیس»، و سمع من أهل العالیة: «إنْ أحدٌ خیراً من أحد إلاّ بالعافیة» و «إنْ ذلک نافعَک و لا ضارّک» و مما یتخرج علی الإهمال الذی هو لغة الأکثرین قول بعضهم: «إنَّ قائمٌ» و أصله: إنْ أنا قائمٌ، فحذفت همزة «أنا» اعتباطا، و اُدغمت نون «إنْ» فی نونها، و حذفت ألفها فی الوصل، و سمع: «إنّ قائما» علی الإعمال  
60  
و قول بعضهم: «نقلت حرکة الهمزة إلی النون ثم اُسقطت علی القیاس فی التخفیف بالنقل ثم سکنت النون و اُدغمت» مردود؛ لأن المحذوف لعلة کالثابت، و لهذا تقول: «هذا قاض» بالکسر لا بالرفع؛ لأن حذف الیاء لالتقاء الساکنین، فهی مقدرة الثبوت، و حینئذ فیمتنع الإدغام؛ لأن الهمزة فاصلة فی التقدیر.  
و  
77 نحن بَنی جَعْدَةَ أربابُ الفَلَج نضرب بالسّیفِ و نَرجُو بالفَرَج الشاهد فی الثانیة، و أمّا الاُولی فللاستعانة، و قیل: ضمن «تلقوا» معنی «تُفضُوا» و «نرجو» معنی «نطمع» و قیل: المراد: لا تُلقُوا أنفسکم إلی التهلکة بأیدیکم، فحذف المفعول به، و الباء للآلة، أو المراد بسبب أیدیکم کما یقال: لاتُفسد أمرک برأیک.  
و کثرت زیادتها فی مفعول «عرفت» و نحوه، و قلّت فی مفعول ما یتعدی لاثنین کقوله تعالی: (یسْقی بِماء واحِد)  
(الرعد / 4)  
و قد زیدت فی مفعول «کفی» المتعدیة لواحد، و منه الحدیث النبوی: «کفی بالمرء کذِباً أن یحَدِّثَ بِکلّ ما سمع» (141) و قوله (142):

الثالث: المبتدأ

نحو قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «کیف بإحداکن إذا نبحتْها کلابُ الحَوأب» (143) و قول العرب: «بحسبک درهم» و منه عند سیبویه: (بأیکمُ المَفْتُونُ)  
(القلم / 6)  
و قال أبوالحسن: «بأیکم» متعلق باستقرار محذوف مخبر به عن «المفتون»، ثم اختلف، فقیل: «المفتون» مصدر بمعنی «الفتنة» و قیل: الباء ظرفیة، أی: فی أی طائفة منکم المفتون.  
و قول بعضهم: «نقلت حرکة الهمزة إلی النون ثم اُسقطت علی القیاس فی التخفیف بالنقل ثم سکنت النون و اُدغمت» مردود؛ لأن المحذوف لعلة کالثابت، و لهذا تقول: «هذا قاض» بالکسر لا بالرفع؛ لأن حذف الیاء لالتقاء الساکنین، فهی مقدرة الثبوت، و حینئذ فیمتنع الإدغام؛ لأن الهمزة فاصلة فی التقدیر.  
و مثل هذا البحث فی قوله تعالی: (لکنّا هُوَ الله رَبّی)  
(الکهف / 38)  
الثالث: أن تکون مخففة من الثقیلة، و عن الکوفیین: إنکار ذلک کما سیأتی و تدخل علی الجملتین فإن دخلت علی الاسمیة جاز إعمالها کقراءة الحرمیین و أبی بکر: (و إنْ کلاًّ) (95)  
(هود / 111)  
و یکثر إهمالها، نحو: (وَ اِنْ کلُّ ذلِک لَما مَتاعُ الحَیاةِ الدُّنیا)  
(الزخرف / 35)  
و إن دخلت علی الفعل اُهملت وجوبا، و الأکثر کون الفعل ماضیاً ناسخاً نحو: (وَ إنْ کانَتْ لَکبیرةً)  
(البقرة / 143)  
و دونه أن یکون مضارعاً ناسخاً، نحو: (و إنْ یکادُ الّذینَ کفَرُوا لَیزلِقُونَک)  
(القلم / 51)  
و یقاس علی النوعین اتفاقاً، و دون هذا أن یکون ماضیا غیر ناسخ، نحو قول عاتکة: 50 شلّت یمینک إنْ قتلتَ لمسلماً حلّت علیک عُقُوبةُ المتعمّدِ و لایقاس علیه خلافاً للأخفش، أجاز «إن قام لأنا، و إن قعد لأنت» و دون هذا أن یکون مضارعاً غیر ناسخ کقول بعضهم: «إن یزینک لنفسُک، و إن یشینُک لَهِیه» و لا یقاس علیه إجماعاً و حیث وجدت «إنْ» و بعدها اللام المفتوحة کما فی هذه الأمثلة فاحکم  
61  
علیها بأن أصلها التشدید.

الرابع: أن تکون زائدة

و أکثر ما زیدت بعد «ما» النافیة إذا دخلت علی جملة فعلیة کقول عبیدالله بن الحرّ الجعفی فی رثاء أصحاب الإمام الحسین (علیه السلام): 51 و ما إن رأی الرّاؤون أفضل منهم لدی الموت سادات و زُهر قَماقِمَة أو اسمیة کقول فروة بن مُسَیک: 52 فما إن طِبُّنا جُبن، ولکن منایانا و دولةُ آخرینا وفی هذه الحالة تکفّ عمل «ما» الحجازیة کما فی البیت، و أمّا قوله (99): 53 بنی غُدانةَ ما إن أنتم ذهبا و لا صریفاً ولکن أنتُم الخزف فی روایة من نصب «ذهباً و صریفاً» فخرّج علی أنها نافیة مؤکدة ل «ما» و زید علی هذه المعانی الأربعة معنیان آخران، فزعم قُطرُب أنها قد تکون بمعنی «قد» کما مر فی (إنْ نَفَعَتِ الذِّکری)  
(الأعلی / 9)  
و زعم الکوفیون أنها تکون بمعنی «إذ» و جعلوا منه: (وَاتَّقُوا الله إنْ کنْتُمْ مُؤمنینَ)  
(المائدة / 57)  
(لتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرام إنْ شاء الله آمِنینَ)  
(الفتح / 27)  
و نحوهما ممّا الفعل فیه محقّق الوقوع و أجاب الجمهور عن الاُولی بأنها شرط جیء بها للتهییج و الإلهاب، کما تقول لابنک: «إن کنت ابنی فلا تفعل کذا» و عن آیة المشیئة بوجوه:

إنّ - أنّ

منها: أنها تعلیم للعباد کیف یتکلمون إذا أخبروا عن المستقبل و منها: أنّ أصل ذلک الشرط ثم صار یذکر للتبرک.  
62  
و منه: «واعلموا أن مَجازکم علی الصراط» (102) التقدیر: و اعلموا استقرار مجازکم علی الصراط، لأن الخبر فی الحقیقة هو المحذوف من «إستقر أو مستقر» و إن کان جامدا قدّر بالکون، نحو: (و أنّ هذا صِراطی مُستَقیماً فَاتَّبِعُوهُ)  
(الأنعام / 153)  
تقدیره: و کون هذا صراطی مستقیما فاتبعوه؛ لأن کل خبر جامد یصح نسبته إلی المخبر عنه بلفظ الکون، تقول: «هذا زید» و إن شئت قلت: «هذا کائن زیدا» و معناهما واحد و تخفف «أنّ» بالاتفاق، فیبقی عملُها علی الوجه الذی تقدم شرحه فی «أن» الخفیفة.  
الثانی: أن تکون لغة فی «لعلّ» کقول بعضهم: «ائْتِ السوق أنّک تشتری لنا شیئا».

إنّ

علی وجهین:  
أحدهما: أن تکون حرف توکید، تنصب الاسم و ترفع الخبر، نحو قول کعب ابن زهیر: 55 إنّ الرّسولَ لَسَیفٌ یسْتَضاء به مُهنَّدٌ منْ سُیوف الله مَسْلُولُ قیل: و قد تنصبهما فی لغة، کقول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «إنّ قعر جهنّم سبعین  
63  
خریفاً» (104) و خرّج علی أن القعر مصدر «قَعَرْت البئر» إذا بلغت قَعْرَها، و «سبعین» ظرف، أی: إن بلوغ قعرها یکون فی سبعین عاماً.  
وقد یرتفع بعدها المبتدأ فیکون اسمها ضمیر شأن محذوفاً کقولا لرّسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «إنّ من أشد الناس عذاباً یوم القیامة المصورون» (105) الأصل: إنه أی الشأن کما قال الأعشی: 56 إنّ من لامَ فی بَنی بنت حسّا نَ ألُمْه و أعْصِهِ فی الخُطوب و إنما لم تجعل «مَنْ» اسمها؛ لأنها شرطیة، بدلیل عملها الجزم، و الشرط له الصدر فلایعمل فیه ما قبله.  
و تخریج الکسایی الحدیث علی زیادة «من» فی اسم «إنّ» یأباهغیر الأخفش من البصریین؛ لأن الکلام إیجاب، و المجرور معرفة علی الأصح، و المعنی أیضاً یأباه، لأنهم لیسوا أشد عذاباً من سائر الناس.  
و تخفف فتعمل قلیلاً، و تهمل کثیراً، و عن الکوفیین: أنها لا تخفف، و أنه إذا قیل: «إن زید لمنطلق» ف «إن» نافیة، و اللام بمعنی «إلاّ»، و یردّه أن منهم من یعملها مع التخفیف، حکی سیبویه: «إن عمراً لمنطلق» و قرأ الحرمیان و أبوبکر (و إنْ کلاًّ) (107)  
(هود / 111)  
64

حرف الباء

الباء المفردة

ب (حرف جر)

اشاره

حرف جر لأربعة عشر معنی

1 الإلصاق

و هو حقیقی ک «أمسکتُ بزید» إذا قبضتَ علی شیء من جسمه أو علی ما یحبسه من ثوب و نحوه، ولو قلت: أمسکته، احتمل ذلک و أن تکون منعته من التصرف، و مجازی، نحو: «مررت بزید» أی: ألصقت مروری بمکان یقرب من زید.

2 التعدیة

و تسمی باء النقل أیضاً، و هی المعاقبة للهمزة فی تصییر الفاعل مفعولاً،  
و أکثر ما تعدّی الفعل القاصر، تقول فی «ذهب زید»: «ذهبت بزید، و أذهبته» و منه: (ذَهَبَ الله بِنُورِهِمْ)  
(البقرة / 17)  
و قرئ فی الشواذ «أذهب الله نورهم» و هی بمعنی القراءة المشهورة و قول المبرّد و السهیلی: «إنّ بین التعدیتین فرقاً، و إنک إذا قلت: ذهبتُ بزید، کنت مصاحباً فی الذهاب» مردود بالآیة.  
ولأن الهمزة و الباء متعاقبتان لم یجز «أقمت بزید» و أمّا (تُنْبِت بالدّهْنِ)  
(المؤمنون / 20)  
فیمن ضم أوله و کسر ثالثه، فخرّج علی زیادة الباء، أو علی أنها للمصاحبة، فالظرف حال من الفاعل، أی:  
65  
مصاحبة للدهن، أو المفعول، أی: تنبت الثمر مصاحباً للدهن، أو أن «أنبت» یأتی بمعنی «نبت» کقول زهیر: 68 رأیت ذوی الحاجاتِ حولَ بُیوتهم قطیناً لهم حتی إذا أنبتَ البقلُ  
و من ورودها مع المتعدی قوله تعالی: (دَفْعُ الله النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعض)  
(البقرة / 251)  
و الأصل: دفع بعض الناس بعضاً.

3 الاستعانة

وهی الداخلة علی آلة الفعل، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «لألف ضربة بالسیف أهون علی من مِیتة علی الفراش فی غیر طاعة الله» و قول عبیدالله بن الحرّ الجعفی فی رثاء أصحاب الإمام الحسین (علیه السلام): 69 تآسَوا علی نَصر ابن بنت نبیهم بأسیافهم آساد غیل ضراغمة قیل: و منه باء البسملة؛ لأن الفعل لا یتأتی علی الوجه الأکمل إلاّ بها.

4 السببیة

نحو قوله تعالی: (إنّکمْ ظَلَمْتُمْ أنْفُسَکمْ بِاتّخاذکمُ الْعِجْلَ)  
(البقرة / 54)  
و قول أبی طالب فی النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): 70 و أبیضَ یستَسْقی الغَمامُ بوجهه ثِمال الیتامی عصمةٌ للأراملِ و منه: «لقیت بزید الأسد» أی: بسبب لقایی إیاه.  
الباء المفردة

5 المصاحبة

نحو قوله تعالی: (اهْبِطْ بسَلام)  
(هود / 48)  
أی: معه، و قول الزینب الصغری سلام الله علیها خطاباً للمدینة:  
66  
71 خرجنا منک بالأهلین جمعاً رجعنا لا رِجالَ و لا بنینا و قد اختلف فی الباء من قوله تعالی: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبّک)  
(النصر / 3)  
فقیل: للمصاحبة، و الحمد مضاف إلی المفعول، أی: فسبحه حامداً له، أی: نزّهه عما لایلیق به، و أثبتْ له ما یلیق به، و قیل: للاستعانة، و الحمد مضاف إلی الفاعل، أی: سبّحه بما حَمِدَ به نفسه.

6 الظرفیة

نحو قوله تعالی: (نَجَّیناهُمْ بِسَحَر)  
(القمر / 34)  
و قول حسّان: 72 ینادیهم یومَ الغدیر نبیهم بخمٍّ و أسمع بالرسول منادیا

7 البدل

کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «أما و الله لَوَدِدْتُ أنّ لی بکم ألف فارس من بَنی فراسِ بنِ غَنْم» (132) و قول قریط بن اُنیف: 73 فلیت لی بهم قوماً إذا رکبوا شنّوا الإغارة فرساناً و رکباناً و انتصاب «الإغارة» علی أنه مفعول لأجله.

8 المقابلة

وهی الداخلة علی الأعواض، نحو: «اشتریته بألف» و منه: (ادْخُلُوا الجَنَّةَ بِما کنْتُمْ تَعْمَلُونَ)  
(النحل / 32)  
و إنما لم نقدرها باء السببیة کما قالت المعتزلة و کما قال الجمیع فی الحدیث النبوی «لَنْ یدخُلَ أحَدکم الجنّةَ بعمله» (134)؛  
67  
لأن المُعطی بعوض قد یعطی مجاناً، و أما المسبب فلا یوجد بدون السبب، وقد تبین أنه لا تعارض بین الحدیث و الآیة؛ لاختلاف محملی الباءین جمعاً بین الأدلة.

9 المجاوزة

ک «عَنْ»، فقیل: تختص بالسؤال، نحو: (فاسألْ بِهِ خَبیراً)  
(الفرقان / 59)  
بدلیل (یسألُونَ عَنْ أَنْبائکمْ)  
(الأحزاب / 20)  
و قیل: لاتختص به، بدلیل قوله تعالی: (یسْعی نُورُهُمْ بَینَ أیدیهِمْ و بأیمانِهِم)  
(الحدید / 12)  
و تأول البصریون (فاسأل به خبیراً) علی أن الباء للسببیة، و زعموا أنها لاتکون بمعنی «عن» أصلاً، و فیه بعد؛ لأنه لایقتضی قولُک: «سألت بسببه» أن المجرور هو المسؤول عنه.

10 الاستعلاء

نحو قوله تعالی: (مَنْ إنْ تَأمَنهُ بِقِنطار) (  
آل عمران / 75)  
الآیة؛ بدلیل (هَلْ آمَنُکمْ عَلَیهِ إلاّ کما أمِنْتُکمْ عَلی أخیهِ مِنْ قَبلُ)  
(یوسف / 64)  
و قول راشد بن عبد ربّه: 74 أرَبٌّ یبولُ الثعلبان برأسه؟ …؛ بدلیل تمامه: … لقدْ هانَ منْ بالَتْ علیه الثعالِبُ

11 التبعیض

أثبت ذلک الأصمعی و الفارسی و القُتبیو ابن مالک، قیل: و الکوفیون، و جعلوا منه: (عَیناً یشْرَبُ بِها عِبادُ الله)  
(الإنسان / 6)  
قیل: و منه: (وامْسَحُوا بِرُؤوسکم)  
(المائدة / 6)  
و الظاهر أن الباء فیهما  
68  
للإلصاق و قیل: هی فی آیة الوضوء للاستعانة، و إن فی الکلام حذفاً و قلباً؛فإنّ «مسح» یتعدّی إلی المزال عنه بنفسه، و إلی المزیل بالباء، فالأصل: امسحوا رؤوسکم بالماء.

12 القسم

و هو أصل أحرفه، و لذلک خصت بجواز ذکر الفعل معها، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فاُقسم بالله یا بنی اُمیة عما قلیل لَتَعْرِفنّها فی أیدی غیرکم وفی دار عدوّکم» (136) و دخولها علی الضمیر، نحو: «بک لأفعلنّ» و استعمالها فی القسم الاستعطافی، نحو: «بالله هل قام زید؟» أی: أسألک بالله مستحلفاً.

13 الغایة

نحو: (وَقَدْ أحْسَنَ بِی)  
(یوسف / 100)  
أی: إلی و قیل: ضمن «أحسن» معنی «لطف».

14 التوکید

وهی الزائدة، و زیادتها فی ستة مواضع:  
أحدها: الفاعل، و زیادتها فیه واجبة، و غالبة، و ضرورة. فالواجبة فی نحو: «أحسنْ بزید» فی قول الجمهور: إن الأصل: أحسنَ زید بمعنی «صارذا حُسْن»، ثم غیرت صیغة الخبر إلی الطلب، و زیدت الباء إصلاحاً للف 1  
و أمّا إذا قیل: بأنه أمر لفظاً و معنی و أن فیه ضمیر المخاطب مستتراً فالباء مُعدّیة مثلها فی «اُمْرُر بزید» و الغالبة فی فاعل «کفی»، نحو: (کفی بِالله شَهیداً)  
(الرعد / 43)  
و قال الزجاج: دخلت لتضمن «کفی» معنی «إکتفِ» و هو من الحسن بمکان،  
و یصححه قولهم: «اتّقی الله امرُؤٌ فعلَ خیراً یثَبْ علیه» أی: لیتَّقِ و لیفعل؛ بدلیل جزم «یثَبْ»  
69  
و یوجبه قولهم: «کفی بهند» بترک التاء، فإن احتجّ بالفاصل فهو مجوز لا موجب؛ بدلیل (و ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَة)  
(الأنعام / 59)  
فإن عُورض بقولک: «أحسنْ بهند» فالتاء لاتلحق صیغ الأمر، و إن کان معناها الخبر. قالوا: و من مجیء فاعل «کفی» هذه مجرداً من الباء قول سُحیم: 75 عُمَیرَةَ وَدّعْ إنْ تَجهَّزْت غادیا کفی الشّیبُ و الإسلامُ للمرء ناهیا و وجه ذلک علی ما اخترناه: أنه لم یستعمل «کفی» هنا بمعنی «إکتفِ» و لا تزاد الباء فی فاعل «کفی» التی بمعنی «أجزأ و أغنی» و لا التی بمعنی «وقی» و الاُولی متعدیة لواحد کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «کفاک أدباً لنفسک اجتنابُ ما تکرَهُهُ من غیرک» (138) و الثانیة متعدیة لا ثنین، نحو (و کفَی الله المؤمنینَ القِتال)  
(الأحزاب / 25)  
و الضرورة کقول قیس بن زهیر: 76 ألم یأتیک و الأنباء تَنمی‌بما لاقتْ لَبونُ بنی زیاد و قال ابن الضائع: إن الباء متعلقة ب «تنمی»، و إن فاعل «یأتی» مضمر، فالمسألة من باب الإعمال.  
الثانی: مما تزاد فیه الباء المفعول، نحو قوله تعالی: (و لاتُلْقُوا بِأیدِیکمْ إلَی التَّهْلُکةِ)  
(البقرة / 195)  
(و هُزِّی إلیک بِجِذْعِ النَّخْلَةِ)  
(مریم / 25)  
و قوله (140):  
70  
71  
تنبیه من الغریب أنها زیدت فیما أصله المبتدأ و هو اسم «لیس» بشرط أن یتأخر إلی موضع الخبر کقراءة بعضهم: (لَیسَ البِرَّ بِأنْ تُوَلُّوا)  
(البقرة / 177)  
بنصب «البرّ».  
الرابع: الخبر، و هو ضربان: غیر موجب فینقاس، نحو قوله تعالی: (قُلْ لَسْتُ عَلَیکمْ بِوَکیل)  
(الأنعام / 66)  
و قول الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «و ما أنا بأظلم من تاب إلیک فعُدْتَ علیه» (144) و موجب فیتوقف علی السماف و هو قول الأخفش و من تابعه، و جعلوا منه قوله تعالی: (جَزاء سَیئة بِمِثلِها)  
(یونس / 27)  
و الأولی تعلیق «بمثلها» باستقرار محذوف هو الخبر.  
الخامس: الحال المنفی عاملها کقول القُحیف: 79 فما رَجَعتْ بخائبة رکابٌ حکیمُ بن المسیب مُنتَهاها و قوله (146): 80 کائن دُعیتُ إلی بأساء داهِمة فما انبعثتُ بمزؤُود و لا وَ کلِ بَجَلْ بَلْ بَلْهَ ذکر ذلک ابن مالک  
و خالفه أبوحیان، و خرّج البیتین علی أن التقدیر: بحاجة خائبة و بشخص مزؤود، أی: مذعور و یرید بالمزؤود نفسه علی حد قولهم: «رأیت منه أسداً» و هذا التخریج ظاهر فی البیت الأول دون الثانی؛ لأن صفات الذم إذا نفیت علی سبیل المبالغة لم ینتف أصلها و لهذا قیل فی قوله تعالی:  
72  
(و ما رَبُّک بِظلاّم)  
(فصّلت / 46)  
إن «فعّالاً» هنا لیس للمبالغة بل للنسب أی: و ما ربک بذی ظلم؛ لأن الله تعالی لایظلم الناس شیئاً و لا یقال: «لقیت منه أسداً أو بحراً» أو نحو ذلک إلاّ عند قصد المبالغة فی الوصف بالإقدام و الکرم.  
السادس: التوکید بالنفس و العین، و جعل منه بعضهم قوله تعالی: (یتَرَبَّصْنَ بِأنْفُسِهِنَّ)  
(البقرة / 228)  
وفیه نظر؛ إذ حق الضمیر المرفوع المتصل المؤکد بالنفس أو العین أن یؤکد أوّلاً بالمنفصل ک «قمتم أنتم أنفسکم».

بَجَلْ

علی وجهین  
حرف بمعنی «نعم»  
واسم و هی علی قسمین:  
اسم فعل بمعنی «یکفی»  
واسم مرادف لِ «حسب» و یقال علی الأوّل: «بجلْنی» و هو نادر، و علی الثانی: «بجلی». (بَلْ)  
حرف إضراب، فإن تلاها جملة کان معنی الإضراب إمّا إلا بطال، نحو: (وَ قالُوا اتّخَذَ الرّحمنُ وَلَداً سُبْحانَهُ، بَلْ عِبادٌ مُکرمُونَ)  
(الأنبیاء / 26)  
أی: بل هم عباد، و نحو: (أمْ یقُولُونَ بِهِ جِنّةٌ بَلْ جاءهُمْ بِالحَقّ)  
(المؤمنون / 70)  
و إمّا الانتقال من غرض إلی آخر، نحو قوله تعالی: (قَد أفْلَحَ مَنْ تَزَکی وَ ذَکرَاسْمَ رَبِّهِ فَصَلّی بَلْ تؤثِرُونَ الحَیوةَ الدُّنیا)  
(الأعلی / 14 16)  
و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم) فی علی (علیه السلام): «ما أنا انتجَیتُه بل الله انتجاه» (147) و هی فی ذلک کلّه حرف ابتداء لاعاطفة علی الصحیح.  
73  
و إن تلاها مفرد فهی عاطفة، ثم إن تقدّمها أمر أو إیجاب ک «اضرب زیداً بل عمراً» و «قام زید بل عمرو» فهی تجعل ما قبلها کالمسکوت عنه، فلایحکم علیه بشی و تثبت الحکم لما بعدها، و إن تقدمها نفی أو نهی فهی لتقریر ما قبلها علی حالته، و جعل ضدّه لما بعدها، نحو: «ما قام زید بل عمرو» و «لایقم زید بل عمرو» و أجاز المبرد و عبدالوارث أن تکون ناقلة معنی النفی و النهی إلی ما بعدها.  
و تزاد قبلها «لا» لتوکید الإضراب (148) بعد الإیجاب کقوله (149):

بَلْهَ

بَلی علی ثلاثة أوجه  
1 اسم ل «دع»  
2 و مصدر بمعنی الترک  
3 و اسم مرادف ل «کیف»  
و ما بعدها منصوب علی الأوّل و مخفوض علی الثانی و مرفوع علی الثالث و فتحها بناء علی الأول و الثالث و إعراب علی الثانی.  
وقد روی بالأوجه الثلاثة قول کعب بن مالک یصف السیوف:  
74  
83 تذر الجَماجِمَ ضاحیاً هاماتُها بَلْهَ الأکفّ کأنّها لم تُخلقِ و إذا قیل: «بلهَ الزیدَینِ أو المسلمینَ أو أحمدَ أو الهنداتِ» احتملت المصدریة و اسم الفعل.  
و من الغریب أن فی البخاری فی تفسیر آلم السجدة: یقول الله تعالی: (أعددت لعبادی الصالحین مالا عین رأتْ و لا اُذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر ذخراً من بلهِ ما اُطلعْتم علیه) (152) فاستعملت معربة مجرورة ب «من» خارجة عن المعانی الثلاثة و فسّرها بعضهم ب «غیر» و هو ظاهر و بهذا یتقوی من یعدّها فی ألفاظ الاستثناء.

بَلی

حرف جواب تختصّ بالنفی و تفید إبطاله  
سواء کان مجرداً، نحو: (زَعَمَ الّذینَ کفَرُوا أنْ لَنْ یبْعَثُوا قُلْ بلی و رَبّی)  
(التغابن / 7)  
أم مقروناً بالاستفهام حقیقیاً کان، نحو قول اُم سلمة: قلت یا رسول الله ألست من أهلک؟ (ف) قال: «بلی» (153)  
أو توبیخیاً، نحو: (أمْ یحْسَبُونَ أنّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْویهُمْ بَلی)  
(الزخرف / 80)  
أو تقریریاً، نحو: (ألسْتُ بِرَبّکمْ قالُوا بَلی)  
(الأعراف / 172)  
أجروا النفی مع التقریر مُجری النفی المجرّد فی ردّه ب «بلی» و لذلک قال ابن عباس و غیره: لو قالوا: «نعم» لکفروا و وجهه: أنّ «نعم» تصدیق للمخبر بنفی أو إیجاب و لذلک قال جماعة من الفقهاء: لو قال: ألیس لی علیک الف؟ فقال: «بلی» لزمته،  
75  
ولو قال: «نعم» لم تلزمه و قال آخرون: تلزمه فیهما، و جروا فی ذلک علی مقتضی العرف لا اللغة.

بَیدَ

و یقال: «مَیدَ» بالمیم و هو اسم ملازم لِلإضافة إلی «أن» وصلتها، وله معنیان:  
أحدهما  
«غیر» إلاّ أنّه لایقع مرفوعاً و لا مجروراً، بل منصوباً و لا یقع صفة و لا استثناء متّصلاً، و إنما یستثنی به فی الانقطاع خاصّة، و منه الحدیث النبوی: «نحن الآخرون و نحن السابقون یومَ القیامة بید أنّ کلّ اُمّة اُوتیت الکتاب من قبلنا» (154).  
الثانی  
أن تکون بمعنی «من أجل» و منه الحدیث النبوی: «أنا أفصح من نطق بالضادّ بیدَ أنّی من قریش و استُرضعتُ من بنی سعدبن بکر» (155) و قال ابن مالک و غیره: إنّها هنا بمعنی «غیر» علی حدّ قول النابغة الذبیانی: 84 و لا عَیبَ فیهم غیرَ أنّ سیوفهم بهنَّ فُلُول من قِراع الکتائب  
76

حرف التاء

التاء المفردة

محرّکة فی أوائل الأسماء، و محرّکة فی أواخرها و محرّکة فی أواخر الأفعال، و مسکنة فی أواخرها. فالمحرّکة فی أوائل الأسماء حرف جر معناه القسم، و تختص بالتعجب و باسم الله تعالی، نحو قوله (157): 85 تالله لولا الله ما اهتدینا و ما تصدّقنا و ما صلّینا و ربّما قالوا: «تربّی» و «تربّ الکعبة» و «تالرحمن». قال الزمخشری فی (وتَالله لأکیدَنَّ أصنامَکمْ)  
(الأنبیاء / 57)  
إنّ الباء هی الأصل و التاء بدل من الواو المبدلة منها و إنّ التاء فیها زیادة معنی و هو التعجّب کأنّه تعجّب من تسهّل الکید علی یده و تأتّیه (158).  
77  
و المحرکة فی أواخرها حرف خطاب، نحو: «أنت» و المحرکة فی أواخر الأفعال ضمیر، نحو: «قمت» و التاء الساکنة فی أواخر الأفعال حرف وضع علامة للتأنیث ک «قامتْ» و ربما وصلت هذه ب «ثمَّ» و «ربّ» و الأکثر تحریکها معهما بالفتح.  
78

حرف الثاء

ثَمَّ

اسم یشار به إلی المکان البعید  
نحو: (و أزْلَفْنا ثَمَّ الآخَرینَ)  
(الشعراء / 64)  
هو ظرف لا یتصرف، فلذلک غُلّط من أعربه مفعولاً ل «رأیت» فی قوله تعالی: (وَ إذا رَأیتَ ثَمَّ رأیتَ)  
(الإنسان / 20)  
ولایتقدمه حرف التنبیه و لایتأخر عنه کاف الخطاب.

ثُمّ

اشارة

و یقال فیها: «فُمّ» کقولهم فی «جدث»: «جدف» حرف عطف یقتضی ثلاثة اُمور:  
1 التشریک فی الحکم  
2 و الترتیب  
3 و المهلة، وفی کل منها خلاف.

1 فأمّا التشریک

فزعم الأخفش و الکوفیون أنّه قد یتخلف، و ذلک بأن تقع  
79  
زائدة، فلا تکون عاطفة البتة (160)، و حملوا علی ذلک قوله تعالی: (حتّی إذا ضاقَتْ عَلَیهِمُ الأرضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَیهِم أنفُسُهُمْ و ظَنُّوا أنْ لا مَلْجأ مِنَ الله إلاّ إلَیهِ ثُمَّ تابَ عَلَیهِمْ)  
(التوبة / 118)  
و خرّجت علی تقدیر الجواب.

2 و أمّا الترتیب

فخالف قوم فی اقتضائها إیاه، تمسکاً بقوله تعالی: (خَلَقَکمْ مِنْ نَفْس واحِدة، ثُمَّ جَعَلَ مِنْها زَوجَها)  
(الزمر / 6)  
و قول أبی نواس: 86 إنّ من سادَ ثُمَّ سادَ أبُوه ثُمَّ قَدْ سادَ قبلَ ذلک جدُّه  
و الجواب عن الآیة من وجوه  
منها: أن العطف علی محذوف، أی: من نفس واحدة، أنشأها ثم جعل منها زوجها.  
منها: أن العطف علی «واحدة» علی تأویلها بالفعل، أی: من نفس توحّدت، أی: انفردت، ثم جعل منها زوجها.  
منها: أن «ثمّ» لترتیب الإخبار لا لترتیب الحکم، و أنه یقال: «بلغنی ما صنعت الیوم ثمّ ما صنعت أمس أعجبُ» أی: ثم اُخبرک أن الذی صنعته أمس أعجب. ثُمّ  
و الأولان أنفع من هذا الجواب؛ لأنهما یصحّحان الترتیب و المهلة، و هذا یصحح الترتیب فقط؛ إذ لا تراخی بین الإخبارین، و لکن الجواب الأخیر أعمّ؛  
80  
لأنه یصح أن یجاب به عن البیت أیضاً (162) و أجاب ابن عصفور عن البیت بأن المراد أن الجد أتاه السؤدد من قبل الأب و الأب من قبل الابن.

3 و أمّا المهلة

فزعم الفراء أنها قد تتخلف، بدلیل قولک: «أعجبنی ما صنعتَ الیوم ثمّ ما صنعت أمس أعجبُ»؛ لأن «ثم» فی ذلک لترتیب الإخبار، و لا تراخی بین الإخبارین.  
مسألة أجری الکوفیون «ثمّ» مجری الفاء و الواو، فی جواز نصب المضارع المقرون بها بعد فعل الشرط، و استدلّ لهم بقراءة الحسن: (و مَنْ یخْرُجْ مِنْ بَیتِهِ مُهاجراً إلی الله وَ رَسُولِهِ ثُمَّ یدْرِکه المَوتُ فَقَد وَقَعَ أجْرُهُ عَلَی الله)  
(النساء / 100)  
بنصب «یدرک» و أجراها ابن مالک مجراهما بعد الطلب، فأجاز فی قوله (صلی الله علیه و آله و سلم): «لایبولنّ أحدُکم فی الماء الدائم الذی لایجری ثمّ یغتسل فیه» (163) ثلاثة أوجه:  
الرفع بتقدیر: ثم هو یغتسل، و به جاءت الروایة،  
و الجزم بالعطف علی موضع فعل النهی،  
و النصب قال: بإعطاء «ثم» حکم و او الجمف فتوهم تلمیذه أبو زکریا النووی أن المراد: إعطاؤها حکمها فی إفادة معنی الجمف فقال:  
81  
لایجوز النصب؛ لأنه یقتضی أن المنهی عنه الجمع بینهما، دون إفراد أحدهما، و هذا لم یقله أحد، بل البول منهی عنه، سواء أراد الاغتسال فیه أو منه‌ام لا، انتهی و إنما أراد ابن مالک إعطاءها حکمها فی النصب، لا فی المعیة أیضاً.  
82

حرف الجیم

جَلَلْ

حرف بمعنی: «نعم» حکاه الزجاج فی کتاب الشجرة و اسم بمعنی:  
«عظیم»  
أو «یسیر»  
أو «أجْل».  
فمن الأول قول حارث بن و علة: 87 قومی هُم قتلوا، اُمَیمَ، أخی و إذا رَمَیتُ یصیبنی سَهْمی فلَئن عَفوت لأعفُوَنْ جللاً و لَئن سَطَوْتُ لأوهِنَن عظمی  
و من الثانی: قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام) فی رثاء النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «و إنّ المُصابَ بک لجلیلٌ و إنّه قبلک و بعدک لَجَلَلٌ» (165).  
و من الثالث قولهم: «فعلتُ کذا من جللک».  
83

جَیرِ

بالکسر علی أصل التقاء الساکنین ک «أَمس»، و بالفتح للتخفیف ک «أین» حرف جواب بمعنی: «نعم» لا اسم بمعنی «حقّاً» فتکون مصدراً، و لا بمعنی: «أبداً» فتکون ظرفاً، و إلاّ اُعربت و دخلت علیها «أل».  
84

حرف الحاء

حاشا

علی ثلاثة أوجه:  
أحدها: أن تکون فعلاً متعدّیاً متصرفاً، تقول: حاشیته، بمعنی: «استثنیته» و یدل علی تصرّفه قول النابغة الذبیانی: 88 و لا أری فاعلاً فی الناسِ یشْبِهُهُ و لا اُحاشی مِن الأقوام من أحد  
85  
«حاشاً لله» بالتنوین کما یقال: «براءةً لله من کذا» و إنّما ترک التنوین فی قراءة الأکثر؛ لبناء «حاشا»؛ لشبهها ب «حاشا» الحرفیة.  
الثالث: أن تکون للاستثناء، فذهب سیبویه و أکثر البصریین إلی أنها حرف دائماً بمنزلة «إلاّ» لکنّها تجرالمستثنی، و ذهب جماعة إلی أنها تستعمل کثیراً حرفاً جاراً، و قلیلاً فعلاً متعدیاً جامداً؛ لتضمّنه معنی «إلاّ» و سمع: «اللهم اغفرلی و لمن یسمع حاشا الشیطان و أبا الأصبغ».  
و فاعل «حاشا» ضمیر مستتر عائد إلی مصدر الفعل المتقدم علیها، أو اسم فاعله، أو البعض المفهوم من الاسم العام، فإذا قیل: «قام القوم حاشا زیداً»؛ فالمعنی: جانب هو أی: قیامهم، أو القائم منهم، أو بعضهم زیداً.

حتّی

اشارة

حَتّی حرف یأتی لأحد ثلاثة معان  
و هذا أقلّها و قلّ من یذکره، و تستعمل علی ثلاثة أوجه:

انتهاء الغایة و هو الغالب، و التعلیل، و بمعنی «إلاّ» فی الاستثناء

أحدها أن تکون حرفاً جاراً بمنزلة «إلی» فی المعنی و العمل

و لکنها تخالفها فی ثلاثة اُمور:  
الأول  
أن لمخفوضه شرطین،  
أحدهما عام، و هو أن یکون ظاهراً لامضمراً،  
86  
کقوله (169): 89 فِینا الرسول و فینا الحَقُّ نتبعُهُ حتّی الممات و نَصرٌ غیرُ مَحْدُود خلافاً للکوفیین و المبرّد، فأمّا قوله (170): 90 فلا و الله لایلفی اُناس فَتی حتّاک یابن أبی زیاد فضرورة.  
و الشرط الثانی خاصّ بالمسبوق بذی أجزاء، و هو أن یکون المجرور آخراً، نحو: «أکلت السمکة حتی رأسها» أو ملاقیاً لآخر جزء، نحو: (سلامٌ هِی حتّی مَطْلَعِ الفَجْرِ)  
(القدر / 5)  
و لایجوز «سرت البارحة حتی ثلثیها أو نصفها».  
الثانی  
أنها إذا لم تکن معها قرینة تقتضی دخول ما بعدها  
کما فی قوله: 91 ألْقَی الصّحیفَةَ کی یخفِّفَ رَحْلَه و الزّادَ حتّی نعله ألقاها أو عدم دخوله کما فی قوله (173): 92 سَقَی الحیاالأرضَ حتّی أمکن عُزِیت لهم فلا زالَ عنها الخیرُ مَجْدُوداً حمل علی الدخول و یحکم فی مثل ذلک لما بعد «إلی» بعدم الدخول حملاً علی الغالب فی البابین. هذا هو الصحیح خلافاً لبعضهم.  
87  
جاء فی الحدیث النبوی: «أنا بک و إلیک» (175)، و «سرت من البصرة إلی الکوفة» و لایجوز «حتی زید و حتی عمرو و حتی الکوفة».  
أمّا الأولان فلأن «حتی» موضوعة لإفادة تقضّی الفعل قبلها شیئاً فشیئاً إلی الغایة و «إلی» لیست کذلک.  
و أمّا الثالث فلضعف «حتی» فی الغایة فلم یقابلوا بها ابتداء الغایة.  
و ممّا انفردت به «حتی»: أنه یجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها، نحو: «سرت حتی أدخلها» و ذلک بتقدیر: «حتی أن أدخلها»، و «أن» المضمرة و الفعل فی تأویل مصدر مخفوض ب «حتی» و لا یجوز «سرت إلی أدخلها»، و إنما قلنا: إن النصب بعد «حتی» ب «أن» مضمرة لا بنفس «حتی» کما یقول الکوفیون؛ لأنّ «حتی» قد ثبت أنّها تخفض الأسماء و ما یعمل فی الأسماء لا یعمل فی الأفعال و کذا العکس.  
و ل «حتّی» الداخلة علی المضارع المنصوب ثلاثة معان:

مرادفة «إلی»

نحو قوله تعالی: (حَتّی یرْجِعَ إلَینا مُوسی)  
(طه / 91)  
و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «علی مع القرآن و القرآن مع علی لا یفترقان حتّی یردا علی الحوض»

و مرادفه «کی» التعلیلیة

نحو: (هُمُ الّذینَ یقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلی مَنْ عِنْدَ رَسُولِ الله حتّی ینفَضُّوا)  
(المنافقون / 7)  
و یحتملهما (فَقاتِلُوا الّتی تَبْغی حَتّی تَفِیء إلی أمرِالله)  
(الحجرات / 9)  
88

و مرادفة «إلاّ» فی الاستثناء

کقول المقنّع الکندی: 93 لیس العطاءمن الفُضُول سَماحَةً حتّی تجُودَ و ما لَدَیک قلیلُ؛ لأن ما بعدها لیس غایة لما قبلها و لا مسبباً عنه.  
و لاینتصب الفعل بعد «حتّی» إلاّ إذا کان مستقبلاً، ثمّ إن کان استقباله بالنظر إلی زمن التکلم فالنصب واجب، نحو: (لَنْ نَبْرَحَ عَلَیهِ عاکفِینَ حَتّی یرْجعَ إلَینا مُوسی)  
(طه / 91)  
و إن کان بالنسبة إلی ما قبلها خاصة فالوجهان، نحو: (وَ زُلْزِلُوا حَتّی یقُول الرّسُولُ و الّذینَ آمَنُوا مَعَهُ مَتی نَصْرُالله)  
(البقرة / 214)  
فإن قولهم إنما هو مستقبل بالنظر إلی الزلزال، لا بالنظر إلی زمن قصّ ذلک علینا.  
و کذلک لایرتفع الفعل بعد «حتّی» إلاّ إذا کان حالاً، ثمّ إن کانت حالیته بالنسبة إلی زمن التکلم فالرفع واجب، کقولک: «سرتُ حتّی أدخُلها» إذا قلت ذلک و أنت فی حالة الدخول، و إن کانت حالیته لیست حقیقیةً، بل کانت محکیة، رُفف و جاز نصبه إذا لم تقدر الحکایة، نحو: (وَزُلْزِلُوا حَتّی یقُول الرّسُولُ)  
(البقرة / 214)  
فی قراءة نافع بالرفع بتقدیر: حتی حالتهم حینئذ أن الرسول و الذین آمنوا معه یقولون کذا و کذا.  
واعلم أنه لا یرتفع الفعل بعد «حتّی» إلاّ بثلاثة شروط:  
أحدها  
أن یکون حالا أو مؤولا بالحال کما مثّلنا.  
الثانی  
أن یکون مسبباً عما قبلها  
فلایجوز «سرتُ حتّی تطلعُ الشمس»؛لأنّ طلوع الشمس لایتسبب عن السیر.  
الثالث  
أن یکون فضلة  
فلا یصح فی نحو: «سیری حتی أدخلها»؛ لئلا یبقی  
89  
المبتدأ بلا خبر، و لا فی نحو: «کان سیری حتّی أدخلها» إن قدرت «کان» ناقصة، فإن قدرتها تامة أو قلت: «سیری أمس حتی أدخلها» جاز الرفف إلاّ إن علّقت «أمس» بنفس السیر، لا باستقرار محذوف.

الثانی من أوجه «حتی»: أن تکون عاطفة

أن تکون عاطفة بمنزلة الواو فی اللفظ و المعنی، إلاّ أنّ بینهما فرقاً من ثلاثة أوجه:  
1 الأول  
أن لمعطوف «حتی» ثلاثة شروط:  
أحدها: أن یکون ظاهراً لا مضمراً کما أن ذلک شرط مجرورها، ذکره ابن هشام الخضراوی.  
ثانیها: أن یکون إمّا بعضاً من جمع قبلها ک «قدم الحاجّ حتّی المشاة» أو جزءً من کل، نحو: «أکلت السمکة حتی رأسها» أو کجزء، نحو: «أعجبنی زید حتّی حدیثه» و یمتنع أن تقول: «حتی ولده» و الذی یضبط لک ذلک أنها تدخل حیث یصح دخول الاستثناء، و تمتنع حیث یمتنع.  
ثالثها: أن یکون غایة لما قبلها إمّا فی زیادة أو نقص و قد اجتمعا فی قوله (178): 94 قَهَرناکم حتّی الکماة، فأنتم تَهابوننا حتّی بَنِینا الأصاغِرا  
2 الفرق الثانی  
أنها لاتعطف الجمل، و ذلک لأن شرط معطوفها أن یکون بعضاً مما قبلها أو جزء أو کجزء منه، کما قدمناه، و لا یتأتی ذلک إلاّ فی المفردات.  
3 الفرق الثالث  
أنها إذا عطفت علی مجرور اُعید الخافض، فرقاً بینها و بین الجارة، فتقول: «مررتُ بالقوم حتی بزید» ذکر ذلک ابن الخباز و أطلقه، و قیده  
90  
ابن مالک بأن لا یتعین کونها للعطف، نحو قوله (179): 95 جُودُیمناک فاضَ فی الخَلق حتّی بائس دانَ بالإساءة دِیناو هو حسن.  
تنبیهالعطف ب «حتی» قلیل، و أهل الکوفة ینکرونه، و یحملون نحو: «جاء القومُ حتی أبوک، و رأیتهم حتی أباک، و مررت بهم حتی أبیک» علی أن «حتی» فیه ابتدائیة، و أن ما بعدها علی إضمار عامل.

الثالث من أوجه «حتّی»: أن تکون حرف ابتداء

أی: حرفاً تبتدأ بعده الجمل، فتدخل علی الجملة الاسمیة کقول جریر: 96 فما زالتِ القَتلی تَمُجُّ دماءها بدجلةَ حتّی ماء دجلة أشکلُ و علی الفعلیة التی فعلها مضارع کقول حسان: 97 یغْشَونَ حتّی ما تَهِرُّ کلابُهم لا یسألون عن السّوادِ المُقبِلو علی الفعلیة التی فعلها ماض، نحو قوله تعالی: (حَتّی عَفَوا و قالُوا)  
(الأعراف / 95)  
و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «فلم أزل أنا و علی فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبدالمطلب» (182)  
91  
و لامحلّ للجملة الواقعة بعد «حتّی» الابتدائیة و قد یکون الموضع صالحاً لأقسام «حتی» الثلاثة کقولک: «أکلت السمکة حتی رأسها» فلک أن تخفض علی معنی «إلی» و أن تنصب علی معنی الواو، و أن ترفع علی الابتداء، و أوجب البصریون حینئذ أن تقول: مأکول؛ لأن فی الرفع مع حذف الخبر تهیئة العامل للعمل مع قطعه عنه و قد روی بالأوجه الثلاثة قوله (183): 98 عمَمْتَهُم بالنَدی حتّی غُواتهم فَکنتَ مالِک ذی غَی و ذی رَشَدِو إذا قلت: «قام القوم حتی زید قام» جاز الرفع و الخفض دون النصب و کان لک فی الرفع أوجه، أحدها: الابتداء، و الثانی: العطف، و الثالث: إضمار الفعل، و الجملة التی بعده خبر علی الأول، و مؤکدة علی الثانی، کما أنها کذلک مع الخفض، و أمّا علی الثالث فتکون الجملة مفسّرة.

حیث

حیث وطیئ تقول: «حوث» وفی الثاء فیهما: الضمّ تشبیهاً بالغایات؛ لأنّ الإضافة إلی الجملة کلا إضافة؛ لأنّ أثرها و هو الجرّ لا یظهر (184)، و الکسر علی أصل التقاء الساکنین، و الفتح، للتخفیف.  
92  
و من العرب من یعرب «حیث»، و قراءة من قرأ (مِنْ حیث لا یعْلَمُونَ)  
(الأعراف / 182)  
بالکسر تحتملها و تحتمل لغة البناء علی الکسر و هی للمکان اتفاقاً، قال الأخفش: و قد ترد للزمان، و الغالب کونها فی محلّ نصب علی الظرفیة أو خفض ب «من» و قد تخفض بغیرها کقول زهیر بن أبی سلمی: 99 فشَدّ و لم تُفزع بیوتٌ کثیرةٌ لدی حیثُ ألقتْ رحلها أمُّ قشعم  
وقد تقع مفعولاً به وفاقاً للفارسی، و حمل علیه: (الله أعلَمُ حَیثُ یجْعَلُ رِسالَتَهُ)  
(الأنعام / 124)  
؛ إذ المعنی: أنه سبحانه و تعالی یعلم نفس المکان المستحقّ لوضع الرسالة فیه، لا شیئاً فی المکان و ناصبها «یعلم» محذوفاً مدلولاً علیهب «أعلم» لا ب «أعلم» نفسه؛ لأن أفعل التفضیل لا ینصب المفعول به فإن أوّلتهب «عالم» جاز أن ینصبه فی رأی بعضهم.  
و تلزم «حیث» الإضافة إلی الجملة اسمیة کانت أو فعلیة و إضافتها إلی الفعلیة أکثر، نحو قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «اللهم أدرالحقّ مع علی حیث دار» و من ثَمّ رُجّح النصب فی نحو: «جلست حیث زیداً أراه» و ندرت إضافتها إلی المفرد کقول فاطمة الزهراء (علیها السلام) فی رثاء النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): 100 فأنت و الله خیرُ الخلق کلّهم و أصدقُ الناس حیث الصدقوالکذب و الکسایی یقیسه. قال أبوالفتح فی کتاب التمام: و من أضاف «حیث» إلی المفرد أعربها، انتهی.  
93  
وروی: 101 أما تری حیث سهیل طالعا نجماً یضیء کالشهاب لامعاًبفتح الثاء من «حیث» و خفض «سهیل» و «حیث» بالضم و «سهیل» بالرفف أی: موجود، فحذف الخبر و إذا اتصلت بها «ما» الکافّة ضمّنت معنی الشرط و جزمت الفعلین کقوله (189): 102 حیثما تَسْتَقم یقدّر لک الل هُ نَجاحاً فی غابِر الأزمانِو هذا البیت دلیل علی مجیئها للزمان.  
94

حرف الخاء

خلا

علی وجهین:  
أحدهما: أن تکون حرفاً جارّاً للمستثنی  
ثم قیل: موضعها نصب عن تمام الکلام، و قیل: تتعلق بما قبلها من فعل أو شبهه علی قاعدة أحرف الجر، و الصواب:  
الأوّل؛ لأنها لا تعدّی الأفعال إلی الأسماء، أی: لا توصل معناها إلیها، بل تزیل معناها عنها فأشبهت فی عدم التعدیة الحروف الزائدة (190).  
و الثانی: أن تکون فعلاً متعدیاً ناصباً له، و فاعلها علی الحد المذکور فی فاعل «حاشا» و الجملة مستأنفة أو حالیة، علی خلاف فی ذلک و تقول: «قاموا خلا زیداً» و إن شئت خفضت إلاّ فی نحو قول لبید:  
95  
103 ألا کلُ شیء ما خلاالله باطلُ و کلُ نعیم لا محالة زائلُ  
و ذلک لأن «ما» هذه مصدریة، فدخولها یعین الفعلیة و موضع «ما خلا» نصب فقال السیرافی: علی الحال و قیل: علی الظرف علی نیابتها وصلتها عن الوقت، فمعنی «قاموا ما خلا زیداً»  
علی الأول: قاموا خالین زیداً،  
و علی الثانی: قاموا وقت خلوهم زیداً،  
و هذا الخلاف المذکور فی محلها خافضة و ناصبة ثابت فی «حاشا وعدا»، و قال ابن خروف: علی الاستثناء کانتصاب «غیر» فی «قامواغیر زید».  
96

حرف الرّاء

رُبّ

حرف جرّ  
خلافاً للکوفیین فی دعوی اسمیته و قولهم: إنه اُخبر عنه فی قول ثابت بن قطنة: 104 إن یقتلوک فإنَّ قتلک لم یکن عاراً علیک و رُبّ قتل عارُممنوف بل «عار» خبر لمحذوف و الجملة صفة للمجرور أو خبر له؛ إذ هو فی موضع مبتدأ کما سیأتی.  
ولیس معناه التقلیل دائماً خلافاً للأ کثرین، و لا التکثیر دائماً، خلافاً لابن درستویه و جماعة، بل ترد للتکثیر کثیراً و للتقلیل قلیلاً.  
فمن الأوّل  
قوله تعالی: (رُبَما یوَدُّالّذینَ کفَرُوا لَوْ کانُوامُسْلِمینَ)  
(الحجر / 2)  
و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «یاربّ کاسیة فی الدنیا عاریة فی الآخرة» فإن الآیة و الحدیث مسوقان للتخویف و هو لا یناسبه التقلیل.  
97  
و من الثانی  
قوله (194): 105 ألا رُبَّ مولود و لیس له أبٌ و ذی وَلَد لَم یلْدَهُ أبَوانِأراد عیسی و آدم علی نبینا و آله و علیهما الصلاة و السلام.  
و تنفرد «ربّ» من سائر حروف الجرّ بوجوب تصدیرها و وجوب تنکیر مجرورها، و نعته إن کان ظاهراً، و إفراده و تذکیره و تمییزه بما یطابق المعنی إن کان ضمیراً، و غلبة حذف معدّاها و مضیه، و إعمالها محذوفة بعد الفاء کثیراً، و بعد الواو أکثر، و بعد «بل» قلیلاً، و بدونهنّ أقل کقول ربیعة بن مقروم الضبی: 106 فإن أهلِک فذی لَهَب لَظاهُ علی یکادُ یلتهبُ التهاباوقول کعب بن مالک: 107 و سائلة تُسائل ما لقینا ولو شَهِدَتْ أرَتْنا صابریناوقول رؤبة: 108 بل بَلد ذی صُعُد و آکام تُخْشی مَرادِیه و هجر ذوّاب رُبّ و قول جمیل: 109 رسم دار وقفتُ فی طَلَلِهْ کدتُ أقضِی الحیاةَ من جَلَلِهْ  
98  
و بأنها زائدة فی الإعراب دون المعنی، فمحل مجرورها فی نحو: «ربّ رجل صالح عندی» رفع علی الابتدائیة، وفی نحو: «رب رجل صالح لقیت» نصب علی المفعولیة، وفی نحو: «ربّ رجل صالح لقیته» رفع أو نصب کما فی قولک: «هذا لقیته» و بجواز مراعاة محلّه کثیراً و إن لم یجز نحو: «مررت بزید و عمراً» إلاّ قلیلاً و إذا زیدت «ما» بعدها، فالغالب أن تکفّها عن العمل و أن تهیئها للدخول علی الجمل الفعلیة و أن یکون الفعل ماضیاً لفظاً و معنی کقول ابن عباس فیعلی (علیه السلام): «فلربّما رأیته یخرج حاسراً بیده السیف إلی الرجل الدّراع فیقتله» (199) و من إعمالها قول عدی بن الرعلاء: 110 ربّما ضَربَة بسیف صَقیل بَینَ بُصْری و طَعنَة نَجلاءو من دخولها علی الجملة الاسمیة قول أبی دؤاد: 111 ربّما الجامِلُ المؤبَّلُ فیهم و عناجیجُ بینهنّ المِهارُوقیل: لا تدخل المکفوفة علی الاسمیة أصلاً و إن «ما» فی البیت نکرة موصوفة و «الجامل» خبر ل «هو» محذوفاً و الجملة صفة ل «ما» و من دخولها علی الفعل المستقبل (رُبَما یوَدُّ الّذینَ کفَرُوا)  
(الحجر / 2)  
و فی «ربّ» ستّ عشرة لغة: ضم الراء و فتحها و کلاهما مع التشدید  
99  
و التخفیف و الأوجه الأربعة مع تاء التأنیث ساکنة أو محرّکة و مع التجرّد منها، فهذه اثنتا عشرة و الضم و الفتح مع إسکان الباء و ضمّ الحرفین مع التشدید و التخفیف.  
100

حرف السین

السین المفردة

حرف یختص بالمضارف و یخلّصه للاستقبال کقول حسّان: 112 و قال ساُعطی الرایة الیوم صارماً کمِیاً محبّاً للإله موالیاً و معنی قول المعربین فیها: «حرف تنفیس»، حرف توسیف و ذلک أنها نقلت المضارع من الزمن الضیق و هو الحال إلی الزمن الواسع و هو الاستقبال، و أوضح من عبارتهم قول الزمخشری و غیره: «حرف استقبال».

سَوْفَ

مرادفة للسین أو أوسع منها، علی خلاف فی ذلک، و کأنّ القائل بذلک نظر إلی أن کثرة الحروف تدل علی کثرة المعنی، و لیس بمطّرد، و یقال فیها: «سف» بحذف الوسط، و «سو» بحذف الأخیر، و «سی» بحذفه و قلب الوسط یاء مبالغة فی التخفیف حکاها صاحب المحکم.  
101  
تنبیه یخبر ب «سواء» التی بمعنی «مستو» عن الواحد، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فلیکن أمرالناس عندک فی الحق سواء» (205) و ما فوقه، نحو قول کعب بن مالک: 115 لیسا سواء و شَتّی بین أمرهما حزب الإله و أهل الشرک و النصب و قوله تعالی: (لَیسُوا سَواء)  
(آل عمران / 113)  
؛ لأنها فی الأصل مصدر بمعنی الاستواء، و قد اُجیز فی قوله تعالی: (سَواء عَلَیهِمْ أ أنْذَرتَهُم أمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ)  
(البقرة / 6)  
کونها خبراً عما قبلها أو عما بعدها أو مبتدأ، و ما بعدها فاعل علی الأول و مبتدأ علی الثانی و خبر علی الثالث.

سی

من «لا سیما» اسم بمنزلة «مثل» وزناً و معنی، و عینه فی الأصل واو و تثنیته «سیان»، نحو قول أبو دهبل الجمحی فی مدح الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): 116 عَقَمَ النساء فلا یلدن شبیهه إن النساء بمثله عُقْم متهلّل نعم بلا متباعد سیان منه الوَفْر و العدم و تستغنی حینئذ عن الإضافة کما استغنت عنها «مثل» فی قوله (208):  
102  
117 مَنْ یفْعلِ الحسنات الله یشکرها و الشرُ بالشر عندالله مثلانِ و استغنوا بتثنیته عن تثنیة «سواء» فلم یقولوا: «سواءان» إلاّ شاذاً.  
و تشدید یائه و دخول «لا» علیه و دخول الواو علی «لا» واجب و ذهب ثعلب إلی أنّ من استعمله علی خلاف ذلک فهو مخطئ و ذکر غیره أنّه قد یخفّف، و قد تحذف الواو کقوله (209): 118 فِهْ بالعقود و بالأیمان لاسیما عَقْدٌ وفاء به من أعظم القُرَب و هی عندالفارسی نصب علی الحال، فإذا قیل: «قاموا لاسیما زید» فالناصب «قام»، ولو کان کما ذکر لامتنع دخول الواو، و لوجب تکرار «لا» کما تقول: «رأیت زیداً لا مثلَ عمرو و لا مثلَ خالد» و عند غیره هو اسم ل «لا» التبرئة،  
و یجوز فی الاسم الذی بعدها الجر و الرفع مطلقاً، و النصب أیضاً إذا کان نکرة، و الجر أرجحها، و هو علی الإضافة، و «ما» زائدة بینهما، و الرفع علی أنه خبر لمضمر محذوف و «ما» موصولة أو نکرة موصوفة بالجملة و یضعفه فی نحو: «ولا سیما زیدٌ» حذفُ العائد المرفوع مع عدم الطول،  
و إطلاق «ما» علی من یعقل، و علی الوجهین ففتحة «سی» إعراب؛ لأنه مضاف، و النصب علی التمییز و «ما» کافة عن الإضافة، و الفتحة بناء مثلها فی «لا رجلَ»  
و أما انتصاب المعرفة نحو: «ولا سیما زیداً» فمنعه الجمهور، و قال ابن الدهّان: لا أعرف له وجهاً و وجّهه بعضهم بأنّ «ما» کافة و أنّ «لا سیما» نزلت منزلة «إلاّ» فی الاستثناء، و رُدّ بأن المستثنی مخرج، و ما بعدها داخل من باب أولی، و اُجیب بأنه مخرج مما أفهمه الکلام السابق من مساواته لما قبلها، و علی هذا فیکون استثناء منقطعاً.  
103

حرف العین

عدا

مثل «خلا»، فیما ذکرناه من القسمین، وفی حکمها مع «ما» و الخلاف فی ذلک.

عسی

اشارة

فعل معناه التَّرجِّی فی المحبوب و الإشفاق فی المکروه  
نحو قوله تعالی: (فَاُؤلئک عَسَی الله أنْ یعْفُوَ عَنْهُمْ)  
(النساء / 99)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام) وقت الشوری: «عسی أن تروا هذا الأمر من بعد هذا الیوم تُنتضی فیه السیوف و تخان فیه العهود» (210).  
و تستعمل علی أوجه:

أحدها: أن یقال: «عسی زیدٌ أن یقوم»

واختلف فی إعرابه علی أقوال:  
الأول: و هو قول الجمهور أنّه مثل «کان زید یقوم» و استشکل بأن الخبر  
104  
فی تأویل المصدر، و المخبر عنه ذات، و لا یکون الحدث عین الذات، و اُجیب بأنه من باب «زید عدل» أو علی تقدیر مضاف: إمّا قبل الاسم، أی: عسی أمر زید القیام، أو قبل الخبر أی: عسی زید صاحب القیام.  
الثانی: أنها فعل متعد بمنزلة «قاربَ» معنی و عملاً أو قاصر بمنزلة «قَرُبَ من أن یفعل» و حُذفَ الجارُّ توسعاً، و هذا مذهب سیبویه و المبرّد.  
الثالث: أنها فعل قاصر بمنزلة «قَرُبَ»، و «أن» و الفعل بدل اشتمال من فاعلها و هو مذهب الکوفیین و یردُّه أنه حینئذ یکون بدلاً لازماً تتوقف علیه فائدة الکلام، و لیس هذا شأن البدل.  
الرابع: أنها فعل ناقص و «أنْ» و الفعل بدل اشتمال و أنّ هذا البدل سدَّ مسدّ الجزأین کما سد مسد المفعولین فی قراءة حمزة: (وَلاتَحْسَبَنَّ الّذینَ کفَرُوا أنّما نُمْلی لَهُمْ خَیرٌ)  
(آل عمران / 178)  
بالخطاب، و اختاره ابن مالک.

الاستعمال الثانی: أن تسند إلی «أنْ» و الفعل

فتکون فعلاً تاماً، و قالابن مالک: عندی أنها ناقصة أبداً، و لکن سدَّتْ «أنْ» وصلتها فی هذه الحالة مسدَّ الجزأین.

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

و الأول قلیل کقول هدبة بن خشرم: 119 عسی الکربُ الذی أمسیتَ فیه یکون وراءه فَرج قریبُ عسی  
و الثالث: أقلُّ کقوله (212):  
105  
120 أکثرتَ فی العذل مُلحّاً دائماً لا تُکثِرَنْ إنّی عسیت صائما کذا قالوا، و الصّواب: أنه مما حذف فیه الخبر، أی: أکون صائماً؛ لأن فی ذلک إبقاء لها علی الاستعمال الأصلی.  
و الثانی: نادرٌ جداً کقول قسام بن رواحة: 121 عسی طیئ من طیئ بعدَ هذه ستُطفِئ غُلاّتِ الکلَی و الجَوانِحِ و «عسی» فیهنّ فعل ناقص بلا إشکال.

السادس: أن یقال: «عسای، و عساک، و عساه» و هو قلیل

وفیه ثلاثة مذاهب:  
أحدها: أنها اُجریت مُجری «لعل» فی نصب الاسم و رفع الخبر، قاله سیبویه.  
الثانی: أنها باقیة علی عملها و لکن استعیر ضمیر النصب مکان ضمیر الرفف قاله الأخفش، و یرده أن إنابة ضمیر عن ضمیر إنما ثبت فی المنفصل، نحو: «ما أنا کأنت».  
الثالث: أنها باقیة علی عملها و لکن قلب الکلام، فجعل المخبر عنه خبراًو بالعکس، قاله المبرّد و الفارسی و مدّعاهما أن الإعراب قلب و المعنی بحاله.

السابع: «عسی زیدٌ قائم»

حکاه ثعلب، و یتخرج هذا علی أنها ناقصة، و أن اسمها ضمیر الشأن، و الجملة الاسمیة الخبر.

تنبیه

106  
زید» احتمل الوجهین أیضاً، و لکن یکون الإضمار فی «یقوم» لا فی «عسی» أللهم إلاّ أن تقدر العاملین تنازعا «زیداً» فیحتمل الإضمار فی «عسی» علی إعمال الثانی و نظیره: قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «وما عسی أن یکون بقاء من له یوم لایعدوه» (215) و إذا قلت: «عسی أن یضرب زیدٌ عمراً» فلا یجوز کون «زید» اسم «عسی» لئلا یلزم الفصل بین صلة «أن» و معمولها و هو «عمراً» بالأجنبی و هو «زید» و نظیره: قوله تعالی: (عَسی أنْ یبْعَثَک رَبُّک مَقاماً مَحْمُوداً)  
(الإسراء / 79)

عَلُ

اسمٌ بمعنی «فوق» و التزموا فیه أمرین:  
أحدهما  
استعماله مجروراً ب «من»  
و الثانی  
استعماله غیرَ مضاف  
فلا یقال: «أخذتُهُ من عل السطح» کما یقال: «من علوه» و أمّا قوله (216): 122 یارُبَّ یوم لی لا اُظَلَّلُه أرمَضُ من تحتُ و أضحی من عَلُهْ  
فالهاء للسکت؛ بدلیل أنه مبنی، و لا وجه لبنائه لوکان مضافاً. عَلْ علی و متی اُرید به المعرفة کان مبنیاً علی الضم کما فی هذا البیت؛ إذ المراد فوقیة نفسه لافوقیة مطلقة، و المعنی: أنه تُصیبه الرّمضاء من تحته و حَرُّالشّمس من فوقه.  
107  
و مثله: قول حسان: 123 شهدتُ بإذن الله أن محمّداً رسول الذی فوق السماوات من علُ و متی اُرید به النّکرة کان معرباً کقول امرئ القیس: 124 مِکرٍّ مِفَرٍّ مقبل مدبر معاً کجُلمود صَخْرحَطَّهُ السَّیلُ من علِ إذ المراد تشبیه الفرس فی سرعته بجلمود انحطّ من مکان ما عال، لامن علو مخصوص.

عَلّ

بلام مشددة مفتوحة أو مکسورة  
لغة فی «لعلّ»، نحو قول الأضبط بن قریع: 125 لاتُهینَ الفقیرَ علّک أن تَرکع یوماً و الدّهرُ قد رفعه

علی

اشارة

علی وجهین:

أحدهما: أن تکون حرفاً، و لها تسعة معان:

أحدها: الاستعلاء  
إمّا علی المجرور و هوالغالب، نحو: (وَ عَلَیها وَ عَلَی الفُلک تُحْمَلُونَ)  
(المؤمنون / 22)  
أو علی ما یقرب منه، نحو قوله تعالی: (أو أجِدُ عَلَی النّارِ هُدی)  
(طه / 10)  
و قول عبیدالله بن الحرّ الجعفی فی رثاء الإمام الحسین (علیه السلام)  
108  
و أصحابه: 126 وقفتُ علی أجداثِهم و محالهم فکادَ الحشی ینقض و العین ساجِمَه و قد یکون الاستعلاء معنویاً، نحو قوله تعالی: (وَلَهُمْ عَلَی ذَنبٌ)  
(الشعراء / 14)  
و قول زینب الکبری «یا محمداه، یا محمداه، صلّی علیک ملائکة السماء، هذا الحسین بالعراء» (221).  
الثانی: المصاحبة ک «مع»  
نحو: (و آتَی المالَ عَلی حُبِّهِ)  
(البقرة / 177)  
الثالث: المجاوزة ک «عن»  
کقول القُحَیف بن خمیر العُقیلی: 127 إذا رَضِیتْ علی بنو قُشیر لَعمرُالله أعجبنی رِضاها أی: عنِّی، و یحتمل أن «رضی» ضُمِّنَ معنی «عطف».  
الرابع: التعلیل کاللام  
نحو: (وَلِتُکبّرُوا الله عَلی ما هَداکم)  
(البقرة / 185)  
أی: لهدایته إیاکم.  
الخامس: الظرفیة ک «فی»  
نحو: (وَ دَخَلَ الْمَدِینَة عَلی حِینِ غَفْلَة)  
(القصص / 15)  
السادس: موافقة «من»  
نحو: (الّذینَ إذا اکتالُوا عَلَی النّاسِ یسْتَوْفُونَ)  
(المطفّفین / 2)  
السابع: موافقة الباء  
نحو: (حَقِیقٌ عَلی أنْ لا أقُولَ عَلَی الله إلاّ الحَقَّ)  
(الأعراف / 105)  
109  
الثامن: أن تکون زائدة للتعویض أو لغیره  
فالأول  
کقوله (223): 128 إنَّ الکریم و أبیک یعْتمِلْ إنْ لَمْ یجِدْ یوماً علی مَنْ یتّکلْ أی: من یتکل علیه، فحذف «علیه» و زاد «علی» قبل الموصول تعویضاً له، قاله ابن جنّی، و قیل: المراد: إن لم یجد یوماً شیئاً، ثم ابتدأ مستفهماً فقال: علی من یتّکل و کذا قیل فی قوله (224): 129 و لا یؤاتیک فیما ناب من حَدَث إلاّ أخوثِقَة فانظر بمَن تَثقُ: إن الأصل فانظر لنفسک ثم ابتدأ الاستفهام و ابن جنّی یقول فی ذلک أیضاً: إن الأصل: فانظر من تثق به؛ فحذف الباء و مجرورها و زاد الباء عوضاً و قیل: بل تمّ الکلام عند قوله: «فانظر» ثم ابتدأ مستفهما فقال: بمن تثق؟  
و الثانی  
کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «من حلف علی یمین» (225) و الأصل: حلف یمیناً، قاله ابن مالک (226) و فیه نظر؛ لأن الیمین مجاز عما یتعلق بها (227).  
110  
أی: علی أن العادة نسیان المصائب البعیدة العهد.  
و تعلُّق «علی» هذه بما قبلها عند من قال به، کتعلق «حاشا» بما قبلها عند من قال به؛ لأنها أوصلت معناه إلی ما بعدها علی وجه الإضراب و الإخراج، أو هی خبر لمبتدأ محذوف، أی: و التحقیقُ علی کذا، و هذا الوجه اختاره ابن الحاجب قال: و دلّ علی ذلک أن الجملة الاُولی وقعت علی غیر التحقیق، ثم جیء بما هو التحقیقُ فیها.  
و الثانی: من وجهی علی: أن تکون اسماً بمعنی «فوق» و ذلک إذا دخلت علیها «مِن» کقوله (229): 131 غَدَتْ مِنْ علیهِ بعد ماتمَّ ظِمْؤها تَصِلّ و عن قَیض بِبَیداء مَجْهَلِ و زاد الأخفش موضعاً آخر و هو أن یکون مجرورها و فاعل متعلقها ضمیرین لمسمّی واحد، نحو: (أمْسِک عَلَیک زَوْجَک)  
(الأحزاب / 37)  
؛ لأنه لایتعدی فعل المضمر المتصل إلی ضمیره المتصل فی غیر باب «ظنّ و فقدَ و عدِمَ»، لایقال: «ضربتُنی» و لا «فرحت بی». عن  
وفیه نظر؛ لأنها لو کانت اسماً فی نحو هذه الآیة لصحّ حلول «فوق» محلها، و لأنها لو لزمت اسمیتها لما ذُ کر، لزم الحکم باسمیة «إلی» فی نحو: (فَصُرْهُنَّ إلَیک)  
(البقرة / 260)  
(وَ اضْمُمْ إلَیک)  
(القصص / 32)  
111  
و هذا کلّه یتخرج إمّا علی التعلق بمحذوف کما قیل فی اللام فی «سقیاً لک» و إمّا علی حذف مضاف، أی: أمسک علی نفسک، و اضمم إلی نفسک.

عن

اشارة

علی ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تکون حرفاً جاراً

و جمیع ما ذکر لها عشرةُ معان:  
أحدها: المجاوزة  
کقول الإمام الحسین (علیه السلام): «یا هذا کفّ عن الغیبة فإنها إدام کلاب أهل النار» (230) و قول الکمیت: 132 و غاب نبی الله عنهم و فقده علی الناس رُزْءٌ ما هناک مجلّل و قولک: «رمیت السهم عن القوس» و ذکر لها فی هذا المثال معنی غیر هذا، و سیأتی.  
الثانی: البدل  
نحو: (وَاتَّقُوا یوْماً لا تَجْزی نفسٌ عن نَفْس شَیئاً)  
(البقرة / 48)  
و فی الحدیث النبوی: «فصومی عن اُمّک» (232).  
الثالث: الاستعلاء  
نحو: (فَإنّما یبْخَلُ عَنْ نَفسِهِ)  
(محمد / 38)  
الرابع: التعلیل  
نحو: (وَ ما کانَ استِغفارُ إبراهیمَ لأبِیهِ إلا عَنْ مَوْعِدَة)  
(التوبة / 114)  
(وَ ما نَحْنُ بِتارِکی آلِهَتنا عَنْ قَوْلِک)  
(هود / 53)  
و یجوز أن یکون حالاً من ضمیر «تارکی»، أی: ما نترکها صادرینَ عن قولک، و هو رأی  
112  
الزمخشری.  
الخامس: مرادفة «بعد»  
کقوله تعالی: (عمّا قَلیل لَیصْبِحُنَّ نادِمینَ)  
(المؤمنون / 40)  
(یحَرّفُونَ الْکلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ)  
(النساء / 46)  
بدلیل أنّ فی مکان آخر (مِنْ بَعْدِ مَواضِعِهِ)  
(المائدة / 41)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و کأنک عن قلیلقد صِرتَ کأحدهم فأصلح مَثواک و لا تَبعْ آخرتک بدنیاک» (233).  
السادس: الظرفیة  
کقول الأعشی: 133 وآس سراةَ القوم حیث لقیتَهُم و لا تَک عن حَمْلِ الرِّباعَة وَانیا الرباعة: نجوم الحَمالَة، قیل: لأن «ونی» لا یتعدّی إلاّ ب «فی» بدلیل (و لاتَنِیا فی ذِکری)  
(طه / 42)  
و الظاهر أن معنی «ونی عن کذا»: جاوزه و لم یدخل فیه، و «ونی فیه»: دخل فیه و فتر.  
السابع: مرادفة «مِنْ»  
نحو: (اُوْلئک الّذینَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أحْسَنَ ما عَمِلُوا)  
(الأحقاف / 16)  
بدلیل: (فَتُقُبّلَ مِنْ أَحَدِهِما و لم یتقَبَّلْ مِنْ الآخَرِ)  
(المائدة / 27)  
(رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا)  
(البقرة / 127)  
الثامن: مرادفة الباء  
نحو: (و ما ینطق عَنِ الهَوی)  
(النجم / 3)  
و الظاهر أنها علی حقیقتها، و أن المعنی: و ما یصدر قوله عن هوی.  
التاسع: الاستعانة  
قاله ابن مالک، و مثَّله ب «رَمَیتُ عن القوس»؛لأنهم یقولون أیضاً: رمیتُ بالقوس.  
العاشر: أن تکون زائدة للتعویض من اُخری محذوفة  
کقول زید بن رزین:  
113  
134 أتَجزَعُ أنْ نفسٌ أتاها حِمامُها فهلاّ التی عن بین جنبیک تَدْفَعُ قال ابن جنی: أراد: فهلا تدفع عن التی بین جنبیک، فحذفت «عن» من أول الموصول، و زیدت بعده.

الوجه الثانی: أن تکون حرفاً مصدریاً

و ذلک أن بنی تمیم یقولون فی نحو: «أعجبنی أن تفعلَ»: عن تفعلَ، و کذا یفعلون فی «أنّ» المشددة، فیقولون: أشهد عنَّ محمّداً رسولُ الله، و تسمی عنعنة تمیم.

الثالث: أن تکون اسماً بمعنی «جانب»

و ذلک یتعین فی ثلاثة مواضع:  
أحدها: أن یدخل علیها «منْ»  
و هو کثیر کقول قطری بن الفجاءة: 135 فَلَقَد أرانی للرّماحِ دَریئةً من عن یمینی مرّةً و أمامی و «من» الداخلةُ علی «عن» زائدة عند ابن مالک، و لابتداء الغایة عند غیره، قالوا: فإذا قیل: «قعدتُ عن یمینه» فالمعنی: فی جانب یمینه، و ذلک محتمل للملاصقة و لخلافها، فإن جئت ب «من» تعین کون القعود ملاصقاً لأول الناحیة.  
الثانی: أن یدخل علیها «علی»  
و ذلک نادر، و المحفوظ منه بیتٌ واحد و هو قوله (237): 136 علی عن یمینی مرَّت الطّیر سُنّحاً و کیف سُنُوح و الیمین قَطِیعُ  
الثالث: أن یکون مجرورها و فاعل متعلّقها ضمیرین لمسمّی واحد  
قاله الأخفش، و ذلک کقول امرئ القیس:  
114  
137 دَعْ عنک نَهْباً صِیحَ فی حَجَراتِهِ ولکن حَدِیثاً ما حدیثُ الرّواحِلِ و ذلک لئلا یؤدی إلی تعدی فعل المضمر المتصل إلی ضمیره المتصل، و قد تقدم الجواب عن هذا.

عند

اسم للحضور الحسّی  
نحو: (فَلَمّا رآهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ)  
(النمل / 40)  
و المعنوی، نحو: (قالَ الّذی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الکتابِ)  
(النمل / 40)  
وللقرب کذلک، نحو قوله تعالی: (عِنْدَ سِدْرَةِ المُنتَهی عِنْدَها جَنَّةُ المَأوی)  
(النجم / 14 و 15)  
ونحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام) فی ذکر النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «و أکرم لدیک نُزُلَه و شَرّف عندک مَنزلَته» (239) و کسر فائها أکثر من ضمها و فتحها، و لا تقع إلاّ ظرفاً أو مجرورة ب «من».  
تنبیهان  
الأول: قولنا: «عند» اسم للحضور  
موافق لعبارة ابن مالک، و الصواب: اسم لمکان الحضور، فإنها ظرف لا مصدر و تأتی أیضاً لزمانه کقول الکمیت فی مدح آل البیت: 138 لاهُمْ مفاریح عند نوبتهم و لا مَجازیع إن هُم نُکبوا  
الثانی: تعاقب «عند» کلمتان:  
115  
«لدی» مطلقاً کقوله تعالی: (وَ أنْذِرهُمْ یوْمَ الآزِفَةِ إذالقُلُوبُ لَدَی الْحَناجِرِ کاظِمینَ)  
(غافر / 18)  
و «لدن» إذا کان المحل، محل ابتداء غایة کقولأبی طالب (علیه السلام) فی مدح الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): 139 أنت السعید من السعود تکنَّفتک الأسعد من لدن آدم لم یزل فیناوصی مرشد و قد اجتمعتا فی قوله تعالی: (آتیناه رَحمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً)  
(الکهف / 65)  
و یفترقن من وجه ثان، و هو أنّ «لدن» لا تکون إلاّ فضلة، بخلافهما، بدلیل: (وَلَدَینا کتابٌ ینْطِقُ بِالحَقِّ)  
(المؤمنون / 62)  
(وَ عِنْدَنا کتابٌ حَفِیظٌ)  
(ق / 4)  
و ثالث، و هو أن جرّها ب «من» أکثر من نصبها، حتی أنها لم تجی فی التنزیل منصوبة، و جرُّ «عند» کثیر، و جرُّ «لدی» ممتنعٌ و رابف و هو أنهما معربان و هی مبنیة فی لغة الأکثرین و خامس، و هو أنها قد تضاف للجملة کقوله (242): 140 لَزِمْنالَدُنْ سَالَمتمونا وِفاقَکم فلا یک منکم للخِلاف جُنُوحُ و سادس، و هو أنها قد لا تضاف، و ذلک أنهم حکوا فی «غدوة» الواقعة بعدها الجرّ بالإضافة، و النصب علی التمییز، و الرفع بإضمار «کان» تامة.  
ثم اعلم أن «عند» أمکن من «لدی» من وجهین:  
116  
و «فاسألونی فإن عندی علم الأولین و الآخرین» (244) و یمتنع ذلک فی «لدی» ذکره ابن الشجری فی أمالیه و مبرمان فی حواشیه.  
الثانی: أنک تقول: «عندی مال» و إن کان غائباً، و لا تقول: «لدی مال» إلاّ إذا کان حاضراً.

عَوْضُ

ظرفٌ لاستغراق المستقبل مثل «أبداً»، إلا أنه مختص بالنفی، و هو معرب إن اُضیف، کقولهم: «لا أفعلُهُ عوضَ العائضین» مبنی إن لم یضف، و بناؤه إما علی الضم ک «قبلُ» أو علی الکسر ک «أمسِ» أو علی الفتح ک «أینَ».  
117

حرف الغین

غیر

اسم ملازم للإضافة فی المعنی، و یجوز أن یقطع عنها لفظاً إن فهم معناه و تقدمت علیها کلمة «لیس» و قولهم: «لا غیر» لحن (245)، و یقال: «قبضتُ عشرةً لیس غیرُها» برفع «غیر» علی حذف الخبر، أی: مقبوضاً، و بنصبها علی إضمار الاسم، أی: لیس المقبوضُ غیرها و «لیس غیرَ» بالفتح من غیر تنوین علی إضمار الاسم أیضاً و حذف المضاف إلیه لفظاً و نیة ثبوته کقراءة بعضهم: (لله الأمرُ مِنْ قَبْل و مِنْ بَعْد)  
(الرّوم / 4)  
بالکسر من غیر تنوین، أی: من قبل الغَلَب و من بعده، و «لیس غیرُ» بالضم من غیر تنوین، فقال المبرد و المتأخرون: إنها ضمة بناء، لاإعراب، و إن «غیر» شبهت بالغایات ک «قبلُ و بعدُ». فعلی هذا یحتمل أن یکون اسماً و أن یکون خبراً،  
و قال الأخفش: ضمة إعراب لا بناء؛ لأنه لیس باسم زمان ک «قبل و بعد» و لامکان ک «فوق و تحت» و إنما هو بمنزلة «کل و بعض» و علی هذا  
118  
فهو الاسم، و حذف الخبر و قال ابن خروف: یحتمل الوجهین و «لیس غیراً» بالفتح و التنوین، و «لیس غیرٌ» بالضم و التنوین، و علیهما فالحرکة إعرابیة؛لأن التنوین إما للتمکین فلا یلحق إلا المعربات، و إما للتعویض، فکأنّ المضاف إلیه مذکور و لا تتعرف «غیر» بالإضافة، لشدة إبهامها.  
و تستعمل «غیر» المضافة لفظاً علی وجهین:  
أحدهما: و هو الأصل: أن تکون صفة للنکرة  
نحو قوله تعالی: (نَعْمَلْ صالِحاً غَیرَ الّذی کنّا نَعْمَلُ)  
(فاطر / 37)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و کلّ عزیز غیرهُ ذلیل» (246) أو لمعرفة قریبة منها، نحو: (صِراطَ الّذینَ أنْعَمْتَ عَلَیهِمْ غَیرِالمَغضُوبِ عَلَیهِمْ)  
(الفاتحة / 7)  
؛ لأن المعرّفَ الجنسی قریبٌ من النکرة، و لأن «غیراً» إذا وقعت بین ضدین ضعف إبهامها، حتی زعم ابن السراج أنها حینئذ تتعرف، و یردُّه الآیة الاُولی.  
و الثانی: أن تکون استثناء  
فتعرب بإعراب الاسم التالی «إلا» فی ذلک الکلام، فتقول: «جاء القومُ غیرَ زید» بالنصب، و «ما جاءنی أحدٌ غیر زید» بالنصب و الرفف و قال تعالی: (لایسْتَوِی القاعِدُونَ مِنَ المُؤمنینَ غَیرَ اُولی الضَّرر)  
(النساء / 95)  
یقرأ برفع «غیر» إما علی أنه صفة ل «القاعدون»؛ لأنهم جنس، و إما علی أنه استثناء و اُبدل علی حدّ (ما فَعَلُوهُ إلاّ قَلِیلٌ مِنْهُمْ)  
(النساء / 66)  
و یؤیده قراءة النصب. غیر  
و انتصابُ «غیر» فی الاستثناء عن تمام الکلام عند المغاربة کانتصاب الاسم  
119  
بعد «إلا» عندهم، و علی الحالیة عندالفارسی، و علی التشبیه بظرف المکانعند جماعة و یجوز بناؤها علی الفتح إذا اُضیفت إلی مبنی کقول أبی قبیس بن رفاعة: 141 لم یمنع الشربَ منهاغیرأن نطقت حمامةٌ فی غُصُون ذاتِ أوقالِ  
120

حرف الفاء

الفاء المفردة

اشارة

حرف مهمل و یرد علی ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تکون عاطفة، و تفید ثلاثة اُمور:

الأول: الترتیب  
و هو نوعان: معنوی کقول حسان: 142 هَجَوْتَ محمّداً فأجبتُ عنه و عند الله فی  
للتوقع فی الداخلة علی المضارع البتة، و هذا هوالحق.  
الثانی: تقریب الماضی من الحال  
تقول: «قام زید» فیحتمل الماضی القریب و الماضی البعید؛ فإن قلت: «قد قام» اختصّ بالقریب، و ابتنی علی إفادتها ذلک أحکام: منها: أنها لا تدخل علی «لیس و عسی و نعم و بئس»؛ لأنهن لایفدن الزمان، و لا یتصرفن؛ فأشبهن الاسم.  
منها: وجوب دخولها عندالبصریین إلا الأخفش علی الماضی الواقع حالاً إما ظاهرة؛ نحو قوله تعالی: (وَما لَنا ألاّ نُقاتِلَ فی سَبیلِ الله و قد اُخرِجْنا مِنْ دِیارِنا وَ أبنائنا)  
(البقرة / 246)  
و قول العباس بن عبدالمطلب: 154 نصرنا رسول الله فی الحرب سبعة و قد فرّ مَن قد فرّ منهم و أقْشَعُوا أو مقدّرة، نحو: (هذه بِضاعَتُنا رُدّتْ إلَینا)  
(یوسف / 65)  
و خالفهم الکوفیون و الأخفش؛ فقالوا: لا یحتاج لذلک؛ لکثرة وقوعها حالاً بدون «قد» و الأصل عدم التقدیر، لا سیما فیما کثر استعماله.  
منها: دخول لام الابتداء فی نحو: «إنّ زیداً لقد قام» و ذلک؛ لأن الأصل دخولها علی الاسم، نحو: «إنَّ زیداً لقائم» و إنما دخلت علی المضارع لشبهه بالاسم، نحو: (وَ إنَّ رَبّک لَیحْکمُ بَینَهُمْ)  
(النحل / 124)  
فإذا قرُب الماضی من الحال أشبه المضارع الذی هو شبیه بالاسم؛ فجاز دخولها علیه.  
المعنی الثالث: التقلیل  
و هو ضربان: تقلیل وقوع الفعل، نحو: «قد یصدق الکذوب»، و تقلیل متعلقه، نحو قوله تعالی: (قَد یعْلَمُ ما أنتُمْ عَلَیهِ)  
(النور / 64)  
131  
أی: ما هم علیه هو أقلُّ معلوماته سبحانه، و زعم بعضهم أنها فی المثالین و نحوهما للتحقیق، و أن التقلیل فی المثال الأول لم یستفد من «قد» بل من قولک: «الکذوب یصدق»، فإنه إن لم یحمل علی أن صدور ذلک منه قلیل کان فاسداً؛ إذ آخر الکلام یناقض أوله و نظیره قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «قد یزهَق الحکیم» (267).  
الرابع: التکثیر  
قاله سیبویه فی قول الهذلی: 155 قد أتْرُک القِرْن مصفرّاً أنا ملُه کأنَّ أثوابه مُجَّت بِفِرْصاد  
الخامس: التحقیق  
نحو قوله تعالی: (قَدْ أفْلَحَ مَنْ زَکاها)  
(الشمس / 9)  
و قول أبی طالب (علیه السلام) فی مدح الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): 156 لقد علِموا أنّ ابْننا لا مُکذّبٌ لَدَینا و لا یعنی بقول الأباطلِ و قد مضی أنّ بعضهم حمل علیه قوله تعالی: (قَدْ یعْلَمُ ما أنْتُمْ عَلَیه)  
(النور / 64)  
و هو الأظهر.  
السادس: النفی  
حکی ابن سیدة: «قد کنت فی خیر فتعرفه» بنصب «تعرف» و هذا غریب، و محمله علی خلاف ما ذکر، و هو أن یکون کقولک للکذوب: «هو رجُل صادق» ثم جاء النصب بعدها نظراً إلی المعنی.  
132

حرف القاف

قط

اشارة

علی ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تکون ظرف زمان لاستغراق ما مضی

وهذه بفتح القاف و تشدید الطاء مضمومة فی أفصح اللغات، و تختص بالنفی، کقول الفرزدق فی الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): 157 ماقال «لا» قطّ إلاّ فی تشهّده لولا التشهد کانت لاؤُه «نعم» و بنیت؛ لتضمنها معنی «مذ و إلی»؛ إذ المعنی: مذ أن خلق إلی الآن، و علی حرکة؛ لئلا یلتقی ساکنان، و کانت الضمة تشبیهاً بالغایات، و قد تکسر علی أصل التقاء الساکنین، و قد تتبع قافه طاءه فی الضم، و قد تخفف طاؤه مع ضمها أو إسکانها.

و الثانی: أن تکون بمعنی «حسب» و هذه مفتوحة القاف ساکنة الطاء

یقال: «قطی، و قطْک، و قطْ زید درهم» کما یقال: «حسبی و حسبک و حسب زید درهم»، إلا أنها مبنیة؛ لأنها موضوعة علی حرفین، و «حسب» معربة.

و الثالث: أن تکون اسم فعل بمعنی «یکفی»

فیقال: «قطنی» بنون الوقایة کما یقال: «یکفینی» و یجوز نون الوقایة علی الوجه الثانی؛ حفظاً للبناء علی السکون، کما یجوز فی «لدنْ و مِنْ و عَنْ» کذلک.  
133

حرف الکاف

الکاف المفردة

الکاف المفردة: جارة، و غیرها.  
و الجارة: حرف، و اسم  
و الحرف له خمسة معان:  
أحدها: التشبیه  
کقول الکمیت: 158 لا ابنَ عمٍّ یری کهذا و لا ع مَّ کهذاک سیدُ الأعمامِ  
و الثانی: التعلیل  
أثبت ذلک قوم، و نفاه الأکثرون، و الحق ثبوته کقوله تعالی: (وَی کأنّهُ لا یفْلِحُ الکافِرُونَ)  
(القصص / 82)  
الثالث: الاستعلاء  
ذکره الأخفش و الکوفیون، و أن بعضهم قیل له: «کیف أصبحت؟» فقال: «کخیر» أی: علی خیر و قیل: هی للتشبیه علی حذف مضاف، أی: کصاحب خیر و قیل فی «کنْ کما أنت»: إنّ المعنی علی ما أنت علیه، و للنحویین فی هذا المثال أعاریب:  
134  
أحدها: هذا، و هو أن «ما» موصولة، و «أنت» مبتدأ حذف خبره.  
الثانی: أنها موصولة، و «أنت» خبرٌ حُذفَ مبتدؤه، أی: کالذی هو أنت و قد قیل بذلک فی قوله تعالی: (اجعَلْ لَنا إلهاً کما لهم آلِهَةٌ)  
(الأعراف / 138)  
أی: کالذی هو لهم آلهة.  
الثالث: أن «ما» زائدة ملغاة، و «الکاف» أیضاً جارة، و «أنت» ضمیر مرفوع اُنیب عن المجرور، کما فی قولهم: «ما أنا کأنت» و المعنی: کن فیما یستقبل مماثلاً لنفسک فیما مضی.  
الرابع: أن «ما» کافة  
و «أنت» مبتدأ حُذف خبره، أی: علیه أو کائن.  
الخامس: أن «ما» کافة أیضاً  
و «أنت» فاعل، و الأصل: کما کنت، ثم حُذف «کان» فانفصل الضمیر، و هذا بعید، بل الظاهر أن «ما» علی هذا التقدیر مصدریة.  
تنبیه تقع «کما» بعد الجمل کثیراً صفة فی المعنی؛ فتکون نعتاً لمصدر أو حالاً، و یحتملهما قوله تعالی: (یوْمَ نَطْوِی السّماء کطَی السّجِلِ لِلکتُب کما بَدَأنا أوّلَ خَلْق نُعیدُهُ)  
(الأنبیاء / 104)  
فإن قدّرته نعتاً لمصدر فهو إما معمول ل «نُعِیدُهُ» أی: نُعیدُ أولَ خلق إعادةً مثل ما بدأناه، أو ل «نَطوِی» أی: نفعل هذا الفعل العظیم کفعلنا هذا الفعل، و إن قدرته حالاً فذو الحال مفعول «نُعِیدُهُ» أی: نعیده مماثلاً للذی بدأنا و تقع کلمة «کذلک» أیضاً کذلک.  
المعنی الرابع: المبادرة  
و ذلک إذا اتصلت ب «ما» فی نحو: «سلّم کما تدخل» و «صلِّ کما یدخل الوقت» ذکر جماعة، و هو غریب جدّاً.  
الخامس: التوکید  
وهی الزائدة، نحو: (لَیسَ کمِثْلِهِ شَیء)  
(الشوری / 11)  
135  
قال جماعة: التقدیر: لیس شیء مثله: إذ لو لم تُقدّر زائدةً صار المعنی: لیس شیء مثل مثله؛ فیلزم المحال، و هو إثبات المثل، و إنما زیدت لتوکید نفی المثل؛لأن زیادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانیاً، قاله ابن جنّی و قیل: الکاف فی الآیة غیر زائدة، ثم اختلف؛ فقیل: الزائد «مثل»، و القول بزیادة الحرف أولی من القول بزیادة الاسم، بل زیادة الاسم لم تثبت و قیل: إن الکاف و «مثلاً» لا زائد منهما، ثم اختلف؛ فقیل: «مثل» بمعنی الذات، و قیل: بمعنی الصّفة، و قیل: الکاف اسم مؤکد ب «مثل» و أما الکاف الاسمیة الجارة: فمرادفة ل «مثل» و لا تقع کذلک عند سیبویه و المحققین إلاّ فی الضرورة و قال کثیر منهم الأخفش و الفارسی: یجوز فی الاختیار، فجوزوا فی نحو: «زید کالأسد» (272) أن تکون الکاف فی موضع رفف و «الأسد» مخفوضاً بالإضافة و یقع مثل هذا فی کتب المعربین کثیراً، قال الزمخشری فی (فَأنْفُخُ فِیهِ)  
(آل عمران / 49)  
إن الضمیر راجع للکاف من (کهَیئةِ الطّیرِ)  
(آل عمران / 49)  
أی: فأنفخ فی ذلک الشیء المماثل فیصیر کسائر الطیور، انتهی و وقع مثل ذلک فی کلام غیره، ولو کان کما زعموا لسمع فی الکلام مثل: «مررت بکالأسد».  
و أما الکاف غیر الجارة: فنوعان: مضمر منصوب أو مجرور، نحو: (ما وَدّعَک رَبُّک)  
(الضحی / 3)  
136  
و حرف معنی لا محل له و معناه الخطاب، و هی اللاحقة لاسم الإشارة، نحو: «ذلک، و تلک» و للضمیر المنفصل المنصوب فی قولهم: «إیاک و إیاکما» و نحوهما، و لبعض أسماء الأفعال، نحو: «حیهلک، و رُوَ یدَک، و النّجاءک»، ول «أرأیت» بمعنی «أخبرنی»، نحو: (أرَأیتَک هذَا الّذی کرَّمْتَ عَلَی)  
(الإسراء / 62)  
فالتاء فاعل و الکاف حرف خطاب.

کأنّ

کأنّ حرفٌ مرکب عند أکثرهم، قالوا: و الأصل فی «کأنَّ زیداً أسد»: إنّ زیداً کأسد، ثم قدم حرف التشبیه اهتماماً به، ففتحت همزة «إنّ»؛ لدخول الجار علیه و الصحیح: أن یدَّعی أنها بسیطة، و هو قول بعضهم و ذکروا لها أربعة معان:  
أحدها: و هو الغالب علیها و المتّفق علیه التشبیه کقول أبی الأسود فی رثاء أمیرالمؤمنین (علیه السلام): 159 کأنّ الناس إذ فَقَدوا علیاً نعامٌ جال فی بلد سنینا و هذا المعنی أطلقه الجمهور ل «کأنّ» و زعم جماعة منهم ابن السید البطلیوسی أنه لا یکون إلا إذا کان خبرها اسماً جامداً، نحو: «کأنَّ زیداً أسدٌ» بخلاف «کأنَّ زیداً قائمٌ، أو فی الدار، أو عندک، أو یقوم»، فإنها فی ذلک کله للظّنّ.  
الثانی: الشک و الظن، و ذلک فیما ذکرنا، و حمل ابن الأنباری علیه: «کأنّک  
137  
بالشتاء مُقبلٌ» أی: أظنه مقبلاً.  
الثالث: التحقیق، ذکره الکوفیون و الزجاجی، و أنشدوا علیه (274): 160 فأصبحَ بطن مکةَ مُقشعِرّاً کأنَّ الأرضَ لیس بها هشام أی: لأنَّ الأرض: إذ لا یکون تشبیهاً؛ لأنّه لیس فی الأرض حقیقة. فإن قیل: فإذا کانت للتحقیق فمن أین جاء معنی التعلیل؟ قلنا: من جهة أن کلام معها فی المعنی جوابٌ عن سؤال عن العلة مقدرو اُجیب باُمور: أحدها: أن المراد بالظرفیة الکونُ فی بطنها، لا الکونُ علی ظهرها فالمعنی: أنه کان ینبغی ألاّ یقشعر بطن مکة مع دفن هشام فیه؛ لأنه لها کالغیث.  
الثانی: أنّه یحتمل أنّ هشاماً قد خلّف من یسدُّ مسدّه، فکأنه لم یمت.  
الثالث: أنّ الکاف للتعلیل، و «أن» للتوکید؛ فهما کلمتان لا کلمة.  
المعنی الرابع: التقریب، قاله الکوفیون و حملوا علیه: «کأنک بالشتاء مقبل» و «کأنک بالفرج آت» و «کأنک بالدنیا لم تکن و بالآخرة لم تزلْ» و قد اختلف فی إعراب ذلک؛ فقال الفارسی: الکاف حرف خطاب، و الباء زائدة فی اسم «کأنَّ» و قال بعضهم: الکافُ اسم «کأنّ» وفی المثال الأول حذف مضاف، أی: کأن زمانک مقبل بالشتاء، و لا حذف فی «کأنک بالدنیا لم تکن» بل الجملة الفعلیة خبر، و الباء بمعنی «فی» و هی متعلقة ب «تکن» و فاعل «تکن» ضمیر المخاطب، و قال ابن عصفور: الکاف فی «کأنک» زائدة کافة ل «کأن»  
138  
عن العمل، و الباء زائدة فی المبتدأ.

کأین

کأین کذا اسم مرکب من کاف التشبیه و «أی» المنونة؛ و لذلک جاز الوقف علیها بالنون؛ لأن التنوین لما دخل فی الترکیب أشبه النون الأصلیة؛ و لهذا رسم فی المصحف نوناً، و من وقف علیها بحذفه اعتبر حکمه فی الأصل و هو الحذف فی الوقف.  
و توافق «کأینْ» «کم» (275) فی خمسة اُمور: الإبهام، و الافتقار إلی التمییز، و البناء، و لزوم التصدیر، و إفادة التکثیر تارةً و هو الغالب، نحو قوله تعالی: (وَ کأینْ مِنْ نَبی قاتَلَ مَعَهُ رِبّیون کثیرٌ)  
(آل عمران / 146)  
و قول عمرو بن معدیکرِب: 161 و کائنْ کان قبلک مِن نعیم و مُلک ثابت فی الناس راسی و الاستفهام اُخری، و هو نادر و لم یثبته إلاّ ابن قتیبة و ابن عصفور و ابن مالک، و استدل علیه بقول اُبی بن کعب لابن مسعود: «کأینْ تقرأ سُورةَ الأحزاب آیةً؟» فقال: ثلاثاً و سبعین.  
139  
و تخالفها فی خمسة اُمور:  
أحدها: أنها مرکبة، و «کم» بسیطة علی الصحیح، خلافاً لمن زعم أنها مرکبة من الکاف و «ما» الاستفهامیة، ثم حذفت ألفها؛ لدخول الجار و سکنت میمها؛ للتخفیف؛ لثقل الکلمة بالترکیب.  
الثانی: أن ممیزها مجرور ب «من» غالباً، نحو (کأینْ مِنْ آیة)  
(یوسف / 105)  
و قد ینصب، نحو قوله (277): 162 اطْرُد الیأس بالرّجا فکأینْ آلماً حُمَّ یسرُهُ بعد عُسر  
الثالث: أنها لا تقع استفهامیةً عندالجمهور، و قد مضی.  
الرابع: أنها لا تقع مجرورة، خلافاً لابن قتیبة و ابن عصفور، أجازا «بکأینْ تبیع هذا الثوب؟».  
الخامس: أن خبرها لا یقع مفرداً.

کذا

ترد علی ثلاثة أوجه:  
أحدها: أن تکون کلمتین باقیتین علی أصلهما، و هما کاف التشبیه و «ذا» الإشاریة (278) کقولک: «رأیتُ زیداً فاضلاً و رأیتُ عمراً کذا»، و تدخل علیها «ها» التنبیه، کقوله تعالی: (أهکذا عَرْشُک)  
(النمل / 42)  
140  
الثانی: أن تکون کلمة واحدة مرکبة من کلمتین مکنیاً بها عن غیر عدد کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «فَیقال: عَمِلتَ یوم کذا و کذا، کذا و کذا و عَمِلتَ یوم کذا و کذا، کذا و کذا» (279).  
الثالث: أن تکون کلمة واحدة مرکبة مکنیاً بها عن العدد، فتوافق «کأینْ» فی أربعة اُمور: الترکیب، و البناء، و الإبهام، و الافتقار إلی التمییز.  
و تخالفها  
تکریرها، نحو: «کلای و کلاک مُحسنان»، و أجاز الکوفیون إضافتها إلی النکرة المختصّة، نحو: «کلا رجلینِ عندک مُحسنان»؛ فإن «رجلین» قد تخصصا بوصفهما بالظرف، و حَکوا: «کلتا جاریتین عندک مقطوعة یدُها» أی: تارکة للغَزل و یجوز مراعاة لفظ «کلا و کلتا» فی الإفراد، نحو: (کلْتا الجَنّتینِ آتَتْ اُکلَها)  
(الکهف / 33)  
و مراعاة معناهما، و هو قلیل، و قد اجتمعا فی قول الفرزدق: 178 کلاهما حین جدّ الجَری بینهما قدْ أقلعا، و کلا أنفیهما رابی  
فإذا قیل: «زید و عمرو کلاهما» فإن قدر «کلاهما» توکیداً، قیل: «قائمان» لا «قائم»: لأنه خبر عن «زید و عمرو» و إن قدر مبتدأ فالوجهان، و المختار الإفراد، و علی هذا فإذا قیل: «إنّ زیداً و عمراً» فإن قیل: «کلیهما» قیل: «قائمان» أو «کلاهما» فالوجهان و یتعین مراعاة اللفظ فی نحو: «کلاهما محب لصاحبه»؛ لأن معناه: «کلّ منهما»، و قول عبدالله بن جعفر: 179 کلانا غنی عن أخیهِ حیاتَهُ و نحنُ إذا متنا أشدُّ تَغانیا

کم

کم علی وجهین: خبریة بمعنی «کثیر» کقول الکمیت فی الإمام علی (علیه السلام): 180 کم له ثُم کم له من قتیل و صَریح تحت السَنابک دامی و استفهامیة بمعنی «أی عدد» کقولک: «کم مالک؟».  
151  
و یشترکان فی خمسة اُمور: الاسمیة، و الإبهام، و الافتقار إلی التمییز، و البناء و لزوم التصدیر، و أما قول بعضهم فی (ألَمْ یرَواکمْ أهْلَکنا قَبْلَهُمْ مِنَ القُرُونِ أنَّهُمْ إلَیهِم لا یرجِعُونَ)  
(یس / 31)  
اُبدلت «أنَّ» وصلتها من «کم» فمردود بأن عامل البدل هو عامل المبدل منه؛ فإن قدّر عامل المبدل منه «یروا» ف «کم» لها الصدرُ فلایعمل فیها ما قبلها، و إن قدّره «أهلکنا» فلا تسلط له فی المعنی علی البدل، و الصواب: أن «کم» مفعول ل «أهلکنا» و الجملة إما معمولة ل «یروا» علی أنه عُلِّق عن العمل فی اللف 1 و «أنَّ» وصلتها مفعول لأجله، و إما معترضة بین «یروا» و ما سدَّ مسدَّ مفعولیه و هو «أنّ» وصلتها.  
و یفترقان فی خمسة اُمور:  
أحدها: أن الکلام مع الخبریة محتمل للتصدیق و التکذیب، بخلافه مع الاستفهامیة.  
الثانی: أن المتکلم بالخبریة لا یستدعی من مخاطبه جواباً؛ لأنه مخبر، و المتکلم بالاستفهامیة یستدعیه؛ لأنه مستخبر.  
الثالث: أن الاسم المبدل من الخبریة لا یقترن بالهمزة، بخلاف المُبدل من الاستفهامیة، یقال فی الخبریة: «کم عبید لی خمسون بل ستون» وفی الاستفهامیة: «کم مالک أعشرون أم ثلاثون؟».  
الرابع: أن تمییز «کم» الخبریة مفرد أو مجموف تقول: «کم عبد ملکت و کم عبید ملکت» و قال الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «یا إلهی فلک الحمد فکم من عائبَة ستَرتَها علی فلم تفضحنی» (306) و «فَکم قد رأیت یا إلهی مِن اُناس طلبوا  
152  
العِزّ بغیرک فذلّوا و راموا الثَرْوَةَ مِنْ سِواک فافْتَقَروا» (307) و لایکون تمییز الاستفهامیة إلاّ مفرداً، خلافاً للکوفیین.  
الخامس: أن تمییز الخبریة واجب الخفض، و تمییز الاستفهامیة منصوب، و لایجوز جره مطلقاً خلافاً للفراء و الزجاج و ابن السراج، و آخرین بل یشترط أن تجر «کم» بحرف جر؛ فحینئذ یجوز فی التمییز و جهان: النصب و هو الکثیر، و الجر خلافاً لبعضهم، و هو ب «من» مضمرة وجوباً، لا بالإضافة خلافاً للزجاج و تلخص أنّ فی جر تمییزها أقوالاً: الجواز، و المنف و التفصیل فإن جُرَّتْ هی بحرف جرّ نحو: «بکم درهم اشتریت؟» جاز، و إلاّ فلا و زعم قوم أن لغة تمیم جواز نصب تمییز «کم» الخبریة إذا کان مفرداً.

کی

کی علی ثلاثة أوجه:  
أحدها: أن تکون اسماً مختصراً من «کیف» کقوله (308): 181 کی تَجنَحُونَ إلی سِلْم و ما ثُئرَتْ قَتلاکمْ، و لَظَی الهیجاء تَضطَرِمُ؟ أراد «کیف» فحذف الفاء.  
الثانی: أن تکون بمنزلة لام التعلیل معنی و عملاً، و هی الداخلة علی «ما» الاستفهامیة فی قولهم فی السؤال عن العلة: «کیمه؟» بمعنی «لمه» و علی «ما»  
153  
المصدریة فی قوله: 182 إذا أنت لم تنفع فضُرّ فإنّما یرجّی الفتی کیما یضرُّ و ینفع و قیل: «ما» کافة و علی «أن» المصدریة مضمرة، نحو: «جئتُک کی تُکرمنی» إذا قدّرت النَّصب ب «أنْ».  
الثالث: أن تکون بمنزلة «أن» المصدریة معنی و عملاً و ذلک فی نحو: (لکیلا تأسَوْا)  
(الحدید / 23)  
و یؤیده صحةُ حلول «أنْ» محلها، و لأنها لو کانت حرف تعلیل لم یدخل علیها حرف تعلیل و من ذلک: «جئتک کی تُکرمنی» و قوله تعالی: (کیلا یکونَ دُولَةً)  
(الحَشر / 7)  
إذا قدّرت اللام قبلها، فإن لم تقدر فهی تعلیلیة جارة، و یجب حینئذ إضمار «أن» بعدها و عن الأخفش: أن «کی» جارة دائماً، و أن النصب بعدها ب «أنْ» ظاهرة أو مضمرة، و یرده نحو: (لِکیلا تأسَوْا)  
(الحدید / 23)  
و عن الکوفیین: أنها ناصبة دائماً، و یرده قولهم: «کیمه» کما یقولون: «لمه». تنبیه إذا قیل: «جئت لتکرمنی» بالنصب، فالنصب ب «أنْ» مضمرة، وجوز أبوسعید کون المضمر «کی» و الأول أولی؛ لأنَّ «أنْ» أمکنُ فی عمل النصب  
154  
من غیرها؛ فهی أقوی علی التجوز فیها بأن تعمل مضمرة.

کیف

و یقال فیها: «کی» کما مرّوهو اسم؛ لدخول الجار علیه بلاتأویل فی قولهم: «علی کیفَ تبیعُ؟» و لإبدال الاسم الصریح منه، نحو: «کیفَ أنتَ؟ أصحیحٌ أم سقیم؟» و للإخبار به مع مباشرته الفعلَ فی نحو: «کیف کنت؟» فبالإخبار به انتفتِ الحرفیة، و بمباشرة الفعل انتفت الفعلیة.  
و تستعمل علی وجهین:  
أحدهما: أن تکون شرطاً؛ فتقتضی فعلین متفقی اللّفظ و المعنی غیر مجزومین، نحو: «کیف تصنع أصنع» و لا یجوز «کیف تجلس أذهب» باتفاق، و لا «کیف تجلسْ أجلسْ» بالجزم عندالبصریین إلاّ قُطرُباً؛ لمخالفتها لأدوات الشرط بوجوب موافقة جوابها لشرطها کما مرّ و قیل: یجوز مطلقاً، و إلیه ذهب قطرب و الکوفیون و قیل: یجوز بشرط اقترانها ب «ما». قالوا: و من ورودها شرطاً (ینْفِقُ کیفَ یشاء)  
(المائدة / 64)  
و جوابها محذوف لدلالة ما قبلها، و هذا یشکل علی إطلاقهم أن جوابها یجب مماثلته لشرطها.  
کیف الثانی: و هو الغالب فیها أن تکون استفهاماً، إما حقیقیاً، نحو: «کیف زید؟» أو غیره، نحو (کیفَ تَکفُرُونَ بِالله)  
(البقرة / 28)  
الآیة؛ فإنه اُخرج مخرج التعجب.  
و تقع خبراً قبل مالا یستغنی، نحو قول الکمیت فی آل البیت:  
155  
183 فمِن أینَ أو أنّی و کیف ضلالُهم هُدی و الهوی شتّی بهم مُتَشَعِّب و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «کیف یکون حال مَنْ یفنی ببقائه و یسقَم بصحّته و یؤتی من مَأمَنه؟» (311) و منه: «کیف ظننت زیداً؟» و: کیفَ أعلمته فرسک؟»؛ لأن ثانی مفعولی «ظن» و ثالث مفعولات «أعلم» خبران فی الأصل، و حالاً قبل ما یستغنی، نحو: «کیفَ جاء زیدٌ؟» أی: علی أی حالة جاء زید؟، و الصواب: أنها تأتی فی هذا النوع مفعولاً مطلقاً أیضاً، و أن منه (کیفَ فَعَلَ رَبُّک)  
(الفیل / 1)  
؛ إذ المعنی: أی فعل فَعَلَ ربک و لا یتجه (312) فیه أن یکون حالاً من الفاعل.  
و عن سیبویه: أن «کیف» ظرف، و عن السیرافی و الأخفش: أنها اسمٌغیر ظرف، و هو حسن، و یؤیده الإجماع علی أنه یقال فی البدل: «کیف أنت؟ أصحیح أم سقیم؟» بالرفف و لا یبدل المرفوع من المنصوب.  
تنبیه قوله تعالی: (أفَلا ینْظُرُونَ إلَی الإبِلِ کیفَ خُلِقَتْ)  
(الغاشیة / 17)  
لاتکون «کیف» بدلاً من «الإبل»، لأن دخول الجار علی «کیف» شاذ، علی أنه لم یسمع فی «إلی»، بل فی «علی» و لأن «إلی» متعلقة بما قبلها؛ فیلزم أن یعمل فی الاستفهام فعل متقدم علیه، و لأن الجملة التی بعدها تصیر حینئذ غیر مرتبطة، و إنما  
156  
هی منصوبة بما بعدها علی الحال، و فعل النظر مُعلّق، و هی و ما بعدها بدل من «الإبل» بدل اشتمال، و المعنی «إلی الإبل کیفیةِ خلقها» و مثله: (ألَمْ تَرَ إلی رَبّک کیفَ مَدَّ الظِّلَّ)  
(الفرقان / 45)  
و مثلها فی إبدال جملة فیها «کیف» من اسم مفرد قوله (313): 184 إلی الله أشکو بالمدینة حاجةً و بالشّام اُخری کیفَ یلتقیان أی: أشکو هاتین الحاجتین تعذر التقائهما.  
157

حرف اللام

اللام المفردة

اللام المفردة: ثلاثة أقسام  
عاملة للجر، و عاملة للجزم، و غیر عاملة، و لیس فی القسمة أن تکون عاملة للنصب، خلافاً للکوفیین، و سیأتی. فالعاملة للجر مکسورة مع کل ظاهر، نحو: «لزید» إلا مع المستغاث المباشر ل «یا» فمفتوحة، نحو: «یا لله» و أما قراءة بعضهم: (الْحَمْدُ لله)  
(فاتحة الکتاب / 2)  
بضمها فهو عارض للإتباف و مفتوحة مع کل مضمر، نحو: «لنا، و لکم، و لهم» إلا مع یاء المتکلم فمکسورة و اذا قیل: «یا لک، و یا لی» احتمل کل منهما أن یکون مستغاثاً به و أن یکون مستغاثاً من أجله.  
وللام الجارة اثنان و عشرون معنی:  
أحدها: الاستحقاق، و هی الواقعة بین معنی و ذات، نحو قوله تعالی: (الحَمْدُ لله)  
(فاتحة الکتاب / 2)  
و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «الویل لظالمی أهل بیتی» (314)،  
158  
و منه: «وللکافرین النار» أی: عذابها.  
الثانی: الاختصاص، نحو قوله تعالی (إنّ لَهُ أباً)  
(یوسف / 78)  
و قولک: «المنبر للخطیب» و قول الفضل بن عباس: 185 فسوف یری أعداؤُنا حین تلتقی لأی الفریقین النبی المطهّر  
الثالث: الملک، نحو: (لَهُ ما فی السّمواتِ وَ ما فی الأرض)  
(البقرة / 255)  
و بعضهم یستغنی بذکر الاختصاص عن ذکر المعنیین الآخرین، و یمثل له بالأمثلة المذکورة و نحوها، و یرجحه أن فیه تقلیلاً للاشتراک، و أنه إذا قیل: «هذا المال لزید و المسجد» لزم القول بأنها للاختصاص مع کون «زید» قابلاً للملک؛ لئلا یلزم استعمال المشترک فی معنییه دفعةً، و أکثرهم یمنعه.  
الرابع: التملیک، نحو: «وهبت لزید دیناراً».  
الخامس: شبه التملیک، نحو: (جَعَلَ لَکمْ مِنْ أنْفسِکمْ أزواجاً)  
(النحل / 72)  
السادس: التعلیل، کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «و أحِبّوا أهلَ بیتی لِحُبّی» (316) و قولأبی طالب خطاباً إلی أمیرالمؤمنین (علیهما السلام): 186 قد بذلناک و البلاء شدید لفداء الحبیب و ابن الحبیب  
وقوله تعالی: (لایلافِ قُرَیش)  
(قریش / 1)  
و تعلقها ب (فَلْیعْبُدُوا)  
(قریش / 3)  
و قیل: بما قبله، أی: (فَجَعَلَهُمْ کعَصْف مأکول لإیلافِ قُرَیش)  
(الفیل / 5 و قریش / 1)  
و رُجّح بأنهما فی مصحف اُبی سورةٌ واحدةٌ، و ضعّف بأنّ جعلهم  
159  
کعصف إنّما کان لکفرهم و جرأتهم علی البیت، و قیل: متعلقة بمحذوف، تقدیره: إعجبوا.  
و منها: اللام الثانیة  
فی نحو: «یا لزید لعمرو» و تعلّقها بمحذوف، و هو فعلٌ من جملة مستقلة، أی: أدعوک لعمرو، أو اسمٌ هو حال من المنادی، أی: مدعوّاً لعمرو، قولان.  
و منها: اللام الداخلة لفظاً علی المضارع  
فی نحو قوله تعالی: (و أنْزلنا إلَیک الذِّکرَ لِتُبَینَ لِلنّاسِ)  
(النحل / 44)  
و قول الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «ثُم أمَرَنا لیختبر طاعتنا و نَهانا لیبتلی شکرنا» (318) و انتصابُ الفعل بعدها ب «أنْ» مضمرةً بعینها وفاقاً للجمهور، لا ب «أنْ» مضمرة أو ب «کی» المصدریة مضمرة خلافاً للسیرافی و ابن کیسان، و لا باللام بطریق الأصالة خلافاً لأکثر الکوفیین، و لا بها لنیابتها عن «أن» خلافاً لثعلب، ولک إظهار «أن» فتقول: «جئتُک لأن تُکرمنی» بل قد یجب، و ذلک إذا اقترن الفعل ب «لا» نحو: (لِئلا یکونَ لِلنّاسِ عَلَیکمْ حُجّةٌ)  
(البقرة / 150)  
لئلا یحصل الثقل بالتقاء المثلین.  
السابع: توکید النفی،  
وهی الداخلة فی اللفظ علی الفعل مسبوقة ب «ما کان» أو ب «لم یکن» ناقصتین مسندتین لما اُسند إلیه الفعل المقرون باللام، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «ما کان الله سبحانه لیفتَح علی أحد باب الشکر و یغلِق عنه باب المزید» (319) و قوله تعالی: (لَمْ یکنِ الله لِیغْفِر لَهُم)  
(النساء / 138)  
و یسمیها أکثرهم: لام الجحود؛ لملازمتها للجحد أی: النفی. قال النحاس: و الصواب:  
160  
تسمیتها لام النفی لأن الجحد فی اللغة إنکار ما تعرفه، لا مطلق إلانکار، انتهی.  
و وجه التوکید فیها عند الکوفیین: أن أصل «ما کان لیفعل»: ما کان یفعل، ثم اُدخلت اللام زیادة لتقویة النفی، کما اُدخلت الباء فی «مازید بقائم» لذلک، فعندهم أنها حرف زائد مؤکد غیر جارّ، و لکنه ناصب، و لو کان جاراً لم یتعلق عندهم بشیء؛ لزیادته، فکیف به و هو غیر جار و وجهه عند البصریین: أن الأصل: ما کان قاصداً للفعل، و نفی القصد أبلغ من نفیه، و علی هذا فهی عندهم حرف جر مُعدّ متعلق بخبر «کان» المحذوف، و النصب ب «أن» مضمرةً وجوباً و قد تحذف «کان» قبل لام الجحود کقول  
الثانی: بعد «إنّ» و تدخل فی هذا الباب علی ثلاثة باتفاق: الاسم، نحو قول کعب بن زهیر: 201 إنّ الرسول لَسیف یستَضاء به مُهَنّد مِن سیوف الله مسلول و المضارع؛ لشبهه به، نحو قوله تعالی: (وَ إنَّ ربّک لَیحْکمُ بَینَهُمْ)  
(النحل / 124)  
و الظرف، نحوقوله تعالی: (وإنّک لَعَلی خُلُق عظِیم)  
(القلم / 4)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و إنّ الکتاب لَمعی ما فارقتُهُ مذ صَحِبتُه»  
(343) و علی ثلاثة باختلاف:  
أحدها: الماضی الجامد، نحو: «إنّ زیداً لعَسی أنْ یقوم» قاله أبوالحسن، و وجهه أن الجامد یشبه الاسم، و خالفه الجمهور.  
الثانی: الماضی المقرون ب «قد» قاله الجمهور، و وجهه أن «قد» تقرب الماضی من الحال فیشبه المضارع المشبه للاسم، و خالف فی ذلک خطّاب و محمّد بن مسعود الغزنی، و قالا: إذا قیل: «إنّ زیداً لقد قامَ» فهو جوابٌ لقسم مقدر.  
الثالث: الماضی المتصرف المجرد من «قد» أجازه الکسایی و هشام علی إضمار «قد» و منعه الجمهور، و قالوا: إنما هذه لام القسم، فمتی تقدّم فعلُ القلب فتحت همزة «انّ» ک «علمت أنّ زیداً لقامَ» و الصواب عندهما: الکسر.  
واختلف فی دخولها فی غیر باب «إنّ» علی شیئین:  
أحدهما: خبرالمبتدأ المتقدم، نحو: «لقائمٌ زیدٌ» فمقتضی کلام جماعة الجواز، وفی أمالی ابن الحاجب: لام الابتداء یجب معها المبتدأ.  
171  
الثانی: الفعل، نحو: «لیقومُ زید» فأجاز ذلک ابن مالک و المالقی و غیرهماو زاد المالقی، الماضی الجامد، نحو: (لَبِئسَ ما کانُوا یعْمَلُونَ)  
(المائدة / 62)  
و بعضهم المتصرف المقرون ب «قد»، نحو قول أبی الأسود الدؤلی فی رثاء علی (علیه السلام): 202 لقدعَلِمتْ قریش حیث کانت بأنک خیرها حَسَباً و دیناً  
و المشهور: أنّ هذه لام القسم و نص جماعة علی منع ذلک کلّه. قال ابن الخباز فی شرح الإیضاح: لا تدخل لام الابتداء علی الجمل الفعلیة إلا فی باب «إن» انتهی و هو مقتضی ما قدّمناه عن ابن الحاجب، و هو أیضاً قول الزمخشری، قال فی تفسیر: (وَلَسَوْفَ یعْطِیک رَبُّک)  
(الضحی / 5)  
لام الابتداءلا تدخل إلا علی المبتدأ و الخبر، و قال فی (لاُقسِمُ بِیومِ القِیامة)  
(القیامة / 1)  
هی لام الابتداء دخلت علی مبتدأ محذوف و لم یقدرها لام القسم؛ لأنه عنده ملازمة للنون، و کذا زعم فی «وَلَسَوفَ یعْطیک رَبّک» أن المبتدأ مقدر، أی: و لأنْتَ سَوْفَ یعْطیک ربّک.  
و یضعف قوله أن فیه تکلّفین لغیر ضرورة، و هما تقدیر محذوف و خلع اللام عن معنی الحال؛ لئلا یجتمع دلیلا الحال و الاستقبال و قد صرّح بذلک فی تفسیر (لَسَوفَ اُخْرَجُ حَیاً)  
(مریم / 66)  
و قوله: «إنّ لام القسم مع المضارع لاتفارق النون» ممنوف بل تارة تجب اللامو تمتنع النون و ذلک مع التنفیس کالآیة و مع تقدم المعمول بین اللام و الفعل، نحو: (وَلَئنْ مُتُّم أوْ قُتِلْتُمْ لإلَی الله تُحْشَرونَ)  
(آل عمران / 158)  
و مع کون الفعل للحال، نحو: «لاُقْسِمُ» و إنّما قدر البصریون هنا مبتدأ؛ لأنهم لا یجیزون لمن قصد الحال أن یقسم إلا علی الجملة الاسمیة، و تارة یمتنعان، و ذلک مع الفعل المنفی، نحو:  
172  
(تَالله تَفْتَوا)  
(یوسف / 85)  
وتارة یجبان، و ذلک فیمابقی، نحو: (وتَالله لأکیدَنَّ أصنامَکمْ)  
(الأنبیاء / 57)  
مسألة للام الابتداء الصّدریة؛ و لهذا علقت العامل فی نحو: «علمت لزیدٌ منطلق» و منعت من النصب علی الاشتغال فی نحو: «زیدٌ لأنا اُکرمه» و من أن یتقدم علیها الخبر فی نحو: «لزیدٌ قائمٌ» و المبتدأ فی نحو: «لقائمٌ زیدٌ».  
و لیس لها الصّدریة فی باب «إن»؛ لأنها فیه مؤخرة من تقدیم؛ و لهذا تسمی اللام المزحْلفة، و المزحْلقة أیضاً، و ذلک لأن أصل «إنّ زیداً لقائم»: «لإنَّ زیداً قائم» فکرهوا افتتاح الکلام بتوکیدین فأخّروا اللام دون «إنّ»؛ لئلا یتقدّم معمولُ الحرف علیه،  
و إنما لم ندّع أن الأصل: «إنّ لزیداً قائم»؛ لئلا یحول ماله الصدر بین العامل و المعمول و لاعتبارهم حکم صدریتها فیما قبل «إن» دون ما بعدها. دلیل الأول: أنها تمتنع من تسلط فعل القلب علی «إن» و معمولیها و لذلک کسرت فی نحو: (وَالله یعْلَمُ إنّک لَرَسُولُهُ)  
(المنافقون / 1)  
و دلیل الثانی: أن عمل «إن» یتخطاها، تقول: «إنّ فی الدار لزیداً» و کذلک یتخطاها عمل العامل بعدها نحو: «إنّ زیداً طعامَک لآکل».  
تنبیه «إنَّ زیداً لقام» أو «لیقومنّ» اللام جوابُ قسم مقدر، لا لام الابتداء؛ فإذا دخلت علیها «علمت» مثلاً فتحت همزتها؛ فإن قلت: «لقد قام» فقالوا: هی لام الابتداء، و حینئذ یجب کسر الهمزة، و الصواب: أن الأمرین محتملان  
173  
فصل و إذا خفّفت «إنّ»  
نحو (وَ إنْ کانَتْ لَکبِیرِةً)  
(البقرة / 143)  
فاللام عند سیبویه و الأکثرین لام الابتداء أفادت مع إفادتها توکید النسبة و تخلیص المضارع للحال الفرق بین «إن» المخففة من الثقیلة و «إن» النافیة؛ و لهذا صارت لازمة بعد أن کانت جائزة، اللّهم إلاّ أن یدل دلیل علی قصد الإثبات کقراءة أبی رجاء: (و إن کلُّ ذلِک لما مَتاعُ الحَیاة الدُّنیا)  
(الزخرف / 35)  
بکسر اللام أی: للّذی و یجب ترکها مع نفی الخبر کقوله (345): 203 إن الحقُّ لایخفی علی ذی بصیرة وَ إنْ هوَ لمْ یعْدَمْ خِلافَ مُعانِد و زعم أبو علی و أبوالفتح و جماعةٌ أنّها لامٌ غیر لام الابتداء، اُجتلبت للفرق، و حجة أبی علی دخولها علی الماضی المتصرف، نحو: «إن زیدٌ لقامَ» و علی منصوب الفعل المؤخر عن ناصبه فی نحو: (وَ إنْ وَجَدْنا أکثَرَهُمْ لَفاسقینَ)  
(الأعراف / 102)  
و کلاهما لایجوز مع المشددة.  
و زعم الکوفیون أن اللام فی ذلک کلّه بمعنی «إلاّ» و أنّ «إنْ» قبلها نافیة، و استدلوا علی مجیء اللام للاستثناء بقوله (346): 204 أمسی أبانُ ذلیلاً بعدَ عَزّتهِ و ما أبانُ لَمِنْ أعْلاجِ سُودانِ و قیل: اللام للابتداء علی أنّ «ما» استفهام و تم الکلام عند «أبان» ثم ابتدأ: لمن أعلاج، أی بتقدیر: لهو من أعلاج، و قیل: هی لام زیدت فی خبر «ما» النافیة  
174  
و هذا المعنی عکس المعنی علی القولین السابقین و علی قول الکوفیین یقال: «قد علمنا إنْ کنتَ لمُؤمناً» بکسر الهمزة؛ لأن النافیة مکسورة دائماً، و کذا علی قول سیبویه؛ لأنّ لام الابتداء تُعلق العامل عن العمل، و أمّا علی قول أبی علی و أبی الفتح فتفتح.  
القسم الثانی: اللام الزائدة  
وهی الداخلة فی خبرالمبتدأ، وفی خبر «أنّ» المفتوحة، وفی خبر «لکن» و لیس دخول اللام مقیساً بعد «أنّ» المفتوحة خلافاً للمبرد، و لا بعد «لکن» خلافاً للکوفیین، و لا اللام بعدهما لام الابتداء خلافاً له و لهم، و زیدت أیضاً فی خبر «زال»، وفی المفعول الثانی لِ «أری» فی قول بعضهم: «أراک لشاتِمی» و نحو ذلک.  
الثالث: لام الجواب  
وهی ثلاثة أقسام:  
لام جواب «لو» نحو قول اُم البنین فی رثاء العباس (علیه السلام): 205 لوکان سیفُک فی یدی ک لَما دَنی منهُ أحدٌ و لام جواب «لولا»، نحو قوله تعالی: (وَلَولا دفْعُ الله النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعض لَفَسَدَتِ الأرضُ)  
(البقرة / 251)  
ولام جواب القسم، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «والله لَدنیاکم هذه أهونُ فی عَینی مِنْ عِراقِ خنزیر فی ید مَجذُوم» (348).  
الرابع: اللام الداخلة علی أداة شرط للإیذان بأن الجواب بعدها مبنی علی قسم قبلها، لاعلی الشرط، و من ثمّ تسمّی اللام المؤذنة، و تسمی الموطئة أیضاً؛  
175  
لأنّها و طأت الجواب للقسم، أی: مهدته له، نحو: (لئن اُخرِجُوا لا یخْرُجونَ مَعَهُمْ وَ لئن قُوتلُوا لا ینصُرُونَهُمْ)  
(الحشر / 12)  
و أکثرما تدخل علی «إن» و قد تدخل علی غیرها کقوله (349): 206 لَمتی صَلَحْتَ لَیقْضَینْ لک صالحٌ و لَتُجْزَینَّ إذا جُزِیتَ جمیلاً و قد تحذف مع کون القسم مقدراً قبل الشرط، نحو (وَإن أَطَعْتُمُوهُمْ إنَّکمْ لَمُشْرِکونَ)  
(الأنعام / 121)  
و قول بعضهم: لیس هنا قسم مقدر و إن الجملة الاسمیة جواب الشرط علی إضمار الفاء کقوله (350): 207 مَنْ یفعل الحسنات الله یشکرها و الشرُّ بالشرّ عندالله مِثلانِ مردودٌ؛ لأن ذلک خاص بالشعر.  
الخامس: لام «أل» ک «الرجل و الحارث» و قد مضی شرحها.  
السادس: اللام اللاحقة لأسماء الإشارة للدلالة علی البعد أو علی توکیده، علی خلاف فی ذلک، و أصلها السکون کما فی «تلک» و إنما کسرت فی «ذلِک»؛ لالتقاء الساکنین.  
السابع: لام التعجب غیر الجارة، نحو: «لَظَرُفَ زیدٌ» و «لَکرُمَ عمرو» بمعنی «ما أظرفه و ما أکرمه» ذکره ابن خالویه فی کتابه المسمی بالجمل، و الصواب: أنها إما لام الابتداء دخلت علی الماضی؛ لشبهه لجموده بالاسم، و إما لام جواب قسم مقدر.  
176

لا

علی ثلاثة أوجه: الأول: أن تکون نافیة

و هذه علی خمسة أوجه:  
أحدها: أن تکون عاملة عمل «إنّ» و ذلک إنْ اُرید بها نفی الجنس علی سبیل التنصیص، و تسمی حینئذ تبرئة، و إنما یظهر نصب اسمها إذا کان خافضاً، نحو: «لا صاحبَ جُود ممقوتٌ»، أو رافعاً، نحو: «لا حسناً فِعلُه مذموم»، أو ناصباً، نحو: «لا طالعاً جبلاً حاضر» و منه «لا خیراً من زید عندنا».  
و تخالف «لا» هذه «إنّ» من سبعة أوجه:  
أحدها: أنها لا تعمل إلا فی النکرات.  
الثانی: أن اسمها إذا لم یکن عاملاً فإنه یبنی، قیل: لتضمنه معنی «مِن» الاستغراقیة، و قیل: لترکیبه مع «لا» ترکیبَ خمسة عشر، و بناؤه علی ما ینصب به لو کان معرباً، فیبنی علی الفتح فی نحو قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لا فقرَ أشدّ من الجهل» (351)، و منه قوله تعالی: (لاتَثْرِیبَ عَلَیکمُ الیومَ)  
(یوسف / 92)  
و قول بشیر بن جذلم: 208 یاأهلَ یثربَ لا مُقامَ لکم بها قُتِلَ الحسین (علیه السلام) فأدْمُعی مدرارُ و علی الیاء فی نحو: «لا رجُلینِ» و «لا قائمین»، و علی الکسرة فی نحو: «لا مُسلماتِ» و کان القیاس وجوبها، و لکنه جاء بالفتح، و هو الأرجح؛ لأنها الحرکة التی یستحقها المرکب.  
177  
الثالث: أن ارتفاع خبرها عند إفراد اسمها نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «لاشرف أعلی من الإسلام و لا عزّ أعزّ من التقوی» (353) بما کان مرفوعاً به قبل دخولها، لابها، و هذا القول لسیبویه، و خالفه الأخفش و الأکثرون و لا خلاف بین البصریین فی أن ارتفاعه بها إذا کان اسمها عاملاً.  
الرابع: أن خبرها لا یتقدم علی اسمها و لوکان ظرفاً أو مجروراً.  
الخامس: أنه یجوز مراعاة محلها مع اسمها قبل مضی الخبر و بعده، فیجوز رفع النعت و المعطوف علیه، نحو: «لا رجُلَ ظریفٌ فیها، و لا رجُلَ و امرأةٌ فیها».  
السادس: أنه یجوز إلغاؤها إذا تکررت، نحو: «لا حولٌ و لا قُوّةٌ إلا بالله» ولک فتح الاسمین، و رفعهما، و المغایرة بینهما، بخلاف نحو قول الأعشی: 209 إنّ مَحَلاّ و إنّ مُرتَحَلا وَ إنّ فی السَفر إذ مضَوا مَهَلا فلا محیدَ عن النصب و السابع: أنه یکثر حذف خبرها إذا علم، نحو: (قالُوا لا ضَیرَ)  
(الشعراء / 50)  
(فَلا فَوْتَ)  
(السبأ / 51)  
وتمیم لا تذکره حینئذ.

الثانی: أن تکون عاملة عمل «لیس»

کقول سعد بن مالک: 210 مَن صَدَّ عن نیرانها فأنا ابنُ قیس لا بَراحُ و إنما لم یقدروها مهملة و الرفع بالابتداء؛ لأنها حینئذ واجبة التکرار و فیه  
178  
نظر؛ لجواز ترکه فی الشعر و «لا» هذه تخالف «لیس» من ثلاث جهات:  
إحداها: أن عملها قلیل، حتی ادّعی أنه لیس بموجود.  
الثانیة: أن ذکر خبرها قلیل، حتی إن الزجاج لم یظفر به؛ فادّعی أنها تعمل فی الاسم خاصة، و أن خبرها مرفوف و یرده قوله (356): 211 تَعَزَّفلاشیءعلی الأرض باقیا و لا وَزَرٌ ممّا قَضَی الله واقیا  
الثالثة: أنها لا تعمل إلا فی النکرات  
خلافاً لابن جنی و ابن الشجری و علیه بنی المتنبی قوله: 212 إذا الجودُ لم یرزق خلاصاً من الأذی فلا الحمدُ مکسُوباً و لا المالُ باقیاً  
تنبیه إذا قیل: «لا رجُلَ فی الدار» بالفتح، تعین کونها نافیة للجنس، و یقال فی توکیده: «بل امرأة» و إن قیل بالرفف تعین کونها عاملة عمل «لیس» و امتنع أن تکون مهملة، و إلا تکررت، و احتمل أن تکون لنفی الجنس و أن تکون لنفی الوحدة، و یقال فی توکیده علی الأول: «بل امرأة» و علی الثانی: «بل رجلانأو رجال» و غلط کثیر من النّاس، و زعموا أن العاملة عمل «لیس» لا تکون إلاّ نافیة  
179  
للوحدة لا غیر، و یرد علیهم نحو قوله (358): 213 تَعَزَّ فلا شیء علی الأرضِ باقیا و لا وَزَرٌ ممّا قَضی الله واقِیا  
و إذا قیل: «لا رجلٌ و لا امرأةٌ فی الدار» برفعهما احتمل کون «لا» الاُولی عاملة فی الأصل عمل «إنّ» ثم اُلغیت لتکرارها، فیکون ما بعدها مرفوعاً بالابتداء، و أن تکون عاملة عمل «لیس» فیکون ما بعدها مرفوعاً بها، و علی الوجهین فالظرف خبر عن الاسمین إن قدرت «لا» الثانیة تکراراً للاُولی و ما بعدها معطوفاً؛ فإن قدرت الاُولی مهملة و الثانیة عاملة عمل «لیس» أو بالعکس فالظرف خبر عن أحدهما، و خبر الآخر محذوف کما فی قولک: «زید و عمرو قائم» و لا یکون خبراً عنهما؛ لئلا یلزم محذوران: کونُ الخبر الواحد مرفوعاً و منصوباً، و توارد عاملین علی معمول واحد.

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

أحدها: أن یتقدمها إثبات ک «جاء زید لا عمرو»، أو أمر ک «اضربْ زیداً لا عمراً»، قال سیبویه: أو نداء، نحو: «یابن أخی لا ابن عمی»، و زعم ابن سعدان أن هذا لیس من کلامهم.  
الثانی: ألاّ تقترن بعاطف، فإذا قیل: «جاءنی زید لا بل عمرو» فالعاطفُ «بل» و «لا» ردٌّ لما قبلها، و لیست عاطفة، و إذا قلت: «ما جاءنی زید و لا عمرو» فالعاطف الواو، و «لا» توکید للنفی، وفی هذا المثال مانع آخر من العطف ب «لا» و هو تقدّم النفی، و قد اجتمعا أیضاً فی (ولا الضّالّینَ)  
(الفاتحة / 7)  
الثالث: أن یتعاند متعاطفاها، فلا یجوز «جاءنی رجل لا زید»؛ لأنه یصدق  
180  
علی زید اسم الرجل، بخلاف «جاءنی رجل لا امرأة».

الوجه الرابع: أن تکون جواباً مناقضاً ل «نعم»

و هذه تُحذف الجملُ بعدها کثیراً کقول رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): «لا» فی جواب من قال: «إنّی رجل ضَریر شاسِع الدار، و لیس لی قائد یلازمنی فلی رخصة أن لا آتی المسجد؟» (359) و الأصل: «لا، لم یکن رخصة».

الخامس: أن تکون علی غیر ذلک

فإن کان ما بعدها جملة اسمیة صدرُها معرفة أو نکرة و لم تعمل فیها، أو فعلاً ماضیاً لفظاً و تقدیراً، وجب تکرارها. مثالُ المعرفة: (لا الشَّمْسُ ینْبَغِی لَها أنْ تُدْرِک القَمَرَ، و لا الّیلُ سابِقُ النّهارِ)  
(یس / 40)  
ومثال النکرة التی لم تعمل فیها «لا»: (لا فِیها غَوْلٌ و لاهُمْ عَنْها ینْزَفُونَ)  
(الصافات / 47)  
فالتکرارهنا واجب بخلافه فی (لا لَغْوٌ فیها و لا تَأثِیمٌ)  
(الطور / 23)  
و مثالُ الفعل الماضی: (فَلا صَدَّقَ و لا صَلّی)  
(القیامة / 31)  
و إنما ترک التکرار فی نحو قول أبی الأسود الدؤلی: 214 ألا أبلغ معاویة بن حرب فلا قَرّتْ عُیون الشامِتینا لأنّ المراد الدعاء فالفعل مستقبل فی المعنی و مثله فی عدم وجوب التکرار بعدم قصد المضی إلاّ أنه لیس دعاء؛ قولک: «والله لا فعلت کذا»، و شذّ ترک التکرار فی قول أبی خراش الهذلی و هو یطوف بالبیت:  
181  
215 إنْ تَغفرِ اللّهمَّ تغفر جَمّا و أی عبدلک لا ألمّا و کذلک یجب تکرارها إذا دخلت علی مفرد خبر أو حال أو صفة، نحو: «زیدٌ لا شاعر و لا کاتب» و «جاء زید لا ضاحکاً و لا باکیاً» و نحو قوله تعالی: (مِنْ شَجَرة مُبارَکة زَیتُونَة لاشَرقَیة و لاغربیة)  
(النور / 35)  
و إن کان ما دخلت علیه فعلاً مضارعاً لم یجب تکرارها، نحو قوله تعالی: (قُل لا أسألُکمْ عَلَیهِ أجْراً إلاّ المَوَدّة فی القُربی)  
(الشوری / 23)  
و قول الرباب زوجة الحسین (علیه السلام) فی رثائه: 216 و الله لا أبتغی صِهراً بصِهرِکم حتی اُغَیبَ بین اللحد و الطین  
و یتخلص المضارعُ بها للاستقبال عند الأکثرین، و خالفهم ابن مالک؛ لصحة قولک: «جاء زیدٌ لا یتکلم» بالاتفاق، مع الاتفاق علی أن الجملة الحالیة لاتُصدّر بدلیل استقبال.

تنبیه من أقسام «لا» النافیة

المعترضةُ بین الخافض و المخفوض، نحو: «جئتُ بلازاد» و «غضبتُ من لا شیء» و عن الکوفیین: أنها اسم، و أن الجار دخل علیها نفسها، و أن ما بعدها خفض بالإضافة و غیرهم یراها حرفاً، و یسمیها زائدة کما یسمون «کان» فی نحو: «زیدٌ کانَ فاضلٌ» زائدة و إن کانت مفیدة لمعنی و هو المضی و الانقطاع؛ فعلم أنهم قد یریدون بالزائد المعترض بین شیئین متطالبین و إن لم یصح أصلُ المعنی بإسقاطه  
182  
کما فی مسألة «لا» فی نحو: «غضبتُ من لا شیء»، و کذلک إذا کان یفوت بفواته معنی کما فی مسألة «کان»، و کذلک «لا» المقترنة بالعاطف فی نحو: «ما جاءنی زید و لا عمرو» و یسمونها زائدة، و لیست بزائدة البتة،  
ألا تری أنه إذا قیل: «ما جاءنی زید و عمرو» احتمل أن المراد نفی مجیء کل منهما علی کل حال، و أن یراد نفی اجتماعهما فی وقت المجیء، فإذا جیء ب «لا» صار الکلام نصّاً فی المعنی الأول، نعم هی فی قوله سبحانه: (وَ ما یسْتَوِی الأحیاء و لا الأمواتُ)  
(فاطر / 22)  
لمجرد التوکید.  
تنبیه اعتراضُ «لا» بین الجار و المجرور فی نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «الداعی بلا عَمَل کالرّامی بلا وَتَر» (363) و بین الناصب و المنصوب فی نحو: (لِئلاّ یکونَ لِلنّاسِ)  
(البقرة / 150)  
و بین الجازم و المجزوم فی نحو: (إنْ لا تَفْعَلُوهُ)  
(الأنفال / 73)  
و تقدُّمُ معمول ما بعدها علیها فی نحو (یوْمَ یأتِی بَعْضُ آیاتِ رَبّک لا ینْفَعُ نَفْساً إیمانُها لمْ تَکنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أو کسَبَتْ فی إیمانِها خَیراً)  
(الأنعام / 158)  
دلیلٌ علی أنّها لیس لها الصّدر، بخلاف «ما»، اللهم إلاّ أن تقع فی جواب القسم؛ فإن الحروف التی یتلقی بها القسم کلها لها الصّدر، و قیل: لها الصدر مطلقاً، و قیل: لا مطلقاً و الصواب: الأول.  
الثانی: من أوجه «لا» أن تکون موضوعة لطلب الترک، و تختص بالدخول علی المضارف و تقتضی جزمه و استقباله، سواء کان المطلوبُ منه مخاطباً، نحو قوله تعالی (لاتَتّخِذُوا عَدُوّی وَ عَدوّکمْ أولِیاء)  
(الممتحنة / 1)  
أو غائباً، نحو:  
183  
(لایتّخِذِ المُؤمِنُونَ الکافِرینَ أولیاء)  
(آل عمران / 28)  
أو متکلماً، نحو «لا أرَینّکهاهنا»، و هذا النوع مما اُقیم فیه المسبب مُقام السبب، و الأصل: لاتکن هاهنا فأراک و لافرق فی اقتضاء «لا» الطلبیة للجزم بین کونها مفیدةً للنهی سواء کان للتحریم کما تقدم، أو للتنزیه نحو: (وَلا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَینَکمْ)  
(البقرة / 237)  
و کونها للدعاء کقوله تعالی: (رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا)  
(البقرة / 286)  
و قال مالک بن الریب: 217 یقولونَ لا تَبْعَدْ وهم یدفنُوننی و أینَ مکانُ البعدِ إلاّ مکانیا و کونها للالتماس کقولک لنظیرک غیر مُستعل علیه: «لا تفعل کذا» و کذا الحکم إذا خرجتْ عن الطلب إلی غیره کالتهدید فی قولک لولدک أو عبدک: «لاتُطعنی».  
الثالث: «لا» الزائدة الداخلة فی الکلام لمجرد تقویته و توکیده، نحو: (ما مَنَعَک إذْ رَأیتَهُمْ ضَلّوا ألاّ تَتّبِعَنِ)  
(طه / 92 و 93)  
(ما مَنَعَک ألاّ تَسْجُدَ)  
(الأعراف / 12)  
و یوضحه الآیة الاُخری: (ما مَنَعَک أنْ تَسْجُدَ)  
(ص / 75)  
و منه: (لئلاّ یعْلَمَ أهْلُ الکتابِ)  
(الحدید / 29)  
أی: لیعلموا و اختلف فیها من قوله تعالی: (لا اُقسِمُ بِیومِ القیامَةِ)  
(القیامة / 1)  
أنافیةأم زائدة؟، فقیل: هی نافیة، و اختلف هؤلاء فی منفیها علی قولین: أحدهما: أنه شیء تقدم، و هو ما حکی عنهم کثیراً من إنکار البعث: فقیل لهم: لیس الأمر کذلک: ثم استؤنف القسم، قالوا: و إنما صح ذلک؛ لأن القرآن کله کالسورة الواحدة، و لهذا یذکر الشیء فی سورة و جوابه فی سورة اُخری، نحو:  
184  
(وَ قالُوا یا أیها الّذی نُزِّلَ عَلَیهِ الذّکرُ إنّک لَمَجْنُونٌ)  
(الحجر / 6)  
و جوابه: (ما أنتَ بِنِعْمَةِ رَبّک بِمَجْنُونِ)  
(القلم / 2)  
و الثانی: أن منفیها «اُقسِمُ» و ذلک علی أن یکون إخباراً لا إنشاء، و اختاره الزمخشری، قال: و المعنی فی ذلک أنه لا یقسم بالشیء إلاّ إعظاماً له؛ بدلیل: (فَلا اُقْسِمُ بِمَواقِعِ النّجُومِ وَ إنّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِیمٌ)  
(الواقعة / 75 و 76)  
فکأنّه قیل: إنّ إعظامه بالإقسام به کلا إعظام، أی: إنّه یستحق إعظاماً فوق ذلک.  
وقیل: هی زائدة و اختلف هؤلاء فی فائدتها علی قولین: أحدهما: أنّها زیدت توطئة و تمهیداً لنفی الجواب، و التقدیر: لا، اُقسم بیوم القیامة لا یترکون سُدی و رُدّ بقوله تعالی: (لا اُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ)  
(البَلَد / 4)  
و مثله: (فَلا اُقسِمُ بِمَواقِعِ النُّجومِ)  
(الواقعة / 75)  
الآیة.  
و الثانی: أنها زیدت لمجرد التوکید و تقویة الکلام، کما فی (لِئلا یعْلَمَ أهْلُ الکتابِ)  
(الحدید / 29)  
و رُدّ بأنها لا تزاد لذلک صدراً، بل حشواً، کما أن زیادة «ما» و «کان» کذلک، نحو: (فَبِما رَحْمَة مِنَ الله) (  
آل عمران / 159)  
(أینَما تُکونُوا یدْرِککمُ المَوْتُ)  
(النساء / 78)  
و نحو: «زیدٌ کانَ فاضلٌ» و ذلک لأن زیادة الشیء تفید اطّراحه، و کونه أول الکلام یفید الاعتناء به، قالوا: و لهذا نقول بزیادتها فی نحو: (فَلا اُقْسِمُ بِرَبِّ المَشارِقِ وَ المغارِبِ)  
(المعارج / 40)  
(فلا اُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ)  
(الواقعة / 75)  
لوقوعها بین الفاء و معطوفها، بخلاف هذه، و أجاب أبو علی بما تقدم من أن القرآن کالسورة الواحدة.

لات

لات اختلف فیها فی أمرین:  
185  
الأوّل: فی حقیقتها، وفی ذلک ثلاثة مذاهب:  
أحدها: أنها کلمة واحدة فعل ماض، ثم اختلف هؤلاء علی قولین:  
أحدهما: أنها فی الأصل بمعنی «نَقَصَ» من قوله تعالی: (لایلِتْکمْ مِنْ أعمالِکمْ شَیئاً)  
(الحجرات / 14)  
؛ فإنه یقال: لاتَ یلیتُ، ثم استعملت للنفی کما أن «قلَّ» کذلک، قاله أبوذر الخشنی.  
الثانی: أن أصلها: «لَیسَ» بکسر الیاء، فقلبت الیاء ألفاً؛ لتحرکها و انفتاحما قبلها، و اُبدلت السین تاء.  
المذهب الثانی: أنها کلمتان: «لا» النافیة، و التاء لتأنیث اللفظة کما فی «ثُمَّتَ و رُبَّتَ» و إنما وجب تحریکها؛ لالتقاء الساکنین، قاله الجمهور.  
الثالث: أنها کلمة و بعض کلمة، و ذلک أنها «لا» النافیة و التاء زائدة فی أول الحین، قاله أبو عبیدة و ابن الطراوة و استدل أبو عبیدة بأنه وجدها فی مصحف عثمان مختلطة ب «حین» فی الخط، و لا دلیل فیه، فکم فی خط المصحف من أشیاء خارجة عن القیاس.  
و یشهد للجمهور أنه یوقف علیها بالتاء و الهاء، و أنها رسمت منفصلة عن الحین، و أن التاء قد تکسر علی أصل حرکة التقاء الساکنین، و هو معنی قول الزمخشری: و قرئ بالکسر علی البناء ک «جیر» انتهی. ولو کان فعلاً ماضیاً لم یکن للکسر وجه.  
الأمرالثانی: فی عملها، وفی ذلک أیضاً ثلاثة مذاهب:  
أحدها: أنها لا تعمل شیئاً؛ فإن ولیها مرفوع فمبتدأ حذف خبره، أو منصوب فمفعول لفعل محذوف، و هذا قول للأخفش، و التقدیر عنده فی قوله تعالی:  
186  
(وَلاتَ حِینَ مَناص)  
(ص / 3)  
لا أری حینَ مناص، و علی قراءة الرفع: و لا حینُ مناص کائنٌ لهم.  
الثانی: أنها تعمل عملَ «إنّ»؛ فتنصب الاسم و ترفع الخبر، و هذا قول آخر للأخفش.  
الثالث: أنها تعمل عمل «لیس» و هو قول الجمهور و علی کل قول فلا یذکر بعدها إلاّ أحد المعمولین، و الغالب أن یکون المحذوف هو المرفوع کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «وقد أدْبَرَتِ الحِیلةُ و أقْبَلَتِ الغیلَةُ وَ لات حینَ مناص» (365) و اختلف فی معمولها؛ فنصّ الفراء علی أنها لا تعمل إلاّ فی لفظة الحین، و هو ظاهر قول سیبویه، و ذهب الفارسی و جماعة إلی أنها تعمل فی الحین و فیما رادَفَهُ، قال الزمخشری: زیدت التاء علی «لا» و خُصَّت بنفی الأحیان.

لعلّ

لعلّ حرف ینصب الاسم و یرفع الخبر، قال بعض أصحاب الفرّاء: و قد ینصبهما، و زعم یونس أن ذلک لغة لبعض العرب و حکی: «لعل أباک منطلقا» و تأویله عندنا علی إضمار «یوجد» لا «یکون» خلافاً للکسائی؛ لعدم تقدّم «إنْ و لَوْ» الشرطیتین و عقیل یخفضون بها المبتدأ کقوله (366):  
187  
218 فقلت ادْعُ اُخری و ارفع الصوت دعوة لعل أبی المغوار منک قریب  
و تتصل بها «ما» الحرفیة، فتکفها عن العمل؛ لزوال اختصاصها حینئذ و جوّز قومٌ إعمالها حینئذ حملاً علی «لیت»؛ لاشتراکهما فی أنهما یغیران معنی الابتداء، و کذا قالوا فی «کأنّ»، و بعضهم خصَّ «لعلّ» بذلک؛ لأشدیة التشابه؛لأنها و «لیت» للإنشاء، و أما «کأن» فللخبر.  
وفیها عشر لغات مشهورة و لها معان:  
أحدها: التوقّف و هو ترجِّی المحبوب و الإشفاق من المکروه، کقول حسان فی رثاء النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): 219 و لیس هوایی نازعاً عن ثنائه لعلّی به فی جَنّةِ الخُلد أخلُد و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «وَلا تَأمَنْ علی نفسک صَغیرَ معصیة فلعلک معذّب علیه» (368) و تختص بالممکن و قول فرعون: (لَعَلّی أبْلُغُ الأسْبابَ أسْبابَ السّمواتِ)  
(غافر / 36 و 37)  
إنما قاله جهلاً أو مخرقة و إفکاً.  
الثانی: التعلیل، أثبته جماعة، منهم الأخفش و الکسایی، و حملوا علیه: (فَقُولا لَهُ قَوْلاً لیناً لَعَلّهُ یتَذَکرُ أو یخشی)  
(طه / 44)  
و من لم یثبت ذلک یحمله علی الرجاء و یصرفه للمخاطبین، أی: اذهبا علی رجائکما.  
الثالث: الاستفهام، أثبته الکوفیون؛ و لهذا عُلِّقَ بها الفعل فی نحو:  
188  
(لاتَدْری لَعَلَّ الله یحْدِثُ بَعْدَ ذلک أمراً)  
(الطلاق / 1)  
قال الزمخشری: و قد أشربها معنی «لیت» مَن قرأ: (فَأطّلِعَ)  
(غافر / 37)  
انتهی.  
و یقترن خبرها ب «أنْ» کثیراً حملاً علی «عسی» کقول متمم بن نویرة: 220 لعلّک یوماً أنْ تُلِمَّ مُلِمّةٌ علیک مِن اللایی یدَعْنک أجدَعا و بحرف التنفیس قلیلاً کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لعلکم ستَفْتَحون بعدی مدائن عِظاماً و تَتّخِذون فی أسواقها مجالسَ» (370) و خرّج بعضهم نصب (فَأطّلِع)  
(غافر / 37)  
علی تقدیر «أن» مع «أبْلُغ» کما خفض المعطوف من بیت زهیر: 221 بدالی، أنَّی لستُ مدرک ما مضی و لا سابق شیئاً، إذا کان جائیاً علی تقدیر الباء مع «مدرک» و یحتمل أنه عطف علی «الأسباب» علی حد قول میسون: 222 و لبسُ عَباءَة و تَقَرَّ عینی أحَبُّ إلی مِن لبس الشُفوف لکنْ و مع هذین الاحتمالین فیندفع القول: بأن فی قراءة النصب حجة علی جواز النصب فی جواب الترجی حملاً له علی التمنی.  
189

لکنْ

ضربان: مخففة من الثقیلة، و هی حرف ابتداء، لا یعمل خلافاً للأخفش و یونس؛ لدخولها بعد التخفیف علی الجملتین و خفیفة بأصل الوضع؛ فإن ولیها کلامٌ فهی حرف ابتداء لمجرد إفادة الاستدراک، و لیست عاطفة و یجوز أن تستعمل بالواو، نحو قوله تعالی: (وَلِکنْ کانُوا هُمُ الظّالِمینَ)  
(الزخرف / 76)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «ألا و إنکم لا تقدِرونَ علی ذلک و لکن أعینونی بِوَرع و اجتهاد و عِفّة و سَداد» (373) و بدونها، نحو قول زهیر: 223  
إنّ ابنَ ورقاء لا تُخشی بَوادِرهُ  
لکنْ و قائعهُ فی الحربِ تُنتظَرُ  
و إن ولیها مفرد فهی عاطفة بشرطین:  
أحدهما: أن یتقدمها نفی أو نهی، نحو: «ما قام زید لکن عمرو» و «لایقم زید لکن عمرو» فإن قلت: قام زید، ثم جئت ب «لکن» جعلتها حرف ابتداء؛ فجئت بالجملة فقلت: «لکن عمرو لم یقم» و أجاز الکوفیون «لکن عمرو» علی العطف، و لیس بمسموع.  
الشرط الثانی: الاّ تقترن بالواو، قاله الفارسی و أکثر النحویین، و قال قوم: لاتستعمل مع المفرد إلاّ بالواو و اختلف فی نحو: «ما قام زید ولکن عمرو» علی أربعة أقوال: أحدها لیونس: أنّ «لکن» غیر عاطفة، و الواو عاطفة مفرداً علی مفرد، الثانی لابن مالک: أنّ «لکن» غیر عاطفة، و الواو عاطفة جملة حذف بعضها علی جملة  
190  
صرح بجمیعها، قال: فالتقدیر فی نحو: «ما قام زید و لکن عمرو»: و لکن قام عمرو، وفی (ما کانَ مُحمّدٌ أبا أحَد مِنْ رِجالِکمْ ولکنْ رَسُولَ الله و خاتَمَ النّبِیینَ)  
(الأحزاب / 40)  
ولکن کان رسول الله و علة ذلک أنّ الواو لا تعطف مفرداً علی مفرد مخالف له فی الإیجاب و السلب، بخلاف الجملتین المتعاطفتین فیجوز تخالفهما فیه، نحو: «قام زید و لم یقم عمرو»، و الثالث لابن عصفور: أنّ «لکن» عاطفة، و الواو زائدة لازمة، الرابع لابن کیسان: أنّ «لکن» عاطفة، و الواو زائدة غیر لازمة.

لکنَّ

لکنَّ لم حرف ینصب الاسم و یرفع الخبر، وفی معناه ثلاثة أقوال:  
أحدها: و هو المشهور: أنّه واحد، و هو الاستدراک، و فُسّرَ بأن تنسب لما بعدها حکماً مخالفاً لحکم ما قبلها، و لذلک لابد أن یتقدمها کلامٌ مُناقض لما بعدها، نحو: «ما هذا ساکناً لکنّه متحرک» أو ضد له، نحو: «ما هذا أبیضَ لکنه أسود» قیل: أو خلاف، نحو: «ما زید قائماً لکنه شارب» و قیل: لا یجوز ذلک.  
الثانی: أنها ترد تارة للاستدراک و تارة للتوکید، قاله جماعة منهم صاحب البسیط، و فسروا الاستدراک برفع ما یتوّهم ثبوتُه، نحو: «ما قام زید، لکنَّ عمراً قام» و ذلک إذا کان بین الرجلین تلابس أو تماثل فی الطریقة، و مثلوا للتوکید بنحو «لو جاءنی أکرمته لکنه لم یجیء» فأکدت ما أفادته «لو» من الامتناع.  
الثالث: أنها للتوکید دائماً مثل «إنّ»، و یصحب التوکیدَ معنی الاستدراک، و هو قول ابن عصفور و البصریون علی أنها بسیطة، و قال الفراء: أصلها «لکنْ أنّ» فطرحت الهمزة للتخفیف، و نون «لکنْ» للساکنین، کقول النجاشی الحارثی:  
191  
224 فلست بآتیه و لا أستطیعه ولاک اسقِنی إن کانَ ماؤک ذا فضلِ و قال باقی الکوفیین: مرکبة من «لا» و «إنّ»، و الکاف الزائدة لا التشبیهیة، و حذفت الهمزة تخفیفاً و قد یحذف اسمها کقول الفرزدق: 225 فلوکنتَ ضَبّیاً عَرِفْتَ قَرابتی ولکنَّ زنجی عظیمُ المشافرِ أی: ولکنّک زنجی و لا تدخل اللام فی خبرها خلافاً للکوفیین.

لم

حرف جزم لنفی المضارع و قلبه ماضیاً، نحو قوله تعالی: (لَمْ یلِدْ و لم یولَدْ)  
(الإخلاص / 3)  
الآیة و قول الکمیت: 226 ألَمْ تَرَنی من حُبّ آل محمّد (صلی الله علیه و آله) أروحُ و أغْدُو خائفاً أتَرَقَّبُ و قد یرتفع الفعل المضارع بعدها کقوله (378): 227 لولا فوارسُ مِنْ نُعْم و اُسرتُهم یوم الصُّلیفاء لم یوفون بالجار  
192  
فقیل: ضرورة، و قال ابن مالک: لغة و زعم اللحیانی أن بعض العرب ینصب بها کقراءة بعضهم: (ألَمْ نَشْرَحَ)  
(الشرح / 1)  
و خرّج علی أن الأصل: «نشرحن» ثم حذفت نون التوکید الخفیفة و بقیت الفتحة دلیلاً علیها، وفی هذا شذوذان: توکید المنفی ب «لَمْ» و حذف النون لغیر وقف و لا ساکنین و قد تفصل من مجزومها فی الضرورة بالظرف کقوله (379): 228 فذاک ولم، إذا نحنُ امترینا تکنْ فی الناس یدرکک المِراء و قد یلیها الاسمُ معمولاً لفعل محذوف یفسره ما بعده کقوله (380): 229 ظُنِنتُ فقیراً ذا غنی ثمَّ نِلتُهُ فَلَمْ ذا رَجاء ألقَهُ غیرَ واهبِ

لمّا

لمّا علی ثلاثة أوجه:  
أحدها: أن تختص بالمضارع فتجزمه، و تنفیه و تقلبه ماضیاً ک «لمْ» إلاّ أنها تفارقها فی خمسة اُمور:  
الأوّل: أنها لا تقترن بأداة الشرط، لا یقال: «إنْ لمّا تقم» وفی التنزیل: (وَ إنْ لَمْ تَفْعَلْ)  
(المائدة / 67)  
(وَ إنْ لَمْ ینْتَهُوا)  
(المائدة / 73)  
الثانی: أن منفیها مستمر النفی إلی الحال کقول شأس بن نهار:  
193  
230 فإنْ کنتُ مأکولاًفکنْ خیرَ آکل و إلاّ فأدرکنی و لمّا اُمزَّقِ و منفی «لم» یحتمل الاتصال، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «لم یخلُقِ الله سبحانه الخلقَ لوَحشته و لم یستَعملْهم لمنفعته» (382)، و الانقطاعَ مثل قوله تعالی: (لَمْ یکنْ شَیئاً مَذْکوراً)  
(الإنسان / 1)  
و لهذا جاز: «لم یکن ثم کان» و لم یجز: «لما یکن ثم کان» بل یقال: «لما یکن و قد یکون» و لامتداد النفی بعد «لما» لم یجز اقترانها بحرف التعقیب، بخلاف «لم» تقول: «قمت فلم تقم»؛ لأن معناه: و ما قمت عقیب قیامی، و لا یجوز «قمت فلما تقم»؛ لأن معناه: و ما قمت إلی الآن.  
الثالث: أن منفی «لما» لا یکون إلاّ قریباً من الحال، و لا یشترط ذلک فی منفی «لَمْ» تقول: لم یکن زید فی العام الماضی مقیماً، و لا یجوز «لما یکن» و قال ابن مالک: لایشترط کون منفی «لما» قریباً من الحال، مثل: «عصی إبلیسُ ربّه و لما یندمْ» بل ذلک غالب لا لازم.  
الرابع: أن منفی «لمّا» مُتوقّع ثبوتُه، بخلاف منفی «لم» ألا تری أن معنی (بَلْ لَمّا یذُوقوا عَذاب)  
(ص / 8)  
أنهم لم یذوقوه إلی الآن و أن ذوقهم له متوقفو لهذا أجازوا: «لم یقض مالا یکون» و مَنَعُوه فی «لما» و هذا الفرق بالنسبة إلی المستقبل، فأما بالنسبة إلی الماضی فهما سیان فی نفی المتوقع و غیره، و مثالُ المتوقع أن تقول: «مالی قمتُ و لم تقم، أو و لما تقم»، و مثال غیر المتوقع أن تقول ابتداء: «لم تقم، أو لما تقم».  
194  
الخامس: أن منفی «لما» جائز الحذف لدلیل، کقوله (383): 231 فَجِئْتُ قُبُورَهُم بَدْأ و لما فنادَیتُ القبورَ فلم یجِبْنَه‌ای: و لما أکن بدأ قبل ذلک، أی: سیداً، و لا یجوز: «وصلت إلی بغداد ولم» ترید و لم أدخلها و علة هذه الأحکام کلها أن «لم» لنفی «فَعَلَ»، و «لما» لنفی «قد فَعَلَ».  
لن الثانی: من أوجه «لما»: أن تختصَّ بالماضی؛ فتقتضی جملتین وجدت ثانیتهما عند وجود اُولاهما، نحو قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لما عرج بی إلی السماء رأیتُ مکتوباً علی ساق العرش بالنور لا إله إلاّ الله محمد رسول الله، أیدتُه بعلی» (384) و یقال فیها: حرف وجود لوجود، و بعضهم یقول: حرف وجوب لوجوب، و زعم ابن السراج و تبعه الفارسی و تبعهما ابن جنی و تبعهم جماعة أنها ظرف بمعنی «حین» و قال ابن مالک: بمعنی «إذ» و هو حسن؛ لأنها مختصة بالماضی و بالإضافة إلی الجملة و ردّ ابن خروف علی مُدّعی الاسمیة بجواز أن یقال: «لما أکرمتنی أمس أکرمتک الیوم»؛ لأنها إذا قُدّرت ظرفاً کان عاملها الجواب و الواقع فی الیوم لایکون فی الأمس و الجواب: أن هذا مثلُ (إنْ کنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ)  
(المائدة / 116)  
و الشرط لایکون إلاّ مستقبلاً، ولکن المعنی: إن ثبت أنی کنت قلته، و کذا هنا المعنی: لما ثبت الیومَ إکرامُک لی أمس أکرمتک.  
195  
و یکون جوابها فعلاً ماضیاً اتفاقاً، و جملة اسمیة مقرونة ب «إذا» الفجائیة أو بالفاء عند ابن مالک، و فعلاً مضارعاً عند ابن عصفور، دلیل الأول: (فَلَمّا نَجّاکمْ إلی البَرِّ أعْرَضْتُم)  
(الإسراء / 67)  
و الثانی: (فَلَمّا نَجّاهُمْ إلَی البَرّ إذاهُم یشْرکونَ)  
(العنکبوت / 65)  
و الثالث: (فَلَمّا نَجّاهُمْ إلی البَرّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ)  
(لقمان / 32)  
و الرابع: (فَلَمّا ذَهَبَ عَنْ إبراهیمَ الرّوعُ وَ جاءتْهُ البُشری یجادِلُنا)  
(هود / 74)  
و هو مؤول ب «جادلَنا» و قیل فی آیة الفاء: إن الجواب محذوف، أی: انقسموا قسمین: فمنهم مقتصد، وفی آیة المضارع إن الجواب: «جاءتْهُ الْبُشْری» علی زیادة الواو، أو محذوف، أی: أقبل یجادلنا.  
الثالث: أن تکون حرف استثناء، فتدخل علی الجملة الاسمیة، نحو: (اِن کلُّ نَفْس لَمّا عَلَیها حافِظٌ)  
(الطارق / 4)  
فیمن شدد المیم، و علی الماضی لفظاً لامعنی، نحو: «أنشدُک الله لمّا فعلتَ» أی: ما أسألک إلا فعلک.

لن

حرف نفی و نصب و استقبال کقول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم) حین سأله علی (علیه السلام): «ما یبکیک؟: ضغائنُ فی صدور أقوام لن یبدُوها حتی یفقدونی أو یفارقونی» (385) و لا تفید توکید النفی خلافاً للزمخشری فی کشّافه، و لا تأبیده خلافاً له فی اُنموذجه و کلاهما دعوی بلا دلیل، قیل: و لو کانت للتأبید لم یقید منفیها ب «الیوم» فی (فَلَنْ اُکلِّمَ الْیومَ إنسِیاً)  
(مریم / 26)  
ولکان ذکر الأبد فی قوله: (وَلَنْ یتَمَنّوْهُ أبداً)  
(البقرة / 95)  
و قول الکمیت: 232 لا اُبالی و لن اُبالی فیهم أبداً رَغْمَ ساخِطین رغامِ تکراراً و الأصل عدمه و تأتی للدعاء کما أتت «لا» کذلک و فاقاً لجماعة منهم ابن عصفور، و الحجّة فی قول الأعشی: 233 لنْ تزالُوا کذلِکم ثمَّ لا زل تُ لکم خالداً خُلُودَ الجبالِ و تلقّی القسم بها و ب «لَمْ» نادر جداً کقول أبی طالب (علیه السلام) فی النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): 234 و الله لنْ یصلُوا إلیک بجمعِهمْ حتی اُوَسَّدَ فی التُّراب دَفینا و قیل لبعضهم: ألک بنُونَ؟ فقال: نعم، و خالقهم لم تقُمْ عن مثلهم مُنجِبة، و یحتمل هذا أن یکون علی حذف الجواب، أی: إنّ لی لبنینَ، ثم استأنف جملة النفی و زعم بعضهم أنها قد تجزم کقول أعرابی یمدح الإمام الحسین (علیه السلام): 235 لن یخَبِ الآن مِن رجائک مَن حرَّک من دُونِ بابک الحلقهْ  
196

لو

اشارة

علی خمسة أوجه:

أحدها: «لو» المستعملة

فی نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «واعلم یا بُنی، أنّهُ  
197  
لوکان لربّک شریک لأتَتک رسُلُه» (390) و هذه تفید ثلاثة اُمور:  
أحدها: الشرطیة، و المراد بها عقد السببیة و المسببیة بین الجملتین بعدها.  
الثانی: تقیید الشرطیة بالزمن الماضی، و بهذا الوجه و ما یذکر بعده فارقت «إنْ» فإنّ تلک لعقد السببیة و المسییة فی المستقبل.  
الثالث: الامتناف و قد اختلف النحاة فی إفادتها له و کیفیة إفادتها إیاه علی ثلاثة أقوال:  
أحدها: أنها لا تفیده بوجه، و هو قول الشلوبین، زعم أنها لا تدل علی امتناع الشرط و لا علی امتناع الجواب، بل علی التعلیق فی الماضی، کما دلّتْ «إنْ» علی التعلیق فی المستقبل، و لم تدل بالإجماع علی امتناع و لا ثبوت، و تبعه علی هذا القول ابن هشام الخضراوی و هذا الذی قالاه کإنکار الضروریات؛ إذ فَهْمُ الامتناع منها کالبدیهی، فإنَّ کل من سمع: «لو فَعَلَ» فهم عدم وقوع الفعل من غیر تردد.

الثانی: أنها تفید امتناع الشرط و امتناع الجواب جمیعاً

و هذا هو القول الجاری علی ألسنة المعربین، و نص علیه جماعة من النحویین، و هو باطل بمواضع کثیرة، منها قوله تعالی: (وَلَوْ أنَّنا نَزَّلْنا إلَیهِمُ المَلائکةَ وَ کلَّمَهُمُ المَوتیوَ حَشَرْنا عَلَیهِم کلَّ شَیء قُبُلاً ما کانُوا لِیؤمِنُوا)  
(الأنعام / 111)  
(وَلَوْ أنّ ما فی الأرضِ مِنْ شَجَرَة أقْلامٌ وَ الْبَحرُ یمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أبْحُر ما نَفِدتْ کلِماتُ الله)  
(لقمان / 27)  
و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فی بنت أبی سلمة: «فإنها لولم تکن ربیبتی فی  
198  
حجری ما حلت لی إنها لابنة أخی من الرضاعة» (391) و بیانه: أن کل شیء امتنع ثبت نقیضه فإذا امتنع «ما قام» ثبت «قام» و بالعکس، و علی هذا، فیلزم علی هذا القول فی الآیة الاُولی ثبوتُ إیمانهم مع عدم نزول الملائکة و تکلیم الموتی لهم و حشر کل شیء علیهم، وفی الثانیة نفاد الکلمات مع عدم کون مافی الأرض من شجرة أقلاماً تکتب الکلمات و کون البحر الأعظم بمنزلة الدواة و کون السبعة الأبحر مملوءة مداداً و هی تمدّ ذلک البحر، و یلزم فی الحدیث ثبوت الحلیة مع کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم)، و کلّ ذلک عکس المراد.

الثالث: أنها تفید امتناع الشرط خاصة

ولا دلالة لها علی امتناع الجواب، و لاعلی ثبوته، و لکنه إن کان مساویاً للشرط فی العموم کما فی قولک: «لو کانت الشّمسُ طالِعةً کان النّهارُ موجوداً» لزم انتفاؤه؛ لأنه یلزم من انتفاء السبب المساوی انتفاء مسببه، و إن کان أعم کما فی قولک: «لو کانتِ الشّمسُ طالعة کان الضوء مُوجوداً» فلا یلزم انتفاؤه، و إنما یلزم انتفاء القدر المساوی منه للشرط و هذا قول المحققین و یتلخص علی هذا أن یقال: إنّ «لو» تدل علی ثلاثة اُمور: عَقد السببیة و المسببیة و کونهما فی الماضی و امتناع السبب. ثم تارة یعقل بین الجزأین ارتباط مناسب و تارة لا یعقل، فالنوع الأول علی ثلاثة أقسام: ما یوجب فیه الشرع أو العقل انحصار مسببیة الثانی فی سببیة الأول، نحو: (وَلَوْ شِئنا لَرَفَعْناهُ بِها)  
(الأعراف / 176)  
و نحو: «لوکانتِ الشّمسُ طالعة کان النّهارُ موجوداً» و هذا یلزم فیه من امتناع الأول امتناع الثانی قطعاً.  
199  
وما یوجب أحدهما فیه عدم الانحصار المذکور، نحو: «لو نام لانتقض و ضوؤه» و نحو: «لو کانت الشّمسُ طالعةً کان الضّوء موجوداً» و هذا لایلزم فیه من امتناع الأول امتناع الثانی کما قدمنا و ما یجوّز فیه العقل ذلک، نحو: «لو جاءنی أکرمته»؛ فإن العقل یجوّز انحصار سبب الإکرام فی المجیء و یرجحه أن ذلک هوالظاهر من ترتیب الثانی علی الأول، و أنه المتبادر إلی الذهن، و هذا النوع یدل فیه العقل علی انتفاء المسبب المساوی لانتفاء السبب، لا علی الانتفاء مطلقاً، و یدل الاستعمال و العرف علی الانتفاء المطلق.  
و النوع الثانی قسمان:  
الأول: ما یراد فیه تقریر الجواب وُجِدَ الشرطُ أو فُقِدَ، و لکنه مع فَقْده أولی، و ذلک کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «إنّها لو لم تکن ربیبتی فی حجری ما حلّت لی، إنّها لابنةُ أخی من الرضاعة» (392) فإنّه یدلُّ علی تقریر عدم حلیتها فی الحالین و علی أنّ انتفاء الحلّیة مع ثبوت کونها ربیبته أولی، و إنما لم تدل علی انتفاء الجواب لأمرین:  
أحدهما: أن دلالتها علی ذلک إنما هو من باب مفهوم المخالفة، وفی هذا الحدیث دلّ مفهومُ الموافقة علی عدم الحلیة؛ لانه إذا انتفت الحلیة عند عدم کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم)، فعند کونها ربیته أولی، و إذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقة. ثانیهما: أنّه لما فقدت المناسبة انتفت العلیة، فلم یجعل عدم کونها ربیبة علة عدم الحلیة، فعلمنا أن عدم الحلیة معلل بأمر آخر، و هو أنها ابنة أخیه (صلی الله علیه و آله و سلم) من  
200  
الرضاعة و ذلک مستمر مع کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم) فیکون عدم الحلیة عند عدم کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم) مستنداً إلی ذلک السبب وحده، و عند کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم) مستنداً إلیه فقط أو إلیه و إلی کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم) معاً، و علی ذلک تتخرج آیة لقمان؛ لأن العقل یجزم بأن الکلمات إذا لم تنفد مع کثرة هذه الاُمور فلأنْ لاتنفد مع قلتها و عدم بعضها أولی.  
الثانی: أن یکون الجوابُ مقرراً علی کل حال من غیر تعرض لأولویة نحو: (وَلوْ رُدّوا لَعادُوا)  
(الأنعام / 28)  
فهذا و أمثاله یعرف ثبوته بعلة اُخری مستمرة علی التقدیرین، و المقصود فی هذا القسم تحقیق ثبوت الثانی، و أما الامتناع فی الأول فإنه و إن کان حاصلاً لکنه لیس المقصود.  
الثانی من أقسام «لو»: أن تکون حرف شرط فی المستقبل، إلا أنها لا تجزم کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لو یقول أحدکم إذا غضب: أعوذ بالله من الشیطان الرجیم، ذهب عنه غضبُه» (393) و قوله تعالی: (وَلْیخْشَ الّذینَ لَوْ تَرَکوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُریةً ضِعافا خافُوا عَلَیهِمْ)  
(النساء / 9)  
أی: و لیخش الذین إن شارفوا و قاربوا أن یترکوا، و إنما أوّلنا الترک بمشارفة الترک؛ لأن الخطاب للأوصیاء، و إنما یتوجه إلیهم قبل الترک؛ لأنهم بعده أموات، و مثله: (کتِبَ عَلَیکمْ إذا حَضَرَ أحَدَکمْ المَوتَ)  
(البقرة / 180)  
أی: إذا قارب حضوره (وَ إذا طَلَّقْتُمُ النّساء فَبَلَغْنَ أجَلَهُنَّ فَأمْسِکوهُنَّ)  
(البقرة / 231)  
لأن بلوغ الأجل انقضاء العدة، و إنما الإمساک قبله و هذا المعنی قاله کثیر من النحویین فی نحو قوله تعالی: (و ما أنْتَ بِمُؤمِن لَنا وَ لَو کنّا صادِقینَ)  
(یوسف / 17)  
(لِیظْهِرَهُ عَلَی الدّینِ کلّهِ وَ لَوْ کرِهَ المُشرِکونَ)  
(التوبة / 33)  
وفی الحدیث النبوی: «أعطها ولو خاتماً من حدید» (394).  
201  
و أما نحو: (وَلَوْ تَری إذ وُقِفُوا عَلَی النّار)  
(الأنعام / 27)  
(أنْ لَوْ نَشاء أصَبْناهُمْ)  
(الأعراف / 100)  
و قول کعب: 236 لقد أقوم مقاما لو یقوم به أری و أسمعُ ما لو یسمعُ الفیلُ فمن القسم الأول، لا من هذا القسم؛ لأن المضارع فی ذلک مراد به المضی، و تقریر ذلک: أن تعلم أن خاصیة «لو» فرض ما لیس بواقع واقعاً، و من ثم انتفی شرطها فی الماضی و الحال لما ثبت من کون متعلقها غیر واقف و خاصیة «إنْ» تعلیق أمر بأمر مستقبل محتمل، و لا دلالة لها علی حکم شرطها فی الماضی و الحال؛ فعلی هذا قوله تعالی: (وَلَو کنّا صادِقِینَ)  
(یوسف / 17)  
یتعین فیه معنی «إن»؛ لأنه خبر عن أمر مستقبل محتمل، و لا یمکن جعلها امتناعیة؛ للاستقبال و الاحتمال، و لأن المقصود تحقق ثبوت الصدق لا امتناعه، و أما قوله (396). 237 لا یلفِک الراجیک إلا مظهراً خُلُقَ الکرامِ ولو تکون عدیما فیحتمل أن «لو» فیه بمعنی «إنْ» علی أن المراد مجرد الإخبار به وجود الجزاء عند وجود الشرط فی المستقبل، و یحتمل أنها علی بابها و أن المقصود فرض الشرط واقعاً و الحکم علیه مع العلم بعدم وقوعه و الحاصل: أن الشرط متی کان مستقبلاً محتملاً، و لیس المقصود فرضه الآن أو فیما مضی فهی بمعنی «إنْ» و متی کان ماضیاً أو حالاً أو مستقبلاً، و لکن قُصدَ فرضه الآن أو فیما مضی فهی الامتناعیة.  
الثالث: أن تکون حرفاً مصدریاً بمنزلة «أن» إلا أنها لا تنصب، و أکثر وقوع  
202  
هذه بعد «ودَّ أو یودُّ»، نحو قوله تعالی: (وَدّوا لَوْ تُدْهِنُ)  
(القلم / 9)  
(یوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ یعَمّرُ ألفَ سَنَة)  
(البقرة / 96)  
و من وقوعها بدونهما قول الأعشی (397): 238 و ربما فاتَ قوماً جُلُّ أمرِهم مِن التّأنّی، و کانَ الحزمُ لو عجلُوا و أکثرهم لم یثبت ورود «لو» مصدریة، و الذی أثبته، الفراء و أبو علی و أبو البقاء و التبریزی و ابن مالک و یقول المانعون فی نحو: (یوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ یعَمَّرُ ألْفَ سَنَة)  
(البقرة / 96)  
إنها شرطیة، و إن مفعول «یود» و جواب «لو» محذوفان، و التقدیر: یود أحدهم التعمیر لو یعمر ألف سنة لسرّه ذلک، و لا خفاء بما فی ذلک من التکلف و یشهد للمُثبتین قراءة بعضهم: (ودّوا لَوْ تُدْهِنُ فَیدْهِنُوا)  
(القلم / 9)  
بحذف النون، فعطف «یدْهِنوا» بالنصب علی «تُدهِنُ» لما کان معناه أن تدهن و یشکل علیهم دخولها علی «أنّ» فی نحو قوله تعالی: (وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوء تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَینَها وَ بَینَهُ أمَداً بَعیداً) (  
آل عمران / 30)  
و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «یود أهل العافیة یوم القیامة حین یعطی أهل البلاء الثوابَ لو أنّ جلودهم کانت قرضت فی الدنیا بالمقاریض» (398) و جوابه: أن «لو» إنما دخلت علی فعل عام مقدر بعد «لو».

الرابع: أن تکون للتمنی

نحو: «لو تأتینی فَتُحَدّثَنی» و لهذا نصب «تحدثنی».  
203  
واختلف فیها؛ فقال ابن الضائع و ابن هشام: هی قسم برأسها لا تحتاج إلی جواب کجواب الشرط، ولکن قد یؤتی لها بجواب منصوب کجواب «لیت» و قال بعضهم: هی «لو» الشرطیة اُشربت معنی التمنی؛ بدلیل أنهم جمعوا لها بین جوابین: جواب منصوب بعد الفاء، و جواب باللام کقول مهلهل: 239 فلو نُبشَ المقابرُ عن کلَیب فیخبَرَ بالذّنائبِ أی زِیر بیوم الشَعثمین لقرّعیناً و کیف لِقاء من تحت القبور و قال ابن مالک: هی «لو» المصدریة أغنت عن فعل التمنی، و ذلک أنه أورد قول الزمخشری: و قد تجیء «لو» فی معنی التمنی فی نحو: «لو تأتینی فتحدثنی» فقال: إن أراد أن الأصل: «وددت لو تأتینی فتحدثنی» فحذف فعل التمنی؛لدلالة «لو» علیه فأشبهت «لیت» فی الإشعار بمعنی التمنی فکان لها جواب کجوابها فصحیح أو أنها حرفٌ وضع للتمنی ک «لیت» فممنوع؛ لاستلزامه منع الجمع بینهاو بین فعل التمنی کما لا یجمع بینه و بین «لیت». انتهی.

الخامس: أن یکون للعرض

نحو: «لو تنزلُ عندنا فَتُصیب خیراً»، ذکره فی التسهیل.  
و هنا مسائل  
إحداها: أنّ «لو» خاصة بالفعل، و قد یلیها اسم مرفوع معمول لمحذوف یفسره ما بعده، أو اسم منصوب کذلک، أو خبر ل «کان» محذوفة، أو اسم هو فی الظاهر مبتدأ و ما بعده خبر.  
204  
فالأول کقول المتلمس: 240 ولو غیرُ أخوالی أرادوا نقیصتی جَعَلتُ لهم فوق العَرانینَ میسَما و الثانی نحو: «لو زیداً رأیتُه أکرمته» و الثالث کقوله (401): 241 لا یأمَن الدَّهرَ ذوبَغی ولو مَلِکاً جُنودُهُ ضاق عنها السهلُ و الجبلُ و الرابع نحو قول عدی بن زید: 242 لو بِغیرِالماء حَلْقی شَرِقٌ کنتُ کالغصّان بالماء اعتصاری و اختلف فیه؛ فقیل: محمول علی ظاهره، و إن الجملة الاسمیة و لیتها شذوذاً و قال الفارسی: هو من النوع الأول، و الأصل: لو شَرقَ حلقی هو شَرقٌ، فحذف الفعل أولاً و المبتدأ آخراً.  
المسألة الثانیة: تقع «أنّ» بعدها کثیراً، نحو قوله تعالی: (وَلَو أنّهُمْ آمَنُوا)  
(البقرة / 103)  
و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لو أنّ الریاض أقلام و البحر مداد و الجنّ حسّاب و الإنس کتّاب ما أحصوا فضائل أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب» و قول أبی الأسود الدؤلی فی رثاء امیرالمؤمنین (علیه السلام): 243 ولو أنّا سُئلنا المالَ فیه بَذَلنا المال فیه و البنینا  
205  
و موضعها عندالجمیع رفف فقال سیبویه: بالابتداء و لا تحتاج إلی خبر؛ لاشتمال صلتها علی المسند و المسند إلیه، و اختصت من بین سائر ما یؤول بالاسم بالوقوع بعد «لو» کما اختصت «غُدوة» بالنصب بعد «لدُنْ» و الحین بالنصب بعد «لات» و قیل: علی الابتداء، و الخبر محذوف، ثم قیل: یقدر مقدما، أی: ولو ثابتٌ إیمانهم، علی حد: (وَ آیةٌ لَهُمْ أنّا حَمَلْنا)  
(یس / 41)  
و قال ابن عصفور: بل یقدر هنا مؤخراً، و ذلک لأنّ «لعل» لا تقع هنا؛ فلا تشتبه «أن» المؤکدة إذا قدّمت، بالتی بمعنی «لعل» فالأولی حینئذ أن یقدر مؤخراً علی الأصل، أی: ولو إیمانهم ثابت و ذهب المبرّد و الزجاج و الکوفیون إلی أنه علی الفاعلیة، و الفعل مقدر بعدها، أی: ولو ثبتَ أنهم آمنوا، و رُجّح بأن فیه إبقاء «لو» علی الاختصاص بالفعل.  
المسألة الثالثة: لغلبة دخول «لو» علی الماضی لم تجزم ولو اُرید بها معنی «إن» الشرطیة، و زعم بعضهم أن الجزم بها مطرد علی لغة، و أجازه جماعة فی الشعر منهم ابن الشجری کقوله (405): 244 لو یشأ طارَبهِ ذو مَیعة لاحق الآطال نَهْدٌ ذُو خُصَلْ و قد خرّج علی لغة من یقول: «شا، یشا» بألف، ثم اُبدلت همزة ساکنة، کما قیل: «العألم و الخأتم».  
206  
أو ماض مثبت أو منفی ب «ما»، و الغالب علی المثبت دخول اللام علیه، نحو قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لو أنّ هذا الدین فی الثریا لَنالَتْهُ رجالٌ من فارس» (407)، و من تجرده منها قوله تعالی: (لَوْ نَشاء جَعَلْناهُ اُجاجاً)  
(الواقعة / 70)  
و الغالب علی المنفی تجرده منها، نحو: (وَلَوْ شاء رَبُّک ما فَعَلُوهُ)  
(الأنعام / 112)  
و من اقترانه بها قوله (408): 245 ولو نُعطی الخیارَ لما افترقنا ولکن لاخیار مع اللیالی و قد ورد جواب «لو» الماضی مقروناً ب «قد»، و هو غریب. قیل: و قد یکونُ جوابُ «لو» جملة اسمیة مقرونة باللام أو بالفاء کقوله تعالی: (وَلَوْ أنَّهُمْ آمَنُوا و اتَّقوا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِندالله خَیرٌ)  
(البقرة / 103)  
و قیل: هی جواب قسم مقدر.

لولا

علی أربعة أوجه:  
أحدها: أن تدخل علی جملتین اسمیة ففعلیة لربط امتناع الثانیة به وجود الاُولی، کقول الکمیت: 246 یقولون لَمْ یورث و لولا تُراثُه لَقَد شَرِکتْ فیه بَکیل و أرحَب و لیس المرفوع بعد «لولا» فاعلاً بفعل محذوف، و لا ب «لولا» لنیابتها عنه،  
207  
ولابها أصالة، خلافاً لزاعمی ذلک، بل رفعه بالابتداء، ثم قال أکثرهم: یجب کونُ الخبر کوناً مُطلقاً محذوفاً؛ فإذا اُرید الکون المقید لم یجز أن تقول: «لولا زید قائم» و لا أن تحذفه، بل تجعل مصدَره هو المبتدأ، فتقول: «لولا قیام زید لأتیتک» أو تدخل «أنّ» علی المبتدأ فتقول: «لولا أنّ زیداً قائم» و تصیر «أنّ» وصلتها مبتدأ محذوف الخبر وجوباً، أو مبتدأ لا خبر له، أو فاعلاً ب «ثبت» محذوفاً، علی الخلاف السابق فی فصل «لو» و ذهب الرمانی و ابن الشجری و الشلوبین و ابن مالک إلی أنّه یکون کوناً مطلقاً ک «الوجود و الحصول» فیجب حذفه، و کوناً مقیداً ک «القیام و القعود» فیجب ذکره إن لم یعلم و یجوز الأمران إن علم و زعم ابن الطراوة أن جواب «لولا» أبداً هو خبر المبتدأ، و یرده أنه لا رابط بینهما و إذا ولی «لولا» مضمرٌ فحقه أن یکون ضمیرَ رفف نحو: (لَوْلا أنْتمْ لَکنّا مُؤمنینَ)  
(سبأ / 31)  
وسمع قلیلاً: «لولای و لولاک و لولاه» خلافاً للمبرد، قال النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لولاک یا علی ما عُرِف المؤمنون مِنْ بعدی» (410).  
ثم قال سیبویه و الجمهور: هی جارة للضمیر مختصة به، کما اختصت «حتی» و الکاف بالظاهر و لا تتعلق «لولا» بشیء، و موضع المجرور بها رفع بالابتداء، و الخبر محذوف و قال الأخفش: الضمیر مبتدأ و «لولا» غیر جارة، و لکنهم أنابوا الضمیر المخفوض عن المرفوف کما عکسوا، إذ قالوا: «ما أنا کأنت»، «ولا أنت کأنا»  
208  
وقد أسلفنا أن النیابة إنما وقعت فی الضمائر المنفصلة؛ لشبهها فی استقلالها بالأسماء الظاهرة، فإذا عطف علیه اسم ظاهر، نحو: «لولاک و زید» تعین رفعه؛ لأنها تخفض الظاهر.  
الثانی: أن تکون للتحضیض و العرض؛ فتختص بالمضارع أو ما فی تأویله، نحو: (لَوْلا تَسْتَغْفِرُونَ الله)  
(النمل / 46)  
و نحو (لَوْلا أخّرْتَنی إلی أجَل قَرِیب)  
(المنافقون / 10)  
الثالث: أن تکون للتوبیخ و التندیم فتختص بالماضی، نحو: (لَوْلا جاؤُوا عَلَیهِ بِأرْبَعَةِ شُهداء)  
(النور / 13)  
و منه: (وَلَولا إذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ ما یکونُ لَنا أنْ نَتَکلّم بِهذا)  
(النور / 16)  
إلا أن الفعل اُخَّر و قد فصلت من الفعل ب «إذ و إذا» معمولین له، و بجملة شرطیة معترضة؛ فالأول کما تقدّم، و الثانی و الثالث، نحو: (فَلولا إذا بَلَغَتِ الحُلْقُومَ و أنتُمْ حِینَئذ تَنْظُرُونَ و نَحْنُ أقْرَبُ إلَیهِ مِنْکمْ وَلکنْ لا تُبصِرُونَ فَلَولا إنْ کنْتُمْ غَیرَ مَدِینینَ تَرْجِعُونها)  
(الواقعة / 83 87)  
المعنی: فهلا ترجعون الروح إذا بلغت الحلقوم إن کنتم غیر مدینین، و حالتکم أنکم تشاهدون ذلک، و نحن أقرب إلی المحتضر منکم، و لکنکم لاتشاهدون ذلک، و «لولا» الثانیة تکرار للاُولی. الرابع: الاستفهام، نحو (لَوْلا أخّرتَنی إلی أجَل قَرِیب)  
(المنافقون / 10)  
(لَوْلا أُنزِلَ عَلَیهِ مَلَک)  
(الأنعام / 8)  
قال الهروی: و أکثرهم لا یذکره و الظاهر أن الاُولی للعرض، و أن الثانیة مثل: (لَوْلا جاؤا عَلَیهِ بأرْبَعَةِ شُهَداء)  
(النور / 13)  
لو ما لیت و ذکر الهروی أنها تکون نافیة بمنزلة «لَم»، و جعل منه: (فَلَوْلا کانَتْ قَرْیةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إیمانُها إلا قَوْمَ یونُسَ)  
(یونس / 98)  
و الظاهر أن المعنی علی التوبیخ، أی: فهلا کانت قَریة واحدة من القری المُهلکة تابت عن الکفر قبل مجیء  
209  
العذاب فنفعها ذلک، و هو تفسیر الأخفش و الکسایی و الفراء و علی بن عیسی و النَحّاس، و یؤیده قراءة اُبی و عبدالله: «فَهَلا کانَت» و یلزم من هذا المعنی النفی، لأن التوبیخ یقتضی عدم الوقوف فإن احتج محتج للهروی بأنه قرئ بنصب «قوم» علی أصل الاستثناء، و رفعه علی الإبدال، فالجواب: أنّ الإبدال یقع بعد ما فیه رائحة النفی کقول الأخطل: 247 و بالصّریمة منهم مَنزل خَلَقٌ عاف تغیر إلاّ النّؤی و الوَتدُ فرفع لما کان «تغیر» بمعنی «لم یبق علی حاله»؛ و یوضح لک ذلک أن البدل فی غیر الموجب أرجح من النصب، و قد اجتمعت السبعة علی النصب فی (إلاّ قَوْمَ یونُسَ)  
(یونس / 98)  
فدل علی أن الکلام موجب، ولکن فیه رائحة غیر الإیجاب.

لو ما

بمنزلة «لولا» تقول: «لوما زید لأکرمتک» وفی التنزیل: (لَوْما تأتِینا بِالْمَلائکةِ إن کنتَ مِنَ الصادِقین)  
(الحجر / 7)

لیت

حرف تمنّ یتعلق بالمستحیل غالباً کقول أبی العتاهیة: 248 فیالیتَ الشبابَ یعودُ یوماً فاُخبرَهُ بما فعلَ المشیبُ و بالممکن قلیلاً.  
210  
و حکمه أن ینصب الاسم و یرفع الخبر، قال الفراء و بعض أصحابه: و قد ینصبهما کقوله (413): 249 … یالیتَ أیام الصّبا رواجعا و هو محمول علی حذف الخبر، و تقدیره: «أقبلتْ» لا «تکون» خلافاً للکسائی؛ لعدم تقدم «إنْ و لوْ» الشرطیتین و تقترن بها «ما» الحرفیة فلا تزیلها عن الاختصاص بالأسماء، لایقال: «لیتما قام زید» خلافاً لابن أبی الربیع و طاهر القزوینی، و یجوز حینئذ إعمالها؛ لبقاء الاختصاص و إهمالها حملاً علی أخواتها.

لیس

لیس کلمة دالة علی نفی الحال، و تنفی غیره بالقرینة، نحو: «لیسَ خَلَقَ الله مثله» و قول الأعشی فی النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): 250 لهُ نافلاتٌ ما یغِبُّ نَوالُها و لیسَ عطاءُ الیومِ مانِعَهُ غدا و هی فعل لایتصرف، وزنه «فعِل» بالکسر، ثم التزم تخفیفه، و لم نقدره «فعَلَ» بالتفح؛ لأنه لا یخفف، و لا «فَعُلَ» بالضم؛ لأنه لم یوجد فی یایی العین إلا فی «هَیؤ» و سمع: «لُستُ» بضم اللام، فیکون علی هذه اللغة ک «هَیؤ» و زعم ابن السراج أنه حرف بمنزلة «ما» و تابعه الفارسی فی الحلَبیات و ابن شقیر و جماعة، و الصواب: الأول؛ بدلیل: و لستُما و لستنّ و لیسا و لیسوا  
211  
و لَیست و لسنَ. قال أبو الأسود الدؤلی فی رثاء الإمام الحسین (علیه السلام) و مَن اُصیبمعه من بنی هاشم: 251 ألستِ ترین بنی هاشم قد أفنَتْهُمُو الفئةُ الظالمةُ و تلازم رفع الاسم و نصب الخبر، کقول الإمام الحسین (علیه السلام): «أوَلیس حمزة سیدالشهداء عمّ أبی؟»  
(416) و قیل: قد تخرج عن ذلک فی مواضع:  
أحدها: أن تکون حرفاً ناصباً للمستثنی بمنزلة «إلا»، نحو: «أتونی لیس زیداً»، و الصحیح: أنها الناسخة، و أن اسمها ضمیر راجع للبعض المفهوم مما تقدم، و استتاره واجب؛ فلا یلیها فی اللفظ إلا المنصوب.  
الثانی: أن یقترن الخبر بعدها ب «إلاّ»، نحو: «لیس الطیبُ إلا المسک» بالرفف فإن بنی تمیم یرفعونه حملاً لها علی «ما» فی الإهمال عند انتقاض النفی، کما حمل أهلُ الحجاز «ما» علی «لیس» فی الإعمال عند استیفاء شروطها.  
الثالث: أن تدخل علی الجملة الفعلیة، أو علی المبتدأ و الخبر مرفوعین کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لیس یتحسّر أهل الجنّة علی شیء إلاّ علی ساعة مرّت بهم لم یذکروا الله عزّوجلّ فیها» (417) و قوله (418):  
212  
و خرّج علی أن «الغالب» اسمها و الخبر محذوف، قال ابن مالک: و هو فی الأصل ضمیر متصل عائد علی «الأشرم»، أی: لیسهُ الغالبُ کما تقول: «الصدیق کانهُ زید» ثم حذف؛ لاتّصاله و مقتضی کلامه أنه لولا تقدیره متصلاً لم یجز حذفه، و فیه نظر.  
213

حرف المیم

ما

تأتی علی وجهین: اسمیة، و حرفیة، وکل منهماثلاثة أقسام. فأما أوجه الاسمیة: فأحدها: أن تکون معرفة، و هی نوعان: ناقصة، و هی الموصولة، نحو قوله تعالی: (ما عِنْدَکمْ ینْفَدُ و ما عِنْدالله باق)  
(النحل / 96)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «عبادَالله إنکم و ما تَأمُلون من هذه الدنیا أثویاءُ مُؤجّلونَ» (420) و تامة، و هی نوعان: و عامة أی مقدرة بقولک: الشیء، و هی التی لم یتقدمها اسمٌ تکون هی و عاملها صفة له فی المعنی، نحو: (إنْ تُبْدُوا الصّدقاتِ فَنِعِمّا هِی)  
(البقرة / 271)  
أی: فنعم الشیء هی، و الأصل: فنعم الشیء إبداؤها؛ لأن الکلام فی الإبداء لا فی  
214  
الصدقات، ثم حذف المضاف و اُنیب عنه المضاف إلیه، فانفصل و ارتفع و خاصة و هی التی تقدمها ذلک، و تقدر من لفظ ذلک الاسم، نحو: «غسَلتُه غسلاً نعمّا» و «دققته دقاً نعمّا» أی: نعم الغسل و نعم الدق، و أکثرهم لایثبت مجیء «ما» معرفة تامة، و أثبته جماعة منهم ابن خروف و نقله عن سیبویه.  
الثانی: أن تکون نکرة مجردة عن معنی الحرف، و هی أیضاً نوعان: ناقصة و تامة: فالناقصة هی الموصوفة، و تقدر بقولک: شیء کقولهم: «مررت بما معجب لک» أی: بشیء مُعجب لک، و قوله (421): 254 ربّما تکره النفوس من الأم رله فُرجة کحلّ العقال أی: رب شیء تکرهه النفوس و التامّة: تقع فی ثلاثة أبواب:  
أحدها: التعجب کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «ما أحسنَ تواضعَ الأغنیاء للفقراء طلباً لما عندالله» (422) المعنی: شیء حسّن تواضع الأغنیاء، جزم بذلک جمیع البصریین إلا الأخفش فجوّزه، و جوّز أن تکون معرفة موصولة و الجملة بعدها صلة لامحل لها، و أن تکون نکرة موصوفة و الجملة بعدها فی موضع رفع نعتاً لها و علیهما فخبر المبتدأ محذوف وجوباً، تقدیره: شیء عظیم و نحوه. ثانیها: باب «نعم و بئس»، نحو: «غسلته غسلاً نعمّا» و «دققتُه دقّاً نعمّا» أی:  
215  
نعم شیئاً، ف «ما» نصبٌ علی التمییز عند جماعة من المتأخرین منهم الزمخشری، و ظاهر کلام سیبویه أنها معرفة تامة کما مرّ. ثالثها: قولهم إذا أرادوا المبالغة فی الإخبار عن أحد بالإکثار من فعل کالکتابة: «إنّ زیداً ممّا أن یکتبَ» أی: إنه من أمر کتابة، أی إنه مخلوق من أمر و ذلک الأمر هو الکتابة ف «ما» بمعنی «شیء» و «أنْ» وصلتها فی موضع خفض بدلاً منها، و المعنی بمنزلته فی (خُلِقَ الإنْسانُ مِنْ عَجَل)  
(الأنبیاء / 37)  
جعل؛ لکثرة عجلته کأنه خلق منها، و زعم السیرافی و ابن خروف و تبعهما ابن مالک و نقله عن سیبویه أنها معرفة تامة بمعنی الشیء أو الأمر، و «أنْ» وصلتها مبتدأ، و الظرف خبره، و الجملة خبر ل «إنّ» و لا یتحصل للکلام معنی طائل علی هذا التقدیر.  
الثالث: أن تکون نکرة مضمنة معنی الحرف، و هی نوعان:  
أحدهما: الاستفهامیة، و معناها: أی شیء، نحو قوله تعالی: (ما لَوْنُها)  
(البقرة / 69)  
و قول حسّان فی رثاء النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): 255 ما بال عینی لا تنام؟ کأنّما کحِلَتْ مَآقیها بکحل الأرمَد و یجب حذف ألف «ما» هذه إذا جُرّتْ و إبقاء الفتحة دلیلاً علیها، کقول الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام) خطاباً لأبیه: «مم حمدتَ و استرجَعتَ» و قول الکمیت:  
216  
256 فتلک ولاة السّوء قدْ طالَ مکثُهم فحتّام حتّام العناءُ المُطوّلُ و ربما تبعت الفتحةُ الألف فی الحذف، و هو مخصوص بالشعر، کقوله (426): 257 یا أبا الأسود لِمْ خلّفْتَنی لِهُموم طارقات و ذِکرْ و علة حذف الألف، الفرق بین الاستفهام و الخبر؛ فلهذا حذفت فی نحو: (فَناظِرةٌ بِمَ یرجعُ المُرْسَلونَ)  
(النمل / 35)  
(لِمَ تَقُولُونَ مالا تَفْعَلُونَ)  
(الصف / 2)  
و ثبتت فی نحو (یؤمِنُونَ بما اُنزِلَ إلیک)  
(البقرة / 4)  
(ما مَنَعَک أن تسجُدَ لِما خلقتُ بِیدَی)  
(ص / 75)  
و کما لاتحذف الألف فی الخبر لاتثبت فی الاستفهام، و أمّا قراءة عکرمة و عیسی: (عَمّا یتَساءلُونَ)  
(النبأ / 1)  
فنادر و إذا رکبت «ما» الاستفهامیة مع «ذا» لم تحذف ألفها، نحو: «لما ذا جئت؛ لأن ألفها قد صارت حشواً.

ماذا

اعلم أنها تأتی فی العربیة علی أوجه

منها: أن تکون «ما» استفهامیة و «ذا» إشارة

نحو: «ما ذا التّوانی؟»، و: 258 ماذاالوقوف علی ناروقد خَمَدَتْ یا طالَما اُوقدَت فی الحرب نِیرانُ و منها: ان تکون «ما» استفهامیة و «ذا» موصولة کقول لبید:  
217  
259 ألاتسألان المرء ماذا یحاولُ أنَحْبٌ فیقْضی أم ضلالٌ و باطلٌ؟ ف «ما» مبتدأ؛ بدلیل إبداله المرفوع منها، و «ذا» موصول؛ بدلیل افتقاره للجملة بعده، و هو أرجح الوجهین فی (وَ یسْألُونَک ماذا ینْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ)  
(البقرة / 219)  
فیمن رفع «العفو» أی: الذی ینفقونه، العفو؛ إذ الأصل: أن تجاب الاسمیة بالاسمیة و الفعلیة بالفعلیة و منها: أن یکون «ماذا» کله استفهاما علی الترکیب کقولک: «لماذا جئت؟» و هو أرجح الوجهین فی الآیة فی قراءة غیر أبی عمرو: (قُلِ العَفْوَ)  
(البقرة / 219)  
بالنصب، أی: ینفقون العفو و منها: أن تکون «ما» استفهاماً و «ذا» زائدة، أجازه جماعة منهم ابن مالک فی نحو: «ماذا صنعت؟» و علی هذا التقدیر فینبغی وجوب حذف الألف فی نحو: «لم ذا جئت؟» و التحقیق: أن الأسماء لا تزاد.  
النوع الثانی: الشرطیة و هی نوعان: غیر زمانیة، نحو: (وما تَفْعَلُوا مِن خَیر یعْلَمْهُ الله)  
(البقرة / 197)  
و زمانیة، أثبت ذلک الفارسی و أبوالبقاء و أبو شامة و ابن بری و ابن مالک، و هو ظاهر فی قوله تعالی: (فَمَا اسْتَقامُوا لَکمْ فَاسْتَقیمُوا لَهُمْ)  
(التوبة / 7)  
أی استقیموا لهم مدة استقامتهم لکم، و محتمل فی (فما اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَاتُوهُنَّ اُجُورَهُنَّ)  
(النساء / 24)  
إلا أن «ما» هذه مبتدأ لا ظرفیة، و الهاء من «به» راجعة إلیها، و یجوز فیها الموصولیة و «فاتُوهُنَّ» الخبر، و العائد محذوف أی: ل 0 أجله.  
218

و أما أوجه الحرفیة

فأحدها: أن تکون نافیة، فإن دخلت علی الجملة الاسمیة أعملها الحجازیون و التهامیون و النجدیون عمل «لیس» بشروط معروفة، نحو (ما هذا بَشَراً)  
(یوسف / 31)  
(ما هُنَّ اُمَّهاتِهِمْ)  
(المجادلة / 2)  
و عن عاصم: أنه رفع «اُمهاتهم» علی التمیمیة، و ندر ترکیبها مع النکرة تشبیهاً لها ب «لا» کقوله: 260 و مابأسَ لو رَدَّتْ علینا تحیةً قلیلٌ علی مَنْ یعرفُ الحقّ عابُها و إن دخلت علی الفعلیة لم تعمل، نحو قوله تعالی: (و ما تُنْفِقُونَ إلاّ اْبتِغاء وَجْهِ الله)  
(البقرة / 272)  
و قول حسان: 261 بالله ما حَمَلت اُنثی و لا وَضَعت مثلَ النبی رسولِ الرحمة الهادی و إذا نفت المضارع تخلّص عندالجمهور للحال، و ردّ علیهم ابن مالک بنحو: (قُلْ ما یکونُ لِی أنْ اُبَدِّلَهُ)  
(یونس / 15)  
و اُجیب بأن شرط کونه للحال انتفاء قرینة خلافه.  
الثانی: أن تکون مصدریة، و هی نوعان: زمانیة، و غیرها. فغیر الزمانیة، نحو: (ضاقَتْ عَلَیهمُ الأرضُ بِما رَحُبَتْ)  
(التوبة / 118)  
و الزمانیة، نحو قوله تعالی: (ما دُمْتُ حَیاً)  
(مریم / 31)  
أصله: مُدّةَ دوامی حیاً فحذف الظرف و خلفته «ما» وصلتها کما جاء فی المصدر الصریح، نحو: «جئتُک صلاة العصر» و «آتیک قدوم الحاج» و قال أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «والله  
219  
لا أطورُبه ما سَمَرَ سَمیرٌ و ما أمَّ نجمٌ فی السّماء نجماً» (431). ولو کان معنی کونها زمانیة أنها تدل علی الزمان بذاتها لا بالنیابة لکانت اسماً و لم تکن مصدریة و إنّما عبّر هنا ب «الزمانیة» دون الظرفیة؛ لیشمل نحو: (کلّما أضاء لَهُمْ مَشَوْا فِیهِ)  
(البقرة / 20)  
فإن الزمان المقدر هنا مخفوض، أی: کل وقت إضاءة، و المخفوض لایسمی ظرفاً و لا تشارک «ما» فی النیابة عن الزمان «أن» خلافاً لابن جنی، و حمل علیه قوله ساعدة بن جؤیة: 262 و تَالله ما إنْ شَهْلَةٌ اُمُّ واحد بأوجدَ منّی أن یهانَ صغیرُها و تبعه الزمخشری، و حمل علیه قوله تعالی: (أنْ آتاهُ الله المُلْک)  
(البقرة / 258)  
(إلاّ أنْ یصّدّقُوا)  
(النساء / 92)  
(أتَقْتُلُونَ رَجُلاً أنْ یقُولَ رَبّی الله)  
(غافر / 28)  
و معنی التعلیل فی البیت و الآیات ممکن، و هو متفق علیه؛ فلا معدل عنه.  
الوجه الثالث: أن تکون زائدة، و هی نوعان: کافة و غیر کافة و الکافة: ثلاثة أنواع:  
أحدها: الکافة عن عمل الرفف و لا تتصل إلا بثلاثة أفعال: «قلَّ و کثُرَ و طال» و علة ذلک شبههن ب «رب» و لا یدخلن حینئذ إلا علی جملة فعلیه صُرّحَ  
220  
بفعلها کقوله (433): 263 قلمّا یبرَحُ اللبیبُ إلی ما یورث المجدَ داعیاً أو مُجیبا و زعم بعضهم أن «ما» مع هذه الأفعال مصدریة لاکافة.  
الثانی: الکافة عن عمل النصب و الرفف و هی المتصلة ب «إن» و أخواتها، نحو قوله تعالی: (إنّما الله إلهٌ واحِدٌ)  
(النساء / 171)  
و قول الکمیت: 264 کأنّی جان محدِث و کأنّما بهم أتّقی من خشیة العار أجْرَب و تسمّی المتلوة بفعل مُهیئة، و زعم ابن دُرُستَویه و بعض الکوفیین أنّ «ما» مع هذه الحروف اسم مبهم بمنزلة ضمیر الشأن فی التفخیم و الإبهام وفی أن الجملة بعده مفسرة له، و مخبرٌ بها عنه و یرده أنها لا تصلح للابتداء بها، ولا لدخول ناسخ غیر «إنّ» و أخواتها و رده ابن الخباز فی شرح الإیضاحبامتناع «إنما أینَ زیدٌ؟» مع صحة تفسیر ضمیر الشأن بجملة الاستفهام، و هذا سهو منه؛ إذ لا یفسر ضمیرالشأن بالجمل غیر الخبریة، اللهم إلا مع «أن» المخفّفة من الثقیلة فإنه قد یفسر بالدعاء، نحو: «أما أن جزاک الله خیراً» و قراءة بعض السبعة: (والخامِسَةَ أنْ غَضِبَ الله عَلَیها)  
(النور / 9)  
علی أنّا لا نسلم أن اسم «أنْ» المخففة یتعین کونه ضمیر شأن؛ إذ یجوز هنا أن یقدر ضمیر المخاطب فی الأول و الغائبة فی الثانی و قد قال سیبویه فی قوله تعالی: (أن یا إبراهیمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤیا)  
(الصافّات / 104 و 105)  
إن التقدیر: أنک قد صدقت.  
221  
و أما نحو: (إنَّ ما تَوعَدُونَ لآت)  
(الأنعام / 134)  
(و أنَّ ما یدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الباطِلُ)  
(الحج / 62)  
ف «ما» فیه اسم باتفاق، و الحرف عامل، و أما (إنّما حَرَّمَ عَلَیکمُ المَیتَة)  
(البقرة / 173)  
فیمن نصب «المیتة» ف «ما» کافة، و من رفعها و هو أبو رجاء العطاردی ف «ما» اسم موصول، و العائد محذوف، و جزم النحویون بأن «ما» کافة فی (إنّما یخْشَی الله مِنْ عِبادِهِ العُلَماء)  
(فاطر / 28)  
و لا یمتنع أن تکون بمعنی «الذی» و «العلماء» خبر، و العائد مستترفی «یخشی» و اُطلقت «ما» علی جماعة العقلاء، کما فی قوله تعالی: (أوْ ما مَلَکتْ أیمانُکمْ)  
(النساء / 3)  
(فَانکحُوا ما طاب لَکمْ مِنَ النّساء)  
(النساء / 3)  
الثالث: الکافة عن عمل الجر، و تتصل بأحرف و ظروف. فالأحرف أحدها: «ربّ» و أکثر ما تدخل حینئذ علی الماضی کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «ربّما عَزّ المطلبُ و الاکتسابُ» (435) و قول الأبرش: 265 رُبّما أوفَیتُ فی عَلَم تَرفَعَنْ ثوبی شمالاتُ لأن التکثیر و التقلیل إنما یکونان فیما عرف حدّه، و المستقبل مجهول، و من ثَمَّ قال الرّمانی فی (رُبَما یوَدُّ الّذینَ کفَرُوا)  
(الحجر / 2)  
إنما جاز؛ لأن المستقبل معلوم عند الله تعالی کالماضی، و قیل: هو علی حکایة حال ماضیة مجازاً مثل (وَ نُفِخَ فی الصّورِ)  
(الکهف / 99)  
و لایمتنع دخولها علی الجملة الاسمیة خلافاً للفارسی، و لهذا قال فی قول  
222  
أبی دؤاد: 266 رُبّما الجامِلُ المؤبَّلُ فیهم و عناجیجُ بَینَهُنَّ المِهارُ: «ما» نکرة موصوفة بجملة حذف مبتدؤها، أی: رُبّ شیء هوالجامل.  
الثانی: الکاف، نحو: «کنْ کما أنتَ» و قول نهشل بن حُرّی: 267 أخ ما جدٌلم یخْزِنی یومَ مشهد کما سیفُ عمرو لم تَخُنهُ مَضاربهْ قیل: و منه: (اجْعَلْ لَنا إلهاً کما لَهُمْ آلِهَةٌ)  
(الأعراف / 138)  
و قیل: «ما» موصولة، و التقدیر: کالذی هو آلهة لهم، و قیل: لا تکف الکاف ب «ما» و إنّ «ما» فی ذلک مصدریة موصولة بالجملة الاسمیة.  
الثالث: الباء کقوله (439): 268 فلئن صِرتَ لاتُحیرُ جواباً فَبِما قدْ تُرَی و أنتَ خطیبُ ذکره ابن مالک، و أن «ما» الکافة أحدثتْ مع الباء معنی التقلیل، کما أحدثت مع الکاف معنی التعلیل فی نحو: (واذْکرُوهُ کما هَداکمْ)  
(البقرة / 198)  
و الظاهر: أن الباء و الکاف للتعلیل، و أن «ما» معهما مصدریة، و قد سُلّم أن کلاًّ من الکاف و الباء یأتی للتعلیل مع عدم «ما» کقوله تعالی: (فَبِظُلْم مِنَ الّذینَ  
223  
هادُوا حَرّمْنا عَلَیهِمْ طَیبات أُحلّتْ لَهُم)  
(النساء / 160)  
(ویکأنَّهُ لایفْلحُ الکافِرُونَ)  
(القصص / 82)  
و أن التقدیر: أعجب؛ لعدم فلاح الکافرین. ثم المناسب فی البیت معنی التکثیر لا التقلیل.  
الرابع: «من» کقول أبی حیة: 269 و إنّا لممّا نَضربُ الکبشَ ضربةً علی رأسه تُلقی اللسانَ من الفَمِ قاله ابن الشجری، و الظاهر: أن «ما» مصدریة، و أن المعنی مثله فی (خُلِقَ الإنسانُ مِنْ عَجَل)  
(الأنبیاء / 37)  
فجعل «الإنسان» مخلوقاً من العجل مبالغة.  
و أما الظروف  
فأحدها: «بین» کقول جمیل: 270 بینما نحنُ بالأراک معاً إذ أتی راکبٌ علی جَمَلهْ و قیل: «ما» زائدة، و «بین» مضافة إلی الجملة، و قیل: زائدة، و «بین» مضافة إلی زمن محذوف مضاف إلی الجملة، أی: بین أوقات نحن بالأراک.  
الثانی و الثالث: «حیث و إذ» و یضمنان حینئذ معنی «إن» الشرطیة فیجزمان فعلین.  
و غیر الکافة نوعان: عوض، و غیر عوض. فالعوض فی موضعین:  
أحدهما: فی نحو قولهم: «أمّا أنتَ منطلقاً انطلقتُ» و الأصل: انطلقتُ لأن کنتَ منطلقاً؛ فقدم «لأن کنت منطلقاً» للاختصاص، و حذف الجار و «کان» للاختصار، و جی ب «ما» للتعویض، و اُدغمت النون للتقارب، و العملُ عند  
224  
الفارسی و ابن جنی ل «ما»، لا ل «کان».  
الثانی: فی نحو قولهم: «افعلْ هذا إمّا لا» و أصله: إن کنتَ لا تفعل غیره و غیر العوض: یقع بعد الرافع کقولک: «شتّان ما زید و عمرو» و بعد الناصب الرافع نحو: «لیتما زیداً قائم» و بعد الجازم، نحو: (وَ إمّا ینْزَ غَنَّک مِنَ الشّیطانِ نَزْغٌ)  
(الأعراف / 200)  
و قول الأعشی فی النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): ما 271 متی ماتناخی عندباب ابن هاشم تُراحی و تَلقَی مِنْ فَواضلهِ ندا و بعد الخافض، حرفاً کان، نحو: (فبِما رَحْمَة مِنَ الله لِنْتَ لَهُم)  
(آل عمران / 159)  
و قول عدی بن الرعلاء: 272 رُبّما ضربة بِسَیف صَقیل بَین بُصری و طَعْنة نَجلاء أو اسماً کقوله تعالی: (أیما الأجَلَینِ)  
(القصص / 28)  
و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «أیما امرئ وَلی مِن أمرالمسلمین و لم یحُطْهم بما یحوط به نفسَه لم یرَح رائحة الجنّة» (444) و زیدت قبل الخافض، کما فی قول بعضهم: «ما خلا زید، و ما عدا عمرو» بالخفض، و هو نادر و تزاد بعد أداة الشرط، جازمةً کانت، نحو: (أینَما تَکونُوا یدْرِککم الْمَوتُ)  
(النساء / 78)  
(وَ إمّا تَخافَنَّ)  
(الأنفال / 58)  
أو غیر جازمة، نحو قوله  
225  
تعالی: (حَتّی إذا ما جاءُوها شَهِدَ عَلَیهِمْ سَمْعُهُم)  
(فصّلت / 20)  
و بین المتبوع و تابعه فی نحو: (مثلاً مّا بَعُوضَةً)  
(البقرة / 26)  
قال الزجاج: «ما» حرف زائد للتوکید عند جمیع البصریین، انتهی و یؤیده سقوطها فی قراءة ابن مسعود و «بعوضة» بدل و قیل: «ما» اسم نکرة صفة ل «مثلاً» أو بدل منه، و «بعوضة» عطف بیان علی «ما».  
و هذا فصل عقد للتدریب فی «ما» قوله تعالی: (ما أغْنی عَنْهُ مالُهُ وَ ما کسَبَ)  
(المسد / 2)  
تحتمل «ما» الاُولی: النافیة أی: لم یغنِ، و الاستفهامیة فتکون مفعولاً مطلقاً، و التقدیر: أی إغناء أغنی عنه ماله و یضعف کونه مبتدأ لِحذف المفعول المضمر حینئذ؛ إذ تقدیره: أی إغناء أغناهُ عنه ماله، و هو نظیر: «زید ضربتُ» إلا أن الهاء المحذوفة فی الآیة مفعول مطلق، وفی المثال مفعول به، و أما «ما» الثانیة فموصول اسمی أو حرفی أی: «والذی کسبه، أو و کسْبه»، و قد یضعف الاسمی بأنه إذا قُدّر «والذی کسبه» لزم التکرار؛ لتقدم ذکر المال و یجاب بأنه یجوز أن یراد بها الولد، ففی الحدیث النبوی: «أطیب ما أکلَ الرّجلُ مِن کسبِهِ، و ولدهُ مِن کسبه» (445) و أما قوله تعالی (فَقَلِیلاً ما یؤْمِنُونَ)  
(البقرة / 88)  
ف «ما» محتملة لثلاثة أوجه:  
أحدها: الزیادة، فتکون إما لمجرد تقویة الکلام مثلها فی (فَبِما رَحمَة مِنَ الله لِنْتَ لَهُمْ)  
(آل عمران / 159)  
فتکون حرفاً باتفاق، و «قلیلاً» فی معنی النفی  
226  
مثلها فی قول ذی الرّمة: 273 اُنیخَتْ فألقتْ بلدةً فوق بلدة قلیلٌ بها الأصوات إلاّ بُغامُها و إما لإفادة التقلیل، مثلها فی «أکلتُ أکلاًمّا» و علی هذا فیکون تقلیلاً بعد تقلیل، و یکون التقلیل علی معناه، و یزعم قوم أن «ما» هذه اسمٌ کما قدمناه فی (مثلاً مّا بَعُوضَةً)  
(البقرة / 26)  
ثانیها: النفی، و «قلیلاً» نعت لمصدر محذوف، أو لظرف محذوف، أی: «إیماناً قلیلاً أو زمناً قلیلاً» أجاز ذلک بعضهم، و یرده أمران:  
أحدهما: أن «ما» النافیة لها الصدر فلا یعمل ما بعدها فیما قبلها، و یسهل ذلک شیئاً ما علی تقدیر «قلیلاً» نعتاً للظرف؛ لأنهم یتّسعون فی الظروف (447)، و قد قال (448): 274 و نحن عن فضلک ما استغنینا متی  
و الثانی: أنهم لا یجمعون بین مجازین، و لهذا لم یجیزوا «دخلتُ الأمرَ»: لئلا یجمعوا بین حذف «فی» و تعلیق الدخول باسم المعنی، بخلاف «دخلت فی الأمر» و «دخلت الدار» و استقبحوا «سِیرَ علیه طویلٌ»؛ لئلا یجمعوا بین جعل الحدث أو الزمان مسیراً و بین حذف الموصوف؛ بخلاف: «سیر علیه طویلاً» و «سیر علیه سَیرٌ طویل، أو زمن طویل».  
ثالثها: أن تکون مصدریة، و هی وصلتها فاعل ب «قلیلاً» و «قلیلاً»  
227  
حال معمول لمحذوف دل علیه المعنی، أی: لعنهم الله، فأخروا «قلیلاً إیمانهم»، أجازه ابن الحاجب، و رجح معناه علی غیره و قوله تعالی: (ألَمْ تَعْلَموا أنَّ أباکمْ قَدْ أخَذَ عَلَیکمْ مَوْثقاً مِنَ الله وَ مِنْ قَبْلُ ما فَرَّطْتُمْ فی یوسُفَ)  
(یوسف / 80)  
«ما» إما زائدة، ف «من» متعلقة ب «فَرّطْتُمْ» و إما مصدریة فقیل: موضعها هی وصلتها رفع بالابتداء، و خبره «مِنْ قَبْل» و ردّ بأن الغایات لا تقع أخباراً و لا صلات و لا صفات و لا أحوالاً، نص علی ذلک سیبویه و جماعة من المحققین و یشکل علیهم (کیفَ کانَ عاقِبَةُ الّذینَ مِنْ قَبلُ)  
(الروم / 42)  
و قیل: نصب عطفاً علی «أن» وصلتها، أی: ألم تعلموا أخذ أبیکم الموثق و تفریطکم، و یلزم علی هذا الإعراب، الفصل بین العاطف و المعطوف بالظرف و هو ممتنف فإن قیل: قد جاء (وَ جَعَلْنا مِنْ بَینِ أیدیهِمْ سَدّاً وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً)  
(یس / 9)  
قلنا: لیس هذا من ذلک کما توهم ابن مالک، بل المعطوف شیئان علی شیئین.

متی

علی خمسة أوجه: اسم استفهام، نحو قوله تعالی: (مَتی نَصْرُ الله)  
(البقرة / 214)  
واسم شرط، کقول سُحیم بن وَثیل الرّیاحی: 275 أنا ابنُ جلا و طلاّعُ الثنایا مَتی أضع العِمامةَ تَعْرِفُونی و قال الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «اللّهمّ و متی وَقَفْنا بین نَقصین فی  
228  
دین أو دنیا، فَأوقِع النقصَ بأسرعهما فناءً» (450) و اسم مرادف للوسط و حرف بمعنی «من» أو «فی» و ذلک فی لغة هذیل، یقولون: «أخرجها متی کمَّهِ» أی: منه و اختلف فی قول بعضهم: «وضعته متی کمی»؛ فقال ابن سیدة: بمعنی «فی» و قال غیره: بمعنی «وسط» و کذلک اختلف فی قول أبی ذؤیب یصف السحاب: 276 شربن بماء البحر ثم ترفّعت متی لُجج خُضر لهنّ نئیج فقیل: بمعنی «من» و قال ابن سیدة: بمعنی «وسط».

مُذ و مُنذُ

لهما ثلاث حالات:  
إحداها: أن یلیهما اسمٌ مجرور، فقیل: هما اسمان مضافان، و الصحیح: أنهما حرفا جر بمعنی «من» إن کان الزمان ماضیاً، و بمعنی «فی» إن کان حاضراً، و بمعنی «من» و «إلی» جمیعاً إن کان معدوداً، نحو: «ما رأیته مُذ یوم الخمیس، أو مذ یومنا، أو عامنا، أو مذ ثلاثة أیام» و أکثر العرب علی وجوب جرهما للحاضر، و علی ترجیح جر «منذ» للماضی علی رفعه، و ترجیح رفع «مذ» للماضی علی جره. مُذ و مُنذُ مع الثانیة: أن یلیهما اسم مرفوف نحو: «مُذ یومُ الخمیس، و مُنذُ یومان»،  
229  
فقال المبرد و ابن السراج و الفارسی: مبتدأ ان، و ما بعدهما خبر، و معناهما: الأمدُ، إن کان الزمان حاضراً أو معدوداً، و أولُ المدة إن کان ماضیاً، و قال أکثر الکوفیین: ظرفان مضافان لجملة حذف فعلها و بقی فاعلها، و الأصل: مذکان یومان، و اختاره السهیلی و ابن مالک، و قال بعض الکوفیین: خبرٌ لمحذوف، أی: ما رأیته من الزمان الذی هو یومان، بناء علی أن «مُنذُ» مرکبة من کلمتین: «مِن» و «ذُو» الطائیة.  
الثالثة: أن یلیهما الجملُ الفعلیة أو الاسمیة کقول أبی طالب خطاباً لعلی (علیهما السلام): «یا ولدی تعلم أنّ محمداً و الله أمین منذکان، امض و اتبعه ترشد و تفلح و تشهد» (452) و قول الأعشی: 277 و ما زلتُ أبغی المالَ مُذْأنا یافعٌ ولیداً و کهلاً حین شبت و أمردا و المشهور أنهما حینئذ ظرفان مضافان، فقیل: إلی الجملة، و قیل: إلی زمن مضاف إلی الجملة، و قیل: مبتدأ ان؛ فیجب تقدیر زمان مضاف للجملة یکون هو الخبر.

مع

اسم بدلیل التنوین فی قول حسان: 278 یا ربّ فاجمعنا معاً و نبینا فی جنّة تنبی عیون الحُسّدِ و دخول الجار فی حکایة سیبویه: «ذهبت مِنْ معه» و قراءة بعضهم:  
230  
(هذا ذِکرٌ مِنْ مَعی)  
(الأنبیاء / 24)  
و تسکینُ عینه لغة غَنم و ربیعة، لاضرورة خلافاً لسیبویه، و اسمیتها حینئذ باقیة، و قولُ النحّاس: «إنها حینئذ حرف بالإجماع» مردودٌ و تستعمل مضافة، فتکون ظرفاً، و لها حینئذ ثلاثة معان:  
أحدها: موضع الاجتماع و لهذا یخبر بها عن الذوات، نحو قوله تعالی: (والله مَعَکمْ)  
(محمّد / 35)  
و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «علی مع القرآن و القرآن معهلن یفترقا حتی یردا عَلَی الحوضَ» (455).  
الثانی: زمانه نحو: «جِئتُک معَ العصر».  
الثالث: مرادفة «عندَ» و علیه القراءة و حکایة سیبویه السابقتان و مفردة، فتنّون، و تکون حالاً، و قد جاءت ظرفاً مخبراً به فی نحو قوله: 279 أفیقُوا بنی حرب و أهواؤنا معاً و أرْحامُنا موصولةٌ لم تَقَضّبِ و قیل: هی حال، و الخبر محذوف، و هی فی الإفراد بمعنی «جمیعاً» و تستعمل للاثنین و الجماعة، نحو قول مطیع بن إیاس: 280 کنتُ وَ یحْیی کیدَی واحِد نَرْمی جمیعاً و نرامی معا مَنْ و قول متمم بن نویرة الیر بوعی:  
231  
281 یذَکرنَ ذا البَثِّ الحزین بِبَثِّه إذا حَنَّتِ الاُولی سَجَعْنَ لها معا

مَنْ

علی أربعة أوجه:  
الأول: الشرطیة، نحو قوله تعالی: (مَنْ یعْمَلْ سَوءً یجْزَبِهِ)  
(النساء / 123)  
و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «من یرد الله به خیراً یفقّهه فی الدین» (459).  
الثانی: الاستفهامیة، نحو قوله تعالی: (فَمَنْ رَبُّکما یا مُوسی)  
(طه / 49)  
و قول حسان فی علی (علیه السلام): 282 من کان فی القرآن سمّی مؤمناً فی تسع آیات تُلینَ غزارا و إذا قیل: «من یفعل هذا إلاّ زید؟» فهی «مَن» الاستفهامیة اُشربت معنی النفی، و منه: (وَ مَنْ یغْفِرُ الذُّنُوبَ إلاّ الله)  
(آل عمران / 135)  
و لایتقید جواز ذلک بأن یتقدمها الواو خلافاً لابن مالک؛ بدلیل: (مَنْ ذَا الّذی یشْفَعُ عِنْدَهُ إلاّ بِإذنه)  
(البقرة / 255)  
و إذا قیل: «من ذا لقیتَ؟» ف «من» مبتدأ و «ذا» خبرٌ موصول، و العائد محذوف، و یجوز علی قول الکوفیین فی زیادة الأسماء، کونُ «ذا» زائدة، و «من» مفعولاً و ظاهر کلام جماعة أنه یجوز فی «من ذا لقیت؟» أن تکون «من» و «ذا» مرکبتین کما فی قولک: «ما ذا صنعت؟» و منع ذلک ابوالبقاء فی مواضع من إعرابه و ثعلب فی أمالیه و غیرها، و خصوا جواز ذلک ب «ماذا»؛ لأن «ما» أکثر إبهاماً،  
232  
فحسن أن تجعل مع غیرها کشیء واحد؛ لیکون ذلک أظهر لمعناها، و لأن الترکیب خلافُ الأصل، و إنما دل علیه الدلیل مع «ما» و هو قولهم: «لماذا جِئتَ؟» بإثبات الألف.  
الثالث: الموصولة فی نحو قوله تعالی: (ألمْ تَرَ أنَّ الله یسْجُدُ لَهُ مَنْ فی السّمواتِ وَ مَنْ فی الأرضِ)  
(الحج / 18)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و إنّما الناس مع الملوک و الدنیا إلاّ مَنْ عَصَمَ الله» (461).  
الرابع: النکرة الموصوفة، و لهذا دخلت علیها «رُبَّ» فی قول سوید بن أبی کاهل الیشکری: 283 رُبّ مَنْ أنضجتُ غیظاً قلبَهُ قدْ تمنّی لِی موتاً لم یطَعْ و وصفت بالنکرة فی نحو قولهم: «مَررتُ بمن مُعجب لک» و قول حسان: 284 فکفی بنافضلاًعلی من غیرِنا حُبٌّ النّبی محمد إیانا و یروی برفع «غیر» فیحتمل أن «من» علی حالها، و یحتمل الموصولیة، و علیهما فالتقدیر: علی مَن هو غیرُنا، و الجملة صفة أو صلة.  
تنبیهان  
مِنْ الأول: تقول: «مَن یکرمنی اُکرمه» فتحتمل «من» الأوجه الأربعة، فإن قدرتها شرطیة جزمت الفعلین، أو موصولة أو موصوفة رفعتهما، أو استفهامیة رفعت الأول و جزمت الثانی؛ لأنه جواب بغیر الفاء، و «مَن» فیهن  
233  
مبتدأ، و خبر الاستفهامیة الجملة الاُولی، و الموصولة أو الموصوفة الجملة الثانیة، و الشرطیة، الاُولی أو الثانیة علی خلاف فی ذلک، و تقول: «من زارنی زرته» فلا تحسن الاستفهامیة، و یحسن ما عداها.  
الثانی: زید فی أقسام «من» قسمان آخران:  
أحدهما: أن تأتی نکرة تامة و ذلک عند أبی علی قاله فی قوله (464): 285 … و نِعمَ من هو فی سرٍّ و إعلانِ فزعم أن الفاعل مستتر و «من» تمییز، و قوله: «هو» مخصوص بالمدحف «هو» مبتدأ خبره ما قبله، أو خبر لمبتدأ محذوف و قال غیره: «من» موصول فاعل، و قوله: «هو» مبتدأ خبره «هو» آخر محذوف، و الظرف متعلق بالمحذوف؛ لأن فیه معنی الفعل، أی: و نعم من هوالثابت فی حالتی السر و العلانیة. قلنا: و یحتاج إلی تقدیر «هو» ثالث یکون مخصوصاً بالمدح. ثانیهما: التوکید، و ذلک فی ما زعم الکسایی من أنها ترد زائدة ک «ما» و ذلک سهل علی قاعدة الکوفیین فی أن الأسماء تزاد و أنشد علیه: 286 فکفی بنافضلاعلی من غیرنا حبّ النبی محمد إیانا فی من خفض «غیرنا» و هو خلاف المشهور و لنا أنها نکرة موصوفة أی: علی قوم غیرنا.  
234

مِنْ

مِنْ تأتی علی خمسة عشر وجهاً:  
أحدها: ابتداء الغایة، و هو الغالب علیها، حتی ادعی جماعة أن سائر معانیها راجعة إلیه، و تقع لهذا المعنی فی غیر الزمان، نحو قوله تعالی: (مِنَ الْمَسْجِدِ الحَرامِ)  
(الإسراء / 1)  
و قول الفرزدق فی الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): 287 مَن یعرف الله، یعرف أوّلیة ذا فالدین مِنْ بیت هذا ناله الاُمم قال الکوفیون و الأخفش و المبرد و ابن دُرُستویه: وفی الزمان أیضاً؛ بدلیل (مِنْ أوّلِ یوْم)  
(التوبة / 108)  
و قیل: التقدیر: من تأسیس أول یوم، و ردّه السهیلی بأنه لوقیل هکذا لاحتیج إلی تقدیر الزمان.  
الثانی: التبعیض، نحو: (منهُمْ مَنْ کلَّمَ اللهُ)  
(البقرة / 253)  
و علامتها: إمکان سد «بعض» مسدّها کقراءة ابن مسعود: (حتّی تُنْفِقُوا بَعْضَ ما تُحِبُّونَ)  
(آل عمران / 92)  
الثالث: بیان الجنس، و کثیراً ما تقع بعد «ما» و «مهما» و هما بها أولی لإفراط إبهامهما، نحو: (ما یفْتَحِ الله لِلنّاسِ مِنْ رَحْمَة فَلا مُمْسِک لَها)  
(فاطر / 2)  
(مَهْما تَأتِنا بِهِ مِنْ آیة)  
(الأعراف / 132)  
و هی و مخفوضها فی ذلک فی موضع نصب علی الحال و من وقوعها بعد غیر هما قول الکمیت: 288 و أوجب یوماًبالغدیر ولایة علی کل برّ مِن فصیح و أعجم  
235  
وقال الله تعالی: (یحَلَّونَ فیها مِنْ أساوِرَ مِنْ ذَهَب و یلْبَسُونَ ثِیاباًخُضْراً مِنْ سُنْدُس و إستَبْرق)  
(الکهف / 31)  
الشاهد فی غیر الاُولی فإن تلک للابتداء، و قیل: زائدة، و أنکر مجیء «من» لبیان الجنس قوم، و قالوا: هی فی «مِنْ ذهَب» و «مِنْ سُنْدُس» للتبعیض و هذا تکلف.  
الرابع: التعلیل، نحو قوله تعالی: (مِمّا خَطیئاتِهِم أُغرقُوا)  
(نوح / 25)  
و قول الفرزدق فی الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): 289 یغضی حَیاءً و یغضی من مهابتهِ فلا یکلّم إلاّ حین یبتسم  
الخامس: البدل، نحو: (أرضِیتُمْ بِالحَیاة الدُّنیا مِنَ الآخِرَةِ)  
(التوبة / 38)  
(لَنْ تُغْنی عَنْهُم أمْوالُهُم و لا أولادُهُمْ مِنَ الله شَیئاً)  
(آل عمران / 10)  
و أنکر قوم مجیء «مِنْ» للبدل؛ فقالوا: التقدیر فی (أرَضِیتُمْ بِالحَیاةِ الدُّنیا مِنَ الآخِرَةِ)  
(التوبة / 38)  
أرضیتم بالحَیاة الدنیا بدلاً منها؛ فالمفید للبدلیة متعلقها المحذوف، و أما هی فللابتداء، و کذا الباقی.  
السادس: مرادفة «عن»، نحو: (فَوَیلٌ لِلقاسِیةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِکرِ الله)  
(الزمر / 22)  
و قیل: هی للابتداء، أو للتعلیل، أی: من أجل ذکر الله؛ لأنه إذا ذکرقست قلوبهم.  
السابع: مرادفة الباء، نحو: (ینْظُرُونَ مِنْ طَرف خَفِی)  
(الشوری / 45)  
قاله یونس و الظاهر أنها للابتداء.  
236  
الثامن: مرادفة «فی»، نحو: (أرُونی ما ذا خَلَقُوا مِنَ الأرضِ)  
(فاطر / 40)  
(إذا نودِی لِلصّلاةِ مِنْ یوْمِ الْجُمُعة)  
(الجمعة / 9)  
و الظاهر أنها فی الاُولی لبیان الجنس مثلها فی (ما نَنْسَخْ مِنْ آیة)  
(البقرة / 106)  
التاسع: موافقة «عند»، نحو: (لَنْ تُغْنِی عَنْهُمْ أموالُهُم و لا أولادُهُم مِنَ الله شَیئاً)  
(آل عمران / 10)  
قاله أبو عبیدة و قد مضی القول بأنها فی ذلک للبدل.  
العاشر: مرادفة «ربما» و ذلک إذا اتصلت ب «ما» کقول أبی حیة النمیری: 290 و إنّا لممّا نَضربُ الکبشَ ضَربةً علی رأسه تُلقی اللسانَ من الفَم قاله السیرا فی و ابن خروف و ابن طاهر و الأعلم، و الظاهر أن «مِنْ» فیها ابتدائیة و «ما» مصدریة، و أنهم جُعلوا کأنهم خلقوا من الضرب، مثل: (خُلِقَ الإنسانُ مِنْ عَجَل)  
(الإنبیاء / 37)  
الحادی عشر: مرادفه «علی»، نحو: (وَنَصَرناهُ مِنَ القَومِ الّذینَ کذَّبُوا بِآیاتِنا)  
(الأنبیاء / 77)  
و قیل: علی التضمین، أی: منعناه منهم بالنّصرِ.  
الثانی عشر: الفصل، و هی الداخلة علی ثانی المتضادین، نحو: (وَالله یعْلَمُ المُفسِدَ مِنَ المُصلِحِ)  
(البقرة / 220)  
(حَتی یمیزَ الخَبِیثَ مِنَ الطّیبِ)  
(آل عمران / 179)  
قاله ابن مالک، و فیه نظر؛ لأن الفصل مستفاد من العامل، فإن «مازَ» و «میز» بمعنی «فصلَ» و العلم صفة توجب التمییز، و الظاهر أن «من» فی الآیتین للابتداء، أو بمعنی «عن».  
237  
الثالث عشر: الغایة، قال سیبویه: و تقول رأیته من ذلک الموضعفجعلته غایة لرؤیتک، أی: محلاً للابتداء و الانتهاء، قال: و کذا «أخذته من زید» و زعم ابن مالک أنها فی هذه للمجاوزة، و الظاهر أنها للابتداء؛ لأن الأخذ ابتدأ من عنده و انتهی إلیک.  
الرابع عشر: التنصیص علی العموم، و هی الزائدة فی نحو «ما جاءنی منْ رجُل» فإنه قبل دخولها یحتمل نفی الجنس و نفی الوحدة و لهذا یصح أن یقال: «بل رجلان» و یمتنع ذلک بعد دخول «من».  
الخامس عشر: توکید العموم، و هی الزائدة فی نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فَوَ الّذی وَسِعَ سمعُه الأصواتَ ما من أحد أودع قلباً سروراً إلاّ و خلق الله له من ذلک السرور لطفاً» (470) و قولک: «ما جاءنی من أحد أو من دیار» فإن «أحداً و دیاراً» صیغتا عموم.  
و شرط زیادتها فی النوعین ثلاثة اُمور:  
أحدها: تقدم نفی أو نهی أو استفهام ب «هل»، نحو: (ما تَری فی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُت)  
(الملک / 3)  
(فَارْجع البَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطُور)  
(الملک / 3)  
و تقول: «لایقُم من أحد» و زاد الفارسی الشّرط کقول زهیر بن أبی سلمی: 291 و مهماتکنْ عندَ امرئ منْ خلیقة و إنْ خالَها تَخْفی علی الناسِ تُعلَم و الثانی: تنکیر مجرورها و الثالث: کونه فاعلاً، أو مفعولاً به، أو مبتدأ.  
238

تنبیهات

أحدها: تقیید المفعول بقولنا: «به» هی عبارة ابن مالک، فتخرج بقیة المفاعیل، و کأن وجه منع زیادتها فی المفعول معه و المفعول لأجله و المفعول فیه أنّهن فی المعنی بمنزلة المجرور ب «مع» و باللام و ب «فی» و لا تجامعهن «من» ولکن لایظهر للمنع فی المفعول المطلق وجه، و قد خرّج علیه أبوالبقاء (ما فَرَّطْنا فی الکتابِ مِنْ شَیء)  
(الأنعام / 38)  
فقال: «من» زائدة، و «شیء» فی موضع المصدر، أی: تفریطاً، مثل: (لایضُرُّکمْ کیدُهُم شَیئاً)  
(آل عمران / 120)  
و المعنی: تفریطاً و ضراً، قال: و لایکون مفعولاً به؛ لأنَّ «فرّط» إنما یتعدی إلیه ب «فی» و قد عدی بها إلی «الکتاب» قال: و علی هذا فلا حجّة فی الآیة لمن ظن أن «الکتاب» یحتوی علی ذکر کل شیء صریحاً، قلت: و کذا لاحجة فیها لو کان «شیء» مفعولاً به؛ لأن المراد ب «الکتاب» اللوح المحفوظ؛ کما فی قوله تعالی: (وَلا رَطْب و لا یابِس إلاّ فی کتاب مُبین)  
(الأنعام / 59)  
و هو رأی الزمخشری و السیاق یقتضیه.  
الثانی: القیاسُ أنها لا تزاد فی ثانی مفعولی «ظن» و لا ثالث مفعولات «أعلم»؛ لأنهما فی الأصل خبر، و شذّت قراءة بعضهم: (ما کانَ ینْبَغی لَنا أنْ نُتَّخَذَ مِنْ دُونِک مِنْ أولیاء)  
(الفرقان / 18)  
ببناء «نتخذ» للمفعول.  
الثالث: أکثرهم أهمل هذا الشرط الثالث؛ فیلزمهم زیادتها فی الخبر، فی نحو: «ما زید قائماً» و التمییز فی نحو: «ما طاب زید نفساً» و الحال فی نحو: «ما جاء أحد راکباً» وهم لا یجیزون ذلک و لم یشترط الأخفش واحداً من الشرطین الأولین و استدل بنحو: (و لقد جاءَک مِنْ نَبَأالمُرسَلینَ)  
(الأنعام / 34)  
و لم یشترط الکوفیون الأول، و استدلوا  
239  
بقولهم: «قد کان من مطر» و جوز الزمخشری فی (وَما أنْزَلْنا عَلی قَوْمِهِ مِنْ بَعدِهِ مِنْ جُنْد مِنَ السّماء و ما کنّا مُنْزِلینَ)  
(یس / 28)  
کون المعنی: و من الذی کنا منزلین، فجوز زیادتها مع المعرفة و قال الفارسی فی (وَ ینزِّلُ مِنَ السّماء مِنْ جِبال فیها مِنْ بَرَد)  
(النور / 43)  
یجوز کون «من» و «من» الأخیرتین زائدتین؛ فجوز الزیادة فی الإیجاب.  
وقال المخالفون: التقدیر: قد کان هو أی: کائن من جنس المطر،  
و «لقد جاءک هو» أی: جاء من الخبر کائناً من نبأ المرسلین، أو و لقد جاءک نبأ من نبأ المرسلین ثم حذف الموصوف، و هذا ضعیف فی العربیة؛ لأن الصفة غیر مفردة، فلایحسن تخریج التنزیل علیه. زِنوا أنفسکم مِن قبل أن توزَنوا» (473) فقال الجمهور: لابتداء الغایة، و ردّ بأنها لاتدخل عندهم علی الزمان کما مر، و اُجیب بأنهما غیر متأصّلین فی الظرفیة و إنما هما فی الأصل صفتان للزمان: إذ معنی «جئت قبلک» جئت زمناً قبل زمن مجیئک؛ فلهذا سهل ذلک فیهما، و زعم ابن مالک أنها زائدة، و ذلک مبنی علی قول الأخفش فی عدم الاشتراط لزیادتها.  
240  
مسألة مهما (ما یوَدَّ الّذینَ کفَروُا مِنْ أهلِ الکتابِ و لا المُشْرِکینَ أنْ ینزّلَ عَلَیکمْ مِنْ خَیر مِن رَبّکم)  
(البقرة / 105)  
فیها «من» ثلاث مرات: الاُولی للتبیین؛ لأن الکافرین نوعان: کتابیون و مشرکون، و الثانیة زائدة، و الثالثة لابتداء الغایة. مسألة (لآکلُونَ مِنْ زَقُّوم)  
(الواقعة / 52)  
(وَ یوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کلِّ اُمّة فَوْجاً مِمَّنْ یکذِّبُ)  
(النمل / 83)  
الاُولی منهما للابتداء، و الثانیة للتبیین.

مهما

اسم؛ لعود الضمیر إلیها فی قوله تعالی: (مَهْما تأتِنا بِهِ مِنْ آیة لِتَسْحَرَنا بِها)  
(الأعراف / 132)  
و قال الزمخشری و غیره: عاد علیها ضمیر «به» و ضمیر «بها» حملاً علی اللفظ و علی المعنی، انتهی و الأولی أن یعود ضمیر «بها» إلی «آیة» و مثله قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «إنّ للخیر و الشر أهلاً فمهما ترکتموه منهما کفا کموهُ أهلُه» (474) فیعود ضمیر «ترکتموه» و «کفا کموه» و «أهله» إلیها و زعم السهیلی أنها تأتی حرفاً؛ بدلیل قول زهیر: 292 و مهما تکنْ عندَامرئ مِن خَلِیقة ولو خالَها تَخْفَی علی النّاس تُعلَمِ قال: فهی هنا حرف بمنزلة «إنْ»؛ بدلیل أنها لامحل لها و الجواب: أنها إما خبر «تکن» و «خلیقة» اسمها، و «من» زائدة؛  
241  
لأن الشرط غیر موجب عند أبی علی، و إما مبتدأ، و اسم «تکن» ضمیر راجع إلیها، و الظرف خبر، و اُنّث ضمیرها؛ لأنها الخلیقة فی المعنی، و «من خلیقة» تفسیر للضمیر.  
ولها ثلاثة معان:  
أحدها: مالا یعقل غیر الزمان مع تضمن معنی الشرط، و منه الآیة و لهذا فسرت بقوله تعالی: (مِنْ آیة)  
(الأعراف / 132)  
و هی فیها إما مبتدأ أو منصوبة علی الاشتغال، فیقدر لها عامل متعد کما فی «زیداً مررتُ به» متأخراً عنها؛ لأن لها الصدر، أی: مهما تحضرنا تأتنا به.  
الثانی: الزمان و الشرط، فتکون ظرفاً لفعل الشرط، ذکره ابن مالک، و زعم أن النحویین أهملوه، و أنشد لحاتم: 293 و إنّک مهماتُعْطِ بَطنَک سُؤلَهُ و فَرْجَک نالا مُنتَهی الذّمَّ أجمعا و أبیاتاً اُخر، و لا دلیل فی ذلک؛ لجواز کونها للمصدر بمعنی أی إعطاء کثیراً أو قلیلاً.  
الثالث: الاستفهام، ذکره جماعة منهم ابن مالک و استدلوا علیه بقول عمرو بن ملقط: 294 مهما لی اللیلة مهما لِیةْ أوْدَی بنعلی و سِربالِیهْ فزعموا أن «مهما» مبتدأ، و «لی» الخبر، و اُعیدت الجملة توکیداً، و «أودی» بمعنی «هلک» و «نعلی» فاعل، و الباء زائدة، و لا دلیل فی البیت لاحتمال أن التقدیر: «مَهْ» اسم فعل بمعنی «اکفف» ثم استأنف استفهاماً ب «ما» وحدها.  
242

حرف النون

النون المفردة

اشارة

تأتی علی أربعة أوجه

أحدها: نون التأکید و هی خفیفة

کقول أبی طالب (علیه السلام): 295 اصبرَنْ یا بنی فالصبر أحجی کل حی مصیره لشعوب و ثقیلة کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «والذی بَعَثَه بالحق لَتُبَلْبَلُنّ بَلْبَلَة و لتُغَرْبَلُنّ غَرْبَلَة وَ لَتُساطُنّ سَوْطَ القِدر» (479) و قد اجتمعتا فی قوله تعالی: (لَیسجَنَنَّ و لَیکونا)  
(یوسف / 32)  
و معناهما التوکید، قال الخلیل: و التوکید بالثقیلة أبلغ و یختصان بالفعل، و یؤکد بهما صیغ الأمر مطلقاً، ولو کان دعائیاً کقوله: 296 و أنزلنْ سکینةً عَلینا إلا «أفعل» فی التعجب؛ لأن معناه کمعنی الفعل الماضی و لا یؤکد بهما الماضی مطلقاً.  
243  
و أما المضارع فإن کان حالاً لم یؤکد بهما، و إن کان مستقبلاً اُکد بهما وجوباً فی نحو قوله تعالی: (وتالله لأکیدَنَّ أصنامَکمْ)  
(الأنبیاء / 57)  
و قریباً من الوجوب بعد «إما» (و إمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْم)  
(الأنفال / 58)  
و جوازاً کثیراً بعد الطلب، نحو قوله تعالی: (وَلا تَحْسَبَنَّ الله غافِلاً)  
(ابراهیم / 42)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «لاتظنّنّ بکلمة خَرَجَتْ مِنْ أحد سوءً وَ أنت تجد لها فی الخیر مُحْتَملاً» و قلیلاً فی مواضع کقولهم: 297 وَ مِن عِضَة ما ینْبُتَنَّ شکیرُها

الثانی: التنوین

و هو نون زائدة ساکنة تلحق الآخر لغیر توکید؛ فخرج نون «حسن»؛ لأنها أصل، و نون «ضیفن» للطفیلی؛ لأنها متحرکة، و نون «منکسر» و «انکسر»؛ لأنها غیر آخر، و نو (لَنَسفَعاً)  
(العلق / 15)  
لأنها للتوکید و أقسامه خمسة: تنوین التمکین: و هو اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلاماً ببقائه علی أصله، و أنه لم یشبه الحرفَ فیبنی، و لا الفعلَ فیمنع الصرف، و یسمی تنوین الأمکنیة أیضاً و تنوین الصرف، و ذلک ک «زید و رجُل و رجال» و تنوین التنکیر: و هو اللاحق لبعض الأسماء المبنیة فرقاً بین معرفتها و نکرتها، و یقع فی باب اسم الفعل بالسماع ک «صه و مَه و إیه»، وفی العَلم المختوم ب «و یه» بقیاس، نحو: «جاءنی سیبویه و سیبویه آخر» و أما تنوین «رجل» و نحوه من المعربات فتنوین تمکین، لاتنوین تنکیر، کما  
244  
قد یتوهم بعض الطلبة، و لهذا لو سمیت به رجلاً بقی ذلک التنوین بعینه مع زوال التنکیر و تنوین المقابلة: و هو اللاحق لنحو: «مسلمات»، جُعِلَ فی مقابلة النون فی «مسلمین» و تنوین العوض: و هو اللاحق عوضاً من حرف أصلی، أو زائد، أو مضاف إلیه مفرداً، أو جملة. فالأول: ک «جوار و غواش»؛ فإنه عوض من الیاء و فاقاً لسیبویه و الجمهور، لاعوض من ضمة الیاء و فتحتها النائبة عن الکسرة خلافاً للمبرد؛ إذ لو صح لعُوِّض عن حرکات نحو: «حُبلی» و لا هو تنوین التمکین و الاسمُ منصرف خلافاً للأخفش، و قوله: لما حذفت الیاء التحق الجمع بأوزان الآحادک «سلام و کلام» فصرف، مردود؛ لأن حذفها عارض للتخفیف و هی منویة؛ بدلیل أن الحرف الذی بقی أخیراً لم یحرک بحسب العوامل.  
الثانی: ک «جَنَدِل»؛ فإن تنوینه عوض من ألف «جَنادِل» قاله ابن مالک و الذی یظهر، خلافه، و أنه تنوین الصرف، و لهذا یجر بالکسرة، و لیس ذهاب الألف التی هی علم الجمعیة کذهاب الیاء من نحو: «جوار و غواش».

الثالث: تنوین

تنوین «کلّ و بعض» إذا قُطِعتا عن الإضافة، نحو قوله تعالی: (وَ کلاًّ ضَرَبنا لَهُ الأمثالَ)  
(الفرقان / 39)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و دَک بعضُها بعضاً مِن هَیبَةِ جَلالته و مَخوف سَطْوَته» (483) و قیل: هوتنوین التمکین، رجع؛ لزوال الإضافة التی کانت تعارضه.  
الرابع: اللاحق ل «إذ» فی نحو: (وانشَقّتِ السّماء فَهِی یؤمَئذ واهِیةٌ)  
(الحاقة / 16)  
و الأصل: فهی یومَ إذ انشقت واهیة، ثم حذفت الجملة المضاف إلیها  
245  
للعلم بها، وجی بالتنوین عوضاً عنها، و کسرت الذال للساکنین و قال الأخفش:  
التنوین تنوین التمکین، و الکسرة إعراب المضاف إلیه و تنوین الترنم: و هو اللاحق للقوافی المطلقة بدلاً من حرف الإطلاق، و هو الألف و الواو و الیاء، و ذلک فی إنشاد بنی تمیم، و ظاهر قولهم: إنه تنوینٌمُحصّل للترنم. وقد صرح بذلک ابن یعیش، و الذی صرح به سیبویه و غیره من المحققین أنه جیء به لقطع الترنم، و أن الترنم و هو التَّغنّی یحصل بأحرفالإطلاق؛ لقبولها لمد الصوت فیها، فإذا أنشدوا و لم یترنموا جاؤوا بالنون فی مکانها و لایختص هذا التنوین بالاسم بدلیل قول جریر: 298 أقلّی اللوم عاذل و العتابا و قولی إن أصبت لقد أصابا  
و زاد الأخفش و العرضیون تنویناً سادساً، و سموه الغالی، و هو اللاحق لآخر القوافی المقیدة، کقول رؤبة: 299 و قاتِمِ الأعماقِ خاوِی الُمختَرَقنْ مشتَبَهِ الأعلامِ لَمّاعِ الخفق و سمی غالیاً؛ لتجاوزه حدّ الوزن، و یسمّی الأخفش الحرکة التی قبله غلواًو فائدته الفرق بین الوقف و الوصل و جعله ابن یعیش من نوع تنوین الترنم زاعماً أن الترنم یحصل بالنون نفسها؛ لأنها حرف أغن. قال: و إنما سمی المغنّی مغنیاً؛لأنه یغنّن صوته، أی: یجعل فیه غنّة، و الأصل عنده مغنّن بثلاث نونات فاُبدلت الأخیرة یاء تخفیفاً، و أنکر الزجاج و السیرافی ثبوت هذا التنوین البتة؛ لأنه یکسر الوزن، و قالا: لعل الشاعر کان یزید «ان» فی آخر کل بیت، فضعف صوته بالهمزة، فتوهم السامع أن النون تنوین و اختار هذا القول ابن مالک و زعم أبوالحجاج بن معزوز أن ظاهر کلام سیبویه فی المسمی تنوین الترنم أنه نون عوض من المدّة  
246  
و لیس بتنوین و زعم ابن مالک فی التحفة أن تسمیة اللاحق للقوافی المطلقة و القوافی المقیدة تنویناً مجاز، و إنما هو نون اُخری زائدة، و لهذا لایختص بالاسم، و یجامع الألف و اللام، و یثبت فی الوقف.  
و زاد بعضهم تنویناً سابعاً، و هو تنوین الضرورة، و هو اللاحق لمالاینصرف کقول امرئ القیس: 300 تَبَصَّرْخَلِیلی هل تری من ظعائن سوالک نَقْباً بین حَزْمی شَعَبْعَب و للمنادی المضموم کقول الأحوض: 301 سلامُ الله یا مطرٌ عَلیها و لیس علیک یا مطرُ السلامُ و کلامه صحیح فی الثانی دون الأول؛ لأن الأول تنوین التمکین؛لأن الضرورة أباحت الصرف، و أما الثانی فلیس تنوین تمکین؛ لأن الاسم مبنی علی الضم و ثامناً، و هو التنوین الشّاذّ، کقول بعضهم: «هؤلاء قومُک» حکاه أبوزید، و فائدته مجرد تکثیر اللف 1 کما قیل فی ألف «قَبعثَری» و ذکر ابن الخباز فی شرح الجزولیة أن أقسام التنوین عشرة، و جعل کلاًمن تنوین المنادی و تنوین صرف مالا ینصرف قسماً برأسه، قال: و العاشر تنوین الحکایة، مثل أن تسمی رجلاً ب «عاقلة لبیبة» فإنک تحکی اللفظ المسمی به، و هذا اعتراف منه بأنه تنوینُ الصرف؛ لأن الذی کان قبل التسمیة حُکیبعدها. نعم الثالث: نون الإناث، و هی اسم فی نحو: «النسوةُ یذهبنَ» و حرف فی نحو: «یذهبنَ النسوةُ» فی لغة من قال: «أکلونی البراغیثُ».  
247

الرابع: نون الوقایة

و تسمی نون العِماد أیضاً، و تلحق قبل یاء المتکلم المنتصبة بواحد من ثلاثة:  
أحدها: الفعل، متصرفاً کان کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «غَدَاً تَرَوْنَ أیامی، و یکشَفُ لکم عن سرائری، و تعرفونَنی بعد خلوّ مکانی و قیام غیری مقامی» (488). أو جامداً کقولهم: «علیه رجلاً لیسنی» و أمّا قوله (489):  
248  
قیل: و تأتی للتوکید إذا وقعت صدراً، نحو: «نعمْ هذهِ أطلالُهمْ» و الحق أنها فی ذلک حرف إعلام، و أنها جواب لسؤال مُقدّر و اعلم أنه إذا قیل: «قام زید» فتصدیقُه «نَعَمْ» و تکذیبه «لا» و یمتنع دخول «بلی»؛ لعدم النفی و إذا قیل: «ما قام زید» فتصدیقه «نعم»، و تکذیبه «بلی»، و منه: (زَعَمَ الّذینَ کفَرُوا أنْ لَنْ یبْعَثُوا قُلْ بَلی وَ رَبّی)  
(التغابن / 7)  
و یمتنع دخول «لا»؛ لأنها لنفی الإثبات لا لنفی النفی و إذا قیل: «أقامَ زید؟» فهو مثل: «قام زید» فتقول إن أثبت القیام: «نعم» و إن نفیته: «لا» و یمتنع دخول «بلی» و إذا قیل: «ألمْ یقمْ زید» فهو مثل: «لم یقم زید» فتقول إذا أثبت القیام: «بلی»، و یمتنع دخول «لا»، و إن نفیته قلت: «نعم» و قال سیبویه فی باب النعت، فی مناظرة جرت بینه و بین بعض النحویین: فیقال له: ألست تقول کذا و کذا؟ فإنه لا یجد بداً من أن یقول: «نعم» فیقال له: أفلست تفعل کذا؟ فإنه قائل: «نعم» فزعم ابن الطراوة أن ذلک لحن و قال جماعة من المتقدمین و المتأخرین منهم الشلوبین: إذا کان قبل النفی استفهام فإن کان علی حقیقته فجوابه کجواب النفی المجرد، و إن کان مُراداً  
249  
به التقریر فالأکثر أن یجاب بما یجاب به النفی رعیاً للفظه، و یجوز عند أمْناللبس أن یجاب بما یجاب به الإیجاب رَعیاً لمعناه، ألاتری أنه لا یجوز بعدهدخولُ «أحد» و لا الاستثناء المفرغ؟ لا یقال: «ألیس أحد فی الدار؟» و لا «ألیس فی الدار إلا زید؟».  
250

حرف الهاء

الهاء المفردة

علی ثلاثة أوجه:  
أحدها: أن تکون ضمیراً للغائب، و تستعمل فی موضعی الجر و النصب، نحو قوله تعالی: (قالَ لَهُ صاحِبُهُ و هُوَ یحاوِرُهُ)  
(الکهف / 37)  
و قول الفرزدق فی الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): 303 هذا الذی تَعرِف البطحاء وَطأتَهُ و البیت یعرفه و الحلّ و الحرم و الثانی: أن تکون حرفاً للغیبة، و هی الهاء فی «إیاهُ». فالتحقیق: أنها حرف لمجرد معنی الغیبة، و أن الضمیر «إیا» وحدها و الثالث: هاء السکت، و هی اللاحقة لبیان حرکة أو حرف، نحو: (ماهیه)  
(القارعة / 10)  
و نحو: «هاهُناه، و وا زیداه» و أصلها أن یوقف علیها، و ربما وُصلت بنیة الوقف.  
251

ها

علی ثلاثة أوجه:  
أحدها: أن تکون اسماً لفعل، و هو «خُذ» و یجوز مدّ ألفها، و یستعملان بکاف الخطاب و بدونها، و یجوز فی الممدودة أن یستغنی عن الکاف بتصریف همزتها تصاریف الکاف، فیقال: «هاء» للمذکر بالفتح و «هاء» للمؤنث بالکسر، و «هاؤما» و «هاؤن» و «هاؤم» و منه: (هاؤمُ اقْرَؤُا کتابِیهْ)  
(الحاقة / 19)  
و الثانی: أن تکون ضمیراً للمؤنث، فتستعمل مجرورة الموضع و منصوبته، نحو: (فَألْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها)  
(الشمس / 8)  
و الثالث: أن تکون للتنبیه، فتدخل علی أربعة:  
أحدها: الإشارة غیر المختصة بالبعید، نحو: «هذا» بخلاف «ثَمَّ» و «هنّا» بالتشدید و «هنالک» و الثانی: ضمیر الرفع المخبر عنه باسم إشارة، نحو: (ها أنْتُمْ اُولاء)  
(آل عمران / 119)  
و قیل: إنما کانت داخلة علی الإشارة فقدمت، فردّ بنحو: (ها أنتُمْ هؤلاء)  
(آل عمران / 66)  
فاُجیب بأنها اُعیدت توکیداً و الثالث: نعتُ «أی» فی النداء، نحو: «یا أیها الرجل» و هی فی هذا واجبة للتنبیه علی أنه المقصود بالنداء، قیل: و للتعویض عما تضاف إلیه «أی» و الرابع: اسم الله تعالی فی القسم عند حذف الحرف، یقال: «ها الله» بقطع الهمزة و وصلها، و کلاهما مع إثبات ألف «ها» و حذفها.

هل

حرفٌ موضوعٌ لطلب التصدیق الإیجابی، دون التصور، و دون التصدیق  
252  
السلبی فیمتنع نحو: «هلْ زیداً ضربت؟»؛ لأن تقدیم الاسم یشعر بحصولالتصدیق بنفس النسبة، و نحو: «هل زیدٌ قائم أم عمروٌ؟» إذا اُرید ب «أم» المتصلة، و «هل لم یقم زید؟» و نظیرها فی الاختصاص بطلب التصدیق «أم» المنقطعة، و عکسهما «أم» المتصلة، و جمیع أسماء الاستفهام؛ فإنهن لطلب التصور لا غیر، و أعمُّ من الجمیع الهمزة فإنها مشترکة بین الطلبین.  
و تفترق «هل» من الهمزة من عشرة أوجه:  
أحدها: اختصاصها بالتصدیق کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فَهَل دَفَعَتِ الأقارِبُ؟ أو نفعتِ النَواحِبُ و قد غُودِرَ فی مَحَلّةِ الأمواتِ رَهیناً وفی ضیق المَضْجَعِ وَحیداً» (492) و الثانی: اختصاصها بالإیجاب، تقول: «هل زید قائم؟» و یمتنع «هل لم یقم؟» بخلاف الهمزة، نحو: (ألمْ نَشْرَحْ)  
(الشرح / 1)  
و الثالث: تخصیصها المضارع بالاستقبال، نحو: «هل تسافر؟» بخلاف الهمزة، نحو: «أتظنه قائماً؟» و الرابع و الخامس و السادس: أنها لا تدخل علی الشّرط، و لا علی «إنّ» و لا علی اسم بعده فعل فی الاختیار، بخلاف الهمزة؛ بدلیل: (أفَإنْ مِتَّ فَهُمُ الخالِدونَ)  
(الأنبیاء / 34)  
(أ إنْ ذُکرتُمْ بَلْ أنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ)  
(یس / 19)  
(أ إنّک لأنْتَ یوسُفُ)  
(یوسف / 90)  
(أبْشَراً مِنّا واحِداً نَتَّبِعُهُ)  
(القمر / 24)  
و السابع و الثامن: أنها تقع بعد العاطف، لا قبله، و بعد «أم»، نحو: (فَهَلْ یهْلَک إلا القَومُ الفاسِقُونَ)  
(الأحقاف / 35)  
(قُلْ هَلَ یسْتَوِی الأعمی وَ الْبَصیر  
253  
أمْ هَلْ تَسْتَوی الظُّلُماتُ و النّور)  
(الرعد / 16)  
و التاسع: أنه یراد بالاستفهام بها النفی؛ و لذلک دخلت علی الخبر بعدها «إلا» فی نحو قوله تعالی: (هَلْ جَزاء الإحسانِ الاّ الإحسان)  
(الرّحمن / 60)  
فإن قلت: قد مرّفی صدر الکتاب أن الهمزة تأتی لمثل ذلک، مثل: (أفَأصْفاکمْ رَبّکمْ بِالْبَنینَ)  
(الإسراء / 40)  
ألا تری أن الواقع أنه سبحانه لم یصْفهم بذلک؟. قلنا: إنما مرّ أنها للإنکار علی مدّعی ذلک، و یلزم من ذلک الانتفاء، لا أنها للنفی ابتداء، و لهذا لا یجوز «أقام إلا زید؟» کما یجوز «هل قام إلا زید؟»، (هَل ینْظُرُونَ إلا الساعَةَ)  
(الزّخرف / 66)  
و قد یکون الإنکار مقتضیاً لوقوع الفعل، علی العکس من هذا، و ذلک إذا کان بمعنی: ما کان ینبغی لک أن تفعل، نحو: «أتضرِبُ زیداً و هو أخوک؟» و یتلخص أن الإنکار علی ثلاثة أوجه: إنکارٌ علی من ادعی وقوع الشیء، و یلزم من هذا النفی، و إنکارٌ علی من أوقع الشیء، و یختصان بالهمزة، و إنکارٌ لوقوع الشیء، و هذا هو معنی النفی، و هو الذی تنفرد به «هل» عن الهمزة.  
و العاشر: أنها تأتی بمعنی «قد» و ذلک مع الفعل، و بذلک فسّر قوله تعالی: (هَلْ أتی عَلَی الإنسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ)  
(الإنسان / 1)  
جماعة منهم ابن عباس، و بالغ الزمخشری فزعم أنها أبداً بمعنی «قد» و أن الاستفهام إنما هو مستفاد من همزة مقدرة معها، و نقله فی المفصل عن سیبویه، فقال: و عند سیبویه أن «هل» بمعنی «قد»، إلا أنهم ترکوا الألف قبلها؛ لأنها لا تقع إلا فی الاستفهام، و قد جاء دخولها علیها فی قول زید الخیل:  
254  
304 سائل فَوارِسَ یرْبُوع بشَدَّتِنا أهَلْ رَأوْنا بِسَفحِ القاعِ ذی الأکمِ انتهی. ولو کان کما زعم لم تدخل إلا علی الفعل ک «قد» و ثبت فی کتاب سیبویه ما نقله عنه، ذکره فی باب «أم» المتصلة، ولکن فیه أیضاً ما قد یخالفهفإنه قال فی باب عدّة ما یکون علیه الکلم ما نصهُ: و «هل» و هی للاستفهام.  
ولم یزد علی ذلک، و قال الزمخشری فی کشافه: (هَلْ أتی)  
(الإنسان / 1)  
أی: أقد أتی، علی معنی التقریر و التقریب جمیعاً، أی: أتی علی الإنسان قبل زمانقریب طائفة من الزمان الطویل الممتد لم یکن فیه شیئاً مذکوراً، بل شیئاً منسیاًنطفة فی الأصلاب، و المراد بالإنسان الجنسُ بدلیل: (إنّا خَلَقْنا الإنسانَ مِنْ نُطفَة)  
(الإنسان / 2)  
انتهی و فسرها غیره ب «قد» خاصة، و لم یحملوا «قد» علیمعنی التقریب، بل علی معنی التحقیق، و قال بعضهم: معناها التوقف و کأنه قیل لقوم یتوقعون الخبر عما أتی علی الإنسان و هو آدم علیه الصلاة و السلام، قال: و الحین زمنُ کونه طیناً و قد عکس قومٌ ما قال الزمخشری، فزعموا أن «هل» لا تأتی بمعنی «قد» أصلاً و هذا هوالصواب؛ إذ لا متمسک لمن أثبت ذلک إلا أحد ثلاثة اُمور:  
أحدها: تفسیر ابن عباس، و لعله إنما أراد أن الاستفهام فی الآیة للتقریر، و لیس باستفهام حقیقی.  
الثانی: قول سیبویه الذی شافَه العرب و فهم مقاصدهم، و قد مضی أن سیبویه لم یقل ذلک. هو و الثالث: دخول الهمزة علیها فی البیت، و الحرف لایدخل علی مثله فی المعنی  
255  
و قال السیرافی: إن الروایة الصحیحة «أم هَلْ» و «أم» هذه منقطعة بمعنی «بل» فلا دلیل، و بتقدیر ثبوت تلک الروایة فالبیت شاذ، فیمکن تخریجه علی أنه من الجمع بین حرفین لمعنی واحد علی سبیل التوکید کقول مسلم بن معبد: 305 فَلا و الله لا یلفی لمابی و لا لِلمابِهم أبداً دواء

هو

وفروعه: تکون أسماء و هو الغالب، و أحرفاً فی نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «اتّقوا مَعاصِی الله فی الخَلَوات، فإنّ الشاهدَ هوالحاکمُ» (495) إذا اُعرب فصلاً و قلنا: لاموضع له من الإعراب، و قیل: هی مع القول بذلک أسماء کما قال الأخفش فی نحو: «صَهْ و نزالِ»: أسماء لا محل لها و کما فی الألف و اللام فی نحو: «الضّارب» إذا قدرناهما اسماً.  
256

حرف الواو

الواو المفردة

اشارة

انتهی مجموع ما ذکر من أقسامها إلی خمسة عشر (496):

الأول: العاطفة

اشارة

و معناها مطلق الجمف فتعطف الشیء علی مُصاحبه، نحو: (فأنْجَیناهُ و أصحابَ السَّفِینَةِ)  
(العنکبوت / 15)  
و علی سابقه، نحو: (و لقد أرْسَلْنا نُوحاً و إبراهیم)  
(الحدید / 26)  
و علی لا حقه، نحو: (کذلِک یوحِی إلَیک وَ إلَی الّذینَ مِنْ قَبْلِک)  
(الشوری / 3)  
فعلی هذا إذا قیل: «قام زید و عمرو» احتمل ثلاثة معان، قال ابن مالک: و کونها للمعیة راجح، و للترتیب کثیر، و لعکسه قلیل، انتهی و یجوز أن یکون بین متعاطفیها تقاربٌ أو تراخ، نحو:  
257  
(إنّا رادُّوهُ إلَیک وَ جاعِلُوهُ مِنَ الْمُرسَلینَ)  
(القصص / 7)  
فإن الرد بعیدَ إلقائه فیالیم و الإرسال علی رأس أربعین سنة، و قولُ بعضهم: «إن معناها الجمع المطلق» غیرُ سدید (497)؛ لتقیید الجمع بقید الإطلاق، و إنما هی للجمع لابقید و تنفرد عن سائر أحرف العطف بخمسة عشر حکماً:

أحدها: احتمالُ معطوفها للمعانی الثلاثة السابقة.

و الثانی: اقترانها ب «إمّا» نحو: (إمّا شاکراً وَ إمّا کفُوراً)

(الإنسان / 3)  
و الثالث: اقترانها ب «لا» إن سبقت بنفی و لم تقصد المعیة، نحو: «ما قام زیدٌولا عمروٌ» لتفید أن الفعل منفی عنهما فی حالتی الاجتماع و الافتراق، و منه: (وَما أموالُکمْ و لا أولادُکمْ بالّتی تُقَرّبُکمْ عِنْدَنا زُلفی)  
(سبأ / 37)  
و العطف حینئذ من عطف الجمل عند بعضهم علی إضمار العامل، و المشهور أنه من عطف المفردات، و إذا فقد أحدُ الشرطین امتنع دخولها فلا یجوز نحو «قام زیدٌولا عمرو» و أنما جاز (وَلاَ الضّالّینَ)  
(الفاتحة / 7)  
لأن فی «غیر» معنی النفیولایجوز «ما اختصم زید و لا عمرو»؛ لأنه للمعیة لا غیر، و أما (وَ ما یسْتَوی الأعمی و البَصیرُ و لا الظُّلُماتُ و لا النّور و لا الظّلُّ و لا الحَرورُ، وَ ما یسْتِوِی الأحیاءُ و لا الأمواتُ)  
(فاطر / 19 22)  
ف «لا» الثانیة و الرابعة و الخامسة زوائد؛ لأمن اللبس.

و الرابع: اقترانها ب «لکن»

نحو قوله تعالی: (وَ لکنْ رَسُولَ الله)  
(الأحزاب / 40)  
و قول الکمیت فی آل البیت:  
258  
306 ولکنْ إلی أهل الفضائل و النُهی و خیر بنی حَوّاء و الخیر یطلَبْ

و الخامس: عطف المفرد السببی علی الأجنبی عند الاحتیاج إلی الربط

ک «مررتُ برجُل قائم زیدٌ و أخوهُ»، و قولک فی باب الاشتغال: «زیداً ضربتُ عمراً و أخاهُ».

و السادس: عطف العقد علی النیف

نحو: «أحدٌ و عشرون».

و السابع: عطف الصفات المفرقة مع اجتماع منعوتها

کقول ابن میادة: 307 بَکیتُ، و ما بُکا رجل حزین علی رَبْعینِ مَسلُوب و بالِ

و الثامن: عطف ما حقُّه التثنیة أو الجمف

نحو قول جحدر بن مالک: 308 لَیثٌ و لیثٌ فی مَحَلّ ضَنْک کلاهما ذو أشَرو مَحْک و قول أبی نواس: 309 أقمنا بها یوماً و یوماً و ثالثاً و یوماً لهُ یومُ الترحُّلِ خامسُ و هذا البیت یتساءل عنه أهل الأدب، فیقولون: کم أقاموا و الجواب: ثمانیة؛ لأن یوماً الأخیر رابف و قد وصف بأن یوم الترحلِ خامس له، و حینئد فیکون یوم الترحل هو الثامن بالنسبة إلی أول یوم.  
259

و التاسع: عطف مالا یستغنی عنه

ک «اختصم زیدٌ و عمروٌ» و «اشترک زیدٌ و عمروٌ» و منه قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لولا أنّ الذنب خیر من العُجب ما خلا الله بین عبده المؤمن و بین ذنب أبداً» (502) و هذا من أقوی الأدلة علی عدم إفادتها الترتیب و تشارکها فی هذا الحکم «أم» المتصلة فی نحو: «سواءٌ علی أقمتَ أم قعدتَ» فإنها عاطفة مالا یستغنی عنه.

و العاشر و الحادی عشر: عطف العام علی الخاص و بالعکس

فالأول نحو: (رَبِّ اغْفِرْلی وَ لِوالِدی وَ لمَنْ دَخَلَ بَیتِی مُؤمِناً وَ لِلْمُؤمنِینَ و المُؤمِناتِ)  
(نوح / 28)  
و الثانی نحو: (وَ إذ أخَذنا مِنَ النّبِیینَ مِیثاقَهُمْ وَ مِنْک وَ مِنْ نُوح) الآیة  
(الأحزاب / 7)  
و تشارکها فی هذا الحکم الأخیر «حتی» ک «مات الناسُ حتی الأنبیاء» فإنها عاطفة خاصاً علی عام.

و الثانی عشر: عطف عامل حذف و بقی معموله علی عامل آخر مذکور یجمعهما معنی واحد

کقوله تعالی: (وَالّذینَ تَبَوّؤُا الدّار وَ الإیمانَ مِنْ قَبلِهِم)  
(الحشر / 9)  
أی: و اعتقدوا الإیمان، و الجامع بینهما: الإیثار و لولا هذا التقیید لورد «اشترَیتُه بدرهم فصاعداً»؛ إذ التقدیر: فذَهب الثمن صاعداً.

و الثالث عشر: عطف الشیء علی مرادفه

نحو قوله تعالی: (إنّما أشکو بَثِّی وَ حُزْنی إلَی الله)  
(یوسف / 86)  
و زعم ابن مالک أن ذلک قد یأتی فی «أو»  
260  
و أن منه: (و مَنْ یکسِبْ خَطِیئةً أو إثماً)  
(النساء / 112)

و الرابع عشر: عطف المقدّم علی متبوعه للضرورة

کقوله (503): 310 جمعت و فحشا غیبة و نمیمة خصالاً ثلاثاً لست عنها بمرعوی

و الخامس عشر: عطف المخفوض علی الجوار

کقوله تعالی (504): (وَ حُور عِین)  
(الواقعة / 22)  
فیمن جرّهما، فإن العطف علی «وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ» لا علی «أکواب و أباریقَ»؛إذ لیس المعنی أنّ الولدان یطوفون علیهم بالحور و الذی علیه المحققون أن خفض الجوار یکون فی النعت قلیلاً وفی التوکید نادراً و لا یکون فی النسق؛ لأن العاطف یمنع من التجاور. تنبیه قد تخرج الواو عن إفادة مطلق الجمف فتستعمل بمعنی باء الجر کقولهم: «أنت أعلم و مالُک» و «بِعتُ الشّاء شاة و درهماً».

الثانی و الثالث من أقسام الواو: واو ان یرتفع ما بعدهما

إحداهما: واو الاستئناف، نحو: (مَنْ یظْلِلِ الله فَلا هادِی لَهُ وَ یذَرُهُمْ الله)  
(الأعراف / 186)  
فیمن رفف و نحو: (واتَّقُوا الله وَ یعَلّمُکمُ الله)  
(البقرة / 282)  
؛ إذ لو کانت واو العطف، لجزم «یذر» کما قرأ الآخرون، و للزم عطف الخبر علی الأمر، و قال أبواللّحّام التغلبی:  
261  
311 علی الحَکمِ المأتّی یوماًإذا قَضی قَضِیتهُ أنْ لا یجورَ و یقصِدُ و هذا متعین للاستئناف؛ لأن العطف یجعله شریکاً فی النفی؛ فیلزمالتناقض.  
و الثانیة: واو الحال الداخلة علی الجملة الاسمیة، کقول اُمّ لقمان: 312 ماذا تقولون إن قال النبی لکم ماذا فعلتم و أنتم آخرُ الاُممِ و تسمی واو الابتداء، و یقدرها سیبویه و الأقدمون ب «إذ» و لا یریدون أنها به معناها؛ إذ لا یرادف الحرفُ الاسمَ، بل إنها و ما بعدها قید للفعل السابق کما أن «إذ» کذلک، و لم یقدّروها ب «إذا»؛ لأنها لا تدخل علی الجمل الاسمیة و من أمثلها داخلة علی الجملة الفعلیة قول الفرزدق: 313 بأیدی رجال لمْ یشِیموا سیوفَهُمْ و لم تکثُرِ القَتْلَی بها حین سُلّتِ ولو قدرت للعطف لانقلب المدح ذمّاً.  
و إذا سُبقت بجملة حالیة احتملت عند مَنْ یجیز تعدد الحال العاطفة و الابتدائیة، نحو: (اهْبِطُوا بَعْضُکمْ لِبَعْض عَدوٌّ وَ لَکمْ فِی الأرضِ مُسْتَقرٌّ)  
(الأعراف / 24)

الرابع و الخامس: واو ان ینتصب ما بعدهما، و هما: واو المفعول معه

کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «لاتأخذون حقّاً، و لا تَمْنَعُون  
262  
ضَیماً قد خُلّیتُم و الطریق فالنّجاة للمُقتَحِم و الهَلکةُ لِلمُتَلَوّم» (508) و لیس النصب بها خلافاً للجرجانی و الواو الداخلة علی المضارع المنصوب لعطفه علی اسم صریح أو مؤول فالأول کقول میسون: 314 و لُبسُ عباءة و تقرّ عینی أحبُّ إلَی مِنْ لُبسِ الشفوفِ و الثانی شرطه أن یتقدم الواو نفی أو طلب، و یسمی الکوفیون هذه واو الصرف، و لیس النصب بها خلافاً لهم، و مثالُها: (وَلَمّا یعْلَمِ الله الّذینَ جاهَدُوا مِنْکم وَ یعْلَمَ الصّابِرینَ)  
(آل عمران / 142)  
و الحقُّ: أن هذه واو العطف عطفت مصدراً مقدّراً علی مصدر متوهم.

السادس و السابع: واو ان ینجر ما بعدهما

إحداهما:  
واو القسم، و لا تدخل إلا علی مُظهر، و لا تتعلق إلا بمحذوف، نحو قوله تعالی: (وَالقُرآنِ الحَکیمِ)  
(یس / 2)  
و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم) لعلی (علیه السلام): «والّذی بَعَثَنی بالحقّ، ما أخَّرتُک إلاّ لنفسی، و أنت منّی بمنزلة هارون من موسی» (510) فإن تلتها واو اُخری، نحو: (وَالتّینِ و الزَّیتُونِ)  
(التین / 1)  
فالتالیة واو العطف، و إلاّ احتاج کل من الاسمین إلی جواب.  
الثانیة: واو «ربّ»  
کقول امرئ القیس: 315 و لیل کموج البحر أرخی سُدُولهُ علی بِأنواعِ الهُمُوم لِیبْتَلی  
263  
و لاتدخل إلا علی مُنکر و لا تتعلق إلاّ بمؤخّر و الصحیح: أنها واو العطف و أن الجرَّ ب «ربّ» محذوفة خلافاً للکوفیین و المبرد.

الثامن: الزائدة

أثبتها الکوفیون و الأخفش و جماعةٌ، و حُملَ علی ذلک: (حَتّی إذا جاءُوها وَ فُتِحَتْ أبوابها)  
(الزّمر / 73)  
؛ بدلیل الآیة الاُخری (512) و قیل: هی عاطفة، و الزائدة الواو فی (وَ قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها)  
(الزّمر / 73)  
و قیل: هما عاطفتان، و الجواب محذوف أی: کان کیت و کیت، و الزیادةُ ظاهرة فی قوله: 316 فَما بالُ منْ أسعی لأجبر عظمَهُ حِفاظاً و ینوی مِنْ سَفاهَتِهِ کسری و قول أبی العیال الهذلی: 317 وَ لَقَد رَمَقتُک فی الَمجالِسِ کلّها فإذا و أنتَ تَعِینُ مَنْ یبْغینی

التاسع: و او الثمانیة

ذکرها جماعة من النحویین الضعفاء و الاُدباء و المفسرین، و زعموا أن العرب إذا عدّوا قالوا: ستة، سبعة و ثمانیة، إیذاناً بأن السبعة عدد تام، و أن ما بعدها عددٌ مستأنف و جعلوا من ذلک: (سَیقُولُونَ ثَلاثةٌ رابِعُهُمْ کلْبُهُمْ)  
(الکهف / 22)  
إلی قوله سبحانه: (سَبْعَةٌ وَ ثامِنُهُمْ کلْبُهُمْ)  
(الکهف / 22)  
و قیل: هی فی ذلک لعطف جملة علی جملة؛ إذ التقدیر: هم سبعة، ثم قیل:  
264  
الجمیع کلامهم، و قیل: العطف من کلام الله تعالی، و المعنی: نعم هم سبعة و ثامنهم کلبهم، و إن هذا تصدیق لهذه المقالة کما أن (رَجماً بِالغَیبِ)  
(الکهف / 22)  
تکذیب لتلک المقالة و یؤیده قول ابن عباس: حین جاءت الواو انقطعت العدَّةُ، أی: لم تبق عدة عادّ یلتفت إلیها. فان قلت: إذا کان المراد التصدیق فما وجه مجیء: (قُلْ رَبّی أعْلَمُ بِعِدّتِهمْ ما یعْلَمُهُمْ إلاّ قَلیلٌ)  
(الکهف / 22)  
؟ قلنا: وجه الجملة الاُولی توکید صحة التصدیق بإثبات علم المصدق، و وجه الثانیة الإشارة إلی أن القائلین تلک المقالة الصادقة قلیل، أو أن الذی قالها منهم عن یقین قلیل، أو لما کان التصدیق فی الآیة خفیفاً لا یستخرجه إلا مثل ابن عباس قیل ذلک و لهذا کان یقول: أنا من ذلک القلیل، هم سبعة و ثامنهم کلبهم.

العاشر: الواو الداخلة علی الجملة الموصوف بها لتأکید لصوقها بموصوفها و إفادتها أنّ اتصافه بها أمرٌ ثابت

و هذا الواو أثبتها الزمخشری و من قلّده و حملوا علی ذلک مواضف الواوُ فیها کلّها و اوُالحال، نحو: (وَ عَسی أنْ تَکرَهُوا شَیئاً وَ هُوَ خَیرٌ لَکمْ)  
(البقرة / 216)  
الآیة (أوْ کالّذی مَرّ عَلی قَرْیة وَ هِی خاوِیةٌ عَلی عُرُوشِها)  
(البقرة / 259)  
(وَ ما أهْلَکنا مِنْ قَرْیة إلّا وَ لها کتابٌ مَعْلُومٌ)  
(الحجر / 4)  
و المَسوّغ لمجی الحال من النکرة فی هذه الآیة أمران: أحدهما خاص بها، و هو تقدم النفی و الثانی عام و هو امتناع الوصفیة؛ إذ الحالُ متی امتنع کونُها صفةً جاز مجیئها من النکرة، و لهذا جاءت منها عند تقدمها علیها، نحو: «فی الدّار قائماً رجُلٌ» و عند جمودها، نحو: «هذا خاتمٌ حدیداً» و مانع الوصفیة فی هذه الآیة أمران: أحدهما خاص بها، و هو اقتران الجملة ب «إلا»؛ إذ لا یجوز التفریغ  
265  
فی الصفات، لا تقول: «ما مررت بأحد إلّا قائم» نص علی ذلک أبو علی و غیره و الثانی عام و هو اقترانها بالواو.

الحادی عشر: واو ضمیر الذکور

نحو: «الرّجالُ قامُوا» و قد تستعمل لغیر العقلاء إذ نُزِّلوا منزلتهم، نحو: (یا أیها النمل ادْخُلُوا مَساکنَکمْ)  
(الّنمل / 18)  
و ذلک لتوجیه الخطاب إلیهم.

الثانی عشر: واو علامة المذکرین فی لغة طیئ أو أزد شنوءة أو بَلْحارث

و منه الحدیث النبوی: «یتَعاقبونَ فیکم ملائکةٌ باللیلِ و ملائکةٌ بالنّهار» و هی عند سیبویه حرف دالّ علی الجماعة کما أن التاء فی «قالت» حرفٌ دالّ علی التأنیث، و قیل: هی اسم مرفوع علی الفاعلیة، ثم قیل: إن ما بعدها بدل منها، و قیل: مبتدأ و الجملة خبر مقدم و قد تستعمل لغیر العقلاء إذا نزلوا منزلتهم. قال أبو سعید: نحو: «أکلُونی البراغیث»؛ إذ وصفت بالأکل لا بالقرص و هذا سهومنه؛ فإن الأکل من صفات الحیوانات عاقلة و غیر عاقلة، و قال ابن شجری: عندی أن الأکل هنا بمعنی العُدوان و الظلم، و شبه الأکل المعنوی بالحقیقی و قد حمل بعضهم علی هذه اللغة: (وَأسَرُّوا النَّجْوی الّذینَ ظَلَمُوا)  
(الأنبیاء / 3)  
و حملها علی غیر هذه اللغة أولی؛ لضعفها، و قد جُوّزَ فی «الّذینَ ظَلَمُوا» أن یکون بدلاً من الواو فی «و أسرّوا» أو مبتدأ، خبره إما «أسَرُّوا» أو قول محذوف عامل فی جملة الاستفهام، أی: یقولون: هل هذا و أن یکون خبراً لمحذوف، أی: هم الذین، أو فاعلاً ب «أسَرّوا» و الواو علامة کما قدمنا،  
266  
أو ب «یقول» محذوفاً، أو بدلاً من واو (استَمَعُوهُ) (516)  
(الأنبیاء / 2)  
و أن یکون منصوباً علی البدل من مفعول «یأتیهم» أو علی إضمار «أذم» أو «أعنی» و أن یکون مجروراً علی البدل من «الناس» فی (اقْتَرَبَ لِلنّاسِ حِسابُهُمْ)  
(الأنبیاء / 1)  
أو من الهاء و المیم فی (لاهِیةً قُلُوبُهُمْ)  
(الأنبیاء / 3)  
؛ فهذه أحد عشر وجهاً.  
الواو المفردة و

الثالث عشر: و او الإنکار

نحو: «الرجُلوه» بعد قول القائل: قام الرجل، و الصواب: ألّا تعدَّ هذه؛ لأنها إشباع للحرکة، بدلیل: «الرجُلاه» فی النصب، و «الرّجُلیه» فی الجر، و نظیرها: الواو فی «مَنُو» فی الحکایة، و واو القوافی کقول جریر: 318 مَتی کان الخیامُ بِذی طُلُوح سُقِیتِ الغَیثَ أیتها الخِیامُو

الرابع عشر: واوا لتذکر

کقول مَن أراد أن یقول: «یقوم زید» فنسی «زید»، فأراد مدَّ الصوت لیتذکر، إذ لم یرد قطع الکلام: «یقُومُو» و الصواب: أن هذه کالتی قبلها.

الخامس عشر: الواو المُبدلة من همزة الاستفهام المضموم ما قبلها

کقراءة قنبل: (وَ إلَیهِ النُّشُورُ وَ أمِنْتُمْ)  
(الملک / 15 و 16)  
(قالَ فِرعَوْنُ وَ امَنْتُمْ بِهِ)  
(الأعراف / 123)  
و الصوابُ: ألّا تعد هذه أیضاً؛ لأنها مُبدلة، ولو صح عدُّها لصحّ عدُّ الواو من أحرف الاستفهام.  
267

وا

علی وجهین:  
أحدهما: أن تکون حرف نداء مختصّاً بباب النُّدبة، کقول الرباب زوجة الإمام الحسین (علیه السلام): 319 واحسیناً فلا نسیتُ حسینا أقصدتْه أسِنّةُ الأعداء و أجاز بعضُهم استعماله فی النداء الحقیقی.  
و الثانی: أن تکون اسماًل «أعجب» و قد یقال: «واهاً» کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «واهاً واهاً و الصبرُ أیمن» (519) و «وَی» کقوله (520): و قال الکسائی: أصل «ویک»: «ویلک»؛ فالکاف ضمیر مجرور، و أما (وَی کأنَّ الله)  
(القصص / 82)  
فقال أبوالحسن: «وَی» اسم فعل، و الکاف حرف خطاب، و «أنّ» علی إضمار اللام، و المعنی: أعجب لأن الله، و قال الخلیل: «وَی» وحدها کما قال (522): 322 وَی کأنْ مَن یکن له نشب یحْ بَبْ و منْ یفتقِرْ یعشْ عیش ضُرّ و «کأنّ» للتحقیق.  
268

حرف الألف

ذکر لها تسعة أوجه:  
أحدها: أن تکون للإنکار، نحو: «أعمراه» لمن قال: لقیت عمراً.  
الثانی: أن تکون للتذکر ک «رأیت الرّجُلا» و قد مضی أن التحقیق ألّا یعدَّ هذان.  
الثالث: أن تکون ضمیرالاثنین، نحو: «الزیدان قاما».  
الرابع: أن تکون علامة الاثنین کقول عمرو بن ملقط: 323 اُلْفِیتا عَیناک عندَ القَفا أوْلی فأوْلی لک ذا واقِیهْ  
الخامس: الألف الکافّة کقول حُرْقة بنت النعمان: 324 فبینا نَسوسُ الناسَ و الأمر أمرُنا إذا نحنُ فیهمْ سوقةٌ لیس تُنصفُ  
الألف و قیل: الألف بعضُ «ما» الکافة و قیل: إشباف و «بین» مضافة إلی الجملة،  
269  
و یؤیده، أنها قد اُضیفت إلی المفرد فی قول أبی ذؤیب: 325 بینا تعانُقِهِ الکماةَ وَرَوْغِهِ یوماً اُتِیحَ لَهُ جَرِیءٌ سَلْفَعُ  
السادس: أن تکون فاصلة بین الهمزتین، نحو: (أَ أنْذَرتَهُمْ)  
(یس / 10)  
و دخولها جائز لا واجب، و لا فرق بین کون الهمزة الثانیة مسهلة أو محققة.  
السابع: أن یکون فاصلة بین النونین: نون النسوة و نون التوکید، نحو: «إضرِبنانّ» و هذه واجبة.  
الثامن: أن تکون لمدّ الصوت بالمنادی المستغاث، أو المتعجب منه، أو المندوب، کقوله (526): 326 یا یزیدا لآمل نَیلَ عِزّ و غِنی بَعْدَ فاقة وَ هَوانِ و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فَیا عجباً للدّهر، إذا صِرتُ یقْرَنُ بی مَنْ لَمْ یسْعَ بِقَدَمی، و لم تکن لَه کسابِقتی» (527) و قول زینب الکبری (علیها السلام): «یا حسیناه، یا حبیب رسول الله یا ابن مکةَ و منی» (528).  
التاسع: أن تکون بدلاً من نون ساکنة و هی إما نون التوکید أو تنوین المنصوب. فالأول: نحو: (لَنَسْفعاً)  
(العلق / 15)  
(وَلَیکوناً)  
(یوسف / 32)  
و الثانی: ک «رأیت زیدا» فی لغة غیر ربیعة.  
270  
ولایجوز أن تعد الألف المبدلة من نون «إذنْ» و لا ألف التکثیر کألف «قبعثَری» و لا ألف التأنیث کألف «حُبلی» و لا ألف الإلحاق کألف «أرْطی» و لا ألف الإطلاق کالألف فی قول خالدبن معدان لما شاهد رأس الإمام الحسین (علیه السلام): 327 و یکبّرون بأن قُتِلتَ و إنّما قَتَلُوا بک التکبیر و التَهلیلا و لا ألف التثنیة ک «الزیدان» و لا ألف الإشباع الواقعة فی الحکایة، نحو: «مَنا» أو فی غیرها فی الضرورة کقوله: 328 أعوذُ بالله منَ العقرابِ الشائلات عُقَد الأذنابِ و لا الألف التی تبین بها الحرکة فی الوقف و هی ألف «أنا» عند البصریین، و لا ألف التصغیر، نحو: «ذیا و اللَّذَیا»؛ لأنهن أجزاء الکلمات لاکلمات.  
271

حرف الیاء

الیاء المفردة

تأتی علی ثلاثة أوجه؛ و ذلک أنها تکون ضمیراً للمؤنثة، نحو: «تقومین و قومی»، و حرفَ إنکار، نحو: «أزیدنیهْ» و حرفَ تذکار، نحو: «قدی» و قد تقدم البحث فیهما و الصوابُ: ألاّ یعدّا کما لاتعدیاء التصغیر، و یاء المضارعة، و یاء الإطلاق و یاء الإشباف و نحوهُنَّ؛ لأنهن أجزاء للکلمات، لاکلمات.

یا

حرف موضوع لنداء البعید حقیقة أو حکماً، و قد ینادی بها القریب توکیداً و قیل: هی مشترکة بین القریب و البعید و قیل: بینهما و بین المتوسط، و هی أکثر أحرف النداء استعمالاً، و لهذا لایقدر عند الحذف سواها، نحو: (یوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا)  
(یوسف / 29)  
و لا ینادی اسم الله عزوجل و الاسمُ المستغاثُ و «أیها و أیتها» الإ بها، و لا المندوب إلا بها أو ب «وا» و لیس نصب المنادی بها، و لا بأخواتها أحرفاً، و لابهن أسماء ل «أدعو» متحملة لضمیر الفاعل،  
272  
خلافاً لزاعمی ذلک بل ب «أدعو» محذوفاً لزوماً، و قول ابن الطراوة: النداء إنشاء، و «أدعو» خبر، سهوٌ منه، بل «أدعو» المقدر إنشاء ک «بعتُ و أقسمتُ» و إذا ولی «یا» ما لیس بمنادی کالفعل فی (ألا یا اسْجُدُوا)  
(النّمل / 25)  
یا و الحرف فی نحو قوله تعالی: (یا لَیتَنی مَعَهُمْ فَأَفُوز)  
(النساء / 73)  
و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «یا رُبَّ کاسیة فی الدُّنیا عاریة فی الآخرة» (531) و الجملة الاسمیة کقوله (532): 329 یا لعنةُ الله و الأقوام کلهم و الصّالحین علی سِمعانَ من جارِ فقیل: هی للنداء و المنادی محذوف، و قیل: هی لمجرد التنبیه؛ لئلا یلزم الإجحاف بحذف الجملة کلها و قال ابن مالک: إن ولیها دعاء کهذا البیت أو أمر نحو: (ألا یا اسْجُدُوا)  
(النَّمل / 25)  
فهی للنداء؛ لکثرة وقوع النداء قبلهما، نحو: (یا آدَمُ اسْکنْ)  
(البقرة / 35)  
(یا نُوحُ اهبِطْ)  
(هود / 48)  
و نحو: (یا مالِک لِیقْضِ عَلَینا رَبُّک)  
(الزّخرف / 77)  
و إلا فهی للتنبیه و الله سبحانه و تعالی أعلم. یتلوه الجزء الثانی و اوله: «الباب الثانی فی تفسیر الجمل …»  
273

الباب الثانی: فی تفسیر الجمل و ذکر أقسامها و أحکامها.

الباب الثالث: فی ذکر ما یتردّد بین المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و ذکر أحکامهما.

الباب الرابع فی ذکر أحکام یکثر دورها، و یقبح بالمعرب جهلها

فی ذکر أحکام یکثر دورها، و یقبح بالمعرب جهلها

و عدم معرفتها علی وجهها. فمن ذلک: ما یعرف به المبتدأ من الخبر. یجب الحکم بابتدائیة المقدم من الاسمین فی ثلاث مسائل: إحداها: أن یکونا معرفتین، تساوت رتبتهما، نحو: (اللهُ رَبُّنا)  
(الشوری / 15)  
أو اختلفت، نحو: «زید الفاضل، و الفاضل زید»، هذا هو المشهور،  
وقیل: یجوز تقدیر کل منهما مبتدأ و خبراً مطلقاً، و قیل: المشتق خبر و إن تقدم، نحو: «القائم زید».  
و التحقیق: أن المبتدأ ما کان أعرف ک «زید» فی المثال، أو کان هو المعلوم عند المخاطب کأن یقول: من القائم؟ فتقول: «زید القائم» فإن علمهما و جهل النسبة فالمقدم المبتدأ.  
الثانیة: أن یکونا نکرتین صالحتین للابتداء بهما، نحو: «أفضل منک أفضل منی».  
1 الثالثة: أن یکونا مختلفین تعریفاً و تنکیراً و الأول هو المعرفة ک «زید قائم»، و أما إن کان هو النکرة فإن لم یکن له ما یسوغ الابتداء به فهو خبر اتفاقاً، نحو: «ذهب خاتمک» و إن کان له مسوغ فکذلک عند الجمهور و أما سیبویه فیجعله المبتدأ، نحو: «کم مالک» و «خیر منک زید» و وجهه: أن الأصل عدم التقدیم و التأخیر، و أنهما شبیهان بمعرفتین تأخر الأخص منهما، نحو: «الفاضل أنت»  
و یتجه جواز الوجهین إعمالاً للدلیلین، و یشهد لابتدائیة النکرة قوله تعالی: (فَإنَّ حَسْبَک اللهُ)  
(الأنفال / 62)  
و قولهم: «بحسبک زید» و الباء لا تدخل فی الخبر فی الإیجاب، و لخبریتها قولهم: «ما جاءت حاجتک؟» بالرفف و الأصل: ماحاجتک، فدخل الناسخ بعد تقدیر المعرفة مبتدأ، و لولا هذا التقدیر لم یدخل، إذ لایعمل فی الاستفهام ما قبله، و أما من نصب فالأصل: ما هی حاجتک؟، بمعنی أی حاجة هی حاجتک؟ ثم دخل الناسخ علی الضمیر فاستترفیه، و نظیره أن تقول: «زید هو الفاضل» و تقدر «هو» مبتدأ ثانیا لا فصلاً و لا تابعاً، فیجوز لک حینئذ أن تدخل علیه «کان» فتقول: «زید کان الفاضلَ».  
و یجب الحکم بابتدائیة المؤخر فی قوله: 368 بنونا بنو أبنائنا و بناتُنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد رعیاً للمعنی، و یضعف أن تقدر الأول مبتدأ بناء علی أنه من التشبیه المعکوس للمبالغة؛ لأن ذلک نادر الوقوف و مخالف للاُصول، اللهم إلا أن یقتضی المقام المبالغة، و الله أعلم.

ما یعرف به الاسم من الخبر

اعلم أن لهما ثلاث حالات: إحداها: أن یکونا معرفتین، فإن کان المخاطب یعلم أحدهما دون الاخر فالمعلوم الاسم و المجهول الخبر، فیقال: «کان زید أخا عمرو» لمن علم زیداً و جهل اُخوته لعمرو، و «کان أخو عمرو زیداً» لمن یعلم أخا عمرو و یجهل أن اسمه زید، و إن کان یعلمهما و یجهل انتساب أحدهما إلی الآخر فإن کان أحدهما أعرف فالمختار جعله الاسم، فتقول: «کان زید القائم» لمن کان قد سمع بزید و سمع برجل قائم، فعرف کلا منهما بقلبه، و لم یعلم أن أحدهما هو الآخر، و یجوز قلیلا «کان القائم زیداً» و إن لم یکن أحدهما أعرف فأنت مخیر، نحو: «کان زید أخا عمرو، و کان أخو عمرو زیداً»  
و یستثنی من مختلفی الرتبة نحو: «هذا» فإنه یتعین للاسمیة لمکان التنبیه المتصل به، فیقال: «کان هذا أخاک، و کان هذا زیداً» إلا مع الضمیر، فإن الأفصح فی باب المبتدأ أن تجعله المبتدأ و تدخل التنبیه علیه، فتقول: «ها أناذا» و لایتأتی ذلک فی باب الناسخ؛ لأن الضمیر متصل بالعامل، فلا یتأتی دخول التنبیه علیه، علی أنه سمع قلیلاً فی باب المبتدأ: «هذا أنا».  
واعلم أنهم حکموا ل «أن و أنّ» المقدرتین بمصدر معرف بحکم الضمیر؛ لأنه لایوصف کما أن الضمیر کذلک؛ فلهذا قرأت السبعة: (ما کانَ حُجَّتَهُمْ إلاّ أَنْ قالُوا)  
(الجاثیة / 25)  
(فَما کانَ جَوابَ قَوْمِهِ إلاّ أَنْ قالُوا)  
(النمل / 56)  
و الرفع ضعیف کضعف الإخبار بالضمیر عما دونه فی التعریف. الحالة الثانیة: أن یکونا نکرتین، فإن کان لکل منهما مسوغ للإخبار عنها  
3 فأنت مخیر فیما تجعله منهما الاسم و ما تجعله الخبر، فتقول: «کان خیر من زید شراً من عمرو» أو تعکس، و إن کان المسوغ لإحداهما فقط جعلتها الاسم، نحو: «کان خیر من زید امرأة».  
الحالة الثالثة: أن یکونا مختلفین، فتجعل المعرفة الاسم و النکرة الخبر، کقول صفیة بنت عبدالمطلب فی رثاء النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): 369 و کنت رحیماً، هادیاً و معلِّماً لیبک علیک الیوم من کان باکیاً و لا یعکس إلا فی الضرورة، کقول حسان: 370 کأنّ خبیئة من بیت رأس یکون مزاجَها عسلٌ و ماء  
و أما تجویز الزجاج فی قراءة ابن عامر (أَوَلَمْ تَکنْ لَهُمْ آیةٌ أَنْ یعْلَمَهُ)  
(الشعراء / 197)  
بتأنیث «تکن» و رفع «آیة»، کون «آیة» اسمها و «أن یعلمه» خبرها؛ فردوه لما ذکرنا، و اعتذر له بأن النکرة قد تخصصت ب «لهم».

ما یعرف به الفاعل من المفعول

و أکثر ما یشتبه ذلک إذا کان أحدهما اسماً ناقصاً و الآخراسماً تاماً و طریق معرفة ذلک أن تجعل فی موضع التام إن کان مرفوعاً ضمیر المتکلم المرفوف و إن کان منصوباً ضمیره المنصوب، و تبدل من الناقص اسماً به معناه فی العقل و عدمه، فإن صحت المسألة بعد ذلک فهی صحیحة قبله، و إلا فهی فاسدة؛ فلایجوز «أعجب زید ما کره عمرو» إن أو قعت «ما» علی ما لایعقل؛ لأنه لایجوز «أعجبت الثوب» و یجوز النصب؛ لأنه یجوز «أعجبنی الثوب» فإن أو قعت «ما»  
4 علی أنواع من یعقل جاز؛ لأنه یجوز «أعجبت النساء» و إن کان الاسم الناقص «من» أو «الذین» جاز الوجهان أیضاً.

فرعان

تقول: «أمکن المسافر السفر» بنصب المسافر؛ لأنک تقول: «أمکننی السفر» و لا تقول: «امکنت السفر» و  
تقول: «زید فی رزق عمرو عشرون دیناراً» برفع العشرین لاغیر، فإن قدمت عمراً فقلت «عمرو زید فی رزقه عشرون» جاز رفع العشرین و نصبه، و علی الرفع فالفعل خال من الضمیر، فیجب توحیده مع المثنی و المجموف و یجب ذکر الجار و المجرور لأجل الضمیر الراجع إلی المبتدأ، و علی النصب فالفعل متحمل للضمیر، فیبرز فی التثنیة و الجمف و لایجب ذکر الجار و المجرور.

ما افترق فیه عطف البیان و البدل

و ذلک ثمانیة اُمور: أحدها: أن العطف لایکون مضمراً و لاتابعاً لمضمر؛ لأنه فی الجوامد نظیر النعت فی المشتق،  
و لهذا لاتصح إجازة الزمخشری فی (أَنِ اعْبُدُوا اللهِ)  
(المائدة / 117)  
أن یکون بیاناً للهاء من قوله تعالی: (إلاّ ما أَمَرْتَنِی بِهِ)  
(المائدة / 117)  
نعم أجاز الکسایی أن ینعت الضمیر بنعت مدح أوذم أو ترحم، فالأول، نحو: (لا إلهَ إلاّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ)  
(البقرة / 163)  
و الثانی، نحو: «مررت به الخبیث» و الثالث، نحو قوله:  
5371 قدأصحبت بِقَرْقَری کوَانِسا فلاتَلُمه أن ینام البائسا  
وقال الزمخشری فی (جَعَلَ اللهُ الْکعْبَةَ البَیتَ الْحَرامَ)  
(المائدة / 97)  
إن (اَلْبَیتَ الْحَرامَ) عطف بیان علی جهة المدح کما فی الصفة، لاعلی جهة التوضیح، فعلی هذا لایمتنع مثل ذلک فی عطف البیان علی قول الکسائی.  
و أما البدل فیکون تابعاً للمضمر بالاتفاق، نحو: (وَ ما أَنْسانِیهُ إلاَّ الشَّیطانُ أَنْ أَذْکرَهُ)  
(الکهف / 63)  
و إنما امتنع الزمخشری من تجویز کون (أَنِ اعْبُدُوا اللهَ)  
(المائدة / 117)  
بدلاً من الهاء فی «به» توهماً منه أن ذلک یخل بعائد الموصول، و هو مردود بأن العائد موجود حساً و أجاز النحویون أن یکون البدل مضمراً تابعاً لمضمر ک «رأیته إیاه» أو الظاهر ک «رأیت زیداً إیاه» و خالفهم ابن مالک فقال: إن الثانی لم یسمف و إن الصواب فی الأول: قول الکوفیین: إنه توکید کما فی «قمت أنت».  
(آل عمران / 97)  
فسهو (80) و لایختلف فی جواز ذلک فی البدل، نحو: (إلی صِراط مُسْتَقِیم صِراطِ اللهِ)  
(الشوری / 52 و 53)  
و نحو: (بِالنّاصِیةِ ناصِیة کاذِبَة)  
(العلق / 15 و 16)  
الثالث: أنه لایکون جملة، بخلاف البدل، نحو: (ما یقالُ لَک إلاّ ما قَدْ قِیلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِک إنَّ رَبَّک لَذُو مَغْفِرَة وَ ذُو عِقاب أَلِیم)  
(فصلت / 43)  
6 الرابع: أنه لایکون تابعاً لجملة، بخلاف البدل، نحو: (اِتَّبِعُوا الْمُرسَلینَ اِتَّبِعُوا مَنْ لا یسْأَلُکمْ أَجْراً)  
(یس / 20 و 21)  
و قوله: 372 أقول له: ارحل لاتقیمن عندنا و إلا فکن فی السر و الجهر مُسلِما  
الخامس: أنه لایکون فعلاً تابعاً لفعل، بخلاف البدل، نحو قوله تعالی: (وَ مَنْ یفْعَلْ ذلِک یلْقَ أَثاماً یضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ)  
(الفرقان / 68 و 69)  
السادس: أنه لایکون بلفظ الأول، و یجوز ذلک فی البدل بشرط أن یکون مع الثانی زیادة بیان کقراءة یعقوب: (وَ تَری کلَّ أُمَّة جاثِیةً کلَّ أُمَّة تُدْعی إلی کتابِها)  
(الجاثیة / 28)  
بنصب «کل» الثانیة، فإنها قد اتصل بها ذکر سبب الجثو و هذا الفرق إنما هو علی ما ذهب إلیه ابن الطراوة من أن عطف البیان لایکون من لفظ الأول، و تبعه علی ذلک ابن مالک و ابنه، و حجتهم: أن الشیء لایبین نفسه، و فیه نظر من أوجه:  
أحدها: أنه یقتضی أن البدل لیس مبیناً للمبدل منه، و لیس کذلک، و لهذا منع سیبویه «مررت بی المسکین و بک المسکین» دون «به المسکین» و إنما یفارق البدل عطف البیان فی أنه بمنزلة جملة استؤنفت للتبیین و العطف تبیین بالمفرد المحض.  
و الثانی: أن اللفظ المکرر إذا اتصل به مالم یتصل بالأول کما قدمناه اتجه کون الثانی بیاناً بما فیه من زیادة الفائدة، و علی ذلک أجازوا الوجهین فی نحو قول عبدالله بن رواحة: 373 یا زیدُ زید الیعملات الذُّبَّل تطاول اللیل هُدِیتَ فانزِل إذا ضممت المنادی فیه.  
7 و الثالث: أن البیان یتصور مع کون المکرر مجرداً، و ذلک فی مثل قولک: «یا زیدُ زیدٌ» إذا قلته و بحضرتک اثنان اسم کل منهما «زید» فإنک حین تذکر الأول یتوهم کل منهما أنه المقصود، فإذا کررته تکرر خطابک لأحدهما و إقبالک علیه فظهر المراد.  
السابع: أنه لیس فی نیة إحلاله محل الأول، بخلاف البدل، و لهذا امتنع البدل و تعین البیان فی نحو: «یا زید الحارث» و فی نحو: «یا سعید کرزٌ» بالرفع أو «کرزاً» بالنصب، بخلاف «یا سعیدُ کرزُ» بالضم فإنه بالعکس.  
الثامن: أنه لیس فی التقدیر من جملة اُخری، بخلاف البدل، و لهذا امتنع أیضاً البدل و تعین البیان فی نحو قولک: «هند قام عمرو أخوها» و نحو: «مررت برجل قام عمرو أخوه».

ما افترق فیه اسم الفاعل و الصفة المشبهة

و ذلک أحد عشر أمراً:  
أحدها: أنه یصاغ من المتعدی و القاصر ک «ضارب و قائم و مستخرج و مستکبر» و هی لاتصاغ إلا من القاصر، (83) ک «حسن و جمیل».  
8 الثانی: أنه یکون للأزمنة الثلاثة، و هی لاتکون إلا للحاضر، (84) أی: الماضی المتصل بالزمن الحاضر.  
الثالث: أنه لایکون إلا مجاریاً للمضارع فی حرکاته و سکناته ک «ضاربو یضرب و منطلق و ینطلق» و منه: «یقوم و قائم»؛ لأن الأصل: «یقوم» بسکون القاف و ضم الواو، ثم نقلوا، و أما توافق أعیان الحرکات فغیر معتبر، بدلیل «ذاهب و یذهب» و لهذا قال ابن الخشاب: هو وزن عروضی لاتصریفی و هی تکون مجاریة له ک «منطلق اللسان و مطمئن النفس و طاهر العرض» و غیر مجاریة و هو الغالب، نحو: «ظریف و جمیل».  
الرابع: أن منصوبه یجوز أن یتقدم علیه، نحو: «زید عمراً ضارب» و لایجوز «زید وجهَه حسن».  
الخامس: أن معموله یکون سببیاً و أجنبیاً، نحو: «زید ضارب غلامَهو عمراً» و لایکون معمولهاإلا سببیاً تقول: «زید حسن وجهَه أوالوجه» و یمتنع «زید حسن عمراً».  
9 السادس: أنه لایخالف فعله فی العمل، و هی تخالفه، فإنها تنصب مع قصور فعلها، تقول: «زید حسن وجهه» و یمتنع «زید حسنَ وجهه» بالنصب، خلافاً لبعضهم.  
السابع: أنه یجوز حذفه و بقاء معموله، و لهذا أجازوا «أنا زیداً ضاربه» و «هذا ضارب زید و عمراً» بخفض «زید» و نصب «عمرو» بإضمار فعل أو وصف منون، و أما العطف علی محل المخفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز کما سیأتی، و لایجوز «مررت برجل حسن الوجه و الفعل» بخفض «الوجه» و نصب «الفعل» و لا «مررت برجل وجهه حَسَنِه» بنصب «الوجه» و خفض الصفة؛ لأنها لاتعمل محذوفة، و لأن معمولها لایتقدمها، و ما لایعمل لایفسر عاملاً.  
الثامن: أنه لایقبح حذف موصوف اسم الفاعل و إضافته إلی مضاف إلی ضمیره، نحو: «مررت بقاتل أبیه» و یقبح «مررت بحسن وجهه».  
التاسع: أنه یفصل مرفوعه و منصوبه، ک «زید ضارب فی الدار أبوه عمراً»، و یمتنع عند الجمهور «زید حسن فی الحرب وجهه» رفعت أو نصبت.  
العاشر: أنه یجوز إتباع معموله بجمیع التوابف و لایتبع معمولها بصفة، قاله الزجاج و متأخرو المغاربة، و یشکل علیهم الحدیث فی صفة الدجال «أعور عینه الیمنی» (85).  
الحادی عشر: أنه یجوز إتباع مجروره علی المحل عند من لایشترط المحرز، و یحتمل أن یکون منه: (وَ جاعِل الّیل سَکناً وَ الشَّمْسَ)  
(الأنعام / 96)  
و لا یجوز «هو حسن الوجه و البدن» بجر «الوجه» و نصب «البدن» خلافاً للفراء أجاز  
10  
«هو قوی الرجل و الید» برفع المعطوف، و أجاز البغدادیون إتباع المنصوب بمجرور فی البابین، کقول امرئ القیس: 374 فظلَّ طُهاة اللحم مابین مُنْضِج صَفیف شِواء أو قدیر مُعَجّل «القدیر» المطبوخ فی القدر، و هو عندهم عطف علی «صفیف» و خرج علی أن الأصل: «أو طابخ قدیر» ثم حذف المضاف و اُبقی جر المضاف إلیه، کقراءة بعضهم: (وَاللهُ یرِیدُ الآخِرَةِ)  
(الأنفال / 67)  
بالخفض، أو أنه عطف علی «صفیف» و لکن خفض علی الجوار أو علی توهم أن «الصفیف» مجرور بالإضافة کما قال زهیر: 375 بدالی أنی لست مدرک مامضی و لا سابق شیئاً إذا کان جائیا

ما افترق فیه الحال و التمییز، و ما اجتمعا فیه

اعلم أنهما اجتمعا فی خمسة اُمور، و افترقا فی سبعة. فأوجه الاتفاق أنهما: اسمان، نکرتان، فضلتان، منصوبتان، رافعتان للإبهام و أما أوجه الافتراق: فأحدها أن الحال تکون جملة کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «بعثه و الناس ضُلاّل فی حَیرة» (88) و ظرفاً، نحو: «رأیت الهلال بین السحاب» و جاراً و مجروراً، نحو: (فَخَرَجَ عَلی قَوْمِه فِی زِینَتِه)  
(القصص / 79)  
و التمییز لایکون إلا اسماً.  
11  
و الثانی: أن الحال قد یتوقف معنی الکلام علیها، کقوله تعالی: (وَلا تَمْشِ فِی الاْرْضِ مَرَحاً)  
(الإسراء / 37)  
بخلاف التمییز.  
و الثالث: أن الحال مبینة للهیئات، و التمییز مبین للذوات.  
و الرابع: أن الحال تتعدد کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و أستهدیه قریباً هادیاً، و أستعینه قاهراً قادراً، و أتوکل علیه کافیاً ناصراً» (89) بخلاف التمییز.  
و الخامس: أن الحال تتقدم علی عاملها إذا کان فعلاً متصرفاً، أو وصفاً یشبهه، نحو: (خُشَّعاً أَبْصارُهُمْ یخْرُجُونَ)  
(القمر / 7)  
و قول یزید بن زیاد: 376 عَدَسْ ما لعبّاد علیک إمارة نجوتِ و هذا تحملین طلیق أی: و هذا طلیق محمولا لک، و لا یجوز ذلک فی التمییز علی الصحیح، فأما استدلال ابن مالک علی الجواز بقوله: 377 إذَاالمرء عیناًقرّ بالعیش مُثریا و لم یعن بالإحسان کان مذمَّما فسهو؛ لأن «المرء» مرفوع بمحذوف یفسره المذکور، و الناصب للتمییز هو المحذوف، و أما قوله: 378 أنفساً تطیب بنیل المنی و داعی المنون ینادی جهاراً فضرورة.  
و السادس: أن حق الحال الاشتقاق، و حق التمییز الجمود، و قد یتعا کسان فتقع الحال جامدة، نحو: «هذا مالک ذهبا» (وَ تَنْحِتُونَ الْجِبالَ بُیوتاً)  
(الأعراف / 74)  
12  
و یقع التمییز مشتقاً، نحو: «لله دره فارساً» و اختلف فی المنصوب بعد «حبذا» فقال الأخفش و الفارسی و الربعی: حال مطلقاً، و أبو عمرو بن العلاء: تمییز مطلقاً، و قیل: الجامد تمییز و المشتق حال، و قیل: الجامد تمییز و المشتق إن ارید تقیید المدح به کقوله: 379 یا حبذاالمال مبذولابلاسرف فی أوجه البر إسراراً و إعلاناً فحال، و إلا فتمییز، نحو: «حبذا راکباً زید» و السابع: أن الحال تکون مؤکدة لعاملها، نحو: (فَتَبَسَّمَ ضاحِکاً)  
(النمل / 19)  
و لا یقع التمییز کذلک.

أقسام الحال

تنقسم باعتبارات:  
الأول: انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومه إلی قسمین: منتقلة و هو الغالب، و ملازمة، و ذلک واجب فی ثلاث مسائل:  
إحداها: الجامدة غیر المؤولة بالمشتق، نحو: «هذا مالک ذهباً» بخلاف نحو: «بعته یداً بید» فإنه بمعنی متقابضین، و هو وصف منتقل، و إنما لم یؤول فی الأول؛ لأنها مستعملة فی معناها الوضعی، بخلافها فی الثانی، و کثیر یتوهم أن الحال الجامدة لا تکون إلا مؤولة بالمشتق، و لیس کذلک.  
الثانیة: المؤکدة، نحو: (وَلّی مُدْبِراً)  
(النمل / 10)  
الثالثة: التی دل عاملها علی تجدد صاحبها، نحو: (وَ خُلِقَ الاْنْسانُ ضَعِیفاً)  
(النساء / 28)  
13  
و تقع الملازمة فی غیر ذلک بالسماف و منه: (قآئِماً بِالْقِسْطِ)  
(  
آل عمران / 18)  
إذا اُعرب حالاً، و قول جماعة: إنها مؤکدة، وهم؛ لأن معناها غیر مستفاد مما قبلها.  
الثانی: انقسامها بحسب قصدها لذاتها و للتوطئة بها إلی قسمین: مقصودة و هو الغالب، و موطِّئة و هی الجامدة الموصوفة، نحو: (فَتَمثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیاً)  
(مریم / 17)  
فإنما ذکر «بشراً» توطئة لذکر «سویاً» و تقول: «جاءنی زید رجلاً محسناً».  
الثالث: انقسامها بحسب الزمان إلی ثلاثة: مقارنة، و هو الغالب، نحو: (هذابَعْلِی شَیخاً)  
(هود / 72)  
و مقدرة، و هی المستقبلة ک «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً»، أی: مقدراً ذلک، و محکیة، و هی الماضیة، نحو: «جاء زید أمس راکباً» (94)  
الرابع: انقسامها بحسب التبیین و التوکید إلی قسمین: مبینة، و هو الغالب، و تسمی مؤسسة أیضاً، و مؤکدة، و هی التی یستفاد معناها بدونها، و هی ثلاثة: مؤکدة لعاملها، نحو: (وَلّی مُدْبِراً)  
(النمل / 10)  
و مؤکدة لصاحبها، نحو: «جاء القوم طرّاً»، و مؤکدة لمضمون الجملة، نحو: «زید أبوک عطوفاً» و مما یشکل، قولهم فی نحو: «جاء زید و الشمس طالعة»: إن الجملة الاسمیة حال، مع أنها لاتنحل إلی مفرد، و لاتبین هیئة فاعل و لامفعول، و لا هی حال مؤکدة،  
14  
فقال ابن جنی، تأویلها: جاء زید طالعة الشمس عند مجیئه، یعنی فهی کالحال و النعت السببیین ک «مررت بالدار قائماً سکانها، و برجل قائم غلمانه»، و قال ابن عمرون: هی مؤولة بقولک: مُبکراً، و نحوه، و قال صدر الأفاضل تلمیذ الزمخشری: إنما الجملة مفعول معه، و أثبت مجیء المفعول معه جملة، و قال الزمخشری فی تفسیر قوله تعالی: (وَالْبَحْرُ یمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُر)  
(لقمان / 27)  
فی قراءة من رفع «البحر»: هو کقول امرئ القیس: 380 و قدأغتدی و الطیر فی و کناتها بمُنْجَرِد قید الأوابد هیکل و «جئت و الجیش مصطف» و نحوهما من الأحوال التی حکمها حکم الظروف، فلذلک عریت عن ضمیر ذی الحال، و یجوز أن یقدر: و بحرها أی: و بحر الأرض.  
15

إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها

و إلا فإن وقع بعدها اسم نکرة، نحو: «من اب لک؟» فهی مبتدأة، أو اسم معرفة، نحو: «من زید؟» فهی خبر أو مبتدأ علی الخلاف السابق، و لایقع هذان النوعان فی أسماء الشرط، و إلا فإن وقع بعدها فعل قاصر فهی مبتدأة، نحو: «من قام؟»  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و من تلن حاشیته یستدم من قومه المودةُ» (97)، و الأصح أن الخبر فعل الشرط لافعل الجواب، و إن وقع بعدها فعل متعد فإن کان واقعا علیها فهی مفعولة به، نحو: (فَأَی آیاتِ اللهِ تُنْکرُونَ)  
(غافر / 81)  
و نحو: (أَیاًماتَدْعُوا)  
(الإسراء / 110)  
و نحو: (مَنْ یضْلِلِ اللهُ فَلا هادِی لَهُ)  
(الأعراف / 186)  
و إن کان واقعاً علی ضمیرها، نحو: «من رأیته؟» أو متعلقها، نحو: «من رأیت أخاه؟» فهی مبتدأة أو منصوبة بمحذوف مقدر بعدها یفسره المذکور.  
تنبیه  
و إذا وقع اسم الشرط مبتدأ فهل خبره فعل الشرط وحده؛ لأنه اسم تام، و فعل الشرط مشتمل علی ضمیره، فقولک: «من یقم» لو لم یکن فیه معنی الشرط لکان بمنزلة قولک: «کل من الناس یقوم»  
أو فعل الجواب؛ لأن الفائدة به تمت، و لالتزامهم عود ضمیر منه إلیه علی الأصح، و لأن نظیره هو الخبر فی قولک: «الذی یأتینی فله درهم»  
أو مجموعهما، لأن قولک: «من یقم أقم معه» بمنزلة قولک: «کل من الناس إن یقم أقم معه» و الصحیح: الأول، و إنما توقفت الفائدة علی الجواب من حیث التعلیق فقط، لا من حیث الخبریة.  
16

مسوغات الابتداء بالنکرة

لم یعول المتقدمون فی ضابط ذلک إلا علی حصول الفائدة، و رأی المتأخرون أنه لیس کل أحد یهتدی إلی مواطن الفائدة، فتتبعوها، فمن مقل مخلّ، و من مکثر مورد مالایصلح أو معدد لاُمور متداخلة، و الذی یظهر أنها منحصرة فی عشرة اُمور:  
أحدها: «أن تکون موصوفة لفظاً أو تقدیراً أو معنی»، فالأول، نحو: (وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ)  
(الأنعام / 2)  
و من ذلک قولهم: «ضعیف عاذ بقرملة»، إذ الأصل: رجل ضعیف، فالمبتدأ فی الحقیقة هو المحذوف، و هو موصوف، و النحویون یقولون: یبتدأ بالنکرة إذا کانت موصوفة أو خلفاً من موصوف، و الصواب: ما ذکرناه و لیست کل صفة تحصل الفائدة، فلو قلت: «رجل من الناس جاءنی» لم یجز.  
و الثانی، نحو قولهم: «السمن منوان بدرهم» أی: منوان منه بدرهم، و قولهم: «شر أهر ذاناب»، إذا المعنی: شر أی شر و الثالث نحو: «رجیل جاء نی»؛ لأنه فی معنی رجل صغیر، و قولهم: «ما أحسن زیداً»؛ لأنه فی معنی شیء عظیم حسّن زیداً، و لیس فی هذین النوعین صفة مقدرة فیکونا من القسم الثانی و الثانی: أن تکون عاملة: إما رفعاً، نحو: «قائم الزیدان» عند من أجازه، أو نصباً، نحو: «أمر بمعروف صدقة»؛ إذ الظرف منصوب المحل بالمصدر أو جراً، نحو: «غلام امرأة جاءنی»، و شرط هذه: أن یکون المضاف إلیه نکرة، کما مثلنا، أو معرفة و المضاف مما لایتعرف بالإضافة، نحو: «مثلک لایبخل» و «غیرک لایجود» و أما ما عدا ذلک فإن المضاف إلیه فیه معرفة لانکرة.  
و الثالث: العطف بشرط کون المعطوف أو المعطوف علیه مما یسوغ الابتداء  
17  
به، نحو: (طاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ)  
(محمّد / 21)  
(98) أی: أمثل من غیرهما، و نحو: (قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَیرٌ مِنْ صَدَقَة یتْبَعُها أَذًی)  
(البقرة / 263)  
و کثیر منهم أطلق العطف و أهمل الشرط، منهم ابن مالک.  
و الرابع: أن یکون خبرها ظرفاً أو مجروراً، قال ابن مالک: أو جملة، نحو: (وَ لَدَینا مَزِیدٌ)  
(ق / 35)  
و (لِکلِّ أَجَل کتابٌ)  
(الرعد / 38)  
و «قصدک غلامُه رجل» و شرط الخبر فیهن الاختصاص، فلوقیل: «فی دار رجل» لم یجز؛ لأن الوقت لایخلوعن أن یکون فیه رجل ما فی دار ما، فلا فائدة فی الإخبار بذلک، قالوا: و التقدیم، فلایجوز «رجل فی الدار» و الصواب: أن یقال: إنما وجب التقدیم هنا؛ لدفع توهم الصفة، و اشتراطه هنا یوهم أن له مدخلاً فی التخصیص، و قد ذکروا المسألة فیما یجب فیه تقدیم الخبر و ذاک موضعها.  
و الخامس: أن تکون عامة: إما بذاتها کأسماء الشرط و أسماء الاستفهام، أو بغیرها، نحو: «ما رجل فی الدار» و «هل رجل فی الدار؟» و (أَ إلهٌ مَعَ اللهِ)  
(النمل / 60)  
و السادس: أن تکون مراداً بها الحقیقة من حیث هی، نحو: «رجل خیر من امرأة».  
و السابع: أن تکون فی معنی الفعل، و هذا شامل لنحو: «عجب لزید»  
و ضبطوه بأن یراد بها التعجب،  
18  
و لنحو: (سَلامٌ عَلی إلْ یاسِینَ)  
(الصافات / 130)  
و (وَیلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ)  
(المطففین / 1)  
و ضبطوه بأن یراد بها الدعاء، و لنحو: «قائم الزیدان» عند من جوزها، و علی هذا ففی نحو: «ما قائم الزیدان» مسوغان، و أما منع الجمهور لنحو: «قائم الزیدان» فلیس لأنه لا مسوغ فیه للابتداء، بل إما لفوات شرط العمل و هو الاعتماد، أو لفوات شرط الاکتفاء بالفاعل عن الخبر و هو تقدم النفی أو الاستفهام، و هذا أظهر، لوجهین:  
أحدهما: أنه لایکفی مطلق الاعتماد، فلایجوز فی نحو: «زید قائم أبوه» کون «قائم» مبتدأ و إن وجد الاعتماد علی المخبر عنه و الثانی أن اشتراط الاعتمادو کون الوصف بمعنی الحال أو الاستقبال إنما هو للعمل فی المنصوب، لا لمطلق العمل، بدلیلین: أحدهما: أنه یصح «زید قائم أبوه أمس» و الثانی أنهم لم یشترطوا لصحة نحو: «أقائم الزیدان» کون الوصف بمعنی الحال أو الاستقبال.  
و الثامن: أن یکون ثبوت ذلک الخبر للنکرة من خوارق العادة، نحو: «شجرة سجدت»؛ إذ وقوع ذلک من أفراد هذا الجنس غیر معتاد، ففی الإخبار به عنها فائدة، بخلاف نحو: «رجل مات» و نحوه و التاسع: أن تقع بعد «إذا» الفجائیة، نحو: «خرجت فإذا أسدأو رجل بالباب»، إذ لاتوجب العادة ألا یخلو الحال من أن یفاجئک عند خروجک أسد أو رجل.  
و العاشر: أن تقع فی أول جملة حالیة، نحو قولک: «قطعت الصحراء و دلیل یهدینی» و علة الجواز ما ذکرناه فی المسألة قبلها، و من ذلک قوله: 381 الذئب یطرقهافی الدهرواحدة و کل یوم ترانی مُدیة بیدی  
19  
و بهذا یعلم أن اشتراط النحویین وقوع النکرة بعد واو الحال لیس بلازم و من روی «مدیة» بالنصب فمفعول لحال محذوفة، أی: حاملاً أو ممسکا، و لایحسن أن یکون بدلاً من الیاء.  
و مما ذکروا من المسوغات: أن تکون النکرة محصورة، نحو: «إنما فی الدار رجل» أو للتفصیل، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «والدهر یومان: یوم لک و یوم علیک، فإذا کان لک فلاتبطر و إذا کان علیک فاصبر» (100)، أو بعد فاء الجزاء، نحو: «إن مضی عیر فعیر فی الرباط» و فیهن نظر، أما الاُولی فلأن الابتداء فیها بالنکرة صحیح قبل مجیء «إنما»  
و أما الثانیة فلاحتمال «یوم» الأول للبدلیة و الثانی عطف علیه و یسمی بدل التفصیل، و أما الثالثة فلأن المعنی: فعیر آخر، ثم حذفت الصفة.

أقسام العطف

اشارة

وهی ثلاثة:

أحدها: العطف علی اللف 1 و هو الأصل

نحو: «لیس زید بقائم و لا قاعد» بالخفض، و شرطه إمکان توجه العامل إلی المعطوف، فلایجوز فی نحو: «ما جاءنی من امرأة و لا زید» إلا الرفع عطفاً علی الموضع؛ لأن «من» الزائدة لا تعمل فی المعارف.  
وقد یمتنع العطف علی اللفظ و علی المحل جمیعاً، نحو: «ما زید قائماً لکن أو بل قاعد»؛ لأن فی العطف علی اللفظ إعمال «ما» فی الموجب، و فی العطف علی المحل اعتبار الابتداء مع زواله بدخول الناسخ، و الصواب: الرفع علی إضمار مبتدأ.  
20

و الثانی: العطف علی المحل

نحو «لیس زید بقائم و لا قاعداً» بالنصب  
وله عند المحققین ثلاثة شروط:  
أحدها: إمکان ظهوره فی الفصیح، ألا تری أنه یجوز فی «لیس زید بقائم» و «ما جاءنی من امرأة» أن تسقط الباء فتنصب، و «مِن» فترفع و علی هذا فلایجوز «مررت بزید و عمراً» خلافاً لابن جنی؛ لأنه لایجوز «مررت زیداً» و أما قول جریر: 382 تمرون الدیار و لم تعوجوا کلامکم علی إذن حرام فضرورة، و لا تختص مراعاة الموضع بأن یکون العامل فی اللفظ زائداً کما مثلنا، بدلیل قول لبید: 383 فإن لم تجدمن دون عدنانوالداً و دون مَعَدٍّ فلتزعْک العواذل  
و الثانی: أن یکون الموضع بحق الأصالة، فلایجوز «هذا ضارب زیداً و أخیه»؛ لأن الوصف المستوفی لشروط العمل، الأصل: إعماله لا إضافته لا لتحاقه بالفعل.  
و الثالث: وجود المحرز، أی: الطالب لذلک المحل، و ابتنی علی هذا امتناع مسائل: إحداها: «إن زیداً و عمرو قائمان» و ذلک لأن الطالب لرفع «زید» هو الابتداء و الابتداء هو التجرد، و التجرد قد زال بدخول «إنّ».  
21  
المسألة الثانیة: «إن زیداً قائم و عمرو» إذا قدرت «عمراً» معطوفاً علی المحل، لامبتدأ، و أجاز هذه بعض البصریین؛ لأنهم لم یشترطوا المحرز، و إنما منعوا الاُولی لمانع آخر، و هو توارد عاملین: «إن» و الابتداء، علی معمول واحد و هو الخبر، و أجازهما الکوفیون؛ لأنهم لایشترطون المحرز، و لأن «إنّ» لم تعمل عندهم فی الخبر شیئاً، بل هو مرفوع بما کان مرفوعاً به قبل دخولها،  
و لکن شرط الفراء لصحة الرفع قبل مجیء الخبر خفاء إعراب الاسم؛ لئلا یتنافر اللف 1 و لم یشترطه الکسایی کما أنه لیس بشرط بالاتفاق فی سائر مواضع العطف علی اللفظ.  
و حجتهما قوله تعالی: (إنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ الَّذِینَ هادُوا وَ الصّابئونَ)  
(المائدة / 69)  
الآیة، و قولهم: «إنک و زید ذاهبان» و اُجیب عن الآیة بأمرین: أحدهما: أن خبر «إن» محذوف، أی: مأجورون أو آمنون أو فرحون، و «الصابئون» مبتدأ و ما بعده الخبر و یضعفه أنه حذف من الأول لدلالة الثانی علیه و إنما الکثیر العکس و الثانی: أن الخبر المذکور ل «إن» و خبر «الصابئون» محذوف، أی: کذلک و یضعفه تقدیم الجملة المعطوفة علی بعض الجملة المعطوف علیها و عن المثال بأمرین: أحدهما: أنه عطف علی توهم عدم ذکر «إن» و الثانی: أنه تابع لمبتدأ محذوف، أی: إنک أنت و زید ذاهبان و علیهما خرج قولهم: «إنهم أجمعون ذاهبون».  
المسألة الثالثة: «هذا ضارب زید و عمراً» بالنصب.  
المسألة الرابعة: «أعجبنی ضربُ زید و عمرو» بالرفع أو «و عمراً» بالنصب، منعهما الحذاق؛ لأن الاسم المشبه للفعل لا یعمل فی اللفظ حتی یکون ب «أل» أو منوناً أو مضافاً،  
و أجازهما قوم تمسکاً بظاهر قوله تعالی: (وَ جاعِلِ الّیلِ سَکناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْباناً)  
(الأنعام / 96)  
و قول الشاعر:  
22  
384 هَوِیتَ سناء مستطاباً مُجدَّدا فلم تخلُ من تمهید مجد و سوددا  
و اُجیب بأن ذلک علی إضمار عامل یدل علیه المذکور، أی: و جعل الشمس، و مهدت سوددا، أو یکون «سوددا» مفعولاً معه، و یشهد للتقدیر فی الآیة أن الوصف فیها بمعنی الماضی، و الماضی المجرد من «أل» لایعمل النصب و یوضح لک مضیه قوله تعالی: (وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَکمُ الّیلَ وَ النَّهارَ لِتَسْکنُوا فِیهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلّکمْ تَشْکرُونَ)  
(القصص / 73)  
و جوز الزمخشری کون «الشمس» معطوفاً علی محل «اللیل» و زعم مع ذلک أن الجعل مراد منه فعل مستمر فی الأزمنة لا الزمن الماضی بخصوصیته مع نصه فی (مالِک یوْمِ الدِّینِ)  
(الفاتحة / 4)  
علی أنه إذا حمل علی الزمن المستمر کان بمنزلته إذا حمل علی الماضی فی أن إضافته محضة.

و الثالث: العطف علی التوهم

نحو: «لیس زید قائماً و لاقاعد» بالخفض علی توهم دخول الباء فی الخبر، و شرط جوازه صحة دخول ذلک العامل المتوهم، و شرط حسنه کثرة دخوله هناک، و لهذا حسن قول زهیر: 385 بدالی أنی لست مدرک مامضی و لاسابق شیئا إذا کان جائیا و لم یحسن قول الآخر: 386 و ما کنت ذا نیرب فیهم و لامُنمِش فیهم مُنمِل لقلة دخول الباء علی خبر «کان» بخلاف خبری «لیس و ما» و النیرب: النمیمة، و المنمل: الکثیر النمیمة، و المنمش: المفسد ذات البین.  
23  
و کما وقع هذا العطف فی المجرور، وقع فی أخیه المجزوم، و وقع أیضا فی المرفوع اسماً، و فی المنصوب اسماً و فعلاً، و فی المرکبات.  
فأما المجزوم  
فقال به الخلیل و سیبویه فی قراءة غیر أبی عمرو: (لَوْلا أَخَّرْتَنِی إلی أَجَل قَرِیب فَأَصَّدَّقَ وَ أَکنْ مِنَ الصّالِحِینَ)  
(المنافقون / 10)  
فإن معنی لولا أخرتنی فأصدق و معنی إن أخرتنی أصدق واحد، و قال السیرا فی و الفارسی: هو عطف علی محل (فَأَصَّدَّقَ) کقول الجمیع فی قراءة الأخوین: (مَنْ یضْلِلِ اللهُ فَلا هادِی لَهُ وَ یذَرْهُمْ)  
(الأعراف / 186)  
بالجزم، و یرده أنهما یسلمان أن الجزم فی نحو: «ائتنی اکرمک» بإضمار الشرط، فلیست الفاء هنا و ما بعدها فی موضع جزم؛ لأن ما بعد الفاء منصوب ب «أن» مضمرة، و «أن» و الفعل فی تأویل مصدر معطوف علی مصدر متوهم مما تقدم، فکیف تکون الفاء مع ذلک فی موضع الجزم و لیس بین المفردین المتعاطفین شرط مقدر.  
و أما المرفوع  
فقال سیبویه: (107) و اعلم أن ناساً من العرب یغلطون فیقولون: «إنهم أجمعون ذاهبون، و إنک و زید ذاهبان» و ذاک أن معناه معنی الابتداء، فیری أنه قال: «هم» کما قال: 387 بدالی أنی لست مدرک مامضی و لا سابق شیئاً إذا کان جائیا انتهی و مراده بالغلط ما عبر عنه غیره بالتوهم، و ذلک ظاهر من کلامه، و یوضحه إنشاده البیت، و توهم ابن مالک أنه أراد بالغلط الخطأ فاعترض علیه بأنا متی جوزنا ذلک علیهم زالت الثقة بکلامهم، و امتنع أن نثبت شیئاً نادراً لإمکان أن یقال فی کل نادر: إن قائله غلط.  
24  
و أما المنصوب اسماً  
فقال بعضهم فی قوله تعالی: (وَ حِفْظاً مِنْ کلِّ شَیطْان مارِد)  
(الصافات / 7)  
إنه عطف علی معنی (إنّا زَینَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِزِینَة الْکواکبِ)  
(الصافات / 6)  
و هو إنا خلقنا الکواکب فی السماء الدنیا زینة للسماء، و یحتمل أن یکون مفعولا لأجله أو مفعولا مطلقاً، و علیهما فالعامل محذوف، أی: و حفظاً من کل شیطان زیناها بالکواکب، أو و حفظناها حفظاً و أما المنصوب فعلا فکقراءة بعضهم: (وَدُّوا لَوْتُدْهِنُ فَیدْهِنُوا)  
(القلم / 9)  
حملا علی معنی ودوا أن تدهن.  
و أما فی المرکبات  
فقد قیل فی قوله تعالی: (وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ یرْسِلَ الرّیاحَ مُبَشّرات وَ لِیذِیقَکمْ) (109)  
(الروم / 46)  
إنه علی تقدیر لیبشرکم و لیذیقکم، و یحتمل أن التقدیر: و لیذیقکم و لیکون کذا و کذا أرسلها، و هو أولی؛ لأن إضمار الفعل لدلالة المعنی علیه أسهل من العطف علی المعنی.

تنبیه

من العطف علی المعنی علی قول البصریین نحو: «لألزمنک أو تقضینی حقی»؛ إذ النصب عندهم بإضمار «أن» و «أن» و الفعل فی تأویل مصدر معطوف علی مصدر متوهم، أی: لیکوننّ لزوم منی أو قضاء منک لحقی، و منه: (تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ یسْلِمُوا)  
(الفتح / 16)  
فی قراءة اُبی بحذف النون، و أما قراءة الجمهور بالنون فبالعطف علی لفظ (تُقاتِلُونَهُمْ) أو علی القطع بتقدیر: أو هم یسلمون.  
25  
و مثله: «ما تأتینا فتحدثنا» بالنصب، أی ما یکون منک إتیان فحدیث، و معنی هذا نفی الإتیان فینتفی الحدیث، أی: ما تأتینا فکیف تحدثنا، أو نفی الحدیث فقط حتی کأنه قیل: «ما تأتینا محدثاً» أی: بل غیر محدث.  
و یجوز رفعه فیکون إما عطفاً علی «تأتینا» فیکون کل منهما داخلا علیه حرف النفی، أو علی القطع فیکون موجباً، و ذلک واضح فی نحو: «ما تأتینا فتجهل أمرنا» و «لم تقرأ فتنسی»؛ لأن المراد إثبات جهله و نسیانه، و لأنه لو عطف لجزم «تنسی» و أما إجازتهم ذلک فی المثال السابق فمشکلة؛ لأن الحدیث لایمکن مع عدم الإتیان، و قد یوجه قولهم بأن یکون معناه: ما تأتینا فی المستقبل فأنت تحدثنا الآن عوضاً عن ذلک.  
وللاستئناف وجه آخر، و هو أن یکون علی معنی السببیة و انتفاء الثانی لانتفاء الأول، و هو أحد وجهی النصب، و هو قلیل، و علیه قول مویلک المزموم: 388 فلقد ترکتِ صبیة مرحومة لم تدرِ ما جزعٌ علیک فتجزع أی: لو عرفت الجزع لجزعت، و لکنها لم تعرفه فلم تجزع.

تنبیه

«لا تأکل سمکاً و تشرب لبناً» إن جزمت فالعطف علی اللف 1 و النهی عن کل منهما، و إن نصبت فالعطف عند البصریین علی المعنی، و النهی عند الجمیع عن الجمف أی: لایکن منک أکل سمک مع شرب لبن، و إن رفعت فالمشهور أنه نهی عن الأول و إباحة للثانی، و أن المعنی: و لک شرب اللبن، و توجیهه أنه مستأنف، فلم یتوجه إلیه حرف النهی.  
26

عطف الخبر علی الإنشاء، و بالعکس

منعه البیانیون، و ابن مالک فی شرح باب المفعول معه من کتاب التسهیل، و ابن عصفور فی شرح الإیضاح، و نقله عن الأکثرین، و أجازه الصفار تلمیذ ابن عصفور و جماعة مستدلین بنحو قوله تعالی: (وَ بَشِّرِ الْمؤْمِنینَ)  
(الصف / 13)  
و قال الزمخشری فی جوابهم: إن العطف علی (تُؤْمِنُونَ) (111)  
(الصف / 11)  
لأنه بمعنی «آمِنوا» و لا یقدح فی ذلک أن المخاطب ب (تُؤْمِنُونَ) المؤمنون و ب (بَشِّر) النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، و لا أن یقال فی (تُؤْمِنُونَ): إنه تفسیرللتجارة لا طلب، وإن (یغْفِرلکم) جواب الاستفهام تنزیلاً لسبب السبب و هوالدلالة منزلة السبب و هو الإیمان، لأن تخالف الفاعلین لایقدح، تقول: «قوموا و اقعد یا زید»، و لأن «تؤمنون» لایتعین للتفسیر، سلمنا، ولکن یحتمل أنه تفسیر مع کونه أمراً، و ذلک بأن یکون معنی الکلام السابق: اتجروا تجارة تنجیکم من عذاب ألیم کما کان (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ)  
(المائدة / 91)  
فی معنی «انتهوا» أو بأن یکون تفسیراً فی المعنی دون الصناعة؛ لأن الأمر قد یساق لإفادة المعنی الذی یتحصل من المفسرة، تقول: «هل أدلک علی سبب نجاتک؟ آمن بالله» کما تقول: «هو أن تؤمن بالله»، و حینئذ فیمتنع العطف؛ لعدم دخول التبشیر فی معنی التفسیر.  
27

عطف الاسمیة علی الفعلیة، و بالعکس

فیه ثلاثة أقوال: أحدها: الجواز مطلقاً، و هو المفهوم من قول النحویین فی باب الاشتغال فی مثل: «قام زید و عمراً أکرمته»: إن نصب «عمراً» أرجح؛ لأن تناسب الجملتین المتعاطفتین أولی من تخالفهما و الثانی: المنع مطلقاً، حکی عن ابن جنی أنه قال فی قوله: 389 عاضها الله غلاماً بعد ما شابت الأصداغُ و الضرْسُ نَقِد: إن «الضرس» فاعل بمحذوف یفسره المذکور، و لیس بمبتدأ، و یلزمه إیجاب النصب فی مسألة الاشتغال السابقة، إلا أن قال: اُقدر الواو للاستئناف و الثالث: لأبی علی، أنه یجوز فی الواو فقط، نقله عنه أبو الفتح فی سر الصناعة، و بنی علیه منع کون الفاء فی «خرجت فإذا الأسد حاضر» عاطفة و أضعف الثلاثة: القول الثانی.  
العطف علی معمولی عاملین  
وقولهم: «علی عاملین» فیه تجوز. أجمعوا علی جواز العطف علی معمولی عامل واحد، نحو: «إن زیداً ذاهب و عمراً جالس» و علی معمولات عامل، نحو: «أعلم زید عمراً بکراً جالساً و أبوالحسن خالداً سعیداً منطلقاً» و علی منع العطف علی معمول أکثر من عاملین، نحو: «إن زیداً ضارب أبوه لعمرو، و أخاک غلامه بکر»  
28  
و أما معمولا عاملین، فإن لم یکن أحدهما جاراً فقال ابن مالک: هو ممتنع إجماعاً، نحو: «کان آکلا طعامک عمرو و تمرک بکر» و لیس کذلک، بل نقل الفارسی، الجواز مطلقاً عن جماعة، و قیل: إن منهم الأخفش، و إن کان أحدهما جاراً فإن کان الجار مؤخراً نحو: «زید فی الدار و الحجرة عمرو، أو و عمرو الحجرةِ» فنقل المهدوی أنه ممتنع إجماعاً، و لیس کذلک، بل هو جائز عند من ذکرنا، و إن کان الجار مقدماً، نحو: «فی الدار زید و الحجرةِ عمرو» فالمشهور عن سیبویه: المنف و به قال المبرد و ابن السراج و هشام، و عن الأخفش: الإجازة، و به قال الکسایی و الفراء و الزجاج، و فصل قوم منهم الأعلم فقالوا: إن ولی المخفوض، العاطف کالمثال جاز؛ لأنه کذا سمف و لأن فیه تعادل المتعاطفات، و إلا امتنف نحو: «فی الدار زید و عمرو الحجرةِ».

المواضع التی یعود الضمیر فیها علی متأخر لفظاً و رتبة

و هی سبعة:  
أحدها: أن یکون الضمیر مرفوعاً ب «نعم أو بئس»، و لا یفسر إلا بالتمییز  
نحو: «نعم رجلا زید، و بئس رجلاً عمرو»، و یلتحق بهما «فعُل» الذی یراد به المدح و الذم، نحو: (سآءَ مَثَلا الْقَوْمُ)  
(الأعراف / 177)  
و: (کبُرَتْ کلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْواهِهِمْ)  
(الکهف / 5)  
و: «ظرف رجلاً زید»، و عن الفراء و الکسائی: أن المخصوص هو الفاعل، و لا ضمیر فی الفعل، و یرده «نعم رجلا کان زید» و لایدخل الناسخ علی الفاعل، و أنه قد یحذف، نحو: (بِئْسَ لِلظّالِمِینَ بَدَلاً)  
(الکهف / 50)  
29  
الثانی: أن یکون مرفوعاً بأول المتنازعین المعمِل ثانیهما  
نحو قوله: 390 جفونیولم أجف الأخلاء، إننی لغیر جمیل من خلیلی مهمل و الکوفیون یمنعون من ذلک، فقال الکسائی: یحذف الفاعل، و قال الفراء: یضمر و یؤخر عن المفسر، فإن استوی العاملان فی طلب الرفع و کان العطف بالواو نحو: «قام و قعد أخواک» فهو عنده فاعل بهما.  
الثالث: أن یکون مخبراً عنه فیفسره خبره  
نحو: (إنْ هِی إلاّ حَیاتُنا الدُّنْیا)  
(الأنعام / 29)  
الرابع: ضمیر الشأن و القصة  
نحو: (قُلْ هَوَ اللهُ أَحَدٌ)  
(الإخلاص / 1)  
و نحو: (فَإذا هِی شاخِصَةٌ أَبْصارُ الَّذینَ کفَروا)  
(الأنبیاء / 97)  
و الکوفی یسمیه: ضمیر المجهول.  
و هذا الضمیر مخالف للقیاس من خمسة أوجه  
أحدها: عوده علی ما بعده لزوماً؛ إذ لایجوز للجملة المفسرة له أن تتقدم هی و لا شیء منها علیه  
و الثانی: أن مفسره لایکون إلا جملة، و لایشارکه فی هذا ضمیر و أجاز الکوفیون و الأخفش تفسیره بمفرد له مرفوع نحو: «کان قائماً زید و ظننته قائماً عمرو» و هذا إن سمع خرج علی أن المرفوع مبتدأ و اسم «کان» و ضمیر «ظننته» راجعان إلیه؛ لأنه فی نیة التقدیم و یجوز کون المرفوع بعد «کان» اسماً لها.  
و الثالث: أنه لایتبع بتابع؛ فلا یؤکد، و لا یعطف علیه، و لا یبدل منه.  
30  
و الرابع: أنه لایعمل فیه إلا الابتداء أو أحد نواسخه.  
و الخامس: أنه ملازم للإفراد، فلایثنی و لا یجمف و إن فسر بحدیثین أو أحادیث.  
و إذا تقرر هذا، علم: أنه لاینبغی الحمل علیه إذا أمکن غیره، و من ثم، ضعف قول کثیر من النحویین: إن اسم «أن» المفتوحة المخففة ضمیر شأن، و الأولی أن یعاد علی غیره إذا أمکن، و یؤیده قول سیبویه فی (أَنْ یا إبْراهِیمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤیا)  
(الصافات / 104 و 105)  
إن تقدیره: أنک.  
الخامس: أن یجر ب «رب» مفسَّراً بتمییز، و حکمه حکم ضمیر «نعم و بئس» فی وجوب کون مفسره تمییزاً و کونه هو مفرداً، قال: 391 رُبَّه فِتیةً دعوتُ إلی ما یورث المجدَ دائباً فأجابوا ولکنه یلزم أیضاً التذکیر، فیقال: «ربّه امرأة» لا رُبَّها، و یقال: «نعمت امرأةً هند» و أجاز الکوفیون مطابقته للتمییز فی التأنیث و التثنیة و الجمف و لیس بمسموع.  
السادس: أن یکون مبدلا منه الظاهر المفسر له، ک «ضربته زیداً» قال ابن عصفور: أجازه الأخفش و منعه سیبویه، و قال ابن کیسان: هو جائز بإجماف نقله عنه ابن مالک.  
السابع: أن یکون متصلا بفاعل مقدم، و مفسره مفعول مؤخرک «ضرب غلامه زیداً»، أجازه الأخفش و أبو الفتح و أبو عبدالله الطُوال من الکوفیین، و من شواهده قوله:  
31  
392 کساحلمه ذاالحلم أثوابَ سُؤدد و رقّی نداه ذا الندی فی ذُرا المجد و الجمهور یوجبون فی ذلک فی النثر تقدیم المفعول، نحو: (وَ إذِ ابْتَلی إبْراهِیمَ رَبُّهُ)  
(البقرة / 124)  
و یمتنع بالإجماف نحو: «صاحبها فی الدار» لاتصال الضمیر بغیر الفاعل، و نحو: «ضرب غلامُها عبدَ هند» لتفسیره بغیر المفعول و الواجب فیهما: تقدیم الخبر و المفعول.

شرح حال الضمیر المسمی فصلا و عماداً

اشارة

و الکلام فیه فی أربع مسائل:

الاُولی: فی شروطه

و هی ستة و ذلک أنه یشترط فیما قبله أمران: أحدهما: کونه مبتدأ فی الحال أو فی الاصل، نحو قوله تعالی: (أُوْلئِک هُمُ الْمُفْلِحُونَ)  
(الأعراف / 157)  
و قوله تعالی: (تَجِدُوه عِنْداللهِ هُوَ خَیراً)  
(المزمل / 20)  
و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذی لایغش» (116)  
و أجاز الأخفش وقوعه بین الحال و صاحبها «ک «جاء زید هو ضاحکاً»، و جعل منه: (هؤُلاء بَناتِی هُنَّ أَطْهَرلکمْ)  
(هود / 78)  
فیمن نصب «أطهر»، و لحّن أبو عمرو من قرأ بذلک، و قد خرجت علی أن (هؤُلاء بناتی) جملة، و «هن» إما توکید لضمیر مستتر فی الخبر أو مبتدأ، و «لکم» الخبر، و علیهما ف «أطهر» حال، و فیهما نظر، أما الأول: فلأن «بناتی» جامد غیر مؤول بالمشتق، فلایتحمل ضمیراً عند البصریین، و أما الثانی فلأن الحال لاتتقدم علی عاملها الظرفی عند أکثرهم و الثانی: کونه معرفة کما مثلنا، و أجاز الفراء و هشام و من تابعهما من الکوفیین کونه نکرة، نحو: «ما ظننت أحداً هو القائم».  
32  
و یشترط فیما بعده أمران: کونه خبر المبتدأ فی الحال أو فی الأصل و کونه معرفة أو کالمعرفة، فی أنه لا یقبل «أل» کما تقدم فی «خیراً»، و شرط الذی کالمعرفة: أن یکون اسماً کما مثلنا، و خالف فی ذلک الجرجانی فألحق المضارع بالاسم لتشابههما، و جعل منه: (إنَّهُ هُوَ یبْدئُ وَ یعِیدُ)  
(البروج / 13)  
و هو عند غیره توکید، أو مبتدأ و قد یستدل له بقوله تعالی: (وَ یرَی الّذِینَ اُوتُواْ الْعِلْمَ الّذِی اُنْزِلَ إلَیک مِنْ رَبِّک هُوَ الْحَقَّ وَ یهْدِی)  
(سبأ / 6)  
فعطف (یهدی) علی «الحق» الواقع خبراً بعد الفصل و یشترط له فی نفسه أمران: أحدهما: أن یکون بصیغة المرفوف فیمتنع «زید إیاه الفاضل» و الثانی: أن یطابق ما قبله، فلا یجوز: «کنت هو الفاضل».

المسألة الثانیة: فی فائدته

و هی ثلاثة اُمور: أحدها لفظی، و هو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لاتابف و لهذا سمی فصلاً؛ لأنه فصل بین الخبر و التابف و عماداً؛ لأنه یعتمد علیه معنی الکلام، و أکثر النحویین یقتصر علی ذکر هذه الفائدة، و ذکر التابع أولی من ذکر أکثرهم الصفة؛ لوقوع الفصل فی نحو: (کنْتَ أَنْتَ الرّقِیبَ عَلَیهِمْ)  
(المائدة / 117)  
و الضمائر لاتوصف.  
33  
و الثانی معنوی، و هو التوکید  
ذکره جماعة، و بنوا علیه أنه لا یجامع التوکید، فلا یقال: «زید نفسه هو الفاضل»، و علی ذلک سماه بعض الکوفیین: دعامة؛ لأنه یدعم به الکلام، أی: یقوّی و یؤکد.  
و الثالث معنوی أیضاً، و هو الاختصاص  
و کثیر من البیانیین یقتصر علیه، و ذکر الزمخشری الثلاثة فی تفسیر (وَ اُولئِک هُمُ الْمُفْلِحُونَ)  
(البقرة / 5)  
فقال: فائدته الدلالة علی أن الوارد بعده خبر لاصفة، و التوکید، و إیجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إلیه دون غیره (117)

المسألة الثالثة: فی محله

زعم البصریون: أنه لامحل له، ثم قال أکثرهم: إنه حرف، فلا إشکال، و قال الخلیل: اسم، و نظیره علی هذا القول أسماء الأفعال فیمن یراها غیر معمولة لشیء، و «أل» الموصولة، و قال الکوفیون: له محل، ثم قال الکسائی: محله بحسب ما بعده، و قال الفراء: بحسب ما قبله، فمحله بین المبتدأ و الخبر رفف و بین معمولی «ظن» نصب، و بین معمولی «کان» رفع عند الفراء، و نصب عند الکسایی، و بین معمولی «إنّ» بالعکس.

المسألة الرابعة: فیما یحتمل من الأوجه

یحتمل فی نحو: (کنْتَ أَنْتَ الرَّقِیبَ عَلَیهِمْ)  
(المائدة / 117)  
الفصلیة و التوکید، دون الابتداء؛ لانتصاب ما بعده، و فی نحو: (وَ إنّا لَنَحْنُ الصّافُّونَ)  
(الصافات / 165)  
الفصلیة و الابتداء، دون التوکید، لدخول اللام، و یحتمل الثلاثة فی نحو: «أنت أنت الفاضل» و نحو: (إنَّک أَنْتَ عَلاّمُ الْغُیوبِ)  
(المائدة / 109)  
و من أجاز إبدال الضمیر من الظاهر أجاز فی نحو: «إن زیداً هو الفاضل» البدلیة.  
34

روابط الجملة بما هی خبر عنه

و هی عشرة  
أحدها: الضمیر، و هو الأصل  
و لهذا یربط به مذکوراً ک «زید ضربته» و محذوفاً، نحو: «السمن منوان بدرهم» أی: منه.  
و الثانی: الإشارة  
نحو: (وَالَّذِینَ کذَّبُوا بِآیاتِنا وَ اسْتَکبَروُا عَنْها أوْلئِک أَصْحابُ النّارِ)  
(الأعراف / 36)  
و الثالث: إعادة المبتدأ بلفظه  
و أکثر وقوع ذلک فی مقام التهویل و التفخیم، نحو: (اَلْحاقَّةُ مَاالْحاقَّةُ)  
(الحاقة / 1 و 2)  
(وَ أَصْحابُ الْیمِینِ ما أَصْحابُ الْیمِینِ)  
(الواقعة / 27)  
و قال عدی بن زید: 393 لاأری الموت یسبق الموت شیء نغَّص الموت ذا الغنی و الفقیرا  
و الرابع: إعادته به معناه  
نحو: «زید جاء نی أبو عبدالله» إذا کان «أبو عبدالله» کنیة له، أجازه أبوالحسن مستدلا بنحو قوله تعالی: (وَالَّذِینَ یمَسِّکونَ بِالْکتابِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ إنّا لانُضِیعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِینَ)  
(الأعراف / 170)  
و اُجیب بمنع کون «الذین» مبتدأ، بل مجرور بالعطف علی (الذین یتقون) و لئن سلم فالرابط العموم؛ لأن «المصلحین» أعم من المذکورین، أو ضمیر محذوف، أی: منهم، و قال الحوفی: الخبر محذوف، أی مأجورون، و الجملة دلیله.  
35  
و الخامس: عموم یشمل المبتدأ  
نحو: «زید نعم الرجل» کذا قالوا، و یلزمهم أن یجیزوا: «زید مات الناس، و عمروٌ کل الناس یموتون». أما المثال فقیل: الرابط إعادة المبتدأ به معناه علی قول أبی الحسن فی صحة تلک المسألة، و علی القول بأن «أل» فی فاعلی «نعم و بئس» للعهد لا للجنس.  
و السادس: ان یعطف بفاء السببیة جملة ذات ضمیر علی جملة خالیة منه أو بالعکس  
نحو: (أَلَمْ تَرَ أنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مآءً فَتُصْبِحُ الاْرْضُ مُخْضَرَّةً)  
(الحج / 63)  
و قول ذی الرمة: 394 و إنسان عینی یحسر الماء تارة فیبدو، و تارات یجُمُّ فیغرق کذا قالوا، و البیت محتمل، لأن یکون أصله: یحسر الماء عنه، أی ینکشف عنه و فی المسالة تحقیق، و ذلک لأن الفاء نزلت الجملتین منزلة الجملة الواحدة و لهذا اکتفی فیهما بضمیر واحد و حینئذ فالخبر مجموعهما، کما فی جملتی الشرط و الجزاء الواقعتین خبراً.  
و السابع: العطف بالواو  
أجازه هشام وحده نحو: «زید قامت هند و أکرمها» و نحو: «زید قام و قعدت هند» بناء علی أن الواو للجمف فالجملتان کالجملة کمسألة الفاء، و إنما الواو للجمع فی المفردات لا فی الجمل؛ بدلیل جواز «هذان قائم و قاعد» دون «هذان یقوم و یقعد» و الثامن: شرط یشتمل علی ضمیر مدلول علی جوابه بالخبر، نحو: «زید یقوم عمرو إن قام» و التاسع: «أل» النائبة عن الضمیر، و هو قول الکوفیین و طائفة من  
36  
البصریین و منه: (وَ أَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهی النّفْسَ عَنِ الْهَوی فَإنَّ الْجَنَّةَ هِی الْمَأْوی)  
(النازعات / 40 و 41)  
الأصل: مأواه، و قال المانعون: إن التقدیر: هی المأوی له.  
و العاشر: کون الجملة نفس المبتدأ فی المعنی  
نحو: قولی: «لا إله إلا الله» و من هذا أخبار ضمیر الشأن و القصة، نحو: (قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ)  
(الإخلاص / 1)  
و نحو: (فَإذا هِی شاخِصَةٌ أَبْصارُ الَّذِینَ کفَرُوا)  
(الأنبیاء / 97)

الأشیاء التی تحتاج إلی الرابط

وهی أحد عشر  
أحدها: الجملة المخبر بها  
و قد مضت، و من ثم کان مردوداً قول ابن الطراوة فی «لولا زید لأکرمتک»: إن «لأکرمتک» هو الخبر، بل الخبر محذوف أی: لولا زید موجود.  
الثانی: الجملة الموصوف بها  
ولایربطها إلا الضمیر، إما مذکوراً، نحو قوله تعالی: (حتّی تُنَزِّلَ علینا کتاباً نَقْرَؤهُ)  
(الأسراء / 93)  
أو مقدراً، نحو قوله تعالی: (وَاتَّقُواْ یوْماً لا تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْس شَیئاً، و لا یقْبَلُ مِنْها شَفاعَةٌ، و لا یؤْخَذُ مِنْها عَدْلٌ، وَ لاهُمْ ینْصَرُونَ)  
(البقرة / 48)  
فإنه علی تقدیر «فیه» أربع مرات و قرأ الأعمش (فَسُبْحانَ اللهِ حیناً تُمْسُونَ وَ حیناً تُصْبِحُونَ)  
(الروم / 17)  
علی تقدیر «فیه» مرتین و هل حذف الجار و المجرور معاً أو حذف الجار وحده فانتصب الضمیر و اتصل بالفعل ثم حذف منصوباً؟، قولان: الأول: عن سیبویه و الثانی: عن أبی الحسن و فی أمالی ابن الشجری: قال الکسائی: لایجوز أن یکون المحذوف إلاّ الهاء، أی: إن الجار حذف أولاً، ثم حذف الضمیر و قال آخر: لایکون المحذوف إلا «فیه» و قال أکثر النحویین منهم سیبویه و الأخفش: یجوز الأمران، و الأقیس عندی الأول. انتهی و هو مخالف لما نقل غیره.  
37  
الثالث: الجملة الموصول بها الأسماء  
ولا یربطها غالباً إلا الضمیر، إما مذکوراً، نحو: (اَلَّذِینَ یؤْمِنُونَ)  
(البقرة / 3)  
و إما مقدراً، نحو: (أَیهُمْ أَشَدُّ)  
(مریم / 63)  
و الحذف من الصلة أقوی منه من الصفة، و من الصفة أقوی منه من الخبر و الربط بضمیر الخطاب، نحو قول علی بن الحسین (علیهما السلام): «أنت الذی وسعت کل شیء رحمة و علماً، و أنت الذی جعلتَ لکل مخلوق فی نعمک سهماً» (120)، قلیل، و لکنه مع هذا مقیس، و أما الربط باسم الظاهر، نحو: «أنت الذی قام زید» فقلیل غیر مقیس.  
الرابع: الواقعة حالا  
و رابطها إما الواو و الضمیر، نحو: (لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُکاری)  
(النساء / 43)  
أو الواو فقط، نحو: (لَئِنْ أَکلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ)  
(یوسف / 14)  
أو الضمیر فقط، نحو: (تَرَی الّذِینَ کذَبُوا عَلَی اللهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ)  
(الزمر / 60)  
و قد یخلو منهما لفظاً، فیقدر الضمیر، نحو: «مررت بالبر قفیز بدرهم»  
أو الواو کقوله (121) یصف غائصاً لطلب اللؤلؤ انتصف النهار و هو غائص و صاحبه لایدری ما حاله:  
38  
395 نصفَ النهارُ الماءُ غامره و رفیقه بالغیب لایدری  
الخامس: المفسرة لعامل الاسم المشتغل عنه  
نحو: «زیداً ضربته، أو ضربت أخاه، أو عمراً و أخاه، أو عمراً أخاه» إذا قدرت الأخ بیاناً، فإن قدرته بدلا لم یصح نصب الاسم علی الاشتغال، و لا رفعه علی الابتداء، و کذا لو عطفت بغیر الواو.  
و قوله تعالی: (سَلْ بَنِی إسْرائِیلَ کمْ آتَیناهُمْ مِنْ آیة)  
(البقرة / 211)  
إن قدرت «من» زائدة ف «کم» مبتدأ أو مفعول ل «آتینا» مقدراً بعده، و إن قدرتها بیاناً ل «کم» لم یجز واحد من الوجهین؛ لعدم الراجع حینئذ إلی «کم» و إنما هی مفعول ثان مقدم.  
و جوز الزمخشری فی «کم»، الخبریة و الاستفهامیة، و لم یذکر النحویون أن «کم» الخبریة تعلق العامل عن العمل، و جوز بعضهم زیادة «من» کما قدمنا، و إنما تزاد بعد الاستفهام ب «هل» خاصة، و قد یکون تجویزه ذلک علی قول من لایشترط کون الکلام غیر موجب مطلقاً، أو علی قول من یشترطه فی غیر باب التمییز، و یری أنها فی «رطل من زیت» زائدة لا مبینة للجنس.  
السادس و السابع: بدلا البعض و الاشتمال  
ولا یربطهما إلا الضمیر، ملفوظاً، نحو: (ثُمَّ عَمُواْ وَ صَمُّواْ کثِیرٌ مِنْهُمْ)  
(المائدة / 71)  
(یسْألُونَک عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتال فِیهِ)  
(البقرة / 217)  
أو مقدراً، نحو: (مَنِ اسْتَطاعَ)  
(آل عمران / 97)  
أی: منهم، و نحو: (قُتِلَ أَصْحابُ الأُخْدُودِ النّارِ)  
(البروج / 4 و 5)  
أی فیه، و قیل: إن «أل» خلف عن الضمیر، أی: ناره.  
تنبیه  
إنما لم یحتج بدل الکل إلی رابط؛ لأنه نفس المبدل منه فی المعنی، کما أن الجملة التی هی نفس المبتدأ لا تحتاج إلی رابط لذلک.  
39  
الثامن: معمول الصفة المشبهة  
ولا یربطه أیضاً إلا الضمیر، إما ملفوظاً به، نحو: «زید حسن وجهَه»، أو مقدراً، نحو: «زید حسن وجهاً» أی: منه، و اختلف فی نحو: «زید حسن الوجه» بالرفف فقیل: التقدیر: منه، و قیل: «أل» خلف عن الضمیر.  
التاسع: جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء  
ولا یربطه أیضا إلا الضمیر، إما مذکوراً، نحو: (فَمَنْ یکفُرْ بَعْدُ مِنْکمْ فَإِنِّی اُعَذِّبُهُ)  
(المائدة / 115)  
أو مقدراً أو منوباً عنه، نحو: (فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ و لا فُسُوقَ و لا جِدالَ فِی الْحَجِّ)  
(البقرة / 197)  
أی: منه، أو الأصل: فی حجه.  
العاشر: العاملان فی باب التنازف فلابد من ارتباطهما  
إما بعاطف کما فی: «قاما و قعد أخواک»، أو عمل أولهما فی ثانیهما، نحو: (وَ أَنَّهُ کانَ یقُولُ سَفِیهُنا عَلَی الله شَطَطاً)  
(الجن / 4)  
أو کون ثانیهما جواباً للأول، إما جوابیة الشرط  
نحو: (تَعالَوْا یسْتَغْفِرْلَکمْ رَسُولُ اللهِ)  
(المنافقون / 5)  
أو جوابیة السؤال، نحو: (یسْتَفْتُونَک قُلِ اللهُ یفْتِیکمْ فِی الْکلالَةِ)  
(النساء / 176)  
أو نحو ذلک من أوجه الارتباط، و لا یجوز «قام قعد زید».  
الحادی عشر: ألفاظ التوکید الاُول  
و إنما یربطها الضمیر الملفوظ به، نحو: «جاء زید نفسه، و الزیدان کلاهما، و القوم کلهم»، و من ثم کان مردوداً قول من قال فی قوله تعالی: (هُوَالّذِی خَلَقَ لَکمْ مْا فِی الاْرْضِ جَمِیعاً)  
(البقرة / 29)  
إن «جمیعاً» توکید ل «ما»، ولو کان کذا لقیل: جمیعه، ثم التوکید ب «جمیع» قلیل، فلا یحمل علیه التنزیل، و الصواب: أنه حال و احترز بذکر «الاُول» عن «أجمع» و أخواته، فإنها إنما تؤکد بعد «کل»، نحو: (فَسَجَدَ الْمَلائِکةُ کلّهُمْ أَجْمَعُونَ)  
(الحجر / 30)  
40

الاُمور التی یکتسبها الاسم بالإضافة

و هی أحد عشر  
أحدها: التعریف  
نحو: غلام زید.  
الثانی: التخصیص  
نحو: «غلام امرأة» و المراد بالتخصیص، الذی لم یبلغ درجة التعریف، فإن «غلام رجل» أخص من «غلام»، و لکنه لم یتمیز بعینه کما یتمیز «غلام زید».  
الثالث: التخفیف  
ک «ضارب زید، و ضار با عمرو، و ضاربو بکر» إذا أردت الحال أو الاستقبال؛ فإن الأصل فیهن: أن یعملن النصب، ولکن الخفض أخف منه؛ إذ لاتنوین معه و لا نون، و یدل علی أن هذه الإضافة لا تفید التعریف قولک: «الضاربا زید و الضاربو زید» و لا یجتمع فی الاسم تعریفان، و قوله تعالی: (هَدْیاً بالِغَ الْکعْبَةِ)  
(المائدة / 95)  
و لا توصف النکرة بالمعرفة، و قوله تعالی: (ثانِی عِطْفِهِ)  
(الحج / 9)  
و لا تنصب المعرفة علی الحال،  
و قول جریر: 396 یارُبّ غابطنا لو کان یطلبکم لا قی مباعدة منکم و حرمانا و لاتدخل «رب» علی المعارف وفی «التحفة»: أن ابن مالک رد علی ابن الحاجب فی قوله: «ولاتفید إلا تخفیفاً» فقال: بل تفید أیضاً التخصیص، فإن «ضارب زید» أخص من «ضارب» و هذا سهو؛ فإن «ضارب زید» أصله «ضارب زیداً» بالنصب، و لیس أصله «ضارباً» فقط، فالتخصیص حاصل بالمعمول قبل أن تأتی الإضافة. فإن لم یکن الوصف بمعنی الحال و الاستقبال فإضافته محضة تفید التعریف و التخصیص؛ لأنها لیست فی تقدیر الانفصال و علی هذا صح وصف اسم الله تعالی ب (مالِک یوْمِ الدِّینِ)  
(الفاتحة / 4)  
41  
الرابع: إزالة القبح أو التجوز  
ک «مررت بالرجل الحسن الوجه»؛ فإن «الوجه» إن رفع قبح الکلام، بخلو الصفة لفظاً عن ضمیر الموصوف، و إن نصب حصل التجوز؛ بإجرائک الوصف القاصر مجری المتعدی.  
الخامس: تذکیر المؤنث  
کقوله: 397 إنارة العقل مکسوف بطَوع هوی و عقل عاصی الهوی یزداد تنویرا  
السادس: تأنیث المذکر  
کقولهم: «قُطعتْ بعض أصابعه»، و قرئ: (تَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّیارَةِ)  
(یوسف / 10)  
و شرط هذه المسألة و التی قبلها صلاحیة المضاف للاستغناء عنه، فلایجوز «أمة زید جاء» و لا «غلام هند ذهبت».  
السابع: الظرفیة  
نحو: (تُؤتِی اُکلَها کلَّ حِین)  
(إبراهیم / 25)  
الثامن: المصدریة  
نحو: (وَ سَیعْلَمُ الَّذِینَ ظَلَمُوا أَی مُنْقَلَب ینْقَلِبُونَ)  
(الشعراء / 227)  
ف «أی» مفعول مطلق، ناصبه «ینقلبون» و «یعلم» معلقة عن العمل بالاستفهام.  
التاسع: وجوب التصدیر  
و لهذا وجب تقدیم المبتدأ فی نحو: «غلام من عندک؟»، و الخبر فی نحو: «صبیحة أی یوم سفرک؟»، و المفعول فی نحو: «غلام أیهم أکرمت؟»، و «من» و مجرورها فی نحو: «من غلام أیهم أنت أفضل؟» و وجب الرفع فی نحو: «علمت أبو من زید؟».  
42  
العاشر: الإعراب  
نحو: «هذه خمسة عشر زید» فیمن أعربه، و الأکثر البناء.  
الحادی عشر: البناء  
و ذلک فی ثلاثة أبواب:  
أحدها: أن یکون المضاف مبهماً ک «غیر و مثل و دون»، و قد استدل علی ذلک باُمور: منها قوله تعالی: (وَحِیلَ بَینَهُمْ وَ بَینَ ما یشْتَهُونَ)  
(سبأ / 54)  
(وَ مِنّادُونَ ذلِک)  
(الجن / 11)  
قاله الأخفش، و خولف، و اُجیب عن الأول: بأن نائب الفاعل ضمیر المصدر، أی: و حیل هو، أی الحول، و عن الثانی: بأنه علی حذف الموصوف، أی: و منا قوم دون ذلک و منها قوله تعالی: (إنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مآ أنَّکمْ تَنْطِقُونَ)  
(الذاریات / 23)  
فیمن فتح «مثلا» و زعم ابن مالک أن ذلک لا یکون فی «مثل»؛ لمخالفتها للمبهمات، فإنها تثنی و تجمع کقوله تعالی: (إلاّ اُمَمٌ أَمْثالُکم)  
(الأنعام / 38)  
و قول الشاعر: 398 من یفعل الحسنات الله یشکرها و الشر بالشر عند الله مثلان و زعم أن «حقا» اسم فاعل من «حق یحق» و أصله: حاق فقصر، کما قیل: برٌّ و سرٌّ و نمٌ» ففیه ضمیر مستتر، و «مثل» حال منه، و منها قول أبی قیس بن رفاعة: 399 لم یمنع الشرب منهاغیرأن نطقت حمامة فی غصون ذات أوقال ف «غیر» فاعل ل «یمنع» و قد جاء مفتوحاً، و لا یأتی فیه بحث ابن مالک؛ لأن قولهم: «غیران و أغیار» لیس بعربی. ولو کان المضاف غیر مبهم لم یبن، و أما قول الجرجانی و موافقیه: إن «غلامی» و نحوه مبنی فمردود، و یلزمهم بناء «غلامک، و غلامه» و لا قائل بذلک.  
43  
الباب الثانی: أن یکون المضاف زماناً مبهماً، و المضاف إلیه «إذ» نحو: (وَمِنْ خِزْی یوْمَئِذ)  
(هود / 66)  
یقرأ بجر «یوم» و فتحه.  
الثالث: أن یکون زماناً مبهماً و المضاف إلیه فعل مبنی، کقول النابغة الذبیانی: 400 علی حین عاتبتُ المشیبَ علی الصِّبا و قلتُ: ألمّا أصحُ و الشیبُ وازع روی بالفتح، و هو أرجح من الإعراب عند ابن مالک، و مرجوح عند ابن عصفور. فإن کان المضاف إلیه فعلا معرباً أو جملة اسمیة، فقال البصریون: یجب الإعراب، و الصحیح: جواز البناء، و منه قراءة نافع: (هذا یوْمَ ینْفَعُ الصّادِقِینَ)  
(المائدة / 119)  
بفتح «یوم».

الاُمور التی لا یکون الفعل معها إلا قاصراً

و هی عشرون  
أحدها: کونه علی «فعل» بالضم  
ک «ظرف و شرف»؛ لأنه وقف علی أفعال السجایا و ما أشبهها مما یقوم بفاعله و لا یتجاوزه، و لهذا یتحول المتعدی قاصراً إذا حول وزنه إلی «فَعُل»؛ لغرض المبالغة و التعجب، نحو: «ضُرب الرجل و فهُم»، بمعنی ما أضربه و أفهمه!، و سمع: «رحُبتکم الطاعة» و: «إن بشراً طلُع الیمن» و لا ثالث لهما، و وجههما أنهما ضمنا معنی «وسع و بلغ».  
44  
الثانی و الثالث: کونه علی «فعل» بالفتح أو «فعل» بالکسر و وصفهما علی «فعیل»  
نحو: «ذل و قوی».  
الرابع: کونه علی «أفعل» بمعنی صار ذا کذا  
نحو: «أغدالبعیر، و أحصد الزرع» إذا صارا ذوی غدة و حصاد.  
الخامس: کونه علی «افعللَّ»  
ک «اقشعر و اشمأز».  
السادس: کونه علی «افوعلَّ»  
ک «اکوهد الفرخ» إذا ارتعد. السابع: کونه علی «افعنلل» بأصالة اللامین ک «احرنجم» بمعنی «اجتمع».  
الثامن: کونه علی «افعنلل» بزیادة أحد اللامین  
ک «اقعنسس الجمل» إذا أبی أن ینقاد.  
التاسع: کونه علی «افعنلی»  
ک «احر نبئ الدیک» إذا انتفش، و شذ قوله: 401 قدْ جعلَ النُّعاسُ یغْرَ ندینی أطردُهُ عنّی و یسْرَ ندینی و لا ثالث لهما، و «یغر ندینی» بالغین المعجمة یعلُونی و یغلبنی، و به معناه: «یسر ندینی».  
العاشر: کونه علی «استفعل» و هو دال علی التحوّل  
ک «استحجر الطین».  
الحادی عشر: کونه علی وزن «انفعل»  
نحو: «انطلق و انکسر».  
الثانی عشر: کونه مطاوعاً لمتعدّ إلی واحد  
نحو: «کسرته فانکسر و أزعجتُه فانزعج». فإن قلت: قد مضی عدّ «انفعل».  
45  
قلنا: نعم، لکن تلک علامة لفظیة و هذه معنویة، و أیضاً فالمطاوع لا یلزم وزن «انفعل»، تقول: ضاعفت الحسنات فتضاعفت، و علمته فتعلم، و ثلمته فتثلم، و أصله: أن المطاوع ینقص عن المطاوع درجة ک «ألبسته الثوب فلبسه، و أقمته فقام»  
و زعم ابن بری أن الفعل و مطاوعه قد یتفقان فی التعدی لا ثنین، نحو: «استخبرته الخبر فأخبرنی الخبر، و استفهمته الحدیث فأفهمنی الحدیث، و استعطیته درهماً فأعطانی درهماً»، وفی التعدی لواحد، نحو: «استفتیته فأفتانی، و استنصحته فنصحنی» و الصواب: ما تقدم، و هو قول النحویین، و ماذکره لیس من باب المطاوعة بل من باب الطلب و الإجابة، و إنما حقیقة المطاوعة أن یدل أحد الفعلین علی تأثیر، و یدل الآخر علی قبول فاعله لذلک التأثیر.  
الثالث عشر: أن یکون رباعیاً مزیداً فیه  
نحو: «تد حرج واحر نجم».  
الرابع عشر: أن یضمن معنی فعل قاصر  
نحو قوله تعالی: (أَذاعُواْ بِهِ)  
(النساء / 83)  
(وَ أَصْلِحْ لِی فِی ذُرِّیتِی)  
(الأحقاف / 15)  
و قولهم: «سمع الله لمن حمده» و قول ذی الرمة: 402 وإن تعتذر بالَمحْل من ذی ضروعها إلی الضیف یجرح فی عراقیبها نَصلی فإنها ضمنت معنی: «تحدثوا، و بارک، و استجاب، و یعث أو یفسد» و الستة الباقیة: أن تدل علی سجیة، ک «لؤم و جبن». أو علی عرض، ک «فرِح و بطِر». أو علی نظافة، ک «طهُر و وضُؤ». أو دنس، ک «نجس و رجس».  
46  
أو علی لون، ک «أدم و اخضرّ». أو حلیة، ک «د عِج و کحِل».

الاُمور التی یتعدی بها الفعل القاصر

وهی سبعة  
أحدها: همزة «أفعل»  
نحو: (أَذْهَبْتُمْ طَیباتِکمْ)  
(الأحقاف / 20)  
و قد ینقل المتعدی إلی واحد بالهمزة إلی التعدی إلی اثنین، نحو: «ألبست زیداً ثوباً»، و لم ینقل متعد إلی اثنین بالهمزة إلی ثلاثة إلا فی «رأی»، و «علم» وقاسه الأخفش فی أخواتهما الثلاثة القلبیة، نحو: «ظن و حسب و زعم»، و قیل: النقل بالهمزة کله سماعی، و قیل: قیاسی فی القاصر و المتعدی إلی واحد، و الحق: أنه قیاسی فی القاصر، سماعی فی غیره، و هو ظاهر مذهب سیبویه.  
الثانی: ألف المفاعلة  
تقول فی «جلس زید»: جالست زیداً.  
الثالث: صوغه علی «فعَلت» بالفتح «أفعُل» بالضم، لإفادة الغلبة  
تقول: «کرمت زیداً» بالفتح أی: غلبته فی الکرم.  
الرابع: صوغه علی «استفعل» للطلب أو النسبة إلی الشیء  
ک «استخرجت المال، و استقبحت الظلم»، و قد ینقل ذو المفعول الواحد إلی اثنین، نحو: «استکتبته الکتاب».  
الخامس: تضعیف العین  
تقول فی «فرح زید»: «فرّحته» و النقل به سماعی فی القاصر کالمثال، و فی المتعدی لواحد، نحو: «علمته الحساب» و لم یسمع فی المتعدی لاثنین، و زعم الحریری أنه یجوز فی «علم» المتعدیة لاثنین أن ینقل بالتضعیف إلی ثلاثة، و لا یشهد له سماع و لا قیاس، و ظاهر قول سیبویه: أنه سماعی مطلقاً، و قیل: قیاسی فی القاصر و المتعدی إلی واحد.  
47  
السادس: التضمین  
فلذلک عدی «رحُب و طلُع» إلی مفعول لما تضمنا معنی «وسع و بلغ» و یختص التضمین عن غیره من المعدیات بأنه قد ینقل الفعل إلی أکثر من درجة، و لذلک عدی «ألوت» بقصر الهمزة بمعنی «قصرت» إلی مفعولین بعد ما کان قاصراً، و ذلک فی قولهم: «لا آلوک نصحاً و لا آلوک جهداً»، لما ضمن معنی «لا أمنعک» و منه قوله تعالی: (لا یأْلُونَکمْ خَبالاً)  
(آل عمران / 118)  
وعدی «أخبر و خبّر و حدّث و أنبأو نبّأ» إلی ثلاثة؛ لما ضمنت معنی «أعلم و أری» بعد ماکانت متعدیة إلی واحد بنفسها و إلی آخر بالجار، نحو: (أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ، فَلَمّا أَنْبَأهُمْ بِأَسْمائِهِمْ)  
(البقرة / 33)  
(نَبِّئُونِی بِعِلْم)  
(الأنعام / 143)  
السابع: إسقاط الجار توسعاً  
نحو: (وَلکنْ لاتُواعِدُوهُنَّ سرّاً)  
(البقرة / 235)  
أی: علی سر، أی نکاح، (أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّکمْ)  
(الأعراف / 150)  
أی: عن أمره و لا یحذف الجار قیاساً إلا مع «أنّ و أن»، و أهمل النحویون هنا ذکر «کی» مع تجویزهم فی نحو: «جئت کی تکرمنی» أن تکون کی مصدریة و اللام مقدرة، و المعنی: لکی تکرمنی، و أجازوا أیضاً کونها تعلیلیة و «أن» مضمرة بعدها، و لا یحذف مع «کی» إلا لام العلة، لأنها لا یدخل علیها جار غیرها، بخلاف اُختیها، قال الله تعالی: (وَ بَشِّرِ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنّات)  
(البقرة / 25)  
أی: بأن لهم.  
48  
و محل «أنّ» و «أن» و صلتهما بعد حذف الجار نصب عند الخلیل و أکثر النحویین؛ حملا علی الغالب فیما ظهر فیه الإعراب مما حذف منه، و جوز سیبویه أن یکون المحل جراً، فقال بعد ما حکی قول الخلیل: ولو قال إنسان إنه جر، لکان قولا قویاً، وله نظائر، نحو قولهم: «لاهِ أبوک»، و أما نقل جماعة منهم ابن مالک: أن الخلیل یری أن الموضع جر، و أن سیبویه یری أنه نصب، فسهو و مما یشهد لمدعی الجر قوله تعالی: (وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أحَداً)  
(الجن / 18)  
أصله: لا تدعوا مع الله أحداً، لأن المساجد لله و لا یجوز تقدیم منصوب الفعل علیه إذا کان «أن» وصلتها، لا تقول: «أنک فاضل عرفت».  
و هنا معد ثامن ذکره الکوفیون، و هو تحویل حرکة العین، یقال: کسی زید، بوزن «فرح» فیکون قاصراً، فإذا فتحت السین صار بمعنی «ستر و غطّی» و تعدی إلی واحد، کقول امرئ القیس: 403 و أرکبُ فی الروع خیفانة کسا وجهها سَعَفٌ منتشر أو بمعنی «أعطی کسوة» و هو الغالب، فیتعدی إلی اثنین، نحو: «کسوت زیداً جبة»، قالوا: و کذلک «شترت عینه»، بکسر التاء قاصر بمعنی «انقلب جفنها»، و «شتر الله عینه» بفتحها متعد بمعنی «قلّبها»، و هذا عندنا من باب المطاوعة، یقال: شتره فشتِر، کما یقال: ثرمه فثرِم، و ثلمه فثلِم، و منه: کسوته الثوب فکسیه.  
49

الباب الخامس: فی ذکر الأوجه التی یدخل علی المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس: فی التحذیر من اُمور اشتهرت بین المعربین و الصواب خلافها.

الباب السابع: فی کیفیة الإعراب.

الباب الثامن: فی ذکر اُمور کلیة یتخرج علیها ما لا ینحصر من الصور الجزئیة.

مختصر المعانی

مشخصات کتاب

شماره بازیابی: ۵ - ۶۷۵۰  
سرشناسه: تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ - ۷۹۲؟ ق  
عنوان و نام پدیدآور: المختصر (فی شرح التلخیص) [نسخه خطی] / مسعود بن عمر تفتازانی؛ نویسنده متن محمد بن ع بدالرحمن خطیب قزوینی  
وضعیت استنساخ: کاتب: محمد صادق بن محمدباقر 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: ۱۶۰ × ۲۱۸  
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 برگه‌ای از چاپ سنگی  
تزئینات متن: سرفصلها و خط کشی بالای عبارات متن با مرکب قرمز  
خصوصیات نسخه موجود: حواشی اوراق: نسخه در حاشیه تصحیح شده است و حاشیه هایی در رابطه با متن دارد  
معرفی نسخه: رجوع شود به نسخه شماره ۴۱۰۹ - ۵ / ع از جلد ۱۸ همین فهرست  
یاداشت 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 - ۶۲۶ق. مفتاح العلوم. شرح  
شناسه افزوده: قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ - ۷۳۹ق. تلخیص المفتاح. شرح

مقدمة

المقدمة

المقدمة  
بسم الله الرحمن الرحیم  
ص 5  
بسم الله الرحمن الرحیم نحمدک یا من شرح صدورنا لتلخیص البیان فی ایضاح المعانی، و نور قلوبنا بلوامع التبیان من مطالع المثانی، و نصلی علی نبیک محمد المؤید دلائل اعجازه باسرار البلاغة، و علی آله و اصحابه المحرزین قصبات السبق فی مضمار الفصاحة و البراعة. (وبعد) فیقول الفقیر إلی الله الغنی، مسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازانی، هداه الله سواء الطریق، و اذاقه حلاوة التحقیق ه، انی قد شرحت فیما مضی تلخیص المفتاح، و اغنیته بالاصباح عن المصباح، و اودعته غرائب نکت سمحت بها الانظار، و وشحته بلطائف فقر سبکتها ید الافکار، ثم رأیت الجمع الکثیر من الفضلاء، و الجم الغفیر من الاذکیاء، یسألوننی صرف الهمة نحو اختصاره، و الاقتصار علی بیان معانیه و کشف استاره، لما شاهدوا من ان المحصلین قد تقاصرت هممهم عن استطلاع طوالع انواره، و تقاعدت عزائمهم عن استکشاف خبیئات اسراره، وان المنتحلین قد قلبوا احداق الاخذ و الانتهاب، و مدوا اعناق المسخ علی ذلک الکتاب و کنت اضرب عن هذا الخطب صفحا، و اطوی دون مرامهم کشحا، علما منی بان مستحسن الطبایع باسرها، و مقبول الاسماع عن آخرها، امر لا یسعه مقدرة  
ص 6  
البشر، و انما هو شأن خالق القوی و القدر، وان هذا الفن قد نضب الیوم ماؤه فصار جد الابلا اثر، و ذهب رواؤه فعاد خلافا بلا ثمر، حتی طارت بقیة آثار السلف ادراج الریاح، و سالت باعناق مطایا تلک الاحادیث البطاح، و اما الاخذ و الانتهاب فامر یرتاح له اللبیب، و للارض من کأس الکرام نصیب، و کیف ینهر عن الانهار السائلون، و لمثل هذا فلیعمل العاملون. ثم ما زادتهم مدافعتی الا شغفا و غراما، و ظمأ فی هواجر الطلب واو اما، فانتصبت لشرح الکتاب علی وفق مقترحهم ثانیا، و لعنان العنایة نحو اختصار الاول ثانیا، مع جمود القریحة بصر البلیات، و خمود الفطنة بصر بصر النکبات، و ترامی البلدان بی و الاقطار، و نبو الاوطان عنی و الاوطار. حتی طفقت اجوب کل اغبر قاتم الارجاء، و احرر کل سطر منه فی شطر من الغبراء، یوما بالجزوی و یوما بالعقیق و یوما بالعذیب و یوما بالخلیصاء، و لما وفقت بعون الله تعالی للاتمام، و قوضت عنه خیامه بالاختتام، بعد ما کشفت عن وجوه خرائده اللثام، و وضعت کنوز فرائده علی طرف الثمام، سعد الزمان و ساعد الاقبال، و دنا المنی و اجابت الآمال، و تبسم فی وجه رجایی المطالب، بان توجهت تلقاء مدین المآرب حضرة من انام الانام فی ظل الامان، و افاض علیهم سجال العدل و الاحسان، ورد بسیاسته القرار إلی الاجفان، وسد بهیبته دون یأجوج الفتنة طرق العدوان، و اعاد رمیم الفضائل و الکمالات منشورا، و وقع الخطیات علی صحائف الصفائح لنصرة الاسلام منشورا و هو السلطان الاعظم، مالک رقاب الامم، ملاذ سلاطین العرب و العجم، ملجا صنادید ملوک العالم، ظل الله علی بریته، و خلیفته فی خلیقته، حافظ البلاد، ناصر العباد، ما حی ظلم الظلم و العناد، رافع منار الشریعة النبویة، ناصب رایات العلوم الدینیة، خافض جناح الرحمة لاهل الحق و الیقین، ماد سرادق الامن بالنصر العزیز و الفتح المبین کهف الانام ملاذ الخلائق قاطبة ظل الاله جلال الحق و الدین، أبو المظفر السلطان محمود جانی بک خان، خلد الله سرادق عظمته و جلاله و ادام رواء نعیم  
ص 7  
الامال من سجال افضاله، فحاولت بهذا الکتاب التشبث باذیال الاقبال، و الاستظلال بظلال الرأفة و الافضال، فجعلته خدمة لسدته التی هی ملتثم شفاه الاقیال و معول رجاء الآمال و مثوی العظمة و الجلال، لا زالت محط رجال الافاضل، و ملاذ ارباب الفضائل، و عون الاسلام و غوث الانام، بالنبی و آله علیه و علیهم السلام، فجاء بحمد الله کما یروق النواظر، و یجلو صداء الاذهان، و یرهق البصائر، و یضئ لباب ارباب البیان، و من الله التوفیق و الهدایة، و علیه التوکل فی البدایة و النهایة، و هو حسبی و نعم الوکیل.  
ص 9

خطبة الکتاب

خطبة الکتاب  
[بسم الله الرحمن الرحیم]  
[الحمد] هو الثناء باللسان علی قصد التعظیم سواء تعلق بالنعمة أو بغیرها، و الشکر فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونه منعما سواء کان باللسان أو بالجنان أو بالارکان، فمورد الحمد لا یکون الا اللسان و متعلقه یکون النعمة و غیرها و متعلق الشکر لا یکون الا النعمة و مورده یکون اللسان و غیره فالحمد اعم من الشکر باعتبار المتعلق و اخص منه باعتبار المورد و الشکر بالعکس. [لله] هو اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجمیع المحامد، و العدول إلی الجملة للدلالة علی الدوام و الثبات، و تقدیم الحمد باعتبار انه اهم نظر إلی کون المقام مقام الحمد کما ذهب إلیه صاحب الکشاف فی تقدیم الفعل فی قوله تعالی [اقرأ باسم ربک] علی ما سیجئ بیانه، وان کان ذکر الله اهم نظرا إلی ذاته. (علی ما انعم) أی علی انعامه، و لم یتعرض للمنعم به ایهاما لقصور العبارة عن الاحاطة به و لئلا یتوهم اختصاصه بشئ دون شئ. [وعلم] من عطف الخاص علی العام رعایة لبراعة الاستهلال و تنبیها علی فضیلة نعمة البیان (من البیان) بیان لقوله [ما لم نعلم] قدم رعایة للسجع، و البیان هو المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر و الصلاة علی سیدنا محمد خیر من نطق بالصواب و افضل من اوتی الحکمة هی علم الشرائع وکل کلام و افق الحق، و ترک فاعل الایتاء لان هذا الفعل لا یصلح الا لله تعالی و فصل الخطاب ای الخطاب المفصول البین الذی یتبینه من یخاطب به و لا یلتبس علیه أو الخطاب الفاصل بین الحق و الباطل و علی آله اصله اهل بدلیل اهیل، خص استعماله فی الاشراف و اولی الخطر (الاطهار) جمع طاهر کصاحب و اصحاب و صحابته الاخیار جمع خیر بالتشدید. (اما بعد) هو من الظروف المبنیة المنقطعة عن الاضافة ای بعد الحمد و الصلاة، و العامل فیه اما لنیابتها عن الفعل، و الاصل مهما یکن من شئ بعد الحمد  
ص 10  
و الصلاة، و مهما ههنا مبتدأ و الاسمیة لازمة للمبتدأ و یکن شرط و الفاء لازمة له غالبا فحین تضمنت اما معنی الابتداء و الشرط لزمتها الفاء و لصوق الاسم اقامة للازم مقام الملزوم و ابقاء لاثره فی الجملة. (فلما) هو ظرف بمعنی إذا یستعمل استعمال الشرط و یلیه فعل ماض لفظا أو معنی (کان علم البلاغة) هو المعانی و البیان (و) علم (توابعها) هو البدیع (من اجل العلوم قدرا و ادقها سرا اذبه) ای بعلم البلاغة و توابعها لا بغیره من العلوم کاللغة و الصرف و النحو (تعرف دقایق العربیة و اسرارها) فیکون من ادق العلوم سرا. (ویکشف عن وجوه الاعجاز فی نظم القرآن استارها) أی: به یعرف ان القرآن معجز لکونه فی اعلی مراتب البلاغة لاشتماله علی الدقائق و الاسرار و الخواص الخارجة عن طوق البشر و هذا وسیلة إلی تصدیق النبی علیه السلام، و هو وسیلة إلی الفوز بجمیع السعادات فیکون من اجل العلوم لکون معلومه و غایته من اجل المعلومات و الغایات و تشبیه وجوه الاعجاز بالاشیاء المحتجبة تحت الاستار استعارة بالکنایة و اثبات الاستار لها استعارة تخییلیة و ذکر الوجوه ایهام أو تشبیه الاعجاز بالصور الحسنة استعارة بالکنایة و اثبات الوجوه استعارة تخییلیة، و ذکر الاستار ترشیح و نظم القرآن تألیف کلماته، مترتبة المعانی، متناسقة الدلالات علی حسب ما یقتضیه العقل لاتوالیها فی النطق و ضم بعضها إلی بعض کیف ما اتفق. (وکان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذی صنفه الفاضل العلامة أبو یعقوب یوسف السکاکی اعظم ما صنف فیه) أی فی علم البلاغة و توابعها (من الکتب المشهورة) بیان لما صنف. (نفعا) تمیز من اعظم (لکونه) أی القسم الثالث (احسنها) أی احسن الکتب المشهورة (ترتیبا) هو وضع کل شئ فی مرتبته (و) لکونه (آتمها تحریرا) هو تهذیب الکلام (واکثرها) أی اکثر الکتب (للاصول) هو متعلق بمحذوف یفسره قوله (جمعا) لان معمول المصدر لا یتقدم علیه و الحق جواز ذلک فی الظروف لانها مما یکفیه رائحة  
ص 11  
من الفعل. (ولکن کان) أی القسم الثالث (غیر مصون) أی غیر محفوظ (عن الحشو) و هو الزائد المستغنی عنه (والتطویل) و هو الزیادة علی اصل المراد بلا فائدة و ستعرف الفرق بینهما فی باب الاطناب (والتعقید) و هو کون الکلام مغلقا لا یظهر معناه بسهولة (قابلا) خبر بعد خبر أی کان قابلا (للاختصار) لما فیه من التطویل (مفتقرا) أی محتاجا (إلی الایضاح) لما فیه من التعقید (و) إلی (التجرید) عما فیه من الحشو. (الفت) جواب لما: (مختصرا یتضمن ما فیه) أی فی القسم الثالث (من القواعد) جمع قاعدة و هی حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاته لیعرف احکامها منه کقولنا کل حکم منکر یجب توکیده. (ویشتمل علی ما یحتاج إلیه من الامثلة) و هی الجزئیات المذکورة لایضاح القواعد (والشواهد) و هی الجزئیات المذکورة لاثبات القواعد فهی اخص من الامثلة. (ولم آل) من الالو و هو التقصیر (جهدا) أی اجتهادا و قد استعمل الا لو فی قولهم لا آلوک جهدا متعدیا إلی مفعولین و حذف ههنا المفعول الاول و المعنی لم امنعک جهدا (فی تحقیقه) أی فی المختصر یعنی فی تحقیق ما ذکر فیه من الابحاث (وتهذیبه) أی تنقیحه. (ورتبته) أی المختصر (ترتیبا اقرب تناولا) أی اخذا (من ترتیبه) أی من ترتیب السکاکی أو القسم الثالث اضافة للمصدر إلی الفاعل أو المفعول (ولم ابالغ فی اختصار لفظه تقریبا) مفعول له تضمنه معنی لم ابالغ أی ترکت المبالغة فی الاختصار تقریبا (لتعاطیه) أی تناوفه (وطلبا لتسهیل فهمه علی طالبیه) و الضمائر للمختصر وفی وصف مؤلفه بانه مختصر منقح سهل المأخذ تعریض بانه لا تطویل فیه و لا حشو و لا تعقید کما فی القسم الثالث. (واضفت إلی ذلک) المذکور من القواعد و غیرها (فوائد عثرت) أی اطلعت (فی بعض کتب القوم علیها) أی علی تلک الفوائد (وزوائد لم اظفر) أی لم افز (فی  
ص 12  
کلام احد بالتصریح بها) أی بتلک الزوائد (ولا الاشارة إلیها) بان یکون کلامهم علی وجه یمکن تحصیلها منه بالتبعیة وان لم یقصدوها. (وسمیته تلخیص المفتاح) لیطابق اسمه معناه (وانا اسأل الله تعالی) قدم المسند إلیه قصدا إلی جعل الواو للحال (من فضله) حال من (ان ینفع به) أی بهذا المختصر (کما نفع باصله) و هو المفتاح و القسم الثالث منه. (انه) أی الله (ولی ذلک) النفع (و هو حسبی) أی محسبی و کافی (ونعم الوکیل) اما عطف علی جملة هو حسبی و المخصوص محذوف و اما علی حسبی أی و هو نعم الوکیل فالمخصوص هو الضمیر المتقدم علی ما صرح به صاحب المفتاح و غیره فی نحو زید نعم الرجل و علی کلا التقدیرین یلزم عطف الانشاء علی الاخبار.  
ص 13

(مقدمة الکتاب)

رتب المختصر علی مقدمة و ثلاث فنون، لان المذکور فیه اما ان یکون من قبیل المقاصد فی هذا الفن، اولا. الثانی المقدمة و الاول ان کان الغرض منه الاحتراز عن الخطاء فی تأدیة المعنی المراد فهو الفن الاول و الافان کان الغرض منه الاحتراز عن التعقید المعنوی فهو الفن الثانی و الا فهو الفن الثالث و جعل الخاتمة خارجة عن الفن الثالث وهم کما سنبین ان شاء الله تعالی.  
ولما انجر کلامه فی آخر هذه المقدمة إلی انحصار المقصود فی الفنون الثلاثة ناسب ذکرها بطریق التعریف العهدی بخلاف المقدمة، فانها لا مقتضی لایرادها بلفظ المعرفة فی هذا المقام و الخلاف فی ان تنوینها للتعظیم أو للتقلیل مما لا ینبغی ان یقع بین المحصلین و المقدمة مأخوذة من مقدمة الجیش للجماعة المتقدمة منها من قدم بمعنی تقدم یقال: مقدمة العلم لما یتوقف علیه الشروع فی مسائله و مقدمة الکتاب لطائفة من کلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها و انتفاع بها فیه و هی هیهنا لبیان معنی الفصاحة و البلاغة و انحصار علم البلاغة فی علمی المعانی و البیان و ما یلائم ذلک و لا یخفی؟؟ ارتباط المقاصد بذلک و الفرق بین مقدمة العلم و مقدمة الکتاب مما خفی علی کثیر من الناس. (الفصاحة) و هی فی الاصل تنبئ عن الظهور و الابانة (یوصف بها المفرد) مثل کلمة فصیحة (والکلام) مثل کلام فصیح و قصیدة فصیحة.  
ص 14  
قیل: المراد بالکلام ما لیس بکلمة لیعم المرکب الاسنادی و غیره فانه قد یکون بیت من القصیدة غیر مشتمل علی اسناد یصح السکوت علیه مع انه یتصف بالفصاحة و فیه نظر لانه انما یصح ذلک لو اطلقوا علی مثل هذا المرکب أنه کلام فصیح و لم ینقل عنهم ذلک و اتصافه بالفصاحة یجوز ان یکون باعتبار فصاحة المفردات علی ان الحق انه داخل فی المفرد لانه یقال علی ما یقابل المرکب و علی ما یقابل المثنی و المجموع و علی ما یقابل الکلام و مقابلته بالکلام ههنا قرینة دالة علی انه ارید به المعنی الاخیر اعنی ما لیس بکلام (و) یوصف بها (المتکلم) ایضا یقال کاتب فصیح و شاعر فصیح. (والبلاغة) و هی تنبئ عن الوصول و الانتهاء (یوصف بها الاخیران فقط) أی الکلام و المتکلم دون المفرد إذ لم یسمع کلمة بلیغة و التعلیق بان البلاغة انما هی باعتبار المطابقة لمقتضی الحال و هی لا تتحقق فی المفرد وهم لان ذلک انما هو فی بلاغة الکلام و المتکلم و انما قسم کلا من الفصاحة و البلاغة اولا لتعذر جمع المعانی المختلفة الغیر المشترکة فی امر یعمها فی تعریف واحد و هذا کما قسم ابن الحاجب المستثنی إلی متصل و منقطع ثم عرف کلا منهما علی حدة. (فالفصاحة فی المفرد) قدم الفصاحة علی البلاغة لتوقف معرفة البلاغة علی معرفة الفصاحة لکونها مأخوذة فی تعریفها ثم قدم فصاحة المفرد علی فصاحة الکلام و المتکلم لتوقفهما علیها (خلوصه) أی خلوص المفرد (من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القیاس) اللغوی أی المستنبط من استقراء اللغة و تفسیر الفصاحة بالخلوص لا یخلو عن تسامح لان الفصاحة تحصل عند  
ص 15  
الخلوص. (فالتنافر) وصف فی الکلمة یوجب ثقلها علی اللسان و عسر النطق بها (نحو) مستشزرات فی قول امرئ القیس (غدائره) أی ذوائبه جمع غدیرة و الضمیر عائد إلی الفرع فی البیت السابق (مستشزرات) أی مرتفعات أو مرفوعات یقال و استشزر أی ارتفع (إلی العلی) تضل العقاص فی مثنی و مرسل تضل: أی تغیب. العقاص: جمع عقیصة و هی الخصلة المجموعة من الشعر و المثنی المفتول یعنی ان ذوائبه مشدودة علی الرأس بخیوط وان شعره ینقسم إلی عقاص و مثنی و مرسل و الاول یغیب فی الاخیرین و الغرض بیان کثرة الشعر و الضابط ههنا ان کل ما یعده الذوق الصحیح ثقیلا متعسر النطق به، فهو متنافر سواء کان من قرب المخارج أو بعدها أو غیر ذلک علی ما صرح به ابن الاثیر فی المثل السائر و زعم بعضهم، ان منشأ الثقل فی مستشزر هو توسط الشین المعجمة التی هی من المهموسة الرخوة بین التاء التی هی من المهموسة الشدیدة و بین الزاء المعجمة التی هی من المجهورة ولو قال مستشرف لزال ذلک الثقل و فیه نظر، لان الراء المهملة ایضا من المجهورة و قیل: ان قرب المخارج سبب للثقل المخل بالفصاحة. وان فی قوله تعالی [الم اعهد الیکم] ثقلا قریبا من المتناهی فیخل بفصاحة الکلمة، لکن الکلام الطویل المشتمل علی کلمة غیر فصیحة لا یخرج عن الفصاحة، کما لا یخرج الکلام الطویل المشتمل علی کلمة غیر عربیة عن ان یکون عربیا، و فیه نظر، لان فصاحة الکلمات مأخوذة فی تعریف فصاحة الکلام من غیر تفرقة بین طویل و قصیر، علی ان هذا القائل فسر الکلام بما لیس بکلمة، و القیاس علی الکلام العربی ظاهر الفساد و لم سلم عدم خروج السورة عن الفصاحة، فمجرد اشتمال القرآن علی کلام غیر فصیح بل علی کلمة غیر فصیحة مما یقود إلی نسبة الجهل أو العجز إلی الله تعالی عن ذلک علوا کبیرا.  
ص 16  
(والغرابة) کون الکلمة و حشیة غیر ظاهرة المعنی و لا مأنوسة الاستعمال (نحو) مسرج فی قول العجاج و مقلة و حاجبا مزججا ای مدققا مطولا (وفاحما) أی شعرا اسود کالفحم (ومرسنا) أی انفا (مسرجا أی کالسیف السریجی فی الدقة و الاستواء) و سریج اسم قین تنسب إلیه السیوف (أو کالسراج فی البریق) و اللمعان. فان قلت: لم لم یجعلوه اسم مفعول من سرج الله وجه‌های بهجه و حسنه. قلت: هو ایضا من هذا القبیل أو مأخوذ من السراج علی ما صرح به الامام المرزوقی رحمه الله تعالی حیث قال السریجی منسوب إلی السراج، و یجوز ان یکون وصفه بذلک لکثرة مائه و ورنقه، حتی کان فیه سراجا و منه ما قیل: سرج الله امرک إلی أی حسنه و نوره. (والمخالفة) ان تکون الکلمة علی خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعة، اعنی علی خلاف ما ثبت عن الواضع (نحو) الاجلل بفک الادغام فی قوله (الحمد لله العلی الاجلل) و القیاس الاجل بالادغام، فنحو آل و ماء و ابی یأبی و عور یعور فصیح لانه ثبت عن الواضع کذلک. (قیل): فصاحة المفرد خلوصه مما ذکر (ومن الکراهة فی السمع) بان یکون اللفظة بحیث یمجها المسع و یتبرأ عن سماعها (نحو) الجرشی فی قول ابی الطیب مبارک الاسم اغر اللقب (کریم الجرشی) أی النفس (شریف النسب) و الاغر من الخیل الابیض الجبهة ثم استعیر لکل واضح معروف. (وفیه نظر) لان الکراهة فی السمع انما هی من جهة الغرابة المفسرة بالوحشیة، مثل تکأکأتم و افرنقعوا و نحو ذلک و قیل: لان الکراهة فی السمع و عدمها یرجعان إلی طیب النغم و عدم الطیب لا إلی نفس اللفظ و فیه نظر للقطع باستکراه الجرشی دون النفس مع قطع النظر عن النغم. (و) الفصاحة (فی الکلام خلوصه من ضعف التألیف و تنافر الکلمات و التعقید مع فصاحتها) هو حال من الضمیر فی خلوصه و احترز به عن مثل زیدا  
ص 17  
جلل و شعره مستشزر و انفه مسرج و قیل: هو حال من الکلمات ولو ذکره بجنبها لسلم من الفصل بین الحال و ذیها بالا جنبی و فیه نظر لانه حینئذ یکون قیدا للتنافر لا للخلوص و یلزم ان یکون الکلام المشتمل علی تنافر الکلمات الغیر الفصیحة فصیحا، لانه یصدق علیه انه خالص عن تنافر الکلمات حال کونها فصیحة فافهم. (فالضعف) ان یکون تألیف الکلام علی خلاف القانون النحوی المشهور بین الجمهور کالاضمار قبل الذکر لفظا و معنی و حکما (نحو ضرب غلامه زیدا). (والتنافر) ان تکون الکلمات ثقیلة علی اللسان وان کان کل منها فصیحة (کقوله و لیس قرب قبر حرب) و هو اسم رجل (قبر) و صدر البیت و قبر حرب بمکان قفر ای خال عن الماء و الکلاء، ذکر فی عجائب المخلوقات ان من الجن نوعا یقال له الهاتف فصاح واحد منهم علی حرب بن امیة فمات فقال ذلک الجنی هذا البیت (وکقوله کریم متی امدحه امدحه و الوری معی، و إذا ما لمته لمته وحدی) و الواو فی الوری للحال، و هو مبتدأ و خبره قوله معی. و انما مثل بمثالین لان الاول متناه فی الثقل و الثانی دونه، أو لان منشأ الثقل فی الاول نفس اجتماع الکلمات وفی الثانی حروف منها، و هو فی تکریر امدحه، دون مجرد الجمع بین الحاء و الهاء، لوقوعه فی التنزیل، مثل فسبحه، فلا یصح القول بان مثل هذا الثقل مخل بالفصاحة. و ذکر الصاحب اسماعیل بن عباد انه انشد هذه القصیدة بحضرة الاستاذ ابن العمید، فلما بلغ هذا البیت قال له الاستاذ هل تعرف فیه شیءا من الهجنة؟ قال: نعم مقابلة المدح باللوم، و انما یقابل بالذم أو الهجاء، فقال: الاستاذ غیر هذا ارید، فقال: لا ادری غیر ذلک. فقال الاستاذ: هذا التکریر فی امدحه امدحه مع الجمع بین الحاء و الهاء، و هما من حروف الحق خارج عن حد الاعتدال نافر کل التنافر فاثنی علیه  
ص 18  
الصاحب. (والتعقید) أی کون الکلام معقدا (ان لا یکون الکلام ظاهر الدلالة علی المراد لخلل) واقع (اما فی النظم) بسبب تقدیم أو تأخیر أو حذف أو غیر ذلک، مما یوجب صعوبة فهم المراد (کقول الفرزدق فی خال هشام) بن عبد الملک، و هو ابن ابراهیم بن هشام بن اسمعیل المخزومی (وما مثله فی الناس الا مملکا \* أبو امه حتی ابوه یقاربه) أی لیس مثله فی الناس (حی یقاربه) أی احد یشبهه فی الفضائل (الا مملک) أی رجل اعطی الملک و المال یعنی هشاما (أبو امه) أی ابوام ذلک الملک (ابوه) أی أبو ابراهیم الممدوح أی لا یماثله احد الا ابن اخته و هو هشام. ففیه فصل بین المبتدأ و الخبر اعنی أبو امه ابوه بالاجنبی الذی هو حی، و بین الموصوف و الصفة، اعنی حی یقاربه بالأجنبی الذی هو ابوه، و تقدیم المستثنی اعنی مملکا علی المستثنی منه اعنی حی و فصل کثیر بین البدل و هو حی و المبدل منه و هو مثله، فقوله مثله اسم ما وفی الناس خبره و الا مملکا منصوب لتقدمه علی المستثنی منه. قیل ذکر ضعف التألیف یغنی عن ذکر التعقید اللفظی و فیه نظر، لجواز ان یحصل التعقید باجتماع عدة امور موجبة لصعوبة فهم المراد، وان کان کل واحد منها جاریا علی قانون النحوی و بهذا یظهر فساد ما قیل: انه لا حاجة فی بیان التعقید فی البیت إلی ذکر تقدیم المستثنی علی المستثنی منه، بل لا وجه له، لان ذلک جائز باتفاق النحاة، إذ لا یخفی انه یوجب زیادة التعقید و هو مما یقبل الشدة و الضعف. (واما فی الانتقال) عطف علی قوله: (اما فی النظم) أی لا یکون الکلام ظاهرة الدلالة علی المراد، لخلل واقع فی انتقال الذهن من المعنی الاول المفهوم بحسب اللغة إلی الثانی المقصود، و ذلک بسبب ایراد اللوازم البعیدة المفتقرة إلی الوسائط الکثیرة مع خفاء القرائن الدالة علی المقصود (کقول الاخر) و هو عباس بن الاحنف و لم یقل  
ص 19  
کقوله لئلا یتوهم عود الضمیر إلی الفرزدق. (سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا و تسکب) بالرفع، و هو الصحیح و بالنصب وهم (عینای الدموع لتجمدا) جعل سکب الدموع کنایة عما یلزمه فراق الاحبة من الکثابة و الحزن و اصاب، لکنه اخطأ فی جعل جمود العین کنایة عما یوجبه دوام التلاقی من الفرح و السرور (فان الانتقال من جمود العین إلی بخلها بالدموع) حال ارادة البکاء، و هی حالة الحزن (لا إلی ما قصده من السرور) الحاصل بالملاقاة و معنی البیت: انی الیوم اطیب نفسا بالبعد و الفراق و اوطنها علی مقاساة الاحزان و الاشواق، و اتجرع غصصها و اتحمل لاجلها حزنا یفیض الدموع من عینی لا تسبب بذل إلی وصل یدوم و مسرة لا تزول، فان الصبر مفتاح الفرج و لکل بدایة نهایة، ومع کل عسر یسرا و الی هذا اشارک الشیخ عبد القاهر فی دلائل الاعجاز. و للقوم ههنا کلام فاسد اوردناه فی الشرح. (قیل): فصاحة الکلام خلوصه مما ذکر (ومن کثرة التکرار و تتابع الاضافاة کقوله) و تسعدنی فی غمرة بعد غمرة (سبوح): أی فرس حسن الجری لا تتعب راکبها کأنها تجری فی الماء (لها) صفة سبوح. (منها) حال من شواهد (علیها) متعلق بشواهد (شواهد) فاعل الظرف اعنی لها یعنی ان لها من نفسها علامات دالة علی نجابتها. قیل التکرار ذکر الشئ مرة بعد اخری و لا یخفی انه لا یحصل کثرة بذکره ثالثا و فیه نظر، لان المراد بالکثرة ههنا ما یقابل الوحدة و لا یخفی حصوله بذکره ثالثا. (و) تتابع الاضافات مثل (قوله حمامة جرعی حومة الجندل اسجعی)، فانت بمرأی من سعاد و مسمع. ففیه اضافة حمامة إلی جرعی و جرعی إلی حومة و حومة إلی الجندل.  
ص 20  
و الجرعی تأنیث الاجرع قصرها للضرورة، وهی: ارض ذات رمل لا تنبت شیءا، و الحومة معظم الشئ، و الجندل ارض ذات حجارة، و السجع هدیر الحمامة و نحوه و قوله: فانت بمرأی أی بحیث تراک سعاد و تسمع صوتک. یقال: فلان بمرأی منی و مسمع أی بحیث اراه و اسمع قوله کذا فی الصحاح. فظهر فساد ما قیل ان معناه انت بموضع ترین منه سعاد و تسمعین کلامها و فساد ذلک مما یشهد به العقل و النقل. (وفیه نظر) لان کلا من کثرة التکرار و تتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه علی اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر و الا فلا یخل بالفصاحة، کیف وقع فی التنزیل مثل دأب قوم نوح، کذلک ذکر رحمة ربک عبده زکریا، و نفس و ما سواها، فالهما فجورها و تقواها. (و) الفصاحة (فی المتکلم ملکة) و هی کیفیة راسخة فی النفس و الکیفیة عرض لا یتوقف تعلقه علی تعقل الغیر، و لا یقتضی القسمة و اللاقسمة فی محله اقتضاء اولیا. فخرج بالقید الاول الاعراض النسبیة مثل الاضافة أو الفعل و الانفعال و نحو ذلک، و بقولنا، لا یقتضی القسمة الکمیات، و بقولنا و اللاقسمة النقطة و الوحدة، و قولنا اولیا لیدخل فیه مثل العلم بالمعلومات المقتضیة للقسمة و اللاقسمة. فقوله: ملکة اشعار بانه لو عبر عن المقصود بلفظ فصیح لا یسمی فصیحا فی الاصطلاح ما لم یکن ذلک راسخا فیه و قوله: (یقتدر بها علی التعبیر عن المقصود) دون ان یقول یعبر، اشعار بانه یسمی فصیحا إذا وجد فیه تلک الملکة، سواء وجد التعبیر أو لم یوجد و قوله: (بلفظ فصیح) لیعم المفرد و المرکب، اما المرکب فظاهر و اما المفرد فکما تقول عند التعداد دار غلام جاریة ثوب بساط إلی غیر ذلک. (والبلاغة فی الکلام مطابقته لمقتضی الحال مع فصاحته): أی فصاحة الکلام، و الحال هو الامر الداعی للمتکلم إلی ان یعتبر مع الکلام الذی یؤدی به اصل  
ص 21  
المراد خصوصیة ما، و هو مقتضی الحال، مثلا کون المخاطب منکرا للحکم حال یقتضی تأکید الحکم، و التأکید مقتضی الحال، و قولک له ان زیدا فی الدار مؤکدا بان کلام مطابق لمقتضی الحال و تحقیق ذلک انه جزیی من جزئیات ذلک الکلام، الذی یقتضیه الحال، فان الانکار مثلا یقتضی کلاما مؤکدا، و هذا مطابق له، بمعنی انه صادق علیه علی عکس ما یقال: ان الکلی مطابق للجزئیات. وان اردت تحقیق هذا الکلام فارجع إلی ما ذکرناه فی الشرح فی تعریف علم المعانی (وهو): أی مقتضی الحال (مختلف فان مقامات الکلام متفاوتة) لان الاعتبار اللائق بهذا المقام یغایر الاعتبار اللائق بذاک، و هذا عین تفاوت مقتضیات الاحوال، لان التغایر بین الحال و المقام انما هو بحسب الاعتبار، و هو انه یتوهم فی الحال، کونه زمانا لورود الکلام فیه وفی المقام کونه محلا له. وفی هذا الکلام اشارة اجمالیة إلی ضبط مقتضیات الاحوال و تحقیق لمقتضی الحال. (فمقام کل من التنکیر و الاطلاق و التقدیم و الذکر یباین مقام خلافه): أی مقام خلاف کل منها یعنی ان المقام الذی یناسبه تنکیر المسند إلیه أو المسند، یباین المقام الذی یناسبه التعریف، و مقام اطلاق الحکم أو التعلیق أو المسند إلیه أو المسند أو متعلقه یباین مقام تقییده بمؤکد، أو اداة قصر أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما یشبه ذلک، و مقام تقدیم المسند إلیه أو المسند أو متعلقاته، یباین مقام تأخیره، و کذا مقام ذکره یباین مقام حذفه، فقوله خلافه شامل لما ذکرناه. و انما فصل قوله (ومقام الفصل یباین مقام الوصل) تنبیها علی عظم شان هذا الباب، و انما لم یقل مقام خلافه لانه احصر و اظهر، لان خلاف الفصل انما هو الوصل، و للتنبیه علی عظم شان الفصل قوله (ومقام الایجاز یباین مقام خلافه) أی الاطناب و المساواة (وکذا خطاب الذکی مع خطاب الغبی) فان مقام الاول یباین مقام الثانی فان الذکی یناسبه من الاعتبارات اللطیفة و المعانی الدقیقة الخفیة ما لا  
ص 22  
یناسب الغبی. (ولکل کلمة مع صاحبتها) أی مع کل کلمة اخری مصاحبة لها (مقام) لیس لتلک الکلمة مع ما یشارک تلک المصاحبة فی اصل المعنی، مثلا الفعل الذی قصد اقترانه بالشرط، فله مع ان مقام لیس له مع إذا و کذا الکل من ادوات الشرط مع الماضی مقام لیس له مع المضارع و علی هذا القیاس (وارتفاع شأن الکلام فی الحسن و القبول بمطابقته للاعتبار المناسب و انحطاطه) أی انحطاط شانه (بعدمها) أی بعدم مطابقته للاعتبار المناسب. (والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذی اعتبره المتکلم مناسبا بحسب السلیقة أو بحسب تتبع تراکیب البلغاء، یقال اعتبرت الشئ، إذا نظرت إلیه و راعیت حاله) و اراد بالکلام، الکلام الفصیح و بالحسن، الحسن الذاتی الداخل فی البلاغة دون العرضی الخارج لحصوله بالمحسنات البدیعیة (فمقتضی الحال هو الاعتبار المناسب) للحال و المقام، یعنی إذا علم ان لیس ارتفاع شأن الکلام الفصیح فی الحسن الذاتی الا بمطابقته للاعتبار المناسب علی ما یفیده اضافة المصدر. و معلوم انه انما یرتفع بالبلاغة التی هی عبارة عن مطابقة الکلام الفصیح لمقتضی الحال، فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب و مقتضی الحال واحد، و الا لما صدق انه لا یرتفع الا بالمطابقة للاعتبار المناسب، و لا یرتفع الا بالمطابقة لمقتضی الحال فلیتأمل. (فالبلاغة) صفة (راجعة إلی اللفظ) یعنی انه یقال: کلام بلیغ لکن لا من حیث انه لفظ و صوت، بل (باعتبار افادته المعنی) أی الغرض المصوغ له الکلام (بالترکیب) متعلق بافادته، و ذلک لان البلاغة کما مر عبارة عن مطالبقة الکلام الفصیح لمقتضی الحال، فظاهر ان اعتبار المطابقة و عدمها انما یکون باعتبار المعانی و الاغراض التی یصاغ لها الکلام، لا باعتبار الالفاظ المفردة و الکلم المجردة. (وکثیرا ما) نصب علی الظرف لانه من صفة الاحیان و ما لتأکید معنی الکثرة و العامل فیه.  
ص 23  
قوله: (یسمی ذلک) الوصف المذکور (فصاحة ایضا) کما یسمی بلاغة، فحیث یقال: أن اعجاز القرآن من جهة کونه فی اعلی طبقات الفصاحة یراد بها هذا المعنی. (ولها) أی لبلاغة الکلام (طرفان: اعلی و هو حد الاعجاز) و هو ان یرتقی الکلام فی بلاغته إلی ان یخرج عن طوق البشر، و یعجزهم عن معارضته. (وما یقرب منه) عطف علی قوله و هو و الضمیر فی منه عائد إلی اعلی، یعنی ان الاعلی مع ما یقرب منه کلاهما من حد الاعجاز، هذا هو الموافق لما فی المفتاح. و زعم بعضهم انه عطف علی حد الاعجاز و الضمیر فی منه عائد إلیه، یعنی ان الطرف الاعلی هو حد الاعجاز، و ما یقرب من حد الاعجاز و فیه نظر لان القریب من حد الاعجاز لا یکون من الطرف الاعلی الذی هو حد الاعجاز و قد اوضحنا ذلک فی الشرح. (واسفل و هو ما إذا غیر) الکلام (عنه إلی ما دونه) أی إلی مرتبة اخری هی ادنی منه و انزل (التحق) الکلام وان کان صحیح الاعراب (عند البلغاء باصوات الحیوانات) تصدر عن محالها بحسب ما یتفق، من غیر اعتبارات اللطائف و الخواص الزائدة علی اصل المراد (وبینهما) أی بین الطرفین (مراتب کثیرة) متفاوتة بعضها اعلی من بعض بحسب تفاوت المقامات و رعایة الاعتبارات، و البعد من اسباب الاخلال بالصاحة (وتتبعها) أی بلاغة الکلام (وجوه اخر) سوی المطابقة و الفصاحة (تورث الکلام حسنا) وفی قوله (تتعبها) اشارة إلی ان تحسین هذه الوجوه للکلام عرضی خارج عن حد البلاغة، و الی ان هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعایة المطابقة، و الفصاحة و جعلها تابعة لبلاغة الکلام دون المتکلم لانها لیست مما تجعل المتکلم متصفا بصفة. (و) البلاغة (فی المتکلم ملکة یقتدر بها علی تألیف کلام بلیغ فعلم) مما تقدم (ان کل بلیغ) کلا ما کان أو متکلما علی سبیل استعمال المشترک فی معنییه، أو علی تأویل کل ما یطلق علیه لفظ البلیغ (فصیح) لان الفصاحة مأخوذة فی تعریف  
ص 24  
البلاغة مطلقا (ولا عکس) بالمعنی اللغوی: أی لیس کل فصیح بلیغا، لجواز ان یکون کلام فصیح غیر مطابق لمقتضی الحال، و کذا یجوز ان یکون لاحد ملکة یقتدر بها التعبیر عن المقصود بلفظ فصحیح من غیر مطابقة لمقتضی الحال. (و) علم ایضا (ان البلاغة) فی الکلام (مرجعها) أی ما یجب ان یحصل حتی یمکن حصولها، کما یقال مرجع الجود إلی الغنی (إلی الاحتراز عن الخطأ فی تأدیة المعنی المراد) و الا لربما ادی المعنی المراد بلفظ فصیح، غیر مطابق لمقتضی الحال فلا یکون بلیغا (والی تمییز) الکلام (الفصیح من غیره) و الا لربما اورد الکلام المطابق لمقتضی الحال بلفظ غیر فصیح، فلا یکون ایضا بلیغا لوجوب وجود الفصاحة فی البلاغة، و یدخل فی تمییز الکلام الفصیح من غیره تمییز الکلمات الفصیحة من غیرها لتوقفه علیها. (و الثانی) أی تمییز الفصیح من غیره (منه) أی بعضه (ما یبین) أی یوضح (فی علم متن اللغة) کالغرابة. و انما قال فی علم متن اللغة أی معرفة اوضاع المفردات لان اللغة اعم من ذلک لانه یطلق علی سائر اقسام العربیة، یعنی به یعرف تمییز السالم من الغرابة عن تمییز غیره، بمعنی ان من تتبع الکتب المتداولة و احاط بمعانی المفردات المأنوسة علم ان ما عداها مما یفتقر إلی تنقیر أو تخریج، فهو غیر سالم من الغرابة و بهذا تبین فساد ما قیل انه لیس فی علم متن اللغة ان بعض الالفاظ مما یحتاج فی معرفته إلی ان یبحث عنه فی الکتب المبسوطة فی اللغة (أو) فی علم (التصریف) کمخالفة القیاس إذ به یعرف ان الاجلل مخالف (للقیاس) دون الاجل (أو فی علم النحو) کضعف التألیف و التعقید اللفظی (أو یدرک بالحس) کالتنافر، إذ به یعرف ان مستشزرا متنافر دون مرتفع و کذا تنافر الکلمات (وهو) أی ما یبین فی العلوم المذکورة أو ما یدرک بالحس، فالضمیر عائد إلی ما، و من زعم انه عائد إلی ما یدرک بالحس فقدسها سهوا ظاهرا. (ما عد التعقید المعنوی) إذ لا یعرف بتلک العلوم و لا بالحس تمییز السالم من  
ص 25  
التعقید المعنوی من غیره فعلم ان مرجع البلاغة بعضه مبین فی العلوم المذکورة و بعضها مدرک بالحس و بقی الاحتراز عن الخطأ فی تأدیة المعنی المراد و الاحتراز عن التعقید المعنوی. فمست الحاجة إلی وضع علمین مفیدین لذلک، فوضعوا علم المعانی للاول و علم البیان للثانی و الیه اشار بقوله (وما یحترز به عن الاول) أی الخطاء فی تأدیة المعنی المراد (علم المعانی و ما یحترز به عن التعقید المعنوی علم البیان). و سموا هذین العلمین علم البلاغة لمکان مزید اختصاص لهما بالبلاغة، وان کان البلاغة تتوقف علی غیرهما من العلوم. ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة إلی علم آخر، فوضعوا لذلک علم البدیع و الیه اشار بقوله (وما یعرف به وجوه التحسین علم البدیع) و لما کان هذا المختصر فی علم البلاغة و توابعها انحصر مقصوده فی ثلاثة فنون (وکثیر) من الناس (یسمی الجمیع علم البیان و بعضهم یسمی الاول علم المعانی و) یسمی (الاخیرین) یعنی البیان و البدیع (علم البیان و الثلاثة علم البدیع) و لا یخفی وجوه المناسبة و الله اعلم.  
ص 27

الفن الأول علم المعانی

اشارة

قدمه علی البیان، لکونه منه بمنزلة المفرد من المرکب، لان رعایة المطابقة لمقتضی الحال و هو مرجع علم المعانی، معتبرة فی علم البیان، مع زیادة شئ آخر و هو ایراد المعنی الواحد فی طرق مختلفة. (وهو علم) أی ملکة یقتدر بها علی ادراکات جزئیة، و یجوز ان یرید به نفس الاصول و القواعد المعلومة، و لاستعمالهم المعرفة فی الجزئیات. قال (تعرف به احوال اللفظ العربی) أی هو علم یستنبط منه ادراکات جزئیة، و هی معرفة کل فرد فرد من جزئیات الاحوال المذکورة، بمعنی ان أی فرد یوجد منها امکننا ان نعرفه بذلک العلم و قوله (التی بها یطابق) اللفظ (مقتضی الحال) احتراز عن الاحوال التی لیست بهذه الصفة، مثل الاعلال و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلک مما لابد منه فی تأدیة اصل المعنی، و کذا المحسنات البدیعیة من التنجیس و الترصیع و نحو هما مما یکون بعد رعایة المطابقة و المراد انه علم یعرف به هذه الاحوال من حیث انها یطابق بها اللفظ مقتضی الحال، لظهور ان لیس علم المعانی عبارة عن تصور معانی التعریف و التنکیر و التقدیم و التأخیر و الاثبات و الحذف و غیر ذلک و بهذا یخرج عن التعریف علم البیان، إذ لیس البحث فیه عن احوال اللفظ من هذه الحیثیة، و المراد باحوال اللفظ: الامور العارضة له من التقدیم و التأخیر و الاثبات و الحذف و غیر ذلک. و مقتضی الحال فی التحقیق هو الکلام الکلی المتکیف بکیفیة مخصوصة علی ما اشار إلیه فی المفتاح، و صرح به فی شرحه لا نفس الکیفیات من التقدیم و التأخیر  
ص 28  
و التعریف و التنکیر علی ما هو ظاهر عبارة المفتاح و غیره، و الا لما صح القول بانها احوال بها یطابق اللفظ مقتضی الحال، لانها عین مقتضی الحال، قد حققنا ذلک فی الشرح. و احوال الاسناد ایضا من احوال اللفظ، باعتبار ان التأکید و ترکه مثلا من الاعتبارات الراجعة إلی نفس الجملة، و تخصیص اللفظ بالعربی مجرد اصطلاح، لان الصناعة انما وضعت لذلک. (وینحصر) المقصود من علم المعانی (فی ثمانیة ابواب): انحصار الکل فی الاجزاء لا الکلی فی الجزئیات، والا لصدق علم المعانی علی کل باب من الابواب المذکورة، و لیس کذلک (احوال الاسناد الخبری) و (احوال المسند إلیه) و (احوال المسند) و (احوال متعلقات الفعل) و (القصر) و (الانشاء) و (الفصل) و (الوصل) و (الایجاز) و (الاطناب) و (المساواة). و انما انحصر فیها؟ (لان الکلام اما اخبار أو انشاء لانه) لا محالة یشتمل علی نسبة تامة بین الطرفین، قائمة بنفس المتکلم و هی تعلق احد الشیءین بالاخر، بحیث یصح السکوت علیه سواء کان ایجابا أو سلبا أو غیرهما کما فی الانشائیات و تفسیرها بایقاع المحکوم به علی المحکوم علیه أو سلبه عنه خطأ فی هذا المقام، لانه لا یشمل النسبة فی الکلام الانشایی فلا یصح التقسیم. فالکلام (ان کان لنسبته خارج) فی احد الازمنة الثلاثة: أی یکون بین الطرفین فی الخارج نسبة ثبوتیة أو سلبیة (تطابقه) أی تطابق تلک النسبة ذلک الخارج، بان یکونا ثبوتیتین أو سلبیتین (أو لا تطابقه) بان تکون النسبة المفهومة من الکلام ثبوتیة، و التی بینهما فی الخارج و الواقع سلبیة أو بالعکس. (فخبر) أی فالکلام خبر (والا) أی وان لم یکن لنسبته خارج کذلک (فانشاء) و تحقیق ذلک ان الکلام اما ان یکون له نسبة بحیث تحصل من اللفظ و یکون اللفظ موجدا لها من غیر قصد إلی کونه دالا علی نسبة حاصلة فی الواقع بین الشیءین  
ص 29  
وهو الانشاء أو تکون له نسبة بحیث یقصد ان لها نسبة خارجیة مطابقة اولا مطابقة، و هو الخبر، لان النسبة المفهومة من الکلام الحاصلة فی الذهن لابد وان تکون بین الشیءین، ومع قطع النظر عن الذهن لابد وان یکون بین هذین الشیءین فی الواقع نسبة ثبوتیة، بان یکون هذا ذاک، أو سلبیة بان لا یکون هذا ذاک. الا تری انک إذا قلت زید قائم، فان القیام حاصل لزید قطعا، سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجیة أو لیست منها، و هذا معنی وجود النسبة الخارجیة. (و الخبر لابد له من مسند إلیه و مسند و اسناد، و المسند قد یکون له متعلقات إذا کان فعلا أو ما فی معناه) کالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و ما اشبه ذلک، و لا وجه لتخصیص هذا الکلام بالخبر. (وکل من الاسناد و التعلیق اما بقصر أو بغیر قصر وکل جملة قرنت باخری، اما معطوفة علیها أو غیر معطوفة، و الکلام البلیغ اما زائد علی اصل المراد لفائدة) احترز به عن التطویل، علی انه لا حاجة إلیه بعد تقیید الکلام بالبلیغ (أو غیر زائد). هذا کله ظاهر لکن لا طائل تحته، لان جمیع ما ذکر من القصر و الفصل و الوصل و الایجاز و مقابلیه، انما هو من احوال الجملة أو المسند إلیه و المسند، مثل التأکید و التقدیم و التأخیر و غیر ذلک، فالواجب فی هذا المقام بیان سبب افرادها و جعلها ابوابا برأسها و قد لخصنا ذلک فی الشرح.  
ص 30

صدق الخبر و کذبه (تنبیه)

علی تفسیر الصدق و الکذب الذی قد سبق اشارة ما إلیه فی قوله تطابقه أو لا تطابقه، اختلف القائلون بانحصار الخبر فی الصدق و الکذب فی تفسیرها. فقیل: (صدق الخبر مطابقته) أی مطابقة حکمه (للواقع) و هو الخارج الذی یکون لنسبة الکلام الخبری (وکذبه) أی کذب الخبر (عدمها) أی عدم مطابقته للواقع، یعنی ان الشیءین اللذین اوقع بینهما نسبة فی الخبر، لابد وان یکون بینهما نسبة فی الواقع، أی مع قطع النظر عما فی الذهن و عما یدل علیه الکلام فمطابقة تلک النسبة المفهومة من الکلام للنسبة التی فی الخارج، بان یکونا ثبوتیتین أو سلبیتین صدق و عدمها، بان یکون احدیهما ثبوتیة و الاخری سلبیة کذب. (وقیل) صدق الخبر (مطابقته لاعتقاد المخبر ولو کان) ذلک الاعتقاد (خطاء) غیر مطابق للواقع (و) کذب الخبر (عدمها) أی عدم مطابقته لا عتقاد المخبر ولو کان خطاء، فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلک صدق، و قوله السماء فوقنا غیر معتقد کذب، و المراد بالاعتقاد الحکم الذهنی الجازم أو الراجع، فیعم العلم و الظن و هذا یشکل بخبر الشاک لعدم الاعتقاد فیه فیلزم الواسطة و لا یتحقق الانحصار، اللهم الا ان یقال انه کاذب لانه إذا انتفی الاعتقاد صدق عدم مطابقة الاعتقاد و الکلام فی ان المشکوک خبر اولیس بخبر مذکور فی الشرح فلیطالع ثمة (بدلیل) قوله تعالی [إذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انک لرسول الله و الله یشهد (ان المنافقین لکاذبون)] فانه تعالی جعلهم کاذبین فی قولهم انک لرسول الله لعدم مطابقته لاعتقادهم وان کان مطابقا للواقع.  
ص 31  
(ورد) هذا الاستدلال (بان المعنی لکاذبون فی الشهادة) وفی ادعائهم المواطأة، فالتکذیب راجع إلی الشهادة باعتبار تضمنها خبرا کاذبا غیر مطابق للواقع، و هو ان هذه الشهادة من صمیم القلب و خلوص الاعتقاد بشهادة ان و اللام و الجملة الاسمیة (أو) المعنی انهم لکاذبون (فی تسمیتها) أی فی تسمیة هذا الاخبار شهادة لان الشهادة ما یکون علی وفق الاعتقاد فقوله تسمیتها مصدر مضاف إلی المفعول الثانی و الاول محذوف (أو) المعنی انهم لکاذبون (فی المشهود به) اعنی قولهم انک لرسول الله لکن لا فی الواقع بل (فی زعمهم) الفاسد و اعتقادهم الباطل لانهم یعتقدون انه غیر مطابق للواقع فیکون کاذبا باعتقادهم وان کان صادقا فی نفس الامر فکأنه قیل انهم یزعمون انهم کاذبون فی هذا الخبر الصادق و حینئذ لا یکون الکذب الا بمعنی عدم المطابقة للواقع فلیتأمل. لئلا یتوهم ان هذا اعتراف بکون الصدق و الکذب راجعین إلی الاعتقاد. (والجاحظ) انکر انحصار الخبر فی الصدق و الکذب و اثبت الواسطة و زعم ان صدق الخبر (مطابقته) للواقع (مع الاعتقاد) بانه مطابق (و) کذب الخبر (عدمها) أی عدم مطابقته للواقع (معه) أی مع اعتقاد انه غیر مطابق (وغیرهما) أی غیر هذین القسمین و هو اربعة اعنی المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة، أو بدون الاعتقاد اصلا، أو عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة، أو بدون الاعتقاد اصلا (لیس بصدق و لا کذب) فکل من الصدق و الکذب بتفسیره اخص منه بالتفسیرین السابقین لانه اعتبر فی الصدق مطابقة الواقع و الاعتقاد جمیعا وفی الکذب عدم مطابقتهما جمیعا بناء علی ان اعتقاد المطابقة یستلزم مطابقة الاعتقاد. ضرورة توافق الواقع و الاعتقاد حینئذ و کذا اعتقاد عدم المطابقة یستلزم عدم مطابقة الاعتقاد حینئذ و قد اقتصر فی التفسیرین السابقین علی احدهما (بدلیل افتری علی الله کذبا ام به جنة) لان الکفار حصروا اخبار النبی علیه السلام بالحشر و النشر علی ما یدل  
ص 32  
علیه قوله تعالی إذا مزقتم کل ممزق انکم لفی خلق جدید فی الافتراء و الاخبار حال الجنة علی سبیل منع الخلو و لا شک (ان المراد بالثانی) أی الاخبار حال الجنة لا قوله‌ام به جنة علی ما سبق إلی بعض الاوهام (غیر الکذب لانه قسیمه) أی لان الثانی قسیم الکذب إذ المعنی اکذب ام اخبر حال الجنة و قسیم الشئ یجب ان یکون غیره (وغیر الصدق لانهم لم یعتقدوه) أی لان الکفار لم یعتقدوا صدقه فلا یریدون فی هذا المقام الصدق الذی هو بمراحل عن اعتقادهم، ولو قال لانهم اعتقدوا عدم صدقه لکان اظهر. فمرادهم بکونه خبرا حال الجنة غیر الصدق و غیر الکذب وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فیجب ان یکون من الخبر ما لیس بصادق و لا کاذب حتی یکون هذا منه بزعمهم و علی هذا لا یتوجه ما قیل انه لا یلزم من عدم اعتقادهم الصدق عدم الصدق لانه لم یجعله دلیلا علی عدم الصدق بل علی عدم ارادة الصدق فلیتأمل. (ورد) هذا الاستدلال (بان المعنی) أی معنی ام به جنة (ام لم یفتر فعبر عنه) أی عدم الافتراء (بالجنة لان المجنون لا افتراء له) لانه الکذب عن عمد و لا عمد للمجنون فالثانی لیس قسیما للکذب، بل لما هو اخص منه، اعنی الافتراء فیکون هذا حصرا للخبر الکاذب بزعمهم فی نوعیه اعنی الکذب عن عمد و الکذب لا عن عمد.  
ص 33

باب 1 أحوال الإسناد الخبری

وهو ضم کلمة أو ما یجری مجراها إلی اخری بحیث یفید الحکم بان مفهوم احدیهما ثابت لمفهوم الاخری أو منفی عنه و انما قدم بحث الخبر لعظم شأنه و کثرة مباحثه. ثم قدم احوال الاسناد علی احوال المسند إلیه و المسند مع تأخر النسبة عن الطرفین لان البحث فی علم المعانی انما هو عن احوال اللفظ الموصوف بکونه مسند إلیه أو مسندا و هذا الوصف انما یتحقق بعد تحقق الاسناد و المتقدم علی النسبة انما هو ذات الطرفین و لا بحث لنا عنها. (لا شک ان قصد المخبر) أی من یکون بصدد الاخبار و الاعلام و الا فالجملة الخبریة کثیرا ما تورد لاغراض آخر غیر افادة الحکم أو لازمه مثل التحسر و التحزن وفی قوله تعالی حکایة عن امرأة عمران [رب انی وضعتها انثی] و ما اشبه ذلک (بخبره) متعلق بقصر (افادة المخاطب) خبران. (اما الحکم) مفعول الافادة (أو کونه) أی کون المخبر (عالما به) أی بالحکم و المراد بالحکم هنا وقوع النسبة اولا وقوعها و کونه مقصودا للمخبر بخبر لا یستلزم تحققه فی الواقع و هذا مراد من قال ان الخبر لا یدل علی ثبوت المعنی أو انتفائه علی سبیل القطع و الا فلا یخفی ان مدلول قولنا زید قائم و مفهومه ان القیام ثابت لزید و عدم ثبوته له احتمال عقلی لا مدلول و لا مفهوم للفظ فلیفهم. (ویسمی الاول) أی الحکم الذی یقصد بالخبر افادته (فائدة الخبر و الثانی)  
ص 34  
أی کون المخبر عالما به (لازمها) أی لازم فائدة الخبر، لانه کلما افاد الحکم افاد انه عالم به و لیس کلما افاد انه عالم بالحکم افاد نفس الحکم، لجواز ان یکون الحکم معلوما قبل الاخبار، کما فی قولنا لمن حفظ التوریة قد حفظت التوریة و تسمیة مثل هذا الحکم فائدة الخبر بناء علی انه من شانه ان یقصد بالخبر و یستفاد منه و المراد بکونه عالما بالحکم حصول صورة الحکم فی ذهنه و ههنا ابحاث شریفة سمحنا بها فی الشرح. (وقد ینزل) المخاطب (العالم بهما) أی بفائدة الخبر و لازمها (منزلة الجاهل) فیلقی إلیه الخبر وان کان عالما بالفائدتین (لعم جریه علی موجب العلم) فان من لا یجری علی مقتضی علمه هو و الجاهل سواء کما یقال للعالم التارک للصلاة، الصلاة واجبة و تنزیل العالم بالشی منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابیة کثیر فی الکلام منه قوله تعالی [و لقد علموا لمن اشتراه ماله فی الاخرة من خلاق و لبئس ما شروابه انفسهم لو کانوا یعلمون] بل تنزیل وجود الشئ منزلة عدمه کثیر منه قوله تعالی [وما رمیت إذ رمیت ولکن الله رمی]. (فینبغی) أی إذا کان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب ینبغی (ان یقتصر من الترکیب علی قدر الحاجة) حذرا عن اللغو (فان کان) المخاطب (خالی الذهن من الحکم و التردد فیه) أی لا یکون عالما بوقوع النسبة أو لا وقوعها و لا مترددا فی ان النسبة هل هی واقعة ام لا و بهذا تبین فساد ما قیل ان الخلو عن الحکم یستلزم الخلو عن التردد فیه فلا حاجة إلی ذکره بل التحقیق ان الحکم و التردد فیه متنافیان (استغنی) علی لفظ المبنی للمفعول (عن مؤکدات الحکم) لتمکن الحکم فی الذهن حیث وجده خالیا (وان کان) المخاطب (مترددا فیه) أی فی الحکم (طالبا له) بان حضر فی ذهنه طرف الحکم و تحیر فی ان الحکم بینهما وقوع النسبة اولا وقوعها (حسن تقویة) أی تقویته الحکم (بمؤکد) لیزیل ذلک المؤکد تردده و یمکن فیه الحکم. لکن المذکور فی دلائل الاعجاز انه انما یحسن التأکید إذا کان للمخاطب ظن فی خلاف حکمک (وان کان) أی المخاطب (منکرا) للحکم (وجب توکیده) أی  
ص 35  
توکید الحکم (بحسب الانکار) أی بقدرة قوة و ضعفا یعنی یجب زیادة التأکید بحسب ازدیاد الانکار ازالة له (کما قال الله تعالی حکایة عن رسل عیسی علیه السلام إذ کذبوا فی المرة الاولی [انا الیکم مرسلون]) مؤکدا بان و اسمیة الجملة (وفی) المرة (الثانیة) ربنا یعلم ([انا الیکم لمرسولن] مؤکدا بالقسم وان و اللام و اسمیة الجملة لمبالغة المخاطبین فی الانکار حیث قالوا ما انتم الا بشر مثلنا و ما انزلنا الرحمن من شئ ان انتم الا تکذبون و قوله إذ کذبوا مبنی علی أن تکذیب الاثنین تکذیب الثلاثة و الا فالمکذب أو لا اثنان. (ویسمی الضرب الاول ابتدائیا و الثانی طلبیا و الثالث انکاریا و) یسمی (اخراج الکلام علیها) أی علی الوجوه المذکورة و هی الخلو عن التأکید فی الاول و التقویة بمؤکد استحسانا فی الثانی و وجوب التأکید بحسب الانکار فی الثالث (اخراجا علی مقتضی الظاهر) و هو اخص مطلقا من مقتضی الحال لان معناه مقتضی ظاهر الحال فکل مقتضی الظاهر مقتضی الحال من غیر عکس کما فی صورة اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاهر فانه یکون علی مقتضی الحال و لا یکون علی مقتضی الظاهر. (وکثیرا ما یخرج) الکلام (علی خلافه) أی علی خلاف مقتضی الظاهر (فیجعل غیر السائل کالسائل إذا قدم إلیه) أی إلی غیر السائل (ما یلوح) أی یشیر (له) أی لغیر السائل (بالخبر فیستشرف) غیر السائل (له) أی للخبر یعنی ینظر إلیه یقال استشرف فلان الشئ إذا رفع رأسه لینظر إلیه و بسط کفه فوق حاجبیه کالمستظل من الشمس (استشراف الطالب المتردد نحو و لا تخاطبنی فی الذین ظلموا) أی و لا تدعنی یا نوح فی شان قومک و استدفاع العذاب عنهم بشفاعتک فهذا کلام یلوح بالخبر تلویحا ما و یشعر بانه قد حق علیهم العذاب فصار المقام مقام یتردد المخاطب فی انهم هل صاروا محکوما علیهم بالاغراق ام لا فقیل (انهم مغرقون) مؤکدا أی محکم علیهم بالاغراق. (و) یجعل (غیر المنکر کالمنکر إذا لاح) أی ظهر (علیه) أی علی غیر المنکر  
ص 36  
(شئ من امارات الانکار نحو جاء شقیق) اسم رجل (عارضا رمحه) أی واضعا علی العرض فهو لا ینکر ان فی بنی عمه رماحا لکن مجیئه واضعا الرمح علی العرض من غیر التفات و تهیؤ امارات انه یعتقد ان لا رمح فیهم بل کلهم عزل لا سلاح معهم فنزل منزلة المنکر و خوطب خطاب التفات بقوله (ان بنی عمک فیهم رماح) مؤکدا بان وفی البیت علی ما اشار إلیه الامام المر زوقی تهکم و استهزاء کانه یرمیه بان فیه من الضعف و الجبن بحیث لو علم ان فیهم رماحا لما التفت لفت الکفاح و لم تقو یده علی حمل الرماح علی طریقة قوله: فقلت لمحرز لما التقینا \* تنکب لا یقطرک الزحام یرمیه بانه لم یباشر الشدائد و لم یدفع إلی مضائق، المجامع کأنه یخاف علیه ان یداس بالقوائم، کما یخاف علی الصبیان و النساء لقلة غنائه و ضعف بنائه. (و) یجعل (المنکر کغیر المنکر إذا کان معه) أی مع المنکر. (ما ان تأمله) أی شئ من الدلائل و الشواهد ان تأمل المنکر ذلک الشی (ارتدع) عن انکاره و معنی کونه مع ان یکون معلوما له و مشاهدا عنده کما تقول لمنکر الاسلام الاسلام حق من غیر تأکید لان مع ذلک المنکر دلائل دالة علی حقیقة الاسلام و قیل معنی کونه معه ان یکون معه موجودا فی نفس الامر و فیه نظر لان مجرد وجوده لا یکفی فی الارتداع ما لم یکن حاصلا عنده و قیل معنی ما ان تأمله شئ من العقل و فیه نظر لان المناسب حینئذ ان یقال ما ان تأمل به لانه لا یتأمل العقل بل یتأمل به. (نحو لا ریب فیه) ظاهر هذا الکلام انه مثال لجعل منکر الحکم کغیره و ترک التأکید لذلک. و بیانه ان معنی لا ریب فیه انه لیس القرآن بمظنة للریب و لا ینبغی ان یرتاب فیه و هذا الحکم مما ینکره کثیر من المخاطبین لکن نزل انکارهم منزلة عدمه لما معهم  
ص 37  
من الدلائل الدالة علی انه لیس مما ینبغی ان یرتاب فیه و الاحسن ان یقال انه نظیر لتنزیل وجود الشئ منزلة عدمه بناء علی وجود ما یزیله فانه نزل ریب المرتابین منزلة عدمه تعویلا علی وجود ما یزیله حتی صح نفی الریب علی سبیل الاستغراق کما نزل الانکار منزلة عدمه لذلک حتی یصح ترک التأکید. (وهکذا) أی مثل اعتبارات الاثبات (اعتبارات النفی) من التجرید عن المؤکدات فی الابتدایی و تقویته بمؤکد استحسانا فی الطلبی و وجوب التأکید بحسب الانکار فی الانکاری تقول لخالی الذهن ما زید قائما أو لیس زید قائما و للطالب ما زید بقائم و للمنکر و الله ما زید بقائم و علی هذا القیاس. الاسناد الحقیقی و المجازی (ثم الاسناد) مطلقا سواء کان انشائیا أو اخباریا (منه حقیقة عقلیة) لم یقل اما حقیقة و اما مجاز لان بعض الاسناد عنده لیس بحقیقة و لا مجاز کقولنا الحیوان جسم و الانسان حیوان و جعل الحقیقة و المجاز صفتی الاسناد دون الکلام لان اتصاف الکلام بهما انما هو باعتبار الاسناد و اوردهما فی علم المعانی لانهما من احوال اللفظ فیدخلان فی علم المعانی. (وهی) أی الحقیقة العقیلة (اسناد الفعل أو معناه) کالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضیل و الظرف (إلی ما) أی إلی شئ. (هو) أی الفعل أو معناه (له) أی لذلک الشئ کالفاعل فیما بنی له نحو ضرب زید عمرا أو المفعول فیما بنی له نحو ضرب عمر و فان الضاربیة لزید و المضر و بیة لعمرو (عند المتکلم) متعلق بقوله له و بهذا دخل فیه ما یطابق الاعتقاد دون الواقع (فی الظاهر) و هو ایضا متعلق بقوله له و بهذا یدخل فیه ما لا یطابق الاعتقاد و المعنی اسناد الفعل أو معناه إلی ما یکون هو له عند المتکلم فیما یفهم من ظاهر حاله و ذلک بان لا ینصب قرینة دالة علی انه غیر ما هو له فی اعتقاده و معنی کونه له ان معناه قائم به و وصف له و حقه ان یسند إلیه سواء کان صادرا عنه باختیاره کضرب أو لا کمات و مرض.  
ص 38  
واقسام الحقیقة العقلیة علی ما یشمله التعریف اربعة:  
الاول ما یطابق الواقع و الاعتقاد جمیعا (کقول المؤمن انبت الله البقل و).  
الثانی ما یطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انبت الربیع البقل.  
الثالث ما یطابق الواقع فقط کقول المعتزلی لمن لا یعرف حاله و هو یخفیها منه خلق الله تعالی الافعال کلها و هذا المثال متروک فی المتن.  
(و) الرابع ما لا یطابق الواقع و الاعتقاد (نحو قالک جاء زید و انت) أی و الحال انک خاصة (تعلم انه لم یجئ) دون المخاطب إذ لو علمه المخاطب ایضا لما تعین کونه حقیقة لجواز ان یکون المتکلم قد جعل علم السامع بانه لم یجئ قرینة علی انه لم یرد ظاهره فلا یکون الاسناد إلی ما هو له عند المتکلم فی الظاهر. (ومنه) أی و من الاسناد (مجاز عقلی) و یسمی مجازا حکمیا و مجازا فی الاثبات و اسنادا مجازیا (وهو اسناده) أی اسناد الفعل أو معناه (إلی ملابس له) أی للفعل أو معناه (غیر ما هوله) أی غیر الملابس الذی ذلک الفعل أو معناه مبنی له یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل و غیر المفعول به فی المبنی للمفعول به سواء کان ذلک الغیر غیرا فی الواقع أو عند المتکلم فی الظاهر و بهذا سقط ما قیل انه ان اراد به غیر ما هو له عند المتکلم فی الظاهر فلا حاجة إلی قوله یتأول و هو ظاهر وان اراد به غیر ما هو له فی الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت الله البقل مجازا باعتبار الاسناد إلی السبب. (بتاول) متعلق باسناده و معنی التأول تطلب ما یؤل إلیه من الحقیقة أو الموضع الذی یؤل إلیه من العقل و حاصله ان ینصب قرینة صارفة عن ان یکون الاسناد إلی ما هو له (وله) أی للفعل و هذا اشارة إلی تفصیل و تحقیق للتعریفین. (ملا بسات شتی) أی مختلفة جمع شتیت کمریض (یلابس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المکان و السبب) و لم یتعرض للمفعول معه و الحال و نحو هما لان الفعل لا یسند إلیها. (فاسناده إلی الفاعل أو المفعول به إذا کان مبنیا له) أی للفاعل أو إلی  
ص 39  
المفعول به إذا کان مبنیا للمفعول به (حقیقة کما مر) من الامثلة. (و) اسناده (إلی غیرهما) أی: غیر الفاعل أو المفعول به، یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل، و غیر المفعول به فی المبنی للمفعول به (للملابسة): یعنی لاجل ان ذلک الغیر یشابه ما هو له فی ملابسة الفعل (مجاز کقولهم عیشة راضیة) فیما بنی للفاعل و اسند إلی المفعول به إذ العیشة مرضیة. (وسیل مفعم) فی عکسه اعنی فیما بنی للمفعول، و اسند إلی الفاعل، لان السیل هو الذی یفعم أی یملاء من افعمت الاناء أی ملئته (وشعر شاعر) فی المصدر و الاولی بالتمثیل بنحو جد جده لان الشعر ههنا بمعنی المفعول (ونهاره صائم) فی الزمان (ونهر جار) فی المکان لان الشخص صائم فی النهار، و الماء جار فی النهر (وبنی الامیر المدینة) فی السبب و ینبغی ان یعلم ان المجاز العقلی یجری فی النسبة الغیر الاسنادیة ایضا من الایقاعیة نحو: اعجبنی انبات الربیع البقل، و جری الانهار، قال الله تعالی: [فان خفتم شقاق بینهما و مکر اللیل و النهار] و نومت اللیل و اجریت النهر. قال الله تعالی: [ولا تطیعوا امر المسرفین]، و التعریف المذکور انما هو للاسنادی. اللهم الا ان یراد بالاسناد مطلق النسبة. و ههنا مباحث نفیسة و شحنا بها فی الشرح. (وقولنا) فی التعریف (بتأول یخرج نحو ما مر من قول الجاهل) انبت الربیع البقل رائیا، الانبات من الربیع فان هذا الاسناد وان کان إلی غیر ما هو له فی الواقع لکن لا تأول فیه لانه مراده و معتقده، و کذا شفی الطیب المریض و نحو ذلک فقوله بتأول یخرج ذلک کما یخرج الاقوال الکاذبة، و هذا تعریض بالسکاکی، حیث جعل التأول لاخراج الاقوال الکاذبة فقط و للتنبیه. علی هذا تعرض المصنف فی المتن فائدة هذا القید مع انه لیس ذلک من و دأبه فی هذا الکتاب و اقتصر علی بیان اخراجه لنحو قول الجاهل مع انه یخرج الاقوال الکاذبة ایضا. (و لهذا) أی: و لأن مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لاشتراط التأول فیه.  
ص 40  
(لم یحمل نحو قوله: اشاب الصغیر و افنی الکبیر \* کر الغداة ومر العشی علی المجاز أی علی ان اسناد اشاب و افنی إلی کر الغداة ومر العشی مجاز (ما) دام (لم یعلم أو) لم (یظن ان قائله) أی قائل هذا القول (لم یعتقد ظاهره) أی ظاهر الاسناد لانتفاء التأول حینئذ لاحتمال ان یکون هو معتقدا للظاهر فیکون من قبیل قول الجاهل انبت الربیع البقل. (کما استدل) یعنی ما لم یعلم ولو یستدل بشئ علی انه لم یرد ظاهره مثل هذا الاستدلال (علی ان اسناد میز) إلی جذاب اللیالی (فی قول ابی النجم میز عن) عن الرأس (قنزعا عن قنزع) هو الشعر المجتمع فی نواحی الرأس. (جذب اللیالی) أی مضیها و اختلافها (ابطئ أو اسرعی) هو حال من اللیالی علی تقدیر القول إلی مقولا فیها و یجوز ان یکون الامر بمعنی الخبر (مجاز) خبر ان أی استدل علی ان اسناد میز إلی جذب اللیالی مجاز (بقوله) متعلق باستدل أی بقول ابی النجم (عقیبه) أی عقیب قوله میز عنه قنزعا عن قنزع (افناه) أی بالنجم أو شعر رأسه. (قیل الله) أی امر الله تعالی و ارادته (للشمس اطلعی) فانه یدل علی اعتقاده انه من فعل الله و انه المبدئ و المعید و المنشئ و المفنی فیکون الاسناد إلی جذب اللیالی بتأول بناء علی انه زمان أو سبب. (واقسامه) أی اقسام المجاز العقلی باعتبار حقیقة الطرفین أو مجازیتهما (اربعة: لان طرفیه). و هما المسند إلیه و المسند (اما حقیقتان) لغویتان (نحو انبت الربیع البقل أو مجازان) لغویان (نحو احی الارض شباب الزمان) فان المراد باحیاء الارض تهییج القوی النامیة فیها و احداث نضارتها بانواع النبات و الاحیاء فی الحقیقة اعطاء الحیاة و هی صفة تقتضی الحس و الحرکة الارادیة و کذا المراد بشباب الزمان زمان ازدیاد قویها النامیة و هو فی الحقیقة عبارة عن کون الحیوان فی زمان تکون حرارته الغریزیة مشبوبة  
ص 41  
أی قویة مشتعلة (أو مختلفان) بان یکون احد الطرفین حقیقة و الآخر مجازا (نحو انبت البقل شباب الزمان) فیما المسند حقیقة و المسند إلیه مجازا. (واحی الارض الربیع) فی عکسه و وجه الانحصار فی الاربعة علی ما ذهب إلیه المصنف ظاهر لانه اشترط فی المسند ان یکون فعلا أو فی معناه فیکون فی مفرد وکل مفرد مستعمل اما حقیقة أو مجاز. (وهو): أی المجاز العقل (فی القرآن کثیر) أی کثیر فی نفسه لا بالاضافة إلی مقابله حتی تکون الحقیقة العقلیة قلیلة. و تقدیم فی القرآن علی کثیر لمجرد الاهتمام کقوله تعالی (وإذا تلیت علیهم آیاته) أی آیات الله (زادتهم ایمانا) اسند الزیادة و هی فعل الله تعالی إلی الایات لکونها سببا. (یذبح ابناءهم) نسب التذبیح الذی هو فعل الجیش إلی فرعون، لانه سبب آمر (ینزع عنهما لباسهما) نسب نزع اللباس عن آدم و هو فعل الله تعالی حقیقة إلی ابلیس لان سببه الاکل من الشجر و سبب الاکل و سوسته و مقاسمته ایاهما انه لهما لمن الناصحین. (یوما) نصب علی انه مفعول به لتتقون، أی کیف تتقون یوم القیمة ان بقیتم علی الکفر یوما. (یجعل الولدان شیبا) نسب الفعل إلی الزمان و هو لله تعالی حقیقة و هذا کنایة عن شدته و کثرة الهموم: و الاحزان فیه لان الشیب هما یتسارع عند تفاقم الشدائد و المحن أو عن طوله وان الاطفال یبلغون فیه أو ان الشیخوخة. (واخرجت الارض اثقالها) أی ما فیها من الدفائن و الخزائن نسب الاخراج إلی مکانه و هو فعل الله تعالی حقیقة (وهو غیر مختص بالخبر) عطف علی قوله کثیر أی و هو غیر مختص بالخبر و انما قال ذلک لان تسمیته بالمجاز فی الاثبات و ایراده فی احوال الاسناد الخبری یوهم اختصاصه بالخبر. (بل یجری فی الانشاء نحو یاهامان ابن لی صرحا) لان البناء فعل العملة،  
ص 42  
وهامان سبب آمر، و کذا قولک لینبت الربیع ما شاء و لیصم نهارک و لیجد جدک و ما اشبه ذلک، مما اسند فیه الامر أو النهی إلی ما لیس المطلوب فیه صدور الفعل أو الترک عنه و کذلک قولک لیت النهر جار و قوله تعالی [اصلوتک تأمرک]. (ولا بد له): أی للمجاز العقلی (من قرینة) صارفة عن ارادة ظاهرة، لان المتبادر إلی الفهم عند انتفاء القرینة هو الحقیقة (لفظیة کما مر) فی قول ابی النجم من قوله افناه قیل الله (أو معنویة کاستحالة قیام المسند بالمذکور) أی بالمسند إلیه المذکور مع المسند. (عقلا) أی من جهة العقل یعنی ان یکون بحیث لا یدعی احد من المحققین و المبطلین انه یجوز قیامه به لان العقل إذا خلی و نفسه یعده محالا (کقولک محبتک جاءت بی الیک) لظهور استحالة قیام المجئ بالمحبة. (أو عادة) أی من جن جهة العادة (نحو هزم الامیر الجند) لاستحالة قیام انهزام الجند بالامیر وحده عادة وان کان ممکنا عقلا و انما قال قیامه به لیعم الصدور عنه مثل ضرب و هزم و غیره مثل قرب و بعد. (وصدوره) عطف علی استحالة أی و کصدور الکلام (عن الموحد فی مثل اشاب الصغیر) و افنی الکبیر البیت فانه یکون قرینة معنویة علی ان اسناد شاب و افنی إلی کر الغداة ومر العشی مجاز، لا یقال هذا داخل فی الاستحالة لانا نقول لا نسلم ذلک کیف و قد ذهب إلیه کثیر من ذوی العقول و احتجنا فی ابطاله إلی الدلیل. (ومعرفة حقیقته): یعنی ان الفعل فی المجاز العقلی یجب ان یکون له فاعل أو مفعول به إذا اسند إلیه یکون الاسناد حقیقة. فمعرفة فاعله أو مفعولة الذی إذا اسند إلیه یکون الاسناد حقیقة (اما ظاهرة کما فی قوله تعالی (فما ربحت تجارتهم أی فما ربحوا فی تجارتهم و اما خفیة) لا تظهر الا بعد نظر و تأمل (کما فی قولک سرتنی رؤیتک) أی سرنی الله عند رؤیتک (وقوله یزیدک وجهه حسنا، إذا ما زدته نظرا) أی یزیدک الله حسنا فی وجهه لما اودعه من دقائق الحسن و الجمال تظهر بعد التأمل و الامعان.  
ص 43  
وفی هذا تعریض بالشیخ عبد القاهر ورد علیه حیث زعم انه لا یجب فی المجاز العقلی ان یکون الاسناد إلیه حقیقة لانه لیس لسرتنی فی سرتنی رؤیتک و لا لیزیدک فی یزیدک وجهه حسنا فاعل یکون الاسناد إلیه حقیقة و کذا اقدمنی بلدک حق لی علی فلان بل الموجود ههنا هو السرور و الزیارة و القدوم. و اعترض علیه الامام فخر الدین الرازی: بان الفعل لابد وان یکون له فاعل حقیقة لامتناع صدور الفعل لاعن فاعل فهو ان کان ما اسند إلیه الفعل فلا مجاز و الا فیمکن تقدیره، فزعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق وان فاعل هذه الافعال هو الله تعالی وان الشیخ لم یعرف حقیقتها لخفائها فتبعه المصنف وفی ظنی ان هذا تکلف و الحق ما ذکره الشیخ. (وانکره) أی المجاز العقلی (السکاکی) و قال: الذی عندی نظمه فی سلک الاستعارة بالکنایة بجعل الربیع استعارة بالکنایة عن الفاعل الحقیقی بواسطة المبالغة فی التشبیه و جعل نسبة الانبات إلیه قرینة للاستعارة و هذا معنی قوله (ذاهبا إلی ان ما مر) من الامثلة (ونحوه استعارة بالکنایة) و هی عند السکاکی ان تذکر المشبه و ترید المشبه به بواسطة قرینة و هی إن تنسب إلیه شیءا من اللوازم المساویة للمشبه به مثل ان تشبه المنیة بالسبع ثم تفردها بالذکر و تضیف إلیها شیءا من لوازم السبع فتقول مخالب المنیة نشبت بفلان بناءا (علی ان المراد بالربیع الفاعل الحقیقی) للانبات یعنی القادر المختار (بقرینة نسبة الانبات) الذی هو من اللوازم المساویة للفاعل الحقیقی (إلیه) أی إلی الربیع. (وعلی هذا القیاس غیره) أی غیر هذا المثال و حاصله ان یشبه الفاعل المجازی بالفاعل الحقیقی فی تعلق وجود الفعل به ثم یفرد الفاعل المجازی بالذکر و ینسب إلیه شئ من لوازم الفاعل الحقیقی. (وفیه) أی فیما ذهب إلیه السکاکی (نظر لانه یستلزم ان یکون المراد  
ص 44  
بعیشة فی قوله تعالی فهو فی عیشة راضیة صاحبها لما سیأتی) فی الکتاب من تفسیر الاستعارة بالکنایة علی مذهب السکاکی و قد ذکرناه و هو یقتضی ان یکون المراد بالفاعل المجازی هو الفاعل الحقیقی فیلزم ان یکون المراد بعیشة صاحبها و اللازم باطل إذ لا معنی لقولنا فهو فی صاحب عیشة راضیة و هذا مبنی علی ان المراد بعیشة و ضمیر راضیة واحد. (و) یستلزم (ان لا تصح الاضافة فی) کل ما اضیف الفاعل المجازی إلی الفاعل الحقیقی (نحو نهاره صائم لبطلان اضافة الشئ إلی نفسه) اللازمة من مذهبه لان المراد بالنهار حینئذ فلان نفسه و لا شک فی صحة هذه الاضافة و وقوعها کقوله تعالی [فما ربحت تجارتهم] و هذا اولی بالتمثیل. (و) یستلزم (ان لا یکون الامر بالبناء) فی قوله تعالی: [یا هامان ابن لی صرحا] (لهامان) لان المراد به حینئذ هو العملة انفسهم و اللازم باطل لان النداء له و الخطاب معه. (و) یستلزم (ان یتوقف نحو انیت الربیع البقل) و شفی الطیب المریض و سرتنی رؤیتک مما یکون الفاعل الحقیقی هو الله تعالی (علی السمع) من الشارع لان اسماء إلی تعالی توقیفیة و اللازم باطل، لان مثل هذا الترکیب صحیح شائع ذائع عند القائلین بان اسماء الله تعالی توقیفیة و اللازم باطل لان مثل هذا الترکیب صحیح شائع ذائع عند القائلین بان اسماء الله تعالی توفیقیه و غیرهم سمع من الشارع أو لم یسمع. (واللوازم کلها منتفیة) کما ذکرنا فینتفی کونه من باب الاستعارة بالکنایة لان انتفاء اللوازم یوجب انتفاء الملزوم و الجواب ان مبنی هذه الاعتراضات علی ان مذهب السکاکی فی الاستعارة بالکنایة ان یذکر المشبه و یراد المشبه به حقیقة و لیس کذلک بل مذهبه ان یراد المشبه به ادعاءا و مبالغة لظهور ان لیس المراد بالمنیة فی قولنا مخالب المنیة نشبت بفلان هو السبع حقیقة و السکاکی صرح بذلک فی کتابه و المصنف لم یطلع علیه (ولانه) أی ما ذهب إلیه السکاکی (ینتقض بنحو نهاره صائم) و لیله قائم و ما اشبه ذلک مما یشتمل  
ص 45  
علی ذکر الفاعل الحقیقی (لاشتماله علی ذکر طرفی التشبیه) و هو مانع من حمل الکلام علی الاستعارة کما صرح به السکاکی، و الجواب انه انما یکون مانعا إذا کان ذکرهما علی وجه ینبئ عن التشبیه بدلیل انه جعل قوله لا تعجبوا من بلی غلالته \* قد زرا زرارة علی القمر من باب الاستعارة مع ذکر الطرفین و بعضهم لما لم یقف علی مراد السکاکی بالاستعارة بالکنایة اجاب عن هذه الاعتراضات بما هو برئ عنه و رأینا ترکه اولی.  
ص 47

باب 2 أحوال المسند إلیه

أی الامور العارضة له من حیث انه مسند إلیه، و قدم المسند إلیه علی المسند لما سیأتی. (اما حذفه) قدمه علی سائر الاحوال، لکونه عبارة عن عدم الاتیان به، و عدم الحادث سابق علی وجوده، و ذکره ههنا بلفظ الحذف، وفی المسند بلفظ الترک، تنبیها علی ان المسند إلیه هو الرکن الاعظم الشدید الحاجة إلیه، حتی انه إذا لم یذکر فکأنه اتی به، ثم حذف بخلاف المسند، فانه لیس بهذه المثابة فکأنه ترک عن اصله (فللا حتراز عن العبث بناء علی الظاهر) لدلالة القرینة علیه وان کان فی الحقیقة هو الرکن من الکلام (أو تخییل العدول إلی اقوی الدلیلین و اللفظ). فان الاعتماد عند الذکر علی دلالة اللفظ من حیث الظاهر، و عند الحذف علی دلالة العقل و هو اقوی لافتقار اللفظ إلیه. و انما قال تخییل لان الدال حقیقة عند الحذف ایضا هو اللفظ المدلول علیه بالقرائن (کقوله قال لی کیف انت قلت علیل) و لم یقل انا علیل، للاحتراز و التخییل المذکورین (أو اختبار تنبه السامع) عند القرینة هل یتنبه‌ام لا. (و) اختبار (مقدار تنبهه) هل یتنبه بالقرائن الخفیة ام لا (أو ایهام صونه) أی صون المسند إلیه (عن لسانک) تعظیما له (أو عکسه) أی ایهام صون لسانک عنه تحقیرا له (أو تأتی الانکار) أی تیسره (لدی الحاجة) نحو فاسق فاجر عند قیام القرینة علی ان المراد زید لیتأتی لک ان تقول ما اردت زیدا بل غیره (أو تعینه) و الظاهر ان ذکر الاحتراز عن العبث یغنی عن ذلک لکن ذکره لامرین.  
ص 48  
احدهما: الاحتراز عن سوء الادب فیما ذکروا له من المثال و هو خالف لما یشاء و فاعل لما یرید، إلی: الله تعالی.  
و الثانی التوطئة و التمهید لقوله (أو ادعاء التعین له) نحو وهاب الاولوف أی السلطان (أو نحو ذلک) کضیق المقام عن اطالة الکلام بسبب ضجرة أو سآمة أو فوات فرصة أو محافظة علی وزن أو سجع أو قافیة أو نحو ذلک کقول الصیاد غزال أی هذا غزال أو کالا خفاء عن غیر السامع من الحاضرین مثل جاء و کاتباع الاستعمال الوارد علی ترکه مثل رمیة من غیر رام أو ترک نظائره مثل الرفع علی المدح أو الذم أو الترحم. (واما ذکره) أی ذکر المسند إلیه (فلکونه) أی الذکر (الاصل) و لا مقتضی للعدول عنه (أو للاحتیاط لضعف التعویل) أی الاعتماد (علی القرینة أو للتنبیه علی غباوة السامع أو زیادة الایضاح و التقریر). و علیه قوله تعالی [اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون] (أو اظهار تعظیمه) لکون اسمه مما یدل علی التعظیم نحو امیر المؤمنین حاضر (أو اهانته) أی اهانة المسند إلیه لکون اسمه مما یدل علی الاهانة مثل السارق اللئیم حاضر (أو التبرک بذکره) مثل النبی علیه السلام قائل هذا القول (أو استلذاذه) مثل الحبیب حاضر (أو بسط الکلام حیث الاصغاء مطلوب) أی فی مقام یکون اصغاء السامع مطلوبا للمتکلم لعظمته و شرفه و لهذا یطال الکلام مع الاحباء و علیه (نحو) قوله تعالی حکایة عن موسی علیه السلام (هی عصای) اتوکأ علیها و قد یکون الذکر للتهویل أو التعجب أو الاشهاد فی قضیة أو التسجیل علی السامع حتی لا یکون له سبیل إلی الانکار (واما تعریفه) أی ایراد المسند معرفة. و انما قدم ههنا التعریف وفی المنسد التنکیر، لان الاصل فی المسند إلیه التعریف وفی المسند التنکیر. (فبالاضمار لان المقام للتکلم) نحو انا ضربت (أو الخطاب) نحو انت ضربت (أو الغیبة) نحو هو ضرب لتقدم ذکره اما لفظا تحقیقا أو تقدیرا و اما معنی لدلالة اللفظ علیه أو قرینة حال و اما حکما.  
ص 49  
(واصل الخطاب ان یکون لمعین) و احدا کان أو اکثر لان وضع المعارف علی ان تستعمل لمعین مع ان الخطاب هو توجیه الکلام إلی حاضر (وقد یترک) الخطاب مع معین (إلی غیره) أی غیر معین (لیعم) الخطاب (کل مخاطب) علی سبیل البدل (نحو ولو تری إذا المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم) لا یرید بقوله ولو تری إذ المجرمون مخاطبا معینا قصدا إلی تفظیع حالهم (أی تناهت حالهم فی الظهور) لاهل المحشر إلی حیث یمتنع خفاؤها فلا یختص بها رؤیة راء دون راء. و إذا کان کذلک (فلا یختص به) أی بهذا الخطاب (مخاطب) دون مخاطب بل کل من یتأتی منه الرؤیة فله مدخل فی هذا الخطاب وفی بعض النسخ فلا یختص بها أی برؤیة حالهم مخاطب أو بحالهم رؤیة مخاطب علی حذف المضاف. (وبالعلمیة) أی تعریف المسند إلیه بایراده علما و هو ما وضع لشئ مع جمیع مشخصاته (لاحضاره) أی المسند إلیه (بعینه) أی بشخصه، بحیث یکون متمیزا عن جمیع ما عداه. و احترز بهذا عن احضاره باسم جنسه نحو رجل عالم جاءنی (فی ذهن السامع ابتداء) أی اول مرة و احترز به عن نحو جاءنی زید و هو راکب (باسم مختص به) أی بالمسند إلیه بحیث لا یطلق باعتبار هذا الوضع علی غیره. و احترز به عن احضاره بضمیر المتکلم أو المخاطب أو اسم الاشارة أو الموصول أو المعرف بلام العهد أو الاضافة و هذه القیود لتحقق مقام العلمیة و الا فالقید الاخیر مغن عما سبق و قیل احترز بقوله ابتداء، عن الاحضار بشرط التقدم، کما فی المضمر الغائب و المعرف بلام العهد و الموصول فانه یشترط تقدم ذکره أو تقدم العلم بالصلة و فیه نظر لان جمیع طرق التعریف کذلک حتی العلم فانه مشروط بتقدم العلم بالوضع (نحو قل هو الله احد) فالله اصله الاله حذفت الهمزة و عوضت عنها حرف التعریف ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق للعالم. و زعم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته أو المستحق للعبودیة له وکل منهما  
ص 50  
کلی انحصر فی فرد فلا یکون علما لان مفهوم العلم جزیی و فیه نظر لانا لا نسلم انه اسم لهذا المفهوم الکلی کیف و قد اجتمعوا علی ان قولنا لا اله الا الله کلمة التوحید ولو کان الله اسما لمفهوم کلی لما افادت التوحید لان الکلی من حیث انه کلی یحتمل الکثرة (أو تعظیم أو اهانة) کما فی الالقاب الصالحة لذلک مثل رکب علی و هرب معاویة (أو کنایة) عن معنی یصلح للعلم له نحو أبو لهب فعل کذا کنایة عن کونه جهنمیا بالنظر إلی الوضع الاول اعنی الاضافی لان معناه ملازم النار و ملابسها و یلزمه ان جهنمی‌فیکون انتقالا من الملزوم إلی اللازم باعتبار الوضع الاول و هذا القدر کاف فی الکنایة و قیل فی هذا المقام ان الکنایة کما یقال جاء حاتم و یراد به لازمه‌أی جواد لا الشخص المسمی بحاتم و یقال رأیت ابا لهب أی جهنمیا و فیه نظر لانه حینئذ یکون استعارة لا کنایة علی ما سیجئ ولو کان المراد ما ذکره لکان قولنا فعل هذا الرجل کذا مشیرا إلی کافر و قولنا أبو جهل فعل کذا کنایة عن الجهنمی‌و لم یقل به احد. و مما یدل علی فساد ذلک انه مثل صاحب المفتاح و غیره فی هذه الکنایة، بقوله تعالی [تبت یدا ابی لهب] و لا شک ان المراد به الشخص المسمی بابی لهب لا کافر آخر (أو ایهام استلذاذه) أی وجدان العلم لذیذا نحو قوله. بالله یا ظبیات القاع قلن لنا \* لیلای منکن ام لیلی من البشر (أو التبرک به) نحو الله الهادی، و محمد الشفیع، أو نحو ذلک، کالتفؤل و التطیر و التسجیل علی السامع و غیره مما یناسب اعتباره فی الاعلام. (وبالموصولیة) أی تعریف المسند إلیه بایراده اسم موصول (لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصة به سوی الصلة کقولک الذی کان معنا امس رجل عالم) و لم یتعرض المصنف لما لا یکون للمتکلم أو لکلیهما علم بغیر الصلة نحو الذین فی بلاد المشرق لا اعرفهم أو لا نعرفهم لقلة جدوی مثل هذا الکلام (أو استهجان  
ص 51  
التصریح بالاسم أو زیادة التقریر) أی تقریر الغرض المسوق له الکلام و قیل تقریر المسند و قیل المسند إلیه (نحو ورودته) أی یوسف علیه السلام و المرادوة مفاعلة من راد یرود جاء و ذهب و کان المعنی خادعته عن نفسه و فعلت فعل المخادع لصاحبه عن الشئ الذی لا یرید ان یخرجه من یده یحتال علیه ان یأخذ، منه و هی عبارة عن التمحل لموافقته ایاها و المسند إلیه هو قوله (التی هو فی بیتها عن نفسه) متعلق براودته، فالغرض المسوق له الکلام، نزاهة یوسف علیه السلام، و طهارة ذیله، و المذکور ادل علیه من امرأة العزیز أو زلیخا، لانه إذا کان فی بیتها و تمکن من نیل المراد منها و لم یفعل کان غایة فی النزاهة و قیل هو تقریر للمراودة لما فیه من فرط الاختلاط و الالفة و قیل تقریر للمنسد إلیه لامکان وقوع الابهام و الاشتراک فی امرأة العزیز أو زلیخا و المشهور ان الآیة مثال لزیادة التقریر فقط. و ظنی انها مثال لها و لاستهجان التصریح بالاسم و قد بینته فی الشرح (أو التفخیم) أی التعظیم و التهویل (نحو فغشیهم من الیم ما غشیهم) فان فی هذا الابهام من التفخیم ما لا یخفی (أو تنبیه المخاطب علی خطاء نحو ان الذین ترونهم) أی تظنونهم (اخوانکم، یشفی غلیل صدورهم ان تصرعوا) أی تهلکوا و تصابوا بالحوادث. ففیه من التنبیه علی خطائهم فی هذا الظن ما لیس فی قولک ان القوم الفلانی (أو الایماء) أی الاشارة (إلی وجه بناء الخبر) أی إلی طریقة. تقول: عملت هذا العمل علی وجه عملک و علی جهته أی علی طرزه و طریقته یعنی تأتی بالموصول و الصلة للاشارة إلی ان بناء الخبر علیه من أی وجه وای طریق من الثواب و العقاب و المدح و الذم و غیر ذلک (نحو ان الذین یستکبرون عن عبادتی) فان فیه ایماء إلی ان الخبر المبنی علیه امر من جنس العقاب و الاذلال و هو قوله تعالی سیدخلون جهنم  
ص 52  
داخرین و من الخطاء فی هذا المقام تفسیر الوجه فی قوله إلی وجه بناء الخبر بالعلة و السبب و قد استوفینا ذلک فی الشرح. (ثم انه) أی الایماء إلی وجه بناء الخبر لا مجرد جعل المسند إلیه موصولا کما سبق إلی بعض الاوهام (ربما جعل ذریعة) أی وسیلة (إلی التعریض بالتعظیم لشأنه) أی لشان الخبر (نحو ان الذی سمک) أی رفع (السماء بنی لنا بیتا) اراد به الکعبة أو بیت الشرف و المجد (دعائمه اعز و اطول) من دعائم کل بیت. ففی قوله ان الذی سمک السماء ایماء إلی ان الخبر المبنی علی امر من جنس الرفعة و البناء عند من له ذوق سلیم. ثم فیه تعریض بتعظیم بناء بیته لکونه فعل من رفع السماء التی لابناء اعظم منها و ارفع (أو) ذریعة إلی تعظیم (شان غیره) أی غیر الخبر (نحو الذین کذبوا شعیبا کانوا هم الخاسرین). ففیه ایماء إلی ان الخبر المبنی علیه مما ینبئ عن الخیبة و الخسران و تعظیم لشان شعیب علیه السلام. و ربما یجعل ذریعة إلی الاهانة لشان الخبر نحو ان الذی لا یحسن معرفة الفقه قد صنف فیه أو لشان غیره نحو ان الذی یتبع الشیطان فهو خاسر و قد یجعل ذریعة إلی تحقق الخبر أی جعله محققا ثابتا نحو. ان التی ضربت بیتا مهاجرة \* بکوفة الجند غالت ودها غول فان فی ضرب البیت بکوفة و المهاجرة إلیها بماء إلی ان طریق بناء الخبر مما ینبئ عن زوال المحبة و انقطاع المودة. ثم انه یحقق زوال المودة و یقرره حتی کأنه برهان علیه و هذا معنی تحقیق الخبر و هو مفقود فی مثل ان الذی سمک السماء إذ لیس فی رفع الله السماء تحقیق و تثبیت لبنائه لهم بیتا فظهر الفرق بین الایماء و تحقیق الخبر. (و بالاشارة) أی تعریف المسند إلیه بایراده اسم الاشارة (لتمییزه) أی  
ص 53  
المسند إلیه (اکمل تمییز) لغرض من الاغراض (نحو هذا أبو الصقر فردا) نصب علی المدح أو علی الحال (فی محاسنه)، من نسل شیبان بین الضال و السلم و هما شجرتان بالبادیة یعنی یقیمون بالبادیة لان فقد العز فی الحضر (أو التعریض بغباوة السامع) حتی کأنه لا یدرک غیر المحسوس (کقوله اولئک آبایی فجئنی بمثلهم \* إذا جمعتنا یاجریر المجامع (أو بیان حاله) أی المسند إلیه (فی القرب أو البعد أو التوسط کقولک هذا أو ذاک أو ذلک زید). و اخر ذکر التوسط؟ لانه انما یتحقق بعد تحقق الطرفین، و امثال هذه المباحث تنظر فیها اللغة، من حیث انها تبین ان هذا مثال للقریب، و ذاک للمتوسط و ذلک لبعید، و علم المعانی من حیث انه إذا ارید بیان قرب المسند إلیه یؤتی بهذا و هو زائد علی اصل المراد الذی هو الحکم علی المسند إلیه المذکور المعبر عنه بشئ یوجب تصوره علی أی وجه کان (أو تحقیره) أی تحقیر المسند إلیه (بالقرب نحو هذا الذی یذکر آلهتکم أو تعظیمه بالبعد نحو آلم ذلک الکتاب) تنزیلا لبعد درجته و رفعة محله منزلة بعد المسافة (أو تحقیره بالبعد کما یقال ذلک اللعین فعل کذا) تنزیلا لبعده عن ساحة عز الحضور و الخطاب منزلة بعد المسافة و لفظ ذلک صالح للاشارة إلی کل غائب، عینا کان أو معنی، و کثیر ما یذکر المعنی الحاضر المتقدم الحاضر بلفظ ذلک لان المعنی غیر مدرک بالحس فکأنه بعید (أو للتنبیه) أی تعریف المسند إلیه بالاشارة للتنبیه (عند تعقیق المشار إلیه باوصاف) أی عند ایراد الاوصاف علی عقیب المشار إلیه یقال عقبه فلان إذا جاء علی عقبه. ثم تعدیه بالباء إلی المفعول الثانی و تقول عقبته بالشئ إذا جعلت الشئ علی عقبه و بهذا ظهر فساد ما قیل ان معناه عند جعل اسم الاشارة بعقب اوصاف (علی انه) متعلق بالتنبیه أی للتنبیه علی ان المشار إلیه (جدیر بما یرد به بعده) أی بعد اسم  
ص 54  
الاشارة (من اجلها) متعلق بجدیر أی حقیق بذلک لاجل الاوصاف التی ذکرت بعد المشار إلیه (نحو) الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلوة إلی قوله [اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون) عقب المشار إلیه و هو اللذین یؤمنون باوصاف متعددة من الایمان بالغیب و اقامة الصلاة و غیر ذلک. ثم عرف المسند إلیه بالاشارة تنبیها علی ان المشار إلیهم احقاء بما یرد بعد اولئک و هو کونهم علی الهدی عاجلا و الفوز بالفلاح آجلا من اجل اتصافهم بالاوصاف المذکورة (وباللام) أی تعریف المسند إلیه باللام (للاشارة إلی معهود) أی إلی حصة من الحقیقة معهودة بین المتکلم و المخاطب واحدا کان أو اثنین أو جماعة یقال عهدت فلانا إذا ادرکته و لقیته و ذلک لتقدم ذکره صریحا أو کنایة (نحو و لیس الذکر کالانثی أی لیس) الذکر (الذی طلبت) امرأة عمران (کالتی) أی کالانثی التی (وهبت) تلک الانثی (لها) أی لامرأة عمران فالانثی اشارة إلی ما تقدم ذکره صریحا فی قوله تعالی [قالت رب انی و ضعتها انثی]، لکنه لیس بمسند إلیه و الذکر اشارة إلی ما سبق ذکره کنایة فی قوله تعالی [رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررا]، فان لفظة ما وان کان یعم الذکور و الاناث لکن التحریر و هو ان یعتق الولد لخدمة بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث و هو المسند إلیه. لخدمة بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث و هو المسند إلیه و قد یستغنی عن ذکره لتقدم علم المخاطب به نحو خرج الامیر إذا لم یکن فی البلد الا امیر واحد (أو) للاشارة (إلی نفس الحقیقة) و مفهوم المسمی من غیر اعتبار لما صدق علیه من الافراد (کقولک الرجل خیر من المرأة و قد یأتی) المعرف بلام الحقیقة (لواحد) من الافراد (باعتبار عهدیته للذهن) لمطابقة ذلک الواحد مع الحقیقة یعنی یطلق المعرف بلام الحقیقة الذی هو موضوع للحقیقة المتخذة فی الذهن علی فرد موجود من الحقیقة باعتبار کونه معهودا فی الذهن و جزئیا من جزئیات تلک الحقیقة مطابقا ایاها کما یطلق الکلی الطبیعی علی کل جزیی من جزئیاته و ذلک عند قیام قرینة دالة علی أنه لیس القصد إلی نفس الحقیقة من حیث  
ص 55  
هی هی بل من حیث الوجود و لا من حیث وجودها فی ضمن جمیع الافراد بل بعضها غیر معین (کقولک ادخل السوق حیث لا عهد) فی الخارج و مثله قوله تعالی [واخاف ان یأکله الذئب] (وهذا فی المعنی کالنکرة) وان کان فی اللفظ یجری علیه احکام المعارف من وقوعه مبتدأ وذا حال و وصفا للمعرفة و موصوفا بها و نحو ذلک و انما قال کالنکرة لما بینهما من تفاوت ما و هو ان النکرة معناه بعض غیر معین من جملة الحقیقة و هذا معناه نفس الحقیقة. و انما تستفاد البعضیة من القرینة کالدخول و الاکل فالمجرد وذو اللام بالنظر إلی القرینة سواء و بالنظر إلی انفسهما مختلفان و لکونه فی المعنی کالنکرة قد یعامل معاملة النکرة و یوصف بالجملة کقوله و لقد امر علی اللئیم یسبنی. (وقد یفید) المعرف باللام المشار بها إلی الحقیقة (الاستغراق نحو ان الانسان لفی خسر) اشیر بالام إلی الحقیقة لکن لم یقصد بها الماهیة من حیث هی هی و لا من حیث تحققها فی ضمن بعض الافراد بل فی ضمن الجمیع بدلیل صحة الاستثناء الذی شرطه دخول المستثنی فی المستثنی منه لو سکت عن ذکره فاللام التی لتعریف العهد الذهنی أو الاستغراق هی لام الحقیقة حمل علی ما ذکرناه بحسب المقام و القرینة و لهذا قلنا ان الضمیر فی قوله یأتی و قد یفید عائد إلی المعرف باللام المشار بها إلی الحقیقة و لا بد فی لام الحقیقة من ان یقصد بها الاشارة إلی الماهیة باعتبار حضورها فی الذهن لیتمیز عن اسماء الاجناس النکرات مثل الرجعی و رجعی و إذا اعتبر الحضور فی الذهن فوجه امتیازه عن تعریف العهد ان لام العهد اشارة إلی حصة معینة من الحقیقة واحدا کان أو اثنین أو جماعة و لام الحقیقة اشارة إلی نفس الحقیقة من غیر نطر إلی؟؟ فلیتأمل. (وهو) أی الاستغراق (ضربان حقیقی) و هو ان یراد کل فرد مما یتناوله اللفظ بحسب اللغة (نحو عالم الغیب و الشهادة أی کل غیب و شهادة و عرفی) و هو ان یراد کل فرد مما یتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف (نحو جمع الامیر الصاغة أی صاغة بلده أو) اطراف (مملکته) لانه المفهوم عرفا لا صاغة الدنیا.  
ص 56  
قیل المثال مبنی علی مذهب المازنی و الا فاللام فی اسم الفاعل عند غیره موصول، و فیه نظر لان الخلاف انما هو فی اسم الفاعل و المفعول بمعنی الحدوث دون غیره نحو المؤمن و الکافر و العالم و الجاهل لانهم قالوا هذه الصفة فعل فی صورة الاسم فلابد فیه من معنی الحدوث ولو سلم فالمراد تقسیم مطلق الاستغراق سواء کان بحرف التعریف أو غیره و الموصول ایضا مما یأتی للاستغراق نحو اکرم الذین یأتونک الا زیدا و اضرب القاعدین و القائمین الا عمرا و هذا ظاهر (واستغراق المفرد) سواء کان بحرف التعریف أو غیره (اشمل) من استغراق المثنی و المجموع بمعنی انه یتناول کل واحد واحد من الافراد و المثنی انما یتناول کل اثنین اثنین و الجمع انما بتناول کل جماعة جماعة (بدلیل صحة لا رجال فی الدار إذا کان فیها رجل أو رجلان دون لا رجل) فانه لا یصح إذا کان فیها رجل أو رجلان و هذا فی النکرة المنفیة مسلم و اما فی المعرف باللام فلا نسلم بل الجمع المعرف بلام الاستغراق یتناول کل واحد من الافراد علی ما ذکره اکثر ائمة الاصول و النحو ودل علیه الاستقراء و اشار إلیه ائمة التفسیر و قد اشبعنا الکلام فی هذا المقام فی الشرح فلیطالع ثمة و لما کان ههنا مظنة اعتراض و هو ان افراد الاسم یدل علی وحدة معناه و الاستغراق یدل علی تعدده و هما متنافیان اجاب عنه بقوله (ولا تنافی بین الاستغراق و افراد الاسم لان الحرف) الدال علی الاستغراق کحرف النفی و لام التعریف (انما یدخل علیه) أی علی الاسم المفرد حال کونه (مجردا عن) الدلالة علی (معنی الواحدة) و امتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة علی التشاکل اللفظی (ولانه) أی المفرد الداخل علیه حرف الاستغراق (بمعنی کل فرد لا مجموع الافراد و لهذا امتنع وصفه بنعت الجمع) عند الجمهور وان حکاه الاخفش فی نحو اهلک الناس الدینار الصفر و الدرهم البیض. (وبالاضافة) أی تعریف المسند إلیه بالاضافة إلی شئ من المعارف (لانها) أی الاضافة (اخصر طریق) إلی احضاره فی ذهن السامع (نحو هوای) أی مهوای  
ص 57  
وهذا اخصر من الذی اهواه و نحو ذلک و الاختصار مطلوب لضیق المقام و فرط السأمة لکونه فی السجن و الحبیب علی الرحیل (مع الرکب الیمانین مصعد) أی مبعد ذاهب فی الارض و تمامه جنیب و جثمانی بمکه موثق. الجنیب المجنون المستتبع و الجثمان الشخص و الموثق المقید و لفظ البیت خبر و معناه تأسف و تحسر. (أو لتضمنها) أی التضمن الاضافة (تعظیما لشان المضاف إلیه أو المضاف أو غیرهما کقولک) فی تعظیم المضاف إلیه (عبدی حضر) تعظیما لک بان لک عبدا (أو) فی تعظیم المضاف (عبد الخلیفة رکب) تعظیما للعبد بانه عبد الخلیفة (أو) فی تعظیم غیر المضاف و المضاف إلیه (عبد السلطان عندی) تعظیما للمتکلم بان عبد السلطان عنده و هو غیر المسند إلیه المضاف و غیر ما اضیف المسند إلیه و هذا معنی قوله أو غیرهما. (أو) لتضمنها (تحقیرا) للمضاف (نحو ولد الحجام حاضر) أو المضاف إلیه نحو ضارب زید حاضر أو غیرهما نحو ولد الحجام جلیس زید أو لا غنائها عن تفصیل متعذر نحو اتفق اهل الحق علی کذا أو متعسر نحو اهل البلد فعلوا کذا أو لانه یمنع عن التفصیل مانع مثل تقدیم البعض علی بعض نحو علماء البلد حاضرون إلی غیر ذلک من الاعتبارات. (واما تنکیره) أی تنکیر المسند إلیه (فللافراد) أی للقصد إلی فرد مما یقع علیه اسم الجنس (نحو و جاء رجل من اقصی المدینة یسعی أو النوعیة) أی للقصد إلی نوع منه (نحو و علی ابصارهم غشاوة) أی نوع من الاغطیة و هو غطاء التعامی عن ایات الله تعالی، وفی المفتاح انها للتعظیم أی غشاوة عظیمة (أو التعظیم أو التحقیر کقوله له حاجب) أی مانع عظیم (فی کل امر یشینه) أی یعیبه (ولیس له عن طالب العرف حاجب) أی مانع حقیر فکیف بالعظیم (أو التکثیر کقولهم ان له لابلا وان له لغنما أو التقلیل نحو و رضوان من الله اکبر).  
ص 58  
و الفرق بین التعظیم و التکثیر ان التعظیم بحسب ارتفاع الشان و علو الطبقة و التکثیر باعتبار الکمیات و المقادیر تحقیقا کما فی الابل أو تقدیرا کما فی الرضوان و کذا التحقیر و التقلیل، و للاشارة إلی ان بینهما فرقا قال (وقد جاء) التنکیر (للتعظیم و التکثیر نحو ان یکذبوک فقد کذبت رسل) من قبلک (أی رسل ذووا عدد کثیر) هذا ناظر إلی التکثیر (و) ذووا (آیات عظام) هذا ناظر إلی التعظیم و قد یکون للتحقیر و التقلیل معانحو حصل لی منه شئ أی حقیر قلیل (ومن تنکیر غیره) أی غیر المسند إلیه (للافراد أو النوعیة نحو و الله خلق کل دابة من ماء) أی کل فرد من افراد الدواب من نطفة معینة هی نطفة ابیه المختصة به أو کل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المیاه و هو نوع النطفة التی تختص بذلک النوع من الدابة (و) من تنکیر غیره (للتعظیم نحو فأذنوا بحرب من الله و رسوله) أی حرب عظیم. (وللتحقیر نحو ان نظن الا ظنا) أی ظنا حقیرا ضعیفا إذا الظن مما یقبل الشدة و الضعف فالمفعول المطلق ههنا للنوعیة لا للتأکید و بهذا الاعتبار صح وقوعه بعد الاستثناء مفرغا مع الامتناع نحو ما ضربته الا ضربا علی ان یکون المصدر للتأکید لان مصدر ضربته لا یحتمل غیر الضرب و المستثنی منه یجب ان یکون متعددا لیشمل المستثنی و غیره. و اعلم انه کما ان التنکیر الذی فی معنی البعضیة یقید التعظیم فکذلک صریح لفظة البعض کما فی قوله تعالی [ورفع بعضهم درجات] اراد محمدا صلی الله علیه و آله ففی هذا الابهام من تفخیم فضله و اعلاء قدره ما لا یخفی. (واما وصفه) أی وصف المسند إلیه، و الوصف قد یطلق علی نفس التابع المخصوص و قد یطلق بمعنی المصدر و هو الانسب ههنا و اوفق بقوله و اما بیانه و اما الابدال عنه أی و اما ذکر النعت له (فلکونه) أی الوصف بمعنی المصدر و الاحسن ان یکون بمعنی النعت علی ان یراد باللفظ احد معنییه و بضمیره معناه الآخر علی  
ص 59  
ما سیجئ فی البدیع (مبینا له) أی للمسند إلیه. (کاشفا عن معناه کقولک الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج إلی فراغ یشغله) فان هذه الاوصاف مما یوضح الجسم و یقع تعریفا له (ومثله فی الکشف) أی مثل هذا القول فی کون الوصف للکشف و الایضاح وان لم یکن وصفا للمسند إلیه (قوله الالمعی الذی یظن بک الظن کان قد رأی و قد سمعا) فان الالمعی معناه الذکی المتوقد و الوصف بعده مما یکشف معناه و یوضحه. لکنه لیس بمسند إلیه لانه اما مرفوع علی انه خبر ان فی البیت السابق اعنی قوله ان الذی جمع السماحة و النجدة و البر و التقی جمعا أو منصوب علی انه صفة لاسم ان أو بتقدیر اعنی و خبر ان حینئذ فی قوله بعد عدة ابیات شعر اودی فلا تنفع الاشاحة من امر لمرء یحاول البدعا (أو) لکون الوصف (مخصصا للمسند إلیه أی مقللا اشتراکه أو رافعا احتماله، وفی عرف النحاة التخصیص عبارة عن تقلیل الاشتراک فی النکرات و التوضیح عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل فی المعارف (نحو زید التاجر عندنا) فان وصفه بالتاجر یرفع احتمال التاجر و غیره (أو) لکون الوصف (مدحا أو ذما نحو جاءنی زید العالم أو الجاهل حیث یتعین الموصوف) اعنی زیدا (قبل ذکره) أی ذکر الوصف والا لکان الوصف مخصصا (أو) لکونه (تأکیدا نحو امس الدابر کان یوما عظیما) فان لفظ الامس مما یدل علی الدبور و قد یکون الوصف لبیان المقصود و تفسیره کقوله تعالی [وما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه] جیث وصف دابة و طائرا بما هو من خواص الجنس لبیان ان القصد منهما إلی الجنس دون الفرد و بهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زیادة التعمیم و الاحاطة. (واما توکیده) أی توکید المسند إلیه (فللتقریر) أی تقریر المسند إلیه أی تحقیق مفهومه و مدلوله اعنی جعله مستقرا محققا ثابتا بحیث لا یظن به غیره نحو جاءنی زید زید إذا ظن المتکلم غفلة السامع عن سماع لفظ المسند إلیه أو عن حمله  
ص 60  
علی معناه، و قیل المراد تقریر الحکم نحو انا عرفت أو المحکوم علیه نحو انا سعیت فی حاجتک وحدی أو لا غیری، و فیه نظر لانه لیس من تأکید المسند إلیه فی شئ، إذ تأکید المسند إلیه لا یکون التقریر الحکم قط و سیصرح المصنف رحمه الله بهذا (أو لدفع توهم التجوز) أی التکلم بالمجاز نحو قطع اللص الامیر الامیر أو نفسه أو عینه لئلا یتوهم ان اسناد القطع إلی الامیر مجاز و انما القاطع بعض غلمانه (أو) لدفع توهم (السهو) نحو: جاءنی زید زید، لئلا یتوهم ان الجایی غیر زید و انما ذکر زیدا علی سبیل السهو (أو) لدفع توهم (عدم الشمول) نحو جاءنی القوم کلهم أو اجمعون لئلا یتوهم ان بعضهم لم یجئ الا انک لم تعتد بهم أو انک جعلت الفعل الواقع من البعض کالواقع من الکل بناء علی انهم فی حکم شخص واحد کقولک بنو فلان قتلوا زیدا و انما قتله واحد منهم. (واما بیانه) أی تعقیب المسند إلیه بعطف البیان (فلا یضاحه باسم مختص به نحو قدم صدیقک خالد) و لا یلزم ان یکون الثانی اوضح لجواز ان یحصل الایضاح من اجتماعها و قد یکون عطف البیان بغیر اسم مختص به کقوله و المؤمن العانذات الطیر یمسحها \* رکبان مکة بین الغیل و السند فان الطیر عطف بیان للعائذات مع انه لیس اسما یختص بها و قد یجئ عطف البیان لغیر الایضاح کما فی قوله تعالی [جعل الله الکعبة البیت الحرام قیاما للناس] ذکر صاحب الکشاف ان البیت الحرام عطف بیان للکعبة جئ به للمدح لا للایضاح کما تجئ الصفة لذلک. (واما الابدال منه) أی من المسند إلیه (فلزیادة التقریر) من اضافة المصدر إلی المفعول أو من اضافة البیان أی الزیادة التی هی التقریر و هذا من عادة افتنان صاحب المفتاح حیث قال فی التأکید للتقریر و ههنا لزیادة التقریر. ومع هذا فلا یخلو عن نکتة لطیفة و هی الایماء إلی ان الغرض من البدل، هو ان یکون مقصودا بالنسبة و التقریر زیادة تحصل تبعا وضمنا بخلاف التأکید، فان  
ص 61  
الغرض منه نفس التقریر و التحقیق (نحو جاءنی اخوک زید) فی بدل الکل و یحصل التقریر بالتکریر (وجاءنی القوم اکثرهم) فی بدل البعض (وسلب زید ثوبه) فی بدل الاشتمال. و بیان التقریر فیهما ان المتبوع یشتمل علی التابع اجمالا حتی کأنه مذکور. اما فی البعض فظاهر و اما فی الاشتمال فلان معناه ان یشمل المبدل منه علی البدل لا کاشتمال الظرف علی المظروف بل من حیث کونه مشعرا به اجمالا و متقاضیا له بوجه ما بحیث تبقی النفس عند ذکر المبدل منه متشوقة إلی ذکره منتظرة له. و بالجملة یجب ان یکون المتبوع فیه بحیث یطلق و یراد به التابع نحو اعجبنی زید إذا اعجبک علمه بخلاف ضربت زیدا إذا ضربت حماره، و لهذا صرحوا بان نحو جاءنی زید اخوه بدل غلط لا بدل اشتمال کما زعم بعض النحاة ثم بدل البعض و الاشتمال بل بدل الکل ایضا لا یخلو عن ایضاح و تفسیر و لم یتعرض لبدل الغلط لانه لا یقع فی فصیح الکلام. (واما العطف) أی جعل الشئ معطوفا علی المسند إلیه (فلتفصیل المسند إلیه مع اختصار نحو جاءنی زید و عمرو) فان فیه تفصیلا للفاعل، بانه زید و عمرو، من غیر دلالة علی تفصیل الفعل، بان المجیئین کانا معا، أو مترتبین مع مهلة أو بلا مهلة. و احترز بقوله مع اختصار عن نحو جاءنی زید، و جاءنی عمرو، فان فیه تفصیلا للمسند إلیه، مع انه لیس من عطف المسند إلیه و ما یقال من انه احتراز عن نحو جاءنی زید، جاءنی عمرو، من غیر عطف، فلیس بشئ، إذ لیس فیه دلالة علی تفصیل المسند إلیه، بل یحتمل ان یکون اضرابا عن الکلام الاول ونص علیه الشیخ فی دلائل الاعجاز. (أو) لتفصیل (المسند) بانه قد حصل من احد المذکورین اولا، و من الاخر بعده مع مهلة أو بلا مهلة (کذلک) أی مع اختصار.  
ص 62  
واحترز بقوله کذلک عن نحو جاءنی زید و عمرو بعده بیوم أو سنة (نحو جاءنی زید فعمرو أو ثم عمرو أو جاءنی القوم حتی خالد) فالثلاثة تشترک فی تفصیل المسند الا ان الفاء تدل علی التعقیق من غیر تراخ وثم علی التراخی و حتی علی ان اجزاء ما قبلها مترتبة فی الذهن من الاضعف إلی الاقوی أو بالعکس. فمعنی تفصیل المسند فیها ان یعتبر تعلقه بالمتبوع اولا و بالتابع ثانیا من حیث انه اقوی من اجزاء المتبوع أو اضعفها و لا یشترط فیها الترتیب الخارجی. فان قلت فی هذه الثلاثة ایضا تفصیل للمسند إلیه فلم لم یقل أو لتفصیلهما معا. قلت فرق بین ان یکون الشئ حاصلا من شئ و بین ان یکون الشئ مقصودا منه و تفصیل المسند إلیه فی هذه الثلاثة وان کان حاصلا لکن لیس العطف بهذه الثلاثة لاجله لان الکلام إذا اشتمل علی قید زائد علی مجرد الاثبات أو النفی فهو الغرض الخاص و المقصود من الکلام ففی هذه الامثلة تفصیل المسند إلیه کانه امر کان معلوما و انما سیق الکلام لبیان ان مجئ احدهما کان بعد الاخر فلیتأمل و هذا البحث مما اورده الشیخ فی دلائل الاعجاز و وصی بالمحافظة علیه (اورد السامع) عن الخطاء فی الحکم (إلی الصواب نحو جاءنی زید لا عمرو) لمن اعتقد ان عمروا جاءک دون زید أو انهما جاآک جمیعا ولکن ایضا للرد إلی الصواب الا انه لا یقال لنفی الشرکة حتی ان نحو ما جاءنی زید لکن عمرو انما یقال لمن اعتقد ان زیدا جاءک دون عمرو، لا لمن اعتقد انهما جاآک جمیعا. وفی کلام النحاة ما یشعر بانه انما یقال لمن اعتقد انتفاء المجئ عنهما جمیعا (أو صرف الحکم) عن المحکوم علیه (إلی) محکوم علیه (آخر نحو جاءنی زید بل عمرو أو ما جاءنی زید بل عمرو) فان بل للاضراب عن المتبوع و صرف الحکم إلی التابع و معنی الاضراب عن المتبوع ان یجعل فی حکم المسکوت عنه لا ان ینفی عنه الحکم قطعا خلافا لبعضهم و معنی صرف الحکم فی المثبت ظاهر و کذا فی المنفی ان جعلناه بمعنی نفی الحکم عن التابع و المتبوع فی حکم المسکوت عنه أو متحقق الحکم له حتی یکون  
ص 63  
معنی ما جاءنی زید بل عمرو ان عمروا لم یجیئ و عدم مجیئ زید زید و مجیئه علی الاحتمال أو مجیئه محقق کما هو مذهب المبرد وان جعلناه بمعنی ثبوت الحکم للتابع حتی یکون معنی ما جاءنی زید بل عمرو ان عمروا جاءک کما هو مذهب الجمهور. ففیه اشکال (أو للشک) من المتکلم (أو التشکیک للسامع) أی ایقاعه فی الشک (نحو جاءنی زید أو عمرو) أو للابهام نحو قوله تعالی و انا أو ایاکم لعلی هدی اوفی ضلال مبین، أو للتخییر أو للاباحة نحو لیدخل الدار زید أو عمرو و الفرق بینهما ان فی الاباحة یجوز الجمع بینهما بخلاف التخییر و اما فصله: أی تعقیب المسند إلیه بضمیر الفصل، و انما جعله من احوال المسند إلیه، لانه یقترن به اولا، و لانه فی المعنی عبارة عنه، وفی اللفظ مطابق له (فلتخصیصه) أی المسند إلیه (بالمسند) یعنی لقصر المسند علی المسند إلیه، لان معنی قولنا: زید هو القائم، ان القیام مقصور علی زید لا یتجاوزه إلی عمرو، فالباء فی قوله فلتخصیصه بالمسند مثلها فی قولهم، خصصت فلانا بالذکر، أی: ذکرته دون غیره، کانک جعلته من بین الاشخاص مختصا بالذکر، أی منفردا به، و المعنی ههنا جعل المسند إلیه من بین ما یصح اتصافه بکونه مسندا إلیه مختصا بان یثبت له المسند کما یقال: فی ایاک نعبد معناه نخصک بالعبادة و لا نعبد غیرک و اما تقدیمه: أی تقدیم المسند إلیه (فلکون ذکره اهم) و لا یکفی فی التقدیم مجرد ذکر الاهتمام بل لابد من ان یبین ان الاهتمام من أی جهة و بای سبب فلذا فصله بقوله: (اما لانه) أی تقدیم المسند إلیه (الاصل) لانه المحکوم علیه و لا بد من تحققه قبل الحکم فقصدوا ان یکون فی الذکر ایضا مقدما (ولا مقتضی للعدول عنه) أی عن ذلک الاصل إذ لو کان امر یقتضی العدول عنه فلا یقدم کما فی الفاعل فان مرتبة العامل التقدم علی المعمول، (واما لیتمکن الخبر فی ذهن السامع، لان فی المبتدأ تشویقا إلیه) أی الخبر  
ص 64  
(کقوله و الذی حارت البریة فیه حیوان مستحدث من جماد) یعنی تحیرت الخلائق فی المعاد الجسمانی و النشور الذی لیس بنفسانی بدلیل ما قبله بان امر الاله و اختلف الناس فداع إلی ضلال و هاد یعنی بعضهم یقول بالمعاد، و بعضهم لا یقول به. (واما التعجیل المسرة أو المساءة للتفاؤل) علة لتعجیل المسرة (أو التطیر) علة لتعجیل المساءة (نحو سعد فی دارک) لتعجیل المسرة (والسفاح فی دار صدیقک) لتعجیل المساءة. (واما لایهام انه) أی المسند إلیه (لا یزول عن الخاطر) لکونه مطلوبا (أو انه یستلذ به) لکونه محبوبا (أو لنحو ذلک) کاظهار تعظیمه أو تحقیره أو ما اشبه ذلک قال (عبد القاهر و قد یقدم) المسند إلیه (لیفید) التقدیم (تخصیصه بالخبر الفعلی) أی لقصرا الخبر الفعلی علیه (ان ولی) المسند إلیه (حرف النفی) أی وقع بعدها بلا فصل (نحو ما انا قلت هذا أی لم اقله مع انه مقول لغیری). فالتقدیم یفید نفی الفعل عن المتکلم، و ثبوته لغیره علی الوجه الذی نفی عنه من العموم أو الخصوص، و لا یلزم ثبوته لجمیع من سواک، لان التخصیص ههنا انما هو بالنسبة إلی من توهم المخاطب اشتراکک معه فی القول أو انفرادک به دونه. (و لهذا أی و لأن التقدیم یفید التخصیص و نفی الحکم عن المذکور، مع ثبوته للغیر (لم یصح ما انا قلت) هذا (ولا غیری). لان مفهوم ما انا قلت ثبوت قائلیة هذا القول لغیر المتکلم، و منطوق لا غیری نفیها عنه و هما متناقضان (ولا ما انا رأیت احدا) لانه یقتضی ان یکون انسان غیر المتکلم، قد رأی کل احد من الانسان لانه قد نفی عن المتکلم الرؤیة علی وجه العموم فی المفعول فیجب ان یثبت لغیره علی وجه العموم فی المفعول لیتحقق تخصیص المتکلم بهذا النفی (ولا ما انا ضربت إلا زیدا) لانه یقتضی ان یکون انسان غیرک قد ضرب کل احد سوی زید لان المستثنی منه مقدر عام وکل ما نفیته عن المذکور علی وجه الحصر یجب ثبوته لغیره تحقیقا لمعنی الحصر ان عاما فعام وان خاصا فخاص. وفی هذا المقام مباحث نفیسة و شحنا بها فی الشرح (والا) أی وان لم یل المسند  
ص 65  
إلیه حرف النفی بان لا یکون فی الکلام حرف النفی أو یکون حرف النفی متأخرا عن المسند إلیه (فقد یأتی) التقدیم (للتخصیص) ردا (علی من زعم انفراد غیره) أی غیر المسند إلیه المذکور (به) أی فی الخبر الفعلی (أو) زعم (مشارکته) أی مشارکة الغیر (فیه) أی فی الخبر الفعلی (نحو انا سعیت فی حاجتک) لمن زعم انفراد الغیر بالسعی، فیکون قصر قلب أو زعم مشارکته لک فی السعی، فکیون قصر افراد (ویؤکد علی الاول) أی علی تقدیر کونه ردا علی من زعم انفراد الغیر (بنحو لا غیری) مثل لا زید و لا عمرو و لا من سوای لانه الدال صریحا علی نفی شبهة لان الفعل صدر عن الغیر. (و) یؤکد (علی الثانی) أی علی تقدیر کونه ردا علی من زعم المشارکة (بنحو وحدی) مثل منفردا أو متوحدا أو غیر مشارک أو غیر ذلک لانه الدال صریحا علی ازالة شبهة اشتراک الغیر فی الفعل و التأکید انما یکون لدفع شبهة خالجت قلب السامع (وقد یأتی لتقوی الحکم) و تقریره فی ذهن السامع دون التخصیص (نحو هو یعطی الجزیل) قصدا إلی تحقیق انه یفعل اعطاء الجزیل و سیرد علیک تحقیق معنی التقوی (وکذا إذا کان الفعل منفیا) فقد یأتی التقدیم للتخصیص و قد یأتی للتقوی. فالاول نحو انت ما سعیت فی حاجتی قصدا إلی تخصیصه لعدم السعی و الثانی (نحو انت لا تکذب) و هو لتقویة الحکم المنفی. و تقریره (فانه اشد لنفی الکذب من لا تکذب) لما فیه من تکرار الاسناد المفقود فی لا تکذب و اقتصر المصنف علی مثال التقوی لیفرع علیه التفرقة بینه و بین تأکید المسند إلیه کما اشار إلیه بقوله (وکذا من لا تکذب انت) یعنی انه اشد لنفی الکذب من لا تکذب انت مع ان فیه تأکیدا (لانه) أی لان لفظ انت أو لان لفظ لا تکذب انت (لتأکید المحکوم علیه) بانه ضمیر المخاطب تحقیقا و لیس الاسناد إلیه علی سبیل السهو أو التجوز أو النسیان (لا) لتاکید (الحکم) لعدم تکرر الاسناد و هذا الذی ذکر من ان التقدیم للتخصیص تارة و للتقوی اخری إذا بنی الفعل علی  
ص 66  
معرف (وان بنی الفعل علی منکر افاد) التقدیم (تخصیص الجنس أو الواحد به) أی بالفعل (نحو رجل جاءنی أی لا امرأة) فیکون تخصیص جنس (أو رجلان) فیکون تخصیص واحد و ذلک ان اسم الجنس حامل لمعنیین الجنسیة و العدد المعین اعنی الواحد ان کان مفردا أو الاثنین ان کان مثنی، و الزائد علیه ان کان جمعا، فاصل النکرة المفردة ان تکون لواحد من الجنس، فقد یقصد به الواحد فقط و الذی یشعر به کلام الشیخ فی دلائل الاعجاز ان لا فرق بین المعرفة و النکرة فی ان البناء علیه قد یکون للتخصیص و قد یکون للتقوی. (ووافقه) أی عبد القاهر (السکاکی علی ذلک) أی علی ان التقدیم یفید التخصیص لکن خالفه فی شرائط و تفاصیل فان مذهب الشیخ انه ان ولی حرف النفی فهو للتخصیص قطعا و الا فقد یکون للتخصیص و قد یکون للتقوی مضمرا کان الاسم أو مظهرا معرفا کان أو منکرا مثبتا کان الفعل أو منفیا. و مذهب السکاکی انه ان کان تکرة فهو للتخصیص ان لم یمنع منه مانع وان کان معرفة فان کان مظهرا فلیس الا للتقوی وان کان مضمرا فقد یکون للتقوی و قد یکون للتخصیص من غیر تفرقة بین ما یلی حرف النفی و غیره و الی هذا اشار بقوله (الا انه) أی السکاکی (قال التقدیم یفید الاختصاص ان جاز تقدیر کونه) أی المسند إلیه (فی الاصل مؤخرا علی انه فاعل معنی فقط) لا لفظا (تحو انا قمت) فانه یجوز ان یقدر ان اصله قمت انا فیکون انا فاعلا معنی تأکیدا لفظا (وقدر) عطف علی جاز یعنی ان افادة التخصیص مشروط بشرطین. احدهما جواز التقدیر و الاخر ان یعتبر ذلک أی یقدر انه کان فی الاصل مؤخرا (والا) أی وان لم یوجد الشرطان (فلا یفید) التقدیم (الا تقوی الحکم) سواء (جاز) تقدیر التأخیر (کما مر) فی نحو انا قمت (ولم یقدر أو لم یجز) تقدیر التأخیر اصلا (نحو زید قام) فانه لا یجوز ان یقدر ان اصله قام زید فقدم لما سنذکره و لما کان مقتضی هذا الکلام ان لا یکون نحو رجل جاءنی مفیدا للتخصیص لانه إذا اخر فهو فاعل لفظا لا معنی استثناه السکاکی و اخرجه من هذا الحکم بان ص 67  
جعله فی الاصل مؤخرا علی انه فاعل معنی لا لفظا بان یکون بدلا من الضمیر الذی هو فاعل لفظا لا معنی و هذا معنی قوله. (واستثنی) السکاکی (المنکر بجعله من باب و اسروا النجوی الذین ظلموا، أی علی القول بالابدال من الضمیر) یعنی قدر بان اصل رجل جاءنی جاءنی رجل علی ان رجل لیس بفاعل، بل هو بدل من الضمیر فی جاءنی، کما ذکر فی قوله تعالی [واسروا النجوی الذین ظلموا] ان الواو فاعل و الذین ظلموا بدل منه. و انما جعله من هذا الباب (لئلا ینتفی التخصیص إذ لا سبب له) أی للتخصیص (وسواه) أی سوی تقدیر کونه مؤخرا فی الاصل علی انه فاعل معنی و لولا انه مخصص لما صح وقوعه مبتدأ (بخلاف المعرف) فانه یجوز وقوعه مبتدأ من غیر اعتبار التخصیص، فلزم ارتکاب هذا الوجه البعید فی المنکر دون المعرف. فان قیل: فلزمه ابراز الضمیر فی مثل جاءنی رجلان و جاؤنی رجال و الاستعمال بخلاف قلنا لیس مراده ان المرفوع فی قولنا جاءنی رجل، بدل لافاعل، فانه مما لا یقول به عاقل فضلا عن فاضل، بل المراد ان المرفوع فی مثل قولنا رجل جاءنی ان یقدر، ان الاصل جاءنی رجل علی ان رجلا بدل لا فاعل، ففی مثل رجال جاؤنی یقدر ان الاصل جاؤنی رجال فلیتأمل. (ثم قال) السکاکی (وشرطه) أی و شرط کون المنکر من هذا الباب، و اعتبار التقدیم و التأخیر فیه (إذا لم یمنع من التخصیص مانع کقولک رجل جاءنی علی ما مر) ان معناه رجل جاءنی لا امرأة أو لا رجلان (دون قولهم شر اهر ذا ناب) فان فیه مانعا من التخصیص. (اما علی تقدیر الاول) یعنی تخصیص الجنس (فلا متناع ان یراد ان المهر شر لا خیر) لان المهر لا یکون الاشرا و اما علی (الثانی) یعنی تخصیص الواحد (فلنبوه عن مظان استعماله) أی لنبو تخصیص الواحد عن مواضع استعمال هذا الکلام، لانه لا یقصد به ان المهر شر لاشران و هذا ظاهر.  
ص 68  
(وإذا قد صرح الائمة بتخصیصه حیث تأولوه بما اهر ذا ناب الا شرا فالوجه) أی وجه الجمع بین قولهم بتخصیصه و قولنا بالمانع من التخصیص (تفظیع شان الشربه بتنکیره) أی جعل التنکیر للتعظیم و التهویل لیکون المعنی شر عظیم فظیع اهر ذا ناب لاشر حقیر، فیکون تخصیصا نوعیا، و المانع، انما کان من تخصیص الجنس أو الواحد. (وفیه) أی فیما ذهب إلیه السکاکی (نظر إذ الفاعل اللفظی و المعنوی) کالتأکید و البدل (سواء فی امتناع التقدیم ما بقیا علی حالهما) أی ما دام الفاعل فاعلا و التابع تابعا بل امتناع تقدیم التابع اولی. (فتجویز تقدیم المعنوی دون اللفظ تحکم) و کذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل تحکم لان متناع تقدیم الفاعل هو انما کونه فاعلا و الا فلا امتناع فی ان یقال: فی نحو زید قام انه کان فی الاصل قام زید فقدم زید و جعل مبتدأ. کما یقال فی جرد قطیفة ان جردا کان فی الاصل، صفة، فقدم و جعل مضافا، و امتناع تقدیم التابع حال کونه تابعا مما اجمع علیه النحاة الا فی ضرورة الشعر، فمنع هذا مکابرة و القول بان فی حالة تقدیم الفاعل لیجعل مبتدأ: یلزم خلو الفعل عن الفاعل و هو محال بخلاف الخلو عن التابع فاسد، لان هذا اعتبار محض. (ثم لا نسلم انتفاء التخصیص) فی نحو رجل جاءنی (لو لا تقدیر التقدیم لحصوله) أی التخصیص (بغیره) أی بغیر تقدیم التقدیم (کما ذکره) السکاکی من التهویل و غیره کالتحقیر و التکثیر و التقلیل و السکاکی وان لم یصرح بان لاسبب للتخصیص سواه لکن لزم ذلک من کلامه حیث قال انما یرتکب ذلک الوجه البعید عند المنکر لفوات شرط الابتداء و من العجائب ان السکاکی انما ارتکب فی مثل رجل جاءنی ذلک الوجه البعید لئلا یکون المبتدأ نکرة محضة. و بعضهم یزعم انه عند السکاکی بدل مقدم لا مبتدأ وان الجملة فعلیة لا  
ص 69  
اسمیة. و یتمسک فی ذلک بتلویحات بعیدة من کلام السکاکی و بما وقع من السهو للشارح العلامة فی مثل زید قام و عمرو قعد ان المرفوع یحتمل ان یکون بدلا مقدما و لا یلتفت إلی تصریحاتهم بامتناع تقدیم التوابع حتی قال الشارح العلامة فی هذا المقام ان الفاعل هو الذی لا یتقدم بوجه ما و اما التوابع فتحتمل التقدیم علی طریق الفسخ و هو ان یفسخ کونه تابعا و یقدم، و اما لا علی طریق الفسخ فیمتنع تقدیمها ایضا لاستحالة تقدیم التابع علی المتبوع من حیث هو تابع فافهم، (ثم لا نسلم امتناع ان یراد المهر شر لا خیر) کیف و قد قال الشیخ عبد القاهر قدم شر لا المعنی ان الذی اهره من جنس الشر لا من جنس الخیر. (ثم قال) السکاکی (ویقرب من) قبیل (هو قام زید قائم فی التقوی لتضمنه) أی لتضمن قائم (الضمیر) مثل قام فیحصل للحکم تقوی (وشبهه) أی شبه السکاکی مثل قائم المتضمن للضمیر (بالخالی عنه) أی عن الضمیر من جهة (عدم تغیره فی التکلم و الخطاب و الغیبة) نحو انا قائم و انت قائم و هو قائم کما لا یتغیر الخالی عن الضمیر نحو انا رجل و انت رجل و هو رجل و بهذا الاعتبار قال یقرب و لم یقل نظیره، وفی بعض النسخ و شبهه بلفظ الاسم مجرورا عطفا علی تضمنه یعنی ان قوله یقرب مشعر بان فیه شیءا من التقوی و لیس مثل التقوی فی زید قام فالاول لتضمنه الضمیر و الثانی لشبهه بالخالی عن الضمیر. (و لهذا) أی و لشبهه بالخالی عن الضمیر (لم یحکم بانه) أی مثل قائم مع الضمیر و کذا مع فاعله الظاهر ایضا (جملة و لا عومل) قائم مع الضمیر (معاملتها) أی معاملة الجملة (فی البناء) حیث اعرب فی مثل رجل قائم و رجل قائم. (ومما یری تقدیمه) أی من المسند إلیه الذی یری تقدیمه علی المسند (کاللازم لفظ مثل و غیر) إذا استعملا علی سبیلا الکنایة (فی نحو مثلک لا یبخل  
ص 70  
وغیرک لا یجود بمعنی انت لا تبخل و انت تجود من غیر ارادة تعریض بغیر المخاطب) بان یراد بالمثل و الغیر انسان آخر مماثل للمخاطب أو غیر مماثل بل المراد نفی البخل عنه علی طریق الکنایة، لانه إذا نفی عمن کان علی صفته من غیر قصد إلی مماثل، لزم نفیه عنه، و اثبات الجود له بنفیه عن غیره، مع اقتضائه محلا یقوم به. و انما یری التقدیم فی مثل هذه الصورة کاللازم (لکونه) أی التقدیم (اعون علی المراد بهما) ان بهذین الترکیبین لان الغرض منهما اثبات الحکم بطریق الکنایة التی هی ابلغ من التصریح و التقدیم لافادته التقوی اعون علی ذلک و لیس معنی قوله کاللازم انه قد یقدم و قد لا یقدم بل المراد انه کان مقتضی القیاس ان یجوز التأخیر لکن لم یرد الاستعمال الا علی التقدیم کما نص علیه الشیخ فی دلائل الاعجاز. (قیل و قد یقدم) المسند إلیه المعسور بکل علی المسند المقرون بحرف النفی (لانه) إلی التقدیم (دال علی العموم) أی علی نفی الحکم عن کل فرد من افراد ما اضیف إلیه لفظ کل (نحو کل انسان لم یقم) فانه یفید نفی القیام عن کل واحد من افراد الانسان (بخلاف ما لو اخر نحو لم یقم کل انسان فانه یفید نفی الحکم عن جملة الافراد لا عن کل فرد) فالتقدیم یفید عموم السلب و شمول النفی و التاخیر لا یفید الا سلب العموم و نفی الشمول و ذلک أی کون التقدیم مفیدا للعموم دون التأخیر (لئلا یلزم ترجیح التأکید) و هو ان یکون لفظ کل لتقریر المعنی الحاصل قبله (علی التأسیس) و هو ان یکون لافادة معنی جدید مع ان التأسیس راجح لان الافادة خیر من الاعادة. و بیان لزوم ترجیح التأکید علی التأسیس اما فی صورة التقدیم فلان قولنا انسان لم یقم موجبة مهملة اما الایجاب فلانه حکم فیها بثبوت عدم القیام لانسان لا بنفی القیام عنه لان حرف السلب وقع جزأ من المحمول و اما الاهمال فلانه لم یذکر فیها ما یدل علی کمیة افراد الموضوع مع ان الحکم فیها علی ما صدق علیه الانسان و إذا کان انسان لم یقم موجبة مهملة یجب ان یکون معناه نفی القیام عن جملة الافراد، لاعن کل فرد (لان الموجبة المهملة المعدولة ص 71  
المحمولة فی قوة السالبة الجزئیة) عند وجود الموضوع نحو لم یقم بعض الانسان بمعنی انهما متلازمان فی الصدق، لانه قد حکم فی المهملة بنفی القیام عما صدق علیه الانسان اعم من انه یکون جمیع الافراد أو بعضها و ایا ما کان یصدق نفی القیام عن البعض و کلما صدق نفی القیام عن البعض صدق نفیه عما صدق علیه الانسان فی الجملة فهی فی قوة السالبة الجزئیة (المستلزمة نفی الحکم عن الجملة) لان صدق السالبة الجزئیة الموجودة الموضوع اما بنفی الحکم عن کل فرد أو نفیه عن البعض مع ثبوته للبعض. و ایا ما کان یلزمها نفی الحکم عن جملة الافراد (دون کل فرد) لجواز ان یکون منفیا عن البعض ثابتا للبعض الاخر و إذا کان انسان لم یقم بدون کل معناه نفی القیام عن جملة الافراد لا عن کل فرد فلو کان بعد دخول کل ایضا معناه کذلک کان کل لتأکید المعنی الاول فیجب ان یحمل علی نفی الحکم عن کل فرد لیکون کل لتأسیس معنی آخر ترجیحا للتأسیس علی التأکید و اما فی صورة التأخیر فلان قولنا لم یقم انسان سالبة مهملة لا سور فیها (والسالبة المهملة فی قولة السالبة الکلیة المقتضیة للنفی عن کل فرد) نحو لا شئ من الانسان بقائم و لما کان هذا مخالفا لما عندهم من ان المهملة فی قوة الجزئیة بینه بقوله (لورود موضوعها) أی موضوع المهملة (فی سیاق النفی) حال کونه نکرة غیر مصدرة بلفظ کل فانه یفید نفی الحکم عن کل فرد و إذا کان لم یقم انسان بدون کل معناه نفی القیام عن کل فرد فلو کان بعد دخول کل ایضا کذلک کان کل لتأکید المعنی الاول فیجب ان یحمل علی نفی القیام عن جملة الافراد لیکون کل لتأسیس معنی آخر و ذلک لان لفظ کل فی هذا المقام لا یفید الا احد هذین المعنین فعند انتفاء احدهما یثبت الاخر ضرورة و الحاصل ان التقدیم بدون کل لسلب العموم و نفی الشمول و التأخیر لعموم السلب و شمول النفی، فبعد دخول کل، یجب ان یعکس هذا، لیکون کل للتأسیس  
ص 72  
الراجح دون التأکید المرجوح. (وفیه نظر لان النفی عن الجملة فی الصورة الاولی) یعنی الموجبة المهملة المعدولة المحمول نحو انسان لم یقم (وعن کل فرد فی) الصورة (الثانیة) یعنی السالبة المهملة نحو لم یقم انسان (انما افاده الاسناد إلی ما اضیف إلیه کل) و هو لفظ انسان. (وقد زال ذلک) الاسناد المفید لهذا المعنی (بالاسناد إلیها) أی إلی کل لان انسانا صار مضافا إلیه فلم یبق مسندا إلیه (فیکون) أی علی تقدیر ان یکون الاسناد إلی کل ایضا، مفیدا للمعنی الحاصل من الاسناد إلی انسان یکون کل (تأسیسا لا تأکیدا) لان التأکید لفظ یفید تقویة ما یفیده لفظ آخر و هذا لیس کذلک لان هذا المعنی حینئذ انما افاده الاسناد إلی لفظ کل لا شئ آخر حتی یکون کل تأکیدا له. و حاصل هذا الکلام انا لا نسلم انه لو حمل الکلام بعد دخول کل علی المعنی الذی حمل علیه قبل کل کان کل للتأکید و لا یخفی ان هذا انما یصح علی تقدیر ان یراد به التأکید الاصطلاحی اما لو ارید بذلک ان یکون کل لافادة معنی کل حاصلا بدونه، فاندفاع المنع ظاهر و حینئذ یتوجه ما اشار إلیه بقوله (ولان) الصورة (الثانیة) یعنی السالبة المهملة نحو لم یقم انسان (إذا افادت النفی عن کل فرد فقد افادت النفی عن الجملة فإذا حملت) کل (علی الثانی) أی علی افادة النفی عن جملة الافراد حتی یکون معنی لم یقم کل انسان نفی القیام عن الجملة لا عن کل فرد (لا یکون) کل (تأسیسا) بل تأکیدا، لان هذا المعنی کان حاصلا بدونه، و حینئذ فلو جعلنا لم یقم کل انسان لعموم السلب مثل لم یقم انسان لم یلزم ترجیح التأکید علی التأسیس إذ لا تأسیس اصلا بل انما لزم ترجیح احد التأکیدین علی الاخر و ما یقال ان دلالة لم یقم انسان علی النفی عن الجملة بطریق الالتزام و دلالة لم یقم کل انسان علیه بطریق المطابقة فلا یکون تأکیدا.  
ص 73  
ففیه نظر إذ لو اشترط فی التأکید اتحاد الدلالتین لم یکن حینئذ کل انسان لم یقم علی تقدیر کونه لنفی الحکم عن الجملة تأکیدا لان دلالة انسان لم یقم علی هذا المعنی التزام (ولان النکرة المنفیة إذا عمت کان قولنا لم یقم انسان سالبة کلیة لا مهملة) کما ذکره هذا القائل لان قد بین فیها ان الحکم مسلوب عن کل واحد من الافراد و البیان لابد له من مبین و لا محالة ههنا شئ یدل علی ان الحکم فیها علی کلیة افراد الموضوع و لا نعنی بالسور سوی هذا و حینئذ یندفع ما قیل سماها مهملة باعتبار عدم السور. (وقال عبد القاهر ان کانت) کلمة (کل داخلة فی حیز النفی بان اخرت عن اداته) سواء کانت معمولة لاداة النفی اولا و سواء کان الخبر فعلا (نحو ما کل ما یتمنی المرء یدرکه) تجری الریاح بما لا تشتهی السفن أو غیر فعل نحو قولک ما کل متمنی المرء حاصلا (أو معمولة للفعل المنفی). الظاهر انه عطف علی داخلة و لیس بسدید لان الدخول فی حیز النفی شامل لذلک و کذا لو عطفتها علی اخرت بمعنی أو جعلت معمولة لان التأخیر عن اداة النفی ایضا شامل له. اللهم الا ان یخصص التأخیر بما إذا لم تدخل الاداة علی فعل عامل فی کل علی ما یشعر به المثال و المعمول (اعم) من ان یکون فاعلا أو مفعولا أو تأکیدا لاحدهما أو غیر ذلک (نحو ما جاءنی القوم کلهم) فی تأکید الفاعل (أو ما جاءنی کل القوم) فی الفاعل و قدم التأکید علی الفاعل لان کلا اصل فیه (أو لم آخذ کل الدراهم) فی المفعول المتأخر (أو کل الدراهم لم آخذ) فی المفعول المتقدم و کذا لم آخذ الدراهم کلها أو الدراهم کلها لم آخذ ففی جمیع هذه الصور (توجه النفی إلی الشمول خاصة) لا إلی اصل الفعل. (وافاد) الکلام (ثبوت الفعل أو الوصف لبعض) مما اضیف إلیه کل ان کانت کل فی المعنی فاعلا للفعل أو الوصف المذکور فی الکلام (أو) افاد (تعلقه) أی  
ص 74  
تعلق الفعل أو الوصف (به) أی ببعض مما اضیف إلیه کل ان کان کل فی المعنی مفعولا للفعل أو الوصف و ذلک بدلیل الخطاب و شهادة الذوق و الاستعمال و الحق ان هذا الحکم اکثری لاکلی بدلیل قوله تعالی [والله لا یحب کل مختال فخور] [والله لا یحب کل کفار اثیم] [ولا تطع کل حلاف مهین] (والا) أی وان لم تکن داخلة فی حیز النفی بان قدمت علی النفی لفظا و لم تقع معمولة للفعل المنفی (عم) النفی کل فرد مما اضیف إلیه کل و افاد نفی اصل الفعل عن کل فرد (کقول النبی صلی الله علیه و آله و سلم لما قال له ذو الیدین) اسم واحد من الصحابة (اقصرت الصلاة) بالرفع فاعل اقصرت (ام نسیت) یا رسول الله (کل ذلک لم یکن) هذا قول النبی صلی الله تعالی علیه و آله و سلم و المعنی لم یقع واحد من القصر و النسیان علی سبیل شمول النفی و عمومه لوجهین احدهما ان جواب ام اما بتعیین احد الامرین أو بنفیهما جمیعا تخطئة للمستفهم لا بنفی الجمع بینهما لانه عارف بان الکائن احدهما و الثانی ما روی انه لما قال النبی علیه السلام کل ذلک لم یکن قال له ذو الیدین بل بعض ذلک قد کان و معلوم ان الثبوت للبعض انما ینافی النفی عن کل فرد لا النفی عن المجموع (وعلیه) أی علی عموم النفی عن کل فرد. (قوله) أی قول ابی النجم قد اصبحت ام الخیار تدعی \* علی ذنبا کله لم اصنع برفع کله علی معنی لم اصنع شیءا مما تدعیه علی من الذنوب و لا فادة هذا المعنی عدل عن النصب المستغنی عن الاضمار إلی الرفع المفتقر إلیه أی لم اصنعه. (واما تأخیره) أی تأخیر المسند إلیه (فلاقتضاء المقام تقدیم المسند) و سیجئ بیانه. (هذا) أی الذی ذکر من الحذف و الذکر و الاضمار و غیر ذلک فی المقامات المذکورة (کله مقتضی الظاهر) من الحال. (وقد یخرج الکلام علی خلافه) أی علی خلاف مقتضی الظاهر لاقتضاء  
ص 75  
الحال ایاه (فیوضع المضمر موضع المظهر کقولهم نعم رجلا) زید (مکان نعم الرجل زید) فان مقتضی الظاهر فی هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدم ذکر المسند إلیه و عدم قرینة تدل علیه، و هذا الضمیر عائد إلی متعقل معهود فی الذهن و التزم تفسیره بنکرة لیعلم جنس المتعقل و انما یکون هذا من وضع المضمر موضع المظهر (فی احد القولین) أی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف و اما من یجعله مبتدأ و نعم رجلا خبره فیحتمل عنده ان یکون الضمیر عائدا إلی المخصوص و هو مقدم تقدیرا و یکون التزام افراد الضمیر حیث لم یقل نعما و نعموا من خواص هذا الباب لکونه من الافعال الجامدة. (وقولهم هو أو هی زید عالم مکان الشان أو القصة) فالاضمار فیه ایضا علی خلاف مقتضی الظاهر لعدم التقدم. و اعلم ان الاستعمال علی ان ضمیر الشأن انما یؤنث إذا کان فی الکلام مؤنث غیر فضلة، فقوله هی زید عالم مجرد قیاس ثم علل وضع المضمر موضع المظهر فی البابین بقوله (لیتمکن ما یعقبه) أی یعقب الضمیر أی یجئ علی عقبه (فی ذهن السامع لانه) أی السامع (إذا لم یفهم منه) أی من الضمیر (معنی انتظره) أی انتظر السامع ما یعقب الضمیر لیفهم منه معنی فیتمکن بعد وروده فضل تمکن لان المحصول بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب و لا یخفی ان هذا لا یحسن فی باب نعم لان السامع ما لم یسمع المفسر لم یعلم ان فیه ضمیرا فلا یتحقق فیه التشوق و الانتظار (وقد یعکس) وضع المضمر موضع المظهر أی یوضع المظهر موضع المضمر (فان کان) المظهر الذی وضع موضع المضمر (اسم اشارة فلکمال العنایة بتمییزه) أی تمییز المسند إلیه (لا ختصاصه بحکم بدیع) کقوله (کم عاقل عاقل) هو وصف عاقل الاول بمعنی کامل العقل متناه فیه (اعیت) أی اعیته و اعجزته أو اعیت علیه و صعبت (مذاهبه) أی طرق معاشه.  
ص 76  
وجاهل تلقاه مرزوقا \* هذا الذی ترک الاوهام حائرة و صیر العالم النحریر) أی المنقن من نحر الامور علما اتقنها (زندیقا) کافرا نافیا للصانع العدل الحکیم، فقوله هذا اشارة إلی حکم سابق غیر محسوس و هو کون العاقل محروما و الجاهل مرزوقا فکان القیاس فیه الاضمار فعدل إلی اسم الاشارة لکمال العنایة بتمییزه لیری السامعین ان هذا الشئ المتمیز المتعین هو الذی له الحکم العجیب و هو جعل الاوهام حائرة و العالم النحریر زندیقا فالحکم البدیع هو الذی اثبت للمسند إلیه المعبر عنه باسم الاشارة (أو التهکم) عطف علی کمال العنایة (بالسامع کما إذا کان) السامع (فاقد البصر) أو لا یکون ثمة مشار إلیه اصلا (أو النداء علی کمال بلادته) أی بلادة السامع بانه لا یدرک غیر المحسوس (أو) علی کمال (فطانته) بان غیر المحسوس عنده بمنزلة المحسوس (أو ادعاء کمال ظهوره) أی ظهور المسند إلیه. (وعلیه) أی علی وضع اسم الاشارة موضع المضمر لادعاء کمال الظهور (من غیر هذا الباب) أی باب المسند إلیه (تعاللت) أی اظهرت العلة و المرض (کی اشجی) أی احزن من شجی بالکسر أی صار حزینا لا من شجی العظم بمعنی نشب فی حلقه (وما بک علة، تریدین قتلی قد ظفرت بذلک) أی بقتلی کان مقتضی الظاهر (ان یقول به لانه لیس) بمحسوس فعدل إلی ذلک اشارة إلی ان قتله قد ظهر ظهور المحسوس (وان کان) المظهر الذی وضع موضع المضمر (غیره) أی غیر اسم الاشارة (فلزیادة التمکن) أی جعل المسند إلیه متمکنا عند السامع (نحو قل هو الله احد، الله الصمد) أی الذی یصمد إلیه و یقصد فی الحوائج لم یقل هو الصمد لزیادة التمکن. (ونظیره) أی نظیر [قل هو الله احد الله الصمد] فی وضع المظهر موضع المضمر لزیادة التمکن (من غیره) أی من غیر باب المسند إلیه. (وبالحق) أی بالحکمة المقتضیة للانزال (انزلناه) أی القرآن (وبالحق نزل) حیث لم یقل وبه نزل (أو ادخال الروع) عطف علی زیادة التمکن (فی ضمیر السامع و تربیة المهابة) عنده و هذا کالتأکید لادخال الروع (أو تقویة داعی  
ص 77  
المأمور، و مثالهما) أی مثال التقویة و ادخال الروع مع التربیة (قول الخلفاء امیر المؤمنین یأمرک بکذا) مکانا انا آمرک. (وعلیه) أی علی وضع المظهر موضع المضمر لتقویة داعی المأمور (من غیره) أی من غیر باب المسند إلیه (فإذا عزمت فتوکل علی الله) لم یقل علی لما فی لفظ الله من تقویة الداعی إلی التوکل علیه لدلالته علی ذات موصوفة بالاوصاف الکاملة من القدر الباهرة و غیرها (أو الاستعطاف) أی طلب العطف و الرحمة (کقوله: الهی عبدک العاصی اتاکا \* مقرا بالذنوب و قد دعاکا لم یقل لنا لما فی لفظ عبدک العاصی من التخضع و استحقاق الرحمة و ترقب الشفقة. (قال السکاکی هذا) اعنی نقل الکلام عن الحکایة إلی الغیبة (غیر مختص بالمسند إلیه ولا) النقل مطلقا مختص (بهذا القدر) أی بان یکون عن الحکایة إلی الغیبة و لا یخلو العبارة عن تسامح (بل کل من التکلم و الخطاب و الغیبة مطلقا) أی و سواء کان فی المسند أو غیره و سواه کان کل منها واردة فی الکلام أو کان مقتضی الظاهر ایراده (ینقل إلی الاخر) فتصیر الاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فی الاثنین و لفظ مطلقا لیس فی عبارة السکاکی لکنه مراده بحسب ما علم من مذهبه فی الالتفات بالنظر إلی الامثلة. (ویسمی هذا النقل عند علماء المعانی التفاتا) مأخذوا من التفات الانسان عن یمینه إلی شماله أو بالعکس (کقوله) أی قول امرئ القیس (تقاول لیلک) خطاب لنفسه التفاتا و مقتضی الظاهر لیلی (بالاثمد) بفتح الهمزة وضم المیم اسم موضع. (والمشهور) عند الجمهور (ان الالتفات هو التعبیر عن معنی بطریق من) الطرق (الثلاثة) التکلم و الخطاب و الغیبة (بعد التعبیر عنه) أی عن ذلک المعنی (باخر منها) أی بطریق آخر من الطرق الثلاثة بشرط أی یکون التعبیر الثانی علی خلاف ما یقتضیه الظاهر و یترقبه السامع و لا بد من هذا القید لیخرج مثل قولنا انا  
ص 78  
زید و انت اعمر و نحن اللذون صبحوا الصباحا، و مثل قوله تعالی [وایاک نستعین، و اهدنا، و انعمت] فان الالتفات انما هو فی ایاک نعبد و الباقی جار علی اسلوبه و من زعم ان فی مثل یا ایها الذین آمنوا التفاتا و القیاس آمنتم فقد سها علی ما یشهد به کتب النحو. (وهذا) أی الالتفات بتفسیر الجمهور (اخص منه) بتفسیر السکاکی لان النقل عنده اعم من ان یکون قد عبر عنه بطریق من الطرق ثم بطریق آخر أو یکون مقتضی الظاهر ان یعبر عنه بطریق منها فترک و عدل إلی طریق آخر فیتحقق الالتفات بتعبیر واحد و عند الجمهور مخصوص بالاول حتی لا یتحقق الالتفات بتعبیر واحد فکل التفات عندهم التفات عنده من غیر عکس کما فی تطاول لیلک. (مثال التفات من التکلم إلی الخطاب و مالی لا اعبد الذی فطرنی و الیه ترجعون) و مقتضی الظاهر ارجع و التحقیق ان المراد مالکم لا تعبدون، ولکن لما عبر عنهم طریق التکلم کان مقتضی ظاهر السوق اجراء باقی الکلام علی ذلک الطریق فعدل عنه إلی طریق الخطاب فیکون التفاتا علی المذهبین. (و) مثال الالتفات من التکلم (إلی الغیبة انا اعطیناک الکوثر، فصل لربک و انحر،) و مقتضی الظاهر لنا (و) مثال الالتفات (من الخطاب إلی التکلم) قول الشاعر (طحا) أی ذهب (بک قلب فی الحسان طروب) و معنی طروب فی الحسان ان له طربا فی طلب الحسان و نشاطا فی مراودتها (بعید الشباب) تصغیر بعد للقرب أی حین ولی الشباب و کاد ینصرم (عصر) ظرف زمان مضاف إلی الجملة الفعلیة اعنی قوله (حان) أی قریب (مشیب، یکلفنی لیلی) فیه التفات من الخطاب فی بک الا التکلم. و مقتضی الظاهر یکلفک و فاعل یکلفنی ضمیر عائد إلی القلب و لیلی مفعوله الثانی و المعنی یطالبنی القلب بوصل لیلی. و روی تکلفنی بالتاء الفوقانیة علی انه مسند إلی لیلی و المفعول محذوف أی  
ص 79  
شدائد فراقها أو علی انه خطاب للقلب فیکون التفاتا آخر من الغیبة إلی الخطاب (وقد شط) أی بعد (ولیها) أی قربها (وعادت عواد بیننا و خطوب) قال المرزوقی عادت یجوز ان یکون فاعلت من المعاداة کل الصوارف و الخطوب صارت تعادیه و یجوز ان یکون من عاد یعود أی عادت عواد و عوائق کانت تحول بیننا إلی ما کانت علیه قبل. (و) مثال الالتفات من الخطاب (إلی الغیبة) قوله تعالی (حتی إذا کنتم فی الفلک و جرین بهم) و القیاس بکم (و) مثال الالتفات (من الغیبة إلی التکلم) قوله تعالی (الله الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناه) و مقتضی الظاهر فساقه أی ساق الله ذلک السحاب اجراه إلی بلد میت. (و) مثال الالتفات من الغیبة (إلی الخطاب) قوله تعالی (مالک یوم الدین ایاک نعبد) و مقتضی الظاهر ایاه (ووجهه) أی وجه حسن الالتفات (ان الکلام إذا نقل من اسلوب إلی اسلوب آخر کان) ذلک الکلام (احسن تطریة) أی تجدیدا واحداثا من طریت الثوب (لنشاط السامع و کان اکثر ایقاظا للاصغاء إلیه) أی إلی ذلک الکلام لان لکل جدید لذة، و هذا وجه حسن الالتفات علی الاطلاق. (وقد یختص مواقعه بلطائف) غیر هذا الوجه العام (کما فی) سورة (الفاتحة فان العبد إذا ذکر الحقیق بالحمد عن قلب حاضر یجد) ذلک العبد (من نفسه محرکا للاقبال علیه) أی علی ذلک الحقیقی بالحمد (وکلما اجری علیه صفة من تلک الصفات العظام قوی ذلک المحرک إلی ان یؤل الامر إلی خاتمتها) أی خاتمة تلک الصفات یعنی مالک یوم الدین (المفید انه) أی ذلک الحقیق بالحمد (مالک الامر کله فی یوم الجزاء) لانه اضیف مالک إلی یوم الدین علی طریق الاتساع و المعنی علی الظرفیة أی مالک فی یوم الدین و المفعول محذوف دلالة علی التعمیم. (فحینئذ یوجب) ذلک المحرک لتناهیه فی القوة (الاقبال علیه) أی اقبال العبد علی ذلک الحقیق، بالحمد (والخطاب بتخصیصه بغایة الخضوع و الاستعانة فی المهمات) فالیاء فی بتخصیصه متعلق بالخطاب یقال: خاطبته بالدعاء إذا دعوت له  
ص 80  
مواجهة. و غایة المخضوع: هو معنی العبادة و عموم المهمات مستفاد من حذف مفعول نستعین و التخصیص مستفاد من تقدیم المفعول فاللطیفة المختص بها موقع هذا الالتفات، هی: ان فیه تنبیها علی ان العبد إذا اخذ فی القراءة یجب ان یکون قراءته علی وجه یجد من نفسه ذلک المحرک و لما انجر الکلام إلی ذکر خلاف مقتضی الظاهر، اورد عدة اقسام: منه وان لم تکن من مباحث المسند إلیه، فقال (ومن خلاف المقتضی) أی مقتضی الظاهر (تلقی المخاطب) من اضابة المصدر إلی المفعول أی تلقی المتکلم للمخاطب (بغیر ما یترقب) المخاطب (بحمل کلامه) و الباء فی بغیر للتعدیة وفی بحمل کلام للسببیة أی انما تلقاه بغیر ما یترقبه بسبب انه حمل کلامه أی الکلام الصادر عن المخاطب (علی خلاف مراده) أی مراد المخاطب، و انما حمل کلامه علی خلاف مراده (تنبیها) للمخاطب (علی انه) أی ذلک الغیر هو (الاولی بالقصد) و الاردة. (کقوله القبعثری للحجاج و قد قال) الحجاج (له) أی للقبعثری حال کون الحجاج (متوعدا) ایاه (لاحملنک علی الادهم) یعنی القید، هذا مقول قول الحجاج (مثل الامیر یحمل علی الادهم و الاشهب) هذا مقول قول القبعثری فابرز وعید الحجاج فی معرض الوعد و تلقاه بغیر ما یتقرب بان حمل الادهم فی کلامه علی الفرس الادهم أی الذی غلب سواده حتی ذهب البیاض الذی فیه وضم إلیه الاشهب أی الذی غلب بیاضه حتی ذهب سواده. و مراده الحجاج انما هو القید فنبه علی ان الحمل علی الفرس الادهم، هو الاولی بان یقصده الامیر (أی من کان مثل الامیر فی السلطان) أی الغلبة (وبسطة الید) أی الکرم و المال و النعمة (فجدیر بان یصفد) أی یعطی من اصفده (لا ان یصفد) أی یقیده من صفده (أو السائل) عطف علی المخاطب أی تلقی السائل (بغیر ما یطلب بتنزیل سؤاله منزلة غیره) أی منزلة غیر ذلک السؤال (تنبیها) للسائل (علی انه)  
ص 81  
أی ذلک الغیر (هو الاولی بحاله أو المهم له کقوله تعالی یسئلونک عن الاهلة قل هی مواقیت للناس و الحج) سألوا عن سبب اختلاف القمر فی زیادة النور و نقصانه، فاجیبوا ببیان الغرض من هذا الاختلاف و هو ان الاهلة بحسب ذلک الاختلاف معالم یوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و محال الدیون و الصوم و غیر ذلک و معالم للحج یعرف بها وقته و ذلک للتنبیه علی ان الاول و الالیق بحالهم ان یسألوا عن ذلک لانهم لیسوا ممن یطلعون بسهولة علی دقائق علم الهیئة و لا یتعلق لهم به غرض (وکقوله تعالی یسئلونک ماذا ینفقون قل ما انفقتم من خیر فللوالدین و الاقربین و الیتامی و المساکین و ابن السبیل) سألوا عن بیان ماذا ینفقون فاجیبوا ببیان المصارف تنبیها علی ان المهم هو السؤال عنها لان النفقة لا یتعد بها الا ان تقع موقعها. (ومنه) أی من خلاف مقتضی الظاهر (التعبیر عن) المعنی (المستقبل بلفظ الماضی تنبیها علی تحقق وقوعه نحو قوله تعالی و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض) بمعنی یصعق. (ومثله) التعبیر عن المقصود المستقبل بلفظ اسم الفاعل کقوله تعالی وان الدین لواقع) مکان یقع (ونحوه) التعبیر عن المستقبل بلفظ اسم المفعول کقوله تعالی (ذلک یوم مجموع له الناس) مکان یجمع و ههنا بحث و هو ان کلا من اسمی الفاعل و المفعول قد یکون بمعنی الاستقبال وان لم یکن ذلک بحسب اصل الوضع فیکون کل منهما ههنا واقعا فی موقعه واردا علی حسب مقتضی الظاهر و الجواب ان کلا منهما حقیقة فیما تحقق فیه وقوع الوصف و قد استعمل ههنا فیما لم یتحقق مجازا تنبیها علی تحقق وقوعه. (ومنه) أی من خلاف مقتضی الظاهر (القلب) و هو ان یجعل احد اجزاء الکلام مکان الاخر و الاخر مکانه (عرضت الناقة علی الحوض) أی اظهرته علیها لتشرب (وقلبه) أی القلب السکاکی مطلقا) و قال انه مما یورث الکلام ملاحة. (ورده غیره) أی غیر السکاکی (مطلقا) لانه عکس المطلوب و نقیض  
ص 82  
المقصود (والحق انه ان تضمن اعتبار لطیفا) غیر الملاحة التی اورثها نفس القلب (قبل کقوله و مهمه) أی مفازة (مغبرة أی مملوکة بالغبرة ارجاؤه،) أی اطرافه و نواحیه جمع الرجی مقصورا (کان لو ارضه سماؤه) علی حذف المضاف (أی لونها) یعنی لون السماء فالمصراع الاخیر من باب القلب و المعنی کأن لون سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطیف هو المبالغة فی وصف لون السماء بالغبرة حتی کأنه صار بحیث یشبه به لون الارض فی ذلک مع ان الارض اصل فیه (والا) أی وان لم یتضمن اعتبار لطیفا (رد) لانه عدول عن مقتضی الظاهر من غیر نکتة یعتد بها (کقوله) فلما ان جری سمن علیها (کما طینت بالفدن) ای بالقصر (السیاعا) ای الطین بالتبن و المعنی کما طینت الفدن بالسیاع یقال طینت السطح و البیت. و لقائل ان یقول: انه یتضمن من المبالغة فی وصف الناقة بالسمن مالا یتضمنه قوله کما طینت الفدن بالسیاع لا یهامه ان السیاع قد بلغ مبلغا من العظم و الکثرة إلی ان صار بمنزلة الاصل و الفدن بالنسبة إلیه کالسباع بالنسبة إلی الفدن.  
ص 83

باب 3 أحوال المسند

(اما ترکه فلما مر) فی حذف المسند إلیه (کقوله): و من یک امسی بالمدینة رحله \* (فانی وقیار بها لغریب) الرحل هو المنزل و المأوی، وقیار اسم فرس أو جمل للشاعر و هو ضابی، ابن الحارث کذا فی الصحاح، و لفظ البیت خبر و معناه التحسر و التوجع فالمسند إلی قیار محذوف لقصد الاختصار و الاحتراز عن العبث بناء علی الظاهر مع ضیق المقام بسبب التوجع و محافظة الوزن و لا یجوز ان یکون قیار عطفا علی محل اسم ان و غریب خبرا عنهما لامتناع العطف علی محل اسم ان قبل مضی الخبر لفظا أو تقدیرا و اما إذا قدرنا له خبرا محذوفا فیجوز ان یکون هو عطفا علی محل اسم ان لان الخبر مقدم تقدیرا فلا یکون مثل ان زیدا و عمرو ذاهبان بل مثل ان زیدا و عمرو لذاهب و هو جائز و یجوز ان یکون مبتدأ و المحذوف خبره و الجملة باسرها عطف علی جملة ان مع اسمها و خبرها (وکقوله نحن بما عندنا و اتت بهما \* عندک راض و الرأی مختلف) فقوله: نحن مبتدأ محذوف الخبر لما ذکرنا، أی نحن بما عندنا راضون، فالمحذوف ههنا هو خیر الاول بقرینة الثانی وفی البیت السابق بالعکس (وقولک: زید منطلق و عمرو) أی و عمرو منطلق فحذف للاحتراز عن العبث من غیر ضیق المقام (وقولک خرجت فإذا زید) أی موجود أو حاضر أو واقف أو ما اشبه ذلک فحذف لما مر مع اتباع الاستعمال، لان إذا المفاجأة تدل علی مطلق الوجود و قد ینضم إلیها قرائن تدل علی نوع، خصوصیة کلفظ الخروج المشعر بان  
ص 84  
المراد فإذا زید بالباب حاضر أو نحو ذلک (وقوله ان محلا وان مرتحلا \* وان فی السفر إذا مضوا مهلا (أی) ان (لنا فی الدنیا) حلولا (و) ان (لنا عنها) إلی الاخرة (ارتحالا) و المسافرون قد توغلوا فی المضی لا رجوع لهم، و نحن علی اثرهم عن قریب، فحذف المسند الذی هو ظرف قطعا لقصد الاختصار و العدول إلی اقوی الدلیلین، اعنی العقل و لضیق المقام، اعنی المحافظة علی الشعر و لاتباع الاستعمال لاطراد الحذف فیمثل ان مالا وان ولدا و قد وضع سیبویه فی کتابه لهذا بابا فقال هذا باب ان مالا وان ولدا (وقوله تعالی قل لو انتم تملکون خزائن رحمة ربی). فقوله انتم لیس بمبتدأ لان لو انما تدخل علی الفعل بل هو فاعل فعل محذوف، و الاصل لو تملکون انتم تملکون فحذف الفعل الاول احترازا عن العبث لوجود المفسر ثم ابدل من الضمیر المتصل ضمیر منفصل علی ما هو القانون عند حذف العامل فالمسند المحذوف ههنا فعل و فیما سبق اسم أو جملة. (وقوله تعالی: فصبر جمیل یحتمل الامرین) حذف المسند أو المسند إلیه (أی) فصبر جمیل (اجمل أو فأمری صبری جمیل) ففی الحذف تکثیر للفائدة بامکان حمل الکلام علی کل من المعنیین بخلاف ما لو ذکر فانه یکون نصا فی احدهما. (ولابد) للحذف (من قرینة) دالة علیه لیفهم منه المعنی (کوقوع الکلام جوابا لسؤال محقق نحو و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله) أی خلقهن الله فحذف المسند لان هذا الکلام عند تحقق ما فرض من الشرط و الجزاء یکون جوابا عن سؤال محقق و الدلیل علی ان المرفوع فاعل و المحذوف فعله انه جاء عند عدم الحذف کذلک کقوله تعالی و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض لیقولن خلقهن العزیز العلیم، و کقوله تعالی قال من یحی العظام و هی رمیم، قل یحییها الذی انشأها اول مرة. (أو مقدر) عطف علی محقق (نحو) قول ضرار بن نهشل یرثی یزید بن نهشل (ولیبک یزید) کانه قیل من یبکیه فقال (ضارع) أی یبکیه ضارع أی ذلیل  
ص 85  
(لخصومة) لانه کان ملجأ للاذلاء و عونا للضعفاء تمامه و مختبط مما تطیح الطوائح و المختبط: هو الذی یأتی الیک للمعروف من غیر وسیلة تطیح من الاطاحة و هی الا ذهاب و الاهلاک و الطوائح جمع مطیحة علی غیر القیاس کلواقح جمع ملقحة و مما یتعلق بمختبط و ما مصدریة أی سائل یسئل من اجل اذهاب الوقائع ماله أو بیبکی المقدر أی یبکی لاجل اهلاک المنایا یزید. (وفضله) أی رجحانه نحو لیبک یزیدا ضارع مبنیا للمفعول (علی خلافه) یعنی لیبک یزید ضارع مبنیا للفاعل ناصبا لیزید و رافعا لضارع (بتکرر الاسناد) بان اجمل اولا (اجمالا ثم) فصل ثانیا (تفصیلا) اما التفصیل فظاهر و اما الاجمال فلانه لما قیل: لیبک علم ان هناک باکیا یسند إلیه هذا البکاء لان المسند إلی المفعول لابد له من فاعل محذوف اقیم المفعول مقامه و لا شک ان المتکرر آکد و اقوی وان الاجمال ثم التفصیل اوقع فی النفس (وبوقوع نحو یزید غیر فضلة) لکونه مسندا إلیه لا مفعولا کما فی خلافه (وبکون معرفة الفاعل کحصول نعمة غیر مترقبة لان اول الکلام غیر مطمع فی ذکره) أی ذکر الفاعل لاسناد الفعل و تمام الکلام به بخلاف ما إذا بنی للفاعل فانه مطمع فی ذکر الفاعل إذ لابد للفعل من شئ یسند هو إلیه. (واما ذکره) أی ذکر المسند (فلما مر) فی ذکر المسند إلیه من کون الذکر هو الاصل مع عدم المقتضی للعدول و من الاحتیاط لضعف التعویل علی القرینة مثل خلقهن العزیز العلیم و من التعریض بغباوة السامع نحو محمد نبینا صلی الله علیه و آله فی جواب من قال من نبیکم و غیر ذلک (أو) لاجل (ان یتعین) بذکر المسند (کونه اسما) فیقید الثبوت و الدوام (أو فعلا) فیفید التجدد و الحدوث. (واما افراده) أی جعل المسند غیر جملة (فلکونه غیر سببی مع عدم افادة تقوی الحکم) إذ لو کان سببیا نحو زید قام ابوه أو مفیدا للتقوی نحو زید قام فهو جملة قطعا.  
ص 86  
واما نحو زید قائم فلیس بمفید للتقوی بل هو قریب من زید قام فی ذلک و قوله: مع عدم افادة التقوی معناه مع عدم افادة نفس الترکیب تقوی الحکم فیخرج ما یفید التقوی بحسب التکریر نحو عرفت عرفت أو بحرف التأکید نحو ان زیدا عارف أو تقول ان تقوی الحکم فی الاصطلاح هو تأکیده بالطریق المخصوص نحو زید قائم. فان قلت: المسند قد یکون غیر سببی و لا مفید للتقوی ومع هذا لا یکون مفردا کقولنا انا سعیت فی حاجتک و رجل جاءنی و ما انا فعلت هذا عند قصد التخصیص. قلت: سلمنا انا لیس القصد فی هذه الصور إلی التقوی. لکن لا نسلم انها لا تفید التقوی ضرورة حصول تکرار الاسناد الموجب للتقوی ولو سلم فالمراد ان افراد المسند یکون لاجل هذا المعنی و لا یلزم منه تحقق الافراد فی جمیع صور تحقق هذا المعنی. ثم السببی و الفعلی، من اصطلاحات صاحب المفتاح، حیث سمی فی قسم النحو الوصف بحال الشئ نحو رجل کریم وصفا فعلیا، و الوصف بحال ما هو من سببه نحو رجل کریم ابوه وصفا سببیا، و سمی فی علم المعانی المسند فی نحو زید قام مسندا فعلیا وفی نحو زید قام ابوه مسندا سببیا و فسر هما بما لا یخلو عن صعوبة و انغلاق، فلهذا اکتفی المصنف فی بیان المسند السببی بالمثال و قال: (والمراد بالسببی نحو زید ابوه منطلق) و کذا زید انطلق ابوه. و یمکن ان یفسر المسند السببی بجملة علقت علی مبتدأ بعائد لا یکون مسندا إلیه فی تلک الجملة فیخرج عنه المسند فی نحو زید منطلق ابوه لانه مفرد وفی نحو قل هو الله احد لان تعلیقها علی المبتدأ لیس بعائد وفی نحو زید قام و زید هو قائم لان العائد فیهما مسند إلیه و دخل فیه نحو زید ابوه قائم و زید قام ابوه و زید مررت به و زید ضرب عمروا فی داره و زید ضربته و نحو ذلک من الجمل التی وقعت  
ص 87  
خبر مبتدأ و لا تفید التقوی و العمدة فی ذلک تتبع کلام السکاکی لانا لم نجد هذا الاصطلاح لمن قبله. (واما کونه) ای المسند (فعلا فللتقیید) ای تقیید المسند (باحد الازمنة الثلاثة) اعنی الماضی و هو الزمان الذی قبل زمانک الذی انت فیه و المستقبل و هو الزمان الذی یترقب وجوده بعد هذا الزمان و الحال و هو اجزاء من اواخر الماضی و اوائل المستقبل متعاقبة من غیر مهلة و تراخ و هذا امر عرفی و ذلک لان الفعل دال بصیغته علی احد الازمنة الثلاثة من غیر احتیاج إلی قرینة تدل علی ذلک بخلاف الاسم فانه انما یدل علیه بقرینة خارجیة کقولنا زید قائم الان أو امس أو غدا و لهذا قال (علی اخصر وجه) و لما کان التجدد لازما للزمان لکونه کما غیر قار الذات ای لا یجتمع اجزائه فی الوجود و الزمان جزء من مفهوم الفعل، کان الفعل مع افادته التقیید باحد الازمنة الثالثة مفیدا للتجدد و الیه اشار بقوله (مع افادة التجدد کقوله) ای کقول ظریف بن تمیم (أو کلما وردت عکاظ) هو متسوق للعرب کانوا یجتمعون فیه فیتناشدون و یتفاخرون و کانت فیه وقایع (قبیلة بعثوا إلی عریفهم) عریف القوم القیم بامرهم الذی شهر و عرف بذلک (یتوسم) ای یصدر عنه تفرس الوجوه و تأملها شیءا فشیءا و لحظة فلحظة و اما کونه) ای المسند (اسما فلافادة عدمهما) ای عدم التقیید المذکور و افادة التجدد یعنی لافادة الدوام و الثبوت لاغراض تتعلق بذلک (کقوله لا یألف الدرهم المضروب صرتنا) و هو ما یجتمع فیه الدراهم (لکن یمر علیها و هو منطلق) یعنی ان الانطلاق من الصرة ثابت للدرهم دائما. قال الشیخ عبد القاهر: موضوع الاسم علی ان یثبت به الشئ للشئ، من غیر اقتضاء انه یتجدد و یحدث شیءا فشیءا، فلا تعرض فی زید منطلق لاکثر من اثبات الانطلاق فعلا لا کما فی زید طویل و عمرو قصیر. (واما تقیید الفعل) و ما یشبهه من اسم الفاعل و المفعول و غیرهما (بمفعول)  
ص 88  
مطلق أو به أو فیه أو له أو معه (ونحوه) من الحال و التمییز و الاستثناء (فلتربیة الفائدة) لان الحکم کلما زاد خصوصا زاد غرابة و کلما زاد غرابة زاد افادة. کما یظهر بالنظر إلی قولنا شئ ما موجود و فلان به فلان حفظ التوراة سنة کذا فی بلد کذا و لما استشعر سؤالا و هو ان خبر کان من مشبهات المفعول و التقیید به لیس لتربیة الفائدة بدونه اشار إلی جوابه بقوله (والمقید فی نحو کان زید منطلقا هو منطلقا لا کان) لان منطلقا هو نفس المسند و کان قید له للدلالة علی زمان النسبة کما إذا قلت زید منطلق فی الزمان الماضی. (واما ترکه) ای ترک التقیید (فلمانع منها) ای من تربیه الفائدة، مثل خوف انقضاء المدة و الفرصة أو ارادة ان لا یطلع الحاضرون علی زمان الفعل أو مکانه أو مفعوله أو عدم العلم بالمقیدات أو نحو ذلک. (واما تقییده) ای الفعل (بالشرط)، مثل اکرمک ان تکرمنی وان تکرمنی اکرمک (فلا عتبارات) شتی و حالات تقتضی تقییده به (لا تعرف الا بمعرفة ما بین ادواته) یعنی حروف الشرط و اسمائه (من التفصیل و قد بین ذلک) ای التفصیل (فی علم النحو). وفی هذا الکلام اشارة إلی ان الشرط فی عرف اهل العربیة قید لحکم الجزاء مثل المفعول و نحوه فقولک ان جئتنی اکرمک بمنزلة قولک اکرمک وقت مجیئک ایای و لا یخرج الکلام بهذا القید عما کان علیه من الخبریة و الانشائیة بل ان کان الجزاء خبرا فالجملة الشرطیة خبریة نحو ان جئتنی اکرمک وان کان انشائیا فانشائیة نحو ان جاءک زید فأکرمه و اما نفس الشرط، فقد اخرجته الاداة عن الخبریة و احتمال الصدق و الکذب و ما یقال من ان کلا من الشرط و الجزاء خارج عن الخبریة و احتمال الصدق و الکذب و انما الخبر هو مجموع الشرط و الجزاء المحکوم فیه بلزوم الثانی للاول فانما هو باعتبار المنطقیین فمفهوم قولنا کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود باعتبار اهل العربیة الحکم به وجود النهار فی کل وقت من اوقات طلوع الشمس فالمحکوم علیه هو النهار  
ص 89  
و المحکوم به هو الموجود. و باعتبار المنطقیین الحکم بلزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالمحکوم علیه طلوع الشمس و المحکوم به وجود النهار فکم من فرق بین الاعتبارین. (ولکن لابد من النظر ههنا فی ان و إذا ولو) لان فیها ابحاثا کثیرة لم یتعرض لها فی علم النحو (فان و إذا للشرط فی الاستقبال لکن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط) فلا یقع فی کلام الله تعالی علی الاصل الا حکایة أو علی ضرب من التأویل (واصل إذا الجزم) بوقوعه فان و إذا یشترکان فی الاستقبال بخلاف لو و یفترقان بالجزم بالوقوع و عدم الجزم به و اما عدم الجزم بلا وقوع الشرط فلم یتعرض له لکونه مشترکا بین إذا وان و المقصود بیان وجه الافتراق. (ولذلک) أی و لأن اصل ان عدم الجزم بالوقوع (کان) الحکم (النادر) لکونه غیر مقطوع به فی الغالب (موقعا لان و) لان اصل إذا الجزم بالوقوع (غلب لفظ الماضی) لدلالته علی الوقوع قطعا نظرا إلی نفس اللفظ وان نقل ههنا إلی معنی الاستقبال (مع إذا نحو فإذا جاءتهم) أی قوم موسی (الحسنة) کالخصب و الرخاء (قالوا لنا هذه) أی هذه مختصة بنا و نحن مستحقوها (وان تصبهم سیئة) أی جدب و بلاء (یطیروا) أی یتشأموا (بموسی و من معه) من المؤمنین جئ فی جانب الحسنة بلفظ الماضی مع إذا (لان المراد بالحسنة الحسنة المطلقة) التی حصولها مقطوع به. (و لهذا عرفت) الحسنة (تعریف الجنس) أی الحقیقة لان وقوع الجنس کالواجب لکثرته و اتساعه لتحققه فی کل نوع بخلاف النوع وجئ فی جانب السیئة بلفظ المضارع مع ان لما ذکره بقوله (والسیئة نادرة بالنسبة إلیها) أی إلی الحسنة المطلقة (و لهذا نکرت) السیئة لیدل علی التقلیل (وقد تستعمل ان فی) مقام (الجزم) بوقوع الشرط (تجاهلا)، کما إذا سئل العبد عن سیده هل هو فی الدار و هو یعلم انه فیها، فیقول: ان کان فیها اخبرک یتجاهل خوفا من السید (أو لعدم جزم المخاطب) بوقوع الشرط فیجری الکلام علی سنن اعتقاده (کقولک لمن یکذبک ان صدقت  
ص 90  
فماذا تفعل) مع علمک بانک صادق. (أو تنزیله) أی لتنزیل المخاطب العالم بوقوع الشرط (منزلة الجاهل لمخالفته مقتضی العلم) کقولک لمن یؤذی اباه ان کان اباک فلا تؤذه. (أو التوبیخ) أی لتعییر المخاطب علی الشرط (وتصویر ان المقام لاشتماله علی ما یقلع الشرط عن اصله لا یصلح الا لفرضه) أی فرض الشرط (کما یفرض المحال) لغرض من الاغراض (نحو افنضرب عنکم الذکر) أی انهملکم فنضرب عنکم القرآن و ما فیه من الامر و النهی و الوعد و الوعید (صفحا) أی اعراضا أو للاعراض أو معرضین (ان کنتم قوما مسرفین فیمن قرأ ان بالکسر) فکونهم مسرفین امر مقطوع به لکن جئ بلفظ ان لقصد التوبیخ. و تصویر ان الاسراف من العاقل فی هذا المقام یجب ان لا یکون الا علی سبیل الفرض و التقدیر کالمحالات لاشتمال المقام علی الایات الدالة علی ان الاسراف مما لا ینبغی ان یصدر عن العاقل اصلا فهو بمنزلة المحال وان کان مقطوعا، بعدم وقوعه لکنهم یستعملون فیه ان لتنزیله منزلة ما لا قطع بعدمه علی سبیل المساهلة و ارخاء العنان لقصد التبکیت کما فی قوله تعالی قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین. (أو تغلیب غیر المتصف به) أی بالشرط (علی المتصف به) کما إذا کان القیام قطعی الحصول لزید غیر قطعی لعمرو فنقول ان قمتما کان کذا (وقوله تعالی للمخاطبین المرتابین وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا، یحتملهما) أی یحتمل ان یکون للتوبیخ و التصویر المذکور وان یکون لتغلیب غیر المرتابین علی المرتابین لانه کان فی المخاطبین من یعرف الحق و انما ینکر عنادا فجعل الجمیع کأنه لا ارتیاب لهم. و ههنا بحث، وهو: انه إذا جعل الجمیع بمنزلة غیر المرتابین کان الشرط قطعی اللاوقوع فلا یصح استعمال ان فیه کما إذا کان قطعی الوقوع لانها انما تستعمل فی المعانی المحتملة المشکوکة و لیس المعنی ههنا علی حدوث الارتیاب فی المستقبل و لهذا زعم الکوفیون ان ان ههنا بمعنی إذ ونص المبرد و الزجاج علی ان ان لا  
ص 91  
تغلب کان علی معنی الاستقبال لقوة دلالته علی المضی فمجرد التغلیب لا یصحح استعمال ان ههنا بل لابد من ان یقال لما غلب صار الجمیع بمنزلة غیر المرتابین فصار الشرط قطعی الانتفاء فاستعمل فیه ان علی سبیل الفرض و التقدیر للتبکیت و الالزام کقوله تعالی فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، وقل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین. (والتغلیب) باب واسع (یجری فی فنون کثیرة کقوله تعالی و کانت من القانتین) غلب الذکر علی الانثی بان اجری الصفة المشترکة بینهما علی طریقة اجرائها علی الذکور خاصة فان القنوت مما یوصف به الذکور و الاناث لکن لفظ قانتین انما یجری علی الذکور فقط (و) نحو (قوله تعالی بل انتم قوم تجهلون) غلب جانب المعنی علی جانب اللفظ لان القیاس یجهلون بیاء الغیبة لان الضمیر عائد إلی قوم و لفظه لفظ الغائب لکونه اسما مظهرا لکنه فی المعنی عبارة عن المخاطبین فغلب جانب الخطاب علی جانب الغیبة. (ومنه) أی و من التغلیب (ابوان) للاب و الام (ونحوه) کالعمرین لابی بکر و عمر رضی الله عنهما و القمرین للشمس و القمر، و ذلک بان یغلب احد المتصاحبین أو المتشابهین علی الاخر بان یجعل الاخر متفقا له فی الاسم ثم یثنی ذلک الاسم و یقصد اللفظ الیهما جمیعا فمثل ابوان لیس من قبیل قوله تعالی [وکانت من القانتین] کما توهمه بعضهم لان الابوة لیست صفة مشترکة بینهما کالقنوت. فالحاصل ان مخالفة الظاهر فی مثل القانتین من جهة الهیئة و الصیغة وفی مثل ابوان من جهة المادة و جوهر اللفظ بالکلیة (ولکونهما) أی ان و إذا (لتعلیق امر) هو حصول مضمون الجزاء (بغیره) یعنی حصول مضمون الشرط (فی الاستقبال) متعلق بغیره علی معنی انه یجعل حصول الجزاء مترتبا و معلقا علی حصول الشرط فی الاستقبال و لا یجوز ان یتعلق بتعلیق امر لان التعلیق انما هو فی زمان التکلم لا فی الاستقبال الا تری انک إذا قلت ان دخلت الدار فانت حر فقد علقت فی هذه الحال حریته علی دخول الدار فی الاستقبال (کان کل من جملتی کل) من ان و إذا بعنی  
ص 92  
الشرط و الجزاء (فعلیة استقبالیة).  
اما الشرط فلانه مفروض الحصول فی الاستقبال فیمتنع ثبوته و مضیه.  
واما الجزاء، فلان حصوله معلق علی حصول الشرط فی الاستقبال و یمتنع تعلیق حصول الحاصل الثابت علی حصول ما یحصل فی المستقبل (ولا یخالف ذلک لفظا الا لنکتة) لامتناع مخالفة مقتضی الظاهر من غیر فائدة و قوله لفظا: اشارة إلی ان الجملتین وان جعلت کلتاهما أو احدیهما اسمیة أو فعلیة ما ضویة فالمعنی علی الاستقبال حتی ان قولنا ان اکرمتنی الان فقد اکرمتک امس معناه ان تعتد باکرامک ایای الان فاعتد باکرامی ایاک امس و قد تستعمل ان فی غیر الاستقبال قیاسا مطردا مع کان نحو وان کنتم فی ریب، کما مر و کذا إذا جئ بها فی مقام التأکید بعد واو الحال لمجرد الوصل و الربط دون الشرط نحو زید وان کثر ماله بخیل و عمرو وان اعطی جاها لئیم. وفی غیر ذلک قلیلا کقوله: فیا وطنی ان فاتنی بک سابق \* من الدهر فلینعم لساکنک البال ثم اشار إلی تفصیل النکتة الداعیة إلی العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله (کابر از غیر الحاصل فی معرض الحاصل لقوة الاسباب) المتأخذة فی حصوله نحو ان اشتریت کان کذا حال انعقاد اسباب الاشتراء (أو کون ما هو مقطوع الوقوع کالواقع) هذا عطف علی قوة الاسباب و کذا المعطوفات بعد ذلک باو لانها کلها علل لابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل علی ما اشار إلیه فی اظهار الرغبة و من زعم انها کلها عطف علی ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل فقدسها سهوا بینا. (أو التفاؤل أو اظهار الرغبة فی وقوعه) أی وقوع الشرط (نحو ان ظفرت بحسن العاقبة) فهو المرام هذا یصلح مثالا للتفاؤل و لاظهار الرغبة و لما کان اقتضاء اظهار الرغبة ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل یحتاج إلی بیان ما اشار إلیه بقوله  
ص 93  
(فان الطالب إذا عظمت رغبته فی حصول امر یکثر تصوره) أی الطالب (ایاه) أی ذلک الامر (فربما یخیل) أی ذلک الامر (إلیه حاصلا) فیعبر عنه بلفظ الماضی (وعلیه) أی علی استعمال الماضی مع ان لاظهار الرغبة فی الوقوع ورد قوله تعالی و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء (ان اردن تحصنا) حیث لم یقل ان یردن. فان قیل تعلیق النهی عن الاکراه بارادتهن التحصن یشعر بجواز الاکراه عند انتفائها علی ما هو مقتضی التعلیق بالشرط، اجیب بان القائلین بان التقیید بالشرط یدل علی نفی الحکم عند انتفائه انما یقولون به إذا لم یظهر للشرط فائدة اخری ویجوز ان یکون فائدته فی الایة، المبالغة فی النهی عن الاکراه یعنی انهن إذا اردن العفة فالمولی احق بارادتها وایضا دلالة الشرط علی انتفاء الحکم انما هو بحسب الظاهر و الاجماع القاطع علی حرمة الاکراه مطلقا قد عارضه و الظاهر یدفع بالقاطع (قال السکاکی أو للتعریض) أی ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل. اما لما ذکر و اما للتعریض بان ینسب الفعل إلی واحد و المراد غیره (نحو) قوله تعالی و لقد اوحی الیک و الی الذین من قبلک (لئن اشرکت لیحبطن عملک) فالمخاطب هو النبی صلی الله تعالی علیه وسلم وعدم اشراکه مقطوع به، لکن جئ بلفظ الماضی ابرازا للاشراک الغیر الحاصل فی معرض الحاصل علی سبیل الفرض و التقدیر تعریضا لمن صدر عنهم الاشراک بانه قد حبطت اعمالهم کما إذا شتمک احد فتقول و الله ان شتمنی الامیر لاضربنه، و لا یخفی علیک انه لا معنی للتعریض لمن لم یصدر عنهم الاشراک وان ذکر المضارع لا یفید التعریض لکونه علی اصله و لما کان فی هذا الکلام نوع خفاء وضعف نسبه إلی السکاکی و الا فهو قد ذکر جمیع ما تقدم ثم قال. (ونظیره) أی نظیر لئن اشرکت، (فی التعریض) لا فی استعمال الماضی مقام المضارع فی الشرط للتعریض قوله تعالی (ومالی لا اعبد الذی فطرنی، أی و ما لکم لا تعبدون الذی فطرکم بدلیل و الیه ترجعون) إذ لو لا التعریض لکان المناسب ان یقال و الیه ارجع علی ما هو الموافق للسیاق (ووجه حسنه) أی حسن هذا  
ص 94  
التعریض (اسماع) المتکلم (المخاطبین) الذین هم اعداؤه (الحق) هو المفعول الثانی للاسماع (علی وجه لا یزید) ذلک الوجه (غضبهم وهو) أی ذلک الوجه (ترک التصریح بنسبتهم إلی الباطل ویعین) عطف علی یزید و لیس هذا فی کلام السکاکی أی علی وجه یعین (علی قبوله) أی قبول الحق (لکونه) ای لکون ذلک الوجه (ادخل فی امحاض النصح لهم حیث لا یرید) المتکلم (لهم الا ما یرید لنفسه ولو للشرط) ای لتعلیق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا (فی الماضی مع القطع بانتفاء الشرط) فیلزم انتفاء الجزاء کما تقول لو جئتنی لاکرمتک معلقا الاکرام بالمجئ مع القطع بانتفائه فیلزم انتفاء الاکرام فهی لامتناع الثانی اعنی الجزاء لامتناع الاول اعنی الشرط یعنی ان الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط، هذا هو المشهور بین الجمهور. واعترض علیه ابن الحاجب بان الاول سبب و الثانی مسبب وانتفاء السبب لا یدل علی انتفاء المسبب لجواز ان یکون للشئ اسباب متعددة بل الامر بالعکس لان انتفاء المسبب یدل علی انتفاء جمیع اسبابه فهی لامتناع الاول لامتناع الثانی الا تری ان قوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا انما سیق لیستدل بامتناع الفساد علی امتناع تعدد الالهة دون العکس. واستحسن المتأخرون رأی ابن الحاجب حتی کادوا ان یجمعوا علی انها لامتناع الاول لامتناع الثانی. اما لما ذکره و اما لان الاول ملزوم و الثانی لازم وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم من غیر عکس لجواز ان یکون اللازم اعم. وانا اقول منشأ هذا الاعتراض: قلة التأمل، لانه لیس معنی قولهم لو لامتناع الثانی لامتناع الاول انه یستدل بامتناع الاول علی امتناع الثانی حتی یرد علیه ان انتفاع السبب أو الملزوم لا یوجب انتفاع المسبب أو اللازم بل معناه انها للدلالة علی ان انتفاء الثانی فی الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فمعنی لو شاء الله لهدیکم ان انتفاء الهدایة انما هو بسبب انتفاء المشیءة یعنی انها تستعمل للدلالة علی ان علة  
ص 95  
انتفاء مضمون الجزاء فی الخارج هی انتفاء مضمون الشرط من غیر التفات إلی ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هی الا تری ان قولهم لو لا لامتناع الثانی لوجود الاول نحو لو لا علی لهلک عمر معناه ان وجود علی سبب لعدم هلاک عمر لا ان وجوده دلیل علی ان عمر لم یهلک و لهذا صح مثل قولنا لو جئتنی لاکرمتک لکنک لم تجئ اعنی عدم الاکرام بسبب عدم المجئ، قال الحماسی ولو طار ذو حافر قبلها، لطارت ولکنه لم یطر یعنی ان عدم طیران تلک الفرس بسبب انه لم یطر ذو حافر قبلها، و قال أبو العلاء المعری ولو دامت الدولات کانوا کغیرهم، رعایا ولکن ما لهن دوام و اما المنطقیون فقد جعلوا، ان ولو، اداة اللزوم و انما یستعملونها فی القیاسات لحصول العلم بالنتائج فهی عندهم للدلالة علی ان العلم بانتفاء الثانی علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غیر التفات إلی ان علة انتفاء الجزاء فی الخارج ما هی و قوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا وارد علی هذه القاعدة لکن الاستعمال علی قاعدة اللغة هو الشانع المستفیض و تحقیق هذا البحث علی ما ذکرناه من اسرار هذا الفن. وفی هذا المقام مباحث اخری شریفة اوردناها فی الشرح و إذا کان لو للشرط فی الماضی (فیلزم عدم الثبوت و المضی فی جملتیها) إذ الثبوت ینافی التعلیق و الاستقبال ینافی المضی فلا یعدل فی جملتیها عن الفعلیة الماضویة الا لنکتة ومذهب المبرد انها تستعمل فی المستقبل استعمال ان للوصل و هو مع قلته ثابت. نحو قوله علیه السلام: اطلبوا العلم ولو بالصین و انی اباهی بکم الامم یوم القیامة ولو بالسقط. (فدخولها علی المضارع فی نحو) واعلموا ان فیکم رسول الله (لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم) أی لو قعتم فی جهد وهلاک (لقصد استمرار الفعل فیما مضی وقتا فوقتا).  
ص 96  
و الفعل: هو الاطاعة یعنی ان امتناع عنتکم بسبب امتناع استمراره علی اطاعتکم فان المضارع یفید الاستمرار ودخول لو علیه یفید امتناع الاستمرار. ویجوز ان یکون الفعل امتناع الاطاعة یعنی ان امتناع عنتکم بسبب استمرار امتناعة عن اطاعتکم لانه کما ان المضارع المثبت یفید استمرار الثبوت یجوز ان یفید المنفی استمرار النفی و الداخل علیه لو یفید استمرار الامتناع کما ان الجملة الاسمیة المثبتة تفید تأکید الثبوت ودوامه و المنفیة یفید تأکید النفی ودوامه لا نفی التأکید و الدوام کقوله تعالی و ما هم بمؤمنین ردا لقولهم انا آمنا علی ابلغ وجه وآکده کما فی قوله تعالی (الله یستهزئ بهم) حیث لم یقل الله مستهزئ بهم قصدا إلی استمرار الاستهزاء وتجدده وقتا فوقنا. (و) دخولها علی المضارع (فی نحو قوله تعالی ولو تری) الخطاب لمحمد علیه السلام أو لکل من تأتی منه الرؤیة (إذ وقفوا علی النار) أی اروها حتی یعاینوها واطلعوا علیها اطلاعا هی تحتهم أو ادخلوها فعرفوا مقدار عذابها وجواب لو محذوف أی لرأیت امرا فظیعا (لتنزیله) أی المضارع (منزلة الماضی لصدوره) أی المضارع أو الکلام (عمن لا خلاف فی اخباره). فهذا الحالة انما هی فی القیامة لکنها جعلت بمنزلة الماضی المتحقق فاستعمل فیها لو واذ المختصان بالماضی لکن عدل من لفظ الماضی و لم یقل ولو رأیت اشارة إلی انه کلام من لا خلاف فی اخباره و المستقبل عنده بمنزلة الماضی فی تحقق الوقوع فهذا الامر مستقبل فی التحقیق ماض بحسب التأویل کأنه قیل قد انقضی هذا الامر لکنک ما رأیته ولو رأیته لرأیت امرا فظیعا (کما) عدل عن الماضی إلی المضارع (فی ربما یود الذین کفروا) لتنزیله منزلة الماضی لصدوره عمن لا خلاف فی اخباره. و انما کان الاصل ههنا هو الماضی لانه قد التزم ابن السراج وابو علی فی الایضاح ان الفعل الواقع بعد رب المکفوفة بما یجب ان یکون ماضیا لانها للتقلیل فی الماضی و معنی التقلیل ههنا انه یدهشهم اهوال القیمة فیبهتون فان وجدت منهم افاقة ما تمنوا ذلک.  
ص 97  
وقیل هی مستعارة للتکثیر أو للتحقیق ومفعول یود محذوف لدلالة لو کانوا مسلمین علیه ولو للتمنی حکایة لودادتهم و اما علی رأی من جعل لو اللتی للتمنی حرفا مصدریة فمفعول یود هو قوله لو کانوا مسلمین (أو لا ستحضار الصورة) عطف علی قوله لتنزیله یعنی ان العدول إلی المضارع فی نحو ولو تری اما لما ذکر و اما لاستحضار صورة رؤیة الکافرین موقوفین علی النار لان المضارع مما یدل علی الحال الحاضر الذی من شأنه ان یشاهد کأنه یستحضر بلفظ المضارع تلک الصورة لیشاهدها السامعون و لا یفعل ذلک الا فی امریتهم بمشاهدته لغرابته أو فظاعته أو نحو ذلک (کما قال الله تعالی فتثیر سحابا) بلفظ المضارع بعد قوله تعالی الله الذی ارسل الریاح (استحضارا لتلک الصورة البدیعة الدالة علی القدرة الباهرة) یعنی اثارة صورة السحاب مسخرا بین اسماء و الارض علی الکیفیات المخصوصة و الانقلابات المتفاوتة (واما تنکیره) أی تنکیر المسند (فلا رادة عدم الحصر و العهد) الدال علیهما التعریف (کقولک زید کاتب وعمرو شاعر أو للتفخیم نحو هدی للمتقین) بناء علی انه خبر مبتدأ محذوف أو خبر تلک الکتاب (أو للتحقیر) نحو ما زید شیءا. (واما تحصیصه) أی المسند (بالاضافة) نحو زید غلام رجل (أو الوصف) نحو زید رجل عالم (فلکون الفائدة اتم) لما مر من ان زیادة الخصوص توجب اتمیة الفائدة. واعلم ان جعل معمولات المسند کالحال ونحوه من المقیدات وجعل الاضافة و الوصف من المخصصات انما هو مجرد اصطلاح و قیل لان التخصیص عبارة عن نقص الشیوع و لا شیوع للفعل لانه انما یدل علی مجرد المفهوم و الحال تقیده و الوصف یجئ فی الاسم الذی فیه الشیوع فیخصصه و فیه نظر. (واما ترکه) أی ترک تخصیص المسند بالاضافة أو الوصف (فظاهر مما سبق) فی ترک تقید المسند لمانع من تربیة الفائدة.  
ص 98  
(واما تعریفه فلا فادة السامع حکما علی امر معلوم له باحدی طرق التعریف) یعنی انه یجب عند تعریف المسند إلیه إذ لیس فی کلامهم مسند إلیه نکرة و مسند معرفة فی الجملة الخبریة (بآخر مثله) أی حکما علی امر معلوم بامر آخر مثله فی کونه معلوما للسامع باحدی طرق التعریف سواء یتحدا الطریقان نحو الراکب هو المنطلق أو یختلفان نحو زید هو المنطلق (أو لازم حکم) عطف علی حکما (کذلک) أی علی امر معلوم باخر مثله و فیه هذا تنبیه علی ان کون المبتدأ و الخبر معلومین لا ینافی افادة الکلام للسامع فائدة مجهولة لانه العلم بنفس المبتدأ و الخبر لا یستلزم العلم باسناد احدهما إلی الاخر (نحو زید اخوک وعمرو المنطلق) حال کون المنطلق معرفا (باعتبار تعریف العهد أو الجنس). وظاهر لفظ الکتاب ان نحو زید اخوک انما یقال لمن یعرف ان له اخا و المذکور فی الایضاح انه یقال لمن یعرف زیدا بعینه سواء کان یعرف ان له اخا أو لم یعرف. ووجه التوفیق ما ذکره بعض المحققین من النحاة ان اصل وضع تعریف الاضافة علی اعتبار العهد و الا لم یبق فرق بین غلام زید وغلام لزید فلم یکن احدهما معرفة و الاخر نکرة لکن کثیرا ما یقال جاءنی غلام زید من غیر اشارة إلی معین کالمعرف باللام و هو خلاف وضع الاضافة فما فی الکتاب ناظر إلی اصل الوضع و ما فی الایضاح إلی خلافه. (وعکسها) أی و نحو عکس المثالین المذکورین و هو اخوک زید و المنطلق عمرو و الضابط فی التقدیم انه إذا کان للشئ صفتان من صفات التعریف وعرف السامع اتصافه باحدیهما دون الاخری فایهما کان بحیث یعرف السامع اتصاف الذات به و هو کالطالب بحسب زعمک ان تحکم علیه بالاخر فیجب ان تقدم اللفظ الدال علیه وتجعله مبتدأ وایهما کان بحیث یجهل اتصاف الذات به و هو کالطالب بحسب  
ص 99  
زعمک ان تحکم بثبوته للذات أو انتفائه عنه یجب ان تؤخر اللفظ الدال علیه وتجعله خبر فإذا عرف السامع زیدا بعینه واسمه و لا یعرف اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلک قلت زید اخوک و إذا عرف اخا له و لا یعرفه علی التعیین واردت ان تعینه عنده قلت اخوک زید و لا یصح زید اخوک ویظهر ذلک فی نحو قولنا رأیت اسودا غابها الرماح و لا یصح رماحها الغاب. (و الثانی) یعنی اعتبار تعریف الجنس (قد یفید قصر الجنس علی شئ تحقیقا نحو زید الامیر) إذا لم یکن امیر سواه (أو مبالغة لکماله فیه) أی لکمال ذلک الشئ فی ذلک الجنس أو بالعکس (نحو عمرو الشجاع) أی الکامل فی الشجاعة کانه لااعتداد بشجاعة غیره لقصورها عن رتبة الکمال و کذا إذا جعل المعرف بلام الجنس مبتدأ نحو الامیر زید و الشجاع عمرو و لا تفاوت بینهما وبین ما تقدم فی افادة قصر الامارة علی زید و الشجاعة علی عمرو و الحاصل ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور علی الخبر سواء کان الخبر معرفة أو نکرة وان جعل خبرا فهو مقصور علی المبتدأ و الجنس قد یبقی علی اطلاقه کما مرو قد یقید بوصف أو حال أو ظرف أو مفعول أو نحو ذلک نحو هو الرجل الکریم و هو السائر راکبا و هو الامیر فی البلد و هو الواهب الف قنطار وجمیع ذلک معلوم بالاستقراء وتصفح تراکیب البلغاء و قوله قد یفید بلفظ قد اشارة إلی انه قد لا یفید القصر کما فی قول الخنساء إذا قبح البکاء علی قتیل، رایت بکاءک الحسن الجمیلا فانه یعرف بحسب الذوق السلیم و الطبع المستقیم و التدرب فی معرفة معانی کلام العرب ان لیس المعنی ههنا علی القصر وان امکن ذلک بحسب النظر الظاهر و التأمل القاصر. (وقیل) فی نحو زید المنطلق أو المنطلق زید (الاسم متعین للابتداء) تقدم أو تأخر (لدلالته علی الذات و الصفة) متعینة (للخبریة) تقدمت أو تأخرت (لدلالتها علی امر نسبی) لان معنی المبتدأ المنسوب إلیه و معنی الخبر المنسوب و الذات هی المنسوب إلیها و الصفة هی المنسوب فسواء  
ص 100  
قلنا زید المنطلق أو المنطلق زید یکون زید مبتدأ و المنطلق خبر و هذا رأی الامام الرازی قدس الله سره. (ورد بان المعنی الشخص الذی له الصفة صاحب الاسم) یعنی ان الصفة تجعل دالة علی الذات و مسندا إلیها و الاسم یجعل دالا علی امر نسبی و مسندا. (واما کونه) أی المسند (جملة فللتقوی) نحو زید قام (أو لکونه سببیا) نحو زید ابوه قایم (لما مر) من ان افراده یکون لکونه غیر سببی مع عدم افادة التقوی. وسبب التقوی فی مثل زید قام علی ما ذکره صاحب المفتاح هو ان المبتدأ لکونه مبتدأ یستدعی ان یسند إلیه شئ فإذا جاء بعده ما یصلح ان یسند إلی ذلک المبتدأ صرفه ذلک المبتدأ إلی نفسه سواء کان خالیا عن الضمیر أو متضمنا له فینعقد بینهما حکم. ثم إذا کان متضمنا له لضمیره المعتد به بان لا یکون مشابها للخالی عن الضمیر کما فی زید قائم صرفه ذلک الضمیر إلی المبتدأ ثانیا فیکتسی الحکم قوة فعلی هذا یختص التقوی بما یکون مسندا إلی ضمیر مبتدا ویخرج عنه نحو زید ضربته ویجب ان یجعل سببیا و اما علی ما ذکره الشیخ فی دلائل الاعجاز و هو ان الاسم لا یؤتی به معری عن العوامل اللفظیة الا لحدیث قد نوی اسناده إلیه. فإذا قلت زید فقد اشعرت قلب السامع بانک ترید الاخبار عنه فهذا توطئة له وتقدمة للاعلام به. فإذا قلت قام دخل فی قلبه دخول المأنوس و هذا اشد للثبوت وامنع من الشبهة و الشک. وبالجملة لیس الاعلام بالشئ بغتة مثل الاعلام به بعد التنبیه علیه، و التقدمة، فان ذلک یجری مجری تأکید الاعلام فی التقوی و الاحکام فیدخل فیه نحو زید ضربته وزید مررت به ومما یکون المسند فیه جملة لا للسببیة أو التقوی خبر ضمیر الشان و لم یتعرض له لشهرة امره وکونه معلوما مما سبق.  
ص 101  
واما صورة التخصیص نحو انا سعیت فی حاجتک ورجل جاءنی فهی داخلة فی التقوی علی ما مر (واسمیتها وفعلیتها وشرطیتها لما مر) یعنی ان کون المسند جملة للسببیة أو التقوی وکون تلک الجملة اسمیة للدوام و الثبوت وکونها فعلیة للتجدد و الحدوث و الدلالة علی احد الازمنة الثلثة علی اخصر وجه وکونها شرطیة للاعتبارات المختلفة الحاصلة من ادوات الشرط (وظرفیتها لاختصار الفعلیة إذ هی) أی الظرفیة (مقدرة بالفعل علی الاصح) لان الفعل هو الاصل فی العمل و قیل باسم الفاعل لان الاصل فی الخبر ان یکون مفردا، ورجح الاول بوقوع الظرف صلة للموصول نحوی الذی فی الدار اخوک. واجیب بان الصلة من مظان الجملة بخلاف الخبر، ولو قال إذا الظرف مقدر بالفعل علی الاصح، لکان اصوب لان ظاهر عبارته یقتضی ان الجملة الظرفیة مقدرة باسم الفاعل علی القول الغیر الاصح، و لا یخفی فساده. (واما تأخیره) أی تأخیر المسند (فلان ذکر المسند إلیه اهم کما مر) فی تقدیم المسند إلیه (واما تقدیمه) أی تقدیم المسند (فلتخصیصه بالمسند إلیه) أی لقصر المسند إلیه علی ما حققناه فی ضمیر الفصل لان معنی قولنا تمیمی انا هو انه مقصور علی التمیمیة لا یتجاوزها إلی القیسیة (نحو لا فیها غول أی بخلاف خمور الدنیا) فان فیها غولا. فان قلت المسند هو الظرف اعنی فیها و المسند إلیه لیس بمقصور علیه بل علی جزء منه اعنی الضمیر المجرور الراجع إلی خمور الجنة قلت المقصود ان عدم الغول مقصور علی الاتصاف بفی خمور الجنة لا یتجاوزه إلی الانصاف بفی خمور الدنیا وان اعتبرت النفی فی جانب المسند فالمعنی ان الغول مقصور علی عدم الحصول فی خمور الجنة لا یتجاوزه إلی عدم الحصول فی خمور الدنیا فالمسند إلیه مقصور علی المسند قصرا غیر حقیقی وکذلک قیاس فی قوله تعالی لکم دینکم ولی دین.  
ص 102  
ونظیره ما ذکره صاحب المفتاح فی قوله تعالی ان حسابهم الا علی ربی من ان المعنی حسابهم مقصور علی الاتصاف بعلی ربی لا یتجاوزه إلی الاتصاف بعلی فجمیع ذلک من قصر الموصوف علی الصفة دون العکس کما توهمه بعضهم (و لهذا) أی و لأن التقدیم یفید التخصیص (لم یقدم الظرف) الذی هو المسند علی المسند إلیه (فی لا ریب فیه) و لم یقل لا فیه ریب (لئلا یفید) تقدیمه علیه ثبوت الریب فی سائر کتب الله تعالی بناء علی اختصاص عدم الریب بالقرآن. و انما قال فی سائر کتب الله تعالی لانه المعتبر فی مقابلة القرآن کما ان المعتبر فی مقابلة خمور الجنة هی خمور الدنیا لا مطلق المشروبات و غیرها (أو التنبیه) عطف علی تخصیصه أی تقدیم المسند للتنبیه (من اول الامر علی انه) أی المسند (خبر لا نعت) إذ النعت لا یتقدم علی المنعوت. و انما قال من اول الامر لانه ربما یعلم انه خبر لا نعت بالتأمل فی المعنی و النظر إلی انه لم یرد فی الکلام خبر للمبتدأ (کقوله له همم لا منتهی لکبارها \* وهمته الصغری اجل من الدهر) حیث لم یقل همم له (أو التفاؤل) نحو سعدت بغرة وجهک الایام. (أو التشویق إلی ذکر المسند إلیه بان یکون فی المسند المتقدم طول یشوق النفس إلی ذکر المسند إلیه فیکون له وقع فی النفس ومحل من القبول لان الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب (کقوله ثلاثة) هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله (تشرق) من اشرق بمعنی صار مضیئا (الدنیا) فاعل تشرق و العائد إلی الموصوف هو الضمیر المجرور فی و قوله (ببهجتها) أی بحسنها ونضارتها أی تصیر الدنیا منورة ببهجة هذه الثلاثة وبهائها و المسند إلیه المتأخر هو قوله (شمس الضحی و ابو اسحق و القمر). (تنبیه، کثیر مما ذکر فی هذا الباب) یعنی باب المسند (والذی قبله) یعنی باب المسند إلیه (غیر مختص بهما کالذکر و الحذف و غیرهما) من التعریف و التنکیر و التقدیم و التأخیر و الاطلاق و التقیید و غیر ذلک مما سبق.  
ص 103  
و انما قال کثیر مما ذکر لان بعضها مختص بالبابین کضمیر الفصل المختص بما بین المسند إلیه و المسند وککون المسند مفردا فعلا فانه مختص بالمسند إذ کل فعل مسند دائما و قیل: هو اشارة إلی ان جمیعها لا یجری فی غیر البابین کالتعریف فانه لا یجری فی الحال و التمییز وکالتقدیم فانه لا یجری فی المضاف إلیه و فیه نظر لان قولنا جمیع ما ذکر فی البابین غیر مختص بهما لا یقتضی ان یجری شئ من المذکورات فی کل واحد من الامور التی هی غیر المسند إلیه و المسند فضلا عن ان یجری کل منها فیه إذا یکفی لعدم الاختصاص بالبابین ثبوته فی شئ مما یغایرهما فافهم. (والفطن إذا اتقن اعتبار ذلک فیهما) أی فی البابین (لا یخفی علیه اعتباره فی غیره هما) من المفاعیل و الملحقات بها و المضاف إلیه.  
ص 105

باب 4 أحوال متعلقات الفعل

قد اشیر فی التنبیه إلی ان کثیرا من الاعتبارات السابقة یجری فی متعلقات الفعل لکن ذکر فی هذا الباب تفصیل بعض من ذلک لاختصاصه بمزید بحث و مهد لذلک مقدمة. فقال (الفعل مع المفعول کالفعل مع الفاعل فی ان الغرض من ذکره معه) أی ذکر کل من الفاعل و المفعول أو ذکر الفعل مع کل منهما (افادة تلبسه به) أی تلبس الفعل بکل منهما اما بالفاعل فمن جهة وقوعه عنه و اما بالمفعول فمن جهة وقوعه علیه (لا افادة وقوعه مطلق) أی لیس الغرض من ذکره معه افادة وقوع الفعل و ثبوته فی نفسه من غیر ارادة ان یعلم ممن وقع عنه أو علی من وقع علیه إذ لو ارید ذلک لقیل وقع الضرب أو وجد أو ثبت من غیر ذکر الفاعل أو المفعول لکونه عبثا (فإذا لم یذکر) المفعول به (معه) ای مع الفعل المتعدی المسند إلی فاعله. (فالغرض ان کان اثباته) أی اثبات الفعل (لفاعله أو نفیه عنه مطلقا) أی من غیر اعتبار تعلقه بمن وقع علیه فضلا عن عمومه و خصوصه (نزل) الفعل المتعدی (منزلة اللازم و لم یقدر له مفعول لان المقدر کالمذکور) فی ان السامع یفهم منها ان الغرض الاخبار بوقوع الفعل من الفاعل باعتبار تعلقه بمن وقع علیه. فان قولنا فلان یعطی الدنانیر یکون لبیان جنس ما یتناوله الاعطاء لا لبیان کونه معطیا و یکون کلاما مع من اثبت له اعطاء غیر الدنانیر لا مع من نفی ان یوجد منه اعطاء (وهو) أی هذا القسم الذی نزل منزلة اللازم (ضربان لانه اما ان یجعل الفعل) حال کونه (مطلقا) أی من غیر اعتبار عموم أو خصوص فیه و من غیر اعتبار  
ص 106  
تعلقه بالمفعول (کنایة عنه) أی عن ذلک الفعل حال کونه (متعلقا بمفعول مخصوص دلت علیه قرینة اولا) یجعل کذلک (الثانی کقوله تعالی قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون) أی لا یستوی من یوجد له حقیقة العلم و من لا یوجد فالغرض اثبات العلم لهم ونفیه عنهم من غیر اعتبار عموم فی افراده و لا خصوص و من غیر اعتبار تعلقه بمعلوم عام أو خاص. و انما قدم الثانی لانه باعتبار کثرة وقوعه اشد اهتماما بحاله السکاکی ذکر فی بحث افادة اللام الاستغراق انه إذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا کقوله صلی الله علیه و آله و سلم المؤمن غر کریم و المنافق خب لئیم حمل المعرف باللام مفردا کان أو جمعا علی الاستغراق بعلة ایهام ان القصد إلی فرد دون آخر مع تحقق الحقیقة فیهما ترجیح لاحد المتساویین علی الاخر. ثم ذکر فی بحث حذف المفعول، انه قد یکون للقصد إلی نفس الفعل بتنزیل المتعدی منزلة اللازم ذهابا فی نحو فلان یعطی إلی معنی یفعل الاعطاء و یوجد هذه الحقیقة ایهاما للمبالغة بالطریق المذکور فی افادة اللام الاستغراق فجعل المصنف قوله بالطریق المذکور اشارة إلی قوله ثم إذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا حمل المعرف باللام علی الاستغراق و الیه اشار بقوله. (ثم) أی بعد کون الغرض ثبوت اصل الفعل و تنزیله منزلة اللازم من غیر اعتبار کونه کنایة (إذا کان المقام خطابیا) یکتفی فیه بمجرد الظن (لا استدلالیا) یطلب فیه الیقین البرهانی (افاد) المقام أو الفعل (ذلک) أی کون الغرض ثبوته لفاعله أو نفیه عنه مطلقا (مع التعمیم) فی افراد الفعل (دفعا للتحکم) اللازم من حمله علی فرد دون آخر و تحقیقه ان معنی یعطی حینئذ یفعل الاعطاء فالاعطاء المعرف بلام الحقیقة یحمل فی المقام الخطابی علی استغارق الاعطاآت و شمولها مبالغة لئلا یلزم ترجیح احد المتساویین علی الاخر. لا یقال افادة التعمیم فی افراد الفعل تنافی کون الغرض الثبوت أو النفی عنه  
ص 107  
مطلقا أی من غیر اعتبار عموم و لا خصوص. لانا نقول لا نسلم ذلک فان عدم کون الشئ معتبرا فی الغرض لا یستلزم عدم کونه مفادا من الکلام فالتعمیم مفاد غیر مقصود، و لبعضهم فی هذا المقام تخیلات فاسدة لا طائل تحتها فلم نتعرض لها. (والاول) و هو ان یجعل الفعل مطلقا کنایة عنه متعلقا بمفعول مخصوص (کقول البختری فی المعتز بالله) تعریضا بالمستعین بالله (شجو حساده و غیظ عداه، (شجو حساده و غیظ عداه \* ان یری مبصر و یسمع واع) ای ان یکون ذو رؤیة وذو سمع فیدرک بالبصر (محاسنه) و بالسمع (اخباره الظاهرة الدالة علی استحقاقه الامامة دون غیره فلا یجدوا) نصب و عطف علی یدرک أی فلا یجد اعداؤه و حساده الذین یتمنون الامامة (إلی منازعته) الامامة (سبیلا). فالحاصل انه نزل یری و یسمع منزلة اللازم، أی: من یصدر عنه السماع و الرؤیة من غیر تعلق بمفعول مخصوص، ثم جعلها کنایتین عن الرؤیة و السماع المتعلقین بمفعول مخصوص هو محاسنه. و اخباره بادعاء الملازمة بین مطلق الرؤیة و رؤیة آثاره و محاسنه و کذا بین مطلق السماع و سماع اخباره للدلالة علی ان آثاره و اخباره بلغت من الکثرة و الاشتهار إلی حیث یمتنع اخفاؤها فأبصرها کل راء و سمعها کل واع بل لا یبصر الرایی الا تلک الاثار و لا یسمع الواعی الا تلک الاخبار، فذکر اللازم و اراد الملزوم علی ما هو طریق الکنایة ففی ترک المفعول و الاعراض عنه اشعار بان فضائله قد بلغت من الظهور و الکثرة إلی حیث یکفی فیها مجرد ان یکون ذو سمع وذو بصر حتی یعلم انه المتفرد بالفضائل و لا یخفی انه یفوت هذا المعنی عند ذکر المفعول أو تقدیره (والا) أی: وان لم یکن الغرض عند عدم ذکر المفعول مع الفعل المتعدی المسند إلی فاعله أو نفیه عنه مطلقا بل قصد تعلقه بمفعول غیر مذکور (وجب التقدیر بحسب القرائن) الدالة علی  
ص 108  
تعیین المفعول ان عاما فعام وان خاصا فخاص، و لما وجب تقدیر المفعول تعین انه مراد فی المعنی و محذوف من اللفظ لغرض فاشار إلی تفصیل الغرض بقوله (ثم الحذف اما للبیان بعد الابهام کما فی فعل المشیءة) و الارادة و نحو هما إذا وقع شرطا فان الجواب یدل علیه و یبینه لکنه انما یحذف (ما لم یکن تعلقه به) ای تعلق فعل المشیءة بالمفعول (غریبا نحو فلو شاء لهدیکم اجمعین) ای لو شاء الله هدایتکم لهدیکم اجمعین. فانه لما قیل لو شاء علم السامع، ان هناک شیءا علقت المشیءة علیه لکنه مبهم عنده، فإذا جئ بجواب الشرط صار مبینا له و هذا اوقع فی النفس (بخلاف) ما إذا کان تعلق فعل المشیءة به غریبا فانه لا یحذف حینئذ کما فی نحو قوله (ولو شئت ان ابکی دما لبکیته)، علیه و لکن ساحة الصبر اوسع، فان تعلق فعل المشیءة ببکاء الدم غریب فذکره لیتقرر فی نفس السامع و یأنس به. (واما قوله: فلم یبق منی الشوق غیر تفکری \* فلو شئت ان ابکی بکیت تفکر فلیس منه) أی مما ترک فیه حذف مفعول المشیءة بناء علی غرابة تعلقها به علی ما ذهب إلیه صدر الافاضل فی ضرام السقط من ان المراد لو شئت ان ابکی تفکرا بکیت تفکرا فلم یحذف منه مفعول المشیءة و لم یقل لو شئت بکیت تفکرا لان تعلق المشیءة ببکاء التفکر غریب کتعلقها ببکاء الدم. و انما لم یکن من هذا القبیل (لان المراد بالاول البکاء الحقیقی) لا البکاء التفکری لانه اراد ان یقول افنانی النحول فلم یبق منی غیر خواطر تجول فی حتی لو شئت البکاء فمریت جفونی و عصرت عینی لیسیل منها دمع لم اجده و خرج منها بدل الدمع التفکر فالبکاء الذی اراد ایقاع المشیءة علیه بکاء مطلق مبهم غیر معدی  
ص 109  
إلی التفکر البتة و البکاء الثانی مقید معدی إلی التفکر فلا یصلح ان یکون تفسیرا للاول و بیانا له کما إذا قلت لو شئت ان تعطی درهما اعطیت درهمین کذا فی دلائل الاعجاز، و مما نشأ فی هذا المقام من سوء الفهم و قلة التدبر ما قیل ان الکلام فی مفعول ابکی و المراد ان البیت لیس من قبیل ما حذف فیه المفعول للبیان بعد الابهام بل انما حذف لغرض آخر و قیل: یحتمل ان یکون المعنی لو شئت ان ابکی تفکرا بکیت تفکرا أی لم یبق فی مادة الدمع فصرت بحیث اقدر علی بکاء التفکر فیکون من قبیل ما ذکر فیه مفعول المشیءة لغرابته و فیه نظر لان ترتب هذا الکلام علی قوله لم یبق منی الشوق غیر تفکری یأبی هذا المعنی عند التأمل الصادق لان القدرة علی بکاء التفکر لا تتوقف علی ان لا یبقی فیه غیر التفکر فافهم. (واما لدفع توهم ارادة غیر المراد) عطف علی اما للبیان (ابتداء) متعلق بتوهم (کقوله وکم ذدت) أی دفعت (عنی من تحامل حادث) یقال تحامل فلان علی إذا لم یعدل وکم خبریة ممیزها قوله من تحامل قالوا و إذا فصل بین کم الخبریة و ممیزها بفعل متعد وجبت الاتیان بمن لئلا یلتبس بالمفعول و محل کم النصب علی انها مفعول ذدت و قیل الممیز محذوف أی کم مرة و من فی من تحامل زائدة و فیه نظر للاستغناء عن هذا الحذف و الزیادة بما ذکرناه (وسورة ایام) أی شدتها وصولتها (حززن) أی قطعن اللحم (إلی العظم) فحذف المفعول اعنی اللحم (إذ لو ذکر اللحم لربما توهم قبل ذکر ما بعده) أی ما بعد اللحم یعنی إلی العظم (ان الحز لم ینته إلی العظم). و انما کان فی بعض اللحم فحذف دفعا لهذا التوهم (واما لانه ارید ذکره) أی ذکر المفعول (ثانیا علی وجه یتضمن ایقاع الفعل علی صریح لفظه) لا علی الضمیر العائد إلیه (اظهارا لکمال العنایة بوقوعه) أی الفعل (علیه) أی علی المفعول حتی کأنه لا یرضی ان یوقعه علی ضمیره وان کان کنایة عنه (کقوله:  
ص 110  
قد طلبنا فلم نجد لک فی السؤدد \* و المجد و المکارم مثلا) أی قد طلبنا لک مثلا فحذف مثلا إذ لو ذکره لکان المناسب فلم نجده فیفوت الغرض اعنی ایقاع عدم الوجدان علی صریح لفظ المثل (ویجوز ان یکون السبب) فی حذف مفعول طلبنا (ترک مواجهة الممدوح بطلب مثل له) قصدا إلی المبالغة فی التأدب معه حتی کأنه لا یجوز وجود المثل له لیطلبه فان العاقل لا یطلب الا ما یجوز وجوده. (واما للتعمیم) فی المفعول (مع الاختصار کقولک قد کان منک ما یؤلم أی کل احد) بقرینة ان المقام مقام المبالغة، و هذا التعمیم وان امکن ان یستفاد من ذکر المفعول بصیغة العموم لکن یفوت الاختصار حینئذ. (وعلیه) أی و علی حذف المفعول للتعمیم مع الاختصار ورد قوله تعالی (والله یدعوا إلی دار السلام) أی جمیع عباده. فالمثال الاول یفید العموم مبالغة و الثانی تحقیقا (واما لمجرد الاختصار) من غیر ان یعتبر معه فائدة اخری من التعمیم و غیره. وفی بعض النسخ (عند قیام قرینة) و هو تذکرة لما سبق و لا حاجة إلیه و ما یقال من ان المراد عند قیام قرینة دالة علی ان الحذف لمجرد الاختصار لیس بسدید لان هذا المعنی معلوم ومع هذا جار فی سائر الاقسام و لا وجه لتخصیصه بمجرد الاختصار (نحو اصغیت إلیه أی اذنی و علیه) أی علی الحذف لمجرد الاختصار (قوله تعالی رب ارنی انظر الیک أی ذاتک). و ههنا بحث و هو ان الحذف للتعمیم مع الاختصار ان لم یکن فیه قرینة دالة علی ان المقدر عام فلا تعمیم اصلا وان کانت فالتعمیم مستفاد من عموم المقدر سواء حذف أو لم یحذف فالحذف لا یکون الا لمجرد الاختصار. (واما للرعایة علی الفاصلة نحو) قوله تعالی و الضحی و اللیل إذا سجی (ما ودعک ربک و ما قلی) أی و ما قلاک و حصول الاختصار ایضا ظاهر (واما لاستهجان) ذکره) أی ذکر المفعول (کقول عائشة) رضی الله تعالی عنه ما رأیت منه أی من  
ص 111  
النبی علیه السلام (ولا رأی منی) أی العورة. (واما لنکتة اخری) کاخفائه أو التمکن من انکاره ان مست إلیه حاجة أو تعینه حقیقة أو ادعاء أو نحو ذلک (وتقدیم مفعوله) أی مفعول الفعل (ونحوه) أی نحو المفعول من الجار و المجرور و الظرف و الحال و ما اشبه ذلک (علیه) أی علی الفعل (لرد الخطاء فی التعیین کقولک زیدا عرفت لمن اعتقد انک عرفت انسانا) و اصاب فی ذلک (و) اعتقد (انه غیر زید) و اخطأ فیه (وتقول لتأکیده) أی تأکید هذا الرد زیدا عرفت لا غیره و قد یکون ایضا لرد الخطاء فی الاشتراک کقولک زیدا عرفت لمن اعتقد انک عرفت زیدا و عمرو، و تقول لتأکیده زیدا عرفت وحده، و کذا فی نحو زیدا اکرم و عمروا لا تکرم امرا و نهیا فکان الاحسن ان یقول لافادة الاختصاص. (ولذلک) أی و لأن التقدیم لرد الخطاء فی تعیین المفعول مع الاصابة فی اعتقاد وقوع الفعل علی مفعول ما (لا یقال ما زیدا ضربت و لا غیره) لان التقدیم یدل علی وقوع الضرب علی غیر زید تحقیقا لمعنی الاختصاص و قولک و لا غیره ینفی ذلک فیکون مفهوم التقدیم مناقضا لمنطوق لا غیره. نعم لو کان التقدیم لغرض آخر غیر التخصیص جاز ما زیدا ضربت و لا غیره و کذا زیدا ضربت و غیره (ولا ما زیدا ضربت ولکن اکرمته) لان مبنی الکلام لیس علی ان الخطاء واقع فی الفعل بانه الضرب حتی ترده إلی الصواب بانه الاکرام و انما الخطا فی تعیین المضروب فالصواب ولکن عمروا. (واما نحو زیدا عرفته فتأکید ان قدر) الفعل المحذوف (المفسر) بالفعل المذکور (قبل المنصوب) أی عرفت زیدا عرفته (والا) أی وان لم یقدر المفسر قبل المنصوب بل بعده (فتخصیص) أی زیدا عرفت عرفته لان المحذوف المقدر کالمذکور فالتقدیم علیه کالتقدیم علی المذکور فی افادة الاختصاص کما فی بسم الله فنحو زیدا عرفته محتمل للمعنیین التخصیص و التأکید فالرجوع فی التعیین إلی القرائن و عند قیام القرینة علی انه للتخصیص یکون اوکد من قولنا زیدا عرفت لما فیه من التکرار وفی بعض النسخ.  
ص 112  
(واما نحو و اما ثمود فهدینا هم فلا یفید الا التخصیص) لامتناع ان یقدر الفعل مقدما نحو اما فهدینا ثمود لالتزامهم وجود فاصل بین اما و الفاء بل التقدیر اما ثمود فهدینا هم بتقدیم المفعول، وفی کون هذا التقدیم للتخصیص نظر لانه یکون مع الجهل بثبوت اصل الفعل کما إذا جاءک زید و عمرو ثم سألک سائل ما فعلت بهما فتقول اما زیدا فضربته و اما عمروا فأکرمته فلیتأمل. (وکذلک) أی و مثل زیدا عرفت فی افادة الاختصاص (قولک بزید مررت) فی المفعول بواسطة لمن اعتقد انک مررت بانسان و انه غیر زید و کذلک یوم الجمعة سرت وفی المسجد صلیت و تأدیبا ضربته و ما شیا حججت. (والتخصیص لازم للتقدیم غالبا) أی لا ینفک عن تقدیم المفعول و نحوه فی اکثر الصور بشهادة الاستقراء و حکم الذوق. و انما قال غالبا لان اللزوم الکلی غیر متحقق، إذا التقدیم قد یکون لاغراض اخر کمجرد الاهتمام و التبرک و الاستلذاذ و موافقة کلام السامع و ضرورة الشعر أو رعایة السجع و الفاصلة و نحو ذلک قال الله تعالی خذوه فغلوه، ثم الجحیم صلوه، ثم فی سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلکوه، و قال وان علیکم لحافظین، و اما الیتیم فلا تقهر، و اما السائل فلا تنهر، و قال و ما ظلمنا هم ولکن کانوا انفسهم یظلمون، إلی غیر ذلک مما لا یحسن فیه اعتبار التخصیص عند من له معرفة باسالیب الکلام. (و لهذا) أی و لأن التخصیص لازم للتقدیم غالبا (یقال فی ایاک نعبد و ایاک نستعین معناه نخصک بالعبادة و الاستعانة) بمعنی نجعلک من بین الموجودات مخصوصا بذلک لا نعبد و لا نستعین غیرک (وفی لا لی الله تحشرون معناه إلیه تحشرون لا إلی غیره و یفید) التقدیم (فی الجمیع) أی جمیع صور التخصیص (وراء التخصیص) أی بعده (اهتماما بالمقدم) لانهم یقدمون الذی شانه اهم وهم ببیانه اعنی (و لهذا یقدر) المحذوف (فی بسم الله مؤخرا) أی بسم الله افعل کذا لیفید مع الاختصاص الاهتمام لان المشرکین کانوا یبدؤن باسماء آلهتهم فیقولون باسم اللات باسم العزی فقصد الموحد تخصیص اسم الله بالابتداء للاهتمام و الرد علیهم.  
ص 113  
(واورد اقرأ باسم ربک) یعنی لو کان التقدیم مفیدا للاختصاص و الاهتمام لوجب ان یؤخر الفعل و یقدم باسم ربک لان کلام الله تعالی احق لرعایة ما تجب رعایته (واجیب بان الاهم فیه القرائة) لانها اول سورة نزلت فکان الامر بالقرائة اهم باعتبار هذا العارض وان کان ذکر الله اهم فی نفسه هذا جواب جار الله العلامة فی الکشاف (وبانه) أی باسم ربک (متعلق باقرأ الثانی) أی هو مفعول اقرأ الذی بعده. (ومعنی) اقرأ (الاول اوجد القرائة) من غیر اعتبار تعدیته إلی مقروء به کما فی فلان یعطی و یمنع کذا فی المفتاح (وتقدیم بعض معمولاته) أی معمولات الفعل (علی بعض لان اصله) أی اصل ذلک البعض (التقدیم) علی البعض الاخر (ولا مقتضی للعدول عنه) أی عن الاصل (کالفاعل فی نحو ضرب زید عمروا) لانه عمدة فی الکلام و حقه ان یلی الفعل و انما قال فی نحو ضرب زید عمروا لان فی نحو ضرب زید غلامه مقتضیا للعدول عن الاصل (والمفعول الاول فی نحو اعطیت زیدا درهما) فان اصله التقدیم لما فیه من معنی الفاعلیة و هو انه عاط أی آخذ للعطاء (أو لان ذکره) أی ذکر ذلک البعض الذی یقدم. (اهم) جعل الاهمیة ههنا قسیما لکون الاصل التقدیم و جعلها فی المسند إلیه شاملا له و لغیره من الامور المقتضیة للتقدیم و هو الموافق للمفتاح و لما ذکره الشیخ عبد القاهر حیث قال انا لم نجدهم اعتمدوا فی التقدیم شیءا یجری مجری الاصل غیر العنایة و الاهتمام لکن ینبغی ان یفسر وجه العنایة بشئ یعرف له فیه معنی و قد ظن کثیر من الناس انه یکفی ان یقال قدم للعنایة و لکونه اهم من غیر ان یذکر من این کانت تلک العنایة وبم کان اهم. فمراد المصنف بالاهمیة ههنا الاهمیة العارضة بحسب اعتناء المتکلم أو السامع بشانه و الاهتمام بحاله لغرض من الاغراض (کقوله قتل الخارجی فلان) لان الاهم فی تعلق القتل هو الخارجی المقتول لیتخلص الناس من شره (أو لان فی التأخیر اخلالا ببیان المعنی نحو قوله تعالی و قال رجل مؤمن من آل فرعون یکتم  
ص 114  
ایمانه فانه لو اخر) قوله من آل فرعون عن قوله یکتم ایمانه (لتوهم انه من صلة یکتم) أی یکتم ایمانه من آل فرعون (فلم یفهم انه) أی ذلک الرجل کان (منهم) أی من آل فرعون و الحاصل انه ذکر للرجل ثلاثة اوصاف انه مؤمن، و من آل فرعون، و یکتم ایمانه، قدم الاول اعنی مؤمن لکونه اشرف ثم الثانی لئلا یتوهم خلاف المقصود (أو) لان فی التأخیر اخلالا (بالتناسب کرعایة الفاصلة نحو قوله تعالی فاوجس فی نفسه خیفة موسی) بتقدیم الجار و المجرور و المفعول علی الفاعل لان فواصل الای علی الالف.  
ص 115

باب 5 القصر

القصر فی اللغة  
الحبس وفی الاصطلاح تخصیص شئ بشئ بطریق مخصوص و هو (حقیقی و غیر حقیقی) لان تخصیص شئ بشئ اما ان یکون بحسب الحقیقة وفی نفس الامر بان لا یتجاوزه إلی غیره اصلا و هو الحقیقی. أو بحسب الاضافة إلی شئ آخر بان لا یتجاوزه إلی ذلک الشئ وان امکن ان یتجاوزه إلی شئ آخر فی الجملة و هو غیر حقیقی بل اضافی کقولک ما زید الا قائم بمعنی انه لا یتجاوز القیام إلی القعود لا بمعنی انه لا یتجاوزه إلی صفة اخری اصلا. و انقسامه إلی الحقیقی و الاضافی بهذا المعنی لا ینافی کون التخصیص مطلقا من قبیل الاضافات. (وکل واحد منهما) ای من الحقیقی و غیره (نوعان قصر الموصوف علی الصفة) و هو ان لا یتجاوز الموصوف من تلک الصفة إلی صفة آخر لکن یجوز ان تکون تلک الصفة لموصوف آخر. (وقصر الصفة علی الموصوف) و هو ان لا یتجاوز تلک الصفة ذلک الموصوف إلی موصوف آخر لکن یجوز ان یکون لذلک الموصوف صفات آخر. (والمراد) بالصفة ههنا الصفة (المعنویة) اعنی المعنی القائم بالغیر (لا النعت النجوی) اعنی التابع الذی یدل علی معنی فی متبوعه غیر الشمول و بینهما عموم من وجه لتصادقهما فی مثل اعجبنی هذا العلم و تفارقهما فی مثل العلم حسن و مررت بهذا الرجل.  
ص 116  
واما نحو قولک ما زید الا اخوک و ما الباب الاساج و ما هذا الا زید فمن قصر الموصوف علی الصفة تقدیرا إذ المعنی انه مقصور علی الاتصاف بکونه اخا اوساجا أو زیدا. (والاول) أی قصر الموصوف علی الصفة (من الحقیقی نحو ما زید الا کاتب إذا ارید انه لا یتصف بغیرها) أی غیر الکتابة من الصفات (وهو لا یکاد یوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشئ) حتی یمکن اثبات شئ منها و نفی ما عداها بالکلیة بل هذا محال لان للصفة المنفیة نقیضا و هو من الصفات التی لا یمکن نفیها ضرورة امتناع ارتفاع النقیضین مثلا. إذا قلنا ما زید الا کاتب واردنا انه لا یتصف بغیره لزم ان لا یتصف بالقیام و لا بنقیضه و هو محال. (و الثانی) أی قصر الصفة علی الموصوف من الحقیقی (کثیر نحو ما فی الدار الا زید) علی معنی ان الحصول فی الدار المعینة مقصور علی زید (وقد یقصد به) أی بالثانی (المبالغة لعدم الاعتداد بغیر المذکور) کما یقصد بقولنا ما فی الدار الا زید ان جمیع من فی الدار ممن عدا زیدا فی حکم العدم فیکون قصرا حقیقیا ادعائیا و اما فی القصر الغیر الحقیقی فلا یجعل فیه غیر المذکور بمنزلة العدم بل یکون المراد ان الحصول فی الدار مقصور علی زید بمعنی انه لیس حاصلا لعمرو وان کان حاصلا لبکر و خالد. (والاول) أی قصر الموصوف علی الصفة (من غیر الحقیقی تخصیص امر بصفة دون) صفة (اخری أو مکانها) أی تخصیص امر بصفة مکان صفة اخری. (و الثانی) أی قصر الصفة علی الموصوف من غیر الحقیقی (تخصیص صفة بامر دون) امر (آخر أو مکانه) و قوله دون اخری معناه متجاوز اعن الصفة الاخری فان المخاطب اعتقد اشتراکه فی صفتین و المتکلم یخصصه باحدیهما و یتجاوز عن الاخری و معنی دون فی الاصل ادنی مکانا من الشیء یقال هذا دون ذاک إذا کان احط منه قلیلا ثم استعیر  
ص 117  
للتفاوت فی الاحوال و الرتب ثم اتسع فیه فاستعمل فی کل تجاوز حد إلی حد و تخطی حکم إلی حکم. و لقائل ان یقول ان ارید بقوله دون اخری و دون آخر دون صفة واحدة اخری و دون امر واحد آخر فقد خرج عن ذلک ما إذا اعتقد المخاطب اشتراک ما فوق الاثنتین کقولنا ما زید الا کاتب لمن اعتقده کاتبا و شاعرا و منجما و قولنا ما کاتب الا زید لمن اعتقد ان الکاتب زید أو عمرو واو بکر وان ارید به الاعم من الواحد و غیره فقد دخل فی هذا التفسیر القصر الحقیقی و کذا الکلام علی مکان اخری و مکان آخر. (فکل منهما) أی فعلم من هذا الکلام و من استعمال لفظة أو فیه ان کان واحد من قصر الموصوف علی الصفة و قصر الصفة علی الموصوف (ضربان). الاول التخصیص بشئ دون شئ و الثانی التخصیص بشئ مکان شئ (والمخاطب بالاول من ضربی کل) من قصر الموصوف علی الصفة و قصر الصفة علی الموصوف و یعنی بالاول التخصیص بشئ دون شئ (من یعتقد الشرکة) أی شرکة صفتین فی موصوف واحد فی قصر الموصوف علی الصفة و شرکة موصوفین فی صفة واحدة فی قصر الصفة علی الموصوف فالمخاطب بقولنا ما زید الا کاتب من یعتقد اتصافه بالشعر و الکتابة و بقولنا ما کاتب الا زید من یعتقد اشتراک زید و عمرو فی الکتابة. (ویسمی) هذا القصر (قصر افراد لقطع الشرکة) التی اعتقدها المخاطب (و) المخاطب (بالثانی) اعنی التخصیص بشیء مکان شئ من ضربی کل من القصرین (یعتقد العکس) أی عکس الحکم الذی اثبته المتکلم فالمخاطب بقولنا ما زید الا قائم من اعتقد اتصافه بالقعود دون القیام و بقولنا ما شاعر الا زید من اعتقد ان الشاعر عمرو لا زید. (ویسمی) هذا القصر (قصر قلب لقلب حکم المخاطب أو تساویا عنده) عطف علی قوله یعتقد العکس علی ما یفصح عنه لفظ الایضاح أی المخاطب بالثانی اما من یعتقد العکس و اما من تساوی عنده الامر ان اعنی الاتصاف بالصفة المذکورة  
ص 118  
وغیرها فی قصر الموصوف علی الصفة و اتصاف الامر المذکور و غیره بالصفة فی قصر الصفة علی الموصوف حتی یکون المخاطب بقولنا ما زید الا قائم من یعتقد اتصافه بالقیام أو القعود من غیر علم بالتعیین و بقولنا ما شاعر الا زید من یعتقد ان الشاعر زیدا و عمروا من غیر ان یعلمه علی التعیین. (ویسمی) هذا القصر (قصر تعیین) لتعیینه ما هو غیر معین عند المخاطب. فالحاصل ان التخصیص بشئ دون شئ آخر قصر افراد و التخصیص بشئ مکان شئ ان اعتقد المخاطب فیه العکس قصر قلب وان تساویا عنده قصر تعیین و فیه نظر لانا لو سلمنا ان فی قصر التعیین تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر فلا یخفی ان فیه تخصیص شئ بشئ دون آخر فان قولنا ما زید الا قائم لمن تردد بین القیام و القعود تخصص له بالقیام دون القعود و لهذا جعل السکاکی التخصیص بشئ دون شئ مشترکا بین قصر الافراد و القصد الذی سماء المصنف قصر تعیین و جعل التخصیص بشئ مکان شئ قصر قلب فقط. (وشرط قصر الموصوف علی الصفة افرادا عدم تنافی الوصفین) لیصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فی الموصوف حتی تکون الصفة المنفیة فی قولنا ما زید الا شاعر کونه کاتبا أو منجما لا کونه مفحما أی غیر شاعر لان الافحام و هو وجدان الرجل غیر شاعر ینافی الشاعریة. (و) شرط قصر الموصوف علی صفة (قلبا تحقق تنافیهما) أی تنافی الوصفین حتی یکون المنفی فی قولنا ما زید الا قائم کونه قاعدا أو مضطجعا أو نحو ذلک مما ینافی القیام. و لقد احسن صاحب المفتاح فی اهمال هذا الاشتراط لان قولنا ما زید الا شاعر، لمن اعتقد انه کاتب و لیس بشاعر قصر قلب علی ما صرح به فی المفتاح مع عدم تنافی الشعر و الکتابة و مثل هذا خارج عن اقسام القصر علی ما ذکره المصنف. لا یقال هذا شرط الحسن أو المراد التنافی فی اعتقاد المخاطب.  
ص 119  
لانا نقول اما الاول فلا دلالة للفظ علیه مع انا لا نسلم عدم حسن قولنا ما زید الا شاعر لمن اعتقده کاتبا غیر شاعر و اما الثانی فلان التنافی بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذکره فی تفسیره ان قصر القلب هو الذی یعتقد فیه المخاطب العکس فیکون هذا الاشتراط ضائعا، و ایضا لم یصح قول المصنف فی الایضاح ان السکاکی لم یشترط فی قصر القلب تنافی الوصفین و علل المصنف رحمه الله اشتراط تنافی الوصفین بقوله لیکون اثبات الصفة مشعرا بانتفاء غیرها و فیه نظر بین فی الشرح. (وقصر التعیین اعم) من ان یکون الوصفان فیه متنافیین أو لا فکل مثال یصلح لقصر الافراد و القلب یصلح التعیین من غیر عکس. (وللقصر طرق) و المذکور ههنا اربعة و غیرها قد سبق ذکره، فالاربعة المذکورة ههنا (منها العطف کقولک فی قصره) أی قصر الموصوف علی الصفة (افرادا زید شاعر لا کاتب أو ما زید کاتبا بل شاعر) مثل بمثالین اولهما الوصف المثبت فیه معطوف علیه و المنفی معطوف و الثانی بالعکس (وقلبا زید قائم لا قاعد أو ما زید قائما بل قاعد). فان قلت إذا تحقق تنافی الوصفین فی قصر القلب فاثبات احدهما یکون مشعرا بانتفاء الغیر فما فائدة نفی الغیر و اثبات المذکور بطریق الحصر. قلت الفائدة فیه التنبیه علی رد الخطاء فیه إذ المخاطب اعتقد العکس فان قولنا زید قائم وان دل علی نفی القعود لکنه خال عن الدلالة علی ان المخاطب اعتقد انه قاعد. (وفی قصرها) أی قصر الصفة علی الموصوف افرادا، أو قلبا بحسب المقام (زید شاعر لا عمرو اوما عمرو شاعرا بل زید) و یجوز ما شاعر عمرو بل زید بتقدیم الخبر لکنه یجب حینئذ رفع الاسمین لبطلان العمل و لما لم یکن فی قصر الموصوف علی الصفة مثال الافراد صالحا للقلب لاشتراط عدم التنافی فی الافراد.  
ص 120  
وتحقق التنافی فی القلب علی زعمه اورد للقلب مثالا یتنافی فیه الوصفان بخلاف قصر الصفة فان فیه مثالا واحدا یصلح لهما، و لما کان کل ما یصلح مثالا لهما یصلح مثالا لقصر التعیین لم یتعرض لذکره، و هکذا فی سائر الطرق. (ومنها النفی و الاستثناء کقولک فی قصره) افرادا (ما زید الاشاعر) قلبا (وما زید الا قائم وفی قصرها) افرادا و قلبا (ما شاعر الا زید) و الکل یصلح مثالا للتعیین و التفاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب. (ومنها انما کقولک فی قصره) افرادا (انما زید کاتب) قلبا (و انما زید قائم وفی قصرها) افرادا و قلبا (انما قائم زید). وفی دلائل الاعجاز ان انما ولاء العاطفة انما یستعملان فی الکلام المعتد به لقصر القلب دون الافراد. و اشار إلی سبب افادة انما القصر بقوله (لتضمنه معنی ما والا) و اشار بلفظ التضمن إلی انه لیس بمعنی ما و الا حتی کأنهما لفظان مترادفان إذ فرق بین ان یکون فی الشئ معنی الشئ. و بین ان یکون الشئ الشئ، علی الاطلاق فلیس کل کلام یصلح فیه ما والا یصلح فیه انما صرح بذلک الشیخ فی دلائل الاعجاز، و لما اختلفوا فی افادة انما القصر و فی تضمنه معنی ما والا بینه بثلثة اوجه فقال (لقول المفسرین انما حرم علیکم المیتة بالنصب معناه ما حرم الله علیک الا المیتة و) هذا المعنی (هو المطابق لقرائة الرفع) أی رفع المیتة، و تقریر هذا الکلام ان فی الایة ثلث قرائات حرم مبنیا للفاعل مع نصب المیتة و رفعها و حرم مبنیا للمفعول مع رفع المیتة کذا فی تفسیر الکواشی، فعلی القرائة الاولی ما فی انما کافة إذ لو کانت موصولة لبقی ان بلا خبر و الموصول بلا عائد و علی الثانیة موصولة لتکون المیتة خبرا إذ لا یصح ارتفاعها بحرم المبنی للفاعل علی ما لا یخفی و المعنی ان الذی حرمه الله تعالی علیکم هو المیتة و هذا یفید القصر (لما مر) فی  
ص 121  
تعریف المسند من ان نحو المنطلق زید و زید المنطلق یفید قصر الانطلاق علی زید. فإذا کان انما متضمنا معنی ما والا و کان معنی القرائة الاولی ما حرم الله علیکم الا المیتة کانت مطابقة للقرائة الثانیة والا لم تکن مطابقة لها لافادتها القصر، فمراد السکاکی و المصنف بقرائة النصب و الرفع هو القرائة الاولی و الثانیة فی المبنی للفاعل و لهذا لم یتعرضا للاختلاف فی لفظ حرم بل فی لفظ المیتة رفعا و نصبا و اما علی القرائة الثالثة اعنی رفع المیتة و حرم مبنیا للمفعول فیحتمل ان یکون ما کافة أی ما حرم علیکم الا المیتة وان یکون موصولة أی ان الذی حرم علیکم و هو المیتة و یرجح هذا ببقاء ان عاملة علی ما هو اصلها. و بعضهم توهم ان مراد السکاکی و المصنف بقرائة الرفع هذه القرائة الثالثة فطالبهما بالسبب فی اختیار کونها موصولة مع ان الزجاج اختار انها کافة. (ولقول النحاة انما لا ثبات ما یذکر بعده و نفی ما سواه) أی سوی ما یذکر بعده اما فی قصر الموصوف نحو انما زید قائم فهو لاثبات قیام زید و نفی ما سواه من القعود و نحوه و اما فی قصر الصفة نحو انما یقوم زید فهو لاثبات قیامه و نفی ما سواه من قیام عمرو و بکر و غیرهما (ولصحة انفصال الضمیر معه) أی معه انما نحو انما یقوم انا فان الانفصال انما یجوز عند تعذر الاتصال و لا تعذر ههنا الا بان یکون المعنی ما یقوم الا انا فیقع بین الضمیر و عامله فصل لغرض ثم استشهد علی صحة هذا الانفصال ببیت من هو ممن یستشهد بشعره و لهذا صرح باسمه فقال (قال الفرزدق انا الذائد)، من الذود و هو الطرد (الحامی الذمار) أی العهد. وفی الاساس هو الحامی الذمار إذا حمی ما لو لم یحمه لیم و عنف من حماه و حریمه (و انما یدافع عن احسابهم انا أو مثلی،) لما کان غرضه ان یخص المدافع لا المدافع عنه فصل الضمیر و اخره إذ لو قال و انما ادافع عن احسابهم لصار المعنی انه یدافع عن احسابهم لا عن احساب غیرهم و هو لیس بمقصوده و لا یجوز ان یقال انه محمول علی الضرورة لانه کان یصح ان یقال انما ادافع عن  
ص 122  
احسابهم انا علی ان یکون انا تأکیدا و لیست ما موصولة اسم ان و انا خبرها إذ لا ضرورة فی العدول عن لفظ من إلی لفظ ما (ومنها التقدیم) أی تقدیم ما حقه التأخیر کتقدیم الخبر علی المبتدأ أو المعمولات علی الفعل (کقولک فی قصره) أی قصر الموصوف (تمیمی انا) کان الانسب ذکر المثالین لان التمیمیة و القیسیة ان تنافیا لم یصلح هذا مثالا لقصر الافراد و الا لم یصلح لقصر القلب بل للافراد (وفی قصرها انا کفیت مهمتک) افرادا و قلبا أو تعیینا بحسب اعتقاد المخاطب. (وهذه الطرق الاربعة) بعد اشتراکها فی افادة القصر (تختلف من وجوه فدلالة الرابع) أی التقدیم (بالفحوی) أی بمفهوم الکلام بمعنی انه إذا تأمل صاحب الذوق السلیم فیه فهم منمه القصر وان لم یعرف اصطلاح البلغاء فی ذلک (و) دلالة الثلثة (الباقیة بالوضع) لان الواضع وضعها لمعان تفید القصر. (والاصل) أی الوجه الثانی من وجوه الاختلاف ان الاصل (فی الاول) أی فی طریق العطف (النص علی المثبت و المنفی کما مر فلا یترک) النص علیهما (الا لکراهة الاطناب کما إذا قیل زید یعلم النحو الصرف و العروض أو زید یعلم النحو و عمرو و بکر فتقول فیهما) أی فی هذین المقامین (زید یعلم النحو لا غیر) و اما فی الاول فمعناه لاغیر زید أی لا عمرو و لا بکر و حذف المضاف إلیه من غیر و بنی هو علی الضم تشبیها بالغایات، و ذکر بعض النحاة ان لا فی لا غیر لیست عاطفة بل لنفی الجنس (أو نحوه) أی نحو لا غیر مثل لا ما سواه و لا من عداه و ما اشبه ذلک. (و) الاصل (فی) الثلاثة (الباقیة النص علی المثبت فقط) دون المنفی و هو ظاهر (والنفی) أی وجه الثالث من وجوه الاختلاف ان النفی بلاء العاطفة (لا یجامع الثانی) اعنی النفی و الاستثناء فلا یصح ما زید الا قائم لا قاعد، و قد یقع مثل ذلک فی کلام المصنفین لا فی کلام البلغاء (لان شرط المنفی بلاء العاطفة ان لا یکون) ذلک المنفی (منفیا قبلها بغیرها) من ادوات النفی لانها موضوعة لان تنفی بها ما اوجبته للمتبوع لا لان تعید بها النفی فی شئ قد نفیته و هذا  
ص 123  
الشرط مفقود فی النفی و الاستثناء. لانک إذا قلت ما زید الا قائم فقد نفیت عنه کل صفة وقع فیها التنازع حتی کانک قلت لیس هو بقاعد و لا نائم و لا مضطجع و نحو ذلک، فإذا قلت لا قاعد فقد نفیت عنه بلاء العاطفة شیءا هو منفی قبلها بماء النافیة و کذا الکلام فی ما یقوم الا زید و قوله بغیرها یعنی من ادوات النفی علی ما صرح به فی المفتاح. و فائدته الاحتراز عما إذا کان منفیا بفحوی الکلام أو علم المتکلم أو السامع و نحو ذلک کما سیجئ فی بحث انما، لا یقال هذا یقتضی جواز ان یکون منفیا قبلها بلاء العاطفة الاخری نحو جاءنی الرجال لا النساء لا هند لانا نقول الضمیر لذلک المشخص أی بغیر لاء العاطفة التی نفی بها ذلک المنفی و معلوم انه یمتنع نفیه قبلها بها لامتناع ان ینفی شئ بلاء قبل الاتیان بها و هذا کما یقال دأب الرجل الکریم ان لا یؤذی غیره فان المفهوم منه ان لا یؤذی غیره سواء کان ذلک الغیر کریما أو غیر کریم. (ویجامع) أی النفی بلاء العاطفة (الاخیرین) أی انما و التقدیم (فیقال انما انا تمیمی لا قیسی و هو یأتینی لاعمرو و لأن النفی فیهما) أی فی الاخیرین (غیر مصرح به) کما فی النفی و الاستثناء فلا یکون المنفی (بلاء العاطفة منفیا بغیرها من ادوات النفی و هذا کما یقال امتنع زید عن المجیء لا عمرو) فانه یدل علی نفی المجئ عن زید لکن لا صریحا بل ضمنا و انما معناه الصریح هو ایجاب امتناع المجئ عن زید فیکون لا نفیا لذلک لایجاب و التشبیه بقوله امتنع زید عن المجئ لاعمرو من جهة ان النفی الضمنی لیس فی حکم النفی الصریح لا من جهة ان المنفی بلاء العاطفة منفی قبلها بالنفی الضمنی کما فی انما انا تمیمی لا قیسی إذ لا دلالة لقولنا امتنع زید عن المجئ علی نفی امتناع مجئ عمرو لا ضمنا و لا صریحا. قال (السکاکی شرط مجامعته) أی مجامعة النفی بلاء العاطفة (الثالث) أی انما (ان لا یکون الوصف فی نفسه مختصا بالموصوف) لتحصل الفائدة (نحو انما  
ص 124  
یستجیب الذین یسمعون) فانه یمتنع ان یقال لا الذین لا الذین لا یسمعون لان الاستجابة لا تکون الا ممن یسمع و یعقل بخلاف انما یقوم زید لا عمرو إذ القیام لیس مما یختص بزید و قال الشیخ (عبد القاهر لا تحسن) مجامعة الثالث (فی) الوصف (المختص کما تحسن فی غیره و هذا اقرب) إلی الصواب إذ لا دلیل علی الامتناع عند قصد زیادة التحقیق و التأکید (واصل الثانی) أی الوجه الرابع من وجوه الاختلاف ان اصل النفی و الاستثناء (ان یکون ما استعمل له) أی الحکم الذی استعمل فیه النفی و الاستثناء (مما یجهله المخاطب و ینکره بخلاف الثالث) أی انما فان اصله ان یکون الحکم المستعمل هو فیه مما یعلمه المخاطب و لا ینکره کذا فی الایضاح نقلا عن دلائل الاعجاز و فیه بحث لان المخاطب إذا کان عالما بالحکم و لم یکن حکمه مشوبا بخطاء لم یصح القصر بل لا یفید الکلام سوی لازم الحکم و جوابه ان مراده ان انما یکون لخبر من شأنه ان لا یجهله المخاطب و لا ینکره حتی ان انکاره یزول بادنی تنبیه لعدم اصراره علیه و علی هذا یکون موافقا لما فی المفتاح (کقولک لصاحبک و قد رأیت شبحا من بعید ما هو الازید إذا اعتقده غیره) أی إذا اعتقد صاحبک ذلک الشبح غیر زید (مصرا) علی هذا الاعتقاد (وقد ینزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب فیستعمل له) أی لذلک المعلوم. (الثانی) أی النفی و الاستثناء (افرادا) أی حال کونه قصر افراد (نحو و ما محمد الا رسول صلی الله علیه و آله أی مقصور علی الرسالة لا یتعداها إلی التبری من الهلاک) فالمخاطبون وهم الصحابة رضی الله عنهم کانوا عالمین بکونه مقصورا علی الرسالة غیر جامع بین الرسالة و التبری من الهلاک لکنهم لما کانوا یعدون هلاکه امرا عظیما (نزل استعظامهم هلاکه منزلة انکارهم ایاه) أی الهلاک فاستعمل له النفی و الاستثناء و اعتبار المناسب هنا هو الاشعار بعظم هذا الامر فی نفوسهم و شدة حرصهم علی بقائه علیه الصلاة و السلام عندهم.  
ص 125  
(أو قلبا) عطف علی قوله افرادا (نحو ان انتم الا بشر مثلنا) فالمخاطبون وهم الرسل علیهم السلام لم یکونوا جاهلین بکونهم بشرا و لا منکرین لذلک لکنهم نزلوا منزلة المنکرین (لاعتقاد القائلین) وهم الکفار (ان الرسول لا یکون بشرا مع اصرار المخاطبین علی دعوی الرسالة) فنزلهم القائلون منزلة المنکرین للبشریة لما اعتقدوا اعتقادا فاسدا من التنافی بین الرسالة و البشریة فقلبوا هذا الحکم بان قالوا ان انتم الا بشر مثلنا أی مقصورون علی البشریة لیس لکم وصف الرسالة التی تدعونها و لما کان هنا مظنة سؤال و هو ان القائلین قد ادعوا التنافی بین البشریة و الرسالة و قصروا المخاطبین علی البشریة و المخاطبون قد اعترفوا بکونهم مقصورین علی البشریة حیث قالوا ان نحن الا بشر مثلکم فکأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم اشار إلی جوابه بقوله. (وقولهم) أی قول الرسل المخاطبین (ان نحن الا بشر مثلکم من) باب (مجاراة الخصم) و ارخاء العنان إلیه بتسلیم بعض مقدماته (لیعثر) الخصم من العثار و هو الزلة. و انما یفعل ذلک (حیث یراد تبکیته) أی اسکات الخصم و الزامه (لا لتسلیم انتفاء الرسالة) فکأنهم قالوا ان ما ادعیتم من کوننا بشرا فحق لا ننکره. ولکن هذا لا ینافی ان یمن الله تعالی علینا بالرسالة فلهذا اثبتوا البشریة لانفسهم و اما اثباتها بطریق القصر فلیکون علی وفق کلام الخصم (وکقولک) عطف علی قوله کقولک لصاحبک و هذا مثال لاصل انما أی الاصل فی انما ان یستعمل فیما لا ینکره المخاطب کقولک (انما هو اخوک لمن یعلم ذلک و یقر به و انت ترید ان ترققه علیه) أی ان تجعل من یعلم ذلک رقیقا مشفقا علی اخیه و الاولی بناء علی ما ذکرنا ان یکون هذا المثال من الاخراج لا علی مقتضی  
ص 126  
الظاهر (وقد ینل المجهول منزلة المعلوم لادعاء ظهوره فیستعمل له الثالث) أی انما (قوله تعالی حکایة عن الیهود انما نحن مصلحون) ادعوا ان کونهم مصلحین امر ظاهر من شأنه ان لا یجهله المخاطب و لا ینکره (ولذلک جاء الا انهم هم المفسدون للرد علیهم مؤکدا بما تری) من ایراد الجملة الاسمیة الدالة علی الثبات. و تعریف الخبر الدال علی الحصر و توسیط ضمیر الفصل المؤکد لذلک و تصدیر الکلام بحرف التنبیه الدال علی ان مضمون الکلام مما له خطر وله عنایة. ثم لتأکیده بان ثم تعقیبه بما یدل علی التقریع و التوبیخ و هو قوله ولکن لا یشعرون (ومزیة انما علی العطف انه یعقل منها) أی من انما (الحکمان) اعنی الاثبات للمذکور و النفی عما عداه (معا) بخلاف العطف فانه یفهم منه اولا الاثبات ثم النفی نحو زید قائم لا قاعد و بالعکس نحو ما زید قائما بل قاعدا. (واحسن مواقعها) أی مواقع انما (التعریض نحو انما یتذکر اولو الالباب فانه تعریض بان الکفار من فرط جهلهم کالبهائم فطمع النظر) أی التأمل (منهم کطمعه منها) أی کطمع النظر من البهائم. (ثم القصر کما یقع بین المبتدأ و الخبر علی ما مر یقع بین الفعل و الفاعل) نحو ما قام الا زید (وغیرهما) کالفاعل و المفعول نحو ما ضرب زید الا عمروا و ما ضرب عمروا الا زید و المفعولین نحو ما اعطیت زیدا الا درهما و ما اعطیت درهما الا زثدا و غیر ذلک من المتعلقات. (ففی الاستثناء یؤخر المقصور علیه مع اداة الاستثناء) حتی لو ارید القصر علی الفاعل قبل ما ضرب عمروا الا زید ولو ارید القصر علی المفعول قبل ما ضرب زید الا عمروا و معنی قصر الفاعل علی المفعول مثلا قصر الفعل المسند إلیه الفاعل علی المفعول. و علی هذا قیاس البواقی فیرجع فی الحقیقة إلی قصر الصفة إلی الموصوف و بالعکس و یکون حقیقیا و غیر حقیقی افرادا و قلبا و تعیینا و لا یخفی اعتبار ذلک. (وقل) أی جاز علی قلة (تقدیمهما) أی تقدیم المقصور علیه واداة الاستثناء  
ص 127  
علی المقصور (حال کونهما بحالهما) و هو ان یلی المقصور علیه الاداة (نحو ما ضرب الا عمروا زید) فی قصر الفاعل علی المفعول (وما ضرب الا زید عمروا) فی قصر المفعول علی الفاعل، و انما قال بحالهما احترازا عن تقدیمهما مع ازالتهما عن حالهما بان یؤخر الاداة عن المقصور علیه کقولک فی ما ضرب زیدا الا عمروا ما ضرب عمروا الا زید فانه لا یجوز ذلک لما فیه من اختلال المعنی و انعکاس المقصود. و انما قل تقدیمهما بحالهما (لاستلزامه قصر الصفة قبل تمامها) لان الصفة المقصورة علی الفاعل مثلا هی الفعل الواقع علی المفعول لا مطلق الفعل فلا یتم المقصود قبل ذکر المفعول فلا یحسن قصره، و علی هذا فقس، و انما جاز علی قلة نظرا إلی انها فی حکم التام باعتبار ذکر المتعلق فی الاخر. (ووجه الجمیع) أی السبب فی افادة النفی و الاستثناء القصر فیما بین مبتدأ و الخبر و الفاعل و المفعول و غیر ذلک (ان النفی فی الاستثناء المفرغ) الذی حذف منه المستثنی منه و اعرب ما بعد الا بحسب العوامل (یتوجه إلی مقدر و هو مستثنی منه) لان الا للاخراج و الاخراج یقتضی مخرجا منه. (عام) لیتناول المستثنی و غیره فیتحقق الاخراج (مناسب للمستثنی فی جنسه) بان یقدر فی نحو ما ضرب الا زید ما ضرب احد وفی نحو ما کسوته الا الجبة ما کسوته لباسا وفی نحو ما جاءنی الا راکبا ما جاءنی کائنا علی حال من الاحوال وفی نحو ما سرت الا یوم الجمعة ما سرت وقتا من الاوقات. و علی هذا القیاس (و) فی (صفته) یعنی فی الفاعلیة و المفعولیة و الحالیة و نحو ذلک. و إذا کان النفی متوجها إلی هذا المقدر العام المناسب للمستثنی فی جنسه وصفته (فإذا اوجبت منه) أی من ذلک المقدر (شئ بالاجاء القصر) ضرورة بقاء ما عداه علی صفة الانتقاء. (وفی انما یؤخر المقصور علیه تقول انما ضرب زید عمروا) فیکون القید الاخیر بمنزلة الواقع بعد الا فیکون هو المقصور علیه (ولا یجوز تقدیمه) أی تقدیم  
ص 128  
المقصور علیه بانما (علی غیره للالتباس) کما إذا قلنا فی انما ضرب زید عمروا انما ضرب عمروا زید بخلاف النفی و الاستثناء فانه لا التباس فیه إذا المقصور علیه هو المذکور بعد الاسواء قدم اواخر وههان لیس الا مذکورا فی اللفظ بل تضمنا. (وغیر کالا فی افادة القصرین) أی قصر الموصوف علی الصفة و قصر الصفة علی الموصوف افراد و قلبا و تعیینا (و) فی (امتناع مجامعته لاء) العاطفة لما سبق فلا یصح ما زید غیر شاعر لا کاتب و لا ما شاعر غیر زید لا عمرو.  
ص 129

باب 6 الإنشاء

اعلم ان الانشاء قد یطلق علی نفس الکلام الذی لیس لنسبته خارج تطابقته أو لا تطابقته و قد یقال علی ما هو فعل المتکلم اعنی القاء مثل هذا الکلام کما ان الاخبار کذلک و الاظهر ان المراد ههنا هو الثانی بقرینة تقسیمه إلی الطلب و غیر الطلب و تقسیم الطلب إلی التمنی و الاستفهام و غیرهما و المراد بها معانیها المصدریة لا الکلام المشتمل علیها بقرینة قوله و اللفظ الموضوع له کذا و کذا لظهور ان لفظ لیت مثلا یستعمل لمعنی التمنی لا لقولا لیت زیدا قائم فافهم. فالانشاء ان لم یکن طلبا کافعال المقاربة و افعال المدح و الذم و صیغ العقود و القسم ورب و نحو ذلک فلا یبحث عنها ههنا لقلة المباحث المناسبة المتعلقة بها و لأن اکثرها فی الاصل اخبار نقلت إلی معنی الانشاء فالانشاء (ان کان طلبا استدعی مطلوبا غیر حاصل وقت الطلب) لامتناع طلب الحاصل فلو استعمل صیغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤها علی معانیها الحقیقیة و یتولد منها بحسب القرائن ما یناسب المقام. (وانواعه) أی الطلب (کثیرة منها: التمنی) و هو طلب حصول شئ علی سبیل المحبة (واللفظ الموضوع له لیت و لا یشترط امکان المتمنی) بخلاف الترجی (کقولک لیت الشباب یعود یوما) فاخبره بما فعل المشیب و لا تقود لعله یعود لکن إذا کان المتمنی ممکنا یجب ان لا یکون لک توقع و طماعیة فی وقوعه والا لصار ترجیا. (وقد یتمنی بهل نحو هی لی من شفیع حیث یعلم ان لا شفیع له) لانه  
ص 130  
حینئذ یمتنع حمله علی حقیقة الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه، و النکتة فی التمنی بهل و العدول عن لیت هی ابراز المتمنی لکمال العنایة به فی صورة الممکن الذی لا جزم بانتفائه. (و) قد یتمنی (بلو نحو لو تأتینی فتحدثنی بالنصب) علی تقدیر فان تحدثنی فان النصب قرینة علی ان لو لیست علی الصلها إذ لا ینصب المضارع بعدها باضمار ان و انما یضمر ان بعد الاشیاء الستة و المناسب للمقام ههنا هو التمنی. قال (السکاکی کان حروف التندیم و التحضیض و هی هلا والا بقلب الهاء همزة ولولا ولو ما مأخوذة منهما) و خبر کأن منهما أی کأنها مأخوذة من هل ولو اللتین للتمنی حال کونهما (مرکبتین مع ماء ولاء المزیدتین لتضمینهما) علة لقوله مرکبتین و التضمین جعل الشئ فی ضمن الشئ تقول ضمنت الکتاب کذا کذا بابا إذا جعلته متضمنا لتلک الابواب یعنی ان الغرض المطلوب من هذا الترکیب و التزامه هو جعل هل ولو متضمنتین (معنی التمنی لیتولد) علة لتضمینهما یعنی ان الغرض من تضمینهما معنی التمنی لیس افادة التمنی بل ان یتولد (منه) أی من معنی التمنی المتضمنتین هما ایاه (فی الماضی التندیم نو هلا اکرمت زیدا) أو لو ما اکرمته علی معنی لیتک اکرمته قصدا إلی جعله نادما علی ترک الاکرام. (وفی المضارع التحضیض نحو هلا تقوم) ولو ما تقوم علی معنی لیتک تقوم قصدا إلی حثه علی القیام و المذکور فی الکتاب لیس عبارة السکاکی لکنه حاصل کلامه و قوله لتضمینهما مصدر مضاف إلی المفعول الاول و معنی التمنی مفعوله الثانی. و وقع فی بعض النسخ لتضمنهما علی لفظ التفعل و هو لا یوافق معنی کلام المفتاح. و انما ذکر هذا بلفظ کأن لعدم القطع بذلک. (وقد یتمنی بلعل فیعطی له حکم لیت) و ینصب فی جوابه المضارع علی اضمار ان 0 نحو لعلی احج فازورک بالنصب لبعد المرجو عن الحصول).  
ص 131  
وبهذا یشبه المحالات و الممکنات التی لاطماعیة فی وقوعها فیتولد منه معنی التمنی و منها أی من انواع الطلب (الاستفهام) و هو طلب حصول صورة الشئ فی الذهن فان کانت وقوع نسبة بین امرین أو لا وقوعها فحصولاه هو التصدیق و الا فهو التصور. (والالفاظ الموضوعة له الهمزة و هل و ما و من وای وکم و کیف و این و انی و متی و ایان. فالهمزة لطلب التصدیق) أی انقیاد الذهن و اذعانه لوقوع نسبة تامة بین الشیءین (کقولک اقام زید) فی الجملة الفعلیة (وازید قائم) فی الجملة الاسمیة (أو) لطلب (التصور) أی ادراک غیر النسبة (کقولک) فی طلب تصور المسند إلیه (ادبس فی الاناء ام عسل) عالما بحصول شئ فی الاناء طالبا لتعیینه (و) فی طلب تصور المسند (فی الخابیة دبسک ام فی الزق) عالما بکون الدبس فی واحد من الخابیة و الزق طالبا لتعیین ذلک (و لهذا) أی ولمجئ الهمزة لطلب التصور (لم یقبح) فی تصور الفاعل (ازید قام) کما قبح هل زید قام (و) (لم یقبح فی طلب تصور المفعول اعمروا عرفت) کما قبح هل عمروا عرفت و ذلک لان التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل فیکون هل لطلب حصول الحاصل و هذا ظاهر فی أعمروا عرفت لا فی ازید قام فلیتأمل (والمسؤول عنه بها) أی بالهمزة (هو ما یلیها کالفعل فی اضربت زیدا) إذا کان الشک فی نفس الفعل اعنی الضرب الصادر من المخاطب الواقع علی زید واردت بالاستفهام ان تعلم وجوده فیکون لطلب التصدیق. ویحتمل ان یکون لطلب تصور المسند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخاطب بزید لکن لا تعرف انه ضرب أو اکرام (والفاعل فئ انت ضربت) إذا کان الشک فی الضارب (والمفعول فی ازیدا ضربت) إذا کان الشک فی المضروب، و کذا قیاس سائر المتعلقات (وهل لطلب التصدیق فحسب) وتدخل علی الجملتین (نحو هل قام زید  
ص 132  
وهل عمرو قاعد) إذا کان المطلوب حصول التصدیق بثبوت القیام لزید و القعود لعمرو. (و لهذا) أی و لا ختصاصها بطلب التصدیق (امتنع هل زید قام ام عمرو) لان وقوع المفرد ههنا بعد ام دلیل علی ان ام متصلة و هی لطلب تعیین احد الامرین مع العلم بثبوت اصل الحکم و هل انما تکون لطلب الحکم فقط. ولو قلت هل زید قام بدون ام عمرو لقبح و لا یمتنع لما سیجئ (و) لهذا ایضا (قبح هل زیدا ضربت لان التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل) فیکون هل لطلب حصول الحاصل و هو محال. و انما لما یمتنع؟ لاحتمال ان یکون زیدا مفعول فعل محذوف أو یکون التقدیم لمجرد الاهتمام لا للتخصیص لکن ذلک خلاف الظاهر (دون) هل زیدا (ضربته) فانه لا یقبح (لجواز تقدیر المفسر قبل زیدا) أی هل ضربت زیدا ضربته (وجعل السکاکی قبح هل رجل عرف لذلک) أی لان التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل لما سبق من مذهبه من ان الاصل عرف رجل علی ان رجل بدل من الضمیر فی عرف قدم للتخصیص. (ویلزمه) أی السکاکی (ان لا یقبح هل زید عرف) لان تقدیم المظهر المعرفة لیس للتخصیص عنده حتی یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل مع انه قبیح باجماع النحاة و فیه نظر لان ما ذکره من اللزوم ممنوع لجواز ان یقبح لعلة اخری (وعلل غیره) أی غیر السکاکی (قبحهما) أی قبح هل رجل عرف و هل زید عرف (بان هل بمعنی قد فی الاصل) واصله اهل (وترک الهمزة قبلها لکثرة وقوعها فی الاستفهام فاقیمت هی مقام الهمزة و قد تطفلت علیها فی الاستفهام و قد من خواص الافعال فکذا ما هی به معناها. و انما لم یقبح هل زید قائم لانها إذا لم تر الفعل فی حیزها ذهلت عنه ونسیت بخلاف ما إذا رأته فانها تذکرت العهود وجنت إلی الالف المألوف فلم ترض بافتراق  
ص 133  
الاسم بینهما. (وهی) أی هل (تخصص المضارع بالاستقبال) بحکم الوضع کالسین وسوف (فلا یصح هل تضرب زیدا) فی ان یکون الضرب واقعا فی الحال علی ما یفهم عرفا و من قوله (وهو اخوک کما یصح اتضرب زیدا و هو اخوک) قصدا إلی انکار الفعل الواقع فی الحال بمعنی انه لا ینبغی ان یکون و ذلک لان هل تخصص المضارع بالاستقبال فلا یصح لانکار الفعل الواقع فی الحال بخلاف الهمزة فانها تصلح لانکار الفعل الواقع لانها لیست مخصصة للمضارع بالاستقبال و قولنا فی ان یکون الضرب واقعا فی الحال لیعلم ان هذا الامتناع جار فی کل ما یوجد فیه قرینة تدل علی ان المراد انکار الفعل الواقع فی الحال سواء عمل ذلک المضارع فی جملة حالیة کقولک اتضرب زیدا و هو اخوک أو لا کقوله تعالی اتقولون علی الله ما لا تعلمون، وکقولک اتؤذی اباک و اتشتم الامیر فلا یصح وقوع هل فی هذه المواضع و من العجائب ما وقع لبعضهم فی شرح هذا الموضع من ان هذا الامتناع بسبب ان الفعل المستقبل لا یجوز تقییده بالحال واعماله فیها. ولعمری ان هذه فریة ما فیها مریة إذ لم ینقل عن احد من النحاة امتناع مثل سیجئ زید راکبا وسأضرب زیدا و هو بین یدی الامیر کیف و قد قال الله تعالی سیدخلون جهنم داخرین، و انما یؤخرهم لیوم تشخص فیه الابصار مهطعین، وفی الحماسة ساغسل عنی العار بالسیف جالیا، علی قضاء الله ما کان جالبا وامثال هذه اکثر من ان تحصی. واعجب من هذا انه لما سمع قول النحاة انه یجب تجرید صدر الجملة الحالیة عن علم الاستقبال لتنافی الحال و الاستقبال بحسب الظاهر علی ما سنذکره حتی لا یجوز یأتینی زید سیرکب أو لن یرکب فهم منه انه یجب تجرید الفعل العامل فی الحال عن علامة الاستقبال حتی لا یصح تقیید مثل هل تضرب وستضرب و لن تضرب بالحال واورد هذا المقال دلیلا علی ما ادعاه و لم ینظر فی صدر هذا المقال حتی یعرف  
ص 134  
انه لبیان امتناع تصدیر الجملة الحالیة بعلم الاستقبال (ولاختصاص التصدیق بها) أی لکون هل مقصورة علی طلب التصدیق وعدم مجیئها لغیر التصدیق کما ذکر فیما سبق. (وتخصیصها المضارع بالاستقبال کان لها مزید اختصاص بما کونه زمانیا اظهر) و ما موصولة وکونه مبتدأ خبره اظهر وزمانیا خبر الکون أی بالشئ الذی زمانیته اظهر (کالفعل) فان الزمان جزء عن مفهومه بخلاف الاسم فانه انما یدل علیه حیث یدل بعروضه له اما اقتضاء تخصیصها المضارع بالاستقبال لمزید اختصاصها بالفعل فظاهر و اما اقتضاء کونها لطلب التصدیق فقط لذلک فلان التصدیق هو الحکم بالثبوت أو الانتفاء و النفی و الاثبات انما یتوجهان إلی المعانی و الاحداث التی هی مدلولات الافعال لا إلی الذوات التی هی مدلولات الاسماء. (و لهذا) أی و لأن لها مزید اختصاص بالفعل (کان فهل انتم شاکرون ادل علی طلب الشکر من فهل تشکرون وفهل انتم تشکرون) مع انه مؤکد بالتکریر لان انتم فاعل فعل محذوف (لان ابراز ما سیتجدد فی معرض الثابت ادل علی کمال العنایة بحصوله) من ابقائه علی اصله کما فی هل تشکرون لان هل فی هل تشکرون وفی هل انتم تشکرون علی اصلها لکونها داخلة علی الفعل تحقیقا فی الاول وتقدیرا فی الثانی. (و) فهل انتم شاکرون ادل علی طلب الشکر (من افانتم شاکرون) ایضا (وان کان للثبوت باعتبار) کون الجملة اسمیة (لان هل ادعی للفعل من الهمزة فترکه معها) أی ترک الفعل مع هل (ادل علی ذلک) أی علی کمال العنایة بحصول ما سیتجدد (و لهذا) أی و لأن هل ادعی للفعل من الهمزة (لا یحسن هل زید منطلق الا من البلیغ) لانه الذی یقصد به الدلالة علی الثبوت وابراز ما سیوجد فی معرض الوجود (وهی) أی هل (قسمان بسیطة و هی التی یطلب بها وجود الشئ أو لا) وجوده (کقولنا هل الحرکة موجودة) أو لا موجودة (ومرکبة و هی التی یطلب بها  
ص 135  
وجود شئ لشئ) أو لا وجود له (کقولنا هل الحرکة دائمة) أو لا دائمة فان المطلوب وجود الدوام للحرکة أو لا وجوده لها و قد اعتبر فی هذه شیءان غیر الوجود وفی الاولی شئ واحد فکانت مرکبة بالنسبة إلی الاولی و هی بسیطة بالنسبة إلیها. (والباقیة) من الفاظ الاستفهام تشترک فی انها (لطلب التصور فقط) وتختلف من جهة ان المطلوب بکل منها تصور شئ آخر. (قیل فیطلب بما، شرح الاسم کقولنا ما العنقاء) طالبا ان یشرح هذا الاسم ویبین مفهومه فیجاب بایراد لفظ اشهر (أو ما هیة المسمی) أی حقیقته التی هو بها هو (کقولنا ما الحرکة) أی ما حقیقة مسمی هذا اللفظ فیجاب بایراد ذاتیاته. (وتقع هل البسیطة فی الترتیب بینهما) أی بین ما التی لشرح الاسم و التی لطلب الماهیة یعنی ان مقتضی الترتیب الطبیعی ان یطلب أو لا شرح الاسم ثم وجود المفهوم فی نفسه ثم ما هیته وحقیقته لان من لا یعرف مفهوم اللفظ استحال منه ان یطلب وجود ذلک المفهوم و من لا یعرف انه موجود استحال منه ان یطلب حقیقته وماهیته إذ لا حقیقة للمعدوم و لا ماهیة له و الفرق بین المفهوم من الاسم بالجملة وبین الماهیة التی یفهم من الحد بالتفصیل غیر قلیل فان کل من خوطب باسم فهم فهما ما ووقف علی الشئ الذی یدل علیه الاسم إذا کان عالما باللغة و اما الحد فلا یقف علیه الا المرتاض بصناعة المنطق فالموجودات لما کان لها حقائق ومفهومات فلها حدود حقیقیة واسمیة و اما المعدومات فلیس لها الا المفهومات فلا حدود لها الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا یکون الا بعد ان یعرف ان الذات موجودة حتی ان ما یوضع فی اول التعالیم من حدود الاشیاء التی یبرهن علیها فی اثناء التعالیم انما هی حدود اسمیة ثم إذا برهن علیها واثبت وجودها صارت تلک الحدود بعینها حدودا حقیقیة جمیع ذلک مذکور فی الشفاء. (و) یطلب (بمن العارض المشخص) أی الامر الذی یعرض (لذی العلم) فیفید تشخصه وتعینه (کقولنا من فی الدار) فیجاب عنه بزید ونحوه مما یفید تشخصه  
ص 136  
(وقال السکاکی یسأل بما عن الجنس تقول ما عندک أی أی اجناس الاشیاء عندک وجوابه کتاب ونحوه) ویدخل فیه السؤال عن الماهیة و الحقیقة نحو ما الکلمة أی أی اجناس الالفاظ هی وجوابه لفظ مفرد موضوع (أو عن الوصف تقول ما زید وجوابه الکریم ونحوه و) یسأل (بمن عن الجنس من ذی العلم تقول من جبریل أی ابشر هو ام ملک ام جنی و فیه نظر) إذ لا نسلم انه للسؤال عن الجنس وانه یصح فی جواب من جبریل ان یقال ملک بل جوابه ملک من عند الله یأتی بالوحی کذا و کذا مما یفید تشخصه (ویسأل بای عما یمیز احد المتشارکین فی امر یعمهما) و هو مضمون اضیف إلیه أی (نحو أی الفریقین خیر مقاما، أی انحن ام اصحاب محمد علیه السلام) و المؤمنون و الکافرون قد اشترکا فی الفریقیة وسألوا عما یمیز احدهما عن الاخر مثل کون الکافرین قائلین بهذا القول ومثل کون اصحاب محمد علیه السلام غیر قائلین. (و) یسأل (بکم عن العدد نحو سل بنی اسرائیل کم آتیناهم من آیة بینة،) أی کم آیة آتیناهم اعشرین ام ثلثین فمن آیة ممیزکم بزیادة من لما وقع من الفصل بفعل متعد بین کم وممیزه کما ذکرنا فی الخبریة، فکم ههنا للسؤال عن العدد لکن الغرض من هذا السؤال هو التقریع و التوبیخ. (و) یسأل (بکیف عن الحال وباین عن المکان وبمتی عن الزمان) ماضیا کان أو مستقبلا (وبایان عن) الزمان (المستقبل. قیل ویستعمل فی مواضع التفخیم مثل یسأل ایان یوم القیمة، وانی تستعمل تارة بمعنی کیف) ویجب ان یکون بعدها فعل (نحو فأتوا حرثکم انی شئتم) أی علی أی حال و من أی شق اردتم بعد ان یکون المأتی موضع الحرث و لم یجئ انی زید بمعنی کیف هو (واخری بمعنی من این نحو انی لک هذا) أی من این لک هذا الرزق الاتی کل یوم و قوله یستعمل اشارة إلی انه یحتمل ان یکون مشترکا بین المعنیین وان یکون فی احدهما حقیقة وفی الاخر مجازا ویحتمل ان یکون معناه این الا انه فی الاستعمال ص 137  
یکون مع من ظاهرة کما فی قوله من انی عشرون لنا أی من این أو مقدرة کما فی قوله تعالی انی لک هذا أی من این لک هذا علی ما ذکره بعض النحاة. (ثم ان هذه الکلمات الاستفهامیة کثیرا ما تستعمل فی غیر الاستفهام) مما یناسب المقام بحسب معونة القرائن (کالا ستبطاء نحو کم دعوتک و التعجب نحو مالی لا اری الهدهد) لانه کان لا یغیب عن سلیمان علیه السلام الا باذنه فلما لا یبصره مکانه تعجب من حال نفسه فی عدم ابصاره ایاه و لا یخفی انه لا معنی لاستفهام العاقل عن حال نفسه و قول صاحب الکشاف انه نظر سلیمان إلی مکان الهدهد فلم یبصره فقال مالی لا اراه علی معنی انه لا یراه و هو حاضر لساتر ستره أو غیر ذلک ثم لاح له انه غائب فاضرب عن ذلک واخذ یقول اهو غائب کانه یسأل عن صحة ما لاح له یدل علی ان الاستفهام علی حقیقته. (والتنبیه علی الضلال نحو فاین تذهبون و الوعید کقولک لمن یسئ الادب الم اؤدب فلانا إذا علم) المخاطب (ذلک) و هو انک ادبت فلانا فیفهم معنی الوعید و التخویف و لا یحمله علی السؤال. (والتقریر) أی حمل المخاطب علی الاقرار بما یعرفه و الجائه إلیه (بایلاء المقرر به الهمزة) أی بشرط ان یذکر بعد الهمزة ما حمل المخاطب علی الاقرار به (کما مر) فی حقیقة الاستفهام من ایلاء المسؤل عنه الهمزة تقول اضربت زیدا فی تقریره بالفعل وانت ضربت فی تقریره بالفاعل وازیدا ضربت فی تقریره بالمفعول وعلی هذا القیاس و قد یقال التقریر بمعنی التحقیق و التثبیت فیقال اضربت زیدا بمعنی انک ضربته البتة (والانکار کذلک نحو اغیر الله تدعون) أی بایلاء المنکر الهمزة کالفعل فی قوله ایقتلنی و المشرفی مضاجعی، و الفاعل فی قوله تعالی اهم یقسمون رحمة ربک، و المفعول فی قوله تعالی اغیر الله اتخذ ولیا، واغیر الله تدعون و اما غیر الهمزة فیجئ للتقریر و الانکار لکن لا یجری فیه هذه التفاصیل و لا یکثر کثرة الهمزة فلذا لم یبحث عنه. (ومنه) أی من مجئ الهمزة للانکار (نحو الیس الله بکاف عبده، أی الله  
ص 138  
کاف) لان انکار النفی نفی له و (نفی النفی اثبات و هذا) المعنی (مراد من قال الهمزة فیه للتقریر) أی لحمل المخاطب علی الاقرار (بما دخله النفی) و هو الله کاف (لا بالنفی) و هو لیس الله بکاف فالتقریر لا یجب ان یکون بالحکم الذی دخلت علیه الهمزة بل بما یعرف المخاطب من ذلک الحکم اثباتا أو نفیا. وعلیه قوله تعالی أ أنت قلت للناس اتخذونی وامی الهین من دون الله، فالهمزة فیه للتقریر أی بما یعرفه عیسی علیه السلام من هذا الحکم لا بانه قد قال ذلک فافهم و قوله و الانکار کذلک دل علی ان صورة انکار الفعل ان یلی الفعل الهمزة، و لما کان له صورة اخری لا یلی فیها الفعل الهمزة اشار إلیها بقوله (ولانکار الفعل صورة اخری و هی نحو ازیدا ضربت ام عمروا لمن یردد الضرب بینهما) من غیر ان یعتقد تعلقه بغیرهما فإذا انکرت تعلقه بهما فقد نفیته عن اصله لانه لابد له من محل یتعلق به (والانکار اما للتوبیخ أی ما کان ینبغی ان یکون) ذلک الامر الذی کان (نحو اعصیت ربک) فان العصیان واقع لکنه منکر و ما یقال انه للتقریر فمعناه التحقیق و التثبیت (أو لا ینبغی ان یکون فی) أی ان یحدث ویتحقق مضمون ما دخلت علیه الهمزة و ذلک فی المستقبل (نحو اتعصی ربک) یعنی لا ینبغی ان یتحقق العصیان (أو للتکذیب) فی الماضی (أی لم یکن نحو افاصفیکم ربکم بالبنین) أی لم یفعل ذلک (أو) فی المستقبل أی (لا یکون نحو انلز مکموها) أی انلزمکم تلک الهدایة أو الحجة بمعنی أنکرهکم علی قبولها ونقسرکم علی الاهتداء و الحال انکم لها کارهون یعنی لا یکون منا هذا الالزام (والتهکم) عطف علی الاستبطاء أو علی الانکار، و ذلک انهم اختلفوا فی انه إذا ذکر معطوفات کثیرة ان الجمیع معطوف علی الاول أو کل واحد عطف علی ما قبله (نحو اصلوتک تأمرک ان نترک ما یعبد آباؤنا) و ذلک ان شعیبا علیه السلام کان کثیر الصلوات و کان قومه إذا رأوه یصلی تضاحکوا فقصدوا بقولهم اصلوتک تأمرک الهزء و السخریة لاحقیقة الاستفهام (والتحقیق نحو من هذا) استحقارا بشانه مع انک  
ص 139  
تعرفه (والتهویل کقرائة ابن عباس) رضی الله عنه (و لقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المهین من فرعون بلفظ الاستفهام) أی من بفتح المیم (ورفع فرعون) علی انه مبتدأ و من الاستفهامیة خبره أو بالعکس علی اختلاف الرأیین فانه لا معنی لحقیقة الاستفهام ههنا و هو ظاهر بل المراد انه لما وصف الله العذاب بالشدة و الفظاعة زادهم تهویلا من فرعون أی هل تعرفون من هو فی فرط عتوه وشدة شکیمته فما ظنکم بعذاب یکون المعذب به مثله (و لهذا قال انه کان عالیا من المسرفین) زیادة لتعریف حاله وتهویل عذابه (والاستبعاد نحو انی لهم الذکری فانه لا یجوز حمله علی حقیقة الاستفهام و هو ظاهر. بل المراد استبعاد ان یکون لهم الذکری بقرینة قوله تعالی (وقد جاءهم رسول مبین ثم تولوا عنه) أی کیف یتذکرون ویتعظون ویوفون بما وعدوه من الایمان عند کشف العذاب عنهم و قد جاءهم ما هو اعظم وادخل فی وجوب الاذکار من کشف الدخان و هو ما ظهر علی ید رسول الله صلی الله علیه و آله من الایات و البینات من الکتاب المعجز و غیره فلم یتذکروا واعرضوا عنه. (ومنها) أی من انواع الطلب (الامر) و هو طلب فعل غیر کف علی جهة الاستعلاء وصیغته تستعمل فی معان کثیرة، فاختلفوا فی حقیقته الموضوعة هی لها اختلافا کثیرا، و لما لم تکن الدلائل مفیدة للقطع بشئ. قال المصنف: (والاظهر ان صیغته من المقترنة باللام نحو لیحضر زید و غیرها نحو اکرم عمرا وروید بکرا) فالمراد بصیغته ما دل علی طلب فعل غیر کف استعلاء سواء کان اسما أو فعلا (موضوعة لطلب الفعل استعلاء) أی علی طریق طلب العلو وعد الآمر نفسه عالیا سواء کان عالیا فی نفسه‌ام لا (لتبادر الفهم عند سماعها) أی سماع الصیغة (إلی ذلک) المعنی اعنی الطلب استعلاء و التبادر إلی الفهم من اقوی امارات الحقیقة. (و قد تستعمل) صیغة الامر (لغیره) أی لغیر طلب الفعل استعلاء (کالاباحة نحو جالس الحسن أو ابن سیرین) فیجوز له ان یجالس احدهما أو کلیهما وان لا  
ص 140  
یجالس احدا منهما اصلا (والتهدید) أی التخویف وهوا اعم من الانذار لانه ابلاغ مع التخویف. وفی الصحاح الانذار تخویف و هو مع دعوة (نحو اعملوا ما شئتم) لظهور ان لیس المراد الامر بکل عمل شاؤا (والتعجیز نحو فأتوا بسورة من مثله) إذ لیس المراد طلب اتیانهم بسورة من مثله لکونه محالا و الظرف اعنی قوله من مثله متعلق بفأتوا و الضمیر لعبدنا أو صفة لسورة و الضمیر لما نزلنا أو لعبدنا. فان قلت لم لا یجوز علی الاول ان یکون الضمیر لما نزلنا. قلت: لانه یقتضی ثبوت مثل القرآن فی البلاغة وعلوا الطبقة بشهادة الذوق إذ التعجیز انما یکون عن المأتی به فکأن مثل القرآن ثابت لکنهم عجزوا عن ان یأتوا عنه بسورة بخلاف ما إذا کان وصفا للسورة فان المعجوز عنه هو السورة الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف. فان قلت فلیکن التعجیز باعتبار انتفاء المأتی به منه. قلنا احتمال عقلی لا یسبق إلی الفهم و لا یوجد له مساغ فی اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم فلا اعتداد به، ولبعضهم هنا کلام طویل لا طائل تحته (والتسخیر نحو کونوا قردة خاسئین و الاهانة نحو کونوا حجارة أو حدیدا) إذ لیس الغرض من یطلب منهم کونهم قردة أو حجارة أو حدیدا لعدم قدرتهم علی ذلک لکن فی التسخیر یحصل الفعل اعنی صیرورتهم قردة وفی الاهانة لا یحصل إذا المقصود قلة المبالاة بهم. (والتسویة نحو اصبروا أو لا تصبروا) ففی الاباحة کأن المخاطب توهم ان الفعل محظور علیه فاذن له فی الفعل مع عدم الحرج فی الترک وفی التسویة کانه توهم ان احد الطرفین من الفعل و الترک انفع له وارجح بالنسبة إلیه فرفع ذلک التوهم وسوی بینهما. (والتمنی نحو الا ایها اللیل الطویل الا انجلی) بصبح و ما الا صباح منک بامثل، إذ لیس الغرض طلب الانجلاء من اللیل إذ لیس ذلک فی وسعه لکنه یتمنی  
ص 141  
ذلک تخلصا عما عرض له فی اللیل من تباریح الجو و لا ستطالة تلک اللیلة کأنه طماعیة له فی انجلائها فلهذا یحمل علی التمنی دون الترجی. (والدعاء) أی الطلب علی سبیل التضرع (نحو رب اغفر لی و الالتماس کقولک لمن یساویک رتبة افعل بدون الاستعلاء) و التضرع، فان قیل أی حاجة إلی قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن یساویک رتبة، قلت قد سبق ان الاستعلاء لا یستلزم العلو فیجوز ان یتحقق من المساوی بل من الادنی ایضا. (ثم الامر قال السکاکی حقه الفور لانه الظاهر من الطلب) عند الانصاف کما فی الاستفهام و النداء (ولتبادر الفهم عند الامر بشئ بعد الامر بخلافه إلی تغییر) الامر (الاول دون الجمع) بین الامرین (وارادة التراخی). فان المولی إذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان یقوم اضطجع حتی المساء یتبادر الفهم إلی انه غیر الامر بالقیام إلی الامر بالاضطجاع و لم یرد الجمع بین القیام و الاضطجاع مع تراخی احدهما. (و فیه نظر) لانا لا نسلم ذلک عند خلو المقام عن القرائن. (ومنها) أی من انواع الطلب (النهی) و هو طلب الکف عن الفعل استعلاء (وله حرف واحد و هو لاء الجازمة فی نحو قولک لا تفعل و هو کالامر فی الاستعلاء) لانه المتبادر إلی الفهم. (وقد یستعمل فی غیر طلب الکف) عن الفعل کما هو مذهب البعض (أو) طلب (الترک) کما هو مذهب البعض. فانهم قد اختلفوا فی ان مقتضی النهی کف النفس عن الفعل بالاشتغال باحد اضداده أو ترک الفعل و هو نفس ان لا تفعل (کالتهدید کقولک لعبد لا یمتثل امرک لا تمثل امری) وکالدعاء و الالتماس و هو ظاهر. (وهذه الاربعة) یعنی التمنی و الاستفهام و الامر و النهی (یجوز تقدیر الشرط بعدها) وایراد الجزاء عقیبها مجز و ما بان المضمرة مع الشرط (کقولک) فی التمنی (لیت لی مالا انفقه) أی ان ارزقه انفقه.  
ص 142  
(و) فی الاستفهام (این بیتک ازرک) أی ان تعرفنیه ازرک (و) فی الامر (اکرمنی اکرمک) أی ان تکرمنی اکرمک (و) فی النهی (لا تشتمنی یکن خیرا لک) أی ان لا تشتم یکن خیرا لک، و ذلک لان الحامل للمتکلم علی الکلام الطلبی کون المطلوب مقصورا للمتکلم اما لذاته أو لغیره لتوقف ذلک الغیر علی حصوله و هذا معنی الشرط فإذا ذکرت الطلب وذکرت بعده ما یصلح توقفه علی المطلوب غلب علی ظن المخاطب کون المطلوب مقصودا لذلک المذکور بعده لا لنفسه فیکون إذا معنی الشرط فی الطلب مع ذکر ذلک الشئ ظاهرا و لما جعل النحاة الاشیاء التی تضمن حرف الشرط بعدها خمسة اشیاء اشار المصنف إلی ذلک بقوله (واما العرض کقولک الا تنزل عندنا تصب خیرا) أی ان تنزل تصب خیرا (فمولد من الاستفهام) و لیس شیءا آخر برأسه لان الهمزة فیه للاستفهام دخلت علی فعل منفی وامتنع حملها علی حقیقة الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلا وتولد عنه بمعونة قرینة الحال عرض النزول علی المخاطب وطلبه عنه (ویجوز) تقدیر الشرط (فی غیرها) أی فی غیر هذه المواضع (لقرینة) تدل علیه (نحو ام اتخذوا من دونه اولیاء (فالله هو الولی أی ان ارادوا اولیاء بحق) فالله هو الولی الذی یجب ان یتولی وحده ویعتقد انه المولی و السید و قیل لا شک ان قوله‌ام اتخذوا انکار توبیخ بمعنی انه لا ینبغی ان یتخذ من دونه اولیاء وحینئذ یترتب علیه قوله تعالی فالله هو الولی من غیر تقدیر شرط کما یقال لا ینبغی ان یعبد غیر الله فالله هو المستحق للعبادة و فیه نظر إذ لیس کل ما فیه معنی الشئ حکمه حکم ذلک الشئ و الطبع المستقیم شاهد صدق علی صحة قولنا لا تضرب زیدا فهو اخوک بالفاء بخلاف اتضرب زیدا فهو اخوک استفهام انکار فانه لا یصح الا بالواو الحالیة. (منها) أی من انواع الطلب (النداء) و هو طلب الاقبال بحرف نائب مناب ادعو لفظا أو تقدیرا. (وقد تستعمل صیغته) أی صیغة النداء (فی غیر معناه) و هو طلب الاقبال  
ص 143  
(کالاغراء فی قولک لمن اقبل یتظلم یا مظلوم) قصدا إلی اغرائه وحثه علی زیادة التظلم وبث الشکوی لان القبال حاصل (والاختصاص فی قولهم انا افعل کذا ایها الرجل) فقولنا ایها الرجل اصله تخصیص المنادی بطلب اقباله علیک ثم جعل مجردا عن طلب الاقبال ونقل إلی تخصیص مدلوله من بین امثاله بما نسب إلیه إذ لیس المراد بای ووصفه المخاطب بمنادی بل ما دل علیه ضمیر المتکلم فایها مضموم و الرجل مرفوع و المجموع فی محل النصب علی انه حال و لهذا قال (متخصصا) أی مختصا (من بین الرجال) و قد یستعمل صیغة النداء فی الاستغاثة نحو یا لله و التعجب نحو یا للماء و التحسر و التوجع کما فی نداء الاطلال و المنازل و المطایا و ما اشبه ذلک. (ثم الخبر قد یقع موقع الانشاء اما للتفاؤل) بلفظ الماضی دلالة علی انه کأنه وقع نحو وفقک لله للتقوی (أو لاظهار الحرص فی وقوعه) کما مر فی بحث الشرط من ان الطالب إذا عظمت رغبته فی شیء یکثر تصوره ایاه فربما یخیل إلیه حاصلا نحو رزقنی الله لقاءک (والدعاء بصیغة الماضی من البلیغ) کقوله رحمه الله (یحتملهما) أی التفاؤل واظهار الحرص و اما غیر البلیغ فهو ذاهل عن هذه الاعتبارات (أو للاحتراز عن صورة الامر) کقول العبد للمولی ینظر المولی إلی ساعة دون انظر لانه فی صورة الامر وان قصد به الدعاء أو الشفاعة (أو لحمل المخاطب علی المطلوب بان یکون) المخاطب (ممن لا یحب ان یکذب الطالب) أی ینسب إلیه الکذب کقولک لصاحبک الذی لا یحب تکذیبک تأتینی غدا مقام اءتینی تحمله بالطف وجه علی الاتیان لانه ان لم یأتک غدا صرت کاذبا من حیث الظاهر لکون کلامک فی صورة الخبر. (تنبیه) الانشاء کالخبر فی کثیر مما ذکر فی الابواب الخمسة السابقة) یعنی احوال  
ص 144  
الاسناد و المسند إلیه و المسند ومتعلقات الفعل و القصر (فلیعتبره) أی ذلک الکثیر الذی یشارک فیه الانشاء و الخبر. (الناظر) بنور البصیرة فی لطائف الکلام مثلا الکلام الانشایی ایضا اما مؤکد أو غیر مؤکد و المسند إلیه فیه اما محذوف أو مذکور إلی غیر ذلک.  
ص 145

باب 7 الفصل و الوصل

بدأ بذکر الفصل لانه الاصل و الوصل طار أی عارض علیه حاصل بزیادة حرف من حروف العطف، لکن لما کان الوصل بمنزلة الملکة و الفصل بمنزلة العدم و الاعدام انما تعرف بملکاتها بدأ فی التعریف بذکر الوصل. فقال (الوصل عطف بعض الجمل علی بعض و الفصل ترکه) أی ترک عطفه علیه (فإذا أتت جملة بعد جملة فالاولی اما ان یکون لها محل من الاعراب أو لاوعلی الاول) أی علی تقدیر ان یکون للاولی محل من الاعراب (ان قصد تشریک الثانیة لها) أی للاولی (فی حکمه) أی فی حکم الاعراب الذی کان لها مثل کونها خبر مبتدأ أو حالا أو صفة أو نحو ذلک. (عطفت) الثانیة (علیها) أی علی الاول لیدل العطف علی التشریک المذکور (کالمفرد) فانه إذا قصد تشریکه لمفرد قبله فی حکم اعرابه من کونه فاعلا أو مفعولا أو نحو ذلک وجب عطفه علیه (فشرط کونه) أی کون عطف الثانیة علی الاولی (مقبولا بالواو ونحوه ان یکون بینهما) أی بین الجملتین (جهة جامعة نحو زید یکتب ویشعر) لما بین الکتابة و الشعر من التناسب الظاهر (أو یعطی ویمنع) لما بین الاعطاء و المنع من التضاد، بخلاف نحو زید یکتب ویمنع أو یعطی ویشعر و ذلک لئلا یکون الجمع بینهما کالجمع بین الضب و النون و قوله ونحوه اراد به ما یدل علی التشریک کالفاء وثم و حتی وذکره حشو مفسد لان هذا الحکم مختص بالواو لان لکل من الفاء، وثم،؟؟، معنی محصلا غیر التشریک و الجمیعة فان تحقق هذا المعنی حسن العطف وان لم توجد جهة جامعة بخلاف الواو.  
ص 146  
(و لهذا) أی ولانه لابد فی الواو من جهة جامعة (عیب علی ابی تمام، قوله لا و الذی هو عالم ان النوی، صبر وان ابا الحسین کریم) إذ لا مناسبة بین کرم ابی الحسین ومرارة النوی. فهذا العطف غیر مقبول سواء جعل عطف مفرد علی مفرد کما هو الظاهر أو عطف جملة علی جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولی عالم لان وجود الجامع شرط فی الصورتین و قوله لا نفی لما ادعته الحبیبة علیه من اندراس هواه بدلالة البیت السابق (والا) أی وان لم یقصد تشریک الثانیة للاولی فی حکم اعرابها (فصلت) الثانیة (عنها) لئلا یلزم من العطف التشریک الذی لیس بمقصود (نحو و إذا خلوا إلی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزؤن، الله یستهزئ بهم لم یعطف الله یستهزئ بهم علی انا معکم لانه لیس من مقولهم) فلو عطف علیه لزم تشریکه له فی کونه مفعول قالوا فیلزم ان یکون مقول قول المنافقین و لیس کذلک. و انما قال علی انا معکم دون انما نحن مستهزؤن لان قوله انما نحن مستهزؤن بیان لقوله انا معکم فحکمه حکمه. وایضا العطف علی المتبوع هو الاصل (وعلی الثانی) أی علی تقدیر ان لا یکون للاولی محل من الاعرب (ان قصد ربطها بها) أی ربط الثانیة بالاولی (علی معنی عاطف سوی الواو عطفت) الثانیة علی الاولی (به) أی بذلک العاطف من غیر اشتراط امر آخر (نحو دخل زید فخرج عمرو أو ثم خرج عمرو و إذا قصد التعقیب أو المهملة) و ذلک لان ما سوی الواو من حروف العطف یفید مع الاشتراک معانی محصلة مفصلة فی علم النحو، فإذا عطفت الثانیة علی الاولی بذلک العاطف ظهرت الفائدة اعنی حصول معانی هذه الحروف. بخلاف الواو فانه لا یفید الا مجرد الاشتراک و هذا انما یظهر فیما له حکم اعرابی و اما فی غیره ففیه خفاء واشکال و هو السبب فی صعوبة باب الفصل و الوصل  
ص 147  
حتی حصر بعضهم البلاغة فی معرفة الفصل و الوصل. (والا) أی وان لم یقصد ربط الثانیة بالاولی علی معنی عاطف سوی الواو (فان کان للاولی حکم لم یقصد اعطاؤه للثانیة فالفصل) واجب لئلا یلزم من الوصل التشریک فی ذلک الحکم (نحو و إذا خلوا الایة لم یعطف الله یستهزئ بهم علی قالوا لئلا یشارکه فی الاختصاص بالظرف لما مر) من ان تقدیم المفعول ونحوه من الظرف و غیره یفید الاختصاص فیلزم ان یکون استهزاء الله بهم مختصا بحال خلوهم إلی شیاطینهم و لیس کذلک. فان قیل إذا شرطیة لا ظرفیة. قلنا إذا الشرطیة هی الظرفیة استعملت استعمال الشرط ولو سلم فلا ینافی ما ذکرناه لانه اسم معناه الوقت لابد له من عامل و هو قالوا انا معکم بدلالة المعنی. و إذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل آخر علیه یفهم اختصاص الفعلین به کقولنا یوم الجمعة سرت وضربت زیدا بدلالة الفحوی و الذوق (والا) عطف علی قوله فان کان للاولی حکم أی وان لم یکن للاولی حکم لم یقصد اعطاؤه للثانیة و ذلک بان لا یکون لها حکم زائد علی مفهوم الجملة أو یکون ولکن قصد اعطاؤه للثانیة ایضا (فان کان بینهما) أی بین الجملتین (کمال الانقطاع بلا ایهام) أی بدون ان یکون فی الفصل ایهام خلاف المقصود (أو کمال الاتصال أو شبه احدهما) أی احد الکمالین (فکذلک) أی یتعین الفصل لان الوصل یقتضی مغایرة ومناسبة (والا) أی وان لم یکن بینهما کمال الانقطاع بلا ایهام و لا کمال الاتصال و لا شبه احدهما (فالوصل) متعین لوجود الداعی وعدم المانع و الحاصل ان للجملتین اللتین لا محل لهما من الاعراب و لم یکن للاولی حکم لم یقصد اعطاؤه للثانیة ستة احوال. الاول کمال الانقطاع بلا ایهام. الثانی کمال الاتصال، الثالث شبه کمال الانقطاع،  
ص 148  
الرابع شبه کمال الاتصال، الخامس کمال الانقطاع مع الایهام، السادس التوسط بین الکمالین. فحکم الاخیرین الوصل و حکم الاربعة السابقة الفصل فاخط المصنف فی تحقیق الاحوال الستة فقال (اما کمال الانقطاع) بین الجملتین (فلا ختلافهما خبر أو انشاء لفظا و معنی) بان یکون احدیهما خبرا لفظا و معنی و الاخری انشاء لفظا و معنی (نحو و قال رائدهم) هو الذی یتقدم القوم لطلب الماء و الکلاء (ارسوا) أی اقیموا من ارسیت السفینة حبستها بالمرساة (نزاولها) أی نحاول تلک الحرب ونعالجها، فکل حتف امرئ یجری بمقدار. أی اقیموا نقاتل فان موت کل نفس یجری بقدر الله تعالی لا الجبن ینجیه و لا الاقدام یردیه. لم یعطف نزاو لها علی ارسوا لانه خبر لفظا و معنی وارسوا انشاء لفظا و معنی و هذا مثال لکمال الانقطاع بین الجملتین باختلافهما خبرا وانشاء لفظا و معنی مع قطع النظر عن کون الجملتین مما لیس له محل من الاعراب والا فالجملتان فی محل النصب علی انه مفعول قال (أو) لاختلافهما خبرا وانشاء (معنی) فقط بان یکون احدیهما خبرا معنی و الاخری انشاء معنی وان کانتا خبریتین أو انشاءیتین لفظا (نحو مات فلان رحمه الله) لم یعطف رحمه الله علی مات لانه انشاء معنی ومات خبر معنی وان کانتا جمیعا خبریتین لفظا (أو لانه) عطف علی لاختلافهما و الضمیر للشان (لا جامع بینهما کما سیأتی). بیان الجامع فلا یصح العطف فی مثل زید طویل وعمرو نائم. (واما کمال الاتصال) بین الجملتین (فلکون الثانیة مؤکدة للاولی) تأکیدا معنویا (لدفع توهم تجوز أو غلط نحو لا ریب فیه) بالنسبة إلی ذلک الکتاب إذا جعلت آلم طائفة من الحروف أو جملة مستقلة و ذلک الکتاب جملة ثانیة و لا ریب فیه ثالثة (فانه لما بولغ فی وصفه أی وصف الکتاب (ببلوغه) متعلق بوصفه أی فی  
ص 149  
ان وصف بانه بلغ (الدرجة القصوی فی الکمال) وبقوله بولغ تتعلق الباء فی قوله (بجعل المبتدأ ذلک) الدال علی کمال العنایة بتمییزه و التوسل ببعده إلی التعظیم وعلو الدرجة (وتعریف الخبر باللام) الدال علی الانحصار مثل حاتم الجواد. فمعنی ذلک الکتاب انه الکتاب الکامل الذی یستأهل ان یسمی کتابا کأن ما عداه من الکتب فی مقابلته ناقص بل لیس بکتاب (جاز) جواب لما أی جاز بسبب هذه المبالغة المذکورة (ان یتوهم السامع قبل التأمل انه) اعنی قوله ذلک الکتاب (مما یرمی به جزافا) من غیر صدور عن رویة وبصیرة (فاتبعه) علی لفظ المبنی للمفعول و المرفوع المستتر عائد إلی لا ریب فیه و المنصوب البارز إلی ذلک الکتاب أی جعل لا ریب فیه تابعا لذلک الکتاب (نفیا لذلک) التوهم (فوزانه) أی وزان لا ریب فیه مع ذلک الکتاب (وزان نفسه) مع زید (فی جاءنی زید نفسه). فظهر ان لفظ وزان فی قوله وزان نفسه لیس بزائد کما توهم أو تأکیدا لفظیا کما اشار إلیه بقوله (ونحو هدی) أی هو هدی (للمتقین) أی الضالین الصائرین إلی التقوی. (فان معناه انه) أی الکتاب (فی الهدایة بالغ درجة لا یدرکها کنهها) أی غایتها لما فی تنکیر هدی من الابهام و التفخیم (حتی کأنه هدایة محضة) حیث قیل هدی و لم یقل هاد (وهذا معنی ذلک الکتاب لان معناه کما مر الکتاب الکامل و المراد بکماله کماله فی الهدایة لان الکتب السماویة بحسبها) أی بقدر الهدایة واعتبارها (تتفاوت فی درجات الکمال) لا بحسب غیرها لانها المقصود الاصلی من الانزال (فوزانه) أی وزان هدی للمتقین (وزان زید الثانی فی جاءنی زید زید) لکونه مقررا لذلک الکتاب مع اتفاقهما فی المعنی بخلاف لاریب فیه فانه یخالفه معنی (أو) لکون الجملة الثانیة (بدلا منها) أی من الاولی (لانها) أی الاولی (غیر وافیة بتمام المراد أو کغیر الوافیة) حیث یکون فی الوفاء قصور ما أو خفاء ما (بخلاف الثانیة) فانها وافیة کمال الوفاء (والمقام یقتضی اعتناء بشانه) أی بشان المراد (لنکتة ککونه) أی المراد (مطلوبا فی نفسه أو فظیعا أو عجیبا أو لطیفا)  
ص 150  
فتنزل الثانیة من الاولی منزلة بدل البعض أو الاشتمال فالاول (نحو امدکم بما تعلمون، امدکم بانعام وبنین، وجنات وعیون، فان المراد التنبیه علی نعم الله تعالی) و المقام یقتضی اعتناء بشانه لکونه مطلوبا فی نفسه وذریعة إلی غیره. (و الثانی) اعنی قوله امدکم بانعام إلی آخره (أو فی بتأدیته) أی تأدیة المراد الذی هو التنبیه (لدلالته) أی الثانیة (علیها) أی علی نعم الله تعالی (بالتفصیل من غیر احالة علی علم المخاطبین المعاندین فوزانه وزان وجهه فی اعجبنی زید وجهه لدخول الثانی فی الاول) لان ما تعلمون یشتمل الانعام و غیرها. (و الثانی) اعنی المنزل منزلة بدل الاشتمال (نحو اقول له ارحل لا تقیمن عندنا، و الا فکن فی السر و الجهر مسلما فان المراد به) أی بقوله ارحل (کمال اظهار الکراهة لاقامته) أی المخاطب (وقوله لا تقیمن عندنا أو فی بتأدیته لدلالته) أی لدلالة لا تقیمن عندنا (علیه) أی کمال اظهار الکراهة (بالمطابقة مع التأکید) الحاصل من النون وکونها مطابقة باعتبار الوضع العرفی حیث یقال لا تقم عندی و لا یقصد کفه عن الاقامة بل مجرد اظهار کراهة حضوره (فوزانه) أی وزان لا تقیمن عندنا (وزان حسنها فی اعجبنی الدار حسنها لان عدم الاقامة مغایر للارتحال) فلا یکون تأکیدا (وغیره داخل فیه) فلا یکون بدل بعض و لم یعتد ببدل الکل لانه انما یتمیز عن التأکید بمغایرة اللفظین وکون المقصود هو الثانی و هذا لا یتحقق فی الجمل لا سیما التی لا محل لها من الاعراب (مع ما بینهما) أی بین عدم الاقامة و الارتحال (من الملابسة) اللزومیة فیکون بدل اشتمال و الکلام فی ان الجملة الاولی اعنی ارحل ذات محل من الاعراب مثل ما مر فی ارسوا نزاولها. و انما قال فی المثالین ان الثانیة أو فی لان الاولی وافیة مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقة الدلالة فصارت کغیر الوافیة (أو) لکون الثانیة (بیانا لها) أی للاولی (لخفائها) أی الاولی (نحو فوسوس إلیه الشیطان قال یا آدم هل ادلک علی شجرة الخلد وملک لایبلی فان وزانه) ای وزان قال یا آدم (وزان عمر  
ص 151  
فی قوله اقسم بالله أبو حفص عمر) ما مسها من نقب و لا دبر حیث جعل الثانی بیانا وتوضیحا للاول. فظهر ان لیس لفظ قال بیانا وتفسیرا للفظ وسوس حتی یکون هذا من باب بیان الفعل دون الجملة بل المبین هو مجموع الجملة (واما کونها) أی الجملة الثانیة کالمنقطعة عنها أی عن الاولی (فلکون عطفها علیها) أی عطف الثانیة علی الاولی (موهما لعطفها علی غیرها) مما لیس بمقصود وشبه هذا بکمال الانقطاع باعتبار اشتماله علی مانع من العطف الا انه لما کان خارجیا یمکن دفعه بنصب قرینة لم یجعل هذا من کمال الانقطاع. (ویسمی الفصل لذلک قطعا مثاله وتظن سلمی اننی ابغی بها بدلا، اراها فی الضلال تهیم) فبین الجملتین مناسبة ظاهرة لاتحاد المسندین لان معنی اراها اظنها وکون المسند إلیه فی الاولی محبوبا وفی الثانیة محبا لکن ترک العاطف لئلا یتوهم انه عطف علی ابغی فیکون من مظنونات سلمی. (ویحتمل الاستیناف) کأنه قیل کیف تراها فی هذا الظن فقال اراها تتحیر فی ادویة الضلال. (واما کونها) أی الثانیة (کالمتصلة بها) ای بالاولی (فلکونها) ای الثانیة (جوابا لسؤال اقتضته الاولی فتنزل) الاولی (منزلته) أی السؤال لکونها مشتملة علیه ومقتضیة له (فتفصل) أی الثانیة (عنها) أی عن الاولی (کما یفصل الجواب عن السؤال) لما بینهما من الاتصال. (وقال السکاکی فینزل ذلک) أی السؤال الذی تقتضیه الاولی وتدل علیه بالفحوی (منزلة السؤال الواقع) ویطلب بالکلام الثانی وقوعه جوابا له فیقطع عن الکلام الاول لذلک وتنزیله منزلة الواقع انما یکون (لنکتة کاغناء السامع عن ان یسأل أو) مثل (ان لا یسمع منه) أی من السامع (شئ) تحقیرا له وکراهة لکلامه أو مثل ان لا ینقطع کلامک بکلامه أو مثل القصد إلی تکثیر المعنی بتقلیل اللفظ و هو تقدیر السؤال وترک العاطف أو غیر ذلک و لیس فی کلام السکاکی دلالة علی ان الاولی  
ص 152  
تنزل منزلة السؤال فکان المصنف نظر إلی قطع الثانیة عن الاولی مثل قطع الجواب عن السؤال انما یکون علی تقدیر تنزیل الاولی منزلة السؤال وتشبیهها به و الاظهر انه لا حاجة إلی ذلک بل مجرد کون الاولی منشأ للسؤال کاف فی ذلک اشیر إلیه فی الکشاف. (ویسمی الفصل لذلک) أی لکونه جوابا لسؤال اقتضته الاولی (استینافا وکذا) الجملة (الثانیة) نفسها ایضا تسمی استینافا ومستأنفة. (وهو) أی الاستیناف (ثلاثة اضرب لان السؤال) الذی تضمنته الاولی (اما عن سبب الحکم مطلقا نحو قال: لی کیف انت قلت علیل \* سهر دائم وحزن طویل أی ما بالک علیلا أو ما سبب علتک) بقرینة العرف و العادة. لانه إذا قیل فلان مریض فانما یسأل عن مرضه وسببه لا ان یقال هل سبب علته کذا و کذا لا سیما السهر و الحزن حتی یکون السؤال عن السبب الخاص (واما عن سبب خاص) لهذا الحکم (نحو و ما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء کأنه قیل هل النفس امارة بالسوء). فقیل ان النفس لامارة بالسوء بقرینة التأکید فالتأکید دلیل علی ان السؤال عن السبب الخاص فان الجواب عن مطلق السبب لا یؤکد (وهذا الضرب یقتضی تأکید الحکم) الذی هو فی الجملة الثانیة اعنی الجواب لان السائل متردد فی هذا السبب الخاص هل هو سبب الحکم ام لا (کما مر) فی احوال الاسناد الخبری من ان المخاطب إذا کان طالبا مترددا حسن تقویة الحکم بمؤکد و لا یخفی ان المراد الاقتضاء استحسانا لا وجوبا و المستحسن فی باب البلاغة بمنزلة الواجب (واما عن غیرهما) أی غیر السبب المطلق و السب الخاص (نحو قالوا سلاما قال سلام) أی فماذا قال ابراهیم فی جواب سلامهم فقیل قال سلام أی حیاهم بتحیة احسن لکونها بالجملة الاسمیة الدالة علی الدوام و الثبوت. (وقوله زعم العواذل) جمع عاذلة بمعنی جماعة عاذلة (اننی فی غمرة) وشدة  
ص 153  
(صدقوا) أی الجماعات العواذل فی زعمهم اننی فی غمرة (ولکن غمرتی لا تنجلی) و لا تنکشف بخلاف اکثر الغمرات و الشدائد کأنه قیل اصدقوا ام کذبوا فقیل صدقوا (وایضا منه) أی من الاستیناف و هذا اشارة إلی تقسیم آخر له (ما یأتی باعادة اسم ما استؤنف عنه) أی وقع عنه الاستیناف واصل الکلام ما استؤنف عنه الحدیث فحذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم (نحو احسنت) انت (إلی زید زید حقیق بالاحسان) باعادة اسم زید (ومنه ما یبنی علی صفته) أی صفة ما استؤنف عنه دون اسمه و المراد بالصفة صفة تصلح لترتب الحدیث علیه (نحو) احسنت إلی زید (صدیقک القدیم اهل لذلک) و السؤال المقدر فیهما لماذا احسن إلیه و هل هو حقیق بالاحسان (وهذا) أی الاستیناف المبنی علی الصفة (ابلغ) لاشتماله علی بیان السبب الموجب للحکم کالصداقة القدیمة فی المثال المذکور لما یسبق إلی الفهم من ترتب الحکم علی الوصف الصالح للعلیة انه علة له وههنا بحث و هو ان السؤال ان کان عن السبب. فالجواب یشتمل علی بیانه لا محالة و الا فلا وجه لاشتماله علیه کما فی قوله تعالی قالوا سلاما قال سلام، و قوله زعم العواذل، ووجه التفصی عن ذلک مذکور فی الشرح (وقد یحذف صدر الاستیناف) فعلا کان أو اسما (نحو یسبع له فیها بالغدو و الاصال، رجال) فیمن قرأها مفتوحة الباء کانه قیل من یسبحه فقیل رجال أی یسبحه رجال (وعلیه نعم الرجل زید) أو نعم رجلا زید (علی قول) أی علی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف أی هو زید. ویجعل الجملة استینافا جوابا للسؤال عن تفسیر الفاعل المبهم. (وقد یحذف) الاستیناف (کله اما مع قیام شئ مقامه نحو) قول الحماسی (زعمتم ان اخوتکم قریش، لهم الف) أی ایلاف فی الرحلتین المعروفتین لهم فی التجارة رحلة فی الشتاء إلی الیمن ورحلة فی صیف إلی الشام (ولیس لکم آلاف) أی مؤالفة فی الرحلتین المعرفتین کأنه قیل اصدقنا فی هذا الزعم ام کذبنا فقیل کذبتم  
ص 154  
فحذف هذا الاستیناف کله واقیم قوله لهم آلاف و لیس لکم الالف مقامه لدلالته علیه (أو بدون ذلک) أی قیام شئ مقامه اکتفاء بمجرد القرینة (نحو فنعم الماهدون) أی نحن (علی قول) أی علی قول من یجعل المخصوص خبر المبتدأ أی هم نحن و لما فرغ من بیان الاحوال الاربعة المقتضیة للفصل شرع فی بیان الحالتین المقتضیتین للوصل. فقال (واما الوصل لدفع الایهام فکقولهم لا وایدک الله) فقولهم لارد لکلام سابق کما إذا قیل هل الامر کذلک فیقال لا أی لیس الامر کذلک فهذه جملة اخباریة وایدک الله جملة انشائیة دعائیة فبینهما کمال الانقطاع لکن عطفت علیها لان ترک العطف یوهم انه دعاء علی المخاطب بعدم التأیید مع ان المقصود الدعاء له بالتأیید فاینما وقع هذا الکلام فالمعطوف علیه هو مضمون قولهم لا وبعضهم لما لم یقف علی المعطوف علیه فی هذا الکلام. نقل عن الثعالبی حکایة مشتملة علی قوله قلت لا وایدک الله وزعم ان قوله وایدک الله عطف علی قوله قلت و لم یعرف انه لو کان کذلک لم یدخل الدعاء تحت القول وانه لو لم یحک الحکایة فحین ما قال للمخاطب لا وایدک الله فلابد له من معطوف علیه (واما للتوسط) عطف علی قوله اما الوصل لدفع الایهام أی اما الوصل لتوسط الجملتین بین کمال الانقطاع و الاتصال و قد صحفه بعضهم اما بکسر الهمزة بفتح الهمزة فرکب متن عمیاء وخبط خبط عشواء (فإذا اتفقتا) أی الجملتان (خبرا أو انشاء لفظا و معنی أو معنی فقط بجامع) أی بان یکون بینهما جامع بدلالة ما سبق من انه إذا لم یکن بینهما جامع فبینهما کمال الانقطاع ثم الجملتان المتفقتان خبرا أو انشاء لفظا و معنی قسمان لانهما اما انشائیتان أو خبریتان و المتفقتان معنی فقط ستة اقسام لانهما ان کانتا انشائیتین معنی. فاللفظان اما خبران أو الاولی خبر و الثانیة انشاء أو بالعکس وان کانتا خبریتین معنی فاللفظان اما انشا آن أو الاولی انشاء و الثانیة خبر أو بالعکس فالمجموع ثمانیة اقسام.  
ص 155  
و المصنف اورد للقسمین الاولین مثالیهما (کقوله تعالی یخادعون الله و هو خادعهم و قوله ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم) فی الخبریتین لفظا و معنی الا انهما فی المثال الثانی متناسبان فی الاسمیة بخلاف الاول (وقوله تعالی کلوا واشربوا و لا تسرفوا) فی الانشائیتین لفظا و معنی واورد للاتفاق معنی فقط مثالا واحدا واشارة إلی انه یمکن تطبیقه علی قسمین من اقسامه الستة واعاد فیه لفظة الکاف تنبیها علی انه مثال للاتفاق معنی فقط فقال (وکقوله تعالی واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا الله وبالوالدین احسانا وذی القربی و الیتامی و المساکین و قولوا للناس حسنا،) فعطف قولوا علی لا تعبدون مع اختلافهما لفظا لکونهما انشائیتین معنی لان قوله لا تعبدون اخبار فی معنی الانشاء (أی لا تعبدوا) و قوله وبالوالدین احسانا لابد له من فعل فاما ان یقدر خبر فی معنی الطلب أی (وتحسنون بمعنی احسنوا) فتکون الجملتان خبرا ولفظا وانشاء معنی وفائدة تقدیر الخبر. ثم جعله بمعنی الانشاء اما لفظا فالملایمة مع قوله لا تعبدون و اما معنی فالمبالغة باعتبار ان المخاطب کأنه سارع إلی الامتثال فهو یخبر عنه کما تقول تذهب إلی فلان وتقول له کذا ترید الامر (أو) یقدر من اول الامر صریح الطلب علی ما هو الظاهر أی (واحسنوا) بالوالدین احسانا فتکونان انشائیتین معنی مع ان لفظة الاولی اخبار ولفظة الثانیة انشاء (والجامع بینهما) أی بین الجملتین (یجب ان یکون باعتبار المسند الیهما و المسندین جمیعا) أی باعتبار المسند إلیه فی الجملة الاولی و المسند إلیه فی الجملة الثانیة و کذا باعتبار المسند فی الجملة الاولی و المسند فی الجملة الثانیة (نحو یشعر زید ویکتب) للمناسبة الظاهرة بین الشعر و الکتابة وتقارنهما فی خیال اصحابهما (ویعطی) زید (ویمنع) لتضاد الاعطاء و المنع. هذا عند اتحاد المسند الیهما، و اما عند تغایر هما فلابد من تناسبهما ایضا کما اشار إلیه بقوله (زید شاعر وعمرو کاتب وزید طویل وعمرو قصیر لمناسبة بینهما).  
ص 156  
أی بین زید وعمرو کالاخوة أو الصداقة أو العداوة أو نحو ذلک وبالجملة یجب ان یکون احدهما مناسبا للاخر وملابسا له ملابسة لها نوع اختصاس بهما (بخلاف زید کاتب وعمرو شاعر بدونها) أی بدون المناسبة بین زید وعمرو فانه لا یصح وان اتحد المسندان و لهذا حکموا بامتناع نحو خفی ضیق وخاتمی ضیق (وبخلاف زید شاعر وعمرو طویل مطلقا) أی سواء کان بین زید وعمرو ومناسبة أو لم تکن لعدم تناسب الشعر وطول القامة (السکاکی) ذکر انه یجب ان یکون بین الجملتین ما یجمعهما عند القوة المفکرة جمعا من جهة العقل و هو الجامع العقلی أو من جهة الوهم و هو الجامع الوهمی أو من جهة الخیال و هو الجامع الخیالی و المراد بالعقلی القوة العاقلة المدرکة للکلیات وبالوهمی القوة المدرکة للمعانی الجزئیة الموجودة فی المحسوسات من غیر ان تتأدی إلیها من طرق الحواس کادراک الشاة معنی فی الذئب وبالخیال القوة التی تجتمع فیها صور المحسوسات وتبقی فیها بعد غیبوبتها عن الحس المشترک و هی القوة التی تتأدی إلیها صور المحسوسات من طرق الحواس الظاهرة وبالمفکرة القوة التی من شانها التفصیل و الترکیب بین الصور المأخوذة عن الحس المشترک و المعانی المدرکة بالوهم بعضها مع بعض ونعنی بالصور ما یمکن ادراکها باحدی الحواس الظاهرة وبالمعانی ما لا یمکن ادراکها. فقال السکاکی الجامع بین الجملتین اما عقلی و هو ان یکون بین الجملتین اتحاد فی تصور ما مثل الاتحاد فی المخبر عنه أو فی المخبر به أو فی قید من قیودهما و هذا ظاهر فی ان المراد بالتصور الامر المتصور و لما کان مقررا عندهم انه لا یکفی فی عطف الجملتین وجود الجامع بین فردین من مفرداتهما باعتراف السکاکی ایضا غیر المصنف عبارة السکاکی. فقال (الجامع بین الشیءین اما عقلی) و هو امر بسببه یقتضی العقل اجتماعهما فی المفکرة و ذلک (بان یکون بینهما اتحاد فی التصور أو تماثل فان العقل بتجریده المثلین عنن التشخص فی الخارج یرفع التعدد) بینهما فیصیران متحدین و ذلک لان العقل یجرد الجزیی الحقیقی عن عوارضه المشخصة الخارجیة وینتزع منه المعنی الکلی  
ص 157  
فیدرکه علی ما تقرر فی موضعه و انما قال فی الخارج لانه لا یجرده عن المشخصات العقلیة لان کل ما هو موجود فی العقل فلابد له من تشخص عقلی به یمتاز عن سائر المعقولات. وههنا بحث و هو ان التماثل هو الاتحاد فی النوع مثل اتحاد زید وعمرو مثلا فی الانسانیة و إذا کان التماثل جامعا لم تتوقف صحة قولنا زید کاتب وعمرو وشاعر علی اخوة زید وعمرو أو صداقتهما أو نحو ذلک لانهما متماثلان لکونهما من افراد الانسان و الجواب ان المراد بالتماثل ههنا هو اشتراکهما فی وصف له نوع اختصاص بهما علی ما سیتضح فی باب التشبیه (أو تضایف) و هو کون الشیءین بحیث لا یمکن تعقل کل منهما الا بالقیاس إلی تعقل الاخر (کما بین العلة و المعلول) فان کل امر یصدر عنه امر آخر بالاستقلال أو بواسطة انضمام الغیر إلیه فهو علة و الاخر معلول (أو الاقل و الاکثر) فان کل عدد یصیر عند العد فانیا قبل عدد آخر فهو اقل من الاخر و الاخر اکثر منه (أو وهمی) و هو امر بسببه یحتال الوهم فی اجتماعهما عند المفکرة بخلاف العقل فانه إذا خلی ونفسه لم یحکم بذلک و ذلک (بان یکون بین تصوریهما شبه تماثل کلونی بیاض و صفرة فان الوهم یبرزهما فی معرض المثلین) من جهة انه یسبق إلی الوهم انهما نوع واحد زید فی احدهما عارض بخلاف العقل فانه یعرف انهما نوعان متباینان داخلان تحت جنس هو اللون (ولذلک) أی و لأن الوهم یبر زهما فی معرض المثلین (حسن الجمع بین الثلاثة التی فی قوله: ثلاثة تشرق الدنیا ببهجتها \* شمس الضحی وابو اسحق و القمر) فان الوهم یتوهم ان الثلاثة من نوع واحد و انما اختلفت بالعوارض و العقل یعرف انها امور متباینة (أو) یکون بین تصوریهما (تضاد) و هو التقابل بین امرین وجودیین یتعاقبان علی محل واحد (کالسواد و البیاض) فی المحسوسات (الایمان و الکفر) فی المعقولات و الحق ان بینهما تقابل العدم و الملکة لان الایمان هو تصدیق النبی علیه الصلاة و السلام فی جمیع ما علم مجیئه به بالضرورة اعنی قبول النفس  
ص 158  
لذلک و الاذعان له علی ما هو تفسیر التصدیق فی المنطق عند المحققین مع الاقرار به باللسان و الکفر عدم الایمان عما من شانه الایمان و قد یقال الکفر انکار شئ من ذلک فیکون وجودیا فیکونان متضادین (وما یتصف بها) أی بالمذکورات کالاسود و الابیض و المؤمن و الکافر وامثال ذلک فانه قد یعد من المتضادین باعتبار الاشتمال علی الوصفین المتضادین (أو شبه تضاد کالسماء و الارض) فی المحسوسات فانهما وجودیان احدهما فی غایة الارتفاع و الاخر فی غایة الانحطاط، و هذا معنی شبه التضاد و لیسا متضادین لعدم تواردهما علی المحل لکونهما من الاجسام دون الاعراض و لا من قبیل الاسود و الابیض لان الوصفین المتضادین ههنا لیسا بداخلین فی مفهومی السماء و الارض (والاول و الثانی) فیما یعم المحسوسات و المعقولات فان الاول هو اللذی یکون سابقا علی الغیر و لا یکون مسبوقا بالغیر و الثانی هو الذی یکون مسبوقا بواحد فقط فاشبها المتضادین باعتبار اشتمالهما علی وصفین لا یمکن اجتماعهما و لم یجعلا متضادین کالاسود و الابیض لانه قد یشترط فی المتضادین ان یکون بینهما غایة الخلاف و لا یخفی ان مخالفة الثالث و الرابع و غیرهما للاول اکثر من مخالفة الثانی له مع ان العدم معتبر فی مفهوم الاول فلا یکون وجودیا (فانه) أی انما یجعل التضاد وشبهه جامعا وهمیا لان الوهم (ینزلهما منزلة التضائف) فی انه لا یحضره احد المتضادین أو الشبیهین بهما الا ویحضره الآخر (ولذلک تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد) من المغایرات الغیر المتضادة یعنی ان ذلک مبنی علی حکم الوهم و الا فالعقل یتعقل کلا منهما ذاهلا عن الآخر (أو خیالی) و هو امر بسببه یقتضی الخیال اجتماعهما فی المفکرة و ذلک (بان یکون بین تصوریهما تقارن فی الخیال سابق) علی العطف لاسباب مؤدیة إلی ذلک (واسبابه) أی واسباب التقارن فی الخیال (مختلفة ولذلک اختلفت الصور الثابتة فی الخیالات ترتیبا وضوحا) فکم من صور لا انفکاک بینها فی خیال و هی فی خیال آخر مما لا تجتمع اصلا وکم من صور لا تغیب  
ص 159  
عن خیال و هی فی خیال آخر مما لا تقع قط. (ولصاحب علم المعانی فضل احتیاج إلی معرفة الجامع) لان معظم ابوابه الفصل و الوصل و هو مبنی علی الجامع (لاسیما) الجامع (الخیالی فان جمعه علی مجری الالف و العادة) بحسب انعقاد الاسباب فی اثبات الصور فی خزانة الخیال وبیان الاسباب مما یفوته الحصر. فظهر ان لیس المراد بالجامع العقلی ما یدرک بالعقل وبالوهمی ما یدرک بالوهم وبالخیالی ما یدرک بالخیال لان التضاد وشبهه لیسا من المعانی التی یدرکها الوهم و کذا التقارن فی الخیال لیس من الصور التی تجتمع فی الخیال بل جمیع ذلک معان معقولة و قد خفی هذا علی کثیر من الناس فاعترضوا بان السواد و البیاض مثلا من المحسوسات دون الوهمیات. واجابوا بان الجامع کون کل منهما متضادا للآخر و هذا معنی جزیی لا یدرکه الا الوهم و فیه نظر لانه ممنوع وان ارادوا ان تضاد هذا السواد لهذا البیاض معنی جزیی فتماثل هذا مع ذلک وتضائفه معه ایضا معنی جزیی فلا تفاوت بین التماثل و التضائف وشبههما فی انهما ان اضیفت إلی الکلیات کانت کلیات وان اضیفت إلی الجزئیات کانت جزئیات فکیف یصح جعل بعضها علی الاطلاق عقلیا وبعضها وهمیا. ثم ان الجامع الخیالی هو تقارن الصور فی الخیال وظاهر انه لیس بصورة ترتسم فی الخیال بل هو من المعانی. فان قلت کلام المفتاح مشعر بانه یکفی لصحة العطف وجود الجامع بین الجملتین باعتبار مفرد من مفرداتهما و هو نفسه معترف بفساد ذلک حیث منع صحة نحو خفی ضیق وخاتمی ضیق و نحو الشمس مرارة الارنب و الف باذنجانة محدثة. قلت کلامه ههنا لیس الا فی بیان الجامع بین الجملتین و اما ان أی قدر من الجامع یجب لصحة العطف فمفوض إلی موضع آخر. وصرح فیه باشتراط المناسبة بین المسندین و المسند الیهما جمیعا و المصنف لما  
ص 160  
اعتقد ان کلامه فی بیان الجامع سهو منه واراد اصلاحه غیره إلی ما تری فذکر مکان الجملتین الشیءین ومکان قوله اتحاد فی تصور ما اتحاد فی التصور فوقع الخلل فی قوله الوهمی ان یکون بین تصوریهما شبه تماثل أو تضاد أو شبه تضاد و الخیالی ان یکون بین تصوریهما تقارن فی الخیال لان التضاد مثلا انما هو بین نفس السواد و البیاض لابین تصوریهما اعنی العلم بهما و کذا التقارن فی الخیال انما هو بین نفس الصور. فلابد من تأویل کلام المصنف وحمله علی ما ذکره السکاکی بان یراد بالشیءین الجملتان وبالتصور مفرد من مفردات الجملة مع ان ظاهر عبارته یأبی ذلک ولبحث الجامع زیادة تفصیل و تحقیق اوردناها فی الشرح وانه من المباحث التی ما وجدنا احدا حام حول تحقیقها. (ومن محسنات الوصل) بعد وجود المصحح (تناسب الجملتین فی الاسمیة و الفعلیة و) تناسب (الفعلیتین فی المضی و المضارعة). فإذا اردت مجرد الاخبار من غیر تعرض للتجدد فی احدیهما و الثبوت فی الاخری قلت قام زید وقعد عمرو وکذلک زید قائم وعمرو قاعد (الا لمانع) مثل ان یراد فی احدیهما التجدد وفی الاخری الثبوت فیقال قام زید وعمرو قاعد أو یراد فی احدیهما المضی وفی الاخری المضارعة فیقال زید قام و عمرو یعقد أو یراد فی احدیهما الاطلاق وفی الاخری التقیید بالشرط کقوله تعالی و قالوا لو لا انزل علیه ملک ولو انزلنا ملکا لقضی الامر، ومنه قوله تعالی فإذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة و لا یستقدمون فعندی ان قوله و لا یستقدمون عطف علی الشرطیة قبلها لا علی الجزاء اعنی قوله لا یستأخرون إذ لا معنی لقولنا إذا جاء اجلهم لا یستقدمون. تذنیب هو جعل الشئ ذنابة للشئ شبه به ذکر بحث الجملة الحالیة وکونها بالواو تارة وبدونها اخری عقیب بحث الفصل و الوصل لمکان التناسب (اصل الحال  
ص 161  
المنتقلة) أی الکثیر الراجح فیها کما یقال الاصل فی الکلام الحقیقة (ان تکون بغیر واو) واحترز بالمنتقلة عن المؤکدة المقررة لمضمون الجملة فانها یجب ان تکون بغیر واو البتة لشدة ارتباطها بمقابلها. و انما کان الاصل فی المنتقلة الخلو عن الواو (لانها فی المعنی حکم علی صاحبها کالخبر) بالنسبة إلی المبتدأ فان قولک جاءنی زید راکبا اثبات الرکوب لزید کما فی زید راکب الا انه فی الحال علی سبیل التبعیة و انما المقصود اثبات المجئ وجئت بالحال لتزید فی الاخبار عن المجئ هذا المعنی (ووصف له) أی و لأنها فی المعنی وصف لصاحبها (کالنعت) بالنسبة إلی المنعوت الا ان المقصود فی الحال کون صاحبها علی هذا الوصف حال مباشرة الفعل فهی قید للفعل وبیان لکیفیة وقوعه بخلاف النعت فانه لا یقصد به ذلک بل مجرد اتصاف المنعوت به و إذا کانت الحال مثل الخبر و النعت فکما انهما یکونان بدون الواو فکذلک الحال و اما ما اورده بعض النحویین من الاخبار و النعوت المصدرة بالواو کالخبر فی باب کان و الجملة الوصفیة المصدرة بالواو التی تسمی واو تأکید للصوق الصفة بالموصوف فعلی سبیل التشبیه و الالحاق بالحال (لکن خولف) هذا الاصل (إذا کانت) الحال (جملة فانها) أی الجملة الواقعة حالا (من حیث هی جملة مستقلة بالافادة) من غیر ان تتوقف علی التعلیق بما قبلها. و انما قال من حیث هی جملة لانها من حیث هی حال غیر مستقلة بل متوقفة علی التعلیق بکلام سابق قصد تقییده بها (فتحتاج) الجلمة الواقعة حالا (إلی ما یربطها بصاحبها) الذی جعلت حالا عنه (وکل من الضمیر و الواو صالح للربط و الاصل) الذی لا یعدل عنه ما لم تمس حاجة إلی زیادة ارتباط (هو الضمیر بدلیل) الاقتصار علیه فی الحال (المفردة و الخبر و النعت فالجملة) التی تقع حالا (ان خلت عن ضمیر صاحبها) الذی تقع هی حالا عنه (وجب فیها الواو) لیحصل الارتباط فلا یجوز خرجت زید قائم و لما ذکر ان کل جملة خلت عن الضمیر وجبت فیها الواو اراد ان یبین ان أی  
ص 162  
جملة یجوز ذلک فیها وای جملة لا یجوز ذلک فقال (وکل جملة خالیة عن ضمیر ما) أی الاسم الذی (یجوز ان ینتصب عنه حال) و ذلک بان یکون فاعلا أو مفعولا معرفا أو منکرا مخصوصا لا نکرة محضة أو مبتدأ أو خبرا فانه لا یجوز ان ینتصب عنه حال علی الاصل. و انما لم یقل عن ضمیر صاحب الحال لان قوله کل جملة مبتدأ وخبره قوله (یصح ان تقع) تلک الجملة (حالا عنه) أی عما یجوز ان ینتصب عنه حالا (بالواو) و ما لم یثبت له هذا الحکم اعنی وقوع الحال عنه لم یصح اطلاق اسم صاحب الحال علیه الا مجازا. و انما قال ینتصب عنه حال و لم یقل یجوز ان تقع تلک الجملة حالا عنه لتدخل فیه الجملة الخالیة عن الضمیر المصدرة بالمضارع المثبت لان ذلک الاسم مما لا یجوز ان تقع تلک الجملة حالا عنه لکنه مما یجوز ان ینتصب عنه حال فی الجملة وحینئذ یکون قوله کل جملة خالیة عن ضمیر ما یجوز ان ینتصب عنه حالا متنا و لا للمصدرة بالمضارع الخالیة عن الضمیر المذکور فیصح استثناؤها بقوله (الا المصدرة بالمضارع المثبت نحو جاء زید ویتکلم عمرو) فانه لا یجوز ان یجعل ویتکلم عمرو حالا عن زید (لما سیأتی) من ان ربط مثلها یجب ان یکون بالضمیر فقط و لا یخفی ان المراد بقوله کل جملة الجملة الصالحة للحالیة فی الجملة بخلاف الانشائیات فانها لا تقع حالا البتة لا مع الواو و لا بدونها (والا) عطف علی قوله ان خلت أی وان لم تخل الجملة الحالیة عن ضمیر صاحبها (فان کانت فعلیة و الفعل مضارع مثبت امتنع دخولها) أی الواو (نحو و لا تمنن تستکثر) أی و لا تعط حال کونک تعد ما تعطیه کثیرا (لان الاصل) فی الحال هی الحال (المفردة) لعراقة المفرد فی الاعراب وتطفل الجملة علیه لوقوعها موقعه (وهی) أی المفردة (تدل علی حصول صفة) أی معنی قائم بالغیر لانها لبیان الهیئة التی علیها الفاعل أو المفعول و الهیئة معنی قائم بالغیر (غیر ثابتة) لان الکلام فی الحال المستقلة (مقارن) ذلک الحصول (لما جعلت) الحال (قیدا له) یعنی العامل لان الغرض من الحال تخصیص وقوع  
ص 163  
مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال و هذا معنی المقارنة. (وهو) أی المضارع المثبت (کذلک) أی دال علی حصول صفة غیر ثابتة مقارن لما جعلت قیدا له جعلت قیدا له کالمفردة فتمتنع الواو فیه کما فی المفردة (اما الحصول) أی اما دلالة المضارع المثبت علی حصول صفة غیر ثابتة (فلکونه فعلا) فیدل علی التجدد وعدم الثبوت (مثبتا) فیدل علی الحصول (واما المقارنة فلکونه مضارعا) فیصلح للحال کما یصلح للاستقبال و فیه نظر لان الحال التی یدل علیها المضارع هو زمان التکلم وحقیقته اجزاء متعاقبة من اواخر الماضی واوائل المستقبل و الحال التی نحن بصددها یجب ان یکون مقارنة لزمان مضمون الفعل المقید بالحال ماضیا کان أو حالا أو استقبالا فلا دخل للمضارعة فی المقارنة فالاولی ان یعلل امتناع الواو فی المضارع المثبت بانه علی وزن اسم الفاعل لفظا وبتقدیره معنی (واما ما جاء من نحو) قول بعض العرب (قمت واصک وجهه و قوله فلما خشیت اظافیرهم) أی اسلحتهم (نجوت وارهنهم مالکا فقیل) انما جاء الواو فی المضارع المثبت الواقع حالا (علی) اعتبار (حذف المبتدأ) لتکون الجملة اسمیة (أی وانا اصک وانا ارهنهم) کما فی قوله تعالی لم تؤذوننی و قد تعلمون انی رسول الله الیکم أی وانتم قد تعلمون. (وقیل الاول) أی قمت واصک وجهه (شاذ و الثانی) أی نجوت وارهنهم (ضرورة و قال عبد القاهر هی) الواو (فیهما للعطف) لا للحال إذ لیس المعنی قمت صاکا وجهه ونجوت راهنا مالکا بل المضارع بمعنی الماضی (والاصل) قمت (وصککت) ونجوت ورهنت (عدل) عن لفظ الماضی (إلی) لفظ (المضارع حکایة للحال) الماضیة و معناها ان یفرض ما کان فی الزمان الماضی واقعا فی هذا الزمان فیعبر عنه بلفظ المضارع (وان کان الفعل) مضارعا (منفیا فالامر ان جایزان) الواو وترکه (کقرائة ابن ذکوان فاستقیما و لا تتبعان، بالتخفیف) أی بتخفیف النون و لا تتبعان فیکون لا للنفی دون النهی لثبوت النون التی هی علامة الرفع فلا یصح عطفه علی الامر الذی قبله فیکون الواو للحال بخلاف قرائة العامة و لا تتبعان بالتشدید فانه  
ص 164  
نهی مؤکد معطوف علی الامر قبله (ونحو قوله تعالی ومالنا) أی أی شئ ثبت لنا (لا نؤمن بالله) أی حالکوننا غیر مؤمنین فالفعل المنفی حال بدون الواو. و انما جاز فیه الامران (لدلالته علی المقارنة لکونه مضارعا دون الحصول لکونه منفیا) و المنفی انما یدل مطابقة علی عدم الحصول (وکذا) یجوز الواو وترکه (ان کان) الفعل (ماضیا لفظا أو معنی کقوله تعالی) اخبارا عن زکریا علیه السلام (انی یکون لی غلام و قد بلغنی الکبر) بالواو (وقوله أو جاؤکم حصرت صدورهم) بدون الواو هذا فی الماضی لفظا و اما الماضی معنی فالمراد به المضارع المنفی بلم أو لما فانهما تقلبان معنی المضارع إلی الماضی فاورد للمنفی بلم مثالین احدهما مع الواو و الاخر بدونه واقتصر فی المنفی بلما علی ما هو بالواو وکانه لم یطلع علی مثال ترک الواو و فیه الا انه مقتضی القیاس اشار إلی امثلة ذلک فقال. (وقوله انی یکون لی غلام و لم یمسسنی بشر، و قوله فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم یمسسهم سوء، و قوله‌ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما یأتکم مثل الذی خلوا من قبلکم، اما المثبت) أی اما جواز الامرین فی الماضی المثبت (فلدلالته علی الحصول) یعنی حصول صفة غیر ثابتة (لکونه فعلا مثبتا دون المقارنة لکونه ماضیا) فلا یقارن الحال. (و لهذا) أی ولعدم دلالته علی المقارنة (شرط ان یکون مع قد ظاهرة) کما فی قوله تعالی و قد بلغنی الکبر (أو مقدرة) کما فی قوله تعالی حصرت صدورهم لان قد تقرب الماضی من الحال و الاشکال المذکور وارد ههنا و هو ان الحال التی نحن بصددها غیر الحال التی تقابل الماضی وتقرب قد الماضی منها فتجوز المقارنة إذا کان الحال و العامل ماضیین ولفظ قد انما تقرب الماضی من الحال التی هی زمان التکلم. وربما تبعده عن الحال التی نحن بصددها کما فی قولنا جاءنی زید فی السنة الماضیة و قد رکب فرسه، و الاعتذار عن ذلک مذکور فی الشرح. (واما المنفی) أی اما جواز الامرین فی الماضی المنفی (فلدلالته علی المقارنة  
ص 165  
دون الحصول اما الاول) أی دلالته علی المقارنة (فلان لما للاستغراق) أی لامتداد النفی؟؟ حین الانتفاء إلی زمان التکلم (وغیرها) أی غیر لما مثل لما و ما (لانتفاء متقدم) علی زمان التکلم (ان الاصل استمراره) أی استمرار ذلک الانتفاء لما سیجئ حتی تظهر قرینة علی الانقطاع کما فی قولنا لم یضرب زید امس لکنه ضرب الیوم (فیحصل به) أی باستمرار النفی أو بان الاصل فیه الاستمرار (الدلالة علیها) أی علی المقارنة (عند الاطلاق) وترک التقیید بما یدل علی انقطاع ذلک الانتفاء (بخلاف المثبت فان وضع الفعل علی افادة التجدد) من غیر ان یکون الاصل استمراره. فإذا قلت ضرب مثلا کفی فی صدقه وقوع الضرب فی جزء من اجزاء الزمان الماضی. و إذا قلت ما ضرب افاد استغراق النفی لجمیع اجزاء الزمان الماضی لکن لا قطعیا بخلاف لما و ذلک لانهم قصدوا ان یکون الاثبات و النفی فی طرفی النقیض و لا یخفی ان الاثبات فی الجملة انما ینافیه النفی دائما. (وتحقیقه) أی تحقیق هذا الکلام (ان استمرار العدم لا یفتقر إلی سبب بخلاف استمرار الوجود) یعنی ان بقاء الحادث و هو استمرار وجوده یحتاج إلی سبب موجود لانه وجود عقیب وجود ولابد للوجود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانه عدم فلا یحتاج إلی وجود سبب بل یکفیه مجرد انتفاء سبب الوجود و الاصل فی الحوادث العدم حتی توجد عللها. وبالجملة لما کان الاصل فی المنفی الاستمرار حصلت من الاطلاق الدلالة علی المقارنة. (واما الثانی) أی عدم دلالته علی الحصول (فلکونه منفیا) هذا إذا کانت الجملة فعلیة (وان کانت اسمیة فالمشهور جواز ترکها) أی الواو (لعکس ما مر فی الماضی المثبت) أی لدلالة الاسمیة علی المقارنة لکونها مستمرة لا علی حصول صفة  
ص 166  
غیر ثابتة لدلالتها علی الدوام و الثبات (نحو کلمته فوه إلی فی) بمعنی مشافها. (و) ایضا المشهور (ان دخولها) أی الواو (اولی) من ترکها (لعدم دلالتها) أی الجملة الاسمیة (علی عدم الثبوت مع ظهور الاستیناف فیها فحسن زیادة رابطة نحو فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون،) أی وانتم من اهل العلم و المعرفة وانتم تعلمون ما بینهما من التفاوت (وقال عبد القاهر ان کان المبتدأ) فی الجملة الاسمیة الحالیة (ضمیر ذی الحال وجبت) أی الواو سواء کان خبره فعلا (نحو جاء زید و هو یسرع أو) اسما نحو جاء زید (وهو مسرع) و ذلک لان الجملة لا تترک فیها الواو حتی تدخل فی صلة العامل وتنضم إلیه فی الاثبات وتقدر تقدیر المفرد فی ان لا یستأنف لها الاثبات و هذا مما یمتنع فی نحو جاء زید و هو یسرع أو و هو مسرع لانک إذا اعدت ذکر زید وجئت بضمیره المنفصل المرفوع کان بمنزلة اعادة اسمه صریحا فی انک لا تجد سبیلا إلی ان تدخل یسرع فی صلة المجئ وتضمه إلیه فی الاثبات لان اعادة ذکره لا تکون حتی تقصد استیناف الخبر عنه بانه یسرع والا لکنت ترکت المبتدأ بمضیعة وجعلته لغوا فی البین وجری مجری ان تقول جاءنی زید وعمرو یسرع امامه ثم تزعم انک لم تستأنف کلاما و لم تبتدأ للسرعه اثباتا. وعلی هذا فالاصل و القیاس ان لا تجئ الجملة الاسمیة الا مع الواو و ما جاء بدونه فسبیله سبیل الشئ الخارج عن قیاسه واصله بضرب من التأویل ونوع من التشبیه. هذا کلامه فی دلائل الاعجاز و هو مشعر بوجوب الواو فی نحو جاءنی زید وزید یسرع أو مسرع امامه وجاء زید وعمرو یسرع أو مسرع امامه بالطریق الاولی ثم قال الشیخ (وان جعل نحو علی کتفه سیف حالا کثر فیها) أی فی تلک الحال (ترکها) أی ترک الواو (نحو) قول بشار: إذا انکرتنی بلدة أو نکرتها \* (خرجت مع البازی علی سواد) أی بقیة من اللیل یعنی إذا لم یعرف قدری اهل بلدة أو لم اعرفهم خرجت  
ص 167  
منهم مصاحبا للبازی الذی هو ابکر الطیور مشتملا علی شئ من ظلمة اللیل غیر منتظر لاسفار الصبح فقوله علی سواد حال ترک فیها الواو. ثم قال الشیخ الوجه ان یکون الاسم فی مثل هذا فاعلا بالظرف لاعتماده علی ذی الحال لا مبتدأ وینبغی ان یقدر ههنا خصوصا ان الظرف فی تقدیر اسم الفاعل دون الفعل اللهم ان لا یقدر فعل ماض هذا کلامه و فیه بحث و الظاهر ان مثل علی کتفه سیف یحتمل ان یکون فی تقدیر المفرد وان یکون جملة اسمیة قدم خبرها وان یکون فعلیة مقدرة بالماضی أو المضارع فعل التقدیرین یمتنع الواو وعلی التقدیرین لا تجب الواو فمن اجل هذا کثر ترکها، و قال الشیخ ایضا (ویحسن الترک) أی ترک الواو فی الجملة الاسمیة (تارة لدخول حرف علی المبتدأ) یحصل بذلک الحرف نوع من الارتباط (کقوله: فقلت عسی ان تبصرینی کأنما \* بنی حوالی الاسود الحوارد) من حرد إذا غضب فقوله بنی الاسود جملة اسمیة وقعت حالا من مفعول تبصرینی ولو لا دخول کانما علیها لم یحسن الکلام الا بالواو و قوله حوالی أی فی اکنافی وجوانبی حال من بنی لما فی حرف التشبیه من معنی الفعل (و) یحسن الترک تارة اخری (لوقوع الجملة الاسمیة) الواقعة حالا (بعقب مفرد) حال (کقوله: الله یبقیک لنا سالما \* بر داک تبجیل وتعظیم) فقوله برداک تبجیل حال ولو لم یتقدمها قوله سالما لم یحسن فیها ترک الواو.  
ص 169

باب 8 الإیجاز و الأطناب و المساواة

(قال السکاکی اما الایجاز و الاطناب فلکونهما نسبیین) أی من الامور النسبیة التی یکون تعلقها بالقیاس إلی تعقل شی آخر فان الموجز انما یکون موجزا بالنسبة إلی کلام ازید منه و کذا المطنب انما یکون مطنبا بالنسبة إلی ما هو انقض منه (لا یتسیر الکلام فیها الا بترک التحقیق و التعیین) أی لا یمکن التنصیص علی ان هذا المقدار من الکلام ایجاز و ذلک اطناب اذرب کلام موجز یکون مطنبا بالنسبة إلی کلام آخر وبالعکس. (والبناء علی امر عرفی) أی والا بالبناء علی امر یعرفه اهل العرف (وهو متعارف الاوساط) الذین لیسوا فی مرتبة البلاغة و لا فی غایة الفهاهة (أی کلامهم فی مجری عرفهم فی تأدیه المعانی) عند المعاملات و المحاورات (وهو) أی هذا الکلام (لا یحمد) من الاوساط (فی باب البلاغة) لعدم رعایة مقتضیات الاحوال (ولا یذم) ایضا منهم لان غرضهم تأدیه اصل المعنی بدلالات وضعیة و الفاظ کیف کانت ومجرد تألیف یخرجها عن حکم النعیق. (فالا یجاز اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف و الاطناب اداؤه باکثر منها ثم قال) أی السکاکی (الاختصار لکونه نسبیا یرجع فیه تارة إلی ما سبق) أی إلی کون عبارة المتعارف اکثر منه (و) یرجع تارة (اخری إلی کون المقام خلیقا بابسط مما ذکر) أی من الکلام الذی ذکره المتکلم. وتوهم بعضهم ان المراد بما ذکر متعارف الاوساط و هو غلط لا یخفی علی من له قلب أو القی السمع و هو شهید یعنی کما ان الکلام یوصف بالایجاز لکونه اقل من  
ص 170  
المتعارف کذلک یوصف به لکونه اقل مما یقتضیه المقام بحسب الظاهر، و انما قلنا بحسب الظاهر لانه لو کان اقل مما یقتضیه المقام ظاهرا و تحقیقا لم یکن فی شئ من البلاغة مثاله قوله تعالی رب انی وهن العظم منی واشتعل الرأس شیبا، من الایة فانه اطناب بالنسبة إلی المتعارف اعنی قولنا یا رب شخت وایجاز بالنسبة إلی مقتضی المقام ظاهرا لانه مقام بیان انقراض الشباب و المام المشیب فینبغی ان یبسط فیه الکلام غایة البسط فالایجاز معنیان بینهما عموم من وجه. (وفیه نظر لان کون الشئ امرا نسبیا لا یقتضی تعسر تحقیق معناه) إذ کثیرا ما تحقق معانی الامور النسبیة وتعرف بتعریفات تلیق بها کالابوة و الاخوة و غیرهما و الجواب انه لم یرد تعسر بیان معناهما لان ما ذکر بیان لمعناها بل اراد تعسر التحقیق و التعیین فی ان هذا القدر ایجاز و ذلک اطناب (ثم البناء علی المتعارف و البسط الموصوف) بان یقال الایجاز هو الاداء باقل من المتعارف أو مما یلیق بالمقام من کلام ابسط من الکلام المذکور (رد إلی الجهالة) إذ لا تعرف کمیة متعارف الاوساط وکیفیتها لاختلاف طبقاتهم و لا یعرف ان کل مقام أی مقدار یقتضی من البسط حتی یقاس علیه ویرجع إلیه و الجواب ان الالفاظ قوالب المعانی و الاوساط الذین لا یقدرون فی تأدیه المعانی علی اختلاف العبارات و التصرف فی لطائف الاعتبارات لهم حد معلوم من الکلام یجری فیما بینهم فی المحاورات و؟ و هذا معلوم للبلغاء و غیرهم فالبناء علی المتعارف واضح بالنسبة الیهما جمیعا و اما البناء علی البسط الموصوف فانما هو معلوم للبلغاء العارفین لمقتضیات الاحوال بقدر ما یمکن لهم البسط فلا یجهل عندهم ما یقتضیه کل مقام من مقدار البسط. (والا قرب) إلی الصواب (ان یقال المقبول من طرق التعبیر عن المراد تأدیة اصله بلفظ مساوله) أی لاصل المراد (أو) بلفظ (ناقص عنه واف أو بلفظ زائد  
ص 171  
علیه لفائدة) فالمساواة ان یکون اللفظ بمقدار اصل المراد و الایجاز ان یکون ناقصا عنه وافیا به و الاطناب ان یکون زائدا علیه لفائدة. (واحترز بواف عن الاخلال) و هو ان یکون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غیر واف به (کقوله و العیش خیر فی ظلال النوک) أی الحمق و الجهالة (ممن عاش کدا) أی خیر ممن عاش مکدودا متعوبا (أی الناعم فی ظلال العقل) یعنی ان اصل المراد ان العیش الناعم فی ظلال النوک خیر من العیش الشاق فی ظلال العقل ولفظه غیر واف بذلک فیکون مخلا فلا یکون مقبولا (و) احترز (بفائدة عن التطویل) و هو ان یزید اللفظ علی الاصل المراد لا لفائدة و لا یکون اللفظ الزائد متعینا (نحو) قوله وقددت الادیم لراهشیه (والفی) أی وجد (قولها کذبا ومینا) و الکذب و المین واحد لا فائدة فی الجمع بینهما. قوله قددت أی قطعت و الراهشان عرقان فی باطن الذراعین و الضمیر فی راهشیه وفی الفی لجذیمة الابرش وفی قددت وفی قولها للزباء و البیت فی قصة قتل الزباء لجذیمة و هی معروفة (و) احترز ایضا بفائدة (عن الحشو) و هو زیادة معینة لا لفائدة (المفسد) للمعنی (کالندی فی قوله و لا فضل فیها) أی فی الدنیا. (للشجاعة و الندی. \* وصبر الفتی لو لا لقاء شعوب) هی علم للمنیة صرفها للضرورة وعدم الفضیلة علی تقدیر عدم الموت انما یظهر فی الشجاعة و الصبر لتیقن الشجاع بعدم الهلاک وتیقن الصابر بزوال المکروه بخلاف الباذل ماله إذا تیقن بالخلود وعرف احتیاجه إلی المال دائما فان بذله حینئذ افضل مما إذا تیقن بالموت وتخلیف المال وغایة اعتذاره ما ذکره الامام ابن جنی و هو ان فی الخلود وتنقل الاحوال فیه من عسر إلی یسر و من شدة إلی رخاء ما یسکن النفوس ویسهل البؤس فلا یظهر لبذل المال کثیر فضل (و) عن الحشو (غیر المفسد) للمعنی. (کقوله واعلم علم الیوم و الامس قبله)، ولکننی عن علم ما فی غد عمی، فلفظ قبله حشو غیر مفسد و هذا بخلاف ما یقال ابصرته بعینی وسمعته باذنی وکتبته  
ص 172  
بیدی فی مقام یفتقر إلی التأکید. (المساواة) قدمها لانها الاصل المقیس علیه (نحو و لا یحیق المکر السییی الا باهله، و قوله: فانک کاللیل الذی هو مدرکی \* وان خلت ان المنتأی عنک واسع) أی موضع البعد عنک ذو سعة شبهه فی حال سخطه و هو له باللیل، قیل فی الایة حذف المستثنی منه وفی البیت حذف جواب الشرط فیکون فی کل منهما ایجازا لا مساواة و فیه نظر لان اعتبار هذا الحذف رعایة لامر لفظی لا یفتقر إلیه فی تأدیة اصل المراد حتی لو صرح به لکان اطنابا بل تطویلا. وبالجملة لا نسلم ان لفظ الایة و البیت ناقص عن اصل المراد و الایجاز (ضربان ایجاز القصر و هو ما لیس بحذف نحو قوله تعالی ولکم فی القصاص حیوة، فان معناه کثیر ولفظه یسیر) و ذلک لان معناه ان الانسان إذا علم انه متی قتل قتل کان ذلک داعیا له إلی الا یقدم علی القتل فارتفع بالقتل الذی هو القصاص کثیر من قتل الناس بعضهم لبعض و کان بارتفاع القتل حیاة لهم. (ولا حذف فیه) أی لیس فیه حذف شئ مما یؤدی به اصل المراد واعتبار الفعل الذی یتعلق به الظرف رعایة لامر لفظی حتی لو ذکر لکان تطویلا (وفضله) أی رجحان قوله ولکم فی القصاص حیوة (علی ما کان عندهم أو جز کلام فی هذا المعنی وهو) قولهم (القتل انفی للقتل بقلة حروف ما یناظره) أی اللفظ الذی یناظر قولهم القتل انفی للقتل (منه) أی من قوله تعالی ولکم فی القصاص حیوة و ما یناظره منه هو قوله فی القصاص حیوة لان قوله ولکم زائد علی معنی قولهم القتل انفی للقتل. فحروف فی القصاص حیاة مع التنوین احد عشر وحروف القتل انفی للقتل  
ص 173  
اربعة عشرة اعنی الحروف الملفوظة إذ بالعبارة یتعلق الایجاز لا بالکتابة (والنص) أی وبالنص (علی المطلوب) یعنی الحیاة (وما یفیده تنکیر حیوة من التعظیم لمنعه) أی منع القصاص ایاهم (عما کانوا علیه من قتل جماعة بواحد) فحصل لهم فی هذا الجنس من الحکم اعنی القصاص حیوة عظیمة (أو) من النوعیة أی لکم فی القصاص نوع من الحیاة و هی الحیاة (الحاصلة للمقتول) أی الذی یقصد قتله (والقاتل) أی الذی یقصد القتل (بالارتداع) عن القتل لمکان العلم بالاقتصاص (واطراده) أی ویکون قوله ولکم فی القصاص حیوة مطردا إذا الاقتصاص مطلقا سبب للحیاة بخلاف القتل فانه قد یکون انفی للقتل کالذی علی وجه القصاص و قد یکون ادعی له کالقتل ظلما (وخلوه عن التکرار) بخلاف قولهم فانه یشتمل علی تکرار القتل و لا یخفی ان الخالی عن التکرار افضل من المشتمل علیه وان لم یکن مخلا بالفصاحة (واستغنائه عن تقدیر محذوف) بخلاف قولهم فان تقدیره القتل انفی للقتل من ترکه (والمطابقة) أی وباشتماله علی صنعة المطابقة و هی الجمع بین معنیین متقابلین فی الجملة کالقصاص و الحیاة (وایجاز الحذف) عطف علی قوله ایجاز القصر. (والمحذوف اما جزء جملة) عمدة کان أو فضلة (مضاف) بدل من جزء جملة (نحو واسأل القریة) ای اهل القریة (أو موصوف نحو انا ابن جلا) وطلاع الثنایا، متی اضع العمامة تعرفونی، الثنیة العقبة وفلان طلاع الثنایا أی رکاب لصعاب الامور و قوله جلا جملة وقعت صفة لمحذوف (أی) انا ابن (رجل جلا) أی انکشف امره أو کشف الامور و قیل جلا ههنا علم وحذف التنوین باعتبار انه منقول عن الجملة اعنی الفعل مع الضمیر لا عن الفعل وحده (أو صفة نحو و کان وراء هم ملک یأخذ کل سفینة غصبا) أی کل سفینة (صحیحة أو نحوها) کسلیمة أو غیر معیبة (بدلیل ما قبله) و هو قوله فاردت ان اعیبها لدلالته علی ان الملک کان لا یأخذ المعیبة (أو شرط کما مر) فی اخر باب الانشاء (أو جواب شرط) وحذفه یکون (اما لمجرد الاختصار  
ص 174  
نحو قوله تعالی و إذا قیل لهم اتقوا ما بین ایدیکم و ما خلفکم لعلکم ترحمون) فهذا شرط حذف جوابه (أی اعرضوا بدلیل ما بعده) و هو قوله تعالی و ما تأتیهم من آیة من آیات ربهم الا کانوا عنها معرضین (أو للدلالة علی انه) ای جواب الشرط (شئ لا یحیط به الوصف أو لتذهب نفس السامع کل مذهب ممکن مثالهما ولو تری إذ وقفوا علی النار) فحذف جواب الشرط للدلالة علی انه لا یحیط به الوصف أو لتذهب نفس السامع کل مذهب ممکن (أو غیر ذلک) المذکور کالمسند إلیه و المسند و المفعول کما مر فی الابواب السابقة وکالمعطوف مع حرف العطف (نحو لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل أی و من انفق من بعده وقاتل بدلیل ما بعده) یعنی قوله تعالی اولئک اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد وقاتلوا (واما جملة) عطف علی اما جزء جملة. فان قلت ماذا اراد بالجملة ههنا حیث لم یعد الشرط و الجزاء جملة. قلت اراد الکلام المستقل الذی لا یکون جزء من کلام آخر (مسببة عن) سبب (مذکور نحو لیحق الحق ویبطل الباطل) فهذا سبب مذکور حذف مسببه (أی فعل ما فعل أو سبب لمذکور نحو) قوله تعالی فقلنا اضرب بعصاک الحجر (فانفجرت ان قدر فضربه بها) فیکون قوله فضر به بها جملة محذوفة هی سبب لقوله فانفجرت (ویجوز ان یقدر فان ضربت بها فقد انفجرت) فیکون المحذوف جزء جملة هو الشرط ومثل هذه الفاء یسمی فاء فصیحة قیل علی التقدیر الاول و قیل علی التقدیر الثانی و قیل علی التقدیرین (أو غیرهما) أی غیر المسبب و السبب (نحو فنعم الماهدون علی ما مر) فی بحث الاستیناف من انه علی حذف المبتدأ و الخبر علی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (واما اکثر) عطف علی اما جملة أی اکثر (من جملة) واحدة (نحو انا انبئکم بتأویله فارسلون یوسف، أی) فارسلونی (إلی یوسف لاستعبره الرؤیا ففعلوا فأتاه فقال له یا یوسف و الحذف علی وجهین ان لا یقام شیء مقام المحذوف) بل یکتفی بالقرینة (کما مر) فی الامثلة السابقة (وان یقام  
ص 175  
نحو وان یکذبوک قوله فقد کذبت رسل من قبلک) فقد کذبت لیس جزاء الشرط لان تکذیب الرسل متقدم علی تکذیبه بل هو سبب لمضمون الجواب المحذوف اقیم مقامه (أی فلا تحزن واصبر) ثم الحذف لابد له من دلیل (وادلته کثیرة منها ان یدل العقل علیه) أی علی الحذف (والمقصود الاظهر علی تعیین المحذوف نحو حرمت علیکم المیتة و الدم). فالعقل دل علی ان هنا حذفا إذ الاحکام الشرعیة انما تتعلق بالافعال دون الاعیان و المقصود الاظهر من هذه الاشیاء المذکورة فی الایة تناولها الشامل للاکل وشرب الالبان فدل علی تعیین المحذوف وفی قوله منها ان یدل ادنی تسامح فکأنه علی حذف مضاف. (ومنها ان یدل العقل علیهما) أی علی الحذف وتعیین المحذوف (نحو وجاء ربک) فالعقل یدل علی امتناع مجئ الرب تعالی وتقدس ویدل علی تعیین المراد ایضا. (ای امره أو عذابه) فالامر المعین الذی دل علیه العقل هو احد الامرین لا احدهما علی التعیین. (ومنها ان یدل العقل علیه و العادة علی التعیین نحو فذلکن الذی لمتننی فیه) فان العقل دل علی ان فیه حذفا إذ لا معنی للوم الانسان علی ذات الشخص و اما تعیین المحذوف (فانه یحتمل) ان یقدر (وفی حبه لقوله تعالی قد شغفها حبا وفی مراودته لقوله تعالی تراود فتاها عن نفسه وفی شانه حتی یشملهما) أی الحب و المراودة (والعادة دلت علی الثانی) أی مراودته (لان الحب المفرط لایلام صاحبه علیه فی العادة لقهره) أی الحب المفرط (ایاه) أی صاحبه فلا یجوز ان یقدر فی حبه و لا فی شانه لکونه شاملا له فیتعین ان یقدر فی مراودته نظرا إلی العادة. (ومنها الشروع فی الفعل) یعنی من ادلة تعیین المحذوف لا من ادلة الحذف لان دلیل الحذف ههنا هو ان الجار و المجرور لابد من ان یتعلق بشئ و الشروع فی الفعل علی انه ذلک الفعل الذی شرع فیه (نحو بسم الله فیقدر ما جعلت التسمیة مبتدأ له) ففی القرائة یقدر بسم الله اقرأ وعلی هذا القیاس.  
ص 176  
(ومنها) أی من ادلة تعیین المحذوف (الاقتران کقولهم للمعرس بالرفاء و البنین) فان مقارنة هذا الکلام لاعراس المخاطب دل علی تعیین المحذوف (أی اعرست) أو مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسه به دل علی ذلک، و الرفاء هو الالتیام و الاتفاق و الباء للملابسة و الاطناب (اما بالایضاح بعد الابهام لیری المعنی فی صورتین مختلفتین (احدیهما مبهمة و الاخری موضحة وعلمان خیر من علم واحد (أو لیتمکن فی النفس فضل تمکن) لما جبل الله النفوس علیه من ان الشئ إذا ذکر مبهما ثم بین کان اوقع عندها (أو لتکمل لذة العلم به) أی بالمعنی لما لا یخفی من ان نیل الشئ بعد الشوق و الطلب الذ (نحو رب اشرح لی صدری فان اشرح لی یفید طلب شرح لشئ ماله) أی للطالب (وصدری یفید تفسیره) أی تفسیر ذلک الشئ. (ومنه) أی و من الایضاح بعد الابهام (باب نعم علی احد القولین) أی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (إذ لو ارید الاختصار) أی تلک الاطناب (کفی نعم زید) وفی هذا اشعار بان الاختصار قد یطلق علی ما یشتمل المساواة ایضا (ووجه حسنه) أی حسن باب نعم (سوی ما ذکر) من الایضاح بعد الابهام (ابراز الکلام فی معرض الاعتدال) من جهة الاطناب بالایضاح بعد الابهام و الایجاز بحذف المبتدأ (و ایهام الجمع بین المتنافیین) أی الایجاز و الاطناب و قیل الاجمال و التفصیل، و لا شک ان ایهام الجمع بین المتنافیین من الامور المستغربة التی تستلذ بها النفس و انما قال ایهام الجمع لان حقیقة جمع المتنافیین ان یصدق علی ذات واحدة وصفان یمتنع اجتماعهما علی شئ واحد فی زمان واحد من جهة واحدة و هو محال. (ومنه) أی من الایضاح بعد الابهام (التوشیع وهو) فی اللغة لف القطن  
ص 177  
المندوف وفی الاصطلاح (ان یؤتی فی عجز الکلام بمثنی مفسر باسمین ثانیهما معطوف علی الاول نحو یشیب ابن آدم ویشب فیه خصلتان الحرص وطول الامل و اما بذکر الخاص بعد العام) عطف علی قوله اما بالایضاح بعد الابهام و المراد الذکر علی سبیل العطف (للتنبیه علی فضله) أی مزیة الخاص (حتی کأنه لیس من جنسه) أی العام (تنزیلا للتغایر فی الوصف منزلة التغایر فی الذات) یعنی انه لما امتاز عن سائر افراد العام بماله من الاوصاف الشریفة جعل کأنه شئ آخر مغایر للعام لا یشمله العام و لا یعرف حکمه منه (نحو حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی) أی الوسطی من الصلوات أو الفضلی من قولهم للافضل الاوسط و هی صلاة العصر عند الاکثر (واما بالتکریر لنکتة) لیکون اطنابا لا تطویلا وتلک النکتة (کتأکید الانذار فی کلا سوف تعلمون، ثم کلا سوف تعلمون). فقوله کلاردع عن الانهماک فی الدنیا وتنبیه علی انه لا ینبغی للناظر لنفسه ان تکون الدنیا جمیع همه وان لا یهتم بدینه وسوف تعلمون انذار وتخویف أی سوف تعلمون الخطاء فیما انتم علیه إذا عاینتم ما قدامکم من هول المحشر وفی تکریره تأکید للردع و الانذار (وفی ثم) دلالة (علی ان الانذار الثانی ابلغ) من الاول تنزیلا لبعد المرتبة منزلة بعد الزمان واستعمالا للفظ ثم فی مجرد التدریج فی درج الارتقاء (واما بالایغال) من اوغل فی البلاد إذا ابعد فیها واختلف فی تفسیره. (فقیل هو ختم البیت بما یفید نکتة یتم المعنی بدونها کزیادة المبالغة فی قولها) أی فی قول الخنساء فی مرثیة اخیها صخر (وان صخر التأتم) أی یقتدی (الهداة به، کأنه علم) أی جبل مرتفع (فی رأسه نار) فقولها کأنه علم واف بالمقصود اعنی التشبیه بما یهتدی به الا ان فی قولها فی رأسه نار زیادة مبالغة. (وتحقیق) أی وکتحقیق التشبیه فی قول امرء القیس (کان عیون الوحش حول خبائنا) أی خیامنا) وارحلنا الجزع الذی لم یثقب) الجزع بالفتح الحرز الیمانی الذی فیه سواد وبیاض شبه به عیون الوحش و اتی بقوله لم یثقب تحقیقا للتشبیه لانه إذا کان غیر مثقوب کان اشبه بالعین قال الاصمعی الظبی و البقرة إذا کانا حیین  
ص 178  
فعیونهما کلها سواد فإذا ما تا بدا بیاضها و انما شبها بالجزع و فیه سواد وبیاض بعد ما ماتت و المراد کثرة الصید یعنی مما اکلنا کثرت العیون عندنا کذا فی شرح دیوان امرء القیس، فعلی هذا التفسیر یختص الایغال بالشعر. (وقیل لا یختص بالشعر) بل هو ختم الکلام بما یفید نکتة یتم المعنی بدونها (ومثل لذلک) فی غیر الشعر (بقوله تعالی قال یا قوم اتبعوا المرسلین اتبعوا من لا یسألکم اجرا وهم مهتدون) فقوله وهم مهتدون مما یتم المعنی بدونه لان الرسول مهتد لا محالة الا ان فیه زیادة حث علی الاتباع وترغیب فی الرسل. (واما بالتذییل و هو تعقیب الجملة بجملة اخری یشتمل علی معناها) أی معنی الجملة الاولی (للتأکید) فهو اعم من الایغال من جهة انه یکون فی ختم الکلام و غیره واخص من جهة ان الایغال قد یکون بغیر الجملة ولغیر التأکید (وهو) أی التذییل (ضربان ضرب لم یخرج مخرج المثل بان لم یستقل بافادة المراد) بل یتوقف علی ما قبله (نحو ذلک جزیناهم بما کفروا و هل نجازی الا الکفور علی وجه) و هو ان یراد و هل نجازی ذلک الجزاء المخصوص الا الکفور فیتعلق بما قبله و اما علی الوجه الآخر و هو ان یراد و هل نعاقب الا الکفور بناء علی ان المجازاة هی المکافاة ان خیرا فخیرا وان شرا فشرا فهو من الضرب الثانی (وضرب اخرج مخرج المثل) بان یقصد بالجملة الثانیة حکم کلی منفصل عما قبله جار مجری الامثال فی الاستقلال وفشوا الاستعمال (نحو وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل کان زهوقا و هو ایضا) أی التذییل ینقسم قسمة اخری و اتی بلفظة ایضا تنبیها علی ان هذا التقسیم للتذییل مطلقا لا للضرب الثانی منه (اما) ان یکون (لتأکید منطوق کهذه الآیة) فان زهوق الباطل منطوق فی قوله وزهق الباطل. (واما لتأکید مفهوم کقوله ولست) علی لفظ الخطاب (بمستبق اخا لا تلمه) حال من اخا لعمومه أو من ضمیر المخاطب فی لست (علی شعث) أی تفرق حال وذمیم خصال فهذا الکلام دل بمفهومه علی نفی الکامل من الرجال و قد اکده بقوله (أی الرجال المهذب) استفهام بمعنی الانکار أی لیس فی الرجال منقح الفعال  
ص 179  
مرضی الخصال. (واما بالتکمیل ویسمی الاختراس ایضا) لان فیه التوقی و الاحتراز عن توهم خلاف المقصود (وهو ان یؤتی فی کلام یوهم خلاف المقصود بما یدفعه) أی یدفع ایهام خلاف المقصود و ذلک الدافع قد یکون فی آخر الکلام فالاول (کقوله فسقی دیارک غیر مفسدها) نصب علی الحال من فاعل سقی و هو (صوب الربیع) أی سقی نزول المطر ووقوعه فی الربیع (ودیمة تهمی) أی تسیل فلما کان نزول المطر قد یؤل إلی خراب الدیار وفسادها اتی بقوله غیر مفسدها دفعا لذلک. (و) الثانی (نحو اذلة علی المؤمنین) فانه لما کان مما یوهم ان یکون ذلک لضعفهم دفعه بقوله (اعزة علی الکافرین) تنبیها علی ان ذلک تواضع منهم للمؤمنین و لهذا عدی الذل بعلی لتضمنه معنی العطف ویجوز ان یقصد بالتعدیة بعلی الدلالة علی انهم مع شرفهم وعلو طبقتهم وفضلهم علی المؤمنین خافضون لهم اجنحتهم. (واما بالتتمیم و هو ان یؤتی فی کلام لا یوهم خلاف المقصود بفضلة) مثل مفعول أو حال أو نحو ذلک مما لیس بجملة مستقلة و لا رکن کلام و من زعم انه اراد بالفضلة ما یتم اصل المعنی بدونه فقد کذبه کلام المصنف فی الایضاح وانه لا تخصیص لذلک بالتتمیم (لنکتة کالمبالغة نحو ویطعمون الطعام علی حبه، فی وجه) و هو ان یکون الضمیر فی حبه للطعام (أی) ویطعمون (مع حبه) و الاحتیاج إلیه وان جعل الضمیر لله تعالی أی یطعمونه علی حب الله فهو لتأدیة اصل المراد (واما بالاعتراض و هو ان یؤتی فی اثناء الکلام أو بین کلامین متصلین معنی بجملة أو اکثر لامحل لها من الاعراب لنکتة سوی دفع الایهام) لم یرد بالکلام مجموع المسند إلیه و المسند فقط بل مع جمیع ما یتعلق بهما من الفضلات و التوابع و المراد باتصال الکلامین ان یکون الثانی بیانا للاول أو تأکیدا أو بدلا منه (کالتنزیه فی قوله تعالی ویجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما یشتهون) فقوله سبحانه جمله لانه مصدر بتقدیر الفعل وقعت فی اثناء الکلام لان قوله ولهم ما یشتهون عطف علی قوله لله البنات (والدعاء فی قوله.  
ص 180  
ان الشمانین وبلغتها، قد احوجت سمعی إلی ترجمان) أی مفسر ومکرر فقوله بلغتها اعتراض فی اثناء الکلام لقصد الدعاء و الواو فی مثله تسمی واو اعتراضیة لیست بعاطفة و لا حالیة. (والتنبیه فی قوله واعلم فعلم المرء ینفعه) هذا اعتراض بین اعلم ومفعوله و هو (ان سوف یأتی کل ما قدرا) ان هی المخففة من المثقلة وضمیر الشان محذوف یعنی ان المقدورات البتة تأتی وان وقع فیه تأخیر ما. وفی هذا تسلیة وتسهیل للامر فالاعتراض یباین التتمیم لانه انما یکون بفضلة و الفضلة لابد لها من اعراب ویباین التکمیل لانه انما یقع لدفع ابهام خلاف المقصود ویباین الایغال لانه لا یکون الا فی آخر الکلام لکنه یشمل بعض صور التذییل و هو ما یکون بجملة لا محل لها من الاعراب وقعت بین جملتین متصلتین معنی لانه کما لم یشترط فی التذییل ان یکون بین کلامین لم یشترط فیه ان لا یکون بین کلامین فتأمل حتی یظهر لک فساد ما قیل انه یباین التذییل بناء علی انه لم یشترط فیه ان یکون بین کلامین متصلین معنی. (ومما جاء) أی و من الاعتراض الذی وقع (بین کلامین) متصلین (وهو اکثر من جملة ایضا) أی کما ان الواقع بینهما هو اکثر من جملة (نحو قوله تعالی فأتوهن من حیث امرکم الله ان الله یحب التوابین ویحب المتطهرین) فهذا اعتراض اکثر من جملة لانه کلام یشتمل علی جملتین وقع بین کلامین اولهما قوله فأتوهن من حیث امرکم الله وثانیهما قوله (نساؤکم حرث لکم) و الکلامان متصلان معنی. (فان قوله نساؤکم حرث لکم بیان لقوله فأتوهن من حیث امرکم الله) و هو مکان الحرث فان الغرض الاصلی من الاتیان طلب النسل لا قضاء الشهوة و النکتة فی هذا الاعتراض الترغیب فیما امروا به و التنفیر عما نهوا عنه (وقال قوم قد تکون النکتة فیه) أی فی الاعتراض (غیر ما ذکر) مما سوی دفع الایهام حتی انه قد یکون لدفع ایهام خلاف المقصود (ثم) القائلون بان النکتة فیه قد تکون لدفع الایهام افترقوا فرقتین (جوز بعضهم وقوعه) أی الاعتراض (فی آخر جملة لا تلیها جملة متصلة  
ص 181  
بها) و ذلک بان لا تلی الجملة جملة اخری اصلا فیکون الاعتراض فی آخر الکلام أو تلیها جملة اخری غیر متصلة بها معنی و هذا الاصطلاح مذکور فی مواضع من الکشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان یؤتی فی اثناء الکلام أو فی آخره أو بین کلامین متصلین أو غیر متصلین بجملة أو اکثر لامحل لها من الاعراب لنکتة سواء کانت دفع الایهام أو غیره (فیشمل) أی الاعتراض بهذا التفسیر (التذییل) مطلقا لانه یجب ان یکون بجملة لا محل لها من الاعراب وان لم یذکره المصنف (وبعض صور التکمیل) و هو ما یکون بجملة لا محل لها من الاعراب فان التکمیل قد یکون بجملة و قد یکون بغیرها و الجملة التکمیلیة قد تکون ذات اعراب و قد لا تکون لکنها تباین التتمیم لان الفضلة لابد لها من اعراب و قیل لانه لا یشترط فی التتمیم ان یکون جملة کما اشترط فی الاعتراض و هو غلط کما یقال ان الانسان یباین الحیوان لانه لم یشترط فی الحیوان النطق فافهم (وبعضهم) أی وجوز بعض القائلین بان نکتة الاعتراض قد تکون لدفع الایهام (کونه) أی الاعتراض (غیر جملة) فالاعتراض عندهم ان یؤتی فی اثناء الکلام أو بین کلامین متصلین معنی بجملة أو غیرها لنکتة ما (فیشمل) الاعتراض بهذا التفسیر (بعض صور التتمیم و) بعض صور (التکمیل وهو) ما یکون واقعا فی اثناء الکلام أو بین الکلامین المتصلین (واما بغیر ذلک) عطف علی قوله اما بالایضاح بعد الابهام و اما بکذا و کذا (کقوله تعالی الذین یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم ویؤمنون به، فانه لو اختصر) ای ترک الاطناب فان الاختصار قد یطلق علی ما یعم الایجاز و المساواة کما مر (لم یذکر ویؤمنون به لان ایمانهم لا ینکره) أی لا یجهله (من یثبتهم) فلا حاجة إلی الاخبار به لکونه معلوما (وحسن ذکره) أی ذکر قوله ویؤمنون به (اظهارا لشرف الایمان وترغیبا فیه) وکون هذا الاطناب بغیر ما ذکر من الوجوه السابقة ظاهر بالتأمل فیهم. (واعلم انه قد یوصف الکلام بالایجاز و الاطناب باعتبار کثرة حروفه  
ص 182  
وقلتها بالنسبة إلی کلام آخر مساوله) أی لذلک الکلام (فی اصل المعنی) فیقال للاکثر حروفا انه مطنب وللاقل انه موجز (کقوله یصد) أی یعرض (عن الدنیا إذا عن) أی ظهر (سؤدد) أی سیادة ولو برزت فی زی عذراء ناهدی الزی الهیئة و العذراء البکر و النهود ارتفاع الثدی. (وقوله ولست) بالضم علی انه فعل المتکلم بدلیل ما قبله و هو قوله وانی لصبار علی ما ینوبنی، وحسبک ان الله اثنی علی الصبر (بنظار إلی جانب الغنی، إذا کانت العلیاء فی جانب الفقر) یصفه بالمیل إلی المعالی یعنی ان السیادة مع التعب احب إلیه من الراحة مع الخمول. فهذا البیت اطناب بالنسبة إلی المصراع السابق (ویقرب منه) أی من هذا القبیل (قوله تعالی لا یسئل عما یفعل وهم یسئلون و قول الحماسی وننکر ان شئنا علی الناس قولهم، و لا ینکرون القول حین نقول) یصف ریاستهم ونفاذ حکمهم أی نحن نغیر ما نرید من قول غیرنا واحد لا یجسر علی الاعتراض علینا فالآیة ایجاز بالنسبة إلی البیت. و انما قال یقرب لان ما فی الآیة یشمل کل فعل و البیت مختص بالقول فالکلامان لا یتساویان فی اصل المعنی بل کلام الله سبحانه وتعالی اجل واعلی وکیف لا و الله اعلم، تم الفن الاول بعون الله وتوفیقه وایاه اسأل فی اتمام الفنین الآخرین هدایة طریقه.  
ص 183

الفن الثانی علم البیان

اشارة

قدمه علی البدیع للاحتیاج إلیه فی نفس البلاغة وتعلق البدیع بالتوابع (وهو علم) أی ملکة یقتدر بها علی ادراکات جزئیة أو اصول وقواعد معلومة (یعرف به ایراد المعنی الواحد) أی المدلول علیه بکلام مطابق لمقتضی الحال (بطرق) وتراکیب (مختلفة فی وضوح الدلالة علیه) أی علی ذلک المعنی بان یکون بعض الطرق واضح الدلالة علیه وبعضها اوضح و الواضح خفی بالنسبة إلی الاوضح فلا حاجة إلی ذکر الخفاء. وتقید الاختلاف بالوضوح لیخرج معرفة ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفة فی اللفظ و العبارة و اللام فی المعنی الواحد للاستغراق العرفی أی کل معنی واحد یدخل تحت قصد المتکلم وارادته فلو عرف احد ایراد معنی قولنا زید جواد بطرق مختلفة لم یکن بمجرد ذلک عالما بالبیان ثم لما لم یکن کل دلالة قابلا للوضوح و الخفاء اراد ان یشیر إلی تقسیم الدلالة وتعیین ما هو المقصود ههنا فقال: (ودلالة اللفظ) یعنی دلالته الوضعیة و ذلک لان الدلالة هی کون الشئ بحیث یلزم من العلم به العلم بشئ آخر و الاول الدال و الثانی المدلول. ثم الدال ان کان لفظا فالدلالة لفظیة و الا فغیر لفظیة کدلالة الخطوط و العقود و الاشارات و النصب. ثم الدلالة اللفظیة اما ان یکون للوضع مدخل فیها أو لا فالاولی هی المقصودة بالنظر ههنا و هی کون اللفظ بحیث یفهم منه المعنی عند الاطلاق بالنسبة إلی العالم بوضعه، وهذه الدلالة (اما علی تمام ما وضع) اللفظ (له) کدلالة الانسان  
ص 184  
علی الحیوان الناطق (أو علی جزئه) کدلالة الانسان علی الحیوان أو الناطق (أو علی خارج منه) کدلالة الانسان علی الضاحک. (وتسمی الاولی) أی الدلالة علی تمام ما وضع له (وضعیة) لان الواضع انما وضع اللفظ لتمام المعنی (و) یسمی (کل من الاخیرتین) أی الدلالة علی الجزء و الخارج (عقلیة) لان دلالة اللفظ علی کل من الجزء و الخارج انما هی من جهة حکم العقل بان حصول الکل أو الملزوم یستلزم حصول الجزء أو اللازم و المنطقیون یسمون الثلاثة وضعیة باعتبار ان للوضع مدخلا فیها ویخصون العقلیة بما یقابل الوضعیة و الطبیعیة کدلالة الدخان علی النار. (وتقید الاولی) من الدلالات الثلاث (بالمطابقة) لتطابق اللفظ و المعنی. (و الثانیة بالتضمن) لکون الجزء فی ضمن المعنی الموضوع له. (والثالثة بالالتزام) لکون الخارج لازما للموضوع له. فان قیل إذا فرضنا لفظا مشترکا بین الکل وجزئه وبین الملزوم لازمه کلفظ الشمس المشترک مثلا بین الجرم و الشعاع ومجموعهما فإذا اطلق علی المجموع مطابقة واعتبر دلالته علی الجرم تضمنا و الشعاع التزاما فقد صدق علی هذا التضمن و الالتزام انها دلالة اللفظ علی تمام الموضوع له و إذا اطلق علی الجرم أو الشعاع مطابقة صدق علیها انها دلالة اللفظ علی جزء الموضوع له أو لازمه وحینئذ ینتقض تعریف کل من الدلالات الثلاث بالاخریین. فالجواب ان قید الحیثیة مأخوذ فی تعریف الامور التی تختلف باعتبار الاضافات حتی ان المطابقة هی الدلالة علی تمام ما وضع له من حیث انه تمام الموضوع له و التضمن هی الدلالة علی جزء ما وضع له من حیث انه جزء ما وضع له و الالتزام هی الدلالة علی لازمه من حیث انه لازم ما وضع له وکثیرا ما یترکون هذا القید اعتمادا علی شهرة ذلک وانسباق الذهن إلیه. (وشرطه) أی الالتزام (هی اللزوم الذهنی) أی کون المعنی الخارجی بحیث یلزم من حصول المعنی الموضوع له فی الذهن حصوله فیه اما علی الفور أو بعد التأمل  
ص 185  
فی القرائن و الامارات و لیس المراد باللزوم عدم انفکاک تعقل المدلول الالتزامی عن تعقل المسمی فی الذهن اصلا اعنی اللزوم البین المعتبر عند المنطقیین و الا لخرج کثیر من معانی المجازات و الکنایات عن ان یکون مدلولات التزامیة و لما یتأتی الاختلاف بالوضوح فی دلالة الالتزام ایضا وتقیید اللزوم بالذهنی اشارة إلی انه لا یشترط اللزوم الخارجی کالعمی فانه یدل علی البصر التزاما لانه عدم البصر عما من شأنه ان یکون بصیرا مع التنافی بینهما فی الخارج و من نازع فی اشتراط اللزوم الذهنی فکأنه اراد باللزوم اللزوم البین بمعنی عدم انفکاک تعلقه عن تعقل المسمی و المصنف اشار إلی انه لیس المراد باللزوم الذهنی البین المعتبر عند المنطقیین بقوله (ولو لاعتقاد المخاطب بعرف) أی ولو کان ذلک اللزوم مما یثبته اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام إذا هو المفهوم من اطلاق العرف (أو غیره) یعنی العرف الخاص کالشرع واصطلاحات ارباب الصناعات و غیر ذلک (والا یراد المذکور) أی ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفة فی الوضوح (لا یتأتی بالوضعیة) أی بالدلالة المطابقة (لان السامع إذا کان عالما بوضع الالفاظ) لذلک المعنی (لم یکن بعضها اوضح دلالة علیه من بعض والا) أی وان لم یکن عالما بالوضع الالفاظ (لم یکن کل واحد) من الالفاظ (دالا علیه) لتوقف الفهم علی العلم بالوضع مثلا إذا قلنا خده یشبه الورد فالسامع ان کان عالما بوضع المفردات و الهیئة الترکیبیة امتنع ان یکون کلام آخر یؤدی هذا المعنی بطریق المطابق دلالة اوضح أو اخفی لانه إذا اقیم مقام کل لفظ ما یرادفه فالسامع ان علم الوضع فلا تفاوت فی الفهم والا لمیتحقق الفهم. و انما قال لم یکن کل واحد لان قولنا هو عالم بوضع الالفاظ معناه انه عالم بوضع کل لفظ فنقیضه المشار إلیه بقوله والا یکون سلبا جزئیا أی لم لم یکن عالما بوضع کل لفظ فیکون اللازم عدم کل لفظ ویحتمل ان یکون البعض منها دالا لاحتمال ان یکون عالما بوضع البعض.  
ص 186  
ولقائل ان یقول لا نسلم عدم التفاوت فی الفهم علی تقدیر العلم بالوضع بل یجوز ان یحضر فی العقل معانی بعض الالفاظ المخزونة فی الخیال بادنی التفات لکثرة الممارسة و المؤانسة وقرب العهد بخلاف البعض فانه یحتاج الیا لتفات اکثر ومراجعة اطول مع کون الالفاظ مترادفة و السامع عالما بالوضع و هذا مما نجده من انفسنا و الجواب ان التوقف انما هو من جهة تذکر الوضع وبعد تحقق العلم بالوضع وحصوله بالعقل فالفهم ضروری. (ویتأتی) الایراد المذکور (بالعقلیة) من الدلالات (لجواز ان تختلف مرات اللزوم فی الوضوح) أی مرات لزوم الاجزاء لکل فی التضمن ومراتب لزوم اللوازم للملزوم فی الالتزام و هذا فی الالتزام ظاهر فانه یجوز ان یکون للشئ لوازم متعددة بعضها اقرب إلیه من بعض واسرع انتقالا منه إلیه لقلة الوسائط فیمکن تأدیة الملزوم بالالفاظ الموضوعة لهذه اللوازم المختلفة الدلالة علیه وضوحا وخفاء و کذا یجوز ان یکون للازم ملزومات لزومه لبعضها اوضح منه للبعض الآخر فیمکن تأدیة اللازم بالالفاظ الموضوعة للملزومات المختلفة وضوحا وخفاء و اما فی التضمن فلانه یجوز ان یکون المعنی جزء من شئ وجزء من شئ آخر فدلالة الشئ الذی ذلک المعنی جزء منه علی ذلک المعنی اوضح من دلالة الشئ الآخر الذی ذلک المعنی جزء منجزئه مثلا دلالة الحیوان علی الجسم اوضح من دلالة الانسان علیه ودلالة الجدار علی التراب اوضح من دلالة البیت علیه. فان قلت بل الامر بالعکس فان فهم الجزء سابق علی فهم الکل. قلت نعم ولکن المراد هنا انتقال الذهن إلی الجزء وملاحظته بعد فهم الکل وکثیرا ما یفهم الکل من غیر التفات إلی الجزء کما ذکره الشیخ الرئیس فی الشفاء انه یجوز ان یخطر النوع بالبال و لا یلتفت الذهن إلی الجنس. (ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له) سواء کان اللازم داخلا فیه کما فی التضمن أو خارجا عنه کما فی الالتزام (ان قامت قرینة علی عدم ارادته) ارادة ما  
ص 187  
وضع له (فمجاز و الا فکنایة) فعند المصنف ان الانتقال فی المجاز و الکنایة کلیهما من الملزوم إلی اللازم إذ لا دلالة للازم من حیث انه لازم علی الملزوم الا ان ارادة المعنی الموضوع له جائزة فی الکنایة دون المجاز (وقدم) المجاز (علیها) ای علی الکنایة (لان معناه) ای المجاز (کجزء معناها) ای الکنایة لان معنی المجاز هو اللازم فقط و معنی الکنایة یجوز ان یکون هو اللازم و الملزوم جمیعا و الجزء مقدم علی الکل طبعا فیقدم بحث المجاز علی بحث الکنایة وضعا. و انما قال کجزء معناها لظهور انه لیس جزء معناها حقیقة فان معنی الکنایة لیس هو مجموع اللازم و الملزوم بل هو اللازم مع جواز ارادة الملزوم (ثم منه) أی من المجاز (ما یبتنی علی التشبیه) و هو الاستعارة التی کان اصلها التشبیه (فتعین التعرض له) أی للتشبیه ایضا قبل التعرض للمجاز الذی احد اقسامه الاستعارة المبنیة علی التشبیه و لما کان فی التشبیه مباحث کثیرة وفوائد جمة لم یجعل مقدمة لبحث الاستعارة بل جعل مقصدا برأسه (فانحصر) المقصود من علم البیان (فی الثلثة) التشبیه و المجاز و الکنایة.

التشبیه

أی هذا باب التشبیه الاصطلاحی المبنی علیه الاستعارة  
(التشبیه) أی مطلق التشبیه اعم من ان یکون علی وجه الاستعارة أو علی وجه تبتنی علیه الاستعارة أو غیر ذلک فلم یأت بالضمیر لئلا یعود إلی التشبیه المذکور الذی هو اخص و ما یقال ان المعرفة إذا اعیدت کانت عین الاول فلیس علی اطلاقه یعنی ان معنی التشبیه فی اللغة (الدلالة) هو مصدر قولک دللت فلانا علی کذا إذ هدیته له (علی مشارکة امر لامر اخر فی معنی) فالامر الاول هو المشبه و الثانی هو المشبه به و المعنی هو وجه الشبه و هذا شامل لمثل قاتل زید عمرا وجاءنی زید وعمرو.  
ص 188  
(والمراد) بالتشبیه المصطلح علیه (ههنا) أی فی علم البیان (ما لم یکن) أی الدلالة علی مشارکة امر لامر فی معنی بحیث لا یکون (علی وجه الاستعارة التحقیقیة) نحو رأیت اسدا فی الحمام (ولا علی) وجه (الاستعارة بالکنایة) نحو انشبت المنیة اظفارها (و) لا علی وجه (التجرید) الذی یذکر فی علم البدیع من نحو لقیت بزید اسدا أو لقینی منه اسد فان فی هذه الثلثة دلالة علی مشارکة امر لامر فی معنی مع ان شیءا منها لا یسمی تشبیها اصطلاحا. و انما قید الاستعارة بالتحقیقیة و الکنایة لان الاستعارة التخییلیة کاثبات الاظفار للمنیة فی المثال المذکور لیس فی شئ من الدلالة علی مشارکة امر لامر فی معنی علی رأی المصنف إذا المراد بالاظفار ههنا معناها الحقیقی علی ما سیجئ فالتشبیه الاصطلاحی هو الدلالة علی مشارکة امر لامر فی معنی لا علی وجه الاستعارة التحقیقیة و الاستعارة بالکنایة و التجرید (فدخل فیه نحو قولنا زیدا اسدا) بحذف اداة التشبیه (و) نحو (قوله تعالی صم بکم عمی،) بحذف الاداة و المشبه جمیعا أی هم کاصم. فان المحققین علی انه تشبیه بلیغ لا استعارة لان الاستعارة انما تطلق حیث یطوی ذکر المستعار له بالکلیة ویجعل الکلام خلو عنه صالحا لان یراد به المنقول عنه و المنقول إلیه لو لا دلالة الحال أو فحوی الکلام. (والنظر ههنا فی ارکانه) أی البحث فی هذا المقصد عن ارکان التشبیه المصطلح علیه. (وهی) اربعة (طرفاه) أی المشبه و المشبه به (ووجهه واداته وفی الغرض منه وفی اقسامه) واطلاق الارکان علی الاربعة المذکورة اما باعتبار انها مأخوذة فی تعریفه عنی الدلالة علی مشارکة امر لامر فی معنی بالکاف ونحوه و اما باعتبار ان التشبیه فی الاصطلاح کثیرا ما یطلق علی الکلام الدال علی المشارکة المذکور کقولنا زید کالاسد فی الشجاعة و لما کان الطرفان هما الاصل و العمدة فی التشبیه لکون الوجه معنی قائما بهما  
ص 189  
و الاداة آلة فی ذلک قدم بحثهما فقال (طرفاه) أی المشبه و المشبه به (اما حسیان کالخد و الورد) فی المبصرات (والصوت الضعیف و الهمس) أی الصوت الذی اخفی حتی کأنه لا یخرج عن فضاء الفم فی المسموعات (والنکهة) و هی ریح الفم (والعنبر) فی المشمومات (والریق و الخمر) فی المذوقات (والجلد الناعم و الحریر) فی الملموسات. وفی اکثر ذلک تسامح لان المدرک بالبصر مثلا انما هو لو الخد و الورد وبالشم رائحة العنبر وبالذوق طعم الریق و الخمر وباللمس ملاسة الجلد الناعم و الحریر ولیتهما لا نفس هذه الاجسام لکن اشتهر فی العرف ان یقال ابصرت الورد وشممت العنبر وذقت الخمر ولمست الحریر (أو عقلیان کالعلم و الحیاة) ووجه الشبه بینهما کونهما جهتی ادراک کذا فی المفتاح و الایضاح. فالمراد بالعلم ههنا الملکة التی یقتدر بها علی الادراکات الجزئیة لانفس الادراک و لا یخفی انها جهة وطریق إلی الادراک کالحیاة و قیل وجه الشبه بینهما الادراک إذ العلم نوع من الادراک و الحیاة مقتضیة للحس الذی هو نوع من الادراک وفساده واضح لان کون الحیاة مقتضیة للحس لا یوجب اشتراکهما فی الادراک علی ما هو شرط فی وجه الشبة. وایضا لا یخفی ان لیس المقصود من قولنا العلم کالحیاة و الجهل کالموت ان العلم ادراک کما ان الحیاة معها ادراک بل لیس فی ذلک کثیر فائدة کما فی قولنا العلم کالحس فی کونهما ادراکا (أو مختلفان) بان یکون المشبه عقلیا و المشبه به حسیا (کالمنیة و السبع) فان المنیة أی الموت عقلی لانه عدم الحیاة عما من شانه الحیاة و السبع حسی أو بالعکس (و) ذلک مثل (العطر) الذی هو محسوس مشموم (وخلق کریم) و هو عقلی لانه کیفیه نفسانیة یصدر عنها الافعال بسهولة و الوجه فی تشبیه المحسوس بالمعقول ان یقدر المعقول محسوسا ویجعل کالاصل لذلک المحسوس علی طریق المبالغة و الا فالمحسوس اصل للمعقول لان العلوم العقلیة مستفادة من الحواس ومنتهیة إلیها فتشبیهه بالمعقول یکون من جعل الفرع ص 1 اصلا و الاصل فرعا و ذلک لا یجوز و لما کان من المشتبه و المشبه به ما لا یدرک بالقوة العاقلة و لا بالحس اعنی الحس الظاهر مثل الخیالیات و الوهمیات و الوجدانیات اراد ان یجعل الحسی و العقلی بحیث یشملانها تسهیلات للضبط بتقلیل الاقسام فقال. (والمراد بالحسی المدرک هو ان مادته باحدی الحواس الخمس الظاهرة) اعنی البصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس (فدخل فیه) أی فی الحس بسبب زیادة قولنا أو مادته (الخیالی) و هو المعدوم الذی فرض مجتمعما من امور کل واحد منها مما یدرک بالحس (کما فی قوله و کان محمر الشقیق) هو من باب جرد قطیفة و الشقیق ورد احمر فی وسط سواد ینبت بالجبال (إذا تصوب) أی مال إلی السفل (أو تصعد) أی مال إلی العلو (اعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد) فان کلا ن العلم و الیاقوت و الرمح لزبرجد محسوس لکن المرکب الذی هذه الامور مادته لیس بمحسوس لانه لیس بموجود و الحس لا یدرک الا ما هو موجود فی المادة حاضر عند المدرک علی هیئة مخصوصة. (و) المراد (بالعقلی ما عدا ذلک) أی مالا یکون هو و لا مادته مدرکا باحدی الحواس الخمس الظاهر (فدخل فیه الوهمی) أی الذی لا یکون للحس مدخل فیه (أی ما هو غیر مدرک بها) أی باحدی الحواس المذکورة (و) لکنه بحیث (لو ادرک لکان مدرکا بها) و بهذا القید یتمیز عن العقلی (کما فی قوله) ایقتلنی و المشرفی مضاجعی. (و مسنونة زرق کانیاب اغوال) أی ایقتلنی ذلک الرجل الذی یوعدنی و الحال ان مضاجعی سیف منسوب إلی مشارف الیمن وسهام محددة النصال صافیة مجلوة. وانیاب الاغوال مما لا یدرکها الحس لعدم تحققها مع انها لو ادرکت لم تدرک الا بحس البصر. ومما یجب ان یعلم فی هذا المقام ان من قوی الادراک ما یسمی متخلیة ومفکرة  
ص 191  
ومن شانها ترکیب الصور و المعانی وتفصیلها و التصرف فیها واختراع اشیاء لا حقیقة لها و المراد بالخیالی المعدوم الذی رکبته المتخلیة من الامور التی ادرکت بالحواس الظاهرة وبالوهمی ما اخترعته المتخلیة من عند نفسها کما إذا سمع ان الغول شئ تهلک به النفوس کالسبع فاخذت المتخیلة فی تصویرها بصورة السبع واختراع ناب لها کما للسبع (وما یدرک بالوجدان) أی ودخل ایضا فی العقلی ما یدرک بالقوی الباطنة ویسمی وجدانیا (کاللذة) و هی ادراک ونیل لما هو عند المدرک کمال وخیر من حیث هو کذلک (والالم) و هو ادراک ونیل لما هو عند المدرک آفة وشر من حیث هو کذلک و لا یخفی ان ادراک هذین المعنیین لیس بشئ من الحواش الظاهرة و لیسا ایضا من العقلیات الصرفة لکونهما من الجزئیات المستندة إلی الحواس بل هما من الوجدانیات المدرکة بالقوی الباطنة کالشبع و الجوع و الفرح و الغم و الغضب و الخوف و ما شاکل ذلک و المراد ههنا اللذة و الالم الحسیان و الا فاللذة و الالم العقلیان من قلیات الصرفة. (ووجهه) أی وجه الشبه (ما یشترکان فیه) أی المعنی الذی قصد اشتراک الطرفین فیه و ذلک ان زیدا و الاسد یشترکان فی کثیر من الذاتیات و غیرها کالحیوانیة و الجسمیة و الوجود و غیر ذلک مع ان شیءا منها لیس وجه الشبه و ذلک الاشتراک یکون (تحقیقیا أو تخییلیا و المراد ان لا یوجد ذلک المعنی فی احد الطرفین أو فی کلیهما الا علی سبیل التخییل و التأویل (نحو ما فی قوله و کان النجوم بین دجاه) جمع دجیة و هی الظلمة و الضمیر للیل وروی دجاها و الضمیر للنجوم (سنن لاح بینهن ابتداع. فان وجه الشبه فیه) أی فی هذا التشبیه (هو الهیئة الحاصلة من حصول اشیاء مشرقة بیض فی جانب شئ مظلم اسود فهی) أی تلک الهیئة (غیر موجودة فی المشبه به) اعنی السنن بین الابتداع (الا علی طریق التخییل) أی وجودها فی المشبه به علی طریق التخییل (انه) الضمیر للشان (لما کانت البدعة وکل ما هو  
ص 192  
جهل یجعل صاحبها کمن یمشی فی الظلمة فلا یهتدی إلی الطریق و لا یأمن من ان ینال مکروها شبهت) أی البدعة وکل ما هو جهل (بها) أی بالظلمة (ولزم بطریق العکس) إذا ارید التشبیه (ان تشبه السنة وکل ما هو علم بالنور) لان السنة و العلم یقابل البدعة و الجهل کما ان النور یقابل الظلمة. (وشاع ذلک) ان کون السنة و العلم کالنور و البدعة و الجهل کالظلمة (حتی تخیل ان الثانی) أی السنة وکل ما هو علم (مما له بیاض واشراق نحو اتیتکم بالحنفیة البیضاء و الاول علی خلاف ذلک) أی یخیل ان البدعة وکل ما هو جهل مما له سواد واظلام (کقولک شاهد سواد الکفر من جبین فلان فصار) بسبب التخیل ان الثانی ماله بیاض واشراق و الاول مما له سواد واظلام (تشبیه النجوم بین الدجی بالسنن بین الابتداع کتشبیها) أی النجوم (یبیاض الشیب فی سواد الشباب) أی ابیضه فی اسوده (أو بالانوار) أی الازهار (مؤتلقة) بالقاف أی لامعة (بین النبات الشدیدة الخضرة) حتی تضرب إلی السواد. فهذا التأویل اعنی تخییل ما لیس بمتلون متلونا ظهر اشتراک النجوم بین الدجی و السنن بین الابتداع فی کون کل منهما شیءا ذا بیاض بین شئ ذی سواد و لا یخفی ان قوله لاح بینهن ابتداع من باب القلب أی سنن لاحت بین الابتداع (فعلم) من وجوب اشتراک الطرفین فی وجه التشبیه (فساد جعله) أی وجه الشبه (فی قول القائل النحو فی الکلام کالملح فی الطعام کون القلیل مصلحا و الکثیر مفسدا) لان المشبه اعنی النحو لا یشترک فی هذا المعنی (لان النحو لا یحتمل القلة و الکثرة). إذ لا یخفی ان المراد به ههنا رعایة قواعده واستعمال احکامه مثل رفع الفاعل ونصب المفعول وهذه ان وجدت فی الکلام بکما لها صار صالحا لفهم المراد وان لم توجد بقی فاسدا و لم ینتفع به (بخلاف الملح) فانه یحتمل القلة و الکثرة بان یجعل فی الطعام القدر الصالح منه أو اقل أو اکثر بل وجه الشبه هو الشبه هو الصلاح باعمالهما و الفساد باهمالهما. (وهو) أی وجه الشبه (اما غیر خارج عن حقیقتهما) أی حقیقة الطرفین بان  
ص 193  
یکون تمام ماهیتهما أو جزء منهما (کما فی تشبیه ثوب بآخر فی نوعهما أو جنسهما أو فصلهما) کما یقال هذا القمیص مثل ذاک فی کونهما کرباسا أو ثوبا أو من القطن (أو خارج) عن حقیقة الطرفین (صفة) أی معنی قائم بهما ضرورة اشتراکهما فیه وتلک الصفة (اما حقیقیة) أی هیئة متمکنة فی الذات متقررة فیها (و) هی (اما حسیة) أی مدرکة باحدی الحواس الظاهرة و هی (کالکیفیات الجسمیة) أی المختصة بالاجسام (مما یدرک بالبصر) و هی قوة مرتبة فی العصبتین المجوفتین اللتین تتلاقیان فتفترقان إلی العینین (من الالوان و الاشکال) و الشک هیئة احاطة نهایة واحدة أو اکثر بالجسم کالدائرة ونصف الدائرة و المثلث و المربع و غیر ذلک (والمقادیر) جمع مقدار و هو کم متصل قار الذات کالخط و السطح (والحرکات) و الحرکة هی الخروج من القوة إلی الفعل علی سبیل التدریج. وفی جعل المقادیر و الحرکات من الکیفیات تسامح (وما یتصل بها) أی بالمذکورات کالحسن و القبح المتصف بهما الشخص باعتبار الخلقة التی هی مجموع الشکل و اللون وکالضحک و البکاء الحاصلین باعتبار الشکل و الحرکة (أو بالسمع) عطف علی قوله بالبصر و هی قوة رتبت فی العصب المفروش علی سطح باطن الصماخین تدرک بها الاصوات (من الاصوات الضعیفة و القویة و التی بین بین) و الصوت یحصل من التموج المعلول للقرع الذی هو امساس عنیف و القدح الذی هو تفریق عنیف بشرط مقاومة المقروع للقارع و المقلوع للقالع ویختلف الصوت قوة وضعفا بحسب قوة المقاومة وضعفها (أو بالذوق) و هی قوة منبثتة فی العصب المفروش علی جرم اللسان (من الطعوم) کالحلاوة و المرارة و الملوحة و الحموضة و غیر ذلک (أو بالشم) و هی قوة مرتبة فی زائدتی مقدم الدماغ المشبهتین بحلمتی الثدی (من الروایح أو باللمس) و هی قوة ساریة فی البدن کله یدرک بها الملموسات (من الحرارة و البرودة و الرطوبة و الیبوسة). هذه الاربعة هی اوائل الملموسات فالاولیان منها فعلیان و الاخریان منها انفعالیان (والخشونة) و هی کیفیة حاصلة من کون بعض الاجزاء اخفض وبعضها  
ص 194  
ارفع (والملاسة) و هی کیفیة حاصلة عن استواء وضع الاجزاء (واللین) و هی کیفیة بها یقتضی الجسم قبول الغمز إلی الباطن ویکون للشئ بها قوام غیر سیال (والصلابة) و هی تقابل اللین (والخفة) و هی کیفیة بها یقتضی الجسم ان یتحرک إلی صوب المحیط لو لم یعقه عائق (والثقل) و هی کیفیة بها یقتضی الجسم ان یتحرک إلی صوب المرکز لو لم یعقه عائق (وما یتصل بها) أی بالمذکورات کالبة و الجفاف و الزوجة و الهشاشة و اللطافة و الکثافة و غیر ذلک (أو عقلیة) عطف علی حسیة (کالکیفیات النفسانیة) أی المختصة بذوات الانفس (من الذکاء) و هی شدة قوة للنفس معدة لاکتساب الاراء. (والعلم) و هو الادراک المفسر بحصول صورة الشئ عند العقل و قد یقال علی معان اخر. (والغضب) و هو حرکة للنفس مبدؤها ارادة الانتقام. (والحلم) و هو ان تکون النفس مطمئنة بحیث لا یحرکها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابة المکروه. (وسائر الغرائز) جمع غریزة و هی الطبیعة اعنی ملکة تصدر عنها صفات ذاتیة مثل الکرم و القدرة و الشجاعة و غیر ذلک. (واما اضافیة) عطف علی قوله اما حقیقیة. ونعنی بالاضافیة ما لا تکون له هیئة متقررة فی الذات بل تکون معنی متعلقا بشیءین (کازالة الحجاب فی تشبیه الحجة بالشمس) فانها لیست هیئة متقررة فی ذات الحجة و الشمس و لا فی ذات الحجاب و قد یقال الحقیقی علی ما یقابل الاعتباری الذی لا تحقق له الا بحسب اعتبار العقل. وفی المفتاح اشارة إلی انه المراد ههنا حیث قال الوصف العقلی منحصر بین حقیقی کالکیفیات النفسانیة وبین اعتباری ونسبی کاتصاف الشئ بکونه مطلوب الوجود أو العدم عند النفس أو کاتصافه بشئ تصوری وهمی محض (وایضا) لوجه الشبه تقسیم آخر و هو انه (اما واحد و اما بمنزلة الواحد لکونه مرکبا من متعدد)  
ص 195  
ترکیبا حقیقیا بأن یکون وجه الشبه حقیقة ملتئمة من امور مختلفة أو اعتباریا بان یکون هیئة انتزعها العقل من عدة امور. (وکل منهما) أی من الواحد و ما هو بمنزلته (حسی أو عقلی و اما متعدد) عطف علی قوله اما واحد و اما بمنزلة الواحد، و المراد بالمتعدد ان ینظر إلی عدة امور ویقصد اشتراک الطرفین فی کل واحد منها لیکون کل منها وجه الشبه بخلاف المرکب المنزل منزلة الواحد فانه لم یقصد اشتراک الطرفین فی کل من تلک الامور بل فی الهیئة المنتزعة أو فی الحقیقة الملتئمة منها (کذلک) أی المتعدد ایضا حسی أو عقلی (أو مختلف) بعضه حسی وبعضه عقلی. (والحسی) من وجه التشبیه سواء کان بتمامه حسیا أو ببعضه (طرفاه حسیان لاغیر) أی لا یجوز ان یکون کلاهما أو احدهما عقلیا (لامتناع ان یدرک بالحس من غیر الحسی شئ) فان وجه الشبه امر مأخوذ من الطرفین موجود فیهما و الموجود فی العقلی انما یدرک بالعقل دون الحس إذا المدرک بالحس لا یکون الا جسما أو قائما بالجسم. (والعقلی) من وجه الشبه (اعم) من الحسی (لجواز ان یدرک بالعقل من الحسی شئ) أی یجوز ان یکون طرفاه حسیین أو عقلیین أو احدهما حسیا و الاخر عقلیا إذ لا امتناع فی قیام المعقول بالمحسوس وادراک العقل من المحسوسات شیءا (ولذلک یقال التشبیه بالوجه العقلی اعم) من التشبیه بالوجه الحسی بمعنی ان کلما یصح فیه التشبیه بالوجه الحسی یصح بالوجه العقلی من غیر عکس. (فان قیل هو) أی وجه الشبه (مشترک فیه) ضرورة اشتراک الطرفین فیه (فهو کلی) ضرورة ان الجزیی یمتنع وقوع الشرکة فیه (والحسی لیس بکلی) قطعا ضرورة ان کل حسی فهو موجود فی المادة حاضر عند المدرک ومثل هذا لا یکون الا جزئیا ضرورة فوجه الشبه لا یکون حسیا قط. (قلنا المراد) بکون وجه الشبه حسیا (ان افراده) أی جزئیاته (مدرکة بالحس) کالحمرة التی تدرک بالبصر جزئیاتها الحاصلة فی المواد، فالحاصل ان وجه الشبه اما  
ص 196  
واحد أو مرکب أو متعدد وکل من الاولین اما حسی أو عقلی و الاخیر اما حسی أو عقلی أو مختلف تصیر سبعة و الثلاثة العقلیة طرفاها اما حسیان أو عقلیان أو المشبه حسی و المشبه به عقلی أو بالعکس فصارت ستة عشر قسما (الواحد الحسی کالحمرة) من المبصرات (والخفاء) یعنی خفاء الصوت من المسموعات (وطیب الرائحة) من المشمومات (ولذة الطعم) من المذوقات (ولین اللمس) من الملموسات (فیما مر) أی فی تشبیه الخد بالورد و الصوت الضعیف بالهمس و النکهة بالعنبر و الریق بالخمر و الجلد الناعم بالحریر وفی کون الخفأ من المسموعات و الطیب من المشمومات و اللذة من المذوقات تسامح (و) الواحد (العقلی کالعراء عن الفائدة و الجرأة) علی وزن الجرعة أی الشجاعة و قد یقال جزء الرجل جرائة بالمد (والهدایة) أی الدلالة إلی طریق یوصل إلی المطلوب (واستطابة النفس فی تشبیه وجود الشئ العدیم النفع بعدمه) فیما طرفاه عقلیان إذ الوجود و العدم من الامور العقلیة (و) تشبیه (الرجل الشجاع بالاسد) فیما طرفاه حسیان. (و) تشبیه (العلم بالنور) فیما المشبه عقلی و المشبه به حسی فبالعلم یوصل إلی المطلوب ویفرق بین الحق و الباطل کما ان بالنور یدرک المطلوب ویفصل بین الاشیاء فوجه الشبه بینهما الهدایة. (و) تشبیه (العطر بخلق) شخص (کریم) فیما المشبه حسی و المشبه به عقلی و لا یخفی ما فی الکلام من اللف و النشر وفی وحدة بعض الامثلة تسامح لما فیه شائبة الترکیب کالعراء عن الفائدة مثلا (والمرکب الحسی) من وجه الشبه طرفاه اما مفردان أو مرکبان أو احدهما مفرد و الآخر مرکب و معنی الترکیب ههنا ان تقصد إلی عدة اشیاء مختلفة فتنزع منها هیئة وتجعلها مشبها أو مشبها بها و لهذا صرح صاحب المفتاح فی تشبیه المرکب بالمرکب بان کلا من المشبه و المشبه به هیئة منتزعة و کذا المراد بترکیب وجه الشبه ان تعمد إلی عدة اوصاف لشئ فتنزع منها  
ص 197  
هیئة و لیس المراد بالمرکب ههنا ما یکون حقیقة مرکبة من اجزاء مختلفة بدلیل انهم یجعلون المشبه و المشبه به فی قولنا زید کالاسد مفردین لامرکبین. ووجه الشبه فی قولنا زید کعمر وفی الانسانیة واحد لا منزلا منزلة الواحد فالمرکب الحسی (فیما) أی فی التشبیه الذی (طرفاه مفردان کما فی قوله و قد لاح فی الصبح الثریا کما تری، کعنقود ملاحیة) بضم المیم وتشدید اللام عنب ابیض فی حبه طول وتخفیف اللام اکثر (حین نورا) أی تفتح نوره (من الهیئة) بیان لما فی قوله کما (الحاصلة من تقارن الصور البیض المستدیرة الصغار المقادیر فی المرأی) وان کانت کبارا فی الواقع حال کونها (علی کیفیة المخصوصة) أی لا مجتمعة اجتماع التضام و التلاصق و لا شدیدة الافتراق منضمة (إلی المقدار المخصوص) من الطول و العرض فقد نظر إلی عدة اشیاء وقصد إلی هیئة حاصلة منها و الطرفان مفردان لان المشبه هو الثریا و المشبه به هو العنقود مقیدا بکونه عنقود الملاحیة فی حال اخراج النور و التقیید لا ینافی الافراد کما سیجئ ان شاء الله تعالی.  
(وفیما) أی و المرکب الحسی وفی التشبیه الذی (طرفاه مرکبان کما فی قول بشار کأن مثار النقع) من آثار الغبار هیجه (فوق رؤسنا، واسیافنا لیل تهاوی کواکبه) أی تتساقط بعضها اثر بعض و الاصل تتهاوی حذفت احدی التائین (من الهیئة الحاصلة من هوی) بفتح لهاء أی سقوط (اجرام مشرقة مستطیلة متناسبة المقدار متفرقة فی جوانب شئ مظلم). فوجه الشبه مرکب کما تری و کذا الطرفان لانه لم یقصد تشبیه اللیل بالنقع و الکواکب بالسیوف بل عمد إلی تشبیه هیئة السیوف و قد سلت من اغمادهما و هی تعلو وترسب وتجئ وتذهب وتضطرب اضطرابا شدیدا وتتحرک بسرعة إلی جهات مختلفة وعلی احوال تنقسم بین الاعوجاج و الاستقامة و الارتفاع و الانخفاض مع التلاقی و التداخل و التصادم و التلاصق.  
ص 198  
وکذا فی جانب المشبه به فان للکواکب فی تهاویها تواقعا وتداخلا واستطالة لاشکالها (و) المرکب الحسی (فیما طرفاه مختلفان) احدهما مفرد و الآخر مرکب (کما مر فی تشبیه الشقیق) باعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد من الهیئة الحاصلة من نشر اجرام حمر مبسوطة علی رؤس اجرام خضر مستطیلة فالمشبه مفرد و هو الشقیق و المشبه به مرکب و هو ظاهر وعکسه تشبیه نهار مشمس قد شابه أی خالطه زهر الربا بلیل مقمر علی ما سیجئ. (ومن بدیع المرکب الحسی ما) أی وجه الشبه الذی (یجئ الهیئات التی تقع علیها الحرکة) أی یکون وجه الشبه الهیئة التی تقع علیها الحرکة من الاستدارة و الاستقامة و غیرهما ویعتبر فیها ترکیب (ویکون) ما یجئ فی تلک الهیئات (علی وجهین احدهما ان یقترن بالحرکة غیرها من اوصاف الجسم کالشکل و اللون) و الاوضح عبارة اسرار بلاغة اعلم ان ما یزداد به التشبیه دقة وسحرا ان یجئ بالهیئات التی تقع علیها الحرکات و الهیئة المقصودة فی التشبیه علی وجهین احدهما ان تقرن بغیرها من الاوصاف و الثانی ان تجرد هیئة الحرکة حتی لا یزاد علیها غیرها فالاول (کما فی قوله و الشمس کالمرآة فی کف الاشل من الهیئة) بیان لما فی قوله کما (الحاصلة من الاستدارة مع الاشراق و الحرکة السریعة المتصلة مع تموج الاشراق حتی یری الشعاع کأنه یهم بان ینبسط حتی یفیض من جوانب الدائرة ثم یبدو له) یقال بداله إذا ندم و المعنی ظهر له رأی غیر الاول (فیرجع) من الانبساط الذی بداه (إلی الانقباض) کانه یرجع من الجوانب إلی الوسط فان الشمس إذا احد الانسان النظر إلیها لیتبین جرمها وجدها مؤدیة لهذه الهیئة الموصوفة وکذلک المرآة فی کف الاشل. (و) الوجه (الثانی ان تجرد) الحرکة (عن غیرها) من الاوصاف (فهناک ایضا) یعنی کما انه لابد فی الاول من ان یقترن بالحرکة غیرها من الاوصاف فکذا فی الثانی. (لابد من اختلاط حرکات) کثیرة للجسم (إلی جهات مختلفة) له کأن  
ص 199  
یتحرک بعضه إلی الیمین وبعضه إلی الشمال وبعضه إلی العلو وبعضه إلی السفل لیتحقق الترکیب و الا لکان وجه الشبه مفردا و هو الحرکة (فحرکة الرحی و الدولاب و السهم لا ترکیب فیها) لاتحادها (بخلاف حرکة المصحف فی قوله و کان البرق مصحف قار) بحذف الهمزة أی قارئ (فانطباق مرة وانفتاحا) أی فینطبق انطباقا مرة وینفتح انفتاحا اخری فان فیها ترکیبا لان المصحف یتحرک فی حالتی الانطباق و الانفتاح إلی جهتین فی کل حالة إلی جهة واحدة. (وقد یقع الترکیب فی هیئة السکون کما فی قوله فی صفة کلب یقعی) أی یجلس علی الیتیه (جلوس البدوی المصطلی) من اصطلی بالنار (من الهیئة الحاصلة من موقع کل عضو منه) أی من الکلب (فی اقعائه) فانه یکون لکل عضو منه فی الاقعاء موقع خاص وللمجموع صورة خاصة مؤلفة من تلک المواقع وکذلک صورة جلوس البدوی عند الاصطلاء بالنار الموقدة علی الارض. (و) المرکب (العقلی) من وجه الشبه (کحرمان الانتفاء بابلغ نافع مع تحمل التعب فی استصحابه فی قوله تعالی مثل الذین حملوا التوریة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا) جمع سفر بکسر السین و هو الکتاب فانه امر عقلی منتزع من عدة امور لانه روعی من الحمار فعل مخصوص هو الحمل وان یکون المحمول اوعیة العلوم وان الحمار جاهل بما فیها و کذا فی جانب المشبه. (واعلم انه قد ینتزع) وجه الشبه (من متعدد فیقع الخطأ لوجوب انتزاعه من اکثر) من ذلک المتعدد (کما إذا انتزع) وجه الشبه (من الشطر الاول من قوله کما ابرقت قوما عطاشا) فی الاساس ابرقت لی فلانة إذا تحسنت لک وتعرضت فالکلام ههنا علی حذف الجار وایصال الفعل أی ابرقت لقوم عطاش جمع عطشان (غمامة، فلما رأوها اقشعت وتجلت) أی تفرقت وانکشفت فانتزاع وجه الشبه من مجرد قوله کما ابرقت قوما عطاشا غمامة خطأ (لوجوب انتزاعه من الجمیع) اعنی جمیع البیت. (فان المراد التشبیه) أی تسبیه الحالة المذکورة فی الابیات السابقة بحالة  
ص 200  
ظهور غمامة للقوم العطاش ثم تفرقها وانکشافها وبقائهم متحیرین (باتصال) أی باعتبار اتصال فالباء ههنا مثلها فی قولهم التشبیه بالوجه العقلی الاعم إذ الامر المشترک فیه ههنا هو اتصال (ابتداء مطمع بانتهاء مؤیس) و هذا بخلاف التشبیهات المجتمعة کما فی قولنا زید کالاسد و السیف و البحر فان القصد فیها إلی التشبیه لکل واحد من الامور علی حدة حتی لو حذف ذکر البعض لم یتغیر حال الباقی فی افادة معناه بخلاف المرکب فان المقصود منه یختل باسقاط بعض الامور (والمتعدد الحسی کاللون و الطعم و الرائحة فی تشبیه فاکهة باخری و) المتعدد (العقلی کحدة النظر وکمال الحذر واخفاء السفاد) أی نزو الذکر علی الانثی (فی تشبیه طائر بالغراب و) المتعدد (المختلف) الذی بعضی حسی وبعضه عقلی (کحسن الطلعة) الذی هو حسی (ونباهة الشان) أی شرفه واشتهاره الذی هو عقلی (فی تشبیه انسان بالشمس) ففی المتعدد یقصد اشتراک الطرفین فی کل من الامور المذکورة و لا یعمد إلی انتزاع هیئة منها تشترک هی فیها. (واعلم انه قد ینتزع الشبه) أی التماثل یقال بینهما شبه بالتحریک أی تشابه، و المراد به ههنا ما به التشابه اعنی وجه التشبیه (من نفس التضاد لاشتراک الضدین فیه) أی فی التضاد لکون کل منهما متضادا للآخر (ثم ینزل) التضاد (منزلة التناسب بواسطة تملیح) أی اتیان بما فیه ملاحة وظرافة. یقال حمل الشاعر إذا اتی بشئ ملیح و قال الامام المرزوقی فی قول الحماسی اتانی من ابی انس وعید، فسل لغیظة الضحاک جسمی ان قائل هذه الابیات قد قصد بها الهزؤ و التملیح و اما الاشارة إلی قصة أو مثل أو شعر فانما هو التلمیح بتقدیم اللام علی المیم وسیجئ ذکره فی الخاتمة و التسویة بینهما انما وقعت من جهة العلامة الشیرازی رحمه الله تعالی و هو سهو (أو تهکم) أی سخریة واستهزاء (فیقال للجبان ما اشبهه بالاسد وللبخیل انه هو حاتم) کل من المثالین صالح للتملیح و التهکم و انما یفرق بینهما بحسب المقام فان کان  
ص 201  
القصد إلی ملاحة وظرافة دون استهزاء وسخریة باحد فتملیح و الا فتهکم و قد سبق إلی بعض الاوهام نظرا إلی ظاهر اللفظ ان وجه الشبه فی قولنا للجبان هو اسد وللبخیل هو حاتم هو التضاد المشترک بین الطرفین باعتبار الوصفین المتضادین و فیه نظر لانا إذا قلنا الجبان کالاسد فی التضاد أی فی کون کل منهما متضادا للاخر لا یکون هذا من التملیح و التهکم فی شئ کما إذا قلنا السواد کالبیاض فی اللونیة أو فی التقابل ومعلوم انا إذا اردنا التصریح بوجه الشبه فی قولنا للجبان هو اسد تملیحا أو تهکما لم یتأت لنا الا ان نقول فی الشجاعة. لکن الحاصل فی الجبان انما هو ضد الشجاعة فنزلنا تضادهما منزلة التناسب وجعلنا الجبن بمنزلة الشجاعة علی سبیل التملیح و الهزؤ (واداته) أی اداة التشبیه (الکاف وکأن) و قد تستعمل عند الظن بثبوت الخبر من غیر قصد إلی التشبیه سواء کان الخبر جامدا أو مشتقا نحو کأن زیدا اخوک وکأنه قدم وکانک قلت وکأنی قلت (ومثل و ما فی معناه) مما یشتق من المماثلة و المشابهة ومما یؤدی هذا المعنی (والاصل فی نحو الکاف) أی فی الکاف ونحوها کلفظ نحو ومثل وشبه بخلاف کأن وتماثل وتشابه (ان یلیه المشبه به) لفظا نحو زید کالاسد أو تقدیرا نحو قوله تعالی أو کصیب من السماء علی تقدیر أو کمثل ذوی صیب (وقد یلیه) أی نحو الکاف (غیره) أی غیر مشبه به (نحو واضرب لهم مثل الحیوة الدنیا کماء انزلناه) الایة إذ لیس المراد تشبیه حال الدنیا بالماء و لا بمفرد آخر یتحمل تقدیره بل المراد تشبیه حالها فی نضارتها وبهجتها و ما یتعقبها من الهلاک و الفناء بحال النبات الحاصل من الماء یکون اخضر ناضرا شدید الخضرة ثم ییبس فتطیره الریاح کأن لم یکن و لا حاجة إلی تقدیر کمثل ماء لان المعتبر هو الکیفیة الحاصلة من مضمون الکلام المذکور بعد الکاف واعتبارها مستغن عن هذا التقدیر و من زعم ان التقدیر کمثل ماء وان هذا مما یلی الکاف غیر المشبه به بناء علی انه محذوف فقدسها سهوا بینا لان المشبه به الذی یلی الکاف قد یکون ملفوظا به وقد  
ص 202  
یکون محذوفا علی ما صرح به فی الایضاح. (وقد یذکر فعلی ینبئ عنه) أی عن التشبیه (کما فی علمت زیدا اسدا ان قرب) التشبیه وادعی کمال المشابهة لما فی علمت من معنی التحقیق (وحسبت) زیدا اسدا (ان بعد) التشبیه لما فی الحسبان من الاشعار بعدم التحقیق و التیقن وفی کون مثل هذه الافعال منبئا عن التشبیه نوع خفاء و الاظهر ان الفعل ینبئ عن حال التشبیه فی القرب و البعد (والغرض منه) أی من التشبیه (فی الاغلب یعود إلی المشبه وهو) أی الغرض العائد إلی المشبه (بیان امکانه) أی المشبه و ذلک إذا کان امرا غریبا یمکن ان یخالف فیه ویدعی امتناعه (کما فی قوله فان تفق الانام وانت منهم، فان المسک بعض دم الغزال) فانه لما ادعی ان الممدوح قد فاق الناس حتی صار اصلا برأسه وجنسا بنفسه و کان هذا فی الظاهر کالممتنع احتج لهذه الدعوی وبین امکانها بان شبه هذه الحال بحال المسک الذی هو من الدماء ثم انه لا یعد من الدماء لما فیه من الاوصاف الشریفة التی لا توجد فی الدم و هذا التشبیه ضمنی ومکنی عنه لا صریح (اوحاله) عطف علی امکانه أی بیان حال المشبه بانه علی أی وصف من الاوصاف (کما فی تشبیه ثوب بآخر فی السواد) إذا علم السامع لون المشبه به دون المشبه (أو مقدارها) أی بیان مقدار حال المشبه فی القوة و الضعف و الزیادة و النقصان (کما فی تشبیهه) أی تشبیه الثوب الاسود (بالغراب فی شدته) أی فی شدة السواد (أو تقریرها) مرفوع عطفا علی بیان امکانه أی تقریر حال المشبه فی نفس السامع وتقویة شانه (کما فی تشبیه من لا یحصل من سعیه علی طائل بمن یرقم علی الماء) فانک تجد فیه من تقریر عدم الفائدة وتقویة شأنه ما لا تجده فی غیره لان الالف بالحسیات اتم منه بالعقلیات لتقدم الحسیات وفرط الف النفس بها. (وهذه) أی الاغراض (الاربعة تقتضی ان یکون وجه الشبه فی المشبه به اتم و هو به اشهر) أی وان یکون المشبه به بوجه الشبه اشهر واعرف وظاهر هذه  
ص 203  
العبارة ان کلا من الاربعة یقتضی الاتمیة و الاشهریة. لکن التحقیق ان بیان الامکان وبیان الحال لا یقتضیان الا الاشهریة لیصح القیاس ویتم الاحتجاج فی الاول و یعلم الحال فی الثانی و کذا بیان المقدار لا یقتضی الاتمیة بل یقتضی ان یکون المشبه به علی حد مقدار المشبه لا ازید و لا انقص لیتعین مقدار المشبه علی ما هو علیه و اما تقریر الحال فیقتضی الامرین جمیعا لان النفس إلی الاتم و الاشهر امیل فالتشبیه به بزیادة التقریر و التقویة اجدر (أو تزیینه) مرفوع عطفا علی بیان امکانه أی تزیین المشبه فی عین السامع (کما فی تشبیه وجه اسود بمقلة الظبی أو تشویهه) أی تقبیحه (کما فی تشبیه وجه مجدور بسلحة جامدة قد نقرتها الدیکة) جمع دیک (أو استطرافه) أی عد المشبه طریفا حدیثا بدیعا (کما فی تشبیه فحم فیه جمر موقد ببحر من المسک موجه الذهب لابرازه) أی انما استطرف المشبه فی هذا التشبیه لابراز المشبه (فی صورة الممتنع) الوقوع (عادة) وان کان ممکنا عقلا و لا یخفی ان الممتنع عادة مستطرف غریب. (وللاستطراف وجه آخر) غیر الابراز فی صورة الممتنع عادة (وهو ان یکون المشبه نادر الحضور فی الذهن اما مطلقا کما مر) فی تشبیه فحم فیه جمر موقد (واما عند حضور المشبه کما فی قوله و لا زوردیة) یعنی البنفسج (تزهو) قال الجوهری فی الصاح زهی الرجل فهو مزهو إذا تکبر و فیه لغة اخری حکاها ابن درید زها یزهو زهوا (بزرقتها، بین الریاض علی حمر الیواقیت،) یعنی الازهار و الشقائق الحمر. (کأنها فوق قامات ضعفن بها \* اوائل النار فی اطراف کبریت) فان صورة اتصال النار باطراف الکبریت لا یندر حضورها فی الذهن ندرة حضور بحر من المسک موجه الذهب لکن یندر حضورها عند حضور صورة البنفسج فیستطرف بمشاهدة عناق بین صورتین متباعدتین غایة البعد. (وقد یعود) أی الغرض من التشبیه (أی المشبه به و هو ضربان احدهما ایهام  
ص 204  
انه اتم من المشبه) فی وجه الشبه (و ذلک فی التشبیه المقلوب) الذی یجعل فیه الناقص مشبها به قصدا إلی ادعاء انه انه اکمل (کقوله وبدا الصباح کأن غرته،) هی بیاض فی جبهة الفرس فوق الدرهم استعیرت لبیاض الصبح (وجه الخلیفة حین یمتدح) فانه قصد ایهام ان وجه الخلیفة اتم من الصباح فی الوضوح و الضیاء، وفی قوله حین یمتدح دلالة علی اتصاف الممدوح بمعرفة حق المادح وتعظیم شأنه عند الحاضرین بالاصغاء إلیه و الارتیاح له وعلی کماله فی الکرم حیث یتصف بالبشر و الطلاقة عند استماع المدیح. (و) الضرب (الثانی) من الغرض العائد إلی المشبه به (بیان الاهتمام به) أی بالمشبه به (کتشبیه الجائع وجها کالبدر فی الاشراق و الاستدارة بالرغیف ویسمی هذا) أی التشبیه المشتمل علی هذا النوع من الغرض (اظهار المطلوب، هذا) الذی ذکرناه من جعل احد الشیءین مشبها و الاخر مشبها به انما یکون (إذا ارید الحاق الناقص) فی وجه الشبه (حقیقة) کما فی الغرض العائد إلی المشبه (أو ادعاء) کما فی الغرض العائد إلی المشبه به (بالزاید) فی وجه الشبه (فان ارید الجمع بین شیءین فی امر) من الامور من غیر قصد إلی کون احدهما ناقصا و الاخر زائدا سواء وجدت الزیادة و النقصان ام لم توجد (فالاحسن ترک التشبیه) ذاهبا (إلی الحکم بالتشابه) لیکون کل واحد من الشیءین مشبها ومشبها به (احترازا عن ترجیح احد المتساویین) فی وجه الشبه. (کقوله تشابه دمعی إذ جری ومدامتی \* فمن مثل ما فی الکأس عینی تسکب فوالله ما ادری ابالخمر اسبلت، جفونی) یقال اسبل الدمع و المطر إذا هطل واسبلت السماء فالباء فی قوله ابا لخمر للتعدیة و لیست بزائدة علی ما توهم بعضهم (ام من عبرتی کنت اشرب) لما اعتقد التساوی بین الدمع و الخمر ترک التشبیه إلی التشابه (ویجوز) عند ارادة الجمع بین شیءین فی امر (التشبیه ایضا) لانهما وان تساویا فی وجه الشبه بحسب قصد المتکلم الا انه یجوز له ان یعجل احدهما مشبها و الاخر  
ص 205  
مشبها به لغرض من الاغراض وسبب من الاسباب مثل زیادة الاهتمام وکون الکلام فیه (کتشبیه غرة الفرس بالصبح وعکسه) أی تشبیه الصبح بغرة الفرس (متی ارید ظهور منیر فی مظلم اکثر منه) أی من ذلک المنیر من غیر قصد إلی المبالغة فی وصف غرة الفرس بالضیاء و الانبساط وفرط التلاء لؤ و نحو ذلک إذ لو قصد ذلک لوجب جعل الغرة مشبها و الصبح مشبها به. (وهو) أی التشبیه (باعتبار الطرفین) المشبه و المشبه به اربعة اقسام لانه (اما تشبیه مفرد بمفرد وهما) أی المفردان (غیر مقیدین کتشبیه الخد بالورد أو مقیدان کقولهم) لمن لا یحصل من سعیه علی طائل (هو کالراقم علی الماء) فالمشبه هو الساعی المقید بان لا یحصل من سعیه علی شئ و المشبه به و هو الراقم المقید بکون رقمه علی الماء لان وجه الشبه هو التسویة بین الفعل وعدمه و هو موقوف علی اعتبار هذین القیدین (أو مختلفان) أی احدهما مقید و الاخر غیر مقید (کقوله و الشمس کالمرآة فی کف الاشل) فالمشبه به اعنی المرآة مقیدة بکونه فی کف الاشل بخلاف المشبه اعنی الشمس (وعکسه) أی تشبیه المرآة فی کف الاشل بالشمس فالمشبه مقید دون المشبه به. (واما تشبیه مرکب بمرکب) بان یکون کل من الطرفین کیفیة حاصلة من مجموع اشیاء قد تضامت وتلاصقت حتی عادت شیءا واحدا (کما فی بیت بشار) کأن مثار النقع فوق رؤسنا \* واسیافنا علی ما سبق تقریره (واما تشبیه مفرد بمرکب کما مر من تشبیه الشقیق) و هو مفرد باعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد و هو مرکب من عدة امور، و الفرق بین المرکب و المفرد المقید احوج شئ إلی التأمل فکثیرا مما یقع الالتباس. (واما تشبیه مرکب بمفرد کقوله یا صاحبی تفصیا نظریکما،) فی الاساس تقصیته أی بلغت اقصاه أی اجتهدا فی النظر وابلغا اقصی نظریکما (تریا وجود الارض کیف تصور،) أی تتصور حذفت التاء، یقال صوره الله صورة حسنة فتصور (تریا نهارا مشمسا) أی ذا شمس لم یستره غیم (قد شابه) أی خالطه (زهر الربا)  
ص 206  
خصها لانها انضر واشد خضرة و لأنها المقصود بالنظر (فکأنما هو) أی ذلک النهار المشمس الموصوف (مقمر) أی لیل ذو قمر لان الازهار باخضرارها قد نقصت من ضوء الشمس حتی صارت تضرب إلی السواد فالمشبه مرکب و المشبه به مفرد و هو المقمر. (وایضا) تقسیم آخر للتشبیه باعتبار الطرفین و هو انه (ان تعدد طرفاه فاما ملفوف) و هو ان یؤتی اولا بالمشبهات علی طریق العطف أو غیره ثم بالمشبه به کذلک (کقوله) فی صفة العقاب بکثرة اصطیاد الطیور (کان قلوب الطیر رطبا) بعضها (ویابسا) بعضها (لدی وکرها العناب و الحشف) و هو اردأ التمر (البالی) شبه الرطب الطری من قلوب الطیر بالعناب و الیابس العتیق منها بالحشف البالی إذ لیس لاجتماعهما هیئة مخصوصة یعتد بها ویقصد تشبیهها الا انه ذکر اولا المشبهین ثم المشبه بهما علی الترتیب (أو مفروق) و هو ان یؤتی بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر (کقوله النشر) أی الطیب و الرائحة (مسک و الوجوه دنانیر واطراف الاکف). وروی اطراف البنان (عنم) هو شجر احمر لین (وان تعدد طرفه الاول) یعنی المشبه دون الثانی یعنی المشبه به (فتشبیه التسویة کقوله صدغ الحبیب وحالی، کلاهما کاللیالی وان تعدد طرفه الثانی) یعنی المشبه به دون الاول (فتشبیه الجمع کقوله) بات ندیما لی حتی الصباح \* اغید مجدول مکان الوشاح (کأنما یبسم) ذلک الا غید أی الناعم البدن (عن لؤلؤ منضد) منظم (أو برد) هو حب الغمام (أو اقاح) جمع اقحوان و هو ورد له نور شبه ثغره بثلاثة اشیاء (وباعتبار وجهه) عطف علی قوله باعتبار الطرفین (اما تمثیل و هو ما) أی التشبیه الذی (وجهه) وصف (منتزع من متعدد) أی امرین أو امور (کما مر) من تشبیه الثریا وتشبیه مثار النقع مع الاسیاف وتشبیه الشمس بالمرآة فی کف الاشل و غیر ذلک. (وقیده) أی المنتزع من متعدد (السکاکی بکونه غیر حقیقی) حیث قال  
ص 207  
التشبیه متی کان وجهه وصفا غیر حقیقی و کان منتزعا من عدة امور خص باسم التمثیل (کما فی تشبیه مثل الیهود بمثل الحمار) فان وجه الشبه هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الکد و التعب فی استصحابه فهو وصف مرکب من متعدد و لیس بحقیقی بل و هو عائد إلی التوهم (واما غیر تمثیل و هو بخلافه) أی بخلاف التمثیل یعنی ما لا یکون وجهه منتزعا من متعدد وعند السکاکی ما لا یکون منتزعا من متعدد و لا یکون وهمیا واعتباریا بل یکون حقیقا فتشبیه الثریا بالعنقود المنور تمثیل عند الجمهور دون السکاکی (وایضا) تقسیم آخر للتشبیه باعتبار وجهه و هو انه (اما مجمل و هو ما لم یذکر وجهه فمنه) أی فمن المجمل (ما هو ظاهر) وجهه أو فمن الوجه الغیر المذکور ما هو ظاهر (یفهمه کل احد) ممن له مدخل فی ذلک (نحو زید کالاسد ومنه خفی لا یدرکه الا الخاصة کقول بعضهم) ذکر الشیخ عبد القاهر انه قول من وصف بنی المهلب للحجاج لما سأله عنهم وذکر جار الله انه قول الانماریة فاطمة بنت الخرشب و ذلک انها سئلت عن بنیها ایهم افضل فقالت عمارة لا بل فلان لابل فلان ثم قالت ثکلتهم ان کنت اعلم ایهم افضل (هم کالحلقة المفرغة لا یدری این طرفاها، أی هم متناسبون فی الشرف) یمتنع تعیین بعضهم فاضلا وبعضهم افضل منه (کما انها) أی الحلقة المفرغة متناسبة الاجزاء فی الصورة یمتنع تعیین بعضها طرفا وبعضها وسطا لکونها مفرغة مصمتة الجوانب کالدائرة. (وایضا منه) أی من المجمل و قوله منه دون ان یقول وایضا اما کذا و اما کذا اشعار بان هذا من تقسیمات المجمل لا من تقسیمات مطلق التشبیه أی و من المجمل (ما لم یذکر فیه؟؟ احد الطرفین) یعنی الوصف الذی یکون فیه ایماء إلی وجه الشبه نحو زید اسد. (ومنه ما ذکر فیه وصف المشبه به وحده) أی الوصف المشعر بوجه الشبه کقولها هم کالحلقة المفرغة لا یدری این طرفاها (ومنه ما ذکر فیه وصفهما) أی المشبه و المشبه به کلیهما (کقوله صدفت عنه) أی اعرضت عنه (ولم تصدف مواهبه، عنی وعاوده ظنی فلم یخب، کالغیث ان جئته وافاک) أی اتاک (ریقه).  
ص 208  
یقال فعله فی روق شبابه و ریقه أی اول واصابه ریق المطر وریق کل شئ افضله (وان ترحلت عنه لج فی الطلب) وصف المشبه اعنی الممدوح بان عطایاه فائضة علیه اعرض أو لم یعرض و کذا وصف المشبه به اعنی الغیث بانه یصیبک ان جئته أو ترحلت عنه و الوصفان مشعر ان بوجه الشبه اعنی الاضافة فی حالتی الطلب وعدمه وحالتی الاقبال علیه و الاعراض منه. (واما مفصل) عطف علی اما مجمل (وهو ما ذکر وجهه کقوله وثغره فی صفاء، وادمعی کاللاءلی و قد یتسامح بذکر ما یستتبعه مکانه) أی بان یذکر مکان وجه الشبه ما یستلزمه أی یکون وجه الشبه تابعا لازما له فی الجملة (کقولهم للکلام الفصیح هو کالعسل فی الحلاوة فان الجامع فیه لازمها) أی وجه الشبه فی هذا التشبیه لازم الحلاوة (وهو میل الطبع) لانه المشترک بین العسل و الکلام لا الحلاوة التی هی من خواص المطعومات (وایضا) تقسیم ثالث للتشبیه باعتبار وجهه و هو انه (اما قریب مبتذل و هو ما ینتقل فیه من المشبه إلی المشبه به من غیر تدقیق نظر لظهور وجهه فی بادی الرأی) أی فی ظاهره إذا جعلته من بدا الامر یبدو أی ظهر وان جعلته مهموزا من بدأ فمعناه فی اول الرأی وظهور وجه الشبه فی بادی الرأی یکون لامرین اما (لکونه امرا جملیا) لا تفصیل فیه. (فان الجملة اسبق إلی النفس) من التفصیل الا تری ان ادراک الانسان من حیث انه شئ أو جسم أو حیوان اسهل واقدم من ادراکه من حیث انه جسم نام حساس متحرک بالارادة ناطق. (أو) لکون وجه الشبه (قلیل التفصیل مع غلبة حضور المشبه به فی الذهن اما عند حضور المشبه لقرب المناسبة) بین المشبه و المشبه به. إذ لا یخفی ان الشئ مع ما یناسبه اسهل حضورا منه مع ما لا یناسبه (کتشبیه الجرة الصغیرة بالکوز فی المقدار و الشکل) فانه قد اعتبر فی وجه الشبه تفصیل ما اعنی المقدار و الشکل الا ان الکوز غالب الحضور عند حضور الجرة فی الذهن (أو مطلقا) عطف علی قوله  
ص 209  
عند حضور المشبه ثم غلبة حضور المشبه به فی الذهن مطلقا تکون (لتکرره) أی المشبه به (علی الحس) فان المتکرر علی الحس کصورة القمر غیر منخسف اسهل حضورا مما لا یتکرر علی الحس کصورة القمر منخسفا (کالشمس) أی کتشبیه المشس (بالمرآة المجلوة فی الاستدارة و الاستنارة) فان فی وجه الشبه تفصیلا ما لکن المشبه به اعنی المرآة غالب الحضور فی الذهن مطلقا (لمعارضة کل من القرب و التکرر التفصیل) أی و انما کانت قلة التفصیل فی وجه الشبه مع غلبة حضور المشبه به بسبب قرب المناسبة أو التکرر علی الحس سببا لظهوره المؤدی إلی الابتذال مع ان التفصیل من اسباب الغرابة لان قرب المناسبة فی الصورة الاولی و التکرر علی الحس فی الثانیة یعارض کل منهما التفصیل بواسطة اقتضائهما سرعة الانتقال من المشبه إلی المشبه به فیصیر وجه الشبه کأنه امر جملی لا تفصیل فیه فیصیر سببا للابتذال (واما بعید غریب) عطف علی قوله اما قریب مبتذل (وهو بخلافه) أی ما لا ینتقل فیه من المشبه إلی المشبه به الا بعد فکر وتدقیق نظر (لعدم الظهور) أی لخفاء وجهه فی بادی الرأی و ذلک اعنی عدم الظهور (اما لکثرة التفصیل کقوله و الشمس کالمرآة فی کف الاشل). فان وجه التشبه فیه من التفصیل ما قد سبق ولذا لا یقع فی نفس الرایی للمرآة الدائمة الاضطراب الا بعد ان یستأنف تأملا ویکون فی نظره متمهلا (أو ندور) أی أو لندور (حضور المشبه به اما عند حضور المشبه لبعد المناسبة کما مر) من تشبیه البنفسج بنار الکبریت (واما مطلقا) وندور حضور المشبه به مطلقا یکون (اما لکونه وهمیا) کانیاب الاغوال (أو مرکبا خیالیا) کاعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد (أو) مرکبا (عقلیا) کمثل الحمار یحمل اسفارا (کما مر) اشارة إلی الامثلة التی ذکرناها آنفا (أو لقلة تکرره) أی المشبه به (علی الحس کقوله و الشمس کالمرآة فی کف الاشل) فان الرجل ربما ینقضی عمره و لم یتفق له ان یری مرآة فی ید الاشل.  
ص 210  
(فالغرابة فیه) أی فی تشبیه الشمس بالمرآة فی کف الاشل (من وجهین) احدهما کثرة التفصیل فی وجه الشبه و الثانی قلة التکرر علی الحس. فان قلت کیف تکون ندرة حضور المشبه به سببا لعدم ظهور وجه الشبه. قلت لانه فرع الطرفین و الجامع المشترک الذی بینهما انما یطلب بعد حضور الطرفین فإذا ندر حضورهما ندر التفات الذهن إلی ما یجمعهما ویصلح سببا للتشبیه بینهما. (المراد بالتفصیل ان ینظر فی اکثر من وصف) واحد لشئ واحد أو اکثر بمعنی ان یعتبر فی الاوصاف وجودها أو عدمها أو وجود البعض وعدم البعض کل من ذلک فی امر واحد أو امرین أو ثلاثة امور أو اکثر فلهذا قال (ویقع) أی التفصیل (علی وجوه) کثیرة (اعرفها ان تأخذ بعضها) من الاوصاف (وتدع بعضا) أی تعتبر وجود بعضها وعدم بعضها (کما فی قوله حملت ردینیا) یعنی رمحا منسوبا إلی ردینة (کأن سنانه، سنا لهب لم یتصل بدخان) فاعتبر فی اللهب الشکل و اللون و اللمعان وترک الاتصال بالدخان ونفاه (وان تعتبر الجمیع کما مر من تشبیه الثریا) بعنقود الملاحیة المنورة باعتبار اللون و الشکل و غیر ذلک (وکلما کان الترکیب) خیالیا کان أو عقلیا (من امور اکثر کان التشبیه ابعد) لکون تفاصیله اکثر (و) التشبیه (البلیغ ما کان من هذا الضرب) أی من البعید الغریب دون القریب المبتذل (لغرابته) أی لکون هذا الضرب غریبا غیر مبتذل (ولان نیل الشئ بعد طلبه الذ) وموقعه فی النفس الطف، و انما یکون البعید الغریب بلیغا حسنا إذا کان سببه لطف المعنی ودقته أو ترتیب بعض المعانی علی البعض فان المعانی الشریفة قلما تنفک عن بناء ثان علی اول ورد تال علی سابق فیحتاج إلی نظر وتأمل (وقد یتصرف فی) التشبیه (القریب) المبتذل (بما یجعله غریبا) ویخرجه عن الابتذال (کقوله: لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا \* الا بوجه لیس فیه حیاء) فتشبیه الوجه بالشمس قریب مبتذل الا ان حدیث الحیاء و ما فیه من الدقة و الخفاء اخرجه إلی الغرابة.  
ص 211  
وقوله لم تلق ان کان من لقیته بمعنی ابصرته فالتشبیه مکنی غیر مصرح به وان کان من لقیته بمعنی قابلته وعارضته فهو فعل ینبئ عن التشبیه أی لم تقابله فی الحسن و البهاء الا بوجه لیس فیه حیاء (وقوله عزماته مثل النجوم ثواقبا) أی لوامعا (لو لم تکن للثاقبات افول) فتشبیه العزم بالنجم مبتذل الا ان اشتراط عدم الافول اخرجه إلی الغرابة. (ویسمی) مثل (هذا) التشبیه (التشبیه المشروط) لتقیید المشبه أو المشبه به أو کلیهما بشرط وجودی أو عدمی یدل علیه بصریح اللفظ أو بسیاق الکلام (وباعتبار) أی و التشبیه باعتبار (اداته اما مؤکد و هو ما حذفت اداته مثل قوله تعالی و هی تمر مر السحاب،) أی مثل مر السحاب. (ومنه) أی و من المؤکد ما اضیف المشبه به إلی المشبه بعد حذف الاداة (نحو قوله و الریح تعبث بالغصون) أی تمیلها إلی الاطراف و الجوانب (وقد جری ذهب الاصیل) هو الوقت بعد العصر إلی المغرب بعد من الاوقات الطیبة کالسحر ویوصف بالصفرة کقوله: ورب نهار للفراق اصیله \* ووجهی کلا لونیهما متناسب فذهب الاصیل صفرته وشعاع الشمس فیه (علی لجین الماء) أی علی ماء کاللجین أی الفضة فی الصفاء و البیاض فهذا تشبیه مؤکد و من الناس من لم یمیز بین لجین الکلام ولجینه و لم یعرف هجانه من هجینه حتی ذهب بعضهم إلی ان اللجین انما هو بفتح اللام وکسر الجیم یعنی الورق الذی یسقط من الشجر و قد شبه به وجه الماء وبعضهم إلی ان الاصیل هو الشجر الذی له اصل وعرق وذهبه ورقه الذی اصفر ببرد الخریف وسقط منه علی وجه الماء وفساد هذین الوهمین غنی عن البیان. (أو مرسل) عطف علی اما مؤکد (وهو بخلافه) أی ما ذکر اداته فصار مرسلا عن التأکید المستفاد من حذف الاداة المشعر بحسب الظاهر بان المشبه عین المشبه به (کما مر) من الامثلة المذکورة فیها اداة التشبیه (و) التشبیه (باعتبار الغرض اما مقبول و هو الوافی بافادته) أی افادة الغرض (کأن یکون المشبه به) اعرف شئ  
ص 212  
بوجه التشبیه (فی بیان الحال أو) کأن یکون المشبه به (اتم شئ فیه) أی فی وجه التشبیه (فی الحاق الناقص بالکامل أو) کان یکون المشبه به (مسلم الحکم فیه) ای فی وجه التشبیه (معروفة عند المخاطب فی بیان الامکان أو مردود) عطف علی اما مقبول (وهو بخلافه) ای ما یکون قاصرا عن افادة الغرض بان لا یکون علی شرط المقبول کما سبق ذکره. (خاتمة) فی تقسیم التشبیه بحسب القوة و الضعف فی المبالغة باعتبار ذکر الارکان وترکها و قد سبق ان الارکان اربعة و المشبه به مذکور قطعا فالمشبه اما مذکور أو محذوف وعلی التقدیرین فوجه الشبه اما مذکور أو محذوف وعلی التقدیر الاربعة فالاداة اما مذکورة أو محذوفة تصیر ثمانیة (واعلی مراتب التشبیه فی قوة المبالغة) إذا کان اختلاف المراتب وتعددها (باعتبار ذکر ارکانه) أی ارکان التشبیه (کلها أو بعضها) أی بعض الارکان. فقوله باعتبار متعلق بالاختلاف الدال علیه سوق الکلام لان اعلی المراتب قد یکون بالنظر إلی عدة مراتب مختلفة. و انما قید بذلک لان اختلاف المراتب قد یکون باعتبار اختلاف المشبه به نحو زید کالاسد وزید کالذئب فی الشجاعة و قد یکون باختلاف الاداة نحو زید کالا سد و کان زیدا الاسد و قد یکون باعتبار ذکر الارکان کلها أو بعضها بانه إذا ذکر الجمیع فهو ادنی المراتب وان حذف الوجه و الاداة فاعلاها و الا فمتوسط و قد توهم بعضهم ان قوله باعتبار متعلق بقوة المبالغة فاعترض بانه لا قوة مبالغة عند ذکر جمیع الارکان فالاعلی (حذف وجهه واداته فقط) أی بدون حذف المشبه نحو زید اسد (أو مع حذف المشبه) نحو اسد فی مقام الاخبار عن زید (ثم) الاعلی بعد هذه المرتبة (حذف احدهما) أی وجهه أو اداته (کذلک) أی فقط أو مع حذف المشبه نحو زید کالاسد و نحو کالاسد عند الاخبار عن زید و نحو زید اسد فی الشجاعة و نحو اسد فی الشجاعة عند الاخبار عن زید (ولا قوة  
ص 213  
لغیرهما) وهما الاثنان الباقیان اعنی ذکر الاداة و الوجه جمیعا اما مع ذکر المشبه أو بدونه نحو زید کالاسد فی الشجاعة و نحو کالاسد فی الشجاعة خبرا عن زید وبیان ذلک ان القوة اما بعموم وجه الشبه ظاهرا أو بحمل المشبه به علی المشبه بانه هو هو فما اشتمل علی الوجهین جمیعا فهو علی غایة القوة و ما خلا عنهما فلا قوة له و ما اشتمل علی احدهما فقط فهو متوسط و الله اعلم.  
ص 215

الحقیقة و المجاز

هذا هو المقصد الثانی من مقاصد علم البیان أی هذا بحث الحقیقة و المجاز و المقصود الاصلی بالنظر إلی علم البیان هو المجاز إذ به یتأتی اختلاف الطرق دون الحقیقة الا انها لما کانت کالاصل للمجاز إذ الاستعمال فی غیر ما وضع له فرع الاستعمال فیما وضع له جرت العادة بالبحث عن الحقیقة اولا. (وقد یقیدان باللغویین) لیتمیزا عن الحقیقة و المجاز العقلیین الذین هما فی الاسناد و الاکثر ترک هذا التقیید لئلا یتوهم انه مقابل للشرعی و العرفی.  
- الحقیقة  
فی الاصل فعیل بمعنی فاعل من حق الشئ إذا ثبت أو بمعنی مفعول من حققته إذا اثبته نقل إلی الکلمة الثابتة أو المثبتة فی مکانها الاصلی و التاء فیها للنقل من الوصفیة إلی الاسمیة و هی فی الاصطلاح (الکلمة المستعملة فیما) أی فی معنی (وضعت) تلک الکلمة (له فی اصطلاح به التخاطب) أی وضعت له فی اصطلاح به یقع التخاطب بالکلام المشتمل علی تلک الکلمة فالظرف اعنی فی اصطلاح متعلق بقوله وضعت وتعلقه بالمستعملة علی ما توهمه البعض مما لا معنی له فاحترز بالمستعملة عن الکلمة قبل الاستعمال فانها لا تسمی حقیقة و لا مجازا وبقوله فیما وضعت له عن الغلط نحو خذ هذا الفرس مشیرا إلی کتاب وعن المجاز المستعمل فیما لم یوضع له فی اصطلاح به التخاطب و لا فی غیره کالاسد فی الرجل الشجاع لان الاستعارة وان کانت موضوعة بالتأویل الا ان المفهوم من اطلاق الوضع انما هو الوضع بالتحقیق. واحترز بقوله فی اصطلاح به التخاطب عن المجاز المستعمل فیما وضع له فی اصطلاح آخر غیر الاصطلاح الذی یقع به التخاطب کالصلاة إذا استعملها المخاطب  
ص 216  
بعرف الشرع فی الدعاء فانها تکون مجازا لاستعماله فی غیر ما وضع له فی الشرع اعنی الارکان المخصوصة وان کانت مستعملة فیما وضع له فی اللغة (والوضع) أی وضع اللفظ (تعیین اللفظ للدلالة علی معنی بنفسه) أی لیدل بنفسه لا بقرینة تنضم إلیه و معنی الدلالة بنفسه ان یکون العلم بالتعیین کافیا فی فهم المعنی عند اطلاق اللفظ و هذا شامل للحرف ایضا لانا نفهم معانی الحروف عند اطلاقها بعد علمنا باوضاعها الا ان معانیها لیست تامة فی انفسها بل تحتاج إلی الغیر بخلاف الاسم و الفعل. نعم لا یکون هذا شاملا لوضع الحرف عند من یجعل معنی قولهم الحرف ما دل علی معنی فی غیره انه مشروط فی دلالته علی معناه الافرادی ذکر متعلقه (فخرج المجاز) عن ان یکون موضوعا بالنسبة إلی معناه المجازی (لان دلالته) علی ذلک المعنی انما تکون (بقرینة) لا بنفسه (دون المشترک) فانه لم یخرج لانه قد عین للدلالة علی کل من المعنیین بنفسه وعدم فهم احد المعنیین بالتعیین لعارض الاشتراک لا ینافی ذلک فالقرء مثلا عین مرة للدلالة علی الطهر بنفسه ومرة آخر للدلالة علی الحیض بنفسه فیکون موضوعا بالتعیین. وفی کثیر من النسخ بدل قوله دون المشترک دون الکنایة و هو سهو لانه ان ارید ان الکنایة بالنسبة إلی معناها الاصلی موضوعة فکذا المجاز ضرورة ان الاسد فی قولنا رأیت اسدا یرمی موضوع للحیوان المفترس وان لم یستعمل فیه وان ارید انها موضوعة بالنسبة إلی معنی الکنایة اعنی لازم المعنی الاصلی ففساده ظاهر لانه لا یدل علیه بنفسه بل بواسطة القرینة. لا یقال معنی قوله بنفسه أی من غیر قرینة مانعة عن ارادة الموضوع له أو من غیر قرینة لفظیة فعلی هذا یخرج من الوضع المجاز دون الکنایة. لانا نقول اخذ الموضوع فی تعریف الوضع فاسد للزوم الدور و کذا حصر القرینة فی اللفظی لان المجاز قد یکون قرینة فیه معنویة لا یقال معنی الکلام انه  
ص 217  
خرج عنه تعریف الحقیقة المجاز دون الکنایة فانها ایضا حقیقة علی ما صرح به صاحب المفتاح. لانا نقول هذا فاسد علی رأی المصنف لان الکنایة لم تستعمل عنده فیما وضع له بل انما استعملت فی لازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم وسیجئ لهذا زیادة تحقیق. (والقول بدلالة اللفظ لذاته ظاهره فاسد) یعنی ذهب بعضهم إلی ان دلالة الالفاظ علی معانیها لا تحتاج إلی الوضع بل بین اللفظ و المعنی مناسبة طبیعیة تقتضی دلالة کل لفظ علی معناه لذاته فذهب المصنف وجمیع المحققین علی ان هذا القول فاسد ما دام محمولا علی ما یفهم منه ظاهرا لان دلالة اللفظ علی المعنی لو کانت لذاته کدلالته علی اللافظ لوجب ان تختلف اللغات باختلاف الامم وان یفهم کل احد معنی کل لفظ لعدم انفکاک المدلول عن الدلیل و لا متنع ان یجعل اللفظ بواسطة القرینة بحیث یدل علی المعنی المجازی دون الحقیقی لان ما بالذات لا یزول بالغیر و لا متنع نقله من معنی إلی معنی آخر بحیث لا یفهم منه عند الاطلاق الا المعنی الثانی. (وقد تأوله) أی القول بدلالة اللفظ لذاته (السکاکی) أی صرفه عن ظاهره و قال انه تنبیه علی ما علیه ائمة علمی الاشتقاق و التصریف من ان للحروف فی انفسها خواص بها تختلف کالجهر و الهمس و الشدة و الرخاوة و التوسط بینهما و غیر ذلک وتلک الخواص تقتضی ان یکون العالم بها إذا اخذ فی تعیین شئ مرکب منها لمعنی لا یهمل التناسب بینهما قضاء لحق الحکمة کالفصم بالفاء الذی هو حرف رخو لکسر الشئ من غیر ان یبین و القسم بالقاف الذی هو حرف شدید لکسر الشئ حتی یبین وان لهیئات ترکیب الحروف ایضا خواص کالفعلان و الفعلی بالتحریک لما فیه حرکة کالنزوان و الحیدی و کذا باب فعل بالضم مثل شرف وکرم للافعال الطبیعیة اللازمة.  
ص 218  
- المجاز  
فی الاصل مفعل من جاز المکان یجوزه إذا تعداه نقل إلی الکلمة الجائزة أی المتعدیة مکانها الاصلی أو الکلمة المجوز بها علی معنی انهم جازوا بها وعدوها مکانها الاصلی کذا ذکره الشیخ فی اسرار البلاغة وذکر المصنف ان الظاهر انه من قولهم جعلت کذا مجازا إلی حاجتی أی طریقا لها علی ان معنی جاز المکان سلکه فان المجاز طریق إلی تصور معناه. فالمجاز (مفرد ومرکب) وهما مختلفان فعرفوا کلا علی حدة. (اما المفرد فهو الکلمة المستعملة) احترز بها عن الکلمة قبل الاستعمال فانها لیست بمجاز و لا حقیقة (فی غیر ما وضعت له) احترز به عن الحقیقة مرتجلا کان أو منقولا أو غیرهما و قوله (فی اصطلاح به التخاطب) متعلق بقوله وضعت. قید بذلک لیدخل المجاز المستعمل فیما وضع له فی اصطلاح آخر کلفظ الصلاة إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فی الدعاء مجازا فانه وان کان مستعملا فیما وضع له فی الجملة فلیس بمستعمل فیما وضع له فی الاصطلاح الذی وقع به التخاطب اعنی الشرع ولیخرج من الحقیقة ما یکون له معنی آخر باصطلاح آخر کلفظ الصلاة المستعملة بحسب الشرع فی الارکان المخصوصة فانه یصدق علیه انه کلمة مستعملة فی غیر ما وضعت له لکن بحسب اصطلاح آخر و هو اللغة لا بحسب اصطلاح به التخاطب و هو الشرع (علی وجه یصح) متعلق بالمستعملة (مع قرینة عدم ارادته) أی ارادة الموضوع له (فلابد) للمجاز (من العلاقة) لیتحقق الاستعمال علی وجه یصح. و انما قید بقوله علی وجه یصح واشترط العلاقة (لیخرج الغلط) من تعریف المجاز کقولنا خذ هذا الفرس مشیرا إلی کتاب لان هذا الاستعمال لیس علی وجه یصح.  
ص 219  
(و) انما قید بقوله مع قرینة عدم ارادته لتخرج (الکنایة) لانها مستعملة فی غیر ما وضعت له مع جواز ارادة ما وضعت له (وکل منهما) أی من الحقیقة و المجاز (لغوی وشرعی وعرفی خاص) و هو ما یتعین ناقله کالنحوی و الصرفی و غیر ذلک (أو) عرفی (عام) لا یتعین ناقله. وهذه القسمة فی الحقیقة بالقیاس إلی الواضع فان کان واضعها واضع اللفظ و اللغة فلغویة وان کان الشارع فشرعیة وعلی هذا القیاس وفی المجاز باعتبار الاصطلاح الذی وقع الاستعمال فی غیر ما وضعت له فی ذلک الاصطلاح فان کان هو اصطلاح اللغة فالمجاز لغوی وان کان اصطلاح الشرع فشرعی و الا فعرفی عام أو خاص (کاسد للسبع) المخصوص (والرجل الشجاع) فانه حقیقة لغویة فی السبع مجاز لغوی فی الرجل الشجاع (والصلاة للعبادة) المخصوصة (والدعاء) فانها حقیقة شرعیة فی العبادة ومجاز شرعی فی الدعاء (وفعل للفظ) المخصوص اعنی ما دل علی معنی فی نفسه مقترنا باحد الازمنة الثلاثة (والحدث) فانه حقیقة عرفیة خاصة أی نحویة فی اللفظ مجاز نحوی فی الحدث (ودابة لذوی الاربع و الانسان) فانها حقیقة عرفیة عامة فی الاول مجاز عرفی عام فی الثانی. (والمجاز مرسل ان کانت العلاقة) المصححة (غیر المشابهة) بین المعنی المجازی و المعنی الحقیقی (والا فاستعارة) فعلی هذا الاستعارة هی اللفظ المستعمل فیما شبه به معناه الاصلی لعلاقة المشابهة کاسد فی قولنا رأیت اسدا یرمی (وکثیرا ما تطلق الاستعارة) علی فعل المتکلم اعنی (علی استعمال اسم المشبه به فی المشبه). فعلی هذا تکون بمعنی المصدر ویصح منه الاشتقاق (فهما) أی المشبه به و المشبه (مستعار منه ومستعار له و اللفظ) أی لفظ المشبه به (مستعار) لانه بمنزلة اللباس الذی استعیر من احد فالبس غیره (والمرسل) و هو ما کانت العلاقة غیر المشابهة (کالید) الموضوعة للجارحة المخصوصة إذا استعملت (فی النعمة) لکونها بمنزلة العلة الفاعلیة للنعمة لان النعمة منها تصدر وتصل إلی المقصود بها (و) کالید فی (القدرة) لان اکثر ما یظهر سلطان القدرة یکون فی الید وبها یکون الافعال الدلالة  
ص 220  
علی القدرة من البطش و الضرب و القطع و الاخذ و غیر ذلک. (والروایة) التی هی فی الاصل اسم للبعیر الذی یحمل المزادة إذا استعملت (فی المزادة) أی المزود الذی یجعل فیه الزاد أی الطعام المتخذ للسفر و العلاقة کون البعیر حاملا لها و هی بمنزلة العلة المادیة، و لما اشار بالمثال إلی بعض انواع العلاقة اخذ فی التصریح بالبعض الآخر من انواع العلاقات فقال. (ومنه) أی من المرسل (تسمیة الشئ باسم جزئه) فی هذه العبارة نوع من التسامح أی عند اطلاقه علی نفس ذلک الشئ لا نفس التسمیة مجازا، (کالعین) و هی الجارحة المخصوصة (فی الربیئة) و هی الشخص الرقیب و العین جزء منه. ویجب ان یکون الجزء الذی یطلق علی الکل مما یکون له من بین الاجزاء مزید اختصاص بالمعنی الذی قصد بالکل مثلا لا یجوز اطلاق الید أو الاصبع علی الربیئة (وعکسه) أی ومنه عکس المذکور یعنی تسمیة الشئ باسم کله (کالاصابع) المستعملة (فی الانامل) التی هی اجزاء من الاصابع فی قوله تعالی یجعلون اصابعهم فی آذانهم، (وتسمیته) أی ومنه تسمیة الشئ (باسم سببه نحو رعینا الغیث) أی النبات الذی سببه الغیث (أو) تسمیة الشئ باسم (مسببه نحو امطرت السماء نباتا) أی غیثا لکون النبات مسببا عنه، واورد فی الایضاح فی امثلة تسمیة السبب باسم المسبب فی قولهم فلان اکل الدم أی الدیة المسببة عن الدم و هو سهو. بل هو من تسمیة المسبب باسم السبب (أو ما کان علیه) أی تسمیة الشئ باسم الشئ الذی کان هو علیه فی الزمان الماضی لکنه لیس علیه الآن (نحو قوله تعالی و آتوا الیتامی اموالهم،) أی الذین کانوا یتامی قبل ذلک إذ لا یتم بعد البلوغ أو تسمیة الشئ باسم (ما یؤل) ذلک الشئ (إلیه) فی الزمان المستقبل (نحو انی ارانی اعصر خمرا) أی عصیرا یؤل إلی الخمر (أو) تسمیة الشئ باسم (محله نحو فلیدع نادیه) أی اهل نادیه الحال فیه و النادی المجلس (أو) تسمیة الشئ باسم (حاله) أی باسم ما یحل فی ذلک الشئ (نحو و اما الذین ابیضت وجوههم ففی رحمة الله أی فی الجنة) التی تحل  
ص 221  
فیها الرحمة (أو) تسمیة الشئ باسم (آلته نحو واجعل لی لسان صدق فی الآخرین، أی ذکرا حسنا) و اللسان اسم لآلة الذکر و لما کان فی الاخیرین نوع خفاء صرح به فی الکتاب. فان قیل قد ذکر فی مقدمة هذا الفن ان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم إلی اللازم وبعض انواع العلاقة بل اکثرها لا یفید اللزوم فکیف ذلک. قلنا لیس معنی اللزوم ههنا امتناع الانفکاک فی الذهن أو الخارج بل تلاصق و اتصال ینتقل بسببه من احدهما إلی الآخر فی الجملة وفی بعض الاحیان و هذا متحقق فی کل امرین بینهما علاقة وارتباط (والاستعارة) و هی مجاز تکون علاقته المشابهة أی قصد ان الاطلاق بسبب المشابهة فإذا اطلق المشفر علی شفة الانسان فان قصد تشبیهها بمشفر الابل فی الغلظ فهو استعارة وان ارید انه من اطلاق المقید علی المطلق کاطلاق المرسن علی الانف من غیر قصد إلی التشبیه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبة إلی المعنی الواحد قد یکون استعارة و قد یکون مجازا مرسلا و الاستعارة (قد تقید بالتحقیقیة) لیتمیز عن التخییلیة و المکنی عنها (لتحقق معناها) أی ما عنی بها واستعملت هی فیه (حسا أو عقلا) بان یکون اللفظ قد نقل إلی امر معلوم یمکن ان ینص علیه ویشار إلیه اشارة حسیة أو عقلیة فالحسی (کقوله لدی اسد شاکی السلاح) أی تام السلاح (مقذف أی رجال شجاع) أی قذف به کثیرا إلی الوقائع و قیل قذف باللحم ورمی به فصار له جسامة ونبالة فالاسد ههنا مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسا (وقوله) أی و العقلی کقوله تعالی (اهدنا الصراط المستقیم أی الدین الحق) و هو ملة الاسلام و هذا امر متحقق عقلا. قال المصنف رحمه الله فالاستعارة ما تضمن تشبیه معناه بما وضع له و المراد به معناه ما عنی باللفظ واستعمل اللفظ فیه. فعلی هذا یخرج من تفسیر الاستعارة نحو زید اسد ورأیت زیدا اسدا ومررت بزید اسد مما یکون اللفظ مستعملا فیما وضع له وان تضمن تشبیه شئ به و ذلک لانه  
ص 222  
إذا کان معناه عین المعنی الموضوع له لم یصح تشبیه معناه بالمعنی الموضوع له لاستحالة تشبیه الشئ بنفسه علی ان ما فی قولنا ما تضمن عبارة عن المجاز بقرینة تقسیم المجاز إلی الاستعارة و غیرها واسد فی الامثلة المذکورة لیس بمجاز لکونه مستعملا فیما وضع له و فیه بحث لانا لا نسلم انه مستعمل فیما وضع له بل فی معنی الشجاع فیکون مجازا أو استعارة کما فی رأیت اسدا یرمی بقرینة حمله علی زید و لا دلیل لهم علی ان هذا علی حذف اداة التشبیه وان التقدیر زید کاسد، واستدلالهم علی ذلک بانه قد اوقع الاسد علی زید. ومعلوم ان الانسان لا یکون اسدا فوجب المصیر إلی التشبیه بحذف ادانه قصدا إلی المبالغة فاسد لان المصیر إلی ذلک انما یجب إذا کان اسد مستعملا فی معناه الحقیقی و اما إذا کان مجازا عن الرجل الشجاع فحمله علی زید صحیح. ویدل علی ما ذکرنا ان المشبه به فی مثل هذا المقام کثیرا ما یتعلق به الجار و المجرور کقوله اسد علی وفی الحروب نعامة أی مجتری، صائل علی وکقوله و الطیر اغربه علی ای باکیة و قد استوفینا ذلک فی الشرح، واعلم انهم قد اختلفوا فی ان الاستعارة مجاز لغوی أو عقلی فالجمهور علی انها مجاز لغوی بمعنی انها لفظ استعمل فی غیر ما وضع له لعلاقة المشابهة. (ودلیل انها) أی الاستعارة (مجاز لغوی کونها موضوعة للمشبه به لا للمشبه و لا للاعم منهما) أی من المشبه و المشبه به فاسد فی قولنا رأیت اسدا یرمی موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع و لا لمعنی اعم من السبع و الرجل الشجاع کالحیوان المجتری، مثلا لیکون اطلاقه علیهما حقیقة کاطلاق الحیوان علی الاسد و الرجل الشجاع و هذا معلوم بالنقل عن ائمة اللغة قطعا فاطلاقه علی المشبه و هو الرجل الشجاع اطلاق علی غیر ما وضع له مع قرینة مانعة عن ارادة ما وضع له فیکون مجازا لغویا. وفی هذا الکلام دلالة علی لفظ العام إذا اطلق علی الخاص لا باعتبار  
ص 223  
خصوصه بل باعتبار عمومه فهو لیس من المجاز فی شئ کما إذا لقیت زیدا فقلت لقیت رجلا أو انسانا أو حیوانا بل هو حقیقة إذ لم یستعمل اللفظ الا فی معناه الموضوع له. (وقیل انها) أی الاستعارة (مجاز عقلی بمعنی ان التصرف فی امر عقلی لا لغوی لانها لما لم تطلق علی المشبه الا بعد ادعاء دخوله) أی دخول المشبه (فی جنس المشبه به) بان جعل الرجل الشجاع فردا من افراد الاسد (کان استعمالها) أی الاستعارة فی المشبه استعمالا (فیما وضعت له) و انما قلنا انها لم تطلق علی المشبه الا بعد ادعاء دخوله فی جنس المشبه به لانها لو لم تکن کذلک لما کانت استعارة لان مجرد نقل الاسم لو کانت استعارة لکانت الاعلام المنقولة استعارة و لما کانت الاستعارة ابلغ من الحقیقة إذ لا مبالغة فی اطلاق الاسم المجرد عاریا من معناه و لما صح ان یقال لمن قال رأیت اسدا واراد به زیدا انه جعله اسدا کما لا یقال لمن سمی ولده اسدا انه جعله اسدا إذ لا یقال جعله امیرا الا و قد اثبت فیه صفة الامارة و إذا کان نقل اسم المشبه به إلی المشبه تبعا لنقل معناه إلیه بمعنی انه اثبت له معنی الاسد الحقیقی ادعاء ثم اطلق علیه اسم الاسد کان الاسد مستعملا فیما وضع له فلا یکون مجازا لغویا بل عقلیا بمعنی ان العقل جعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ما لیس فی الواقع واقعا مجاز عقلی. (و لهذا) أی و لأن اطلاق اسم المشبه به علی المشبه انما یکون بعد ادعاء دخوله فی جنس المشبه به (صح التعجب فی قوله قامت تظللنی) أی توقع الظل علی. (من الشمس نفس اعز علی من نفسی، قامت تظلنی و من عجب، شمس) أی غلام کالشمس فی الحسن و البهاء (تظللنی من الشمس) فلو لا انه ادعی لذلک الغلام معنی الشمس الحقیقی و جعله شمسا علی الحقیقة لما کان لهذا التعجب معنی إذ لا تعجب فی ان یظل انسان حسن الوجه انسانا آخر (والنهی عنه) أی و لهذا صح النهی عن التعجب فی قوله (لا تعجبوا من بلی غلالته) هی شعار یلبس تحت الثوب وتحت الدرع ایضا.  
ص 224  
(قد زر از راره علی القمر) تقول زررت القمیص علیه ازره إذا شددت ازراره علیه فلو لا انه جعله قمرا حقیقیا لما کان للنهی عن التعجب معنی لان الکتان انما یسرع إلیه البلی بسبب ملابسة القمر الحقیقی لا بملابسة انسان کالقمر فی الحسن لا یقال القمر فی البیت لیس باستعارة لان المشبه مذکور و هو الضمیر فی غلالته وازراره لانا نقول لا نسلم ان الذکر علی هذا الوجه ینافی الاستعارة المذکورة کما فی قولنا سیف زید فی ید اسد فان تعریف الاستعارة صادق علی ذلک (ورد) هذا الدلیل (بان الادعاء) أی ادعاء دخول المشبه فی جنس المشبه به (لا یقتضی کونها) أی الاستعارة (مستعملة فیما وضعت له) للعلم الضروری بان اسدا فی قولنا رأیت اسدا یرمی مستعمل فی الرجل الشجاع و الموضوع له هو السبع المخصوص و تحقیق ذلک ان ادعاء دخول المشبه فی جنس المشبه به مبنی علی انه جعل افراد الاسد بطریق التأویل قسمین: احدهما المتعارف و هو الذی له غایة الجرأة ونهایة القوة فی مثل تلک الجنة المخصوصة و الثانی غیر المتعارف و هو الذی له تلک الجرأة لکن لا فی تلک الجنة المخصوصة و الهیکل المخصوص ولفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله فی غیر المتعارف استعمال فی غیر ما وضع له و القرینة مانعة عن ارادة المعنی المتعارف لیتعین المعنی الغیر المتعارف و بهذا یندفع ما یقال ان الاصرار علی دعوی الاسدیة لرجل الشجاع ینافی نصب القرینة المانعة عن ارادة السبع المخصوص. (واما التعجب و النهی عنه) کما فی البیتین المذکورین (فللبناء علی تناسی التشبیه قضاء لحق المبالغة) ودلالة علی ان المشبه بحیث لا یتمیز عن المشبه به اصلا حتی ان کل ما یترتب علی المشبه به من التعجب و النهی عن التعجب یترتب علی المشبه ایضا (والاستعارة تفارق الکذب بوجهین بالبناء علی التأویل) فی دعوی دخول المشبه فی جنس المشبه به بان یجعل افراد المشبه به قسمین متعارفا و غیر متعارف کما مر و لا تأویل فی الکذب.  
ص 225  
(ونصب) أی وبنصب (القرینة علی ارادة خلاف الظاهر) فی الاستعارة لما عرفت انه لابد للمجاز من قرینة مانعة عن ارادة المعنی الحقیقی الموضوع له بخلاف الکذب فان قائله لا ینصب فیه قرینة علی ارادة خلاف الظاهر بل یبذل المجهود فی ترویج ظاهره (ولا تکون) أی الاستعارة (علما) لما سبق من انها تقتضی ادخال المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمین متعارفا و غیر متعارف و لا یمکن ذلک فی العلم (لمنافاته الجنسیة) لانه یقتضی التشخص ومنع الاشتراک و الجنسیة یقتضی العموم وتناول الافراد (الا إذا تضمن) العلم (نوع وصفیة) بواسطة اشتهاره بوصف من الاوصاف (کحاتم) المتضمن للاتصاف بالجود و کذا ومادر بالبخل وسحبان بالفصاحة وباقل بالفهاهة. فحینئذ یجوز ان یشبه شخص بحاتم فی الجود ویتأول فی حاتم فیجعل کأنه موضوع للجواد سواء کان ذلک الرجل المعهود أو غیره کما مر فی الاسد. فبهذا التأویل یتناول حاتم الفرد المتعارف و المعهود و الفرد الغیر المتعارف ویکون اطلاقه علی المعهود اعنی حاتما الطایی حقیقة وعلی غیره ممن یتصف بالجود استعارة نحو رأیت الیوم حاتما. (وقرینتها) یعنی ان الاستعارة لکونها مجاز لابد لها من قرینة مانعة عن ارادة المعنی الموضوع له وقرینتها (ما امر واحد کما فی قولک رأیت اسدا یرمی أو اکثر) أی امران أو امور یکون کل واحد منها قرینة (کقوله وان تعافوا) أی تکرهوا (العدل و الایمانا، فان فی ایماننا نیرانا) أی سیوفا تلمع کشعل النیران فتعلق قوله تعافوا بکل واحد من العدل و الایمان قرینة علی ان المراد بالنیران السیوف لدلالته علی ان جواب هذا الشرط تحاربون وتلجأون إلی الطاعة بالسیوف (أو معان ملتئمة) مربوطة بعضها ببعض یکون الجمیع قرینة لا کل واحد و بهذا ظهر فساد قول من زعم ان قوله أو اکثر شامل لقوله أو معان فلا یصح جعله مقابلا له وقسیما (کقوله و صاعقة من نصله) أی من نصل سیف الممدوح (تنکفی بها) من انکفاء أی انقلب و الباء للتعدیة و المعنی رب نار من حد سیفه یقلبها  
ص 226  
(علی ارؤس الاقران خمس سحائب) أی انامله الخمس التی هی فی الجود وعموم العطایا سحائب أی تصبها علی اکفائه فی الحرب فیهلکهم بها و لما استعار السحائب لانامل الممدوح ذکر ان هناک صاعقة وبین انها من نصل سیفه ثم قال علی ارؤس الاقران ثم قال خمس فذکر العدد الذی هو عدد الانامل فظهر من جمیع ذلک انه اراد بالسحائب الانامل (وهی) أی الاستعارة (باعتبار الطرفین) المستعار منه و المستعار له (قسمان لان اجتماعهما) أی اجتماع الطرفین (فی شئ اما ممکن نحو احییناه) فی قوله تعالی (أو من کان میتا فاحییناه، أی ضالا فهدیناه) استعار الاحیاء من معناه الحقیقی و هو جعل الشئ حیا للهدایة التی هی الدلالة علی طریق یوصل إلی المطلوب و الاحیاء و الهدایة مما یمکن اجتماعهما فی شئ واحد و هذا اولی من قول المصنف ان الحیاة و الهدایة مما یمکن اجتماعهما فی شئ واحد لان المستعار منه هو الاحیاء لا الحیاة. و انما قال نحو احییناه لان الطرفین فی استعارة المیت للضال مما لا یمکن اجتماعهما فی شئ إذا المیت لا یوصف بالضلال (ولتسم) الاستعارة التی یمکن اجتماع طرفیها فی شئ (وفاقیة) لما بین الطرفین من الاتفاق (واما ممتنع) عطف علی اما ممکن (کاستعارة اسم المعدوم للموجود لعدم غنائه) هو بالفتح النفع أی لانتفاءه النفع فی ذلک الموجود کما فی المعدوم و لا شک ان اجتماع الوجود و العدم فی شئ ممتنع وکذلک استعارة اسم الموجود لمن عدم أو فقد لکن بقیت آثاره الجمیلة التی تحی ذکره وتدیم فی الناس اسمه (ولتسم) الاستعارة التی لا یمکن اجتماع طرفیها فی شئ (عنادیة) لتعاند الطرفین وامتناع اجتماعهما. (ومنها) أی من العنادیة الاستعارة (التهکمیة و التملیحیة وهما ما استعمل فی ضده) أی الاستعارة التی استعملت فی ضد معناها الحقیقی (أو نقیضه لما مر) أی لتنزیل التضاد أو التناقص منزلة التناسب بواسطة تملیح أو تهکم علی ما سبق تحقیقه  
ص 227  
فی باب التشبیه (نحو فبشرهم بعذاب الیم،) أی انذرهم. استعیرت البشارة التی هی الاخبار بما یظهر سرورا فی المخبر له للانذار الذی هو ضده بادخال الانذار فی جنس البشارة علی سبیل التهکم و الاستهزاء وکقولک رأیت اسدا وانت ترید جبانا علی سبیل التملیح و الظرافة و لا یخفی امتناع اجتماع التبشیر و الانذار من جهة واحدة و کذا الشجاعة و الجبن. (و) الاستعارة (باعتبار الجامع) أی ما قصد اشتراک الطرفین فیه (قسمان لانه) أی الجامع (ما داخل فی مفهوم الطرفین) المستعار له و المستعار منه (نحو) قوله علیه الصلاة و السلام خیر الناس رجل ممسک بعنان فرسه (کلما سمع هیعة طار إلیها) أو رجل فی شعفة فی غنیمة یعبد الله حتی یأتیه الموت. قال جار الله الهیعة الصیحة التی تفزع منها واصلها من هاع یهیع إذا جبن و الشعفة رأس الجبل و المعنی خیر الناس رجل اخذ بعنان فرسه واستعد للجهاد فی سبیل الله أو رجل اعتزل الناس وسکن فی رؤس بعض الجبال فی غنم له قلیل یرعاها ویکتفی بها فی امر معاشه ویعبد الله حتی یأتیه الموت. استعار الطیران للعدو و الجامع داخل فی مفهومهما (فان الجامع بین العدو و الطیران هو قطع المسافة بسرعة و هو داخل فیهما) أی فی مفهوم العدو و الطیران الا انه فی الطیران اقوی منه فی العدو و الاظهر ان الطیران هو قطع المسافة بالجناح و السرعة لازمة له فی الاکثر لا داخلة فی مفهومه فالاولی ان یمثل باستعارة التقطیع الموضوع لازالة الاتصال بین الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفریق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض فی قوله تعالی وقطعناهم فی الارض امما و الجامع ازالة الاجتماع الداخلة فی مفهومهما و هی فی القطع اشد، و الفرق بین هذا وبین اطلاق المرسلین علی الانف مع ان فی کل من المرسن و التقطیع خصوص وصف لیس فی الانف وتفریق الجماعة هو ان  
ص 228  
خصوص الوصف الکائن فی التقطیع مرعی وملحوظ فی استعارته لتفریق الجماعة بخلاف خصوص الوصف فی المرسن و الحاصل ان التشبیه ههنا منظور بخلافة ثمة. فان قلت قد تقرر فی غیر هذا الفن ان جزء الماهیة لا یختلف بالشدة و الضعف فیکف یکون جامعا و الجامع یجب ان یکون فی المستعار منه اقوی. قلت امتناع الاختلاف انما هو فی الماهیة الحقیقیة و المفهوم لا یجب ان یکون ماهیة حقیقیة بل قد یکون امرا مرکبا من امور بعضها قابل للشدة و الضعف فیصح کون الجامع داخلا فی مفهوم الطرفین مع کونه فی احد المفهومین اشد واقوی الا تری ان السواد جزء من مفهوم الاسود اعنی المرکب من السواد و المحل مع اختلافه بالشدة و الضعف (واما غیر داخل) عطف علی اما داخل (کما مر) من استعارة الاسد للرجل الشجاع و الشمس للوجه المتهلل و نحو ذلک لظهور ان الشجاعة عارض للاسد لا داخل فی مفهومه، و کذا التهلل للشمس. (وایضا) للاستعارة تقسیم آخر باعتبار الجامع و هو انها (اما عامیة و هی المبتذلة لظهور الجامع فیها نحو رأیت اسدا یرمی أو خاصیة و هی الغریبة) التی لا یطلع علیها الا الخاصة الذین اوتو اذهنا به ارتفعوا عن طبقة العامة. (والغرابة قد تکون فی نفس الشبه) بان یکون تشبیها فیه نوع غرابة (کما فی قوله) فی وصف الفرس بانه مؤدب وانه إذا نزل صاحبه عنه و القی عنانه فی قربوس سرجه وقف مکانه إلی ان یعود إلیه (وإذا احتبی قربوسه) أی مقدم سرجه (بعنانه، علک الشکیم إلی انصراف الزائر) الشکیم و الشکیمة هی الحدیدة المعترضة فی فهم الفرس. واراد بالزائر نفسه شبه هیئة وقوع العنان فی موقعه من قربوس السرج ممتدا إلی جانبی فم الفرس بهیئة وقوع الثوب فی موقعه من رکبتی المحتبی ممتدا إلی جانبی ظهره ثم استعار الاحتباء و هو ان یجمع الرجل ظهره وساقیه یثوب أو غیره لوقوع العنان فی قربوس السرج فجائت الاستعارة غریبة لغرابة التشبیه.  
ص 229  
(وقد تحصل) أی الغرابة (بتصرف فی) الاستعارة (العامیة کما فی قوله) اخذنا باطراف الاحادیث بیننا، (وسالت باعناق المطی الاباطح) جمع ابطح و هو مسیل الماء فیه دقاق الحصی استعار سیلان السیول الواقعة فی الاباطح لسیر الابل سیرا حثیثا فی غایة السرعة المشتملة علی لین وسلاسة و الشبه فیها ظاهر عامی لکن قد تصرف فیه بما افاد اللطف و الغرابة (إذ اسند الفعل) اعنی سالت (إلی الاباطح دون المطی) واعناقها حتی افاد انه امتلائت الاباطح من الابل کما فی قوله تعالی واشتعل الرأس شیبا، (أو ادخل الاعناق فی السیر) لان السرعة و البطؤ فی سیر الابل یظهر ان غالبا فی الاعناق ویتبین امر هما فی الهوادی وسائر الاجزاء تستند إلیها فی الحرکة وتتبعها فی الثقل و الخفة. (و) الاستعارة (باعتبار الثلاثة) المستعار منه و المستعار له و الجامع (ستة اقسام). لان المستعار منه و المستعار له اما حسیان أو عقلیان أو المستعار منه حسی و المستعار له عقلی أو بالعکس تصیر اربعة و الجامع فی الثلاثة الاخیرة عقلی لا غیر لما سبق فی التشبیه لکنه فی القسم الاول اما حسی أو عقلی أو مختلف فتصیر ستة و الی هذا اشار بقوله (لان الطرفین ان کانا حسیین فالجامع اما حسی نحو قوله تعالی فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار. فان المستعار منه ولد البقرة و المستعار له الحیوان الذی خلقه الله تعالی من حلی القبط) التی سبکتها نار السامری عند القائه فی تلک الحلی التربة التی اخذها من موطیء فرس جبریل علیه السلام. (والجامع الشکل) فان ذلک الحیوان کان علی شکل ولد البقرة (والجمیع) من المستعار منه و المستعار له و الجامع (حسی) أی مدرک بالبصر (واما عقلی نحو وآیة لهم اللیل نسلخ منه النهار فان المستعار منه) معنی السلخ و هو (کشط الجلد عن نحو الشاة و المستعار له کشف الضوء عن مکان اللیل) و هو موضع القاء ظله (وهما حسیان و الجامع ما یعقل من ترتب امر علی آخر) أی حصوله عقیب حصوله  
ص 230  
دائما أو غالبا کترتب ظهور اللحم علی الکشط وترتب ظهور الظلمة علی کشف الضوء عن مکان اللیل و الترتب امر عقلی. وبیان ذلک ان الظلمة هی الاصل و النور فرع طار علیها یسترها بضوئه فإذا غربت الشمس فقد سلخ النهار من اللیل أی کشط وازیل کما یکشف عن الشئ الشئ الطاری علیه السا؟ له فجعل ظهور الظلمة بعد ذهاب ضوء النهار بمنزلة ظهور المسلوخ بعد سلخ اهابه عنه وحینئذ صح قوله تعالی فإذا هم مظلمون، لان الواقع عقیب اذهاب الضوء عن مکان اللیل هو الاظلام و اما علی ما ذکر فی المفتاح من ان المستعار له ظهور النهار من ظلمة اللیل ففیه اشکال لان الواقع بعده انما هو الابصار دون الاظلام. وحاول بعضهم التوفیق بین الکلامین بحمل کلام صاحب المفتاح علی القلب أی ظهور ظلمة اللیل من النهار أو بان المراد من الظهور التمییز أو بان الظهور بمعنی الزوال کما فی قول الحماسی و ذلک عاریا ابن ریطة ظاهر. وفی قول ابی ذؤیب وتلک شکاة ظاهر عنک عارها. أی زائل وذکر العلامة فی شرح المفتاح ان السلخ قد یکون بمعنی النزع مثل سلخت الاهاب عن الشاة و قد یکون بمعنی الاخراج نحو سلخت الشاة عن الاهاب فذهب صاحب المفتاح إلی الثانی وصح قوله تعالی فإذا هم مظلمون بالفاء لان التراخی وعدمه مما یختلف باختلاف الامور و العادات وزمان النهار وان توسط بین اخراج النهار من اللیل وبین دخول الظلام لکن لعظم شان دخول الظلام بعد اضائة النهار وکونه مما ینبغی ان یحصل الا فی اضعاف ذلک الزمان من اللیل عد الزمان قریبا وجعل اللیل کأنه یفاجئهم عقیب اخراج النهار من اللیل بلا مهلة. وعلی هذا حسن إذا المفاجاة کما یقال اخرج النهار من اللیل ففاجاه دخول اللیل. ولو جعلنا السلخ بمعنی النزع وقلنا نزع ضوء الشمس عن الهواء ففجاه  
ص 231  
الظلام لم یستقم أو لم یحسن کما إذا قلنا کسرت الکوز ففاجاه الانکسار فلا یجوز ذلک. (واما مختلف) بعضه حسی وبعضه عقلی (کقولک رأیت شمسا وانت ترید انسانا کالشمس فی حسن الطلعة) و هی حسی (ونباهة الشان) و هی عقلیة (والا) عطف علی قوله وان کانا حسیین أی وان لم یکن الطرفان حسیین (فهما) أی الطرفان (اما عقلیان نحو قوله تعالی من بعثنا من مرقدنا. فان المستعار منه الرقاد) أی النوم علی ان یکون المرقد مصدرا میمیا وتکون الاستعارة اصلیة أو علی انه بمعنی المکان الا انه اعتبر التشبیه فی المصدر لان المقصود بالنظر فی اسم المکان وسائر المشتقات انما هو فی المعنی القائم بالذات لا نفس الذات واعتبار التشبیه فی المقصود الاهم اولی وستسمع لهذا زیاده تحقیق فی الاستعارة التبعیة. (والمستعار له الموت و الجامع عدم ظهور الفعل و الجمیع عقلی) و قیل عدم ظهور الافعال فی المستعار له اعنی الموت اقوی و من شرط الجامع ان یکون المستعار منه اقوی فالحق ان الجامع هو البعث الذی هو فی النوم اظهر و اشهر و اقوی لکونه مما لا شبهة فیه لاحد وقرینة الاستعارة هی کون هذا الکلام کلام الموتی مع قوله هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون. (واما مختلفان) أی احد الطرفین حسی و الآخر عقلی (والحسی هو المستعار منه نحو قوله تعالی فاصدع بما تؤمر، فان المستعار منه کسر الزجاج و هو حسی و المستعار له التبلیغ و الجامع التأثیر وهما عقلیان) و المعنی ابن الامر ابانة أی لا تنمحی کما لا یلتئم صدع الزجاجة (واما عکس ذلک) أی الطرفان مختلفان و الحسی هو المستعار له (نحو قوله تعالی انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریة. فان المستعار له کثرة الماء و هو حسی و المستعار منه التکثیر و الجامع الاستعلاء المفرط وهما عقلیان و) الاستعارة (باعتبار اللفظ) المستعار (قسمان لانه) أی اللفظ المستعار (ان کان اسم جنس) حقیقة أو تأویلا کما فی الاعلام المشتهرة  
ص 232  
بنوع وصفیة (فاصلیة) أی فالاستعارة اصلیة (کاسد) إذا استعیر للرجل الشجاع (وقتل) إذا استعیر للضرب الشدید الاول اسم عین و الثانی اسم معنی (والافتبعیة) أی وان لم یکن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعارة تبعیة (کالفعل و ما یشتق منه) مثل اسمی الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و غیر ذلک (والحرف) و انما کانت تبعیة لان الاستعارة تعتمد التشبیه و التشبیه یقتضی کون المشبه موصوفا بوجه الشبه أو بکونه مشارکا للمشبه به فی وجه الشبه و انما یصلح للموصوفیة الحقائق ای الامور المتقررة الثابتة کقولک جسم ابیض وبیاض صاف دون معانی الافعال و الصفات المشتقة منها لکونها متجددة غیر متقررة بواسطة دخول الزمان فی مفهوم الافعال وعروضه للصفات دون الحروف و هو ظاهر کذا ذکروه و فیه بحث لان هذا الدلیل بعد استقامته لا یتناول اسم الزمان و المکان و الالة لانها تصلح للموصوفیة وهم ایضا صرحوا بان المراد بالمشتقات هو الصفات دون اسم الزمان و المکان و الالة فیجب ان تکون الاستعارة فی اسم الزمان و نحو اصلیة بان یقدر التشبیه فی نفسه لا فی مصدره و لیس کذلک للقطع بانا إذا قلنا هذا مقتل فلان للموضع الذی ضرب فیه ضربا شدیدا أو مرقد فلان لقبره فان المعنی علی تشبیه الضرب بالقتل و الموت بالرقاد وان الاستعارة فی المصدر لا فی نفس المکان بل التحقیق ان الاستعارة فی الافعال وجمیع المشتقات التی یکون القصد بها إلی المعانی القائمة بالذوات تبعیة لان المصدر الدال علی المعنی القائم بالذات هو المقصود الاهم الجدیر بان یعتبر فیه التشبیه و الا لذکرت الالفاظ الدالة علی نفس الذوات دون ما یقوم بها من الصفات (فالتشبیه فی الاولین) أی فی الفعل و ما یشتق منه (المعنی المصدر وفی الثالث) أی الحرف (لمتعلق معناه) أی لما تعلق به معنی الحرف. قال صاحب المفتاح المراد بمتعلقات معانی الحروف ما یعبر بها عنها عند تفسیر معانیها مثل قولنا من معناها ابتداء الغایة وفی معناها الظرفیة وکی معناها الغرض فهذه لیست معانی الحروف والا لما کانت حروفا بل اسماءا لان الاسمیة  
ص 233  
و الحرفیة انما هی باعتبار المعنی و انما هی متعلقات لمعانیها أی إذا افادت هذه الحروف معانی ترجع تلک المعانی إلی هذه بنوع استلزام. فقول المصنف فی تمثیل متعلق معنی الحروف (کالمجرور فی قولنا زید فی نعمة) لیس بصحیح. و إذا کان التشبیه لمعنی المصدر ولمتعلق معنی الحروف (فیقدر) التشبیه (فی نطقت الحال و الحال ناطقة بکذا للدلالة بالنطق) أی یجعل دلالة الحال مشبها ونطق الناطق مشبها به ووجه الشبه ایضاح المعنی و ایصاله إلی الذهن ثم یستعار للدلالة لفظ النطق ثم یشتق من النطق المستعار الفعل و الصفة فتکون الاستعارة فی المصدر اصلیة وفی الفعل و الصفة تبعیة وان اطلق النطق وعلی الدلالة لا باعتبار التشبیه بل باعتبار ان الدلالة لازمة له یکون مجازا مرسلا و قد عرفت انه لا امتناع فی ان یکون اللفظ الواحد بالنسبة إلی المعنی الواحد استعارة ومجازا مرسلا باعتبار العلاقتین (و) یقدر التشبیه (فی لام التعلیل نحو قوله تعالی فالتقطه) أی موسی علیه السلام (آل فرعون لیکون لهم عدوا وحزنا للعداوة) أی یقدر التشبیه للعداوة (والحزن) الحاصلین (بعد الالتقاط بعلته) أی علة الالتقاط (الغائیة) کالمحبة و التبنی فی الترتب علی الالتقاط و الحصول بعده ثم استعمل فی العداوة و الحزن ما کان حقه ان یستعمل فی العلة الغائیة فتکون الاستعارة فیها تبعا للاستعارة فی المجرور و هذا الطریق مأخوذ من کلام صاحب الکشاف ومبنی علی ان متعلق معنی اللام هو المجرور علی ما سبق. لکنه غیر مستقیم علی مذهب المصنف فی الاستعارة المصرحة لان المتروک یجب ان یکون هو المشبه سواء کانت الاستعارة اصلیة أو تبعیة. وعلی هذا الطریق المشبه اعنی العداوة و الحزن مذکور لا متروک. بل تحقیق استعارة التبعیة ههنا انه شبه ترتب العداوة و الحزن علی الالتقاط بترتب علته الغائیة علیه ثم استعمل فی المشبه اللام الموضوعة للمشبه به اعنی ترتب  
ص 234  
علة الالتقاط الغائیة علی فجرت الاستعارة اولا فی العلیة و الفرضیة وتبعیتها فی اللام کما مر فی نطقت الحال فصار حکم اللام حکم الاسد حیث استعیرت لما یشبه العلیة وصار متعلق معنی اللام هو العلیة و الفرضیة لا المجرور علی ما ذکره المصنف سهوا. وفی هذا المقام زیادة تحقیق اوردناها فی الشرح (ومدار قرینتها) أی قرینة الاستعارة التبعیة (فی الاولین) أی فی الفعل و ما یشتق منه (علی الفاعل نحو نطقت الحال) بکذا فان النطق الحقیقی لا یسند إلی الحال (أو المفعول نحو) جمع الحق لنا فی امام (قتل البخل واحی السماحا) فان القتل و الاحیاء الحقیقیین لا یتعلقان بالبخل و الجود (ونحو نقریهم لهذمیات نقد بها) ما کان خاط علیهم کل زراد. للهذما من الاسنة القاطع فاراد بلهذمیات طعنات منسوبة إلی الاسنة القاطعة أو اراد نفس الاسنة و النسبة للمبالغة کاحمری و القد القطع وزرد الدرع وسردها نسجها فالمفعول الثانی اعنی لهذمیات قرینة علی ان نقریهم استعارة (أو المجرور نحو فبشرهم بعذاب الیم،) فان ذکر العذاب قرینة علی ان بشر استعارة تبعیة تهکمیة. و انما قال ومدار قرینتها علی کذا لان القرینة لا تنحصر فیما ذکر بل قد تکون حالیة کقولک قتلت زیدا إذا ضربته ضربا شدیدا (و) الاستعارة (باعتبار آخر) غیر اعتبار الطرفین و الجامع و اللفظ (ثلثة اقسام) لانها اما ان لم تقترن بشئ یلائم المستعار له و المستعار منه أو تقترن بما یلائم المستعار له أو تقترن بما یلائم المستعار منه. الاول (مطلقة و هی ما لم تقترن بصفة و لا تفریع) أی تفریع کلام مما یلائم المستعار له و المستعار منه نحو عندی اسد (والمراد) بالصفة (المعنویة) التی هی معنی قائم بالغیر (لا النعت) النحوی الذی هو احد التوابع. (و) الثانی (مجردة و هی ما قرن بما یلائم المستعار له کقوله غمر الرداء) أی کثیر العطاء استعار الرداء للعطاء لانه یصون عرض صاحبه کما یصون الرداء ما یلقی علیه.  
ص 235  
ثم وصفه بالغمر الذی یناسب العطاء دون الرداء تجریدا للاستعارة و القرینة سیاق الکلام اعنی قوله (إذا تبسم ضاحکا) أی شارعا فی الضحک آخذا فیه. وتمامه غلقت بضحکته رقاب المال أی إذا تبسم غلقت رقاب امواله فی ایدی السائلین. یقال غلق الرهن فی ید المرتهن إذا لم یقدر علی انفکاکه. (و) الثالث (مرشحة و هی ما قرن بما یلائم المستعار منه نحو اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم) استعیر الاشتراء للاستبدال و الاختیار. ثم فرع علیها ما یلائم الاشتراء من الربح و التجارة (وقد یجتمعان) أی التجرید و الترشیح (کقوله لدی اسد شاکی السلاح) هذا تجرید لانه وصف بما یلائم المستعار له اعنی الرجل الشجاع (مقذف له لبد اظفاره لم تقلم) هذا ترشیح لان هذا الوصف مما یلائم المستعار منه اعنی الاسد الحقیقی و اللبد جمع لبدة و هی ما تلبد من شعر الاسد علی منکبیه و التقلیم مبالغة القلم و هو القطع (والترشیح ابلغ) من الاطلاق و التجرید و من جمع التجرید و الترشیح (لا شتماله علی تحقیق المبالغة) فی التشبیه لان فی الاستعارة مبالغة فی التشبیه فترشیحها بما یلائم المستعار منه تحقیق ذلک وتقویة له (ومبناه) أی مبنی الترشیح (علی تناسی التشبیه) وادعاء ان المستعار له نفس المستعار منه لا شئ شبیه به (حتی انه یبنی علی علو القدر) الذی یستعار له علو المکان (ما یبنی علی علو المکان کقوله ویصعد حتی یظن الجهول بان له حاجة فی السماء) استعار الصعود لعلو القدر و الارتقاء فی مدارج الکمال ثم بنی علیه ما یبنی علی علو المکان و الارتقاء إلی السماء من ظن الجهول ان له حاجة فی السماء. وفی لفظ الجهول زیادة مبالغة فی المدح لما فیه من الاشارة إلی ان هذا انما یظنه الجهول و اما العاقل فیعرف انه لا حاجة له فی السماء لا تضافه بسائر الکمالات و هذا المعنی مما خفی علی بعضهم فتوهم ان فی البیت تقصیرا فی وصف علوه حیث اثبت هذا الظن للکامل الجهل بمعرفة الاشیاء (و نحو) أی مثل البناء علی علو  
ص 236  
القدر ما یبنی علی علو المکان لمتناسی التشبیه (ما مر من التعجب) فی قوله قامت تظللنی و من عجب شمس تظللنی من الشمس (والنهی عنه) أی عن التعجب فی قوله لا تعجبوا من بلی غلالته قد زر ازراره علی القمر. إذ لو لم یقصد تناسی التشبیه وانکاره لما کان للتعجب و النهی عنه جهة علی ما سبق، ثم اشار إلی زیادة تقریر لهذا الکلام فقال (وإذا جاز البناء علی الفرع) أی المشبه به (من الاعتراف بالاصل) أی المشبه و ذلک لان الاصل فی التشبیه وان کان هو المشبه به من جهة انه اقوی واعرف الا ان المشبه هو الاصل من جهة ان الغرض یعود إلیه وانه المقصود فی الکلام بالنفی و الاثبات (کما فی قوله هی الشمس مسکنها فی السماء فعز) امر من عزاه حمله علی العزاء و هو الصبر (الفؤاد عزاء جمیلا فلن تسطتیع) انت (إلیها) أی إلی الشمس الصعود و لن تستطیع الشمس (الیک النزولا) و العامل فی إلیها و الیک هو المصدر بعد هما ان جوزنا تقدیم الظرف علی المصدر و الا فمحذوف یفسره الظاهر. فقوله هی الشمس تشبیه لا استعارة وفی التشبیه اعتراف بالمشبه ومع ذلک فقد بنی الکلام علی المشبه به اعنی الشمس و هو واضح. فقوله و إذا جاز البناء شرط جوابه قوله (فمع جحده) أی جحد الاصل کما فی الاستعارة البناء علی الفرع (اولی) بالجواز لانه قد طوی فیه ذکر المشبه اصلا وجعل الکلام خلوا عنه ونقل الحدیث إلی المشبه به و قد وضع فی بعض اشعار العجم النهی عن التعجب من التصریح باداة التشبیه. وحاصله لا تعجبوا من قصر ذوائبه فانها کاللیل ووجهه کالربیع و اللیل فی الربیع مائل إلی القصر. وفی هذا المعنی من الغرابة و الملاحة بحیث لا یخفی. (واما) المجاز (المرکب فهو اللفظ المستعمل فیما شبه به معناه الاصلی) أی بالمعنی الذی یدل علیه ذلک اللفظ بالمطابقة (تشبیه التمثیل) و هو ما یکون وجهه منتزعا من متعدد واحترز بهذا علی الاستعارة فی المفرد (للمبالغة) فی التشبیه (کما  
ص 237  
یقال للمتردد فی امر انی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری) شبه صورة تردده فی ذلک الامر بصورة تردد من قام لیذهب فتارة یرید الذهاب فیقدم رجلا وتارة لا یرید فیؤخر اخری. فاستعمل فی الصورة الاولی الکلام الدال بالمطابقة علی الصورة الثانیة ووجه الشبه و هو الاقدام تارة و الاحجام اخری منتزع من عدة امور کما تری. (وهذا) المجاز المرکب (یسمی التمثیل) لکون وجهه منتزعا من متعدد (علی سبیل الاستعارة) لانه قد ذکر فیه المشبه به وارید المشبه کما هو شان الاستعارة. (وقد یسمی التمثیل مطلقا) من غیر تقیید بقولنا علی سبیل الاستعارة ویمتاز عن التشبیه بان یقال له تشبیه تمثیل أو تشبیه تمثیلی. وفی تخصیص المجاز المرکب بالاستعارة نظر لانه کما ان المفردات موضوعة بحسب الوضع الشخصی فالمرکبات موضوعة بحسب النوع فإذا استعمل المرکب فی غیر ما وضع له فلابد من ان یکون ذلک بعلاقة فان کانت هی المشابهة فاستعارة و الا فغیر استعارة و هو کثیر فی الکلام کالجمل الخبریة التی لم تستعمل فی الاخبار (ومتی فشا استعماله) أی المجاز المرکب (کذلک) أی علی سبیل الاستعارة (یسمی مثلا و لهذا) أی ولکون المثل تمثیلا فشا استعماله علی سبیل الاستعارة (لا تغیر الامثال) لان الاستعارة یجب ان یکون لفظ المشبه به المستعمل فی المشبه. فلو غیر المثل لما کان لفظ المشبه به بعینه فلا یکون استعارة فلا یکون مثلا و لهذا لا یلتفت فی الامثال إلی مضاربها تذکیرا وتأنیثا وافرادا وتثنیة وجمعا بل انما ینظر إلی مواردها کما یقال للرجل بالصیف ضعیت اللبن بکسر تاء الخطاب لانه فی الاصل للامرأة  
ص 239  
فصل فی بیان الاستعارة بالکنایة و الاستعارة التخییلیة  
ولما کانتا عند المصنف امرین معنویین غیر داخلین فی تعریف المجاز اورد لهما علی حدة لیستو فی المعانی التی یطلق علیها لفظ الاستعارة فقال (قد یضمر التشبیه فی النفس فلا یصرح بشئ من ارکانه سوی المشبه) و اما وجوب ذکر المشبه به فانما هو فی التشبیه المصطلح علیه، و قد عرفت انه غیر الاستعارة بالکنایة. (ویدل علیه) أی علی ذلک التشبیه المضمر فی النفس (بان یثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به) من غیر ان یکون هناک امر متحقق حسا أو عقلا یطلق علیه اسم ذلک الامر (فیسمی التشبیه) المضمر فی النفس (استعارة بالکنایة أو مکنیا عنها) اما الکنایة فلانه لم یصرح به بل انما دل علیه بذکر خواصه ولوازمه و اما الاستعارة فمجرد تسمیة خالیة عن المناسبة (و) یسمی (اثبات ذلک الامر) المختص بالمشبه به (للمشبه استعارة تخییلیة) لانه قد استعیر للمشبه ذلک الامر الذی یختص المشبه به وبه یکون کمال المشبه به أو قوامه فی وجه الشبه لیخیل ان المشبه من جنس المشبه به (کما فی قول الهذلی و إذا المنیة انشب) أی علقت (اظفارها) الفیت کل تمیمة لا تنفع. التمیمة الخرزة التی تجعل معاذة أی تعویذا أی إذا علق الموت مخلبه فی شئ لیذهب به بطلت عنده الحیل (شبه) الهذلی فی نفسه (المنیة بالسبع فی اغتیال النفوس بالقهر و الغلبة من غیر تفرقة بین نفاع وضرار) و لا رقة لمرحوم و لا بقیا علی ذی فضیلة (فاثبت لها) أی للمنیة (الاظفار التی لا یکمل ذلک) الاغتیال (فیه) أی فی السبع (بدونها) تحقیقا للمبالغة فی التشبیه. فتشبیه المنیة بالسبع استعارة بالکنایة واثبات الاظفار لها استعارة تخییلیة (وکما فی قول الاخر ولئن نطقت بشکر برک مفصحا، فلسان حالی بالشکایة انطق.  
ص 240  
شبه الحال بانسان متکلم فی الدلالة علی المقصود) و هو استعارة بالکنایة (فاثبت لها) أی للحال (اللسان الذی به قوامها) أی قوام الدلالة (فیه) أی فی الانسان المتکلم و هذا الاثبات استعارة تخییلیة، فعلی هذا کل من لفظی الاظفار و المنیة حقیقة مستعملة فی معناها الموضوع له و لیس فی الکلام مجاز لغوی و الاستعارة بالکنایة و الاستعارة التخییلیة فعلان من افعال المتکلم متلا زمان إذ التخییلیة یجب ان تکون قرینة للمکنیة البتة و المکنیة یجب ان تکون قرینتها تخییلیة البتة فمثل قولنا اظفار المنیة المشبهة بالسبع اهلکت فلانا یکون ترشیحا للتشبیه کما ان اطولکن فی قوله علیه السلام اسرعکن لحوقابی اطولکن یدا أی نعمة ترشیح للمجاز. هذا ولکن تفسیر الاستعارة بالکنایة بما ذکره المصنف شئ لا مستند له فی کلام السلف و لا هو مبنی علی مناسبة لغویة و معناها المأخوذ من کلام السلف هو ان لا یصرح بذکر المستعار بل بذکر ردیفه ولازمه الدال علیه فالمقصود بقولنا اظفار المنیة استعارة السبع للمنیة کاستعارة الاسد للرجل الشجاع. الا انا لم نصرح بذکر المستعار اعنی السبع بل اقتصرنا علی ذکر لازمه و هو الاظفار لینتقل منه إلی المقصود کما هو شان الکنایة فالمستعار هو لفظ السبع الغیر المصرح به و المستعار منه هو الحیوان المفترس و المستعار له هو المنیة. قال صاحب الکشاف ان من اسرار البلاغة ولطائفها ان یسکتوا عن ذکر الشئ المستعار ثم یرمزوا إلیه بذکر شئ من روادفه فینبهوا بذلک الرمز علی مکانه نحو شجاع یفترس افتراسة. ففیه تنبیه علی ان الشجاع اسد. هذا کلامه و هو صریح فی ان المستعار هو اسم المشبه به المتروک صریحا المرموز إلیه بذکر لوازمه، وسیجئ الکلام علی ما ذکره السکاکی (وکذا قول زهیر صحا) أی سلا مجازا من الصحو خلاف السکر (القلب عن سلمی واقصر باطله،).  
ص 241  
یقال اقصر عن الشئ إذا اقلع عنه أی ترکه وامتنع عنه أی امتنع باطله عنه وترکه بحاله (وعری افراس الصبا ورواحله اراد) زهیر (ان یبین انه ترک ما کان یرتکبه زمن المحبة من الجهل و الغی واعرض عن معاودته فبطلت آلاته) الضمیر فی معاودته و آلاته لما کان یرتکبه (فشبه) زهیر فی نفسه (الصبا بجهة من جهات المسیر کالحج و التجارة قضی منها) أی من تلک الجهة (الوطر فاهملت آلاتها) ووجه الشبه الاشتغال التام ورکوب المسالک الصعبة فیه غیر مبال بمهلکة و لا محترز عن معرکة، و هذا التشبیه المضمر فی النفس استعارة بالکنایة. (فاثبت له) أی للصبا بعض ما یختص تلک الجهة اعنی (الافراس و الرواحل) التی بها قوام جهة المسیر و السفر. فاثبات الافراس و الرواحل استعارة (فالصبا) علی هذا التقدیر (من الصبوة بمعنی المیل إلی الجهل و الفتوة) یقال صبا یصبو صبوا أی مال إلی الجهل و الفتوة کذا فی الصحاح لامن الصباء بالفتح و المد یقال صبی صباء مثل سمع سماعا أی لعب مع الصبیان. (ویحتمل انه) أی زهیر (اراد) بالافراس و الرواحل (دواعی النفوس وشهواتها و القوی الحاصلة لها فی استیفاء اللذات أو اراد بها الاسباب التی قلما تتاخذ فی اتباع الغی الا اوان الصبا) وعنفوان الشباب مثل المال و المنال و الاخوان و الاعوان (فتکون الاستعارة) أی استعارة الافراس و الرواحل (تحقیقیة) لتحقق معناها عقلا إذا ارید بهما الدواعی وحسا إذا ارید بهما اسباب اتباع الغی من المال و المنال مثل المصنف امثلة الاول ما تکون التخییلیة اثبات ما به کمال المشبه به و الثانی ما تکون اثبات ما به قوام المشبه به و الثالث ما یحتمل التخییلیة و التحقیقیة.  
ص 243  
(فصل) فی مباحث من الحقیقة و المجاز و الاستعارة بالکنایة  
و الاستعارة التخییلیة وقعت فی المفتاح مخالفة لما ذکره المصنف  
و الکلام علیها (عرف السکاکی الحقیقة اللغویة) أی غیر العقلیة (بالکلمة المستعملة فیما وضعت هی له من غیر تأویل فی الوضع واحترز بالقید الاخیر) و هو قوله من غیر تأویل فی الوضع (عن الاستعارة علی اصح القولین) و هو القول بان الاستعارة مجاز لغوی لکونها مستعملة فی غیر الموضوع له الحقیقی فیجب الاحتراز عنها، و اما علی القول بانها مجاز عقلی و اللفظ مستعمل فی معناه اللغوی فلا یصح الاحتراز عنها (فانها) أی انما وقع الاحتراز بهذا القید عن الاستعارة لانها (مستعملة فیما وضعت له بتأویل) و هو ادعاء دخول المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمین متعارفا و غیر متعارف. (وعرف) السکاکی (المجاز اللغوی بالکلمة) فی غیر ما هی موضوعة له بالتحقیق استعمالا فی الغیر بالنسبة إلی نوع حقیقتها مع قرینة مانعة عن ارادة معناها فی ذلک النوع و قوله بالنسبة متعلق بالغیر و اللام فی الغیر للعهد أی المستعملة فی معنی غیر المعنی الذی الکلمة موضوعة له فی اللغة أو الشرع غیرا بالنسبة إلی نوع حقیقة تلک الکلمة حتی لو کان نوع حقیقتها لغویا یکون الکلمة قد استعملت فی غیر معناها اللغوی فیکون مجازا لغویا. وعلی هذا القیاس و لما کان هذا القید بمنزلة قولنا فی اصطلاح به التخاطب مع کون هذا اوضح وادل علی المقصود اقام المصنف مقام اخذا بالحاصل من کلام السکاکی فقال (فی غیر ما وضعت له بالتحقیق فی اصطلاح به التخاطب مع قرینة مانعة عن ارادته) أی ارادة معناها فی ذلک الاصطلاح. (واتی) السکاکی (بقید التحقیق) حیث قال موضوعة له بالتحقیق  
ص 244  
(لتدخل) فی تعریف المجاز (الاستعارة) التی هی مجاز لغوی (علی ما مر) من انها مستعملة فیما وضعت له بالتأویل لا بالتأویل لا بالتحقیق، فلو لم یقید الوضع بالتحقیق لم تدخل هی فی التعریف لانها لیست مستعملة فی غیر ما وضعت له بالتأویل. وظاهر عبارة صاحب المفتاح ههنا فاسد لانه قال و قولی بالتحقیق احتراز عن ان لا تخرج الاستعارة وظاهر ان الاحتراز انما هو عن خروج الاستعارة لا عن عدم خروجها فیجب ان تکون لا زائدة لا زائدة أو یکون المعنی احترازا لئلا تخرج الاستعارة (ورد) ما ذکره السکاکی (بان الوضع) و ما یشتق منه کالموضوعة مثلا (إذا اطلق لا یتناول الوضع بتأویل). لان السکاکی نفسه قد فسر الوضع بتعیین اللفظ بازاء المعنی بنفسه و قال و قولی بنفسه احتراز عن المجاز المعین بازاء معناه بقرینة و لا شک ان دلالة الاسد علی الرجل الشجاع انما هو بالقرینة فحینئذ لا حاجة إلی تقیید ذلک الوضع فی تعریف الحقیقة بعدم التأویل وفی تعریف المجاز بالتحقیق. اللهم الا ان یقصد زیادة الایضاح لا تتمیم الحد. ویمکن الجواب بان السکاکی لم یقصد ان مطلق الوضع بالمعنی الذی ذکره یتناول الوضع بالتأویل بل مراده انه قد عرض للفظ الوضع اشتراک بین المعنی المذکور وبین الوضع بالتأویل کما فی الاستعارة فقیده بالتحقیق لیکون قرینة علی ان المراد بالوضع معناه المذکور لا المعنی الذی یستعمل فیه احیانا و هو الوضع بالتأویل و بهذا یخرج الجواب عن سؤال آخر و هو ان یقال لو سلم تناول الوضع للوضع بالتأویل فلا تخرج الاستعارة ایضا لانه یصدق علیها انها مستعملة فی غیر ما وضعت له فی الجملة اعنی الوضع بالتحقیق إذ غایة ما فی الباب ان الوضع یتناول الوضع بالتحقیق و التأویل لکن لا جهة لتخصیصه بالوضع بالتأویل فقط حتی تخرج الاستعارة البتة. (و) رد ایضا ما ذکره (بان التقیید باصطلاح به التخاطب) أو ما یؤدی معناه (کما لابد منه فی تعریف المجاز) لیدخل فیه نحو لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع  
ص 245  
فی الدعاء مجازا کذلک (لابد منه فی تعریف الحقیقة) ایضا لیخرج عنه نحو هذا اللفظ لانه مستعمل فیما وضع له فی الجملة وان لم یکن ما وضع له فی هذا الاصطلاح. ویمکن الجواب بان قید الحیثیة مراد فی تعریف الامور التی تختلف باختلاف الاعتبارات و الاضافات و لا یخفی ان الحقیقة و المجاز کذلک لان الکلمة الواحدة بالنسبة إلی المعنی الواحد قد تکون حقیقة و قد تکون مجازا بحسب وضعین مختلفین فالمراد ان الحقیقة هی الکلمة المستعملة فیما هی موضوعة له من حیث انها موضوعة له لا سیما ان تعلیق الحکم بالوصف مفید لهذا المعنی کما یقال الجواد لا یخیب سائله أی من حیث انه جواد. وحینئذ یخرج عن التعریف مثل لفظ الصلاة المستعمل فی عرف الشرع فی الدعاء لان استعماله فی الدعاء لیس من حیث انه موضوع الدعاء بل من حیث ان الدعاء جزء من الموضوع له، و قد یجاب بان قید اصطلاح به التخاطب مراد فی تعریف الحقیقة لکنه اکتفی بذکره فی تعریف المجاز لکون البحث عن الحقیقة غیر مقصود بالذات فی هذا الفن وبان اللام فی الوضع للعهد أی الواضع الذی وقع به التخاطب فلا حاجة إلی هذا القید وفی کلیهما نظر. واعترض ایضا علی تعریف المجاز بانه یتناول الغلط لآن الفرس فی خذ هذا الفرس مشیرا إلی کتاب بین یدیه مستعمل فی غیر ما وضع له و الاشارة إلی الکتاب قرینة علی انه لم یرد بالفرس معناه الحقیقی. (وقسم) السکاکی (المجاز اللغوی) الراجع إلی معنی الکلمة المتضمن للفائدة (إلی الاستعارة و غیرها) بانه ان تضمن المبالغة فی التشبیه فاستعارة و الا فغیر استعارة (وعرف) السکاکی (الاستعارة بان تذکر احد طرفی التشبیه وترید به) أی بالطرف المذکور (الآخر) أی الطرف المتروک (مدعیا دخول المشبه فی جنس المشبه به) کما تقول فی الحمام اسد وانت ترید به الرجل الشجاع مدعیا انه من جنس الاسد فتثبت له ما یختص السبع المشبه به و هو اسم جنسه وکما تقول انشبت المنیة اظفارها  
ص 246  
وانت ترید بالمنیة السبع بادعاء السبعیة لها فتثبت لها ما یختص السبع المشبه به و هو الاظفار ویسمی المشبه به سواء کان هو المذکور أو المتروک مستعارا منه ویسمی اسم المشبه به مستعارا ویسمی المشبه بالمشبه به مستعارا له. (وقسمها) أی الاستعارة (إلی المصرح بها و المکنی عنها وعنی بالمصرح بها ان یکون) الطرف (المذکور) من طرفی التشبیه (هو المشبه به وجعل منها) أی من الاستعارة المصرح بها (تحقیقیة وتخییلیة). و انما لم یقل قسمها الیهما لان المتبادر إلی الفهم من التحقیقیة و التخییلیة ما یکون علی الجزم و هو قد ذکر قسما آخر سماه المحتملة للتحقیق و التخییل کما ذکر فی بیت زهیر (وفسر التحقیقیة بما مر) أی بما یکون المشبه المتروک متحققا حسا أو عقلا (وعد التمثیل) علی سبیل الاستعارة کما فی قولک انی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری. (منها) أی من التحقیقیة حیث قال فی قسم الاستعارة المصرح بها التحقیقیة مع القطع و من الامثلة استعارة وصف احدی صورتین منتزعتین من امور لوصف صورة اخری. (ورد) ذلک (بانه) أی التمثیل (مستلزم للترکیب المنافی للافراد) فلا یصح عده من الاستعارة التی هی من اقسام المجاز المفرد لان تنافی اللوازم یدل علی تنافی الملزومات و الا لزم اجتماع المتنافیین ضرورة وجود اللازم عند وجود الملزوم و الجواب انه عد التمثیل قسما من مطلق الاستعارة التصریحیة التحقیقیة لا من الاستعارة التی هی مجاز مفرد وقسمة المجاز المفرد إلی الاستعارة و غیرها لا توجب کون کل استعارة مجازا مفردا کقولنا الابیض اما حیوان أو غیره و الحیوان قد یکون أبیض و قد لا یکون علی ان لفظ المفتاح صریح فی ان المجاز الذی جعله منقسما إلی اقسام لیس هو المجاز المفرد المفسر بالکملة المستعملة فی غیر ما وضعت له لانه قال بعد تعریف المجاز ان المجاز عند السلف قسمان لغوی وعقلی و اللغوی قسمان راجع إلی معنی الکلمة وراجع إلی حکم الکلمة و الراجع إلی المعنی قسمان خال عن الفائدة ومتضمن لها و المتضمن للفائدة قسمان استعارة و غیر استعارة وظاهر ان المجاز العقلی و الراجع إلی  
ص 247  
حکم الکلمة خارجان عن المجاز بالمعنی المذکور فیجب ان یرید بالراجع إلی معنی الکلمة اعم من المفرد و المرکب لیصح الحصر فی القسمین. واجیب بوجوه آخر الاول ان المراد بالکلمة اللفظ الشامل للمفرد و المرکب نحو کلمة الله و الثانی انا لا نسلم ان التمثیل یستلزم الترکیب بل هو استعارة مبنیة علی التشبیه التمثیلی و هو قد یکون طرفاه مفردین کما فی قوله تعالی. مثلهم کمثل الذی استوفد نارا الایة و الثالث ان اضافة الکلمة إلی شئ أو تقییدها واقترانها بالف شئ لا یخرجها عن أی تکون کلمة فالاستعارة فی مثل انی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری هو التقدیم المضاف إلی الرجل المقترن بتأخیره اخری و المستعار له هو التردد فهو کلمة فی غیر ما وضعت له. وفی الکل نظر اوردناه فی الشرح (وفسر) السکاکی الاستعارة (التخییلیة بما لا تحقق لمعناه حسا و لا عقلا بل هو) أی معناه (صورة وهمیة محضة) لایشعر بها شئ من التحقق العقلی أو الحسی (کلفظ الاظفار فی قول الهذلی) و إذا المنیة انشبت اظفارها \* الفیت کل تمیمة لا تنفع (فانه لما شبه المنیة بالسبع فی الاغتیال اخذ الوهم فی تصویرها) أی المنیة (به صورته) أی السبع (واختراع لوازمه لها) أی لوازم السبع للمنیة وعلی الخصوص ما یکون قوام اغتیال السبع للنفوس به (فاخترع لها) أی للمنیة صورة (مثل صورة الاظفار) المحققة (ثم اطلق علیه) أی علی ذلک المثل اعنی الصورة التی هی مثل صورة الاظفار (لفظ الاظفار) فیکون استعارة تصریحیة لانه قد اطلق اسم المشبه به و هو الاظفار المحققة علی المشبه و هو صورة وهمیة شبیهة بالسبع فصرح بالتشبیه لتکون الاستعار فی الاظفار فقط من غیر استعارة بالکنایة فی المنیة و قال المصنف انه بعید جدا لا یوجد له مثال فی الکلام.  
ص 248  
(وفیه) أی فی تفسیر التخییلیة بما ذکره (تعسف) أی اخذ علی غیر الطریق لما فیه من کثرة الاعتبارات التی لا تدل علیها دلیل و لا تمس إلیها حاجة و قد یقال ان التعسف فیه هو انه لو کان الامر کما زعم لوجب ان تسمی هذه الاستعارة توهمیة لا تخییلیة و هذا فی غایة السقوط لانه یکفی فی التسمیة ادنی مناسبة علی انهم یسمون حکم الوهم تخییلا ذکر فی الشعاء ان القوة المسماة بالوهم هی الرئیسة الحاکمة فی الحیوان حکما غیر عقلی ولکن حکما تخییلیا (ویخالف) تفسیره للتخییلیة بما ذکره (تفسیر غیره لها) أی غیر السکاکی للتخییلیة (بجعل الشئ للشئ) کجعل الید للشمال وجعل الاظفار للمنیة. قال الشیخ عبد القاهر انه لا خلاف فی ان الید استعارة ثم انک لا تستطیع ان تزعم ان لفظ الید قد نقل عن شئ إلی شئ إذ لیس المعنی علی انه شبه شیءا بالید بل المعنی علی انه اراد ان یثبت للشمال یداء ولبعضهم فی هذا المقام کلمات واهیة بینا فسادها فی الشرح. نعم نتیجته ان یقال ان صاحب المفتاح فی هذا الفن خصوصا فی مثل هذه الاعتبارات لیس بصدد التقلید لغیره حتی یعترض علیه بان ما ذکره هو مخالف لما ذکره غیره. (ویقتضی) ما ذکره السکاکی فی التخییلیة (ان یکون الترشیح) استعارة (تخییلیة للزوم مثل ما ذکره) السکاکی فی التخییلیة من اثبات صورة وهمیة (فیه) أی فی الترشیح لان فی کل من التخییلیة و الترشیح اثبات بعض ما یخص المشبه به للمشبه فکما اثبت للمنیة التی هی المشبه ما یخص السبع الذی هو المشبه به من الاظفار کذلک اثبت لاختیار الضلالة علی الهدی الذی هو المشبه ما یخص المشبه به الذی هو الاشتراء الحقیقی من الربح و التجارة فکما اعتبر هنا لک صورة وهمیة شبیهة بالاظفار فلیعتبر ههنا ایضا امر وهمی شبیه بالتجارة وآخر شبیه بالربح لیکون استعمال الربح و التجارة بالنسبة الیهما استعارتین تخییلیتین إذ لا فرق بینهما الا بان  
ص 249  
التعبیر عن المشبه الذی اثبت له ما یخص المشبه به کالمنیة مثلا فی التخییلیة بلفظ الموضوع له کلفظ المنیة وفی الترشیح بغیر لفظه کلفظ الاشتراء المعبر به عن الاختیار و الاستبدال الذی هو المشبه مع ان لفظ الاشتراء لیس بموضوع له و هذا الفرق لا یوجب اعتبار المعنی المتوهم فی التخییلیة وعدم اعتباره فی الترشیح فاعتباره فی احدهما دون الاخر تحکم و الجواب ان الامر الذی هو من خواص المشبه به لما قرن فی التخییلیة بالمشبه کالمنیة مثلا جعلناه مجازا عن امر متوهم یمکن اثابته للمشبه وفی الترشیح لما قرن بلفظ المشبه به لم یحتج إلی ذلک لان المشبه به جعل کأنه هو هذا المعنی مقارنا للوازمه وخواصه حتی ان المشبه به فی قولنا رأیت اسدا یفترس اقرانه و هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقیقی من غیر احتیاج إلی توهم صورة واعتبار مجاز فی الافتراس بخلاف ما إذا قلنا رأیت شجاعا یفترس اقرانه فانا نحتاج إلی ذلک لیصح اثباته للشجاع فلیتأمل ففی الکلام دقة ما. (وعنی بالمکنی عنها) أی اراد السکاکی بالاستعارة المکنی عنها (ان یکون) الطرف (المذکور) من طرفی التشبیه (هو المشبه) ویراد به المشبه به (علی ان المراد بالمنیة) فی مثل انشبت المنیة اظفارها هو (السبع بادعاء السبعیة لها) وانکار ان یکون شیءا غیر السبع (بقرینة اضافة الاظفار) التی هی من خواص السبع (إلیها) أی إلی المنیة فقد ذکر المشبه و هو المنیة واراد به المشبه به و هو السبع فالاستعارة بالکنایة لا تنفک عن التخییلیة بمعنی انه لا توجد استعارة بالکنایة بدون الاستعارة التخییلیة لان فی اضافة خواص المشبه به إلی المشبه استعاره تخییلیة. (ورد) ما ذکره من تفسیر الاستعارة المکنی عنها (بان لفظ المشبه فیها) أی فی الاستعارة بالکنایة کلفظ المنیة مثلا (مستعمل فیما وضع له تحقیقا) للقطع بان المراد بالمنیة هو الموت لا غیر (والاستعارة لیست کذلک) لانه قد فسرها بان تذکر احد طرفی التشبیه وترید به الطرف الاخر و لما کان ههنا مظنة سؤال و هو انه لو ارید بالمنیة معناها الحقیقی فما معنی اضافة الاظفار إلیها اشار إلی جوابة بقوله (واضافة  
ص 250  
نحو الاظفار قرینة التشبیه) المضمر فی النفس یعنی تشبیه المنیة بالسبع و کان هذا الاعتراض من اقوی اعتراضات المصنف علی السکاکی و قد یجاب عنه بانه وان صرح بلفظ المنیة الا ان المراد به السبع ادعاءا کما اشار إلیه فی المفتاح من انا نجعل ههنا اسم المنیة اسما للسبع مرادفا له بان ندخل المنیة فی جنس السبع للمبالغة فی التشبیه بجعل افراد السبع قسمین متعارفا و غیر متعارف ثم یخیل ان الواضع کیف یضع اسمین کلفظی المنیة و السبع لحقیقة واحدة و لا یکونان مترادفین فیتأتی لنا بهذا الطریق دعوی السبعیة للمنیة مع التصریح بلفظ المنیة و فیه نظر لان ما ذکره لا یقتضی کون المراد بالمنیة غیر ما وضعت له بالتحقیق حتی یدخل فی تعریف الاستعارة للقطع بان المراد بها الموت، و هذا اللفظ موضوع له بالتحقیق وجعله مرادفا للفظ السبع بالتأویل المذکور لا یقتضی ان یکون استعماله فی الموت استعارة. ویمکن الجواب بانه قد سبق ان قید الحیثیة مراد فی تعریف الحقیقة أی هی الکلمة المستعملة فیما هی موضوعة له بالتحقیق و لا نسلم ان استعمال لفظ المنیة فی الموت مثل اظفار المنیة استعمال فیما وضع له بالتحقیق من حیث انه موضوع له بالتحقیق فی مثل قولنا دنت منیة فلان بل من حیث ان الموت جعل من افراد السبع الذی لفظ المنیة موضوع له بالتأویل و هذا الجواب وان کان مخرجا له عن کونه حقیقة الا ان تحقیق کونه مجازا أو مرادا به الطرف الاخر غیر ظاهر بعد (واختار) السکاکی (رد) الاستعارة (التبعیة) و هی ما تکون فی الحروف و الافعال و ما یشتق منها (إلی) الاستعارة (المکنی عنها بجعل قرینتها) أی قرینة التبعیة استعارة مکنیا عنها (و) جعل الاستعارة (التبعیة قرینتها) أی قرینة الاستعارة المکنی عنها (علی نحو قوله) أی قول السکاکی (فی المنیة واظفارها) حیث جعل المنیة استعارة بالکنایة واضافة الاظفار إلیها قرینتها ففی قولنا نطقت الحال بکذا جعل القوم نطقت استعارة عن دلت بقرینة الحال و الحال  
ص 251  
حقیقة و هو یجعل الحال استعارة بالکنایة عن المتکلم ونسبة النطق إلیها قرینة الاستعارة و هکذا فی قوله نقریهم لهذمیات بجعل اللهذمیات استعارة بالکنایة عن المطعومات الشهیة علی سبیل التهکم ونسبة القری إلیها قرینة الاستعارة، وعلی هذا القیاس و انما اختار ذلک ایثارا للضبط وتقلیلا للاقسام. (ورد) ما اختاره السکاکی (بانه ان قدر التبعیة) کنطقت فی نطقت الحال بکذا (حقیقة) بان یراد بها معناها الحقیقی (لم تکن) التبعیة استعارة (تخییلیة لانها) أی التخییلیة (مجاز عنده) أی عند السکاکی لانه جعلها من اقسام الاستعارة المصرح بها المفسرة بذکر المشبه به وارادة المشبه الا ان المشبه فیها یجب ان یکون مما لا تحقق لمعناه حسا و لا عقلا بل وهما فتکون مستعملة فی غیر ما وضعت له بالتحقیق فتکون مجازا و إذا لم تکن التبعیة تخییلیة (فلم تکن) الاستعارة (المکنی عنها مستلزمة للتخییلیة) بمعنی انها لا توجد بدون التخییلیة و ذلک لان المکنی عنها قد وجدت بدون التخییلیة فی مثل نطقت الحال بکذا علی هذا التقدیر. (و ذلک) أی عدم استلزام المکنی عنها للتخییلیة (باطل بالاتفاق) و انما الخلاف فی ان التخییلیة هل تستلزم المکنی عنها فعند السکاکی لا تستلزم کما فی قولنا اظفار المنیة الشبیهة بالسبع و بهذا ظهر فساد ما قیل ان مراد السکاکی بقوله لا تنفک المکنی عنها عن التخییلیة ان التخییلیة مستلزمة للمکنی عنها لا علی العکس کما فهمه المصنف. نعم یمکن ان ینازع فی الاتفاق علی استلزام المکنی عنها للتخییلیة لان کلام الکشاف مشعر بخلاف ذلک و قد صرح فی المفتاح ایضا فی بحث المجاز العقلی بان قرینة المکنی عنها قد تکون امرا وهمیا کاظفار المنیة و قد تکون امرا محققا کالانبات فی انبت الربیع البقل و الهزم فی هزم الامیر الجند الا ان هذا لا یدفع الاعتراض عن السکاکی لانه قد صرح فی المجاز العقلی بان نطقت فی نطقت الحال بکذا امر وهمی جعل قرینة للمکنی عنها  
ص 252  
وایضا فلما جوز وجود المکنی عنها بدون التخییلیة کما فی انبت الربیع البقل ووجود التخییلیة بدونها کما فی اظفار المنیة الشبیهة بالسبع فلا جهة لقوله ان المکنی عنها لا تنفک عن التخییلیة (والا) أی وان لم تقدر التبعیة التی جعلها السکاکی قرینة المکنی عنها حقیقة بل قدرها مجاز (فتکون) التبعیة کنطقت الحال مثلا (استعارة) ضرورة انه مجاز علاقته المشابهة و الاستعارة فی الفعل لا تکون الا تبعیة فلم یکن ما ذهب إلیه السکاکی من رد التبعیة إلی المکنی عنها (مغنیا عما ذکره غیره) من تقسیم الاستعارة إلی التبعیة و غیرها لانه اضطر آخر الامر إلی القول بالاستعارة التبعیة و قد یجاب بان کل مجاز تکون علاقته المشابهة لا یجب ان یکون استعارة لجواز ان یکون له علاقة اخری باعتبارها وقع الاستعمال کما بین النطق و الدلالة فانها لازمة للنطق بل انما یکون استعارة إذا کان الاستعمال باعتبار علاقته المشابهة وقصد المبالغة فی التشبیه، و فیه نظر لان السکاکی قد صرح بان نطقت ههنا امر مقدر وهمی کاظفار المنیة المستعارة للصورة الوهمیة الشبیهة بالاظفار المحققة ولو کان مجازا مرسلا عن الدلالة لکان امرا محققا عقلیا علی ان هذا لا یجری فی جمیع الامثلة. ولو سلم فحینئذ یعود الاعتراض الاول و هو وجود المکنی عنها بدون التخییلیة. ویمکن الجواب بان المراد بعدم انفکاک الاستعارة بالکنایة عن التخییلیة ان التخییلیة لا توجد بدونها فیما شاع من کلام الفصحاء إذ لا نزاع فی عدم شیوع مثل اظفار المنیة الشبیهة بالسبع. و انما الکلام فی الصحة، و اما وجود الاستعارة بالکنایة بدون التخییلیة فشائع علی ما قرره صاحب الکشاف فی قوله تعالی [الذین ینقضون عهد الله]، وصاحب المفتاح فی مثل انبت الربیع البقل، فصار الحاصل من مذهبه ان قرینة الاستعارة بالکنایة قد تکون استعارة تخییلیة مثل اظفار المنیة ونطقت الحال و قد تکون استعارة تحقیقیة علی ما ذکر فی قوله تعالی یا ارض ابلعی ماءک ان البلع استعارة عن غور الماء فی الارض و الماء استعارة بالکنایة عن الغذاء، و قد تکون حقیقة کما فی انبت الربیع.  
ص 253  
فصل فی بیان معنی آخر یطلق علیه لفظ المجاز علی سبیل الاشتراک أو التشابه  
(وقد یطلق المجاز علی کلمة تغیر حکم اعرابها) أی حکمها الذی هو الاعراب علی ان الاضافة للبیان أی تغیر اعرابها من نوع إلی نوع آخر (بحذف لفظ أو زیادة لفظ) فالاول (کقوله تعالی وجاء ربک، و قوله تعالی واسئل القریة و) الثانی مثل (قوله تعالی لیس کمثله شئ أی) جاء (امر ربک) لاستحالة المجئ علی الله تعالی (و) اسئل (اهل القریة) للقطع. بان المقصود ههنا سؤال اهل القریة وان جعلت القریة مجازا عن اهلها لم یکن من هذا القبیل (ولیس مثله شئ) لان المقصود نفی ان یکون شئ مثل الله تعالی لا نفی ان یکون شئ مثل مثله فالحکم الاصلی لربک و القریة هو الجر و قد تغیر فی الاول إلی الرفع وفی الثانی إلی النصب بسبب حذف المضاف و الحکم الاصلی فی مثله هو النصب لانه خبر لیس و قد تغیر إلی الجر بسبب زیادة الکاف فکما وصفت الکلمة بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الاصلی کذلک وصفت به باعتبار نقلها عن اعرابها الاصلی. وظاهر عبارة المفتاح ان الموصوف بهذا النوع من المجاز هو نفس الاعراب و ما ذکره المصنف اقرب، و القول بزیادة الکاف فی نحو قوله تعالی لیس کمثله شئ اخذ بالظاهر ویحتمل ان لا تکون زائدة بل تکون نفیا للمثل بطریق الکنایة التی هی ابلغ لان الله تعالی موجود فإذا نفی مثل مثله لزم نفی مثله ضرورة انه لو کان له مثل لکان هو اعنی الله تعالی مثل مثله فلم یصح نفی مثل مثله کما تقول لیس لاخی زید اخ أی لیس لزید اخ نفیا للملزوم بنفی لازمه و الله اعلم.  
ص 257

الکنایة

الکنایة فی اللغة مصدر کنیت بکذا عن کذا أو کنوت إذا ترکت التصریح به. وفی الاصطلاح (لفظ ارید به لازم معناه مع جوا ارادته معه) أی ارادة ذلک المعنی مع لازمه کلفظ طویل النجاد و المراد به طول القامة مع جواز ان یراد حقیقة طول النجاد ایضا. (فظهر انه تخالف المجاز من جهة ارادة المعنی) الحقیقی (مع ارادة لازمه) کارادة طول القامة بخلاف المجاز فانه لا یجوز فیه ارادة المعنی الحقیقی للزوم القرینة المانعة عن ارادة المعنی الحقیقی و قوله من جهة ارادة المعنی لیوافق ما ذکره فی تعریف الکنایة و لأن الکنایة کثیرا ما تخلو عن ارادة المعنی الحقیقی للقطع بصحة قولنا فلان طویل النجاد وجبان الکلب ومهزوم الفصیل وان لم یکن له نجاد و لا کلب و لا فصیل. ومثل هذا فی الکلام اکثر من ان یحصی. وههنا بحث لابد من التنبیه علیه و هو ان المراد بجواز ارادة المعنی الحقیقی فی الکنایة هو ان الکنایة من حیث انها کنایة لا تنافی ذلک کما ان المجاز ینافیه. لکن قد یمتنع ذلک فی الکنایة بواسطة خصوص المادة کما ذکر صاحب الکشاف فی قوله تعالی لیس کمثله شئ انه من باب الکنایة کما فی قولهم مثلک لا یبخل لانهم إذا نفوه عمن یماثله وعمن یکون علی اخص اوصاف فقد نفوه عنه کما یقولون بلغت اترابه یریدون بلوغه فقولنا لیس کمثله شئ عبارتان متعاقبتان علی معنی واحد و هو نفی المماثلة عن ذاته مع انه لا فرق بینهما الا ما تعطیه الکنایة من المبالغة و لا یخفی ههنا امتناع ارادة الحقیقة و هو نفی المماثلة عمن هو مماثل له وعمن یکون علی اخص اوصافه (وفرق) بین الکنایة و المجاز (بان الانتقال فیها) أی فی  
ص 258  
الکنایة (من اللازم) إلی الملزوم کالانتقال من طول النجاد إلی طول القامة. (وفیه) أی فی المجاز الانتقال (من الملزوم) إلی اللازم کالانتقال من الغیث إلی النبت و من الاسد إلی الشجاعة (ورد) هذا الفرق (بان اللازم ما لم یکن ملزوما) بنفسه أو بانضمام قرینة إلیه (لم ینتقل منه) إلی الملزوم لان اللازم من حیث انه لازم یجوز ان یکون اعم و لا دلالة للعام علی الخاص (وحینئذ) أی و إذا کان اللازم ملزوما (یکون الانتقال من الملزوم إلی اللازم) کما فی المجاز فلا یتحقق الفرق و السکاکی ایضا معترف بان اللازم ما لم یکن ملزوما امتنع الانتقال منه، و ما یقال ان مراده ان اللزوم من الطرفین من خواص الکنایة دون المجاز أو شرط لها دونه فمما لا دلیل علیه و قد یجاب بان مراده باللازم ما یکون وجوده علی سبیل التبعیة کطول النجاد التابع لطول القامة و لهذا جوز کون الکلام اخص کالضاحک بالفعل للانسان فالکنایة ان یذکر من المتلازمین ما هو تابع وردیف ویراد به ما هو متبوع ومردوف و المجاز بالعکس و فیه نظر و لا یخفی علیک ان لیس المراد باللزوم ههنا امتناع الانفکاک. (وهی) أی الکنایة (ثلاثة اقسام الاولی:) تأنیثها باعتبار کونها عبارة عن الکنایة (المطلوب بها غیر صفة و لا نسبة فمنها) أی فمن الآولی (ما هی معنی واحد) مثل ان یتفق فی صفة من الصفات اختصاص بموصوف معین عارض فتذکر نلک الصفة لیتوصل بها إلی ذلک الموصوف (کقوله) الضاربین بکل ابیض مخذم. (والطاعنین مجامع الاضغان) المخذم القاطع و الضغن الحقد ومجامع الاضغان معنی واحد کنایة عن القلوب. (ومنها ما هو مجموع معان) بان تؤخذ صفة فتضم إلی لازم آخر وآخر لتصیر جملتها مختصة بموصوف فیتوصل بذکرها إلیه (کقولنا کنایة عن الانسان حی مستوی القامة عریض الاظفار) ویسمی هذا خاصة مرکبة (وشرطهما) أی وشرط هاتین الکنایتین (الاختصاص بالمکنی عنه) لیحصل الانتقال.  
ص 259  
وجعل السکاکی الاولی منهما اعنی ما هی معنی واحد قریبة بمعنی سهولة المأخوذ و الانتقال فیها لبساطتها واستغنائها عن ضم لازم إلی آخر وتلفیق بینهما و الثانیة بعیدة بخلاف ذلک وهذه غیر البعیدة بالمعنی الذی سیجئ. (الثانیة) من اقسام الکنایة (المطلوب بها صفة) من الصفات کالجود و الکرم و نحو ذلک و هی ضربان قریبة وبعیدة (فان لم یکن الانتقال) من الکنایة إلی المطلوب بواسطة قریبة و القریبة قسمان (واضحة) یحصل الانتقال منها بسهولة (کقولهم کنایة عن طول القامة طویل نجاده وطویل النجاد و الاولی) أی طویل نجاده کنایة (ساذجة) لا یشوبها شئ من التصریح (وفی الثانیة) أی طویل النجاد (تصریح ما لتضمن الصفة) أی طویل (الضمیر) الراجع إلی الموصوف ضرورة احتیاجها إلی مرفوع مسند إلیه فیشتمل علی نوع تصریح بثبوت الطول له و الدلیل علی تضمنه الضمیر انک تقول هند طویلة النجاد و الزیدان طویلا النجاد و الزیدون طوال النجاد فتؤنث وتثنی وتجمع الصفة البتة لاسنادها إلی ضمیر الموصوف بخلاف هند طویل نجادها و الزیدان طویل نجادهما و الزیدون طویل نجادهم. و انما جعلنا الصفة المضافة کنایة مشتملة علی نوع تصریح و لم نجعلها تصریحا للقطع بان الصفة فی المعنی صفة للمضاف إلیه واعتبار الضمیر رعایة لامر لفظی و هو امتناع خلو الصفة عن معمول مرفوع بها (أو خفیة) عطف علی واضحة. وخفاؤها بان یتوقف الانتقال منها علی تأمل واعمال رویة (کقولهم کنایة عن الابله عریض القفاء) فان عرض القفاء وعظم الرأس بالافراط مما یستدل به علی البلاهة فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد. لکن فی الانتقال منه إلی البلاهة نوع خفاء لا یطلع علیه کل احد و لیس الخفاء بسبب کثرة الوسائط و الانتقالات حتی یکون بعیدة (وان کان الانتقال) من الکنایة إلی المطلوب بها (بواسطة فبعیدة کقولهم کثیر الرماد کنایة عن المضیاف فانه ینتقل من کثرة الرماد إلی کثرة احراق الحطب تحت القدر  
ص 260  
ومنها) أی و من کثرة الاحراق (إلی کثرة الطبائح ومنها إلی کثرة الاکلة) جمع آکل (ومنها إلی کثرة الضیفان) بکسر الضاد جمع ضیف (ومنها إلی المقصود) و هو المضیاف وبحسب قلة الوسائط وکثرتها تختلف الدلالة علی المقصود وضوحا وخفاء. (الثالثة) من اقسام الکنایة (المطلوب بها نسبة) أی اثبات امر لاخر أو نفیه عنه و هو المراد بالاختصاص فی هذا المقام (کقوله ان السماحة و المرؤة) هی کمال الرجولیة (والندی فی قبة ضربت علی ابن الحشرج. فانه اراد ان یثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات) أی ثبوتها له (فترک التصریح) باختصاصه بها (بان یقول انه مختص بها أو نحوه) مجرور عطفا علی ان یقول أو منصوب عطفا علی انه مختص بها مثل ان یقول ثبتت سماحة ابن الحشرج أو حصلت السماحة له، أو ابن الحشرج سمح، کذا فی المفتاح. وبه یعرف ان لیس المراد بالاختصاص ههنا الحصر (إلی الکنایة) أی ترک التصریح ومال إلی الکنایة (بان جعلها) أی تلک الصفات (فی قبة) تنبیها علی ان محها ذو قبة و هی تکون فوق الخیمة یتخذها الرؤساء (مضروبة علیه) أی علی ابن الحشرج فافاد اثبات الصفات المذکورة له لانه إذا اثبت الامر فی مکان الرجل وحیزه فقد اثبت له (ونحوه) أی مثل البیت المذکور فی کون الکنایة لنسبة الصفة إلی الموصوف بان تجعل فیما یحیط به ویشتمل علیه (قولهم المجد بین ثوبیه و الکرم بین بردیه) حیث لم یصرح بثبوت المجد و الکرم له بل کنی عن ذلک بکونهما بین بردیه وبین ثوبیه. فان قلت ههنا قسم رابع و هو ان یکون المطلوب بها صفة ونسبة معا کقولنا کثیر الرماد فی ساحة زید. قلت لیس هذا کنایة واحدة بل کنایتان احدهما المطلوب بها نفس الصفة و هی کثرة الرماد کنایة عن المضیافیة و الثانیة المطلوب بها نسبة المضیافیة إلی زید و هو جعلها فی ساحة لیفید اثباتها له (والموصوف فی هذین القسمین) یعنی الثانی و الثالث (قد یکون) مذکورا کما مر (و) قد یکون (غیر مذکور کما یقال فی عرض من یؤذی  
ص 261  
المسلمین المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده) فانه کنایة عن نفی صفة الاسلام عن المؤذی و هو غیر مذکور فی الکلام و اما القسم الاول و هو ما یکون المطلوب بالکنایة نفس الصفة وتکون النسبة مصرحا بها فلا یخفی ان الموصوف فیها یکون مذکورا لا محالة لفظا أو تقدیرا و قوله فی عرض من یؤذی معناه فی التعریض به یقال نظرت إلیه من عرض بالضم أی من جانب وناحیة. قال (السکاکی الکنایة تتفاوت إلی تعریض وتلویح ورمز وایماء واشارة) و انما قال تتفاوت و لم یقال تنقسم لان التعریض وامثاله مما ذکر لیس من اقسام الکنایة فقط بل هو اعم کذا فی شرح المفتاح و فیه نظر و الاقرب انه انما قال ذلک لان هذه الاقسام قد تتداخل ویختلف باختلاف الاعتبارات من الوضوح و الخفاء وقلة الوسائط وکثرتها (والمناسب للعریضة التعریض) أی الکنایة إذا کانت عرضیة مسوقة لاجل موصوف غیر مذکور کان المناسب ان یطلق علیها اسم التعریض لانه امالة الکلام إلی عرض یدل علی المقصود یقال عرضت لفلان وبفلان إذا قلت قولا لغیره وانت تعنیه فکأنک اشرت به إلی جانب وتریذ به جانبا آخر (و) المناسب (لغیرها) أی لغیر العرضیة (ان کثرت الوسائط) بین اللازم و الملزوم کما فی کثیر الرماد وجبان الکلب ومهزول الفصیل (التلویح) لان التلویح هو ان تشیر إلی غیرک من بعید. (و) المناسب لغیرها (ان قلت) الوسائط (مع خفاء) فی الملزوم کعریض القفاء وعریض الوسادة (الرمز) لان الرمز هوان تشیر إلی قریب منک علی سبیل الخفیة لان حقیقته الاشارة بالشفة أو الحاجب (و) المناسب لغیرها ان قلت الوسائط (بلا خفاء) کما فی قوله أو ما رأیت المجد القی رحله فی آل طلحة ثم لم یتحول (الایماء و الاشارة. ثم قال) السکاکی (والتعریض قد یکون مجازا کقولک آذیتنی فستعرف وانت ترید) بتاء الخطاب (انسانا مع المخاطب دونه) أی لا ترید المخاطب لیکون اللفظ مستعملا فی غیر ما وضع له فقط فیکون مجازا (وان اردتهما) أی اردت  
ص 262  
المخاطب وانسانا آخر معه جمیعا (کان کنایة) لانک اردت باللفظ المعنی الاصلی و غیره معا و المجاز ینافی ارادة المعنی الاصلی (ولابد فیهما) أی فی الصورتین (من قرینة) دالة علی ان المراد فی الصورة الاولی هو الانسان الذی مع المخاطب وحده لیکون مجازا وفی الثانیة کلاهما جمیعا لیکون کنایة، و تحقیق ذلک ان قولک آذیتنی فستعرف کلام دال علی تهدید المخاطب بسبب الایذاء ویلزم منه تهدید کل من صدر عنه الایذاء فان استعملته واردت به تهدید المخاطب و غیره من المؤذین کان کنایة وان اردت به تهدید غیر المخاطب بسبب الایذاء لعلاقة اشتراکه للمخاطب فی الایذاء اما تحقیقا و اما فرضا وتقدیرا مع قرینة دالة علی عدم ارادة المخاطب کان مجازا. / ص 263 / فصل اطبق البلغاء علی ان المجاز و الکنایة ابلغ من الحقیقة و التصریح (لان الانتقال فیهما من الملزوم إلی اللازم فهو کدعوی الشئ ببینة) فان وجود الملزوم یقتضی وجود اللازم لامتناع انفکاک الملزوم عن لازمه (و) اطبقوا ایضا علی (ان الاستعارة ابلغ من التشبیه لانها نوع من المجاز) و قد علم ان المجاز ابلغ من الحقیقة و لیس معنی کون المجاز و الکنایة ابلغ ان شیءا منهما یوجب ان یحصل فی الواقع زیادة فی المعنی لا توجد فی الحقیقة و التصریح بل المراد انه یفید زیادة تأکید للاثبات ویفهم من الاستعارة ان الوصف فی المشبه بالغ حد الکمال کما فی المشبه به و لیس بقاصر فیه کما یفهم من التشبیه و المعنی لا یتغیر حاله فی نفسه بان یعبر عنه بعبارة ابلغ و هذا مراد الشیخ عبد القاهر بقوله لیست مزیة قولنا رأیت اسدا علی قولنا رأیت رجلا هو و الاسد سواء فی الشجاعة ان الاول افاد زیادة فی مساواته للاسد فی الشجاعة لم یفدها الثانی بل الفضیلة و هی ان الاول افاد تأکیدا لاثبات تلک المساواة له لم یفده الثانی  
و الله اعلم.  
کمل القسم الثانی و الحمد لله علی جزیل نواله و الصلاة و السلام علی سیدنا محمد و آله واصحابه اجمعین.  
ص 265

الفن الثالث فی البدیع

اشارة

(وهو علم یعرف به وجوه تحسین الکلام) أی یتصور به معانیها ویعلم اعداها وتفاصیلها بقدر الطاعة و المراد بالوجوه ما مر فی قوله وتتبعها وجوه اخر تورث الکلام حسنا وقبولا و قوله (بعد رعایة المطابقة) أی مطابقة الکلام لمقتضی الحال (و) رعایة (وضوح الدلالة) أی الخلو عن التعقید المعنوی اشارة إلی ان هذه الوجوه انما تعد محسنة للکلام بعد رعایة الامرین و الا لکان کتعلیق الدرر علی اعناق الخنازیر و الظرف اعنی قوله بعد رعایة متعلق بقوله تحسین الکلام. (وهی) أی وجوه تحسین الکلام (ضربان معنوی) أی راجع إلی تحسین المعنی اولا وبالذات وان کان قد یفید بعضها تحسین اللفظ ایضا (ولفظی) أی راجع إلی تحسین اللفظ کذلک (اما المعنوی) قدمه لان المقصود الاصلی و الغرض الاولی هو المعانی و الالفاظ توابع وقوالب لها (فمنه المطابقة وتسمی الطباق و التضاد ایضا و هی الجمع بین المتضادین أی معنیین متقابلین فی الجملة) أی یکون بینهما. تقابل وتناف ولو فی بعض الصور سواء کان التقابل حقیقیا أو اعتباریا وسواء کان تقابل التضاد أو تقابل الایجاب و السلب أو تقابل العدم و الملکة أو تقابل التضائف أو ما یشبه شیءا من ذلک (ویکون) ذلک الجمع (بلفظین من نوع) واحد من انواع الکلمة (اسمین نحو وتحسبهم ایقاظا وهم رقود أو فعلین نحو یحیی ویمیت أو حرفین نحو لها ما کسبت وعلیها ما اکتسب). فان فی اللام معنی الانتفاع وفی علی معنی التضرر أی لا ینتفع بطاعتها و لا یتضرر بمعصیتها غیرها (أو من نوعین نحو أو من کان میتا فاحییناه) فانه قد اعتبر فی الاحیاء معنی الحیاة وفی الامانة معنی الموت و الموت و الحیاة مما یتقابلان و قد دل علی الاول بالاسم وعلی الثانی بالفعل (وهو) أی الطباق (ضربان طباق الایجاب  
ص 266  
کما مر وطباق السلب و هو ان یجمع بین فعلی مصدر احدهما مثبت و الاخر منفی أو احدهما امر و الاخر نهی فالاول (نحو قوله تعالی ولکن اکثر الناس لا یعلمون یعلمون) ظاهرا من الحیاة الدنیا. (و) الثانی (نحو قوله تعالی و لا تخشوا الناس واخشونی، و من الطباق) ما سماه بعضهم تدبیجا من دبج المطر الارض إذا زینها وفسره بان یذکر فی معنی من المدح أو غیره الوان لقصد الکنایة أو التوریة واراد بالالوان ما فوق الواحد بقرینة الامثلة فتدبیج الکنایة (نحو قوله تردی) من تردیت الثوب اخذته رداء (ثیاب الموت حمرا فما اتی لها) أی لتلک الثیاب (اللیل الا و هی من سندس خضر) یعنی ارتدی الثیاب الملطخة بالدم فلم ینقض یوم قتله و لم یدخل فی لیله الا و قد صارت الثیاب من سندس خضر من ثیاب الجنة فقد جمع بین الحمرة و الخضرة وقصد بالاول الکنایة عن القتل وبالثانی الکنایة عن دخول الجنة. وتدبیج التوریة کقول الحریری فمذ أغبر العیش الاخضر، وازور المحبوب الاصفر، اسود یومی الابیض وابیض فودی الاسود، حتی رثی لی العدو الازرق، فیا حبذا الموت الاحمر. فالمعنی القریب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذی له صفرة و البعید هو الذهب و هو المراد ههنا فیکون توریة وجمع الالوان لقصد التوریة لا یقتضی ان یکون فی کل لون توریة کما توهمه بعض (ویلحق به) أی بالطباق شیءان احدهما الجمع بین معنیین بتعلق احدهما بما یقابل الاخر نوع تعلق مثل السببیة و اللزوم (نحو قوله تعالی اشداء علی الکفار رحماء بینهم. فان الرحمة وان لم تکن مقابلة للشدة لکنها مسببیة عن اللین) الذی هو ضد الشدة. (و) الثانی الجمع بین معنیین غیر متقابلین عبر عنهما بلفظین یتقابل معناهما الحقیقی (نحو قوله لا تعجبی یا سلم من رجل) یعنی نفسه ضحک المشیب برأسه) أی ظهر ظهورا تاما (فبکی) ذلک الرجل فظهور الشیب لا یقابل البکاء الا انه قد  
ص 267  
عبر عنه بالضحک الذی معناه الحقیقی مقابل للبکاء. (ویسمی الثانی ایهام التضاد) لان المعنیین قد ذکرا بلفظین یوهمان التضاد نظرا إلی الظاهر (ودخل فیه) أی فی الطباق بالتفسیر الذی سبق ما یختص باسم المقابلة وان جعله السکاکی و غیره قسما برأسه من المحسنات المعنویة (وهی ان یؤتی بمعنیین) متوافقین (أو اکثر ثم) یؤتی (بما یقابل ذلک) المذکور من المعنیین المتوافقین أو المعانی المتوافقة (علی الترتیب) فیدخل فی الطباق لانه جمع بین معنیین متقابلین فی الجملة. (والمراد بالتوافق خلاف التقابل) حتی لا یشترط ان یکونا متناسبین أو متماثلین فمقابلة الاثنین بالاثنین (نحو فلیضحکوا قلیلا ولیبکوا کثیرا) اتی بالضحک و القلة المتوافقین ثم بالبکاء و الکثرة المتقابلین لهما (و) مقابلة الثلاثة بالثلاثة (نحو قوله ما احسن الدین و الدنیا إذا اجتمعا، واقبح الکفر و الافلاس بالرجل) اتی بالحسن و الدین و الغنی ثم بما یقابلها من القبح و الکفر و الا فلاس علی الترتیب (و) مقابلة الاربعة بالاربعة (نحو فاما من اعطی و اتقی، وصدق بالحسنی، فسنیسره للیسری، و اما من بخل واستغنی، وکذب بالحسنی، فسنیسره للعسری،) و التقابل بین الجمیع ظاهرا لا بین الاتقاء و الاستغناء فبینه بقوله. (والمراد باستغنی انه زهد فیما عند الله تعالی کانه استغنی عنه) أی اعرض عما عند الله تعالی (فلم یتق أو) المراد باستغنی (استغنی بشهوات الدنیا عن نعیم الجنة فلم یتق) فیکون الاستغناء مستتبعا لعدم الاتقاء و هو مقابل للاتقاء فیکون هذا من قبیل قوله تعالی اشداء علی الکفار رحماء بینهم، (وزاد السکاکی) فی تعریف المقابلة قیدا آخر حیث قال هی ان تجمع بین شیءین متوافقین أو اکثر وضدیهما (وإذا شرط ههنا) أی فیما بین المتوافقین أو المتوافقات (امر شرط ثمة) أی فیما بین ضدیهما أو اضدادها (ضده) أی ضد ذلک الامر (کهاتین الایتین فانه لما جعل التیسیر مشترکا بین الاعطاء و الاتقاء و التصدیق جعل ضده) أی ضد التیسیر و هو التعسیر المعبر عنه بقوله فسنیسره  
ص 268  
للعسری (مشترکا بین اضدادها) و هی البخل و الاستغناء و التکذیب، فعلی هذا لا یکون قوله ما احسن الدین إلی آخره من المقابلة لانه اشترط فی الدین و الدنیا الاجتماع و لم یشترط فی الکفر و الا فلاس ضده. (ومنه) أی من المعنوی (مراعاة النظیر ویسمی التناسب و التوفیق) و الائتلاف و التلفیق (ایضا و هی جمع امر و ما یناسبه لا بالتضاد) و المناسبة بالتضاد ان یکون کل منهما متقابلا للاخر، و بهذا القید یخرج الطباق و ذلک قد یکون بالجمع بین الامرین (نحو الشمس و القمر بحسبان) جمعا بین امرین (و) نحو (قوله) فی صفة الابل (کالقسی) جمع قوس (المعطفات) أی المنحنیات (بل الاسهم) جمع سهم (مبریة) أی منحوتة (بل الاوتار) جمع وتر جمع بین ثلاثة امور (ومنها) أی من مراعاة النظیر ما یسمیه بعضهم تشابه الاطراف و هو ان یختم الکلام بما یناسب ابتدائه فی المعنی نحو (لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر) فان اللطیف یناسب کونه غیر مدرک بالابصار و الخبیر یناسب کونه مدرکا بالابصار لان المدرک للشئ یکون خبیرا له عالما به. (ویلحق بها) أی بمراعاة النظیر ان تجمع بین معنیین غیر متناسبین بلفظین یکون لهما معنیان متناسبان وان لم یکونا مقصودین ههنا (نحو الشمس و القمر بحسبان و النجم) أی و النبات الذی ینجم أی یظهر من الارض له ساق له کالبقول (والشجر) الذی له ساق (یسجدان) أی ینقادان لله تعالی فیما خلقا له، فالنجم بهذا المعنی وان لم یکون مناسبا للشمس و القمر لکنه قد یکون بمعنی الکوکب و هو مناسب لهما (ویسمی ایهام التناسب) لمثل ما مر فی ایهام التضاد. (ومنه) أی من المعنوی (الارصاد) و هو فی اللغة نصب الرقیب فی الطریق (ویسمیه بعضهم التسهیم) یقال برد مسهم فیه خطوط مستویة (وهو ان یجعل قبل العجز من الفقرة) و هی فی النثر بمنزلة البیت من النظم، فقوله و هو یطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقرة ویقرع الاسماع بزواجر وعظه فقرة اخری، و الفقرة فی الاصل حلی یصاغ علی شکل فقرة الظهر (أو) من (البیت ما یدل علیه) أی علی العجز  
ص 269  
وهو آخر کلمة من الفقرة أو البیت (إذا عرف الروی) فقوله ما یدل فاعل یجعل و قوله إذا عرف متعلق بقوله یدل و الروی الحرف الذی یبنی علیه أو آخر الابیات أو الفقرة ویجب تکرره فی کل منهما. وقید بقوله إذا عرف الروی لان من الارصاد ما لا یعرف فیه العجز لعدم معرفة حرف الروی کما فی قوله تعالی و ما کان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ولو لا کلمة سبقت من ربک لقضی بینهم فیما هم فیه یختلفون فلو لم یعرف ان حرف الروی هو النون لربما توهم ان العجز فیما هم فیه اختلفوا أو اختلفوا فیه فالارصاد فی الفقرة (نحو و ما کان الله لیظلمهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون) وفی البیت (نحو قوله إذا لم تستطع شیءا فدعه، وجاوزه إلی ما تستطیع. ومنه) أی و من المعنوی (المشارکة، و هی ذکر الشئ بلفظ غیره لوقوعه) أی ذلک الشئ (فی صحبته) أی ذلک الغیر (تحقیقا أو تقدیرا) أی وقوعا محققا أو مقدرا (فالاول نحو قوله قالوا اقترح شیءا) من اقترحت علیه شیءا إذا سألته ایاه من غیر رویة وطلبته علی سبیل التکلیف و التحکم وجعله من اقترح الشئ ابتدعه غیر مناسب علی ما لا یخفی (تجد) مجزوم علی انه جواب الامر من الاجادة و هی تحسین الشئ (لک لطبخه، قلت اطبخوا لی جبه وقمیصا) أی خیطوا وذکر خیاطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعها فی صحبة طبخ الطعام (ونحوه تعلم ما نفسی و لا اعلم ما فی نفسک) حیث اطلق النفس علی ذات الله تعالی لوقوعه فی صحبة نفسی. (و الثانی) و هو ما یکون وقوعه فی صحبة الغیر تقدیرا (نحو) قوله تعالی قولوا آمنا بالله، و ما انزل الینا إلی قوله (صبغة الله) و من احسن من الله صبغة ونحن له عابدون (وهو) أی قوله صبغة الله (مصدر) لانه فعلة من صبغ کالجلسة من جلس و هی الحالة التی یقع علیها الصبغ (مؤکد لآمنا بالله أی تطهیر الله لان الایمان یطهر النفوس) فیکون آمنا مشتملا علی تطهیر الله لنفوس المؤمنین ودالا علیه فیکون صبغة الله بمعنی تطهیر الله مؤکدا لمضمون قوله آمنا بالله ثم اشار إلی وقوع تطهیر الله فی صحبة ما یعبر عنه بالصبغ تقدیرا بقوله (والاصل فیه) أی فی هذا المعنی و هو ذکر  
ص 270  
التطهیر بلفظ الصبغ (ان النصاری کانوا یغمسون اولادهم فی ماء اصفر یسمونه المعمودیة ویقولون انه) أی الغمس فی ذلک الماء (تطهیر لهم) فإذا فعل الواحد منهم بولده ذلک قال الآن صار نصرانیا حقا فامر المسلمون بان یقولوا للنصاری قولا آمنا بالله وصبغنا الله بالایمان صبغة لا مثل صبغتنا وطهرنا به تطهیرا لا مثل تطهیرنا. هذا إذا کان الخطاب فی قوله قولوا آمنا بالله للکافرین وان کان الخطاب للمسلمین فالمعنی ان المسلمین امروا بان یقولوا صبغنا الله بالایمان صبغة و لم یصبغ صبغتکم ایها النصاری (فعبر عن الایمان بالله بصبغة الله للمشارکة) لوقوعه فی صحبة صبغة النصاری تقدیرا (بهذه القرینة) الحالیة التی هی سبب النزول من غمس النصاری اولادهم فی الماء الاصفر وان لم یذکره ذلک لفظا. (ومنه) أی و من المعنوی (المزاوجة، و هی ان تزاوج) أی توقع المزاوجة علی ان الفعل مسند إلی ضمیر المصدر أو إلی الظرف اعنی قوله (بین معنیین فی الشرط و الجزاء) و المعنی بجعل معنیان واقعان فی الشرط و الجزاء مزدوجین فی ان یرتب علی کل منهما معنی رتب علی الاخر (کقوله إذا ما نهی الناهی) ومنعنی عن حبها (فلج بی الهوی) لزمنی (اصخت إلی الواشی) أی استمعت إلی النمام الذی یشی حدیثه ویزینه وصدقته فیما افتری علی (فلج بها الهجر) زواج بین نهی الناهی واصاختها إلی الواشی الواقعین فی الشرط و الجزاء فی ان رتب علیهما لجاج شئ و قد یتوهم من ظاهر العبارة ان المزاوجة هی ان نجمع بین معنیین فی الشرط و معنیین فی الجزاء کما جمع فی الشرط بین نهی الناهی ولجاج الهوی وفی الجزاء بین اصاختها إلی الواشی ولجاج الهجر و هو فاسد إذ لا قائل بالمزاوجة فی مثل قولنا إذا جاءنی زید فسلم علی اجلسته فانعمت علیه و ما ذکرنا هو المأخوذ من کلام السلفة. (ومنه) أی من المعنوی (العکس) و التبدیل (وهو ان یقدم جزء من الکلام علی جزء) آخر (ثم یؤخر) ذلک المقدم عن الجزء المؤخر اولا، و العبارة الصریحة ما ذکره بعضهم و هو ان تقدم فی الکلام جزءا ثم تعکس فتقدم ما اخرت وتؤخر ما قدمت.  
ص 271  
وظاهر عبارة المصنف صادق علی نحو عادات السادات اشرف العادة و هو لیس من العکس (ویقع) العکس (علی وجوه منها ان یقع بین احد طرفی جملة وبین ما اضیف إلیه ذلک الطرف نحو عادات السادات سادات العادات) فالعادات احد طرفی الکلام و السادات مضاف إلیه لذلک الطرف و قد وقع العکس بینهما بان قدم اولا العادات علی السادات ثم السادات علی العادات. (ومنها) أی من الوجوه (ان یقع بین متعلقی فعلین فی جملتین نحو یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی) فالحی و المیت متعلقان بیخرج و قد قدم اولا الحی علی المیت وثانیا المیت علی الحی. (ومنها) أی من الوجوه (ان یقع بین لفظین فی طرفی جملتین نحو لاهن حل لهم و لا هم یحلون لهن) قدم اولاهن علی هم وثانیا هم علی هن وهما لفظان وقع احدهما فی جانب المسند إلیه و الآخر فی جانب المسند. ومنه) أی من المعنوی (الرجوع، و هو العود إلی الکلام السابق بالنقض) أی بنقضه وابطاله (لنکتة کقوله قف بالدیار التی لم یعفها القدم) أی لم یبلها تطاول الزمان وتقادم العهد ثم عاد إلی ذلک الکلام ونقضه بقوله (بلی و غیرها الاریاح و الدیم) أی الریاح و الامطار و النکتة اظهار التحیر و التدله کانه اخبر اولا بما لا تحقق له ثم افاق بعض الافاقة فنقض الکلام السابق قائلا بلی عفاها القدم و غیرها الاریاح و المدیم (ومنه) أی و من المعنوی (التوریة وتسمی الایهام ایضا، و هو ان یطلق لفظ له معنیان قریب وبعید ویراد به البعید) اعتمادا علی قرینة خفیة (وهی ضربان) الاولی (مجردة وهی) التوریة (التی لا تجامع شیءا مما یلائم) المعنی (القریب نحو الرحمن علی العرش استوی) فانه اراد باستوی معناه البعید و هو استولی و لم یقرن به شئ مما یلائم المعنی القریب الذی هو الاستقرار (و) الثانیة (مرشحة) و هی التی تجامع شیءا مما یلائم المعنی القریب (نحو و السماء بنیناها باید) اراد بالا یدی معناه البعید و هو القدرة و قد قرن لها ما یلائم المعنی القریب الذی هو  
ص 272  
الجاریة المخصوصة و هو قوله بنیناها إذ البناء یلائم الید و هذا مبنی علی ما اشتهر بین اهل الظاهر من المفسرین و الا فالتحقیق ان هذا تمثیل وتصویر لعظمته وتوقیف علی کنه جلاله من غیر ان یتمحل للمفردات حقیقة أو مجازا (ومنه) أی و من المعنوی (الاستخدام و هو ان یراد بلفظ له معنیان احدهما ثم یراد بضمیره) أی بالضمیر العائد إلی ذلک اللفظ (معناه الاخر أو یراد باحد ضمیریه احدهما) أی احد المعنیین ثم یراد بالاخری معناه الاخر ویجوز فی کلیهما ان یکونا حقیقیین وان یکونا مجازیین أو ان یکونا مختلفین (فالاول) و هو ان یراد باللفظ احد المعنیین وبضمیره معناه الاخر (کقوله إذا نزل السماء بارض قوم، رعیناه وان کانوا غضابا) جمع غضبان اراد بالسماء الغیث وبالضمیر الراجع إلیه فی رعیناه، النبت وکلا المعنیین مجازی (و الثانی) و هو ان یراد باحد ضمیریه احد المعنیین وبالضمیر الاخر معناه الاخر (کقوله فسقی الغضا و الساکنیه وان هم، شبوه بین جوانحی وضلوعی) اراد باحد ضمیری الغضا اعنی المجرور فی الساکنیه المکان الذی فیه شجرة الغضا وبالاخر اعنی المنصوب فی شبوه النار الحاصلة من شجرة الغضا وکلاهما مجازی (ومنه) أی من المعنوی (اللف و النشر، و هو ذکر متعدد علی التفصیل أو الاجمال ثم) ذکر (ما لکل واحد من آحاد هذا المتعدد من غیر تعیین ثقة) أی الذکر بدون التعیین لاجل الوثوق (بان السامع یرده إلیه) أی یرد ما لکل من آحاد هذا المتعدد إلی ما هو له لعلمه بذلک بالقرائن اللفظیة أو المعنویة (فالاول) و هو ان یکون ذکر المتعدد علی التفصیل (ضربان لان النشر اما علی ترتیب اللف) بان یکون الاول من المتعدد فی النشر للاول من المتعدد فی اللف و الثانی للثانی و هکذا إلی الاخر (نحو و من رحمته جعل لکم اللیل و النهار لتسکنوا فیه ولتبتغوا من فضله) ذکر اللیل و النهار علی التفصیل ثم ذکر ما للیل و هو السکون فیه و ما للنهار و هو الابتغاء من فضل الله فیه علی الترتیب. فان قیل عدم التعیین فی الایة ممنوع فان المجرور من فیه عائد إلی اللیل لا محالة.  
ص 273  
قلنا نعم ولکن باعتبار احتمال ان یعود إلی کل من اللیل و النهار یتحقق عدم التعیین (واما علی غیر ترتیبه) أی ترتیب اللف سواء کان معکوس الترتیب (کقوله کیف اسلو وانت حقف) و هو البقاء من الرمل (وغصن، وغزال لحظا و قد اوردفا) فاللحظ للغزال والقد للغصن و الردف للحقف أو مختلطا کقولک هو شمس واسد وبحر جودا وبهاءا وشجاعة. (و الثانی) و هو ان یکون ذکر المتعدد علی الاجمال (نحو قوله تعالی و قالوا لن یدخل الجنة الا من کان هودا أو نصاری) فان الضمیر فی قالوا للیهود و النصاری فذکر الفریقان علی وجه الاجمال بالضمیر العائد الیهما ثم ذکر ما لکل منهما (أی قالت الیهود لن یدخل الجنة الا من کان هودا و قالت النصاری لن یدخل الجنة الا من کان نصاری فلف) بین الفریقین أو القولین اجمالا (لعدم الالتبا) و الثقة بان السامع یرد إلی کل فریق أو کل قول مقوله (للعلم) بتضلیل کل فریق صاحبه واعتقاده ان داخل الجنة هو لاصاحبه و لا یتصور فی هذا الضرب الترتیب وعدمه و من غریب اللف و النشر ان یذکر متعدد ان أو اکثر ثم یذکر فی نشر واحد ما یکون لکل من آحاد کل المتعدین کما تقول الراحة و التعب فی العدل و الظلم قد سد من ابوابها ما کان مفتوحا وفتح من طرقها ما کان مسدودا. (ومنه) أی و من المعنوی (الجمع) و هو ان یجمع بین متعدد اثنین أو اکثر (فی حکم واحد کقوله تعالی المال و البنون زینة الحیوة الدنیا و نحو قاله) أی قول ابی العتاهیة، علمت یا مجاشع بن مسعدة (ان الشباب و الفراغ و الجدة) أی الاستغناء (مفسدة) أی داعیة إلی الفساد (للمراء أی مفسدة. ومنه) أی و من المعنوی (التفریق و هو ایقاع تباین بین امرین من نوع فی المدح أو غیره کقوله ما نوال الغمام وقت ربیع کنوال الامیر یوم سخاء فنوال الامیر بدرة عین) هی عشرة آلاف درهم (ونوال الغمام قطرة ماء) اوقع التباین بین النوالین.  
ص 274  
(ومنه) ای و من المعنوی (التقسیم و هو ذکر متعدد ثم اضافه ما لکل إلیه علی التعیین) و بهذا القید یخرج اللف و النشر و قد اهمله السکاکی فتوهم بعضهم ان التقسیم عنده اعم من اللف و النشر. اقول ان ذکر الاضافة مغن عن هذا القید إذ لیس فی اللف و النشر اضافة ما لکل إلیه بل یذکر فیه ما لکل إلیه حتی یضیفه السامع إلیه ویرده (کقوله) أی قول المتلمس (ولا یقیم علی ضیم) أی ظلم (یراد به) الضمیر عائد إلی المستثنی منه المقدر العام (الا الاذلان) فی الظاهر فاعل لا یقیم وفی التحقیق یدل أی لا یقیم احد علی ظلم یقصد به الاهذان (عیر الحی) و هو الحمار (والوتد هذا) أی عیر الحی (علی الخسف) أی الذل (مربوط برمته) هی قطعة حبل بالیة (وذا) أی الوتد (یشج) أی یدق ویشق رأسه (فلا یرثی) أی فلا یرق و لا یرحم (له احد) ذکر العیر و الوتد ثم اضاف إلی الاول الربط علی الخسف و الی الثانی الشج علی التعیین و قیل لا تعیین لان هذا وذا متساویان فی الاشارة إلی القریب فکل منهما یحتمل ان یکون اشارة إلی العیر و الی الوتد فالبیت من اللف و النشر دون التقسیم و فیه نظر لانا لا نسلم التساوی بل فی حرف التشبیه ایماء إلی ان القرب فیه اقل بحیث یحتاج إلی تنبیه ما بخلاف المجرد عنها فهذا للقریب اعنی العیر وذا للاقرب اعنی الوند. وامثال هذه الاعتبارات لا ینبغی ان تهمل فی عبارات البلغاء بل لیست البلاغة الارعایة امثال ذلک. (ومنه) أی و من المعنوی (الجمع مع التفریق و هو ان یدخل شیءان فی معنی ویفرق بین جهتی الادخال کقوله فوجهک کالنار فی ضوئها، وقلبی کالنار فی حرها) ادخل قلبه ووجه الحبیب فی کونهما کالنار ثم فرق بینهما بان وجه الشبه فی الوجه الضوء و اللمعان وفی القلب الحرارة و الاحتراق. (ومنه) أی و من المعنوی (الجمع مع التقسیم، و هو جمع متعدد تحت حکم  
ص 275  
ثم تقسیمه أو العکس) أی من تقسیم متعدد ثم جمعة تحت حکم (فالاول) أی الجمع ثم التقسیم (کقوله حتی اقام) أی الممدوح ولتضمین الاقامة معنی التسلیط عداها علی التقسیم (کقوله حتی اقام) أی الممدوح ولتضمین الاقامة معنی التسلیط عداها بعلی فقال (علی ارباض) جمع ربض و هو ما حول المدینة (حرشنة) و هی بلدة من بلاد الروم (تشقی به الروم و الصلبان) جمع صلیب النصاری (والبیع) جمع بیعة و هی معبدهم و حتی متعلق بالفعل فی البیت السابق اعنی قاد المقانب أی العساکر جمع فی هذا البیت شقاء الروم بالممدوح ثم قسم فقال (للسبی ما نکحوا و القتل ما ولدوا) ذکر ما دون من اهانة وقلة المبالات بهم کأنهم من غیر ذوی العقول وملایمة بقوله (والنهب ما جمعوا و النار ما زرعوا و الثانی) أی التقسیم ثم الجمع (کقوله قوم إذا حاربوا ضر واعدوهم، أو حاولوا) أی طلبوا (النفع فی اشیاعهم) أی اتباعهم وانصارهم (نفعوا سجیة) أو غریزة وخلق (وتلک) الخصلة (منهم غیر محدثة ان الخلائق) جمع خلیفة و الطبیعة و هی الخلق (فاعلم شرها البدع) جمع بدعة و هی المبتدعات و المحدثات قسم فی الاول صفة الممدوحین إلی ضرر الاعداء ونفع الاولیاء ثم جمعها فی الثانی تحت کونها سجیة. (ومنه) أی و من المعنوی (الجمع مع التفریق و التقسیم). وتفسیره ظاهر مما سبق فلم یتعرض له (کقوله تعالی یوم یأتی) یعنی یأتی الله أی أمره أو یأتی الیوم أی هو له و الظرف منصوب باضمار اذکروا بقوله (لا تکلم نفس) أی بما ینتفع من جواب أو شفاعة (الا باذنه. فمنهم) أی من اهل الموقف (شقی) مقضی له بالنار (وسعید) مقضی له بالجنة (فاما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر) أی اخراج النفس بشدة (وشهیق) رده بشدة (خالدین فیها ما دامت السموات و الارض) أی سموات الاخرة وارضها. وهذه العبارة کنایة عن التأبید ونفی الانقطاع (الا ما شاء ربک) أی الا وقت مشیءة الله تعالی (ان ربک فعال لما یرید) من تخلید البعض کالکفار واخراج البعض کالفساق (واما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما دامت السموات و الارض  
ص 276  
الا ما شاء ربک عطاء غیر مجذوذ) أی غیر مقطوع بل ممتد إلی غیر النهایة و معنی الاستثناء فی الاول ان بعض الاشقیاء لا یخلدون فی النار کالعصاة من المؤمنین الذین شقوا بالعصیان. وفی الثانی ان بعض السعداء لا یخلدون فی الجنة بل یفارقونها ابتداء یعنی ایام عذابهم کالفساق من المؤمنین الذی سعدوا بالایمان و التأبید من مبدأ معین فکما ینتقض باعتبار الانتهاء فکذلک باعتبار الابتداء. فقد جمع الا نفس بقوله لا تکلم نفس ثم فرق بینهم بان بعضهم شقی وبعضهم سعید بقوله فمنهم شقی وسعید ثم قسم بان اضاف إلی الاشقیاء مالهم من عذاب النار و الی السعداء مالهم من نعیم الجنة بقوله فاما الذی شقوا إلی آخر الایة. (وقد یطلق التقسیم علی امرین آخرین احدهما ان یذکر احوال الشیء مضافا إلی کل من تلک الاحوال) ما یلیق به کقوله سأطلب حقی بالقناء و المشایخ، کأنهم من طول ما التثموا مرد (ثقال) أی لشدة وطائهم علی الاعداء (إذا لاقوا) أی حاربوا الاعداء (خفاف) أی مسرعین إلی الاجابة (إذا دعوا) إلی کفایة مهم ودفاع ملم (کثیر إذا شدوا) لقیام واحد مقام الجماعة (قلیل إذا عدوا،) ذکر احوال المشایخ واضاف إلی کل حال ما یناسبها بان اضاف إلی الثقل حال الملاقاة و الی الخفة حال الدعاء و هکذا إلی الاخر (و الثانی استیفاء اقسام الشیء کقوله تعالی یهب لمن یشاء اناثا ویهب لمن یشاء الذکور أو یزوجهم ذکرانا واناثا ویجعل من یشاء عقیما) فان الانسان اما ان لا یکون له ولد أو یکون له ولد ذکرا أو انثی أو ذکر وانثی و قد استوفی فی الایة جمیع الاقسام. (ومنه) أی و من المعنوی (التجرید و هو ان ینتزع من امر ذی صفة) امر (آخر مثله فیها) أی مماثل لذلک الامر ذی الصفة فی تلک الصفة (مبالغة) أی لاجل المبالغة و ذلک (لکماها) أی تلک الصفة (فیه) أی فی ذلک الامر حتی کانه بلغ من الاتصاف بتلک الصفة إلی حیث یصح ان ینتزع منه موصوف آخر بتلک الصفة. (وهو) أی التجرید (اقسام منها) أی ما یکون بمن التجریدیة (نحو قولهم  
ص 277  
لی من فلان صدیق حمیم) أی قریب یهتم لامره. (أی بلغ فلان من الصداقة حدا صح معه) أی مع ذلک الحد (ان یستخلص معه) أی من فلان صدیق. (آخر مثله فیها) أی فی الصداقة. (ومنها) ما یکون بالباء التجریدیة الداخلة علی المنتزع منه (نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر) بالغ فی اتصافه بالسماحة حتی انتزع منه بحرا فی السماحة. (ومنها) ما یکون بدخول باء المعیة فی المنتزع (نحو قوله وشوهاء) أی فرس قبیح المنظر لسعة اشداقها أو لما اصابها من شدائد الحرب (تعدوا) أی تسرع (بی إلی صارخ الوغی،) أی مستغیث فی الحرب (بمستلئم) أی لا بس لامة و هی الدرع و الباء للملابسة و المصاحبة (مثل الفتیق) هو الفحل المکرم (المرحل) من رحل البعیر اشخصه من مکانه و ارسله أی تعدو بی ومعی من نفسی مستعد للحرب بالغ فی داده للحرب حتی انتزع منه مستعدا آخر. (ومنها) أی ما یکون بدخول فی فی المنتزع منه (نحو قوله تعالی لهم فیها دار الخلد أی فی جهنم و هی دار الخلد) لکنه انتزع منه دارا اخری وجعلها معدة فی جهنم لاجل الکفار تهویلا لامرها ومبالغة فی اتصافها بالشدة. (ومنها) ما یکون بدون توسط حرف (نحو قوله فلئن بقیت لارحلن بغزوة، تحوی) أی تجمع (الغنائم أو یموت) منصوب باضمار ان أی الا ان یموت (کریم) یعنی نفسه انتزع من نفسه کریما مبالغة فی کرمه، فان قیل هذا من قبیل الالتفات من التکلم إلی الغیبة، قلنا لا ینافی التجرید علی ما ذکرنا. (وقیل تقدیره أو یموت منی کریم) فیکون من قبیل لی من فلان صدیق حمیم و لا یکون قسما آخر. (وفیه نظر) لحصول التجرید تمام المعنی بدون هذا التقدیر. (ومنها) ما یکون بطریق الکنایة (نحو قوله یا خیر من یرکب المطی و لا یشرب کاسا بکف من بخلا) أی تشرب الکاس بکف الجواد انتزع منه جواد یشرب  
ص 278  
هو بکفه علی طریق الکنایة لانه إذا نفی عنه الشرب بکف البخیل فقد ثبت له الشرب بکف کریم ومعلوم انه یشرب بکفه فهو ذلک الکریم، و قد خفی هذا علی بعضهم فزعم ان الخطاب ان کان لنفسه فهو تجرید و الا فلیس من التجرید فی شیء بل کنایة عن کون الممدوح غیر بخیل، واقول الکنایة لاینا فی التجرید علی ما قررناه ولو کان الخطاب لنفسه لم یکن قسما بنفسه بل داخل فی قوله (ومنها مخاطبة الانسان نفسه) وبیان التجرید فی ذلک انه ینتزع من نفسه شخصا آخر مثله فی الصفة التی سبق لها الکلام ثم یخاطبه (کقوله لا خیل عندک تهدیها و لا مال فلیسعد النطق ان لم یسعد الحال) أی الغنی فکأنه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله فی فقد الخیل و المال وخاطبه. (ومنه) أی و من المعنوی (المبالغة المقبولة) لان المردودة لا تکون من المحسنات، وفی هذا اشارة إلی الرد علی من زعم ان المبالغة مقبولة مطلقا وعلی من زعم انها مردودة مطلقا، ثم انه فسر مطلق المبالغة وبین اقسامها و المقبولة منها و المردودة منها فقال (والمبالغة) مطلقا (ان یدعی لوصف بلوغه فی الشدة أو الضعف حدا مستحیلا أو مستبعدا) و انما یدعی ذلک (لئلا یظن انه) أی ذلک الوصف (غیر متناه فیه) أی فی الشدة أو الضعف، وتذکیر الضمیر وافراده باعتبار عوده إلی احد الامرین (وتنحصر المبالغة (فی التبلیغ و الاغراق و الغلو) لا بمجرد الاستقراء بل بالدلیل القطعی و ذلک (لان المدعی ان کان ممکنا عقلا وعادة فتبلیغ کقوله فعادی) یعنی الفراس (عداءا) هو الموالاة بین الصیدین یصرع احدهما إلی اثر الاخر فی طلق واحد (بین ثور) یعنی الذکر من بقر الوحش (ونعجة) یعنی الانثی منها (دراکا) أی متتابعا (فلم ینضح بماء فیغسل) مجزوم معطوف علی ینضح أی لم یعرق فلم یغسل. ادعی ان فرسه ادرک ثورا ونعجة فی مضمار واحد و لم یعرق، و هذا ممکن عقلا وعادة (وان کان ممکنا عقلا لا عادة فاغراق کقوله ونکرم جارنا ما دام فینا، ونتعبه) من الاتباع أی نرسل (الکرامة) علی اثره (حیث مالا) أی سار و هذا ممکن  
ص 279  
عقلا وممتنع عادة (وهما) أی التبلیغ و الاغراق (مقبولان و الا) أی وان لم یکن ممکنا لا عقلا و لا عادة لامتناع ان یکون ممکنا عادة ممتنعا عقلا إذ کل ممکن عادة ممکن عقلا و لا ینعکس (فغلو کقوله واخفت اهل الشرک حتی انه) الضمیر للشأن (لتخافک النطف التی لم تخلق) فان خوف النطفة الغیر المخلوقة ممتنع عقلا وعادة و المقبول منه) أی من الغلو (اصناف منها ما ادخل علیه ما یقربه إلی الصحة نحو) لفظة (یکاد فی قوله تعالی یکاد زیتها یضیئ ولو لم تمسسه نار، ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخییل کقوله عقدت سنابکها) أی حوافر الجیاد (علیها) یعنی فوق رؤسها (عثیرا) بکسر العین أی غبارا و من لطائف العلامة فی شرح المفتاح العثیر الغبار و لا تفتح فیه العین و الطف من ذلک ما سمعت ان بعض البغالین کان یسوق بغلته فی سوق بغداد و کان بعض عدول دار القضاء حاضرا فضرطت البغلة فقال البغال علی ما هو دأبهم بحلیة العدل بکسر العین یعنی احد شقی الوقر فقال بعض الظرفاء علی الفور افتح العین فان المولی حاضر و من هذا القبیل ما وقع لی فی قصیدة علا: فاصبح یدعوه الوری ملکا، وریثما فتحوا عینا غدا ملکا. ومما یناسب هذا المقام ان بعض اصحابی ممن الغالب علی لهجتهم امالة الحرکات نحو الفتحة اتانی بکتاب فقلت لمن هو فقال لمولانا عمر بفتح العین فضحک الحاضرون فنظر إلی کالمتعرف عن سبب ضحکهم المسترشد بطریق الصواب فرمزت إلیه بعض الجفن وضم العین فتفطن للمقصود واستظرف الحاضرون ذلک (لو تبتغی) أی تلک الجیاد (عنقا) هو نوع من السیر (علیه) أی علی ذلک العثیر (لا مکنا) أی العنق ادعی ان تراکم الغبار المرتفع من سنابک الخیل فوق رؤسها بحیث صار ارضا یمکن سیرها علیه و هذا عقلا وعادة لکنه تخییل حسن (وقد اجتمعا) أی ادخال ما یقربه إلی الصحة وتضمن التخییل الحسن (فی قوله یخیل إلی ان سمر الشهب فی الدجی،  
ص 280  
وشدت باهدابی الیهن اجفانی) أی یوقع فی خیالی ان الشهب محکمة بالمسامیر لا تزول عن مکانها وان اجفان عینی قد شدت باهدابها إلی الشهب لطول ذلک اللیل وغایة سهری فیه و هذا تخییل حسن ولفظ یخیل یقربه من الصحة ویزیده حسنا (ومنها ما اخرج مخرج الهزل و الخلاعة کقوله اسکر بالامس ان عزمت علی الشرب غدا ان ذا من العجب ومنه) أی و من المعنوی (المذهب الکلامی و هو ایراد حجة للمطلوب علی طریقة اهل الکلام) و هو ان تکون بعد تسلیم المقدمات مستلزمة للمطلوب (نحو لو کان فیهما آلهة الا إلیه لفسدتا) و اللازم و هو فساد السموات و الارض باطل لان المراد به خروجهما عن النظام الذی هما علیه فکذا الملزوم و هو تعدد الالهة وهذه الملازمة من المشهورات الصادقة التی یکتفی بها فی الخطابیات دون القطعیات المعتبرة فی البرهانیات (وقوله حلفت فلم اترک لنفسک ریبة) أی شکا (ولیس وراء الله للمرء مطلب) أی هو اعظم المطالب و الحلف به اعلی الاحلاف فکیف یحلف به کاذبا (لئن کنت) اللام لتوطئة القسم (قد بلغت عنی جنایة، لمبلغک) اللام جواب القسم (الواشی اغش) من غش إذا خان (واکذب ولکننی کنت امرءا لی جانب. من الارض فیه أی فی ذلک الجانب (مستراد) أی موضع طلب الرزق من راد الکلاء وارتاده (ومذهب) أی موضع ذهاب للحاجات (ملوک) أی فی ذلک الجانب ملوک (واخوان إذا ما مدحتهم احکم فی اموالهم) أی اتصرف فیها کیف شئت (واقرب) عندهم واصیر رفیع المرتبة (کفعلک) أی کما تفعله انت (فی قوم ازاک اصطنعتهم) أی واحسنت إلیهم (فلم ترهم فی مدحهم لک اذنبوا) أی لا تعاتبنی علی مدح آل جفنة المحسنین إلی و المنعمین علی کما لا تعاتب قوما احسنت إلیهم فمدحوک ان مدح اولئک لا یعد ذنبا کذلک مدحی لمن احسن إلی. وهذه الحجة علی طریق التمثیل الذی یسمیه الفقهاء قیاسا. ویمکن رده إلی صورة قیاس استثنایی أی لو کان مدحی لال جفنة ذنبا لکان مدح ذلک القوم لک ایضا ذنبا و اللازم باطل فکذا الملزوم (منه) أی و من المعنوی  
ص 281  
(حسن التعلیل) و هو ان یدعی لوصف علة مناسبة له باعتبار لطیف) أی بان ینظر نظرا یشتمل علی لطف ودقة (غیر حقیقی) أی لا یکون ما اعتبر علة له فی الواقع کما إذا قلت قتل فلان اعادیه لدفع ضررهم فانه لیس فی شئ من حسن التعلیل و ما قیل من ان هذا الوصف اعنی غیر حقیقی لیس بمفید لان الاعتبار لا یکون الاغیر حقیقی فغلط ومنشأه ما سمع ان ارباب المعقول یطلقون الاعتباری علی ما یقابل الحقیقی. ولو کان الامر کما توهم لوجب ان یکون جمیع اعتبارات العقل غیر مطابق للواقع (وهو اربعة اضرب لان الصفة) التی ادعی لها علة مناسبة (اما ثابتة قصد بیان علتها أو غیر ثابتة ارید اثباتها و الاولی اما ان لا یظهر لها فی العادة علة) وان کانت لا تخلو فی الواقع عن علة (کقوله لم یحک) أی لم یشابه (نائلک) أی عطائک (السحاب و انما حمت به) أی صارت محمومة بسبب نائلک وتفوقه علیها (فصبیبها الرحضاء) أی فالمصبوب من السحاب، هو عرق الحمی فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة لا یظهر لها فی العادة علة و قد علله بانه عرق حماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح (أو یظهر لها) أی لتلک الصفة (علة غیر) العلة (المذکورة) لتکون المذکورة غیر حقیقیة فتکون من حسن التعلیل (کقوله ما به قتل اعادیه ولکن یتقی اخلاف ما ترجو الذئاب فان قتل الاعداء فی العادة لدفع مضرتهم) وصفوة المملکة عن منازعتهم (لا لما ذکره) من ان طبیعة الکرم قد غلبت علیه ومحبة صدق رجاء الراجین بعثته علی قتل اعادیه لما علم من انه إذا توجه إلی الحرب صارت الذئاب ترجوا اتساع الرزق علیها بلحوم من یقتل من الاعادی و هذا مع انه وصف بکمال الجود وصف بکماله الشجاعة حتی ظهر ذلک للحیوانات العجم. (و الثانیة) أی الصفة الغیر الثابتة التی ارید اثباتها (اما ممکنة کقوله یا واشیا حسنت فینا اسائته، نجی حذارک) أی حذاری ایاک (انسانی) أی انسان  
ص 282  
عینی (من الغرق فان استحسان اسائة الواشی ممکن لکن لما خالف) أی الشاعر (للناس فیه) إذ لا یستحسنه الناس (عقبه) أی عقب الشاعر استحسان اسائة الواشی (بان حذاره منه) أی من الواشی (نجی انسانه من الغرق فی الدموع) حیث ترک البکاء خوفا منه (أو غیر ممکنة کقوله لو لم تکن نیة الجوزاء خدمته، لما رأیت علیها عقد منتطق) من انتطق أی شد النطاق. وحول الجوزاء کواکب یقال لها نطاق الجوزاء فنیة الجوزاء خدمة الممدوح صفة غیر ممکنة الممدوح صفة غیر ممکنة قصد اثباتها کذا فی الایضاح و فیه بحث لان مفهوم هذا الکلام هو ان نیة الجوزاء خدمة الممدوح علة لرؤیة عقد النطاق علیها اعنی لرؤیة حالة شبیهة بانتطاق المنتطق کما یقال لو لم تجئنی لم اکرمک یعنی ان علة الاکرام هی المجئ وهذه صفة ثابتة قصد تعلیلها بنیة الخدمة الممدوح فیکون من الضرب الاول و هو الصفة الثابتة التی قصد علتها و ما قیل من انه اراد ان الانتطاق صفة ممتنعة الثبوت للجوزاء و قد اثبتها الشاعر وعللها بنیة الجوزاء خدمة الممدوح فهو مع انه مخالف بصریح کلام المصنف فی الایضاح لیس بشئ لان حدیث انتطاق الجوزاء اعنی الحالة الشبیهة بذلک ثابت بل محسوس و الاقرب ان یجعل لو ههنا مثلها فی قوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا اعنی الاستدلال بانتفاء الثانی علی انتفاء الاول فیکون الانتطاق علة لکون نیة الجوزاء خدمة الممدوح أی دلیلا علیه وعلة للعلم مع انه وصف غیر ممکن (والحق به) أی بحسن التعلیل (ما بنی علی الشک) و لم یجعل منه لان فیه ادعاء واصرارا و الشک ینافیه (کقوله کأن السحاب الغر) جمع الاغر و المراد السحاب الماطرة الغریزة الماء (غیبن تحتها) أی تحت الربا (حبیبا فما ترقا) الاصل ترقاء بالهمزة فخففت أی ما تسکن (لهن مدامع) علل علی سبیل الشک نزول المطر من السحاب بانها غیبت حبیبا تحت تلک الربا فهی تبکی علیها. (ومنه) أی و من المعنوی (التفریع و هو ان یثبت لمتعلق امر حکم بعد اثباته)  
ص 283  
أی اثباته ذلک الحکم (لمتعلق له آخر) علی وجه یشعر بالتفریع و التعقیب و هو احتراز عن نحو غلام زید راکب وابوه راکب (کقوله احلامکم لسقام الجهل شافیة، کما دماؤکم تشفی من الکلب) هو بفتح اللام شبه جنون یحدث للانسان من عض الکلب إذ لا دواء له انجع من شرب دم ملک کما قال الحماسی بنات مکارم واساة کلم، دماؤکم من الکلب الشفاء ففرع علی وصفهم بشفاء احلامهم من داء الجهل وصفهم بشفاء دمائهم من داء الکلب یعنی انهم ملوک واشراف وارباب العقول الراجحة. (ومنه) أی و من المعنوی (تأکید المدح بما یشبه الذم و هو ضربان افضلهما ان یستثنی من صفة ذم منفیة عن الشئ صفة مدح) لذلک الشئ (بتقدیر دخولها فیها) دخول صفة المدح فی صفة الذم (کقوله و لا عیب فیهم غیر ان سیوفهم، بهن فلول) جمع فل و هو الکسر فی حد السیف (من قراع الکتائب) أی مضاربة الجیوش (أی ان کان فلول السیف من القرع عیبا فاثبت شیءا منه) أی من العیب (علی تقدیر کونه منه) أی کون فلول السیف من العیب. (وهو) أی هذا التقدیر و هو کون الفلول من العیب (محال) لانه کنایة عن کمال الشجاعة (فهو) أی اثبات شئ من العیب علی هذا التقدیر (فی المعنی تعلیق بالمحال) کما یقال حتی یبیض الفار و حتی یلج الجمل فی سم الخیاط (فالتأکید فیه) أی فی هذا الضرب (من جهة انه کدعوی الشئ ببینة) لانه علق نقیض المدعی و هو اثبات شئ من العیب بالمحال و المعلق بالمحال محال فعدم العیب محقق. (و) من جهة (ان الاصل فی) مطلق (الاستثناء) هو (الاتصال) أی کون المستثنی منه بحیث یدخل فیه المستثنی علی تقدیر السکوت عنه و ذلک لما تقرر فی موضعه من ان الاستثناء المنقطع مجاز و إذا کان الاصل فی الاستثناء الاتصال (فذکر اداته قبل ذکر ما بعدها) یعنی المستثنی (یوهم اخراج شئ) و هو المستثنی (مما قبلها) أی مما قبل الاداة و هو المستثنی منه (فإذا ولیها) أی الاداة (صفة مدح) وتحول الاستثناء من الاتصال إلی الانقطاع (جاء التأکید لما فیه من المدح علی المدح و الاشعار بانه لم یجد فیه صفة ذم حتی یستثنیها فاضطر إلی استثناء  
ص 284  
صفه مدح وتحویل الاستثناء إلی الانقطاع. (و) الضرب (الثانی) من تأکید المدح بما یشبه الذم (ان یثبت لشئ اداة الاستثناء) أی یذکر عقیب اثبات صفة المدح لذلک الشئ اداة استثناء (تلیها صفة مدح اخری له) أی لذلک الشئ (نحو انا افصح العرب بیدانی من قریش) بید بمعنی غیر و هو اداة الاستثناء (واصل الاستثناء فیه) أی فی هذا الضرب (ایضا ان یکون منقطعا) کما ان الاستثناء فی الضرب الاول منقطع لعدم دخول المستثنی فی المستثنی منه و هذا لا ینافی کون الاصل فی مطلق الاستثناء هو الاتصال (لکنه) أی الاستثناء المنقطع المنقطع فی هذا الضرب (لم یقدر متصلا) کما قدر فی الضرب الاول إذ لیس هنا صفة ذم منفیة عامة یمکن تقدیر دخول صفة المدح فیها. و إذا لم یکن تقدیر الاستثناء متصلا فی هذا الضرب (فلا یفید التأکید الا من الوجه الثانی) و هو ان ذکر اداة الاستثناء قبل ذکر المستثنی یوهم اخراج شئ مما قبلها من حیث ان الاصل فی مطلق الاستثناء هو الاتصال فإذا ذکر بعد الاداة صفة مدح اخری جاء التأکید و لا یفید التأکید من الوجه الاول و هو دعوی الشئ ببینة لانه مبنی علی التعلیق بالمحال المبنی علی تقدیر الاستثناء متصلا (و لهذا) أی ولکون التأکید فی هذا الضرب من الوجه الثانی فقط (کان) الضرب (الاول) المفید للتأکید من وجهین (افضل ومنه) أی و من تأکید المدح بما یشبه الذم (ضرب اخر) و هو ان یؤتی بمستثنی فیه معنی المدح معمولا لفعل فیه معنی الذم نحو قوله تعالی (وما تنقم منا الا ان آمنا بایات ربنا) أی ما تعیب منا الا اصل المناقب و المفاخر کلها و هو الایمان. یقال نقم منه وانتقم إذا عابه وکرهه و هو کالضرب الاول فی افادة التأکید من وجهین (والاستدراک) المفهوم من لفظ لکن (فی هذا الباب) أی باب تأکید المدح بما  
ص 285  
یشبه الذم (کالاستثناء کما فی قوله هو البدر الا انه البحر زاخرا \* سوی انه الضرغام لکنه الوبل فقوله الا وسوی استثناء مثل قوله ع بیدانی من قریش، و قوله لکنه استدراک یفید فائدة الاستثناء المنقطع فی هذا الضرب لان الا فی الاستثناء المنقطع بمعنی لکن (ومنه) أی و من المعنوی (تأکید الذم بما یشبه المدح و هو ضربان احدهما ان یستثنی من صفة مدح منفیة عن الشئ صفة ذم له بتقدیر دخولها) أی صفة الذم (فیها) أی فی صفة المدح (کقولک فلان لا خیر فیه الا انه یسئ إلی من احسن إلیه وثانیهما ان یثبت للشئ صفة ذم وتعقب باداة استثناء یلیها صفة ذم اخری له) أی لذلک الشئ (کقولک فلان فاسق الا انه جاهل،) فالضرب الاول یفید التأکید من وجهین و الثانی من وجه واحد (وتحقیقها علی قیاس ما مر) فی تأکید المدح بما یشبه الذم (ومنه) أی و من المعنوی (الاستتباع و هو المدح بشئ علی وجه یستتبع المدح بشئ آخر کقوله نهبت من الاعمار ما لو حویته \* لهنئت الدنیا بانک خالد مدحه بالنهایة فی الشجاعة) حیث جعل کثرة قتلاه بحیث یخلد لو ورث اعمارهم (علی وجه استتبع مدح بکونه سببا لصلاح الدنیا ونظامها) إذ لا تهنئة لاحد بشئ لا فائدة له فیه. قال علی بن عیسی الربعی (وفیه) أی فی البیت وجهان آخران من المدح احدهما (انه نهب الاعمار دون الاموال) کما هو مقتضی علو الهمة و ذلک مفهوم من تخصیص الاعمار بالذکر و الاعراض عن الاموال مع ان النهب بها الیق وهم یعتبرون ذلک فی المحاورات و الخطابیات وان لم یعتبره ائمة الاصول (و) الثانی (انه لم یکن ظالما فی قتلهم) و الا لما کان للدنیا سرور بخلوده. (ومنه) أی و من المعنوی (الادماج) فقال ادمج الشئ فی ثوبه إذا لفه فیه (وهو ان یضمن کلام سیق لمعنی) مدحا کان أو غیره (معنی اخر) هو منصوب علی انه مفعول ثان لیضمن و قد اسند إلی المفعول الاول (فهو) لشموله المدح و غیره (اعم  
ص 286  
من الاستتباع) لاختصاصه بالمدح (کقوله اقلب فیه) أی فی ذلک اللیل (اجفانی کانی، اعد بها علی الدهر الذنوبا، فانه ضمن وصف اللیل بالطول لشکایة الدهر ومنه) أی و من المعنوی (التوجیه) ویسمی محتمل الضدین (وهو ایراد الکلام محتملا لوجهین مختلفین) أی متبائنین متضادین کالمدح و الذم مثلا و لا یکفی مجرد احتمال معنیین متغایرین (کقول من قال لا عور لیت عینیه سواء) یحتمل تمنی صحة العین العوراء فیکون دعاء له و العکس فیکون دعاء علیه. قال (السکاکی ومنه) أی و من التوجیه (متشابهات القرآن باعتبار) و هو احتمالها لوجهین مختلفین وتفارقه باعتبار آخر، و هو عدم استواء الاحتمالین لان احد المعنیین فی المتشابهات قریب و الاخر بعید و لما ذکر السکاکی نفسه من ان اکثر متشابهات القرآن من قبیل التوریة و الایهام ویجوز ان یکون وجه المفارقة هو ان المعنیین فی المتشابهات لا یجب تضادهما. (ومنه) أی و من المعنوی (الهزل الذی یراد به الجد کقوله إذا ما تمیمی اتاک مفاخرا، فقل عد عن ذا کیف اکلک للضب ومنه) أی و من المعنوی (تجاهل العارف و هو کما سماه السکاکی سوق المعلوم مساق غیره لنکتة) و قال لا احب تسمیته بالتجاهل لو روده فی کلام الله تعالی (کالتوبیخ فی قول الخارجیة ایاشجر الخابور) هو من دیار بکر (مالک مورقا) أی ناضرا ذا ورق (کانک لم تجزع علی ابن ظریف و المبالغة فی المدح کقوله المع برق سری ام ضوء مصباح، ام ابتسامتها بالمنظر الضاحی) أی اظن (أو) المبالغة (فی الذم کقوله و ما ادری وسوف اخال ادری) أی اظن وکسر همزة المتکلم فیه هو الافصح وبنو اسد تقول اخال بالفتح و هو القیاس (قوم آل حصن ام نساء) فیه دلالة علی ان القوم هم الرجال خاصة (والتدله) أی وکالتحیر و التدهش (فی الحب فی قوله تالله یا ظبیات القاع) و هو المستوی من الارض (قلن لنا، لیلا منکن ام لیلی من البشر) وفی اضافة لیلی إلی نفسه أو لا و التصریح باسمها ثانیا استلذاذ. وهذه انموذج من نکات التجاهل و هی اکثر من ان یضبطها القلم (ومنه) أی  
ص 287  
ومن المعنوی (القول بالموجب و هو ضربان احدهما ان تقع صفة فی کلام الغیر کنایة عن شئ اثبت له) أی لذلک الشئ (حکم فتثبتها لغیره) أی فتثبت انت فی کلامک تلک الصفة لغیر ذلک الشئ (من غیر تعرض لثبوته له) أی لثبوت ذلک الحکم لذلک الغیر (أو نفیه عنه نحو قوله تعالی یقولون لئن رجعنا إلی المدینة لیخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنین) فالاعز صفة وقعت فی کلام المنافقین کنایة عن فریقهم و الاذل کنایة عن المومنین و قد اثبت المنافقون لفریقهم اخراج المؤمنین من المدینة، فاثبت الله تعالی فی الرد علیهم صفة العزة لغیر فریقهم و هو الله تعالی ورسوله و المؤمنون و لم یتعرض لثبوت ذلک الحکم الذی و هو الاخراج للموصوفین بالعزة اعنی الله تعالی ورسوله و المؤمنین و لا لنفیه عنهم. (و الثانی حمل لفظ وقع فی کلام الغیر علی خلاف مراده) حال کون خلاف مراده (مما یحتمله) ذلک اللفظ (بذکر متعلقه) أی انما یحمل علی خلاف مراده بان یذکر متعلق ذلک اللفظ (کقوله قلت ثقلت إذا اتیت مرارا \* قال ثقلت کاهلی بالایادی فلفظ ثقلت وقع فی کلام الغیر بمعنی حملتک المؤنة فحمله علی تثقیل عاتقه بالایادی و المنن بان ذکر متعلقه اعنی قوله کاهلی بالایادی. (ومنه) أی و من المعنوی (الاطراد و هو ان تأتی باسماء الممدوح أو غیره) واسماء (آبائه علی ترتیب الولادة من غیر تکلف) فی السبک (کقوله ان یقتلوک فقد ثللت عروشهم، بعتیبة بن الحارث بن شهاب) یقال للقوم إذا ذهب عزهم وتضعضع حالهم قد ثل عرشهم یعنی ان تبحجوا بقتلک وفرحوا به فقد اثرت فی عزهم وهدمت اساس مجدهم بقتل رئیسهم. فان قیل هذا من تتابع الاضافات فکیف یعد من المحسنات. قلنا قد تقرر ان تتابع الاضافات إذا سلم من الاستکراه ملح ولطف و البیت من هذا القبیل کقوله علیه السلام الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم الحدیث، هذا تمام ما ذکر من الضرب المعنوی (واما) الضرب (اللفظی) من الوجوه  
ص 288  
المحسنة للکلام. (فمنه الجناس بین اللفظین و هو تشابههما فی اللفظ) أی فی التلفظ فیخرج التشابه فی المعنی نحو اسد وسبع أو فی مجرد عدد الحروف نحو ضرب و علم أو فی مجرد الوزن نحو ضرب وقتل (والتام منه) أی من الجناس (ان یتفقا) أی اللفظان (فی انواع الحروف) فکل من الحروف التسعة و العشرین نوع و بهذا یخرج نحو یفرح ویمرح (و) فی (اعدادها) وبه یخرج نحو الساق و المساق (و) فی هیئاتها) وبه یخرج نحو البرد و البرد بالفتح و الضم فان هیئة الکلمة هی کیفیة حاصلة لها باعتبار الحرکات و السکنات فنحو ضرب وقتل علی هیئة واحدة مع اختلاف الحروف بخلاف ضرب وضرب مبنیین للفاعل و المفعول فانهما علی هیئتین مع اتحاد الحروف. (و) فی (ترتیبها) أی تقدیم بعض الحروف علی بعض وتأخیره عنه وبه یخرج نحو الفتح و الحتف (فان کانا) أی اللفظان المتفقان فی جمیع ما ذکره (من نوع) واحد من انواع الکلمة (کاسمین) أو فعلین أو فعلین أو حرفین (یسمی متماثلا) جریا علی اصطلاح المتکلمین من ان التماثل هو الاتحاد فی النوع (نحو ویوم تقوم الساعة) أی القیامة (یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعة) من ساعات الایام (وان کانا من النوعین) اسم وفعل أو اسم وحرف أو فعل وحرف (یسمی مستوفی کقوله ما مات من کرم الزمان فانه \* یحیی لدی یحیی بن عبد الله) لانه کریم یحیی من اسم الکرم (وایضا) لجناس التام تقسیم آخر و هو انه (ان کان احد لفظیه مرکبا) و الاخر مفردا (سمی جناس الترکیب) وحینئذ (فان اتفقا) أی اللفظان المفرد و المرکب (فی الخط خص) هذا النوع من جناس الترکیب (باسم المتشابه) لاتفاق اللفظین فی الکتابة (کقوله إذا ملک لم یکن ذاهبة) أی صاحب هبة وعطاء (فدعه) أی اترکه (فدولته ذاهبة) أی غیر باقیة (والا) أی وان لم یتفق اللفظان المفرد و المرکب فی الخط (خص) هذا النوع من جناس الترکیب (باسم المفروق) لافتراق اللفظین فی صورة الکتابة (کقوله:  
ص 289  
کلکم قد اخذ الجام و لا جام لنا \* ما الذی ضر مدیر الجام لو جاملنا) أی عاملنا بالجمیل هذا إذا لم یکن اللفظ المرکب مرکبا من کلمة وبعض کلمة و الاخص باسم المرفو کقولک اهذا مصاب ام طعم صاب (وان اختلفا) عطف علی قوله و التام منه ان یتفقا أو علی محذوف أی هذا ان اتفقا فیما ذکر وان اختلفا أی لفظا المتجانسین (فی هیئات الحروف فقط) أی و اتفقا فی النوع و العدد و الترتیب (یسمی) التجنیس (محرفا) لانحراف احدی الهیئتین عن الهیئة الاخری و الاختلاف قد یکون بالحرکة (کقولهم جبة البرد جنة البرد) یعنی لفظ البرد و البرد بالضم و الفتح (ونحوه) فی ان الاختلاف فی الهیئة فقط قولهم (الجاهل اما مفرط ومفرط) لان الحرف المشدد لما کان یرتفع اللسان عنهما دفعة واحدة کحرف واحد عد حرفا واحدا وجعل التجنیس مما لا اختلاف فیه فی الهیئة فقط. ولذا قال (والحرف المشدد) فی هذا الباب (فی حکم المخفف) واختلاف الهیئة فی مفرط ومفرط باعتبار ان الفاء من احدهما ساکن و من الاخر مفتوح. (و) قد یکون الاختلاف فیه فی الحرکة و السکون جمیعا (کقولهم البدعة شرک الشرک) فان الشین من الاول مفتوح و من الثانی مکسور و الراء من الاول مفتوح و من الثانی ساکن (وان اختلفا) أی لفظا المتجانسین (فی اعدادها) أی اعداد الحروف بان یکون فی احد اللفظین حرف زائد أو اکثر إذا سقط حصل الجناس التام (سمی الجناس ناقصا) لنقصان احد اللفظین عن الاخر (و ذلک) الاختلاف (اما بحرف) واحد (فی الاول مثل و التفت الساق بالساق إلی ربک یومئذ المساق) بزیادة المیم (أو فی الوسط نحو جدی جهدی) بزیادة الهاء و قد سبق ان المشدد بحکم المخفف أو فی الاخر کقوله یمدون من اید عواص عواصم) بزیادة المیم و لا اعتبار بالتنوین و قوله من اید فی موضع مفعول یمدون علی زیادة من کما هو مذهب الاخفش أو علی کونها للتبعیض کما فی قولهم هز من عطفه وحرف من نشاطه أو علی انه صفة محذوف أی یمدون سواعد من اید عواص جمع عاصیة من عصاه ضربه بالعصا  
ص 290  
وعواصم من عصمه حفظه وحماه وتمامه تصول باسیاف قواض قواضب أی یمدون ایدیا ضاربات للاعداء حامیات للاولیاء صائلات علی الاقران بسیوف حاکمة بالقتل قاطعة. (وربما سمی) هذا القسم الذی یکون الزیادة فیه فی الاخر (مطرفا و اما باکثر) من حرف واحد و هو عطف علی قوله اما بحرف و لم یذکر من هذا الضرب الا ما تکون الزیادة فی الاخر (کقولها) أی الخنساء (ان البکاء هو الشفاء من الجوی) أی حرقة القلب (بین الجوانح) بزیادة النون و الحاء (وربما سمی هذا) النوع (مذیلا وان اختلفا) أی لفظ المتجانسین (فی انواعها) أی انواع الحروف (فیشترط ان لا یقع) الاختلاف (باکثر من حرف) واحد و الا لبعد بینهما التشابه و لم یبق التجانس کلفظی نصر ونکل (ثم الحرفان) اللذان وقع بینهما الاختلاف (ان کانا متقاربین فی المخرج (سمی) الجناس (مضارعا وهو) ثلثة اضرب لان الحرف الأجنبی (اما فی الاول نحو بینی وبین کنی لیل دامس وطریق طامس أو فی الوسط نحو قوله تعالی وهم ینهون عنه وینأون عنه أو فی الاخر نحو الخیل معقود بنواصیها الخیر) و لا یخفی تقارب الدال و الطاء و کذا الهاء و الهمزة و کذا اللام و الراء (والا) أی وان لم یکن الحرفان متقاربین (سمی لاحقا و هو ایضا اما فی الاول نحو ویل لکل همزة لمزة) الهمزة الکسر و اللمزة الطعن وشاع استعمالهما فی الکسر من اعراض الناس و الطعن فیها وبناء فعلة یدل علی الاعتیاد (أو فی الوسط نحو ذلک بما کنتم تفرجون فی الارض بغیر الحق وبما کنتم تمرحون) وفی عدم تقارب الفاء و المیم نظر فانهما شفویتان وان ارید بالتقارب ان یکونا بحیث یدغم احدهما فی الاخر فالهاء و الهمزة لیستا کذلک (أو فی الاخر نحو قوله تعالی فإذا جاءهم امر من الامن وان اختلفا) أی لفظا المتجانسین (فی ترتیبها) أی ترتیب الحروف بان یتحد النوع و العدد و الهیئة لکن قدم فی احد اللفظین بعض الحروف واخر فی اللفظ الاخر. (سمی) هذا النوع (تجنیس القلب نحو حسامه فتح لاولیائه حتف لاعدائه ویسمی قلب کل) لانعکاس ترتیب الحروف کلها (ونحو اللهم استر  
ص 291  
عوراتنا وآمن روعاتنا ویسمی قلب بعض) إذ لم یقع الانعکاس الابین بعض حروف الکلمة (فإذا وقع احدهما) أی احد اللفظین المتنجانسین تجانس القلب (فی اول البیت و) اللف (الاخر فی آخره سمی) تجنیس القلب حینئذ (مقلوبا مجنحا) لان اللفظین بمنزلة جناحین للبیت کقوله لاح انوار الهدی من کفه فی کل حال. (وإذا ولی احد المتجانسین) أی تجانس سواء کان جناس القلب أو غیره ولذا ذکره باسمه الظاهر دون المضمر المتجانس (الاخر سمی) الجناس (مزدوجا ومکررا ومرددا نحو وجئتک من سبأ بنبأ یقین) هذا من التجنیس اللاحق وامثلة الاخر ظاهرة مما سبق (ویلحق بالجناس شیءان احدهما ان یجمع اللفظین الاشتقاق و هو توافق الکلمتین فی الحروف الاصول مع الاتفاق فی اصل المعنی (نحو قوله تعالی فاقم وجهک للدین القیم) فانهما مشتقان من قام یقوم. (و الثانی ان یجمعهما) أی اللفظین (المشابهة و هی ما یشبه) أی اتفاق یشبه (الاشتقاق) و لیس باشتقاق فلفظة ما موصولة أو موصوفة، وزعم بعضهم انها مصدریة أی اشباه اللفظین الاشتقاق و هو غلط لفظا و معنا اما لفظا فلانه جعل الضمیر المفرد فی یشبه أی اللفظین و هو لا یصح الا بتأویل بعید فلا یصح عند الاستغناء عنه و اما معنا فلان اللفظین لا یشبهان الاشتقاق بل توافقهما قد یشبه الاشتقاق بان یکون فی کل منهما جمیع ما یکون فی آخر من الحروف أو اکثرها ولکن لا یرجعان إلی اصل واحد کما فی الاشتقاق (نحو قوله تعالی انی لعملکم من القالین) فالاول من القول و الثانی من القلی و قد یتوهم ان المراد بما یشبه الاشتقاق هو الاشتقاق الکبیر و هذا ایضا غلط لان الاشتقاق الکبیر هو الاتفاق فی الحروف الاصول دون الترتیب مثل القمر و الرقم و المرق، و قد مثلوا فی هذا المقام بقوله تعالی اثاقلتم إلی الارض ارضیتم بالحیاة الدنیا، و لا یخفی ان الارض مع ارضیتم لیس کذلک. (ومنه) أی و من اللفظی (رد العجز علی الصدر و هو فی النثر ان یجعل احد اللفظین المکررین) أی المتفقین فی اللفظ و المعنی (أو المتجانسین) أو المتشابهین فی  
ص 292  
اللفظ دون المعنی (والملحقین بهما) أی بالمتجانسین الذی یجمعهما الاشتقاق أو شبه الاشتقاق (فی اول الفقرة) و قد عرفت معناها (و) اللفظ (الاخر فی آخرها) أی آخر الفقرة فتکون الاقسام اربعة (نحو قوله تعالی وتخشی الناس و الله احق ان تخشاه) فی المکررین (ونحو سائل اللئیم یرجع ودمعه سائل) فی المتجانسین (ونحو قوله تعالی استغفروا ربکم انه کان غفارا) فی الملحقین اشتقاقا (ونحو قال انی لعملکم من القالین) فی الملحقین بشبه الاشتقاق (و) هو (فی النظم ان یکون احدهما) أی احد اللفظین المکررین أو المتجانسین أو الملحقین بهما اشتقاقا أو شبه الاشتقاق (فی آخر البیت و) اللفظ (الاخر فی صدر المصراع الاول أو حشوه أو آخره أو صدر) المصراع (الثانی) فتصیر الاقسام ستة عشرة حاصلة من ضرب اربعة فی اربعة و المصنف اورد ثلثة عشر مثالا واهمل ثلاثا (کقوله سریع إلی ابن العم یلطم وجهه، و لیس إلی داعی الندی بسریع) فیما یکون المکرر الاخر فی صدر المصراع الاول (وقوله: تمتع من شمیم عرار نجد \* فما بعد العشیة من عرار) فیما یکون المکرر الاخر فی حشو المصراع الاول و معنی البیت استمتع بشمیم عرار نجد و هی وردة ناعمة صفراء طیبة الرائحة فانا نعدمه إذا امسینا لخروجنا من ارض نجد ومنابته (وقوله و من کان بالبیض الکواعب) جمع کاعب و هی الجاریة حین تبدو ثدیها للنهود (مغرما) مولعا (فما زلت بالبیض القواضب) أی السیوف القواطع (مغرما) فیما یکون المکرر الاخر فی آخر المصراع الاول (وقوله وان لم یکن الا معرج ساعة) هو خبر کان واسمه ضمیر یعود إلی الامام المدلول علیه فی بیت السابق و هو الما علی الدار التی لو وجدتها بها اهلها ما کان وحشا مقیلها (قلیلا) صفة مؤکدة لفهم القلة من اضافة التعریج إلی الساعة أو صفة مقیدة أی الا تعریجا قلیلا فی ساعة (فانی نافع لی قلیلها) مرفوع بانه فاعل نافع و الضمیر للساعة و المعنی قلیل من التعریج فی الساعة ینفعنی ویشفی غلیل وجدی، و هذا فیما یکون المکرر الاخر فی صدر المصراع الثانی (وقوله دعانی) أی  
ص 293  
اترکانی (من ملامکما سفاها) أی خفة وقلة عقل (فداعی الشوق قبلکما دعانی) من الدعاء و هذا فیما یکون المتجانس الاخر فی صدر المصراع الاول (وقوله و إذا البلابل) جمع بلبل و هو طائر معروف (افصحت بلغاتها، فانف البلابل) جمع بلبال و هو الحزن (باحتساء بلابل) جمع بلبلة بالضم و هو ابریق فیه الخمر و هذا فیما یکون المتجانس الاخر اعنی البلابل الاول فی حشو المصراع الاول لا صدره لان صدره هو قوله و إذا (وقوله فمشعوف بآیات المثانی،) (أی القرآن) (ومفتون برنات المثانی) أی بنغمات اوتار المزامیر التی ضم طاق منها إلی طاق و هذا فیما یکون المتجانس الاخر فی آخر المصراع الاول (وقوله املتهم ثم أملتهم فلاح) أی ظهر (لی ان لیس فیهم فلاح) أی فوز ونجاة و هذا فیما یکون المتجانس الاخر فی صدر المصراع الثانی (وقوله ضرائب) جمع ضریبة و هی الطبیعة التی ضربت للرجل وطبع علیها (ابدعتها فی السماح، فلسنا نری لک فیها ضریبا) أی مثلا واصله المثل فی ضرب القداح و هذا فیما یکون الملحق الاخر بالمتجانسین اشتقاقا فی صدر المصراع الاول (وقوله) إذ المرء لم یخزن علیه لسانه، فلیس علی شئ سواه بخزان) أی إذا لم یحفظ المرء لسانه علی نفسه مما یعود ضرره إلیه فلا یحفظه علی غیره مما لا ضرر له فیه، و هذا فیما یکون الملحق الاخر اشتقاقا فی حشو المصراع الاول (وقوله لو اختصرتم من الاحسان تکم، و العذاب) من الماء (یهجر للافراط فی الخصر) أی فی البرودة یعنی ان بعدی عنکم لکثرة انعامکم علی و قد توهم بعضهم ان هذا المثال مکرر حیث کان اللفظ الاخر فی حشو المصراع الاول کما فی البیت الذی قبله و لم یعرف ان اللفظین فی البیت السابق مما یجمعهما الاشتقاق وفی هذا البیت مما یجمعهما شبه الاشتقاق و المصنف لم یذکر من هذا القسم الا هذا المثال واهمل الثلاثة الباقیة و قد اوردتها فی الشرح (وقوله: فدع الوعید فما وعیدک ضائری \* اطنین اجنحة الذباب یضیر) و هذا فیما یکون الملحق الاخر اشتقاقا و هو ضائری فی اخر المصراع الاول  
ص 294  
(وفی قوله و قد کانت البیض القواضب فی الوغی) أی السیوف القواطع فی الحرب (بواتر) أی قواطع بحسن استعمال ایاها (فهی الان من بعده بتر) جمع ابتر إذ لم یبق من بعده من یستعملها استعمالة و هذا فیما یکون الملحق الاخر اشتقاقا فی صدر المصراع الثانی. (ومنه) أی و من اللفظی (السجع قیل و هو تواطؤ الفاصلتین من النثر علی حرف واحد) فی الاخر (وهو معنی قول السکاکی هو) أی السجع (فی النثر کالقافیة فی الشعر) یعنی ان هذا مقصود کلام السکاکی ومحصوله و الا فالسجع علی التفسیر المذکور بمعنی المصدر اعنی توافق الفاصلتین فی الحرف الاخیر. وعلی کلام السکاکی هو نفس اللفظ المتواطی الاخر فی اواخر الفقر ولذا ذکره السکاکی بلفظ الجمع و قال انها فی النثر کالقوافی فی الشعر و ذلک لان القافیة لفظ فی آخر البیت اما الکلمة نفسها أو الحرف الاخیر منها أو غیر ذلک علی تفصیل المذاهب و لیست عبارة عن تواطئ الکلمتین من اواخر الابیات علی حرف واحد. فالحاصل ان السجع قد یطلق علی الکلمة الاخیرة من الفقرة باعتبار توافقها للکلمة الاخیرة من الفقرة الاخری و قد یطلق علی نفس توافقها ومرجع المعنیین واحد (وهو) أی السجع ثلاثة اضرب (مطرف ان اختلفا) أی الفاصلتین (فی الوزن نحو مالکم لا ترجون لله وقارا و قد خلفکم اطوارا) فان الوقار و الاطوال مختلفان وزنا (والا) أی وان لم یختلفا فی الوزن (فان کان ما فی احدی القرینتین) من الالفاظ (أو) کان (اکثره) أی اکثر ما فی احد لقرینتین (مثل ما یقابله) من القرینة الاخری (فی الوزن و التقفیة) أی التوافق علی الحرف الاخیر (فترصیع نحو فهو یطبع الاسجاع بجواهر لفظه ویقرع الاسماع بزواجر وعظه) فجمیع ما فی القرینة الثانیة یوافق لما یقابله من القرینة الاولی و اما لفظه فهو فلا یقابله شئ من الثانیة، ولو قال بدل الاسماع الاذان کان مثالا لما یکون اکثر ما فی الثانیة موافقا لما یقابله فی الاولی (والا فهو متواز) أی وان لم یکن جمیع ما فی القرینة و لا اکثر مثل ما یقابله من الاخری فهو السجع المتوازی  
ص 295  
(نحو فیها سرر مرفوعة واکواب موضوعة) لاختلاف سرر واکواب فی الوزن و التقفیة جمیعا و قد یختلف الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا، فالعاصفات عصفا، و قد تختلف التقفیة فقط کقولنا، حصل الناطق و الصامت، وهلک الحاسد و الشامت. (قیل واحسن السجع ما تساوت قرائته نحو فی سدر مخضود وطلح مضود وظل ممدود ثم) أی بعد ان لا تتساوی قرائنه فالاحسن (ما طالت قرینته الثانیة نحو و النجم إذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی أو) قرینته (الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه) من التصلیة (ولا یحسن ان یؤتی قرینة) بعد قرینة اخری. (اقصر منها) قصرا (کثیرا) لان السجع قد استوفی امده فی الاول بطوله فإذا جاء الثانی اقصر منه کثیرا یبقی الانسان عند سماعه کمن یرید الانتهاء إلی غایة فیعثر دونها، و انما قال کثیرا احترازا عن نحو قوله تعالی الم تر کیف فعل ربک باصحاب الفیل الم یجعل کیدهم فی تضلیل (والا سجاع مبنیة علی سکون الاعجاز) أی أو اخر فواصل القرائن إذ لا یتم التواطؤ و التزاوج فی جمیع الصور الا بالوقف و السکون (کقولهم ما ابعد ما فات واقرب ما هو آت) أی إذ لو لم یعتبر السکون لفات السجع لان التاء من فات مفتوح و من آت منون مکسور (قیل و لا یقال فی القرآن اسجاع) رعایة للادب وتعظیما له إذ السجع فی الاصل هدیر الحمام و نحو و قیل لعدم الاذن الشرعی، و فیه نظر إذ لم یقل احد بتوقف امثال هذا علی اذن الشارع و انما الکلام فی اسماء الله تعالی.  
(بل یقال) للاسجاع فی القرآن اعنی الکلمة الاخیرة من الفقرة (فواصل، و قیل السجع غیر مختص بالنثر ومثله من النظم (قوله تجلی به رشدی واثرت) أی صارت ذات ثروة (به یدی وفاض به ثمدی) هو بالکسر الماء القلیل و المراد ههنا المال القلیل (واوری) أی صار ذاوری (به زندی) فاما اوری بضم الهمزة وکسر الراء علی انه المتکلم المضارع من اوریت الزند اخرجت ناره فغلط  
ص 296  
وتصحیف ومع ذلک یأباه الطبع (ومن السجع علی هذا القول) أی القول بعدم اختصاصه بالنثر (ما یسمی التشطیر، و هو جعل کل من شطری البیت سجعة مخالفة لاختها) أی للسجعة التی فی الشطر الاخر، و قوله سجعة فی موضع المصدر أی مسجوعا سجعة لان الشطر نفسه لیس بسجعة أو هو مجاز تسمیة للکل باسم جزئه (کقوله تدبیر معتصم بالله منتقم، لله مرتغب فی الله) أی راغب فیما یقربه من رضوانه (مرتقب) أی منتظر ثوابه أو خائف عقابه، فالشطر الاول سجعة مبنیة علی المیم و الثانیة سجعة مبنیه علی الباء. (ومنه) أی و من اللفظی (الموازنة و هی تساوی الفاصلتین) أی الکلمتین الاخیرتین من الفقرتین أو من المصراعین (فی الوزن دون التقفیة نحو ونمارق مصفوفة وزرابی مبثوثة) فان مصفوفة ومبثوثة متساویان فی الوزن لا فی التقفیة إذ الاولی علی الفاء و الثانیة علی الثاء لا عبرة بتاء التأنیث فی القافیة علی ما بین فی موضع. وظاهر قوله دون التقفیة انه یجب فی الموازنة عدم التساوی فی التقفیة حتی لا یکون نحو فیها سرر مرفوعة، واکواب موضوعة، من الموازنة ویکون بین الموازنة و السجع مباینة الا علی رأی ابن الاثیر فانه یشترط فی السجع التساوی فی الوزن و التقفیة ویشترط فی الموازنة التساوی فی الوزن دون الحرف الاخیر فنحو شدید و قریب لیس بسجع و هو اخص من الموازنة و إذا تساوی الفاصلتان فی الوزن دون التقفیة (فان کان فی احدی القرینتین) من الالفاظ (أو اکثره مثل ما یقابله من) القرینة (الاخری فی الوزن) سواء کان یماثله فی التقفیة أو لا (خص) هذا النوع من الموازنة (باسم المماثلة) و هی لا تخص بالنثر کما توهمه البعض من ظاهر قولهم تساوی الفاصلتین و لا بالنظم علی ما ذهب إلیه البعض بل تجری فی القبیلتین فلذلک أو رد مثالین نحو قوله تعالی (وآتیناهما الکتاب المستبین وهدینا هما الصراط المستقیم و قوله مهما الوحش) جمع مهاة و هی البقرة الوحشیة (الا ان هاتا) أی هذه النساء (أو انس، قنا الخط الا ان تلک) لقناة (ذوابل) وهذه النساء نواضر، و المثالان مما یکون  
ص 297  
اکثر ما فی احدی القرینتین مثل ما یقابله من الاخری لعدم تماثل آتیناهما وهدینا هما وزنا و کذا هاتا وتلک. ومثال الجمیع قول ابی تمام، فاحجم لما لم یجد فیک مطمعا، واقدم لما لم یجد عنک مهربا و قد کثر ذلک فی الشعر الفارسی واکثر مدائح ابی الفرج الرومی من شعراء العجم علی المماثلة و قد اقتفی الانوری اثره فی ذلک. (ومنه) أی و من اللفظی (القلب) و هو ان یکون الکلام بحیث لو عکسته بدأت بحرفه الاخیر الحرف الاول کان الحاصل بعینه هو هذا الکلام ویجری فی النثر و النظم (کقوله مودته تدوم لکل هول \* و هل کل مودته تدوم) فی مجموع البیت و قد یکو ذلک فی المصراع کقوله ارانا الاله هلالا ارانا (وفی التنزیل کل فی فلک یسبحون وربک فکبر) و الحرف المشدد فی حکم المخفف لان المعتبر هو الحرف المکتوبة و قد یکون ذلک فی الفرد نحو سلس ومغایرة القلب بهذا المعنی لتجنیس القلب ظاهر فان المقلوب ههنا یجب ان یکون عین اللفظ الذی ذکر بخلافه ثمة ویجب ثمة ذکر اللفظین جمیعا بخلافه ههنا. (ومنه) أی و من اللفظی (التشریع) ویسمی الترشیح وذا القافیتین ایضا (وهو بناء البیت علی قافیتین یصح المعنی عند الوقوف علی کل منهما لان التشریع هو ان یبنی الشارع ابیات القصیدة ذات قافیتین علی بحرین أو ضربین من بحر واحد فعلی أی القافیتین وقفت کان شعرا مستقیما، قلنا القافیة انما هی آخر البیت فالبناء علی قافیتین لا یتصور الا إذا کان البیت بحیث یصح الوزن ویحصل الشعر عند الوقوف علی کل منهما و الا لم تکن الاولی قافیة (کقوله یا خاطب الدنیا) من خطب المرأة (الدنیة) أی الخسیسة (انها، شرک الردی) أی حبالة الهلاک  
ص 298  
(وقرارة الاکدار) أی مقر الکدورات. فان وقفت علی الردی فالبیت من الضرب الثامن الطویل الکامل وان وقفت علی الاکدار فهو من الضرب الثانی منه، و القافیة عند الخلیل من آخر حرف فی البیت إلی اول ساکن یلیه مع الحرکة التی قبل ذلک الساکن، فالقافیة الاولی من هذا البیت هو لفظ الردی مع حرکة الکاف من شرک و القافیة الثانیة هی من حرکة الدال من الاکدار إلی الاخر و قد یکون البناء علی اکثر من قافیتین و هو قلیل متکلف، و من لطیف ذی القافیتین نوع یوجد فی الشعر الفارسی و هو ان تکون الالفاظ الباقیة بعد القوافی الاول بحیث إذا جمعت کانت شعرا مستقیم المعنی. (ومنه) أی و من اللفظی (لزوم ما لا یلزم) ویقال له الالزام و التضمین و التشدید و الاعنات ایضا (وهو ان یجئ قبل حرف الروی) و هو الحرف الذی تبنی علیه القصیدة وتنسب إلیه فیقال قصیدة لامیة أو میمیة مثلا من رویت الحبل إذا فتلته لانه یجمع بین الابیات کما ان الفتل یجمع بین قوی الحبل أو من رویت علی البعیر إذا شددت علیه الرواء و هو الحبل الذی یجمع به الاحمال (أو ما فی معناه) أی قبل الحرف الذی هو فی معنی الروی (من الفاصلة) یعنی الحرف الذی وقع فی فواصل الفقر موقع حرف الروی فی قوافی الابیات. وفاعلی یجئ هو قوله (ما لیس بلازم فی السجع) یعنی ان یؤتی قبله بشئ لو جعل القوافی أو الفواصل اسجاعا لم یحتج إلی الاتیان بذلک الشئ ویتم السجع بدونه. فمن زعم انه کان ینبغی ان یقول ما لیس بلازم فی السجع أی القافیة لیوافق قوله قبل حرف الروی أو ما فی معناه فهو لم یعرف معنی هذا الکلام. ثم لا یخفی ان المراد بقوله یجئ قبل کذا ما لیس بلازم فی السجع ان یکون ذلک فی بیتین أو اکثر أو فاصلتین أو اکثر و الا ففی کل بیت أو فاصلة یجئ قبل حرف الروی أو ما فی معناه ما لیس بلازم فی السجع کقوله: قفا نبک من ذکری حبیب ومنزل \* بسقط اللوی بین الدخول فحومل  
ص 299  
قد جاء قبل اللام میم مفتوحة و هو لیس بالزم فی السجع و قوله قبل حرف الروی أو ما فی معناه اشارة إلی انه یجری فی النثر و النظم (نحو فاما الیتیم فلا تقهر و اما السائل فلا تنهر) فالراء بمنزلة حرف الروی ومجئ الهاء قبلها فی الفاصلتین لزوم ما یلزم لصحة السجع بدونها نحو فلا تنهر و لا تسخر (وقوله ساشکر عمرا ان تراخت منیتی، ایادی) بدل من عمرا (ایادی لم تمن وان هی جلت،) أی لم تقطع أو لم تخلط بمنة وان عظمت وکثرت (فتی غیر محجوب الغنی عن صدیقه \* و لا مظهر الشکوی إذا النعل زلت) زلة القدم و النعل کنایة عن نزول الشر و المحنة (رای خلتی) أی فقری (من حیث یخفی مکانها) لانی کنت استرها عنه بالتجمل (فکانت) أی خلتی (قذی عینیه حتی تجلت) أی انکشفت وزالت باصلاحه ایاها بایادیه یعنی من حسن اهتمامه جعله کالداء الملازم لا شرف اعضائه حتی تلافاه بالاصلاح، فحرف الروی هو التاء و قد جئ قبله بلام مشدة مفتوحة و هو لیس بلازم فی السجع لصحة السجع بدونها نحو جلت ومدت ومنت وانشقت و نحو ذلک (واصل الحسن فی ذلک کله) أی فی جمیع ما ذکر من المحسنات اللفظیة (ان تکون الالفاظ تابعة للمعانی دون العکس) أی ان لا یکون المعانی توابع للالفاظ بان یؤتی بالالفاظ متکلمة مصنوعة فیتبعها المعنی کیف ما کان کما فعله بعض المتأخرین الذین لهم شعف بایراد المحسنات اللفظیة فیجعلون الکلام کانه غیر مسوق لافادة المعنی و لا یبالون بخفاء الدلالات ورکاکة المعنی فیصیر کغمد من ذهب علی سیف من خشب. بل الوجه ان تترک المعانی علی سجیتها فتطلب لانفسها لفظا تلیق بها، وعند هذا تظهر البلاغة و البراعة ویتمیز الکامل من القاصر، وحین رتب الحریری مع کمال فضله فی دیوان الانشاء عجز فقال ابن الخشاب هو رجل مقاماتی و ذلک لان کتابه  
ص 300  
حکایة تجری علی حسب ارادته ومعانیة تتبع ما اختاره من الالفاظ الموضوعة فاین هذا من کتاب امر به فی قضیة و ما احسن ما قیل فی الترجیح بین الصاحب و الصابی ان الصاحب کان یکتب کما یرید و الصابی کان یکت کما یؤمر وبین الحالتین بون بعید و لهذا قال قاضی قم حین کتب إلیه الصاحب. ایها القاضی بقم، قد عزلناک فقم و الله ما عزلتنی الا هذه السجعة.  
ص 301

خاتمة الفن الثالث

(فی السرقات الشعریة و ما یتصل بها) مثل الاقتباس و التضمین و العقد و الحل و التلمیح (وغیر ذلک) مثل القول فی الابتداء و التخلص و الانتهاء. و انما قلنا ان الخاتمة من الفن الثالث دون ان نجعلها خاتمة للکتاب خارجة عن الفنون الثلاثة کما توهمه غیرنا لان المصنف قال فی الایضاح فی آخر بحث المحسنات اللفظیة. هذا ما تیسر لی باذن الله جمعه وتحریره من اصول الفن الثالث وبقیت اشیاء یذکرها فی علم البدیع بعض المصنفین و هو قسمان. احدهما ما یجب ترک التعرض له لعدم کونه راجعا إلی تحسین الکلام أو لعدم الفائدة فی ذکره لکون داخلا فیما سبق من الابواب و الثانی مما لا بأس بذکره لاشتماله علی فائدة مع عدم دخوله فیما سبق مثل القول فی السرقات الشعریة و ما یتصل بها (اتفاق القائلین) علی لفظ التثنیة (ان کان فی الغرض علی العموم کالوصف بالشجاعة و السخاء) وحسن الوجه و البهاء و نحو ذلک (فلا یعد) هذا الاتفاق (سرقة) و لا استعانة و لا اخذا و نحو ذلک مما یؤدی هذا المعنی (لتقرره) أی لتقرر هذا الغرض العام فی (العقول و العادات) فیشترک فیه الفصیح و الاعجم و الشاعر و المفحم (وان کان) اتفاق القائلین (فی وجه الدلالة) أی طریق الدلالة علی الغرض (کالتشبیه و المجاز و الکنایة وکذکر هیئات تدل علی الصفة لاختصاصها بمن هی له) أی لاختصاص تلک الهیئات بمن ثبت تلک الصفة له (کوصف الجواد بالتهلل عند ورود العفاة) أی السائلین جمع عافی (و) کوصف (البخیل بالعبوس) عند ذلک (مع سعة ذات الید أی المال و اما العبوس عند ذلک مع قلة ذات الید فمن اوصاف الاسخیاء (فان اشترک الناس فی معرفته) أی فی معرفة وجه الدلالة (لاستقراره فیهما) أی فی العقول  
ص 302  
و العادات (کتشبیه الشجاع بالاسد و الجواد بالبحر فهو کالاول) أی فالاتفاق فی هذا النوع من وجه الدلالة کالاتفاق فی الغرض العام فی انه لا یعد سرقة و لا اخذا (والا) أی وان لم یشترک الناس فی معرفته (جاز ان یدعی فیه) أی فی هذا النوع من وجه الدلالة (السبق و الزیادة) بان یحکم بین القائلین فیه بالتفاضل وان احدهما فیه اکمل من الاخر وان الثانی زاد علی الاول أو نقص عنه. (وهو) أی ما لا یشترک الناس فی معرفته من وجه الدلالة علی الغرض (ضربان) احدهما (خاصی فی نفسه غریب) لا ینال الا بفکر (و) الاخر (عامی تصرف فیه بما اخرجه من الابتذال إلی الغرابة کما مر) فی باب التشبیه و الاستعارة من تقسیمهما إلی الغریب الخاصی و المبتذل العامی الباقی علی ابتذاله و المتصرف فیه بما یخرجه إلی الغرابة (فالاخذ و السرقة) أی ما یسمی بهذین الاسمین (نوعان ظاهر و غیر ظاهر. اما الظاهر فهو ان یؤخذ المعنی کله اما) مع اللفظ کله أو بعضه أو) حال کونه (وحده) من غیر اخذ شئ من اللفظ (فان اخذ اللفظ کله من غیر تغییر لنظمه) أی لکیفیة الترتیب و التألیف الواقع بین المفردات (فهو مذموم لانه سرقة محضة ویسمی نسخا وانتحالا کما حکی عن عبد الله بن الزبیر انه فعال ذلک بقول معن ابن اوس إذا انت لم تنصف اخاک) أی لم تعطه النصفة و لم توفه حقوقه (وجدته، علی طرف الهجران) أی هاجرا لک متبدلا بک وباخوتک (ان کان یعقل ویرکب حد السیف) أی یتحمل الشدائد تؤثر فیه تأثیر السیوف وتقطعه وتقطیعها (من ان تضیمه،) أی بدلا من ان تظلمه (إذا لم یکن عن شفرة السیف) أی عن رکوب حد السیف وتحمل المشاق (مزحل) أی مبعد. فقد حکی ان عبد الله بن الزبیر دخل علی معاویة فأنشده هذین البیتین فقال له معاویة لقد شعرت بعدی یا ابا بکر و لم یفارق عبد الله المجلس حتی دخل معن بن اوس المزنی فانشد قصیدته التی اولها: لعمرک ما ادری وانی لاوجل \* علی اینا تغدو المنیة اول  
ص 303  
حتی اتمهما و فیها هذان البیتان فاقبل معاویة علی عبد الله بن الزبیر و قال الم تخبرنی انهما لک فقال اللفظ له و المعنی له وبعد فهو اخی من الرضاعة وانا احق بشعره. (وفی معناه) أی فی معنی ما لم یغیر فیه النظم (ان یبدل بالکلمات کلها أو بعضها ما یرادفها) یعنی انه ایضا مذموم وسرقة محضة کما یقال فی قول الحطیة: دع المکارم لا ترحل لبغیتها \* واقعد فانک انت الطاعم الکاسی ذر الماثر لا تذهب بمطلبها \* واجلس فانک انت الآکل اللابس کما قال امرئ القیس: وقوفا بها صحبی علی مطیهم \* یقولون لا تهلک اسی وتجمل فاورده طرفة فی دالیته الا انه اقام تجلد مقام تجمل (وان کان) اخذ اللفظ کله (مع تغییر لنظمه) أی نظم اللفظ (أو اخذ بعض اللفظ) لاکله (سمی) هذا الاخذ (اغارة ومسخا) و لا یخلو اما ان یکون الثانی ابلغ من الاول أو دونه أو مثله (فان کان الثانی ابلغ) من الاول (لاختصاصه بفضیلة) لا توجد فی الاول کحسن السبک أو الاختصار أو الایضاح أو زیادة معنی (فممدوح) أی فالثانی مقبول کقول بشار من راقب الناس) أی حاذرهم (لم یظفر بحاجة وفاز بالطیبات الفاتک اللهج) أی الشجاع القتال الحریص علی القتل (وقول سلم) الخاسر بعده (من راقب الناس مات غما) أی حزنا و هو مفعول له أو تمییز (وفاز باللذة الجسور) أی التشدید الجرئة فبیت سلم اجود سبکا واخصر لفظا (وان کان) الثانی (دونه) أی دون الاول فی البلاغة لفوات فضیلة توجد فی الاول (فهو) أی الثانی (مذموم کقول ابی تمام) فی مرثیة محمد بن حمید (هیهات لا یأتی الزمان بمثله \* ان الزمان بمثله لبخیل) و قول ابی الطیب اعدی الزمان سخاؤه) یعنی لعلم الزمان منه السخاء وسری سخاؤه إلی الزمان (فسخا به) واخرجه من العدم إلی الوجود ولو لا سخاؤه الذی استفاده منه لبخل به علی اهل الدنیا واستبقی لنفسه کذا ذکره ابن جنی و قال ابن  
ص 304  
فورجه هذا تأویل فاسد لان سخاء غیر موجود لا یوصف بالعدوی و انما المراد سخا به علی و کان بخیلا به علی فلما اعداه سخاؤه اسعدنی بضمی إلیه وهدایتی له لما اعداه سخاؤه (و لقد یکون به الزمان بخیلا) فالمصراع الثانی مأخوذ من المصراع الثانی لابی تمام علی کل من تفسیری ابن جنی و ابن فورجة إذ لا یشترط فی هذا النوع من الاخذ عدم تغایر المعنین اصلا کما توهمه البعض و الا لم یکن مأخوذا منه علی تأویل ابن جنی ایضا لان ابا تمام علق البخل بمثل المرثی وابا الطیب بنفس الممدوح هذا ولکن مصراع ابی تمام اجود سبکا لان قول ابی الطیب. و لقد یکون بلفظ المضارع لم یقع موقعه إذ المعنی علی المضی. فان قیل المراد فقد یکون الزمان بخیلا بهلاکه أی لا یسمح بهلاکه قط لعلمه بانه سبب صلاح العام و الزمان وان سخا بوجوده وبذله للغیر لکن اعدامه وافناؤه باق بعد فی تصرفه. قلنا هذا تقدیر لا قرینة علیه وبعد صحته فمصراع ابی تمام اجود لاستغنائه عن مثل هذا التکلف (وان کان) الثانی (مثله) أی مثل الاول (فابعد) أی فالثانی ابعد (من الذم و الفضل للاول کقول ابی تمام لو حار) أی تحیر فی التوصل إلی اهلاک النفوس (مرتاد المنیة) أی الطالب الذی هو المنیة علی انها اضافة بیان (لم یجد، الا الفراق علی النفوس دلیلا و قول ابی الطیب لو لا مفارقة الاحباب ما وجدت، لها المنایا إلی ارواحنا سبلا) الضمیر فی لها لمنیة و هو قال من سبلا أو المنایا فاعلل وجدت وروی ید المنایا فقد اخذ المعنی کله مع لفظ المنیة و الفراق و الوجدان وبدل النفوس بالارواح وان اخذ المعنی وحده سمی) هذا الاخذ (لماما) من الم إذا قصد واصله من الم بالمنزل إذا نزل به (وسلخا) و هو کشط الجلد عن الشاة ونحوها فکأنه کشط عن المعنی جلد أو البسه جلدا آخر فان اللفظ للمعننی بمنزلة اللباس (وهو ثلاثة اقسام کذلک) أی مثل ما یسمی اغارة ومسخا لان الثانی اما ابلغ من الاول أو دونه أو مثله (اولها) أی اول الاقسام و هو ان یکون الثانی ابلغ من الاول (کقول ابی تمام هو) الضمیر للشان (الصنع) أی الاحسان و الصنع مبتدأ خبره الجملة الشرطیة اعنی قوله  
ص 305  
(ان تعجل فخیر وان ترث،) أی تبطأ (فالریث فی بعض المواضع أنفع) و الاحسن ان یکون هو فیه عائذا إلی حاضر فی الذهن و هو مبتدأ خبره الصنع و الشرطیة ابتداء کلام، و هذا کقول ابی العلاء هو الهجر حتی ما یلم خیال، وبعض صدود الزائرین وصال، و هذا نوع من الاعراب لطیف لا یکاد یتنبهه الا الاذهان الراقیة من ائمة العرب (وقول ابی الطیب و من الخیر بطوء سیبک) أی تأخر عطائک (عنی، اسرع السحب فی المسیر الجهام) أی السحاب الذی لا ماء فیه و اما ما فیه ماء فیکون بطیئا ثقیل المشی فکذا حال العطاء ففی بیت ابی الطیب زیادة بیان لاشتماله علی ضرب المثل بالسحاب (وثانیها) أی ثانی الاقسام و هو ان یکون الثانی دون الاول (کقول البحتری و إذا تألق) أی ملع (فی الندی) أی فی المجلس (کلامه المصقول) المنقح (خلت) أی حسبت (لسانه من عضبه) أی سفیه القاطع و قول ابی الطیب: کأن السنهم فی النطق قد جعلت \* علی رماحهم فی الطعن خرصانا جمع خرص بالضم و الکسر هو السنان یعنی ان السنهم عند النطق فی المضاء و النفاذ تشابه اسنتهم عند الطعن فکأن السنهم جعلت اسنة علی رماحهم فبیت البحتری ابلغ لما فی لفظی تألق و المصقول من الاستعارة التخییلیة فان التألق و الصقالة للکلام بمنزلة الاظفار للمنیة ولزم من ذلک تشبیه کلامه بالسیف هو استعارة بالکنایة. (وثالثها) أی ثالث الاقسام و هو ان یکون الثانی مثل الاول (کقول الاعرابی) ابی زیاد (ولم یک اکثر الفتیان مالا، ولکن ارحبهم ذراعا) أی اسخاهم، یقال فلان رحب الباع و الذراع ورحبتهما أی سخی (وقول الشجع لیس) أی الممدوح یعنی جعفر بن یحیی (باوسعهم) الضمیر للملوک (فی الغنی ولکن معروفه) أی احسانه (اوسع) فالبیتان متماثلان هذا ولکن لا یعجبنی معروفه اوسع (واما غیر الظاهر فمنه ان یتشابه المعنیان) أی معنی البیت الاول و معنی البیت الثانی (کقول جریر فلا یمنعک من ارب) أی حاجة (لحاهم) جمع لحیة یعنی کونهم فی صورة (الرجال  
ص 306  
سواء ذو العمامة و الخمار) یعنی ان الرجال منهم و النساء سواء فی الضعف و قول ابی الطیب: و من فی کفه منهم قناة \* کمن فی کفه منهم خضاب) واعلم انه یجوز فی تشابه المعنیین اختلاف البیتین نسیبا ومدیحا وهجاء وافتخارا أو نحو ذلک. فان الشاعر الحاذق إذا قصد إلی المعنی المختلس لینظمه احتال فی اخفائه فغیر لفظه وصرفه عن نوعه ووزنه وقافیته و الی هذا اشار بقوله. (ومنه) أی غیر الظاهر (ان ینقل المعنی إلی محل آخر کقول البحتری سلبوا) أی ثیابهم (واشرقت الدماء علیهم، محمرة فکأنهم لم یسلبوا) لان الدماء المشرقة کانت بمنزلة الثیاب لهم (وقول ابی الطیب یبس النجیع علیه) أی علی السیف (وهو مجرد عن غمده فکأنما هو مغمد) لان الدم الیابس بمنزلة غمد له فنقل المعنی من القتلی و الجرحی إلی السیف. (و منه) أی من غیر الظاهر (ان یکون معنی الثانی اشمل) من معنی الاول (کقول جریر إذا غضبت علیک بنو تمیم، وجدت الناس کلهم غضابا) لانهم یقومون مقام کلهم (وقول ابی نؤاس لیس من الله بمستنکر \* ان یجمع العالم فی واحد) فانه یشمل الناس و غیرهم فهو اشمل من معنی بیت جریر. (ومنه) أی من غیر الظاهر (القلب و هو ان یکون معنی الثانی نقیض معنی الاول کقول ابی الشیص جد الملاملة فی هواک لذیذة \* حبا لذکرک فلیلمنی اللوم و قول ابی الطیبء احبه) الاستفهام للانکار باعتبار القید الذی هو الحال اعنی قوله (واحب فیه ملامة،) کما یقال اتصلی وانت محدث علی تجویز واو الحال فی المضارع المثبت کما هو رای البعض أو علی حذف المبتدا أی وانا احب. ویجوز ان یکون الواو للعطف، و الانکار راجع إلی الجمع بین الامرین اعنی محبته  
ص 307  
ومحبة الملامة فیه (ان الملامة فیه من اعدائه) و ما یصدر عن عدو المحبوب یکون مبغوضا لا محبوبا و هذا نقیض معنی بیت ابی الشیص لکن کل منهما باعتبار آخر و لهذا قالوا الاحسن فی هذا النوع ان یبین السبب. (ومنه) أی من غیر الظاهر (ان یؤخذ بعض المعنی ویضاف إلیه ما یحسنه کقول الافوه فتری الطیر علی آثارنا، رای عین) یعنی عیانا (ثقة) حال أی واثقة أو مفعول له مما یتضمنه قوله علی آثارنا أی کائنة علی آثارنا لوثوقها (ان ستمار) أی ستطعم من لحوم من نقتلهم (وقول ابی تمام و قد ظللت) أی القی علیها الظل وصارت ذوات ظل (عقبان اعلامه ضحی، بعقبان طیر فی الدماء نواهل) من نهل إذا روی نقیض عطش (اقامت) أی عقبان الطیر (مع الرایات) أی لاعلام وثوقا بانها ستطعم لحوم القتلی (حتی کلها من الجیش الا انها لم تقاتل، (فان ابا تمام لم یلم بشئ من معنی قول الافوه رای عین) الدال علی قرب الطیر من الجیش بحیث تری عیانا لاتخیلا و هذا مما یؤکد شجاعتهم وقتلهم الاعادی (ولا) بشئ من معنی (قوله ثقة ان ستمار) الدال علی وثوق الطیر بالمبرة لاعتیادها بذلک و هذا ایضا مما یؤکد المقصود قیل ان قول ابی تمام و قد ظلت المام بمعنی قوله رای عین لان وقوع الظل علی الرایات مشعر بقربها من الجیش و فیه نظر إذ قد یقع ظل الطیر علی الرایة و هو فی جو السماء بحیث لا یری اصلا. نعم لو قیل ان قوله حتی کأنها من الجیش المام بمعنی قوله رای عین فانما تکون من الجیش إذا کانت قریبا منهم مختلطا بهم لم یبعد عن الصواب (لکن زاد) أبو تمام (علیه) أی علی الافوه زیادات محسنة للمعنی المأخوذ من الافوه اعنی تسایر الطیر علی آثارهم (بقوله الا انها لم تقاتل وبقوله فی الدماء نواهل وباقامتها مع الرایات حتی کأنها من الجیش وبها) أی وباقامتها مع الرایات حتی کأنها من الجیش (تیم حسن الاول) یعنی قوله الا انها لم تقاتل لانه لا یحسن الاستدراک الذی  
ص 308  
هو قوله الا انها لم تقاتل ذلک الحسن الا بعد ان یجعل الطیر مقیمة مع الرایات معدودة فی عداد الجیش حتی یتوهم انها ایضا من المقاتلة، و هذا هو المفهوم من الایضاح و قد قیل معنی قوله وبها أی بههذه الزیادات الثلاث یتم حسن معنی البیت الاول (واکثر هذه الانواع) المذکورة لغیر الظاهر (ونحوها مقبولة) لما فیها من نوع تصرف. (ومنها) أی من هذه الانواع (ما یخرجه حسن التصرف من قبیل الاتباع إلی حیز الابتداع وکل ما کان اشد خفاء) بحیث لا یعرف کونه مأخوذا من الاول الا بعد مزید تأمل (کان قرب إلی القبول) لکونه ابعد عن الاتباع وادخل فی الابتداع (هذا) أی الذی ذکر فی الظاهر و غیره من ادعاء سبق احدهما واخذ الثانی منه وکونه مقبولا أو مردودا وتسمیة کل بالاسامی المذکورة (کله) انما یکون (إذا علم ان الثانی اخذ من الاول) بان یعلم انه کان یحفظ قول الاول حین نظم أو بان یخبر هو عن نفسه انه اخذ منه و الا فلا یحکم بشئ من ذلک (لجواز ان یکون الاتفاق) فی اللفظ و المعنی جمیعا أو فی المعنی وحده (من قبیل توارد الخواطر) أی مجیئه (علی سبیل الاتفاق من غیر قصد إلی الاخذ) کما یحکی عن ابن میادة انه انشد لنفسه، مفید ومتلاف إذا ما اتیته، تهلل واهتز اهتزاز المهند فقیل له این یذهب بک هذا للحطیئة، فقال الان علمت انی شاعر إذا وافقته علی قوله و لم اسمعه (فإذا لم یعلم) ان الثانی اخذ من الاول. (قیل قال فلان کذا و قد سبقه إلیه فلان فقال کذا) لیغتنم بذلک فضیلة الصدق ویسلم من دعوی علم الغیب ونسبة النقص إلی الغیر (ومما یتصل بهذا) أی بالقول فی السرقات (القول فی الاقتباس و التضمین و العقد و الحل و التلمیح) بتقدیم اللام علی المیم من لمحه إذا ابصره و ذلک لان فی کل منها اخذ شئ من الاخر (اما الاقتباس فهو ان یضمن الکلام) نظما کان أو نثرا (شیءا من القرآن أو الحدیث لا علی انه منه) أی لا علی طریقة ان ذلک الشئ من القرآن أو الحدیث یعنی علی وجه لا یکون فیه اشعار بانه منه کما یقال فی اثناء الکلام قال الله تعالی کذا و قال  
ص 309  
النبی علیه السلام کذا و نحو ذلک فانه لا یکون اقتباسا. ومثل للاقتباس باربعة امثلة لانه اما من القرآن أو الحدیث وکل منهما اما فی النثر أو فی النظم. فالاول (کقول الحریری فلم یکن الا کلمح البصر أو هو اقرب حتی انشد واغرب،) و الثانی مثل (قول الاخر ان کنت ازمعت) أی عزمت (علی هجرنا، من غیر ما جرم فصبر جمیل، وان تبدلت بنا غیرنا، فحسبنا الله ونعم الوکیل و) الثالث مثل (قول الحریری قلنا شاهت الوجوه) أی قبحت و هو لفظ الحدیث علی ما روی انه لما اشتد الحرب یوم حنین اخذ النبی صلی الله تعالی علیه وسلم کفا من الحصاء فرمی به وجوه المشرکین و قال شاهت الوجوه (وقبح) علی المبنی للمفعول أی لعن من قبحه الله بالفتح أی ابعده عن الخیر (اللکع) أی لعن اللئیم. (و) الرابع مثل (قول ابن عباد قال) أی الحبیب (لی ان رقیبی سئ الخلق فداره،) من المداراة و هی الملاطفة و المجاملة وضمیر المفعول للرقیب (قلت دعنی وجهک الجنة حفت بالمکاره) اقتباسا من قوله علیه السلام حفت الجنة بالمکاره وحفت النار بالشهوات أی احیطت یعنی لابد لطالب جنة وجهک من تحمل مکاره الرقیب کما انه لابد لطالب الجنة من مشاق التکالیف. (وهو) أی الاقتباس (ضربان) احدهما (ما لم ینقل فیه المقتبس عنه معناه الاصلی کما تقدم) من الامثلة (و) الثانی (خلافه) أی ما نقل فیه المقتبس عن معناه الاصلی (کقول ابن الرومی لئن اخطأت فی مدحک ما اخطأت فی منعی، لقد انزلت حاجاتی بواد غیر ذی زرع) هذا مقتبس من قوله تعالی (ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم) لکن معناه فی القرآن واد لا ماء فیه و لا نبات و قد نقله ابن الرومی إلی جانب لا خیر فیه و لا نفع (ولا بأس بتغییر یسیر) فی اللفظ المقتبس (للوزن أو غیره کقوله) أی کقول بعض المغاربة (قد  
ص 310  
کان) أی وقع (ما خفت ان یکونا، انا إلی إلیه راجعونا) وفی القرآن انا لله وانا إلیه راجعون (واما التضمین فهو ان یضمن الشعر شیءا من شعر الغیر) بیتا کان أو ما فوقه أو مصراعا أو ما دونه (مع التنبیه علیه) أی علی انه من شعر الغیر (ان لم یکن ذلک مشهورا عند البلغاء) و بهذا یتمییز عن الاخذ و السرقة (کقوله) أی کقول الحریری یحکم ما قاله الغلام الذی عرضه أبو زید للبیع (علی انی سأنشد عند بیعی، اضاعونی وای فتی اضاعوا) المصراع الثانی للعرجی، ونمامه لیوم کریهة وسداد ثغر اللام فی لیوم لام التوقیت و الکریهة من اسماء الحرب وسداد الثغر بکسر السین لا غیر سده بالخیر و الرجال و الثغر موضع للمخافة من فروج البلدان أی اضاعونی فی وقت الحرب وزمان سد الثغور و لم یراعوا حقی احوج ما کانوا إلی وای فتی أی کاملا من الفتیان اضاعوا و فیه تندیم وتخطئة لهم وتضمین المصراع بدون التنبیه لشهرته کقول الشاعر قد قلت لما اطلعت وجناته، حول الشقیق الغض روضة آس، اعذاره الساری العجول توقفا، ما فی وقوفک ساعة من بأس المصراع الاخیر لابی تمام (واحسنه) أی احسن التضمین (ما زاد علی الاصل) أی شعر الشاعر الاول (بنکتة) لا توجد فیه (کالتوریة) أی الایهام (والتشبیه فی قوله إذا الوهم ابدی) أی اظهر (لی لماها) أی سمرة شفتیها (وثغرها، تذکرت ما بین العذیب وبارق ویذکرنی) من الاذکار (من قدها ومدامعی، مجر عوالینا ومجری السوابق) انتصب مجر علی انه مفعول ثان لیذکرنی وفاعله ضمیر یعود إلی الوهم و قوله تذکرت ما بین العذیب وبارق، مجر عوالینا ومجری السوابق مطلع. قصیدة لابی الطیب، و العذیب وباریق موضعان و ما بین ظرف للتذکر أو للمجر و المجری قدم اتساعا فی تقدیم الظرف علی عامله المصدر أو ما بین مفعول تذکرت ومجر بدل عنه و المعنی انهم کانوا نزولا بین هذین الموضعین وکانوا یجرون الرماح عند مطارده الفرسان ویسابقون علی الخیل.  
ص 311  
فالشاعر الثانی اراد بالعذیب تصغیر العذب یعنی به شفة الحبیبة ویبارق ثغرها الشبیهة بالبرق وبما بینهما ریقها و هذا توریة وشبه تبختر قدها بتمایل الرمح وتتابع دموعه بجریان الخیل السوابق (ولا یضر) فی التضمین (التغییر الیسیر) لما قصد تضمینه لیدخل فی معنی الکلام کقول الشاعر فی یهودی به داء الثعلب اقول لمعشر غلطوا وغضوا، من الشبخ الرشد وانکروه، هو ابن جلا وطلاع الثنایا، متی یضع العمامة یعرفوا، البیت لسحیم بن وشیل واصله اما ان جلا علی طریقة التکلم فغیره إلی طریقة الغیبة لیدخل فی المقصود. (وربما سمی تضمین البیت فیما زاد علی البیت استعانة وتضمین المصراع فما دونه ایداعا) کانه اودع شعره شیءا قلیلا من شعر الغیر (ورفوا) کانه رفا خرق شعره بشئ من شعر الغیر. (واما العقد فهو ان ینظم نثرا) قرآنا کان أو حدیثا أو مثلا أو غیر ذلک (لا علی طریق الاقتباس) یعنی ان کان النثر قرآنا أو حدیثا فنظمه انما یکون عقدا إذا غیر تغییرا کثیرا واشیر إلی انه من القرآن أو الحدیث وان کان غیر القرآن أو الحدیث فنظمه عقد کیف ما کان إذ لا دخل فیه للاقتباس. (کقوله ما بال من اوله نطفة، وجیفة آخره یفخر) الجملة حال أی ما باله مفتخرا (عقد قول) علی رضی الله عنه و ما لابن آدم الفخر و انما اوله نطفة وآخره جیفة (واما الحل فهو ان ینثر نظما) و انما یکون مقبولا إذا کان سبکه مختارا لا یتقاصر عن سبک النظم وان یکون حسن الموقع غیر قلق (کقول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته وحنظلت نخلاته) أی صارت ثمار نخلاته کالحنظل فی المرارة (لم یزل سوء الظن یقتاده) أی یقوده إلی تخیلات فاسدة وتوهمات باطلة (ویصدق) هو (توهمه الذی یعتاده) من الاعتیاد (حل قول أی الطیب إذا ساء فعل المرء سائت ظنونه \* وصدق ما یعتاده من توهم یشکو سیف الدولة واستماعه لقول اعدائه.  
ص 312  
(واما التلمیح) صح بتقدیم اللام علی المیم من لمحه إذا ابصره ونظر إلیه وکثیرا ما تسمعهم یقولون لمح فلان هذا البیت فقال کذا وفی هذا البیت تلمیح إلی قول فلان و اما التملیح بتقدیم المیم علی اللام بمعنی الاتیان بالشئ الملیح کما مر فی التشبیه و الاستعارة فهو ههنا غلط محض وان اخذا مذهبا (فهو ان یشار) فی فحوی الکلام (إلی قصة أو شعر) أو مثل سائر (من غیر ذکره) أی ذکر کل واحد من القصة أو الشعر و کذا المثل فالتلمیح اما فی النظم أو فی النثر و المشار إلیه فی کل منهما اما ان یکون قصة أو شعرا أو مثلا تصیر ستة اقسام و المذکور فی الکتاب مثل التلمیح فی النظم إلی القصة و الشعر (کقوله فوالله ما ادری أحلام نائم، المت بنا اما کان فی الرکب یوشع) وصف لحوقه بالاحبة المرتحلین وطلوع شمس وجه الحبیب من جانب الخدر فی ظلمة اللیل. ثم استعظم ذلک واستغرب وتجاهل تحیرا وتدلها و قال اهذا حلم اراه فی النوم، ام کان فی الرکب یوشع، النبی صلی الله علیه و آله. فرد الشمس (اشارة إلی قصة یوشع علیه السلام واستیقافه الشمس) علی ما روی من انه قاتل الجبارین یوم الجمعة فلما ادبرت الشمس خاف ان تغیب قبل ان یفرغ منهم ویدخل السبت فلا یحل له قتالهم فیه فدعا الله تعالی فرد له الشمس حتی فرغ من قتالهم (وکقوله لعمرو) و اللام للابتداء و هو مبتدأ (مع الرمضاء) أی الارض الحارة التی ترمض فیها القدم أی تحترق حال من الضمیر فی ارق (والنار) مرفوع معطوف تعلی عمروا أو مجرور معطوف علی الرمضاء (تلتظی) حال منها و ما قیل انها صلة علی حذف الموصول أی النار التی تلتظی تعسف لا حاجة إلیه (ارق) خبر المبتدأ من رق له إذا رحمه. (واخفی) من خفی علیه تلطف وتشقق (منک فی ساعة الکرب، اشار إلی البیت المشهور) و هو قوله (المستجیر) أی المستغیث (بعمر وعند کربته) الضمیر للموصول أی الذی یستغیث عند کربته بعمرو (کالمستجیر من الرمضاء بالنار) وعمرو هو جساس بن مرة و ذلک لانه لما رمی کلیبا ووقف فوق رأسه قال له کلیب با  
ص 313  
عمرو اغثنی بشربة ماء فاجهز علیه فقیل المستجیر بعمرو البیت.  
ص 315  
فصل من الخاتمة فی حسن الابتداء و التخلص و الانتهاء (ینبغی للمتکلم) شاعرا کان أو کاتبا (ان یتأنق) أی یتبع الانق و الاحسن یقال تأنق فی الروضة إذا وقع فیها متتبعا لما یونقه أی یعجبه (فی ثلاثة مواضع من کلامه حتی تکون) تلک المواضع الثلاثة اعذب لفظا) بان تکون فی غایة البعد عن التنافر و الثقل (واحسن سبکا) بان تکون فی غایة البعد عن التعقید و التقدیم و التأخیر الملبس وان تکون الالفاظ متقاربة فی الجزلة و المتانة و الرقة و السلاسة وتکون المعانی مناسبة لا لفظها من غیر ان تکتسی اللفظ الشریف المعنی السخیف أو علی العکس بل یصاغان صیاغة تناسب وتلاؤم (واصح معنی) بان یسلم من التناقض و الامتناع و الابتذال ومخالفة العرف و نحو ذلک. (احدها الابتداء) لانه اول ما یقرع السمع فان کان عذبا حسن السبک صحیح المعنی اقبل السامع علی الکلام فوعی جمیعه و الا عرض عنه وان کان الباقی فی غایة الحسن فالابتداء الحسن فی تذکار الاحبة و المنازل (کقوله قفانبک من ذکری حبیب ومنزل \* بسقط اللوی بین الدخول فحومل) السقط منقطع الرمل حیث یدقه و اللوی رمل معوج ملتوی و الدخول وحومل موضعان و المعنی بین اجزاء الدخول (و) فی وصف الدال (کقوله: قصر علیه تحیة وسلام \* خلعت علیه جمالها الایام) خلع علیه أی نزع ثوبه وطرحه علیه. (و) ینبغی (ان یجتنب فی المدیح مما یتظیر به) أی یتشأم به (کقوله موعدا حبابک بالفرقة غد)، مطلع قصیدة لابن مقاتل الضریر أنشدها للداعی العلوی فقال له الداعی موعد أحبابک یا اعمی ولک المثل السوء (واحسنه) أی أحسن الابتدا (ما ناسب المقصود) بأن یشتمل علی إشارة إلی ما سبق الکلام لاجله،  
ص 316  
(ویسمی) کون الابتداء مناسبا للمقصود (براعة الاستهلال) من برع الرجل: إذا فاق أصحابه فی العلم أو غیره (کقوله فی التهنئة: بشری فقد أنجز الاقبال ما وعدا) وکوکب المجد فی افق العلی صعدا مطلع قصیدة لابی محمد الخازن یهنئ الصاحب بولد لا بنته. (وقوله فی المرثیة هی الدنیا تقول بملء فیها حذار حذار) أی احذر (من بطشی) أی أخذی الشدید (وفتکی) أی قتلی فجأة مطلع قصیدة لابی الفرج الساوی یرثی فخر الدولة (وثانیها) أی ثانی المواضع التی ینبغی للمتکلم أن یتأنق فیها (التخلص) أی الخروج (مما شبب الکلام به) أی ابتدأ وافتتح قال الامام الواحدی رحمه الله معنی التشبیب ذکر أیام الشباب و اللهو و الغزل و ذلک یکون فی ابتداء قصائد الشعر فسمی ابتداء کل امر تشبیبا وان لم یکن فی ذکر الشباب (من تشبیب) إلی وصف للجمال (وغیره) کالادب و الافتخار و الشکایة و غیر ذلک (إلی المقصود مع رعایة الملائمة بینهما) أی بین ما شبب به الکلام وبین المقصود واحترز بهذا عن الاقتضاب وأراد بقوله التخلص معناه اللغوی و إلا فالتخلص فی العرف هو الانتقال مما افتتح به الکلام إلی المقصود مع رعایة المناسبة. و انما ینبغی أن یتأنق فی التخلص لان السامع یکون مترقبا الانتقال من الافتتاح إلی المقصود کیف یکون، فان کان حسنا متلائم الطرفین حرک من نشاطه وأعان علی اصغاء ما بعده و إلا فبالعکس فالتخلص الحسن. (کقوله یقول فی قومس) اسم موضع قومی و قد اخذت منا السری أی اثر فینا السیر باللیل ونقص من قوانا (وخطی المهریة) عطف علی السری لا علی المجرور فی منا کما سبق إلی بعض الاوهام و هی جمع خطوة وأراد بالمهریة الابل المنسوبة إلی مهر ابن حیدان أبی قبیلة (القود) أی الطویلة الظهور و الاعناق جمع اقود ای اثرت فینا مزاولة السری ومسایرة المطایا بالخطی ومفعول یقول هو قوله (امطلع الشمس تبغی) أی تطلب (ان تؤم) أی تقصد (بنا فقلت کلا) ردع للقوم وتنبیه (ولکن مطلع الجود و قد ینتقل منه) أو مما شبب به الکلام (إلی ما لا یلائمه ویسمی) ذلک الانتقال (الاقتضاب)  
ص 317  
وهو فی اللغة الاقتطاع و الارتجال (وهو) أی الاقتضاب (مذهب العرب الجاهلیة و من یلیهم من المخضرمین) بالخاء و الضاد المعجمتین أی الذین أدرکوا الجاهلیة و الاسلام مثل لبید. قال فی الاساس ناقة مخضرمة أی جذع نصف اذنها ومنه المخضرم الذی أدرک الجاهلیة و الاسلام کأنما قطع نصفه حیث کان فی الجاهلیة (کقوله لو رأی الله ان فی الشیب خیرا، جاورته الابرار فی الخلد شیبا) جمع أشیب و هو حال من الابرار، ثم انتقل من هذا الکلام إلی ما لا یلائمه فقال: (کل یوم تبدی) أی تظهر (صروف اللیالی، خلقا من أبی سعید غریبا) ثم کون الاقتضاب مذهب العرب و المخضرمین أی دأبهم وطریقتهم لا ینافی أن یسلکه الاسلامیون ویتبعونهم فی ذلک فان البیتین المذکورین لابی تمام و هو من الشعراء الاسلامیة فی الدولة العباسیة، و هذا المعنی مع وضوحه قد خفی علی بعضهم حتی اعترض علی المصنف بأن أبا تمام لم یدرک الجاهلیة فکیف یکون من المخضرمین. (ومنه) أی من الاقتضاب (ما یقرب من التخلص) فی أنه یشوبه شیء من المناسبة (کقولک بعد حمد الله اما بعد) فانه کان کذا و کذا فهو اقتضاب من جهة الانتقال من الحمد و الثناء إلی کلام آخر من غیر رعایة ملائمة بینهما لکنه یشبه التخلص حیث لم یأت بالکلام الآخر فجأة من غیر قصد إلی ارتباط وتعلیق بما قبله بل قصد نوع من الربط علی معنی مهما یکون من شیء بعد الحمد و الثناء فانه کان کذا و کذا (قیل وهو) أی قولهم بعد حمدالله أما بعد. هو (فصل الخطاب) قال ابن الاثیر و الذی اجمع علیه المحققون من علماء البیان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتکلم یفتتح کلامه فی کل امر ذی شأن بذکر الله وتحمیده فإذا أراد أن یخرج منه إلی الغرض المسوق له فصل بینه وبین ذکر الله تعالی بقوله اما بعد، و قیل فصل الخطاب معناه الفاصل من الخطاب أی الذی یفصل بین الحق و الباطل علی أن المصدر بمعنی الفاعل، و قیل المفصول من الخطاب و هو الذی یتبینه من یخاطب به أی یعمله بینا لا یلتبس علیه فهو بمعنی المفعول. (وکقوله) تعالی عطف علی قوله کقولک بعد حمد الله یعنی من الاقتضاب  
ص 318  
القریب من التخلص ما یکون بلفظ هذا کما فی قوله تعلی بعد ذکر اهل الجنة (هذا وان للطاغین لشر مآب) فهو اقتضاب فیه نوع مناسبة وارتباط لان الواو للحال ولفظ هذا اما خبر مبتدا محذوف (أی الامر هذا) و الحال کذا (أو) مبتدأ محذوف الخبر أی (هذا کما ذکر) و قد یکون الخبر مذکورا (مثل قوله تعالی) بعد ما ذکر جمعا من الانبیاء علیهم السلام وأراد أن یذکر بعد ذالک الجنة واهلها (هذا ذکر وان للمتقین لحسن مآب) باثبات الخبر اعنی قوله ذکر و هذا مشعر بأنه فی مثل قوله تعالی هذا وان للطاغین مبتدأ محذوف الخبر، قال ابن الاثیر لفظ هذا فی هذا المقام من الفصل الذی هو احسن من الوصل و هی علاقة وکیدة بین الخروج من کلام إلی کلام آخر، (ومنه) أی من الاقتضاب القریب من التخلص (قول الکاتب) هو مقابل للشاعر عند الانتقال من حدیث إلی آخر (هذا باب) فان فیه نوع ارتباط حیث لم یبتدئ الحدیث الآخر بغتة. (وثالثها) أی ثالث المواضع التی ینبغی للمتکلم أن یتأنق فیها (الانتهاء) لانه آخر ما یعیه السمع ویرتسم فی النفس فان کان حسنا مختارا تلقاء السمع واستلذه حتی جبر ما وقع فیما سبقه من التقصیر و إلا لکان علی العکس حتی ربما أنساه المحاسن الموردة فیما سبق فالانتهاء الحسن (کقوله وانی جدیر) أی خلیق (إذ بلغتک بالمنی) أی جدیر بالفوز بالامانی (وانت بما املت منک جدیر، فان تولنی) ای تعطنی (منک الجمیل فاهله) أی فأنت أهل لاعطاء ذلک الجمیل (والا فانی عاذر) ایاک عما صدر عنی من الابرام (وشکور) لما صدر عنک من الاصغاء إلی المدیح أو من العطایا السالفة. (واحسنه) أی أحسن الانتهاء (ما اذن بانتهاء الکلام) حتی لا یبقی للنفس تشوق إلی ما وراءة (کقوله بقیت بقاء الدهر یا کهف اهله، و هذا دعاء للبریة شامل) لان بقاءک سبب لنظام امرهم وصلاح حالهم، وهذه المواضع الثلاثة مما یبالغ المتأخرون فی التأنق فیها و اما المتقدمون فقد قلت عنایتهم بذلک (وجمیع فواتح السور وخواتمها واردة علی أحسن الوجوه وأکملها) من البلاغة لما فیها من التفنن  
ص 319  
وأنواع الاشارة وکونها بین أدعیة ووصایا ومواعظ وتحمیدات و غیر ذلک مما وقع موقعه وأصاب نحره بحیث تقصر عن کنه وصفه العبارة وکیف لا وکلام الله سبحانه وتعالی فی الرتبة العلیا من البلاغة و الغایة القصوی من الفصاحة، و لما کان هذا المعنی مما قد یخفی علی بعض الاذهان لما فی بعض الفواتح و الخواتم من ذکر الاهوال و الافزاع وأحوال الکفار وأمثال ذلک اشار إلی إزالة هذا الخفاء بقوله (یظهر ذلک بالتامع مع التذکر لما تقدم) من الاصول و القواعد المذکورة فی الفنون الثلاثة التی لا یمکن الاطلاع علی تفاصیلها وتفاریقها الا لعلام الغیوب فانه یظهر بتذکرها ان کلا من ذلک وقع موقعه بالنظر إلی مقتضیات الاحوال وان کلا من السور بالنسبة إلی المعنی الذی یتضمنه مشتملة علی لطف الفاتحة ومنطویة علی حسن الخاتمة ختم الله تعالی لنا بالحسن ویسر لنا الفوز بالذخر الاسنی بحق النبی و آله الاکرمین و الحمد لله رب العالمین.

اخلاق نظری 3

مشخصات کتاب

سرشناسه: خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی، ۱۳۶۸ - ۱۲۷۹  
عنوان و نام پدیدآور: اخلاق (۳) درسنامه اخلاق برای طلاب پایه سوم / نویسنده امام خمینی، 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: فهرستنویسی قبلی  
یادداشت: این کتاب گزیده‌ای از سه کتاب «جهاد اکبر» آداب الصلاه و «شرح حدیث جنود عقل و جهل» امام خمینی می‌باشد  
یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Ethics 3.  
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: BP۲۴۶ / ۶ / م ۴، ۳. ج  
رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۶۱  
شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲ - ۲۷۹۲۷

مقدمه

سخن مرکز متون

بسم الله الرحمن الرحیم  
السَّلام علی الإمام المهدی الذی یملأ الأرض قسطاً و عدلاً  
آبشار دانش، دراز زمانی بر دامن حوزه فرو می‌بارید و از آنجا به دشت سبز سینه ها. این، در روزگاری بود که حوزه، بسان دشت تشنه، آغوش بر جویبارهای دانش گشوده بود و گونه گون دانشها را در بر می‌کشید و در کارگاه اندیشه خود، سره را از ناسره جدا می‌ساخت.  
حوزه با زمان پیش می‌رفت و با دانشهای روز در می‌آمیخت و نیازهای خود و جامعه را از دل آنها بیرون می‌کشید. حرکت، رویش و جوشش، تمام زوایای حوزه را فرا گرفته بود. در هر عرصه‌ای که گام می‌گذاشت، سخنی نو داشت و دریچه‌ای جدید به روشنایی می‌گشود. پرتو از قرآن و سنّت می‌گرفت و در پرتو قرآن و سنّت سیر می‌کرد. علم، گمشده پروردگان این حوزه بود. در هر جا که گام می‌نهادند، به هر کانونی که در می‌آمدند، در هر محفلی که بار می‌یافتند، در هر قلمروی که ره می‌پوییدند، بر سرِ هر چشمه‌ای که رحل می‌افکندند، در پی گمشده خود بودند که بیابند و برگیرند و به گاه نیاز، به کار بندند. حقیقت جو بودند و در پی حقیقت روان. اگر اندیشه‌ای را نقد می‌کردند، اگر نوشته‌ای را به بوته بررسی می‌نهادند، 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 علومی دیگر، مانند ریاضیات و طب، پرتکاپو بودند و خستگی ناپذیر. با سستی، تن پروری، و راحت جویی میانه‌ای نداشتند. مرد عرصه‌های کار بودند و تلاش. برای رسیدن به قلّه‌های دانش، همیشه در حرکت بودند و خیزش. گردنه‌های دشوارْگذر و راه‌های  
1 پر پیچ و خم را می‌پیمودند، تا به افق روشن دانش برسند و تمدّنی زیبا و پرشکوه پدید آورند.  
آنچه را گفته آمد، می‌شود از آثار علمی به جای مانده از دوره‌های گوناگون و نیز از نقشی که عالمان و دانش آموختگان حوزه‌های نجف، بغداد، حلّه، ری، اصفهان، قم، جبل عامل، و … در جهان اسلام و در رشد و تعالی فکری مسلمانان داشته‌اند، بدرستی فهمید.  
امروزه اگر حوزه بر آن است که شکوه آفریند و با انقلاب نور، هماهنگ و هم آوا شود، ناگزیر باید در صحنه‌های گونه گون همزمان تلاش کند و همه سویه و ژرف بیندیشد.  
پیداست که از جمله کارهای بایسته در این عرصه، تدوین متون آموزشی است. از این روی، برای برداشتن گامی هرچند کوچک، به سال 1378، «مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)» (1) 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 آیة الله شهید سید محمدباقر صدر و آیة الله شیخ محمّد رضا مظفر (تغمَّدهما الله بالرحمة و الرضوان، و أسکنَهما أعْلی غُرُفاتِ الجِنان) گامهایی بلند در این راه برداشته‌اند. این مرکز همه آن تلاشها را ارج می‌نهد و خود را ادامه دهنده کوچک راه آن بزرگان و مُلهَم از آنان می‌داند.  
ناگفته پیداست که هرگز در صدد نیستیم کاری کنیم تا بنیه علمی دانش پژوهان حوزه سست گردد یا از ژرفایی و عمق و دقّت دروس کاسته شود؛ بلکه تلاش می‌کنیم تا با بهره گیری از ارشاد و راهنمایی زعمای حوزه و مدرّسان و صاحب نظران، در زمینه هایی که احساس نیاز می‌شود، متونی پدید آوریم که علاوه بر دارا بودن ضوابط درسی، بر عمق و دقّت و غنای علمی دانش پژوهان حوزه بیفزایند و به شکلی سهل تر و در مدّتی کوتاه تر، مطالب افزون تری به آنان بیاموزند.  
این مرکز، جوانه‌ای است شاداب بر پیکر تنومند و کهن و ریشه دار حوزه که امید است با همراهی و همکاری بزرگان و 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 نورزند و از این رهگذر، موجبات خشنودی صاحب حوزه، حضرت بقیة الله الأعظم (عجّل 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 (3)، به منظور تدریس در پایه سوم سطح یک حوزه تدوین شده است. اخلاق (3)، و نیز اخلاق (4)، گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره است. اخلاق (3) دفترِ اوّل از گزیده آثار اخلاقی امام، و مشتمل بر گزیده سه کتاب: جهاد اکبر (2)، آداب الصلاة و شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ و اخلاق (4) دفتر دوم از گزیده آثار و خلاصه شرح اربعین است. چگونگی آثار اخلاقی امام و گزینش مرکز متون به تفصیل در مقدّمه خواهد آمد.  
علاوه بر این اثر، اخلاق (1) و (2) برای پایه‌های اوّل و دوم منتشر شده و اخلاق (4) تا (6) 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 مطّلبی، 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 916 / 37185، مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)» با ما در میان گذارند.  
قم  
مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)  
تابستان 1382  
\*\*\*\*\*  
1) ابتدا «دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه» و سپس «متون» نامیده شد که برگرفته از «مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه» است.  
2) خلاصه این اثر، که آن را تقریرات دروس اخلاق نامیده ایم، به منظور مطالعه - نه تدریس - در اخلاق (3) گنجانده شده است.

مقدمه

فصل اوّل: علم اخلاق و امام خمینی قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم  
الحمد للّه ربّ العالمین، و الصلاة و السلام علی سیدنا و نبینا أفضل الخلائق أجمعین،  
و وصیه و خلیفته علی أمیر المؤمنین، و آله الطیبین الطاهرین، ولعنة الله  
علی أعدائهم أبد الآبدین و دهر الداهرین  
السلام علی الإمام المهدی الذی یملأ الأرض قسطاً و عدلاً  
پیشوای بزرگ و نام آورِ دورانِ معاصر، بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی (قدّس اللهُ روحه الزکیة، و أفاض علی تربته المراحمَ الرّبانیة) علاوه بر فقه و اصول و دیگر علوم رایج حوزه ها، در دانش اخلاق و تزکیه و تهذیبِ نفوس یدی طولی داشت و بخشی نسبتاً زیاد از عمر شریف خود را صرفِ تدریس اخلاق و تربیت و تزکیه فضلا و طلّاب و نیز تحقیق در مسائلِ اخلاق و نگارشِ کتابهای سودمند اخلاقی کرد؛ به طوری که در این زمینه استادی ماهر و صاحب نظری مسلّم و شخصیتی ممتاز و تأثیرگذار شناخته شد و دروسِ اخلاق و جلساتِ تهذیب او تأثیر بسیاری بر مستمعان بخصوص طلّاب 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 (3)  
\*\*\*\*\*  
3) واقع در ابتدای 45 متری عمار یاسر، از سمت خیابان انقلاب (چهارمردان).  
5 برگزار می‌شد، شیفتگان زیادی داشت و مشتاقان فراوانی را از زلال معارف اخلاقی وحی سیراب می‌کرد. تاریخ نگار انقلاب اسلامی، حجة الاسلام جناب سید حمید روحانی در این باره می‌نویسد:  
در آغاز، این جلسه محدود بود و فقط عده‌ای افراد مورد اعتماد ایشان می‌توانستند در آن شرکت کنند. بتدریج دامنه این درس توسعه یافت و هفته‌ای یک روز در سطح حوزه تشکیل می‌شد و علاوه بر روحانیان دهها نفر از اقشار دیگر در آن شرکت می‌جستند. استقبال زیاد از این مجلس، امام را بر آن داشت تا جلسه را در هر هفته‌ای دو روز (پنج شنبه و جمعه) برقرار کند. در این حال، عمّال 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 … (4)  
امام خمینی خود به مناسبتی در این باره نوشته‌اند:  
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. (5)  
همچنین دانشمند خدمتگزار مرحوم حجة الاسلام شیخ محمد شریف رازی قدس سره پنجاه سال پیش - یعنی در سال 1373 ق - در کتاب آثار الحجّه که به سال 1374 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 فضلای حوزه و غیره را از بیانات شیوا و درس اخلاق خود مستفیض [می کرد] و با ذکر «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک، و أنِرْ أبصار قلوبنا بضیاء نظرها إلیک، حتّی تخرق أبصار القلوب حُجُبَ النور، فتصل إلی معدن العظمة، و تصیر أرواحنا معلَّقةً بعزّ قدسک» که همه روزه در اختتام درسش می‌فرمود، قلوب اهل ذوق و تهذیب را نورانی و صفا و جلا می‌داد، تا در چند سال اخیر که درس مذکور را برای پاره‌ای از موانع تعطیل، و حوزه درس خارج فقه و اصول را دایر [کرد] … (6)  
مرحوم رازی قدس سره همچنین در کتاب گنجینه دانشمندان که در سال 1352 ش چاپ شده است در این باره گوید:  
… پس از مرحوم آقای ملکی، چندین سال تدریس این علم به عهده زعیم بزرگوار آیة 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 نمی‌کنم که معظّم له در غالب روزها آیه مبارکه «یا أیها الذین امنوا اتّقوا الله و لتنظر نَفسٌ ما قَدَّمت لغدٍ …» (7) را عنوان کرده، و با سوز و روحانیت مخصوصی مطالب اخلاقی را بحث نموده و روحانیت مخصوص و نورانیت خاصّی به شاگردان و حاضرین می‌دادند و در آخر بحث هم با حالی عجیب و قلبی حزین دست به دعا برداشته و عرض می‌کردند: «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک … و تصیر أرواحنا معلّقةً بعزّ قدسک». (8)  
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، امّا 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 مهمّی از شخصیت فکری و روحی من در آن درس - و سپس در درسهای دیگری که در طی دوازده سال از آن استادِ الهی فرا گرفتم - انعقاد یافت و همواره خود را مدیون او دانسته و می‌دانم. راستی که او «روح قدسی الهی» بود. (9)  
\_\_\_\_  
4) نهضت امام خمینی، ج 1، ص 39 - 40، با تلخیص و اندکی تصرّف در عبارت.  
5) صحیفه امام، ج 3، ص 183.  
6) آثار الحجّه، ج 2، ص 44 - 45.  
7) حشر (59): 18.  
8) گنجینه دانشمندان، ج 1، ص 188 - 189.  
9) علل گرایش به مادّیگری، ص 10.  
7 ظاهراً از آن جلسات تقریر و دست نبشته‌ای کامل در دست نیست و جز قسمتهایی که شرکت کنندگان - از جمله آیة 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 عمدةً اخلاقی اند - به تربیت تاریخ تألیف عبارتند از:  
1. شرح اربعین؛  
2. آداب الصلاة؛  
3. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛  
4. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس.  
اینک توضیحی کوتاه درباره هر یک از این کتابها.

1. شرح اربعین

نگارش این اثر شریف و تألیف مُنیف؛ یعنی مبسوطترین اثر اخلاقی امام، در عصر روز جمعه چهارم محرّم 1358 ق پایان یافته است. این کتاب شرحِ چهل حدیث شریف از احادیث خاندان رسالت (علیهم آلاف التحیة و الثناء) است که به اقتضای سنّتِ «اربعین» نویسی در بین علمای اسلام، تألیف شده، و 29 حدیث آن اخلاقی و هفت حدیث آخر و نیز حدیث 11، 28، 31 و 32 در باب اعتقادات و معارف است. هر چند ذیل حدیث 28، 32 و 34 مباحث اخلاقی هم مطرح شده است. مؤلّف در آغاز این کتاب انگیزه اش از تألیف آن را چنین بیان می‌کند:  
این بنده بی بضاعتِ ضعیف، مدّتی بود با خود حدیث می‌کردم که چهل حدیث از احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام … جمع آوری کرده و هر یک را به مناسبت شرحی کند که با حال عامه مناسبتی داشته باشد؛ و از این جهت آن را به زبان فارسی  
8 نگاشته که فارسی زبانان نیز از آن بهره گیرند. شاید - إن شاء الله - مشمول حدیثِ شریف ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله شوم که فرموده است: «من حفظ علی أُمّتی أربعین حدیثاً ینتفعون بها بعثه الله یوم القیامة فقیهاً عالماً» تا بحمد الله و حسن توفیقه موفّق به شروع آن شدم.  
امام در این اثر چهار بار از کتاب دیگر خود: مصباح الهدایه، که سالها پیش از شرح اربعین، یعنی در 25 شوال 1349 ق از تألیف آن فارغ شده، یاد کرده‌اند:  
در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است: «علی ممسوسٌ فی ذات الله» و نویسنده شمّه‌ای از سریان مقام نبوّت و ولایت را چون خفّاش که از آفتاب عالمتاب بخواهد وصف کند، در سابقِ ایام در رساله‌ای علی حِده موسوم به مصباح الهدایه به رشته تحریر در آورده. (10)  
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. (11)  
- … ما شمّه‌ای از این مطلب را در کتاب شرح اربعین … مذکور داشتیم. (12)  
- … و ما شمّه‌ای از لطایف سوره کریمه توحید … را در کتاب شرح اربعین بیان نمودیم. (13)  
- … و ما در شرح اربعین این حدیث شریف را حدیث بیست و هشتم قرار داده شرح نمودیم. (14)  
از آنجا که این اسم مطابق مسمّی، و از سوی دیگر خود مؤلّف 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.

2. آداب الصلاة

مؤلّف درباره انگیزه اش از نگارش این اثر گوید:  
\_\_\_\_  
10) شرح اربعین، ص 545 - 546. نیز ر ک: ص 592، 625، 635.  
11) آداب الصلاة، ص 48.  
12) آداب الصلاة، ص 291.  
13) آداب الصلاة، ص 304. نیز ر ک: ص 15، 123، 173، 250، 334.  
14) شرح جنود عقل و جهل، ص 166. نیز رک: ص 15، 123، 173، 250، 334.  
9 ایامی چند پیش از این، رساله‌ای فراهم آوردم که به قدر میسور از اسرار صلات 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 تأثّری حاصل آید.  
نگارش این اثر در روز دوشنبه دوم ربیع الآخر 1361، برابر با 30 فروردین 1321 پایان یافته است. مؤلف در این اثر علاوه بر آداب قلبی نماز، که خود از مسائل اخلاقی است، مباحث معارفی و اخلاقی مهمّ 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) سرّ الصلاة (در ص 2، 31، 79، 304، 350، 357، 377)؛  
ج) شرح دعای سحر (در ص 245)؛  
د) مصباح الهدایه (در ص 136، 245، 293).  
همچنین وعده داده‌اند که رساله‌ای در باب علت تشریع بسیاری از عبادات تألیف کنند که گویا موفّق نشده‌اند:  
… نویسنده را سالها در نظر است که در این باب رساله‌ای تنظیم کنم و اشتغالات دیگر مانع شده …! (15)

3. 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. (16) امام خمینی علاوه بر مباحثی کلّی راجع به عقل و جهل، 25 جند از جنود عقل و جهل را در 25 مقصد شرح داده و تتمّه را به مجلّدی دیگر وا نهاده که ظاهراً موفّق به تألیف آن نشده‌اند:  
\_\_\_\_  
15) آداب الصلاة، ص 75.  
16) الکافی، ج 1، ص 15.  
10  
- 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 محلّات، در ایامی که به واسطه گرمای هوا از قم به آنجا مسافرت کرده بودم. (17)  
- و ما حقیقت توبه، و مقدّمات 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. (18)  
ولی این مجلّدِ مطبوع، فاقد بحث توبه است (19) 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 متّفقین 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 سَبُعِ تبه روزگار، که به اسم پیشوایی آلمان، عالَم را و خصوصاً ملّت بیچاره خود را بدبخت و پریشان روزگار کرد … تا به کجا منتهی شود و کی این جمعیت بینوا از دست چند نفر حیوانِ به صورت انسان … خلاص شوند و این بیچارگی خاتمه پیدا کند و این ظلمتکده خاکی نورانی شود به نور الهی ولی مصلحِ کامل؟ اللهمّ عجِّل فرجه الشریف و مُنَّ علینا بظهوره. (20)  
مؤلف در این کتاب از سه اثر دیگر خود یاد کرده و به آنها ارجاع داده است:  
الف) مصباح الهدایه (ص 28)؛ ب) شرح اربعین، (ص 15، 123، 166، 173، 250، 334)؛ ج) آداب الصلاة (ص 51، 107، 390، 413).  
همچنین تألیف رساله‌ای جداگانه درباره تربیت فرزند را وعده داده‌اند: «… که تفصیل آن  
\_\_\_\_  
17) شرح حدیث جنود و عقل و جهل، ص 429.  
18) شرح حدیث جنود عقل و جهل ص 123، 105.  
19) همچنان که فاقد «خاتمه» است که مؤلّف در مقدمه شرح حدیث جنود عقل و جهل، وعده آن را داده است (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 5).  
20) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 245 - 246.  
11  
محتاج رساله جداگانه‌ای است که امید است به توفیق حق موفّق به افراز آن شوم» (21) 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. (22)  
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 موفّق بوده است:  
… نویسنده در نظر ندارد که بحث در اطراف جهاتِ علمیه این حدیث شریف کند به جهاتی … سوم آنکه استفاده از نکات علمیه منحصر به اهل علم و فضل است و ما را نظر به استفاده عموم بلکه عوام است. چهارم - و آن عمده است - آنکه مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد اسنی از بسط علوم الهیه، اِفهام نکات علمیه و فلسفیه … نیست؛ بلکه غایت القصوای آن سبکبار نمودن نفوس است از عالم مظلِم طبیعت و توجه دادن ارواح است به عالَم 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 تخلیص اعمال …  
بالجمله، به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین طور تفسیر ادبی وعلمی 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 اِبشار 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 … (23)  
\_\_\_\_  
21) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 155.  
22) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 23: «… بیان آن با مقدماتش محتاج به اِفراد رساله جداگانه است، «لعلّ الله یحدث بعد ذلک أمراً» و توفیقی عنایت فرماید که به آن نایل شویم».  
23) شرح حدیث جنود و عقل و جهل، ص 7 - 14.  
12

4. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس

کتاب دیگری که از تألیفات امام نیست؛ امّا 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 تقریراتِ آن دروس بر جای نمانده است؛ ولی خوشبختانه، امام مطالب اخلاقی مورد نظر خود را در آثار پیشگفته به ودیعت نهاده‌اند.  
امام خمینی روز 13 مهرماه 1344 برابر با 9 جمادی الآخره 1385، از ترکیه به فرودگاه بغداد، و عصر جمعه 23 مهر 1344 به نجف اشرف وارد شدند و روز 23 / 8 / 1344 برابر با 20 رجب 1385 در مسجد شیخ انصاری قدس سره در نجف اشرف، تدریس فقه را شروع کردند. تدریس ایشان از آن تاریخ تا هنگام خروج از نجف و حرکت به سمت پاریس؛ یعنی اوایل ذی قعده 1398 برابر با اواسط مهرماه 1357، 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.  
حجة 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 1392 است. بنابراین، محتوای اثر فوق تا پیش از این تاریخ؛ یعنی بین سالهای 1385 تا 1392 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 2، ص 14 - 28، و ص 390 - 391) چاپ شده است. از مقایسه این دو جلسه با جهاد اکبر مشخّص می‌شود که نصّ سخنان امام - مانند آنچه در صحیفه نور و صحیفه امام دیده می‌شود - پیاده نشده، بلکه مقرّر 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  
13  
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 مطابقتر است؛ هر چند، چنانکه گذشت، حضرت ایشان در نجف اشرف، درسِ اخلاقی منظّم و با این عنوان نداشته اند؛ ولی این محتوا از بهترین دروس اخلاق به شمار می‌آید.  
حضرت امام به آثار اخلاقی اش بیش از دیگر آثارش تعلّق خاطر داشته و نشر آنها را لازمتر می‌دانسته است. دلیل این نکته بند ششم وصیت نامه ایشان است که در 15 دی ماه 1356 برابر با 25 محرم 1398 در نجف اشرف نوشته‌اند:  
6. کتب خطّی 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. (24)

فصل سوم: ویژگیها و محورهای اصلی آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره

اشاره

چنانکه گذشت حضرت امام سالها وقت شریف و عمر عزیز خود را صرف این دانش کرد. نزد استادان بزرگ اخلاق و معرفت مانند مرحوم آیة الله میرزا جواد آقا ملکی تبریزی و مرحوم آیةالله شیخ محمد علی شاه آبادی (أفاض الله علی روحیهما المراحمَ الربّانیة و حباهما بالنعم الهنیئة) 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 موفّق 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 عمدةً مربوط به موضوعاتی است که بیشتر در حوزه‌ها محل ابتلا و نیاز است - هر چند برای  
\_\_\_\_  
24) صحیفه امام، ج 3، ص 292 - 293.  
14  
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 «تلک عشرة کاملة» ذکر می‌شوند:

1. انسان دارای دو فطرت است: اصلی و تبعی

امام مکرّراً 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، «محجوبه» به حجاب طبیعت می‌شود و جنود جهل همگی جنود فطرت محجوبه‌اند. (25)  
… و از این جهت احکام آسمانی … بر طبق نقشه فطرت و طریقه جِبلّت بنا نهاده شده و تمام احکام الهی به طریق کلّی به دو مقصد منقسم شود که یکی اصلی و استقلالی و دیگر فرعی و تبعی است و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه رجوع کند:  
مقصد اول  
- که اصلی است و استقلالی - توجه دادن فطرت است به کمال مطلق و أهم و عمده مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمّات صلات 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 ام النقائص و اُمّ الأمراض است و بسیاری از ربوبیات و عمده دعوتهای قرآنی و عمده ابواب ارتیاض و سلوک و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند.  
این دو مقصد مطابق نقشه فطرت است، چنانکه دانستی که در انسان دو فطرت است: فطرت عشق به کمال، و فطرت تنفّر از نقص. پس جمیع شرایع مربوط به فطرت است و برای تخلّص فطرت از حجُب ظلمانیه طبیعت. (26)  
2\_\_\_\_  
25) ر ک: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 76 - 77؛ شرح اربعین، ص 127 - 128، 182 - 184؛ آداب الصلاة، ص 116 - 119.  
26) شرح جنود عقل و جهل، ص 79 - 82. با تلخیص. نیز ر ک: ص 303، 380 - 381، 395.  
15

2. 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 تبّدل وتصرّم 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 خُلقِ زشت یا فلان صفتِ رذیله از ذاتیات است و قابل تغییر نیست» اصلی ندارد و حرفی بی اساس و ناشی از قلّت تدبّر است. بلکه با ریاضات و مجاهدات تمام صفات نفسانیه را می‌توان تبدیل نمود و تغییر داد، حتّی جُبن و بُخل و حرص و طمع را می‌توان مبدّل به شجاعت و کرم و قناعت و عزّت نفس نمود. (27)  
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. (28)

3. 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 کلّی قسم ثالث، اصالة الوجود و اعتباریة الماهیه، ماده و صورت و هیولی و اعیان ثابته و فیض  
\_\_\_\_  
27) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 51. با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصلاة، ص 206 - 208؛ شرح اربعین، ص 510 - 512، با تلخیص.  
28) شرح اربعین، ص 510، با تلخیص.  
16  
مقدس و اقدس و عقول عشره، او را سودی نبخشد و بر ظلمت و اَنانیت و ما و منی بیفزاید، و وی را به مراتب از وقتی که این اصطلاحات را نمی‌دانست از خدای سبحان دورتر کند. خلاصه، امام دانستن علوم رسمی را «انبارداری مفاهیم» می‌نامد و بدون تهذیب ارزشی برای آنها قایل نیست و حتی علم توحید را هم هنگامی که همراه ایمان نباشد نافع نمی‌داند و به تفصیل نشانه‌های ایمان و علم نافع را با استفاده از آیات و روایات بر می‌شمارد.  
امروزه برخی با انباشتن اصطلاحاتی چند و چند صباحی تدریس یا تألیف و به قلم آوردنِ کتاب و مقالتی چند، می‌پندارند که قدم بر فرق فرقدین نهاده، حائز منقبت دنیا و آخرت و ملک و ملکوت شده و جزء صالحان و صدّیقان و مقرّبان گشته‌اند و بر زمین و زمان فخر می‌فروشند، غافل از آنکه اینها همه از دامهای ابلیس و خدعه‌ها و مکاید اوست:  
… آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تدلّل ایجاد کند، پس مانده ابلیس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را حاصل کند از تمام علوم پست تر است؛زیرا از علوم دیگر توقّع نیست که انسان را الهی، و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند. صاحبان آن علوم نیز چنین دعوایی ندارند. پس آنها به سلامت نزدیکترند. لااقل این عُجبِ موجبِ هلاکت در آنها پیدا نشده، و وسیله معرفة الله آنها را از ساحت مقدس حق دور نکرده. پس وای به حال تو ای بیچاره گرفتار مشتی مفاهیم و سرگرم پاره‌ای از اصطلاحات که عمر عزیز خود را در فرو رفتن به چاه طبیعت گذراندی، و از حق به واسطه علوم حقّه 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، ببین 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 ببین جز پاره‌ای اصطلاحات بی مغز، چه داری؟ آیا می‌توان با این اصطلاحات ملائکة الله غِلاظ 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؟  
17  
به جان دوست قسم که اگر علوم الهی و دینی، ما را هدایت به راه راستی و درستی نکند، پست ترین شغلها از آن بهتر است؛ چه، شغلهای دنیوی نتیجه‌های عاجلی دارند و مفاسد آنها کمتر است؛ ولی علوم دینی اگر سرمایه تعمیر دنیا شود دین فروشی، و وزر و وبالش از همه چیز بالاتر است.  
حقیقةً 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 پَر خود را زیر پای او فرش کرده [اند] و توقّع 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 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، و از خدا و آخرت دور، و علاقه به دنیا و طبیعت را در دل تو زیاد کرد. (29)  
… ما به این عمرِ کوتاه و اطلاعِ کم، در این عرفاء اصطلاحی و در علماء سایر علوم، اشخاصی دیدیم که به حقِّ عرفان و علم قسم که این اصطلاحات در دل آنها اثر نکرده، بلکه اثر ضد کرده. ای طلبه مفاهیم! ای گمراه حقایق! قدری تأمّل کن ببین 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 اضافه‌ای نکرده و تو را اصلاح ننموده، کارت از علمای سایر علوم پست تر و ناچیزتر، بلکه از کار همه عوام  
\_\_\_\_  
29) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 340 - 344 با تلخیص.  
18  
پست تر است. این مفاهیم عرضیه و معانی حرفیه و نزاعهای بی فایده، که بسیاری از آن به دین خدا ارتباطی ندارد و از علوم هم حساب نمی‌شود اینقدر ابتهاج و تکبّر ندارد. خدا شاهد است - و کفی به شهیداً - که اگر علم نتیجه اش اینها باشد و تو را هدایت و مفاسد اخلاقی و علمی را از تو دور نکند، پست ترین شغلها از آن بهتر است … (30)

4. 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 می‌کنند که نباید در منزل علم سکونت گزید بلکه باید از آن عبور کرد و به منزل ایمان که حظّ قلب است دست یافت:  
ایمان غیر از علم و ادراک است؛ زیرا علم و ادراک حظّ عقل است و ایمان حظّ قلب. انسان به مجرّد 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 می‌دانست و حق تعالی او را کافر خواند.  
بسا فیلسوفی به برهانهای فلسفی، شُعَب توحید و مراتب آن را مُبرهن کند و خود مؤمن بالله نباشد. ما همه می‌دانیم [که قرآن شریف] از معدن وحی الهی برای تکمیل بشر و تخلیص انسان از محبس ظلمانی طبیعت و دنیا نازل شده و وعد و وعید آن، همه حقِّ صُراح و حقیقت ثابته است، و در تمام مندرجات آن شائبه خلاف واقع نیست. با این وصف، این کتاب بزرگ الهی در دل سختِ ما به اندازه یک کتاب قصّه تأثیر ندارد؛ نه دلبستگی به وعده‌های آن داریم و نه خوفی از وعید آن در قلب ما حاصل آید.  
این نیست جز آنکه حقیقت و حقّیت قرآن به قلب ما نرسیده و دل ما به آن نگرویده، و ادراک عقلی بسیار کم اثر است.  
خدای تبارک و تعالی برای مؤمنین در قرآن شریف، خواصّی 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 می‌دانیم که همه به علم برهانی یا امثال آن، اعتقاد به خدا و توحید ذات مقدس و سایر ارکان ایمانی داریم. این نیست مگر برای آنکه ایمان غیر از ادراک عقلی است. چه شده است که در گوش ما آیات شریفه فرو نمی‌رود و  
\_\_\_\_  
30) شرح اربعین، ص 90 - 92، با تلخیص.  
19  
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 بُوَد  
پای چوبین سخت بی تمکین بود (31)  
ممکن است انسان با عِلم 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 ذرّات وجود، و احاطه قیومی ذات مقدس را با براهین مُتقَنه 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 ملائکة الله، بلکه احاطه اولیاء کمَّل - که همه تحت میزانِ برهانی علمی است - برای او حیا از محضر این مقدّسین نمی‌آورد. این نیست جز آنکه علوم رسمیه برهانیه از حظوظ عقل هستند. اینکه ذکر شد، نه اختصاص به فیلسوف داشته باشد، بلکه چه بسا عارف اصطلاحی متذوّقی 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 صِرفه رسمیه قانع نشود، و ارکان و مقدماتِ حصولِ این حقایق را به قلب برساند … (32)

5. مکاید نفس و شیطان

یکی از نکات مورد اهتمام امام، تبیین مکاید گوناگون شیطان و نفس و متناسب با اصناف و اشخاص مختلف است:  
چه بسا که شیطان و نفس، انسان را سالهای طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهّره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اِعجاب و خودپسندی کنند و با همه مشقّتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و خودخواهی و  
\_\_\_\_  
31) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 87 - 95، با تلخیص.  
32) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 201 - 203، با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصلاة، ص 14، 93.  
20  
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 طلبِ دستگیری کرد. به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود که با هیچ موشکافی نتوان آن دقایق و مکاید را کشف کرد مگر با توفیق خدا و دستگیری او. (33)  
اشتغال به تهذیب نفس و تصفیه اخلاق، که فی الحقیقه خروج از تحت سلطه ابلیس و حکومت شیطان است، از بزرگترین مهمّات و اَوْجبِ واجبات عقلیه است.  
ممکن است انسان را یک نظر به نامحرمان یا یک لغزش کوچک لسانی، مدتها از سرائر و حقایق توحید باز دارد. بی اعتنایی و قلّت مبالات 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 بدبین کند. از این جهت در بعضی از آنها عبادات بعکس نتیجه دهد. نماز که حقیقت تواضع و تخشّع 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 مهذَّب 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 نمی‌شدند. (34)  
\_\_\_\_  
33) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 413 - 414.  
34) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 67 - 71.  
21  
باید به خدا پناه برد از شرّ نفس و مکاید آن، که انسان را از معصیت به کفر، و از کفر به عجبِ به کفر می‌کشد. نفس و شیطان به واسطه کوچک شمردن بعضی از معاصی، انسان را مبتلا کنند به آن معصیت، و پس از خوار شمردن آن، انسان به معصیت دیگری که قدری بالاتر است مبتلا شود؛ و پس از تکرار آن نیز از نظر افتد، و در چشم انسان کوچک، و به بزرگتر مبتلا شود، همین طور انسان پیش می‌رود تا آنکه بکلّی معاصی از نظرش افتد و کارش منجر به کفر و زندقه و اعجاب به آنها شود … (35)  
ای قاری محترم، مغرور شیطان مباش و فریب نفس امّاره مخور که تدلیس اینها بسیار دقیق است و هر امر باطلی را به صورت حق به انسان تعمیه می‌کنند و انسان را فریب می‌دهند. گاهی به امید توبه در آخر عمر انسان را به شقاوت می‌کشانند و گاهی به وعده شفاعت شافعین علیهم السلام انسان را از ساحت قدس آنها دور و از شفاعت آنها مهجور می‌نمایند. (36)

6. حُبّ دنیا و نفس

امام رحمه الله منشأ همه مفاسد 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:  
اُسِّ اساس و اُمُّ الامراض را باید حُبّ دنیا دانست. چون حُبّ دنیا در دل متمکن شد، به مجرّد آنکه با یکی از شؤون دنیاوی مزاحمتی حاصل شد، قوّه غضب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و متملّک نفس شود و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند.  
پس علاج اساسی به قلع ماده آن است که آن حبّ دنیاست. اگر انسان نفس را از این حبّ تطهیر کند، به شؤون دنیایی سهل انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، 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 مفاسد است - انسان هر چه ریاضت بکشد بجا و بموقع  
\_\_\_\_  
35) شرح اربعین، ص 66 - 67، با تلخیص. نیز ر ک: ص 100، 532.  
36) آداب الصلاة، ص 35 - 36، با تلخیص.  
22  
است و الحق ارزش دارد، و برای قلع آن تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنیه بهترین علاج است. (37)  
بالجمله، این اُمّ الاَمراض انسان را به انواع بلیات مبتلا کند و کار انسان را به هلاکت ابدی کشاند. (38)  
عن أبی عبدالله علیه السلام: «رأسُ کلِّ خطیئةٍ حُبُّ الدنیا». بس است برای انسان بیدار همین حدیث شریف. با قدری تأمّل معلوم شود که تقریباً تمام مفاسد اخلاقی و اعمالی، از ثمرات این شجره خبیثه است. هیچ دین و مذهب باطلی تأسیس نشده و هیچ فسادی در دنیا رخ نداده مگر به واسطه این موبقه عظیمه. انسان دارای این حب از جمیع فضایل معنویه برکنار است.  
چون معلوم شد که حبِّ دنیا مبدأ و منشأ تمام مفاسد است، بر انسان عاقل علاقه مند به سعادت خود لازم است این درخت را از دل ریشه کن کند و طریقِ علاج عملی آن است که معامله به ضد کند: اگر علاقه به فخر و تقدّم و ریاست و استطالت دارد اعمال ضدّ آن کند و دماغ نفس امّاره را به خاک بمالد تا اصلاح شود. (39)

7. دستورالعملهای اخلاقی

امام رحمه الله علاوه بر مواعظ شافی و نصایح کافی، که در جای جای آثارش دیده می‌شود، گاهی اشاره‌ای نیز به دستورهای عملی کرده‌اند که برای سالکان کوی دوست بسی سودمند است:  
انسان باید این چند صباح را مغتَنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی که هست تحصیل و دل را با آن آشنا کند و این در اوّل سلوک انسانی صورت نگیرد مگر آنکه اوّلاً 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  
\_\_\_\_  
37) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 377 - 378، با تلخیص. نیز ر ک: ص 272 - 274.  
38) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 253 - 256، با تلخیص.  
39) آداب الصلاة، ص 48 - 52، با تلخیص.  
23  
سوره حشر را از «یا أیها الذین آمنوا اتقّوا الله»، که آیه 18 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 شاءالله - 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 شاءالله. (40)  
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 إلّا الله» را در وقت فراغت قلب، با اقبالِ 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 رقّت 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 (41).

8. انکار نکردن مقامات اولیاء خدا

امام خمینی مکرّراً 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 یتعدَّ طَوْرَه»:  
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  
\_\_\_\_  
40) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 104 - 107، با تلخیص. نیز ر ک: شرح اربعین، ص 208.  
41) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 203 - 204، با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصلاة، ص 377 - 379.  
24  
خداست و بستن باب تفسیر به آراء و تطبیق با عقول ضعیفه. (42)  
افسوس که ما از معارف الهیه و از مقامات معنوی اهل الله بکلّی محرومیم. یک طایفه از ما بکلّی 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 متنبّه کرد و از خواب گران بیدار نمود. لعمر الحبیب که مقصودی از این کلام نیست جز آنکه برای برادران ایمانی خصوصاً اهل علم تنبهّی 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؛ امّا صاحب این مقامات کیست خدا می‌داند «آن را که خبر شد خبری باز نیامد». (43)

9. 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 مدّعاست. ایشان در آثار خود برای تبیین مقاصد اخلاقی عمدةً از احادیث عترت طاهره علیهم السلام استفاده کرده واز 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 ائمّه علیهم السلام و آثار و بزرگان مکتب شیعه، در آثار ایشان بخوبی هویداست:  
هر کس مراجعه کند به احادیث شریفه آل بیت عصمت و طهارت کند خصوصاً اصول کافی شریف و توحید شیخ 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! (44)  
\_\_\_\_  
42) شرح اربعین، ص 665، با تلخیص. نیز ر ک: ص 389 - 390.  
43) آداب الصلاة، ص 166 - 168، با تلخیص. نیز ر ک: صحیفه امام، ج 20، ص 155.  
44) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 63 - 64، با تلخیص.  
25  
ما چون نبی اکرم را هادی طریق یافتیم و او را واصل به تمام معارف می‌دانیم، باید در سیر ملکوتی تبعیتِ 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 مُصلحاتِ امراض روحیه است، و خود نفس را صفایی بسزا دهد و نورانیت باطن را روز افزون کند. (45)  
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 دستِ تصرّف هوا و نفس امّاره از آن دور، و دیو پلید و شیطان بعید از خیانت به آن مهجور است. از این جهت نفوس لطیفه مؤمنان را از آن احادیث شریفه اهتزازاتی روحانی و طربهایی معنوی حاصل آید که به وصف نیاید، و رابطه معنویه بین ارواح مقدسه آنان و قلوب لطیفه اینان به واسطه آن حاصل شود. (46)  
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 إلّا الله» امیر المؤمنین را بگویند نمی‌توانند! خاک بر فرق من با این معرفت به مقام ولایت علی علیه السلام! به مقام علی بی ابی طالب قسم که اگر ملائکه مقرّبین و انبیاء مرسلین - غیر از رسول خاتم که مولای علی و غیر اوست - بخواهند یک تکبیر او را بگویند نتوانند! حالِ قلبِ آنها را جز خود آنها نمی‌داند کسی. (47)  
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 وائمّه معصومین علیهم السلام متوسّل گردد، و چون برای هر روزی خفیر و  
\_\_\_\_  
45) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 403 - 404، با تلخیص.  
46) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 4، با تلخیص.  
47) شرح اربعین ص 75 - 76  
26  
خواننده محترم این صفحه متناسب با کتاب اصلی خالی می‌باشد.  
\_\_\_\_  
48) آداب الصلاة، ص 379، با تلخیص.  
49) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 154 - 155.  
50) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 267 - 268.  
51) شرح اربعین، ص 91.  
52) شرح اربعین، ص 97، با تلخیص. نیز ر ک: ص 390.  
27  
همچنین احترام ویژه ایشان برای استاد بزرگوارش مرحوم آیة الله شاه آبادی رحمه الله که مطالب بسیاری از ایشان نقل می‌کند، در سراسر آثار اخلاقی اش بخصوص شرح اربعین مشهود است.

10. 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 متنبّهی باشد که با خواندن آنها حداقلّ یک بار سیلاب اشک از دیده اش جاری نشود. می‌توان گفت که در وقت تحریر مطالب، سرّ ایشان از عالم قدس فایض بوده است. (53) 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 نکیند. از قلوب خود بپرسید ببینید خدا را می‌خواهد یا خودخواه است؟ موحّد است یا مشرک؟ پس این عُجبها 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 قابلیتی دارد که این قدر تحویل ملائکه می‌دهید؟ این اعمال را باید مستور داشت. این اعمال از قبایح و فجایع است! باید انسان از آنها خجلت بکشد و ستر آنها کند. (54)  
ای عزیز، تا حجابهای غلیظ طبیعت، نور فطرت را بکلّی زایل نکرده و دستت از دار دنیا کوتاه نشده دامن همتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن، و بدان که اگر قدمی در راه سعادت زدی و اقدامی نمودی، و با حق (تعالی مجده) از سر آشتی بیرون  
\_\_\_\_  
53) ر ک: شرح اربعین، ص 6.  
54) شرح اربعین، ص 76، با تلخیص.  
28  
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 محبّت 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 دلِ محجوب و این قلب منکوس را به خود آری، و این غافل فرو رفته در ظلمات طبیعت را به عالَم نور کشانی، و بتهای دل را به دست قدرت خود درهم شکنی؟ (55)  
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. (56)  
«تلک عشرة کاملة»  
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 معرِّف، خود این آثار است و صاحب این قلم به هیچ روی نمی‌تواند همه ویژگیهای آنها را برشمرد و لآلی و دُرَر آنها را به چنگ آورد و به نمایش بگذارد: «وصف خورشید به شب پره اعمی نرسد».  
\_\_\_\_  
55) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 85 - 86، با تلخیص.  
56) شرح اربعین، ص 379 - 380، با تلخیص.

فصل چهارم: درسنامه 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 تحقیرِ علمی و کوچک جلوه دادن او در حوزه نجف، فعالیت زیادی می‌کرد، وی برای نشر آثار خود که سالها پیش در قم تألیف کرده بود - مانند مناهج الأُصول و أنوار الهدایة - هیچ اقدامی نکرد. (57) آثاری که می‌توانست بشدّت 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. حقیقةً این کوچکهای بزرگ، عظمتِ درونی و پنهان مردان بزرگ را نمایان می‌کنند. آری به فرموده رهبر معظم انقلاب؛ حضرت آیة الله خامنه‌ای (أعلی اللهُ کلمتَه و حَرَسَ 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 مزّین کرد، و تفوّق همه کس پذیر خود را با عبودیت و خاکساری منوّر 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. سخنِ از دل برخاسته و دلِ ذاکر و خاشع، و رفتارِ از دین الهام گرفته او، چشمه جوشانی از معرفت و حکمت و تدبیرِ الهی را بر فکر و ذهن ملّت ایران که عاشق صفا و معنویت او بودند، جاری ساخت … (58)  
\_\_\_\_  
57) از قرار مسموع حضرت امام نمی‌خواستند چیزی از وجوه شرعی صرفِ نشر آثار خود کنند.  
58) صحیفه امام، ج 1، ص هشت - ده، مقدّمه.  
30  
با توجه به این نکات، و اینکه عمدةً مخاطَب مؤلّف بزگوار در این آثار روحانیان هستند، و این آثار دوای دردها و نابسامانیهای روزگار ماست و اینکه کارآمد بودن آنها در میدان عمل ثابت شده است؛ حیف است که این آثار، کتاب درسی اخلاق در حوزه نباشند و دانش پژوهان حوزه از این خوان نعمت استفاده نکنند؛ از سوی دیگر، شکل فعلی آنها به دلائل زیر متناسب با درسنامه نیست:  
1. حجم زیاد. نمی‌توان از برخی از این آثار چشم پوشی و به برخی بسنده کرد، چون هر یک مشتمل بر لطایفی است و ویژگی خاص خود را دارد. بنابراین برای اینکه از یک سو همه آنها درسی باشد، و از دیگر سوی حجم متن درسی زیاد نباشد لازم بود لُبّ لباب آنها به سان «بحر در کوزه» در مجلّدی گرد آید تا درسنامه شود. طبیعی است پس از اینکه اساتید و طلّاب مشام جانشان از این گلها معطّر شد و جرعه‌ای از این کوثر گوارا نوشیدند، به طبع برای استفاده بیشتر سراغِ اصلِ کتابها خواهند رفت و به این تلخیص بسنده نخواهند کرد.  
2. همه مطالب این کتابها در یک سطح نیست و به رغم اینکه مؤلّف 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 مناسبِ مسلک اهل معارف و اصحاب قلوب، اثبات حدوث زمانی همه عوالم غیب و شهادت نمودیم که بیان آن با مقدّماتش محتاج به افراد رساله جداگانه است. (59)  
و شاید این اقبال و ادبار اشاره باشد به تجلّی در تحت اسماء ظاهره و باطنه که دائماً علی سبیل تجدّد امثال واقع می‌شود، چنانکه اصحاب معرفت گویند، و به آن تصحیح حدوث زمانی به وجهی عرفانی در جمیع قاطنین ملک و ملکوت و ساکنین ناسوت و جبروت نمودیم، به طوری که منافات با مقامات مقدّسه عقلیه نداشته باشد و این از موهبتهای خاصّه حق (جلّ وعلا) است به این ناچیز - و الحمد للّه و له الشکر - و این قوس نزولی و صعودی، غیر از آن است که حکمای محقّقین مذکور داشته‌اند. (60)  
\_\_\_\_  
59) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 23.  
60) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 41.  
31  
و ما در رساله مصباح الهدایه تحقیق این مقصد را با حکومت بین عرفای شامخ و حکمای عظام، راجع به «اوّلُ ما صَدَر» به طور وافی نمودیم. (61)  
اهل معرفت فرمایند: «ظهر الوجود به بسم الله الرحمن الرحیم» و رحمت رحمانیه و رحیمیه مفتاح باب وجود است، چنانکه مفتاح کتاب تدوین است. (62)  
ذات مقّدس حق (جلّ و علا) به حسب تجلّی به اسم اعظم و مقام احدیت جمع، به مقام ظهور به فیض مقدّس اطلاقی و وَسَطیت آن در مرآت عقل اوّل به جمیع شؤون و مقام جامعیت تجلّی فرمود؛ و از این سبب، همین اوّل مخلوق را به نور مقدّس نبی ختمی - که مرکز ظهور اسم اعظم و مرآت تجلّی مقام جمع و جمع الجمع است - تعبیر نموده‌اند.  
مقصود از «روحانیین»، 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 مجرّده است و اطلاق روحانی نیز مبنی بر تجرید یا تغلیب است و بیان آنکه عالم روحانیین مقدّم بر سایر موجودات، و عقل اعظم مقدّم بر همه است، موکول به محالّ خود از کتب عقلیه است. (63)  
… خصوصاً با متعلّق بودن «بسم الله» به «الحمد للّه»، چنانکه در مسلک اولیاء عرفان و اصحاب ایقان است، و در این دقیقه اسراری است که کشف آن خالی از خطر نیست (64).  
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 مأنوس 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 تأمّل رمی به باطل نکنند؛ زیرا برای هر علمی اهلی و برای هر راهی راه نَوردی است. «رحم الله امرءاً عرف قدره و لم یتعدَّ طَوْره» (65).  
\_\_\_\_  
61) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 28.  
62) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 319.  
63) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 29.  
64) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 187.  
65) آداب الصلاة، ص 346، با تلخیص.  
32  
و ما ناچار بر خلاف میثاق خود در اوّل این رساله که تعرّض به مطالب علمیه نکنیم، به بعضی نکات علمیه صدر این حدیث، اشارتی می‌نماییم. (66)  
3. 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 رابه عنوان درسنامه اخلاق در برنامه دروس رسمی حوزه‌ها گنجاند. از این رو با عنایت به حفظ محتوا و نقلِ لُبّ لباب، که تلخیص واقعاً مصداقِ «بحر در کوزه» و ناقلِ مفادِ 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) اَسناد احادیث، برای پرهیز از طولانی شدن کتاب؛  
د) ترجمه آیات و روایات - در جاهایی که مؤلّف بزرگوار متون عربی روایات را نقل کرده‌اند - به منظور لزومِ احساسِ نیاز طلّاب به استاد، و به دلیل اینکه کتاب درسی است نه مطالعه ای؛  
ه) پاره‌ای از مطالبی که در اخلاق (2)، (5) و (6) آمده است، مانند: احادیث فضیلت دانش و دانش پژوهی که در اخلاق (2)، و فصلِ «عدالت و جور در کتب اخلاقیه» در شرح حدیث جنود عقل و جهل (ص 151) که مأخوذ از جامع السعادات، و در اخلاق (5) درج شده است؛  
و) پاره‌ای از مباحثی که به دلایلی در آثار اخلاقی امام تکرار شده‌اند. البته مطلق مکرّرها حذف نشده اند؛ چون هر یک به لسان خاصی و دارای حال و هوایی ویژه است و خودِ 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:  
\_\_\_\_  
66) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 20، با تلخیص.  
33  
یک بار در «مقصد یازدهم: قسوت و غضب» (ص 239) و بار دیگر در «مقصد بیستم: حلم» (ص 371 - 372)، علاوه بر این، همان مطلب را در آغاز حدیث هفتمِ شرح اربعین (ص 133 - 134) نیز نقل فرموده‌اند، که از دو مورد اخیر حذف کرده ایم.  
ز) عمده مباحثِ 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 اوّل این گزیده، یعنی تقریرات دروس اخلاق، مطالعه‌ای است نه درسی.  
ترتیب این چهار کتاب در این گزیده، ترتیب تاریخی تألیف نیست، بلکه ترتیب منطقی و آموزشی است؛ یعنی از آسان شروع و به مشکل ختم کرده ایم بدین گونه:  
1. تقریرات دروس اخلاق؛  
2. آداب الصلاة؛  
3. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛  
4. شرح اربعین.  
در سه اثر اخیر هر جا نیازی به افزودن کلمه یا حرفی بوده است بین قلّاب نهاده ایم. بنابراین حتّی یک واو به اصل کتاب، بدون قلّاب، افزوده نشده است. تنها تصرّفی که صورت گرفت عبارت است از: مبحثی که مثلاً مشتمل بر سه فصل بوده و به یکی از دلائل سابق الذکر، فصل دوم بکلّی 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 11، 28، 31 و 32 به دلیل کلامی بودن حذف و حدیث 33 درج شد، شماره احادیث تغییر یافت. همچنین از آنجا که مقاله‌های دوم، سوم، و چهارمِ شرح حدیث جنود عقل و جهل به دلائل پیش‌گفته حذف شد؛ و از سوی دیگر، مطالب اواخر مقاله چهارم (ص 51 - 55) با مباحث مقدمه (ص 14) 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.  
34  
البته در جهاد اکبر - که ما نام تقریرات دروس اخلاق بر آن نهاده ایم - چون به قلم مقرّر 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 مقرّر محترم برای روانتر شدنِ مباحث و نظم منطقی آنها تصرّفاتِ بجایی کرده‌اند. (67) در عین حال تعبیراتی در نثر مقرّر 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 2، ص 19 - 20:  
جهاد اکبر، ص 29:  
مگر آقایان به شما چه می‌دهند؟ پول سیگارتان است. من در یک روزنامه‌ای، مجلّه‌ای، کجا یادم نیست الآن، یک وقتی دیدم که بودجه‌ای را که پاپ برای آن کشیشی که در واشنگتن دارد [می فرستد] … حساب کردیم دیدیم … یک قلمی بود که از تمام بودجه‌ای که حوزه‌های شیعه دارند بیشتر بود.  
درآمد ماهیانه شما که آقایان به اسم «شهریه» به شما می‌دهند، از پول سیگار دیگران در هر ماه، کمتر می‌باشد! من در روزنامه یا مجلّه‌ای - که درست یادم نیست - دیدم بودجه‌ای که واتیکان برای یک کشیش در واشنگتن می‌فرستد یک قلم بسیار درشتی است. حساب کردم دیدم از تمام بودجه هایی که حوزه‌های شیعه دارند بیشتر می‌باشد.  
\_\_\_\_  
67) گفتنی است که تصرّف و اصلاحِ مقرّر 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 2، ص 156، پانوشت).  
35  
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 مؤسّسه 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 مؤسّسه مزبور قرار داده ایم تا در چاپهای آینده اصلاح شود، محض نمونه:  
شرح حدیث جنود عقل و جهل:  
الف) ص 210:  
… از حّد 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 273:  
… انسان با این محبّت [یعنی محبّت دنیا] در خطری عظیم است. ممکن است وقتِ 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 334:  
… پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود … و چون با این نظر همراه شد، [با] حسن ظنّ به دیگران … کم کم در نفس … حال … سرافکندگی پیدا شود.  
روشن است که افزودن «با» در قلّاب 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 421:  
چون روز قیامت شود، یک دسته [ای] از مردم برخیزند.  
36  
روشن است که «یک دسته» صحیح است و نیازی به افزودن «ای» در قلّاب 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 بزرگداشتِ حضرت امام خمینی (سَقاه اللهُ ربُّه شَراباً طَهوراً، و لَقّاه نَضْرةً و سروراً) (68) با تمثّل 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:  
أکذا المنونُ تُقَطِّرُ الأبْطالا؟ أکذا تُصابُ الأُسْدُ وَ هْی مُذِلّةٌ یا طالبَ المعروفِ حَلَّقَ نَجْمُهُ و أقِمْ علی یأسٍ فقد ذَهَبَ الذی مَنْ کان یقْرِی الجَهْلَ عِلْماً ثاقباً و یجَبِّنُ الشُجْعانَ دونَ لقائِه جبَلٌ تَسَنَّمَتِ البِلادَ هِضابُهُ لا زُرْءَ أعظمُ من مُصابک إنّه إنْ نَکسَ الإسلامُ بَعْدَک رأسه سُلطانُ مُلْک کنْتَ أنتَ تُعِزُّه إنّ المُشَمِّرَ ذَیلَهُ لَک خِیفةً وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربِّ العالمین  
أکذا الزَمانُ یضَعْضِعُ الأجْبالا؟ تَحمْی الشُبْولَ و تَمْنَعُ الأغْیالا؟ حُطَّ الحُمولَ و عَطِّلِ الأجْمالا کانَ الأنامُ علی نَداه عِیالا و النَقْصَ فَضْلاً و الرَجاءَ نوالا یوْمَ الوَغی و یشَجِّعُ السُؤّالا حتّی إذا مَلَأ الأقالِمَ زالا وَصَلَ الدُموعَ و قَطَّعَ الأوصالا فلَقَدْ رُزِی بِک مَوْئِلاً وَ مَآلا ولَرُبُّ سُلطانٍ أعَزَّ رِجالا أرْخی و جَرَّرَ بَعدَک الأذیالا (69) وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربِّ العالمین  
مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)  
تابستان 1382  
\_\_\_\_  
68) مستفاد از دو آیه شریفه: «فوقیهم الله شرَّ ذلک الیوم و لَقّیهم نَضْرةً و سُروراً» و «سَقیهُمْ ربُّهم شراباً طهوراً» (سوره انسان (76): 11، 21).  
69) دیوان الشریف الرضی، ج 2، ص 201 - 207.

بخش 1 تقریراتِ دروس اخلاق

1. لزوم برنامه‌های اخلاقی و کلاس تهذیب در حوزه

یک سال دیگر از عمر ما گذشت. شما جوانان رو به پیری و ما پیران رو به مرگ پیش می‌رویم. در این یک سال تحصیلی شما به حدود تحصیلات و اندوخته‌های علمی خود واقفید؛ می‌دانید چقدر تحصیل کرده و تا چه اندازه پایه‌های علمی خود را بالا برده اید؛ لکن راجع به تهذیب اخلاق، تحصیل آداب شرعیه، معارف الهیه و تزکیه نفس چه کردید؟ به فکر تهذیب و اصلاح خود بودید؟ در این زمینه برنامه‌ای داشتید؟ متأسفانه کار چشمگیری نکردید و در جهت اصلاح و تهذیب خود قدم بلندی بر نداشتید.  
حوزه‌های علمیه همزمان با فراگرفتن مسائل علمی، به تعلیم و تعلم مسائل اخلاقی و علوم معنوی نیازمندند. راهنمای اخلاق و مربی قوای روحانی و مجالس پند و موعظه لازم دارند. برنامه‌های اخلاقی و اصلاحی، کلاس تربیت و تهذیب و آموختن معارف الهیه، که مقصد اصلی بعثت انبیاعلیهم 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 علمیه در آتیه نتوانند علمای اخلاق، مربیان مهذّب 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  
43  
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 وعظ و خطابه، پند و نصیحت تشکیل دهید. خودرُو نمی‌توان مهذّب شد. اگر حوزه‌ها از داشتن مربّی اخلاق و جلسات پند و اندرز خالی باشند، محکوم به فنا خواهند بود. چطور فقه و اصول به مدرّس نیاز دارد، درس و بحث می‌خواهد، برای هر علم و صنعتی در دنیا استاد و مدرّس لازم است، کسی خودرُو و خودسر در رشته‌ای متخصّص 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 خودرُو و بدون معلم حاصل می‌شود؟! کراراً شنیده‌ام سید جلیلی (1) 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: «بُعِثتُ لِأُتَمِّمَ مَکارِمَ الأخلاقِ». (2) چنین علمی که خداوند متعال به آن 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 کدخدا 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.  
44  
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: «اِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَیجْعَلُ لَهُم الرَّحْمنُ وُدّاً» (3). شما در راه خدا زحمت بکشید، فداکاری کنید، خداوند شما را بی اجر نمی‌گذارد؛ اگر در این دنیا نشد، در آخرت پاداش خواهد داد. اگر جزا و پاداش شما را در این عالم نداد چه بهتر. دنیا چیزی نیست. این هیاهوها و شخصیتها چند روز دیگر به پایان می‌رسد، مانند خوابی از جلو چشم انسان می‌گذرد، لکن اجر اخروی لایتناهی و تمام نشدنی خواهد بود.  
ممکن است دستهای ناپاکی با سمپاشیها و تبلیغات سوء برنامه‌های اخلاقی و اصلاحی را بی اهمیت وانمود کنند، منبر رفتن برای پند و موعظه را با مقام علمی مغایر جلوه 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.

2. 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 مهذّب کنید. از شما توقع است که وقتی از مرکز فقه رفتید، خود مهذّب و ساخته شده باشید، تا بتوانید مردم را بسازید و طبق آداب و دستورهای اخلاقی اسلام، آنان را تربیت  
45  
کنید. اما اگر خدای نخواسته در مرکز علم خود را اصلاح نکردید، به هر جا بروید، العیاذ بالله، مردم را منحرف و به اسلام و روحانیت 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 نخواسته - برای اسلام و جامعه اسلامی مضر خواهید بود؛ ممکن است، العیاذ بالله، موجب انحراف و گمراهی مردم شوید. اگر به سبب کردار و رفتار ناروای شما یک نفر از اسلام برگردد، مرتکب اعظم کبایر شده‌اید؛ و مشکل است توبه شما قبول گردد. چنانکه اگر یک نفر هدایت یابد، به حسب روایت: «بهتر است از آنچه آفتاب بر آن می‌تابد» (4).

3. 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 نخواسته، از شما سر بزند، 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!  
46  
اگر به کافی (5) و وسائل (6) 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. (7) در روایت دیگر آمده است که هفتاد گناه از جاهل آمرزیده می‌شود پیش از آنکه یک گناه از عالم آمرزیده شود. (8) 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، عالَمی را منحرف کرده، بر اسلام و علمای اسلام زیان وارد ساخته است. (9)  
اینکه در روایات آمده که اهل جهنم از بوی تعفن عالمی که به علم خود عمل نکرده متأذّی می‌شوند (10)، 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 مهذّب باشد، اخلاق و آداب اسلامی را رعایت نماید، جامعه را هدایت می‌کند. در بعضی از شهرهایی که تابستانها به آنجا می‌رفتم، می‌دیدم اهالی آن بسیار مؤدّب به آداب شرع بودند. نکته اش این بود که عالم صالح و پرهیزکاری داشتند. اگر عالمِ وَرِع و  
47  
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 منزه و مهذّبی 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 می‌کشاند: «إذا فَسَدَ الْعالِمُ فَسَدَ الْعالَمُ». (11)  
آنان که دین سازی کرده و باعث گمراهی جمعیت انبوهی شده‌اند بیشترشان اهل علم بوده اند؛ بعضی از آنان در مراکز علم تحصیل کرده‌اند.

4. 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 قلبِ سیاه و غیر مهذّب انباشته گردد، حجاب زیادتر می‌شود. در نفسی که مهذّب نشده، علم حجاب ظلمانی است: «العِلمُ هُوَ الحِجابُ الاَکبَرُ». 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 می‌سازد. علمی که انسان را به خدا نزدیک می‌کند، در نفس دنیا طلب باعث دوری بیشتر از درگاه ذی الجلال می‌گردد. علم توحید هم اگر برای غیر خدا باشد، از حُجُب ظلمانی است؛ چون اشتغال به ما سِوی الله است. اگر کسی قرآن کریم را با چهارده قرائت لِما سوی الله حفظ باشد و بخواند، جز حجاب و دوری از حق تعالی چیزی عاید او نمی‌شود. اگر شما درس بخوانید، زحمت  
48  
بکشید، ممکن است عالم شوید، ولی باید بدانید که میان «عالم» و «مهذّب» خیلی فاصله است. مرحوم شیخ استاد ما، (12) می‌فرمود این که می‌گویند: «ملا شدن چه آسان، آدم شدن چه مشکل» صحیح نیست. باید گفت: «ملا شدن چه مشکل، آدم شدن محال است»!  
کسب فضایل و مکارم انسانی و موازین آدمیت از تکالیف بسیار مشکل و بزرگی است که بر دوش شماست. گمان نکنید اکنون که مشغول تحصیل علوم شرعیه هستید، دیگر راحتید، و به تکالیف خود عمل کرده اید. اگر اخلاص و قصد قربت نباشد، این علوم هیچ فایده‌ای ندارد. اگر تحصیلات شما، العیاذ بالله، برای خدا نباشد و شما برای هواهای نفسانیه، کسب مقام و مسند، عنوان و شخصیت در این راه قدم گذاشته باشید، برای خود وِزر و وبال اندوخته اید. این اصطلاحات اگر برای غیر خدا باشد، وزر و وبال است.  
این اصطلاحات هر چه زیادتر شود، اگر با تهذیب و تقوا همراه نباشد، به ضرر دنیا و آخرت جامعه مسلمین تمام می‌شود. تنها دانستن این اصطلاحات اثری ندارد. علم توحید هم اگر با 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 عالِم 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  
49  
باشید، ملتی را به اسلام متوجه سازید، از اساس اسلام دفاع کنید، لازم است پایه فقاهت را تحکیم کنید و صاحب نظر باشید؛ اگر خدای نخواسته درس نخوانید حرام است در مدرسه بمانید؛ نمی‌توانید از حقوق شرعی محصلین علوم اسلامی استفاده کنید. 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 برمی دارید، 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 درصدد 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 برنیایید، 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 ربوده 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  
50  
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! (13) مواظب باشید مبادا پنجاه سال، بیشتر یا کمتر، در حوزه‌ها با کدّ یمین و عرق جبین جهنم کسب نمایید! باید به فکر باشید.

5. لزوم پرهیز از اختلاف

شاید عناصر مرموزی بخواهند معنویات و اخلاقیات از حوزه‌ها رخت بربندد، و حوزه‌ها فاسد و ساقط گردد؛ دسته بندیها، خودخواهیها، نفاقها و اختلافات، در داخل حوزه ها، خدای نخواسته، 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 حوزه ها، به جان هم افتادند، اختلاف و چند دستگی درست کردند، مهذّب و منزه 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 بپرهیزید؛ در راه پیشبرد آرمانهای اسلامی و خدمت به ملت اسلام از هیچ گونه فداکاری دریغ نورزید، در راه خدای تعالی و برای رضایت او قدم  
51  
بردارید، و جز به خالق یکتا به احدی توجه نداشته باشید؛ امّا 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 بالله، 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 مسؤول خواهید بود. اگر بعضی معمّمینِ سربارِ 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 بی آلایش آن حضرت چیزی می‌دانید و به کار می‌بندید؟ آیا از مبارزات آن بزرگوار با ظلم و بیدادگری و دفاع و پشتیبانی آن حضرت از مظلومین و 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 درآورند؛ لذا به اسم  
52  
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 بپرسند 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 برمی گردد. اگر در میان شما هم چنین اختلافاتی وجود دارد، برای آن است که حبّ دنیا را از دل بیرون نکرده اید و از آنجا که منافع دنیا محدود است، هر یک برای به دست آوردن آن با دیگری به رقابت برمی خیزد. 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، هیچ گاه چنین مصایب و مفاسدی به بار نمی‌آورند. اگر تمام پیامبران الهی امروز در یک شهر گرد آیند، هرگز با هم اختلاف نخواهند داشت؛ زیرا هدف و مقصد یکی است؛ دلها همه متوجه به حق تعالی و از حبّ دنیا خالی است.  
اگر اعمال شما، وضع زندگی و سلوک شما، این طور باشد که اکنون مشاهده می‌شود، بترسید از اینکه خدای نخواسته از دنیا بروید و شیعه علی بن ابی طالب علیه السلام 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 مبتذل و رسوا دست بردارید. این جبهه گیریها غلط است. مگر شما اهل دو ملت هستید؟ مگر مذهب شما شعب مختلف دارد؟ چرا متنبه نمی‌شوید؟ چرا با یکدیگر صفا و صداقت و برادری ندارید؟ آخر چرا؟  
این اختلافات خطرناک است و مفاسد جبران ناپذیری بر آن مترتب می‌شود: حوزه‌ها را ساقط و شما را در جامعه ضایع و بی آبرو می‌کند. این دسته بندیها فقط به زیان شما تمام  
53  
نمی‌شود، تنها برای شما آبروریزی بار نمی‌آورد، بلکه به ضرر آبرو و حیثیت یک جامعه، یک ملت، و به زیان اسلام تمام می‌شود. اختلافات شما اگر مفاسدی بر آن مترتب شود، گناهی نابخشودنی و در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی از بسیاری از معاصی اعظم است. شاید دستهای مرموزی برای برهم زدن حوزه‌های علمیه نفاق و اختلاف ایجاد کند و به وسایط مختلف تخم نفاق و شقاق بپاشد، افکار را مسموم و اذهان را مشوب، و «تکلیف شرعی» درست کند و با این تکلیفهای شرعی در حوزه‌ها فساد برپا نماید، تا بدین وسیله افرادی که برای آتیه اسلام مفیدند ساقط گردند و نتوانند در آینده به اسلام و جامعه اسلامی خدمت کنند. لازم است آگاه و هوشیار باشید. خود را بازی ندهید که تکلیف شرعی من چنین اقتضا می‌کند، وظیفه شرعی من چنین و چنان است. گاهی شیطان برای انسان تکالیف و وظایفی تعیین می‌کند؛ گاهی هواها و خواسته‌های نفسانی به اسم وظیفه شرعی انسان را به کارهایی وا می‌دارد. 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 می‌نشاند؛ این تخاصم تخاصم اهل نار است: «اِنَّ ذلِک لَحَقٌّ تَخاصُمُ أَهْلِ النّار» (14). در جهنم نزاع و خصومت وجود دارد؛ اگر شما بر سر دنیا دعوا دارید، بدانید که رو به جهنم می‌روید. امور اخروی دعوا ندارد. اهل آخرت با هم در صلح و صفا هستند؛ 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: «جُزْناها و هی خامِدَة» (15) 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 بربندد و پرده‌ها پس برود، می‌فهمد که «ذلک بِما قَدَّمَتْ اَیدِیکمْ» (16)، «و وَجَدُوا  
54  
مَا عَمِلُوا حَاضِراً» (17). تمام اعمالی که در این دنیا از انسان سر می‌زند در آن جهان دیده می‌شود؛ در برابر وی مجسم می‌گردد: «فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیراً یرَهُ \* و مَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شرَّاً یرَهُ» (18). 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: «قالُوا اَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذی اَنْطَقَ کلَّ شَیءٍ» (19). 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. حدّاقل 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.

6. 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 مهذّب 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  
55  
می کند، 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 جهنمی‌شدن انسان جلوگیری کند. اگر با تمام این عنایات و توجهات معالجه نشد چطور؟ ناچار نوبت آخرین علاج که همانا داغ کردن است می‌رسد. چه بسا که انسان اصلاح نشود و این معالجات مؤثر واقع نگردد خداوند کریم مهربان بنده خود را به آتش اصلاح کند؛ همانند طلایی که باید در آتش خالص و پاک گردد.  
ذیل آیه شریفه «لابِثِینَ فِیها اَحْقَاباً» (20) روایت شده که این «حُقْب» برای اهل هدایت و کسانی است که اصل ایمانشان محفوظ باشد. (21) برای من و جنابعالی است اگر مؤمن باشیم. هر حُقْبش چند هزار سال است خدا می‌داند. مبادا کار به جایی برسد که دیگر این علاجها مفید و مؤثر نباشد و برای استحقاق و لیاقت نعیم مقیم به آخرین دوا نیاز افتد، و لازم شود که، خدای نخواسته، انسان مدتی در آتش بسوزد تا از رذایل اخلاقی، و صفات خبیث شیطانی پاک گردد و لیاقت بهره مندی از «جنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهارُ» (22) 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 نخواسته، از رحمت و عنایت الهی محروم، و مورد غضب و عذاب او واقع شوید. مبادا اعمال و گفتار شما، طوری باشد که توفیقات را از شما سلب کند و جز خلود در نار برای شما راهی نباشد. شما الآن یک سنگ گرم را نمی‌توانید دقیقه‌ای میان کف دست نگهدارید؛ از آتش جهنم بپرهیزید.  
این آتشها را از حوزه ها، 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  
56  
مهربانی به آنان بنگرید. البته با گناهکار به سبب عصیان و طغیانش خوب نباشید، و کار زشت او را به رخش بکشید و او را از آن نهی کنید، ولی از هرج و مرج، آشوب و بلوا، خود را برحذر 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؟

7. نکاتی از مناجات شعبانیه

درباره این دعا وارد شده که این مناجات حضرت امیرعلیه السلام و فرزندان آن حضرت است؛ و همه ائمه طاهرین علیهم السلام با آن خدا را می‌خوانده‌اند. (23) و کمتر دعا و مناجاتی دیده شده که درباره آن تعبیر شده باشد که همه ائمه علیهم السلام آن را می‌خوانده‌اند. این مناجات در حقیقت مقدمه‌ای جهت تنبه و آمادگی انسان برای پذیرش وظایف ماه مبارک رمضان است و شاید برای این باشد که به انسان آگاهِ ملتفت انگیزه روزه و ثمره پر ارج آن را تذکر دهد.  
ائمه طاهرین علیهم السلام بسیاری از مسائل را با لسان ادعیه بیان فرموده‌اند. لسان ادعیه با لسانهای دیگری که آن بزرگواران داشتند و احکام را بیان می‌فرمودند خیلی فرق دارد. غالباً مسائل روحانی، مسائل ماوراء طبیعت، مسائل دقیق الهی و آنچه را مربوط به معرفة الله است، با لسان ادعیه بیان فرموده‌اند. ولی ما ادعیه را تا آخر می‌خوانیم و متأسفانه به این معانی توجه نداریم، و اصولاً نمی‌فهمیم چه می‌خواهند بفرمایند. در این مناجات می‌خوانیم:  
اِلَهی هَبْ لِی کمالَ الانِقطاعِ إلیک؛ واَنِرْ أَبصارَ قلوبِنا بِضیاءِ نظرها إلیک، حَتّی تَخْرِقَ أبصارُ القلوبِ حُجُبَ النورِ، فَتَصِلَ إلی مَعدنِ العظمةِ و تَصیرَ أرواحُنا مُعَلَّقةً بِعزِّ قُدْسِک.  
این جمله «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک» شاید بیانگر این معنا باشد که مردان آگاه الهی باید پیش از فرا رسیدن ماه مبارک رمضان خود را برای صومی که در حقیقت انقطاع و اجتناب از لذّات دنیاست - و این اجتناب به طور کامل همان انقطاع الی الله است - آماده و مهیا کنند.  
57  
کمال انقطاع به این سادگی حاصل نمی‌شود. احتیاج فوق العاده به تمرین، زحمت، ریاضت، استقامت و ممارست دارد تا بتوان با تمام قوا از ما سوی الله منقطع گشت و به غیر خداوند 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.

8. 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: «اَیها الناسُ، إنّه قَدْ أقْبَلَ إلیکم شَهرُالله … و قَدْ دُعیتُم فیه إلی ضیافةِ الله». (24) شما در این چند روزی که به ماه مبارک رمضان مانده به فکر باشید، از رفتار ناشایسته خود استغفار کنید؛ اگر خدای نخواسته گناهی مرتکب شده اید، قبل از ورود به ماه مبارک رمضان توبه نمایید؛ زبان را به مناجات حق تعالی عادت دهید. مبادا در ماه مبارک رمضان از شما غیبتی، تهمتی، و خلاصه گناهی، سر بزند، 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 مبتدیهاست. 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  
58  
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 ضیافة 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 (25) - در غل و زنجیر به سر می‌برند، اگر شما نتوانید خود را اصلاح و مهذّب نمایید، نفس اماره را تحت مراقبت و کنترل خود درآورید، هواهای نفسانیه را زیر پا گذاشته، علاقه و ارتباط خویش را با دنیا و مادیت قطع کنید، بعد از پایان یافتن شهر صیام مشکل است بتوانید. بنابراین، از 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. صِبْغَة الله (26) مقابل صبغه شیطان است و کسی که دنبال هوای نفس رفت و از شیطان متابعت کرد، بتدریج به صبغه او در می‌آید. شما تصمیم بگیرید لااقل در این یک ماه از خود مراقبت کنید؛ از گفتار  
59  
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 می‌گردند شما اصلاح شده باشید و دیگر فریب شیطان را نخورید و مهذّب گردید. باز تکرار می‌کنم 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 می‌خواهید انجام دهید، این سخنی که می‌خواهید بر زبان آورید، این مطلبی که دارید استماع می‌کنید، از نظر شرع چه حکمی دارد؟ این آداب اولی و ظاهری صوم است؛ حداقل به این آداب ظاهری صوم پای بند باشید. اگر کسی می‌خواهد غیبت کند، جلوگیری کنید و به او بگویید ما متعهد شده ایم که در این سی روز از امور محرمه خودداری ورزیم و اگر نمی‌توانید 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؛ (27) مسلمان ظاهری و صوری است؛ «لا اِله اِلاّ الله» 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 می‌کنید؛ 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 کانَ عقِبَةَ الّذِینَ أسوُا السُّوأَی أنْ کذَّبُوا بِآیتِ اللَّهِ وَ کانُوا بِها یسْتَهْزءُونَ» (28) 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  
60  
می کند و انسان را از معرفة الله باز می‌دارد؛ تا به آنجا می‌رسد که همه چیز را انکار و حقایق را تکذیب می‌کند.  
طبق بعضی آیات، به تفسیر برخی از روایات، اعمال انسان به رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام عرضه می‌شود (29) 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 ملائکة 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 خلافی مرتکب شد، مایه خجلت انسان می‌گردد. شما مربوط به رسول الله صلی الله علیه و آله هستید، شما با ورود به حوزه‌های علمیه خود را به فقه اسلام، رسول اکرم، 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 اطهارعلیهم 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  
61  
حاصل می‌شود به دست آورد.  
جزای چنین روزه‌ای خداست: «الصُّومُ لی وأنَا أُجْزی بِهِ» (30). 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 اَبْهَج (31) 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:  
62  
وأنِرْ أبْصارَ قُلوبِنا بِضیاءِ نَظَرِها إلَیک، حَتّی تَخْرِقَ أبْصارُ القُلوبِ حُجُبَ النَّورِ فَتَصِلَ إلی مَعْدنِ العَظَمَةِ. (32)  
ضیافة 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 مبرّات و بسیاری از لذّات معنوی و روحانی دعوت فرموده است، ولی اگر آنان برای حضور در چنین مقامات عالیه‌ای آمادگی نداشته باشند، نمی‌توانند وارد آن شوند. با آلودگیهای روحی، رذایل اخلاقی، معاصی قلبیه و قالبیه، چگونه می‌توان در محضر ربوبی حضور یافت و در مهمانسرای رب الارباب وارد شد؟ لیاقت می‌خواهد؛ آمادگی لازم است. با روسیاهیها و قلبهای آلوده که به حجابهای ظلمانی پوشیده شده است این معانی و حقایق روحانی را نمی‌توان درک کرد. باید این حجابها پاره گردد و این پرده‌های تاریک و روشنی که بر قلبها کشیده شده و مانع وصال الی الله گردیده کنار رود، تا بتوان در مجلس نورانی و با شکوه الهی وارد شد.

9. حجابهای انسان

توجه به غیر خدا انسان را به حجابهای «ظلمانی» و «نورانی» محجوب می‌کند. کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود، باعث حجب ظلمانی می‌شود. تمام عوالم اجسام حجابهای ظلمانی است. اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به دار آخرت باشد، حجابهای ظلمانی به حُجُب نورانی مبدل می‌گردد و «کمال انقطاع» آن است که تمام حجب ظلمانی و نورانی پاره و کنار زده شود، تا به مهمانسرای الهی که «معدن عظمت» است بتوان وارد گردید. لهذا در این «مناجات» از خداوند متعال بینایی و نورانیت قلبی طلب می‌کنند، تا بتوانند حجب نورانی را دریده به معدن عظمت برسند: «حَتّی تَخْرِقَ أبْصارُ القُلوبِ حُجُبَ النُّور، فَتَصِل إلی مَعْدنِ الْعَظَمَةِ».  
63  
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 رَدَدْناهُ اَسْفَلَ سَافِلینَ» (33). در صورتی که خداوند عالم بشر را در عالیترین مرتبه و مقام آفریده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیم» (34). کسی که از هوای نفس پیروی می‌کند و از روزی که خود را شناخته به غیر عالم ظلمانی طبیعت توجهی ندارد و هیچ گاه فکر نمی‌کند که ممکن است غیر از این دنیای آلوده تاریک منزل دیگری هم وجود داشته باشد، در حجاب ظلمانی فرو رفته، مصداق «اَخْلَدَ إلی الأرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواه» (35) 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.

10. 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  
64  
عالمند، ولی یقین ندارند، از آنچه عقل درک کرده قلب بی خبر است. طبق برهان می‌دانند خدایی هست و معاد و قیامتی، ولی همین برهان عقلی ممکن است حجاب قلب شود و نگذارد نور ایمان بر قلب بتابد؛ تا خداوند متعال او را از ظلمات خارج، و به عالم نور و روشنایی وارد سازد: «اللَّه وَلِی الّذِینَ آمَنوا یخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ» (36) 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 فیها ارج نمی‌نهد. چنانکه حضرت امیرعلیه السلام فرمود:  
اگر تمام دنیا و ما فیها را به من بدهند که پوست جوی از دهان مورچه‌ای جابرانه و برخلاف عدالت بگیرم، هرگز نمی‌پذیرم. (37)  
ولی بعضی از شما همه چیز را پایمال می‌کنید. اگر دیگران به بقال و عطار سر کوچه بدگویی می‌کنند، اینان به علمای اسلام نسبتهای ناروا می‌دهند و اهانت و جسارت می‌کنند؛ زیرا ایمان راسخ نشده و کیفر اعمال و کردار خود را باور ندارند.

11. معنای عصمت

«عصمت» غیر از ایمان کامل نیست. معنای عصمت انبیا و اولیا این نیست که مثلاً جبرئیل دست آنان را بگیرد. البته اگر جبرئیل دست شمر را هم بگیرد هرگز مرتکب گناه نمی‌شود! 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 می‌آید. این خوف از اعتقاد به حضور است که انسان را از وقوع در گناه حفظ می‌کند.  
معصومین علیهم السلام بعد از خلقت از طینت پاک، بر اثر ریاضت و کسب نورانیت و ملکات فاضله همواره خود را در محضر خداوند تعالی، که همه چیز را می‌داند و به همه امور احاطه  
65  
دارد، مشاهده می‌کنند؛ و به معنای لا اِله اِلاّ الله ایمان و باور دارند که غیر از خدا همه کس و همه چیز فانی است و در سرنوشت انسان نمی‌تواند نقش داشته باشد: «کلُّ شَیءٍ هالِک اِلّا وَجْهَهُ» (38). 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 واهمه و مضایقه ندارد؟ برای این است که به حضور کودک ایمان دارد، ولی به محضر ربوبیت اگر علم داشته باشد ایمان ندارد؛ بلکه بر اثر کثرت معاصی که قلب او تاریک و سیاه شده این گونه مسائل و حقایق را اصلاً نمی‌تواند 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، وعده ها، 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 می‌آیید. 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 برمی دارد، هر عملی که مرتکب می‌شود، ثبت و ضبط می‌گردد، ملائکة الله (39) مراقب او هستند و تمام اقوال و اعمال او را ثبت می‌کنند، ودر 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.

12. قدم اوّل در سلوک

تا کی می‌خواهید در خواب غفلت به سر برید، و در فساد و تباهی غوطه ور باشید؟ از خدا بترسید، از عواقب امور بپرهیزید، از خواب غفلت بیدار شوید. شما هنوز بیدار نشده اید، هنوز قدم اوّل را برنداشته اید. قدم اوّل 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 عالَم دیگری هم دارید؛ معاد و قیامتی 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 «الغیبةُ إدامُ کلابِ النّارِ» (40). هیچ فکر کرده اید 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 نخواسته به خلود در نار منجر شود؟

13. ویژگی امراض روحی

خدا نکند انسان به امراض بی درد مبتلا گردد. مرضهایی که درد دارد انسان را وادار می‌کند که در مقام علاج برآید؛ به طبیب و بیمارستان مراجعه کند؛ لکن مرض بی درد که احساس نمی‌شود بسیار خطرناک است. وقتی انسان خبردار می‌گردد که کار از کار گذشته است. مرضهای روانی اگر درد داشت باز جای شکر بود، عاقبت انسان را به درمان وا می‌داشت؛ ولی چه توان کرد که این امراض خطرناک درد ندارد. مرض غرور و خودخواهی بی درد است. معاصی دیگر بدون ایجاد درد قلب و روح را فاسد می‌سازد. این مرضها نه تنها درد ندارد،  
67  
بلکه ظاهر لذتبخشی نیز دارد: مجالس و محافلی که به غیبت می‌گذرد خیلی گرم و شیرین است! حبّ نفس و حبّ دنیا که ریشه همه گناهان است (41) لذتبخش است. مستسقی از آب تلف می‌شود، ولی تا آخرین نفس از آشامیدن آن لذّت می‌برد. قهراً اگر انسان از مرضی لذّت برد و درد هم نداشت، دنبال معالجه نخواهد رفت؛ و هرچه به او اعلام خطر کنند که این کشنده است، باور نخواهد کرد. اگر انسان به مرض دنیاپرستی و هواخواهی مبتلا شد، محبت دنیا قلب او را فراگرفت، از غیر دنیا و ما فیها بیزار می‌شود؛ العیاذ بالله با خدا و بندگان خدا و به پیامبران و اولیای الهی و ملائکة الله دشمنی می‌ورزد و احساس حقد و کینه می‌کند و آنگاه که فرشتگان به امر خدای سبحان برای گرفتن جان او می‌آیند، سخت احساس تنفر و انزجار می‌کند، زیرا می‌بیند که خداوند و ملائکة الله می‌خواهند 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 می‌کرد که بر بالین مردی که در حال احتضار بود حاضر شدم. در آخرین دقایق زندگی چشم باز کرد و گفت: «ظلمی که خدا به من کرد، هیچ کس نکرده است! زیرا با چه خون جگری این بچه‌ها را بزرگ کرده ام؛ اکنون می‌خواهد مرا از آنان جدا سازد! آیا ظلمی بالاتر از این می‌شود؟» اگر انسان خود را مهذّب، و از دنیا منصرف نسازد و حبّ آن را از دل بیرون نکند، بیم آن می‌رود 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 بشرِ افسار گسیخته اشرف مخلوقات است، یا در حقیقت شرّ مخلوقات؟ «وَالعَصْرِ \* إِنَّ الإنسانَ لَفِی خُسْرٍ \* إِلَّا الَّذینَءامَنُوا و عَمِلُوا الصَّلِحتِ و تَواصَوْا بِالحَقِّ وَ تَواصَوا بِالصَّبْرِ» (42). 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 تواصی به حق و تواصی به صبر باز  
68  
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.  
بپرهیزید 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 می‌شود تمام کوشش شیطان برای ربودن ایمان است. (43) تمام وسایل و جدّیتهای شبانه روزی او برای این است که ایمان انسان را برباید. کسی سند نداده که ایمان شما ثابت بماند. شاید ایمان «مستودع» باشد، (44) 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؟ شمایید 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 می‌بینید 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.  
69  
تازه اهل دنیا که خیال می‌کنند 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 می‌نگرد و خیال می‌کند 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 اِلیها» (45) 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 می‌خواند چیست و چه گونه است. بشر کوچکتر از آن است که بفهمد معدن عظمت چیست.  
شما اگر نیت خود را خالص، و عمل خود را صالح کنید، مقامات عالیه و درجات رفیعه برای شما آماده است. مقامی که برای بندگان صالح خدا در نظر گرفته شده، تمام دنیا و مافیها، با آن جلوه‌های ساختگی، در مقابل آن به قدر پشیزی ارزش ندارد. بکوشید به چنین مقامات عالیه برسید. اگر توانستید، خود را ترقی دهید تا آنجا که به این مقامات عالیه و درجات رفیعه هم بی اعتنا باشید؛ و خدا را برای رسیدن به این امور عبادت نکنید، بلکه چون سزاوار عبادت و کبریایی است او را بخوانید. (46)  
آن وقت است که «حجب نور» را پاره کرده و به «معدن عظمت» دست یافته اید. آیا شما با این کرداری که دارید، با این راهی که می‌روید، به چنین مقامی می‌توانید دست یابید؟ آیا نجات از عقوبات الهی و گریز از عقبات هولناک و آتش جهنم به آسانی ممکن خواهد بود؟ شما خیال می‌کنید گریه‌های ائمه طاهرین علیهم السلام و ناله‌های حضرت سجادعلیه السلام برای تعلیم بوده و می‌خواسته‌اند به دیگران بیاموزند؟ آنان با تمام آن معنویات و مقام شامخی که داشتند از خوف خدا می‌گریستند و می‌دانستند راهی که در پیش دارند پیمودنش چقدر مشکل و خطرناک است. از مشکلات، سختیها، ناهمواریهای عبور از صراط، که از میان جهنم می‌گذرد، خبر داشتند. از عوالم قبر، برزخ، قیامت، و عقبات هولناک آن، آگاه بودند. از این  
70  
روی هیچ گاه آرام نداشته، همواره از عقوبات شدید آخرت به خدا پناه می‌بردند.  
شما برای این عقبات هولناک توانفرسا چه فکری کرده و چه راه نجاتی یافته اید؟ چه وقت می‌خواهید در مقام اصلاح و تهذیب خود برآیید؟

14. هشدار به جوانان

شما که اکنون جوانید، بر قوای خود مسلّطید 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 می‌توانید خود را مهذّب کنید؟ هر نَفَسی که می‌کشید، هر قدمی که بر می‌دارید، و هر لحظه‌ای که از عمر شما می‌گذرد، اصلاح مشکلتر می‌شود. هر چه سن بالا رود، این امور منافی با سعادت انسان زیادتر شده، قدرت کمتر می‌گردد. پس، به پیری که رسیدید دیگر مشکل است موفق به تهذیب و کسب فضیلت و تقوا شوید؛ نمی‌توانید توبه کنید؛ زیرا توبه با لفظ «أتُوبُ إلی اللَّهِ» تحقق نمی‌یابد؛ 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 کرده‌اند، حاصل نمی‌شود. 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 می‌توانید کاری انجام دهید، تا نیرو و اراده جوانی دارید می‌توانید هواهای نفسانی، مشتهیات دنیایی، و خواسته‌های حیوانی را از خود دور سازید.  
ولی اگر در جوانی به فکر اصلاح خود 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  
71  
نقطه سیاه بر روی قلب فزونی می‌یابد، تا جایی که قلب را سیاه کند. (47)  
ممکن است شب و روزی بدون معصیت پروردگار بر او نگذرد و به پیری که رسید، مشکل است قلب را به حالت اوّل بازگرداند. شما اگر خدای نخواسته 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 نخواسته اگر به محرّمات 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 سؤالها 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 لُبابِ عمرِ شما بیهوده سپری شده است و در عالم دیگر در پیشگاه خدا سخت مسؤول و مؤاخذ خواهید بود؛ در صورتی که کیفر اعمال و کردار مفسده انگیز شما تنها به عالم دیگر محدود نمی‌گردد؛ 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.

15. هشدار به حوزه ها

دشمنان زیادی از هر طرف و هر طبقه پیرامون شما گرد آمده اند؛ نقشه‌های اهریمنانه خطرناکی برای نابودی شما و حوزه‌های علمیه در دست اجراست. ایادی استعمار خوابهای خیلی عمیق برای شما و اسلام و مسلمانان دیده‌اند، با تظاهر به اسلام نقشه‌های خطرناکی برای شما کشیده‌اند. شما فقط در سایه تهذیب، تجهیز و نظم و ترتیب صحیح، می‌توانید این مفاسد و مشکلات را از سر راه خود بردارید، و نقشه‌های استعماری آنان را خنثی کنید. من اکنون روزهای آخر عمرم را می‌گذرانم و دیر یا زود از میان شما می‌روم. اگر خود را اصلاح نکنید، مجهز نگردید، نظم و انضباط در امور درسی و زندگی خود حکمفرما نسازید، در آتیه خدای نخواسته محکوم به فنا خواهید بود. تا فرصت از دست نرفته، تا دشمن بر همه شؤون دینی و علمی شما دست نیافته، فکری کنید، بیدار شوید، به پا خیزید. در مرحله اوّل، در مقام تزکیه نفس و اصلاح خود برآیید، مجهز و منظم شوید، در حوزه‌های علمیه نظم و انضباط برقرار سازید.  
اگر شما منظم و مهذّب شوید، همه جهات شما تحت نظم و ترتیب باشد، دیگران به شما طمع نمی‌کنند. راه ندارند که در حوزه‌های علمیه و جامعه روحانیت نفوذ کنند. شما خود را مجهز و مهذّب کنید؛ برای جلوگیری از مفاسدی که می‌خواهد پیش بیاید مهیا شوید، حوزه‌های خود را برای مقاومت در برابر حوادثی که می‌خواهد پیش بیاید آماده سازید. ایادی استعمار می‌خواهند تمام حیثیات اسلام را از بین ببرند. شما باید در مقابل ایستادگی کنید، با حبّ نفس و حبّ جاه و کبر و غرور نمی‌توان مقاومت کرد. عالِمِ سوء، عالمِ متوجه به دنیا، عالمی که در فکر حفظ مسند و ریاست باشد، نمی‌تواند با دشمنان اسلام مبارزه کند. قدم را الهی کنید، حبّ دنیا را از دل بیرون نمایید، آن وقت می‌توانید مبارزه کنید. از هم اکنون این نکته را در قلب خود بپرورانید و تربیت کنید که من باید یک سرباز مسلح و اسلامی باشم و برای اسلام فدا شوم، من باید برای اسلام کار کنم تا از بین بروم. کوشش کنید تا برای آتیه اسلام به درد بخورید و خلاصه یک انسان باشید. ایادی استعمار از انسان می‌ترسند؛ از آدم می‌ترسند. استعمارگران، که می‌خواهند همه چیز ما را به یغما ببرند، نمی‌گذارند در  
73  
دانشگاه‌های دینی و علمی ما آدم تربیت شود. از آدم می‌ترسند. اگر یک آدم در مملکتی پیدا شد، مزاحم آنان می‌شود و منافع آنها را به خطر می‌اندازد.  
شما موظفید خود را بسازید، انسان کامل شوید و در مقابل نقشه‌های شوم دشمنان اسلام ایستادگی کنید. اگر منظم و مجهز نگردید و به مبارزه با ضرباتی که هر روز بر پیکر اسلام وارد می‌آید نپردازید، هم خود از بین می‌روید، و هم احکام و قوانین اسلام را فانی می‌سازید و مسؤول خواهید بود. شما علما و طلاب در رأس، و دیگر مسلمانان پس از شما مسؤولند: «کلُّکم راعٍ و کلُّکم مسؤولٌ عَن رَعِیته» (48). 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.  
«رَبَّنا اَفْرِغْ عَلَینا صَبْراً وَ ثَبِّتْ اَقْدامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَی القَوْمِ الکافرینَ» (49).  
«رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاءِ» (50).

بخش 2 آداب الصلاة

مقدمه

بسم اللَّه الرحمن الرحیم  
الْحَمْدُللَّه رَبِّ الْعالمینَ، وَ صلی الله علی محمَّدٌ وَ آلِه الطاهِرینَ، وَ لَعْنَةُ اللَّه عَلی  
اَعْدائِهِمْ اَجْمَعینَ مِنَ الآنَ إلی قِیام یوْمِ الدّین.  
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 حبّ دنیا و شیطنت قلوب ما را از توجّه 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 برخود 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 هبْ لی کمالَ الانْقطاعِ إلَیک، وَ اَنِرْ اَبْصارَ قلوبِنا بِضِیاءِ نَظَرِها اِلَیک، حتّی تَخْرِقَ اَبْصارُ الْقُلوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ اِلی مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ، وَ تَصِیرَ اَرْواحُنا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِک. (51)  
و بعد، ایامی چند پیش از این، رساله‌ای (52) فراهم آوردم که به قدر میسور از اسرار صلات 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 درآورم، شاید برادران ایمانی را از آن تذکری و قلب قاسی خود را تأثّری حاصل آید. به خدای تبارک و تعالی پناه می‌برم از تصرّف شیطان و حصول خذلان، اِنَّهُ وَلی قَدیر و مرتب نمودم آن را بر یک مقدّمه 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 ننمودن آنها یا موجب بطلان نماز صوری یا نقصان آن گردد، همین طور برای باطن آدابی است قلبیه باطنیه که با مراعات ننمودن آنها نماز معنوی را بطلان یا نقصان دست دهد؛ چنانکه با مراعات آنها نماز دارای روح ملکوتی شود، و ممکن است پس از مراقبت و اهتمام به آداب باطنیه قلبیه، شخص مصلّی را نصیبی از سرّ الهی نماز اهل معرفت و اصحاب قلوب حاصل شود که آن قرّة 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 متبرّک می‌کنیم.  
از آن جمله قول خدای تعالی است: «یومَ تَجِدُ کلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضَراً و ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَینَها وَ بَینَهُ أَمَداً بَعیداً» (53). آیه شریفه دلالت کند که هر کسی اعمال خوب و بد خود را حاضر می‌بیند و صورت باطنیه غیبیه آنها را مشاهده کند. چنانکه در آیه شریفه دیگر فرماید: «وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً» (54). در آیه دیگر فرماید: «فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ  
78  
خَیراً یرَه …» (55) [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 می‌کنیم، حضرت صادق (سلام الله علیه):  
مَنْ صَلَّی الصَّلواتِ الْمَفْروُضاتِ فِی اَوَّلِ وَقْتِها وَ أقامَ حُدودَها، رَفَعَهَا الْمَلَک اِلی السَّماءِ بَیضاءَ نَقِیةً، تَقُولُ: حَفظَک الله کما حَفَظْتَنی واِستَوْدَعْتَنی مَلَکاً کریماً، و من صَلّاها بَعْدَ وَقْتِها مِنْ غَیرِ عِلَّةٍ و لم یقِمْ حُدودَها، رَفَعَها المَلَک سَوْداءَ مُظْلِمَةً؛ وَ هِی تَهْتِفُ بِه: ضَیعْتَنی ضَیعَک الله کما ضَیعْتَنی، و لا رَعاک الله کما لمْ تَرْعَنی. (56)  
[این حدیث] دلالت کند بر آنکه نماز را ملائکة الله بالا برند به سوی آسمان یا با صورت پاکیزه سفید - و آن در وقتی است که در اوّل وقت بجا آورد و ملاحظه آداب آن نماید؛ و در این صورت دعای خیر به نمازگزار 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: «وإنّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِی الْحَیوانُ» (57). 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 درگاه 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 خِدْر طبیعت هستیم دستی از دور بر آتش داریم. کدام حسرت و  
79  
ندامت و زیان و خسارت بالاتر از آن است که وسیله کمال و سعادت انسان و دوای درد نقایص قلبیه و صورت کمالیه انسانیه، مایه کدورت قلبیه و حجابهای ظلمانیه شود، و آنچه قرّة العین رسول اکرم صلی الله علیه و آله است موجب ضعف بصیرت ما گردد «یا حَسْرَتَی عَلی ما فَرَّطْتُ فی جَنْبِ اللَّهِ» (58).  
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 بُعد 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: «اِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سِواها؛ وإنْ رُدَّتْ رُدَّ ما سِواها» (59).  
ما آداب باطنیه این سلوک روحانی را به مقدار میسور بیان می‌کنیم، شاید یکی از اهل ایمان را نصیبی از آن اتّفاق افتد، و این خود شاید موجب رحمت الهی و توجّه غیبی شود به این بازمانده از طریق سعادت و انسانیت و مغلول در زندان طبیعت و اَنانیت. اِنّه ولی الْفَضلِ و العنایة.

مقاله اُولی آدابی که در تمام عبادات ضرور است

فصل اوّل: [عبودیت]

یکی از آداب قلبیه در عبادات و وظایف باطنیه سالک طریق آخرت، توجّه 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 اَنانیت 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 ضخیمتر و ظلمانیتر است، و خرق این حجاب از تمام حجب مشکلتر و خرق همه حجب را مقدّمه است؛ تا انسان را نظر به خویشتن و کمال و جمالِ متوهّم خود است، از جمال مطلق و کمال صرف محجوب و مهجور است. اوّل شرط سلوک الی الله خروجِ 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» (60).  
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.  
81  
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 روحانیتر و روح عبادت قویتر شود، تا اگر به دستگیری حقّ و اولیای کمَّل علیهم السلام توانست به حقیقت عبودیت و کنه آن واصل شود، از سرّ عبادت لمحه‌ای در می‌یابد.

فصل دوم: مراتب مقامات اهل سلوک

اهل سلوک را در این مقام و سایر مقامات مراتب و مدارجی است بیشمار و «الطُّرُقُ اِلی الله تعالی بِعَدَدِ اَنْفاسِ الْخَلائق» (61).  
یکی از آن مراتب مرتبه «علم» است و آن، چنان است که به سلوک علمی و برهان فلسفی ثابت نماید ذلّت عبودیت و عزّت ربوبیت را و این یکی از لباب معارف است که در علوم عالیه به وضوح پیوسته که جمیع دار تحقّق و تمام دایره وجود صرف ربط و تعلّق و محض فقر و فاقه است و عزّت و ملک و سلطنت مختصّ به ذات مقدّس کبریاست و احدی را از حظوظ عزّت 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: «اَللهُمَّ اَرِنِی الاَشْیاءَ کما هِی» (62) شاید اشاره به همین مقام باشد؛ یعنی، خواهش مشاهده ذلّ عبودیت که مستلزم شهود عزّ ربوبیت است.  
پس، اگر سالک راه حقیقت و مسافرِ طریق عبودیت با قدم سلوک علمی و مَرْکبِ سیر فکری این منزل را طی کرد، در حجاب علم واقع شود و به مقام اوّل انسانیت نائل شود، ولکن این حجاب از حجب غلیظه است که گفته‌اند: «العِلْمُ هُوَ الْحِجابُ الأکبَر» 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  
82  
محروم مانَد، 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 قوّت برهان محجوب شود و از سیر در طلب بازماند؛ و [باید] دامن همّت 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 قوّت 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 تَعالی مُخاطِباً لِخَلیلِه: «اَوَلَم تُؤمِنْ قالَ بَلی وَلکنْ لِیطْمَئِنَّ قَلْبِی» (63).  
سالک باید در تمام مقامات، خود را تخلیص از اَنانیت و اِنّیت 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  
83  
در هر حبّی وحشتی و در هر خوفی حبّی است.  
مراتب خشوع به حسب مراتب ادراک عظمت و جلال و حسن و جمال است و چون امثال ما با این حال از نور مشاهدات محرومیم، ناچار باید درصدد تحصیل خشوع از طریق علم یا ایمان برآییم. قال تعالی: «قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ \* الَّذین هُمْ فی صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ» (64). 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 می‌شود غیر از ایمان است. شیطان به شهادت ذات مقدّس حق علم به مبدأ و معاد دارد، مع ذلک کافر است. «خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ» (65) گوید، پس حق تعالی و خالقیت او را مُقِرّ است؛ «اَنْظِرْنِی اِلی یوْمِ یبْعَثُونَ» (66) 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 الّا مجرد علم، خشوع نمی‌آورد؛ چنانکه می‌بینید در خودتان که با اعتقاد به مبدأ و معاد و اعتقاد به عظمت و جلال حقّ قلب شما خاشع نیست.  
اما قول خدای تعالی: «اَلَمْ یاْنِ لِلَّذینَ آمَنُوا اَنْ تَخْشَعَ قُلوبُهُمْ لِذِکرِ اللَّه و ما نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» (67) شاید ایمان صوری، که همان اعتقاد بما جاء به النبی صلی الله علیه و آله است، مقصود باشد، و الّا 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  
84  
است در آیه شریفه «إنَّما یخْشَی اللَّه مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماء» (68) اشاره به آنها باشد و در لسان کتاب و سنّتْ 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 اوّل 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 جدّیت می‌خواهد و هر چه مطلوب بزرگتر باشد جدّیت در راه آن سزاوارتر است؛ البته معراج قرب الهی و مقام تقرّب جوار ربّ العزّة، با این حال سستی و فتور و سهل انگاری دست ندهد؛ مردانه باید قیام کرد تا به مطلوب رسید. شما که ایمان به آخرت دارید و آن نشئه را نسبت به این نشئه طرف قیاس نمی‌دانید، چه در جانب سعادت و کمال یا در جانب شقاوت و وبال، چه که آن نشئه عالم ابدی دائمی است که موت و فناناپذیر 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 نقمت و وبالش در این عالم نظیر و مثل ندارد، و راه وصول به سعادت اطاعت ربّ العزّة است، و در بین اطاعات و عبادات هیچ یک به مرتبه این نماز نمی‌باشد، پس باید در طلب آن جدّیت 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 می‌برید 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  
85  
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 مهمّه 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 اوّل 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. امّا 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 محققّ نشود و صورت کمالیه قلب نگردد که ممکن الزّوال نباشد.  
پس، اگر اهوال و شدائدی دست دهد، خصوصاً مثل اهوال و سکرات موت و شدائد نزع روح انسانی، بکلّی 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 ائمّه 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 امّت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را که وارد جهنّم می‌کنند، از هیبت  
86  
مالک جهنّم 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 متلألی است. (69)  
جناب محدّث عظیم الشّأن مجلسی رحمه الله در شرح حدیث شریف «کنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ» فرماید:  
کسی که چشم و گوش و دیگر اعضای خود را در راه اطاعت حق تعالی صرف نکند، دارای چشم و گوش روحانی نشود و این چشم و گوش ملکی جسمانی در آن عالم نرود و در عالم قبر و قیامت بی گوش و چشم باشد، و میزان سؤال و جواب قبْر آن اعضاء روحانی است. (70)  
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، متمثّل شود آن سوره در بهشت برای او در صورتی که به آن خوبی صورتی نیست. پس وقتی آن را می‌بیند، می‌گوید به آن «تو چه هستی چقدر 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». (71)  
در حدیث است: «کسی که قرآن را در جوانی بخواند، قرآن با گوشت و خونش مختلط شود». (72) 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 مهمّات آداب قلبیه نماز و سایر عبادات که از امّهات آداب قلبیه است و قیام به آن از عظائم امور و مشکلات دقایق است، محافظت آن است از تصرّفات شیطانی؛ و شاید آیه  
87  
شریفه: «الَّذینَ هُمْ عَلی صَلَواتِهِمْ یحافِظُونَ» (73) اشاره به جمیع مراتب حفظ باشد که یکی از آن مراتب، بلکه اهمّ مراتب آن، حفظ از تصرّف 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 تغذّی کنند و باید آن غذا مناسب حال و موافق نشئه آنها باشد تا بدان تربیت جسمانی و نموّ 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 تغذّی نمایند و نموّ معنوی و ترقّی باطنی حاصل آید.  
باید دانست که هر یک از این غذاها اگر از تصرّف شیطان خالص باشد و با دست ولایت مآبی رسول ختمی و ولی الله أعظم (صلوات الله علیهما و آلهما) فراهم آمده باشد، روح و قلب از آن تغذّی کنند و به کمال لایق انسانیت و معراج قرب الی الله نائل شوند. خلوص از تصرّف شیطان، که مقدّمه اخلاص است، به حقیقت حاصل نشود مگر آنکه سالک در سلوکش خداخواه شود و خودخواهی و خودپرستی را، که منشأ تمام مفاسد و امّ الأمراض باطن است، زیر پا نهد؛ و این به تمام معنی در غیر انسان کامل و به تبع او در خُلَّص 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، قرّة العین اهل معرفت است.  
پس، بر سالک طریق آخرت لازم و حتم است که معارف و مناسک خود را از تصرّف شیطان و نفس امّاره تخلیص کند و با کمال دقّت و تفتیش، در حرکات و سکنات و طلب و مطلوب خود غور کند و از حیله‌های نفس و شیطان غفلت نکند و از دامهای نفس امّاره و 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 تصرّف 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 سِباع منسلک  
88  
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 ننمودند و سلوک علمی و ارتیاضی آنها با تصرّف شیطان و نفس به سوی شیطان و نفس بوده. همین طور در طلّاب علوم نقلیه شرعیه اشخاصی را دیدیم که علم در آنها تأثیر سوء بخشیده و بر مفاسد اخلاقی آنها افزوده، و علم که موجب فلاح و رستگاری آنها باید باشد باعث هلاکت آنها شده و آنها را به جهل و ممارات 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 تصرّف نفس سرکش فراهم آمد، جز خُلق شیطانی از آن زاییده نشود؛ و چون قلب در هر حال از آنها تغذّی می‌نماید و آنها صورت باطنیه نفس شوند، پس بعد از چندی مداومت انسان یکی از ولیده‌های شیطان شود که با دست تربیت و در تحت تصرّف او نشو و نما نموده، و چون چشم ملکی بسته شود و چشم ملکوتی بازگردد خود را یکی از شیاطین می‌بیند و در آن حال جز خسران نتیجه‌ای نبرد و حسرتها و افسوسها به حالش سودی نبخشد.  
پس، سالک طریق آخرت در هر رشته از رشته‌های دینی و طریقه‌ای از طریقه‌های الهی، اوّلاً باید با کمال مواظبت و دقّت، چون طبیبی بامحبت و پرستاری پرشفقت، از حال خود مواظبت نماید و عیوب سیر و سلوک خود را تفتیش و مداقّه کند. ثانیاً در خلال آن از پناه بردن به ذات مقدّس حقّ (جلّ و علا) در خلوات و تضرّع و زاری به درگاه اقدس ذوالجلال غفلت نورزد.

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 جدّیت 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 می‌کند وقتی باشد که نفس را به عبادت اقبال است و دارای نشاط و تازگی است و خستگی ندارد، زیرا اگر نفس را در اوقات کسالت و خستگی وادار به عبادت کند ممکن است آثار بدی به آن مترتّب شود که از جمله آنها آن است که انسان از عبادت منزجر شود و تکلّف آن زیاد گردد و انسان را بکلّی 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 تحقّق پیدا نکند مگر آنکه عبادات از روی نشاط و بهجت به جا آورده شود و از تکلّف و کسالت بکلّی احتراز شود تا حال مَحَبّت و عشق به ذکر حق و مقام عبودیت رخ دهد و انس و تمکن حاصل آید. اُنس به حقّ و ذکر او از اعظم مهمّاتی است که اهل معرفت را به آن عنایت شدید است و اصحاب سیر و سلوک برای آن تنافس کنند. چنانکه اطبّا را عقیده آن است که اگر غذا را از روی سرور و بهجت میل کنند زودتر هضم شود، همین طور طبّ روحانی اقتضا می‌کند که اگر انسان غذاهای روحانی را از روی بهجت و اشتیاق تناول کند و از کسالت و تکلّف 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: «لا یأْتُونَ الصَّلوةَ اِلّا وَهُمْ کسالی و لا ینْفِقُونَ اِلّا وَهُمْ کارِهُونَ» (74) و آیه شریفه «لا تَقْربُوا الصّلوةَ وَ اَنْتُمْ سُکاری» (75) در  
90  
حدیثی به کسالت تفسیر شده و در روایات اشاره به این ادب نموده‌اند: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «لا تُکرِهُوا اِلی اَنْفُسِکمْ الْعِبادَةَ»، (76) و قال رسُول الله صلی الله علیه و آله: «یا عَلی، اِنَّ هذَا الدِّینَ مَتینٌ؛ فَاَوْغِلْ فیهِ بِرِفْقٍ و لا تُبَغِّضْ اِلی نَفْسِک عِبادَةَ رَبِّک» (77) و در حدیث است از حضرت عسکری (سلام الله علیه): «اِذا نَشَطَتِ الْقُلُوبُ فَاَوْدِعُوها، و إذا نَفَرَتْ فَوَدِّعُوها» (78). این دستور جامعی است که فرموده‌اند که در هنگام نشاط و بهجت قلوب ودیعه 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 اجمالیه را بفهماند و اگر اهل فهم معانی صوریه قرآن و اذکار است، همان معانی صوریه را، از قبیل وعد وعید و امر و نهی، و از علم مبدأ و معاد به آن مقدار که ادراک نموده به قلب تعلیم دهد و اگر کشف حقیقتی از حقایق معارف یا 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 می‌شد و قلب تابع زبان بود، و پس از گشوده شدن زبان قلب عکس گردد: قلب ذاکر گردد و زبان به ذکر آن ذکر گوید و به تبع آن حرکت کند. بلکه گاه شود که در خواب نیز انسان به تبع ذکر قلبی ذکر لسانی گوید، زیرا ذکر قلبی مختص به حال بیداری نیست و اگر قلب متذکر شود زبان که تابع آن شده ذکر گوید و از ملکوت قلب به ظاهر سرایت نماید. «قُلْ کلٌ یعْمَلُ عَلی شاکلَتِه» (79).  
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  
92  
از آداب قرائت فرمودند: «وَلکنِ اقْرَعُوا بِهِ قُلُوبَکمُ الْقاسِیةَ، و لا یکنْ هَمُّ أحَدِکمْ آخِرَ السُورَة» (80).  
در حدیث کافی است که حضرت صادق علیه السلام به ابو اُسامه فرمود: «یا أبا أُسامَة، اُدْعُوا قُلُوبَکمْ بذکر الله عزّوجلّ وَاحْذَروُا النُکت» (81).  
حتی کمَّل 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: «ما زِلْتُ أُرَدّدُ هذِه اْلآیةَ عَلی قَلْبی حَتّی سَمِعْتُها مِنَ الْمُتَکلِّمِ بِها فَلَمْ یثْبُتْ جِسْمی لِمُعاینَةِ قُدْرَتِه» (82).  
از جناب ابوذر (رضی الله عنه) نقل شده که قامَ رسولُ الله صلی الله علیه و آله لیلةً یردّدُ قوله تعالی: «اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبادُک وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّک اَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکیم» (83).  
بالجمله، حقیقت ذکر و تذکرْ ذکر قلبی است و ذکر لسانی بدون آن بی مغز و از درجه اعتبار بکلّی ساقط است. چنانکه در احادیث شریفه به این معنی بسیار اشاره شده. رسول اکرم صلی الله علیه و آله به ابی ذر فرمود: «یا اَباذَر، رَکعَتانِ مُقْتَصِدَتانِ فی تَفَکرٍ خَیرٌ مِنْ قِیامِ لَیلَهٍ و الْقَلْبُ لاهٍ» (84).  
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». (85) نماز به قدر حضور قلب مقبول است و هر چه قلب غفلت داشته باشد به همان اندازه نماز را قبول نمی‌کنند و تا این ادب که ذکر شد ملحوظ نشود، ذکر قلبی حاصل نگردد و قلب از سهو و غفلت بیرون نیاید. حضرت صادق علیه السلام فرمود: «فاجعلْ قَلْبک قِبلَةً لِلسانِک لا تُحَرِّکهُ اِلّا بِإشارةِ الْقَلْبِ» (86) و قبله شدن قلب و تبعیت لسان و سایر اعضا از آن صورت نگیرد، مگر با ملحوظ داشتن این ادب و اگر اتّفاق افتد حصول این امور بدون این ادب، از نوادر است و انسان نباید به آن مغرور شود.

فصل هشتم: حضور قلب

یکی از مهمّات آداب قلبیه که شاید کثیری از آدابْ مقدّمه 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 اهمّیت 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 وعمل 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 مباش؛ تو به حال خود رحمی کن و از عمر خود نتیجه‌ای حاصل کن؛ دقت در حال انبیا و اولیاء کمّل کن و اشتهاهای کاذب و وعده‌های شیطان را پشت پا زن؛ مغرور گول شیطان مباش و فریب نفس امّاره مخور که تدلیس اینها بسیار دقیق است و هر امر باطلی را به صورت حق به انسان تعمیه می‌کنند و انسان را فریب می‌دهند. گاهی به امید توبه در آخر عمر انسان را به شقاوت می‌کشانند، با آنکه توبه در آخر عمر و تراکم ظلمات معاصی و بسیاری مظالم عباد و حقوق الله امری است بسیار مشکل.  
94  
امروز که اراده انسان قوّت دارد و قوای جوانی برقرار است و درخت معصیت برومند نیست و سلطنت شیطان در نفس مستحکم نشده و نفسْ جدید العهد به ملکوت و قریب الافق به فطرة الله است و شرایط حصول و قبول توبه سهل است، نمی‌گذارند انسان قیام به توبه کند و این درخت سست را ریشه کن و سلطنت غیر مستقل را منقرض نماید. وعده ایام پیری را می‌دهند که به عکس این، اراده ضعیف و قوی ناتوان و درخت معاصی گوناگون کهن و برومند و سلطنت ابلیس در ظاهر و باطن مستقل و مستقرّ شده و الفت به طبیعت شدید و بُعد از ملکوت زیاد و نور فطرت خاموش و منطفی و شرایط توبه سخت و ناگوار شده است؛ این نیست جز غرور.  
گاهی به وعده شفاعت شافعین علیهم السلام انسان را از ساحت قدس آنها دور و از شفاعت آنها مهجور می‌نمایند، زیرا انغمار در گناهان کم کم قلب را سیاه و منکوس کند و انسان را به سوء عاقبت منجر نماید و طمع شیطان از انسان دزدیدن ایمان است؛ دخول در گناهان را مقدّمه آن قرار می‌دهد تا به نتیجه برسد. انسان اگر طمع شفاعت دارد، باید در این عالم با سعی و کوشش رابطه بین خود و شفعای خود را حفظ کند و قدری تفکر در حال شافعان محشر نماید که حال آنها در عبادت و ریاضت به کجا رسیده بود. 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 مدّت بزرخ را جز خدا کسی نداند، شاید میلیونها سال طول کشد و ممکن است در قیامت نیز پس از مدّتهای طولانی و عذابهای گوناگون طاقت فرسا شفاعت نصیب ما شود، چنانکه در احادیث نیز این معنی وارد است. (87)  
بزرگتر رحمتهای الهی قرآن است؛ تو اگر به رحمت ارحم الرّاحمین طمع داری و آرزوی رحمت واسعه داری، از این رحمت واسعه استفاده کن.  
طریق وصول به سعادت را بازنموده و چاه را از راه روشن فرموده. تو خود به پای خود در چاه می‌افتی و از راه معوجّ می‌شوی، رحمت را چه نقصانی است؟ اگر ممکن بود طریق خیر و  
95  
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 هیهات! راه آخرت راهی است که جز با قدم اختیار نمی‌توان آن را پیمود؛ سعادت با زور حاصل نشود؛ فضیلت و عمل صالح بدون اختیار فضیلت نیست؛ و شاید معنی آیه شریفه «لا اِکراهَ فِی الدّین» (88) نیز همین باشد.  
بلی، آنچه در آن، اعمال اکراه و اجبار می‌توان نمود صورت دین الهی است نه حقیقت آن. انبیاعلیهم السلام مأمور بودند که صورت را با هر طور ممکن است تحمیل مردم کنند تا صورت عالَم صورت عدل الهی شود و مردم را ارشاد به باطن نمایند تا مردم به قدم خود آن را بپیمایند و به سعادت برسند.  
بالجمله، این نیز از غرور شیطان است که دست انسان را با طمع رحمت از رحمت کوتاه کند.

فصل نهم: دعوت به حضور قلب

اکنون که فضیلت حضور قلب را دانستی و ضررهای ترک آن را فهمیدی، علم تنها کفایت نکند بلکه حجّت را تمامتر نماید؛ دامن همّت به کمر زن و آنچه را دانستی درصدد 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 روایاتِ 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. (89)  
و قبولی نماز به اقبال قلب است که اگر اقبال قلب در نماز نباشد، از درجه اعتبار ساقط [است] و لایق محضر حضرت حق نیست. پس، کلید گنجینه اعمال و باب الأبواب همه سعادات حضور قلب است که با آن فتح باب سعادت بر انسان می‌شود و بدون آن جمیع عبادات از درجه اعتبار ساقط می‌شود.  
96  
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 درِ سعادت و درهای بهشت و کلید درِ شقاوت و درهای جهنّم در این دنیا در جیب خود توست می‌توانی درهای بهشت و سعادت را به روی خود مفتوح کنی و می‌توانی به خلاف آن باشی. زمام امر در دست توست، خدای تبارک و تعالی 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 می‌دانند و تو غافلی. 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 اوّلاً 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.  
امّا مانع حضور قلب در عبادات، تشتّت 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 متصرّفه در آن تصرّف نموده از شاخه‌ای به شاخه‌ای پرواز کند؛ یا چشم انسان چیزی ببیند و منشأ تشتّت خاطر و تصرّف متصرّفه گردد؛ یا سایر حواس انسان چیزی ادراک کند و از آن  
97  
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. (90)  
ولی معلوم است این، رفع مانع نکند و قلع مادّه ننماید. زیرا عمده تصرّف خیال است که با منشأ جزیی کار خود را انجام می‌دهد؛ بلکه گاه شود که در خانه تاریک و کوچک و تنها تصرّف واهمه و خیال بیشتر شود و به مبادی دیگر برای دعابه و بازی خود دست آویز شود. پس، قلع مادّه 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 تشتّت 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 فرّار بودن خود طایر خیال است؛ زیرا خیال قوّه‌ای است بسیار فرّار 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 تعلّق 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 منغمر در حبّ آن است، راه اصلاح قلوب منسدّ و درِ جمله سعادات به روی انسان بسته است.

فصل دهم: دوای 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 مجرّد اینکه بخواهد از چنگ انسان فرار کند آن را استرجاع نماید؛ و در هر یک از حرکات و سکنات و اذکار و اعمال نماز ملتفت حال آن باشد و از حال آن تفتیش نماید و نگذارد سر خود باشد. این در اوّل امر کاری صعب به نظر می‌آید، ولی پس از مدّتی عمل و دقّت و علاج حتماً رام می‌شود و ارتیاض پیدا می‌کند. 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 توقّع را داشتند؛ ولی این امر باید با کمال تدریج و تأنّی 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 نبوّت فرض کرده‌اند، از دیانت بی خبر و از دعوت و مقصد نبوّت عاری و بری هستند. دعوت به دنیا از مقصد انبیاء عظام بکلّی خارج، و حسّ شهوت و غضب و شیطان باطن و ظاهر برای دعوت به دنیا کفایت  
99  
می کنند، 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 ننشان. نکاح باید باشد، تجارت و صناعت و زراعت باید باشد. پس، آنها جلوگیر اطلاق هستند نه داعی به دنیا. روح دعوت به تجارت تقیید و بازداری از به دست آوردن باطل است؛ و روح دعوت به نکاح تحدید طبیعت و جلوگیری از فجور و اطلاق قوّه 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 تکلّف 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 الّا 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 تصرّف 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. «إنّ فِی ذلِک لَذِکری لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَی السَّمْعَ و هو شَهِیدٌ» (91).

فصل یازدهم: حبّ دنیا باعث تشتّت خیال

به حسب فطرت و جبلَّت 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 مهالک 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 مفاسد است، بر انسان عاقل علاقه مند به سعادت خود لازم است این درخت را از دل ریشه کن کند. طریق علاج عملی آن است که معامله به 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 تَنالُوا البِرَّ حَتّی تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبُّون» (92).  
اگر علاقه به فخر و تقدّم و ریاست و استطالت دارد، اعمال ضدّ آن را بکند و دماغ نفس امّاره را به خاک بمالد تا اصلاح شود.  
دنیا طوری است که هر چه [انسان] آن را بیشتر تعقیب کند و 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 مهالک 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  
101  
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 حریص به دنیا مثل کرم ابریشم است که هر چه به دور خود آن را بیشتر می‌پیچد از خلاص شدن دورتر شود تا آنکه از اندوه بمیرد. (93)  
و از حضرت صادق علیه السلام مروی است که «مَثل دنیا مَثل 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 شؤون دنیوی نمودی و با جذوه نار عشقِ فطرة اللهی مأنوس شدی و خود را خالی از موانع سیر دیدی و اسباب سفر را آماده کردی، از جای برخیز و از این بیت مظلمه طبیعت و عبورگاه تنگ و تاریک دنیا هجرت کن و زنجیرها و سلسله‌های زمان را بگسلان و از این زندان خود را نجات ده و طائر قدس را به محفل انس پرواز ده.  
تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر  
ندانمت که در این دامگه چه افتادست (94)  
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 (95) (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 اوّل: طهارت

فصل اوّل: بیان اجمالی طهور

برای نماز غیر از این صورت حقیقتی و غیر از این ظاهر باطنی است؛ و همانطور که صورت آن را آداب و شرایط صوریه‌ای است، باطن آن را نیز آداب و شرایطی است که شخص سالک باید آنها را مراعات کند. امّا آداب باطنیه و طهور 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 طهور که از عالم نور است برای او میسور 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  
103  
قذارات نافرمانی حضرت ولی النّعم؛ 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 حیله‌های 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 - بکلّی 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 متنوّر به نور فطرة اللهی، و از ظلمت و کدورت تصرّف ابلیس دور بوده؛ و چون در ظلمتکده عالم طبیعت نازل دست تصرّف شیطان واهمه و خیانت ابلیس به آنها دراز شده، از طهارت اصلیه و فطرات اوّلیه بیرون آمده و به انواع قذارات و ارجاس شیطانیه آلوده گردیده است.  
پس اگر سالک الی الله باتمسّک به ذیل عنایت ولی الله دست تصرّف 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 صعبتر است و اهمّیتش 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 فسادِ مملکت ظاهرِ نفس، اخلاق فاسده و ملکات خبیثه آن است. تا سالک تبدیل ملکات سیئه را به ملکات حسنه ننماید، از شرور اعمال مأمون نیست؛ و اگر به توبه موفّق شود، استقامت آن میسّر نمی‌شود. پس، تطهیر ظاهر نیز متوقّف به تطهیر باطن است؛ علاوه بر آنکه خود قذارات باطنیه موجب حرمان از سعادت و منشأ جهنّم اخلاق، که به گفته اهل معرفت بالاتر و  
104  
سوزنده تر است از جهنّم اعمال، می‌باشد. 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 می‌شوند.  
قذارت عالم قلب مبدأ تمام قذارات است و آن عبارت از تعلّق 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 مَحَبّت در قلب سالک است، از مَحَبّة الله اثری در آن حاصل نشود و راهی به سر منزل مقصد و مقصود پیدا نمی‌کند و تا سالک را بقایایی از این مَحَبّت در قلب است، سیر او الی الله نیست بلکه الی النفس و الی الدّنیا 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 یافته‌ها گمان می‌کنیم.  
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، مخلّد نماید.  
پس، بر انسان لازم است که با تفکر در حال انبیا و اولیای کمَّل (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 امّاره است، نَعُوذُ بالله منهما.

فصل دوم: مراتب طهور

انسان تا در عالم طبیعت است، در تحت تصرّفات 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 ربوبیه غلبه بر جهات ابلیسیه دارد، در بدو فطرت انسان را نورانیت و سلامت و سعادتی است فطری الهی؛ و تا انسان در این عالم است با قدم اختیار می‌تواند خود را در تحت تصرّف 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 بکلّی منطفی گردد و مملکت یکسره مملکت شیطانی شود و ظاهر و باطن و سرّ و علن او در تصرّف شیطان آید. پس، شیطان قلب و سمع و بصر و دست و پای او شود و جمیعِ 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 نبوّت 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 تصرّف شیطان برای او مقدور و میسور و وارد شدن در حزب ملائکة الله، که جنود رحمانی الهی هستند، میسّر 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. (96) همان خارج شدن از تصرّف جنود ابلیس و وارد شدن در تحت تصرّف جنود الله است.  
پس، اوّل مرتبه طهارت متسنّن شدن به سنن الهیه و مؤتمر شدن به اوامر حقّ است.  
مرتبه دوم، متحلّی شدن به فضائل اخلاق و فواضل ملکات است.  
مرتبه سوم، طهور قلبی است؛ که آن عبارت است از تسلیم نمودن قلب را به حق. پس از این تسلیم، قلب نورانی شود، بلکه خود از عالمِ 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 اوّل] طهور

آن یا آب است، و آن در این باب اصل است، یا «ارض» است.  
انسان سالک را به طریق کلّی دو طریق است برای وصول به مقصد اعلی و مقام قرب ربوبیت: یکی از آن دو، که مقام اوّلیت و اصالت دارد، سیر الی الله است به توجّه 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 خلایق 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 «لَیغانُ علی قَلْبی» (97) 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. (98)  
سالک الی الله باید تطهیر با آب رحمت را صورت استفاده از رحمت نازله الهیه بداند و تا استفاده از رحمت برای او میسور 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 ذُلّ و  
107  
مسکنت و فقر و فاقه خود و چون ذلّت عبودیت خود را نصب العین نمود و متوجّه به اضطرار و فقر و امکان ذاتی خود شد و از تعزّز و غرور و خودخواهی بیرون آمد، بابی از رحمت به روی او گشاده گردد و تراب احد الطّهورین (99) گردد و مورد ترحّم 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 اضطرار و عجز خود را به پیشگاه پدر مهربان عرضه دارد و از اعتماد به خود و قوّت خود یکسره خارج شود، مورد عنایت پدر گردد و او را دستگیری کند، بلکه او را در آغوش کشد و با قدم خود او را راه برد. پس بهتر آن است که سالک الی الله پای سلوک خود را بشکند و از اعتماد به خود و ارتیاض و عمل خود یکسره برائت جوید و از خود و قدرت و قوّت خود فانی شود و فنا و اضطرار خود را همیشه در نظر گیرد تا مورد عنایت شود و راه صد ساله را با جذبه ربوبیت یک شبه طی نماید، و لسان باطن و حالش در محضر قدس ربوبیت با عجز و نیاز عرض کند: «اَمَّنْ یجیبُ الْمُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ ویکشِفُ السُّوءَ» (100).

فصل چهارم: شمه‌ای از آداب وضو به حسب باطن

من ذلک ما ورد عن الرّضاعلیه السلام:  
اِنَّما اُمِرَ بالوُضُوءِ لِیکونَ العَبْدُ طاهِراً اِذا قامَ بَینَ یدَی الْجَبّارِ وَ عِنْدَ مُناجاتِهِ اِیاهُ، مُطیعاً لَهُ فیما اَمَرَهُ نَقِیاً مِنَ الْاَدْناسِ وَالنَّجَاسَةِ؛ مَعَ ما فِیهِ مِنْ ذَهابِ الکسَلِ وَطَرْدِ النُّعاسِ وَتَزْکیةِ الْفُؤادِ لِلْقِیامِ بَینَ یدَی الْجَبَّارِ و اِنّما وَجَبَ عَلی الْوَجْهِ وَالْیدَینِ وَالرَأْسِ و الرِّجْلَینِ، لاَنَّ العَبْدَ اِذا قامَ بَینَ یدَی الجَبّارِ، فَاِنَّما ینْکشِفُ مِنْ جوَارِحِهِ وَیظْهَرُ ما وَجَبَ فیهِ الوُضُوءُ؛ و ذلک انَّهُ بِوَجْههِ یسْجُدُ وَیخْضَعُ، وَبِیدِهِ یسْألُ وَیرْغَبُ ویرْهَبُ وَیتَبَتَّلُ وَبِرَأْسِهِ یسْتَقْبِلُهُ فی رُکوعِهِ وَسُجُودِهِ، وَبِرِجْلَیهِ یقُومُ وَیقْعُد … (101)  
108  
اهل معرفت و اصحاب سلوک را متنبّه نمود به اینکه در محضر مقدّس حقّ (جلّ و علا) ایستادن و مناجات با قاضی الحاجات نمودن را آدابی است که باید منظور شود؛ حتّی 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 نمی‌کند به صورتهای شما بلکه نظر می‌فرماید به قلبهای شما» (102) و با آنکه با آنچه انسان به حق تعالی توجه می‌کند و آنچه از عوالم خلقیه لایق نظر به کبریای عظمت و جلال است قلب است و دیگر جوارح و اعضا را از آن حظّ و نصیبی نیست، مع ذلک طهارت صوریه و نظافت ظاهریه را نیز اهمال ننموده‌اند: صورت طهارت را برای صورت انسان مقرر فرمودند، و باطن آن را برای باطن او.  
از آنکه 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 طهور ظاهری و وضوء صوری از عبادات است و اطاعت ربّ است، از این جهت طهور ظاهر موجب طهور باطن گردد، و از طهارت صوری تزکیه فؤاد حاصل شود.  
بالجمله، سالک الی الله باید در وقت وضو متوجّه شود به اینکه می‌خواهد 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  
109  
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 تبتّل و استقبال هیچ یک از شؤون اعضای حسّیه 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 «ظلّ» طهارات قلبیه و روحیه است برای کمَّل، 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 لبّیه 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 اعلای مهمّ دانست، داخل در باب سلوک راه انسانیت شده؛ چنانکه فرماید: «وطَهِّرْ قَلْبَک بِالتَّقْوی وَالْیقینِ عِنْدَ طَهارَةِ جَوارِحِک بِالْماءِ» (103).  
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 بداند؛ و پس از آن شروع [کند] به سلوک عملی، که حقیقت سلوک است.

فصل پنجم: پاره‌ای از آداب باطنیه ازاله نجاست

ازاله حدث خروج از انّیت و انانیت است، و تا عبد را بقایایی از خویش باقی است، محْدِث 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 تصرّف نفس و شیطان خارج نیست.  
110  
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 «اَی وُضوءٍ اَنْقی مِنَ الْغُسْل» (104) و امّا ازاله خَبَث و نجاسات ظاهریه را این مکانت نیست، 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 کرّوبیین به شمار می‌رفت، آخر الأمر به واسطه ملکات خبیثه از مقام مقرّبین درگاه تبعیدش و به ندای «فَاخْرُجْ مِنْها فَاِنَّک رَجِیمٌ» (105) 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 روحانیین و رفیق مقرّبین شویم. شیطان خودبینی کرد و ناریت خود را دید و «اَنَا خَیرٌ مِنْه» (106) گفت؛ این اعجاب به نفس موجب خودپرستی و تکبّر شد و از آدم علیه السلام تحقیر و توهین کرد و «خَلَقْتَهُ مِنْ طین» (107) 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 تکبّر و خودنمایی و ریا و خودرأیی 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 مهمّ، که جهل به آن سرمنشأ بسیاری از ضلالتهاست و بر هیچ طالب حق جهل آن روا نباشد و غفلت از آن جایز  
111  
نیست، و آن اینکه شخص سالک و طالب حقّ، باید خود را از افراط و تفریط بعضی از جهله اهل تصوّف و بعضی غفله أهل ظاهر مبرّا 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. (108)  
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 تعلّق 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  
112  
نفس شریف را چگونه پس از چند ساعت ذلیل و خوار کند و او را محتاج به بدترین و فضیحترین حالات کند، بفهمد که اشتغال قلبی به عالم پس از چندی که پرده ملک برداشته شد و حجاب طبیعت مرتفع گردید، انسان را ذلیل و خوار کند و به حساب و عقاب گرفتار کند و بداند که تمسّک به تقوا و قناعت موجب راحتی دو دنیاست؛ و راحتی در آن است که دنیا را خوار و ناچیز شمارد و از آن لذّت و تمتّع 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 درِ فروتنی و ندامت و خجلت 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 نفْس 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: شمّه‌ای از آداب لباس

اشاره

نفس ناطقه انسانیه دارای نشئاتی است که عمده آن به طریق کلّی سه نشئه است:  
اوّل، نشئه ملکیه دنیاویه ظاهره، که مظهر آن حواسّ ظاهره، و قشر ادنای آن بدن مُلکیه است.  
دوم، نشئه برزخیه متوسّطه، 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 ظاهریت و باطنیت و جلوه و متجلّی 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.  
113  
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 متصرّف در مملکت وجود و عوالم غیب و شهود حق تعالی است و دیگر موجودات را تصرّفی نیست مگر تصرّف اِذنی ظلّی، موجب بسیاری از کمالات نفسانیه و اخلاق فاضله انسانیه گردد، مثل توکل و اعتماد به حق و قطع طمع از مخلوق که ام الکمالات است؛ و موجب بسیاری از اعمال صالحه و افعال 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». (109)  
همین طور مثلاً خُلق رضا، که یکی از اخلاق کمالیه انسانیه است، در تصفیه و تجلیه نفس تأثیرات بسیاری دارد که قلب را مورد تجلیات خاصّه الهیه قرار می‌دهد 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 «کنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ» (110) را تا اندازه‌ای ظاهر گرداند و چنانکه آن مراتب را در ظاهر تأثیر بلکه تأثیرات است، هیأت ظاهر و جمیع حرکات و سکنات عادیه و غیر عادیه و تمام تروک و افعال را در آنها نیز تأثیراتی است پس عجیب، که گاه شود که با یک نظر از روی حقارت به یکی از بندگان خدا سالک را از اوج اعلی به اسفل سافلین پرتاب کند و جبران آن را به سالهای دراز نتواند بنماید.  
چون قلبهای بیچاره ما ضعیف و ناتوان است و چون بید مجنون از نسیم ملایمی به لرزه در آید و حال سکونت خود را از دست بدهد، پس لازم است که حتی در امور عادیه، که یکی از آنها اتّخاذ لباس است، ملاحظه حالات قلبیه نموده، نگاهداری قلب کنیم و چون نفس و  
114  
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، گوییم که پس از آنکه واضح شد که باطن را در ظاهر و ظاهر را در باطن تأثیر است، انسان طالب حق و ترقّی روحانی باید در انتخاب مادّه و هیأت لباس آنچه را که در روح تأثیر بد دارد و قلب را از استقامت خارج و از حق غافل می‌کند ووجهه روح را دنیایی می‌نماید احتراز کند. گمان نشود که تسویل شیطان و تدلیس نفس امّاره فقط در لباس فاخر زیبا و تجمّل و تزین است، بلکه گاه شود که انسان را به واسطه لباس مندرس و بی ارزش از درجه اعتبار ساقط نماید؛ و از این جهت انسان باید از لباس شهرت، بلکه مطلق مشی بر خلاف معمول و متعارف، احتراز نماید. چنانکه از لباسهای فاخر که مادّه و جنس و هیأت آن جالب توجّه است باید احتراز کند؛ زیرا قلب ما بسیار ضعیف و سخت بی ثَبات است، به مجرّد فی الجمله امتیاز و تعینی می‌لغزد و از اعتدال منحرف می‌شود. چه بسا باشد انسان بیچاره ضعیفی که از تمام مراحل شرف و انسانیت و عزّت نفس و کمال آدمیت عاری و 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 زاده ای؛ تو خلیفه زاده ای؛ باید از آیات باهرات باشی «تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر». (111)  
بدبخت ناخلف، ملبوسات حیوانات بیچاره را غصب نمودی و با آن افتخار می‌کنی؛ این افتخار از کرمِ ابریشم و گوسفند و شتر و سنجاب و روباه است، چرا با لباس دیگران فخر می‌کنی و با افتخار دیگران ناز و تکبّر می‌نمایی.  
115  
بالجمله، همان طور که مادّه و جنس لباس و پرقیمت و پر زینت بودن آن را در نفوس تأثیر است، از این جهت حضرت امیر فرموده: «کسی که لباس عالی بپوشد لابدّ است از تکبّر و لابدّ است برای متکبّر آتش» (112).  
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 متنفّر 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. (113)  
همان طور که لباسهای خیلی فاخر را در نفوس تأثیر است، لباسهای خیلی پست را چه در مادّه 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 تکبّر بر بندگان خدا کند و سایرین را از ساحت قدس حق دور داند و خود را از مقرّبین و خلّص عباد الله داند؛ و چه بسا مبتلا به ریا و دیگر مفاسد بزرگ شود. بیچاره از همه مراتب معرفت و تقوا و کمالات نفسانیه به لباس خشن و ژنده پوشی قناعت نموده، و از هزاران عیب خود که بزرگترین آنها همین است که از سوء تأثیر این لباس پیدا شده غافل است، و خود را که از اولیای شیطان است اهل الله محسوب دارد و بندگان خدا را ناچیز و بی ارزش داند. همین طور بسا باشد که هیأت و طرز لباس انسان را مبتلا به مفاسد کند، چنانکه طوری لباس را ترتیب دهد که به زهد و قدس مشهور شود.  
بالجمله، لباس شهرت، چه در جانب افراط یا در جانب تفریط، از اموری است که قلوب  
116  
ضعیفه را متزلزل و ازمکارم اخلاق منخلع می‌نماید و موجب عجب و ریا و کبر و افتخار شود که هر یک از آنها از امّهات 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 خشمناک می‌باشد به شهرت لباس» (114). هم از آن حضرت نقل نموده که فرمود: «شهرت، خوب و بدش، در آتش است» (115). هم از آن حضرت منقول است که «خداوند از دو شهرت خشمناک می‌شود: یکی شهرت لباس، و یکی شهرت نماز» (116) 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» (117).

مقام دوم: پاره‌ای از آداب لباس مصّلی

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 لباسِ بدنِ 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 ساترِ لطیفه خفیه است، الی غیر ذلک از مراتب. هر مرتبه نازله ساتر مرتبه عالیه است. جمیع این مراتب گرچه در خلّص اهل الله  
117  
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 وقذارت که رجز شیطان و مبعِّد محضر رحمان است از موانع ورود در محضر است و مصلّی 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 دنیاست، از آن بدن غیبی و طهارت و قذارت لباس آن و شرطیت طهارت و مانعیت قذارت در آن اطّلاعی ندارد؛ روزی که از این حجاب بیرون آمد و سلطنت باطن و یوم الجمع بساط تفرقه ظاهر را در هم پیچید و شمس حقیقت از وراء حجب مظلمه 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 حیله‌ای برای انسان نیست و فقط چیزی که می‌ماند حسرتها و ندامتهاست ندامتهایی که آخر ندارد، حسرتهایی که پایانش نیست «وَاَنْذِرْهُمْ یوْمَ الْحَسْرَةِ اِذْ قُضِی الاَمْرُ» (118).  
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 رجس شیطان بعید از رحمت است. اصول و مبادی همه ذمائمْ 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.  
118  
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 ساتر حقیقی است و تصرّف شیطان در آن بیشتر است و قذارت آن ساری به سایر لباسها و ساترهاست، و تا تطهیر آن نشود طهارات دیگر میسور نگردد و از برای تطهیر آن مراتبی است که به بعضی از آن به مناسبت این اوراق اشاره می‌شود.  
یکی، تطهیر از حبّ دنیاست، که رأس کلّ خطیئات و منشأ تمام مفاسد است؛ و تا انسان را این مَحَبّت در قلب است، ورود در محضر حق برایش میسّر نشود و مَحَبّت الهیه، 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 الله امْرَءً … عَلِمَ مِنْ اَینَ وَ فِی اَینَ وَ اِلی اَینَ» (119).

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: «اِنَّ رُوحَ الْمُؤمِنِ لَاَشَدُّ اِتّصالاً بِرُوحِ الله مِنْ اِتّصالِ شُعاعِ الشَّمْسِ بِها» (120).  
بلکه به برهان قوا متین در علوم عالیه پیوسته است که جمیع دائره وجود از اعلی مراتب غیب تا ادنی منازل شهود عین تعلّق و ربط و محض فقر است به قیوم مطلق (جلّت عظمته) و شاید اشاره به این معنی باشد آیه مبارکه «یا أَیها النّاسُ اَنْتُمْ الْفُقَراءُ اِلی اللَّه و اللَّهُ هُوَ الْغَنِی الْحَمیدُ» (121).  
بالجمله، سالک چون خود را به جمیع شؤون عین حضور دید، ستر جمیع عورات  
119  
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: «اِنَّ الله لاینْظُرُ اِلی صُوَرِکمْ، وَلکنْ ینْظُرُ اِلی قُلوبِکم» (122). عورات باطنه ذمایم اخلاق و خبائث عادات و احوال ردیه خلقیه است که انسان را از لیاقت محضر و ادب حضور ساقط می‌کند 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 مقرّبین و انبیاء مرسلین علیهم السلام گردد؛ و خدا می‌داند 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 نقمتهای 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 صدّیقه کبری علیها السلام نقل می‌فرماید وارد است که فرمود:  
رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: همانا علمای شیعیان ما محشور می‌شوند؛ و بر آنها خلعت می‌پوشند از خلعتهای کرامت به قدر کثرت علومشان و جدّیت کردن آنها در ارشاد بندگان خدا؛ حتّی آنکه به بعضی آنها هزار هزار خلعت از نور داده شود - تا آنکه می‌فرماید - یک رشته از آن خلعتها افضل است از آنچه شمس بر آن طلوع می‌کند هزار هزار مرتبه. (123)  
این راجع به نعیمش. امّا راجع به عذابش، جناب فیض رحمه الله در علم الیقین از مرحوم صدوق حدیث کند به اِسناد خود از حضرت صادق علیه السلام در ضمن حدیثی که جبرئیل به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کرد که:  
120  
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 زقّوم و ضریع آن بچکد در آبهای اهل دنیا، می‌میرند اهل آن از گند آن. (124)  
نعوذ بالله من غضب الرّحمن.

مقصد سوم: آداب قلبیه وقت

فصل اوّل: [لذّت خواص از مناجات و انتظار اوقات صلوات]

اهل معرفت و اصحاب مراقبه را به قدر قوّت 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 النّفس و کریم الطّینةاند، 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 ومناجات 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 داثره دنیاویه و لذائذ ناقصه موقّته مشوبه مبادله نکنند، نیز در وقت عبادات که بذر نِعَم اُخرویه 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.  
121  
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 مَحَبّت 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 تکلّف 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 متناهیه به مراودت و مؤانست با حق است و مناجات با او؛ خصوصاً نماز که معجون روحانی ساخته شده با دست جمال و جلال حق است و از جمیع عبادات جامعتر و کاملتر است. پس، از اوقات آن حتّی الإمکان 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 زنهای رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله با ما صحبت می‌کرد و ما با  
122  
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. (125) 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» (126). 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» (127). از حضرت امام سجادعلیه 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 ایستاده ام؟» (128).  
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 بی نوایی خود کن و عظمت و بزرگی و جلال و کبریای ذات مقدّس (جلّت عظمته) که انبیاء مرسلین و ملائکه مقرّبین در بارگاه عظمتش از خود بی خود 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  
123  
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 ملائکة الله و انبیا علیهم السلام سودی تصوّر بشود.  
البتّه 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 عُدّه حضور را مهیا کن؛ که عمده آن آن است که با قلب خَجِل و دل وَجِل 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) بدانی؛ که اگر ذلّت خود را نُصب 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 تلطّف فرماید و تو را مرتفع کند و به کرامات خود مخلّع فرماید.

مقاله ثالثه مقارنات نماز

باب 1: بعض آداب اذان و اقامه

فصل 1: آداب اجمالیه

سالک 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 تذلّل 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 خجلت و رجاء واثق به رحمت غیر متناهیه است. سالک باید در جمیع فصول اذان و اقامه به قلب عظمت محضر و حضور و حاضر را بفهماند؛ و ذلّ و عجز و قصور خود را نصب العین قرار دهد تا خوف و خشیت حاصل آید؛ و از طرفی رحمت واسعه و الطاف کریمانه را به قلب وانمود کند تا رجا و شوق حاصل آید.  
برای ما مقدم بر همه چیز آن است که یأس از روح الله و قنوط از رحمة الله را، که از جنود بزرگ ابلیس و از القائات 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  
125  
از آن راجل است؛ نه، چنین نیست که توهّم شده است. بلی، من نیز گویم که مقام خاص کمَّل اهل الله برای احدی میسور نیست؛ ولی از برای مقامات معنویه و معارف الهیه مدارجی بی پایان و مراتبی فراوان است که بسیاری از آن مقامات و معارف و حالات و مدارج را برای نوع میسّر است اگر سردی و سستی خود آنها بگذارد و عناد و تعصب اهل جهل و عناد دست از قلوب بندگان خدا بردارد و شیطان راه سلوک آنها نگردد.  
پس، ادب حضور برای ما آن است که در اوّل امر چون از مرتبه حسّ و ظاهر تجاوز ننمودیم و جز عظمت و جلالت دنیایی چیزی در نظر نداریم و از عظمتهای غیبیه الهیه بی خبر هستیم، محضر حق را باید چون محضر سلطانی عظیم الشأن که قلب عظمت او را ادراک کرده بدانیم؛ و به قلب خود بفهمانیم که همه عظمتها و جلال و کبریاها جلوه‌ای از عظمت عالم ملکوت است که تنزّل کرده در این عالم. پس به قلب بفهمانیم که عالم محضر مقدّس حق است و حق تعالی حاضر در جمیع امکنه و احیاز است؛ و خصوصاً نماز که اذن خاص حضور است و میعاد مخصوص ملاقات و مراوده با حضرت احدیت است. پس، چون قلب را مستشعر به عظمت و حضور کردیم ولو اینکه در اوّل امر با تکلّف 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 منعمیت را به قلب برساند تا کم کم قلب انس گیرد و مملکت باطن از آثار جمال نورانی گردد و نتایج مطلوبه حاصل شود. انسان اگر قیام به امر کند و جهاد در راه خدا نماید، حق تعالی از او دستگیری فرماید و او را از ظلمات عالم طبیعت به ید غیبی نجات دهد، و قلب او را به نور جمال خود روشن فرماید: «ومَنْ یقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فیها حُسْناً اِنّ اللَّه غَفُورٌ شَکور» (129).  
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 اوّلاً 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 مقدّس 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 طویلٍ عن امیرالمؤمنین علیه السلام أنّه قال:  
و الوَجْهُ الآخَرُ «الله اکبرُ» فِیه نَفْی کیفیتِه؛ کأَنَّهُ یقولُ (أی المُؤَذّنُ): الله أجَلُّ مِنْ اَن یدْرِک الْواصِفُونَ قَدْرَ صِفَتِه الَّذی هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ؛ و اِنّما یصِفُهُ الْواصِفُونَ صِفَتَهُ عَلی قَدْرِهِمْ لا قَدْرِ عَظَمَتِهِ وَجَلالِهِ، تَعالَی الله عَنْ اَن یدرِک الْواصِفُونَ صِفَتَهُ عُلُوّاً کبیراً … (130)  
از آداب مهمّه تکبیرات آن است که سالک مجاهده نماید و با ریاضات قلبیه قلب را محلّ کبریای حق (جلّ جلاله) قرار دهد؛ و کبَر شأن و عظمت و سلطان و جلال را به ذات مقدّس 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 معلّل و مورد تصرف شیطان است؛ و چه بسا باشد که تصرّفات شیطانیه سبب شود که غیرِ حق را در قلب سلطانِ 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  
127  
رضای حق دارد و برای خوشنودی مخلوق خالق را به سخط آورد و قال الصّادقُ علیه السلام:  
اِذا کبَّرْت، فَاسْتَصْغِرْ ما بَینَ الْعَلا وَالثَّری دُونَ کبْریائِهِ؛ فَاِنَّ الله إذا اطَّلَعَ عَلی قَلْبِ الْعَبْدِ و هو یکبِّرُ و فی قَلْبِهِ عارِضٌ عَنْ حقیقةِ تَکبیرِهِ، قالَ: یا کاذبُ، اَتَخْدعُنی؟ وَعِزَّتی وَجَلالی لاَحْرِمَنَّک حَلاوَةَ ذِکری، وَ لاَحْجُبَنَّک عَنْ قُربی، وَ الْمُسارَّةِ بِمُناجاتی (131).  
ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است و لذّت مناجات آن ذات مقدس در ذائقه روح ما وارد نشده و از وصول به قرب درگاه محرومیم، برای آن است که قلوب ما معلّل و مریض است و توجّه به دنیا و اِخلاد به ارض، ما را از معرفت کبریای حق محجوب نموده. تا نظر ما به موجودات نظرِ ابلیسی استقلالی است، از شرابِ وصل نخواهیم چشید و به لذت مناجات نایل نخواهیم شد. تا در عالم وجود عزّت و کبریا و عظمت و جلال برای کسی می‌بینیم 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 ذلّت ممکن و عظمت و کبریای حق (جلّت قدرته) نصب العین سالک شد و تفکر و تذکر به حدّ 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 مقرّ سلطان کبریای حق (جلّ جلاله) شود، و در ظاهر و باطن مملکت آثار کبریا ظاهر گردد و قلب و لسان و سرّ و علن با هم موافق شوند؛ پس، تمام قوا تکبیر گویند و یکی از حجب غلیظه مرتفع شود، و یک مرحله به حقیقت نماز که معراج قرب است نزدیک شود.  
فصل سوم: بعض آداب شهادت به الوهیت  
سالک باید حقیقت «لامؤثّرَ فی الوجود اِلّا الله» را اوّل با برهان حکمی مستحکم کند؛ و از معارف الهیه، که غایت بعثت انبیاست، فرار نکند، و از تذکر حق و شؤون ذاتیه و صفاتیه اعراض نکند که سرچشمه تمام سعادتها تذکر حق است؛ «وَ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکرِی فَإنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً» (132). 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 مأنوس کند تا قلب ایمان آورد به آن. این اوّل 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 قصرِ جمیعِ تأثیرات را در حق کرد و چشم طمع را از جمیع موجودات جز ذات مقدّسش بست، لایق محضر مقدّس شود، بلکه قلبش فطرةً و ذاتاً متوجّه به آن محضر شود.  
فصل چهارم: بعض آداب شهادت به رسالت  
طی این سفر روحانی و معراج ایمانی را با این پای شکسته و عنانِ گسسته و چشم کور و قلب بی نور نتوان نمود؛ «وَمَنْ لَمْ یجْعَلِ اللَّه لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ» (133). پس، در سلوک این طریق روحانی و عروج این معراج عرفانی تمسّک به مقام روحانیتِ هادیان طرق معرفت و انوار راه هدایت، که واصلان الی الله و عاکفان علی الله‌اند، حتم و لازم است؛ و اگر کسی با قدم انانیت خود بی تمسّک به ولایت آنان بخواهد این راه را طی کند، سلوک او الی الشّیطان و الهاویة است.  
بالجمله، تمسّک به اولیاء نعم که خود راه عروج به معارج را یافته و سیر الی الله را به تمام رسانده‌اند 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 (134). از کافی  
129  
شریف حدیث نموده به سند خود از محمد بن مسلم که گفت:  
شنیدم حضرت باقر العلوم علیه السلام می‌فرمود: «بدان ای محمد، همانا امامان جور و اتباع آنها از دین خداوند معزولند و گمراهند و گمراه کنند؛ پس، اعمالی که می‌کنند مثل خاکستری است که در روز طوفانی باد سخت به او وزد و او را متفرّق کند». (135)  
در روایت دیگر است که حضرت باقرعلیه السلام فرمود:  
اگر کسی شبها را به عبادت قیام کند و روزها را روزه بگیرد و تمام مالش را تصدّق 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 (136).  
شیخ صدوق به سند خود از ابوحمزه ثمالی حدیث کند که گفت:  
حضرت علی بن الحسین علیهما السلام به ما فرمود: «کدام یک از بقعه‌ها افضل است؟» گفتیم: خداوند و رسول او و پسر رسول او بهتر می‌دانند. فرمود: «افضل بقعه‌ها برای ما، بین رکن و مقام است. اگر کسی عمر کند چندان که نوح عمر کرد در قومش هزار سال الّا 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» (137).  
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 تشریعاً وجوداً و هدایةً ریزه خوار خوان نعمت آن سرور هستند؛ و آن بزرگوار واسطه فیض حق و رابطه بین حق و خلق است. اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود، احدی از موجودات لایق استفاده از مقام غیب احدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی‌کرد و نور هدایت در هیچ یک از عوالم ظاهر و باطن نمی‌تابید.  
چون عظمت 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  
130  
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) می‌فرمود 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 للّه اوّلاً و آخراً.  
فصل پنجم: بعضی از آداب «حَیعَلات»  
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 صلات و نتیجه آن را اجمالاً اعلان کند بقوله: «حَی علی الفَلاح و حَی عَلی خَیرِ العَمَلِ» 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 حقیقتِ 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 مفتتح است به «الله» و مختتم است به آن؛ و الله اکبر در جمیع حالات و انتقالات نماز تکرار شود.  
پس، نماز فلاح مطلق است، و آن خیر 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  
131  
آنها نیز همان نکته است که گفته شد.  
چون سالک بدین مقام رسید، اعلان حضور دهد: «قَد قامَتِ الصلاة». پس، باید خود را در حضور مالک الملوک عوالم وجود و سلطان السّلاطین 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 خجلت از عدم قیام به امر و قَدَم خوف و رجا وارد شود؛ و وفود به کریم کند و خود را دارای زاد و راحله نبیند (138) و قلب خود را از سلامت تهی بیند و عمل خویش را از حسنات نداند و به پشیزی نشمرد. اگر این حال در قلبش مستحکم شد، امید است که مورد عنایت گردد: «اَمَّنْ یجیبُ الْمُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ وَ یکشِفُ السُّوءَ» (139).

فصل 2 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 اوّلاً 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 مقدّس 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 طویلٍ عن امیرالمؤمنین علیه السلام أنّه قال:  
و الوَجْهُ الآخَرُ «الله اکبرُ» فِیه نَفْی کیفیتِه؛ کأَنَّهُ یقولُ (أی المُؤَذّنُ): الله أجَلُّ مِنْ اَن یدْرِک الْواصِفُونَ قَدْرَ صِفَتِه الَّذی هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ؛ و اِنّما یصِفُهُ الْواصِفُونَ صِفَتَهُ عَلی قَدْرِهِمْ لا قَدْرِ عَظَمَتِهِ وَ جَلالِهِ، تَعالَی الله عَنْ اَن یدرِک الْواصِفُونَ صِفَتَهُ عُلُوّاً کبیراً … (130)  
از آداب مهمّه تکبیرات آن است که سالک مجاهده نماید و با ریاضات قلبیه قلب را محلّ کبریای حق (جلّ جلاله) قرار دهد؛ و کبَر شأن و عظمت و سلطان و جلال را به ذات مقدّس 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 معلّل و مورد تصرف شیطان است؛ و چه بسا باشد که تصرّفات شیطانیه سبب شود که غیرِ حق را در قلب سلطانِ 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  
127  
رضای حق دارد و برای خوشنودی مخلوق خالق را به سخط آورد و قال الصّادقُ علیه السلام:  
اِذا کبَّرْت، فَاسْتَصْغِرْ ما بَینَ الْعَلا وَ الثَّری دُونَ کبْریائِهِ؛ فَاِنَّ الله إذا اطَّلَعَ عَلی قَلْبِ الْعَبْدِ و هو یکبِّرُ و فی قَلْبِهِ عارِضٌ عَنْ حقیقةِ تَکبیرِهِ، قالَ: یا کاذبُ، اَتَخْدعُنی؟ وَعِزَّتی وَجَلالی لاَحْرِمَنَّک حَلاوَةَ ذِکری، وَ لاَحْجُبَنَّک عَنْ قُربی، وَالْمُسارَّةِ بِمُناجاتی (131).  
ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است و لذّت مناجات آن ذات مقدس در ذائقه روح ما وارد نشده و از وصول به قرب درگاه محرومیم، برای آن است که قلوب ما معلّل و مریض است و توجّه به دنیا و اِخلاد به ارض، ما را از معرفت کبریای حق محجوب نموده. تا نظر ما به موجودات نظرِ ابلیسی استقلالی است، از شرابِ وصل نخواهیم چشید و به لذت مناجات نایل نخواهیم شد. تا در عالم وجود عزّت و کبریا و عظمت و جلال برای کسی می‌بینیم 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 ذلّت ممکن و عظمت و کبریای حق (جلّت قدرته) نصب العین سالک شد و تفکر و تذکر به حدّ 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 مقرّ سلطان کبریای حق (جلّ جلاله) شود، و در ظاهر و باطن مملکت آثار کبریا ظاهر گردد و قلب و لسان و سرّ و علن با هم موافق شوند؛ پس، تمام قوا تکبیر گویند و یکی از حجب غلیظه مرتفع شود، و یک مرحله به حقیقت نماز که معراج قرب است نزدیک شود.

باب 2 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 صلات، 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 سبل کند که برای آنها چه حالاتی دست می‌داده و آنها چه معامله‌ای با مالک الملوک می‌کردند؛ و از احوال ائمّه هدی سرمشق اتخاذ کند و تأسی به آن بزرگواران کند و از تاریخ بزرگان دین و ائمّه 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 مشی‌ای داشتند و مقامات عرفانی آنها، که از کلمات معجز آیات آنها به دست می‌آید، چه اندازه بوده.  
132  
افسوس که ما اهل غفلت و سکر طبیعت و مغروران بی مایه در تمام امور دست نشانده شیطان پلید هستیم و هیچ گاه از خواب گران و نسیان بی پایان بیرون نمی‌آییم؛ و استفادت ما از مقامات و معارف ائمّه 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 بکلّی صرف نظر کرده و در حقیقت مشمول مَثَل معروفِ «اِسْتَسْمَنَ ذاوَرَمٍ» (140) هستیم. ما اکنون در این مقام بعضی از روایاتی که در این باب وارد است ذکر می‌کنیم، شاید بعض از اخوان مؤمنین را تذکری حاصل آید.  
عن ابی عبدالله علیه السلام:  
کان عَلی بْنُ الْحُسینِ علیهما السلام إذا قامَ إلی الصلاةِ، تَغَیرَ لَونُهُ. فاِذا سَجَدَ لَمْ یرفَعْ رَأْسَهُ حَتّی یرْفَضَ عَرَقَاً. (141)  
و عنه علیه السلام، قال:  
کانَ اَبی علیه السلام یقولُ: کانَ عَلی بنُ الحُسَینِ (صلوات الله علیهما) اِذا قامَ اِلی الصَّلاةِ، کاَنَّهُ ساقُ شَجَرٍ لا یتَحَرَّک مِنْهُ اِلّا ما حَرَّکتِ الرّیحُ مِنْه. (142)  
و عن السید عَلی بن طاوُس فی حدیثٍ، فقالَ اَبو عَبْدِالله علیه السلام:  
لاتَتِمُّ ا لصَّلاةُ اِلّا لِذی طُهْرٍ سابغٍ وَتمامٍ بالغٍ غیرِ نازعٍ و لا زائِغ، عَرَفَ فَوقَفَ، واَخْبَتَ فَثَبَتَ؛ فَهُوَ واقِفٌ بَینَ الْیأْسِ وَالطَّمَعِ وَالصَّبْرِ وَالجَزَعِ کأَنَّ الوَعْدَ لَهُ صُنِعَ وَالوَعیدَ بِهِ وَقَعَ؛ یذِلُّ عِرْضَهُ وَیمَثِّلُ غَرَضَهُ؛ وَبَذَلَ فی الله المُهْجَةَ، وَتَنَکبَ إلَیهِ الْمَحَجَّةَ غَیرَ مُرْتَغِمٍ باِرْتغامٍ؛ یقْطَعُ علائِقَ الاِْهتِمامِ بِعَینِ مَنْ لَهُ قَصَدَ، و الیه وَفَدَ وَمِنْهُ استَرْفَدَ. فإذا أتی بذلِک، کانَتْ هِی الصّلاةَ الَّتی بِها اُمِرَ وعنها اُخْبِرَ. وَاِنَّهَا هِی الصَّلاةُ الّتی تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَالمُنْکرِ … (143)  
و عن مولانا زَینِ العابِدین علیه السلام اَنّهُ قالَ:  
وَ اَمّا حُقُوقُ الصَّلاةِ، فَأَنْ تَعْلَمَ اَنّها وَفَادَةٌ اِلی الله، واَنَّک فیها قائمٌ بَینَ یدَی الله. فَاِذا  
133  
عَلِمْتَ ذلِک، کنْتَ خَلیقاً اَنْ تَقُومَ فِیها مَقامَ الْعَبْدِ الذَّلیلِ الرّاغِبِ الرّاهبِ الخائِفِ الرّاجِی الْمِسْکینِ المُتَضَرِّعِ الْمُعْظِمِ مَقامَ مَنْ یقُومُ بَینَ یدَیهِ بِالسُّکونِ و الْوَقارِ وَخُشوعِ الأطْرافِ وَلِینِ الْجَناحِ وَ حُسْنِ المُناجاتِ لَهُ فِی نَفْسِهِ وَالطَّلَبِ اِلیهِ فی فِکاک رَقَبتِه الّتی اَحاطَتْ بِه خَطیئَتُهُ وَاسْتَهْلَکتْها ذُنُوبُه، و لا قُوّةً اِلّا بِالله. (144)  
و فی عُدّة الداعی:  
رُوِی أنّ اِبراهیم علیه السلام کانَ یسْمَعُ تَأَوُّهُهُ عَلی حَدِّ میلٍ، حتّی مَدَحَهُ الله بقوله: «اِنّ اِبراهیم لَحلیمٌ اَوّاهٌ مُنیبٌ» و کان فی صَلاتِهِ یسْمَعُ لَهُ اَزیرٌ کاَزیرِ الْمِرْجَلِ. وَکذلِک یسْمَعُ مِنْ صَدْرِ سَیدِنا رَسول الله صلی الله علیه و آله مِثْلُ ذلک. وَکانَتْ فاطمةُعلیها السلام تَنْهَجُ فی الصَّلاةِ مِنْ خیفَةِ الله. (145)  
در این موضوعات اخبار شریفه بیش از این است که در این مختصر بگنجد. تفکر در همین چند حدیث نیز برای اهل تذکر و تفکر کفایت می‌کند: هم راجع به آداب صوریه و هم راجع به آداب 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 دعاهای لطیف آن سرور که کیفیت آداب عبودیت را به بندگان خدا تعلیم می‌کند. من نمی‌گویم مناجات آن بزرگواران برای تعلیم عِباد 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 تجلّی نموده؛ لکن می‌گویم باید بندگان خدا از آنها کیفیت عبودیت و سلوک الی الله را تعلّم کنند، وقتی ادعیه و مناجاتهای آنها را می‌خوانند لقلقه لسان نباشد، بلکه تفکر کنند در چگونگی معامله آنها با حق و اظهار تذلّل و عجز و نیاز نمودن آنها با ذات مقدس.  
و لَعَمْرِ الحبیبِ که جناب علی بن الحسین از بزرگترین نعمتهایی است که ذات مقدّس حق بر بندگان خود به وجودش منّت گزارده و آن سرور را از عالم قرب و قدس نازل فرموده برای فهماندن طرق عبودیت به بندگان خود و «لَتُسْئَلُنَّ یوْمَئِذٍ عَنِ النَّعیم» (146). اگر از ما سؤال شود که  
134  
قدر این نعمت را چرا ندانستید و استفادت از این بزرگوار چرا نکردید، جوابی نداریم جز آنکه سر خجلت به پیش افکنیم و به نار پشیمانی و تأسّف 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 الزّرع عالم ملک برپاست، همتی کن و قدر این نِعَم 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 مظلمه بسط دادند و عالم را به انوار ساطعه الهیه روشن فرمودند تو نیز بهره‌ای بردار، و ارض طبیعت مظلمه خود را به نور الهی روشن کن و چشم و گوش و لسان و دیگر قوای ظاهره و باطنه را به نور حق تعالی منوّر کن.  
عمده مقصد و مقصود انبیاء عظام و تشریع شرایع و تأسیس احکام و نزول کتابهای آسمانی، خصوصاً قرآن شریف جامع که صاحب آن نورِ مطهّر 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) می‌فرمودند: «عبادات اجزاء توحید است در ملک بدن از باطن قلب».  
بالجمله، نتیجه مطلوبه از عبادات تحصیل معارف و تمکین توحید و دیگر معارف است در قلب و این مقصد حاصل نشود مگر آنکه حظوظ 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 می‌کنند و مردم را از آداب باطنیه باز می‌دارند و گویند شریعت را جز این صورت و قشر معنی و حقیقتی نیست، شیاطین طریق الی الله و خارهای راه انسانیتند، و از شرّ آنها باید به خدای تعالی پناه برد که نور فطرة الله را که نور معرفت و توحید و ولایت و دیگر معارف است در انسان منطفی می‌کنند و حجابهای تقلید و جهالت و عادت و اوهام را به روی آن می‌کشند، و قلوب صافی بی آلایش بندگان خدا را که حق تعالی تخم معرفت در خمیره آنها پنهان فرموده و انبیاء عظام و کتب آسمانی را فرستاده برای تربیت  
135  
و تنمیه آن، به دنیا و زخارف آن و جهات مادّی و جسمانی و عوارض آن متوجه می‌کنند و از روحانیت و سعادات عقلیه منصرف می‌کنند.  
امثال ما که از حدّ حیوانیت تجاوز نکردیم، جز بهشت جسمانی و اداره بطن چیز دیگر نداریم، و به آن هم با تفضل خدای تعالی امید است برسیم؛ لکن گمان نکنیم که سعادت منحصر به آن است و بهشت حق تعالی محصور به همین بهشت حیوانی است؛ بلکه برای حق تعالی عوالمی است که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و خطور در قلب هیچ کس نکرده و اهل مَحَبّت الهیه و معرفة الله را اعتنایی به هیچ یک از بهشتها نیست و برای آنها جنّت لقاست.  
اگر آیات قرآنیه و احادیث وارده از اهل بیت عصمت را بخواهم در این باب ذکر کنم، مخالف با وضع این اوراق است؛ و این مقدار نیز از طغیان قلم ذکر شد و مقصود عمده ما توجّه دادن قلوب بندگان خداست به آنچه برای آن خلق شدند که آن معرفة الله است که از همه سعادات بالاتر است و هیچ چیز جز مقدّمه آن نیست. مقصود ما از کسانی که خار راه سلوکند علماء بزرگ اسلام و فقهاء کرام مذهب جعفری (علیهم رضوان الله) نیست، بلکه بعضی از اهل جهل و منتحلین به علم از راه قصور و جهل، نه تقصیر و عناد، راهزن بندگان خدا شدند و به خدای تعالی پناه می‌برم از شرّ طغیان قلم و نیت فاسده و مقصود باطل.

باب 3 سرّ 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 تصمیمِ 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 تصمیمِ 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 وسوسه شیطان پلید و دعابه واهمه، عقل را محکوم خود  
136  
می کند و امر ضروری را بر انسان بیچاره تعمیه می‌کند؛ و بجای آنکه انسان عمر گرانبهای خود را صرف در تجوید و تخلیص عمل کند و آن را از مفاسد باطنیه تخلیص کند و بجای آنکه آن را صرف در معارف توحید و حق شناسی و حق طلبی کند، ابلیس پلید او را وسوسه کند و نصف عمر را صرف در امری ضروری و شییی واجب الحصول کند. شیطان را دامها و مکاید بسیار است: یکی را به ترک اصل عمل وادار کند؛ و دیگری را که مأیوس شود از آنکه ترک عمل کند، به ریا و عجب و دیگر مفسدات وادار کند؛ و اگر به این امر موفق نشد، عملش را از راه مقدّس مآبی باطل کند: عبادات همه مردم را در نظر انسان خوار کند و مردم را نسبت به عدم مبالات دهد؛ آن وقت وادار 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.  
وسواس را شؤون بسیار و طرق بیشمار است که اکنون نتوان در جمیع آن بحث کرد و تمام آن را استقصا نمود؛ ولی در بین همه، وسوسه 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 النّفس ضعیف العقل را می‌بینی که در هر نماز مدتهای مدید خود را معطّل کند که نمازش با نیت و عزم موجود شود. این شخص به آن ماند که مدتها تفکر کند که برای بازار رفتن یا نهار خوردن نیت و عزم تهیه کند. بیچاره‌ای که باید نماز معراج قرب و مفتاح سعادت او باشد و با تأدّب به آداب قلبیه و اطّلاع 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 وسواس خنّاس 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 می‌دارد. ممکن است چهل سال انسان جمیع عباداتش حتی به حسب صورت نیز صحیح بجا نیاید و اجزای صوری فقهی هم نداشته باشد، فضلاً از آداب باطنیه و شرعیه.  
137  
مضحکتر آنکه بعضی از این اشخاص وسواسی عمل جمیع مردم را باطل می‌دانند و تمام مردم را بی مبالات به دین محسوب می‌کنند. با آنکه خود اگر مقلّد است، مرجع تقلیدش نیز چون متعارف مردم می‌باشد؛ و اگر اهل فضل است، به اخبار رجوع کند ببیند رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمّه هدی علیهم السلام نیز در این امور متعارف بودند. فقط در تمام مردم این طایفه وسواسیه هستند که به خلاف رسول خدا و ائمّه 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. علی الظاهر، 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. (147) و اجماع فقهاء امامیه قائم است علی التّحقیق که این وضو صحیح است. وظاهر کتاب خدا نیز همین است. در شستن دوم، بلکه غرفه دوم، بعضی اشکال کردند؛ ولی غرفه دوم، بلکه شستن دوم نیز، ضرر ندارد، گرچه در استحبابش کلامی است. لکن شستن سوم بدعت و مبطل وضوست بلا اشکال روایتاً و فتوی. اکنون عمل وسواسی بیچاره را ببین که به بیست غرفه که هر یک از آن غرفه‌ها فرا می‌گیرد تمام دست را و غَسله تامّه محسوب می‌شود اکتفا نمی‌کند؛ در این صورت وضویش بی اشکال باطل است.  
این بدبخت ضعیف العقل این عمل را که از اطاعت شیطان و وسوسه او بجا آورده صحیح می‌داند و موافق احتیاط، آن وقت عمل سایرین را باطل می‌شمارد.  
اکنون وجه صدق حدیث شریف (148) که او را بی عقل شمرده است معلوم می‌شود. کسی که عمل مخالف با عمل رسول خدا را صحیح بداند و عمل موافق با آن حضرت را باطل بداند، یا از دین خدا خارج است یا بی عقل و چون این بیچاره از دین خارج نیست، پس بی عقل است و مطیع شیطان و مخالف رحمن.  
برای علاج این مصیبت و داء عُضال 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 ارغامِ انف شیطان کند و بی اعتنایی به آن پلید نماید و چند  
138  
مرتبه که شیطان وسوسه کرد که عملت باطل است، جواب دهد که اگر عمل همه فقهاء امّت 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 شرّ او پناه برد، این مرض رفع شود و شیطان چشم طمعش از او بریده گردد؛ چنانکه برای دفع کثرت شک، که آن نیز از القائات شیطان است، در روایات شریفه همین دستور را دادند:  
در کافی شریف سند به حضرت باقر العلوم علیه السلام رساند که گفت:  
وقتی که زیاد شد شکت در نماز، ممضی دار نماز را، یعنی اعتنا به آن مکن، امید است که رها کند تو را؛ همانا این نیست مگر از شیطان. (149)  
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. (150)  
فصل دوم: [اخلاص]  
یکی از مهمّات آداب نیت، که از مهمّات جمیع عبادات است، «اخلاص» است و حقیقت آن، تصفیه نمودن عمل است از شائبه غیر خدا، و صافی نمودن سرّ است از رؤیت غیر حق تعالی در جمیع اعمال و کمال آن، ترک غیر است مطلقاً و پا نهادن بر انّیت و انانیت و غیر و غیریت است یکسره. قال تعالی: «اَلا للَّه الدّینُ الْخالِص» (151) 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: «وَما اُمِروُا اِلّا  
139  
لِیعْبُدُوا اللَّه مُخلِصینَ لَهُ الدّین» (152) و: «مَنْ کانَ یریدُ حَرْثَ الدُّنْیا نُؤتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِی الآخِرَةِ مِنْ نَصیبٍ» (153) و: «وَ مَنْ یخْرُجْ مِنْ بَیتِهِ مُهاجِراً اِلی اللَّه وَرَسُولِهِ ثُمَّ یدْرِکهُ المَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهُ عَلی اللَّه» (154). این آیه شریفه ممکن است متکفّل 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 مظلمه نفس است؛ و غایت آن، خدای تعالی و رسول او است که آن هم به حق برگردد، زیرا رسول آیت و مرآت و نماینده است؛ پس هجرت به او هجرت به حق است؛ «حبّ خاصان خدا حبّ خداست».  
فصل سوم: بیان بعضی مراتب اخلاص به طریق اجمال  
یکی از مراتب آن، تصفیه عمل است - چه عملی قلبی یا قالبی - از شائبه رضای مخلوق و جلب قلوب آنها، چه برای محمدت یا برای منفعت یا برای غیر آن و در مقابل این، اتیان عمل است ریائاً و این ریاء فقهی، و از همه مراتب ریا پست تر و صاحب آن از همه مُرائیها بی ارزشتر و خسیستر است.  
مرتبه دوم، تصفیه عمل است از حصول مقصودهای دنیوی و 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 صلات اوّل ماه مثلاً برای سلامت از آفات آن ماه، و دادن صدقات برای سلامتی، و دیگر مقصدهای 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 مشروعه است، بلکه شاید از آن نیز کمتر باشد.  
مرتبه سوم، تصفیه آن است از رسیدن به جنّات جسمانیه و حور و قصور و امثال آن از  
140  
لذات جسمانیه و مقابل آن، عبادات اجیران است؛ چنانکه در روایات شریفه است و این نیز در نظر اهل الله چون سایر کسبهاست، الّا اینکه عمل این کاسب اجرتش بیشتر و بالاتر است در صورتی که قیام به امر کند و از مفسدات صوریه عمل را تخلیص کند.  
مرتبه چهارم، آن است که عمل را تصفیه کند از خوف عقاب و عذابها[ی]جسمانی موعود. مقابل آن، عبادت عبید است؛ چنانکه در روایات است. (155) این عبادت نیز در نظر اصحاب قلوب قیمتی ندارد و از نطاق عبودیت الله خارج است. در نظر اهل معرفت فرق نکند که انسان عملی را بکند از خوف حدود و تعزیرات در دنیا، یا خوف عقاب و عذاب آخرتی، یا برای رسیدن به زنهای دنیایی، یا زنهای 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 لذّات روحانیه دائمه ازلیه ابدیه و منسلک شدن در سلک کرّوبیین و ملائکه مقرّبین و در مقابل آن، عمل نمودن برای این مقصد است. این درجه گرچه درجه بزرگ و مقصد عالی مهمی است، و حکما و محقّقین 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 فرقها دارد.  
در ازاء این مرتبه که مرتبه ششم است تصفیه آن است از خوف عدم وصول به این لذّات و حرمان از این سعادات و در مقابل، عمل برای این مرتبه از خوف است. این نیز گرچه مرتبه عالیه‌ای است و از حدّ اشتهای امثال نویسنده خارج است، ولی در نظر اهل الله این نیز عبادت عبید است و عبادت معلّل است.  
مرتبه هفتم، تصفیه آن است از وصول به لذّات جمال الهی و رسیدن به بهجتهای انوار سبحات غیر متناهی که عبارت از جنّت لقاست و این مرتبه، یعنی جنّت لقا از مهمّات مقاصد اهل معرفت و اصحاب قلوب و دست آمال نوع از آن کوتاه است، و اوحدی از اهل معرفت به  
141  
سعادت این شرف مشرّفند؛ و لکن این کمال مرتبه کمَّل 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 کمَّل نیست، و اینکه جناب امیرالمؤمنین علیه السلام «کیفَ اَصْبِرُ عَلی فِراقِک» (156) گوید از مقامات معمولی سرشارِ او و مثل اوست.  
بالجمله، تصفیه عمل از این دو مرتبه نیز در نزد اهل الله لازم است، و عمل با آن معلّل و از حظوظ نفسانیه خارج نیست؛ و این کمال خلوص است.  
فصل چهارم: [علم بدون عمل]  
علم بدون عمل را ارزشی نیست و بر عالم حجت تمامتر و مناقشه بیشتر است. افسوس که ما از معارف الهیه و از مقامات معنویه اهل الله و مدارج عالیه اصحاب قلوب بکلّی محرومیم. یک طایفه از ما بکلّی 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 شَطَح محسوب دارند. این دسته از مردم را امید نیست که بتوان متنبّه به نقص و عیب خویش کرد و از خواب گران بیدار نمود؛ «اِنَّک لا تَهْدی مَنْ اَحْبَبْتَ» (157)، «و مَا اَنْتَ بمُسْمعٍ مَنْ فِی القُبُور» (158).  
آری، آنها که چون نویسنده بیچاره از همه جا بی خبر دلشان زنده به حیات معرفت و مَحَبّت الهیه نیست مردگانی اند که غلاف بدن قبور پوسیده آنهاست، و این غبار تن و تنگنای بدنِ مظلم آنها را از همه عوالم نور و نور علی نور محجوب نموده؛ «وَمَنْ لَمْ یجْعَلِ اللَّه لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِن نور» (159). این طایفه هر چه حدیث و قرآن از مَحَبّت و عشق الهی و حبّ لقا و انقطاع به حق بر آنها فرو خوانند، به تأویل و توجیه آن پردازند و مطابق آراء خود تفسیر کنند آن همه  
142  
آیات لقا و حبّ الله را به لقاء درختهای بهشتی توجیه نمایند. نمی‌دانم این گروه با فقرات مناجات شعبانیه چه می‌کنند که عرض می‌کنند:  
إلهی، هَبْ لی کمالَ الاِنقِطاعِ اِلَیک، وَاَنِرْ اَبْصارَ قُلوبِنا بِضیاءِ نَظَرِها الَیک، حَتّی تَخْرِقَ اَبْصارُ القلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ اِلی مَعدِن الْعَظَمَةِ وَتَصیرَ اَرواحُنَا مُعَلَّقَةً بِعزِّ قُدسِک. إلهی، وَاجْعَلْنی مِمّنْ نادَیتَهُ فَاَجابَک، وَ لاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِک. (160)  
این «حجب نور» چیست؟ آیا «نظر به حق»، مقصود گلابیهای بهشت است؟ آیا «معدن عظمت» قصرهای بهشتی است؟ آیا «تعلّق ارواح به عزّ قدس»، یعنی تعلّق به دامن حور العین برای قضای شهوت؟ آیا این «صعق و محو از جلال»، یعنی محو در جمال زنهای بهشتی؟ آیا این جذبه‌ها و غشوه‌ها که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله در نماز معراج دست می‌داده و آن انوار عظمت و بالاتر از آن را که مشاهده می‌کرده در آن محفلی که اعظم ملائکة الله، که جبرئیل امین علیه السلام است، محرم سر نبود و جرأت پیشرفت انمله‌ای نداشت، جذبه برای یکی از زنهای خیلی خوب بوده؟ یا انواری مثل نور شمس و قمر و بالاتر از آن می‌دید؟ آیا آن قلب سلیمی که معصوم علیه السلام در ذیل آیه شریفه «اِلّا مَنْ اَتَی اللَّه بِقَلْبٍ سَلیم» (161) فرمود: «سلیم آن است که ملاقات کند حق تعالی را در صورتی که در آن غیر حق نباشد» (162). مقصود از آنکه غیر حق نباشد، یعنی غیر کرامت حق نباشد؟ که برگشت به آن کند که غیر از گلابی و زردآلو نباشد؟  
لَعَمْرِ الحَبیب که مقصودی از این کلام نیست جز آنکه برای برادران ایمانی، خصوصاً اهل علم، تنبّهی حاصل آید و لااقلّ منکر مقامات 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؛ امّا صاحب این مقامات کیست، خدا می‌داند و این امری است که کسی را بر آن اطلاعی نیست - «آن را که خبر شد خبری باز نیامد» (163).  
یک طایفه دیگر آنانند که مقامات اهل معرفت را منکر نیستند و عناد با اهل الله ندارند،  
143  
ولی اشتغال به دنیا و تحصیل آن و اخلاد به لذّات 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 نمی‌گذارد که به پرهیز و خوردن دوای تلخ اقدام کنند؛ چنانکه طائفه اوّل مریضانی را مانند که اصل وجود چنین مریضی و مرضی را دردار تحقّق تصدیق نکنند؛ با آنکه خود مبتلا هستند، اصل وجود مرض را انکار کنند.  
یک طایفه آنانند که به کسب علمی پرداختند و اشتغال به تحصیل معارف علماً پیدا کردند، ولی از حقایق معارف و مقامات اهل الله به اصطلاحات و الفاظ و به زرق و برق عبادات اکتفا نموده، خود و عدّه‌ای بیچاره را در رشته الفاظ و اصطلاحات به زنجیر کشیده و از جمیع مقامات قناعت به گفتار نموده‌اند. در اینان یک دسته پیدا شود که خود، خود را می‌شناسند، ولی برای ریاست بر یک دسته بیچاره این اصطلاحات بی مغز را مایه کسب معیشت قرار داده‌اند و با الفاظ فریبنده و اقوال جالب توجّه صید قلوب صافیه بندگان خدا را می‌کنند. اینها شیاطینی هستند انسی که ضررشان از ابلیس لعین کمتر نیست بر عبادالله. بیچارگان ندانند که قلوب بندگان خدا منزلگاه حق است و کسی را حق تصرّف در آن نیست.  
اینها غاصب منزلگاه حقّند و مخرّب کعبه حقیقی هستند؛ بتهایی تراشند و در دل بندگان خدا، که کعبه بلکه بیت المعمور است، جایگزین کنند؛ اینها مریضانی هستند که به صورت طبیب خود را در آورده و آنها را به مرضهای گوناگون 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 دنیاویه 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 قاطعِ طریق گول خورده مغرور شوند و معارف  
144  
و مقامات را حقیقةً 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 محسّنات لفظیه و معنویه و وجوه اعجاز قرآن و معانی عرفیه و اختلاف اَفهام ناس در آنها دانند، و از دعوات قرآن و جهات روحیه و معارف الهیه آن بکلّی غافلند. اینان نیز به مریضی مانند که رجوع به طبیب نموده، نسخه او را گرفته، و معالجه خود را به ضبط نسخه و حفظ آن و کیفیت ترکیبات آن دانند. اینان را مرض خواهد کشت و علم به نسخه و مراجعه به طبیب برای آنها بکلّی بی نتیجه است.  
تمام ریاهای افعالیه و اکثر ریاهای قلبیه از نقصان توحید افعالی است. آنکه مردم ضعیف بیچاره بیکاره را مؤثر در دار تحقّق می‌داند و متصرّف در مملکت حق می‌شمارد، از کجا می‌تواند خود را از جلب قلوب آنها بی نیاز داند و عمل خود را از شرک شیطان تصفیه و تخلیص کند؟ تو سرچشمه را باید صافی کنی تا آب صافی از آن بیرون آید، و الّا با سرچشمه گل آلود توقّع صفای آب نداشته باش. تو اگر قلوب بندگان خدا را در تحت تصرّف حق بدانی و معنی «یا مقلّب القلوب» را به ذائقه قلب بچشانی و به سامعه قلب برسانی، خود با این همه ضعف و بیچارگی درصدد صید قلوب برنیایی و اگر حقیقت «بِیدِهِ مَلَکوتُ کلِّ شَیء» (164) وَ «لَهُ المُلْک» (165) و «بِیدِهِ المُلْک» (166) را به قلب بفهمانی، از جلب قلوب بی نیاز شوی، و به قلوب ضعیفه این مخلوق ضعیف خود را محتاج ندانی، و غنای قلبی برای تو رخ دهد. تو در خود حسّ احتیاج کردی و مردم را کارگشا دانستی، پس محتاج به جلب قلوب شدی؛ و خود را به قدس فروشی متصرّف در قلوب انگاشتی، پس محتاج به ریا شدی؛ اگر کارگشا را حق می‌دیدی و خود را نیز متصرّف در کون نمی‌دیدی، بدین شرکها احتیاج پیدا نمی‌کردی.  
ای مشرک مدّعی توحید و ای ابلیس در صورت آدمیزاده، تو این ارث را از شیطان لعین  
145  
بردی که خود را متصرّف می‌بیند و فریاد «لَاُغْوِینَّهُمْ» (167) 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 رؤیتِ استحقاق از نقصان معرفت به حال خود و حق خالق (تعالی شأنه) است؛ و این نیز از شجره خبیثه شیطانیه است که به رؤیت خود و عمل خود أنّیت 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 تفضل و نعم را ابتدایی داند.  
در کلمات ائمّه اطهارعلیهم السلام خصوصاً صحیفه سجّادیه همان صحیفه نورانیه الهیه که از سماء عرفان عارف بالله و عقل نورانی سید ساجدین نازل شده برای خلاصِ بندگان خدا از سخن طبیعت و فهماندن ادب عبودیت و قیام در خدمت ربوبیت، این لطیفه الهیه بسیار مذکور است:  
فَلَک الْحَمْدُ عَلی ابْتِدائِک بِالنِّعَمِ الجِسامِ، وَاِلهامِک الشُّکرَ عَلَی الاِحْسانِ. (168)  
146  
نِعَمُک ابتداءٌ و اِحسانُک التَّفضُّلِ. (169)  
و در مصباح الشریعة فرماید:  
وَاَدْنی حَدِّ الاِخْلاصِ بَذلُ الْعَبْدِ طاقَتَهُ، ثُمّ لا یجْعَلُ لِعَمَلِهِ عِنْدَ الله قَدْراً فَیوجِبَ بِهِ عَلی رَبِّهِ مُکافاةً لِعَمَلِهِ. (170)  
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 مظلم طبیعت محبوس کند. این نیز از شجره خبیثه شیطانیه روید، و از خودخواهی است که از ارث شیطانی می‌باشد که «خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ» (171) 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 توقّعهای غیر متناهی دارد. این خوشنودی و استکثار عمل است که مبدأ بسیاری از مفاسد اخلاقی و اعمالی است که ذکرش به طول انجامد.  
در احادیث شریفه بدین مطلب اشاره فرموده‌اند: در کافی شریف سند به حضرت موسی بن جعفر (سلام الله علیهما) رساند اِنَّهُ قالَ لِبَعْضِ وُلْدِهِ:  
یا بُنَی، عَلَیک بِالْجِدِّ؛ و لا تُخْرِجَنَّ نَفْسَک مِنْ حَدِّ التَّقْصیرِ فِی عِبادَةِ الله (عَزَّ وَجَلَّ) وَ طاعَتِهِ، فَاِنَّ الله لا یعْبَدُ حَقَّ عِبادَتِهِ. (172)  
و قال علیه السلام فی حدیث آخر:  
کلُّ عَمَلٍ تُریدُ بِهِ الله عَزَّ وَجَلَّ فَکنْ فِیهِ مُقَصِّراً عِنْدَ نَفْسِک؛ فَاِنَّ النّاسَ کلَّهُمْ فی اَعمالِهِمْ  
147  
فیما بَینَهُمْ وَ بَینَ الله مُقَصِّرونَ اِلّا مَنْ عَصَمَهُ الله عَزَّوَجَلَّ. (173)  
و عنه علیه السلام: «لا تَسْتَکثِروا کثیرَ الْخَیر» (174) و در صحیفه کامله در وصف ملائکة الله فرماید:  
الّذین یقولُونَ اِذا نَظَروا اِلی جَهَنَّمَ تَزْفِرُ اِلی اَهْلِ مَعْصِیتک: سُبْحانَک، ما عَبَدْناک حَقَّ عِبادَتِک. (175)  
ای ضعیف، جایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله که اعرف خلق الله است و عمل او از همه کس نورانیتر و با عظمت تر است اعتراف به عجز و تقصیر کند و «ما عَرَفْناک حقَّ مَعْرِفَتِک و ما عَبَدْنَاک حَقَّ عِبادَتِک» (176) گوید و ائمّه معصومین علیهم السلام آن طور که در محضر مقدس اظهار قصور و تقصیر کنند، از پشه لاغری چه خیزد؟ (177) آری، آنها مقام معرفتشان به عجزِ ممکن و عزت و عظمتِ واجب (تعالی شأنه) اقتضا می‌کرد آن اظهارات و اعترافات را. خودفروشی و عمل فروشی کنیم. سبحان الله! چه کلام صادقی است فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرماید «عُجْبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ اَحَدُ حُسّادِ عَقْلِه». (178)  
این از بی عقلی نیست که شیطان امر ضروری را بر ما تعمیه کند و ما در میزان عقل به سنجش آن برنخیزیم؟ ما خود بالضرورة می‌دانیم که اعمال ما و همه بشر عادی بلکه همه ملائکة الله و روحانیین در میزان مقایسه با اعمال رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمّه 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 ضروریه به ما نتیجه می‌دهد که باید به هیچ یک از اعمال خود خوشنود نباشیم؛ بلکه اگر به قدر عمر دنیا به عبادت و اطاعت قیام کنیم، خجل و شرمسار باشیم و منفعل و سرافکنده باشیم؛ مع الوصف، چنان شیطان در قلب ما متمکن شده و حکومت بر عقل و حواس ما می‌کند که از این مقدّمات ضروریه نتیجه نگرفته، بلکه احوال قلوب ما به عکس است.  
148  
آن سروری که یک ضربت یوم الخندقش به تصدیق رسول الله صلی الله علیه و آله افضل از جمیع عبادات جن و انس است (179) با آن همه عبادات و ریاضات که علی بن الحسین، که اعبد خلق الله است، اظهار عجز می‌کند که مثل او باشد (180)، اظهار عجز و تذلّلش و اعتراف به قصور و تقصیرش از ما بیشتر و بالاتر است. رسول خدا که علی مرتضی و جمیع ما سوی الله بنده درگاه اویند و ذرّه خور خوان نعمت معارفش هستند و متعلّم به تعلیم او هستند، آن طور قیام به امر می‌کند. ده سال در کوه حرا بر پا می‌آیستد و قیام به اطاعت می‌کند تا آنکه قدمهای مبارکش ورم می‌کند و خدای تعالی بر او آیه فرو می‌فرستد: «طه \* ما اَنْزَلْنا عَلَیک القُرْآنَ لِتَشْقَی» (181) 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 می‌فرماید.  
سید بن طاوس قدس سره از جناب علی بن الحسین علیهما السلام حدیثی نقل کنند که ما این رساله را متبرّک به آن می‌کنیم. چون شرح بعضی حالات آن سرور است، شامّه ارواح از آن متعطّر شود و ذائقه قلوب از آن ملتذّ گردد. عن الزّهری، قال:  
دَخَلْتُ معَ عَلی بنِ الحسین علیهما السلام عَلی عَبْدِ المَلِک بنِ مَرْوان، قالَ: فَاسْتَعْظَمَ عَبدُالملک ما رَأی مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ بَینَ عَینَی عَلِی بن الحُسین علیهما السلام، فقال: یا اَبا مُحمّد، لَقَدْ بَینَ عَلَیک الاِجْتهادُ، و لقد سَبَقَ لَک مِنَ الله الحُسْنی، وَاَنْتَ بِضْعَةٌ مِنْ رَسُولِ الله صلی الله علیه و آله، قَریبُ النَّسَبِ، وَکیدُ السَّبَبِ، وَاِنَّک لذوفَضْلٍ عَظیمٍ عَلی أهلِ بَیتِک وَ ذوی عَصْرِک، و لقد أُوتیتَ مِنَ الفَضْلِ وَ العِلْمِ و الدّینِ وَ الْوَرَعِ ما لَمْ یؤْتَ اَحَدٌ و لا قَبْلک اِلّا مَنْ مَضی مِنْ سَلَفِک.  
وَأَقبَلَ یثْنی عَلَیه و یطرِیهِ. قال: فقال علی بن الحسین علیهما السلام: کلَّما ذَکرْتَهُ وَوَصَفْتَهُ، مِنْ فَضْلِ الله سُبْحانَهُ وَتأییدِهِ وَتَوفِیقِه؛ فَاَینَ شُکرُهُ عَلی ما اَنْعَمَ یا اَمیرَ المؤمِنین؟ کانَ رسولُ الله صلی الله علیه و آله یقِفُ فی الصَّلاةِ حَتّی تَرُمَّ قَدَماهُ، وَ یظْمَأُ فِی الصّیامِ حتّی یعْصِبَ فُوه. فقیل لَهُ: یا رَسولَ الله، أَلَمْ یغْفِرِ الله لَک ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِک و ما تَاَخَّر؟ فَیقُولُ صلی الله علیه و آله: أفلا اَکونُ عَبْداً شَکوراً. الحَمْدُلله علی ما اَوْلی واَبْلی وَلَهُ الحَمْدُ فی الآخِرَةِ و الاُولی و الله، لَوْ  
149  
تَقَطَّعَتْ اَعْضایی وَسألَتْ مُقْلتای عَلی صَدْری اَنْ اَقُومَ للّه (جَلَّ جَلالُهُ) بِشُکرِ عُشْرِ الْعُشْرِ مِنْ نِعْمَةٍ واحِدَةٍ مِنْ جَمیعِ نِعَمِهِ الّتی لا یحْصیها الْعادّونَ و لا یبْلُغُ حَدَّ نِعْمَةٍ عَلی جَمیعِ حَمْدِ الْحامِدینَ، لا و الله، أو یرانِی الله لا یشْغَلُنی شَیء عَنْ شُکرِهِ و ذِکرِهِ فی لَیلٍ و لا نهارٍ و لا سِرٍّ و لا عَلانِیةٍ.  
وَلَوْلا اَنَّ لِاَهلی عَلَی حقّاً و لِسائِرِ النّاسِ مِنْ خاصِّهِمْ وَ عامِّهِمْ عَلَی حُقوقاً لا یسَعُنی اِلاَّ الْقِیامُ بِها حَسَبَ الوُسْعِ و الطّاقَةِ حتّی أُؤَدّیها اِلَیهِمْ، لَرَمَیتُ بِطَرْفی اِلَی السَّماءِ و بِقَلْبِی اِلی الله، ثُمَّ لَمْ اَرْدُدْهُما حتّی یقْضِی الله عَلی نَفْسی، و هو خَیرُ الْحاکمینَ. وَبَکی علیه السلام و بَکی عَبدُالمَلِک … (182)

باب 4: شمه‌ای از آداب قرائت و اسرار آن

مصباح 1: آداب مطلقه قرائت قرآن شریف

فصل اوّل: [عظمت قرآن و ادب تعظیم]  
یکی از آداب مهمّه 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 اجمالیه به عظمت همین کتاب متنزّل، که در دسترس همه بشر است، موجب فوائد کثیره است.  
ای عزیز، عظمت هر کلام و کتابی یا به عظمت متکلّم 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 مرسَلٌ الیه و حامل آن، یا به عظمت حافظ و نگاهبان آن، یا به عظمت شارح و مبین آن، یا به عظمت وقت ارسال و کیفیت آن است. بعض از این امور ذاتاً و جوهراً 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 مختصّات آن است، که کتاب دیگری را در آن یا اصلاً شرکت نیست و یا به جمیع مراتب نیست.  
فصل دوم: مقاصد و مطالب کتاب شریف الهی به طریق اجمال و اشاره  
این کتاب شریف، چنانکه خود بدان تصریح فرموده، کتاب هدایت و راهنمای سلوک انسانیت و 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 تنزّل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوه الفاظ و صورت حروف درآمده برای استخلاص مسجونین در این زندان تاریک دنیا و رهایی مغلولین در زنجیره‌های آمال و امانی، و رساندن آنها را از حضیض نقص و ضعف و حیوانیت به اوج کمال و قوّت و انسانیت، و از مجاورت شیطان به موافقت ملکوتیین. 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 معرفة 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 معرفة الذّات تا معرفة 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 بکلّی 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 الاَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ وَ الباطِن» (183) و کریمه «اللَّه نورُ السَّمواتِ وَالاَرْضِ» (184) و کریمه «هُوَ الّذی فِی السَّماءِ اِلهٌ وَفِی الأرْضِ اِلهٌ» (185) و کریمه «هُوَ مَعَکمْ» (186). و  
151  
کریمه «فَأَینَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (187) الی غیر ذلک در توحید ذات، و آیات کریمه آخر سوره «حشر» و غیر آنها در توحید صفات، و کریمه «وَما رَمَیتَ اِذْ رَمَیتَ وَلکنَّ اللَّه رَمَی» (188) و کریمه «اَلْحَمْدُ للَّه رَبِّ الْعالَمین» (189) و کریمه «یسَبِّحُ للَّه مَا فِی السّمواتِ و ما فِی الأرْضِ» (190). در توحید افعال، که بعضی به وجه دقیق و بعضی به وجه ادقّ 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 مهمّه 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 مقدّس. این از مقاصد مهمّه 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 المنّة. در همین قصّه 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 اَوْ اَلْقی السَّمْعَ و هو شَهید» (191) که انسان را حیران کند و اینکه قصص قرآنیه، مثل قصه آدم و موسی و ابراهیم و دیگر انبیا علیهم السلام، مکرر ذکر شده، برای همین نکته است که این کتاب، کتاب قصه و تاریخ نیست، بلکه کتاب سیر و  
152  
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 متشتّته - 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 متشتّته هر یک بتوانند از آن استفادت کنند.  
چون این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است، و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکنه مختلف هستند، همه را نتوان به یک طور دعوت کرد؛ ای بسا نفوسی که برای اخذ تعالیم به 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 اوّل در یک ترازو گذاشت. ای بسا قلوب که با تخویف و انذار متناسبند؛ و قلوبی که با وعده و تبشیر سروکار دارند. از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و طرق متشتّته مردم را دعوت فرموده؛ و چنین کتابی را تکرار حتم و لازم است. دعوت و موعظه بی تکرار و تفنّن، از حدّ بلاغت خارج، و آنچه متوقّع از آن است، که تأثیر درنفوس باشد، بی تکرار از آن حاصل نشود.  
مع الوصف، در این کتاب شریف قضایا به طوری شیرین اتفاق افتاده که تکرار آن انسان را کسل نکند؛ بلکه در هر دفعه که اصل مطلب را تکرار کند، خصوصیات و لواحقی در آن مذکور است که در دیگران نیست؛ بلکه در هر دفعه یک نکته 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 بی مایه 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 کفّار و جاحدین و مخالفان با حقّ و  
153  
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 شدّاد 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 اماته باطل.  
یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، بیان قوانین ظاهر شریعت و آداب و سنن الهیه است، که در این کتاب نورانی کلیات و مهمات آن ذکر شده و عمده در این قسم دعوت به اصول مطالب و ضوابط آن است؛ مثل باب صلات، و زکات، و خمس، و حج، و صوم، و جهاد، و نکاح، و ارث، و قصاص، و حدود، و تجارت، و امثال آن و چون این قسم، که علم ظاهر شریعت است، عامّ المنفعه و برای جمیع طبقات از حیث تعمیر دنیا و آخرت 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 تفاصیل آنها به حدّ وافر است و تصانیف علماء شریعت در این قسمت بیشتر و بالاتر از سایر قسمتهاست.  
یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، احوال معاد و براهین بر اثبات آن، و کیفیت عذاب و عقاب و جزا و ثواب آن، و تفاصیل جنّت و نار و تعذیب و تنعیم [است]. در این قسمت حالات اهل سعادت و درجات آنها از اهل معرفت و مقرّبین و از اهل ریاضت و سالکین و از اهل عبادت و ناسکین، و همین طور حالات و درجات اهل شقاوت از کفّار 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 خاصّه مفید است، به طریق رمز و اشاره مذکور است؛ مثل «و رضْوانٌ مِنَ اللَّهِ اَکبَرُ» (192) و آیات لقاء الله برای آن دسته، و مثل «کلاَّ اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یوْمَئذٍ لََمحْجُوبُون» (193) برای دسته دیگر. در این قسمت، یعنی در  
154  
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 اللَّه اَنَّهُ لا اِلهَ اِلاَّ هُو» (194) 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 کانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلّا اللَّهُ لَفَسَدَتا» (195) و مثل کریمه «اِذاً لَذَهَبَ کلُّ اِلهٍ بِما خَلَقَ» (196) 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 ملائکة 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 الرّحمن (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 مهمّی را باید در نظر بگیری که با توجه به آن راه استفاده از کتاب شریف بر تو باز شود و ابواب معارف و حِکم 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 اطّلاع بر امم سالفه بنگری؛ هیچ یک از اینها داخل در مقاصد قرآن نیست و از منظور اصلی  
155  
کتاب الهی به مراحلی دور است.  
اینکه استفاده ما از این کتاب بزرگ بسیار کم است، برای همین است که یا به آن نظر تعلیم و تعلم نداریم - چنانکه غالباً این طوریم - فقط قرائت قرآن می‌کنیم برای ثواب و اجر، و لهذا جز به جهت تجوید آن اعتنایی نداریم. می‌خواهیم قرآن را صحیح بخوانیم که ثواب به ما عنایت شود، و در همین حد واقف می‌شویم و به همین امر قناعت می‌کنیم؛ لهذا چهل سال قرآن شریف را می‌خوانیم و به هیچ وجه از آن استفاده‌ای حاصل نشود جز اجر و ثواب قرائت. یا اگر نظر تعلیم و 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 همّ 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: «ذلِک الْکتابُ لا رَیبَ فیه هُدی لِلمُتَّقین» (197). این کتاب را کتاب هدایت خوانده. می‌بینیم در یک سوره کوچک چندین مرتبه می‌فرماید: «و لقد یسَّرْنا القُرآنَ لِلذِّکرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّکرٍ» (198). می‌بینیم می‌فرماید: «وَاَنْزَلْنا اِلَیک الذِّکرَ لِتُبینَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ اِلَیهِمْ وَلَعَلَّهُمْ  
156  
یتَفَکرُونَ» (199). می‌فرماید: «کتابٌ اَنْزَلناهُ اِلَیک مُبارَک لِیدَّبَّروُا آیاتِهِ وَلِیتَذَکرَ اُولوا الألْبابِ» (200) 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 مفسِّرین زحمتهای فراوان کشیده و رنجهای بی پایان برده تا کتابی شریف فراهم آورده فَلِلّهِ دَرُّهُمْ وَعَلی الله اَجْرُهُمْ، 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 وسنن الهیه است و بزرگترین وسیله رابطه بین خالق و خلق و عروة الوثقی و حبل المتین تمسّک به عزّ ربوبیت است، باید به روی مردم مفتوح نمود. علما و مفسّرین 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 السّرور 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 خلّکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند؛ این کتاب چون عصای موسی و ید بیضای آن سرور، یا دم عیسی که احیاء اموات می‌کرد نیست که فقط برای اعجاز و دلالت بر صدق نبی اکرم آمده باشد؛ بلکه این صحیفه الهیه کتاب احیاء قلوب به حیات ابدی علم و معارف الهیه است؛ این کتاب خدا است و به شؤون الهیه (جلّ و علا) دعوت می‌کند. مفسّر باید شؤون الهیه را به مردم تعلیم کند، و مردم باید برای تعلم شؤون الهیه به آن رجوع کنند تا استفادت از آن حاصل شود؛ «وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنینَ و لا یزیدُ الظّالِمینَ اِلّا خَساراً» (201).  
چه خسارتی بالاتر از اینکه سی - چهل سال کتاب الهی را قرائت کنیم و به تفاسیر رجوع کنیم و از مقاصد آن بازمانیم «رَبَّنا ظَلَمْنا اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَمْ تَغْفِرْلَنا وَتَرْحَمْنا لَنَکونَنَّ مِنَ الْخاسِرین» (202).  
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 متعلّم و مستفید از کتاب خدا لازم است که یکی دیگر از آداب مهمّه را به کار بندد تا استفاده حاصل شود؛ و آن رفع موانع استفاده است که ما از آنها تعبیر کنیم به حجب بین مستفید و قرآن و این حجابها بسیار است که ما به بعض از آن اشاره نماییم:  
یکی از حجابهای بزرگ حجاب خودبینی است که شخص متعلّم خود را به واسطه این حجاب مستغنی بیند و نیازمند به استفاده نداند و این از شاهکارهای مهمّ 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. حَمَله 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 قرآنیه اشارت به این معنی بسیار است. حضرت موسی کلیم با مقام بزرگ نبوت قناعت به آن مقام نکرد و به مقام شامخ علم خود وقوف نفرمود؛ به مجرّد آنکه شخص کاملی را مثل خضر ملاقات کرد با آن تواضع و خضوع گفت: «هَل أتَّبِعُک عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا  
158  
عُلِّمْتَ رُشْداً» (203) 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 اَرِنِی کیفَ تُحی الْمَوْتَی» (204). از ایمان قلبی خواست ترقّی کند به مقام اطمینان شهودی. بالاتر آنکه خدای تبارک و تعالی به جناب ختمی مرتبت - اعرف خلق الله علی الاطلاق - دستور می‌دهد به کریمه شریفه «وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلماً» (205). 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 مجرّد 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: «وَقالَ الرَّسُولُ یا رَبِّ اِنَّ قَوْمِی اتَّخَذوُا هذَا القُرآنَ مَهْجُوراً» (206). مهجور گذاردن قرآن مراتب بسیار و منازل بیشمار 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 بدیعیه آن کردیم، این کتاب شریف را از مهجوریت بیرون آوردیم؟ آیا اگر قرائات مختلفه و امثال آن را فرا گرفتیم، از ننگ هجران از قرآن خلاصی پیدا کردیم؟ آیا اگر وجوه اعجاز قرآن و فنون محسّنات آن را تعلّم کردیم، از شکایت رسول خدا صلی الله علیه و آله مستخلص شدیم؟ هیهات! که هیچ یک از این امور مورد نظر قرآن و مُنَزِّلْ عظیم الشأن آن نیست. قرآن کتاب الهی است و در آن شؤون الهیت  
159  
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: «اِنَّما الْعِلْمُ ثَلاثَةٌ: آیةٌ مُحْکمَةٌ؛ وَفریضَةٌ عادِلَةٌ؛ وَسُنَّةٌ قائِمَةٌ» (207).  
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 قصّه‌های 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 الّا غور در صورت ظاهر قرآن نیز اخلاد الی الارض (208)، 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 مطهّر و منوّر گردد، در این صورت نفس چون آیینه 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 آیینه 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 متصرّف مملکت روح ابلیس گردد، سمع و بصر و سایر قوا نیز به تصرف آن پلید در آید، و سمع از معارف و مواعظ الهی بکلّی بسته شود، و چشم آیات باهره الهیه را نبیند و از حق و آثار و آیات او کور گردد، و دل تفقّه در دین نکند و از تفکر در آیات و بینات و تذکر حق و اسماء و صفات محروم گردد، چنانکه حق تعالی فرموده: «لَهُمْ قُلوبٌ لایفْقَهونَ بِها وَلَهُمْ اَعْینٌ لا یبْصِرونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا  
160  
یسْمَعُون بِها اُولئِک کالاَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ» (209). 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 دنیاست 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 تسلّط پیدا کند که نور فطرة الله بکلّی خاموش شود و درهای سعادت به روی انسان بسته شود و شاید قفلهای قلب که در آیه شریفه است که می‌فرماید: «اَفَلا یتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ اَمْ عَلَی قُلُوبٍ اَقْفالُها» (210) 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 مطهّر محرم این اسرار نیست. قال تعالی: «اِنَّهُ لَقرآنٌ کریمٌ \* فی کتابٍ مَکنونٍ \* لا یمَسُّهُ اِلاَّ الْمُطَهَّروُن» (211). چنانکه از ظاهر این کتاب و مسّ آن در عالم ظاهره غیر مطهّر ظاهری ممنوع است تشریعاً 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 سُبُل سلامت است و اخراج از همه مراتب  
161  
ظلمات است به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است، باید انسان به تفکر در آیات شریفه مراتب سلامت را از مرتبه دانیه 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: «وَاَنْزَلْنا اِلَیک الذِّکرَ لِتُبَینَ للنّاسِ ما نُزِّلَ اِلَیهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یتَفَکرُونَ» (212).  
از حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله منقول است که چون این آیه شریفه نازل شد که می‌فرماید: «اِنَّ فی خَلْقِ السَّمواتِ وَالأرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّیلِ وَالنَّهارِ لآیاتٍ …» (213)، فرمود: «وَیلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا و لم یتَفَکرْ فیها» (214). عمده در این باب آن است که انسان بفهمد تفکرِ ممدوح کدام است؛ و الّا در اینکه تفکر در قرآن و حدیث ممدوح است شک نیست. بهترین تعبیرها از برای آن، آن است که خواجه عبدالله انصاری قدس سره می‌کند، قال: «اِعْلَمْ أنَّ التَّفَکرَ تَلَمُّسُ الْبَصیرَةِ لاسْتِدْراک الْبُغْیة» (215). 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 انسانیه، که سعادت است، به دست آورد و چون سعادت رسیدن به سلامت مطلقه و عالم نور و طریق مستقیم است، انسان باید از قرآن شریف سُبُل سلامت و معدن نور مطلق و طریق مستقیم را طلب کند؛ چنانکه در آیه 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 مهمّی خودداری کند.  
162  
چون مدّتی 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] نمی‌کرده؛ آن وقت شفا بودن قرآن را برای امراض قلبیه می‌فهمد، و مفاد آیه شریفه «وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنینَ و لا یزیدُ الظّالمینَ اِلّا خَساراً» (216) و معنی قول امیرالمؤمنین (صلوات الله علیه) را که می‌فرماید: «وَتَعلَّمُوا الْقُرآنَ؛ فَاِنَّهُ رَبیعُ القُلُوبِ، وَ استَشْفُوا بِنُورِهِ؛ فَاِنَّهُ شِفاءُ الصّدُور» (217) ادراک می‌کند و از قرآن شریف فقط شفاء امراض جسمانیه را طلب نمی‌کند، بلکه عمده مقصد را شفاء امراض روحانیه که مقصد قرآن است قرار می‌دهد. 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 می‌دادند؛ آنها اطبّاء نفوس و شفا دهندگان قلوب و ارواحند.  
یکی از آداب مهمّه 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 می‌کند، مفاد آن را با حال خود منطبق کند، و نقصان خود را به واسطه آن مرتفع کند و امراض خود را بدان شفا دهد. مثلاً، در قصه 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 ننمودن ابلیس خودبینی و عجب بوده که کوس «اَنَا خَیرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ» (218) 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 درگاه 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 درگاه قدس است در هر  
163  
کسی باشد مطرود است؛ شیطان خصوصیتی ندارد، آنچه او را از درگاه قرب دور کرد ما را نگذارد که به آن درگاه راه یابیم. می‌ترسم لعنهایی که به ابلیس می‌کنیم خود نیز در آن شریک باشیم.  
بالجمله، کسی که بخواهد از قرآن شریف حظّ وافر و بهره کافی بردارد، باید هر یک از آیات شریفه را با حالات خود تطبیق کند تا استفاده کامله کند. مثلاً، در آیه شریفه در سوره انفال فرماید: «اِنَّما المُؤْمِنُونَ الَّذِینَ اِذا ذُکرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلوبُهُمْ و إذا تُلِیتْ عَلیهِمْ آیاتُهُ زادَتْهُمْ إیماناً وَعَلی رَبِّهِمْ یتَوَکلُون …» (219)، شخص سالک باید این اوصاف ثلاثه را ببیند با او منطبق است؟ آیا وقتی ذکر خدا می‌شود، قلب او فرو می‌ریزد و ترسناک می‌شود و وقتی آیات شریفه الهیه بر او خوانده می‌شود، نور ایمان در قلبش افزایش پیدا می‌کند و اعتماد و توکلش به حق تعالی است؟ یا در هر یک از مراتب راجل، و از هر یک از این خواصّ محروم است. اگر بخواهد بفهمد که از حق ترسناک است و قلبش از ترس خداوند فرو می‌ریزد، به اعمال خود نظر کند. انسان ترسناک در محضر کبریایی جسارت به مقام مقدّسش نکند و در حضور حضرت حق هتک حرمات الهیه ننماید. اگر با آیات الهیه ایمان قوی شود، نور ایمان به مملکت ظاهرش نیز سرایت کند. ممکن نیست قلب نورانی باشد، و زبان و کلام و چشم و نظر و گوش و استماع نورانی نباشد. بشر نورانی آن است که تمام قوای ملکیه و ملکوتیه اش نور بخش باشد؛ و علاوه بر آنکه خود او را هدایت به سعادت و طریق مستقیم کند، به دیگران نیز نورافشانی کند و آنها را به راه انسانیت هدایت کند؛ چنانکه اگر کسی به خدای تعالی توکل و اعتماد داشته باشد، قطع طمع از دست دیگران کند و بار احتیاج و فقر خود را به درگاه غنی مطلق افکند؛ و دیگران را که چون خود او فقیران و بینوایانند مشکل گشا نداند.

مصباح 2 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  
164  
رساله به بعض 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 مشتغل به ذکر حق است، قلب آنها از آن بکلّی 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:  
قَسَّمْتُ الصلاةَ بَینی وَ بَینَ عَبْدِی: فَنِصْفُها لی، و نِصْفُها لِعَبْدی. فَاِذا قالَ: «بِسْم اللَّه الرَّحْمَنِ الرّحِیمِ» یقُولُ الله: ذَکرَنی عَبْدی و اِذا قال: «الْحَمْدُ للَّه» یقولُ الله: حَمَدَنی عَبْدی وَاَثْنی عَلَی و هو مَعنی «سَمِعَ الله لِمَنْ حَمِدَهُ» و اِذا قال: «الرَّحْمنِ الرَّحیمِ» یقولُ الله: عَظَّمَنی عَبْدی و اِذا قالَ: «مالِک یوْمِ الدّینِ» یقُولُ الله: مَجَّدَنی عبدی [وفی روایة: فَوَّضَ الی عَبْدی] و إذا قال: «إیاک نعبد وإیاک نستعین» یقول الله: هذا بَینی وَ بَینَ عَبْدی. و إذا قال: «اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیمَ» یقولُ الله: هذا لِعَبْدِی وَ لِعَبْدی ما سَأل. (220)  
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:  
165  
«وَ اَوْفُوا بِعَهْدی اُوفِ بِعَهْدِکمْ» (221).  
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 مَثَل 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 متوسّطین 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 روحِ حلاوت ذکر خدا را بچشان. این لطیفه الهیه در ابتداء امر به شدت تذکر و انس با ذکر حق حاصل شود؛ ولی در ذکر قلب مرده نباشد و غفلت بر آن مستولی نشود. چون با تذکر قلب را مأنوس نمودی، کم کم عنایات 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. (222)  
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. إنَّک وَلی الْفَضْل و الإنعام.  
فصل دوم: بعض آداب استعاذه  
قال تعالی: «فاِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّه مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم \* اِنَّهُ لَیسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلی الَّذینَ  
166  
آمَنُوا وَعَلی رَبِّهِم یتَوَکلُونَ \* اِنَّما سُلْطانُهُ عَلی الَّذینَ یتَوَلَّوْنَهُ و الَّذینَ هُمْ بِهِ مُشْرِکون» (223). 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: «قالَ فَبِما اَغْوَیتَنی لاَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَک الْمُسْتَقیم» (224). 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 نمی‌شویم برای همین دقیقه است. از آیات شریفه قرآنیه و از احادیث شریفه معصومین علیهم السلام آداب کثیره استفاده شود که تعداد همه آنها محتاج به فحص کامل و اطاله کلام است و ما به ذکر بعض آنها اکتفا می‌کنیم.  
یکی از مهمّات آداب استعاذه «خلوص» است؛ چنانکه خدای تعالی از شیطان نقل فرماید: «فَبِعِزَّتِک لَاُغْوِینَّهُمْ اَجْمَعینَ \* اِلّا عِبادَک مِنْهُمُ الُمخْلَصِینَ» (225) 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 می‌شد.  
167  
گر چه در ابتداء سلوک برای عامّه این حقیقت و لطیفه الهیه حاصل نشود مگر به شدّت ریاضات عملیه، و خصوصاً قلبیه که اصل آن است؛ چنانکه اشاره به آن است در حدیث مشهور که می‌فرماید: «مَنْ اَخْلَصَ للّه اَرْبَعینَ صباحاً جَرَتْ ینابیعُ الْحِکمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلی لِسانِه» (226).  
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 لی کمالَ الاِنْقِطاع اِلَیک». (227) چون قلب به این مرتبه از اخلاص رسد و از ما سوی بکلّی 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: «کلمةُ لا اِلهَ اِلّا الله حِصْنی؛ فَمَنْ دَخَلَ حِصْنی، اَمِنَ مِنْ عَذابی» (228). دخول در حصن «لا اِلهَ اِلّا الله» 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 حِکمی حاصل شود (پای استدلالیان چوبین بود). (229)  
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  
168  
هدایت قرآن در آنها تابان باشد؛ با اینکه این آثار را می‌بینیم حاصل نشود با ایمان برهانی.  
پس اگر بخواهیم از تصرف شیطان خارج شویم و در تحت پناه حق تعالی واقع شویم، باید با 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 تصرّف شیطان تهی گردد؛ چنانکه خدای تعالی فرماید: «اللَّه وَلی الَّذینَ آمَنوا یخْرِجُهُمْ مِنَ الظُلُماتِ اِلی النُّور» (230) پس مؤمنین را، که حق تعالی متصرّف و متولّی ظاهر و باطن و سرّ و علن است، از تصرّفات شیطان خالص و در سلطنت رحمان داخلند، و از همه مراتب ظلمات به نور مطلق آنها را خارج کند: از ظلمت معصیت وطغیان، و ظلمت کدورات اخلاق رذیله، و ظلمت جهل و کفر و شرک و خودبینی و خودخواهی و خودپسندی، به نور طاعت و عبادت و انوار اخلاق فاضله، و نور علم و کمال ایمان و توحید و خدا بینی و خدا خواهی و خدا دوستی منتقل شود.  
چنانکه یکی از آداب آن «توکل» است که آن نیز از شعب ایمان و انوار حقیقی لطیفه ایمانیه است و آن واگذار نمودن امور است به حق، که از ایمان قلب به توحید فعلی حاصل شود.  
چون بنده سالک غیر حق تعالی مفزع و پناهی ندید و تصرّف 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، اِنَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظیم.  
فصل سوم: بعض آداب تسمیه  
عَنِ الرِّضا علیه السلام حینَ سُئِلَ عَنْ تَفْسیرِ «البِسمِلَةِ» قالَ: «مَعنی قَوْلِ القائِلِ: بِسْمِ الله، اَی اَسِمُ عَلی نَفْسِی سِمَةً مِنْ سِماتِ الله، و هی العِبادَةُ». قالَ الرّاوی فَقُلْتُ له: ما السِّمَةُ؟ قال: «اَلْعَلامَة» (231).  
بدان (جَعَلَک الله وَإیانا مِنَ المُتَسَمّینَ بِسِماتِ الله) که دخول در منزل «تسمیه» برای سالک میسور نیست مگر بعد از دخول در منزل استعاذه.  
برای متوسّطین و امثال ما ناقصین، ادب آن است که سمه و داغ عبودیت را در وقت  
169  
«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 شمّه‌ای 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 متحقّق شود. علامت حصول نمونه آن در قلب آن است که با چشم عنایت و تلطّف به بندگان خدا نظر کند و خیر و صلاح همه را طالب باشد. این نظر نظر انبیاء عظام و اولیاء کمَّل 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 مسبّبات 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 آمر به معروف و ناهی از منکر لازم است که به قلب خود از رحمت رحیمیه بچشاند، 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 معروفِ انسان جاهل نتیجه معکوسه حاصل شود، و چندین منکر سربار شود برای یک امر و نهی جاهلانه که از روی خواهش نفسانی و  
170  
تصرّف شیطانی واقع شود. اما اگر حسّ رحمت و شفقت و حق نوعیت و اخوّت انسان را به ارشاد جاهلان و بیدار کردن غافلان وادار کند، کیفیت بیان و ارشاد که از ترشّحات قلب رحیمانه است طوری شود که قهراً تأثیر در موادّ لایقه بسزا کند و قلوب صلبه سخت را نیز از آن استکبار و استنکار فرو نشاند.  
افسوس که ما از قرآن تعلّم نمی‌گیریم و به این کتاب کریم الهی نظر تدبّر و تعلّم نداریم و استفاده ما از این ذکر حکیم کم و ناچیز است. اکنون تفکر در آیه شریفه «اِذْهَبا اِلی فِرعَوْنَ اِنَّهُ طَغی \* فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَیناً لَعَلَّهُ یتَذَکرُ اَوْ یخْشی» (232) راه‌هایی از معرفت و درهایی از امید و رجا به قلب انسان مفتوح کند.  
فرعون که طغیانش به جایی رسید که «اَنَا رَبُّکمُ الأَعْلَی» (233) گفت - و علوّ و فسادش به پایه‌ای قرار گرفت که «یذَبِّحُ اَبْنائَهُمْ وَ یسْتَحْی نِسائَهُم» (234) درباره او نازل شد، و به مجرد خوابی که دید و کهَنه و سَحَره به او خبر دادند که موسی بن عمران علیه السلام خواهد طلوع کرد زنها را از مردها جدا کرد و بچه‌های بی گناه را ذبح نمود و آن همه فساد کرد - خداوند رحمن به رحمت رحیمیه خود در جمیع زمین نظر فرمود و متواضعترین و کاملترین نوع بشر، یعنی نبی عظیم الشّأن و رسول عالی مقام مکرّمی مثل موسی بن عمران (علی نبینا و آله و علیه السلام) را انتخاب فرمود و با دست تربیت خود تعلیم و تربیت کرد او را؛ چنانکه فرماید: «وَلمّا بَلَغَ اَشُدَّهُ واسْتَوی آتَیناهُ حُکماً وَعِلْماً و کذلِک نَجْزِی الُمحْسِنین» (235) 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: «وَاَنَا اخْتَرْتُک» (236) و فرماید: «وَ اصطَنَعْتُک لِنَفْسِی \* اِذْهَبْ اَنْتَ وَاَخُوک بِآیاتِی و لا تَنِیا فِی ذِکرِی» (237) 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.  
171  
تو نیز اگر چشم دل باز کنی، یک نغمه روحانی لطیفی می‌شنوی که جمیع مسامع قلبت و شراشر 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: «وَفَتَنّاک فُتُوناً» (238) و سالها در خدمت شعیب پیر، مرد راه هدایت و ورزیده عالم انسانیت، او را فرستاد؛ چنانکه فرماید: «فَلَبِثْتَ سِنینَ فی اَهْلِ مَدْینَ ثُمَّ جِئْتَ عَلی قَدَرٍ یا موسی» (239). 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 جبلّت فطرت صافیه منقطع به حق شد و سفر روحانی الهی در این بیابان ظلمانی بی پایان به آخر رسید، «آنَسَ مِنْ جانِبِ الطُّورِ ناراً … فَلَمّا اَتیها نُودِی مِنْ شاطِئِ الوادِ الأیمَنِ فِی البُقْعَةِ الْمُبارَکةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ یا مُوسی اِنّی اَنَا اللَّه رَبُّ الْعالَمین» (240). 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 «اَنَا رَبُّکمُ الاَعْلی» 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 الهّیه، که برای تذکر و تعلّم فرو فرستاده شده، متذکر شو و تعلم گیر با قلب پر از مَحَبّت و دلِ 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 محبّتت لین گردد.  
این وادی غیر از وادی بغض فی الله و حبّ فی الله است که انسان باید با اعداء دین  
172  
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 5 شمّه‌ای از آداب و اسرار رکوع

فصل اوّل: تکبیر قبل از رکوع  
ظاهر آن آست که این تکبیر از متعلّقات 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 الّا 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 الشأن است لاف از تعظیم او زند. جایی که مثل علی بن الحسین با آن لسان ولایت مآبی شیرین، که لسان الله است، عرض کند:  
«أفَبِلِسانی هذا الْکالّ اَشْکرُک» (241)  
از پشه لاغری چه خیزد. (242)  
پس، چون عبد سالک خواهد وارد منزل خطرناک رکوع شود، باید خود را مهیای آن مقام کند؛ و با دست خود تعظیم و عبادت و سلوک خود را پشت سر اندازد و دستها را تا حذای گوش بلند کند و کفهای خالی خود را رو به قبله کند و صفر الید و تهی دست با قلب پر از خوف و رجا، خوف از تقصیر و قصور به قیام به مقام عبودیت و رجاء واثق به مقام مقدّس حق که او را تشریف داده و به چنین مقاماتی که از خُلّص اولیا و کمَّل احبّاست بار داده، وارد منزل رکوع شود.  
فصل دوم: آداب انحناء رکوعی  
عمده احوال صلات سه حال است، که سایر اعمال و افعال مقدّمات و مهیئات آنهاست:  
173  
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 گوییم که چون صلات معراج کمالی مؤمن و مقرّب اهل تقواست، متقوّم 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 تَقِی» (243). چنانکه قرآن شریف نیز نور هدایت است ولی برای متقین: «ذلِک الکتابُ لارَیبَ فیه هُدی لِلْمُتَّقین» (244).  
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 شؤون 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 توجّهی و عنایتی شود و حال اضطرار، اسباب دستگیری ذات مقدّس شود  
174  
«اَ مَّنْ یجیبُ المُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ وَ یکشِفُ السُّوءَ» (245).  
فصل سوم: [وصف رکوع صلات معراج]  
در صلات معراج رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد است که پس از رکوع خطاب عزّت رسید:  
فَانْظُرْ إلی عَرْشِی. قالَ رَسُولُ الله: فَنَظَرْتُ إلی عَظَمَةٍ ذَهَبَتْ لها نَفْسی وَغُشِی عَلَی؛ فَاُلْهِمْتُ أنْ قُلْتُ: «سُبْحانَ رَبِّی العَظیم وَ بِحَمْدِهِ» لِعِظَمِ ما رَاَیتُ. فَلَمّا قُلْتُ ذلِک، تجلّی الْغَشْی عَنِّی، حَتّی قُلْتُها سَبْعاً اُلْهِمُ ذلِک؛ فَرَجَعَتْ اِلَی نَفْسی کما کانَت … (246)  
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 برنداریم تا کام دل برآریم. لااقل اگر خود، مرد این میدان نیستیم، از مردان راه، هدایت طلبیم و از روحانیت کمَّل اعانت جوییم، شاید بویی از معارف به مشام جان ما برسد و نسیمی از لطایف به کالبد مرده ما بوزد؛ زیرا عادت حق تعالی احسان و شیمه او تفضل و انعام است.

باب 6 اسرار و آداب سجود

پس، سِرّ وضع سجودی، چشم از خود شستن است؛ و ادبِ وضع رأس بر تراب، اعلی مقامات خود را از چشم افکندن و از تراب پست تر دیدن است. واگر در قلب از این دعاوی که به حسب اوضاع صلاتی اشارت به آنهاست علّتی باشد، پیش ارباب معرفت نفاق است و چون خطر این مقام بالاترین خطرات است، سالک الی الله را لازم است به جبلّت ذاتی و فطرت قلبی متمسّک به ذیل عنایت حقّ (جلّ و علا) گردد و با ذلّت و مسکنت عفو تقصیرات را طلب کند.  
ما چون در رساله سرّ الصّلاة این مقامات را بتفصیل ذکر نمودیم، در این رساله خودداری کنیم، و به روایت شریفه مصباح الشّریعة برای آداب آن اکتفا نماییم.  
175  
قال الصادق علیه السلام:  
ما خَسِرَ، وَالله، مَنْ اَتی بحَقیقَةِ السُّجودِ وَلَو کانَ فِی الْعُمْرِ مَرَّةً واحِدَةً و ما اَفْلَحَ مَنْ خَلا بِرَبِّهِ فِی مِثْلِ ذلک الْحالِ تَشْبیهاً بِمُخادعٍ نَفْسَه، غافِلاً لاهِیاً عَمّا اَعَدَّهُ الله لِلسّاجِدینَ مِنْ أُنْسِ الْعاجِلِ و راحةِ الآجِلِ و لا بَعُدَ عَنِ الله اَبَداً مَنْ اَحْسَنَ تَقَرُّبَهُ فی السُّجُودِ و لا قَرُبَ اِلیهِ اَبداً مَنْ اَساءَ اَدَبَهُ وَضَیعَ حُرمَتَهُ بِتَعلُّقِ قَلْبِهِ بِسِواهُ فی حالِ سُجُودِهِ. فَاسْجُدْ سُجُودَ مُتَواضِعٍ لله تَعالی ذَلیلٍ، عَلِمَ اَنّهُ خُلِقَ مِنْ تُرابٍ یطَأُهُ الْخَلْقُ؛ وَاَنَّهُ اتَّخَذَک مِنْ نُطْفَةٍ یسْتَقْذِرُها کلُّ اَحَدٍ؛ وَکوِّنَ و لم یکنْ و قد جَعَلَ الله مَعْنی السُّجُودِ سَبَبَ التَّقَرُّبِ اِلَیهِ بالْقَلْبِ وَالسِرِّ وَالرُّوحِ. فَمَنْ قَرُبَ مِنْهُ، بَعُدَ مِنْ غَیرِهِ؛ اَلا تَری فِی الظّاهِر اَنَّهُ لا یسْتَوی حالُ السُّجُودِ اِلّا بالتواری عَنْ جَمیعِ الاَشْیاءِ وَالاِحْتجابِ عَنْ کلِّ ما تَراهُ الْعُیونُ، کذلِک اَمرُ الْباطِنِ. فَمَنْ کانَ قَلْبُهُ مُتَعَلِّقاً فی صَلاتِهِ بِشَیء دُونَ الله تَعالی، فَهُوَ قَریبٌ مِنْ ذلِک الشَّیء بَعیدٌ عَنْ حَقیقَةِ ما أرادَ الله مِنْهُ فِی صَلاتِهِ. قالَ الله عَزَّ وَجَلَّ: «ما جَعَل اللَّه لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَینِ فی جَوْفِهِ» (247).  
وقال رَسُولُ الله صلی الله علیه و آله: قالَ الله تَعالی: لا اَطَّلِعُ عَلی قَلْبِ عَبْدٍ فأعْلَمُ فیهِ حُبَّ الاِخْلاصِ لِطاعَتی لِوَجْهی وَابْتِغاءِ مَرْضاتی، اِلّا لَوَلَّیتُ تَقْویمَهُ وَ سِیاسَتَهُ و من اشْتَغَلَ بِغَیری، فَهُوَ مِنَ الْمُسْتَهْزِئینَ بِنفسِهِ؛ وَ مَکتُوبٌ اِسْمُهُ فی دیوانِ الْخاسِرین. (248)  
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 می‌شکند، و تأیید و تشیید اصحاب ایقان را می‌فرماید، و حقیقت انس و خلوت با حق و ترک غیر حق تعالی را گوشزد فرماید.  
در سجود، چون سایر اوضاع صلاتی، هیأتی و حالی و ذکری و سرّی است و این امور برای کمَّل طوری است که در این رساله بیان این اشارت شده، و تفصیلاً بی تناسب است و از برای متوسّطین، هیأت آن ارائه خاکساری و ترک استکبار و خودبینی است و اِرغام اَنف، که از مستحبّات مؤکده بلکه ترک آن خلاف احتیاط است، اظهار کمال تخضّع و تذلّل و فروتنی است؛ و نیز توجه به اصل خویش و یادآوری از نشئه خود است و اعضای ظاهره، که مَحالّ  
176  
ادراک و ظهور تحریک و قدرت است که همین هفت یا هشت عضو است، بر زمین مذلّت 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 مَحَبّت کلّی پیدا شود.

باب 7 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 اوّل رجوع از سفر، سلام به نبی اکرم دهد و پس از آن، به دیگر موجودات توجّه 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 صلات است؛ و اگر در این نماز، که حقیقت معراج است، عروجی حاصل نشده و از بیت نفس خارج نشده، سلام برای او نیست. نیز در این سفر اگر سلامت از تصرّفات شیطان و نفس امّاره بود، و در تمام این معراج حقیقی قلب را علتی نبود، سلام او حقیقت دارد و الّا لاسلامَ له. قال الصادقُ علیه السلام:  
مَعنَی «السَّلامِ» فی دبْرِ کلِّ صَلاةٍ، الاَمانُ؛ اَی، مَنْ اَدّی اَمْرَ الله وَسُنَّةَ نَبِیهِ صلی الله علیه و آله خاشِعاً مِنْهُ قَلْبُهُ، فَلَهُ الاَمانُ مِنْ بَلاءِ الدُّنیا وَبَراءَةٌ مِنْ عَذابِ الآخِرَةِ و «السَّلامُ» اِسْمٌ مِنْ اَسْماءِ الله تَعالی، اَوْدَعَهُ خَلْقَهُ لِیسْتَعْمِلُوا مَعْناهُ فِی المُعامَلاتِ وَالأماناتِ و الاِضافاتِ وَتَصْدیقِ مُصاحَبَتِهم فیما بَینهُمْ وَصِحَّةِ مُعاشَرَتِهِمْ. و إذا اَرَدْتَ اَنْ تَضَعَ السَّلامَ مَوْضِعَهُ وَتُؤَدِّی مَعْناهُ، فَاتَّقِ الله، و لیسلَمْ مِنْک دینُک وَقَلْبُک وَعَقْلُک، و لا تُدَنِّسْها بِظُلْمَةِ الْمَعَاصِی، وَ لْتَسْلَمْ حَفَظَتُک اَنْ لا تُبْرِمَهُمْ و لا تُمِلَّهُمْ وَتُوحِشَهُمْ مِنْک بِسُوءِ مُعامَلَتِک مَعَهُمْ، ثُمَّ صَدیقُک ثُمَّ عَدُوُّک؛ فَاِنَّ مَنْ لَمْ یسْلَمْ مِنْهُ مَنْ هُوَ الأقْرَبُ اِلَیهِ، فَالاَبْعَدُ اَوْلی و من لا یضَعُ «السَّلامَ» مَواضِعَهُ هذِهِ، فَلا سَلامَ و لا تَسْلیمَ؛ و کان کاذِباً فِی سَلامِهِ وَإنْ أفْشاهُ فِی الْخَلْق. (249)  
177  
باید دانست که تقوا را مراتب و منازلی است:  
پس، تقوای ظاهر، نگاهداری ظاهر است از قذارت و ظلمت معاصی قالبیه. این تقوای عامّه است.  
تقوای باطن، نگهداری و تطهیر آن است از افراط و تفریط و تجاوز از حد اعتدال در اخلاق و غرائز روحیه. این تقوای خاصّه است.  
تقوای عقل، نگاهداری و تطهیر آن است از صرف آن در علوم غیر الهیه. مراد از علوم الهیه علومی است که مربوط به شرایع و ادیان الهیه باشد و جمیع علوم طبیعیه و غیر آنها که برای شناخت مظاهر حق است الهیه است و اگر برای آن نباشد، نیست، هر چند مباحث مبدأ و معاد باشد. این تقوای اخصّ خواص است.  
تقوای قلب، و آن نگاهداری آن است از مشاهده و مذاکره غیر حق. این تقوای اولیاست و مقصود از حدیث شریف که فرماید حق تعالی: «اَنا جَلیسُ مَنْ جَلَسَنی» (250)، 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 حَفَظه و موکلین او نیز سالم مانند 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 متقوّم 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 حقِ عبودیت، فضلاً از قیام به حقّ ربوبیت که چشم آمال کمَّل اولیا از آن منقطع و دست طمع بزرگان اصحاب معرفت از ذیل آن کوتاه است «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر». (251) از این جهت گفته‌اند کمال معرفت اهل معارف عرفان عجز خویش است. (252)  
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 کرّوبیین 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 کمَّل و اهل الله قدر آن را به قدر معرفت خود می‌دانند، و ما محجوبان بازمانده از هر مقام و منزلت و محرومان  
179  
دور افتاده از هر کمال و معرفت بکلّی از آن غافلیم؛ و اوامر الهیه را، که فی الحقیقه بالاترین نعم بزرگ نامتناهی است، از تکلّف و کلفت دانیم و با کسالت قیام به آن کنیم، و از این جهت از نورانیت آن بکلّی 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 مصلّی 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» اَی: لا معبودَ سِوی الله. بنابراین، مقام «تهلیل» نتیجه مقام «تحمید» است؛ زیرا اگر محمدت 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 تذلّل باشد.  
عبد سالک باید در این اذکار شریفه که روح معارف است حال تبتّل و تضرّع و انقطاع و تذلّل را در قلب تحصیل کند؛ و به کثرت مداومت باطن قلب را صورت ذکردهد 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 مستحبّات مؤکده است که ترک آن شایسته نیست، بلکه احتیاط در اتیان به آن است؛ زیرا بعضی از اصحاب قائل به وجوب شده‌اند، و ظاهر بعض روایات نیز وجوب است، گرچه اقوی در صناعت فقهی عدم وجوب است، چنانکه مشهور بین علماء اعلام است و آن متقوّم است به بلند نمودن دست را در حذاء وجه، و بسط باطن کفها را طرف  
180  
آسمان و خواندن ادعیه مأثوره یا غیر مأثوره.  
فقها فرموده‌اند: افضل ادعیه در آن، دعای «فَرَج» است. (253) و دلیل فقهی معتدّبهی به نظر نویسنده 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»، «العَلی»، «العَظیم»، «الرَّبّ»؛ 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 صلات 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 اَظْهَرَ الجَمیل» 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. (254)  
بهتر در ادب عبودیت آن است که در حال قنوت، که حال مناجات و انقطاع به حق است در خصوص صلات، که همه اش اظهار عبودیت و ثناجویی است، و در این حالت که ذات مقدّس حق (جلّ وعلا) 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 می‌خواهد 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 پاکان 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  
181  
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 منطفی نکن؛ و آن نور را به کدورت و ظلمت توجه به دنیا که دار غربت است مکدّر ننما؛ باشد که اگر توجّهی به وطن اصلی کنی و انقطاع به حق را از حق طلب کنی و حالت هجران و حرمان خود را با دلی دردناک به عرضش برسانی و احوال بیچارگی و بینوایی و گرفتاری خویش را اظهار کنی، مددی غیبی رسد و دستگیری باطنی شود و جبران نقایص گردد.  
اگر از فقرات مناجات «شعبانیه» امام متّقین و امیر مؤمنین و اولاد معصومین اوعلیهم السلام، که امامان اهل معارف و حقایقند، در قنوت بخوانی، خصوصاً آنجا که عرض می‌کنند: «الهِی هَبْ لی کمالَ الانْقِطاعِ اِلَیک» (255)، ولی با حال اضطرار و تبتّل و تضرّع نه با دل مرده چون دل نویسنده، بسیار مناسب این حال است.  
فصل سوم: تعقیب  
آن یکی از مستحبّات 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 «لا اِله اِلّا الله وَحْدَهُ وَحْدَه …» (256) را خواندن کفایت کند. ما در رساله سرّ 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 صدّیقه طاهره علیها السلام است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به آن معظّمه تعلیم فرمود و آن افضل تعقیبات است. در حدیث است که اگر چیزی افضل از آن  
182  
بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را به فاطمه علیها السلام عطا می‌فرمود. (257) 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. (258) 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 صبحْ افتتاح ورود در دنیاست و با مخاطره اشتغال به خلق و غفلت از حق انسان مواجه است، خوب است انسانِ سالک بیدار در این موقع باریک، برای ورود در این ظلمتکده تاریک به حق تعالی متوسّل 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 ائمّه معصومین علیهم السلام، متوسّل گردد و آن ذوات شریفه را شفیع و واسطه قرار دهد و چون برای هر روزی خَفیر 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 (عجّل الله فرجه الشّریف)، متعلّق است، (259) مناسب آن است که در تعقیب نماز صبح برای ورود در این بحر مهلک ظلمانی و دامگاه مهیب شیطانی، متوسّل به خفرای آن روز شود؛ و با شفاعت آنها، که مقرّبان بارگاه قدس و محرمان سراپرده انسند، از حق تعالی رفع شرّ شیطان و نفس امّاره بالسّوء 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 محمّد صلی الله علیه و آله و دودمان او را وسایط هدایت و راهنماهای ما مقرّر فرموده و به برکات آنها امّت را از ضلالت و جهل نجات مرحمت فرموده، به وسیله و شفاعت آنها قصور ما را ترمیم و نقص ما را تتمیم فرماید و اطاعات و عبادات ناقابل ما را قبول می‌فرماید. اِنَّهُ وَلی الْفَضْلِ وَ الاِنْعام.  
تعقیبات مأثوره در کتب ادعیه مذکور، و هر کس مناسب با حال خود انتخابی کند و این  
183  
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 صلات از قبیل ریا و عجب و امثال آن، لکن به واسطه آنکه در کتاب اربعین در شرح بعض احادیث، در این موضوعات شرحی مذکور داشتیم، لهذا این اوراق را با اعتراف به نقص و تقصیر ختم [می کنم] واز ارباب نظر پاک عفو خطا می‌طلبم، 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 قدرت 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 منوّر 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 تعلّق ما را از تعلّقات دنیاویه بِرَهان، و به تعلّق به عزّ قدس خود آراسته نما.  
بار الها، از طاعت ما ناچیزان بسطی در ملک تو حاصل نشود، و از سرپیچی ما نقصی در مملکتت 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.  
اِلهی، اِنْ کنْتُ غَیرَ مُستأْهِلٍ لِرَحْمَتِک، فَاَنْتَ اَهْلٌ اَنْ تَجُودَ عَلَی بِفَضْلِ سَعَتِک. اِلهی، قَد سَتَرْتَ عَلی ذُنوباً فِی الدُّنْیا، وَاَنا اَحْوَجُ اِلی سَتْرِها عَلَی مِنْک فِی الاُخْری. اِلهی، هَبْ لِی کمالَ الْانْقِطاعِ اِلَیک؛ وَ اَنِرْ اَبْصارَ قُلوبِنا بِضِیاءِ نَظَرِها اِلَیک حَتّی تَخْرِقَ اَبْصارُ القُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ اِلی مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ. (260)  
تا اینجا به تقدیر الهی (جلّ و علا) کلام ما ختم شد، حامِداً شاکراً علی نَعْمائِهِ، مُصلِّیاً عَلَی محمَّدٍ و آلِهِ الطّاهرین. به تاریخ روز دوشنبه دوم ربیع الثانی هزار و سیصد و شصت و یک قمری.

بخش 3 شرح حدیث جنود عقل و جهل

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم  
الْحَمْدُ للَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ وَ صلی الله عَلی سَیدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیبِینَ،  
وَ لَعْنَةُ اللهِ عَلی أعْدائِهِمْ أجْمَعِین  
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 تصرّف شیطان و جنود او را از مملکت باطن ما قطع کن، و آن را به تصرّف خود آور، و ما را به عنایات خاصّه و معارف مخصوصه خود مزید اختصاص ده، و به جذبه مَحَبّت خود مجذوب فرما، و به قرب نافله و فریضه (261) مشرّف گردان، و دست وسیله ما را از دامن پر شرف و فضیلت محمّد صلی الله علیه و آله و اهل بیت او کوتاه نفرما، و نور مقدّس آنان را با ما مشفوع و شفاعت آنها را مرزوق فرما؛ اِنَّک ذُو فَضْلٍ عَظیمٍ.  
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 دستِ تصرف هوا و نفس امّاره از آن دور، و دیو پلید و شیطانِ 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 (262)، و به ماء مَحَبّت ایشان معجون است - از آن  
187  
احادیث شریفه اهتزازاتی روحانی و طربهایی معنوی حاصل آید که به وصف نیاید، و رابطه معنویه بین ارواح مقدّسه آنان و قلوب لطیفه اینان به واسطه آن حاصل شود.  
اینکه از قرآن شریف به «حبل ممدود بین آسمان و زمین» تعبیر شده (263)، شاید یک وجهش همین باشد که رابطه روحانیه بین عالم قدس و ارواح انس است. از این رو از کلمات حضرات معصومین (علیهم الصلاة و السلام) که از ارواح متعلقه به عالم قدس صدور یافته، به «حبلِ ممدود بین آسمان و زمین»، تعبیر می‌توان [کرد]. چه سروران ما علیهم السلام آنچه در ارشاد خلق و اصلاح مخلوق بیان می‌فرمودند، از سرچشمه علم کامل لدُنّی 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: «ومَا ینْطِقُ عَنِ الْهَوی \* إنْ هُوَ إلّا وَحْی یوْحَی» (264) 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 متضمّن 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 مقدمه‌ای و چند مقاله.  
[مقصد اصلی قرآن و حدیث و چگونگی کتبِ اخلاق]  
مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد اَسنی از بسط علوم الهیه، اِفهام نکات علمیه و فلسفیه و جهات تاریخیه و ادبیه نیست؛ بلکه غایة القُصوای آن سبکبار نمودن نفوس است از عالم مُظلِم 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 اصلاحِ احوال و تخلیص اعمال.  
چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله که علم را منحصر فرمود به سه چیز (265)؛ تعبیر از قسم اوّل، که علم عقاید است، به «آیه محکمه» فرمود و این بدین نکته است که حتّی علوم عقاید نیز باید آیت الهیه و مقصود از آن طلب حق و جستجوی محبوب مطلق باشد، که اگر متکلّمی یا حکیمی نقد عمر خود را صرف در شُعَب مُتشَتِّته و فنون متکثّره علم کلام و حکمت کند، و علم آیت الهی نباشد، خود آن علم حجاب اکبر شود، و علمش علم الهی نخواهد بود. بلکه پس از بحث بسیار و قال و قیل بیشمار، قلب را به عالم طبیعت، اعتنا افزون شود و روح را به شاخسار شجره خبیثه، تعلق محکم گردد.  
189  
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 خودِ 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 شرعیه مقدمه معرفة 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، مقدّمه 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» (266) و ما را سر و کاری با توحید، که قرة 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». (267)  
190  
مقصد قرآن و حدیث تصفیه عقول و تزکیه نفوس است برای حاصل شدن مقصد اعلای توحید و غالباً شرّاح احادیث شریفه و مفسرین قرآن کریم این نکته را، که اصلِ 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 تبعیدِ 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 اِبشار و تنذیر [کذا، ظ انذار] و موعظت و نصیحت و تذکر و یادآوری، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند. به عبارت دیگر، کتاب اخلاق، موعظه کتبیه 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 مهذّب مهذّب، و ظلمانی نورانی شود؛ و آن، به آن است که عالم در ضمن راهنمایی، راهبر و در ضمن ارائه علاج، معالج باشد و کتاب، خود، دوای درد باشد نه نسخه دو انما. طبیب روحانی باید کلامش حکمِ 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 قرآنِ خدا و احادیث معصومین علیهم السلام - که موازین حق و باطل و طرق تمیز سعادت و شقاوتند - نماید، تا  
191  
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 الشّیطان 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 بکلّی 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 تمسّک به عنایات خفیه حق تعالی غفلت نکند، و به خود و سلوک و ریاضت و علم و تقوای خود به هیچ وجه اعتماد نکند، که از بزرگترین مهالک انسانیت و وساوس شیطانیت است که سالک را از یاد خود نیز می‌برد؛ چنانکه حق تعالی فرماید: «وَ لاَ تَکونُوا کالَّذِینَ نَسُوا اللهَ فَأنْساهُمْ أنْفُسَهُمْ اُولَئِک هُمُ الْفاسِقُونَ» (268)، و اگر حس آن نمود که جنود جهل و حزب شیطان در باطن ذات و مملکت روح او غالب است، با هر جدّیت و ریاضتی شده، مملکت باطن خود را از جنود شیطانی خالی، و دست تصرّف دیو پلید را از آن کوتاه کند. ما به خواست خداوند - تبارک و تعالی - و توفیق او، در این اوراق در مورد بسط و تفصیل جنود عقل و جهل، کیفیت علاج نفوس و تطهیر قلوب و تنزیه ارواح را بیان می‌نماییم به مقدار میسور و مناسب با این مختصر؛ ولی باید دانست که هر کس باید خود، معالج قلب و طبیب روح خود باشد «دایه دلسوزتر از مادر نخواهد بود». روزهای فرصت و مهلت و موسَّع خود را نگذارد از دست برود و در هنگامی که ایام بیچارگی و فشار و ضیق است، از خواب غفلت برخیزد و هیچ دوایی برای او مؤثر نشود.  
192  
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 تبدّل، این نتیجه را خوب می‌توانی حاصل کنی.  
اگر خدای نخواسته حزب شیطانی در تو غالب باشد و با همین حال، روزگارت سر آید و دستت از این عالم کوتاه شود، دیگر جبران شدنی نیست، آن روز حسرتها و ندامتها فایده ندارد: «وَ أَنْذِرْهُمْ یوْمَ الْحَسْرَةِ إذْ قُضِی الاَمْرُ وَهُمْ فِی غَفْلةٍ وَهُمْ لاَ یؤْمِنُونَ» (269). 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 عمده آنها هادیان راه هدایت و کتابهای آسمانی و دستورات الهی و مفسران آن است - با همه وصف، کفران نِعَمِ غیر متناهیه الهیه را نموده بلکه به امانات الهیه 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 ابدیه به آنها تحصیل کند و در رَوْح و راحت و جنّات نعیم با انبیاء عظام و اولیاء کرام زیست کند، شقاوتهای دائمه برای خود تهیه نموده، با جن و شیاطین و اصحاب جحیم قرین، و در ظلمتها و فشارها و آتشها و غل و زنجیرهای گران و مار و عقربها محشور، و منتهای سیرش به سوی هاویه «وَمَا أدْراک ماهِیهْ \* نارٌ حامِیةٌ» (270) 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 به  
193  
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 معظَّم و اولیاء مکرّم 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 (271) می‌خواهیم این راه پرپیچ و خم و طریق پرخطر را طی کنیم، و با این عِدّه و عُدّه به مقصد نمی‌رسیم، و از رهروانِ منزل عشق باز می‌مانیم.

مقاله 1 نقل لفظ حدیث شریف تَیمُّناً و تَبَرُّکاً

نقل لفظ حدیث شریف تَیمُّناً و تَبَرُّکاً  
بإسْنادِی المُتَّصِلِ الْمَذْکورِ بَعْضُها فِی کتابِنا الاَرْبَعِینَ إلی ثِقَةِ الإسْلامِ الشَیخِ الأکبَر الأَقْدَم مُحَمَّدِ بْنِ یعْقوبَ الْکلَینی (رِضْوانُ اللهِ عَلَیهِ) فِی جامِعِهِ الْکافِی الشَّرِیفِ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أصْحابِنا، عَنْ أحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِی بْنِ حَدیدٍ، عَنْ سَماعَةَ بْنِ مِهْرانَ، قالَ:  
کنْتُ عِنْدَ أبی عَبْدِالله علیه السلام وَعِنْدَهُ جَماعَةٌ مِنْ مَوالیهِ، فَجَری ذِکرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ، فَقَالَ أبُوعَبْدِاللهِ علیه السلام: «اعرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ و الْجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا» قالَ سَماعَةُ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِداک لانَعْرِفُ إلاّ ما عَرَّفْتَنا، فَقال أبو عَبْدِاللهِ علیه السلام: «إنَّ اللَّه خَلَقَ العَقْلَ و هو أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحانِیینَ عَنْ یمینِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقالَ لَهُ: أدْبِرْ فَأدْبَرَ، ثُمَّ قالَ لَهُ: أقْبِلْ فَأقْبَلَ، فَقالَ اللهُ تَعالی: خَلَقْتُک خَلْقاً عَظیماً، وَ کرَّمْتُک عَلی جَمِیع خَلْقِی. قالَ: ثُمَّ خَلَقَ الْجَهلَ مِنَ الْبَحْرِ الأُجاجِ ظُلْمانِیاً، فَقالَ لَهُ: أدْبِرْ فَأدْبَرَ، ثُمَّ قالَ لَهُ: أقْبِلْ فَلَمْ یقْبِلْ، فَقالَ لَهُ: اسْتَکبَرْتَ فَلَعَنَهُ، ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وَ سَبْعینَ جُنْداً، فَلَمّا رَأی الْجَهْلُ ما أکرَمَ اللهُ بِهِ الْعَقْلَ و ما أعْطاهُ أضْمَرَ لَهُ الْعَداوَةَ، فَقالَ الْجَهْلُ: یا رَبِّ، هذا خَلْقٌ مِثْلِی خَلَقْتَهُ وَکرَّمْتَهُ وَقَوَّیتَهُ، وَأنَا ضِدُّهُ وَ لا قُوَّةَ لی بِهِ فَأعْطِنِی مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ ما أعْطَیتَهُ. فَقالَ: نَعَمْ، فَإنْ عَصَیتَ بَعْدَ ذلِک أخْرَجْتُک وَ جُنْدَک مِنْ رَحْمَتی. قالَ: قَدْ رَضِیتُ. فَأعْطاهُ خَمْسَةً وَ سَبْعینَ جُنْداً، فَکانَ مِمّا أعْطَی الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَسَبْعِینَ الْجُنْد:  
الخَیرُ و هو وَزِیرُ الْعَقْلِ، وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ و هو وَزِیرُ الْجَهْلِ، وَالإیمانُ وَ ضِدَّهُ الْکفْرَ، و التَّصْدِیقُ وَضِدَّهُ الْجُحُودَ، وَالرّجآهُ وَضِدَّهُ الْقُنُوطَ، وَالْعَدْلُ وَضِدَّهُ الجَوْرَ، و الرِّضا وضدَّهُ السَّخَطَ، و الشُّکرُ وضِدَّهُ الکفرانَ، و الطَّمَعُ وَ ضِدَّهُ الیأْسَ، وَالتَّوَکلُ وَضِدَّهُ الْحِرْصَ، وَالرَّأْفَةُ  
195  
وَ ضِدَّهَا الْقَسْوَةَ، وَالرَّحْمَةُ وَ ضِدَّهَا الغَضَبَ، و العِلمُ وَضِدَّهُ الجَهْلَ، و الفَهْمُ وَضِدَّهُ الحُمْقَ، و العِفَّةُ و ضدَّها التَّهَتُّک، وَالزُّهْدُ وَضِدَّهُ الرَّغْبَةَ، وَالرِّفْقُ وَ ضِدَّهُ الْخُرْقَ، وَالرَّهْبَةُ و ضِدَّهَا الْجُرْأَةَ، وَالتَّواضُعُ وَ ضِدَّهُ الْکبْرَ، وَالتُّؤَدَةُ وَضِدَّهَا التَّسَرُّعَ، وَالْحِلْمُ وَضِدَّهُ السَّفَهَ، وَالصَّمْتُ وَ ضِدَّهُ الْهَذَرَ، وَالاسْتِسْلامُ وَضِدَّهُ الاسْتِکبارَ، وَ التَّسْلِیمُ وَضِدَّهُ الشَّک، وَالصَّبْرُ وَضِدَّهُ الْجَزَعَ، وَالصَّفْحُ وَضِدَّهُ الانْتِقامَ، وَ الْغِنی وَ ضِدَّهُ الْفَقْرَ، وَالتَّذَکرُ وَ ضِدَّهُ السَّهْوَ، وَالْحِفْظُ وَضِدَّهُ النِّسْیانَ، وَالتَّعَطُّفُ وَضِدَّهُ الْقَطِیعَةَ، وَالْقُنُوعُ وَضِدَّهُ الْحِرْصَ، وَالْمُواساةُ وَضِدَّهَا الْمَنْعَ، وَالْمَوَدَّةُ وَضِدَّهَا الْعَداوَةَ، وَالوَفآءُ وَ ضِدَّهُ الْغَدْرَ، وَالطّاعَةُ وَضِدَّها الْمَعْصِیةَ، وَالْخُضُوعُ وَضِدَّهُ التَّطاوُلَ، وَالسَّلامَةُ وَضِدَّهَا الْبَلآءَ، وَالْحُبُّ وَ ضِدَّهُ الْبُغْضَ، وَالصِّدْقُ وَ ضِدَّهُ الْکذْبَ، وَالْحَقُّ وَضِدَّهُ الْباطِلَ، وَالأمانَةُ وَ ضِدَّهَا الْخِیانَةَ، وَالإخْلاصُ وَ ضِدَّهُ الشَّوْبَ، وَالشَّهامَةُ وَضِدَّها الْبَلادَةَ، وَ الْفَهْمَ وَضِدَّهُ الْغَباوَةَ، وَالْمَعْرِفَةُ وَضِدَّهَا الإنْکارَ، وَالْمُداراةُ وَضِدَّها الْمکاشَفَةَ، وَسَلامَةُ الْغَیبِ وَضِدَّهَا الْمُماکرَةَ، وَالْکتْمانُ وَضِدَّهُ الإفْشآءَ، وَ الصَّلاةُ وَضِدَّهَا الإضاعَةَ، وَالصَّوْمُ وَضِدَّهُ الإفْطارَ، وَالْجِهادُ وَ ضِدَّهُ النُّکولَ، وَالْحَجُّ و ضِدَّهُ نَبْذَ الْمِیثاقِ، وَصَوْنُ الْحَدِیثِ، وَضِدَّهُ النَّمِیمَةَ، وَ بِرُّ الْوالِدَینِ وَضِدَّهُ الْعُقُوقَ، وَالْحَقیقَةُ وَضِدَّهَا الرِّیاءَ، وَالْمَعْرُوفُ وَضِدَّهُ الْمُنْکرَ، وَالسِّتْرُ وَضِدَّهُ التَّبَرُّجَ، وَالتَّقِیةُ وَضِدَّهَا الإذاعَةَ، و الإنصافُ وَضِدَّهُ الحَمیةَ وَالتَّهیئَةُ وَضِدَّها البَغْی، و النَّظافَةُ وضِدَّها الْقَذَرَ، وَالْحَیآءُ وَضِدَّهَا الْخَلْعَ، وَالْقَصْدُ وَضِدَّهُ العُدوانَ، و الرّاحَةُ وضِدَّهَا التَّعَبَ، وَالسُّهُولَةُ وَضِدَّهَا الصُّعُوبَةَ، وَالبَرَکةُ وَضِدَّهَا الْمَحْقَ، وَالْعافِیةُ وَضِدَّهَا الْبَلاءَ، وَالْقَوامُ وَضِدَّهُ الْمُکاثَرَةَ، وَالْحِکمَةُ وَضِدَّها الْهوی، وَالْوَقارُ وَ ضِدَّهُ الْخِفَّةَ، وَالسَّعادَةُ وَضِدَّهَا الشَّقاوَةَ، و التَّوْبَةُ وَضِدَّها الإصْرارَ، و الاستِغْفارُ وَضِدَّهُ الاغتِرارَ، وَالمُحافَظَةُ وَضِدَّها التَّهاوُنَ، و الدُّعاءُ وَضِدَّهُ الاسْتِنْکافَ، وَالنَّشاطُ وَضِدَّهُ الْکسَلَ، وَالْفَرَحُ وَضِدَّهُ الْحُزْنَ، وَالأُلْفَةُ وَضِدَّهَا الْفُرْقَةَ، وَ السَّخاءُ وَضِدَّهُ الْبُخْلَ.  
وَلاتَجْتَمعُ هذِهِ الْخِصالُ کلُّها مِنْ أجْنادِ الْعَقْل، إلاّ فی نَبِی أوْ وَصی نَبِی أوْ مُؤْمِنٍ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلإیمانِ و اما سائِرُ ذلِک مِنْ مَوالینا فَإنَّ أحَدَهُمْ لایخْلُو مِنْ أنْ یکونَ فیهِ بَعْضُ هذِهِ الْجُنُودِ حَتّی یسْتَکمِلَ وَینْقی مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذلِک یکونُ فِی الدَّرَجَةِ الْعُلْیا مَعَ الأنْبِیاءِ وَالأوْصِیآءِ، و انما یدْرَک ذلِک بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ وَ بمجانَبَةِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ، وَفَّقَنَا اللهُ وَ إیاکمْ لِطاعَتِهِ وَمَرْضاتِهِ». (272)

مقاله 2 شرح اجمالی بعض الفاظ حدیث شریف

«اعرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ وَالْجَهْلَ 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 معرفة 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 تخلّی از آنها و تحلّی 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 متوسّطه نرسد، به کمال معرفت نرسد، بلکه جمیع اعمال صوریه و اخلاق نفسیه، مقدّمه معارف الهیه است، و آنها نیز مقدّمه حقیقت توحید است که غایة القصوای سیر انسانی و مُنتَهَی النهایه سلوک عرفانی است.  
«قالَ سَماعَةُ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِداک لا نَعْرِفُ إلاّ ما عَرَّفْتَنا».  
معرفت عقل و جهل و جنود آنها، از مختصات علوم غیبیه الهیه و معارف حقّیه باطنیه است که معرفت آنها به جمیع شؤون و تمام مدارج و مراتب و همه اسرار و حقایق، میسور و میسّر نشود، مگر برای اصحاب ولایت و ایقان و اوحدی از ارباب معارف و ایمان، که به نور معرفت و قدم سلوک از جلباب بشریت خارج و حجب عوالم مُلْک و ملکوت را خرق نموده،  
197  
به مبادی وجود و مصادر غیب و شهود رسیده، و به مشاهده حضوریه، عوالم غیب را دریافته باشند؛ و این جز برای کمَّل رخ ندهد.  
بالجمله، چون احاطه به عوالم غیبیه ملکوتیه، چه ملکوت اعلی و چه ملکوت سُفلی جز برای کمَّل اولیا، که علوم آنها از سرچشمه وحی الهی و سر منزل افاضه سبحانی است، حاصل نشود؛ سماعة بن مهران گفت: «ما معرفت به عقل و جهل و جنود آن نداریم، به جز آنچه تو به ما معرّفی فرمایی».  
نکته آنکه حقایق عقلیه را حق تعالی در قرآن شریف و انبیا و ائمه معصومین (علیهم الصلاة و السلام) در احادیث شریفه، نوعاً به لسان عرف و عامّه مردم بیان می‌کنند. 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 عامّه مردم رسانند تا آنها که در این درجه هستند، حظّی از عالم غیب به اندازه خود ببرند؛ لکن بر متعلّمان 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 هلکات، و قناعت به صُوَر 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 می‌توان بعض از جنود را به بعض دیگر برگرداند تا عدد به هفتاد و پنج برگردد ولی از ملاحظه آنچه گفته شد، محتاج به این تکلُّف 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 شمرده‌اند، 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  
198  
مصنّفان و مؤلّفان نیست که در صددِ فحص 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 شؤون حضرت حق (جلّ و علا) هستند، بی حجاب اصطلاحات و قیود مفهومات، که هر یک حجاب روی جانان است.  
«فَقالَ الْجَهْلُ: یا رَبِّ! هذا خَلْقٌ مِثْلِی».  
دعوی مماثلت جهل با عقل چون دَعوی اشرفیت ابلیس از آدم علیه السلام است که گفت: «خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ» (273) به واسطه احتجاب آن از مقام عقل و خودبینی و خودپرستی و خودخواهی اوست و معلوم است حجابِ خودخواهی و خودبینی، از حجب غلیظه‌ای است که هر کس را که مبتلای به آن است از همه حقایق و درک تمام محسّنات 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 مُلکیه، 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 جَلَوات محبوب و خَلَوات مطلوب - که قرّة العین اهل معرفت است - باز دارد. پس بی اعتنایی و قلّت 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،  
199  
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 تخشّع است، و لُبّ آن ترک خودی و سفر الی الله و معراج مؤمن است (274)، 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، 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 خُلْق مهذّب شمارند و سر خود را در میان سر اهل الله درآورند.  
اعجاب به نفس - که مبدأ جُلِّ رذائل نفسانیه است - و تکبُّر 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 پشیزی 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 درآمد و محبوس و موقوف در  
200  
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 نمی‌شدند، و هر یک دیگری را طرد نمی‌کردند، و به یکدیگر حسن ظن داشتند، و اُخوّت ایمانیه و محبَّت و مودَّت اسلامیه - که از مبادی، بلکه امّهات حصول صفای باطن و تصفیه و تزکیه نفس است - در بین آنها محکم و مستحکم می‌شد، و اسم و رسم خودخواهی و خودبینی و اعجاب و استکبار - که از امهات رذایل نفسانیه و تلبیسات شیطانیه است - از بین آنها سپری می‌شد.  
ما اکنون به خواست خداوند متعال و توفیقات و تأییدات او، شروع در مقصد اصلی، که از شرح این حدیث داشتیم، می‌نماییم.

مقاله 3 شرح جنود عقل و جهل از بعض وجوه

مقصد 1: شرح «اَلْخَیرُ و … ضِدَّهُ الشَّرَّ»

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؛ ایکال 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 می‌فهمند، بلکه به معنای دیگری است که پس از این اشاره به آن می‌آید؛ زیرا نه تناسب با وزارت و نه جُندیت عقل دارد. پس مقصود از آن را توان گفت که حقیقت فطرت است که در آیه شریفه، اشارت به آن رفته، آنجا که فرماید: «فِطْرَتَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا» (275).  
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، (276) دو فطرت و جبلّت به آن مرحمت نمود: یکی اصلی،  
203  
و دیگر تبعی، که این دو فطرت، بُراق سیر و رفرف عروج اوست به سوی مقصد و مقصود اصلی، و آن دو فطرت، اصل و پایه جمیع فطریاتی است که در انسان مخمَّر 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، مُخمَّر و مطبوع است و اگر در تمام سلسله بشر، انسان تفحّص و گردش کند و جمیع طوایف متشتّته 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 أبدهِ بدیهیات و از اوضح واضحات خواهد بود و اگر چیزی چنین نشد از فطریات نخواهد بود.  
دیگری از آن دو فطرت، که سِمَت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفُّر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مُخمَّر بالعرض است و به تبع آن فطرت عشق به کمال، تنفُّر از نقص نیز مطبوع و مُخمَّر در انسان است.  
این دو فطرت، که ذکر شد، فطرت مخموره غیر محجوبه است که محکوم احکام طبیعت نشده و وجهه روحانیت و نورانیت آنها باقی است. اگر فطرت متوجه به طبیعت شد و محکوم آن گردید و 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.  
204  
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 هَماغوش باشد: قوّه شیطنت - که ولیده واهمه است - و قوّه غضب و شهوت و هر چه رشد حیوانی کند این سه قوّه در او کامل شود و رشد نماید و احکام طبیعت و حیوانیت بر آن غالب شود و شاید کریمه شریفه: «لَقَدْ خَلَقْنا الإنْسانَ فِی أحْسَنِ تَقْوِیمٍ \* ثُمَّ رَدَدْناهُ أسْفَلَ سَافِلینَ» (277) 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 جبلَّت بنا نهاده شده، و تمام احکام الهی به طریق کلّی 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 شؤون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه اوست که مباحث مبدأ و معاد و مقاصد ربوبیات از ایمان بالله و کتب و رسل و ملائکه و یوم الآخره، و أهمّ و عمده مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمّات صلات و حج، به این مقصد مربوط است، یا بی واسطه یا با واسطه.  
205  
مقصد دوم - که عرضی و تبعی است - تنفر دادن فطرت از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که ام النقایص و اُمّ الأمراض است و بسیاری از مسائل ربوبیات، و عمده دعوتهای قرآنی و مواعظ الهیه و نبویه و ولویه، و عمده 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 حُجُب ظلمانیه طبیعت است.

فصل سوم: فطرت مخموره وزیر عقل و فطرت محجوبه وزیر جهل است

عشق به کمال مطلق، که از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائله بشر است، و هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند، گرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند، لکن به واسطه احتجاب به طبیعت و کثرت، و قلّت 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 متعلَّق فطرت و مراتب آن تأثیر نموده، و ایجاد اختلافات کثیره عظیمه نموده، نه در اصل آن.  
مثلاً، آن فیلسوف عظیم الشأن که عشق به فنون فلسفه دارد و همه عمر خود را صرف در فنون کثیره و ابواب و شعب متفنّنه آن می‌کند، با آن سلطان و پادشاه که به سعه نطاق سلطنت خود می‌کوشد و در راه آن رنجها می‌برد و عشق به نفوذ قدرت و سلطنت خود دارد، و آن تاجر که عشق به جمع ثروت و مال و منال دارد، در اصلِ 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 متشتّته پیدا شده و هر یک به اندازه  
206  
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 تامّ است، از این جهت است که آتش عشق آنها به رسیدن به آنچه به آن متعلّقند 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 محبوبِ خیالی مجازی رسید، سلطنت مملکت دیگر طلب کند و چنگال عشقش به مطلوب دیگری بند شود و اگر آن مملکت را بگیرد، به ممالک دیگر طمع کند و اگر تمام بسیط ارض در تحت سلطنت و قدرت او آید، و احتمال دهد که در کرات دیگر، ممالکی هست از اینجا وسیعتر و بالاتر، آرزوی وصول به آن کند و اگر جمیع عالم مُلک را در تحت سیطره خود درآورد، و از عالم ملکوت خبری بشنود - ولو مؤمن به آن نباشد - آرزو کند که کاش این خبرها که می‌دهند و این سلطنتها و قدرتها که می‌گویند راست بود و من به آنها می‌رسیدم!  
پس معلوم شد که عشق متعلّق 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، شرّیت 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 فطرة الله به همان طور که به ید قدرت الهی تخمیر شده مخلّی به روحانیت خود باشد، آن وقت عشقِ به کمال مطلق بی حجاب و اشتباه در او هویدا شود، و محبوبهای مجازی و بتهای خانه دل را درهم شکند، و خودی و خودخواهی و هر چه هست زیر پا نهد، و دستاویز دلبری شود که تمام دلها - خواهی نخواهی - به آن متوجه است و تمام فطرتها - دانسته یا ندانسته - طلبکار اویند. صاحب چنین فطرت، هر چه از او صادر شود، در راه حق و حقیقت است، و همه راه وصول به خیر مطلق و جمال جمیل مطلق است، و خود این فطرت مبدأ و منشأ خیرات و سعادات است و خود خیر، بلکه خیر است وَالْحَمْدُ للَّهِ تَعالی.

فصل چهارم: [ضرورت اصلاح نفس]

اکنون که معلوم شد تمام خیرات از سرچشمه نور فطرة 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 برنیاید و نفس را سر خود بار آورد، هر روز، بلکه هر ساعت بر حجابهای آن افزوده شود، و از پسِ هر حجابی حجابی، بلکه حُجُبی برای او پیدا شود تا آنجا که نور فطرت بکلی خاموش و منطفی شود، و از مَحَبّت الهیه در آن اثری و خبری باقی نماند؛ بلکه از حق تعالی و آنچه به او مربوط است از قرآن شریف و ملائکة الله و انبیاء عظام و اولیاء کرام علیهم السلام و دین حق و جمله فضائل متنفّر گردد، و ریشه عداوت حق (جلّ و علا) و مقرّبان 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 مخلَّد 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 قوّه؛ یعنی، قوّه شیطنت، که فروع آن عجب و کبر و طلب ریاست و خدعه و مکر و نفاق و کذب و امثال آن است، و قوّه غضب، که خودسری و تجبّر و افتخار و سرکشی و قتل و فحش و آزار خلق و امثال آن از فروع آن است، و قوّه شهوت، که شره و حرص و طمع و بخل و امثال آن از فروع آن است، این قوای ثلاثه، محدود به حدّی نیستند؛ به این معنا که اگر افسار شیطنت را انسان رها کند، در هیچ حدّی واقف نشود و به هیچ مرتبه‌ای از مراتب قانع نگردد، و برای به دست آوردن مقصد خود حاضر است با تمام نوامیس الهیه و شرایع حقّه مخالفت و دشمنی کند، و برای رسیدن به یک ریاست جزیی، حاضر است فوج فوج انبیا و اولیا و صلحا و علماء بالله را قتل و غارت کند؛ و همین طور آن دو قوّه دیگر در صورت سر خود بودن و افسار گسیختگی.  
معلوم است هر مرتبه‌ای از مراتب لذّات نفسانیه - که راجع به این سه قوّه است - که برای انسان حاصل شود، به اندازه خود، انسان را دلبسته به دنیا و غافل از روحانیت و حقّ و حقیقت کند.  
208  
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 حقّ کم شود و مَحَبّت الهیه از قلب زائل شود و چون پشت سر هر لذّتی، نفس لذّت دیگر، بلکه لذّات دیگر را طالب شود و نفس اَمّاره قوای مخصوصه این کار را برای تحصیل آن ترغیب کند؛ پس در پشت سر هر حجابی، حُجُبی 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 انسانِ سر خود را به نهایت شقاوت و بُعد از ساحت قدس کبریا رساند، و این بالاترین خسرانهاست؛ چنانکه حق تعالی فرماید: «وَالْعَصْرِ \* إنَّ الإنْسَانَ لَفِی خُسْرٍ» (278).  
چه خسرانی بالاتر از اینکه انسان سرمایه سعادت ابدی را خرج در راه تحصیل شقاوت ابدی کند، و آنچه را که حق تعالی به او داده که او را به اوج کمال رساند، همان او را به حضیض نقص کشاند؟!  
ای انسان بیچاره! چه حسرتی خواهی داشت آن روزی که پرده طبیعت از چشم برداشته شود و معاینه کنی که آنچه در عالم قدم زدی و کوشش کردی در راه بیچارگی و شقاوت و بدبختی خودت بوده، و راه چاره و طریق جبران نیز مسدود شده، و دستت از همه جا کوتاه! نه راه فرار از سلطنت قاهره الهیه «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإنْسِ إنِ اسْتَطَعْتُمْ أنْ تَنْفُذُوا مِنْ أقْطَارِ السَّمَواتِ وَ الاَرْضِ فَانْفُذُوا» (279)، و نه راه جبران نقایص گذشته و عذر خواهی از معاصی الهیه «اَلآنَ و قد عَصَیتَ قَبْلُ» (280).  
ای عزیز! اکنون تا حجابهای غلیظ طبیعت نور فطرت را بکلی زائل نکرده، و کدورتهای  
209  
معاصی صفای باطنی قلب را بکلی نبرده، و دستت از دار دنیا - که مزرعه آخرت است، (281) 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 مَجده) از سر آشتی بیرون آمدی و عذر ماسبق خواستی، درهایی از سعادت به رویت باز شود و از عالم غیب از تو دستگیریها شود و حجابهای طبیعت، یک یک، پاره شود و نور فطرت بر 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 مَحَبّت 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. إنَّک ذُوالْفَضْلِ الْعَظِیمِ.

مقصد 2 ایمان و کفر

فصل اوّل: [مقصود از ایمان]

ایمان غیر از علم و ادراک است؛ زیرا علم و ادراک، حظّ عقل و ایمان حظّ قلب است. انسان به مجرّد 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 می‌دانست و حق تعالی او را کافر خواند. (282)  
210  
چه بسا باشد فیلسوفی به برهانهای فلسفی، شعَب توحید و مراتب آن را مُبرهن کند و خود، مؤمن بالله نباشد.  
برای نزدیک کردن مقصود به فهم، مثالی یاد کنیم:  
ما به حسب برهان و ادراک عقلی همه می‌دانیم که مردگان به انسان نمی‌توانند آزاری دهند، و همه مرده‌های عالم به قدر مگسی حرکت ندارند، و می‌دانیم که در تاریکی، مردگان زنده نمی‌شوند؛ با این وصف، در شب تاریک از مردگان وحشت داریم، و وهم ما غلبه بر عقل می‌کند. برای آن است که به این حقیقت عقلیه، قلب ایمان نیاورده و این ادراک عقلی به قلب نرسیده، ولی آنها که با تکرّر عمل و کثرت اقدام و زیادت مراودت در شبهای تار در قبرستانها، این مطلب علمی را به قلب رساندند، از مردگان وحشت نکنند؛ بلکه در قبرستانها منزل کنند، و با وادی خاموشان مأنوس شوند.  
دسته اوّل و دوم، در علم به اینکه از مردگان به کسی آزار نرسد شریک بودند، ولی در ایمان به این مطلب با هم مختلف بودند. از این جهت، علم آنها در آنها 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 اوّلاً: آن حقایق را به قدم تفکر و ریاضت عقلی و آیات و بینات و براهین عقلیه ادراک کند، و این مرحله به منزله مقدّمه ایمان است، و پس از آنکه عقل حظّ خود را استفیا نمود، به آن قناعت نکند؛ زیرا اینقدر از معارف، اثرش خیلی کم است و حصول نورانیت از آن، کمتر شود. پس از آن، باید سالک الی الله اشتغال به ریاضات قلبیه پیدا کند، و این حقایق را با هر ریاضتی شده به قلب رساند، تا قلب به آنها بگرود.  
پس در اینجا، مراتب ایمان فرق کند، و شاید معنی حدیث شریف که فرماید: «علم نوری  
211  
است که خدای تعالی در دل هر کس که خواهد افکند» (283) همین باشد؛ زیرا علم بالله تا در حد عقل است، نور است، و پس از ریاضات قلبی، خدای تعالی آن را در قلوب مناسبه افکند، و دل به آن بگرود.  
مثلاً، توکل به خدای تعالی یکی از فروع توحید و ایمان است. ما غالباً یا به برهان یا به امور شبیه به برهان، ارکان توکلمان 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 مکنت، طلب حاجات کنیم و از حق تعالی غفلت نماییم.  
توکل ما بر اوضاع طبیعت و امور طبیعیه صدها مقابل بالاتر است از توکل به حق. این نیست مگر آنکه حقیقت توحید افعال در قلب ما حاصل نشده؛ حکیم فلسفی «لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله» گوید و خود از غیر خدا حاجت طلبد و متعبِّد متنسّک «لاَ حَوْلَ و لا قُوَّةَ إلاَّ بِاللهِ» و «لاَ إلهَ إلاَّ اللَّهُ» ورد خود کند و چشمش به دست دیگران است. این نیست جز آنکه آن، برهانش از حد عقل و ادراک عقلی خارج نشده و به قلب نرسیده، و این، ذکرش از لقلقه لسانی تجاوز ننموده و ذائقه قلب از آن نچشیده.  
ما همه داد از توحید می‌زنیم و حق تعالی را «مُقَلِّبُ الْقُلُوبِ وَ الأَبْصَارِ» می‌خوانیم؛ و «الْخَیرُ کلُّهُ بِیدِهِ» و «الشَّرُّ لَیسَ إلَیهِ» می‌سرائیم 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 بی خبر است و با لقلقه‌های لسانی است که به مرتبه ذکر حقیقی نرسیده.  
ما همه می‌دانیم [که قرآن شریف] از معدن وحی الهی برای تکمیل بشر و تخلیص انسان از مَحْبَس 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 قصّه تأثیر ندارد؛ نه دلبستگی به وعده‌های آن داریم تا  
212  
دل را از این دنیای دَنی 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 حقّیت قرآن به قلب ما نرسیده و دل ما به آن نگرویده و ادراک عقلی، بسیار کم اثر است. با این قیاس کلیه نقصانهایی که در ماست و جمیع سرکشیها و مخالفتهای ما و محروم ماندن از همه معارف و سرائر برای همین نکته است. (تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل).

فصل سوم: استشهاد برای این مقصد به دلیل نقلی

خدای تبارک و تعالی برای مؤمنین در قرآن شریف خود، خواصّی 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 مقدَّس 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: «اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِینَ إذا ذُکرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إذَا تُلِیتْ عَلَیهِمْ آیاتُهُ زَادتْهُمْ إیماناً وَ عَلَی رَبِّهِمْ یتَوَکلُونَ» (284) تا آنکه می‌فرماید: «اُولئِک هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً» (285). 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 مدّعی ایمانی هستید، و همه ارکان ایمان را عقلاً یافتید، و برای هریک 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؟  
213  
البته قلبی که وجدان عظمت و جلال حق نکرده، و کبریا و عُلوّ شأن حق در آن وارد نشده، از ذکر حق ترسان نشود.  
مؤمن آن کسی است که قلبش حضور حق و احاطه قیومی آن ذات مقدّس را دریافته باشد و عظمت و جلال او را وجدان کرده باشد.  
البته از فطریات است که انسان در محضر سلطان عظیم الشأن، 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 مقدّس قاصرند. چطور چنین نباشد! با آنکه اشرف ممکنات و اعرف خلق الله و اقرب إلی الله، رسول ختمی صلی الله علیه و آله اعلان «ما عَبَدْنَاک حَقَّ عِبَادَتِک، و ما عَرَفْنَاک حَقَّ مَعْرِفَتِک» (286) داده:  
آنجا که عقاب پَر بریزد  
از پشّه 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 می‌شود و ارائه داده می‌شود، عوض آنکه بر ایمان ما افزایش حاصل آید، بر احتجاب ما می‌افزاید.  
در ایام عمر، چقدر قرآن شریف [را] - که بزرگترین آیات الهیه است - می‌خوانیم و از دیگران استماع می‌کنیم و نور ایمان در قلب ما پیدا نشده، و تذکر و تنبّهی از آن برای ما حاصل نیامده.  
اکنون درست تفکر کن! ببین صدر با ذیل این آیه شریفه با ما تطبیق می‌کند؟ می‌فرماید:  
«قُلْ هُوَ لِلَّذِینَ آمَنُوا هُدی وَ شِفَاءٌ وَالَّذِینَ لا یؤْمِنُونَ فی آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَیهِمْ عَمی اُولَئِک ینَادَوْنَ مِنْ مَکانٍ بَعیدٍ» (287).  
کجاست آن هدایت و شفای امراض باطنی که برای مؤمنین از قرآن شریف حاصل می‌شود؟! چه شده است که در گوش ما این آیات شریفه فرو نمی‌رود و برای ما خود، حجاب فوق حجاب می‌شود؟! این نیست جز آنکه نور ایمان در قلب ما نازل نشده، و علوم ما به همان  
214  
حدّ علمی باقی مانده و به لوح قلب وارد نگردیده، و در این باب، در قرآن شریف آیات بسیاری است (288) 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: «وَعَلی رَبِّهِمْ یتَوَکلُونَ» (289). حقیقت توکلْ واگذار کردن جمیع امور است به وکیل و اعتماد نمودن به وکالت اوست، و صرف نظر نمودن از دیگران است، و چشم امید از دیگران بستن است و آن مبتنی بر چهار امر است که ارکان توکل است:  
اوّل، 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 ذرّات کائنات؛ علم او را محیط به تمام موجودات، و قدرت کامله او را نافذ در أرَضین و سماوات، و رحمت عامه شامله او را به همه موجودات، و او را مبرّا 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 ننمودیم، از علم خود نتیجه‌ای حاصل نکنیم از اینجا معلوم می‌شود که:  
پای استدلالیان چوبین بود  
پای چوبین سخت بی تمکین بود (290)  
215  
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. (291) این اُنموذجی است که از آن، دیگر آیات نیز معلوم شود.  
اما روایات شریفه نیز بسیار است و ما به ذکر بعضی از آن، این اوراق را مزین می‌کنیم؛ شاید از برکت کتاب شریف الهی و انفاس قدسیه حضرات اولیای نعم (علیهم الصلاة و السلام) قلوب مُظلِمه قاسیه را نوری حاصل شود، و از این حجابهای ظلمانی عالم طبیعت خلاصی پیدا شود.  
در کافی شریف سند به سماعه رساند: قالَ، قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:  
أخْبِرْنی عَنِ الإسْلامِ وَالإیمانِ، أهُما مُخْتَلِفانِ؟ - إلی أنْ قالَ - فقال: الإسْلامُ شَهادَةُ أنْ لا إلهَ إلّا اللهُ وَالتَّصْدِیقُ بِرَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله، بِهِ حُقِنَتِ الدِّماءُ، وَ عَلَیهِ جَرَتِ الْمَناکحُ وَالْمَوارِیثُ، وَعَلی ظاهِرِهِ جَماعَةُ النّاسِ. وَالإیمانُ: الْهُدی و ما یثْبِتُ فی الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الإسْلامِ و ما ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ … (292)  
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. (293) 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]:  
216  
[1] فَاِذا أَتَی الْعَبْدُ کبِیرَةً مِنْ کبارِ الْمَعاصِی أوْ صَغِیرَةً مِنْ صِغارِ الْمَعاصِی الَّتی نَهَی اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْها کانَ خارِجاً مِنَ الإیمانِ، ساقِطاً عَنْهُ اسْمُ الإیمانِ، وَثابِتاً عَلَیهِ اسْمُ الإسْلامِ، فَإنْ تابَ وَاسْتَغْفَرَ عادَ إلی دارِ الإیمانِ … (294)  
[2] کانَ أبی یقُولُ: إنَّهُ لَیسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إلّا [وَ] فی قَلْبِهِ نُورانِ: نُورُ خِیفَةٍ وَ نُورُ رَجاءٍ؛ لَوْ وُزِنَ هذا لَمْ یزِدْ عَلی هذا، وَلَو وُزِنَ هذا لَمْ یزِدْ عَلی هذا. (295)  
در روایات شریفه، اوصاف مؤمنین را شمرده‌اند و آنها را مُتَّصف به صفاتی کردند؛ از قبیل توکل و تسلیم و رضا و خوف و رجا و امثال آن و البته کسی که مُتَّصف به آن صفات نباشد، از اهل ایمان نخواهد بود. این نیست جز آنکه این علم و ادراک که در ما هست، ایمان نیست، و الّا 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 تبدُّل 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 اوّل سلوک انسانی صورت نگیرد، مگر آنکه اوّلاً، نیت را در تحصیل معارف و حقایق ایمانیه خالص کند و قلب را با تکرار و تذکر، به اخلاص و ارادت آشنا کند تا اخلاص در قلب جایگزین شود؛ چه اگر اخلاص در کار نباشد  
217  
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 می‌کند و از ساحت قرب الهی تبعید می‌نماید.  
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 امّاره 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 می‌فرماید: «سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یصِفُونَ \* إلّا عِبادَ اللَّهِ الُْمخْلَصِینَ» (296)، جز بندگان مخلَص که خلوص از مراتب شرک و دوبینی دارند و خالص از کثافات طبیعت شدند، خداوند منزَّه است از توصیف دیگران، گرچه مخلَصین (با فتح لام) مقام بالاتر از مخلِصین (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 قِذارات عالم طبیعت در آن است، استفادت از ذکر و قرآن شریف میسور نشود؛ چنانکه در کتاب الهی اشاره به آن فرماید: «إنَّهُ لَقُرْآنٌ کرِیمٌ \* فِی کتابٍ مَکنُونٍ \* لاَ یمَسُّهُ إلّا الْمُطَهَّرُونَ» (297)، «هُوَ الَّذِی یرِیکمْ آیاتِهِ وَ ینَزِّلُ لَکمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقاً وَ مَا یتَذَکرُ إلَّا مَنْ ینِیبُ» (298).  
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  
218  
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 الطّلوعَین، بعد از فریضه صبح برای این کار اختصاص دهد خیلی بهتر است. پس در آن وقت، با طهارت وجهه قرآن و ذکر را متوجه قلب کند، و آیات شریفه الهیه که مشتمل بر تذکر و مشتمل بر توحید است به قلب بخواند به طور تلقین و تذکیر.  
و اگر آیات شریفه آخر سوره حشر را از قول خدای تعالی «یا أیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ» که آیه 18 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 الطّلوعین 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 إلهَ إلَّا اللهُ» - 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 مقدّس او دراز کند و از آن ذات مقدّس 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. (299)  
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  
219  
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 استعاذه حقیقیه 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 تلقّی 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؛ می‌گذرد! این سعادت و شقاوت ابدی است، آن شقاوتی که پایان ندارد، آن بدبختی که آخر برای آن نیست.  
بیچاره انسان غافل! که در امور زایله دنیا - که خود می‌داند، و هر روز می‌بیند که اهل آن، آن را می‌گذارند و می‌روند و حسرتها را می‌برند - اینقدر اهمیت می‌دهد، و با کمال جدّ و جهد در جمع و تحصیل آن می‌کوشد، و خود را با هر ذلّت و زحمت و هر محنت و تعبی رو به رو می‌کند، و از هیچ عار و ننگی پرهیز نمی‌کند. 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 می‌کند - در دل سخت این انسان اثر نکند! آری، خدای تعالی می‌فرماید: «لَوْ أنْزَلْنا هذَا القُرْآنَ عَلی جَبَلٍ لَرَأیتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْیةِ اللَّهِ وَ تِلْک الأَمْثالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ یتَفَکرُونَ» (300).  
220  
ای انسان دل سخت! تفکر کن، ببین مرض قلبی تو چیست که دل تو را از سنگ خارا سخت تر کرده و قرآن خدا را، که برای نجات تو از عذابها و ظلمتها آمده، نمی‌پذیرد؟!  
آری، دامهای شیطان که به صورت دنیا و زرد و سرخ آن در نظرت جلوه نموده راه گوش و چشمت را بسته و قلبت را منکوس نموده اکنون تفکر کن در آیه شریفه که فرماید: «و لقد ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ کثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَالإنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ یفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أعْینٌ لاَ یبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ یسْمَعُونَ بِهَا اُولئِک کالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ اُولئِک هُمُ الْغَافِلُونَ» (301). ببین علامت کسانی که برای جهنّم خلق شده‌اند و نشانه جهنّمیان، 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 حِکم و نصایح را نپذیرد، با چشم و گوش حیوانات ممتاز نیست. آنها که این سه خاصیت بزرگ انسانی را ندارند حیواناتی هستند به صورت انسان، بلکه آنها گمراهترند از حیوان؛ چه انسان با آن نور فطرة اللّهی، و با آن قرآن و کتابهای آسمانی و ارشاد و هدایت انبیا - که اختصاص به او دارد - از مرتبه حیوانیت حرکتی نکرده و به مقام حیوانی وقوف نموده.  
حیوان غایت سیرش همین و صراطش تا منزل حیوانیت است، ولی انسان بیچاره در بین منزل راه گم کرده، و به سلوک انسانی نرسیده، و سرمایه سعادت خود را از دست داده و به خسارت و ورشکستگی عمر خود را گذرانده، و از طریق و صراط انسانیت گمراه شده. پس این انسان «اضلّ» از حیوان است.  
نیز انسان اگر از تصرفات رحمانیه و عقلانیه خارج شد و در تحت تصرفات شیطانیه و جهلانیه 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.  
221  
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 شهوتش پایان نیست و حرص و طمعش را هیچ چیز فرو ننشاند.  
عالم به همه آسمان و زمینش، اگر طعمه این جانور شود، آتش حرص و طمعش فرو ننشیند، و ممالک عالم اگر مسخر او گردد، از خواهشهای نفسانی او نکاهد. دیگر حیوانات چون به طعمه خود رسیدند آتش شهوت آنها فرو نشیند، و اگر در آنها 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 می‌کنند. و اگر زمستان می‌توانستند چون بهار از خانه و لانه بیرون آیند، و ارتزاق کنند، شاید به جمع آوری اشتغال پیدا نمی‌کردند.  
انسان است که جمع آوری او معلوم نیست روی چه اساس و پایه است. اگر جمعش برای خرج و تحصیلش برای اعاشه بود چرا پس از تأمین نیز دنبالش بیشتر می‌رود و پس از جمع، حرصش افزون می‌شود؟! پس انسان سر خود از حیوانات «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 فطرة الله است - غایتی جز غایة الغایات نیست، «ألاَ بِذِکرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (302).

مقصد 3 تصدیق و ضد آن: جحود

فصل اوّل: [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 ردّ آن و خاضع نشدن برای آن است.  
تصدیق از جنود عقل و راجع به فطرت مخموره است؛ چنانکه انکار از جنود جهل و  
222  
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 اُغلوطه‌ها و اکاذیب بی تناسب است.  
در محل خود مقرر است که علم و عالم و معلوم باید با هم متناسب باشد، و علم غذای عالم است و خدای تعالی فرماید: «فَلْینْظُرِ الإنْسانُ إلَی طَعَامِهِ» (303). در کافی شریف، سند به حضرت صادق علیه السلام رساند که در معنی آیه شریفه فرمود: «باید انسان نظر کند به علمش که اخذ می‌کند، ببیند از که اخذ می‌کند». (304)  
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 آیینه‌ای است نورانی و صیقلی و بی آلایش به زنگ و کدورت. نقشهای عالم غیب، که همه از جنس علوم حقه و سنخ معارف است، در آن مُنْتَقَش 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 می‌توان تعبیر نمود.  
223  
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 مَلاذّ 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، وسلطان وهم ودُعابه‌های متخیله - که شیطانِ انسانِ 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 سَفسَطه و اُغلوطه است در کامش شیرین و در ذائقه روحش گوارا و خوشایند آید، چونان آیینه زنگ زده کثیفی که آنچه از سنخ نور و نقشه‌های لطیف است قبول نکند، و آنچه از قبیل زنگار و کثافت است در آن متراکم شود. پس در نفس، حالت جحود و انکار پیدا شود و دل برای هیچ 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 منظِّم و صنعتگر او پیدا کند، و جستجوی پدید آورنده او کند، و هیچ تردیدی در دل او خطور نکند که این صنعت عجیب صنعتگر نمی‌خواهد؛ کشف قوّه 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 اَولی به نظر آید. ولی نظام عجیب عالم و صنعت بزرگ محیر العقول کاینات، که پیدایش قوّه 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 طبّ 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  
224  
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 الإنْسَانُ مَا أکفَرَهُ» (305).  
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: «وَ یوْمَ یعْرَضُ الَّذِینَ کفَرُوا عَلَی النَّارِ أذْهَبْتُمْ طَیبَاتِکمْ فِی حَیاتِکمْ الدُّنْیا وَ اسْتَمْتعْتُمْ بِهَا فَالْیوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ بِما کنْتُمْ تَسْتَکبِروُنَ فِی الأرْضِ بِغَیرِ الْحَقِّ وَبِمَا کنْتُمْ تَفْسُقُونَ» (306).  
شاید یکی از طیبات خود را که کفار بردند در زندگانی دنیا، و تمتع به دنیا و استغراق در شهوات همان نور فطرة الله باشد که از موائد آسمانی برای انسان بود، و به واسطه توجّه به دنیا آن را از دست داد.  
بالجمله، چون به حکم برهان، غذا و متغذی باید مناسب باشد، فطرتهای اصلیه که از نورانیت خود خارج نشده‌اند، لازمه آنها تصدیق حق و خضوع برای حقیقت است و آن فطرتهای محجوبه، که جهالت و شیطنت بر آنها غلبه نموده، لازمه آنها انکار و جحود است. پس، تصدیق از جنود عقل و جحود از جنود جهل است.

فصل دوم: [اصلاح نفس از جحود]

انسان تا در این عالم طبیعت - که عالم مادّه و تغیر است - واقع است، می‌تواند حالت جحود و انکار را - که از بدترین احوال نفس، و موجب خذلان نفس و خسران ابدی است - تغییر دهد و از تحت تصرّف جند جهل و شیطان بیرون آید و در تحت تصرّف عقل و رحمان وارد شود، و آن به علم نافع و عمل صالح انجام پذیرد.  
اما علم نافع: تفکر در لطایف مصنوعات و دقایق اسرار وجود است، و این تفکر برای متوسّطین، ابوابی از معرفت باز کند، گرچه برای کاملین حجاب است، و این حسنه قلبیه ابرار،  
225  
سیئه مقرّبان درگاه است. (307)  
طریق تفکر در لطایف صنعت بیشمار است، ولی از همه چیز نزدیکتر به ما، خود ماست و معرفت نفس، بلکه ساختمان بدن، بلکه افعال بدن، طریق معرفة الله است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». (308)  
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. (309)  
پس از آن، اشتغال به تزکیه و تطهیر قلب و تصفیه و تخلیص آن از غواشی طبیعیه - که عمده آن حُبّ دنیا و خودخواهی و خودبینی و خود رأیی است - پیدا کند که از مهمّات 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 تعالی.  
اما عمل قالبی در این مقام، اعمالی است که نفس را متذکر احوال خود کند و از خواب گران و سکر طبیعت برانگیزد، و آن 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 تَبَصْبُصْ 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. (310)  
226  
و در احادیث شریفه بسیار مذکور است که خدای تعالی فرمود: «من همنشین آنانم که مرا یاد کنند». (311)  
آری، با ذکر حقیقی، حجابهای بین عبد و حق خَرْق شود، و موانع حضور مرتفع گردد، و قسوت و غفلت قلب برداشته شود، و درهای ملکوت اعلی به روی سالک باز شود و ابواب لطف و رحمت حق به روی او گشوده گردد؛ ولی 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 خوری 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: «لاَ إلهَ إلَّا أنْتَ سُبْحَانَک إنِّی کنْتُ مِنَ الظّالِمِینَ» (312) 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. (313)  
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: «لا إلهَ إلّا اللهُ حَقّاً حَقَّاً، لا إلهَ إلَّا اللهُ تَعبُّداً وَ رِقَّاً، لا إلهَ إلّا اللهُ إیماناً وَ تَصْدِیقَاً» (314) و سجده‌های طولانی حضرت مولای ما، موسی بن جعفرعلیهما السلام معروف است، (315) و جناب ابن أبی عُمَیر ثقه جلیل القدر، اقتدای به آن بزرگوار فرموده در طول سجده. از فضل بن  
227  
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 أبی عُمَیر» 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؟! (316)  
و وارد شده است که طول سجده از دین ائمه علیهم السلام و از سنن أوّابین است. (317)  
آری، آنان که معرفت به حق دارند، و انس و مَحَبّت به آن ذات مقدّس پیدا کردند، برای آنها این نوع اعمال زحمت و مشقت ندارد. انس و عشرت با محبوب ملالت نیاورد؛ خاصّه آن محبوبی که همه محبّتها و محبوبیتها، رشحه‌ای از مَحَبّت 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 (318)  
در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر از دوست، کس  
هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس (319)  
آنان که از جام مَحَبّت 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 وَجْهِی لِلَّذِی فَطَرَ السَّمواتِ وَالأرْضَ» (320) بود، چون جبرئیل امین - آن ملک بزرگوار وحی و علم - به او  
228  
گفت: آیا حاجتی داری؟ فرمود: «به تو حاجتی ندارم». (321) 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 مَحَبّت خود زندگی بخشد، و از دیگران منقطع و به خود وصل فرماید.

مقصد 4 رجا و ضدّ آن: قنوط

فصل اوّل: 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 صفاتیه 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 قنوطِ 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  
229  
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 عیبهایی 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 تمییز صحیح بین آنها بدهد و این یکی از معانی، یا یکی از مراتب نسیان نفس است که از نسیان حق (جلّ و عَلا) حاصل شده است، که اشاره به آن فرموده «وَ لاَ تَکونُوا کالَّذِینَ نَسُوا اللَّهَ فَأنْسَاهُمْ أنْفُسَهُمْ أُوْلئِک هُمُ الْفاسِقُون» (322)، و ما اکنون، درصدد بیان آن به وجه تفصیلی نیستیم.  
یکی از اموری که مورد اشتباه است و انسان به واسطه محجوبیت گول می‌خورد، تمییز ما بین غرور و اَمانی 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، تَهاون 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 امّاره، از کسب معارف و تحصیل اخلاق کریمانه و اعمال صالحه باز ماند.  
نفوس راجیه در عین حال که قیام به امر می‌کنند نقطه اتّکاء آنها به اعمال و احوال خود نیست؛ زیرا آنها عظمت حق را دریافتند و می‌دانند در مقابل عظمت حق، هر چیزی کوچک و هرکمالی بی مقدار است، و در پیشگاه جلالت کبریای او، همه اعمال صالحه به پشیزی نیرزد.  
230  
اتکاء آنها به رحمت و بسط فیض ذات مقدّس 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 می‌گویند: خدا أرحم الرّاحمین است و خدا بزرگ است. شیطان آنها را وادار کند به معاصی کبیره و ترک واجبات عظیمه، و به آنها تلقین کند که در مقام عذر بگویند: خدا بزرگ است. در صورتی که اگر ذرّه‌ای از عظمت خداوند - تبارک و تعالی - را دریافته بودند ممکن نبود در محضر او و حضور او، با نعمت او مخالفت او کنند.  
اینان خداوند را به عظمت و بزرگی یاد کنند و سعه رحمت حق را به رخ خود و دیگران بکشند، ولی افعال و اعمال آنها شباهت ندارد به کسی که از عظمت حق، جلوه‌ای در قلب او حاصل باشد و از سعه رحمت حق تعالی پرتوی در لوح نفس آنها نور افکنده باشد.  
اینان در امور آخرت، تهاون و تنبلی کنند و اسمش را رجا واثق گذارند، و صورت اتکاءِ 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 لهو 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. (323)  
231  
آنان که عمل نکنند و جزا و نتیجه خواهند، مغرورانند و آنان که عمل کنند و به عمل خود اعتماد کنند، از معجبانند که از خود ناسی و از حق غافلند و آنان که عمل کنند و خود و عمل خود را ناچیز شمارند و به حق و سعه رحمت او اعتماد دارند، اصحاب رجا هستند.  
علامت اینها آن است که در دنیا نیز به غیر حق اعتماد و توکل نکنند، و چشمشان از دیگر موجودات بسته و به جمال جمیل باز است، و از عمل به وظیفه و قیام به خدمت، خودداری نکنند؛ بلکه معرفت آنها، آنان را به عمل وادارد و از مخالفت باز دارد و احادیث در این باب بسیار است. (324)  
اکنون عزیزا! مطالعه احوال نفس خود کن و از مبادی و ثمرات احوال نفس، خود را تمییز ده؛ ببین 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 مقدّس 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 ا]ند 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 قرّة العین اهل الله است - محروم کند.  
232  
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 مرضهای خود ببرد، و موجب نسیان و غفلت شود، و اطبای نفوس از علاج او عاجز شوند، و یک وقت به خود آید که کار از اصلاح گذشته و راه چاره بکلی مسدود شده: «وَ أنْذِرْهُمْ یوْمَ الْحَسْرَةِ إذْ قُضِی الأمْرُ وَهُمْ فِی غَفْلَةٍ وَهُمْ لاَ یؤْمِنُونَ» (325).

فصل سوم: فرق میان خوف و قنوط

مبادی خوف از حق تعالی و یأس و قنوط از رحمة الله، مختلف و آثار و ثمرات آنها نیز متفاوت و متمایز است؛ زیرا خوف یا از تجلّی جلال و عظمت و کبریای حق (جلّ جلاله) است، و یا از تفکر در شدّت 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 شدّت 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 (جلّ و علا) او را دعوت به عمل کرده، غایت عمل او تعظیم عظیم و تجلیل جلیل است، و لسانش «وَجَدْتُک أهلاً لِلْعِبَادِةِ فَعَبَدْتُک» (326).  
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 قصورِ 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 مقدّس حق است.  
اثر و نتیجه این نومیدی و قنوط و حرمان و یأس، بازماندن از عمل و دست کشیدن از جدّیت 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.  
233  
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 درِ خانه خدا روگردان، و دست او را از دامن رحمت الهی کوتاه نماید. این منشأ خرابیهای عجیب و مفاسد بیشمار است؛ که ضرر این اشخاص به خود و به دیگران، از هر کس بیشتر است و این از غایت جهل و نهایت شقاوت است. پس انسان باید در صدد علاج برای این کبیره مهلکه برآید، و تفکر در رحمتهای واسعه 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 (327) 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 دنیاویه است - فرو فرستاده به دست پیغمبری چون رسول ختمی، که اکرم مخلوقات و اعظم و اقرب موجودات است، به وسیله جبرئیل امین که افضل ملائکة الله است. اینها همه، کرامت این انسان است.  
آیا با کدام سابقه خدمت و مزد و اجرِ کدام عبادت و اطاعت است این نعمتها و رحمتها؟ کور باد چشمی و قلبی که این همه نعمت را می‌یابد و می‌بیند و در دل خود یأس و نومیدی راه می‌دهد؟  
ای بیچاره انسان! جهنم و عذابهای گوناگون عالم ملکوت و قیامت، صورتهای عمل و  
234  
اخلاق خود توست. تو به دست خود، خویشتن را دچار ذلّت و زحمت کردی و می‌کنی، تو با پای خود به جهنّم می‌روی و به عمل خود، جهنّم درست می‌کنی. ظلمتها و وحشتهای برزخ و قبر و قیامت نیست جز ظلّ ظلمانی اخلاق فاسده و عقاید باطله بنی الإنسان:  
«فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیراً یرَهُ \* و من یعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یرَهُ» (328).  
«یوْمَ تَجِدُ کلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضَراً و ما عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ» (329).  
اگر اعمال و صورتهای غیبی عملهای زشت ما نبود، جهنمی‌نبود و همه عالم غیب بَرْد 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 مِس نموده باشیم. باید آن طلا را با کوره‌ها و آتشهای ذوب کننده خالص نمود و از غلّ و غش بیرون آورد: «النّاسُ مَعادِنُ کمَعادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ». (330)  
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 قوّت و کمال و عزتی نیست؛ بلکه آنچه کمال و جمال و حسن و بهاست از حق است، و همه محامد و اَثنیه، به ذات مقدس او راجع است؛ بلکه در آیینه ممکن، کمال و حسن ازل را قصور و نقص عارض شده، چونان آیینه محدود با کدورتی که نور شمس را محدود و مکدّر نموده و بدین رؤیت، در عبادات و اطاعات نیز، خوف حاصل  
235  
شود تا چه رسد به خطاها و معصیتها؛ 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 متناهیه و کرامتهای دائمه و در این نظر، رجا حاصل آید.  
انسان باید دائماً بین این دو نظر باشد؛ نظر به ذُلّ و فقر امکانی؛ و رحمت و نعمت واجبی، تا جمع شود بین خوف و رجا کامل؛ چنانکه در حدیث شریف کافی نقل فرماید از حضرت صادق علیه السلام که:  
در وصیت لقمان چیزهای بسیار عجیب بود، و عجبتر چیزی که در آن بود، آن بود که به فرزند خود گفت: «از خدا بترس، ترسی که اگر در درگاه او بیایی با خوبیهای ثقلین، عذاب کند تو را و امیدوار باش به خدا، امیدی که اگر بیایی او را به گناه ثقلین، رحمت کند تو را».  
پس حضرت صادق علیه السلام فرمود: «هیچ بنده مؤمنی نیست مگر آنکه در قلب او دو نور است: نور خوف؛ و نور رجا، که اگر هر یک را با دیگری موازنه کنی نَچَربد بر آن». (331)  
در ادعیه حضرت زین العابدین (سلام الله علیه) اشاره به این امر بسیار است چنانکه در دعای ابوحمزه 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:  
أدْعُوک راهِبَاً راغِباً راجِیاً خائِفاً إذا رَأیتُ مَوْلای ذُنُوبِی فَزِعْتُ؛ و إذا رَأیتُ کرَمَک طَمِعْتُ. فَإنْ عَفَوْتَ فَخَیرُ راحِمٍ؛ وَإنْ عَذَّبْتَ فَغَیرُ ظالِمٍ. (332)

مقصد 5 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 امّهات فضایل اخلاقیه است.  
236  
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 می‌دهیم.  
انسان را از اوّل نَشْوِ طبیعی پس از قوه عاقله، سه قوه ملازم است:  
یکی قوه واهمه که آن را «قوه شیطنت» گوییم، و این قوه در بچه کوچک از اوّل امر موجود است و به آن دروغ گوید و خدعه کند و مکر و حیلت نماید.  
دوم قوه غضبیه که آن را «نفس سَبُعی» 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 مستلذّات 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 سِباع شود؛ چون پلنگ و گرگ و امثال آن و چون قوه شیطنت بر سایر قوا غلبه کند و فعلیت شیطانیه 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، گاوْ شیطان و پلنگْ شیطان و از ازدواج هر سه، یک صورت مخلوطه مزدوجه حاصل آید؛ چون «گاوْ شیطان پلنگ» و به این محمول است حدیث مروی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله «یحْشَرُ بَعْضُ النّاسِ عَلی  
237  
صُورَةٍ تَحْسُنُ عِنْدَها الْقِرَدَةُ وَ الْخَنازِیرُ». (333)  
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 می‌رود.  
اگر تفریط و قصور، خَلْقی و طبیعی باشد بدون اختیار صاحب آن، نقصان در اصل خلقت است، و غالباً توان نقصانهای طبیعی را، که بدین مثابه است، با ریاضات و مجاهدات و اعمال قلبی و قالبی تغییر داد، و کمتر صفت از صفات نفس است که طبیعی به معنی غیر متغیر باشد، اگر نگوییم که هیچ یک نیست که قابل تغییر نباشد.  
پس عدالت حدّ وسط بین افراط و تفریط و از فضایل بزرگ انسانیت است؛ بلکه از فیلسوف عظیم الشأن «ارسطاطالیس» منقول است که: «عدالت جزوی نَبُوَد از فضیلت؛ بلکه همه فضیلتها بُوَد، و جور - که ضدّ آن است - جزوی نبُوَد از رذیلت؛ بلکه همه رذیلتها بُوَد». (334)  
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،  
238  
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 مشاهَد 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 الملّة و الدین (رضوان الله علیه) و علامه بزرگوار حلّی (قدّس الله نفسه) یک مملکت و ملت را نورانی کرده و تا ابد آن نورانیت باقی است، و ظلمتها و شقاوتهای مثل معاویة بن أبی سفیان (335) و ائمه جور مثل او، هزاران سال بذر شقاوت و خسران ملتها و مملکتهاست؛ چنانکه می‌بینیم.  
چون اطفال را حشر دائم یا غالب با پدر و مادر است، تربیتهای آنها باید عملی باشد؛ یعنی، اگر فرضاً خود پدر و مادر به اخلاق حسنه و اعمال صالحه متصف نیستند، در حضور طفل با تکلّف، خود را به صلاح نمایش دهند تا آنها عملاً مرتاض و مربّی 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  
239  
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 اختیاریه‌ای است که نصیب طفل گاهی می‌شود؛ چنانکه فساد و سوء تربیت آنها نیز، از شقاوات و سوء اتفاقات قهریه‌ای است که بی اختیار نصیب انسان شود؛ چنانکه مراحل سابقی بر این مرحله نیز است که ممکن است در آن مراحل، بذر سعادت انسان و شقاوت آن کشته گردد؛ چون اختیار زن صالح خوبِ خوش اخلاقِ 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 ذمّه پدر است. البته انتخاب معلم متدین خوش عقیده خوش اخلاق، و مدرسه و معلّم خانه مناسبِ دینی اخلاقی مهذّب، 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 خالیتر و به سادگی نزدیکتر است. اگر تا این مرحله از عمر، دارای اخلاق زشت یا عادت عمل ناهنجاری باشد، چندان محکم و مستحکم نشده و به مقداری مراقبت و مواظبت می‌توان آن را تصفیه و تزکیه نمود، و ریشه اخلاق زشت را از بن کند؛ چون نهال نورسی 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 درصدد اصلاح و قلع ماده فساد برنیامد کم کم درخت فساد برومند شده و کهن گردد، و ریشه‌های آن سخت پنجه به زمینِ دل، بند کند که با روزگارهای دراز و ریاضتهای بسیار نیز  
240  
انسان کمتر موفّق 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 (336)  
چه بسا باشد که یک خُلْق زشتی چون بخل یا حسد مثلاً، که در جوان نارس است با کمی مراقبت و زحمت بتوان اصلاح کرد؛ بلکه مبدّل به اخلاق صالحه مقابله آنها کرد، و چون مدتی غفلت شد و سهل انگاری شد، محتاج به ریاضات سخت و مجاهدات شدید طولانی باشد که ممکن است وضعیت روزگار و رسیدن اجل به انسان مجاهد نیز، مهلت اصلاح و تصفیه ندهد و با آن اخلاق ظلمانی و کدورتهای معنوی، که مبدأ و منشأ فشارها و 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 خطرِ 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 مأیوس شوند؛ زیرا باز هر چه هست تا انسان در این عالم است - که دار تبدّل 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 الّا آنکه آن را تا در اینِ عالم است انسان می‌تواند اصلاح کند گرچه در نفس ریشه کرده باشد و ملکه شده، و مستحکم گردیده باشد. غایت امر آنکه در شدت و کثرت ریاضات نفسانیه فرق می‌کند، و هر چه مشکل و سخت و محتاج به مشاقّ بدنی و ریاضات روحیه باشد ارزش دارد؛ زیرا باز هر چه  
241  
هست تا انسان در این نشئه است در تحت اختیار خود و با اعمال عبادی و امثال آن انجام می‌گیرد.  
ولی خدای نخواسته، اگر انسان با ملکات فاسده و اوصاف خبیثه به عالم دیگر منتقل شود؛ اگر نور فطرت و ایمان در باطن ذاتش محفوظ باشد نیز، اصلاح و 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» (337). در روایت است از حضرت صادق که:  
مسلط می‌شود بر کافر در قبرش نود و نُه اژدها که اگر یکی از آنها نفخه کند به زمین، هرگز درختی از زمین روییده نشود. (338)  
اهل معرفت گویند که این موذیات که بر انسان در قبر مسلّط شود، ظهور ملکوت اخلاق ذمیمه است. (339) 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 موذیات 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 موذیات بیند، وانواع ظلمتها و کدورتها و وحشتها به او احاطه کند.  
242  
اگر به این فشارها و زحمت و ذلّت 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 نخواسته ریشه اخلاق فاسده و ظلمات و کدورتهای نفسانیه بکلّی زایل نشد، در اهوال و عذابهای روز قیامت و مواقف پنجاه گانه (340) آن واقع شود، و در تحت فشارها و عذابهای بیشتری واقع گردد، تا بلکه امر به عذاب سخت جهنم منتهی نشود. اگر در این مواقف هولناک نیز نور فطرت غلبه نکرد، کار منتهی به جهنم شود؛ چنانکه گفته‌اند: «آخِرُ الدَّواءِ الْکی» (341).

مقصد 6 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 مقدّرات 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 متنفّر و ساخط باشد.  
اما صاحب فطرت محجوبه، چون کمال را در امور دیگر تشخیص داده، رضایت و خشنودی و فرح و دلبستگی 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 داثره است، اگر خللی به آنها وارد شود، به حسب جبلّت و فطرت، از آن کس که این خلل را وارد کرده سخطناک 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) می‌فرمود:  
مَحَبّت زیاد به دنیا سبب آن شود که در وقت خروج از دنیا که انسان دید به عیان که حق  
243  
تعالی و ملائکه و سَدَنه او، محبوب او را از او می‌گیرند، و او را از محبوبش جدا کنند، بالجبلّة و الفطرة 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، (342) و ما در شرح اربعین این حدیث شریف را حدیث بیست و هشتم قرار داده، شرح نمودیم. (343)  
بالجمله، سخط و غضب بر حق تعالی و افعال او از جنود ابلیس و جهل است. اَعاذَنا اللهُ منه.

فصل دوم: مراتب رضا

برای رضا و دیگر کمالات نفسانیه، مراتب متکثّره و درجات متشتّته است، و ما بعضی مراتب را مذکور می‌داریم:  
درجه اوّل، رضای بالله است ربّاً؛ یعنی، رضا به مقام ربوبیت حق است و آن به این است که عبد سالک، خود را در تحت ربوبیت حق - تعالی شأنه - قرار دهد، و از سلطنت شیطانیه، خود را خارج کند، و به این ربوبیة الله تعالی راضی و خشنود باشد. معلوم است مادامی که شیطان تصرّف 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 «رَضِیتُ بِاللهِ رَبَّاً» (344) نتواند گفت.  
پس اوّل مرتبه رضا آن است که پس از دخول در تحت ربوبیة 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 خرّم باشد، و آن را به جان و دل استقبال کند، و منهیات شرعیه پیش او مبغوض باشد، و دلخوش باشد به مقام بندگی خود و 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  
244  
شیطانی، خود را تطهیر نکند، معلوم نیست در عالم قبر و برزخ بتواند گفت: اللهُ (جَلَّ جَلالُهُ) رَبِّی»؛ چنانکه [دعوی] «رَضیتُ بِالإسْلامِ دِیناً و بِمُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله نَبِیاً وَ رَسُولاً وَبِالْقُرآنِ کتاباً وَبِعَلِی أمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ وَ أوْلادِهِ الْمَعْصُومِینَ علیهم السلام أئِمَّةً» (345) [در زمره]دعویهایی است که اگر خدای نخواسته، مشفوع به واقع نباشد از شؤون نفاق و دروغ محسوب شود.  
آن کس که در تحت قواعد دینی اسلامی واقع نشود، و خشنود به آن قواعد، و خرّم و فرحناک از احکام اسلامیه نباشد - گرچه به ضرر او و عائله او باشد - او نتواند چنین ادعایی کند.  
کسی که - نعوذ بالله - به یکی از احکام اسلامیه در باطن قلب اعتراضی دارد، یا کدورتی از یکی از احکام اسلامیه در دل دارد، یا بخواهد که یکی از احکام غیر از اینکه هست باشد، یا بگوید که کاش این حکم کذایی این طور بود نه آن طور! این راضی به دین اسلام نیست، و نتواند این دعوی کاذب را بکند، همین طور قیاس سایر مراحل.  
پس رضایت و خشنودی از نبوّت و امامت به مجرد این نشود که ما به چنین پیشوایان و هادیان راه سعادتی خشنود باشیم، ولی به طرق سعادت و کمال انسانیتی که هدایت نمودند ما را عمل نکنیم، روح این دعوی رضایت، استهزا است.  
عزیزا! دعوی مقامات و مدارج کردن سهل است. چه بسا باشد که بر خود انسان نیز، مطلب مشتبه شود و خودش نیز نداند که مردِ 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، خشنودی از پیش آمدهای 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 خشنود 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  
245  
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 الّا اگر تحصیل مقام مَحَبّت 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 (346)  
این مقام، یعنی مقام مَحَبّت و جذبه را باید اوائل درجه ثالثه رضا دانست و از آن تعبیر کنند به «رضی برضی الله» (347) که عبد از خود خشنودی ندارد، و رضایت او تابع رضایت حق است؛ چنانکه اراده او به اراده اوست. چنانکه در حدیث شریف است؛ «رِضَی اللهِ رِضانا أهْلَ الْبَیتِ» (348).

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.  
اوّل مرتبه‌ای که برای عبد حاصل شود علم به جمیل بودن حق است - به حسب برهان حِکمی - 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 علمِ 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  
246  
اوست به قلب برساند، به طوری که قلب ایمان آورد به جمیل بودن حق و آن، به آن است که با شدت تذکر از نِعم الهیه و آثار جمال او قلب را خاضع کند تا کم کم صفت جمال حق را دل قبول کند، و این مقام ایمان است. چون بنده به این مقام رسید و دل او ایمان به این حقیقت آورد، از حقیقت نوریه رضایت و خوش بینی و خشنودی در دل او جلوه‌ای واقع شود، و این اوّل مرتبه رضاست و قبل از این، از آن اثری نیست. لهذا در روایات شریفه، رضا یکی از ارکان ایمان است:  
قال أمیرُ المُؤْمِنینَ علیه السلام:  
الإیمانُ أرْبَعَةُ أرْکانٍ: الرِّضی بِقَضاءِ اللهِ وَ التَّوَکلُ عَلَی اللهِ؛ و تَفْوِیضُ الأمرِ إلَی اللهِ، وَ التَّسْلِیمُ لِأَمْرِ اللهِ. (349)  
مرتبه سوم آن است که عبد سالک به درجه اطمینان رسد - و اطمینان کمال این است - و چون طمأنینه نفس حاصل شد به مقام جمیلیت حق، مرتبه رضا کاملتر گردد. شاید اشاره به این معنی باشد آیه مبارکه سوره الفجر «یا أیتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِی إلی رَبِّک راضِیةً مَرْضِیةً» (350).  
رجوع به سوی ربّ [را] که از مقامات کامله اهل اخلاص است برای صاحبان نفس مطمئنه که راضی و مرضی هستند، قرار داده و قطع طمع متسخط فرموده.  
مرتبه چهارم، مقام مشاهده است و آن برای اهل معرفت و اصحاب قلوب است که شطر قلب خود را از عالم ظلمت منصرف نمودند، و خانه دل را از غبار اغبار جاروب کردند. پس حق تعالی به جلوه‌های مناسبه دل آنها را به خود خوش، و از دیگران منصرف فرماید.  
عَنْ أبی عَبْدِالله علیه السلام قالَ: «إنَّ أعْلَمَ النّاسِ بِاللهِ أرْضاهُمْ بِقَضاءِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ». (351)

فصل چهارم: [ابتلاء مؤمنین]

چنانکه رضا از جنود عقل و رحمان است، سخط از جنود جهل و ابلیس، و از نقصان  
247  
معرفت به مقام ربوبیت و جهل به عزّ شامخ حضرت حقّ (جلَّ و علا) است و این از ثمره خبیثه حُبّ نفس و حبّ دنیاست که 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 أبِی عَبْدِاللهِ قالَ:  
- إنَّ أشَدَّ النّاسِ بَلاءً الأنْبِیاءُ، ثُمَّ الَّذینَ یلُونَهُمْ، ثُمَّ الأمْثَلُ فَالأمْثَلُ.  
- إنَّ عَظیمَ الأجرِ لَمَعَ عَظیم البَلاءِ و ما أحَبَّ اللهُ قَوْماً إلّا ابتَلاهم.  
- إنَّ للَّهِ عَزَّوَجَلَّ عِباداً فِی الأرضِ مِنْ خالِصِ عِبادِهِ، ما ینْزِلُ مِنَ السَّماءِ تُحْفَةً إلَی الأرْضِ إلّا صَرَفَها عَنْهُمْ إلی غَیرِهِمْ، وَ لا بَلِیةً إلّا صَرَفَها إلَیهِمْ. (352)  
احادیث در این باب بسیار است که خداوند (تبارک و تعالی) به واسطه مَحَبّت و عنایتی که به اولیا و مؤمنین دارد آنها را مبتلا فرماید در دنیا. (353)  
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 دقّت 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  
248  
مولا باقر العلوم (صلوات الله علیه) عرض کرد که: «من فقر را از غنا و مرض را از صحت بیشتر دوست دارم». چون از خود اطمینان نداشت که بتواند خود را آن طور که می‌خواهد با رفاهیت و سلامت حفظ کند، و از سرکشی نفس مطمئن نبود. ولی حضرت باقر (سلام الله 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 مَحَبّت الهیه جذوه‌ای ابراز فرمود که: «ما هر چه از دوست می‌رسد آن را دوست داریم» (354). بلیات و امراض و مقابلات آن در سنّت عاشقان و مذهب محبّان 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 مقدّس 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 أبی عبدالله علیه السلام: «لَمْ یکنْ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله یقُولُ لِشَیء قَدْ مَضی: لَوْ کانَ غَیرُهُ!» (355).  
وَقَدْ حُکی عَنْ عَمّار (رَضِی اللهُ عَنْهُ) أنَّهُ قالَ فِی صفِّین:  
اللهُمَّ إنَّک تَعْلَمُ أنِّی لَوْ أعْلَمُ أنَّ رِضاک فِی أنْ أقْذِفَ بِنَفْسِی هذا الْبَحْرَ لَفَعَلْتُ. اللهُمَّ إنَّک تَعْلَمُ أنِّی لَوْ أعْلَمُ أنَّ رِضاک فِی أنْ أضَعَ ظُبَّةَ سَیفِی فی بَطْنِی ثُمَّ أنْحَنِی عَلَیهِ حَتَّی یخْرُجَ مِنْ ظَهْرِی لَفَعَلْتُ. اللهمَّ إنّی أعْلَمُ مِمّا عَلَّمْتَنِی أنَّی لا أعْمَلُ عَمَلاً الْیوْمَ هذا هُوَ أرْضی لَک مِنْ جِهادِ هؤُلاءِ الْفاسِقینَ. (356)  
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  
249  
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 کلِیمَ اللهِ! آن مرد همین است. فرمود: ای جبرئیل، من دوست داشتم که او را ببینم در صورتی که بسیار روزه و نماز به جا آورد. جبرئیل گفت: این شخص 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 جبرائیل 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 أمل، یا بارُّ یا وَصُوْلُ!  
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 گفتی 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 بارّ یا وَصول». این «برّ» و «وصله» چیست؟ گفت: در این شهر کسی نیست که او را بشناسد یا عبادت کند غیر از من. موسی تعجب فرمود و گفت: این شخص عابدترین اهل دنیاست. (357)  
آری، آنان که از جذوه مَحَبّت الهی بهره دارند، و از نور معارف قلبشان متنوّر 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 منفعل نشدند. آنها از دیگران دل خود را بسته و چشم خود را پوشیده‌اند.  
عزیزا! خدای تعالی قضای خود را اجرا خواهد فرمود؛ چه ما سخطناک باشیم به آن یا خوش بین و خشنود، تقدیرات الهیه بسته به خشنودی و سخط ما نیست. آنچه برای ما می‌ماند از سخطناکی و غضب، نقص مقام و سلب درجات و سقوط از نظر اولیا و ملکوتیین  
250  
و سلب ایمان از قلوب است؛ چنانکه در روایات است. (358)  
عَنْ أبِی جَعْفَرعلیه السلام:  
أحَقُّ خَلْقِ اللهِ أنْ یسَلَّمَ لِما قَضَی اللهُ (عَزَّوَجَلَّ) مَنْ عَرَفَ اللهَ تَعالی، و من رَضِی بِالْقَضاءِ، أتَی عَلَیهِ الْقَضاءُ وَ عَظَّمَ اللهُ أجْرَهُ، و من سَخِطَ الْقَضاءَ، مَضی عَلَیهِ الْقَضاءُ وَ أحْبَطَ اللهُ أجْرَهُ. (359)

مقصد 7 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 متقوّم است به معرفت منعم و نعمت او، چنانکه معلوم شود.  
مراتب شکر، به حسب مراتب معرفتِ 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 مشتهیات حیوانیه - که عبارت از مأکول و ملبوس و منکوح حیوانی است - و جز افق طبیعت و دنیا از مراتب دیگر وجود و مقامات و مدارج کمال اطلاعی ندارد و راهی به عوالم غیبیه و تجرد 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 بَدْو 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  
251  
بندگان خلّص حاصل شود، قیام به وظیفه شکر و ثنای معبود برای کمی از خلّص اولیا میسّر گردد: «وَقَلِیلٌ مِنْ عِبَادِی الشَّکورُ» (360).  
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 مخلّای خود رجوع کند، در می‌یابد که تعظیم و مَحَبّت 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 اَثنیه که متعلّمان از دانشمندان و معلّمان کنند نیز از این فطرت است.  
اگر کسی کفران نعمتی کند یا ترک ثنای منعمی نماید، با تکلّف و برخلاف فطرت الهیه است، و خروج از غریزه و طبیعت انسانیت است. لهذا به حسب فطرت، کافرانِ نعمت را نوع بشر تکذیب و تعییب کنند، و از غریزه ذاتیه انسانیه خارج شمارند.  
اینها که مذکور شد، راجع به شکر منعم مطلق - حقیقی و مجازی - بود، ولی باید دانست آنچه از فطریات سلیمه است، شکرگزاری و ثناجویی از ذات مقدّس منعم علی الاطلاق است که بسط بساط رحمتش در سر تا سرِ دارِ تحقق پهن گردیده، و تمام ذرّات 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 ازخود 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 آینه کمال آن ذات مقدس است؛ چنانکه از کریمه شریفه: «إنَّ الله هُوَ الرَّزّاقُ ذُو القُوَّةِ الْمَتِینُ» (361) 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: «الحَمْدُ للَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ» (362) که تمام  
252  
محامد و جمیع اَثنیه 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 مقدس 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 اَستار از جلوه جمال ازلی (جلّت عظمته) است و شاید کریمه شریفه: «إنْ مِنْ شَیء إلَّا یسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلکنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» (363) و امثال آن (364) 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 یشْکرِ الْمَخْلُوْقَ لَمْ یشْکرِ الْخالِق» (365) لکن از آن جهت که آنها را خداوند وسائل بسط نعمت و رحمت مقرّر فرموده؛ نه آنکه با شکر آنها از خالق و رازق حقیقی محجوب گردی؛ چه این عین کفران نعمتِ ولی نعم است.  
و قالَ رَسُولُ الله صلی الله علیه و آله:  
الطّاعِمُ الشّاکرُ لَهُ مِنَ الأجْرِ کأجْرِ الصَائِمِ الْمُحْتَسِبِ وَالْمُعافی الشّاکرُ لَهُ مِنَ الأجْرِ کأجْرِ الْمُبْتَلَی الصّابِرِ وَ الْمُعْطَی الشّاکرُ لَهُ مِنْ الأجْرِ الْمَحْرُومِ الْقانِعِ. (366)  
وَ عَنْ نَهْج البَلاغَةِ: «ما کانَ اللهُ لِیفْتَحَ عَلی عَبْدٍ بابَ الشُّکرِ وَیغْلِقَ عَلَیهِ بابَ الزِّیادَةِ». (367)  
253  
در قرآن شریف نیز فرماید: «وَلَئِنْ شَکرْتُمْ لَأَزِیدنَّکمْ» (368).  
از این حدیث معلوم شود که باب شکر را نیز حق تعالی خود به روی بندگان باز کند، پس برای این فتح باب شکر، شکری لازم است، و آن شکر خود نعمتی است. بلکه چنانکه واضح است، خود شکر و لسان و قلب و عقل و وجود شاکر از نعم الهیه است، و حق شکر او را احدی نتواند از عهده برآید.  
از دست و زبان که برآید  
کز عهده شکرش به درآید (369)  
قال الباقِرعلیه السلام:  
ما أنْعَمَ اللهُ علی عَبْدٍ نِعْمَةً فَشَکرَها بِقَلْبِهِ، إلّا اسْتَوْجَبَ الْمَزیدَ قَبْلَ أنْ یظْهِرَ شُکرَهُ عَلی لِسانِه. (370)  
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. قالَ أبو عبداللهِ علیه السلام: «مَنْ قَصُرَتْ یدُهُ بِالمُکافَاةِ فَلْیطِلْ لِسانَهَ بِالشُّکر». (371)  
و قالَ: «مِنْ حَقِّ الشُّکرِ للَّهِ أنْ تَشْکرَ مَنْ اُجْرِی تِلْک النِّعْمَةُ عَلی یدِهِ». (372)  
از این حدیث ظاهر شود که شکر مخلوق شکر بر آن است که مجرای نعمت الهی است، و الّا اگر کسی از ولی نعمت غفلت کند و به نظر استقلال شکر مخلوق کند، از کافران نعمت الهی است و این مطلب محتاج به بیان و استشهاد نیست.  
عَنِ النَّبِی صلی الله علیه و آله أنَّهُ قالَ:  
یؤْتَی الْعَبْدُ یوْمَ الْقِیامَةِ فَیوقَفُ بَینَ یدَی اللهِ (عَزَّ وَجَلَّ) فَیأْمُرُ بِهِ إلَی النّارِ، فَیقُولُ: أی رَبِّ أمَرْتَ بِی إلَی النّارِ و قد قَرَأْتُ الْقُرْآنَ؟! فَیقُولُ اللهُ: أی عَبْدی اِنّی قَدْ أنْعَمْتُ عَلَیک و لم تَشْکرْ نِعْمَتی. فَیقُولُ: أی رَبِّ أنْعَمْتَ عَلَی بِکذا وَشَکرتُک بِکذا، وأنْعَمْتَ عَلَی بِکذا وَشَکرْتُک بِکذا، فَلا یزالُ یحْصی النِّعْمَةَ وَ یعَدِّدُ الشُّکرَ. فَیقُولُ اللهُ تَعالی: صَدَقْتَ عَبْدی  
254  
إلّا أنَّک لَمْ تَشْکرْ مَنْ أجْرَیتُ لک النِّعْمَةَ عَلی یدَیهِ، وَإنّی قَدْ آلَیتُ عَلی نَفْسی أنْ لا أقْبَلَ شُکرَ عَبْدٍ لِنِعْمَةٍ أنْعَمْتُها عَلَیهِ حَتّی یشْکرَ مَنْ ساقَها مِنْ خَلْقی إلَیهِ. (373)  
احادیث شریفه در این باب بیش از آن است که در این اوراق گنجد. (374)

مقصد 8 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 (375)، پس امید، بدون رؤیت عمل شاید باشد، و این از مقامات عارفین بالله است که خود و عمل خود را ترک گفته، و از سرمنزل هستی خویش و بیت انانیت هجرت کردند، و قدم بر فرق ملک هستی نهادند، و چشم آنها به سوی دوست باز و از خود و اعمال خود کور است، و با این وصف جلوه رحمت حق قلب آنان را زندگی 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 نا امیدی از رحمت، اعم از آنکه اهل طاعت نباشد، یا باشد و رؤیت طاعت خود کند، و به عمل خود امید داشته باشد که این نیز در مسلک اهل معرفت، یأس از رحمت و تحدید سعه آن است.  
امّا 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 توجّه 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 «فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا» (376) مکتوب است،  
255  
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 (377)، 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: «وَ الَّذِی أطْمَعُ أنْ یغْفِرَ لِی خَطِیئَتِی یوْمَ الدِّینِ» (378) و رجا امیدواری به ثواب الله و چشم داشت به رحمت واسعه باشد. وممکن است، به عکس این باشد. پس ضد آنها نیز به حسب مقابله فرق می‌کند.  
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 تعالی: «وَ ادْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً إنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِیبٌ مِنَ الُْمحْسِنینَ» (379) و در وصف مؤمنین فرماید: «تَتَجافی جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ یدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ینْفِقُونَ» (380).  
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 فطرة 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 سجّادعلیه السلام فرمود: «دیدم که تمام خیر مجتمع است در بریدن طمع از آنچه در دست مردم است». (381) 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». (382)  
256  
وَ عَنْ أبِی جَعْفَرعلیه السلام قالَ:  
أتی رَجُلٌ رَسُولَ اللهِ صلی الله علیه و آله فَقالَ: عَلِّمْنی یا رَسُولَ الله شَیئاً. فَقالَ: «عَلَیک بِالْیأْسِ مِمّا فی أیدِی النّاسِ، فَإنَّهُ الْغِنَی الْحاضِرُ». قالَ: زِدْنی یا رَسُولَ اللهِ. قالَ: «إیاک وَ الطَّمَعَ فَإنَّهُ الْفَقْرُ الْحاضِرُ». (383)  
وَ سُئِلَ أمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه السلام: ما ثَباتُ الإیمانِ؟ قالَ: «الْوَرَعُ». فَقیلَ: ما زَوالُهُ؟ قالَ: «الطَّمَعُ». (384) وَ عَنْ نَهْجِ الْبَلاغَةِ: «أکثَرُ مَصارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطامِعِ». (385) وَ رُوِی عَنْ أبی عَبْدِاللهِ علیه السلام فی قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ مَا یؤْمِنُ أکثَرُهُمْ بِاللّهِ إلّا وَ هُمْ مُشْرِکونَ» (386). قالَ:  
هُوَ قَوْلُ الرَّجُلِ: لَولا فُلانٌ لَهَلَکتُ، وَ لَوْلا فُلانٌ ما اُصِبْتُ کذا وَ کذا، وَ لَوْلا فُلانٌ لَضاعَ عِیالی. ألا تَری أنَّهُ قَدْ جَعَلَ لِلّهِ شَرِیکاً فی مُلْکهِ یرْزُقُهُ وَ یدْفَعُ عَنْهُ؟ قُلْتُ: فَیقُولُ ماذا؟ یقُولُ: لَولا أنْ مَنَّ اللهُ عَلَی بِفُلانٍ لَهَلَکتُ؟ قالَ: نَعَمْ لا بَأْسَ بِهذا أوْ نَحْوِهِ. (387)  
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 خاصّی است که قرة العین اولیاست.  
این احادیث شریفه کفیل تأدیب نفوس و طریق ارتیاض قلوب است؛ چه دلبستگی به مخلوق و غفلت از حق (جلّ جلاله) از حجب غلیظه‌ای است که نور معرفت را خاموش و قلب را مکدّر 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 (388)، 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 9 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 بعض از آنها می‌کنیم:  
ظاهر آن است [که توکل] - چنانکه مشتقات آن دلالت بر آن دارد - به معنی واگذاری امر است به معتمَدی از باب آنکه خود را در صورت دادن آن امر عاجز می‌بیند و از این باب است، وکالت و توکیل. (389) شاید آنچه اهل لغت مثل جوهری در صحاح و دیگران گفته‌اند که: «التوکل إظهار العجز و الاعتماد علی غیرک» (390) تفسیر به لازم باشد و ممکن است اصلش به معنی عجز باشد؛ چنانکه گویند: «رجلٌ وَکلٌ - بالتحریک - وَ وُکله مثل هُمَزه؛ أی عاجز یکلّ أمره إلی غیره» (391) و ایکال امر به غیر لازمه عجز باشد. بعض اهل معرفت گوید: «التّوکل کلة الأمر کلّه إلی مالکه و التعویل علی وکالته» (392)؛ و بعضی گفته‌اند: «التّوکل علی الله: انقطاع العبد إلیه فی جمیع ما یأمله من المخلوقین». در روایات شریفه نیز راجع به توکل فرموده هایی 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، عالِم 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 مَحَبّت و رحمت به موکل دارد.  
با اختلال در یکی از این امور، توکل و اعتماد به وکیل پیدا نشود؛ چه اگر احتمال دهد که  
258  
وکیل جاهل به امور او باشد، و مَحالِّ 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 محقَّق باشد ولی شفقت و رحمت و مَحَبّت 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 فیلسوفِ قوی البرهانی که با علمِ برهانی بحثی اثبات نموده احاطه علمی حق تعالی را به جمیع ذرات وجود، و تمام نشئات غیب و شهادت را در محضر حق تعالی می‌داند، و احاطه قَیومی ذات مقدس را با براهینِ متقنه قطعیه ثابت می‌نماید، ولی این علم قطعی در او اثر نمی‌کند، به طوری که اگر در خلوتی مثلاً به معصیتی اشتغال داشته باشد، با آمدن طفل ممیزی حیا نموده و از عمل قبیح منصرف می‌شود، و علمش به حضور حق، بلکه حضور ملائکة الله، بلکه احاطه اولیاء کمَّل - که همه در تحت میزانِ برهانی علمی است - برای او حیا از محضر این مقدّسین نمی‌آورد، و او را از قبایح اعمال منصرف نمی‌کند، با آنکه حفظ محضر و احترامِ حاضر و احترام عظیم و احترام منعِم و احترامِ کامل همه از فطریات عائله انسانی است. این نیست جز آنکه علوم رسمیه برهانیه از حظوظ عقل هستند، و از آنها کیفیت و حالی حاصل نشود. (393)  
همین طور، چه بسا حکیم عظیم الشأنی طلب حاجات از مخلوقِ ضعیفِ فقیر، و دست حاجت به پیشگاهِ 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  
259  
اصطلاحی متذوّقی که لاف از توحید زند، به همین درد دچار است.  
چه بسا فقیه و محدِّث و متعبِّد 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 متعبّد 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 (394). اکنون نیز به طور اجمال مذکور می‌داریم.  
پس از آنکه عقل به علم برهانی، ارکان باب 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 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 إلّا اللهُ» را - که بزرگترین اذکار و شریفترین اوراد است (395) - در این وقت فراغت قلب، با اقبالِ 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 رقّت 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، خودِ قلب متذکر شود و زبان تَبَع آن شود (و گاه شود که انسان در خواب است  
260  
و زبانش به ذکر شریف گویاست) تا آنجا که نفس با اشتغال به طبیعت نیز متذکر توحید است.  
چه بسا که اگر شدّت 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 مَحَبّت الهی را درک کند، و هر چه تذکر شدیدتر شود - خصوصاً در اوقات فراغت قلب - مَحَبّت افزون شود تا آنجا که حق تعالی را از هر موجودی به خود رحیمتر و رؤوفتر بیند، و حقیقت «أرْحَمُ الرّاحِمِین» 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 - ترقّی 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 تجلّی 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 مغزِ پوچ، عمر عزیز خود را ضایع نموده. اهل یقظه و مردم بیدار رخت از جهان و آنچه در اوست درکشیده و گلیم خود از آب بیرون بردند، و به حیات الهی نایل شدند، و از غل و زنجیر طبیعت رستگار گردیدند؛ «قَدْ أفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (396). این رستگاری مطلق، رستگاری از زندان طبیعت نیز از مراتب آن است، لهذا یکی از اوصاف آنها را فرماید: «وَ الَّذِینَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (397) و حیات دنیا لغو است و لَهْو: «وَ مَا الْحَیوةُ الدُّنْیا إلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (398) و ما بیچاره‌ها چون کرم ابریشم از تار و پود آمال و آرزو و حرص و طمع و مَحَبّت دنیا  
261  
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؛ «إنَّک رَءُوفٌ رَحِیمٌ» (399).

فصل سوم: تعقیب این باب و موعظت اُولوا 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، علمِ محیطِ ازلی را ثابت دانی، و حق (جلّ و علا) را عالمِ ذرّات 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 ذاتِ مقدّسِ کمالِ مطلق و جمالِ 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. (400)  
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.  
262  
رحیمیت تامّه کامله، مخصوص ذات مقدّس [او] است که این انسان را در عین اینکه از اَنْزَل موجودات طبیعیه خلق فرموده، و بذر وجود او را در مادّه 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» (401)، «هَلْ أتَی عَلَی الإنْسَانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یکنْ شَیئاً مَذْکوراً» (402)، کدام دست توانا به تو خلعت هستی و نعمت کمال و جمال عنایت فرمود؟!  
آن روزی که تو ذرّاتی کثیف و قذر 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 نِعم ظاهره و باطنه را با کدام جدیت به دست آوردی؟! با کدام جدیت و طلبِ 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 منّت - 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 نِعم ظاهریه و باطنیه الهی که از حدّ احصا و شماره بیرون است و از طاقت عدّو تحدید خارج است، (403) بنده‌ای از بندگان یا مخلوقی از مخلوقات، دخالت  
263  
و شرکت داشته و دارد؟  
ای انسان محجوب 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 (404) 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 رکین رحمت الهی نکنی، چه شده است که از ولی نعم خود غفلت کرده، و به خود و عمل خود و مخلوق و عمل آنها اعتماد کردی، و مرتکب چنین شرکی خفی یا جلی شدی؟  
آیا در مملکت حق تعالی، متصرّفی جز خود ذات مقدّس یافتی، یا قاضی الحاجات دیگری سراغ گرفتی، یا دست رحمت حق را کوتاه و مغلول می‌دانی، یا نطاق رحمت او را از خود کوتاه می‌بینی، یا او را از خود و احتیاج خود غافل می‌پنداری، یا قدرت و سلطنت او را محدود می‌بینی، یا او را به بخل و غلّ و شحّ نسبت می‌دهی؟  
ای نویسنده مرده دل! و ای گرفتار هواهای نفسانیه و پا بند آب و گل! تا کی از ولی نعمت خود غافل و از معرفت جمال و جلال او محجوبی؟! و تا کی و چند به دامهای ابلیسی و تسویلات نفسانیه گرفتاری؟!  
هان! لختی از خواب گران برخیز، و دوبینی و دوخواهی را به کنار گذار، و نور توحید را به قلب خود برسان، و حقیقت «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إلَّا بِاللهِ» 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 بِبُر!  
«یا أیهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إنَّ الَّذِینَ تَدْعُونَ مِنْ دُوْنِ اللّهِ لَنْ یخْلُقُوا ذُبَاباً وَ لَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إنْ یسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَیئاً لَا یسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ الْمَطْلُوبُ \* مَا قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إنَّ اللّهَ لَقَوِی عَزِیزٌ» (405).  
بار خداوندا! قوّت و عزّت، خاصّ توست، و قدرت و سلطنت منحصر به ذات مقدس تو.  
264  
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 برباید، 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 متجلّی کن، و اَنانیت 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. (406)  
اگر ایمان به ارکان مذکوره آورد، صاحب مقام توکل شود، و این اوّل مرتبه توکل است.  
پس مؤمن چون همه اشیا را برای خود مخلوق می‌داند و خود را برای حق، چنانکه شهادت دهد به این مطلب: «یابن آدَمَ خَلَقْتُ الأشیاءَ لأَجْلِک وَخَلَقْتُک لأَجْلی». (407)  
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 (جلَّ 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 وکیل خود کند.  
چون مرتبه ایمان به حدّ طمأنینه و اطمینان رسید، تزلزل و اضطراب بکلّی 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  
265  
تصرف دیگر موجودات را ساقط کند، و چشم دلش از دیگر موجودات بکلّی کور شود، و به وکالت حق (جلّ و علا) روشن شود.  
باید دانست که توکل، منافات با کسب ندارد، بلکه ترک کسب و تصرّف به علّت توکل، از نقصان است و جهل؛ زیرا توکل ترک اعتماد به اسباب است و رجوع اسباب است به مسبّب 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 متناهیه‌ای از آنها تشکیل شود، جمیع آحاد سلسله غیر متناهیه به لسان واحد، افتقار و احتیاج خود را اعلام و اظهار کنند، بلکه این حکم ساری و جاری در تمام موجودات ممکنه عالم است. چنانکه اگر سلسله هایی غیر متناهیه 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 متناهیه از موجودات، فرضاً به طور احاطه و استغراق سؤال کند:  
ای سلسله غیر متناهیه سعدا، 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  
266  
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 (408)  
پس معلوم شد توجه ناقص به کاملِ مطلق برای رفع نقص و احتیاج او فطری و جبلّی است، و توکل از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره است.  
چون حقیقت حرص، عبارت است از شدّت تَوَقان نفس به دنیا و شؤون آن، و کثرت تمسّک به اسباب و توجّه قلب به اهل دنیا لازمه آن است و خود آن لازم جهل به مقام مقدّس 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، متشبّث 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 تشبّث به دنیا و اهل آن، روز افزون شود تا آنجا که انسان را بکلّی 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 تمسّک 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:  
«إنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذینَ إذَا ذُکرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إذَا تُلِیتْ عَلَیهِمْ آیاتُهُ زَادَتْهُمْ إیمَاناً وَ عَلی رَبِّهِمْ یتَوَکلُونَ \* … اُولئِک هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً» (409).  
مؤمنان آنهایی هستند که دارای این چند صفت باشند و غیر اینها مؤمن نیستند. از آن  
267  
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 (410) شاهد آن است که پیش از این مذکور داشتیم که انسان تا به مرتبه ایمان نرسد، به مقام توکل نایل نگردد. (411)  
در سوره مبارکه تغابن فرماید: «اللّهُ لَا إلهَ إلَّا هُوَ وَ عَلَی اللّهِ فَلْیتَوَکلِ الْمُؤْمِنُونَ» (412). اینکه کلمه شریفه توحید را توطئه قرار داده، و پس از آن امر فرموده با تأکید که مؤمنین بر خدای تعالی توکل کنند، اشاره ممکن است باشد به مرتبه بالاتری از مقام اوّل، لهذا مؤمنین را که در آیه سابقه از خواصّ 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: «إنَّ الْغِنی وَ الْعِزَّ یجُولانِ، فَإذا ظَفَرا بِمَوْضِعِ التَّوَکلِ أوْطَنا». (413)  
آری، غنا و بی نیازی و عزّت نفس و کمال آن به اعتماد و توکل به حق است. کسی که روی نیاز به درگاه غنی مطلق آورد، و دلبستگی به ذات مقدّس حق تعالی پیدا کرد، و چشم طمع از مخلوق فقیر نیازمند پوشید، بی نیازی و غنای از مخلوق در قلب او جایگزین شود، و عزّت و بزرگواری در دل او وطن کند. چنانکه تمام فقر و ذلّت و عجز و منّت از حرص و طمع و امیدواری به مخلوق ضعیف است.  
و از حضرت صادق علیه السلام نقل فرموده:  
مَنْ اُعْطِی ثَلاثاً لَمْ یمْنَعْ ثَلاثاً: مَنْ اُعْطِی الدُّعاءَ اُعْطِی الإجابَةَ، وَ مَنْ اُعْطِی الشُّکرَ اُعْطِی  
268  
الزِّیادَةَ وَ مَنْ اُعْطِی التَّوَکلَ اُعْطِی الْکفایةَ  
ثُمَّ قالَ:  
أتَلَوْتَ کتابَ اللهِ عَزَّوَجَلَّ:  
«وَ مَنْ یتَوَکلْ عَلَی اللّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» وَ قالَ: «لَئِنْ شَکرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکمْ»  
وَ قالَ: «اُدْعُونی أسْتَجِبْ لَکمْ»؟ (414)  
و از حضرت موسی بن جعفر (سلام الله علیه) نقل نموده:  
قالَ: سَألْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ مَنْ یتَوَکلْ عَلَی اللّه فَهُوَ حَسْبُهُ» فَقالَ: «التَّوَکلُ عَلَی اللهِ دَرَجاتٌ؛ مِنْها أنْ تَتَوَکلَ عَلَی اللهِ فی اُمُورِک کلِّها، فَما فَعَلَ بِک، کنْتَ عَنْهُ راضِیاً، تَعْلَمُ أنَّهُ لایأْلُوک خَیراً وَفَضْلاً، وَ تَعْلَمُ أنَّ الْحُکمَ فی ذلِک لَهُ، فَتَوَکلْ عَلَی اللهِ بِتَفْویضِ ذلِک إلَیهِ وَثِقْ بِهِ فیها وَ فی غَیرِها». (415)  
در این حدیث شریف دو رکن از ارکان توکل را که اعتقاد به آن مشکلتر 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 عالِم به همه امور باشد، و لازمه کوتاهی نکردن در حقِ بنده آن است که بخل و منع در او راه نداشته باشد.  
و در مستدرک الوسائل سند به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام رساند:  
الإیمَانُ لَهُ أرْکانٌ أرْبَعَةٌ: التَّوَکلُ عَلَی اللهِ، وَ التَّفْوِیضُ إلَیهِ، وَ التَّسْلیمُ لِأَمْرِ اللهِ تَعالی، وَ الرِّضی بِقَضَاءِ اللهِ. (416)  
ایمان، به یک مرتبه، پایه و رکن این قبیل ملکات نفسانیه و احوال فاضله قلبیه است (چنانکه پیشتر ذکر شد) (417)، 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  
269  
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 عَنْ أبِی بَصیر عَنِ الصّادِقِ علیه السلام قالَ:  
قالَ لی: «ما مِنْ شَیء إلّا وَ لَهُ حَدٌّ». قالَ: فَقُلْتُ: وَ ما حَدُّ التَّوَکلِ؟ قالَ: «الْیقینُ». قُلْتُ: فَما حَدُّ الْیقینِ؟ قالَ: «أنْ لا یخافَ مَعَ اللّهِ شَیئاً». (418)  
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 نافعی و مؤثّر و مقدّری نبیند.  
وَ سَألَ النَّبِی صلی الله علیه و آله جَبْرَئِیلَ عَنْ تَفْسیرِ «التَّوَکلِ» فَقالَ: «الْیأْسُ مِنَ الْمَخْلُوقینَ، وَ أنْ یعْلَمَ أنَّ الْمَخْلُوقَ لا یضُرُّ وَ لا ینْفَعُ وَ لا یعْطِی وَ لا یمْنَعُ». (419)  
این تفسیر به یکی از لوازم ذهنی توکل است که از مقدمات حصول آن نیز هست خارجاً؛ به این معنی که انسان تا ترک توجّه به مخلوق، و سفر از منزل طبیعت نکند، توجّه به حق در قلبش محکم نشود و به منزل روحانیت واصل نشود.  
تتمّه:  
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 مقدّمات و پایه‌های او بر جهل نهاده شده و جهلْ خود احتجاب فطرت است، از این جهت آن از لوازم فطرت محجوبه و از جنود جهل به شمار می‌رود.  
این خُلق فاسد انسان را به دنیا متوجه، و ریشه حبّ دنیا را در دل محکم، و زخارف آن را در قلب تزیین کند و جلوه دهد، و مُورِث 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  
270  
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 اهوال قیامت را ذکر می‌فرماید، به بیانی که دل اشخاص بیدار را می‌شکافد و فؤاد مؤمنین را ذوب می‌کند می‌فرماید: «کلّآ إنَّهَا لَظَی \* نَزَّاعَةً لِلشَّوی \* تَدْعُوا مَنْ أدْبَرَ وَ تَوَلّی \* وَ جَمَعَ فَأوْعَی \* إنَّ الإنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً \* إذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً \* وَ إذَا مَسَّهُ الْخَیرُ مَنُوعاً» (420).  
سبحانه و تعالی! این کلام معجزْ نظام را نتوان به نطاق بیان درآورد، و لباس ترجمه به قامت قیامت آن پوشانید؛ چه به هر بیانی درآید، 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 أبی عبدالله علیه السلام:  
مَثَلُ الْحَرِیصِ عَلَی الدُّنْیا مَثَلُ دُوْدَةِ الْقَزِّ، کلَّمَا ازْدادَتْ مِنَ الْقَزِّ عَلی نَفْسِها لَفّاً کانَ أبْعَدَ لَها مِنَ الْخُرُوجِ حَتّی تَمُوتَ غَمّاً و أغْنَی الْغَنِی مَنْ لَمْ یکنْ لِلْحِرْصِ أسیراً. (421)

مقصد 10 و 11 رأفت و رحمت و ضد آنها: قسوت و غضب

فصل اوّل: [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: «الرّأفة: أشدّ الرّحمة» (422) و در مجمع گوید: «الرَّؤُوفُ: شَدِیدُ الرَّحْمَةِ، وَ الرَّأْفَةُ أرقُّ مِنَ الرَّحْمَةِ». (423)  
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  
271  
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 زحمتها 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، حقیقةً رحمت و رأفت است که در صورت غضب و انتقام جلوه نموده: «وَ لَکمْ فِی الْقِصَاصِ حَیوةٌ یا أُولِی الألْبَابِ» (424)، 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 صفاتیه و افعالیه است - اسمی است که حق تعالی بیشتر خود را به آن معرفی فرموده، و در هر یک از سور قرآنیه آن را تکرار فرموده تا دلبستگی بندگان به رحمت واسعه آن ذات مقدّس روزافزون شود و دلبستگی 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  
272  
خود سوره غضب است - به این نحو: «لَقَدْ جَاءَکمْ رَسُولٌ مِنْ أنْفُسِکمْ عَزِیزٌ عَلَیهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِیصٌ عَلَیکمْ بِالْمُؤْمِنِینَ رَءُوفٌ رَحِیمٌ» (425) و در شدت شفقت و رأفت آن بزرگوار بر همه عائله بشری بس است آیه شریفه اوّل سوره شعراء: «لَعَلَّک بَاخِعٌ نَفْسَک ألَّا یکونُوا مُؤْمِنِینَ» (426) و اوائل سوره کهف: «فَلَعَلَّک بَاخِعٌ نَفْسَک عَلَی آثَارِهِمْ إنْ لَمْ یؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِیثِ أسَفاً» (427).  
سبحان الله! تأسف به حال کفّار 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 اللّهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أشِدَّاءُ عَلَی الْکفَّارِ رُحَمَاءُ بَینَهُمْ …» (428).  
روایات شریفه راجع به این اوصاف، بسیار وارد است، و ما به ذکر بعض آنها قناعت می‌کنیم:  
در کتاب شریف کافی، سند به حضرت صادق رساند:  
إنَّهُ یقُولُ لِأَصْحابِهِ: «اتَّقُوا اللهَ وَ کونُوا إخْوَةً بَرَرَةً، مُتَحابِّینَ فِی اللهِ، مُتَواصِلِینَ مُتَراحِمِینَ، تَزاوَرُوا وَ تَلاقُوا وَ تَذاکرُوا أمْرَنَا وَ أحْیوهُ». (429)  
وَ بِإسْنادِهِ عَنْ أبی عَبْدِاللهِ قالَ:  
یحِقُّ عَلَی الْمُسْلِمِینَ الْاجْتِهادُ فِی التَّواصُلِ، وَ التَّعاوُنُ عَلَی التَّعاطُفِ، وَ الْمُواساةُ لِأَهْلِ الْحاجَةِ، وَ تَعاطُفُ بَعْضِهِمْ عَلی بَعْضٍ حَتّی تَکونُوا کما أمَرَکمُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «رُحَماءُ بَینَهُمْ»، مُتَراحِمِینَ مُغْتَمّینَ لِمَا غابَ عَنْکمْ مِنْ أمْرِهِمْ، عَلی ما مَضی عَلَیهِ مَعْشَرُ الأنْصارِ عَلی عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله. (430)  
273  
و از مجالس شیخ عظیم الشأن الحسن بن محمد الطوسی بِسَنَدِهِ عَنْ عَلی علیه السلام قالَ: «قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: إنَّ اللهَ عَزّ وَ جَلَّ رَحیمٌ یحِبُّ کلَّ رَحِیمٍ». (431)  
و در مستدرک الوسائل است،: عَنْ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله:  
«وَ الَّذی نَفْسی بِیدِهِ لا یضَعُ اللهُ الرَّحْمَةَ إلَّا عَلَی رَحِیمٍ». قالُوا: یا رَسُوْلَ اللهِ کلُّنا رَحِیمٌ؟ قالَ: «لَیسَ الذَّی یرْحَمُ نَفْسَهُ وَ أهْلَهُ خَاصَّةً، وَ لکنَّ الذی یرْحَمُ الْمُسْلِمینَ» و قالَ صلی الله علیه و آله: «قالَ تَعالی اِنْ کنْتُمْ تُریدُونَ رَحْمَتی فَارْحَمُوا». (432)  
وَ عَنْ عَوالی اللآلی عَنْ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله قالَ: «الرَّاحِمُونَ یرْحَمُهُمُ الرَّحْمنُ؛ اِرْحَمُوا مَنْ فِی الأرْضِ یرْحَمْکمْ مَنْ فِی السَّماءِ». (433)

فصل دوم: [فرق قساوت و غضب]

قساوت، عبارت از غلظت و شدّت و صلابت قلب است. یقالُ: «قَسا قَلْبُهُ قَساوَةً وَ قَسْوَةً وَ قَساءً؛ غَلُظَ وَ صَلَبَ، وَ حَجَرٌ قاسٍ؛ أی صَلْب». (434)  
در مقابل آن لین و رقّت است، چنانکه در سوره زمر می‌فرماید: «أفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلإسْلاَمِ فَهُوَ عَلی نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَیلٌ لِلْقَاسِیةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِکرِ اللّهِ اُولئِک فِی ضَلاَلٍ مُبِینٍ» (435).  
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، رقّت قلب را که مقابل حقیقی قساوت است، مذکور داشته، چنانکه فرماید: «اللّهُ نَزَّلَ أحْسَنَ الْحَدِیثِ کتَاباً مُتَشابِهاً مَثانِی تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِینَ یخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِینُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إلَی ذِکرِ اللّهِ …» (436).  
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 خون قلب  
274  
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 محتقن 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 آتشِ 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 ملّاحان ماهر، با حیله‌ها و طرق علمی نجات می‌توانند بدهند، ولی این شخص در این حال امید چاره و حیله از او منقطع است؛ زیرا هر حیله‌ای که به خرج بَری - از قبیل نصایح و مواعظ - و هر چه با او فروتنی کنی، بر شعله و مایه آن می‌افزاید. (437)  
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، مقابلت حقیقیه مقصود نیست، بلکه لازم یا ملزوم مقابل، مقصود است؛ زیرا رأفت لازمه لینت است که آن مقابل قسوت است، و رحمت لازم یا ملزوم حلم است که آن مقابل غضب است.  
275

فصل سوم: [رأفت از جنود عقل است]

رحمت و رأفت و شفقت و لینت و حلم، هر یک از لوازم فطرتِ مخموره و از جنود عقل و رحمانند، و حبّ تعاطف و ترحّم و مودّت و معدلت در خمیره ذات تمام عائله بشری هست. هر کس هر چه ظالم باشد، به حسب جبلّت اوّلیه، 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: «الرَّحْمنُ \* عَلَّمَ الْقُرآنَ \* خَلَقَ الإنْسانَ» (438)؛ خلق انسان را به اسم رحمان نسبت می‌دهد. از این جهت است که انسانِ ظالم و قسی القلب هم از ظلم و قساوت فطرتاً متنفّر است، و اگر ظلم و قساوت خود را هم غفلت کند، از قساوت و ظلم دیگران بالفطره تکذیب می‌کند، و از معدلت و رحمت و رأفت، ذاتاً خوشش می‌آید؛ و می‌خواهد خود را - گرچه در اسم و صورت - به آن نزدیک کند و از آن بهره برداری کند، ولو به اسم و صورت باشد.  
این مطلب - یعنی رحمت و رأفت و معدلت و مَحَبّت و مودّت 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 قوّه غضبیه]

قوّه غضبیه یکی از نعم بزرگ الهی است بر حیوان و بالخصوص بر انسان که به واسطه این قوّه شریفه، حفظ بقای شخصی و نوعی و حفظ نظام عائله و بقای فردی و جمعی شود؛ چون که انسان تا در عالم مادّه و طبیعت واقع است، به واسطه تضادّ و تصادمی که در این عالم است و به واسطه قوّه قبول و انفعال و تأثّری که در طبیعت اوست، دائماً در نضج و تحلیل است که اگر  
276  
بدل مایتحلّل به او نرسد، بزودی مفسدات داخلی او را فانی و نابود می‌کنند، 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 موذیات خارجی و داخلی هست، برای نظام عائله انسانی و نظام جمعیت و مدینه فاضله انسانیه، مفسدات و مخلّاتی است که اگر دفع آنها نشود، بزودی نظام عائله و نظام مدینه فاضله به هم می‌خورد، و به اسرع اوقات، عالم مدنیت رو به زوال و اضمحلال می‌گذارد.  
از این جهت، عنایت ازلیه الهیه و رحمت کامله رحمانیه اقتضا نمود که در حیوان مطلقاً، و در انسان بالخصوص، این قوّه شریفه غضبیه را قرار دهد که حیوان و انسان - بما هو حیوان - دفع موذیات خارجی و داخلی فردی خود کند، و انسان، بالخصوص، دفع و رفع مفسدات و مخلّات نظام عائله و نظام جامعه و مدینه فاضله نماید.  
دفاع و ذبّ از هتک عائله، و سدّ ثغور و حدود مملکت، و حفظ نظام ملّت و بقای قومیت، و نگهبانی از تهاجم اشرار به مدینه فاضله، و جهاد با اعداء انسانیت و دیانت صورت پیدا نکند، مگر در سایه این قوّه 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 قوّه الهیه است؛ بلکه جهاد با نفس و جنود ابلیس و جهل، در تحت حمایت این قوّه شریفه انجام گیرد. در هر کس که این قوّه شریفه که تجلّی 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 قلّت ثَبات و راحت طلبی و خُمود و انظلام و تن دادن به فضایح و بی غیرتی بر خود و عائله و ملّت خود. خدای تعالی در وصف مؤمنین فرماید: «أشِدَّاءُ عَلَی الْکفَّارِ رُحَمَاءُ بَینَهُمْ» (439). این حال اعتدال است که در موقع خود، رحمت و شفقت و در موقع خود، شدّت و غضب نماید.  
277  
در روایات شریفه از غضب ننمودن 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 ننمودند برای غضب من». (440)  
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 می‌افکنی، در روزی [که] سایه‌ای جز سایه تو نیست؟ پس وحی فرمود خداوند به او: «آنها که قلبهای آنها پاکیزه است و دستهای آنها نیکویی می‌کند. آنها که یاد جلالت مرا کنند مثل یاد پدرهای خود. - تا آنجا که فرمود -: و آنها که غضب می‌کنند برای محرّمات من وقتی حلال شمرده شود، مثل پلنگ وقتی جراحت زده شود». (441)  
در باب اخلاق رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد است که «یاری نجست برای خود در هیچ مظلمه‌ای تا آنکه هتک محارم الهیه می‌شد، پس غضب می‌نمود برای خدای (تبارک و تعالی)». (442)  
از اینجا معلوم شد که این غضب - که در مقابل رحمت و از جنود جهل و ابلیس مقرر شده - حالِ اعتدال غضب و آن غضبی نیست که در تحت زمامداری عقل و خدای تعالی و شریعت مقدسه آسمانی باشد؛ بلکه مقصود حالِ افراط آن است که در فصل آتی ذَمّ آن مذکور می‌شود.

فصل پنجم: [انحراف قوّه غضبیه]

پس از آنکه معلوم شد خدای (تبارک و تعالی) قوّه 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: «وَ لَئِنْ کفَرْتُمْ إنَّ  
278  
عَذَابی لَشَدِیدٌ» (443) خواهد بود.  
از این بدتر و بالاتر و قبیح تر، آن است که این قوّه الهیه را بر خلاف مقصد الهی خرج کند، و به ضدّ نظام عائله و مدینه فاضله انسانیه به کار برد که آن علاوه بر کفران نعمت، هاتک حرمت نیز می‌شود. البته در این موقع، قوّه غضبیه از جنود بزرگ شیطانیه و مخالف و مضادّ جنود عقل و حق تعالی گردد، و مملکت غضب کم کم در تحت سیطره شیطان و جهل درآید و پس از آنکه باید این قوّه «کلبِ معلَّمِ» عقل و حق باشد، «کلب معلَّمِ» شیطان - یعنی کلب سرخود - شود، و دوست و دشمن را نشناسد و در هم دَرَد، و نظام عالم را متزلزل و منهدم کند. چه بسا که با قوّه غضبیه یک نفر از این نوع، عائله بشر و سرتاسر عالم منقلب و بیچاره شود. سبعیت انسان، چون سبعیت 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 جهنّم غضبش ممکن است تمام عالم طبیعت را بسوزاند.  
الآن که نویسنده، این اوراق را سیاه می‌کند، موقع جوشش جنگ عمومی بین متّفقین و آلمان است که آتش آن در تمام سکنه عالم شلعه ور شده و این شعله سوزنده و جهنّمِ فروزنده نیست جز نائره غضب یک جانور آدم خوار و یک سبعِ تبه روزگار، که به اسم پیشوایی آلمان عالَم را و خصوصاً ملت بیچاره خود را بدبخت و پریشان روزگار کرد، و اکنون رو به زوال و اضمحلال است.  
ولی با زوال نظام عالَم و شیوع سبعیت و شیطنت و جهل در سکنه عالَم، این آلات و ادوات و اختراعات محیر العقولی که خداوند نصیب اروپای امروز کرده، اگر به طور عقل و در تحت پرچم دین الهی اداره می‌شد، عالَم یکپارچه نورانیت و معدلت می‌شد، و سرتاسر دنیا به روابط حسنه می‌توانست سعادت ابد خود را تأمین کند؛ ولی مع التأسّف این قوای اختراعیه در تحت سیطره جهل و نادانی و شیطنت و خودخواهی، همه بر ضدِّ سعادت نوع انسانی و خلافِ نظام مدینه فاضله به کار برده می‌شود 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  
279  
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 الشَّرِیفَ وَ مُنَّ عَلَینَا بِظُهُورِهِ.

فصل ششم: جمله‌ای از احادیث شریفه در این باب

عَنْ أبی عَبْدِاللهِ علیه السلام قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «الْغَضَبُ یفْسِدُ الإیمانَ کما یفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ». (444) وَ فی الْمُسْتَدْرَک: قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «الْغَضَبُ یفْسِدُ الإیمانَ کما یفْسِدُ الصَّبِرُ الْعَسَلَ وَ کما یفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ». (445) این حدیث شریف از چند طریق دیگر نیز منقول است. (446)  
ما بیچاره‌ها که اکنون در غلاف طبیعت و حجاب ظلمانی حیات پست دنیاوی گرفتاریم، و از غیب و ملکوت نفس و مضارّ و مفاسد 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 مضادّت حقیقی ایمان و غضبِ بی موقع را به نور بصیرت ادراک نکنیم.  
آنها که اطبّاء 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 (447) زود عسل را فاسد کند، و آن شیرینی لطیف را مبدّل به تلخی و ترشی غیر مطبوع نماید، آتش غضب و نائره آن، نور ایمان را منطفی 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  
280  
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 می‌فرمود: کدام چیز از غضب شدیدتر است؟! همانا انسان غضب می‌کند، پس می‌کشد نفسی را که خداوند حرام فرموده و تهمت به زن نیکوکار می‌زند. (448)  
وَ عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:  
قالَ الْحَوارِیونَ لِعِیسی علیه السلام: أی الأشْیاءِ أشَدُّ؟ قالَ: «أشدُّ الأشْیاءِ غَضَبُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ». قالُوا: بِما نَتَّقی غَضَبَ اللهِ؟ قالَ: «أنْ لا تَغْضَبُوا». قالُوا: وَ ما بَدْءُ الْغَضَبِ؟ قالَ: «الْکبْرُ وَ التَّجَبُّرُ وَ مَحْقِرَةُ النّاسِ». (449)  
این حدیث شریف به طریق اشاره می‌فهماند که باطن غضب صورت آتش غضب الهی است. آری، این نائره سوزان از باطن قلب بروز کند؛ چنانکه «نَارُ اللّهِ الْمُوْقَدَةُ \* الَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی الأفْئِدَةِ» شاید صورت همین نار باشد که از باطن دل بروز کند و مشرف بر فؤاد شود.  
ما اکنون از آتش غضب الهی خبری می‌شنویم، و با هیچ بیانی ممکن نیست حقیقت آن را برای ما آن طور که هست، بیان کنند. 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 می‌شنویم، به مقایسه به این دنیا و مأنوسات و عادیات خود از آن چیز می‌فهمیم، و عالم آخرت و ملکوت در تحت مقایسه و میزان دنیا و 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 آتشهای عالَم دنیا را اگر روی هم گذارند، فؤاد انسان را نمی‌تواند بسوزاند؛ چه فؤاد از مراتب ملکوت است و آتش مُلکی به آن نرسد؛ آتش ملکی از حدّ بدن ملکی دنیاوی خارج نشود. آن آتش ملکوتی الهی است که باطن و ظاهر و روح و  
281  
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 گنجاند. (450)

فصل هفتم: مختصری برای علاج غضب

در اربعین در شرح حدیث هفتم، تا اندازه‌ای بسط و تفصیل در موضوع غضب و علاج آن دادیم (451). 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 قوّه غضبیه باشد؛ زیرا در حال اشتعال این آتش هولناک سوزنده و فوران این نائره کشنده، خیلی مشکل است جلوگیری از آن، در این هنگام اطبّاء 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. (452) 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  
282  
غضب خود تا یاد کنم تو را نزد غضب خودم، پس هلاک نکنم تو را در جمله آنان که هلاک می‌کنم و اگر گرفتار ظلمی شدی، راضی شو به یاری کردن من از تو؛ زیرا یاری کردن من از تو بهتر است از یاری کردن خودت از خودت. (453)  
در حدیث شریف کافی، حضرت باقر العلوم علیه السلام دستور می‌دهند که:  
وقتی خوف غضب بر خود داشتید و از جمره شیطان ترسناک شدید، به زمین بچسبید که پلیدی شیطان از شما می‌رود در این هنگام. (454)  
اینها که مذکور شد، علاج صاحب غضب است.  
اما اگر دیگران بخواهند او را در حال غضب و اشتعال آن علاج کنند، بسیار مشکل است؛ مگر در اوّل امر که شدت نکرده و اشتعال آتش جهنّمش زیاد نشده، به یکی از طرقی که ذکر شد، و الّا شاید به ترساندن او، خصوصاً تخویف صاحب قوّه و قدرتی او را، که نوعاً آتش غضب به واسطه ترس در باطن محتقن شود؛ ولی باید ملاحظه شود که در شدّت اشتعال نباشد که برای خود صاحب غضب، تخویف در این هنگام خالی از خطر نیست. در هر صورت، علاج در حالِ فَوران غضب امری است مشکل، نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْهُ.

فصل هشتم: علاج غضب، در حال سکونت نفس به قلع مادّه آن

آن بسیار است و ما به ذکر بعضی از مهمات آن می‌پردازیم:  
یکی از آنها که شاید مهمتر از همه باشد و آن را اُمُّ الامراض باید نامید، حُبّ دنیاست که از آن تولید اکثر یا جمیع امراض نفسانیه شود، چنانکه در روایات شریفه نیز آن را «رأس هر خطیئه» معرفی نموده‌اند. (455)  
و چون حبّ مال و جاه و حبّ بسط قدرت و نفوذ اراده و حبّ مَطْعَم و مَلْبَس و امثال آن از شعب حبّ دنیا و حبّ نفس است (456)، از این جهت، جمیع اسباب مهیجه غضب را باید به آن  
283  
برگرداند، و انسان چون علاقه مندی به این امور پیدا کرد و طوق مَحَبّت اینها را بر گردن افکند، اگر فی الجمله مزاحمتی برای او راجع به هر یک از اینها پیدا شود، برای دفع مزاحم، خون قلبش به غلیان آید و قوّه 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: «اَلدُّنْیا جِیفَةٌ وَ طالِبُها کلابٌ» (457)، و شاید جهت تشبیه در استعاره آن جناب، همین جوشش قوّه غضبیه باشد که در انسان، در حکم کلب یا خودِ 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 قوّه و ملکه اطمینان شود، و به امور دنیا سهل انگاری کند، و به هیچ مأکل و مشرب اهمیت ندهد، و اگر کسی با او در امری از امور دنیا مزاحمت کند، او با خونسردی تلقّی کند و به سهل انگاری برگزار نماید، و چون محبوب او طعمه اهل دنیا نیست، دنبال آن به جوش و خروش برنخیزد. قطع ریشه مَحَبّت دنیا گرچه امر مشکلی است - خصوصاً در اوّل امر و ابتداء سلوک - ولی هر امر مشکلی با اقدام و تصمیم عزم آسان شود. قوّه 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 مادّه 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 ریشه ها، می‌تواند کم کم موفّق 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». (458)  
موسی کلیم (علی نبینا و آله و علیه السلام) با مقام بزرگ نبوّت و معرفت، پس از آن  
284  
ریاضات، چون در مقام مقدّسین و اصحاب مَحَبّت قدم نهاد و به ملاقات محبوب شتاب کرد، ندای «فَاخْلَعْ نَعْلَیک إنَّک بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوی» (459) او را از مَحَبّت زن و فرزند، منع کرد (460) که هان! اگر خیال ورود در وادی عشق و مَحَبّت - که وادی مقدَّسین و مُخلَصین است - داری، با مَحَبّت دیگران نتوان در آن قدم نهاد با آنکه مَحَبّت موسوی چون مَحَبّت اَمثال ما نخواهد بود و شاید از این جهت تعبیر شده است به «نعلین» که سهلُ الخلع است.  
بالجمله، با حبّ دنیا و نفس، هوس معرفة الله در سر پختن هوس خامی است. اگر در مقام تهذیب باطن و تصفیه قلب و تعدیل اخلاق است نیز، با مَحَبّت دنیا و نفس موفّق به قطع مادّه یکی از مُوبِقات و مُهْلِکات نفسانیه، و مُتَحَلّی به یکی از حلیه‌های فضایل نفسانیه نخواهد شد. مبدأ تمام تهذیبات، تعدیل قوای ثلاثه: واهمه شیطانیه، شهویه بهیمیه و غضبیه سَبُعیه است و حرص به دنیا و مَحَبّت 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 قوّه 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 موفّق 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 واجباتِ بَدنیه چون صوم و صلات از تن پروری است.  
بالجمله، این اُمّ الأمراضْ 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. عالَم همه فاسد شود، در مملکت حق (جلّ و علا) خَلَلی وارد نشود، و همه صالح شود، توسعه در مملکت حق نشود.  
بشر و هر چه با او مِساس دارد، در مقابلِ عظمتِ ممالک الهیه قدرِ محسوسی ندارد تا صلاح و فساد او مورد نظر باشد. پس این همه تشریفاتِ فرو فرستادن وحی و دستورات الهیه  
285  
و زحمت و تعبِ انبیا و فداکاری اولیا همه برای صلاح حال ماست. آنها می‌دانند عاقبت کار مفسدان چه خواهد بود. آنها از نشآت غیبیه اطلاع دارند و می‌خواهند ما خوابها را بلکه بیدار و به وظایف خود آشنا کنند. ما بیچاره‌ها یک وقت از این خواب گران بر می‌خیزیم که کار از دست رفته و جبران آن ممکن نیست. آن روز جز حسرت و ندامت برای ما چیزی نخواهد ماند و آن هم فایده ندارد؛ «وَ أنْذِرْهُمْ یوْمَ الْحَسْرَةِ إذْ قُضِی الأمْرُ وَ هُمْ فِی غَفْلَةٍ» (461).

مقصد 12 علم و ضد آن: جهل

فصل اوّل: [معنی علم و جهل و فضیلت علم]

این علم و جهل که در این موضع از جنود عقل و جهل قرار داده شده است، غیر از خود عقل و جهل است؛ زیرا عقل عبارت از «عقل مجرّد» در انسان است، و مقابل آن قوه واهمه است که آن نیز مجرّد است به تجرّدی دونِ تجرّدِ عقلی.  
امّا علم و جهل در این مقام، عبارت است از شؤون آن دو حقیقت. پس شأنِ عقل علم است؛ زیرا عقل حقیقتِ مجرّده غیر محجوبه است، و به برهان پیوسته است که این حقیقت، عاقل و عالم است.  
امّا جهل گرچه مجرّد است و عالِم، ولی به واسطه غلبه وجهه ملکیه طبیعیه بر آن تمام ادراکات آن از قبیل جهالات مرکبّه است.  
و محتمل است این علم و جهل به مناسبت صدور روایت از مقام ولایت مآبی، عبارت باشد از: علم بالله تعالی و شؤون ذاتی و صفاتی و افعالی او به طوری که از آیات و نشانه‌های الهی باشد، و جهل به آن مقامات باشد. پس ادراکات عقلیه، ادراکاتی است مربوط به حق (جلّ جلاله) و ادراکات جهلیه شیطانیه مربوط به شجره خبیثه است که اصلِ اصولِ جَهالات و ضَلالات 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 تحقّقش به این حقیقت شریفه زیادتر بُوَد، به مقام مقدّس حق  
286  
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 تسبیحِ آنها فرموده. (462) و محجوبان، چون این مطلب را به وجدان یا برهان درنیافته‌اند، تسبیح را به تسبیح تکوینی حمل کردند (463)، با آنکه تسبیح تکوین، تسبیح نیست، چنانکه واضح است؛ ولی اهل معرفت به مشاهده حضوریه، این حقیقت را دریافته‌اند، و در روایات شریفه صراحاتی است در این باب، که قابل حمل بر تسبیح تکوینی یا ذکر تکوینی نیست، چنانکه از مراجعه به آنها ظاهر شود. (464)  
بالجمله، نوعاً منکران، عدمِ وجدان را دلیل بر عدم وجود گرفته‌اند با آنکه آنها علم ملائکة الله و علم حق تعالی را هم نیافته‌اند. انسان چون افق وجودش در حدّ 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 مُلْکی و ادراکات حسّی و خیالی گمان کرده و از حقیقت و لُبّ 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 درنیافته، 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 علمِ 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 اوّلاً و بی واسطه یا ثانیاً و بالواسطه، به علم بالله برگردد و علم بالله به طور  
287  
برهان نیز مقصود اصلی نیست؛ بلکه میزان در کمال، معرفة 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 متنفّر 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 تنفّر 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 جزئیه و کلیه مفهومیه، مورد عشق فطرت نخواهد بود، حتی علم بالله و شؤون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه. بلکه مورد علاقه و عشق فطرت، معرفت به طور مشاهده حضوریه است که به رفعِ حُجُب حاصل شود، و آنگاه فطرت به معشوق و مطلوب خود رسد که جمیع حجب ظلمانیه و نورانیه از میان برخیزد و در این مشاهده شهودِ «کلّ الکمال» حاصل شود، و فطرت به محبوب خود برسد؛ «ألَا بِذِکرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (465)، «وَ إلَی اللّهِ الْمَصِیرُ» (466).  
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 جَهولِ مطلق شود.

فصل سوم: مختصری در فضایل علم از طریق نقل

تمام آن از نطاقِ 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  
288  
الأسْمَاءَ کلَّهَا» (467) و تعلیم اسماء را سبب تقدّم او بر صنوف ملائکة 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 می‌فرمود ملائکه را، و تفضیل می‌داد ابوالبشر را.  
از اینجا معلوم شود که علمِ به اسماء افضلِ 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 نظرِ ابلیس که نظر استقلال به طین آدم و نار خود بود، و آن عینِ جهالت و ضلالت است و این امتیاز آدم از ابلیس دستور کلّی است برای بنی آدم که باید خود را به مقام آدمیت که تعلّم اسماء است برسانند، و نظر آنها به موجودات، نظر آیه و اسم باشد؛ نه نظر ابلیس که نظر استقلال است.  
خدای تعالی در اوّل سوره که به پیغمبر خود نازل نمود فرموده: «إقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّک الَّذِی خَلَقَ \* خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ \* اقْرَأْ وَ رَبُّک الْاَکرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ \* عَلَّمَ الإنْسَانَ مَا لَمْ یعْلَمْ» (468) و این آیات شریفه را دلیل بر تقدم علم از تمام فضایل دانسته اند؛ به وجوهی.  
امّا روایات شریفه در این باب از غایت کثرت قابل احاطه نیست، و ما از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. هر کس می‌خواهد رجوع کند به کتب اصحاب (469) و در منیة المرید شهید سعید رحمه الله شطر کثیری از آن مرقوم است (470). طالبین رجوع به آن صحیفه نورانیه کنند.

مقصد 13 فهم و ضد آن: حُمْق

فصل اوّل: [معنی فهم و حمق]

«فهم» گاهی اطلاق شود بر سرعت انتقال و تفطّن، و گاهی اطلاق شود بر صفای باطنی نفس و حدّت آن، که موجب سرعت انتقال است و مقابل اوّل، کندی و بلادت است؛ و مقابل  
289  
دوم حالت کدورت نفسانیه است (471) 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 نبوّت و مربّیان 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 اوّل فطرت، مصفّی و خالی از هر گونه کدورت و ظلمت است. پس اگر این آیینه مصفّای نورانی با عالَمِ 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 مظلِمه طبیعت و بیت مظلِم نفسیت خلاصی یابد و هجرت کند.  
و اگر مرآتِ 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 وجهِ مرآتِ 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 احتجاب و حمق روزافزون گردد تا آنکه نفس سِجّینی و از جنس سِجّین گردد؛ «فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضَاً» (472)؛ «وَالَّذِینَ کفَرُوا أوْلِیاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إلَی الْظُّلُمَاتِ» (473)؛ «وَ جَعَلْنَا عَلَی قُلُوبِهِمْ أکنَّةً أنْ یفْقَهُوهُ وَ فِی آذَانِهِمْ وَقْراً» (474).  
در آیات شریفه قرآنیه 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 علاجِ نفوس و طردِ آنها از ظلمت طبیعت.  
290

فصل دوم: تعقیب این مقصد و موعظت در این باب

حبیبا! لختی از خواب گران برخیز، و راه و رسم عاشقان درگاه را برگیر، و دست و رو از این عالَم ظلمت و کدورت و شیطانیت شستشو کن، و پا به کوی دوستان نِه.  
عزیزا! این چند روز مهلت الهی عن قریب به سر آید، و ما را - خواهی نخواهی - خواهند از این دنیا برد، پس اگر با اختیار بِروی رَوْح 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 می‌کرد، هر چه ریشه آن کمتر و سست تر بود، درد و سختی کمتر بود. نونهالی که تازه پنجه به زمین بند کرده، با زور کمی بی زحمت و فشار بیرون آید، ولی چون سالها بر آن گذشت، و ریشه‌های آن در اعماق زمین فرو رفت، و ریشه‌های اصلی و فرعی آن در باطن ارض پنجه افکند و محکم شد، در بیرون آوردن آن محتاج به تیشه و تبر شوند. اکنون اگر درخت، احساس درد می‌کرد در این کندن، بین این دو چقدر فرق بود! (475)  
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 نو نهال است، اگر انسان را بخواهند از آنها جدا کنند و ببُرند، زحمتی ندارد؛ نه فشار عُمّالِ موت و ملائکة الله را لازم دارد و نه فشار بر روح و روان انسانی واقع شود و اگر خدای نخواسته ریشه‌های آن در عالَم طبیعت و دنیا محکم شد و بسط پیدا کرد، بسط آن چون بسط ریشه درخت نیست، بلکه در تمام عالَم طبیعت ریشه می‌دواند.  
درخت هر چه بزرگ شود، چند متری بیشتر از زمین را فرا نگیرد و ریشه ندواند، ولی درختِ حبّ دنیا به تمام پهنا در عالم طبیعت - در ظاهر و باطن - ریشه افکنَد و تمام عالم را تحت حیازت آورد، لهذا از بُن کندن این درخت، به سلامت ممکن نیست. انسان با این مَحَبّت  
291  
در خطری عظیم است. ممکن است وقت معاینه عالَمِ 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 دَرَکات 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 خشمناک باشد از ملاقات خدا، خداوند خشمناک 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 محبوتر پیش او از ورود به خدا نیست، و خدا دوست دارد ملاقات او را و او نیز دوست دارد ملاقات خدا را در این هنگام و چون دید آنچه را کراهت دارد، هیچ چیز مبغوضتر نیست پیش او از ملاقات خدا، خدای تعالی هم خشمناک است از ملاقات او». (476)  
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 (477) 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،  
292  
انسان بردارد، برای قدم دیگر، نور هدایت الهی راه را روشن کند و سلوک را سهل و آسان فرماید.

فصل سوم: فهم از جنود عقل و حمق از جنود جهل است

اگر مراد از فهم شدّت ذکاء و سرعت انتقال یا صفای باطن - که لازمه آن سرعت تفطّن و انتقال است - باشد، فطری بودن آن برای آن است که افاضه نعمتِ وجود و کمال وجود از جانب ذات مقدّس 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 مقدّس است، متوجه نشود و چشم قلبش به روی احدی از کاینات باز نگردد و در مرآت صافی باطن روحش، نقشه موجودی جز حق (جلّ و علا) و اسماء و صفات و آثار آن - بما أنَّها آثاره - نقش نبندد. این معنی سلامت قلب است.  
در تفسیر قول خدای تعالی: «اِلَّا مَنْ أتَی اللّهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» (478)، 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». (479)  
نیز از حضرت صادق علیه السلام نقل شده: «قلب سلیم آن است که سالم باشد، از مَحَبّت دنیا». (480) و چون حقیقت دنیا، عبارت از ما سوی الله است، از این جهت این معنی در احدی پیدا نشود، مگر ولی کامل.  
از آنچه مذکور شد، حُمْق نیز معلوم شود که از جنود جهل و ابلیس است، و از لوازم فطرت محجوبه است، و فطرت چون محتجب شود، از ادراک حق و روحانیات باز ماند و به  
293  
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 14 عفّت و ضد آن: هتک

فصل اوّل: معنی عفّت

چنانکه سابق بر این نیز اشارتی رفت، برای انسان بعد از قوّه «عاقله» سه قوه است: یکی قوه «واهمه» که از آن به شیطانیه تعبیر شود. دیگری قوه «غضبیه» که از آن به نفس سَبُعی تعبیر شود. سوم قوه «شهویه» 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 جهتِ افراطی است که از آن تعبیر به «شَرَه» کنند و آن عبارت است از: سرِ خود کردن شهوت و به اطلاق واگذاشتن نفس بهیمی را، که غلو و زیاده روی کند، و در هر موقع و با هر چیز قضای وطر لذّت 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 جوهرِ طبیعتِ قوه شهوت، رسیدن به لذّات 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 لذّات بیش از حدِّ نظام عقلی و شرعی و زیادتر از میزان واجب.  
نیز نفس بهیمی را جهت تفریطی است که از آن تعبیر به «خُمود» کنند و آن عبارت است از: باز داشتن قوه شهوت از حدّ اعتدال و مقدار لازم، و مهمل گذاشتن این قوّه 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 عُمّال 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  
294  
شود که از قوّه‌ای که صبغه عقلیه بلکه الهیه پیدا کرده، تعبیر به «عفّت» شود.  
از این بیانات معلوم شد که معنی «هتک» چیست که در روایت شریفه، مقابل و مضادّ با «عفّت» قرار داده شده، و ظاهر آن است که طرفِ 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 تکلّف، 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 عفّت 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 عدالتِ در قوا که به منزله جنس است برای عفّت، فطری و جور برخلاف فطرت است، چنانکه گذشت.  
نیز خضوع و فرمانبرداری کامل و تبعیت از «کمَّل» فطری است، چنانکه مقابل آن برخلاف فطرت است.  
نیز خود عفّت و حیا و حُجْب از فطریات تمام بشر است، چنانکه تهتّک و فحشا و بی حیایی برخلاف فطرت جمیع است، لهذا در نهاد بشر، عشق به عفّت و حیا، و تنفر از هتک و بی حیایی مخمَّر است.

فصل دوم: [ثمرات قوّه شهویه]

قوّه 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 قوّه را نداشت، به واسطه محلّلات خارجیه و داخلیه به اسرع اوقات رو به فنا و زوال می‌گذاشت، و تحصیلِ بدل ما یتحلّل نمی‌کرد و چون تحصیل سعادتِ ابدی بی بقای در عالم دنیا و اقامه در نشئه طبیعت صورت نگیرد، سعادتِ ابدی انسان و حیاتِ شریفِ ملکوتی او مرهون منّت این قوه است.  
295  
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 تخطّی 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 فضایح که در جمعیتهای عنان گسیخته پیدا شود، از سرخودی این قوّه است.  
اطباء امروز، بسیاری از امراض را به امراض تناسلی خود مریض یا پدر یا اجدادش که به وراثت به او رسیده، نسبت می‌دهند. اینها یک از هزار مفاسد دنیوی این قوّه عنان گسیخته است. اگر قدری توجه شود به مفاسدی که از آن حاصل شود در عالم ماوراء طبیعت، به گفته اطباء نفوس و مربوطین با وحی الهی و علماء روحانی ماوراء طبیعت، معلوم شود که این مفاسد دنیوی قدر قابلی در مقابل آنها ندارد، و این مطلب محتاج به فصلی جداگانه است که تا اندازه‌ای مطلب روشن شود.

فصل سوم: [تأثیر اعمال بر قلب]

برای هر یک از اعمال، چه خیریه و چه شرّیه 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 (481) و روایات وارده از اهل بیت وحی الهی (482)، بهشت و جهنّم اعمال تشکیل شود و ارض ملکوت، خود در ابتداء امر ساده است، و عمل بنی آدم آن را آبادان و معمور کند.  
در قرآن شریف به تعبیرات مختلفه از این حقیقت غیبیه پرده برداشته: «یوْمَ تَجِدُ کلُّ نَفْسٍَ  
296  
مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضَراً و مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَینَهَا وَ بَینَهُ أمَدَاً بَعِیداً» (483). این آیه شریفه کالصریح در این است که انسان خودِ اعمال را در آن روز می‌بیند؛ چه صالحه و چه سیئه، و تأکید کند این مطلب را ذیل آیه: آرزو می‌کند که بین او و اعمال سیئه اش جدایی بسیار باشد.  
«یوْمَئِذٍ یصْدُرُ الْنَّاسُ أشْتَاتاً لِیرَوْا أعْمَالَهُمْ \* فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیراً یرَهُ \* وَ مَنْ یعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یرَهُ» (484) ظاهر، بلکه صریحِ این آیه است که مردم اعمال خود را هر چه باشد، در آن نشئه می‌بینند.  
این مطلب، یعنی تمثّل اعمال و صورت غیبیه آنها از مسلَّمات 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 (485)؛ 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 معرفة 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 شؤون غیبیه آن فانی در دنیا و طبیعت، و حکم روحانیت و انسانیت از او برداشته شود.  
چون برای انسان چهار قوّه 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 کلّی 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.  
297  
پس اگر انسان در این عالم سیر به طریق مستقیم انسانیت و تعدیل آن سه قوّه 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 صورتِ جسمانیه و ظاهر او در آن عالَم مستقیم و به صورت جمیله انسانیه است.  
و اگر مقام روحانیت نفس و نشئه عقلیه آن تابع یکی از سه قوّه دیگر شد، پس هر یک از این سه قوّه 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 سباع شود اگر غلبه با قوّه 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 قوّه از این سه قوّه 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 قوّه، صورت مزدوجه ملکوتیه پیدا شود که نه سبع محض و نه بهیمه محض است و نه شیطان محض، و از ترکیب هر دو قوّه، سه صورت حاصل شود و گاه شود که هر سه قوّه 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 عالَم در آنِ واحد بیشتر از یک صورت داشته باشد، یا در هر حال یک صورت داشته باشد؛ گاهی سبع و گاهی بهیمه و گاهی شیطان شود.  
پس معلوم شد که صورت انسانیه یکی از این هشت صورت است، و بقیه صورت غیر انسان است، چنانکه خط مستقیم بین دو نقطه بیش از یکی نیست؛ چنانکه در آیات شریفه قرآنیه اشارت به آن شده: «وَ أنَّ هذَا صِرَاطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکمْ عَنْ سَبِیلِهِ» (486).  
و از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است که خط مستقیمی کشیدند و فرمودند:  
298  
«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. (487)

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 صراحات کتاب الهی (488) و احادیث شریفه وارده از اهل بیت وحی و تنزیل است (489)، احتمال نیز دهد، باید آرام نگیرد تا نفْس 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 مشاهَدات 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.  
عزیزا! 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 مهمّی داشته باشیم، دست از آن برداشته، در تعقیب این اخبار هولناک سراسیمه می‌دویم یا آنکه با اطمینان نفس نشسته اعتنا نمی‌کنیم؟ اکنون چه شده است، تمام آیات و اخبار و برهان و عیان به قدر خبر یک بچه ده ساله در ما تأثیر نکرده. اگر تأثیر کرده بود، راحتی را از ما سلب نموده بود. آیا این کوری باطن و عمای قلب را باید به چه نحو معالجه کرد؟ آیا این مرض قلبی محتاج به علاج و طبیب هست؟ آیا راهی برای علاج این احتجاب و ظلمت هست؟ آیا کسی که به مقدار خبر یک طفل نابالغ خبر انبیا و کتب آسمانی را نشمرد، باید او را مؤمن دانست، و خواصّ ایمان را برای او ثابت کرد؟  
اگر آنچه را که مذکور شد با مراجعه به احوال خود درست یافتی، بدان که دود شهوت و  
299  
غضب چشم باطن ما را کور کرده، و مجاری ادراک ما را بسته، و تصرّف 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: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الإنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا یفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أعْینٌ لَا یبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا یسْمَعُونَ بِهَا اُولئِک کالأنْعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ اُولئِک هُمُ الْغَافِلُونَ» (490).  
علامت جهنمی‌بودن آن است که دلی را که برای تفقّه 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 صورتِ دنیاوی مُلکی انسان می‌نماید - بلکه گمراهتر از سایر حیوانات است، به وجوهی که یکی از آنهاست:  
انسان اگر از طریق مستقیم منحرف شد، در هر بابی از ابواب 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، شهوتِ بهیمی او آخر ندارد، آتشِ غضبِ او عالَم سوز است، شیطنت و روباه بازی او اهل عالَم 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 قرآنیه که حاصل معارف تمام انبیا، و خلاصه سیر و رشد همه اولیا، و بیان درد و درمان هر عیب و مرض نفسانی، و نور هدایت طریق الهی و انسانی است، برای قصه گفتن و تاریخ عالَم نیامده. مقصود از آنها با آن همه تشریفات در تنزیل و نزول، بیان تاریخ گذشتگان نیست برای صرف اطلاع و تاریخ دانی.  
مقصود خدا را، از مقصد مسعودی و طبری و امثال آنها تمیز ده، و به نظر تاریخ و ادب و فصاحت و بلاغت به قرآن شریف نظر مکن که این صورت، خود حجابی است بس ضخیم.  
قرآن کتاب رشد معنوی، و تمام مقاصد دنیاوی مقاصد حیوانی است و انسان در تعقیب هر مقصدی که به دنیا نتیجه اش برگردد، برود، از افق حیوانی خارج نشده، بلکه مادامی که در  
300  
بند مقاصد شهوات و لذّات است در افق حیوانیت است، و به حسب بعض مراتب، داخل آیه شریفه است که می‌فرماید: «اُولئِک کالأنْعَامِ» (491).

فصل پنجم: بعضی روایات در فضیلت عفّت

عَنْ أبِی جَعْفَرٍ علیه السلام: «ما مِنْ عِبادَةٍ أفْضَلُ مِنْ عِفَّةِ بَطْنٍ وَ فَرْجٍ» (492) و به این مضمون روایات بسیاری وارد شده. (493)  
عَنْ أمِیرِ الْمُؤمنینَ علیه السلام: «وَ مَنْ لَمْ یعْطِ نَفْسَهُ شَهْوَتَها، أصابَ رُشْدَهُ». (494)  
عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:  
إنَّما شِیعَةُ جَعْفَرٍ مَنْ عَفَّ بَطْنَهُ وَ فَرْجَهُ وَ اشتَدَّ جِهادُهُ وَ عَمِلَ لِخالِقِهِ وَ رَجا ثَوابَهُ وَ خافَ عِقابَهُ، فَإذا رَأیتَ أُولئِک، فَأُولئِک شِیعَةُ جَعْفَر (495).  
کسانی که عفت نداشته باشند، آنها شیعه حضرت صادق علیه السلام نیستند گرچه خود را شیعه آن حضرت بدانند. کسانی که تبعیت نفْس بهیمی کنند و متحرّک به حرکت حیوانی باشند، مُشایع نفسِ 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 صبغة الله رنگ آمیزی شدند؛ «وَ مَنْ أحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً» (496) و از زنگار شهوت و غضب و شیطنت پاکیزه و طاهر شدند، بلکه از عقال عقل پای دل را رهایی دادند.  
آری، «وَ إنَّ مِنْ شِیعَتِهِ لَإِبْرَاهِیمَ \* إذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» (497) در روایات شریفه تفسیر شده است که ابراهیم از شیعه امیرالمؤمنین بود (498)؛ زیرا با قلب سالم وارد شد به پروردگار خود. در  
301  
تفسیر برهان از تفسیر امام علیه السلام نقل می‌کند:  
قالَ رَجُلٌ لِعَلِی بْنِ الْحُسَینِ علیهما السلام: یابْنَ رَسُولِ اللهِ أنَا مِنْ شِیعَتِکمُ الْخُلَّصِ، فَقالَ لَهُ: «یا عَبْدَاللهِ فَإذاً أنْتَ کإبْراهِیمَ الْخَلِیل علیه السلام؛ إذْ قالَ اللهُ تَعالی: «وَ إنَّ مِنْ شِیعَتِهِ لَإِبْرَاهِیمَ \* إذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» فَإنْ کانَ قَلْبُک کقَلْبِهِ فَأنْتَ مِنْ شِیعَتِنا …». (499)

مقصد 15 زهد و ضد آن: رغبت

فصل اوّل: معنی زهد و رغبت

زهد به حسب لغت عبارت است از ترک شیء و اعراض از آن و بی میلی و بی رغبتی به آن، و به معنی قلیل شمردن و حقیر شمردن نیز آمده:  
یقال: زهد - بحرکات العین - زُهْداً و زَهادة فی الشیء و عنه؛ أی: رغب عنه و ترکه، و فلان یزْدَهِدُ عطاء فُلان: أی یعدّه زهیداً قلیلاً، و الزُّهد و الزَّهادة: الإعراض عن الشیء احتقاراً له، من قولهم: شیء زهید؛ أی: قلیل. (500)  
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 می‌توان 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  
302  
بیشمار که به حسب جزئیات، تحت احصا و حصر نیاید و ما به طور کلی اشاره‌ای به بعض مراتب آن به قدر مناسب با این اوراق می‌کنیم:  
درجه اوّل، زهدِ 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 عالَم 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». (501)  
لکن بیانات آن سروران دین و مربّیان 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، زهدِ خاصه است و آن عبارت است از اعراض از مشتهیات حیوانی و لذایذ شهوانی برای رسیدن به مقامات عقلانی و مدارج انسانی. این درجه، از علم و ایمانِ به بعض مراتب عالیه از عالَمِ آخرت پیدا شود که به واسطه آن علم و ایمان، مشتهیات حیوانی و لذّات جسمانی در نظر، محقَّر و کوچک شود، و این مبدأ اعراض و منشأ انصراف نفس از آنها شود.  
لذّات عقلیه روحانیه گرچه مورد اعتناء فلاسفه و اعاظم ارباب علم بوده، ولی این درجه نیز نزد اصحاب معرفت و ایقان معَلَّل است و چون این اِعراض برای لذّت است - گرچه لذّت روحانی - قدم نفسانی در کار است و آن زهد حقیقی نیست، بلکه ترک شهوت و لذّت است برای شهوت و لذّت.  
درجه سوم، زهدِ اخصِّ خواص است و آن عبارت است از اعراض لذّات روحانی و ترک  
303  
مشتهیات عقلانی برای وصول به حقایق معارف ربّانی و این اوّل مقامات اولیا و محبین است و از مراتب عالیه زهد است، پس زهدِ 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 می‌کنیم به ذکر همین سه درجه که از امّهات درجات است.

فصل سوم: منزلت زهد نسبت به مقام سلوک انسانیت و کمال روحانیت

آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیا علیهم السلام و مجاهدت و مکاشفت کمَّل 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» (502)، 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 محقّق شد که اعراض از غیر حق، مقدمه است برای وصول به جمال جمیل و استغراق در بحر معارف و توحید، و خود زهد بنفسه از کمالات انسانیه و مقامات روحانیه که مورد توجه استقلالی باشد، نیست؛ چنانکه در احادیث شریفه اشاره به این معنی بسیار است:  
قالَ أمِیرُالْمُؤْمِنینَ: «إنَّ مِنْ أعْوَنِ الأخْلاقِ عَلَی الدِّینِ الزُّهْدَ فِی الدُّنْیا». (503)  
304  
عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام: «حَرامٌ عَلی قُلُوبِکمْ اَنْ تَعْرِفَ حَلاوَةَ الإیمانِ حَتّی تَزْهَدَ فِی الدُّنْیا»، (504) «إذا تَخَلّی الْمُؤْمِنُ مِنْ الدُّنْیا سَما وَ وَجَدَ حَلاوَةُ حُبِّ اللهِ فَلَمْ یشْتَغِلْ بِغَیرِهِ». (505) وَ فِی مِصْباحِ الشَّرِیعَةِ:  
الزُّهْدُ مِفْتاحُ بابِ الْآخِرَةِ وَ الْبَراءَة مِنَ النّار، وَ هُوَ تَرْک کلّ شَیء یشْغلُک عَن اللهِ تَعالی مِنْ غَیرِ تَأسُّفٍ عَلی فَوْتِها و لا إعْجابٍ فِی تَرْکها … (506)

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 عالَم 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 (507). گاهی ازاین 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 (508) 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 أبی الحسن موسی علیه السلام گفتم: به چه علّت 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  
305  
داده شد در شب معراج پیغمبر، و گردید نزدیک به پروردگار خود ک «قَابَ قَوْسَینِ أوْ أدْنی»، 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. (509)  
در هر صورت، این حُجُب انسان را از جمال محبوب بازدارد و دلبستگی 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 دلبستگی 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: «یابْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الأشْیاءَ لِأَجْلِک وَ خَلَقْتُک لِأَجْلِی» (510)، و در قرآن شریف و احادیث شریفه به این معنی اشارت بسیار است (511)، 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 مطهّره الهیه مطلقاً بر طبق همین نقشه فطرت است.  
306  
پس زهد که عبارت از تنفر از نقص است و اعراض از غیر حق، به فطرت مخموره مفطوره راجع، و از احکام فرعیه فطرة 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 دلبستگی 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 بکلّی بربندد، 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 الإمکان 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 اُمِّ 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 سَیدی! «ارْحَمْ مَنْ رَأْسُ مالِهِ الرَّجاءُ وَ سِلاحُهُ الْبُکاءُ». (512)  
307

فصل ششم: استشهاد به ادلّه نقلیه

آن بیش از این است که در این مختصر بگنجد و ما به ذکر مختصری از آن اکتفا کنیم.  
قالَ اللهُ تَعالی: «لِکیلَا تَأْسَوْا عَلَی مَا فَاتَکمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاکمْ» (513). از حضرت سجادعلیه السلام نقل شده که زهد در یک آیه از کتاب خداست و این آیه شریفه را قرائت فرمودند. (514) این شاهد بر کلام سابق ماست که زهد را از صفات نفسانیه ملازم با عمل گرفتیم، نه نفس ترک. البته قلبی که از مَحَبّت دنیا خالی باشد و اعراض از دنیا کند نه تأسّف بر ادبار آن [می خورد] و نه فرحناکی بر اقبال آن می‌کند. برای قلب زاهد یک حالت سهل انگاری و بی اعتنایی رخ دهد که توجّه به دنیا و زخارف آن نکند تا چه رسد که از فوت آن تأسّف و از اتیان آن فرح برای او رخ دهد و رُوِی:  
لَمّا سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله عَنْ مَعْنَی الشَّرْحِ فِی قَوْلِهِ تَعالی: «فَمَنْ یرِدِ اللّهُ أنْ یهْدِیهُ یشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسْلَامِ» وَ قِیلَ: ما هذا الشَّرْحُ؟ قالَ: «إنَّ النُّورَ إذا دَخَلَ الْقَلْبَ انْشَرَحَ لَهُ الصَّدْرُ وَ انْفَسَحَ» قِیلَ: یا رَسُولَ اللهِ! وَ هَلْ لِذلِک عَلامَةٌ؟ قالَ: «نَعَمْ التَّجافِی عَنْ دارِ الْغُرُورِ وَ الإنابَةُ إلی دارِ الْخُلُودِ وَ الاسْتِعْدادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزُولِهِ». (515)  
معلوم است تا قلب متوجّه دار ظلمانی طبیعت، و در غلاف مُلک و غُل و بند این عالَم 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 بکلّی از دار غرور منصرف و متجافی شود، پس لایق جلوه نور مطلق و جمال جمیل شود. عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:  
مَنْ زَهَدَ فِی الدُّنْیا أثْبَتَ اللهُ الْحِکمَةَ فِی قَلْبِهِ، وَ أنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَ بَصَّرَهُ عُیوبَ الدُّنْیا داءَها وَ دَواءَها، وَ أخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْیا سالِمَاً إلَی دارِ السَّلامِ. (516)  
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  
308  
شود، چشمه‌های حکمت از قلبش به زبانش جریان پیدا کند». (517) اخلاص نیز با زهد حقیقی در ترک آمال و مقاصد خود شریک است، و حقیقتِ حکمت با ظلمتِ خودخواهی و خودبینی مضاد و منافر است، و نیز تا مَحَبّت دنیا و زخارف آن در قلب است، از عیوب آن محتجب است؛ زیرا پرده مَحَبّت ضخیمترین حجابهاست، چنانکه گفته‌اند: «حُبُّ الشَّیء یعْمِی وَ یصِمُّ». (518)  
تا مَحَبّت 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 مَحَبّت 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 عیبها از تعلّقات حاصل شود، و چون تعلّق به غیر عزّ قدس نباشد، سلامت مطلقه رخ دهد. عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:  
جُعِلَ الْخَیرُ کلُّهُ فِی بَیتٍ وَ جُعِلَ مِفْتاحُهُ الزُّهْدَ فِی الدُّنْیا. قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «لا یجِدُ الرَّجُلُ حَلاوَةَ الإیمانِ حَتَّی لا یبالِی مَنْ أکلَ الدُّنْیا»، ثُمَّ قالَ أبُو عَبْدِاللهِ علیه السلام: «حَرامٌ عَلی قُلُوبِکمْ أنْ تَعْرِفَ حَلاوةَ الإیمانِ حَتّی تَزْهَدَ فِی الدُّنْیا». (519)  
از این حدیث معلوم شد که رسیدن به خیرات و سعادات، بی قطع علاقه از دنیا و زهد در آن میسّر 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  
309  
بابِ 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 أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:  
إنَّ فِی کتابِ عَلِی علیه السلام: «إنَّما مَثَلُ الدُّنْیا کمَثَلِ الْحَیةِ؛ ما ألْینَ مَسَّها وَ فِی جَوْفِها السَّمُّ النّاقِعُ! یحْذَرُها الرَّجُلُ الْعاقِلُ، وَ یهْوِی إلَیها الصَّبِی الْجاهِلُ». (520)  
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 لذّت بخش است، ولی در هر لذّتی بازماندن از سعاداتی و فرو رفتن در مهالکی است که غافلِ جاهل آن را نمی‌داند و باور نمی‌کند. طفلی که جز ظاهِر 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». (521)  
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 مفاسد آن ممکن نباشد؛ زیرا صورت آن نقش باطن شده و فطرت پاک و پاکیزه آلوده به آن شده است؛ همان طور که طلا با مواد دیگر مخلوط شود [و] تا آن را ذوب نکنند، نتوان خالصِ آن را بیرون آورد و طلای خالص به دست آورد. فطرت انسانی چون معدن طلا و نقره خالص است: «النّاسُ مَعادِنُ کمَعادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ». (522)  
310  
در فطرت خالصه جز حبِّ حق تعالی - که کمال مطلق است - نیست، و چون با مَحَبّت غیرِ حق تعالی اختلاط پیدا کرد، از خلوص خارج شود و بدتر و بالاتر اختلاط، آن است که با مَحَبّت دنیا و طبیعت آمیخته و آلوده شود؛ که چون این آمیختگی و آلودگی دست داد، بکلّی 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؛ «فَأمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیغٌ فَیتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ» (523).  
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 16 رِفْق و ضدّ آن: خُرْق

فصل اوّل: [معنی رِفق و خُرق]

«رِفق» به کسر، ضدّ «عُنف» و به معنی مدارا و ملایمت است. «یقال رَفَقَ رِفقاً به وله وعلیه: عامله بلطفٍ؛ و رفَقه: أعانه و نفعه؛ و رفُق رَفاقة: أی صار رفیقاً». رفیق را نیز به ملاحظه مدارا و ملایمت، رفیق گویند و «رفق» به معنی لِین جانب است. (524)  
خَرِقَ خُرْقاً از باب تعب، خلاف رفاقت و مداراست و خُرق، به معنی ضعف عقل و حمق و جهل و عنف و زجر و عجله آمده است (525) و فی الحدیث: «الْخُرْقُ شُؤمٌ وَ الرِّفْقُ یمْنٌ» (526) و خرق جامه به معنی پاره کردن و تمزیق آن است (527) و خَرَق به معنی دَهِشَ و خاف، و أخْرَقَ به  
311  
معنی أدهَش آمده (528). ظاهر آن است که نوعاً معانی متعدّده در لغات، از یکدیگر مأخوذ باشد و اصول همه، به یک امر برگردد، چنانکه از دقّت 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 خَلق 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 تصرّف در قلوب مردم کند و آنها را خاضع و رام کند، ممکن نیست با شدَّت 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 مؤثّرتر است، و چنانکه در مقاصد دنیایی چنین است، در مقاصد دینی از قبیل ارشاد و هدایت مردم رفق و مدارا از مهمّات است که بدون آن، این مقصد شریف عملی نخواهد شد و خدای تعالی پیغمبر بزرگ خود را ستایش می‌فرماید که «تو بر خُلق بزرگ هستی» (529)، البته برای چنین مقصد بزرگ، خُلق بزرگ لازم است که قوّه مقاومت با تمام ناملایمات را داشته باشد، و با هیچ چیز از میدان ارشاد خلق، در نرود.  
سخت ترین رنج و تعبِ هادیان راه حق، معاشرت با جاهلان و دعوت بی خردان بوده و هست. از این جهت، اینها باید متّصف به بزرگترین اخلاق حسنه باشند و باید قوّه رفق و مدارا و حسن عشرت، در آنها به طوری باشد که با تمام جهالتِ جاهلان و بی خردان، مقاومت  
312  
کنند. چنانکه در روایات شریفه اشاره به این معنی بسیار است. (530)  
در باب امر به معروف و نهی از منکر، یکی از مهمّات، همین رفق نمودن و مدارا کردن است (531). 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 خُلق، 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 نَفس، 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 نورس بعد از چندی اشتغال شدید و مواظبت کامل در مستحبّات، بکلّی منحرف شدند و لایبالی به دین گردیدند. در روایات شریفه اشاره به بسیاری از این امور هست (532)، و پس از این - إنْ شاءَ 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 محقَّق شود پس از آنکه معلوم شود که رفق و مدارا و مصاحبت و رفاقت، از جَلَواتِ رحمت رحمانیه و شؤونِ آن است. قلبی که در آن جلوه رحمت افتاده باشد و به بندگان خدا با نظر رحمت و عطوفت بنگرد، البته چنین قلبی در تمام شؤون و مراحلی که مذکور شد در فصل سابق، با رفق و مدارا رفتار می‌کند در معاشرت با نوع خود؛ بلکه در سلوک با غیر نوع خود از حیوانات - که در تحت اداره او هستند و او در آنها تصرّف 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  
313  
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 فطرة الله است؛ زیرا قلوب بشر به حسب فطرت، مخمور به رَحْم است، و عالَم 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 محتَجِب شده است.  
نیز لازم مَحَبّت به حق تعالی که از فطریات اصلیه است مَحَبّت به آثار و خلایق است، و لازمه مَحَبّت رفق و مداراست. پس رفق از لوازم فطرت مخموره و مقابل آنکه خرق است، از احتجاب آن است.

فصل چهارم: بعض از اخبار شریفه در این باب

عنْ أبی جَعْفَرٍ علیه السلام: «إنَّ اللهَ رَفِیقٌ یحِبُّ الرِّفْقَ، وَ یعْطِی عَلَی الرِّفْقِ ما لا یعْطِی عَلَی الْعُنْفِ». (533) چندین حدیث به این مضمون - تقریباً - وارد شده است. (534)  
حق (تعالی شأنه) در جمیع امور، با مخلوق خود با رفق و مدارا رفتار فرماید، حتّی تشریع 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، حتّی برای مرتکب آن، «وَ إذا کانَ الرِّفْقُ خُرْقاً کانَ الْخُرْقُ رِفْقَاً». (535) بلکه نزد عالمانِ به غایات و مبادی، تعذیب اُخروی رفق است.  
قالَ أبُو جَعْفَرٍ علیه السلام: «مَنْ قُسِّمَ لَهُ الرِّفْقُ قُسِّمَ لَهُ الإیمانُ». (536) عَنْ أبِی جَعْفَرٍ علیه السلام: «إنَّ لِکلِّ شَیء قُفْلاً، وَ قُفْلُ الإیمانِ الرِّفْقُ». (537) این دو حدیث شریف، دلالت کند بر آنچه سابق ذکر شد که در  
314  
ریاضت نفس و سلوک الی الله، یکی از مهمّات، مرافقت و مدارات با آن است و چون مرافقت با نفس نمودی، نفس انس و مَحَبّت با عبادات و طاعات پیدا کند، و به واسطه این مَحَبّت و عُلقه، انس و مَحَبّت با حق پیدا کند و این، فتح باب معارف الهیه است، چنانکه عُنف و خُرق، گاهی سبب شود که در ذائقه روح، عبادت و عبودیت تلخ و ناگوار شود، و این، سبب اِعراض قلب از حق شود. پس معلوم شد که قُفلِ ایمان رِفق است، و کسی که نصیب آن رفق باشد، ایمان نیز نصیب او شود.  
عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام: «یا عُمَرُ! لاتَحْمِلُوا عَلی شِیعَتِنا، وَ ارْفُقُوا بِهِمْ؛ فِإنَّ النّاسَ لا یحْتَمِلُونَ ما تَحْمِلُونَ». (538) این حدیث شریف، دستور کلّی است برای خواص؛ زیرا مردم هم در تحمّل 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 اهلش 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 نمی‌گردند. برای همین است که بعضی از ارباب اصطلاح و ذوق یا اصحاب علوم رسمیه عرفانیه تهتّک 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 أکمل در کتاب خدا و احادیث ائمّه هدی علیهم السلام موجود است، ولی آنها به صورت بدی آن را جلوه دادند. از این جهت، اسباب تنفّر طباع ظاهر بین شده است. اینها نیز طاقت آن نداشتند که لُبّ 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 (539) یا ده درجه (540) یا چهل و نه جزء (541)، و فرموده‌اند کسی که دارای یک سهم است، نباید دو سهم بر او تحمیل  
315  
کرد، و کسی که دارای دو سهم است، نباید سه سهم بر او تحمیل نمود (542)، و همین طور.

مقصد 17 رَهْبَت و ضد آن: جرأت

فصل اوّل: [معنی رَهْبَت]

رَهبت به معنی خوف است. یقال رَهَِبَ - بکسر و فتح عین - رهبةً و رُهباً و رَهباً و رُهباناً و رَهَباناً: أی خاف و رَهبان - به فتح راء - مثل خشیان مبالغ در خوف و رُهبان، جمع راهب، و جمع رُهبان، رَهابین است و رَهبانیت، کناره گیری از خلق و اعتزال از لذائذِ دنیاست برای اشتغال به عبادت، و در اسلام نهی از آن شده است؛ «لا رَهْبانِیةَ فِی الإسلامِ» (543).  
رهبانیت به این معنی از غایت جهل است که نوعاً بر آن مفاسد بسیاری مترتّب 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 رَهبانیت به آن معنی نیست. بلکه خلوت گوشه نشینی و کناره [گیری] از خلق نیست (544)، گرچه خلوت به مصطلح اهل معرفت که عبارت از ترک اشتغالِ قلب است به غیر حق (545)، گاهی یا نوعاً حاصل نشود مگر با یک مرتبه از اعتزال و ترک خلطه. این معنی نیز رهبانیت نیست، بلکه مطلب راجحی است شرعاً و عقلاً.  
بالجمله، رهبت که از جنود عقل است، عبارت از خوف از حق است، و آن نیز منافات با رجا به رحمت ندارد. لهذا، رجا نیز از جنود عقل است که مقابل قنوط است.

فصل دوم: اختلاف درجات خوف

اختلاف درجات خوف، به حسب اختلاف درجات عباد و سالکین الی الله و اختلاف درجات معرفت است.  
316  
پس درجه اوّلِ 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 لذائذ محبوبه، اگر عبادتی از این خوف به جا آمد، عبادت خالص نیست و در احادیث شریفه فرمودند: «این عبادتِ بندگان یا مزدوران است». (546)  
درجه دوم، خوف خاصّه است و آن خوفِ از عتاب است. اینان خائفِ 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، خوف اخصّ خواصّ است و آن خوفِ 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 مَحَبّة الله و خوف حقیقی نتوان آن را محسوب داشت، گرچه مقام شامخ بزرگی است که جز خُلَّص 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 مقابلِ هر درجه از این درجاتِ رهبت، درجه‌ای از جرأت است: درجه مقابل درجه اوّل، جرأت بر معاصی است، و در مقابل درجه دوم، جرأت بر زلّات و لغزشهاست، در مقابل درجه سوم، جرأت بر ورود در حُجُب است اختیاراً، و مقابل درجه چهارم، جرأت بر خودبینی و صبغه نفسیه شیطانیه است.

فصل سوم: خوف و رهبت از جنود عقل و جرأت از جنود جهل است

از امور فطریه‌ای که جمیع بشر مخمَّر بر آن است - که اگر جمیع قلوب تفتیش شود، برخلاف آن یافت نشود، گرچه اختلاف در موارد و مصادیق داشته باشند، ولی در اصلِ این  
317  
حقیقت مختلف نیستند - تعظیم و ترهیب از عظیم است. رهبت و خوفی که در قلوب، از مقتدرین و سلاطین و جبّاران حاصل شود حتّی 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 عالِمی 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 توجّه به نفع و ضرر و بدون التفات به جهنم و بهشت، قلبهای آنها از نور عظمت و سطوتِ جلال، می‌لرزید، (547) واز خوف خدا غش می‌کردند. (548) رنگهای مبارکشان در وقت نماز، که میعاد حضور اولیا علیهم السلام و معراج قرب آنهاست، زرد می‌شد، (549) و پشت مبارکشان می‌لرزید و از خود بی خود می‌شدند. (550) در لیله معراج، رسول اکرم صلی الله علیه و آله به مشاهده هر جلوه‌ای از جلواتِ عظمت، غش می‌کرد، و پس از آن از جلوه‌های انس و رحمت به هوشش می‌آوردند. (551) آنجا مقام خوف از چیزی جز عظمت و اسم و رسمی از عذاب و عقاب نبود. آنجا فطرت عشق و مَحَبّت، به تمام حقیقت، و فطرتِ 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 18 تواضع و ضدِّ آن: کبر

فصل اوّل: 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 ظاهرِ عرف و لغت، تواضع اظهار کوچکی کردن است. در هر صورت، انسان چون خودبین و خودخواه است، این خودخواهی و مَحَبّت مُفْرِط 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 مَحَبّت مُفْرِطِ به نفس نیز کمک کرد، در نفس حالت اعجابی پیدا شود به خودش. پس از این حالت، در باطنِ نَفْس، 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 مُلک بدن ظاهر شود، سرکشی و سرفرازی کند و بر دیگران، در ظاهر نیز بزرگی فروشد و این تکبر است.  
و چون از این احتجاب بیرون آید و خود را به همان طور که هست ببیند؛ بلکه به خود با نظر خورده گیری بنگرد و به خود سوءظن پیدا کند، پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود، و ذلّت و افتقار نفس را دریابد و چون با این نظر همراه شد، [با] حسن ظنِّ 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 مُلک بدن که ظاهر شد، گویند: تواضع کرد.

فصل دوم: درجات تواضع و تکبر

برای تواضع درجاتی است که تکبر در هر درجه مقابل آن است.  
اوّل، تواضع اولیاء کمَّل و انبیاء عظام است که مشاهده کمال ربوبیت و ذلّت عبودیت در  
319  
آنها، غایتِ تواضع و تذلّل را در قلبشان ایجاد کند، و هر چه در این دو نظر و دو مشاهده کامل گردند، در حقیقتِ تواضع نیز کامل شوند، چنانکه ذاتِ مقدّس اَعرفِ خلقِ الله و اَعبدِ عبادِ الله خاتم النبیین، متواضعترین موجودات است در پیشگاه مقدّس حق تعالی؛ زیرا در مشاهده کمال ربوبیت و نقص عبودیت، کاملترین موجودات است.  
این طایفه از متواضعین، چنانکه برای حق (جلّ و علا) متواضعند، برای مظاهر او نیز متواضعند، و تواضع برای اینان، ظلّ تواضع برای حق است. اینان علاوه بر تواضع، دارای مقام مَحَبّت نیز هستند، و مَحَبّت به مظاهر حق - تابع مَحَبّت به حق - دارند، و این تواضع که مشفوع با مَحَبّت 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. (552)  
چهارم، تواضع مؤمنین است که به نور ایمان، علمِ بالله پیدا کردند، و خود را نیز تا آنجا که نورِ آنها روشنی داده، شناخته‌اند. پس برای حق وخلق، متواضع شوند.  
در مقابل هر یک از این مراتب، تکبّری است؛ زیرا در هر احتجابی، کبریایی برای نفس حاصل شود.  
تواضع با تملّق، و تکبّر با عزّت نفس فرقها 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 خفّت و خواری و نقص و عار.  
تکبر، مبدأش خودبینی، خودخواهی، جهل و غفلت از حق و مظاهر او و غایتش نفس و  
320  
خودنمایی است، و نتیجه اش سرکشی و طغیان.  
عزّت نفس، مبدأش توکلِ علَی الله و اعتماد بر حق تعالی، و غایتش خداست، و ثمره اش ترک غیر.

فصل سوم: [شرح صدر و ضیق صدر]

برای تواضع و تکبّر، 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 حَشَم 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 بیندازد، 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 بیند. همین، منشأ عزّت 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 عزّت نفس. در مقابل، خودخواهی و خودبینی هم از ضیق صدر است و هم ضیق صدر آورد و آن مبدأ تکبّر 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 - ذلّت و خواری کشد و تملّقها گوید.  
بلکه مبدأ همه مبادی در کمالات معرفة الله است و ترک نفس؛ و مبدأ همه نقایص و سیئات حبّ نفس و خودخواهی، و راه اصلاح تمام مفاسد، اقبال به حق است و ترک هواهای  
321  
نفسانیه؛ «مَا أصَابَک مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أصَابَک مِنْ سَیئَةٍ فَمِنْ نَفْسِک» (553). «مادر بتها، بتِ نفسِ شماست». (554)  
معرفت خدا، حُبّ خدا آوَرَد. 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 رِجْزِ شیطان و رِجْس 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، تکبّر 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 علمِ نافعِ الهی و عملِ صالحِ مطلوب است. به عکس، هر علم و عملی که عُجب و سرکشی ایجاد کند یا دست کم از صفات نفسانیه و رذائل شیطانیه انسان را مبرّا نکند، آن علم و عمل از روی تصرّف شیطان و نفس أمّاره است. نه آن علم نافع و علمِ خدایی است گرچه علم معارفِ اصطلاحی باشد، و نه آن عمل صالح و سازگار برای روح است گرچه جامع شرایط باشد. میزان در سیر و سلوک حق و باطل، قَدَم 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 تکبّر است. حضرت مولی الموحّدین فرمود: «ای طالب علم! همانا علم، دارای فضایل بسیار  
322  
است. پس سَر آن، تواضع و چشم آن، برائت از حسد است …». (555)  
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 معرفة الله دل او را روشن کرده و با حق و مظاهر او مَحَبّت پیدا کرده و متواضع شده؟ یا آنکه به واسطه چندی مُزاولت 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 اصطلاحاتِ بی مغز، حجاب معرفة الله و نقاب رخسارِ 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 مَحَبّت می‌زند و معارف الهیه را به چشم مردم می‌کشد و خود زُنّارِ نفس و بتِ خودخواهی و خودپرستی را در زیرِ جامه دارد و از خدای عالم غافل و به بندگان او - که از او هستند - سرکشی می‌کند. ابلیس به تکبُّر به آدم از مقام قرب دور شد، و تو با این تکبّر به آدمزادگان، می‌خواهی راهی به معارف پیدا کنی؟ هیهات! نورِ معرفة الله باید دل را الهی و از رِجْز 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 می‌کنی 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، دَم از تجلّیات می‌زنی و عالم را از حق می‌خوانی و همه موجودات را جَلَوات حق می‌گویی و در مقام عمل با شیطان شرکت می‌کنی، و به آدمزادگان سرکشی و تکبّر می‌کنی. پیش اهل معرفت این، تکبّر به حق تعالی است.  
آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تَدلُّل ایجاد کند، پس  
323  
مانده ابلیس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را حاصل کند، از تمام علوم پست تر است؛ زیرا از علومِ دیگر توقع نیست که انسان را الهی و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند، و از حجابهای ظلمانی طبیعت وا رهاند. صاحبان آن علوم نیز چنین دعوایی ندارند. پس آنها به سلامت نزدیکترند. لااقل این عُجبِ موجب هلاکت در آنها پیدا نشده، و وسیله معرفة الله آنها را از ساحت مقدّس حق دور نکرده. اگر آنان تکبُّر کنند، تکبّر به خلق کردند، ولی تو به حَسَب 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 گذراندی، و از حق به واسطه علوم و معارف حقّه 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، و گول ابلیس لعین را مخور که تو را از سرمنزل انسانیت و قرب حق تعالی دور کند.  
از اینجا حال سایر علوم را نیز باید به دست آورد. اگر حکیمی، یا فقیهی، یا محدِّث و مفسِّری! ببین 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 حیله‌های 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 ببین جز پاره‌ای اصطلاحاتِ بی مغز، چه در دست داری؟ آیا می‌توان با این اصطلاحات، ملائکة اللهِ 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 تکبّر 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؟  
324  
علم قرآن و حدیث، باید اصلاح حال تو را کند و اخلاق دوستان خدا را در تو ایجاد کند؛ نه پس از پنجاه سال تحصیلِ علومِ 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، پست ترین شغلها از آن بهتر است؛ چه شغلهای دنیوی نتیجه‌های عاجلی دارند و مفاسد آنها کمتر است، ولی علوم دینی اگر سرمایه تعمیر دنیا شود، دین فروشی است و وزر و وبالش از همه چیز بالاتر است.  
حقیقةً 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 عُجْب کند، و خود را از بندگان خدا بالاتر و بهتر بداند، و بر مخلوق خدا سرکشی و سرفرازی کند، و خود را عالِم 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 پَرِ خود را زیر پای او فرش کرده، و با این خیالات توقّع 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 شرحِ صدر آوَرَد و راه هدایت و سلوک را روشن کند. چه شده است که در ما این علومِ رسمی، ظلمات و ضیق صدر و تدلُّل و تکبُّر 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 تمسّک به حبل الله متینِ الهی و دامن اولیاء خدا زن! پیغمبر خدا این دو نعمت بزرگ را برای ما گذاشت (556) که به واسطه تمسّک 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 متّصف شویم.  
325  
چه شد که علوم انبیا و اولیا، هر روز ما را از خدا دور و از حزب عقل بعید، وبه 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؛ «ألَمْ یأْنِ لِلَّذِینَ آمَنُوا أنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِکرِ اللهِ وَ مَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» (557). اینها که ذکر شد، حال علماست.  
اما اهل عمل و زهّاد و عبّاد، 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 نمازِ پنجاه ساله، عُجب و کبر آورده؛ به بندگان خدا با تدلّل و تکبر رفتار کند، و از آنها توقّع احترام و اکرام دارد؟ اگر چنین است، بداند که شیطان را در او تصرّف 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 مقرِّب متّقین است، باید علاقه‌های دنیایی را بگسلاند، و زنجیرهای طبیعت را پاره کند، پنجاه سال سجده بر خاک، باید روح تواضع و تذلّل 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 بیفزاید، و دل را به حزب شیطان و جهل نزدیک کند.  
وای بر آن نمازگزاری که پنجاه سال به خیال خود قصد قربت در نماز خود کرده، و در افتتاح نماز «وَجَّهْتُ وَجْهِی لِلَّذِی فَطَرَ السَّمواتِ وَ الأرْضَ» (558) و «إیاک نَعْبُدُ وَ إیاک نَسْتَعِینُ» (559) در حضور حق تعالی گفته، و پس از این همه دعوی، هر روز چندین مرحله از مقام قرب خدا  
326  
دور واز معراج قرب مهجور گردیده، و به حزب شیطانی نزدیک و به جای ثمره تقرّب 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 برآییم، 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 أمّاره 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 خذْلان و خسران، وارد دار انتقام شود؛ «وَ الْعَصْرِ \* إنَّ الإنْسَانَ لَفِی خُسْرٍ» (560). 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: شمّه‌ای از احادیث شریفه در این باب

حضرت صادق (سلام الله علیه) فرمود:  
در آن چیزهایی که خدای (عزَّوجلَّ) به داود وحی فرستاد، این بود که: «ای داود! چنانکه نزدیکترین مردم به خدا متواضعان هستند، همین طور دورترین مردم به او متکبّرانند». (561)  
این حدیث شریف، برای اهل یقظه و اصحاب معرفت کفایت می‌کند. تقرّب به حق تعالی سرچشمه همه سعادات است، و دوری از آن ساحتِ مقدّس مایه همه شقاوتها. آنان که  
327  
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 تکبّر.  
ما با آنان که علم و عمل را برای دنیا طلب می‌کنند، حرفی نداریم - حساب آنان با خدای جبّار است - لکن آنها که مدَّعی هستند خداطلب و حق جو هستند، باید از این حدیث حساب کار خود را بکنند و این حدیث محک باشد برای آنان که نفس أمّاره را به آن امتحان کنند؛ اگر باز در دل تکبّر دارند و در عمل متکبّر هستند، بفهمند اعمالشان و علومشان نیز برای خدا نیست، بلکه برای نفس أمّاره 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 حَواریین گفت: «من حاجتی به شما دارم آن را برآورید». گفتند: حاجتت 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، عالِم 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 تکبُّر. چنانکه در زمینِ نرم زراعت می‌روید، نه در کوهستان». (562)  
ذکر احوال رجالِ 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 عالَم عبرت گیرند و خود را به صفات کریمه آنان و اخلاقِ 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 تذلُّل و تواضع است.  
اینکه فرمود: «سزاوارترین مردم به خدمت نمودن به مردم، علما هستند» برای آن است که  
328  
تواضع ثمره علم بالله و علم به نفس است و این در علما باید حاصل شود.  
آن عالِمی که به صفت تواضع موصوف نباشد و از مردم چشم داشتِ کرنش و تواضع داشته باشد، عالِم نیست، و آن انبارِ مفاهیم رِجْزِ 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 اصلاح غیر.  
پس آنان که خود را راهنمای طریق سعادت معرّفی 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 مَحَبّت و تواضع در قلب عالِم و مرشد نباشد، نمی‌تواند به ارشاد خلق و تعلیم مردم قیام کند.  
با اخلاق ناهنجار و صفات ذمیمه، حق نیز از میان می‌رود. اگر عالِم جبّار و متکبّر 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 نشناس می‌خورد که کمتر چیزی می‌تواند این طور مؤثر باشد.  
یک اخلاق ناهنجار از یک عالِم 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 تمامتر است.

فصل ششم: احادیث تکبُّر

از حضرت صادق علیه السلام منقول است:  
متکبّران، به صورت مورچگان ضعیفی شوند، و مردم آنان را پایمال کنند، تا خداوند از حساب فارغ شود. (563)  
صورت غیبیه تکبّر، صورت مورچه ضعیف است. شاید این صورتِ برزخیه قیامتیه، برای کوچک و صغیر بودن نفْسِ شخصِ متکبّر باشد، چنانکه معلوم شد که تکبّر از کوچکی حوصله و ضعف نفس و ضیق صدر است. چون معنی و لُبّ متکبّر، کوچک است، و صور غیبیه ملکوتیه، تابع مَلَکات 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 أطوار مُلْکیه دنیاویه باشد، و چون اینجا خود را بزرگ جلوه داده است، حق تعالی او را در آن عالم کوچک و حقیر کند. «کما تَدِینُ تُدانُ». (564) از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است که:  
در جهنّم وادی‌ای است برای متکبّران که آن را سَقَر گویند. به خدای تعالی شکایت کرد از شدّت حرارت خود و خواهش کرد که اذن دهد تنفّس کند. پس نفَس کشید و جهنَّم از آن محترق شد. (565)  
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 شدّت حرارت به ناله درآید و از نَفَس آن جهنَّم محترق شود، ما با این عذاب، چطور به سر بریم؟ برای این چند روزه سرکشی و بزرگی فروشی به بندگان خدا یا تکبّر به عبادت و اطاعت خدا، چطور خود را حاضر کنیم برای چنین عذابی که جهنم را به فریاد درآوَرَد؟ وای به حال غفلت و سرمستی ما.  
330  
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 می‌خواهی عذاب کنی؟!  
بارالها! تو ضعف و بیچارگی ما را خود می‌دانی، تو نازکی پوست و گوشت ما را می‌بینی، ما را با آن عذاب چه چاره است؟!  
خدایا! بندگان تو از تو هستند و به تو متعلّقند، 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 متناهیه مرحمت کردی بدون آنکه خدمتی کرده باشیم، نعمتهای تو همه ابتدایی است، نه استحقاقی.  
بارالها! تو خود را به رحمت و رحمانیت به ما معرّفی فرمودی، و ما تو را به فضل و رحمت شناختیم. تو فرمودی در کتاب بزرگ خود: «إنَّ اللّهَ یغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِیعَاً» (566). 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 الزّادِ أقْبَحُ کلِّ شَیء  
إذا کانَ الوُفُودُ عَلَی الکریمِ (567)  
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 شدّت جهل و بی حیایی، 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 إنَّک أنْتَ أرْحَمُ الرّاحِمینَ.  
قالَ أبُو جَعْفرٍ علیه السلام: «العِزُّ رِداءُ اللهِ وَالکبْرُ إزارُهُ، فَمَنْ تَناوَلَ شَیئاً مِنْهُ أکبَّهُ اللهُ فی نارِ جَهَنَّمَ». (568) وَ عَنْ أبی جَعْفَرٍ وَ أبِی عَبْدِاللهِ علیهما السلام: «لا یدْخُلُ الجَنَّةَ مَنْ فِی قَلْبِهِ مِثْقالُ ذَرَّةٍ مِنْ کبْرٍ». (569) وَ عَنْ أبِی  
331  
جَعْفَرٍ علیه السلام: «الکبْرُ مَطایا النّارِ». (570) و قال رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «أکثَرُ أهْلِ جَهَنَّمَ المُتَکبِّرُونَ». (571)

فصل هفتم: تواضع از جنود عقل و تکبّر از جنود جهل است

از فطرتهایی که تمام بشر بر آن مخمورند به طوری که در تمام افرادِ این نوع، احدی را برخلاف آن نتوان یافت، تواضع و فروتنی و تعظیم، پیش عظیم و بزرگ است. قلب انسانی اگر عظمت و بزرگی کسی را ادراک کرد، ناچار و از روی جبلّت و فطرت (بدون إعمال رَویه) از او تعظیم کند و در پیشگاه او سر کوچکی فرو آورد و فروتن شود و به تَبَعِ این فروتنی برای آن بزرگ، برای توابع و بستگان او نیز متواضع شود به طور تَبَع و بستگی.  
و چون فطرت متواضعِ 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 عظمتُهُ) است که عظیم عَلی الإطلاق است، و تمام بزرگیها و عظمتها و جلال و جمالها، ظلِّ 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 ظهورکند، دست تصرّف نفس و شیطان کوتاه است. از این جهت، این تواضع برای خود و خودخواهی نیست، و از طمع و چشم داشت برای استفاده، مُنزَّه و مُبرّی است.  
صاحب این فطرت غیر محجوبه، در عین حال که برای جمیع مخلوقات تواضع کند، جز برای حق تعالی تواضع نکند، و وِجهه قلبش جز به ذات مقدس حق تعالی نیست و این تکثیر، عین توحید و این توجّه به خلق، عین توجّه به حق است و چون این خُلق از سرچشمه معرفت و مَحَبّت است، خود عین معرفة الله و محبّة 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  
332  
معلوم شود که تکبّر 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 مادّی پیش آنها نداشته باشد - و بزرگ شمارد اگر این طمع را به آنها داشته باشد، پس تکبّر کند بر زیردستان و تملّق گوید از اهل دنیا. پس همان فطرت که مَرْکب سیرِ الی الله است و به واسطه آن برای حق و خلق تواضع کند، چون احتجاب برای آن رخ داد، مَرْکبِ سیر او، به سوی شیطان و طبیعت شود و به واسطه آن به مردم تکبّر کند و گاهی از آنها تملّق گوید.

مقصد 19 تُؤَدَه و ضد آن: تَسَرُّع

فصل اوّل: [تُؤَدَه و تَسَرُّع از صفات ظاهره و باطنه است]

«تُؤَده» چون هُمَزَه به معنی تثبّت در امر و به معنی رزانت و تأنّی و به معنی طمأنینه درحرکت، (572) و «تسرّع» در مقابل همه اینهاست. (573)  
رزانت و تأنّی 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 تسرّع نیز از قلب سرایت به ظاهر کند. چنین نیست که جنود عقل و جهل اختصاص به صفات باطنه داشته باشد - چنانکه از تأمّل 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 شدّت اتصال و وحدت مقامات نفسانیه، تمام احکام باطن به ظاهر و ظاهر به باطن سرایت کند. از این جهت در شریعت مطهَّره به حفظ ظاهر و صورت، خیلی اهمیت داده شده است، حتی در کیفیت نشستن و برخاستن و راه رفتن و گفتگو کردن  
333  
دستوراتی داده شده؛ زیرا از تمام اعمال ظاهریه، در نفس و روح ودیعه هایی گذاشته می‌شود که روح به واسطه آنها تغییرات کلّی 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 اِعمال کند - گرچه با تکلّف 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 تُؤَده و تَسرُّع]

ظاهر این است که مراد از «تُؤَدَه» در حدیث شریف - به مناسبت مقابله با «تسرّع» - تأنّی باشد، و آن عبارت از اعتدال قوّه غضب است که حدّ افراط آن تسرّع 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 عالَم، خوددار باشد و بزودی از میدان در نرود، و سبک باری و سهل انگاری نکند، و خفّت و تندی به خرج ندهد، و این أعم است از پیش آمدهای اخلاقی و روحی یا پیش آمدهای طبیعی و جسمانی.  
نفسی که دارای ثَبات باشد، از ناملایمات روحی از حوصله بیرون نرود، و در مقابل ناگوارها پا برجا بایستد، و از طمأنینه و ثَبات او کاسته نگردد و شاید آیه شریفه «فَاسْتَقِمْ کمَا اُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَک» (574) 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» (575) و این آیه با آنکه در سوره شوری (576) نیز هست، اختصاص به سوره هود شاید برای ذیل آن باشد که می‌فرماید: «وَ مَنْ تَابَ مَعَک»؛ 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.  
334  
بالجمله، ثَبات و پا برجا بودن در امور، اسباب پافشاری در معرکه‌های جنگی شود که انسان به واسطه ناملایمات و شدائد از جنگ روگردان نگردد، و در ذَبّ از نوامیس الهیه لغزش برای او رخ ندهد؛ چنانکه در ناملایماتِ روحیه نیز لغزش نکند و طمأنینه و ثَبات 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، مفاسد بسیار فردی و اجتماعی در مدینه فاضله رخ دهد. انسان اگر دارای چنین روحی باشد، چه بسا که به واسطه پیش آمدهای کوچکی خود را 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 منصرف کنند و ایمان او دستخوش آنان گردد، و شعار دینی و مذهبی و شرفی خود را یکسره از دست بدهد.  
طمأنینه نفس و ثَبات قدم است که انسان را در مقابل حزب شیطان نگهداری کند، و بر لشکرهای جهل و شیطنت غلبه دهد.  
طمأنینه نفس و ثَبات است که انسان را بر قوّه غضب و شهوت چیره کند، و در پیشگاه آنها تسلیم نشود، بلکه تمام قوای باطنی و ظاهری را در تحت اطاعت روح درآورد.  
ثَبات 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 قوّه ایمان و دین با طمأنینه نفس و سکونت روح، به آسانی میسّر است، و تا دَم آخرین، انسان را در مقابل بادهای تند عالم محفوظ کند.  
طمأنینه نفس و ثَبات قدم، نگذارد اخلاق و اطوار اجانب و منافقین در انسان رخنه کند. انسان با ثَبات و طمأنینه نفس، خود یک ملّت واحده 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 ثَبات و طمأنینه می‌تواند تمام وظایف فردی و اجتماعی را انجام دهد و در هیچ مرحله از زندگانی مادّی و روحانی برای او لغزشی و خطایی دست ندهد.  
335  
بزرگان دین با این قوه بزرگ روحانی در مقابل میلیونها جمعیتِ جاهلِ 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 درآورند. این روح ثَبات با طمأنینه است که جمعیتهای کم را در مقابل گروه‌های انبوه حفظ می‌کند، و بر ممالک بزرگِ عالَم با عِدّه و عُدّه معدود مسلّط و چیره می‌کند.  
خدای تعالی در قرآن شریف به این قوّه طمأنینه و ثَبات، اهمیت شایان داده و فرموده: «بیست نفر اینان بر دویست نفر دیگران غالب و چیره می‌شوند» (577) و همین طور هم شد. (578)

فصل سوم: تأنّی و تثبُّت از جنود عقل و تسرّع از جنود جهل است

انسان به حسب فطرت اوّلیه که حق تعالی او را به آن مخمّر فرموده، عاشق کمال مطلق و متنفِّر از نقص است، و اگر توجه به نقص کند و مَحَبّت 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 بی ثَباتیها 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 ثَبات و تأنّی و قرار است. دلی که نورانی به معرفت حق (جلَّ و عَلا) شده باشد، مجاری امور را به قدرت او می‌داند، و خود و جدِّیت و حرکت و سکون خود و همه موجودات را از او می‌داند، و زمام امر موجودات را به دست خود آنها نمی‌داند. چنین قلبی اضطراب و شتابزدگی و بی قراری ندارد.  
به عکس، دلی که از معرفت محتَجِب و در حجابهای خودبینی و شهوات و لذّات حیوانی  
336  
اَندر 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 حیله رهی باید کرد» (579). 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 مَحَبّت در آن حاصل بود، باید از خجلت بمیریم، و سرِ شرمساری را تا قیامت به زیر افکنیم. آنان اگر چیزی بخواهند، چون کرامت دوست است، می‌خواهند. ببین محبّ حقیقی علی بن أبی طالب (سلام الله علیه) چه می‌گوید:  
فَهَبْنِی یا إلهِی وَ سَیدی وَ مَوْلای وَ رَبِّی، صَبَرْتُ عَلی عَذابِک فَکیفَ أصْبِرُ عَلی فِراقِک. وَهَبْنِی یا إلهی، صَبَرْتُ عَلی حَرِّ نارِک فَکیفَ أصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إلی کرامَتِک. (580)  
علی بن أبی طالب، سر حلقه عشّاق خدا، بهشت را برای بهشت نمی‌خواهد؛ چون دار کرامت است می‌خواهد. ما بیچاره‌ها هر چه می‌خواهیم برای خود می‌خواهیم؛ خدا را هم برای خود می‌خواهیم. عشّاق جمال ازل، هر چه می‌خواهند برای دوست می‌خواهند؛ بهشت را هم چون دار کرامت است می‌خواهند، نه چون جای خورد و خوراک حیوانی [است]. ما حیوانات، چراگاه بهشت و مراتع آن را می‌خواهیم و در بهشت هم بیش از آن مقامی نداریم. آنان بهشت و هر چه هست [را] برای دوست می‌خواهند، و همه چیز را وسیله برای دوست و معرفت و انقطاع به کوی او قرار می‌دهند.  
بار الها! ما را از این غفلت و خودخواهی نجات ده، و دل ما را از این اسارت به شهوات و انغمار در لذّات بیرون آور.  
پروردگارا! حجاب خودخواهی و خودبینی، ما را از وصول به بارگاه تو باز داشته و دل ما را از محبوبِ مطلق منصرف نموده، تو خود این حجاب را به دست قدرت خود بردار.  
337

مقصد 20 حلم و ضد آن: سَفَه

فصل اوّل: [معنی حلم و سفه]

حلم از شعب اعتدال قوّه غضب است و آن عبارت از ملکه‌ای است که نفس را به واسطه آن طمأنینه حاصل شود که بزودی و بی موقع، هیجانِ قوّه 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 «سَفَهْ» به فتح فاء است از سَفِهَ از باب عَلِمَ یعلَم؛ «یقال: سَفِهَ الرجل؛ أی عدم حلمُهْ، و سَفَّهَ الجهلُ حلمَه؛ أی أطاشَه و أخَفَّهُ». (581) طَیش و خِفّت 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 شعبِ افراط قوّه غضب است. شاید سفاهت، در اصل، همان سبک مغزی و جهالت و خفّت عقل باشد. چون کسی که متمکن از حفظ قوّه غضبیه نیست جاهل و سبک مغز و خفیف العقل است، از خلاف حلم به سفاهت تعبیر شده است؛ نه آنکه جوهراً معنای سَفَه ضد حلم باشد. این گرچه مخالف ظاهر قول لغویین است، لکن موافق اعتبار و ریشه لغت است. در هر صورت در مقصد ما مدخلیتی ندارد.

فصل دوم: [ثمرات قوّه غضبیه]

قوّه غضبیه اگر تحت تصرف عقل و شرع تربیت شود، یکی از بزرگترین نعتمهای الهی و بالاترین کمک کارها به راه سعادت است، و با قوّه غضب حفظ نظام جهان و حفظ بقای شخص و نوع شود، و مدخلیتی بزرگ در تشکیل مدینه فاضله دارد. با این قوّه 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 قوّه در انسان نبود، از بسیاری از کمالات و ترقّیات باز می‌ماند و حفظ  
338  
نظام عائله نمی‌کرد و از مدینه فاضله ذبّ نمی‌نمود.  
حکما و دانشمندان برای خروج از حدّ نقص و تفریط آن، دستوراتی داده و خود برای تهییج آن به کارهایی فوق العاده اقدام می‌کردند؛ چنانکه از بعضی معروف است که برای خروج از تفریط آن، در مواقعِ خوفناک می‌رفت و نفس را در مخاطرات می‌انداخت، و در موقع تلاطم کشتی سوار آن می‌شد تا آنکه خوف و سستی را از نفس دور کند (582). گرچه این نحو معالجات، زیاده روی و افراط است، لکن اصل علاج برای بیدار کردن قوّه 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 مترتّب بر خُمود این قوّه شریفه شود؛ از قبیل ضعف و سستی و تنبلی، طمع و کم صبری و قِلّت ثَبات 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 قوّه 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 مقرّر داشته.  
فرو نشستن از اقدام و سستی نمودن از امر به معروف و نهی از منکر و جلوگیری ننمودن 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 «أشِدَّاءُ عَلَی الْکفَّارِ رُحَمَاءُ بَینَهُمْ» (583) تعبیر فرموده، و مجاهدین و شجاعان در معرکه جنگها را بر بازنشستگان تفضیل داده، و درجات آنها را در پیشگاه عظمت خود بزرگ شمرده (584)، و از پافشاری در میدان جنگها قدر دانی فرموده، و آنها را به اقدام در معرکه‌ها و پیشرفت در جنگها تحریص و ترغیب فرموده (585). تمام اینها در سایه قوّه 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  
339  
جهت، اگر در کسی این قوه خامد و خاموش باشد، باید به معالجه آن پردازد و علاج علمی و عملی آن کند تا نفس در حال اعتدال درآید.

فصل سوم: [خطر انحراف قوّه 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 می‌کشاند، و چه بسا که مایه شقاوت دنیا و آخرت انسان گردد.  
چه بسا که این قوه که چون سگ عَقُور است، در حال شدّت، 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 قوّه از سایر قُوا بیشتر است؛ زیرا این قوّه 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 حُکمِ مملکت در تحت تصرّف نفس سَبُعی درآید، 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» (586)؛ 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 اتّصاف به صفات رذیله نیز، هیچ یک از موجودات هم ترازوی او نیستند؛ چنانکه خداوند درباره او فرموده: «اُولئِک کالأنْعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ» (587)، و  
340  
درباره قلوب آنها فرموده است: «فَهِی کالْحِجَارَةِ أوْ أشَدُّ قَسْوَةً» (588). از این رذیله و مَلَکه خبیثه چه بسا شود که فسادهای دیگر نیز بروز کند.  
پس بر انسان بیدار که ایمان به عالم آخرت دارد، لازم است که با هر حیله و ریاضتی است، خود را علاج کند و از این رذیله خبیثه قلب را پاک و پاکیزه کند که اگر با این ملکه - خدای نخواسته - از این عالم بیرون رود، تا شفاعت شافعین نصیب او شود، در سختیها و فشارها و آتشها و عقابهایی خواهد واقع شد که ممکن است به قدر طول عمر دنیا طولانی شود تا ممکن شود در تحت شفاعت واقع شود؛ زیرا شفاعت در آن عالم امری جزافی نیست، و از روی تناسب بین شافع و مشفوع له است.  
از این جهت، کسانی که از نور توحید و ولایت بی بهره‌اند، ممکن نیست به نور شفاعت نائل شوند. اهل معاصی نیز اگر کدورت معاصی آنها را زیاد فرا گرفته باشد، ممکن است پس از مدّتهای مدید به شفاعت نایل شوند.  
از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «من ذخیره کردم شفاعت خود را برای اهل گناهان کبیره». (589) شیخ عارف کامل، شاه آبادی (دام ظلّه) می‌فرمود: «این تعبیر به «ذخیره» برای آن است که شفاعت آخرین وسیله است، و ممکن است پس از زمانهای زیاد توسّل به آن وسیله شود؛ چنانکه ذخیره را در وقت بیچارگی و در آخر امر مورد استفاده قرار می‌دهند».  
اگر این مطلب را احتمال هم دهیم، برای ما کفایت می‌کند که از این خواب غفلت و غرور شیطانی برخیزیم و به فکر اصلاح نفس برآییم و خود را با انوار اطاعت و مودّت اولیا علیهم السلام متناسب با آنها کنیم تا مورد شفاعت آنها شویم، و نور شفاعت آنها با نورانیت اطاعت ما شَفْع شود.

فصل چهارم: علاج اساسی سفه به علاج اسباب آن

آنها بسیار است که ما اکتفا می‌کنیم به یکی از مهمّات آنکه سِمَت اساس و بنیان سایر اسباب را دارد.  
341  
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 حبِّ دنیا در دل متمکن شد، به مجرّد آنکه با یکی از شؤون دُنیاوی مزاحمتی حاصل شد، قوّه غضب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند.  
پس علاج اساسی این قوّه به قلع مادّه آن حبّ دنیاست و اگر انسان نفس را از این حبّ تطهیر کند به شؤون دنیایی سهل انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، طمأنینه را از دست ندهد، و حقیقت حلم و بردباری و طمأنینه در انسان پیدا شود، و قرار و ثَبات نفس روز افزون شود.  
برای قلع این مادّه - که مایه تمام مفاسد است - انسان هر چه ریاضت بکشد، بجا و بموقع است و برای قلع آن، تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنیه 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 وزْر و وبال آن شامل حالشان شد، برای انسانِ بیدار بهترین سرمشق است.  
انسانِ عاقل باید مقدار زندگانی خود را در دنیا و احتیاج خود را به ساز و برگ آن با مقدار زندگانی خود در آخرت و احتیاج به ساز و برگ آنجا مقایسه کند. آنگاه جدّیت خود را در تحصیل ساز و برگ این زندگانی و آن زندگانی، تجزیه کند؛ ببیند باید برای صد سالِ 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؛ «وَ الْعَصْرِ \* إنَّ الإنْسانَ لَفِی خُسْرٍ» (590).  
به خدا قسم که انسان خسارتش به قدری است که اگر اطّلاع بر آن حقیقتاً پیدا کند، آرام و قرار نخواهد گرفت. تمام سرمایه‌های سعادت خود را از دست داده سهل است، در راه تحصیل شقاوت خرج نموده و با عرق جبین و کدّ یمین برای خود، جهنّم و آتش تهیه کرده.  
342  
برای احتیاج چند ساله به زندگانی دنیا، تمام اوقات خود را که باید صرف تحصیل زندگانی ابدی کند، از دست داده و دلبستگی به جایی پیدا کرده که پس از چند روزی از دست خواهد داد، و به جز حسرت و ندامت چیزی عایدش نشود.  
خلیل آسا درِ علم الیقین زن  
ندای لا أُحِبُّ الْآفِلین 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؛ إنَّک ذُوفَضْلٍ عَظِیمٍ.

فصل پنجم: تحصیل ملکه حلم

انسان مادامی که در دنیاست، به واسطه آنکه تحت تغیرات و تصرّفات واقع است، تبدیل هر ملکه‌ای به ملکه‌ای می‌تواند بکند و اینکه می‌گویند: «فلان خُلق، فطری و جبلّی است و قابل تغییر نیست» کلامی است بی اساس، 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 دنیاوی را از دست نداده، باید قدر آن را بداند و در تحصیل ملکات فاضله کوشش کند و با هر ریاضتی است، پس از قلع ملکات 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 کمالِ تامِّ 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 تَلویث است و این تنزیه مقدّمه تکمیل عمل است، همان طور تنزیه از ملکات خبیثه  
343  
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 حصولِ توحید و اقبال به حق است.  
تمام اساس شرایع حقّه، بر طبق دو فطرت الهیه است: یکی اصلی استقلالی و آن فطرتِ عشق به کمال مطلق است که اساس خداخواهی است، و دیگری تبعی استظلالی که آن فطرتِ 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 شدَّت اتصال بین مُلک بدن و روح، تمام آثار ظاهریه در روح، و آثار معنویه در ملک بدن سرایت می‌کند. پس اگر کسی در حرکات و سکنات مواظبت کند که با سکونت و آرامش و در اعمال صوریه مانند اشخاص حلیم رفتار کند، کم کم این نقشه ظاهر به روح سرایت کند و روح از آن متأثر شود. نیز اگر مدّتی کظم غیظ کند و حلم را به خود ببندد، ناچار این تحلّم به حلم منتهی شود و همین امرِ تکلّفی زوری امرِ 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 متَّقیان علیه السلام فرمود: «اگر نمی‌باشی 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». (591) از حضرت صادق علیه السلام نیز روایت است که: «اگر حلیم نیستی، تحلّم کن». (592)

فصل ششم: فضایل حلم از طریق منقول

فضایل حلم به حسب عقل، معلوم و ثابت است، و آثارِ شریفه مترتّبه بر آن بر کسی که صاحب عقل سلیم است پوشیده نیست و کفایت کند در فضل آن، آنکه خدای تعالی در قرآن  
344  
شریف، خود را به حلم معرفی فرموده: «إنَّهُ کانَ حَلِیماً غَفُورَاً» (593)، «وَ کانَ اللّهُ عَلِیماً حَلِیماً» (594).  
نیز خدای تعالی حضرت ابراهیم را - که از اعاظم کمَّل دارِ وجود است - توصیف به حلم فرموده است: «إنَّ إبْرَاهِیمَ لَحَلِیمٌ أوَّاهٌ مُنِیبٌ» (595) و حضرت اسماعیل ذبیح الله را نیز: «فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلامٍ حَلِیمٍ» (596)، در مقام بشارت به حضرت ابراهیم می‌فرماید: «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 می‌کند.  
در روایات شریفه از این خُلق شریف مدح شایان شده. حضرت باقر العلوم علیه السلام می‌فرماید: «رسول خدا گفت: همانا خدا دوست می‌دارد با حیاء حلیم عفیفِ بسیار با عفَّت را» (597)، و پیش اهل مَحَبّت و معرفت، این مدح، بالاترین مدحهاست؛ زیرا نزد آنان مَحَبّت 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 خُلق شریف؛ برای کسانی که اهل معرفت و دل بیدارند.  
پیغمبر در جمله وصیتی که به امیرالمؤمنین می‌کرد، فرمود:  
یا علی! آیا خبر بدهم به شما به شبیه ترین شما به من در خُلق؟ گفت: بلی یا رسول اللَّه! فرمود: «نیکوترین شما در خلق، و بزرگترین شما در حلم، و نیکوکارترین شما به خویشاوندانش، و با انصاف ترین شما درباره خودش» (598)  
و در این باب، روایات بسیار است. (599)

مقصد 21 صَمت و ضد آن: هَذَر

فصل اوّل: [فوائد صمت]

«صَمت» 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 تکلّم است و از اوصاف جمیله او «متکلّم» است. از این جهت، در مقابل صمت در این روایت تکلّم را قرار نداده، بلکه هَذَر - به فتحتین - را، که عبارت از هذیان و تکلّم 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 حفظِ زبان از لغو و باطل، از فضایل و کمالات انسانی است؛ بلکه اختیار زبان را داشتن و این مار سرکش را در تحت اختیار درآوردن از بزرگترین 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 (600) و شاید از آن هم بیشتر باشد.  
بالجمله، کلام با آنکه از کمالات وجود است، و تکلُّم منشأ کمالات بسیاری است - که بدون آن باب معارف مسدود می‌شد، و خدای تعالی در قرآن کریم مدح شایان از آن فرموده: «الرَّحْمنُ \* عَلَّمَ القُرْءَانَ \* خَلَقَ الإنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَیانَ» (601)؛ تعلیم بیان را در این آیه، مقدّم 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 معاشرات با اهل معرفت و دانشمندان و اهل حال و ریاضت،  
346  
فوائد بیشمار و عوائد بسیار، و در اعتزال حرمان از معارف و علوم بسیار است، و خدمت به خلق - که از افضل طاعات و قربات است - نوعاً با معاشرات دست دهد؛ لکن چون آفات معاشرت بسیار است و انسان نمی‌تواند نوعاً خود را از آن حفظ کند، مشایخ اهل ریاضت اعتزال را ترجیح دهند بر عشرت.  
و حق آن است که انسان در اوائل امر که اشتغال به تعلّم 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 ناچارِ 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 افاضه 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 کلّی است برای صمت و سکوت و تکلّم و ارشاد، که در اوائل امر که خود متعلّم است، باید به بحث و درس و تعلّم اشتغال پیدا کند، و فقط از کلمات و اقوال لغو و باطل خودداری کند و چون کامل شد، به تفکر و تدبّر اشتغال پیدا کند، و زبان از کلام به غیر ذکر خدا و آنچه مربوط به اوست بربندد تا افاضات ملکوتی بر قلب او سرشار شود و چون وجود او حقّانی 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  
347  
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 کلٌّ یعْمَلُ عَلی شَاکلَتِهِ» (602) 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 مُحتَجَب شده - از منافذ قوای خود، که روابط ملکوت و مُلک است رنگ خود را که «صبغة الشیطان» در مقابل «صبغة الله» است بیرون دهد، و ظاهر قوای ملکیه را به شکل و شاکله خود درآورد، چون کوزه که آب تلخ و شور و ناگوار را از باطن خود به توسط منافذ ظاهر کند.  
و نادر اتفاق افتد که نفس قوّه 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 شدّت غضب یا به غلبه شهوت.  
و اگر در دنیا به واسطه اتّفاق یا شدّت قوّت ماسکه، اخلاق روحی را بروز ندهد، در آخرت - که روزِ بروز حقایق و کشف سرائر است - قدرت نفْس بر ماسکه که قَسْری بود، غلبه کند، و ناچار آنچه در باطن است ظاهر، و آنچه در سرّ است علن شود: «یوْمَ یکشَفُ عَنْ سَاقٍ» (603)؛ «یوْمَ تُبْلَی السَّرَائِرُ» (604). دیگر در آنجا خودداری و امساک از اظهار، ممکن نیست. آنجا تمام روحیات ظاهر و تمام سرائر علنی گردد. هم خوبیها ظاهر و هویدا شود، و هم بدیها و صُوَر و اَشکال ملکوتی برای انواع ملکوتیین صورت گیرد، و تناسخ ملکوتی که در دنیا واقع شده بود و طبیعت از آن تعصّی می‌کرد، در آنجا واقعش ظاهر شود.  
تا اینجا راجع به احکام سرایت باطن و سرّ، به ظاهر و علن بود.  
348  
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 التأثیر در نفس است - به واسطه آنکه نوعاً مطابق لذّت و شهوت است و از روی حضور قلب و توجّه نفس به جا می‌آید - در شرایع الهیه از آنها شدیداً جلوگیری شده، و ترک جمیع افراد طبیعت را خواسته‌اند. لکن در اعمال حسنه و حسناتِ اذکار و اعمال، نوعاً به اتیان یک فرد یا چند فرد قانع نشده و تکرار آن را خواسته اند؛ چون تأثیر آنها در روح خیلی بطیء و کم است و چون مخالف شهوات و لذّات 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 مقرّر شده که ما بعضی از آنها را در «آداب الصلات» شرح دادیم. (605)  
تا اینجا که شرح داده شد، از وجهه عمومی افعال حسنه و سیئه و آثار آنها بود.  
امّا 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، جِلافت 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 بارآورد، 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 مترتّب 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 هَذَر از طریق نقل اخبار شریفه در این باب بقدری زیاد است که در این مختصر نگنجد، و ما به ذکر چند حدیث قناعت می‌کنیم:

پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:  
ای ابوذر! گفتار خوب بهتر است از سکوت، و سکوت بهتر است از گفتار شرّ. ای ابوذر! واگذار کلام زیادی را، و بس است تو را از سخن آنچه تو را به حاجتت برساند. ای ابوذر! کفایت می‌کند در دروغ گویی مرد، اینکه هر چه شنید نقل کند. ای ابوذر! همانا هیچ چیز بیشتر از زبان، استحقاق زندان طولانی ندارد. ای ابوذر! خداوند نزد زبان هر گوینده ایست. پس از خدا بترسد انسان و بداند چه می‌گوید. (606)  
حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده:  
کسی که کلامش زیاد شد، خطایش زیاد شود و کسی که خطایش زیاد شد، حیایش کم شود و کسی که حیایش کم شد، وَرَعش کم شود و کسی که وَرَعش کم شد، قلبش می‌میرد و کسی که قلبش مرد، داخل آتش شود. (607)  
و فرمود: «وقتی که عقل کامل شود کلام کم شود». (608) و در وصایای آن جناب است:  
خلق نکرده خداوند (عزَّ و جلَّ) 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 تکلّم کردی، تو در بند او می‌روی. پس حفظ و مستور کن زبان خود را، چنانکه حفظ می‌کنی طلا و پول خود را. همانا زبان، سگ عَقُور است؛ اگر او را رها کنی، زخم می‌زند. چه بسا کلمه‌ای که سلب نعمت کند! و کسی که لجام خود را رها کند می‌کشاند او را به سوی هر کراهت و فضیحتی. پس از آن خلاصی ندارد در روزگار مگر با غضب خدا و ملامت مردم. (609)  
350  
نیز از آن حضرت منقول است: «کسی که حفظ کند زبان خود را، ستر کند خدا عورت او را». (610) و از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است: «زیاد سخن نگویید به غیر ذکر خدا؛ زیرا کلام به غیر ذکر خدا قساوت قلب می‌آورد. همانا دورترین مردم از خدا قلب با قساوت است». (611)

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 تنفّر 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 هَذَر 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 هَذَر و لغو و باطل که انسان را از کمال مطلق دور کند و به طبیعت و احکام آن نزدیک کند، مورد تنفّر فطرت است، و واسطه احتجاب آن از مبدأ کمال است و چون نفس از فطرت اصلیه خود محتجِب شود، و به طبیعت و آمال آن پیوسته گردد، حبّ کاذب پیدا کند به لغو و باطل، چون اشتهاء کاذبی که مریض به طعام مضرّ پیدا کند و چون از احتجاب بیرون آید می‌فهمد که آنچه مورد علاقه طبیعیه در این حال بوده، مورد تنفّر فطرت است، و آنچه از ذکر و فکر و صمت و خلوت مورد تنفّر بوده، محبوب فطرت است.

مقصد 22 استسلام و ضدّ آن: استکبار

فصل اوّل: [معنی استسلام و استکبار]

«استسلام» اظهار طاعت نمودن و انقیاد و اطاعت کردن از حق و حقیقت و «استکبار» تَمرُّد و نافرمانی و سرکشی و کبریا کردن است. (612)  
351  
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: تکبّر 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 مَحَبّت 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: «المُوْمِنُونَ هَینُونَ لَینُونَ، إنْ قُیدُوا انْقادُوا؛ وَ إنْ اُنْیخُوا اسْتَناخُوا». (613)  
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: «المؤمنُ إذا خَدَعْتَهُ انْخَدَع»، حتی در مقابل  
352  
خدعه، انخداع کند.  
بالجمله، چون فطرت انسانی قبول حق کند، استسلام برای او حاصل شود و چون فطرت محتجَب 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 23 تسلیم و ضدّ آن: شک

فصل اوّل: [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 ننمودن 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 خلافِ یقین باشد، چنانکه ائمّه لغت برآن تصریح کردند (614) و مقصود از خلافِ یقین، اعمّ 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  
353  
می خواهند با فکر و عقل خود سیر کنند. البته آنکه تسلیم راهنمایی الهی شد از راه مستقیم - که اقرب طرق است - به مقصود می‌رسد، و هیچ خطری برای او نیست. لکن آنکه با قدم خود سیر کند چه بسا راه را گم کند.  
انسان باید کوشش کند تا طبیب حاذق پیدا کند. چون طبیبی 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 سرّ نسخه طبیب آگاه شود، و پس از آن دارو را بخورد، ناچار چنین مریضی روی سلامت نمی‌بیند. تا آمده است از سرّ نسخه آگاهی پیدا کند، وقت علاج گذشته، خود را به هلاکت کشانده.  
ما مریضان و گمراهان، باید نسخه‌های سیر ملکوتی و امراضِ قلبیه خود را از راهنمایانِ طریقِ هدایت و اطبّاء 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 امراض روحیه است، و خود نفس را صفایی بسزا دهد، و نورانیت باطن را روزافزون کند. «فَلا وَ رَبِّک لَا یؤْمِنُونَ حَتّی یحَکمُوک فِیما شَجَرَ بَینَهُمْ ثُمَّ لَا یجِدُوا فِی أنْفُسِهِمْ حَرَجَاً مِمَّا قَضَیتَ وَ یسَلِّمُوا تَسْلِیماً» (615).  
طعم ایمان آنگاه در ذائقه روح انسانی حاصل شود که در احکام مقرّره الهیه انسان تسلیم باشد، به طوری که در سینه اش نیز تنگی از آن حاصل نشود، و با روی گشاده و چهره باز از آن استقبال کند. در حدیث شریف کافی، از أمیرالمؤمنین علیه السلام نقل کند: «برای ایمان چهار رکن  
354  
است: توکل بر خدا، و تفویض امر به خدا، و رضا به قضاء خدا، و تسلیم برای امر خدا (سُبحانَه و تعالی)» (616). کسی که دارای این ارکان چهارگانه نباشد ایمان ندارد.

فصل سوم: تسلیم از جنود عقل و ضد آن از جنودِ جهل است

اَنانیت و خودبینی، برخلاف فطرة الله است؛ زیرا فطرت مخمور بر خداخواهی و خدابینی، و متنفّر 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 تسلیمِ حق شود، و مَثَل قلبش مَثَل آینه‌ای گردد که جانب نورانی آن به طرف حق باشد که آنچه از عالم غیب وارد بر آن شود بی کم و کاست و بی تصرّف در آن نقش بندد، و تسلیم واردات غیبیه چنان شود که خود را بکلّی از دست دهد.  
پس معلوم شد که تسلیم از فطریات مخموره و از جنود عقل و رحمان است؛ چنانکه ضدّ آن: شک به معنی عامّ - 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 اَنانیت 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 سُفْیانَ بْنِ عُیینَةَ قالَ: «سَألْتُهُ - أی الصادق علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «إلَّا مَنْ أتَی اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» (617)»؟ قالَ: «القَلْبُ السَّلِیمُ الَّذی یلْقی رَبَّهُ وَ لَیسَ فِیهِ أحَدٌ سِواهُ. قالَ: وَ کلُّ قَلْبٍ فِیهِ شِرْک أوْ شَک، فَهُوَ ساقِطٌ و إنَّما أرادَ بِالزُّهْدِ فِی الدُّنْیا لِیفْرغَ قُلُوبَهُمْ لِلآخِرَةِ». (618)  
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  
355  
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 لقاءالله 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 تسلیمِ 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 اَنانیت خود حرکت و سکونی نکنند، و قبض و بسط آنها تحت اراده حق تعالی باشد، و نمونه قربِ نوافل در او حاصل شود «کنْتُ سَمْعَهُ الذی یسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الذی یبْصِرُ بِهِ …». (619)  
در مقابلِ تسلیمِ مطلق، تزلزل و شک است که برای آن مراتبی است که بعضی مراتب آن را شک جَلی و بعضی را شک خَفی و أخفی گوئیم. «شک جَلی» تزلزل در عقاید ظاهره جلیه است، و «خفّی» تزلزل در معارف و اسرار توحید و «أخفی» حالت تلوین و عدم تمکین در مقامات مذکوره.

مقصد 24 صبر و ضد آن: جزع

فصل اوّل: [معنی صبر و جزع]

برای صبر تعاریفی است که ما به ذکر بعضی از آنها اکتفا کنیم:  
«الصبرُ حبْسُ النّفس علی جزعٍ کامنٍ عن الشکوی» (620)؛ یعنی صبر عبارت است از خودداری از شکایات با آنکه در باطن جزع است. پس اظهار نکردن جزع باطنی و شکایت ننمودن از ناگوارها - بنا به این تعریف - صبر است و قریب به این معنی، حکیم بزرگوار خواجه طوسی قدس سره تعریف فرموده. (621)  
پس صبر متقوّم به دو امر است: یکی آنکه از آن ناملایم که بر او وارد می‌شود کراهت داشته باشد در باطن و دیگر آنکه خودداری کند از اظهار شکایت و جزع.  
356  
و شیخ عارف عبدالرزّاق کاشانی گفته:  
مقصود از شکایت، شکایت به غیر حق است و امّا شکایت به خدا منافات با مقام صبر ندارد؛ چنانکه أیوب شکایت به خدا کرد آنجا که گفت: «أنِّی مَسَّنِی الشَّیطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» (622). با این وصف، خداوند درباره او فرماید: «إنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إنَّهُ أوَّابٌ» (623). (624)  
صبر - به حسب این مرتبه – از مقامات متوسِّطین است؛ زیرا مادامی که نفس از وارداتِ از جانب حق تعالی کراهت دارد، مقام معارف و کمالاتش ناقص است.  
و مقامِ ارفع از این مقام مرتبه رضای به قضاست که در واردات بر نفس و بلیات و ناگوارها خوشوقت باشد، و از جان و دل آنچه از جانب محبوب برسد خریدار باشد. در حدیث است که حضرت باقر العلوم در کودکی از جابر پرسید: «در چه حالی؟» جابر گفت: در حالی هستم که مرض را بهتر از صحّت می‌خواهم و فقر را بهتر از غنی. فرمود:  
امّا ما اهل بیت اگر خدا صحّت بدهد، آن را بهتر واگر مرض بدهد، آن را بهتر؛ واگر فقر بدهد، آن را بهتر واگر غنی دهد آن را بهتر می‌خواهیم. (625)  
شاید جابر از جهت آنکه به خود اطمینان نداشته که در حال صحّت و سلامت و غنی و خوشی بتواند قلب خود را نگهدارد به طوری که اقبال قلبی به دنیا پیدا نکند و رکون به این قریه ظالمه ننماید، از این جهت چنین 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 متوسّطین است و اینکه کمَّل از اولیا را گاهی به آن موصوف نموده‌اند، یا صبر به مقامات عالیه را منظور داشتند - چنانکه پس از این اشاره به آن شود (626) - یا مقصود آن است که صبر در آلام جسمانیه داشتند که به مقتضیات طبایع بشریه موجب تأثّر و تألّم است.

فصل دوم: مراتب صبر

و آن بسیار است و اینجا بعض مراتب آن را که مطابق حدیث نبوی است مذکور می‌داریم تا این فصل به منزله شرح آن حدیث باشد. قالَ رَسُولُ اللهِ:  
الصَّبْرُ ثَلاثَةٌ: صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصِیبَةِ؛ وَ صَبْرٌ عَلَی الطّاعَةِ؛ وَ صَبْرٌ عَنِ المَعْصِیةِ، فَمَنْ صَبَرَ عَلَی المُصِیبَةِ حَتّی یرُدَّها بِحُسْنِ عَزائِها، کتَبَ اللهُ لَهُ ثَلَاثَمِائَةِ دَرَجَةٍ ما بَینَ الدَّرَجَةِ إلَی الدَّرَجَةِ کما بَینَ السَّماءِ إلَی الأرْضِ، وَ مَنْ صَبَرَ عَلَی الطّاعَةِ، کتَبَ اللهُ لَهُ سِتَّمِائَةِ دَرَجَةٍ ما بَینَ الدَّرَجَةِ إلَی الدَّرَجَةِ کما بَینَ تُخُومِ الأرْضِ إلَی العَرْشِ؛ وَ مَنْ صَبَرَ عَلی الْمَعْصِیةِ، کتَبَ اللهُ لَهُ تِسْعَ مِائَةِ دَرَجَةٍ ما بَینَ الدَّرَجَةِ إلَی الدَّرَجَةِ کما بَینَ تُخُومِ الأرْضِ إلی مُنْتَهی العَرْشِ. (627)  
از این حدیث شریف سه درجه صبر که مبادی صبرهاست و از اُمّهات صبر متوسّطین است، معلوم می‌شود:  
اوّل: 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 تجلُّد و تصلُّب است، و در مذهب عشق و مَحَبّت تجلُّد عیب بزرگ است؛ بلکه اظهار عجز و نیازمندی مطلوب است، چنانکه گفته‌اند:  
وَ یحْسُنُ إظهارُ التَجَلُّدِ لِلعِدَی  
و یقبُحُ إلّا العَجْز عِندَ الأحِبَّةِ (628)  
و نیز تجلُّدْ خودنمایی و اظهار وجود است، و این نزد اهل معرفت از بزرگترین جنایات است.  
برای صبر در مصیبات، سیصد درجه ثواب است که میان هر درجه تا درجه دیگر مانند فاصله بین آسمان و زمین است.  
دوم: صبر در اطاعت، که انسان در فرمانبری حق تعالی خوددار باشد، و نفس امّاره عنان از دست انسان نگیرد، و افسار گسیختگی نکند. به طور کلی افسار گسیختگی در دو مقام اتفاق  
358  
افتد که صبر در یکی از آنها از دیگری بسیار مشکلتر است:  
مقام اوّل که صبر در آن آسان است، افسار گسیختگی در ترک طاعات است و صبر در این مرحله، مقاومت با نفس و شیطان و اتیان دستورات الهیه است با حدود شرعیه و شرایط و آداب 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 امّاره انسان را سالهایی بس طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهّره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند، و انسان را با همه مشقّتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و عملی و خودخواهی و خودپسندی یکی از مُهْلِکات است که انسان را به شقاوت کشاند.  
اگر مراقبت و مواظبت به درجه کامله نشود، و چون طبیب حاذق و پرستار دلسوز، انسان از خود نگهداری نکند و به عیوب نفسانی سرکشی ننماید، همان اعمالِ عبادیه و افعال صالحه صوریه، مایه سقوط انسان شود و خودداری و نگهبانی از نفس به طور کافی از مشکلترین امور است که باید به خدای تعالی پناه برد و از او طلب دستگیری کرد. به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود که با هیچ موشکافی نتوان آن دقایق و مکاید را کشف کرد، مگر با توفیق خدا و دستگیری او.  
برای صبر در طاعات ششصد درجه است که میان هر درجه تا درجه دیگر، از اعماق زمین تا عرش است. این درجه از صبر، از درجه سابق، هم در عدد درجات بالاتر است و هم در سعه درجات؛ زیرا سعه هر درجه از تُخُوم ارض تا عرش است.  
برای صبر در طاعات مقامات دیگری است که شاید این حدیث متعرض آنها نباشد، و آن در صورتی است که دامنه طاعت را 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  
359  
است که نظر به جنّات و نعیم آن نکنند. (629)  
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 (630)  
شاید آیه شریفه: «یا أیتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعی إلی رَبِّک راضِیةً مَرْضِیةً \* فَادْخُلِی فِی عِبَادِی \* وَ ادْخُلِی جَنَّتِی» (631) نیز اشاره به مقام این طور اشخاص و کمَّل از اولیا باشد؛ زیرا صاحب نفس مطمئنّه 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 مبرّی، و به حقیقت اخلاص موصوفند - و ثمره آن دخول در جنّت 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 قوّه 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 نبندد.  
360  
برای صبر در معصیت، نهصد درجه است که میان هر درجه تا درجه دیگر، فاصله مانند تُخُوم أرض 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 جنّت را توصیف فرموده که: عرض آن سماوات و ارض است (632)؛ و در این حدیث برای صابران درجاتی ذکر شده است که هر درجه، سعه آن از سماوات و ارض بیشتر است.  
آنچه عجالتاً به نظر نویسنده می‌رسد یکی از دو امر است:  
اوّل آنکه مراد از جنّتی که در قرآن ذکر شده است جنَّت اعمال باشد، لهذا ذکر فرموده است که: «اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِینَ» و در آیه دیگر می‌فرماید: «اُعِدَّتْ لِلَّذِینَ آمَنُوا» (633) و مهیا شدن، شأن بهشت اعمال است و مراد از این درجات که در حدیث شریف مذکور است درجات جنّت 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 متوسّطه، و برای آن حدّی به این موازین نتوان درست کرد.  
دوم آنکه مراد از سماوات و ارض که در قرآن شریف است، اعمّ 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 خدابین است، پس آنچه از واردات بر او وارد شود از جانب خدا - گرچه به حسب طبیعت ناگوار باشد - اظهار جزع نکند، و جزع از واردات حق را عیب شمارد و چون محتجَب به حجب نفسانیه طبیعیه شد و  
361  
زنگار خودبینی و خودخواهی مرآت قلب او را فراگرفت، بر واردات بی تابی و جزع و از فقدان مطلوبات طبیعیه ناشکیبایی نماید.  
رجل روحانی که به فطرت اصلیه خدا داده باقی باشد، صبر کند و عنان گسیختگی ننماید، و قوّت 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 می‌گیرد.  
مبدأ اصلی احتجابات، احتجاب به حُجُب دنیا و نفس است و حُجُب ظلمانیه - که در حدیث شریف وارد است (634) - همان حُجُب دنیا و نفس است.  
پس فطرت، که حبِّ به کمال مطلق دارد، چون محتجَب به حجاب طبیعت و نفس شد، کمال را در مطلوبات طبیعیه و نفسانیه پندارد، و برای فقدان آن جزع و بی ثباتی کند و چون از این احتجاب بیرون آید، فقط فقدان وصال محبوب برای او ناگوار است، و جزع او بر فراق محبوب حقیقی باشد.

فصل چهارم: [احادیث این باب]

حضرت صادق (سلام الله علیه) فرمود:  
چون روز قیامت شود، یک دسته از مردم برخیزند و بیایند به درِ بهشت. به آنها گفته شود که شما چه اشخاصی هستید؟ می‌گویند: ما اهل صبر هستیم. گفته شود: شما بر چه چیز صبر کردید؟ می‌گویند: ما بر طاعت خدا صبر کردیم، و از معصیت خدا صبر کردیم. پس خدای (عزّوجلّ) فرماید: راست گفتند، داخل بهشت شوید و این است مفاد قول خدای تعالی: «إنَّمَا یوَفَّی الصَّابِروُنَ أجْرَهُمْ بِغَیرِ حِسَابٍ (635)». (636)  
از حضرت باقرعلیه السلام منقول است:  
چون پدرم علی بن الحسین علیه السلام را وفات رسید، مرا به سینه خود چسبانید و فرمود: «ای  
362  
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». (637)  
از حضرت صادق علیه السلام روایت است که فرمود:  
صبر کنید بر دنیا؛ که همانا آن ساعتی است. آنچه از آن گذشته، اَلم 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. (638)  
از حضرت باقرعلیه 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 محمّد صلی الله علیه و آله ضربت زده باشد. (639)  
عَنْ نَهْجِ البَلاغَةِ: «لا یعْدَمُ الصَّبُورُ الظَّفَرَ، وَ إنْ طالَ بِهِ الزَّمانُ» (640) و «مَنْ لَمْ ینْجِهِ الصَّبْرُ أهْلَکهُ الجَزَعُ». (641)  
اخبار و آثار در این باب، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد. (642)

مقصد 25 صَفْح و ضدّ آن: انتقام

فصل اوّل: [ثمرات صفح و مضرّات 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  
363  
جمال حق (جلَّ 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» (643)؛ 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. وگرنه، یا جواب ندهد یا «ربّی الشّیطان» و «ربّی النفس الأمّارة» شاید بگوید.  
ریشه صفح و تجاوز، از ترک حبّ دنیا و نفس، آب می‌خورد؛ چنانکه انتقام و غضب بی مورد - که در این مقام مقصود است - از حبّ دنیا و نفس و اهمیت دادن به مآرب دنیایی ریشه می‌گیرد.  
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 مَحَبّت دنیا و نفس مبرّی و از تکالب - که از خواصّ نفس سبعی است - عاری هستند.  
امّا محتجبین به حجاب طبیعت، چون سر و کار با آمال نفسانیه و مطلوبات طبیعیه دارند، بر سر جیفه آن تکالب کنند، و قوّه 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 أمّاره را بر آنها دراز کنند.

فصل دوم: بعضی از احادیث شریفه در این باب

قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «عَلَیکمْ بِالْعَفْوِ؛ فَإنَّ الْعَفْوَ لا یزِیدُ الْعَبْدَ إلَّا عِزّاً، فَتعافَوْا یعِزّکمُ اللهُ». (644)  
و قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله فِی خُطْبَةٍ: «ألا اُخْبِرُکمْ بِخَیرِ خَلائِقِ الدُّنْیا وَ الآخِرَةِ؟ العَفْوُ عَمَّنَ  
364  
ظَلَمَک، وَ تَصِلُ (645) مَنْ قَطَعَک، وَ الإحْسانُ إلی مَنْ أساءَ إلَیک وَ إعطاءُ مَنْ حَرَمَک». (646)  
عَنْ أمِیرِ المُؤْمِنینَ علیه السلام: «لا یکونَنَّ أخُوک عَلی قَطِیعَتِک أقْوی مِنْک عَلَی صِلَتِهِ، وَ لا عَلَی الإساءةِ إلَیک أقْدَرُ مِنْک عَلی الإحْسانِ إلَیهِ». (647)  
احادیث شریفه درباره عفو از ظالم و کظم غیظ بسیار است، از آن جمله درباره کظم غیظ:  
قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «مِنْ أحَبِّ السَّبِیلِ إلی اللهِ عَزَّوَجَلَّ جُرْعَتانِ: جُرْعَةُ غَیظٍ تَرُدُّها بِحِلْمٍ، وَ جُرْعَةُ مُصِیبَةٍ تَرُدُّها بِصَبْرٍ». (648)  
وَ عَنِ النَّبِی صلی الله علیه و آله:  
یا عَلِی! اُوْصِیک بِوَصِیةٍ فَاحْفَظْها، فَلا تَزالُ بَخَیرٍ ما حَفَظْتَ وَصِیتی،  
یا عَلِی! مَنْ کظَمَ غَیظاً و هو یقْدِرُ عَلی إمْضائِهِ، أعْقَبَهُ اللهُ یوم القیامة أمْناً وَإیماناً یجِدْ طَعْمَهُ … (649)  
ما اینجا این جزو از شرح حدیث را خاتمه می‌دهیم، و تتمّه آن را با خواست خدا در مجلَّد دیگر قرار می‌دهیم (650)، و از خدای تعالی توفیق اتّصاف و تحقّق به جنود عقل و احتراز و تبرّی از جنود شیطان و جهل می‌طلبم. وَ الْحَمْدُ للَّهِ أوَّلاً وَ آخِراً وَ ظاهِراً وَ باطِنَاً.  
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  
365

آموزش عقاید

مشخصات کتاب

سرشناسه: مصباح، محمدتقی، - 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: 964 - 6823 - 00 - 9 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 فیپا.  
موضوع: کلام شیعه امامیه  
موضوع: شیعه - - عقاید  
موضوع: شیعه - - اصول دین  
رده بندی کنگره: BP۲۱۱ / ۵ / م ۵۷آ۸  
رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۱۷۲  
شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸ - ۲۰۸۲۱

مقدمه

مقدمه  
«بسم الله الرحمن الرحیم»  
الحمد لله ربّ العالمین و الصلوة و السّلام علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین. لاسیما بقیة الله فی الارضین عجل الله تعالی 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 شکل گیری رفتار انسانها اثر می‌گذارد. از این روی، برای برقراری و تحکیم نظام ارزشی و رفتاری اسلام باید مبانی عقیدتی آن که ریشه‌های این درخت تنومند و پربرکت بشمار می‌رود در دل‌ها پابرجا گردد تا همواره میوه‌های شیرین و گوارایش را ببار 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 شبهات نوظهور، کتابهای عقیدتی مختلفی نوشته و در دسترس همگان قرار داده شده است. اما غالباً اینگونه کتابها در دو سطح کاملا متفاوت، نگارش یافته است. یکی در سطح عمومی با بیانات ساده و توضیحات فراوان، و دیگری در سطح تخصّصی با بیانات پیچیده و عبارات سنگین و اصطلاحات علمی و در این میان، جای کتابهایی که برای تدریس در سطح متوسط، مناسب باشد خالی مانده، و سالهاست که مدارس دینی احساس نیاز شدید به چنین متون درسی می‌کنند.  
از این روی، به پیشنهاد مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی و با کمک گروهی از فضلاء مؤسسه در راه حق، اقدام به تهیه این کتاب کردیم که ویژگیهای آن از این قرار است:  
(صفحه 6)  
1 - سعی شده مطالب کتاب با ترتیب منطقی تنظیم گردد و در حد امکان، برای تبیین مسائل به مطالب آینده حواله داده نشود.  
2 - کوشیده ایم تا می‌توانیم از عبارات روشن و ساده استفاده کنیم و از بکار گرفتن اصطلاحات پیچیده و عبارات دشوار پرهیز نماییم و نیز زودیابی معانی را فدای پیرایه‌های ادبی نسازیم.  
3 - سعی کرده ایم برای اثبات مطالب، از دلیلهای متقن و نسبتاً روشن، بهره بگیریم و از انباشتن دلایل متعدد و احیاناً سست بپرهیزیم.  
4 - نیز کوشیده ایم از توضیحات زائدی که موجب خستگی دانشجویان می‌شود پرهیز کرده، ایجاز مطلوب را رعایت کنیم.  
5 - 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.  
6 - محتوای کتاب به صورت درسهای جداگانه، تقسیم و به طور متوسط، خوراک یک جلسه در یک درس، گنجانیده شده است.  
7 - نکات مهم بعضی از دروس، در درسهای آینده، مورد تأکید و گاهی مورد تکرار، واقع شده تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود.  
8 - در پایان هر درسی سؤالاتی طرح شده که کمک شایانی به بهتر آموختن می‌کند.  
9 - بی شک، این کتاب نیز خالی از نقاط ضعف نخواهد بود و امیدواریم با استفاده از انتقادات و پیشنهادهای اساتید محترم، برخی از آنها در چاپهای بعد، اصلاح شود.  
به امید آنکه این خدمت کوچک در پیشگاه مقدس حضرت ولی ارواحنا فداه و عجل اللّه 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 1365 شمسی

دین

1 دین چیست؟

مفهوم دین

(صفحه 11)  
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 تصوّری» (= 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 12)  
دست کم از دو بخش، تشکیل می‌گردد: 1 عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه آن را دارد. 2 دستورات عملی که متناسب با آن پایه یا پایه‌های عقیدتی و برخاسته از آنها باشد.  
بنابراین، کاملا 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 کلّی هماهنگ درباره رفتارهای انسان».  
طبق این دو معنی می‌توان سیستم عقیدتی و اصولی هر دین را جهان بینی آن دین، و سیستم کلی احکام عملی آن را ایدئولوژی آن به حساب آورد و آنها را بر اصول و فروع دین، تطبیق کرد. ولی باید توجه داشت که اصطلاح ایدئولوژی، شامل احکام جزیی نمی‌شود چنانکه جهان بینی نیز شامل اعتقادات جزیی نمی‌گردد.  
نکته دیگر آنکه: گاهی کلمه ایدئولوژی به معنای عامی بکار می‌رود که شامل جهان بینی هم می‌شود. 1

جهان بینی الهی و مادی

در میان انسانها انواعی از جهان بینی، وجود داشته و دارد، ولی همگی آنها را می‌توان براساس پذیرفتن ماوراء طبیعت و انکار آن، به دو بخش کلی تقسیم کرد: جهان بینی الهی، و جهان بینی مادی.  
پیرو جهان بینی مادی، در زمان سابق بنام «طبیعی» و «دهری» و احیاناً «زندیق» و  
\*\*\*\*\*  
1. برای توضیح بیشتر پیرامون جهان بینی و ایدئولوژی رجوع کنید به: ایدئولوژی تطبیقی، درس اول.  
(صفحه 13)  
«ملحد» نامیده می‌شد و در زمان ما «مادی» و «ماتریالیست» نامیده می‌شود.  
مادی گری، نحله‌های مختلفی دارد و مشهورترین آنها در عصر ما «ماتریالیسم دیالکتیک» است که بخش فلسفی مارکسیسم را تشکیل می‌دهد.  
ضمناً روشن شد که دایره کاربرد «جهان بینی» وسیعتر از عقاید دینی است زیرا شامل عقاید الحادی و ماده گرایانه نیز می‌شود، چنانکه واژه ایدئولوژی نیز اختصاص به مجموعه احکامی دینی ندارد.

ادیان آسمانی و اصول آنها

درباره کیفیت پیدایش ادیان مختلف، در میان دانشمندان تاریخ ادیان و جامعه شناسی و مردم شناسی، اختلافاتی وجود دارد. ولی براساس آنچه از مدارک اسلامی به دست می‌آید باید گفت: تاریخ پیدایش دین، همزمان با پیدایش انسان است و اولین فرد انسان (حضرت آدم «ع») پیامبر خدا و منادی توحید و یگانه پرستی بوده، و ادیان شرک آمیز همگی در اثر تحریفات و اعمال سلیقه‌ها و اغراض فردی و گروهی پدید آمده است. 1  
ادیان توحیدی که همان ادیان آسمانی و حقیقی هستند دارای سه اصل کلی مشترک می‌باشند: 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 می‌شود: مبدأ هستی کیست؟ پایان زندگی چیست؟ از چه راهی می‌توان بهترین  
\*\*\*\*\*  
1. از جمله تحریفهایی که در بعضی از ادیان آسمانی برای جلب رضایت جباران و ستمگران انجام گرفته این است که دایره دین را محدود به رابطه انسان با خدا، و احکام دین را منحصر به مراسم مذهبی خاصی قلمداد کرده‌اند و مخصوصاً سیاست و تدبیر امور جامعه را خارج از قلمرو دین، معرفی نموده‌اند در صورتی که هر دین آسمانی، عهده دار بیان همه مطالبی است که مورد نیاز افراد جامعه برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخرویشان می‌باشد و عقل انسانهای عادی برای شناختن آنها کافی نیست چنانکه توضیح این مطلب در جای خودش خواهد آمد و آخرین پیامبری که از طرف خدای متعال، مبعوث می‌شود می‌بایست معارف و دستوراتی را که تا پایان جهان، مورد نیاز انسانهاست در اختیار ایشان قرار دهد و از این روی، بخش مهمی از تعالیم اسلام، مربوط به مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است.  
(صفحه 14)  
برنامه زیستن را شناخت و اما متن برنامه‌ای که از راه تضمین شده وحی، شناخته می‌شود همان ایدئولوژی دینی است که برخاسته از جهان بینی الهی می‌باشد.  
عقاید اصلی، لوازم و ملزومات و توابع و تفاصیلی دارد که مجموعاً سیستم عقیدتی دین را تشکیل می‌دهد و اختلاف در اینگونه اعتقادات، موجب پیدایش ادیان و فرقه‌ها و نحله‌های مذهبی مختلف شده است. چنانکه اختلاف در نبوت بعضی از انبیاء الهی و 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، اساسی ترین عقاید در همه ادیان آسمانی است ولی می‌توان عقاید دیگری را که یا از تحلیل آنها به دست می‌آید، یا از توابع آنها می‌باشد طبق اصطلاح خاصی جزء عقاید اصلی بحساب آورد، مثلا می‌توان اعتقاد به وجود خدا را یک اصل، و اعتقاد به وحدت او را اصل دوم شمرد، یا اعتقاد به نبوت پیغمبر خاتم (ص) را اصل دیگری از اصول دین اسلام شمرد. چنانکه بعضی از دانشمندان شیعه «عدل» را که یکی از عقاید فرعی توحید است اصل مستقلی شمرده‌اند و «امامت» را که از توابع نبوت است اصل دیگری محسوب داشته‌اند. در حقیقت، استعمال واژه «اصل» در مورد اینگونه اعتقادات، تابع اصطلاح و قرارداد است و جای بحث و مناقشه ندارد.  
بنابراین، واژه «اصول دین» را می‌توان به دو معنای عام و خاص بکار برد: اصطلاح عام آن در برابر «فروع دین» و بخش احکام بکار می‌رود و شامل همه عقاید معتبر می‌شود، و اصطلاح خاص آن، به اساسی ترین عقاید، اختصاص می‌یابد. نیز می‌توان تعدادی از عقاید مشترک بین همه ادیان آسمانی مانند اصول سه گانه (توحید، نبوت، معاد) را «اصول دین» به طور مطلق و آنها را با اضافه یک یا چند اصل دیگر «اصول دین خاص» و یا با اضافه کردن یک یا چند اعتقادی که مشخصات مذهب و فرقه خاصی است «اصول دین و مذهب» یا «اصول عقاید یک مذهب» بحساب آورد.  
(صفحه 15)

پرسش

1 - مفهوم لغوی و اصطلاحی دین را بیان کنید.  
2 - جهان بینی و ایدئولوژی را تعریف، و فرق بین آنها را بیان کنید.  
3 - دو نوع کلی جهان بینی را توضیح دهید.  
4 - دو اصطلاح عام و خاص اصول دین را شرح دهید.  
5 - اصول مشترک بین همه ادیان آسمانی کدامند و وجه اهمیت آنها چیست؟

2 پی جویی دین

انگیزه‌های پژوهش

(صفحه 19)  
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 غریزه 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 20)  
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 خواسته هایش می‌کند و در صورتی که دین نیز بتواند کمکی به تأمین خواسته‌ها و منافع و مصالح انسان بکند و جلو زیانها و خطرها را بگیرد برای وی مطلوب خواهد بود و غریزه منفعت طلبی و گریز از زیان، عامل دیگری برای پژوهش درباره دین، شمرده خواهد شد.  
ولی با توجه به وسعت دایره دانستنیها و فراهم نبودن شرایط کافی برای شناختن همه حقایق، ممکن است انسان، مسائلی را برای پژوهش برگزیند که حل آنها آسانتر و نتایج آنها محسوستر و سهل الوصولتر باشد و از بررسی مسائل مربوط به دین، به گمان اینکه حل آنها دشوار است یا نتایج علمی مهمی ندارد خودداری کند. از این روی، باید توضیح داده شود که مسائل دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است بلکه پژوهش درباره هیچ موضوعی ارزش بررسی و تحقیق پیرامون این موضوعات را ندارد.  
یادآوری می‌کنیم که بعضی از روانشناسان و روانکاوان 1 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، بُعد چهارمی برای روح انسانی به حساب می‌آورند.  
ایشان با استفاده از شواهد تاریخی و دیرینه شناسی، خاطر نشان می‌کنند که خداپرستی همواره به نوعی در میان انسانها وجود داشته، و همین همگانی و همیشگی بودن، نشانه فطری بودن آنست.  
البته معنای عمومیت گرایش فطری، این نیست که همیشه در همه افراد، زنده و بیدار باشد و انسان را آگاهانه بسوی مطلوب خودش 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.  
\*\*\*\*\*  
1. رجوع کنید به کتاب حس مذهبی، و کتاب انسان موجود ناشناخته، و کتاب دین و روان.  
(صفحه 21)  
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 کرده اند؛ چنین شخصی با همان انگیزه یاد شده، درصدد تحقیق پیرامون دین برمی آید 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 بی نهایت، و مخالفت با ایشان مستوجب ضررهای احتمالی بی نهایت می‌باشد. چنین کسی چه عذری می‌تواند برای تغافل و بی تفاوتی 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 22)  
پاره‌ای کارهای دلخواهشان باز می‌دارد از پی جویی دین، سرباز بزنند 1.  
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: «أُولئِک کالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِک هُمُ الْغافِلُونَ» 2 و در جای دیگر، آنان را بدترین جنبندگان معرفی می‌کند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُکمُ الَّذِینَ لا یعْقِلُونَ» 3.

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  
\*\*\*\*\*  
1. بَلْ یرِیدُ الْإِنْسانُ لِیفْجُرَ أَمامَهُ، سوره القیامة، آیه 5.  
2. سوره اعراف، آیه 179. آنان مانند چهارپایان بلکه گمراهترند آنان غافلانند.  
3. سوره انفال، آیه 22. همانا بدترین جنبندگان نزد خدا کر و لالهایی هستند که حقایق را درک نمی‌کنند.  
(صفحه 23)  
شده است.  
ثانیاً ارزش احتمال، تنها تابع یک عامل (= مقدار احتمال) نیست بلکه می‌بایست «مقدار محتمل را نیز در نظر گرفت. مثلا اگر احتمال سوددهی در مورد یک کار اقتصادی 5% و در مورد کار دیگری 10% 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 (5%) نصف مقدار احتمال در کار دوم (10%) است. 1  
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 عقلا موجه است که انسان، قطع به نادرستی دین یا غیرقابل حل بودن مسائل آن داشته باشد، اما چنین قطع و اطمینانی از کجا به دست می‌آید؟!

پرسش

1 - انگیزه انسان برای شناختن حقایق چیست؟  
2 - چرا انسانها درباره همه حقایق به پژوهش نمی‌پردازند؟  
3 - منظور از حس دینی چیست و چه دلیلی برای وجود آن آورده اند؟  
4 - ضرورت پژوهش درباره اصول دین را بیان کنید.  
5 - آیا می‌توان امید نداشتن به حل قطعی مسائل دینی را عذری برای ترک پژوهش قرار داد؟ چرا؟  
\*\*\*\*\*  
1. 50 = 100 / 5000 = 100 / 5 × 1000  
10 = 100 / 1000 = 100 / 10 × 100  
5 = 10÷50  
(صفحه 24)

3 شرط انسان زیستن!

مقدّمه

(صفحه 27)  
در درس پیشین، ضرورت پی جویی دین و تلاش برای شناختن دین حق را با بیان ساده‌ای اثبات کردیم که مبتنی بر انگیزه فطری منفعت جویی و زیان گریزی انسان بود 1، 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.  
\*\*\*\*\*  
1. 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 بی نهایت و ایمنی از ضرر بی نهایت 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 28)  
این دلیل، مبتنی بر سه مقدمه است:  
1 - انسان، موجودی کمال جو است.  
2 - کمال انسانی در سایه رفتارهای اختیاری برخاسته از حکم عقل، حاصل می‌شود.  
3 - 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.  
بهرحال، 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 29)  
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 بی نهایت، توسعه دهد و براساس این ویژگیها بُرد اراده اش از مرزهای محدود طبیعت فراتر می‌رود و بسوی بی نهایت، میل می‌کند.  
همآن گونه که کمالات ویژه نبات به وسیله قوای نباتی خاص، حاصل می‌شود و کمالات حیوانی در سایه اراده برخاسته از غرایز و ادراکات حسی، پدید می‌آید کمالات ویژه انسان هم که در واقع همان کمالات روحی اوست در سایه اراده آگاهانه و در پرتو رهنمودهای عقل به دست می‌آید، عقلی که مراتب مختلف مطلوبیت را بشناسد و در موارد تزاحم، بهترها را ترجیح دهد.  
بنابراین، انسانی بودن رفتار به این است که با اراده‌ای برخاسته از تمایلات ویژه انسان و در پرتو هدایت عقل، انجام گیرد و رفتاری که تنها با انگیزه‌های حیوانی انجام می‌گیرد رفتاری حیوانی خواهد بود چنانکه حرکتی که تنها در اثر نیروی مکانیکی در بدن انسان پدید آید حرکتی فیزیکی خواهد بود.

احکام عملی عقل، نیاز به مبانی نظری دارد

رفتار اختیاری، وسیله‌ای است برای رسیدن به نتیجه مطلوب، و ارزش آن، تابع مرتبه مطلوبیت هدفی است که از آن در نظر گرفته شده و تأثیری است که در تکامل روح دارد، چنانکه اگر رفتاری موجب از دست دادن یک کمال روحی شود دارای ارزش منفی خواهد بود.  
پس هنگامی عقل می‌تواند درباره رفتارهای اختیاری، قضاوت و ارزشگذاری کند که از کمالات انسان و مراتب آنها آگاه باشد و بداند که انسان چگونه موجودی است و شعاع دایره زندگی او تا کجا امتداد می‌یابد و به چه درجه‌ای از کمال می‌تواند برسد، و به دیگر سخن: بداند  
(صفحه 30)  
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 می‌توانیم ضرورت پی جویی دین و تلاش برای به دست آوردن ایدئولوژی و جهان بینی صحیح را بدینگونه اثبات کنیم:  
انسان فطرتاً طالب کمال انسانی خویش است و می‌خواهد به وسیله انجام دادن کارهایی به کمال حقیقی خودش برسد. اما برای اینکه بداند چه کارهایی او را به هدف مطلوبش نزدیک می‌کند باید نخست کمال نهایی خودش را بشناسد، و شناخت آن در گرو آگاهی از حقیقت وجود خودش و آغاز و انجام آن است، سپس باید رابطه مثبت یا منفی میان اعمال مختلف و مراتب گوناگون کمالش را تشخیص دهد تا بتواند راه صحیحی را برای تکامل انسانی خویش بیابد و تا این شناختهای نظری (اصول جهان بینی) را به دست نیاورد نمی‌تواند نظام رفتاری (ایدئولوژی) صحیحی را بپذیرد.  
پس تلاش برای شناختن دین حق که شامل جهان بینی و ایدئولوژی صحیح می‌باشد ضرورت دارد، و بدون آن، رسیدن به کمال انسانی، میسر نخواهد بود چنانکه رفتاری که برخاسته از چنین ارزشها و بینشهایی نباشد رفتاری انسانی نخواهد بود و کسانی که درصدد شناختن دین حق برنمی‌آیند یا پس از شناختن آن، از روی لجاج و عناد، کفر میورزند و تنها به خواسته‌های حیوانی و لذتهای زودگذر مادی، بسنده می‌کنند در واقع حیوانی بیش نیستند چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «یتَمَتَّعُونَ وَ یأْکلُونَ کما تَأْکلُ الْأَنْعامُ» 1 و چون استعدادهای  
\*\*\*\*\*  
1. سوره محمد (ص)، آیه 12. همانند چهارپایان بهره می‌گیرند و می‌خورند.  
(صفحه 31)  
انسانی خود را تباه می‌کنند به کیفری دردناک خواهند رسید «ذَرْهُمْ یأْکلُوا وَ یتَمَتَّعُوا وَ یلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ یعْلَمُونَ» 1.

پرسش

1 - دلیل دوم بر لزوم پی جویی دین، از چه مقدماتی تشکیل می‌شود؟  
2 - کمال جویی انسانی را توضیح دهید.  
3 - ویژگیهای اساسی انسان را بیان کنید.  
4 - چه رابطه‌ای بین این ویژگیها و تکامل حقیقی انسان، وجود دارد؟  
5 - چگونه ایدئولوژی، مبتنی بر جهان بینی می‌شود؟  
6 - سیر منطقی دلیل دوم را بیان کنید.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره حجر، آیه 3. بگذار بخورند و بهره گیرند و آرزوی دنیوی، ایشان را سرگرم کند که بزودی (نتیجه آن را) خواهند دانست.  
(صفحه 32)

4 راه حل مسائل بنیادی

مقدّمه

(صفحه 35)  
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 بعهده 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. 1

انواع شناخت

شناختهای انسانی را از یک دیدگاه می‌توان به چهار قسم، تقسیم کرد:  
1 - 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.  
\*\*\*\*\*  
1. برای اطلاعات بیشتر به بخش دوم از کتاب «آموزش فلسفه» و مقاله «شناخت» از کتاب پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، و به درس پنجم تا شانزدهم از ایدئولوژی تطبیقی، مراجعه کنید.  
(صفحه 36)  
شناختهای تجربی در علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی و زیست شناسی، مورد استفاده قرار می‌گیرد.  
2 - 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 برمی گیرد.  
3 - 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.  
4 - 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 معمولا آنچه بنام شناخت شهودی و عرفانی قلمداد می‌شود در واقع، تفسیری ذهنی از مشهودات است و قابل خطا و اشتباه می‌باشد 1.

انواع جهان بینی

براساس تقسیمی که درباره شناخت، بیان شد می‌توان تقسیمی برای جهان بینی بدین صورت در نظر گرفت:  
1 - جهان بینی علمی. یعنی انسان براساس دستاوردهای علوم تجربی، بینشی کلی درباره هستی به دست آورد.  
2 - جهان بینی فلسفی. که از راه استدلالات و تلاشهای عقلی، حاصل می‌شود.  
3 - جهان بینی دینی. که از راه ایمان به رهبران ادیان و پذیرفتن سخنان ایشان به دست می‌آید.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: آموزش فلسفه، درس سیزدهم.  
(صفحه 37)  
4 - 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 نمی‌توان 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 پدیده‌های مادی، اثبات یا نفی کند.  
بنابراین، جهان بینی علمی و تجربی (به معنای اصطلاحی «جهان بینی» که قبلا ذکر شد) سرابی بیش نیست و نمی‌توان آن را به معنای صحیح کلمه «جهان بینی» نامید و حداکثر می‌توان آن را «شناخت جهان مادی» دانست و چنین شناختی نمی‌تواند پاسخگوی مسائل بنیای جهان بینی باشد.  
اما شناختهایی که با روش تعبدی به دست می‌آید 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 نمی‌توان به استناد «پیام» اثبات کرد، مثلا نمی‌توان گفت: چون قرآن می‌گوید «خدا هست» پس وجود او اثبات می‌شود. البته بعد از اثبات وجود خدا و شناخت پیامبر اسلام و حقانیت قرآن کریم می‌توان سایر اعتقادات فرعی و نیز دستورات عملی را به استناد «مخبر صادق» و «منبع معتبر» پذیرفت، اما مسائل بنیادی را باید قبلا از راه دیگری حل کرد.  
پس روش تعبدی هم برای حل مسائل بنیادی جهان بینی، کارآیی ندارد.  
(صفحه 38)  
اما روش عرفانی و اشراقی، جای سخن فراوان دارد:  
اولا: جهان بینی، شناختی است که از مفاهیم ذهنی، تشکیل می‌یابد، ولی در متن شهود، جایی برای مفاهیم ذهنی نیست. پس اسناد چنین مفاهیمی به شهود، توأم با مسامحه و به لحاظ خاستگاه آنها خواهد بود.  
ثانیاً: تفسیر شهودها و بیان آنها در قالب الفاظ و مفاهیم، نیاز به ورزیدگی ذهنی خاصی دارد که جز با سابقه طولانی در تلاشهای عقلی و تحلیلهای فلسفی، امکان پذیر نیست، و کسانی که چنین ورزیدگی را ندارند الفاظ و مفاهیم متشابهی را بکار می‌گیرند که عامل بزرگی برای انحراف و گمراهی می‌شود.  
ثالثاً: در بسیاری از موارد، آنچه حقیقه مورد شهود قرار می‌گیرد با انعکاسات خیالی آن و تفسیری که ذهن برای آن می‌کند حتی برای خود شهود کننده هم مشتبه می‌شود.  
رابعاً: یافتن حقایقی که تفسیر ذهنی آنها بنام «جهان بینی» نامیده می‌شود در گرو سالها سیر و سلوک عرفانی است و پذیرفتن روش سیر و سلوک که از قبیل شناختهای عملی می‌باشد نیازمند به مبانی نظری و مسائل بنیادی جهان بینی است. پس قبل از شروع در سیر و سلوک می‌بایست این مسائل، حل شود در حالی که شناخت شهودی در پایان کار، حاصل می‌شود، و اساساً عرفان واقعی برای کسی تحقق می‌یابد که در راه بندگی خدای متعال مخلصانه تلاش کند، و چنین تلاشی متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و راه بندگی و اطاعت اوست.

نتیجه گیری

نتیجه‌ای که از این بررسی به دست می‌آید اینست که تنها راهی که فراروی هر جوینده راه حل برای مسائل 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 39)  
بدیهی، برای اثبات وجود خدا که اساسی ترین مسأله جهان بینی بشمار می‌رود کافی است. هر چند تخصص در اینگونه مسائل و کسب توانایی بر پاسخگویی نسبت به هر اشکال و شبه‌های احتیاج به بررسیهای فلسفی بیشتر دارد و نیز منحصر دانستن شناختهای مفید برای حل مسائل 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 می‌توان از مقدماتی استفاده کرد که یا از راه علم حضوری و یا از راه حس و تجربه به دست می‌آید، چنانکه برای حل مسائل ثانوی و اعتقادات فرعی می‌توان از شناختهای تعبدی استفاده کرد و آنها را براساس محتوای کتاب و سنت (منابع معتبر دین) اثبات نمود و سرانجام، پس از دستیابی به جهان بینی و ایدئولوژی صحیح می‌توان با پیمودن مراحل سیر و سلوک، به مکاشفات و مشاهداتی رسید و بسیاری از آنچه با استدلال عقلی، اثبات شده را بدون وساطت مفاهیم ذهنی دریافت.

توحید و عدل الهی

5 شناخت خدا

مقدّمه

(صفحه 43)  
دانستیم که اساس دین را اعتقاد به وجود خدای جهان آفرین، تشکیل می‌دهد و فرق اصلی بین جهان بینی الهی و جهان بینی مادی نیز وجود و عدم همین اعتقاد است.  
بنابراین، نخستین مسأله‌ای که برای جوینده حقیقت، مطرح می‌شود و باید پیش از هر چیز پاسخ صحیح آن را به دست بیاورد اینست که آیا خدایی وجود دارد یا نه و برای به دست آوردن پاسخ این سؤال همآن 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 بودنِ 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 44)  
عارفان بلند مرتبه ادعا کرده‌اند نیازی به استدلال و برهان عقلی نخواهد داشت. اما همچنانکه قبلا اشاره شد چنین علم حضوری و شهودی برای افراد عادی 1، 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 می‌تواند درصدد دستیابی به شناخت حضوری آگاهانه نیز برآید.

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 می‌توان «فطری» (= منسوب به فطرت) دانست که آفرینش موجودی اقتضای آنها را داشته باشد، و از این روی می‌توان سه ویژگی را برای آنها در نظر گرفت:  
1 - فطریات هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع، یافت می‌شود هر چند کیفیت آنها  
\*\*\*\*\*  
1. البته وجود افراد استثنایی که دارای چنین شهود آگاهانه باشند را نمی‌توان انکار کرد چنانکه اعتقاد ما درباره پیرامون و پیشوایان معصوم (علیهم الصلوة و السلام) اینست که در کودکی هم کمابیش از چنین شهودی برخوردار بوده‌اند و حتی بعضی از ایشان در شکم مادر هم چنین شناختی را داشته‌اند.  
(صفحه 45)  
از نظر ضعف و شدت، متفاوت باشد.  
2 - 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 1.  
3 - 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، بی نیاز کند.  
ولی این نکته را نباید فراموش کرد که چون هر فردی دست کم از مرتبه ضعیفی از شناخت حضوری فطری برخوردار است می‌تواند با اندکی فکر و استدلال، وجود خدا را 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 بی نیاز از اندیشیدن و استدلال عقلی کند.  
\*\*\*\*\*  
1. فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ. سوره روم، آیه 30.  
(صفحه 46)

6 راه ساده خداشناسی

راه‌های شناخت خدا

(صفحه 49)  
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: مثلا 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 پلهای 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 بپردازد، اما کسی که بار سنگینی از شبهات را بر دوش کشیده است باید از پل سنگی عبور کند، و بالاخره کسی که خروارها بار شبهات و وساوس را با خود حمل می‌کند باید راهی  
(صفحه 50)  
را برگزیند که دارای زیرسازیهای محکم و استوار باشد هر چند پیچ و خمها و فراز و نشیبهای زیادی داشته باشد.  
ما در اینجا نخست به راه ساده خداشناسی، اشاره می‌کنیم و سپس به بیان یکی از راه‌های متوسط می‌پردازیم. اما راه‌های پر پیچ و خم را که متوقف بر حل بسیاری از مسائل زیربنایی فلسفی است باید کسانی بپیمایند که ذهنشان مشوب به شبهات فراوان شده یا درصدد زدودن شبهات و نجات دادن گمراهان دورافتاده، برآمده‌اند.

ویژگیهای راه ساده

راه ساده خداشناسی، امتیازات و ویژگیهایی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:  
1 - این راه نیازی به مقدمات پیچیده و فنی ندارد و ساده ترین بیانی است که می‌توان در این زمینه، مطرح کرد و از این روی، برای همه مردم در هر سطحی از معلومات باشند قابل فهم و هضم است.  
2 - این راه مستقیماً بسوی «خدای آفریننده دانا و توانا» رهنمون می‌شود برخلاف بسیاری از براهین فلسفی و کلامی که نخست موجودی را به عنوان «واجب الوجود» اثبات می‌کنند و علم و قدرت و حکمت و خالقیت و ربوبیت و دیگر صفات او را می‌بایست با براهین دیگری ثابت کرد.  
3 - این راه، بیش از هر چیز، نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی رساندن معرفت فطری را ایفاء می‌کند و با تأمل در موارد آن، حالتی عرفانی به انسان دست می‌دهد که گویا دست خدا را در ایجاد و تدبیر پدیده‌های جهان، مشاهده می‌کند، همان دستی که فطرت او با آن، آشناست.  
با توجه به این 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 51)

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، نوشته هایی 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 نظمهایی در سراسر جهان، مشاهده می‌شود و همگی یک نظام کلی را تشکیل می‌دهند که آفریننده حکیمی آن را پدید آورده و همواره دست اندر کار اداره آن است.  
بوته گلی که در باغچه روییده و از میان خاک و کود، با چهره رنگارنگ و بوی خوش، ظاهر گشته است، و درخت سیبی که از دانه کوچکی برآمده و هر ساله مقادیر زیادی سیب خوشرنگ و خوشبوی و خوشمزه ببار می‌آورد و سایر درختان مختلف با شکلها و رنگها و خواص گوناگون …  
نیز بلبلی که بر شاخ گل می‌سراید، و جوجه‌ای که از تخم بیرون آمده، نوک به زمین می‌زند و گوساله‌ای که تازه متولد شده پستان مادرش را می‌مکد و شیری که در پستان مادر فراهم شده و برای نوشیدن نوزاد، مهیا گشته است و … همگی نشانه‌های اویند.  
راستی چه هماهنگی عجیب و تدبیر شگفت انگیزی در پدید آمدن شیر در پستان مادران  
(صفحه 52)  
همزمان با تولد نوزادان، وجود دارد!  
ماهیهایی که هر ساله برای تخم ریزی، کیلومترها راه برای نخستن بار می‌پیمایند، و مرغان دریایی که آشیانه‌های خود را در میان انبوه گیاهان دریایی می‌شناسند و حتی برای یکبار هم اشتباهاً به آشیانه دیگری سر نمی‌زنند، و زنبورهای عسل که هر صبح از کندوها خارج می‌شوند و پس از پیمودن راه‌های طولانی برای استفاده از گلهای معطر، شامگاهان به کندوهای خودشان بازمی گردند و … همگی نشانه‌های اویند.  
عجیبتر آنکه هم زنبورهای عسل و هم گاو و گوسفندهای شیرده چندین بار بیش از اندازه نیازشان شیر و عسل، تولید می‌کنند تا انسان، این آفریده استثنایی و برگزیده، از آنها بهره مند شود!  
اما انسان ناسپاس، ولی نعمت آشنای خود را نشناخته می‌انگارد و درباره او به جدال و ستیزه می‌پردازد!  
در همین بدن انسان، شگفت انگیزترین آثار تدبیر حکیمانه دیده می‌شود: ترکیب بدن از جهازات هماهنگ، ترکیب هر جهاز از اعضاء متناسب، ترکیب هر عضو از میلیونها سلول زنده خاص با اینکه همگی آنها از یک سلول مادر پدید آمده‌اند و ترکیب هر سلول از مواد لازم به نسبت معین و قرار گرفتن هر اندام در مناسبترین جای بدن و حرکات و فعالیتهای هدفدار اعضاء و جهازات مانند جذب اکسیژن به وسیله ششها و انتقال آن به وسیله 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 1.  
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؟  
\*\*\*\*\*  
1. برای توضیح بیشتر پیرامون این مطالب به کتابهای زیر، مراجعه کنید:  
راز آفرینش انسان، اثبات وجود خدا، نشانه‌های او.  
(صفحه 53)  
هر سلولی یک سیستم کوچک هدفمند است و مجموعه‌ای از سلولها عضوی را پدید می‌آورند که سیستم بزرگتر هدفمندی است و مجموعه سیستم‌های گوناگون و در هم پیچیده، سیستم کلی و هدفمند بدن را تشکیل می‌دهند. اما کار به همین جا خاتمه نمی‌یابد بلکه سیستمهای بی شمار از موجودات جاندار و بی جان، یک سیستم عظیم کران ناپیدا را تشکیل می‌دهند بنام جهان طبیعت که تحت تدبیر حکیمانه واحدی با کمال نظم و انسجام، اداره می‌شود.  
«ذلِکمُ اللّهُ فَأَنّی تُؤْفَکونَ 1».  
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.

7 اثبات واجب الوجود

مقدّمه

(صفحه 57)  
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 التناول‌تر هست برمی گزینیم و به توضیح آن می‌پردازیم. ولی باید توجه داشت که این برهان، خدا را تنها به عنوان «واجب الوجود» یعنی موجودی که وجودش ضروری و بی نیاز ایجاد کننده است اثبات می‌کند و صفات 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، ساده ترین برهان فلسفی برای اثبات وجود خداست که از چند مقدمه عقلی  
(صفحه 58)  
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. مثلا 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 سرِ 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 وجودِ ممتنع الوجود را نفی می‌کند ولی دلالتی ندارد بر اینکه موجودات خارجی از کدامیک از دو قسم (واجب الوجود و  
(صفحه 59)  
ممکن الوجود) هستند و به دیگر سخن: صدق این قضیه به سه صورت، تصور می‌شود: یکی آنکه هر موجودی واجب الوجود باشد، دوم آنکه هر موجودی ممکن الوجود باشد، سوم آنکه بعضی از موجودات، واجب الوجود و بعضی دیگر ممکن الوجود باشند. بنابر فرض اول و سوم، وجود واجب الوجود، ثابت است پس باید این فرض را مورد بررسی قرار داد که آیا ممکن است همه موجودات، ممکن الوجود باشند یا نه و با ابطال این فرض است که وجود واجب الوجود به صورت قطعی و یقینی، ثابت می‌گردد هر چند اثبات وحدت و سایر صفات او می‌بایست با براهین دیگری اثبات شود.  
بنابراین، برای ابطال فرض دوم، باید مقدمه دیگری را به برهان مزبور، ضمیمه کرد و آن اینست که ممکن الوجود بودن همه موجودات محال است. ولی این مقدمه، بدیهی نیست و بهمین جهت درصدد اثبات و تبیین آن برآمده‌اند به این صورت: ممکن الوجود نیاز به علت دارد، و تسلسل در علل، محال است. پس باید سلسله علل به موجودی منتهی شود که ممکن الوجود و محتاج به علت نباشد یعنی واجب الوجود باشد و از اینجاست که پای مفاهیم فلسفی دیگری به میان می‌آید که باید توضیحی پیرامون آنها داده شود.

علت و معلول

اگر موجودی نیازمند به موجود دیگری باشد و وجودش به نوعی توقف بر آن دیگری داشته باشد به اصطلاح فلسفی، موجود نیازمند را «معلول» و آن دیگری را «علت» می‌نامند. ولی علت، ممکن است بی نیاز مطلق نباشد بلکه خودش 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 بپردازیم که «هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است».  
با توجه به اینکه ممکن الوجود خودبخود وجود ندارد ناچار وجودش منوط به تحقق موجود یا موجودات دیگری خواهد بود زیرا این قضیه، بدیهی است که هر محمولی که برای موضوعی در نظر گرفته شود یا خودبخود (بالذات) ثابت است و یا در اثر امر دیگری (بالغیر) ثابت می‌شود مثلا هر چیزی یا خودبخود روشن است و یا به واسطه چیز دیگری (نور) روشن  
(صفحه 60)  
می شود، و هر جسمی یا خودبخود چرب است و یا به وسیله چیز دیگری (روغن) چرب می‌شود و محال است که چیزی نه خودش روشنی و چربی داشته باشد و نه به وسیله چیز دیگری 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 نمی‌شود بواسطه موجود دیگری به وجود می‌آید و معلول آن خواهد بود و این همان اصل مسلم عقلی است که: هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است.  
ولی بعضی گمان کرده‌اند که مفاد اصل علیت اینست که «هر موجودی احتیاج به علت دارد» و بر این اساس، اشکال کرده‌اند که باید برای خدا هم 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 61)  
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 62)

8 صفات خدا

مقدّمه

(صفحه 65)  
در دروس پیشین گفته شد که مفاد بسیاری از براهین فلسفی، اثبات موجودی به عنوان «واجب الوجود» است و با ضمیمه کردن براهین دیگری صفات سلبیه و ثبوتیه وی ثابت می‌گردد و از مجموع آنها خدای متعال با صفات ویژه خودش که او را از مخلوقات، متمایز می‌کند شناخته می‌شود. وگرنه صِرف واجب الوجود بودن برای شناختن او کافی نیست، زیرا ممکن است کسی گمان کند که مثلا 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 اتّصاف 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 بی نیازی او از هر موجود دیگری، زیرا اگر کمترین نیازی به موجود دیگری داشته باشد آن موجود دیگر، علت او خواهد بود، و دانستیم که معنای علت (در اصطلاح فلسفی) همین است که موجود دیگری نیازمند به او باشد و دیگر آنکه موجوداتِ ممکن الوجود، معلول و نیازمند به او هستند و او نخستین علت برای پیدایش آنها می‌باشد.  
اینک با استفاده از این دو نتیجه، به بیان لوازم هر یک از آنها می‌پردازیم و صفات سلبیه و  
(صفحه 66)  
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 بودنِ هر پدیده مادی، آشکار می‌گردد.

صفات سلبیه

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 مبرّی است.  
و اگر فرض شود که اجزاء واجب الوجود، وجود بالفعلی ندارند بلکه مانند دو پاره خطِ مفروض در ضمن یک خط هستند، چنین فرضی نیز باطل است، زیرا چیزی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا 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 قبلا 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 67)  
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 1.  
بطور کلی هر گونه مفهومی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت و نیاز، داشته باشد از خدای متعال نفی می‌شود و معنای صفات سلبیه 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 می‌دهیم و آنگاه ویژگیهای علیت الهی را بیان می‌کنیم.  
علت به معنای عامش بر هر موجودی که طرف وابستگی موجود دیگری باشد اطلاق می‌گردد و حتی شامل شروط و معدّات هم می‌شود و علت نداشتن خدای متعال به این معنی  
\*\*\*\*\*  
1. 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 می‌باشد و جز چیزی که قابلیت حرکت داشته باشد متصف به آن نمی‌گردد.  
(صفحه 68)  
است که هیچ نوع وابستگی به موجود دیگری ندارد و حتی هیچ شرط و معدّی هم برای او نمی‌توان در نظر گرفت.  
اما علت بودن خدای متعال برای مخلوقات، به معنای هستی بخش است که قسم خاصی از علیت فاعلی می‌باشد و برای توضیح این مطلب ناچاریم نظری اجمالی به اقسام علت بیفکنیم و تفصیل آنها را به کتب فلسفی، حواله دهیم.  
می دانیم که برای روییدن 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 می‌روند.  
این علتهای گوناگون را می‌توان 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 اِعدادی» 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 بودنِ 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 69)

ویژگیهای علت هستی بخش

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چند ویژگی مهم را برای علت هستی بخش در نظر گرفت:  
1 - 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، مثلا 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 1.  
2 - 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.  
3 - علت هستی بخش، علتی است حقیقی، و از این روی وجود او برای بقاء معلول ضرورت دارد، برخلاف علت اِعدادی 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».  
\*\*\*\*\*  
1. 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 70)

9 صفات ذاتیه

مقدّمه

(صفحه 73)  
دانستیم که خدای متعال که علت هستی بخش جهان است همه کمالات وجود را دارد و هر نوع کمالی که در هر موجودی یافت شود از اوست بدون اینکه با افاضه آن، چیزی از کمالات وی کاسته شود و برای تقریب به ذهن می‌توان از این مثال بهره گرفت که معلم از علم خود به متعلم می‌آموزد بدون اینکه چیزی از علمش بکاهد. البته افاضه وجود و کمالات وجودی از طرف خدای متعالی، بسی بالاتر از این مثال است، و شاید رساترین تعبیر در این زمینه این باشد که بگوییم: عالم هستی، پرتو و جلوه‌ای از ذات مقدس الهی است چنانکه از این آیه شریفه می‌توان استفاده کرد: «اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» 1.  
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 الصلوة و السلام مفاهیمی از قبیل نور و کمال و جمال و محبت و بهجت و مانند آنها به خدای متعال، نسبت داده شده است. اما آنچه در کتب عقاید و فلسفه و کلام اسلامی به عنوان صفات الهی، مطرح می‌شود تعداد معینی از صفات است که به دو دسته (صفات ذاتیه و صفات فعلیه) تقسیم می‌گردد. از این روی، نخست توضیحی درباره این تقسیم می‌دهیم و سپس به ذکر و اثبات  
\*\*\*\*\*  
1. سوره نور، آیه 35.  
(صفحه 74)  
مهمترین آنها می‌پردازیم.

صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتی که به خدای متعال، نسبت داده می‌شود یا مفاهیمی است که با توجه به نوعی از کمال، از ذات الهی 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 مُبْصرات، 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 75)

اثبات صفات ذاتیه

ساده ترین راه برای اثبات حیات و قدرت و علم الهی اینست که این مفاهیم هنگامی که در مورد مخلوقات بکار می‌رود حکایت از کمالات آنها می‌کند پس باید کاملترین مرتبه آنها در علت هستی بخش، موجود باشد. زیرا هر کمالی که در هر مخلوقی یافت شود از خدای متعال است و بخشنده آنها باید واجد آنها باشد تا به دیگران افاضه کند و ممکن نیست کسی که حیات را می‌آفریند خودش فاقد حیات باشد یا کسی که علم و قدرت را به مخلوقات، افاضه می‌کند خودش جاهل و ناتوان باشد. پس وجود این صفات کمالیه در بعضی از مخلوقات، نشانه وجود آنها در آفریدگار متعال می‌باشد. بدون اینکه توأم با نقص و محدودیتی باشد. به دیگر سخن: خدای متعال، دارای حیات و علم و قدرت نامتناهی است. اینک به توضیح بیشتری درباره هر یک از این صفات می‌پردازیم.

حیات

مفهوم حیات (= زنده بودن) در مورد دو دسته از مخلوقات بکار می‌رود: یکی گیاهان که دارای رشد و نمو هستند، و دیگری حیوانات و انسان که دارای شعور و اراده می‌باشند. اما معنای اول، مستلزم نقص و نیاز است زیرا لازمه رشد و نمو اینست که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل خارجی تغییراتی در آن پدید آید و تدریجاً به کمال جدیدی برسد، و چنین اموری را نمی‌توان به خدای متعال نسبت داد چنانکه در بحث از صفات سلبیه گذشت.  
اما معنای دوم حیات، مفهومی است کمالی، و هر چند مصادیق امکانی آن، توأم با نقصها و محدودیتهایی هستند اما می‌توان برای آن، مرتبه‌ای نامتناهی در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیت و نیازی نداشته باشد چنانکه مفهوم وجود و مفهوم کمال نیز چنین است.  
اساساً حیات به معنایی که ملازم با علم و فاعلیت ارادی است لازمه وجود غیرمادی می‌باشد زیرا اگر چه حیات به موجودات مادی جاندار، نسبت داده می‌شود اما در حقیقت، صفت روح آنهاست و بدنشان در اثر تعلق روح، متّصف به آن می‌گردد و به دیگر سخن: همچنانکه امتداد، لازمه وجود جسمانی است حیات نیز لازمه وجود مجرد (= غیرجسمانی) است و با توجه به این مطلب، دلیل دیگری بر حیات الهی به دست می‌آید، و آن اینست، ذات مقدس  
(صفحه 76)  
الهی مجرد و غیر جسمانی است چنانکه در درس پیشین به اثبات رسید، و هر موجود مجردی ذاتاً دارای حیات است، پس خدای متعال هم ذاتاً دارای حیات می‌شاد.

علم

مفهوم علم از بدیهی ترین مفاهیم است ولی مصادیقی که از آن در میان مخلوقات می‌شناسیم مصادیقی محدود و ناقص می‌باشد و با این ویژگیها قابل اطلاق بر خدای متعال نخواهد بود. اما چنانکه اشاره شد عقل می‌تواند برای این مفهوم کمالی، 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 می‌توان اثبات کرد: یکی همان راهی است که در اثبات همه صفات ذاتیه، به آن اشاره شد یعنی چون علم در میان مخلوقات، وجود دارد باید کاملترین مرتبه آن در آفریننده آنها موجود باشد.  
راه دیگر، کمک گرفتن از دلیل نظم است به این بیان: هر قدر پدیده‌ای نظم و اتقان بیشتری برخوردار باشد دلالت بیشتری بر علم و دانش پدید آورنده اش دارد چنانکه یک کتاب علمی یا یک شعر زیبا یا هر اثر هنری، دلالت بر دانش و ذوق و مهارت پدیدآورده اش دارد و هیچگاه هیچ عاقلی چنین نمی‌پندارد که مثلا یک کتاب علمی یا فلسفی به وسیله فرد نادان و بی سوادی نوشته شده باشد. پس چگونه می‌توان احتمال داد که این جهان عظیم با آن همه اسرار و شگفتیها از موجود بی علمی به وجود آمده باشد؟!  
و بالاخره راه سوم، استفاده از مقدمات فلسفی نظری (= غیربدیهی) است مانند این قاعده که «هر موجود مجرد مستقلی دارای علم است» چنانکه در کتب مربوطه به اثبات رسیده است.  
توجه داشتن به علم الهی، اهمیت زیادی در خودسازی دارد و از این روی مکرراً در قرآن کریم بر آن تأکید شده است و از جمله می‌فرماید: «یعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْینِ وَ ما تُخْفِی الصُّدُورُ» 1 یعنی خدای متعال از چشمهای خیانتکار و راز دلها آگاه است.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره مؤمن، آیه 19.  
(صفحه 77)

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 بی نهایت باشد قدرتش نامحدود خواهد بود «إِنَّ اللّهَ عَلی کلِّ شَیء قَدِیرٌ» 1.  
در اینجا باید چند نکته را خاطر نشان کنیم:  
1 - کاری که متعلق قدرت قرار می‌گیرد باید امکان تحقق داشته باشد پس چیزی که ذاتاً محال یا مستلزم محال باشد مورد تعلق قدرت واقع نمی‌شود و قدرت داشتن خدا بر هر کاری بدین معنی نیست که فی المثل بتواند خدای دیگری را بیافریند (زیرا خدا آفریدنی نیست) یا بتواند عدد (2) بودن از عدد (3) بزرگتر کند یا فرزندی را با فرض بودن، قبل از پدرش خلق کند.  
2 - 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.  
3 - 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.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره بقره، آیه 20 و چندین آیه دیگر.  
(صفحه 78)

10 صفات فعلیه

مقدّمه

(صفحه 81)  
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 مترتّب بر چند اضافه قبلی بین خدا و خلق شود مانند مغفرت که مترتّب بر ربوبیت تشریعی الهی و تعیین احکام تکلیفی از طرف خدای متعال و عصیان آنها از طرف بنده، می‌باشد.

حاصل آنکه

برای به دست آوردن صفات فعلیه، باید مقایسه‌ای بین خدای متعال و  
(صفحه 82)  
مخلوقات، انجام گیرد و نوعی رابطه و اضافه بین آفریننده و آفریدگان منظور شود تا مضهومی متضایف و قائم به طرفینِ 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 همآن گونه که قبلا اشاره شد ممکن است صفات فعلیه را به لحاظ مبادی آنها در نظر گرفت و در این صورت، بازگشت به صفات ذاتیه می‌کند چنانکه اگر خالق یا خلاّق به معنای کسی که می‌تواند بیافریند در نظر گرفته شود به صفت «قدیر» بازمی گردد یا صفت «سمیع» و «بصیر» اگر به معنای عالم به مسموعات و مبصرات باشد بازگشت به «علیم» می‌کند.  
از سوی دیگر ممکن است بعضی از مفاهیمی که از صفات ذاتیه شمرده می‌شود به معنای اضافی و فعلی در نظر گرفته شود و در این صورت از صفات فعلیه، محسوب می‌گردد چنانکه مفهوم «علم» در موارد متعددی در قرآن کریم به صورت صفت فعلی بکار رفته است 1.  
نکته مهمی را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم اینست: هنگامی که رابطه‌ای بین خدای متعال و موجودات مادی در نظر گرفته می‌شود و براساس آن، صفت فعلی خاصی برای خدای متعال، انتزاع می‌گردد صفت مزبور به لحاظ تعلق به موجودات مادی که یک طرف اضافه را تشکیل می‌دهند مقید به قیود زمانی و مکانی می‌گردد هر چند به لحاظ تعلق به خدای متعال که طرفِ دیگرِ اضافه می‌باشد منزه از چنین قیود و حدودی خواهد بود.  
مثلا روزی دادن به یک روزی خوار، در ظرف زمانی و مکانی خاصی انجام می‌گیرد، اما این قیود، در حقیقت، مربوط به موجود روزی خوار است نه روزی دهنده و ذات مقدس الهی از هر گونه نسبت زمانی و مکانی، منزه است.  
این، نکته‌ای است در خور دقت فراوان، و کلیدی است برای حل بسیاری از مشکلات در زمینه شناخت صفات و افعال الهی که مورد اختلاف شدیدی بین اهل بحث و نظر، واقع شده است.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: آیه 187 و آیه 235، از سوره بقره، و آیه 66، از سوره انفال، و آیه 18 و 27 از سوره الفتح و آیه 140 و 142 از سوره آل عمران و آیه 94 از سوره مائده و آیه 16 از سوره توبه و آیه 31 از سوره محمد (ص) و …  
(صفحه 83)

خالقیت

بعد از اثبات واجب الوجود به عنوان نخستین علت برای پیدایش موجوداتِ ممکن الوجود و در نظر گرفتن اینکه همگی آنها در هستی خودشان نیازمند به او هستند صفت خالقیت برای واجب الوجود، و مخلوقیت برای ممکنات انتزاع می‌شود. مفهوم «خالق» که براساس این رابطه وجودی به دست می‌آید مساوی با علت هستی بخش و موجد (= ایجاد کننده) می‌باشد و همه موجودات ممکن و نیازمند، طرف اضافه آن بوده، متّصف به مخلوقیت می‌گردند.  
ولی گاهی واژه «خلق» به معنای محدودتری در نظر گرفته می‌شود و تنها موجوداتی که از ماده قبلی به وجود آمده‌اند طرف اضافه آن، قرار می‌گیرد و در مقابل آن، مفهوم «ابداع» در مورد موجوداتی که مسبوق به ماده قبلی نیستند (مانند مجردات و ماده نخستین) بکار می‌رود و بدین ترتیب، ایجاد به دو قسم خلق و ابداع، تقسیم می‌گردد.  
به هر حال، خلق کردن خدا مانند تصرفات انسان در اشیاء و ساختن مصنوعات نیست که نیازی به حرکت و بکار گرفتن اندامهای بدن داشته باشد و حرکت به عنوان «فعل» و پدیده حاصل از آن به عنوان «نتیجه فعل» تلقی شود و چنان نیست که «آفریدن» چیزی و «آفریده» چیز دیگری باشد زیرا علاوه بر اینکه خدای متعال از حرکت و خواص موجودات جسمانی، منزه است اگر آفریدن خدا مصداق عینی زائد بر ذات آفریده می‌داشت موجودی ممکن الوجود و مخلوقی از مخلوقات خدا به شمار می‌رفت و سخن درباره آفریدن آن، تکرار می‌شد. بلکه همآن گونه که در تعریف صفاتِ فعلیه گفته شد اینگونه صفات، مفاهیمی هستند که از صفات و نسبتهایی بین خدا و خلق، انتزاع می‌شوند و قوام اضافه و نسبت به لحاظ عقل است.

ربوبیت

از جمله روابطی که بین خدا و خلق، لحاظ می‌شود اینست که مخلوقات نه تنها در اصل وجود و پیدایششان نیازمند به خدا هستند بلکه همه شئونِ وجودی آنها وابسته به خدای متعال است و هیچگونه استقلالی ندارد و او به هر نحوی که بخواهد در آنها تصرف می‌کند و  
(صفحه 84)  
امورشان را تدبیر می‌نماید.  
هنگامی که این رابطه را به صورت کلی در نظر بگیریم مفهوم ربوبیت، انتزاع می‌شود 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 می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ربوبیت تکوینی که شامل اداره امور همه موجودات و تأمین نیازمندیهای آنها و در یک کلمه «کارگردانی جهان» می‌شود، و ربوبیت تشریعی که اختصاص به موجودات ذی شعور و مختار دارد و شامل مسائلی از قبیل فرستادن انبیاء و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین وظایف و تکالیف و جعل احکام و قوانین می‌گردد.  
حاصل آنکه: 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 می‌شود و اوست که بعضی از آفریدگان را به وسیله بعضی دیگر اداره می‌کند و روزی خواران را به وسیله روزیهایی که می‌آفریند روزی می‌دهد، و موجودات ذی شعور را با وسایل درونی (مانند عقل و سایر قوای ادراکی) و با وسایل بیرونی (مانند پیامبران و کتب آسمانی) هدایت می‌کند و برای مکلفین، احکام و قوانینی وضع، و وظایف و تکالیفی تعیین می‌کند.  
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 85)

الوهیت

درباره مفهوم «اِله» و «اُلوهیت» بحثهای زیادی میان صاحبنظران، انجام گرفته که در کتب تفسیر قرآن، مضبوط است. معنایی که به نظر ما رجحان دارد اینست که «اِله» 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 الاّ الله) اخذ شده است.

11 سایر صفات فعلیه

مقدّمه

(صفحه 89)  
یکی از مسائل جنجالی علم کلام، مسأله اراده الهی است که از جهاتِ 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 می‌دهیم و آنگاه به بیان فشرده‌ای پیرامون اراده الهی می‌پردازیم.

اراده

واژه «اراده» در محاورات عرفی، دست کم به دو معنی استعمال می‌شود: یکی دوست داشتن، و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار.  
معنای اول از نظر مورد، خیلی وسیعتر است و شامل دوست داشتنِ اشیاء خارجی 1 و افعال خود شخص و افعال دیگران نیز می‌شود. به خلاف معنای دوم که تنها در مورد افعال خود  
\*\*\*\*\*  
1. مانند این آیه شریفه «تُرِیدُونَ عَرَضَ الدُّنْیا وَ اللّهُ یرِیدُ الْآخِرَةَ» سوره انفال، آیه 87.  
(صفحه 90)  
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 عامّی را به دست بیاورد که قابل اطلاق بر موجودات جوهری و حتی بر خدای متعال باشد چنانکه در مورد علم نیز همین کار انجام می‌دهد و از این روی می‌توان «حبّ» 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 «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیئاً أَنْ یقُولَ لَهُ کنْ فَیکونُ» 1.  
ولی باید توجه داشت که اتّصاف خدای متعال به صفات فعلیه، به این معنی نیست که تغییری در ذات الهی حاصل شود یا عرَضی 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 کثرتِ یکی از طرفین، کافی است که این اوصاف به اضافه هم سرایت کند.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره یس، آیه 82.  
(صفحه 91)

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 تزاحم 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 مترتّب گردد، و از سنجیدن اینگونه روابط، مفهوم «مصلحت» به دست می‌آید و گرنه مصلحت، امری مستقل از وجود مخلوقات نیست که تأثیری در پیدایش آنها داشته باشد چه 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 بالتّبع 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 تَبَعی 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 92)  
کارها و بندگی خدا کردن و رسیدن به رحمت خاص و جاودانی الهی 1، 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 می‌کرده اند!  
با توجه به تعریفی که برای صفات ذاتیه و صفات فعلیه شد به آسانی می‌توان دریافت که سخن گفتن از صفات فعل است که باید برای انتزاع آن، مخاطبی را در نظر گرفت که مقصود گوینده را به وسیله شنیدن صورت یا دیدن مکتوب یا یافتن مفهومی در ذهن خودش و یا به صورت دیگری دریابد و در حقیقت، این مفهوم از رابطه بین خدا که می‌خواهد حقیقتی را بر کسی مکشوف سازد با مخاطبی که آن حقیقت را درک می‌کند انتزاع می‌شود. مگر اینکه برای تکلم، معنای دیگری منظور گردد و مثلا به قدرت بر سخن گفتن یا علم به مفاد سخن، بازگردانده شود که در این صورت، بازگشت به صفات ذاتیه می‌کند چنانکه نظیر آن در مورد بعضی دیگر از صفات فعلیه گفته شد.  
و اما قرآن، به معنای خطوط یا الفاظ یا مفاهیم موجود در اذهان یا حقیقت نورانی و مجرد آن، از مخلوقات است. مگر اینکه کسی علم ذاتی الهی را به عنوان حقیقت قرآن تلقی کند که در این صورت، بازگشت آن به صفت ذاتی علم خواهد بود. ولی اینگونه تأویلات در مورد کلام  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره هود: آیه 7، سوره ملک: آیه 2، سوره کهف: آیه 7، سوره ذاریات: آیه 56، سوره هود: آیه 108 و 119، سوره جاثیه: آیه 23، سوره آل عمران: آیه 15، سوره توبه: آیه 72.  
(صفحه 93)  
الهی و قرآن کریم و مانند آنها، خارج از عرف محاوره است و باید از آنها اجتناب کرد.

صدق

سخنان الهی اگر به صورت امر و نهی و انشاء باشد وظایف عملی بندگان را تعیین می‌کند و جای اتّصاف به صدق و کذب را ندارد. اما اگر به صورت اِخبار از حقایق موجود یا حوادث گذشته و آینده باشد متّصف به صدق می‌گردد چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّهِ حَدِیثاً» 1 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.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره نساء، آیه 87.  
(صفحه 94)

12 بررسی علل انحراف

مقدّمه

(صفحه 97)  
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 سلبیه 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 بی پایگی 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 دیرینه شناسی نشان می‌دهد اعتقاد به آفریدگار، وجود داشته است از زمانهای قدیم، افراد یا گروه‌های ملحد و منکر خدا هم یافت می‌شده‌اند. ولی رواج بی دینی از قرن هجدهم میلادی در اروپا آغاز شد و اندک اندک به سایر مناطقِ جهان،  
(صفحه 98)  
سرایت کرد.  
این پدیده هر چند به صورت عکس العملی در برابر دستگاه کلیسا و بر ضدّ مسیحیت، شروع شد اما موج آن، سایر ادیان و مذاهب را نیز در برگرفت و گرایش به بی دینی 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 1 ولی به طور کلی می‌توان از سه دسته علل و عوامل، یاد کرد:

1 علل روانی

یعنی انگیزه هایی که ممکن است برای بی دینی 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 مادّی و محسوسی ندارد مانع از این می‌شود 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 می‌دارد. زیرا پذیرفتن بینش الهی و اعتقاد به آفریدگار حکیم، ریشه یک سلسله اعتقادات دیگر را تشکیل می‌دهد که لازمه آنها مسئولیت انسان در همه رفتارهای اختیاری است، و چنین مسئولیتی اقتضاء دارد که در بسیاری از موارد، از خواسته‌های خودش چشم پوشی کند و 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 می‌شود 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 می‌گردد.  
\*\*\*\*\*  
1. بخشی از این علل و عوامل از مرحوم استاد مطهری در کتاب «علل گرایش مادّیگری» مورد بررسی قرار داده‌اند.  
(صفحه 99)

2 علل اجتماعی

یعنی اوضاع و احوال اجتماعی نامطلوبی که در پاره‌ای از جوامع، پدید می‌آید و متصدّیان امور دینی، نقشی در پیدایش یا گسترش آنها دارند. در چنین شرایطی بسیاری از مردم که از نظر تفکر عقلانی، ضعیف هستند و نمی‌توانند مسائل را به درستی تجزیه و تحلیل کنند و علل واقعی رویدادها را تشخیص دهند این نابسامانیها را به دلیل دخالت دینداران در وقوع آنها، به حساب مکتب و دین می‌گذارند و چنین می‌پندارند که اعتقادات دینی، موجب پیدایش اینگونه اوضاع و احوال نامطلوب شده است و از این روی، از دین و مذاهب بیزار می‌شوند.  
نمونه‌های بارز این دسته از علل و عوامل را می‌توان در اوضاع اجتماعی اروپا در عهد رنسانس، ملاحظه کرد که رفتارهای ناشایست 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 می‌تواند موجب گمراهی و بدبختی جامعه‌ای شود.

3 علل فکری

یعنی اوهام و شبهاتی که به ذهن شخص می‌آید یا از دیگران می‌شنود و در اثر ضعف نیروی تفکر و استدلال، قدرت بر دفع آنها را ندارد و کمابیش تحت تأثیر آنها قرار می‌گیرد و دست کم، موجب تشویش و اضطراب ذهن، و مانع از حصول اطمینان و یقین می‌گردد.  
این دسته از عوامل نیز به نوبه خود، قابل تقسیم به دسته‌های فرعی است مانند شبهات مبنی بر حس گرایی، شبهات ناشی از عقاید خرافی، شبهات ناشی از تبیینهای نادرست و استدلالهای ضعیف، شبهات مربوط به حوادث و رویدادهای ناگواری که پنداشته می‌شود خلاف حکمت و عدل الهی است، شبهات ناشی از فرضیه‌های علمی که مخالف با عقاید دینی، تلقی می‌شود و شبهاتی که مربوط به پاره‌ای از احکام و مقررات دینی به خصوص در زمینه مسائل حقوقی و سیاسی است.  
و گاهی دو یا چند عامل، مجموعاً موجب شک و تردید، یا انکار و الحاد می‌شود چنانکه گاهی ناهنجاریهای گوناگون روانی، زمینه را برای دامن زدن به شبهات و اوهام، فراهم می‌کند  
(صفحه 100)  
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 صحّتِ کاری که انجام می‌دهد مطمئن نمی‌گردد و مثلا دهها بار دستش را در آب فرو می‌برد و باز هم اطمینان به طهارت آن پیدا نمی‌کند با اینکه چه بسا از اول، طاهر بوده و نیازی به تطهیر نداشته است!

مبارزه با عوامل انحراف

با توجه به تنوع و گونه گونی علل و عوامل انحراف، روشن می‌شود که مبارزه و برخورد با هر یک از آنها شیوه خاص و محل و شرایط ویژه‌ای را می‌طلبد. مثلا علل روانی و اخلاقی را باید به وسیله تربیت صحیح و توجه دادن به ضررهایی که بر آنها مترتّب می‌شود علاج کرد چنانکه در درس دوم و سوم، ضرورت پی جویی دین و ضرر بی تفاوتی نسبت به آن را بیان کردیم.  
همچنین برای جلوگیری از تأثیر سوء عوامل اجتماعی علاوه بر جلوگیری عملی از بروز چنین عواملی می‌بایست فرق بین نادرستی دین با نادرستی رفتار دینداران را روشن ساخت. ولی بهرحال، 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 اتّخاذ 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 مدّعا 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 101)

13 حلّ چند شبهه

شبهه 1 اعتقاد به موجود نامحسوس

(صفحه 105)  
یکی از شبهات ساده در زمینه خداشناسی اینست که چگونه می‌توان به وجود موجودی معتقد شد که قابل درک حسّی نیست؟  
این شبهه، در ذهن افراد ساده اندیش به صورت «استبعاد» پدید می‌آید ولی اندیشمندانی نیز پیدا شده‌اند که اساس تفکر خود را بر «اصالت حسّ» قرار داده‌اند و موجود نامحسوس را انکار کرده‌اند یا دست کم، آن را قابل شناخت یقینی ندانسته‌اند.  
پاسخ این شبهه آنست که ادراکات حسّی، در اثر ارتباط اندامهای بدن با اجسام و جسمانیات، حاصل می‌شود و هر کدام از حواس ما نوعی از پدیده‌های مادّی و متناسب با خودش را در شرایط معینی درک می‌کند و همآن گونه که نمی‌توان توقّع داشت که چشم، صداها را درک کند یا گوش، رنگها را ببیند نباید انتظار داشت که مجموع حواسّ ما هم همه موجودات را درک کند.  
زیرا اولا در میان موجودات مادّی هم چیزهایی وجود دارد که قابل درک حسی نیست چنانکه حواسّ ما از درک انوار ماوراء بنفش و مادون قرمز و امواج الکترومنیتیک و … عاجز است.  
ثانیاً ما بسیاری از حقایق را از غیر راه حواسّ ظاهری، درک می‌کنیم و اعتقاد یقینی به وجود آنها پیدا می‌کنیم با اینکه قابل درک حسّی نیستند. مثلا 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 106)  
روانی همانند خود روح، قابل درک حسّی نیستند و اساساً خود «ادراک» امری غیرمادّی و نامحسوس است.  
پس درک نشدن چیزی به وسیله اندامهای حسّی، نه تنها دلیلی بر عدم وجود آن نیست بلکه حتی نباید موجب استبعاد هم بشود.

شبهه 2 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 باللّه) 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:  
اولا مبنای این شبهه، فرضیه‌ای است که بعضی از جامعه شناسان، طرح کرده‌اند و هیچ دلیل علمی بر صحّت آن، وجود ندارد.  
ثانیاً در همین عصر، بسیاری از اندیشمندان بزرگ که بیش از دیگران، از علل پدیده‌ها آگاه بوده و هستند اعتقاد جزمی و یقینی به وجود خدای حکیم داشته و دارند 1. 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  
\*\*\*\*\*  
1. 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 107)  
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 العلّه شناخته‌اند و حتی اگر با کشف علل طبیعی آنها از ایمانشان کاسته شده است باید آن را دلیل ضعف بینش و ایمان آنان دانست نه دلیل بی اعتباری اعتقاد به خدا، زیرا حقیقت اینست که علیت خدای متعال نسبت به پدیده‌های جهان از سنخ تأثیر علتهای طبیعی و در عرض آنها نیست بلکه علیتی است فراگیر و در طول تأثر همه علتهای مادّی و غیرمادّی 1 و شناختن و نشناختن علل طبیعی، تأثیری در اثبات و نفی آن ندارد.

شبهه 3 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 بی علت، نقض قانون علیت و دلیل بر عدم کلّیت آن است، و اگر کلّیت آن را نپذیریم نمی‌توانیم برای اثبات واجب الوجود، از این اصل، استفاده کنیم. زیرا ممکن است کسی بگوید که اصل مادّه یا انرژی، خودبخود و بدون علت به وجود آمده و تحوّلات آن به پیدایش سایر پدیده‌ها انجامیده است.  
این شبهه همآن 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 مادّه یا انرژی بدون علت، پدید آمده و تحوّلات آن، موجب پیدایش پدیده‌های جهان شده است اشکالات زیادی دارد که در درسهای آینده به بیان آنها خواهیم پرداخت.  
\*\*\*\*\*  
1. در درسهای آینده توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.  
(صفحه 108)

شبهه 4 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. مثلا در شیمی، ثابت شده که مقدار مادّه 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 زیست شناسی، ثابت شده که موجودات زنده، از موجودات بی جان 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:  
اولا قانون بقاء مادّه 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 مادّه و انرژی، ازلی و ابدی است یا نه؟  
ثانیاً همیشگی بودن و ثابت بودن مقدار مجموع مادّه و انرژی، به معنای بی نیازی از آفریننده نیست بلکه هر قدر عمر جهان، طولانی تر باشد نیاز بیشتری به آفریدگار خواهد داشت زیرا ملاک احتیاج معلول به علت، امکان و وابستگی ذاتی آن است نه حدوث و محدودیت زمانی آن.  
به دیگر سخن: مادّه 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 مادّه و انرژی، مستلزم نفی پیدایش پدیده‌های جدید و افزایش و کاهش آنها نیست و پدیده هایی از قبیل روح و حیات و شعور و اراده و … از قبیل مادّه و انرژی نیستند تا افزایش و کاهش آنها منافاتی با قانون بقاء مادّه 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 اِعدادی را میان موجودات زنده، اثبات می‌کند نه اینکه رابطه آنها را با  
(صفحه 109)  
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.

14 جهان بینی مادّی و نقد آن

اصول جهان بینی مادی

(صفحه 113)  
برای جهان بینی مادّی می‌توان اصولی را بدین شرح در نظر گرفت:  
نخست آنکه هستی، مساوی با مادّه 1 و مادیات است و چیزی را می‌توان موجود دانست که یا مادّه و دارای حجم و امتدادات سه گانه (طول و عرض و ضخامت) باشد، یا از خواص مادّه به شمار آید و به تَبع خود ماده، دارای کمیت و قابل انقسام باشد. براساس همین اصل، وجود خدا به عنوان یک موجود غیرمادّی و فوق طبیعی، انکار می‌گردد.  
دوم آنکه مادّه، 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 نمی‌توان قائل شد زیرا فاعلِ با شعور و اراده‌ای ندارد که بتوان هدفی را به او نسبت داد.  
چهارم آنکه پدیده‌های جهان (نه اصل مادّه) در اثر انتقال ذرات مادّه و تأثیر آنها بر یکدیگر، پدید می‌آیند و از این روی می‌توان پدیده‌های قبلی را نوعی شرط و علت اِعدادی برای پدیده‌های بعدی دانست و حداکثر می‌توان نوعی فاعلیت طبیعی را در میان مادیات پذیرفت و مثلا درخت را فاعل طبیعی برای میوه به حساب آورد یا پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی را به  
\*\*\*\*\*  
1. برای آشنایی با مفهوم و تعریف ماده رجوع کنید به: پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، جهان بینی مادی ص 292 297، و آموزش فلسفه، جلد دوم، درس چهل و یکم.  
(صفحه 114)  
عاملهای آنها نسبت داد ولی هیچ پدیده‌ای احتیاج به فاعل الهی و هستی بخش ندارد.  
اصل پنجمی را نیز می‌توان بر اصول یاد شده افزود که مربوط به شناخت شناسی است و از یک نظر، تقدّم بر سایر اصول دارد و آن اینست: تنها شناختی اعتبار دارد که برخاسته از تجربه حسّی باشد، و چون 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 1 و دیگر احتیاج به نقد مجرد ندارد، از این روی به بررسی سایر اصول می‌پردازیم:

بررسی اصل 1

این اصل که اساسی ترین اصل در جهان بینی مادّی به شمار می‌رود چیزی جز ادّعادی گزاف و بی دلیل نیست و هیچگونه برهانی بر نفی ماوراء طبیعت نمی‌توان اقامه کرد مخصوصاً براساس معرفت شناسی ماتریالیستی که بر اصالت حسّ و تجربه، استوار است. زیرا روشن است که هیچ تجربه حسّی نمی‌توان در ماوراء قلمرو خودش که مادّه و مادیات می‌باشد سخنی بگوید و چیزی را اثبات یا نفی کند، و حداکثر چیزی که براساس منطقِ حسّ گرایی می‌توان اظهار داشت اینست که بر طبق آن نمی‌توان وجود ماوراء طبیعت را اثبات کرد، پس دست کم باید احتمال وجود آن را بپذیرند و قبلا 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 2 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 الصلوة و السلام) است 3. به هر حال، براهینی که بر وجود خدای متعال و جسمانی نبودن او اقامه شده 4 برای ابطال این اصل، کفایت می‌کند.  
\*\*\*\*\*  
1. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: ایدئولوژی تطبیقی، درس هشتم تا شانزدهم، و آموزش فلسفه، درس سیزدهم تا هیجدهم.  
2. برای نمونه، رجوع کنید به: آموزش فلسفه، جلد دوم، درس چهل و چهارم و چهل و نهم.  
3. ر. ک: نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم، درس دوم.  
4. ر. ک: درس هفتم و هشتم از همین کتاب، درس شصت و دوم و شصت سوم از آموزش فلسفه.  
(صفحه 115)

بررسی اصل 2

در این اصل بر ازلی و ابدی بودن مادّه، تأکید و سپس نتیجه گیری شده که مادّه، ناآفریدنی است.  
ولی اولا ازلی و ابدی بودن مادّه، 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 مادّه، 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 محرّک.  
افزون بر این، ناآفریدنی بودن مادّه به معنای واجب الوجود بودنِ آن است و در درس هشتم اثبات کردیم که محال است ماده، واجب الوجود باشد.

بررسی اصل 3

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 مترتّب می‌شود، پی به هدفمندی جهان نمی‌برد؟!

بررسی اصل 4

چهارمین اصلِ 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 116)  
ماتریالیستها می‌گویند: این پدیده‌ها هم چیزی جز خواصّ مادّه نیستند!  
در جواب می‌گوییم: اولا 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 تأثّرات 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 پیدا است که انکار مسئولیت و ارزشها چه پیامدهایی را برای زندگی انسانی خواهد داشت.  
و سرانجام، با توجه به اینکه مادّه نمی‌تواند واجب الوجود باشد چنانکه قبلا به اثبات رسید باید علتی را برای وجود آن در نظر گرفت، و چنین علتی از قبیل علل طبیعی و اِعدادی نخواهد بود زیرا این چونه ارتباطات و همبستگیها تنها در میان مادیات با یکدیگر تصوّر می‌شود اما کل مادّه نمی‌تواند چنین رابطه‌ای را با علت خودش داشته باشد. پس علتی که مادّه را به وجود آورده است علتی ایجادی و ماوراء مادّی می‌باشد.

15 ماتریالیسم دیالکتیک و نقد آن

ماتریالیسم مکانیکی و دیالکتیکی

(صفحه 119)  
ماتریالیسم، شاخه‌های مختلفی دارد که هر کدام، پیدایش جهان و پدیده‌های آن را به شکل خاصّی 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 محرّکه خاصّی می‌دانستند که از خارج، وارد جسم متحرّک می‌شود، به دیگر سخن: جهان را همانند ماشین بزرگی تصوّر می‌کردند که نیروی محرّک 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 مادّه 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 مادّه 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 درصدد یافتن عامل دیگری برای دگرگونیهای جهان برآیند و دست کم، بعضی از حرکات را به  
(صفحه 120)  
دینامیکی تفسیر کنند و نوعی خودجُنبی برای مادّه در نظر بگیرند.  
از جمله، بنیانگذاران مکتب ماتریالیسم دیالکتیک (مارکس و انگلس) با استفاده از مفاهیم فلسفی هگل، عامل حرکت را تضادّ درونی پدیده‌های مادّی، قلمداد کردند و علاوه بر پذیرفتن اصول: جاودانی و ناآفریدنی بودن مادّه، و حرکت همگانی، و تأثیر متقابل پدیده‌ها بر یکدیگر؛ سه اصل موضوع را برای تبیین فرضیه خودشان مطرح کردند:  
1 - اصل تضادّ داخلی.  
2 - اصل جهش یا تبدیل تغییرات کمّی به تغییرات کیفی.  
3 - 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 1:

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. مثلا 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.  
\*\*\*\*\*  
1. برای اطلاع بیشتر به کتاب پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، مقالات حرکت و دیالکتیک و جهان بینی مادّی، مراجعه کنید.  
(صفحه 121)  
\* 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 اولا 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 غیبگوئیهای 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 ضدّ باشند و در نتیجه باید هر پدیده محدودی مرکب از بی نهایت اضداد باشد!  
و اما اینکه تضاد درونی را به عنوان عامل حرکت، معرفی کرده‌اند و خواسته‌اند بدینوسیله نقطه ضعف ماتریالیسم مکانیکی را جبران کنند کمترین اشکالش اینست که هیچ دلیل علمی بر چنین فرضیه‌ای وجود ندارد. علاوه بر اینکه وجود حرکتهای مکانیکی که در اثر نیروی خارجی به وجود می‌آید به هیچ وجه قابل انکار نیست مگر اینکه حرکت 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 خطّ 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 کمّی به تغییرات کیفی» تمسک و چنین وانمود کرده‌اند که تغییرات کمّی هنگامی که  
(صفحه 122)  
به نقطه خاصی رسید موجب پیدایش تغییر کیفی و نوعی می‌شود چنانکه بالا رفتن درجه حرارت آب به حدّ 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  
اولا در هیچ موردی کمیت، تبدیل به کیفیت نمی‌شود و حداکثر اینست که پیدایش پدیده خاصی مشروط به وجود کمیت معینی باشد مثلا 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 کمّی به تغییرات کیفی، وجود ندارد.

اصل نفی نفی و نقد آن

منظور از اصل نفی نفی که گاهی به نام قانون تکامل ضدّین 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 نوی کاملتر از پدیده کهنه است و به دیگر سخن  
(صفحه 123)  
سیر دیالکتیکی، همیشه صعودی و رو به تکامل می‌باشد، و اهمیت این اصل در همین نکته، نهفته است که جهت سیر تحوّلات را نشان می‌دهد و بر صعودی بودن و تکاملی بودن جریان تحوّلات، 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 بی نیازی پدیده‌ها از پدیدآورنده و علت هستی بخش نیست و چنانکه در درسهای گذشته بیان کردیم چون مادّه و مادیات، ممکن الوجود هستند، بالضروره نیازمند به واجب الوجود خواهند بود.  
(صفحه 124)

16 یگانگی خدا

مقدّمه

(صفحه 127)  
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 فرضِ جهانِ بی خدا، فرضِ نامعقولی است و توجیه قابل قبولی ندارد.  
اکنون، نوبت آن رسیده است که به مسأله توحید بپردازیم 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 تصوری 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 128)  
خدایان مفروض، مجسمه‌ها و نشانه‌های سمبولیک بسازند و به پرستش آنها بپردازند و کم کم، خود بتها در میان توده‌های کوتاه فکر، جنبه اصالت پیدا کردند و هر ملت بلکه هر قبیله‌ای براساس توهّمات خودشان آیینهایی برای پرستش بتها وضع نمودند تا از طرفی گرایش فطری به خداپرستی را به صورت بَدَلی، 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 جبّاران 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 مستقلا 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 جنّیان و پریان هستند، و به گمان بعضی دیگر، ارواح ستارگان یا ارواح بعضی از انسانهای پیشین یا نوع خاصی از موجودات نامرئی.  
(صفحه 129)  
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 آفریدگانِ همان آفریننده خواهد بود.  
به دیگر سخن: لازمه فرض چند خدا برای جهان، وجود نظامهای متعدد و منعزل از یکدیگر است، در صورتی که جهان، نظام واحدی دارد و هم پدیده‌های همزمان، با یکدیگر مرتبطند و بر یکدیگر اثر می‌گذارند و به یکدیگر نیاز دارند، و هم بین پدیده‌های گذشته با پدیده‌های فعلی، و بین پدیده فعلی با پدیده‌های آینده، ارتباط برقرار است و هر پدیده قبلی  
(صفحه 130)  
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 تصرّف در آن ندارد مگر تأثیر و تأثّراتی 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 «ربّ» نخواهد بود زیرا معنای حقیقی ربّ اینست که تصرّف استقلالی در مربوب خود انجام دهد و فرض اینست که اینگونه تصرّفات 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 تطفّلی و غیر استقلالی برای بعضی از بندگان خدا ثابت شده است چنانکه درباره حضرت عیسی (ع) می‌فرماید:  
«وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّینِ کهَیئَةِ الطَّیرِ بِإِذْنِی فَتَنْفُخُ فِیها فَتَکونُ طَیراً بِإِذْنِی» 1 و نیز می‌فرماید: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً» 2.  
حاصل آنکه: توهّم امکان چند خدا برای جهان، از مقایسه خدا با علل مادی و اِعدادی برخاسته است که تعدّد آنها برای معلول واحد، اشکالی ندارد. در صورتی که علت هستی بخش را نمی‌توان به اینگونه علتها تشبیه کرد و برای هیچ معلولی نمی‌توان چند علت هستی بخش یا چند ربّ و مدبّر استقلالی فرض نمود.  
بنابراین، برای دفع این توهّم باید از یک سوی، در معنای علت هستی بخش و ویژگیهای این نوع علیت، دقت کرد تا معلوم شود که تعدّد 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  
\*\*\*\*\*  
1. سوره مائده، آیه 110.  
2. سوره نازعات، آیه 5.  
(صفحه 131)  
نمی‌تواند 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 تشریعی پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (سلام اللّه علیهم اجمعین) منافاتی با ربوبیت تشریعی الهی ندارد چون از طرف خدای متعال و با اذن الهی است.

17 معانی توحید

مقدّمه

(صفحه 135)  
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:

1 نفی تعدّد

نخستین اصطلاح معروف توحید، همان اعتقاد به وحدانیت خدا و نفی تعدّد 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.

2 نفی ترکیب

دومین اصطلاح آن به معنای اعتقاد به اَحدیت 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 136)  
دهم اشاره شد زیرا ذهن ما با مفهوم ترکیب و متقابلا با نفی آن، آشناتر است تا با مفهوم بساطت.

3 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 قبلا 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 تعدّد ذات و شرک صریح است و گمان نمی‌رود که هیچ مسلمانی مستلزم به آن شود و اما فرض ممکن الوجود بودن صفات، مستلزم اینست که ذات الهی که علی الفرض فاقد این صفات است آنها را بیافریند و سپس به آنها متّصف گردد، مثلا 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 137)

4 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 استقلالی از خودش ندارد.  
به دیگر سخن: هر کس هر چه دارد از او و در حیطه قدرت و سلطنت و مالکیتِ 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 مالکیتِ 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؟!

5 تأثیر استقلالی

اصطلاح پنجم توحید، استقلال در تأثیر است 1 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 روییدن 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.  
\*\*\*\*\*  
1. عرفا، تعبیر «توحید افعالی» را در این معنی بکار می‌برند.  
(صفحه 138)  
برای تقریب به ذهن، مثالی از امور اعتباری می‌آوریم: اگر رئیس اداره‌ای به کارمند یا خدمتگزاری فرمان دهد که کاری را انجام دهد با اینکه کار از دست خدمتگزار انجام می‌یابد در عین حال، در مرتبه بالاتری مستند به رئیس و فرمانده است بلکه عقلاء، استناد کار را به فرمان دهنده، بیشتر و قویتر می‌شمارند.  
فاعلیت تکوینی نیز دارای سلسله مراتبی است و از آنجا که وجود هر فاعلی قائم به اراده الهی است و از جهتی نظیر صورتهای ذهنی است که قائم به تصوّر کننده آنها می‌باشد «و للّه المثل الأعلی» 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 باللّه العلی العظیم».

دو نتیجه مهم

نتیجه توحید افعالی اینست که انسان، هیچ کس و هیچ چیزی را جز خدای متعال، سزاوار پرستش نداند زیرا چنانکه قبلا 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 اعتمادِ انسان، بر خدا باشد و در همه کارها بر او توکل کند و تنها از او یاری بخواهد و ترس و امیدی جز از او و به او نداشته باشد، و حتی هنگامی که اسباب عادی برای تأمین خواسته‌ها و نیازمندیهایش فراهم نباشد باز هم نومید نشود زیرا خدا می‌تواند از راه‌های غیرعادی هم نیاز او را تأمین کند.  
چنین انسانی تحت ولایت خاص الهی قرار می‌گیرد و از آرامش روحی بی نظیری برخوردار می‌گردد «أَلا إِنَّ أَوْلِیاءَ اللّهِ لا خَوْفٌ عَلَیهِمْ وَ لا هُمْ یحْزَنُونَ» 1.  
این دو نتیجه در این آیه شریفه که هر مسلمانی روزانه دست کم ده مرتبه آن را تکرار می‌کند گنجانیده شده است: «إِیاک نَعْبُدُ وَ إِیاک نَسْتَعین».  
\*\*\*\*\*  
1. سوره یونس، آیه 62.  
(صفحه 139)

دفع یک شبهه

در اینجا ممکن است شبه‌های به ذهن بیاید که اگر مقتضای توحید کامل اینست که انسان از هیچ کسی جز خدا یاری نخواهد پس نباید توسّل به اولیاء خدا هم صحیح باشد.  
جواب اینست که متوسّل شدن به اولیاء خدا اگر به این عنوان باشد که ایشان مستقلا و بدون نیاز به اذن خدا کاری برای توسّل کننده انجام می‌دهند چنین توسّلی 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 متوسّل 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 توسّل 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 الصلوة و السلام) و توسّل به ایشان محروم بوده‌اند رخ داده است.

18 جبر و اختیار

مقدّمه

(صفحه 143)  
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 مثلا 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 144)  
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 تشریعی اسلام است. زیرا در صورتی که انسان، اختیاری در انجام کارهایش نداشته باشد دیگر جایی برای وظیفه و تکلیف و امر و نهی و پاداش و کیفر، باقی نخواهد ماند. بلکه مستلزم پوچی و بی هدف بودن نظام تکوین نیز می‌باشد زیرا چنانکه از آیات کریمه 1 و روایات شریفه و براهین عقلی به دست می‌آید هدف از آفرینش جهان طبیعت، فراهم شدن زمینه آفرینش انسان است تا با فعالیت اختیاری و عبادت و بندگی خدای متعال، به 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 می‌دهند و بی اختیار، حرکاتی در آنان پدید می‌آید و سپس بعضی مورد نکوهش و کیفر، و برخی مورد ستایش و پاداش، قرار می‌گیرند.  
مهمترین عاملی که موجب رواج و گسترش این گرایش خطرناک شد اغراض سیاسی حکومتهای ستمگری بود که می‌توانستند به وسیله این افکار، رفتارها و کردارهای ناشایست خودشان را توجیه کنند و توده‌های ناآگاه را به پذیرفتن سلطه و سیادتشان 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 توانِ جمع بین توحید کامل و بین نفی جبر را داشتند و نه از تعالیم اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) بهره می‌گرفتند معتقد به تفویض شدند و افعال اختیاری انسان را از دایره فاعلیت الهی، خارج دانستند و به نوع دیگری از انحراف و کژاندیشی مبتلی شدند و از معارف بلند اسلامی و نتایج والای آن، محروم گردیدند.  
\*\*\*\*\*  
1. به این آیات، مراجعه کنید: سوهر هود: آیه 7، سوره ملک: آیه 2، سوره کهف: آیه 7، سوره ذاریات: آیه 56، سوره توبه: آیه 72.  
(صفحه 145)  
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 مترتّب بر آن را پذیرفتند، و از طرف دیگر، تأثیر عالی و استقلالی 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 سلّم) به ما رسیده است بیانات روشنگری در این زمینه، یافت می‌شود که در کتب حدیث، تحت عنوان استطاعت و نفی جبر و تفویض، و نیز در ابواب اذن و مشیت و اراده و قضاء و قدر الهی، مضبوط است و همچنین روایاتی یافت می‌شود که افراد کم استعداد را از غور در این مسائل دقیق، نهی کرده‌اند تا دچار انحراف و لغزش نگردند.  
باری، مسأله جبر و اختیار، ابعاد گوناگونی دارد که بررسی همه آنها متناسب با این نوشتار نیست ولی باتوجه به اهمیت موضوع، می‌کوشیم بیان ساده‌ای پیرامون بعضی از ابعادِ مورد حاجت آن، ارائه دهیم و به کسانی که علاقه به تحقیق بیشتر دارند توصیه می‌کنیم 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 می‌شود زیرا هر کسی آن را در درون خویش با علم حضوری خطاناپذیر، می‌یابد چنانکه از سایر حالات روانی خودش با چنین علمی آگاه می‌شود و حتی هنگامی که درباره چیزی شک دارد وجود خود «شک» را با علم حضوری درک می‌کند و نمی‌تواند درباره آن تردیدی به خود، راه دهد.  
همچنین هر کسی با اندک توجهی به درون خویش می‌یابد که می‌تواند سخنی را بگوید یا نگوید، یا دستش را حرکت دهد یا ندهد، یا غذایی را تناول کند یا نکند و …  
تصمیم گرفتن بر انجام کاری، گاهی در جهت اشباع تمایلات غریزی و حیوانی است مانند گرسنه‌ای که اراده خوردن غذا می‌کند یا تشنه‌ای که تصمیم بر نوشیدن آب می‌گیرد؛ و گاهی  
(صفحه 146)  
در جهت ارضاء خواستهای عقلانی و تحقق بخشیدن به آرمانهای بلند انسانی است مانند مریضی که برای باز یافتن سلامتی داروی تلخی را می‌خورد و از خوردن غذای لذیذی خودداری می‌کند، یا دانش پژوهی که در راه تحصیل علم و کشف حقایق، چشم از لذایذ مادّی می‌پوشد و رنجهای فراوانی را بر خود همواره می‌کند، یا سرباز فداکاری که حتی حیات خودش را در راه رسیدن به آرمانهای والایش فدا می‌کند.  
در واقع، ارزش انسانی هنگامی ظاهر می‌شود که بین خواستهای گوناگون، تزاحمی پدید آید و شخص برای رسیدن به فضایل اخلاقی و کمالات روحی و ابدی و قرب و رضوان الهی، از خواستهای پست و حیوانی خودش بگذرد و هر کاری که با اختیار بیشتر و انتخاب آگاهانه تر انجام گیرد تأثیر بیشتری در تکامل یا تنزّل 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:  
1 - اراده انسان در اثر برانگیخته شدن میلهای درونی، شکل می‌گیرد، و نه وجود این میلها  
(صفحه 147)  
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 تصمیم گیری، 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 تصمیم گیری، احتیاج به تأمل و سنجش سود و زیان کار دارد و گاهی به دشواری انجام می‌گیرد.  
2 - 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 تزاحم انگیزه‌های مختلف، یکی را برگزیند.  
البته قوت برخی از این عوامل، گاهی مقاومت و گزینش کاری که در جهت خلاف آنهاست را دشوار می‌سازد ولی در عوض، چنین مقاومت و گزینشی تأثیر بیشتری در کمال داشته استحقاق پاداش را افزایش می‌دهد چنانکه هیجانات فوق العاده و دیگر شرایط دشوار، موجب کاهش کیفر و تخفیف جرم می‌گردد.  
3 - 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 تخلّف 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 148)  
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.

19 دین چیست؟

مفهوم قضا و قدر

(صفحه 151)  
واژه «قدَر» 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 رساندنِ اعتباری است) استعمال می‌شود و گاهی این دو واژه به صورت مترادف و به معنای «سرشت» بکار می‌رود.  
منظور از تقدیر الهی اینست که خدای متعال برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمّی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می‌یابد و منظور از قضاء الهی اینست که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایطِ یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند.  
طبق این تفسیر، مرحله تقدیر، قبل از مرحله قضاء و دارای مراتب تدریجی است و شامل مقدمات بعید و متوسط و قریب می‌شود و با تغییر بعضی از اسباب و شرایط، تغییر می‌یابد، مثلا سیر تدریجی جنین از نطفه و علقه و مضغه تا حد یک چنین کامل، مراحل مختلف تقدیر آنست که شامل مشخصات زمانی و مکانی نیز می‌شود، و سقوط آن در یکی از مراحل، تغییری در تقدیر آن بشمار می‌رود. ولی مرحله قضاء، دفعی و مربوط به فراهم شدن همه اسباب و شرایط، و نیز حتمی و غیرقابل تغییر است  
(صفحه 152)  
«إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یقُولُ لَهُ کنْ فَیکونُ» 1.  
اما چنانکه اشاره شد گاهی «قضاء و قدر» به صورت مترادف بکار می‌رود، و از این روی، تقسیم به حتمی و غیرحتمی می‌گردد، و بدین لحاظ است که در روایات و ادعیه، از تغییر قضاء، یاد شده، و صدقه و بِرّ به والدین و صله رحم و دعاء، از عوامل تغییر قضاء، معرفی گردیده است.

قضاء و قدر علمی و عینی

گاهی تقدیر و قضاء الهی، به معنای علم خدا به فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط پیدایش پدیده‌ها و نیز علم به وقوع حتمی آنها بکار می‌رود، و آن را «قضاء و قدر علمی» می‌نامند، و گاهی به معنای انتساب سیر تدریجی پدیده‌ها و نیز انتساب تحقق عینی آنها به خدای متعال، استعمال می‌شود و «قضاء و قدر عینی» نام می‌گیرد.  
برحسب آنچه از آیات و روایات، استفاده می‌شود علم الهی به همه پدیده‌ها به صورتی که عیناً در خارج، تحقق می‌یابد در مخلوقی شریف و متعالی به نام «لوح محفوظ» منعکس است و هر کس به اذن الهی، با آن، تماس پیدا کند از حوادث گذشته و آینده، آگاه می‌گردد، و نیز الواح 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: «یمْحُوا اللّهُ ما یشاءُ وَ یثْبِتُ وَ عِنْدَه ام الْکتابِ» 2 و تغییر یافتن تقدیراتِ مشروط و غیرحتمی، در لسان روایات، به نام «بداء» نامیده شده است.  
به هر حال، اعتقاد به قضاء و قدر علمی، مشکلی را بیش از آنچه در مورد علم ازلی الهی گفته شد به وجود نمی‌آورد، و در درس سابق، شبهه جبرگرایان مربوط به علم الهی، مورد بررسی واقع شد و سستی و بی مایگی آن، روشن گردید.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره آل عمران به آیه 47 و به این آیات نیز رجوع کنید: سوره بقره: آیه 117، سوره مریم: آیه 35، سوره غافر: آیه 68.  
2. سوره رعد، آیه 39.  
(صفحه 153)  
اما اعتقاد به قضاء و قدر عینی، مخصوصاً اعتقاد به سرنوشت حتمی، اشکال دشوارتری دارد که باید به پاسخ آن بپردازیم هر چند پاسخ اجمالی آن در بحث از توحید به معنای تأثیر استقلالی، دانسته شد.

رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان

دانستیم که مقتضای اعتقاد به قضاء و قدر عینی الهی اینست که وجود پدیده‌ها را از آغاز پیدایش تا دوران شکوفایی و تا پایان عمر، بلکه از هنگام فراهم شدن مقدماتِ بعیده تحت تدبیر حکیمانه الهی بدانیم و فراهم شدن شرایط پیدایش و رسیدن به مرحله نهایی را مستند به اراده الهی بشماریم 1.  
به دیگر سخن: همآن گونه که وجود هر پدیده‌ای انتساب به اذن و مشیت تکوینی خدا دارد و بدون اذن او هیچ موجودی پا به عرصه وجود نمی‌نهد همچنین پیدایش هر چیزی مستند به تقدیر و قضاء الهی است و بدون آن، هیچ موجودی شکل و حدود ویژه خودش را نمی‌یابد و به سرانجام خودش نمی‌رسد و بیان این انتساب و استنادات، در واقع، تعلیم تدریجی توحید به معنای استقلال در تأثیر است که از والاترین درجات توحید می‌باشد و نقش عظیمی در سازندگی انسانها دارد چنانکه قبلا اشاره کردیم.  
اما استناد پدیده‌ها به اذن و حتی به مشیت خدا، آسان یابتر و قابل فهم تر است به خلاف استناد مرحله نهایی و تعین قطعی آنها به قضاء الهی که به دلیلِ 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 وخیم آن را بپذیرند منکر شمول قضاء الهی نسبت به افعال اختیاری انسان شدند و هر دسته، آیات و روایاتِ مخالف با نظریه خودشان را  
\*\*\*\*\*  
1. انطباق اراده و قضاء الهی بر یکدیگر (بحسب مورد) از تطبیق آیه (47) آل عمران بر آیه (82) از سوره یس «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیئاً أَنْ یقُولَ لَهُ کنْ فَیکونُ» روشن می‌شود.  
(صفحه 154)  
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 متعدّد

تأثیر چند علت در پیدایش یک پدیده، به چند صورت تصور می‌شود:  
1 - چند علت با هم و در کنار یکدیگر، تأثیر کنند مانند اینکه اجتماع بذر و آب و حرارت و … موجب شکفتن بذر و روییدن گیاه می‌شود.  
2 - هر یک از آنها متناوباً مؤثر باشد که به نوبت، تأثیر خود را می‌بخشند چنانکه چند موتور، علی التناوب روشن شوند و موجب ادامه حرکت هواپیما گردند.  
3 - تأثیر آنها مترتّب 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.  
4 - تأثیر مترتّب 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 معلولِ 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 155)  
علت هستی بخش یا دو علت مانعة 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 تامّه) باشد.

دفع شبهه

با توضیحاتی که داده شد روشن گردید که استناد وجودِ افعال اختیاری انسان به خدای متعال، منافاتی با استناد آنها به خود وی ندارد زیرا این استنادها در طول یکدیگر هستند و تزاحمی با هم ندارند.  
به دیگر سخن: استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به خدای متعال در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود مادّه‌ای 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 تامّه» در کار خودش منافاتی با استناد وجود همه اجزاء علت تامّه، 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 عَرض یکدیگر و مانعة الجمع نیستند و تأثیر آنها در تحقق کارها علی البدل انجام نمی‌گیرد بلکه اراده انسان مانند اصل وجودش وابسته به اراده الهی است و اراده خدای متعال برای تحقق آن، ضرورت دارد «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ یشاءَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمِینَ» 1.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره تکویر، آیه 29.  
(صفحه 156)

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 فزع نمی‌افتد بلکه توجه به اینکه این حوادث، جزیی از نظام حکیمانه جهان است و طبق مصالح و حکمتهایی رخ داده و می‌دهد با آغوش باز از آنها استقبال می‌کند و ملکات فاضله‌ای از قبیل صبر و توکل و رضا و تسلیم را به دست می‌آورد.  
و نیز شیفته و فریفته خوشیها و شادیهای زندگی نمی‌شود و به آنها مغرور و سرمست نمی‌گردد و نعمتهای خدا داده را وسیله فخرفروشی و به خود بالیدن، قرار نمی‌دهد.  
این آثار ارزنده، همان است که در این آیه شریفه، به آنها اشاره شده است:  
«ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَة فِی الْأَرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکمْ إِلاّ فِی کتاب مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِک عَلَی اللّهِ یسِیرٌ. لِکیلا تَأْسَوْا عَلی ما فاتَکمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاکمْ وَ اللّهُ لا یحِبُّ کلَّ مُخْتال فَخُور» 1.  
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: «لَها ما کسَبَتْ وَ عَلَیها مَا اکتَسَبَتْ» 2 «وَ أَنْ لَیسَ لِلْإِنْسانِ إِلاّ ما سَعی» 3.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره حدید، آیه 22 و 23.  
2. سوره بقره، آیه آخر.  
3. سوره نجم، آیه 39.  
(صفحه 157)

20 عدل الهی

مقدّمه

(صفحه 161)  
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 باللّه) 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 مثلا 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 162)  
و اشاعره آن را انکار کرده و معتقد شده‌اند که (در امور تکوینی) آنچه را خدا انجام می‌دهد نیکو است، و (در امور تشریعی) آنچه را خدا امر می‌کند خوب است نه اینکه چون کاری خوب است خدا آن را انجام می‌دهد یا به آن، امر می‌کند.  
اما عدلیه معتقدند که افعال، صرف نظر از انتساب تکوینی و تشریعی آنها به خدای متعال متّصف به حسن و قبح می‌شوند و عقل انسان هم تا حدودی می‌تواند جهت حسن و قبح افعال را درک کند و ساحت الهی را از انجام افعال قبیح، تنزیه نماید، البته نه بدان معنی که (العیاذ باللّه) 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 تفضیلی 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 الصلوة 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 کلِّ ذی حقٍّ حقَّه» 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 163)  
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 کلِّ شیء فی مَوضعِه» و طبق این تعریف، عدل مرادف با حکمت، و کار عادلانه، مساوی با کار حکیمانه می‌گردد. اما درباره اینکه چگونه «حق صاحب حق» و «جایگاه شایسته هر چیزی» تعیین می‌شود سخن بسیار است که بخش مهمی از فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق را به خود، اختصاص داده است و طبعاً در اینجا نمی‌توان به تحقیق پیرامون اینگونه مسائل بپردازیم.  
آنچه لازم است در اینجا به آن، توجه شود این است که هر عاقلی درک می‌کند که اگر کسی بدون هیچ علتی لقمه نانی را از دست طفل یتیمی برباید یا خون انسان بی گناهی را بریزد ظلم کرده و مرتکب کار قبیحی شده است، و برعکس اگر لقمه نان ربوده 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 درک کننده‌ای 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 خاصّ و عامّ 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 مثلا 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 مثلا 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 مترتّب گردد و موجودات مختلف را که  
(صفحه 164)  
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 1 و سپس با توجه به توانایی و تلاش اختیاری وی درباره او قضاوت کند 2 و سرانجام، پاداش یا کیفری در خور کارهایش به او عطا فرماید 3.

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 می‌کند و اگر صفات کمالیه او اقتضای کاری را نداشته باشد هرگز آن را انجام نخواهد داد و چون خدای متعال، کمال محض است اراده او اصالتاً به جهت کمال و خیر مخلوقات، تعلق می‌گیرد و اگر لازمه وجود مخلوقی پیدایش شرور و نقایصی در جهان باشد جهت شرّ آن، مقصود بالتّبع خواهد بود یعنی چون لازمه انفکاک ناپذیر خیر بیشتری است بالتَبَع آن خیر غالب، مورد اراده الهی واقع می‌شود.  
پس مقتضای صفات کمالیه الهی اینست که جهان به گونه‌ای آفریده شود که مجموعاً دارای بیشترین کمال و خیر ممکن الحصول باشد، و از اینجا صفت حکمت برای خدای متعال، ثابت  
\*\*\*\*\*  
1. «لا یکلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها». سوره بقره، آیه 286.  
2. «وَ قُضِی بَینَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لا یظْلَمُونَ». سوره یونس، آیه 54.  
3. «فَالْیوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیئاً وَ لا تُجْزَوْنَ إِلاّ ما کنْتُمْ تَعْمَلُونَ». سوره یس، آیه 54  
(صفحه 165)  
می گردد.  
بر همین اساس، اراده الهی به آفرینش انسان در شرایطی که امکان وجود داشته باشد و وجود او منشأ بیشترین خیرات باشد تعلق گرفته است، و یکی از امتیازات اصلی انسان، اختیار و اراده آزاد است و بی شک، داشتن نیروی اختیار و انتخاب، یکی از کمالات وجودی بشمار می‌رود و موجودی که واجد آن باشد کاملتر از موجود فاقد آن، محسوب می‌شود. اما لازمه مختار بودن انسان اینست که هم بتواند مرتکب کارهای زشت و ناپسند گردد و بسوی خسران و شقاوت جاودانی، سقوط کند و البته آنچه اصالتاً مورد اراده الهی قرار می‌گیرد همان تکامل اوست ولی چون لازمه تکامل اختیاری انسان، امکان تنزل و سقوط هم هست که در اثر پیروی از هواهای نفسانی و انگیزه‌های شیطانی حاصل می‌شود چنین سقوط اختیاری هم بالتَبع 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 برندارد از این روی، حکمت الهی اقتضاء دارد که این تکالیف، متناسب با تواناییهای مکلفین باشد، زیرا تکلیفی که امکان اطاعت نداشته باشد لغو و بیهوده خواهد بود.  
بدین ترتیب، نخستین مرحله عدل (به معنای خاص) یعنی عدالت در مقام تکلیف، به این دلیل، ثابت می‌شود که اگر خدای متعال تکلیفی فوق طاعت بندگان، تعیین کند امکان عمل نخواهد داشت و کار 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 166)  
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

1 - 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 علّی 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 مثلا 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 بیشمار و زیباییهای خیره کننده پدید نمی‌آمد و پدید آمدن این یا آن نوع از پدیده ها، با این یا آن شکل و ویژگی، تابع اسباب و شرایطی است که در جریان حرکت و تحول مادّه، 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.  
2 - 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 اولا مرگ و حیات موجودات در این جهان هم تابع قوانین تکوینی و روابط علّی و معلولی، و لازمه نظام آفرینش است و ثانیاً اگر موجودات زنده نمی‌مردند زمینه پیدایش موجودات بعدی فراهم نمی‌شد و آیندگان از نعمت وجود و حیات، محروم می‌گردیدند و ثالثاً اگر تنها فرض کنیم که همه انسانها زنده بمانند طولی نمی‌کشد که پهنه زمین برای  
(صفحه 167)  
زندگی ایشان، تنگ می‌شود 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.  
3 - وجود این همه رنجها و امراض و بلاهای طبیعی (مانند سیل و زلزله) و گرفتاریهای اجتماعی (مانند جنگلها و ستمها) چگونه با عدل الهی، سازگار است؟  
پاسخ اینست که اولا حوادث ناگوار طبیعی، لازمه فعل و انفعالات و تزاحمات عوامل مادی است و چون خیرات آنها بر شرورشان غلبه دارد مخالف حکمت نیست، و نیز پدید آمدن فسادهای اجتماعی، لازمه مختار بودن انسان است که مقتضای حکمت الهی می‌باشد و در عین حال، مصالح زندگی اجتماعی، بیش از مفاسد آن است و اگر مفاسد، غالب بود انسانی در زمین باقی نمی‌ماند.  
ثانیاً وجود این رنجها و گرفتاریها از یک سوی، موجب تلاش انسان برای کشف اسرار طبیعت و پدید آمدن دانشها و صنایع مختلف می‌شود، و از سوی دیگر، دست و پنجه نرم کردن با سختیها عامل بزرگی برای رشد و شکوفایی استعدادها و ترقّی و تکامل انسانها می‌گردد و بالاخره، تحمل هر سختی و رنجی در این جهان اگر به منظور صحیحی باشد پاداش بسیار ارزنده‌ای در جهان ابدی خواهد داشت و به نحو احسن، جبران خواهد شد.  
4 - عذاب ابدی برای گناهان محدودی که در این جهان، ارتکاب می‌شود چگونه با عدل الهی، سازگار است؟  
پاسخ اینست که بین اعمال نیک و بد و بین پاداش و کیفر اُخروی 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 مثلا 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 همآن گونه 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 168)  
شخص گنهکار، آگاهانه به آن، اقدام کرده است.

نبوت

21 درآمدی بر مسائل نبوّت

مقدّمه

(صفحه 171)  
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:  
1 - هستی جهان و انسان از کیست و تدبیر و اراده آنها به دست چه کسی است؟  
2 - سرانجام زندگی و مقصد نهایی انسان کجاست؟  
3 - باتوجه 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، نبوّت) 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 بی نیاز از او نیستند.  
این مطالب را با براهین عقلی، اثبات کردیم 1 و توضیح دادیم که اینگونه مسائل را تنها از  
\*\*\*\*\*  
1. 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 172)  
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 تفاصیل 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 173)  
دیگر سخن: وجوب عصمت انبیاء در تلقی و ابلاغ پیام الهی، و همچین لزوم وجود راهی برای اثبات نبوت پیامبران برای دیگران.  
پس از آنکه مسائل بنیادی وحی و نبوت به وسیله دلیل عقلی، تبیین شد آنگاه نوبت می‌رسد به مسائل دیگری از قبیل 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 فرقهای اساسی بین فلسفه و علم کلام، روشن می‌شود زیرا فلسفه، تنها از مسائلی است که با دلیل عقلی، اثبات می‌گردد ولی علم کلام، شامل مسائلی است که جز با دلیل نقلی و 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 تعقّلی، اثبات می‌شود هر کدام از آنها مسائل ویژه خود دارند ولی مسائل ویژه فلسفه نیز که با اسلوب تعقّلی، 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 تعقّلی و هم از اسلوب تعبّدی، استفاده می‌شود.  
یکی آنکه هرکدام 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 تعقّلی است بخلاف علم کلام که در پاره‌ای از مسائل (مانند مسائل مشترک بین فلسفه و کلام) از متد تعقّلی 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 174)  
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 سلّم) «= 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.

22 نیاز بشر به وحی و نبوّت

ضرورت بعثت انبیاء

(صفحه 177)  
این مسأله را که بنیادی ترین مسائل بخش نبوّت است می‌توان با برهانی اثبات کرد که از سه مقدمه، تشکیل می‌یابد:  
1 - هدف از آفرینش انسان این است که با انجام دادن افعال اختیاری، مسیر تکامل خود را بسوی کمال نهایی بپیماید 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 بالتّبع (و نه بالاصاله) مورد اراده الهی واقع می‌شود.  
این مقدمه ضمن بحث از حکمت و عدل الهی 1 روشن شد.  
2 - 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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: درس یازدهم و درس بیستم.  
(صفحه 178)  
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 مهمانسرایی دعوت کند ولی محل مهمانسرایش و راه رسیدن به آن را به او نشان ندهد! و بدیهی است که چنین رفتاری خلاف حکمت و موجب نقض غرض است.  
این مقدمه هم روشن و بی نیاز از تفصیل و توضیح بیشتر است.  
3 - 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 1 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 کاملا روشن گردد.  
\*\*\*\*\*  
1. 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 لّمی در الهیات است.  
(صفحه 179)

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 مفاسد مختلف، شناخته شود و مورد ارزیابی قرار گیرد تا وظایف میلیاردها انسانی که دارای ویژگیهای بدنی و روانی متفاوت هستند و در شرایط مختلف طبیعی و اجتماعی، زندگی می‌کنند مشخص شود. ولی احاطه بر همه این امور، نه تنها برای یک یا چند فرد، میسر نیست بلکه هزارها گروه متخصص در رشته‌های علوم مربوط به انسان هم، نمی‌توانند چنین فرمولهای پیچیده‌ای را کشف و به صورت قوانین و مقررات دقیق و اخروی همه انسانها تضمین گردد و در صورت تزاحم بین انواع مصالح و مفاسد 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 نَسخِ مادّه‌ای یا اضافه کردن مادّه 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، صَرف تأمین مصالح دنیوی و اجتماعی شده و می‌شود و هرگز اهتمامی به تأمین مصالح اخروی و کسر و انکسار آنها با مصالح مادّی 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 مادّی و دنیوی را تا حدودی می‌توان به وسیله تجارب عملی، تشخیص داد اما مصالح معنوی و اخروی، قابل تجربه حسّی نیست و  
(صفحه 180)  
نیز نمی‌توان آنها را دقیقاً ارزشیابی کرد و در صورت تزاحم با مصالح مادّی 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:  
1 - 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 پی در پی، از فراموش شدن کلی آنها جلوگیری بعمل می‌آید و با آموزشهای صحیح و منطقی،  
(صفحه 181)  
جلوی مغالطات و بدآموزیها گرفته می‌شود.  
از اینجا نکته نامیده شدن انبیاء به «مذکر» و «نذیر» و نامیده شدن قرآن کریم به «ذِکر» و «تذکره» روشن می‌گردد.  
امیرمؤمنان (علیه السلام) در مقام بیان حکمتهای بعثت انبیاء می‌فرماید:  
«لِیسْتَأدُوهم میثاقَ فِطْرَته، و یذکروهم مَنْسِی نِعْمتِه، و یحتجّوا عَلَیهم بِالتّبلیغ» یعنی خدای متعال، پیامبران خود را پی در پی فرستاد تا وفاداری به پیمان فطرت را از مردم بخواهند، و نعمتهای فراموش شده را به یادشان آورند، و با تبلیغ و بیان حقایق، حجت را برایشان تمام کنند.  
2 - یکی از مهمترین عوامل تربیت و رشد و تکامل انسان، وجود الگو و نمونه رفتار است که اهمیت آن، در مباحث روانشناسی به ثبوت رسیده است. انبیاء الهی به عنوان انسانهای کامل و تربیت شده الهی، این نقش را به بهترین وجهی ایفاء می‌کنند و علاوه بر تعلیمات و آموزشهای مختلف، به تربیت و تزکیه مردم نیز می‌پردازند و می‌دانیم که در قرآن کریم «تعلیم و تزکیه» توأماً ذکر شده و حتی در بعضی از موارد «تزکیه» مقدم بر «تعلیم» آمده است.  
3 - یکی دیگر از برکات وجود انبیاء در میان مردم این است که در صورت فراهم بودن شرایط لازم، رهبری اجتماعی و سیاسی و قضایی مردم را به عهده می‌گیرند و بدیهی است که رهبر معصوم، یکی از بزرگترین نعمتهای الهی برای جامعه می‌باشد و به وسیله او جلو بسیاری از نابسامانیهای اجتماعی گرفته می‌شود و جامعه از اختلاف و پراکندگی و کجروی نجات می‌یابد و به سوی کمال مطلوب رهبری می‌گردد.  
(صفحه 182)

23 حلّ چند شبهه

حلّ چند شبهه

(صفحه 185)  
پیرامون برهانی که برای ضرورت بعثت انبیاء (علیهم السلام) بیان شده، سؤالات و شبهاتی مطرح می‌شود که اینک به ذکر و پاسخ آنها می‌پردازیم:

چرا بسیاری از مردم، از هدایت انبیاء محروم مانده اند؟

1 - اگر حکمت الهی، اقتضای بعثت انبیاء برای هدایت همه انسانها را دارد پس چرا همگی ایشان در یک منطقه خاص جغرافیایی (خاورمیانه) مبعوث شده‌اند و سایر بخشهای روی زمین از این نعمت، محروم مانده اند؟ مخصوصاً با توجه به اینکه در روزگارهای پیشین، 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 اصلا اطلاعی از دعوت انبیاء، پیدا نکرده‌اند.  
پاسخ این است که اولا 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 (24) از سوره فاطر می‌فرماید:  
«وَ إِنْ مِنْ أُمَّة إِلاّ خَلا فِیها نَذِیرٌ» و در آیه (36) از سوره نحل می‌فرماید: «وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کلِّ أُمَّة رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ» 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 (164) از سوره نساء می‌فرماید:  
(صفحه 186)  
«وَ رُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَیک».  
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 جریانات به صورتی انجام یابد که زمینه حسن یا سوء انتخاب برای طرفین حق و باطل، فراهم باشد مگر اینکه تسلط زورمندان و اهل باطل بجایی برسد که راه هدایت دیگران را بکلّی 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؟

2 - 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 ساخته اند؟ آیا حکمت الهی، اقتضاء نداشت که خدای متعال اسباب دیگری نیز فراهم کند که جلو این فسادها گرفته شود و دست کم، پیروان انبیاء به نبرد با  
(صفحه 187)  
یکدیگر برنخیزند؟  
پاسخ این سؤال از تأمّل 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 1 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 2، 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 بالتَبَع می‌باشد و هر چند اراده الهی اصالت به تکامل انسانها تعلق گرفته است ولی چون متعلق این اراده مشروط به اختیاریت می‌باشد سقوط و انحطاط ناشی از سوء اختیار را نفی نمی‌کند و مقتضای حکمت الهی، این نیست که همه انسانها خواه ناخواه در مسیر صحیح به حرکت در آیند هر چند برخلاف میل و اراده ایشان باشد.

چرا انبیاء دارای امتیازات صنعتی و اقتصادی نبودند؟

3 - 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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: آیات (7) از سوره هود، و (7) از سوره کهف، و (2) از سوره ملک، و (48) از سوره مائده، و (165) از سوره انعام.  
2. ر. ک: آیات (35، 107، 112، 137، 128) از سوره انعام، (99) از سوره یونس، (118) از سوره هود، (9 و 93) از سوره نحل، (8) از سوره شوری، (2) از سوره شعراء، و (253) از سوره بقره.  
(صفحه 188)  
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 می‌کردند می‌توانستند بر نفوذ اجتماعی و قدرت سیاسی خودشان بیفزایند و بهتر به اهدافشان برسند.  
پاسخ این است که نیاز اصلی به وجود وحی و نبوت، در اموری است که بشر با ابزار و شناختهای عادی نتواند به آنها پی ببرد و در صورت جهل به آنها، نتواند جهت حرکت خود را به سوی کمال حقیقی، تعیین کند و در مسیر آن، گام بردارد. به دیگر سخن: وظیفه اصلی انبیاء (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 چادرنشین باشند و خواه مردمی اقیانوس پیما و فضانورد، ارزشهای اصیل انسانی را بشناسند و بدانند چه وظایفی در مورد پرستش خدای متعال و درباره فردفرد خودشان و نیز نسبت به همنوعان و سایر آفریدگان دارند تا با انجام دادن آنها به کمال و سعادت حقیقی و ابدی، نائل گردند، اما اختلاف استعدادها و امکانات طبیعی و صنعتی، چه در زمان واحد و چه در زمانهای مختلف، امری است که بر طبق اسباب و علل خاصی پدید می‌آید و نقش تعیین کننده‌ای در تکامل حقیقی و سرنوشت ابدی ندارد چنانکه پیشرفتهای علمی و صنعتی امروز که موجب گسترش و افزایش بهره‌های مادی و دنیوی شده، تأثیری در تکامل معنوی و روحی مردم نداشته بلکه می‌توان گفت که با آن، تناسب معکوس داشته است.  
حاصل آنکه: مقتضای حکمت الهی این است که انسانها بتوانند با بهره گیری از 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 علّی و معلولی، پدید می‌آید و این  
(صفحه 189)  
اختلافات، نقش تعیین کننده‌ای در سرنوشت ابدی انسانها ندارد و چه بسا فردی یا گروهی که به ساده ترین وجهی زندگی کرده و از حداقل نعمتهای مادی و دنیوی، بهره مند شده و در عین حال، به درجات والایی از کمال و سعادت، نائل گشته است و چه بسا فرد یا گروهی که از پیشرفته ترین صنایع و علوم و بهترین وسایل زندگی، برخوردار بوده و در اثر ناسپاسی و غرور و استکبار و ستم به دیگران در پست ترین درکاتِ 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 1 و یا در اداره جامعه و حُسن تدبیر امور، تلاشهایی انجام داده‌اند چنانکه حضرت یوسف (علیه السلام) در سرزمین مصر، انجام داد 2 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) همآن گونه که بارها گفته شد فراهم کردن زمینه برای انتخاب آگاهانه و آزادانه بوده است و اگر می‌خواستند با توسّل 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.  
امیرمؤمنان (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:  
«اگر خدای متعال می‌خواست هنگامی که پیامبران را برمی انگیخت 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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره انبیاء: آیه 78 - 82، سوره کهف: آیه 83 - 97، سوره سبأ: آیه 10 - 13، لازم به تذکر است که بر حسب چند روایت ذوالقرنین پیامبر نبوده بلکه از اولیاء خدا بوده است.  
2. ر. ک: سوره یوسف، آیه 55.  
(صفحه 190)  
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» 1.  
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 2.

24 عصمت انبیاء

ضرورت مصونیت وحی

(صفحه 193)  
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 1 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  
\*\*\*\*\*  
1. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَ ما کانَ اللّهُ لِیطْلِعَکمْ عَلَی الْغَیبِ وَ لکنَّ اللّهَ یجْتَبِی مِنْ رُسُلِهِ مَنْ یشاءُ». سوره آل عمران، آیه 179.  
(صفحه 194)  
از آن را نداشته باشند راهی برای کنترل و نظارت بر درستی کار وسائط نخواهند داشت و تنها در صورتی که محتوای پیامی مخالف احکام یقینی عقل باشد خواهند فهمید که خللی در آن، وجود ندارد. مثلا اگر کسی ادعا کرد که از طرف خدا به او وحی شده که اجتماع نقیضین جایز یا واجب است یا (العیاذ باللّه) تعدّد یا ترکیب یا زوال، در ذات الهی راه دارد می‌توان به کمک حکم یقینی عقل به بطلان چنین مطالبی کذب ادعا وی را اثبات کرد اما نیاز اصلی به وحی، در مسائلی است که عقل، راهی برای اثبات یا نفی آنها ندارد و نمی‌تواند با ارزیابی مفاد و محتوای پیام، صحّت و سقم آن را تشخیص دهد. در چنین مواردی از چه راهی می‌توان صحّت محتوای وحی و مصونیت آن را از تصرف عمدی یا سهوی وسائط، اثبات کرد؟  
جواب این است: همآن 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 می‌کند که مقتضای حکمت الهی این است که پیامهای او سالم و دست نخورده به دست مردم برسد و گرنه نقض غرض خواهد شد.  
به دیگر سخن: بعد از آنکه معلوم شد که باید پیامهای الهی با یک یا چند واسطه به مردم برسد تا زمینه تکامل اختیاری انسانها فراهم شود و هدف الهی از آفرینش بشر تحقق یابد با استناد به صفات کمالیه الهی ثابت می‌شود که این پیامها مصون از تصرفات عمدی و سهوی خواهد بود. زیرا اگر خدای متعال نخواهد که پیامهایش به طور صحیح به بندگانش برسد خلاف حکمت خواهد بود و اراده حکیمانه الهی، آن را نفی می‌کند، و اگر خدا نداند که پیام خود را از چه راهی و به وسیله چه کسانی بفرستد که سالم به بندگانش برسد با علم نامتناهی او منافات خواهد داشت، و اگر نتواند وسایط شایسته‌ای را برگزیند و ایشان را از هجوم شیاطین، حفظ کند با قدرت نامحدود او سازگار نخواهد بود.  
پس با توجه به اینکه خدای متعال، عالم به همه چیز است نمی‌توان احتمال داد که واسطه‌ای را برگزیده که از خطاکاریهای او آگاه نبوده است 1، و با توجه به قدرت نامحدود الهی نمی‌توان  
\*\*\*\*\*  
1. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «اللّهُ أَعْلَمُ حَیثُ یجْعَلُ رِسالَتَه». سوره انعام، آیه 124.  
(صفحه 195)  
احتمال داد که نتوانسته است وحی خودرا از دستبرد شیاطین و تأثیر عوامل سهو نسیان، حفظ کند 1، چنانکه با توجه به حکمت الهی نمی‌توان پذیرفت که نخواسته است پیام خود را مصون از خطا بدارد 2. 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 3.

سایر موارد عصمت

عصمتی که براساس برهان مزبور، برای فرشتگان و انبیاء (علیهم السلام) ثابت می‌شود اختصاص به تلقی و ابلاغ وحی دارد، لیکن موارد دیگری برای عصمت هست که با این برهان، ثابت نمی‌شود و آنها را می‌توان به سه دسته، تقسیم کرد: یک دسته، مربوط به عصمت فرشتگان است، و دسته دیگر مربوط به عصمت پیامبران، و دسته سوم مربوط به عصمت بعضی دیگر از انسانها مانند ائمه معصومین (علیهم السلام) و حضرت مریم و حضرت فاطمه زهراء (سلام الله علیهما).  
در مورد عصمت فرشتگان در غیر تلقی و ابلاغ وحی، دو مسأله را می‌توان مطرح ساخت:  
\*\*\*\*\*  
1. قرآن مجید در این باره می‌فرماید: «عالِمُ الْغَیبِ فَلا یظْهِرُ عَلی غَیبِهِ أَحَداً. إِلاّ مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُول فَإِنَّهُ یسْلُک مِنْ بَینِ یدَیهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً. لِیعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحاطَ بِما لَدَیهِمْ وَ أَحْصی کلَّ شَیء عَدَداً».  
سوره جن، آیه 26 - 28.  
2. «لِیهْلِک مَنْ هَلَک عَنْ بَینَة وَ یحْیی مَنْ حَی عَنْ بَینَة».  
سوره انفال، آیه 42  
3. سوره شعراء: آیه 193، سوره تکویر: آیه 21، سوره اعراف: آیه 68، سوره شعراء: آیات 107، 125، 143، 162، 178، سوره دخان: آیه 18، سوره تکویر: آیه 20، سوره نجم: آیه 5، سوره الحاقه: آیه 44 - 47، سوره جن: آیه 26 - 28.  
(صفحه 196)  
یکی عصمت فرشتگان وحی در آنچه مربوط به دریافت و رساندن وحی نیست، و دیگری عصمت سایر فرشتگان که ارتباطی با موضوع وحی ندارند مانند موکلین ارزاق و کتابت اعمال و قبض ارواح و …  
درباره عصمت انبیاء در آنچه مربوط به 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 می‌توان مورد بحث قرار داد.  
اما مسائل مربوط به عصمت فرشتگان در غیر تلقی و ابلاغ وحی، در صورتی به وسیله برهان عقلی، قابل حل است که ماهیت ملائکه، شناخته شود. ولی بحث درباره ماهیت ایشان نه آسان است و نه متناسب با مباحث این بخش. از این روی تنها به ذکر دو آیه شریفه از قرآن کریم که دلالت بر عصمت ملائکه دارد بسنده می‌کنی: یکی آیه (27) از سوره انبیاء است که می‌فرماید: «بَلْ عِبادٌ مُکرَمُونَ. لا یسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یعْمَلُونَ» و دیگری آیه (6) از سوره تحریم است که می‌فرماید: «لا یعْصُونَ اللّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یفْعَلُونَ ما یؤْمَرُونَ». این دو آیه بصراحت، دلالت دارند بر اینکه ملائکه، بندگانی ارجمندند که تنها به فرمان الهی کارشان را انجام می‌دهند و هرگز از فرمان او سرپیچی نمی‌کنند، هر چند عمومیت آیات، نسبت به همه فرشتگان، قابل بحث است.  
و اما بحث درباره عصمت بعضی از انسانهای دیگر (غیر از پیامبران) با مباحث امامت، مناسبتر است. از این جهت در اینجا به مسائل مربوط به عصمت پیامبران می‌پردازیم هر چند بعضی از این مسائل را تنها به وسیله دلایل نقلی و تعبّدی می‌توان حل کرد و علی القاعده 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 197)  
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 مَلکه نفسانی نیرومندی باشد که در سخت ترین شرایط هم او را از ارتکاب گناه، بازدارد مَلَکه‌ای که از آگاهی کامل و دائم به زشتی گناه و اراده قوی بر مهار کردن تمایلات نفسانی، حاصل می‌گردد و چون چنین مَلَکه‌ای 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 198)

25 دلایل عصمت انبیاء

مقدّمه

(صفحه 201)  
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 بهرحال، نمی‌توان آن را یکی از اعتقادات ضروری قلمداد کرد.  
و اما دلایلی که برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) آورده شده به دو دسته، تقسیم می‌شود: یکی دلایل عقلی، و دیگری دلایل نقلی.  
هر چند بیشترین اعتماد، بر دلایل نقلی است. ما در اینجا به ذکر دو دلیل عقلی، مبادرت میورزیم و سپس به ذکر بعضی از دلایل قرآنی می‌پردازیم.

دلایل عقلی بر عصمت انبیاء

نخستین دلیل عقلی بر لزوم عصمت انبیاء (علیهم السلام) از ارتکاب گناهان این است که هدف اصلی از بعثت ایشان راهنمایی بشر بسوی حقایق و وظایفی است که خدای متعال برای  
(صفحه 202)  
انسانها تعیین فرموده است و ایشان در حقیقت، نمایندگان الهی در میان بشر هستند که باید دیگران را به راه راست، هدایت کنند. حال اگر چنین نمایندگانی و 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 نزند 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 بپردازند 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

1 - قرآن کریم، گروهی از انسانها را مُخْلَص 1، (= خالص شده برای خدا) نامیده است که  
\*\*\*\*\*  
1. باید توجه داشت که مخلَص (به فتح لام) غیر از مخلِص (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 203)  
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 مخلَصین را استثناء کرده است چنانکه در آیه (82 و 83) از سوره ص از قول وی می‌فرماید: «قالَ فَبِعِزَّتِک لَأُغْوِینَّهُمْ أَجْمَعِین. إِلاّ عِبادَک مِنْهُمُ الُْمخْلَصِین» 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 برنمی‌داشت.  
بنابراین، عنوان «مُخلَص» 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 (45 و 46) از سوره ص می‌فرماید:  
«وَ اذْکرْ عِبادَنا إِبْراهِیمَ وَ إِسْحاقَ وَ یعْقُوبَ أُولِی الْأَیدِی وَ الْأَبْصار. إِنّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَة ذِکرَی الدّار» و در آیه (51) از سوره مردم می‌فرماید: «وَ اذْکرْ فِی الْکتابِ مُوسی إِنَّهُ کانَ مُخْلَصاً وَ کانَ رَسُولاً نَبِیا» و نیز علت مصونیت حضرت یوسف (ع) را که در سخت ترین شرایط لغزش، قرار گرفته بود مُخلَص بودن وی دانسته و در آیه (24) سوره یوسف می‌فرماید:  
«کذلِک لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الُْمخْلَصِین».  
2 - قرآن کریم، اطاعت پیامبران را به طور مطلق، لازم دانسته، و از جمله در آیه (63) از سوره نساء می‌فرماید: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُول إِلاّ لِیطاعَ بِإِذْنِ اللّه» 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.  
3 - 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 204)  
می فرماید: «لا ینالُ عَهْدِی الظّالِمِین» 1، و می‌دانیم که هر گناهی دست کم، ظلم به نفس می‌باشد و هر گنهکاری در عرف قرآن کریم «ظالم» نامیده می‌شود پس پیامبران یعنی صاحبان منصب الهی نبوت و رسالت هم منزه از هر گونه ظلم و گناهی خواهند بود.  
از آیات دیگر و نیز از روایات فراوانی می‌توان عصمت انبیاء (علیهم السلام) را استفاده کرد که از پرداختن به آنها صرف نظر می‌کنیم.

راز عصمت انبیاء

در پایان این درس، مناسب است اشاره‌ای به راز عصمت انبیاء (علیهم السلام) داشته باشیم. اما راز مصونیت ایشان در مقام دریافت وحی این است که اساساً ادارک وحی از قبیل ادراکات خطابردار نیست و کسی که استعداد دریافت آن را داشته باشد واجد یک حقیقت علمی می‌شود که حضوراً آن را با وحی کننده خواه فرشته‌ای واسطه باشد یا نباشد مشاهده می‌کند 2 و امکان ندارد که گیرنده وحی، دچار تردید شود که آیا وحی را دریافت داشته یا نه و یا چه کسی به او وحی کرده است و یا مفاد و محتوای آن چیست و اگر در پاره‌ای از داستانهای ساختگی آمده است که پیامبری در پیامبری خودش شک کرد یا مفاد وحی را درک نکرد یا وحی کننده را نشناخت کذب محض است و چنین اباطیلی شبیه آن است که گفته شود کسی در وجود خودش یا در امور حضوری و وجدانیش شک کرده است!!  
اما بیان راز عصمت انبیاء (علیهم السلام) در انجام وظایف الهی و از جمله ابلاغ پیام و رسالت پروردگار به مردم نیاز به مقدمه‌ای دارد، و آن این است:  
کارهای اختیاری بشر به این صورت، انجام می‌گیرد که میلی در درون انسان نسبت به امر مطلوبی پدید می‌آید و در اثر عوامل مختلفی برانگیخته می‌شود و شخص به کمک علوم و ادراکات گوناگونی راه رسیدن به هدف مطلوب را تشخیص می‌دهد و اقدام به کاری متناسب با آن می‌کند و در صورتی که میلهای متعارض و کششهای متزاحمی وجود داشته باشد سعی  
\*\*\*\*\*  
1. سوره بقره، آیه 124.  
2. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «ما کذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی». سوره نجم، آیه 11  
(صفحه 205)  
می کند بهترین و ارزنده ترین آنها را تشخیص دهد و آن را برگزیند. ولی گاهی در اثر نارسایی دانش، در ارزیابی و تشخیص بهتر، اشتباه می‌کند یا غفلت از امر برتر یا عادت و انس به امر پست تر، موجب سوء گزینش 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 درونیش داشته باشد حسن انتخاب بیشتری خواهد داشت و از لغزشها و کجرویها بیشتر در امان خواهد بود.  
و به همین جهت است که افراد مستعد با برخورداری از دانش و بینش لازم و بهره مندی از تربیت صحیح، مراتب مختلفی را از کمال و فضیلت به دست می‌آورند تا آنجا که به مرز عصمت، نزدیک می‌شوند و حتی خیال گناه و کار زشت را هم در سر 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. «یکادُ زَیتُها یضِیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نار» 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 همآن 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 206)

26 حلّ چند شبهه

اشاره

(صفحه 209)  
پیرامون عصمت انبیاء (علیهم السلام) شبهاتی مطرح شده اینک به ذکر و پاسخ آنها می‌پردازیم:

معصوم چه استحقاقی برای پاداش دارد؟

1 - نخستین شبهه این است که اگر خدای متعال انبیاء را از ارتکاب گناهان، مصون و معصوم داشته و لازمه آن، ضمانت انجام دادن وظایف هم هست در این صورت، امتیاز اختیاری برای ایشان ثابت نمی‌شود و استحقاق پاداشی برای انجام وظایف و اجتناب از گناهان نخواهند داشت. زیرا اگر خدال متعال هر شخص دیگری را هم معصوم قرار می‌داد مانند ایشان می‌بود.  
پاسخ این شبهه از بیانات گذشته به دست می‌آید و حاصل این است که معصوم بودن به معنای مجبور بودن بر انجام وظایف و ترک گناهان نیست چنانکه در درس گذشته روشن شد و خدا را عاصم و حافظ دانستن برای معصومین نیز به معنای نفی استناد کارهای اختیاری به خود ایشان نمی‌باشد زیرا هر چند همه پدیده‌ها در نهایت، مستند به اراده تکوینی الهی است چنانکه توضیح خاصی از سوی خدای متعال، وجود داشته باشد استناد کار به او وجه مضاعفی خواهد داشت ولی اراده الهی در طول اراده انسان است نه در عرض آن و نه به عنوان جانشینی برای اراده وی.  
اما عنایت خاص الهی نسبت به معصومین مانند دیگر اسباب و شرایط و امکانات ویژه‌ای که برای افراد خاصی فراهم می‌شود مسئولیت ایشان را سنگین تر می‌کند و همچنانکه پاداش  
(صفحه 210)  
کارشان افزایش می‌یابد کیفر مخالفت را نیز افزایش می‌دهد و بدین ترتیب، تعادل بین پاداش و کیفر، برقرار می‌گردد هر چند شخص معصوم با حُسن اختیار خودش استحقاق کیفری پیدا نخواهد کرد. نظیر این تعادل را در مورد همه کسانی که از نعمت ویژه‌ای برخوردار هستند می‌توان ملاحظه کرد چنانکه علماء و وابستگان به خاندان پیامبر اکرم (ص) 1 دارای مسئولیت حساستر و سنگین تری هستند و همآن گونه که پاداش اعمال نیکشان بیشتر است کیفر گناهانشان (به فرض ارتکاب) افزونتر می‌باشد 2 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 می‌کرده اند؟

2 - شبهه دیگر آنکه: برحسب آنچه از دعاها و مناجاتهای انبیاء و سایر معصومین (علیهم السلام) نقل شده، ایشان خودشان را گنهکار می‌دانسته‌اند و از گناهانشان استغفار می‌کرده‌اند و با وجود چنین اقرارها و اعترافاتی چگونه می‌توان آنان را معصوم دانست؟  
پاسخ این است که حضرات معصومین (علیهم الصلاة و السلام) که با اختلاف درجات، در اوج کمال و قرب الهی قرار داشتند برای خودشان وظایفی فوق وظایف دیگران قائل بودند و بلکه هر گونه توجهی به غیر معبود و محبوبشان را گناهی عظیم می‌شمردند و از این روی در مقام عذرخواهی و استغفار برمی آمدند و قبلا 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؟

3 - شبهه سوم آنکه: در یکی از استدلالات قرآنی برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) آمده است که ایشان، از «مُخْلَصین» هسنتد 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 (27) از سوره اعراف می‌فرماید: «یا بَنِی آدَمَ لا یفْتِنَنَّکمُ الشَّیطانُ کما أَخْرَجَ أَبَوَیکمْ مِنَ الْجَنَّة» که فریفتن حضرت آدم و حوّاء و در نتیجه، بیرون کردن ایشان از بهشت را به شیطان، نسبت می‌دهد، و در آیه (41) از سوره ص از قول حضرت ایوب (علیه السلام) می‌فرماید: «إِذْ  
\*\*\*\*\*  
1. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «یا نِساءَ النَّبِی لَسْتُنَّ کأَحَد مِنَ النِّساء …». سوره احزاب، آیه 30 - 32  
2. چنانکه در روایت آمده است: «یغْفَرُ لِلجاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْباٌ قَبْلَ أَنْ یغْفَرَ لِلْعالِمِ ذَنْب واحِدٌ».  
(صفحه 211)  
نادی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِی الشَّیطانُ بِنُصْب وَ عَذاب» و در آیه (52) از سوره حج نوعی القائات شیطانی برای همه انبیاء ثابت می‌کند زیرا می‌فرماید: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِک مِنْ رَسُول وَ لا نَبِی إِلاّ إِذا تَمَنّی أَلْقَی الشَّیطانُ فِی أُمْنِیتِهِ».  
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 (27) از سوره اعراف، اشاره به وسوسه شیطان در مورد تناول از «شجره منهیه» است که نهی تحریمی به خوردن از آن، تعلق نگرفته بود و فقط به آدم و حواء تذکر داده شده بود که خوردن از آن، موجب خروج از آن «جنت» و هبوط به «ارض» خواهد شد و وسوسه شیطان، سبب مخالفت آنان با این نهی ارشادی گردید و اساساً آن عالَم، عالَم تکلیف نبود و هنوز شریعتی نازل نشده بود و اما آیه (41) 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 (52) از سوره حج، مربوط به کارشکنیهایی است که شیطان در مورد فعالیتهای همه انبیاء (علیهم السلام) می‌کند و اخلالهایی است که در راه تحقق یافتن آرزوهای ایشان در مورد هدایت مردم، انجام می‌دهد و سرانجام، خدای متعال مکر و حیله‌های وی را ابطال، و دین حق را استوار می‌سازد.

نسبت عصیان و نسیان به حضرت آدم (ع)

4 - شبهه چهارم آنکه، در آیه (121) از سوره طه نسبت عصیان، و در آیه (115) 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

5 - شبهه پنجم این است که در قرآن کریم، نسبت دروغ به بعضی از انبیاء (علیهم السلام) داده شده است و از جمله در آیه (89) از سوره صافّات از قول حضرت ابراهیم (علیه السلام) می‌فرماید: «فَقالَ إِنِّی سَقِیمٌ» در حالی که مریض نبود، و در آیه (63) از سوره انبیاء از قول آن حضرت می‌فرماید: «قالَ بَلْ فَعَلَهُ کبِیرُهُمْ هذا» در حالی که خودش بتها را شکسته بود و در آیه (70) از سوره یوسف می‌فرماید: «ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَیتُهَا الْعِیرُ إِنَّکمْ لَسارِقُونَ» در حالی که برادران  
(صفحه 212)  
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: «کذلِک کدْنا لِیوسُفَ» و بهرحال، چنین دروغهایی گناه و مخالف با عصمت نیست.

قتل قبطی به وسیله حضرت موسی (ع)

6 - 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: «وَ لَهُمْ عَلَی ذَنْبٌ فَأَخافُ أَنْ یقْتُلُونِ» 1 و سپس در پاسخ فرعون که قتل مزبور را به او گوشزد کرد فرمود: «فَعَلْتُها إِذاً وَ أَنَا مِنَ الضّالِّینَ» 2. این داستان چگونه با عصمت انبیاء حتی قبل از بعثتشان سازگار است؟  
جواب این است که اولا قتل فرد قبطی، عمدی نبود بلکه در اثر نواختن مشتی بر وی اتفاق افتاد. ثانیاً جمله «وَ لَهُمْ عَلَی ذَنْبٌ» بر طبق نظر فرعونیان گفته شده و منظور این است که ایشان مرا قاتل و گنهکار می‌دانند و می‌ترسم به عنوان قصاص مرا بکشند و ثالثاً جمله «وَ أَنَا مِنَ الضّالِّینَ» 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

7 - شبهه هفتم آنکه: در آیه (94) از سوره یونس، خطاب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) می‌فرماید: «فَإِنْ کنْتَ فِی شَک مِمّا أَنْزَلْنا إِلَیک فَسْئَلِ الَّذِینَ یقْرَؤُنَ الْکتابَ مِنْ قَبْلِک لَقَدْ جاءَک الْحَقُّ مِنْ رَبِّک فَلا تَکونَنَّ مِنَ المُمْتَرِینَ» و در آیات (147) از سوره بقره و (60) از آل عمران و (114) از انعام و (17) از هود و (23) از سوره سجده نیز آن حضرت را از شک و تردید، نهی می‌فرماید، پس چگونه می‌توان گفت که ادراک وحی، غیرقابل شک و تردید  
\*\*\*\*\*  
1. سوره شعراء، آیه 14.  
2. سوره شعراء، آیه 20.  
(صفحه 213)  
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 حقّانیت قرآن کریم و محتوای آن، جای شک و تردیدی ندارد و در حقیقت، اینگونه خطابها از قبیل «اِیاک أعْنی وَ اسْمَعی یا جارة» (= در بزن دیوار تو بشنو) می‌باشد.

نسبت گناهانی به پیامبر (ص) در قرآن کریم

8 - شبهه هشتم آنکه: در قرآن کریم گناهانی به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) نسبت داده شده است که خدا آنها را آمرزیده است در آنجا که می‌فرماید: «لِیغْفِرَ لَک اللّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِک وَ ما تَأَخَّرَ» 1.  
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، مترتّب شود و شاهد این تفسیر، آن است که فتح مکه را علت آمرزش آن شمرده، می‌فرماید: «إِنّا فَتَحْنا لَک فَتْحاً مُبِیناً لِیغْفِرَ …» و بدیهی است که اگر منظور از آن، گناه مصطلح می‌بود تعلیل آمرزش آن به فتح مکه، وجهی نمی‌داشت.

نکوهش پیامبر (ص) در ازدواج با همسر مطلقه زید!

9 - شبهه نهم آنکه: قرآن کریم در داستان ازدواج پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) با همسر مطلّقه زید (پسر خوانده آن حضرت) می‌فرماید: «وَ تَخْشَی النّاسَ وَ اللّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشاهُ» 2 و چگونه چنین تعبیری با مقام عصمت، سازگار است؟  
جواب این است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) بیم آن داشتند که مردم در اثر ضعف ایمان، این اقدام را که به دستور خدای متعال و برای شکستن یکی از سنتهای غلط جاهلیت (همسان شمردن فرزند خوانده با فرزند حقیقی) انجام می‌گرفت حمل بر تمایل شخصی آن حضرت کنند و موجب ارتداد ایشان از دین شود، و خدای متعال در این آیه شریفه، پیامبر خود را آگاه می‌سازد که مصلحت این سنت شکنی، مهمتر و ترس از مخالفت با اراده الهی مبنی بر مبارزه عملی پیامبرش با این پندار غلط، سزاوارتر است. پس این آیه شریفه  
\*\*\*\*\*  
1. سوره فتح، آیه 2.  
2. سوره احزاب، آیه 37.  
(صفحه 214)  
به هیچ وجه در مقام نکوهش و سرزنش آن حضرت نیست.

عتاب قرآن کریم به پیامبر (ص) در مواردی

10 - شبهه دهم آنکه: قرآن کریم در مواردی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) را مورد عتاب، قرار داده است از جمله در مورد اجازه‌ای که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) مبنی بر ترک شرکت در جنگ، به بعضی از افراد داده بود می‌فرماید: «عَفَا اللّهُ عَنْک لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» 1 و در مورد تحریم بعضی از امور حلال، بخاطر جلب رضایت بعضی از همسرانش می‌فرماید: «یا أَیهَا النَّبِی لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللّهُ لَک تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِک» 2 و چنین عتابهایی چگونه با عصمت آن حضرت، سازگار است؟  
پاسخ این است که اینگونه خطابها در واقع «مدح در قالب عتاب» است و دلالت بر نهایت عطوفت و دلسوزی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) دارد که حتی منافقان و بیماردلان را نیز ناامید نمی‌کرد و پرده از رازشان برنمی‌داشت و نیز رضایت خاطر همسرانش را مقدّم بر خواسته‌های خودش می‌داشت و کار مباحی را به وسیله سوگند بر خودش حرام می‌کرد نه اینکه (العیاذ باللّه) 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 می‌کند مانند: «لَعَلَّک باخِعٌ نَفْسَک أَلاّ یکونُوا مُؤْمِنِینَ» 3 یا آیاتی که دلالت بر تحمل رنج فراوان در راه عبادت خدای متعال دارد مانند «طه. ما أَنْزَلْنا عَلَیک الْقُرْآنَ لِتَشْقی» 4 و به هر حال، منافاتی با عصمت آن حضرت ندارد.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره توبه، آیه 43.  
2. سوره تحریم، آیه اول.  
3. سوره شعراء، آیه 3.  
4. سوره طه، آیه اول.  
(صفحه 215)

27 معجزه

راه‌های اثبات نبوّت

(صفحه 219)  
سومین مسأله بنیادی در بخش نبوّت این است که صدق ادعای پیامبران راستین و کذب مدعیان دروغین را چگونه می‌توان برای دیگران اثبات کرد؟  
بدون شک اگر فردی تبهکار و آلوده به گناهانی باشد که عقل هم زشتی آنها را درک می‌کند چنین کسی قابل اعتماد و تصدیق نخواهد بود و با توجه به شرط عصمت در پیامبران می‌توان کذب ادعای وی را اثبات کرد مخصوصاً اگر دعوت به اموری کند که مخالف عقل و فطرت انسان باشد یا در سخنانش تناقضاتی 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 صحّت 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 نبوّت خواهند داشت و خدای متعال بر حسب حکمت بالغه اش این راه را گشوده و معجزاتی به پیامبران داده است که نشانه هایی بر صدق ادّعای ایشان باشد و از این روی، آنها را «آیات» 1 (= نشانه ها) نامیده  
\*\*\*\*\*  
1. واژه «آیات» کاربردهایی نیز دارد که از جمله آنها نشانه‌های علم و قدرت و حکمت الهی در پدیده‌های هستی است خواه عادی و خواه غیرعادی.  
(صفحه 220)  
است.  
حاصل آنکه: صدق ادّعای پیامبر راستین را از سه راه می‌توان ثابت کرد:  
1 - 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 مثلا در عنفوان جوانی و پیش از آنکه مردم پی به شخصیت و منش ثابت او ببرند مبعوث به رسالت شد نمی‌توان صحّت ادّعای او را از راه چنین قرائنی شناخت.  
2 - 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.  
3 - 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 مدّعی نبوت، ظاهر شود و نشانه صدق ادّعای 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 ادّعای پیامبر باشد و در این صورت، اصطلاحاً «معجزه» نامیده می‌شود.  
(صفحه 221)  
اینک به توضیحی پیرامون عناصر سه گانه تعریف فوق می‌پردازیم.

امور خارق العاده

پدیده هایی 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 شگفت انگیزی که مرتاضان، انجام می‌دهند و متخصصان علوم مختلف، گواهی می‌دهند که این کارها براساس قوانین علوم مادی و تجربی، انجام نمی‌یابد. چنین اموری را «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. اولا قابل تعلیم و تعلّم نیست، و ثانیاً تحت تأثیر نیروی قویتری قرار نمی‌گیرد و مغلوب عاملِ 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 معمولا چنین کارهایی که از غیر پیامبران سرمی زند بنام «کرامت» موسوم می‌گردد چنانکه علمهای غیرعادی الهی هم منحصر به «وحی نبوّت» نیست و هنگامی که چنین علمهایی به دیگران داده شود بنام «الهام» و «تحدیث» و مانند آنها نامیده می‌شود.  
(صفحه 222)  
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 تعلّم 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 1، و می‌توان آنها را به وسایطی مانند فرشتگان یا پیامبران، نسبت داد به لحاظ نقشی که به عنوان واسطه یا فاعل قریب دارند چنانکه در قرآن کریم، احیاء مردگان و شفاء بیماران و خلق طیر، به حضرت عیسی (علیه السلام) نسبت داده شده است 2 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 ادّعای 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 ادّعای امامت، انجام یابد و بدین ترتیب، اصطلاح «کرامت» اختصاص می‌یابد به سایر خارق العاده‌های الهی که از اولیاء خدا صادر می‌شود در برابر خوارق عادتی که مستند به نیروهای نفسانی و شیطانی است مانند سحر و کهانت و اعمال مرتاضان، اینگونه اعمال، هم قابل تعلیم و تعلّم است و هم به وسیله نیروی قویتری مغلوب می‌گردد و معمولا الهی نبودنِ آنها را می‌توان از راه فساد عقاید و اخلاقِ صاحبانشان نیز شناخت.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره رعد آیه 37، سوره غافر آیه 78.  
2. ر. ک: سوره آل عمران آیه 49، سوره مائده آیه 110.  
(صفحه 223)  
نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که آنچه را معجزات انبیاء (علیهم السلام) مستقیماً اثبات می‌کند صدق ایشان در ادّعای نبوّت است و اما صحّت محتوای رسالت، و لزوم اطاعت از فرمانهایی که ابلاغ می‌کنند مع الواسطه و به طور غیرمستقیم، ثابت می‌شود و به دیگر سخن: نبوّت انبیاء (علیهم السلام) با دلیل عقلی، و اعتبار محتوای پیامهایشان با دلیل تعبّدی، اثبات می‌گردد 1

28 حلّ چند شبهه

اشاره

(صفحه 227)  
پیرامون مسأله اعجاز، شبهاتی مطرح می‌شود که اینک به ذکر و توضیح آنها می‌پردازیم:

آیا اعجاز، اصل علیت را نقض نمی‌کند؟

1 - شبهه اول آنکه: هر پدیده مادّی، علت خاصی دارد که می‌توان آن را به کمک آزمایشهای علمی شناخت، و ناشناخته بودن علت پدیده‌ای که معلول نقص ابزارهای آزمایشگاهی می‌باشد را نمی‌توان دلیلی بر عدم وجود علت عادی برای پدیده‌ای قلمداد کرد. بنابراین، پدیده‌های خارق العاده را تنها به این عنوان می‌توان پذیرفت از علل و عوامل ناشناخته‌ای به وجود می‌آیند و حداکثر، آگاهی از علل آنها در زمانی که هنوز ناشناخته هستند را می‌توان امری اعجازآمیز بحساب 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 نمی‌توان یافت زیرا بُرد آزمایشهای علمی، محدود به امور طبیعی است و هرگز نمی‌توان وجود یا عدم امور ماوراء طبیعی یا عدم تأثیر آنها را به وسیله ابزارهای آزمایشگاهی، ثابت کرد.  
و اما تفسیر اعجاز به آگاهی از علل ناشناخته، صحیح نیست زیرا اگر این آگاهی از راه علل عادی، به دست آمده باشد تفاوتی با سایر پدیده‌های عادی نخواهد داشت و به هیچ وجه نمی‌توان آن را امری خارق العاده بحساب آورد، و اگر آگاهی مزبور به صورت غیرعادی، حاصل شده باشد  
(صفحه 228)  
هر چند امری خارق العاده خواهد بود و در صورتی که مستند به اذن خاص خدای متعال و به عنوان دلیلی بر صدق نبوت باشد یکی از اقسام معجزه (معجزه علمی) بشمار خواهد رفت چنانکه آگاهی حضرت عیسی (علیه السلام) از خوراکها و اندوخته‌های مردم، یکی از معجزات آن حضرت شمرده شده است 1، 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 سنّت الهی نیست؟

2 - 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 2. 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 غیرعادی برای اسباب عادی، امری است که همیشه در جهان وجود داشته و از این روی باید آن را یکی از سنن الهی بشمار آورد و منحصر شدن اسباب به اسباب عادی را تغییری برای آن تلقی کرد که در آیات کریمه قرآن، نفی شده است.  
بهرحال، تفسیر کردن آیاتی که دلالت بر نفی تغییر و تحول در سنتهای الهی دارد به صورتی که جانشین ناپذیری اسباب عادی به عنوان یکی از آن سنتهای تغییرناپذیر بحساب آید تفسیری است بی دلیل. بلکه آیات فراوانی که دلالت بر وقوع معجزات و خوارق عادت دارد  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره آل عمران، آیه 49.  
2. ر. ک: سوره اسراء: آیه 77، سوره احزاب: آیه 62، سوره فاطر: آیه 43، سوره فتح: آیه 23.  
(صفحه 229)  
دلیل محکمی بر عدم صحّت این تفسیر می‌باشد و تفسیر صحیح آیات مزبور را باید از کتب تفسیر، جستجو کرد و در اینجا به طور اجمال، اشاره می‌کنیم که این دسته از آیات شریفه، ناظر به نفی تخلف معلول از علت است نه نفی تعدّد علت و جانشین شدنِ علت غیرعادی نسبت به علت عادی، بلکه شاید بتوان گفت که قدر متیقّن از مورد این آیات، تأثیر اسباب و علل غیرعادی است.

چرا پیامبر اسلام از ارائه معجزات، خودداری می‌کرد؟

3 - شبهه سوم آنکه: در قرآن کریم آمده است که مردم مکرراً از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) درخواست معجزات و خوارق عادت می‌کردند و آن حضرت از اجابت چنین درخواستهایی خودداری می‌کرد 1 و اگر ارائه معجزات، راهی برای اثبات نبوت است چرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) از این راه، استفاده نمی‌کرد؟  
پاسخ اینست که اینگونه آیات، مربوط به درخواستهایی است که بعد از اتمام حجت و اثبات نبوت آن حضرت از هر سه راه (قرائن صدق، بشارات پیامبران پیشین، و ارائه معجزه) و از سر لجاج و عناد یا اغراض دیگری غیر از کشف حقیقت انجام می‌گرفت 2 و حکمت الهی، اقتضاء اجابت چنین درخواستهایی را نداشت.  
توضیح آنکه: هدف از ارائه معجزات که امری استثنایی در نظام حاکم بر این جهان است و گاهی به عنوان اجابت درخواست مردم (مانند ناقه حضرت صالح (علیه السلام)) و گاهی به طور ابتدایی (مانند حضرت عیسی (علیه السلام)) انجام می‌گرفت 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 مسبّبات عادی و چنان هدفی اقتضاء پاسخ مثبت به هر درخواستی را ندارد بلکه اجابت بعضی از آنها خلاف حکمت و نقض غرض می‌باشد مانند درخواستهایی که مربوط به کارهایی بود که راه گزینش را مسدود می‌ساخت و مردم را برای پذیرفتن دعوت انبیاء (علیهم السلام) تحت فشار  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره انعام: آیه 37، 109، سوره یونس: آیه 20، سوره رعد: آیه 7، سوره انبیاء: آیه 5.  
2. ر. ک: سوره انعام: آیه 35، 124، سوره طه: آیه 133، سوره صافّات: آیه 14، سوره قمر: آیه 2، سوره شعراء: آیه 3 و 4، 197، سوره اسراء: آیه 59، سوره روم: آیه 58.  
(صفحه 230)  
قرار می‌داد یا درخواستهایی که از سر عناد و لجاج و یا با انگیزه‌های دیگری غیر از حقیقت جویی، انجام می‌گرفت. زیرا از سویی، ارائه معجزات، به ابتذال کشیده می‌شد و مردم به عنوان سرگرمی به تماشای آنها روی می‌آورند، یا برای تأمین منافع شخصی، گرد پیامبران اجتماع می‌کردند؛ و از سوی دیگر، باب امتحان و آزمایش و گزینش آزاد، مسدود می‌شد و مردم از روی کراهت و تحت تأثیر عامل فشار، پیروی انبیاء (علیهم السلام) را می‌پذیرفتند و این هر دو، برخلاف حکمت و هدف از ارائه معجزات بود. اما در غیر این موارد و در جایی که حکمت الهی، اقتضاء می‌کرد درخواستهای ایشان را می‌پذیرفتند چنانکه معجزات فراوانی از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) نیز ظاهر گشت که بسیاری از آنها با نقل با متواتر، ثابت شده است و در رأس آنها معجزه جاودانی آن حضرت یعنی قرآن کریم قرار دارد و توضیح آن خواهد آمد.

آیا معجزات، برهان عقلی است یا دلیل اقناعی؟

4 - شبهه چهارم آنکه: معجزه از آن جهت که منوط به اذن خاص الهی است می‌تواند نشانه‌ای بر وجود ارتباط خاصی بین خدای متعال و آورنده معجزه باشد به این دلیل که آن اذن خاص را به او داده، و به تعبیر دیگر: کار خود را به دست او و از مجرای اراده او تحقق بخشیده است. اما لازمه عقلی این نوع ارتباط، آن نیست که ارتباط دیگری هم بین خدای متعال و آورنده معجزه، به عنوان فرستادن و گرفتن وحی، برقرار باشد. پس نمی‌توان معجزه را دلیلی عقلی بر صحّت ادّعای نبوت شمرد و حداکثر باید آن را نوعی دلیل ظنّی و اقناعی بحساب آورد.  
پاسخ این است که کار خارق العاده هر چند خارق العاده الهی باشد خودبخود دلالتی بر وجود رابطه وحی ندارد و از این روی نمی‌توان کرامات اولیاء خدا را دلیلی بر پیامبری ایشان دانست ولی سخن درباره کسی است که ادّعای نبوت کرده و معجزه را به عنوان نشانه‌ای بر صدق ادّعای خودش انجام داده است. اگر فرضاً چنین کسی به دروغ، ادّعای نبوّت می‌کرد یعنی بزرگترین و زشت ترین گناهانی که موجب بدترین مفاسد دنیا و آخرت می‌شود را انجام می‌داد 1 هرگز صلاحیت و شایستگی چنان ارتباطی را با خدای متعال نمی‌داشت و حکمت  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره انعام: آیه 21، 93، 144، سوره اعراف: آیه 37، سوره یونس: آیه 17، سوره هود: آیه 18، سوره کهف: آیه 15، سوره عنکبوت: آیه 68، سوره شوری: آیه 24.  
(صفحه 231)  
الهی اقتضاء نمی‌کرد که قدرت بر ارائه معجزه را به او بدهد تا موجبات گمراهی بندگان را فراهم آورد. 1  
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 نبوّت خواهد بود.

29 ویژگیهای پیامبران

کثرت پیامبران

(صفحه 235)  
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: اولا عمر هر انسانی و از جمله پیامبران محدود است و مقتضای حکمت آفرینش، این نبوده که نخستین پیامبر تا پایان جهان، زنده بماند و همه انسانها را شخصاً راهنمایی کند.  
ثانیاً شرایط و اوضاع و احوال زندگی انسانها در زمانها و مکانهای مختلف یکسان نیست و این اختلاف و تغییر شرایط و به ویژه، پیچیده شدنِ تدریجی روابط اجتماعی می‌تواند در کیفیت  
(صفحه 236)  
و کمیت احکام و قوانین و مقرّرات اجتماعی، مؤثر باشد و در پاره‌ای از موارد، تشریع 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 1 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 تعدّد انبیاء (علیهم السلام) و اختلاف شرایع آسمانی در پاره‌ای از احکام عبادی یا قوانین اجتماعی، روشن می‌شود 2 با اینکه همه آنها علاوه بر یکسانی در اصول عقاید و مبانی اخلاقی، در کلّیات احکام فردی و اجتماعی نیز هماهنگی داشته‌اند 3. مثلا نماز در همه ادیان آسمانی، وجود داشته هر چند کیفیت اداء یا قبله نمازِ امتها متفاوت بوده است، یا زکوة و انفاق در همه شرایع بوده گرچه مقدار یا موارد آن یکسان نبوده است.  
بهرحال، 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 4 و تکذیب هیچیک از پیامبر، بمنزله تکذیب همه ایشان، و انکار یک حکم الهی، به مثابه انکار همه احکام خداست 5. البته وظیفه عملی هر امتی و در زمانی، پیروی از دستورالعملهای پیامبرِ همان امت و همان زمان می‌باشد.  
نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که هر چند عقل انسان می‌تواند با  
\*\*\*\*\*  
1. برای آگاهی از نمونه هایی از این تحریفات، به کتاب «الهدی الی دین المصطفی» تألیف علامه شیخ محمد جواد بلاغی نجفی، مراجعه کنید.  
2. ر. ک: مائده: آیه 48، سوره حج: آیه 67.  
3. ر. ک: سوره بقره: آیه 131، 137، 285، سوره آل عمران: آیه 19، 20.  
4. ر. ک: سوره شوری: آیه 13، سوره نساء: آیه 136، 152، سوره آل عمران: آیه 84، 85.  
5. ر. ک: سوره نساء: آیه 150، سوره بقره: آیه 85.  
(صفحه 237)  
توجه به نکات یاد شده، حکمت تعدّد 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 تشریعات اساسی جدید و تغییر احکام و قوانین موجود نباشد ارسالِ 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 1، اما شماره امتها و پیامبران ایشان مشخص نگردیده و تنها نام بیست و چند نفر از انبیاء الهی (علیهم السلام) ذکر شده و به داستان چند نفر دیگر بدون ذکر نام ایشان نیز اشاره شده است 2. ولی در چند روایت منقول از اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) آمده است 3 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 سلّم) 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» 4 بوده‌اند و نیز از «صالحین» و «مُخلَصین» 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 5.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره فاطر: آیه 24، سوره نحل: آیه 36.  
2. ر. ک: سوره بقره: آیه 246 و 256.  
3. ر. ک: رساله اعتقادات صدوق، و بحارالانوار (طبع جدید): ج 11، ص 28، ص 30، ص 32، ص 42.  
4. ر. ک: سوره بقره: 213، سوره نساء: آیه 165.  
5. ر. ک: بحارالانوار، ج 11، ص 32.  
(صفحه 238)  
به همین مناسبت، در اینجا به توضیحی پیرامون مفهوم نبوّت و رسالت و فرق بین «نبی» و «رسول» می‌پردازیم.

نبوت و رسالت

واژه «رسول» به معنای «پیام آور»، و واژه «نبی» اگر از مادّه «نبأ» باشد به معنای «صاحب خبر مهم» و اگر از مادّه «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 1 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 2.  
اما این فرق را هم به حساب مفهوم لفظ نمی‌توان گذاشت و بهرحال، 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 قبلا 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 3 و بعضی از ایشان به مقام «امامت» نیز مفتخر گردیده‌اند 4.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره مریم: آیه 51 و آیه 54.  
2. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 176.  
3. ر. ک: سوره بقره: آیه 253، سوره اسراء: آیه 55.  
4. ر. ک: سوره بقره: آیه 124، سوره انبیاء: آیه 73، سوره سجده: آیه 24.  
(صفحه 239)

پیامبران اولوالعزم

در قرآن کریم، گروهی از پیامبران خدا به عنوان «اولوالعزم» معرفی شده‌اند 1 ولی ویژگیهای آنان مشخص نشده است و به حسب آنچه از روایات اهل بیت (علیهم الصلوة 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 الصلاة و السلام) 2 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) می‌زیست.

چند نکته

در پایان این درس به چند نکته پیرامون مسأله نبوت فهرست وار اشاره می‌کنیم:  
الف - پیامبران خدا یکدیگر را تصدیق می‌کرده‌اند و به آمدن پیامبری بشارت می‌داده‌اند 3. بنابراین، اگر کسی ادعای نبوت کرد و پیامبران پیشین یا معاصر را تکذیب نمود دروغگو خواهد بود.  
ب - پیامبران خدا اجر و مزدی بر انجام وظایف پیامبری، از مردم نمی‌خواستند 4 و تنها  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره احقاف: آیه 35.  
2. ر. ک: بحارالانوار، ج 11، ص 33 - 34، و معلم النبوة: ص 113.  
3. ر. ک: سوره آل عمران، آیه 81.  
4. ر. ک: سوره انعام: آیه 90، سوره یس: آیه 21، سوره طور: آیه 40، سوره قلم: آیه 46، سوره یونس: آیه 72، سوره هود: آیه 29، 51، سوره فرقان: آیه 57، سوره شعراء: آیه 109، 127، 145، 164، 180، سوره یوسف: آیه 104.  
(صفحه 240)  
پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) مودّت اهل بیتش را به عنوان اجر رسالت، به امت خویش توصیه فرمود 1 تا تأکیدی بر پیروی از آنان باشد و در حقیقت، نفع آن به خود امت، باز می‌گردد 2.  
ج - بعضی از پیامبران خدا مناصب الهی دیگری مانند قضاوت و حکومت داشته‌اند که در میان پیامبران پیشین می‌توان به عنوان نمونه از حضرت داود و حضرت سلیمان (علیهما السلام) یاد کرد و از آیه (64) از سوره نساء، که اطاعت هر رسولی را به طور مطلق، واجب فرموده است می‌توان استفاده کرد که همه رسولان دارای چنین مقامهایی بوده‌اند.  
د - جنیان که نوعی از مخلوقات مختار و مکلف هستند و در حال عادی، مورد رؤیت انسانها قرار نمی‌گیرند از دعوت بعضی از انبیاء الهی آگاه می‌شده‌اند و افراد صالح و پرهیزگارشان به آنان ایمان می‌آوردند و در میان ایشان پیروان حضرت موسی (علیه السلام) و پیروان حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلّم) وجود ندارد 3 چنانکه برخی دیگر به تبعیت از ابلیس، به پیامبران خدا کفر ورزیده‌اند 4.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره شوری، آیه 23.  
2. ر. ک: سوره سبأ: آیه 47.  
3. ر. ک: سوره احقاف: 29 - 32.  
4. ر. ک: سوره جن: آیه 1 - 14.  
(صفحه 241)

30 مردم و پیامبران

مقدّمه

(صفحه 245)  
قرآن کریم هنگامی که از پیامبران پیشین یاد می‌کند و گوشه هایی از زندگی درخشان و پربرکت ایشان را شرح می‌دهد و زنگار تحریفات عمدی و غیرعمدی را از صفحات نورانی تاریخ ایشان می‌زداید اهتمام فراوانی به بیان واکنش‌های امتها در برابر انبیاء (علیهم السلام) مبذول می‌دارد: از یک سوی، به بیان موضع گیریهای مردم در برابر پیامبران خدا و علل و عوامل مخالفتهای ایشان می‌پردازد؛ و از سوی دیگر به روشهای هدایت و تربیت انبیاء و مبارزه آنان بر ضدّ 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 246)

واکنش مردم در برابر پیامبران

هنگامی که پیامبران الهی بپا می‌خاستند و مردم را به پرستش خدای یگانه 1 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 2 و مخصوصاً فرمانروایان و ثروتمندان جامعه که سرمست عیش و نوش 3 و مغرور به مال و مکنت یا علم و دانش خودشان 4 بودند، سرسختانه کمر مبارزه با ایشان را می‌بستند و بسیاری از قشرهای دیگر را به دنبال خودشان می‌کشاندند و از پیروی راه حق بازمی داشتند 5 و تدریجاً گروه اندکی که غالباً از محرومان جامعه بودند به انبیاء الهی ایمان می‌آوردند 6 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 فی المثل 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» 7 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 8.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره نحل: آیه 36، سوره انبیاء: آیه 25، سوره فصّلت: آیه 14 و سوره احقاف: آیه 21.  
2. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه 9، سوره مؤمنون: آیه 44.  
3. ر. ک: سوره سبأ: آیه 34.  
4. ر. ک: سوره غافر: آیه 83، سوره قصص: آیه 78، سوره زمر: آیه 49.  
5. ر. ک: سوره احزاب: آیه 67، سوره سبأ: آیه 31 - 33.  
6. ر. ک: سوره هود: آیه 40، و آیات 27 - 31.  
7. ر. ک: سوره مائده: آیه 70.  
8. ر. ک: سوره غافر: آیه 56، سوره اعراف: آیه 76.  
(صفحه 247)  
دیگری تعصبات و پایبندی به سنتهای پیشینیان و نیاکان و ارزشهای غلطی بود که در میان جوامع مختلف، رواج داشت 1.  
همچنین حفظ منابع اقتصادی و موقعیتهای اجتماعی، انگیزه نیرومندی برای ثروتمندان و حکمرانان و دانشمندان بود 2، و از سوی دیگر، جهل و ناآگاهی توده‌های مردم، عامل بزرگی برای فریب خوردن از سردمداران کفر، و پیروی از بزرگان و اکثریت جامعه بود و موجب این می‌شد که به اوهام و پندارهای خودشان دل، خوش کنند و از ایمان به آیینی که جز افراد 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 می‌شدند. ضمناً فشار قشر حاکم و زورگویان را نباید از نظر دور داشت 3.

شیوه‌های برخورد با انبیاء

مخالفان انبیاء برای جلوگیری از پیشرفت کار ایشان با شیوه‌های گوناگون به مبارزه می‌پرداختند:  
الف - تحقیر و استهزاء نخست گروهی می‌کوشیدند که شخصیت پیام آوران الهی را به وسیله تحقیر و استهزاء و توهین و مسخره کردن بکوبند 4 تا توده‌های مردم نسبت به ایشان بی اعتناء شوند.  
ب - افتراء و نسبتهای ناروا سپس دست به دروغ و افتراء می‌زدند و نسبتهای ناروا به ایشان می‌دادند و از جمله آنان را «سفیه» و «مجنون» می‌خواندند 5 و هنگامی که معجزه‌ای را اظهار می‌کردند تهمت سحر و افسون به ایشان می‌زدند 6  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره بقره: آیه 170، سوره مائده: آیه 104، سوره اعراف: آیه 28، سوره یونس: آیه 78، سوره انبیاء: آیه 53، سوره شعراء: آیه 74، سوره لقمان: آیه 21، سوره لقمان: آیه 21، سوره زخرف: آیه 22 - 23.  
2. ر. ک: سوره هود: آیه 84 - 86، سوره قصص: آیه 76 - 79، سوره توبه: آیه 34.  
3. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه 21، سوره فاطر: آیه 47، سوره هود: آیه 27، سوره شعراء: آیه 111.  
4. ر. ک: سوره حجر: آیه 11، سوره یس: آیه 30، سوره زخرف: آیه 7، سوره مُطفّفین: آیه 29 - 32.  
5. ر. ک: سوره اعراف: آیه 66، سوره بقره: آیه 13، سوره مؤمنون: آیه 25.  
6. ر. ک: سوره الذاریات: آیه 39، 52، 53، سوهر انبیاء: آیه 3، سوره قمر: آیه 2.  
(صفحه 248)  
و افسانه‌ها می‌نامیدند 1.  
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 2 و از پیروی انبیاء (علیهم السلام) باز دارند و غالباً به روش و منش پیشینیان و نیاکان، استناد می‌کردند 3 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 4 و بهانه هایی 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؟ 5 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!6  
د - تهدید و تطمیع شیوه دیگری که در قرآن کریم از بسیاری از امتها نقل شده این است که پیامبران خدا و پیروانشان را تهدید به انواع شکنجه و اخراج از شهر و وطن و سنگسار  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره انعام: آیه 25، سوره انفال: آیه 24، سوره مؤمنون: آیه 83، سوره فرقان: آیه 5، سوره نمل: آیه 68، سوره احقاف: آیه 17، سوره قلم: آیه 15، سوره مُطفّفین: آیه 13.  
2. ر. ک: سوره نوح: آیه 7، سوره فصلت: آیه 26، سوره انعام: آیه 112، 121، سوره غافر: آیه 5، 35، سوره اعراف: آیه 70، 71، سوره کهف: آیه 56.  
3. ر. ک: سوره بقره: آیه 170، سوره مائده: آیه 104، سوره اعراف: آیه 28، سوره انبیاء: آیه 53، سوره یونس: آیه 78، سوره لقمان: آیه 21.  
4. ر. ک: سوره یونس: آیه 88، سوره سباء: آیه 35، سوره قلم: آیه 14، سوره مریم: آیه 77، سوره مدثّر: آیه 12، سوره مزمل: آیه 11، سوره احقاف: آیه 11.  
5. ر. ک: سوره انعام: آیات 7 - 9، سوره اسراء: آیات 90 - 95، سوره فرقان: آیات 4 - 8.  
6. ر. ک: سوره بقره: آیه 118، سوره انعام: آیه 124، سوره نساء: آیه 153.  
(صفحه 249)  
کردن و کشتن می‌کردند 1 و از سوی دیگر ابزار تطمیع را بکار می‌گرفتند و مخصوصاً با صرف اموال هنگفتی مردم را از پیروی انبیاء باز می‌داشتند 2.  
ه خشونت و قتل و سرانجام با دیدن صبر و استقامت و صلابت و متانت انبیاء (علیهم السلام) 3 و جدّیت و پایمردی پیروان راستینشان، و با نومیدی از تأثیر تبلیغات سوء و حربه هایی که بکار می‌گرفتند اقدام به عملی کردن تهدیداتشان می‌کردند و دست به اعمال خشونت آمیز می‌زدند چنانکه بسیاری از پیامبران خدا را به قتل رساندند 4 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 انیاء (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 5. 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 بی نیازی 6، و غفلت از نیازمندیهای فراگیر و همه جانبه خلق بود پروردگار حکیم، شرایطی فراهم می‌کرد که مردم، توجه به نیازمندی خودشان پیدا کنند و از مرکب غفلت و غرور و نخوت، فرود آیند و از این روی، سختیها و گرفتاریهایی پیش می‌آورد خواه ناخواه به ناتوانی خودشان پی ببرند و رو بسوی خدا آورند 7.  
اما این عامل هم تأثیر کلی و همگانی نداشت و بسیاری از مردم، به ویژه کسانی که از امکانات مادّی بیشتری برخوردار بودند و سالیان درازی با ظلم و ستم بر دیگران، وسایل عیش  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه 13، سوره هود: آیه 91، سوره مریم: آیه 46، سوره یس: آیه 18، سوره غافر: آیه 26.  
2. ر. ک: انفال: آیه 36.  
3. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه 12.  
4. ر. ک: سوره بقره: آیات 61، 87، 91، سوره آل عمران: آیات 21، 112، 181، سوره مائده: آیه 70، سوره نساء: آیه 155.  
5. ر. ک: سوره نساء: آیه 65، سوره طه: آیه 134.  
6. ر. ک: سوره علق: آیه 6.  
7. ر. ک: سوره انعام: آیه 42، سوره اعراف: 94.  
(صفحه 250)  
و نوش زیادی برای خودشان فراهم کرده بودند و به تعبیر قرآن کریم دلهای ایشان سخت همانند سنگ شده بود، بخود نمی‌آمدند 1 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 دگرگونیها و نوسانات و جابجا شدن سختی و آسایش و غم و شادی، لازمه زندگی است و برای پیشینیان هم رخ داده است 2 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 3.  
بهرحال، 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 4 و به دست ایشان عذاب الهی بر سر کافران و ستمگران فرود می‌آمد 5 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 6 و این است سنت تغییرناپذیر الهی در تدبیر جوامع بشری 7.

31 پیامبر اسلام

مقدّمه

(صفحه 253)  
دهها هزار پیامبر الهی در مقاطع مختلف تاریخی و در نقاط گوناگون زمین، مبعوث شدند و نقش ممتاز خود را در هدایت و تربیت انسانها ایفاء کردند و آثار درخشانی در جامعه بشری بجای نهادند و هر کدام، گروهی را براساس عقاید صحیح و ارزشهای والا، تربیت کردند و تأثیرات غیر مستقیمی نیز بر دیگران بخشیدند و بعضی از ایشان موفق شدند که جامعه‌ای توحیدی و عادلانه نیز به وجود آورند و رهبری آن را بعهده بگیرند.  
در میان ایشان، حضرت نوح و حضرت ابراهیم و حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهم الصلاة و السلام) 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 مجموعه هایی 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 (علیهما السلام) نازل شده نیست. اما تورات، علاوه بر اینکه خدای متعال را (العیاذ باللّه) به صورت انسانی ترسیم می‌کند که نسبت به بسیاری  
(صفحه 254)  
از امور، آگاهی ندارد 1 و بارها از کار خودش پشیمان می‌شود 2 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 3 و علاوه بر اینکه نسبتهای ناروایی به پیامبران الهی می‌دهد چنانکه (العیاذ باللّه) نسبت زنای محصنه به حضرت داود (علیه السلام) 4 و نسبت شرب خمر و زنای با محارم به حضرت لوط (علیه السلام) می‌دهد 5. علاوه بر همه اینها جریان مرگ حضرت موسی (علیه السلام) یعنی آورنده کتاب تورات را نیز شرح می‌دهد که چگونه و در کجا از دنیا رفت 6.  
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 اولا چیزی به نام کتابی که بر حضرت عیسی (علیه السلام) نازل شده در دست نیست و خود مسیحیان هم چنین ادعایی ندارند که انجیل فعلی، کتابی است که خدا بر حضرت عیسی (علیه السلام) نازل کرده است، بلکه محتوای آن، گزارشاتی است منسوب به چند تن از پیروان آن حضرت.  
و علاوه بر تجویز شرب خمر، ساختن آن را به عنوان معجزه عیسی قلمداد می‌کند 7.  
در یک جمله، وحیهای نازل شده بر این دو پیامبر بزرگوار، تحریف شده و نمی‌تواند نقش خود را در هدایت مردم، ایفاء کند.  
و اما اینکه چرا و چگونه این تحریفها و دستبردها انجام گرفته، داستانهای مفصّلی دارد که در اینجا مجال بیان آنها نیست 8.  
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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب سوم، شماره 8 - 12.  
2. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ششم، شماره 6.  
3. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب 32، شماره 24 - 32.  
4. ر. ک: عهد قدیم، کتاب دوم سموئیل، باب 11.  
5. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب 19، شماره 30 - 38.  
6. ر. ک: تورات، سفر تثنیه، باب 34.  
7. ر. ک: انجیل یوحنّا، باب دوم.  
8. ر. ک: اظهار الحق، نوشته رحمة الله هندی، الهدی الی دین المصطفی، از علامه بلاغی، راه سعادت از علامه شعرانی.  
(صفحه 255)  
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 1.  
امیرمؤمنان (علیه السلام) در بخشی از سخنانش در وصف اوضاع و احوال جهان، هنگام ظهور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) چنین می‌فرماید:  
«خدای متعال، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) را هنگامی به رسالت برگزید که دیر زمانی از بعثت انبیاء پیشین گذشته بود، مردمان در خوابی عمیق و طولانی فرو رفته بودند، شعله‌های فتنه و آشوب در سراسر دنیا برافروخته، و رشته کارها از هم گسیخته بود. آتش جنگ، شعله ور؛ و تاریکی جهل و گناه، 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، ببار نمی‌آورد و مردمی که بیم و هراس و ناامنی برایشان چیره گشته بود پناهگاهی جز شمشیر خون آشام نمی‌دیدند 2.  
از زمان ظهور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) مهمترین موضوع برای هر انسان حقیقت جویی (بعد از خداشناسی) تحقیق درباره نبوت و رسالت آن حضرت و حقّانیت دین مقدس اسلام است و با اثبات این موضوع که توأم با اثبات حقّانیت 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.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره جمعه: آیه 2، 3.  
2. ر. ک: نهج البلاغه، خطبه 187.  
(صفحه 256)

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 سلّم) 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 ادّعای کذب، داده نمی‌شد.  
از سوی دیگر، پیامبران پیشین، بشارت بعثت آن حضرت را داده بودند 1 و گروهی از اهل کتاب، انتظار ظهور او را می‌کشیدند و نشانه‌های روشن و گویایی از وی در دست داشتند 2 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 3 و بعضی از دانشمندان یهود و نصاری، با استناد به همان پیشگوییها، به آن حضرت ایمان آوردند 4 هر چند بعضی دیگر در اثر انگیزه‌های نفسانی و شیطانی از پذیرفتن دین اسلام سرباز زدند.  
قرآن کریم، با اشاره به این راه می‌فرماید: «أَ وَ لَمْ یکنْ لَهُمْ آیةً أَنْ یعْلَمَهُ عُلَماءُ بَنِی إِسْرائِیلَ» 5.  
شناسایی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) به وسیله علماء بنی اسرائیل و براساس پیشگوییها و معرّفیهای پیامبران پیشین، همآن گونه که دلیل روشنی بر صحّت رسالت آن  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره صف، آیه 6.  
2. ر. ک: سوره اعراف: آیه 157، سوره بقره: آیه 146، سوره انعام: آیه 20.  
3. ر. ک: سوره بقره، آیه 89.  
4. ر. ک: سوره مائده: آیه 83، سوره احقاف: آیه 10.  
5. ر. ک: سوره شعراء، آیه 197.  
(صفحه 257)  
حضرت برای همه اهل کتاب بود حجت قانع کننده‌ای، هم بر حقّانیت پیامبران بشارت دهنده، و هم بر حقّانیت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) برای دیگران بشمار می‌رفت زیرا صدق این پیشگوییها و انطباق شواهد و علامات معرّفی شده را بر آن حضرت، با چشم خود می‌دیدند و با عقل خودشان تشخیص می‌دادند.  
و عجیب این است که در همین تورات و انجیل تحریف شده، با همه تلاش و کوششی که برای محو کردن این گونه بشارتها بعمل آمده نکته هایی یافت می‌شود که حجت را بر حق جویان، تمام می‌کند چنانکه بسیاری از علماء یهود و نصاری که طالب حق و حقیقت بودند با استفاده از همین نکات و بشارات، هدایت شدند و به دین مقدس اسلام، ایمان آوردند 1.  
همچنین از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) معجزات فراوانی ظاهر گشت که در کتب تاریخ و حدیث، ضبط شده و نقل بسیاری از آنها به حد تواتر رسیده است 2. اما عنایت الهی در مورد معرّفی آخرین پیامبر و دین جاودانی او، اقتضاء داشت که علاوه بر معجزاتی که حجت را بر حاضرین تمام می‌کرد و دیگران می‌بایست 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 می‌پردازیم.

32 اعجاز قرآن

معجزه بودن قرآن

(صفحه 261)  
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 جنّیان با یکدیگر همکاری کنند قدرت چنین کاری را نخواهند داشت 1 و نه تنها قدرت برآوردن کتاب کاملی مثل کل قرآن را ندارند بلکه قدرت برآوردن ده سوره 2 و حتی یک سوره یک سطری را هم نخواهند داشت 3.  
سپس با بیشترین تأکیدات، همگان را مورد «تحدّی» 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 سلّم) دانسته است 4.  
پس جای شکی نیست که این کتاب شریف، ادّعای 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.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره اسراء، آیه 88.  
2. ر. ک: سوره هود، آیه 13.  
3. ر. ک: سوره یونس، آیه 38.  
4. ر. ک: سوره بقره، آیه 23، 24.  
(صفحه 262)  
از سوی دیگر می‌دانیم که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) 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 متعدّد با مشرکان و همدستان یهودی آنان سپری کرد و از هنگام رحلت آن حضرت تا امروز هم همواره منافقین داخلی و دشمنان خارجی درصدد 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 جدّی 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، ساده ترین و کم هزینه ترین 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 صحّت نبوّت ارائه شدن) را داراست و از این روی، بهترین دلیل قاطع بر صدق دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) و حقّانیت 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 صحّتش 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 263)

جهات اعجاز قرآن

اکنون که اجمالا و سر بسته دانستیم که قرآن مجید، سخنی الهی و اعجازآمیز است به توضیح بعضی از جهات اعجاز آن می‌پردازیم.

الف. فصاحت و بلاغت قرآن

نخستین وجه اعجاز قرآن کریم، 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 برمی آمد، زیرا بزرگترین هنر اعراب، سخن سرایی بود که در عصر نزول قرآن، به اوج شکوفایی رسیده بود و نمونه هایی از بهترین اشعار را پس از نقد ادبی به عنوان بهترین و ارزشمندترین دستاوردهای هنری، گزینش و معرّفی 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 264)  
(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 مانند 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 اعجازآمیز آن را باز شناسند 1.»  
باری، بزرگترین سخن شناسان آن عصر، مانند ولید بن مغیره مخزومی و عتبة بن ربیعه و طفیل بن عمرو، به نهایت فصاحت و بلاغت قرآن و برتری آن بر شیواترین سخنان بشری، گواهی دادند 2 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 مسجدالحرام جلسه‌ای برای بازرسی کارهای یک ساله شان تشکیل داده بودند امام صادق (علیه السلام) از کنار ایشان عبور کرد و این آیه شریفه را تلاوت فرمود:  
«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ یأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْض ظَهِیراً» 3.

ب. اُمّی 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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 24.  
2. ر. ک: اعلام الوری، ص 27، 28 و ص 49 و سیره ابن هشام، ج 1، ص 293، و ص 410.  
3. سوره اسراء، آیه 88، و نورالثقلین در ذیل همین آیه.  
(صفحه 265)  
درباره آنها بپردازند 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 میسّر نخواهد بود.  
این مجموعه‌های گوناگون که شامل ژرفترین و بلندترین معارف، و والاترین و ارزشمندترین دستورات اخلاقی، و عادلانه ترین و استوارترین قوانین حقوقی و جزایی، و حکیمانه ترین مناسک عبادی و احکام فردی و اجتماعی، و سودمندترین مواعظ و اندرزها، و آموزنده ترین نکات تاریخی، و سازنده ترین شیوه‌های تعلیم و تربیت، و در یک جمله: حاوی همه اصول مورد نیاز بشر برای سعادت دنیا و آخرت است با اسلوبی بدیع و بی سابقه، در هم آمیخته شده، به گونه‌ای که همه قشرهای جامعه بتوانند به فراخور استعدادشان از آن، بهره مند شوند.  
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 بعثتش نمونه‌ای از این سخنان، از وی شنیده نشده بود و در دوران رسالتش هم آنچه را به عنوان وحی الهی، ارائه می‌کرد اسلوب ویژه و هماهنگ و موزونی داشت که کاملا آن را از دیگر سخنانش متمایز می‌ساخت و تفاوت آشکاری میان این کتاب با سایر سخنان وی مشهود و محسوس بود.  
قرآن کریم با اشاره به این نکات می‌فرماید: «وَ ما کنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کتاب وَ لا تَخُطُّهُ بِیمِینِک إِذاً لاَرْتابَ الْمُبْطِلُونَ» 1.  
و در جای دیگر می‌فرماید: «قُلْ لَوْ شاءَ اللّهُ ما تَلَوْتُهُ عَلَیکمْ وَ لا أَدْراکمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِیکمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَ فَلا تَعْقِلُونَ» 2 یعنی: اگر خدا خواسته بود این کتاب را بر شما تلاوت نمی‌کردم و شما را از آن، آگاه نمی‌ساختم، چه اینکه قبلا عمری را در میان شما سپری کردم (در حالی که نمونه‌ای از این سخنان از من نشیدند) مگر نمی‌فهمید؟!  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره عنکبوت، آیه 48.  
2. ر. ک: سوره یونس، آیه 16.  
(صفحه 266)  
و به احتمال قوی، آیه (23) از سوره بقره «فَأْتُوا بِسُورَة 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 نکرده‌ای، مبین جهت دیگری از جهات اعجاز آن می‌باشد.

ج. هماهنگی و عدم اختلاف

قرآن کریم، کتابی است که در طول بیست و سه سال رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) 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 اعجازآمیز آن نگذاشت و همین هماهنگی و یکنواختی آن از نظر شکل و محتوی، جهت دیگری از جهات اعجاز بشمار می‌رود که مانند دو جهت دیگر، در خود قرآن به آن، اشاره شده است در آنجا که می‌فرماید: «أَ فَلا یتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کثِیراً» 1.  
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.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره نساء، آیه 82.  
(صفحه 267)  
اکنون اگر فرض کنیم که قرآن کریم، دستبافت شخص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) 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.

33 مصونیت قرآن از تحریف

مقدّمه

(صفحه 271)  
چنانکه قبلا 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 (علیهماالسلام) در دست نیست و کتاب حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهماالسلام) به صورت اصلی، یافت نمی‌شود. با توجه به این مطلب، سؤالی مطرح می‌شود که: از کجا بدانیم که آنچه امروز به نام آخرین کتاب آسمانی در دست ماست همان کتابی است که بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) 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 272)  
کسانی احتمال کمترین تحریف در این کتاب شریف را نخواهند داد. ولی صرف نظر از این قرائن یقین آور تاریخی، می‌توان مصونیت قرآن کریم را با بیانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، نیز ثابت کرد یعنی می‌توان نخست، زیاد نشدن چیزی بر قرآن کریم را با دلیل عقلی ثابت کرد و بعد از ثابت شدن اینکه قرآن موجود، از طرف خدای متعال است با استناد به آیات آن، کاسته نشدن چیزی از آن را نیز به اثبات رساند.  
از این روی، موضوع مصونیت قرآن شریف از هر گونه تحریف را در دو بخش جداگانه، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

زیاد نشدن چیزی بر قرآن

زیاد نشدن چیزی بر قرآن کریم، مورد اجماع همه مسلمانان بلکه مورد اتّفاق همه آگاهان جهان است و هیچگونه حادثه‌ای که منشأ احتمال افزایش چیزی بر قرآن شود روی نداده، و هیچگونه سندی برای چنین احتمالی، قابل ارائه نیست. در عین حال، می‌توان فرض افزایش را با دلیل عقلی نیز ابطال کرد به این بیان:  
اگر فرض شود که مطلب تامّی بر قرآن، افزوده شده معنایش این است که آوردن مثل قرآن، امکان داشته است و چنین فرضی با اعجاز قرآن و عدم توانایی بشر برآوردن مثل آن، سازگار نیست و اگر فرض شود که تنها یک کلمه یا آیه کوتاهی (مانند «مُدْهامَّتانِ») 1 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 اعجازآمیز عبارات قرآنی، به انتخاب کلمات و حروف نیز بستگی دارد و با دگرگونی آنها از حالت اعجازآمیز، خارج می‌شود.  
پس به همان دلیلی که معجزه بودن قرآن کریم، ثابت شد محفوظ بودن آن از اضافات نیز ثابت می‌شود. چنانکه با همین دلیل، کم شدن کلمات یا جملاتی که موجب خروج آیات از حالت اعجاز باشد نفی می‌گردد و اما عدم حذف یک سوره کامل یا یک مطلب تامّ به گونه ای  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره الرحمن، آیه 64.  
(صفحه 273)  
که موجب خارج شدن بقیه آیات از حالت اعجاز نباشد احتیاج به دلیل دیگری دارد.

کم نشدن چیزی از قرآن

بزرگان علماء اسلام از شیعه و سنّی، تصریح و تأکید کرده‌اند به اینکه: همآن گونه که چیزی بر قرآن کریم، افزوده نشده چیزی هم از آن کم نشده است و برای این مطلب، دلایل فراوانی آورده‌اند. ولی متأسفانه در اثر نقل پاره‌ای روایات مجعول در کتب حدیث فریقین، و برداشت نادرست از برخی روایات معتبر 1 بعضی احتمال داده‌اند و یا حتی تأیید کرده‌اند 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 اعجازآمیز آن باشد به وسیله دلیل اعجاز، نفی می‌شود می‌توان مصونیت از حدف 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 می‌شود و یکی از مطالبی که از آیات کریمه قرآن به دست می‌آید همین است که خدای متعال، مصونیت این کتاب را از هر گونه تحریفی ضمانت کرده است برخلاف سایر کتب آسمانی که نگهداری آنها بعهده مردم گذاشته شده بود 2.  
این مطلب از آیه (9) از سوره حجر، استفاده می‌شود که می‌فرماید: «إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ».  
این آیه شریفه از دو جمله، تشکیل یافته است: در جمله اول «إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکر» بر این مطلب، تأکید شده که قرآن کریم از طرف خدای متعال، نازل شده و در هنگام نزول، هیچگونه تصرفی  
\*\*\*\*\*  
1. 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.  
2. چنانکه در آیه (44) از سوره مائده درباره علماء یهود و نصاری می‌فرماید: «بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ کتابِ اللّهِ وَ کانُوا عَلَیهِ شُهَداء».  
(صفحه 274)  
در آن، صورت نگرفته است و در جمله دوم «إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ» با استفاده مجدّد از ادوات تأکید و هیئتی که دلالت بر استمرار می‌کند محفوظ بودن همیشگی قرآن از هر گونه تحریفی تضمین شده است.  
این آیه هر چند دلالت بر اضافه نشدن چیزی بر قرآن نیز دارد لیکن استدلال به آن برای نفی این قسم از تحریف، نوعی استدلال دوری است زیرا فرض زیاد شدن چیزی بر قرآن، شامل زیاد شدن همین آیه هم می‌شود و ابطال چنین فرضی با خود این آیه، صحیح نیست. از این روی، ما آن فرض را با استناد به دلیل معجزه بودن قرآن کریم، ابطال کردیم و سپس با استفاده از این آیه شریفه، محفوظ بودن آن را از حذف آیه یا سوره مستقلّی (به نحوی که موجب بهم خوردن نظم اعجازآمیز آن نشود) را نیز ثابت کردیم و بدین ترتیب، مصونیت قرآن کریم از تحریف به زیادی و حذف، با بیانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، ثابت می‌شود.  
در پایان لازم است این نکته را خاطر نشان کنیم که منظور از مصونیت قرآن شریف از تحریف این نیست که هر جا کتابی بنام قرآن یافت شود قرآن کامل و محفوظ از اشتباهات کتابتی یا 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 275)

پرسش

1 - زمینه طرح مسأله «مصونیت قرآن از تحریف» را بیان کنید.  
2 - چه شواهد تاریخی بر مصونیت قرآن، وجود دارد؟  
3 - مصونیت قرآن را با چه بیانی می‌توان اثبات کرد؟  
4 - زیاد نشدن چیزی بر قرآن را اثبات کنید.  
5 - به چه دلیل، چیزی از قرآن، کم نشده است؟  
6 - آیا با همین دلیل می‌توان ثابت کرد که چیزی بر قرآن، اضافه نشده است؟ چرا؟  
7 - توضیح دهید که نقص و غلط در بعضی از نسخه‌های قرآن و اختلافات قرائات، 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.

34 جهانی و جاودانی بودن اسلام

مقدّمه

(صفحه 279)  
دانستیم که ایمان به همه پیامبران و پذیرفتن همه پیامهای ایشان ضرورت دارد 1 و انکار یک پیامبر یا انکار یکی از احکام و پیامهای او به معنای انکار ربوبیت تشریعی الهی و نظیر کفر ابلیس می‌باشد.  
بنابراین، بعد از ثابت شدن رسالت پیامبر اسلام (ص) ایمان به آن حضرت و ایمان به همه آیاتی که بر او نازل شده و همه احکام و قوانینی که از طرف خدای متعال آورده است ضرورت دارد.  
اما ایمان آوردن به هر پیامبر و کتاب آسمانی او مستلزم ضرورت عمل بر طبق شریعت وی نیست چنانکه مسلمانان، ایمان به همه پیامبران عظام (علیهم السلام) و به همه کتب آسمانی دارند ولی نمی‌توانند و نباید به شرایع پیشین، عمل کنند و قبلا نیز اشاره شد که وظیفه عملی هر امتی عمل کردن به دستورات پیامبر همان امت است 2. پس ضرورت عمل کردن همه مردم به شریعت اسلام در صورتی ثابت می‌شود که رسالت پیامبر اسلام، اختصاص به قوم خاصی (مانند عرب) نداشته باشد و نیز پیامبر دیگری بعد از آن حضرت مبعوث نشده باشد که شریعت وی را نسخ کند و به دیگر سخن: اسلام، دین جهانی و جاودانی  
\*\*\*\*\*  
1. (1) و (2) درس بیست و نهم از همین کتاب.  
2. (1) و (2) درس بیست و نهم از همین کتاب.  
(صفحه 280)  
باشد.  
از این روی، لازم است این مسأله را مورد بحث قرار دهیم که: آیا رسالت پیامبر اسلام (ص) جهانی و جاودانی است، یا اختصاص به قوم معین یا زمان محدودی داشته است؟  
روشن است که چنین مسأله‌ای را نمی‌توان با روش عقلی خالص، مورد بررسی قرار داد بلکه باید از روش تحقیق در علوم نقلی و تاریخی، بهره گرفت یعنی باید به اسناد و مدارک معتبر، مراجعه کرد.  
و کسی که حقّانیت 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 خاصّی 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 1 و اگر دین اسلام، جهانی نبود چنین دعوت عمومی انجام نمی‌گرفت و سایر اقوام و امتها هم عذری برای عدم پذیرش می‌داشتند.  
بنابراین نمی‌توان بین ایمان به حقّانیت 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.  
\*\*\*\*\*  
1. نامه‌های پیامبر اکرم (ص) در کتابهای معتبر تاریخی، ضبط شده و مجموعه آنها به صورت کتاب مستقلی بنام «مکاتب الرسول» گردآوری شده است.  
(صفحه 281)

دلایل قرآنی بر جهانی بودن اسلام

همآن گونه که اشاره شد بهترین دلیل و معتبرترین مدرک برای اثبات اینگونه مطالب، قرآن کریم است که حقّانیت 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 أَیهَا النّاس» 1 «یا بَنِی آدَم» 2 مورد خطاب، قرار داده و هدایت خود را شامل همه انسانها «النّاس 3 و الْعالَمِین 4» دانسته است و همچنین در آیات فراوانی رسالت پیامبر اکرم (ص) را برای همه مردم «النّاس 5 و الْعالَمِین 6» ثابت کرده، و در آیه‌ای شمول دعوت وی را نسبت به هر کسی که از آن، مطّلع شود مورد تأکید قرار داده است 7 و از سوی دیگر، پیروان سایر ادیان را به عنوان «اهل کتاب» مورد خطاب و عتاب قرار داده 8 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 9.  
با توجه به این آیات، جای هیچگونه شک و شبه‌های درباره همگانی بودن دعوت قرآن کریم و جهانی بودن دین مقدّس اسلام، باقی نمی‌ماند.

جاودانی بودن اسلام

آیات مزبور همآن 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 الْکتاب») عمومیت و جهانی بودن اسلام را ثابت می‌کند همچنین با اطلاق زمانی، محدودیت و مقید بودن آن را به  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره بقره: آیه 21، سوره نساء: آیه 1، 174، سوره فاطر: آیه 15.  
2. ر. ک: سوره اعراف: آیه 26، 27، 28، 31، 35، سوره یس: آیه 60.  
3. ر. ک: سوره بقره: آیه 185، 187، سوره آل عمران: آیه 138، سوره ابراهیم: آیه 1، 52، سوره جاثیه: آیه 20، سوره زمر: آیه 41، سوره نحل: آیه 44، سوره کهف: آیه 54، سوره حشر: آیه 21.  
4. ر. ک: سوره انعام: آیه 90، سوره یوسف: آیه 104، سوره تکویر: آیه 27، سوره قلم: آیه 52.  
5. ر. ک: سوره نساء: آیه 79، سوره حج: آیه 49، سوره سبأ: آیه 28.  
6. ر. ک: سوره انبیاء: آیه 107، سوره فرقان: آیه 1.  
7. ر. ک: سوره انعام: آیه 19.  
8. ر. ک: سوره آل عمران: آیه 65، 70، 71، 98، 99، 110، سوره مائده: آیه 15، 19.  
9. ر. ک: سوره توبه: آیه 33، سوره فتح: آیه 38، سوره صف: آیه 9.  
(صفحه 282)  
زمان معینی نفی می‌کند و به ویژه، تعبیر «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کلِّه» 1 جای هیچگونه شبه‌های باقی نمی‌گذارد. همچنین می‌توان به آیه (42) از سوره فصّلت، استدلال کرد که می‌فرماید: «وَ إِنَّهُ لَکتابٌ عَزِیزٌ. لا یأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَینِ یدَیهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکیم حَمِید» و دلالت دارد بر اینکه هیچگاه قرآن کریم، صحّت و اعتبار خود را از دست نخواهد داد. نیز دلایل خاتمیت پیامبر اسلام (ص) (که در درس دیگری مورد بحث، واقع می‌شود) هر گونه توهّمی را نسبت به امکان نسخ شدن این دین الهی به وسیله پیامبر و شریعت دیگری، باطل می‌سازد و نیز روایات فراوانی به این مضمون، وارد شده است: «حلال محمد حلال الی یوم القیامة، و حرامه حرام الی یوم القیامة» 2 علاوه بر اینکه جاودانی بودن اسلام، مانند جهانی بودن آن، از ضروریات ان دین الهی و بی نیاز از دلیلی زائد بر دلایل حقّانیت اسلام است.

حلّ چند شبهه

دشمنان اسلام که برای جلوگیری از گسترش این دین الهی، از هیچگونه تلاشی فروگذار نکرده و نمی‌کنند، درصدد 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 تشبّت کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) را مأمور هدایت خویشان و نزدیکان خودش یا اهل مکه و حوالی آن کرده است 3 و نیز آیه (69) 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 درصدد  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره توبه: آیه 33، سوره فتح: آیه 38، سوره صف: 9.  
2. ر. ک: کافی: ج 1، ص 57، ج 2، ص 260، ج 24، ص 288، وسایل الشیعه: ج 18، ص 124.  
3. ر. ک: سوره شعراء: آیه 214، سوره انعام: آیه 92، سوره شوری: آیه 7، سوره سجده: آیه 3، سوره قصص: آیه 46، پس 5 و 6.  
(صفحه 283)  
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 برمی گیرد و چنین آیاتی را نمی‌توان مختصّ 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 مقرّر 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 موقّتی است و در زمان ظهور ولی عصر عجّل الله فرجه الشریف حکم نهایی ایشان اعلام، و با آنان مانند دیگر کافران رفتار خواهد شد و این مطلب را از جمله «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کلِّه» می‌توان استفاده کرد  
(صفحه 284)

پرسش

1 - در چه صورتی بر همه مردم جهان، لازم است که از شریعت اسلام، پیروی کنند؟  
2 - دلایل قرآنی بر جهانی و جاودانی بودن اسلام را بیان کنید.  
3 - چه دلایل دیگری برای این مطلب، وجود دارد؟  
4 - توضیح دهید آیاتی که پیامبر اسلام (ص) را مأمور هدایت نزدیکان و اهل مکه می‌کند دلیل اختصاص رسالت آن حضرت به ایشان نیست.  
5 - توضیح دهید که آیه (69) از سوره مائده، دلالتی بر معاف بودن هیچ امتی از پیروی اسلام ندارد.  
6 - توضیح دهید که مجاز بودن اهل ذمّه به عمل کردن به شریعت خودشان نیز دلیل معذور بودن آنان از پذیرفتن شریعت اسلام نیست.

35 خاتمیت

مقدّمه

(صفحه 287)  
با توجه به جاودانی بودن دین اسلام، احتمال مبعوث شدن پیامبری که شریعت اسلام را نسخ کند نفی می‌شود اما جای چنین توهّمی باقی می‌ماند که پیامبر دیگری بیاید که مبلغ و مروّج اسلام باشد، چنانکه بسیاری از پیامبران پیشین چنین مسئولیتی را بعهده داشته‌اند خواه پیامبرانی که معاصر پیامبر صاحب شریعت بوده‌اند مانند حضرت لوط (ع) که معاصر حضرت ابراهیم (ع) و تابع شریعت وی بود، و خواه پیامبرانی که بعد از پیامبر صاحب شریعت، مبعوث می‌شدند و از او تبعیت می‌کردند مانند اکثر انبیاء بنی اسرائیل، از این روی، باید موضوع خاتمیت پیامبر اسلام (ص) را جداگانه مورد بحث قرار دهیم تا جای چنین توهّمی نیز باقی نماند.

دلیل قرآنی بر خاتمیت

یکی از ضروریات اسلام این است که سلسله پیامبران (علیهم الصلوة و السلام) با پیغمبر اسلام (ص) ختم شده و بعد از آن حضرت هیچ پیامبری نیامده و نخواهد آمد و حتی بیگانگان نیز می‌دانند که این موضوع، از جمله اعتقادات اسلامی است که باید هر مسلمان به آن، معتقد باشد و از این روی، مانند سایر ضروریات دین، نیازی به استدلال نخواهد داشت. در عین حال، می‌توان این مطلب را هم از قرآن کریم هم از روایات متواتر، استفاده کرد.  
قرآن کریم می‌فرماید: «ما کانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَد مِنْ رِجالِکمْ وَ لکنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ  
(صفحه 288)  
النَّبِیین» 1 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 انگشتری نیز آمده است، و شاید در این آیه هم همین معنی «انگشتری» 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 یخْتِم به الشی) است و انگشتری 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 قبلا نیز گفته شد 2 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 3 که شیعه و سنّی 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 می‌کردند امیرمؤمنان علی  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره احزاب، آیه 40  
2. ر. ک: درس بیست و نهم از همین کتاب.  
3. ر. ک: بحارالانوار: ج 37، ص 254 - 289، صحیح بخاری: ج 3،، ص 58، صحیح مسلم: ج 2، ص 323، سن ابن ماجه: ج 1، ص 28، مستدرک حاکم: ج 3، ص 109، مسندابن حنبل: ج 1، ص 331، و ج 2، ص 437.  
(صفحه 289)  
(علیه السلام) را برای رسیدگی به کارهای مسلمانان بجای خود گماشتند. آن حضرت از اینکه از فیض شرکت در این جهاد، محروم می‌شوند اندوهگین شدند و اشک از چشمانشان جاری شد. پیامبر اکرم (ص) به آن حضرت فرمودند: اَما تَرْضی اَن تَکونَ مِنّی بِمَنزِلَةِ هارُون مِنْ مُوسی الّا انّه لا نَبِی بَعدی» 1 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 توهّمی باقی نماند.  
در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود: أَیهَا النّاسُ إِنَّهُ لا نَبِی بَعدی و لا سنّةَ بَعد سنّتی …» 2.  
همچنین در چندین خطبه نهج البلاغه 3 و در روایات و ادعیه زیاراتی که از ائمه اطهار (علیهم الصلاة و السلام) نقل شده بر این مطلب، تأکید شده است که نقل آنها به درازا می‌کشد.

راز ختم نبوّت

قبلا اشاره کردیم 4 که حکمت تعدّد 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، میسّر 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.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: وسایل الشیعه: ج 1، ص 15، خصال: ج 1، ص 322، خصال: ج 2، ص 487.  
2. ر. ک: وسایل الشیعه: ج 18، ص 555، من لا یحضره الفقیه: ج 4، ص 163، بحارالانوار: ج 22، ص 531، کشف الغّمه: ج 1، ص 21.  
3. ر. ک: نهج البلاه، خطبه اول، خطبه 69، 83، 87، 129، 168، 193، 230.  
4. ر. ک: درس بیست و نهم از همین کتاب.  
(صفحه 290)  
بنابراین، در شرایطی که تبلیغ رسالت الهی در همه جهان به وسیله یک پیامبر و به کمک یاران و جانشینان وی میسّر 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 نبوّت را اعلام کند چنانکه این کار را در آخرین کتاب آسمانیش انجام داده است.  
ولی ختم نبوّت به معنای قطع رابطه هدایت بین خدا و بندگان نیست بلکه هر گاه خدای متعال صلاح بداند می‌تواند از علوم غیبی، به بندگان شایسته اش افاضه فرماید هر چند به صورت «وحی نبوّت» نباشد چنانکه به عقیده شیعه، چنین علومی را به امامان معصوم (علیهم الصلوة 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 اولا پیامبر اسلام (ص) می‌توانست به کمک یاران و جانشینانش رسالت خود را به گوش جهانیان برساند، و ثانیاً مصونیت کتاب آسمانی وی از هر گونه تحریفی تضمین شده است، و ثالثاً شریعت اسلام، توان پاسخگویی به نیازهای بشر تا پایان جهان را دارد.  
ولی ممکن است کسی درباره مطلب اخیر، شبه‌های را به این صورت، مطرح کند: همآن گونه که در گذشته، پیچیده شدن روابط اجتماعی، اقتضای وضع احکام جدید یا تغییر احکام پیشین را داشته و از این روی، پیامبر دیگری مبعوث می‌شده است و بعد از پیامبر اسلام (ص) هم دگرگونیهای چشمگیری رخ داده و روابط اجتماعی، پیچیده تر شده است، و از کجا این گونه تحولات، اقتضای شریعت جدیدی نداشته باشد؟  
در پاسخ باید گفت: همآن گونه که اشاره شد تعیین اینکه چگونه تحوّلاتی اقتضای تغییر  
(صفحه 291)  
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 می‌کنیم که احتیاجی به تغییر قوانین بنیادی اسلام نخواهد بود.  
البته ما پیدایش پاره‌ای از پدیده‌های اجتماعی نوین که اقتضای وضع مقررات جدید دارد را نفی نمی‌کنیم اما در شریعت اسلام برای وضع این گونه مقررات جزیی، اصول و قواعدی پیش بینی شده که مقامات صلاحیت دار می‌توانند براساس آنها مقررات لازم را وضع کنند و به اجراء در آورند و تفصیل مطلب را باید در فقه اسلام در مبحث اختیارات حکومت اسلامی (امام معصوم و ولی فقیه) جستجو کرد.

پرسش

1 - بعد از اثبات جاودانی بودن اسلام، چه نیازی به بحث درباره خاتمیت، وجود دارد؟  
2 - چگونه می‌توان خاتمیت را با دلیل قرآنی، اثبات کرد؟  
3 - شبهات مربوط به این دلیل را ذکر، و پاسخ آنها را بیان کنید.  
4 - سه روایت از روایاتی که دلالت بر خاتمیت دارد را بیان کنید.  
5 - چرا سلسله پیامبران با آمدن پیامبر اسلام (ص) ختم شده است؟  
6 - آیا ختم نبوت به معنای مسدود شدن راه استفاده از علوم الهی است؟ چرا؟  
7 - آیا تحولات اجتماعی بعد از ظهور پیامبر اسلام (ص) اقتضای شریعت جدیدی ندارد؟ چرا؟  
8 - نیاز جامعه به مقرراتی برای پدیده‌های نوظهور، چگونه رفع می‌شود؟

امامت

36 امامت

مقدّمه

(صفحه 295)  
پیامبر گرامی اسلام (ص) بعد از مهاجرت به مدینه، و حمایت بی دریغ مردم آن شهر از آن حضرت و از مسلمانانی که از مکه مهاجرت می‌کردند (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 می‌شد، و همچنین محل قضاوت و فصل خصومت و تصمیم گیری‌های نظامی و اعزام نیرو به جبهه‌های جنگ و پشتیبانی از جبهه‌ها و سایر مسائل حکومتی بود و در یک جمله، اداره امور دین و دنیای مردم به دست پیامبر اکرم (ص) انجام می‌گرفت و مسلمانان، خود را موظف می‌دانستند که دستورات آن حضرت را اطاعت کنند زیرا خدای متعال، علاوه بر ایجاب مطلق اطاعت از آن حضرت 1 در خصوص مسائل سیاسی و قضایی و نظامی، اوامر مؤکدی به فرمانبرداری از رسول اکرم (ص) صادر کرده بود 2.  
به دیگر سخن: پیامبر اکرم (ص) علاوه بر منصب نبوت و رسالت، و منصب تعلیم و تبیین  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره آل عمران: آیه 32، 132، سوره نساء: آیات 12، 14، 69، 80، سوره مائده: آیه 92، سوره انفال: آیات 1، 20، 46، سوره توبه: آیه 71، سوره نور: آیات 51، 54، 56، سوره احزاب: آیات 66، 71، سوره حجرات: آیه 14، سوره فتح: آیات 16، 17، سوره محمد: آیه 32، سوره مجادله: آیه 12، سوره ممتحنه: آیه 12، سوره تغابن: آیه 12، سوره جن: آیه 23.  
2. ر. ک: سوره آل عمران: آیه 152، سوره نساء: آیات 42، 59، 65، 105، سوره مائده: آیه 48، سوره حج: آیه 67، سوره احزاب: آیات 6، 36، سوره مجادله: آیات 8، 9، سوره حشر: آیه 7.  
(صفحه 296)  
احکام اسلام، منصب الهی دیگری به عنوان فرمانروای جامعه اسلامی نیز داشتند که منصبهای فرعی قضاوت و فرماندهی نظامی و … از آن، اشتقاق می‌یافت و همآن 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 ادّعای رهبری همه جوامع بشری تا پایان جهان را دارد نمی‌تواند نسبت به اینگونه مسائل، بی تفاوت باشد و جامعه‌ای که براساس این دین به وجود می‌آید نمی‌تواند فاقد چنین مناصب سیاسی و حکومتی باشد، مناصبی که تحت عنوان «امامت» مندرج می‌شود.  
اما سخن در این است که بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) چه کسی باید عهده دار این مقام شود و آن را از چه کسی دریافت کند؟  
آیا همآن گونه که خدای متعال این منصب را به پیامبر اکرم (ص) عطا فرموده بود به کسان دیگری نیز داده است و تصدّی این مقام تنها در سایه نصب الهی، مشروعیت می‌یابد یا اعطاء این مقام از طرف خدای متعال، اختصاص به پیامبر اکرم (ص) داشته و بعد از حضرت، مردم هستند که باید امامی برای خودشان برگزینند و او را فرمانروای خودشان قرار دهند و آیا براستی، مردم دارای چنین حقی هستند یا نه؟  
و این، درست همان نقطه اصلی اختلاف بین شیعه و سنّی 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 امیرمؤمنان علی (علیه السلام) را جانشین بلافصل وی قرار داده و سپس یازده نفر از فرزندان او را یکی پس از دیگری برای تصدّی 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 کرده‌اند که اگر کسی به زور اسلحه، بر مردم مسلط شود بعد از تسلط، اطاعت وی بر  
(صفحه 297)  
دیگران لازم خواهد بود 1 و روشن است که چنین نظرهایی تا چه حدّ می‌تواند راه را برای سوء استفاده زورمندان و جبّاران و حیله گران، باز کند و موجبات پراکندگی و انحطاط مسلمانان را فراهم آورد.  
در حقیقت، اهل سنّت 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 2 و مذهب حق را تشخیص داده با تمام توان، از آن حمایت کند.  
ناگفته پیدا است که باید مصلحت کلی جهان اسلام را در نظر گرفت و از فراهم کردن زمینه برای بهره برداری دشمنان اسلام از اختلاف و رویارویی طرفداران مذاهب مختلف، دوری جست و نباید کاری کرد که موجب بروز شکاف در صفوف مسلمانان شود و نتیجه‌ای جز ضعف جامعه اسلامی نخواهد داشت. ولی از سوی دیگر، نباید حفظ وحدت و هماهنگی مسلمانان، مانع از تحقیق و تلاش در راه شناختن مذهب حق و ایجاد جوّ سالم برای بررسی مسائل امامت گردد مسائلی که حل صحیح آنها تأثیر بسزایی در سرنوشت مسلمانان و سعادت دنیا و آخرت آنان دارد.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: الاحکام السلطانیه از ابویعلی، و ترجمه «السواد الاعظم» از ابوالقاسم سمرقندی، ص 40 - 42.  
2. خوشبختانه دانشمندان بزرگ در این زمینه هزاران کتاب به زبانهای مختلف و با شیوه‌های گوناگون نوشته و راه تحقیق را کاملا بر روی جویندگان حق و حقیقت گشوده‌اند و برای نمونه می‌توان از این کتابها یاد کرد: عبقات الانوار، الغدیر، دلائل الصدق، غایة المرام، و اثباة الهداة.  
و به کسانی که فرصت زیادی برای مطالعه ندارند سفارش می‌کنیم که کتاب «المراجعات» که مجموعه‌ای از مکاتبات بین دو نفر علماء شیعه و سنّی است و کتاب «اصل الشیعة و اصولها» که هر دو به زبان فارسی نیز ترجمه شده را مطالعه کنند.  
(صفحه 298)

مفهوم امامت

امامت در لغت به معنای پیشوایی و رهبری است و هر کسی که متصدّی رهبری گروهی شود «امام» نامیده می‌شود و خواه در راه حق باشد یا در راه باطل، چنانکه در قرآن کریم، واژه «أَئِمَّةَ الْکفْر» 1 درباره سران کفّار بکار رفته است، و کسی که نمازگزاران 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، جزیی 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 واجب الاطاعة می‌باشد.  
بدین ترتیب، اختلاف شیعه و سنّی 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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره توبه، آیه 12  
(صفحه 299)  
معرفی الهی، میسّر نیست.

پرسش

1 - پیامبر اسلام (ص) غیر از نبوت و رسالت، چه منصب‌های الهی دیگری داشتند؟  
2 - نقطه اصلی اختلاف بین شیعه و سنّی چیست؟  
3 - پذیرفتن امامت بدون نصب الهی، چه پیامدهایی داشته است؟  
4 - معنای لغوی و اصطلاحی امامت را بیان کنید.  
5 - مسائل بنیادی امامت کدامند؟

37 نیاز به وجود امام

مقدّمه

(صفحه 303)  
بسیاری از کسانی که تعمق و ژرف نگری در مسائل اعتقادی ندارند چنین می‌پندارند که اختلاف شیعه و سنّی 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 سنّت 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 سنّت به اندازه وی برای اسلام، دلسوزی نکرد و جامعه نوبنیاد اسلامی را بی سرپرست رها کرد با اینکه هنگام بیرون رفتن از مدینه برای جهاد،  
(صفحه 304)  
جانشینی برای خودش معین می‌کرد و با اینکه خود آن حضرت از وقوع اختلافات و فتنه‌ها در امّتش خبر داده بود، صرف نظر از این سؤال‌ها و سؤال‌های دیگر، اساساً باید توجه داشت که اختلاف شیعه و سنّی، قبل از هر چیز در این است، که آیا امامت، یک مقام دینی و تابع تشریع و نصب الهی است یا یک سلطنت دنیوی و تابع عوامل اجتماعی و شیعیان معتقدند که حتی شخص پیامبر اکرم (ص) هم نقش 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 صحّت 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 بپردازند و آن را تا آخرین مرحله کمالی که بر ایشان میسّر 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 مقدّس اسلام، همگانی و جاودانی و نسخ ناشدنی است و بعد از پیامبر اسلام (ص) پیامبری نخواهد آمد و ختم نبوت در  
(صفحه 305)  
صورتی با حکمت بعثت انبیاء وفق می‌دهد که آخرین شریعت آسمانی، پاسخگوی همه نیازهای بشر باشد و بقاء آن تا پایان جهان، تضمین شده باشد.  
این ضمانت، در مورد قرآن کریم، وجود دارد و خدای متعال، مصونیت این کتاب عزیز را از هر گونه تغییر و تحریفی تضمین کرده است. ولی همه احکام و قوانین اسلام، از ظاهر آیات کریمه استفاده نمی‌شود و فی المثل تعداد رکعات نماز و کیفیت انجام و صدها حکم واجب و مستحب آن را نمی‌توان از قرآن کریم به دست آورد و معمولا قرآن درصدد بیان تفاصیل احکام و قوانین نیست و تعلیم و تبیین آنها را بعهده پیامبر اکرم (ص) گذاشته تا با علمی که خدا به او عطا فرموده (غیر از وحی قرآنی) آنها را برای مردم بیان کند 1 و بدین ترتیب، حجیت و اعتبار سنّت آن حضرت به عنوان یکی از منابع اصیل برای شناخت اسلام، ثابت می‌شود.  
اما شرایط دشوار زندگی آن حضرت مانند چند سال محصور بودن در شعب ابیطالب و ده سال جنگ با دشمنان اسلام، اجازه نمی‌داد که همه احکام و قوانین اسلام را برای عموم مردم، بیان کند و همان اندازه هم که اصحاب فرا می‌گرفتند ضمانتی برای محفوظ ماندن نداشت و حتی کیفیت وضو گرفتن آن حضرت که سالها در مریی و منظر مردم بود مورد اختلاف، واقع شد و در جایی که احکام چنین عملی در معرض اختلاف باشد عملی که روزانه مورد حاجت همه مسلمانان بوده و هست و انگیزه چندانی برای تغییر و تحریف عمدی ندارد خطر اشتباه در نقل و تحریفات عمدی در مورد احکام دقیق و پیچیده به ویژه احکام و قوانینی که با هوسهای افراد و منافع گروهها برخورد می‌کند به مراتب بیشتر خواهد بود 2.  
با توجه به این نکات، روشن می‌شود که هنگامی دین اسلام می‌تواند به عنوان یک دین کامل و پاسخگوی نیازهای همه انسانها تا پایان جهان، مطرح باشد که در متن دین، راهی برای تأمین مصالح ضروری جامعه، پیش بینی شده باشد مصالحی که با رحلت پیامبر اکرم (ص) در معرض تهدید و تفویت قرار می‌گرفت و این راه، چیزی جز نصب جانشین شایسته  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره بقره: آیه 151، سوره آل عمران: آیه 164، سوره جمعه: آیه 2، سوره نحل: آیات 64 - 66، سوره احزاب: آیه 21، سوره حشر: آیه 7.  
2. علامه امینی (ره) نام هفتصد تن از دروغ پردازان و جعل کنندگان حدیث را در کتاب الغدیر آورده‌اند که به بعضی از آنان بیش از یک صدهزار حدیث، نسبت داده شده است. (الغدیر، ج 5، ص 208، به بعد).  
(صفحه 306)  
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، متصدّی 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 سنّت، هیچیک از این ویژگیها را برای هیچیک از خلفاء، قائل نیستند و نه ادّعای منصوب بودن آنان از طرف خدا و پیغمبر را دارند و نه ادّعای 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 یعترینی» و از خلیفه دوم نقل کرده‌اند که بیعت با خلیفه اول را «فَلتَه» (کار عجولانه و حساب نشده) نامید 1 و نیز بارها این جمله را به زبان آورد: «لو لا علی لهلک عمر» 2 و اما لغزشهای خلیفه سوم 3 و خلفاء بنی امیه و بنی عبّاس، 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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: شرح نهج البلاغه، ج 1، ص 142، 158، ج 3، ص 57.  
2. ر. ک: الغدیر، ج 6، ص 93 به بعد.  
3. ر. ک: الغدیر، ج 8، ص 97 به بعد.  
(صفحه 307)  
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 سنّت، اشاره خواهیم کرد.

پرسش

1 - دیدگاه شیعه در مسأله امامت و اختلاف آن را با دیدگاه اهل سنت بیان کنید.  
2 - چرا شیعیان، امامت را به عنوان یک «اصل اعتقادی» معتبر می‌دانند؟  
3 - ضرورت وجود امام را بیان کنید.  
4 - چه نتایجی از این بیان به دست می‌آید؟

38 نصب امام

اشاره

(صفحه 311)  
در درس پیشین توضیح دادیم که ختم نبوت بدون نصب امام معصوم، خلاف حکمت الهی است و کامل بودن دین جهانی و جاودانی اسلام، منوط به این است که بعد از پیامبر اکرم (ص) جانشینان شایسته‌ای برای او تعیین گردند به گونه‌ای که به جز مقام نبوت و رسالت، دارای همه مناصب الهی وی باشند.  
این مطلب را می‌توان از آیات کریمه قرآن و روایات فراوانی که شیعه و سنّی در تفسیر آنها نقل کرده‌اند استفاده کرد:  
از جمله در آیه سوم از سوره مائده می‌فرماید: «الْیوْمَ أَکمَلْتُ لَکمْ دِینَکمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیکمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکمُ الْإِسْلامَ دِیناً».  
این آیه که به اتفاق مفسّرین در حجّة الوداع و تنها چند ماه قبل از رحلت پیامبر اکرم (ص) نازل شد بعد از اشاره به ناامیدی کفّار از آسیب پذیری اسلام «الیومَ یئِسَ الّذین کفروا مِنْ دینَکم …» 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 کاملا روشن می‌شود که این «اکمال و اتمام» که توأم با نومید شدن کفّار 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 312?  
اسلام به نصاب کمال، و نعمت الهی به سر حدّ تمام رسید و امید کافران بر باد رفت 1.  
و کیفیت آن، چنین بود که پیامبر اکرم (ص) هنگام بازگشت از حجة الوداع همه حجاج را در محل «غدیر خم» جمع کردند و ضمن ایراد خطبه مفصّلی از ایشان سؤال کردند: «ألست أولی بِکم مِنْ أَنْفُسِکم» 2 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: «مَن کنتُ مولاه فَعَلی مولاه» و به دین ترتیب، ولایت الهی را برای آن حضرت، اعلام فرمودند. سپس همه حضّار با آن حضرت بیعت کردند و از جمله، خلیفه دوم ضمن بیعت با امیرمؤمنان علی (ع) به عنوان تهنیت گفت: «یخّ یخّ لک یا علی، أصْبَحْتَ مولای و مولی کلّ مؤمن و مؤمنة» 3.  
و در این روز بود که این آیه شریفه، نازل شد: «الْیوْمَ أَکمَلْتُ لَکمْ دِینَکمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیکمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکمُ الْإِسْلامَ دِیناً» و پیامبر اکرم (ص) تکبیر گفتند و فرمودند: «تَمامُ نبوَّتی و تمامُ دینِ اللّهِ ولایةُ علی بعدی».  
در روایتی که بعضی از بزرگان اهل سنّت (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: «علی أخی و وزیری و وارثی و وصیی و خلیفتی فی اُمَّتی و ولی کلّ مؤمن مِنْ بَعدی، ثمّ ابنی الحسن، ثمّ ابنی الحسین، ثمَّ تسعةُ من وُلْد ابنی الحسین واحداً بعد واحد، القرآن معهم و هم مع القرآن، لا یفارِ قونَهُ و لا یفارِقُهم حتّی یرِدوا علی الحوضَ» 4.  
بر حسب آنچه از روایات متعدّد، استفاده می‌شود پیامبر اکرم (ص) قبلا مأمور شده بودند که امامت امیرمؤمنان (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  
\*\*\*\*\*  
1. برای توضیح بیشتر پیرامون دلالت این آیه، به تفسیر المیزان مراجعه کنید.  
2. اشاره به آیه (6) از سوره احزاب «النَّبِی أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِم».  
3. ر. ک: برای اثبات قطعی بودن سند و دلالت این حدیث، رجوع کنید به عبقات الانوار و الغدیر.  
4. ر. ک: غاید امرام، باب 58، حدیث 4، به نقل از فرائد حموینی.  
(صفحه 313)  
بودن که زمینه این کار فراهم شود تا اینکه این آیه شریفه نازل شد: «یا أَیهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیک مِنْ رَبِّک وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللّهُ یعْصِمُک مِنَ النّاس» 1 و ضمن تأکید بر لزوم تبلیغ این پیام الهی که همسنگ با همه پیامهای دیگر است و نرساندن آن بمنزله ترک تبلیغ کلّ رسالت الهی می‌باشد به آن حضرت مژده داد که خدای متعال تو را از پیامدهای آن، مصون خواهد داشت. با نزول این آیه، پیامبر اکرم (ص) دریافتند که زمان مناسب، فرا رسیده و تأخیر بیش از این، روا نیست. از این روی، در غدیر خم به انجام این وظیفه، مبادرت ورزیدند 2.  
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 صورت‌های گوناگون، جانشینی امیرمؤمنان علی (ع) را گوشزد کرده بودند و در همان سالهای آغازین بعثت، هنگامی که آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِیرَتَک الْأَقْرَبِینَ» 3 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 4.  
و نیز هنگامی که آیه «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکمْ» نازل شد و اطاعت کسانی که به عنوان «اولواالامر» به طور مطلق، واجب کرد و اطاعت ایشان را همسنگ اطاعت پیغمبر اکرم (ص) قرار داد جابربن عبدالله انصاری از آن حضرت پرسید: این «اولواالامر» که اطاعتشان مقرون به اطاعت شما شده چه کسانی هستند؟ فرمود: «هُم خلفایی یا جابر و أئمةُ المسلمینَ مِنْ بَعدی. أوّلُهم علی بن أبی طالب، ثمّ الحسن، ثمّ الحسین، ثمّ علی بن الحسین، ثمّ محمد بن علی المعروف فی التوراة بالباقر سَتُدْرِکهُ یا جابر، فإذا لَقیتَهُ فَاقْرَأهُ منّی السلام ثمّ الصادق جعفربن محمّد، ثمّ موسی بن جعفر، ثمّ علی بن موسی، ثمّ محمد بن علی، ثمّ علی بن محمد، ثمّ الحسن بن علی، ثمّ سَمیی و کنیی حجّةُ اللّه  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک سوره مائده، آیه 67. برای توضیح بیشتر پیرامون دلالت این آیه، به تفسیر المیزان مراجعه کنید.  
2. این موضوع را بزرگان اهل سنّت از هفت نفر از اصحاب رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند: زیدبن ارقم، ابوسعید خدری، ابن عبّاس، جابر بن عبدالله انصاری، براءبن عازب، ابوهریره و ابن مسعود. ر. ک: الغدیر، ج 1.  
3. ر. ک: سوره شعراء، آیه 214.  
4. ر. ک: عبقات الانوار، الغدیر، المراجعات (مراجعه 20).  
(صفحه 314)  
فی اَرْضِه و بَقیتُهُ فی عباده ابن الحسن بن علی …» 1 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 اولواالامر از امام صادق (ع) سؤال کردم. فرمود: در شأن علی بن ابیطالب و حسن و حسین نازل شده است. عرض کردم: مردم می‌گویند چرا قرآن کریم، علی و اهل بیتش (ع) را بنام، معرّفی نکرده است؟ فرمودند: به ایشان بگوی: آیه نماز که نازل شد اسمی از سه رکعت و چهار رکعت نبرد، و این رسول خدا (ص) بود که آن را برای مردم تفسیر کرد، همچنین آیات زکات و حجّ و … این آیه را هم می‌بایست پیامبر اکرم (ص) برای مردم تفسیر کند و او چنین فرمود:  
«مَن کنتُ مولاه فَعَلی مولاه» و نیز فرمود: «اوصیکمْ بکتاب اللّه و اهلِ بیتی، فإنّی سَألتُ اللّه عزّوجلّ أنْ لا یفَرِّقَ بَینَهُما حتّی یورِدَ هُما عَلَی الحوضَ فَأعْطانی ذلِک» یعنی شما را سفارش می‌کنم به (ملازمت) کتاب خدا و اهل بیتم، همانا از خدای عزوجل درخواست کردم که میان قرآن و اهل بیتم، جدایی نیندازد تا در حوض کوثر ایشان را بر من وارد سازد، و خدای متعال درخواست مرا اجابت کرد و نیز فرمود: «لا تُعَلّموهُم فَاَنَّهُمْ أعْلَمُ مِنْکمْ اِنَّهُمْ لَنْ یخْرِجُوکم من بابِ هُدی وَ لَن یدْخِلوکمْ فی باب ضلالة» 2.  
]یعنی: در مقام تعلیم ایشان برنیایید که ایشان از شما داناترند. همانا هرگز شما را از باب هدایت، خارج و در باب ضلالت، وارد نمی‌سازند. [  
و همچنین بارها و از جمله در آخرین روزهای حیاتش فرمود: «إنّی تارک فیکم الثّقلینِ کتابَ اللّهِ وَ اَهْل بَیتی اِنّهما لن یفترقا حتّی یردا عَلَی الحوض» 3 و نیز فرمود: «ألا إنَّ مَثَلَ أهل بَیتی فیکمْ مَثَلُ سَفینَةِ نوح مَن رَکبِهَا نَجا وَ مَنْ تَخلّفَ عنها غَرق» 4 و نیز بارها خطاب به علی بن ابیطالب (ع) فرمود: «انت ولی کلَ مؤمن بَعدی» 5 و نیز دهها حدیث دیگری که مجال  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ج 10، ص 267، و اثبات الهداة: ج 3، ص 123، و ینابیع المودّة: ص 494.  
2. ر. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ج 3، ص 265.  
3. 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.  
4. ر. ک: مستدرک حاکم، ج 3، ص 151.  
5. ر. ک: مستدرک حاکم: ج 3، ص 134، ص 111، صواعق ابن حجر: ص 103، مسند ابن حنبل: ج 1، ص 331، ج 4، ص 438 و …  
(صفحه 315)  
اشاره به آنها نیست 1.

پرسش

1 - کدام آیه قرآن، مربوط به نصب امام است؟ دلالت آن را توضیح دهید.  
2 - جریان منصوب شدن امیرمؤمنان (ع) به امامت را بیان کنید.  
3 - چرا پیامبر اکرم (ص) اعلام امامت آن حضرت را به تأخیر می‌انداختند و چگونه شد که به این کار، اقدام کردند؟  
4 - کدام از روایات، دلالت بر امامت سایر ائمه (ع) دارد؟  
5 - سایر روایاتی که اشاره به امامت اهل بیت دارد را بیان کنید.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: کمال الدین و تمام النعمه، از مرحوم صدوق و بحارالانوار مجلسی.

39 عصمت و علم امام

مقدّمه

(صفحه 319)  
در درس سی و ششم گفتیم که اختلاف شیعه و سنّی پیرامون موضوع امامت، در سه مسأله 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 الصلوة 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 فرزندانشان (ع) عطا فرموده است می‌توان عصمت ایشان را از این آیه شریفه، استنباط کرد: «لا ینالُ عَهْدِی الظّالِمِین» 1 که اعطاء مناصب الهی را به کسانی که آلوده به گناه باشند نفی می‌کند.  
و نیز از آیه «أُولِی الْأَمْرِ» 2 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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره بقره، آیه 124.  
2. ر. ک: سوره نساء، آیه 59.  
(صفحه 320)  
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: «إِنَّما یرِیدُ اللّهُ لِیذْهِبَ عَنْکمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیتِ وَ یطَهِّرَکمْ تَطْهِیراً» 1 با این بیان که اراده تشریعی الهی درباره تطهیر بندگان، اختصاص به کسی ندارد، پس این اراده که اختصاص به اهل بیت (ع) دارد اراده تکوینی الهی و تخلّف ناپذیر است چنانکه می‌فرماید: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیئاً أَنْ یقُولَ لَهُ کنْ فَیکونُ» 2 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 الصلوة و السلام) هستند 3.  
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 4 و شیخ صدوق از امیرمؤمنان (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 5.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره احزاب، آیه 33.  
2. ر. ک: سوره یس، آیه 82.  
3. برای توضیح بیشتر پیرامون این آیه، رجوع کنید به تفسیر المیزان و کتاب «الامامة و الولایة فی القرآن الکریم».  
4. ر. ک: غایة المرام، ص 287 - 293.  
5. ر. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ج 6، ص 293.  
(صفحه 321)  
همچنین حدیث «ثقلین» که پیغمبر اکرم (ص) اهل بیت و عترت خود را همسنگ قرآن قرار دادند و تأکید کردند که هیچگاه از آن، جدا نمی‌شوند دلیل روشنی بر عصمت ایشان می‌باشد زیرا ارتکاب کوچکترین گناه حتی اگر به صورت سهوی باشد مفارقت عملی از قرآن است.

علم امام

بی شک اهل بیت پیغمبر (ص) بیش از سایر مردم از علوم آن حضرت، بهره مند بودند چنانکه درباره ایشان فرمود: «لا تُعلِّموهُمْ فَاِنَّهُمْ أعْلَمُ مِنْکم» 1 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: «اَنَا مَدینَةُ الْعِلْمِ وَ عَلی بابُها» 2 و از خود امیرمؤمنان (ع) نقل شده که فرمود: «اِنَّ رَسُولَ اللّهِ صلی الله علیه و آله عَلَّمَنی اَلْفَ باب، وَ کلُّ باب یفْتَحُ اَلْفَ بابِ فَذلِک اَلْفَ باب، حتّی عَلِمْتُ ما کانَ وَ ما یکونُ اِلی یوْمِ الْقِیامَةِ وَ عَلِمْتُ عِلْمَ الْمَنایا وَ الْبَلایا وَ فَصْلَ الْخِطابِ» 3 یعنی رسول خدا (ص) هزار باب علم به من آموخت که هر بابی هزار باب دیگر می‌گشاید و مجموعاً می‌شود هزار هزار باب، تا آنجا که از هر چه بوده و تا روز قیامت خواهد بود آگاه شدم و علم منایا و بلایا (مرگها و مصیبتها) و فصل الخطاب (داوری بحق) را فرا گرفتیم.  
ولی علوم ائمه اهل بیت (ع) منحصر به آنچه از پیامبر اکرم (ص) بی واسطه یا با واسطه شنیده بودند نبوده است بلکه ایشان از نوعی علوم غیرعادی نیز بهره مند بوده‌اند که به صورت «الهام» و «تحدیث» 4 به ایشان افاضه می‌شده است نظیر الهامی که به خضر و ذوالقرنین 5 و حضرت مریم و مادر موسی (علیهم السلام) شده 6 و بعضاً در قرآن کریم، تعبیر به  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: غایة المرام: ص 265، اصول کافی: ج 1، ص 294.  
2. ر. ک: مستدرک حاکم، ج 3، ص 226، جالب این است که یکی از علماء اهل سنّت کتابی بنام «فتح الملک» العلی بصحة حدیث مدینة العلم علی نوشته که در سال 1354 ه در قاهره به چاپ رسیده است.  
3. ر. ک: ینابیع المودة: ص 88، اصول کافی: ج 1، ص 296.  
4. ر. ک: اصول کافی، کتاب الحجة، ص 264 و ص 270.  
5. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 268.  
6. ر. ک: سوره کهف: آیه 65 - 98، سوره آل عمران: آیه 17 - 21، سوره طه: آیه 38، سوره قصص: آیه 7.  
(صفحه 322)  
«وحی» 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 می‌رسیدند 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 می‌شود. ولی پیش از آنکه به ذکر نمونه‌ای از آنها بپردازیم به آیه از قرآن کریم، اشاره می‌کنیم که از شخص یا اشخاصی به عنوان «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتاب» 1 یاد کرده به عنوان شاهد بر حقّانیت پیغمبر اکرم (ص) معرفی می‌کند، و آن آیه این است: «قُلْ کفی بِاللّهِ شَهِیداً بَینِی وَ بَینَکمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتابِ» 2 بگو برای شهادت میان من و شما، خدا و کسی که علم الکتاب دارد کفایت می‌کند.  
بدون شک، 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 تِلْو» رسول خدا (ص) شمرده است: «أَ فَمَنْ کانَ عَلی بَینَة مِنْ رَبِّهِ وَ یتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ» 3 و کلمه «مِنْه» دلالت دارد بر اینکه این شاهد از خاندان رسول خدا (ص) و اهل بیت اوست و روایات متعدّدی از طرق شیعه و اهل سنّت، نقل شده که منظور از این شاهد، علی بن ابیطالب (ع) است.  
از جمله ابن مغازلی شافعی از عبدالله بن عطاء روایت کرده که گفت: روزی در حضور امام باقر (ع) بودم که فرزند «عبدالله بن سلام» (یکی از علماء اهل کتاب که در زمان رسول خدا (ص) اسلام آورد) عبور کرد، از آن حضرت پرسیدم: آیا منظور از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتابِ» پدر این شخص است؟ فرمود: نه، بلکه منظور علی بن ابیطالب (ع) است که آیه «وَ یتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْه» و آیه «إِنَّما وَلِیکمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا …» 4 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  
\*\*\*\*\*  
1. سوره رعد، آیه 43.  
2. سوره رعد، آیه 43.  
3. سوره هود، آیه 17.  
4. سوره مائده، آیه 55.  
(صفحه 323)  
ابیطالب (ع) می‌باشد 1 و با توجه به ویژگی یاد شده «مِنْه» روشن می‌شود 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 می‌فرماید: «قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکتابِ أَنَا آتِیک بِهِ قَبْلَ أَنْ یرْتَدَّ إِلَیک طَرْفُک …» 2 یعنی کسی که بهره‌ای از علم الکتاب داشت گفت: من تخت بلقیس را حاضر می‌کنم پیش از آنکه چشم به هم زنی …  
از این آیه، استفاده می‌شود که آگاه بودن از برخی از علم الکتاب چنین اثر شگفت انگیزی داشته است، و از اینجا، می‌توان حدس زد که داشتن همه علم الکتاب 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 3.  
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 ادّعای علم غیب درباره شما نمی‌کنیم.  
حضرت فرمود: ای سدیر، مگر قرآن نخوانده‌ای؟ عرض کردم چرا. فرمود: این آیه را خوانده‌ای: «قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکتابِ أَنَا آتِیک بِهِ قَبْلَ أَنْ یرْتَدَّ إِلَیک طَرْفُک» گفتم:  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ص 359 - 361.  
2. سوره نمل، آیه 40.  
3. 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: «انّما هو تعلّم من ذِی عِلْم» و گرنه همه انبیاء و بسیاری از اولیاء خدا از علوم غیبی که به ایشان وحی یا الهام می‌شده مطلع بوده‌اند، و یکی از موارد تشکیک ناپذیر آن، این خبر غیبی است که به مادر حضرت موسی (ع) الهام شد: «إِنّا رَادُّوهُ إِلَیک وَ جاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِین» (سوره قصص، آیه 7).  
(صفحه 324)  
فدایت شوم، خوانده‌ام. فرمود: می‌دانی 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 کفی بِاللّهِ شَهِیداً بَینِی وَ بَینَکمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتاب»؟ 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 1. اینک به ذکر نمونه‌های دیگری از روایات وارده در علوم اهل بیت (علیهم السلام) اشاره می‌کنیم.  
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 می‌کند و چشمه‌های حکمت را در دلش قرار می‌دهد و علم را به وی الهام می‌کند تا برای جواب از هیچ سؤالی در نماند و در تشخیص حق، سرگردان نشود، پس او معصوم و مورد تأیید و توفیق و تسدید الهی بوده از خطاها و لغزشها در امان خواهد بود و خدای متعال، این خصلتها را به او می‌دهد تا حجت بر بندگان و شاهد بر آفریدگانش باشد و این، بخشش الهی است که به هر کس بخواهد می‌دهد.  
آنگاه اضافه فرمود: آیا مردم می‌توانند چنین کسی را (بشناسند) و برگزینند؟! و آیا برگزیده ایشان دارای چنین صفاتی است 2؟!  
و از حسن بن یحیای مدائنی نقل شده که از امام صادق (ع) پرسیدم: هنگامی که سؤالی از امام می‌شود چگونه (و با چه علمی) جواب می‌دهد؟ فرمود: گاهی به او الهام می‌شود، و گاهی از فرشته می‌شنود و گاهی هر دو 3.  
و در روایت دیگری امام صادق (ع) فرمود: امامی که نداند چه مصیبتی به او می‌رسد و کار او به کجا می‌انجامد حجت خدا بر بندگانش نخواهد بود 4.  
و نیز چند روایت از آن حضرت نقل شده است که فرمود: هر گاه امام بخواهد چیزی را بداند  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 257 (ط دارالکتب الاسلامیة).  
2. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 198 - 203.  
3. ر. ک: بحارالانوار، ج 26، ص 58.  
4. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 258.  
(صفحه 325)  
خدای متعال او را آگاه می‌سازد 1.  
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 می‌کند 2.

پرسش

1 - عصمت امام را با چه آیاتی می‌توان اثبات کرد؟  
2 - کدام روایت، دلالت بر عصمت امام دارد؟  
3 - علم خاص امام از چه راه‌هایی است؟  
4 - در گذشته چه کسانی از این گونه علم، بهره‌ای داشته اند؟  
5 - کدام آیه، دلالت بر علم امامت دارد؟ وجه دلالت آن را بیان کنید.  
6 - اهمیت علم الکتاب را توضیح دهید.  
7 - چند نمونه از روایات مربوط به علوم ائمه (ع) را ذکر کنید.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 258.  
2. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 273.

40 حضرت مهدی (عج)

مقدّمه

(صفحه 329)  
در ضمن بحثهای گذشته، چند حدیث را که متضمّن اسماء ائمّة اثناعشر بود آوردیم ولی روایات فراوان دیگری از طرق شیعه و سنّی 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 سنّت و روایات متواتر از طرق شیعه، اسماء یکایک ایشان بیان شده است 1 و نیز روایات زیادی از طرق شیعه درباره امامت هر یک از ائمه اطهار (علیهم الصلوة و السلام) نقل شده که در این مختصر، مجال ذکر نمونه‌ای از آنها هم نیست 2. از این روی، آخرین درس از این بخش را به بحث درباره امام دوازدهم حضرت صاحب الزمان (عجلّ 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.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، ط 3، ص 10 - 140.  
2. ر. ک: بحارالانوار، غایة المرام، اثبات الهداة، و سایر مجامع حدیث.  
(صفحه 330)  
همچنین اهداف دیگری نیز منظور بوده که از جمله می‌توان کمک به رشد عقلانی و تربیت روحی و معنوی افراد مستعد را بشمار آورد و در نهایت، انبیاء عظام (علیهم الصلوة و السلام) درصدد تشکیل جامعه ایده آل براساس خداپرستی و ارزشهای الهی، و گسترش عدل و داد در سراسر زمین بوده‌اند و هرکدام در حدّ امکان، قدمی در این راه برداشته‌اند و بعضی از ایشان توانسته‌اند در محدوده جغرافیایی و زمانی خاصی، حکومت الهی را برقرار سازند. ولی برای هیچکدام از ایشان شرایط تشکیل حکومت جهانی، فراهم نشده است.  
البته فراهم نشدن چنین شرایطی به معنای نارسایی تعالیم و برنامه‌های انبیاء یا نقصّ مدیریت و رهبری ایشان نیست و نیز به معنای تحقق نیافتن هدف الهی از بعثت ایشان نمی‌باشد زیرا همچنانکه اشاره شد هدف الهی، فراهم شدن زمینه و شرایط برای سیر و حرکت اختیاری انسانهاست «لِئَلاّ یکونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُل» 1 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 می‌توان آن را نوعی پیشگویی نسبت به فراهم شدن زمینه پذیرش دین حق در سطح وسیعی از جامعه انسانی به حساب آورد که با استفاده از افراد و گروه‌های بسیار ممتاز و از مددهای غیبی الهی، موانع تشکیل حکومت جهانی از سر راه برداشته شده عدل و داد بر توده‌های ستمدیده مردم که از بیداد ستمگران به 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: «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کلِّه» 2.  
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  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره نساء، آیه 165.  
2. ر. ک: سوره توبه: آیه 33، سوره فتح: آیه 28، سوره صف: آیه 9، و ر. ک: بحارالانوار، ج 51، ص 50، ح 22، و ص 60، ح 58 و 89.  
(صفحه 331)  
است.  
در اینجا نخست به چند آیه از قرآن کریم که متضمّن بشارت به تحقق چنین حکومتی است اشاره می‌کنیم و سپس به ذکر نمونه‌ای از روایات مربوط به این بحث می‌پردازیم.

وعده الهی

خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: در تورات و زبور نوشته ایم که صالحان، وارث زمین خواهند بود. «وَ لَقَدْ کتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکرِ أَنَّ الْأَرْضَ یرِثُها عِبادِی الصّالِحُونَ» 1 و در آیه دیگری نظیر این مضمون، از حضرت موسی (ع) نقل شده است. 2 و بی شک این وعده، روزی تحقق خواهد یافت.  
و در جای دیگر بعد از اشاره به داستان فرعون که مردم را به استضعاف کشانده بود می‌فرماید: «وَ نُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِینَ» 3 این آیه هر چند در مورد بنی اسرائیل و به قدرت رسیدن آنان بعد از رهایی از چنگال فرعونیان است ولی تعبیر «وَ نُرِید …» اشاره به یک اراده مستمر الهی دارد و از این روی در بسیاری از روایات، بر ظهور حضرت مهدی عجلّ الله فرجه الشریف تطبیق شده است 4.  
همچنین در جای دیگر خطاب به مسلمانان می‌فرماید:  
کسانی از شما که ایمان واقعی و اعمال شایسته داشته باشند به خلافت خواهند رسید و با امنیت کامل، به پرستش خدای متعال، خواهند پرداخت: «وَعَدَ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَُیمَکنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یعْبُدُونَنِی لا یشْرِکونَ بِی شَیئاً وَ مَنْ کفَرَ بَعْدَ ذلِک فَأُولئِک هُمُ الْفاسِقُونَ» 5 و در روایات آمده است که مصداق کامل این وعده در زمان ظهور ولی عصر عجلّ اللّه فرجه الشریف تحقق خواهد یافت 6.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: سوره انبیاء، آیه 105.  
2. ر. ک: سوره اعراف، آیه 128.  
3. ر. ک: سوره قصص، آیه 5.  
4. ر. ک: بحارالانوار، ج 51، ص 54، ج 35، ص 63، 64.  
5. ر. ک: سوره نور، آیه 55.  
6. ر. ک: بحارالانوار، ج 51، ص 58، ح 50، ص 54، ح 34، 64.  
(صفحه 332)  
نیز روایات دیگری در تطبیق چندین آیه 1 بر آن حضرت وارد شده که برای رعایت اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم 2.

نمونه‌ای از روایات

روایاتی که شیعه و سنّی از پیامبر اکرم (ص) درباره حضرت مهدی عجلّ اللّه 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 3! و گروهی از علماء ایشان اعتقاد به آن حضرت را مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی دانسته‌اند 4 و عده‌ای از علماء اهل سنّت، کتابهایی درباره آن حضرت و علائم ظهورشان نوشته‌اند 5. اینکه نمونه‌ای از روایات اهل سنّت:  
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) 6.  
و از ام سلمه روایت کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: مهدی از عترت من و از فرزندان فاطمه است 7.  
و از ابن عبّاس نقل کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: همانا علی امام امت، بعد از من  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: مانند این آیات «وَ یکونَ الدِّینُ کلُّهُ لِلّه»، «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کلِّه»، «بقیة الله خَیرٌ لَکمْ».  
2. ر. ک: بحارالانوار، ج 51، ص 44 - 64.  
3. ر. ک: صواعق ابن حجر: ص 99، نورالابصار شبلنجی: ص 155، اسعاف الراغبین: ص 140، الفتوحات الاسلامیة: ج 2، ص 211.  
4. ر. ک: شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه: ج 2، ص 535، سبائک الذهب سویدی: ص 78، غایة المأمول: ج 5، ص 362.  
5. مانند کتاب «البیان فی اخبار صاحب الزمان» تألیف حافظ محمد بن یوسف گنجی شافعی که در قرن هفتم می‌زیسته، و کتاب «البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان» تألیف متّقی هندی که در قرن دهم می‌زیسته است.  
6. ر. ک: صحیح ترمذی: ج 2، ص 46، صحیح ابو داود: ج 2، ص 207، مسند ابن حنبل: ج 1، ص 378، ینابیع المودة: ص 186، 258، 440، 488، 490.  
7. ر. ک: اسعاف الراغبین: ص 134، نقل از صحیح مسلم و ابو داود و نسایی و ابن ماجه و بیهقی.  
(صفحه 333)  
است و از فرزندان او قائم منتَظَر می‌باشد و هنگامی که ظهور کند زمین را پر از عدل و داد می‌سازد چنانکه پر از ظلم و جور شده است 1.

غیبت و راز آن

از ویژگیهای امام دوازدهم عجلّ اللّه فرجه الشریف که در روایات وارده از اهل بیت (علیهم السلام)، مورد تأکید واقع شده غیبت آن حضرت است و از جمله، عبدالعظیم حسنی از امام محمد تقی از پدرش امیرمؤمنان (علیهم السلام) نقل کرده است که فرمود: قائم ما 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 2.  
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 3.  
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 نوبنیاد اسلامی دم فروبست و جز از سر اتمام حجت،  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: ینابیع المودة، ص 494.  
2. ر. ک: منتخب الاثر، ص 255.  
3. ر. ک: منتخب الاثر، ص 251.  
(صفحه 334)  
سخنی نگفت و در عین حال، از هیچ اقدامی به نفع اسلام و مسلمین دریغ نورزید. اما دوران حکومت چند ساله خودش به جنگ با اصحاب جمل و معاویه و خوارج، سپری شد و سرانجام به دست یکی از خوارج به شهادت رسید.  
امام حسن مجتبی (ع) نیز به دستور معاویه مسموم شد و پس از مرگ معاویه فرزندش یزید که اعتنایی به ظواهر اسلام هم نداشت بر اریکه سلطنت اموی تکیه زد و با این روند نزولی می‌رفت که نام و نشانی از اسلام باقی نماند. از این روی، امام حسین (ع) چاره‌ای جز قیام ندید و با شهادت مظلومانه اش مسلمانان را تا اندازه‌ای هوشیار و بیدار کرد و اسلام را از نابودی، نجات داد. ولی شرایط اجتماعی برای تشکیل حکومت عدل اسلامی فراهم نگردید و از این جهت سایر ائمه اطهار (ع) به تحکیم مبانی عقیدتی و نشر معارف و احکام اسلام و تربیت و تهذیب نفوس مستعد پرداختند و در حدودی که شرایط، اجازه می‌داد مخفیانه مردم را به مبارزه با ظالمان و جبّاران، دعوت می‌کردند و ایشان را به تحقق حکومت الهی جهانی، امیدوار می‌ساختند و بالاخره یکی پس از دیگری به شهادت رسیدند.  
بهرحال، 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 خاصّ 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 جبّاران را بگیرند.  
ولی آنچه وحشت و اضطراب حاکمان خودکامه را برمی انگیخت وعده ظهور حضرت مهدی (عج) بود که هستی آنان را تهدید می‌کرد. از این روی معاصرین امام حسن عسگری (ع) به شدت ایشان را تحت نظر قرار دادند که اگر فرزندی برای آن حضرت متولد شود او را به قتل برسانند و خود آن بزرگوار را در عنفوان جوانی به شهادت رساندند. 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 خواصّ شیعه، کسی آن حضرت را زیارت نمی‌کرد و بعد از وفات پدر بزرگوارشان تماسّ امام با  
(صفحه 335)  
مردم به وسیله چهار نفر 1 که یکی پس از دیگری به سمت نیابت خاصّ، مفتخر می‌شدند برقرار می‌گردید و از آن پس، برای مدت نامعلومی «غیبت کبری» واقع شد تا روزی که جامعه بشری، آماده پذیرش حکومت الهی جهانی شود و به امر خدای متعال ظهور فرماید.  
بنابراین، راز اصلی غیبت آن حضرت این است که از شرّ جبّاران 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 بکلّی از فیوضات آن حضرت بی بهره نیستند و به تعبیری که در روایات آمده همانند خورشیدی که پشت ابر باشد 2. کمابیش از نور او استفاده می‌کنند چنانکه افراد بی شماری هر چند به صورت ناشناس به زیارت ایشان مشرّف شده و برای رفع گرفتاریهای مادّی و معنوی، از آن بزرگوار، بهره مند شده‌اند و اساساً حیات آن حضرت، عامل مهمی برای دلگرمی و امیدواری مردم است تا خود را اصلاح و آماده ظهور کنند.

پرسش

1 - هدف نهایی از بعثت پیامبر اسلام (ص) چیست؟  
2 - چگونه این هدف، تحقق پذیر است؟  
3 - کدام آیات، بشارت برپایی حکومت الهی جهانی را می‌دهد؟  
4 - نمونه‌ای از روایات اهل سنّت درباره حضرت مهدی (عج) را ذکر کنید.  
5 - نمونه‌ای از روایات اهل بیت (ع) درباره غیبت آن حضرت را بیان کنید.  
6 - غیبت صغری و کبری و فرق میان آنها را شرح دهید.  
7 - راز غیبت امام زمان (عج) را توضیح دهید.  
8 - در زمان غیبت، مردم چه بهره هایی می‌توانند از آن حضرت ببرند؟  
\*\*\*\*\*  
1. عثمان بن سعید، محمد بن عثمان بن سعید، حسین بن روح و علی بن محمد سمری.  
2. ر. ک: بحارالانوار، ج 52، ص 92.

معاد

41 اهمیت فرجام شناسی

مقدمه

(صفحه 339)  
در آغاز این کتاب، اهمیت تحقیق درباره دین و مبانی عقیدتی آن (توحید، نبوت، معاد) را بیان کردیم و توضیح دادیم که انسانی بودنِ 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» می‌پردازیم.  
نخست، ویژگی این اصل اعتقادی و تأثیر خاصّ آن را در رفتارهای فردی و اجتماعی انسان، بیان می‌کنیم. سپس توضیح می‌دهیم که داشتن تصوّر صحیحی از معاد، منوط به پذیرفتن روح نامحسوس و جاودانی است، و همآن 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 شیوه‌ای متناسب با نگارش این کتاب، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اهمیت اعتقاد به معاد

انگیزه فعالیتهای 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 تلاش‌های زندگی برای رسیدن به آنها انجام می‌گیرد. بنابراین، شناخت هدف نهایی زندگی برای رسیدن، نقش اساسی را در جهت دادن به فعالیتها و  
(صفحه 340)  
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 مادّی 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 مادّی می‌داند و مرگ را پایان زندگی ندانسته، آن را نقطه انتقال از جهان گذرا به جهان جاودانی می‌شناسد و رفتارهای شایسته خود را وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و کمال ابدی می‌شمارد، برنامه زندگیش را به گونه‌ای طرح و اجراء می‌کند که هر چه بیشتر و بهتر برای زندگی ابدیش سودمند باشد و از سوی دیگر، سختیها و ناکامیهای زندگی دنیا، او را دل سرد و ناامید نمی‌کند و از تلاش در راه انجام وظایف و کسب سعادت و کمال ابدی، باز نمی‌دارد.  
تأثیر این دو نوع انسان شناسی، منحصر به زندگی فردی نیست بلکه در زندگی اجتماعی و رفتارهای متقابل افراد نسبت به یکدیگر نیز تأثیر بسزایی دارد و اعتقاد به حیات اخروی و پاداش و کیفر ابدی، نقش مهمی را در رعایت حقوق دیگران و احساس و ایثار نسبت به نیازمندان، بازی می‌کند و در جامعه‌ای که چنین اعتقادی زنده باشد برای اجرای قوانین و مقررات عادلانه و جلوگیری از ظلم و تجاوز به دیگران، کمتر نیاز به اِعمال 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 حتّی 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 مقدّس 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 341)  
فردی و اجتماعی، ایفاء کند که نوعی رابطه علیت بین فعالیتهای این جهانی و سعادت و شقاوتِ آن جهانی، پذیرفته شود و دستِ کم، نعمتها و عذابهای اخروی به عنوان پاداش و کیفر برای رفتارهای شایسته و ناشایسته این جهان، شناخته گردد و گرنه، در صورتی که چنین پنداشته شود که سعادت اخروی را می‌توان در همان جهان، کسب کرد همچنان که بهره‌های دنیوی را می‌توان در همان جهان به دست آورد اعتقاد به زندگی اخروی، نقش تعیین کننده خود را در رفتارهای این جهانی، از دست خواهد داد. زیرا طبق این پندار می‌توان گفت که: در این دنیا برای تحصیل سعادت دنیوی، کوشش کرده، و برای رسیدن به سعادت اخروی باید پس از مرگ و در همان عالم آخرت به تلاش پرداخت!  
بنابراین، لازم است علاوه بر اثبات معاد و زندگی اخروی، رابطه بین دو زندگی (دنیا و آخرت) و تأثیر رفتارهای اختیاری در سعادت یا شقاوت ابدی نیز اثبات گردد.

اهتمام قرآن به مسأله معاد

بیش از ثلث آیات قرآن، ارتباط با زندگی ابدی دارد: در یک دسته از آیات، بر لزوم ایمان به آخرت تأکید شده 1؛ در دسته دیگر، پی آمدهای انکار آن، گوشزد شده 2؛ و در دسته سوم، نعمتهای 3 ابدی، و در دسته چهارمی عذابهای عذابهای جاودانی، بیان شده است 4. همچنین در آیات فراوانی رابطه بین اعمال نیک و بد با نتایج اخروی آنها ذکر گردیده؛ و نیز با شیوه‌های گوناگونی امکان و ضرورت رستاخیز مورد تأکید و تبیین قرار گرفته و به شبهات منکران، پاسخ داده شده؛ چنانکه منشأ تبهکاریها و کجرویها فراموش کردن یا انکار قیامت و روز حساب، معرّفی شده است 5.  
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  
\*\*\*\*\*  
1. سوره بقره: آیه 4، سوره نمل: آیه 3 و …  
2. سوره اسراء: آیه 10، سوره فرقان: آیه 11، سوره صبا: آیه 8، سوره مؤمنون: آیه 74 و …  
3. سوره الرحمن: آیه 46 تا آخر، سوره الواقعه: آیه 15 - 38، سوره الدهر: آیه 11 - 21 و …  
4. سوره الحاقه: آیه 20 - 27، سوره الملک: آیه 6 - 11، سوره الواقعه: آیه 42، 56 و …  
5. سوره ص: آیه 26، سوره سجده: آیه 140.  
(صفحه 342)  
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 همآن 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:  
«أَ یحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ. بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّی بَنانَهُ. بَلْ یرِیدُ الْإِنْسانُ لِیفْجُرَ أَمامَهُ» 1.  
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 2 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 کذلِک جَعَلْنا لِکلِّ نَبِی عَدُوًّا شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْض زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَ لَوْ شاءَ رَبُّک ما فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَ ما یفْتَرُونَ و لِتَصْغی إِلَیهِ أَفْئِدَةُ الَّذِینَ لا یؤْمِنُونَ  
\*\*\*\*\*  
1. سوره القیامه، آیه 3 - 5.  
2. سوره نمل: آیه 68، سوره احقاف، آیه 17.  
(صفحه 343)  
بِالْآخِرَةِ وَ لِیرْضَوْهُ وَ لِیقْتَرِفُوا ما هُمْ مُقْتَرِفُونَ» 1  
و بدین سان برای هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جنّ 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، مقدّمه 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، حلّ نشود نوبت به شناختن راه و گزینش خطّ مشی و برنامه زندگی نمی‌رسد زیرا تا مقصد سیر و سفر، معلوم نشود نمی‌توان راه وصول به آن را تشخیص داد.  
در پایان، یادآور می‌شویم که احتمال وجود چنین حیاتی هر قدر ضعیف، فرض شود کافی است که انسان هوشیار و خردمند را وادار به تحقیق و پژوهش درباره آن کند زیرا «مقدار محتمَل» بی نهایت است.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره انعام، آیه 112، 113.  
(صفحه 344)

پرسش

1 - تفاوت اعتقاد به معاد و عدم آن در جهت دادن به فعالیتهای زندگی را شرح دهید.  
2 - اعتقاد به زندگی اخروی در چه صورتی می‌تواند نقش عظیم خود را در جهت مطلوب بخشیدن به زندگی، ایفاء کند؟  
3 - اهتمام قرآن به موضوع معاد را شرح دهید.  
4 - علت سرسختی مردم در برابر پذیرفتن معاد را توضیح دهید.  
5 - نمونه تلاش بیماردلان برای تحریف اعتقاد به معاد را ذکر، و موضوع قرآن در برابر امثال این تحریفات را بیان کنید.  
6 - ضرورت تحقیق درباره معاد و برتری آن بر تحقیق در مسائل دنیوی را شرح دهید.

42 وابستگی مسأله معاد به مسأله روح

ملاک وحدت در موجود زنده

(صفحه 347)  
بدن انسان مانند همه حیوانات، مجموعه‌ای از یاخته‌ها (سلولها) است که هر یک از آنها همواره در حال سوخت و ساز و تحوّل و تبدّل می‌باشد و شماره آنها از آغاز تولّد تا پایان زندگی، عوض نشود یا تعداد یاخته هایش همواره ثابت بماند.  
با توجه به این تغییرات و تحوّلاتی 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 1؟  
پاسخ ساده‌ای که به این سؤال، داده می‌شود این است که ملاک وحدت در هر موجود زنده‌ای پیوستگی اجزای همزمان و ناهمزمانِ 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  
\*\*\*\*\*  
1. 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 29.  
(صفحه 348)  
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 تحوّلات تدریجی در صورتی به وحدت مجموعه، آسیبی نمی‌رساند که براساس یک عامل طبیعی و درونی، انجام بگیرد چنانکه در موجودات زنده، ملاحظه می‌شود. اما تبدیل آجرهای ساختمان به وسیله عامل بیرونی و قشری، حاصل می‌شود و از این رو نمی‌توان وحدت و این همانی حقیقی را در طول جریان تعویض اجزاء، به آنها نسبت داد.  
این پاسخ، مبتنی بر پذیرفتن عامل طبیعی واحدی است که در جریان تحولات، همواره باقی می‌ماند و نظم و هماهنگی اجزاء و اعضای ارگانیسم را حفظ می‌کند. پس سؤال درباره خود این عامل، مطرح می‌شود که حقیقت آن چیست و ملاک وحدت آن کدام است؟  
طبق نظریه فلسفی معروف، ملاک وحدت در هر موجود طبیعی، امر بسیط (= غیرمرکب) و نامحسوسی به نام «طبیعت» یا «صورت» 1 است که با تحوّلات مادّه، عوض نمی‌شود و در موجودات زنده که افعال مختلف و گوناگونی از قبیل تغذیه و نموّ و تولیدمثل، انجام می‌دهند این عامل به نام «نفس» نامیده می‌شود.  
فلاسفه پیشین، نفس نباتی و حیوانی را «مادّی» و نفس انسانی را «مجرّد» می‌دانسته‌اند ولی بسیاری از حکمای اسلامی و از جمله صدرالمتألّهین شیرازی، نفس حیوانی را نیز دارای مرتبه‌ای از تجرّد دانسته و شعور و اراده را از لوازم و علائم موجود مجرّد، قلمداد کرده‌اند. ولی ماتریالیستها که وجود را منحصر به مادّه و خواصّ آن می‌دانند روح مجرّد را انکار می‌کنند و مادّیین جدید (مانند پوزیتویست ها) اساساً منکر هر چیز نامحسوسی هستند و دست کم، امر غیرمحسوس را نیز می‌پذیرند و طبعاً پاسخ صحیحی برای ملاک وحدت در موجودات زنده هم ندارند.  
بنابر اینکه ملاک وحدت در نباتات، نفس نَباتی آنها باشد زندگی نباتی در گروی وجود  
\*\*\*\*\*  
1. 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 349)  
صورت و نفس نباتی خاصّ در موادّ مستعدّ می‌باشد و هنگامی که استعداد موادّ از بین برود صورت یا نفس نباتی هم نابود می‌شود و اگر فرض کنیم که همان موادّ مجدداً استعداد پذیرفتن صورت نباتی را پیدا کنند نفس نباتی جدیدی به آنها افاضه می‌شود ولی دو گیاه کهنه و نو با وجود مشابهت کامل نیز، وحدت حقیقی نخواهند داشت و با نظر دقیق نمی‌توان نبات جدید را همان نبات قبلی دانست.  
اما در مورد حیوان و انسان، چون نفس آنها مجرّد است می‌تواند بعد از متلاشی شدن بدن هم باقی باشد و هنگامی که مجدّداً به بدن، تعلق بگیرد وحدت و «این همانی» شخص را حفظ کند چنان که قبل از مرگ هم همین وحدت روح، ملاک وحدت شخص می‌باشد و تبدّل موادّ بدن، موجب تعدّد شخص نمی‌شود. ولی اگر کسی وجود حیوان و انسان را منحصر به همین بدن محسوس و خواصّ و اعراض آن بپندارد 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 کلّی 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 شدنِ آن، نابود شود، ندانیم. پس اولا 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 350)  
عنوان یک «کلّ» نابود شود بلکه روح، عنصر اصلی انسان است و تا آن، باقی باشد انسانیت انسان و شخصیت شخص، محفوظ خواهد بود و به همین جهت است که عوض شدن سلولهای بدن، آسیبی به وحدت شخص نمی‌رساند. زیرا ملاک وحدت حقیقی انسان، همان وحدت روح اوست.  
قرآن کریم با اشاره به این حقیقت، در پاسخ منکرین معاد که می‌گفتند: «چگونه ممکن است انسان بعد از متلاشی شدن اجزای بدنش حیات جدیدی بیابد؟» می‌فرماید:  
«قُلْ یتَوَفّاکمْ مَلَک الْمَوْتِ الَّذِی وُ کلَ بِکمْ» 1.  
بگو (شما نابود نمی‌شوید بلکه) فرشته مرگ شما را می‌گیرد.  
پس قوام انسانیت و شخصیت هر کسی به همان چیزی است که ملک الموت آن را قبض و توفّی می‌کند نه برای اجزای بدنش که در زمین، پراکنده می‌شوند.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره سجده، آیه 11.  
(صفحه 351)

پرسش

1 - آیا پیوستگی اجزای متغیر یک مجموعه را می‌توان ملاک وحدت آن دانست؟ چرا؟  
2 - چه ملاک دیگری را می‌توان برای وحدت ترکیبات ارگانیک، ارائه داد؟  
3 - نظریه فلسفی معروف درباره وحدت موجودات مرکب و بخصوص موجودات زنده کدام است؟  
4 - فرق بین صورت طبیعی و نفس چیست؟  
5 - نفس نباتی چه فرقی با نفس حیوانی و انسانی دارد و این فرق، چه تأثیری در مسأله معاد می‌تواند داشته باشد؟  
6 - تصوّر صحیح معاد، نیازمند به چه اصولی است؟  
7 - ترکیب انسان از روح و بدن، چه تفاوتی با ترکیبات شیمیایی دارد؟

43 تجرّد روح

مقدّمه

(صفحه 355)  
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 شدنِ بدن، باقی بماند، و به دیگر سخن: هر انسانی غیر از بدن مادّی، دارای یک جوهر غیرمادّی و قابل استقلال از بدن می‌باشد. در غیر این صورت، فرض حیات مجدّد 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 1.  
\*\*\*\*\*  
1. ممکن است توهّم 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 نبوّت، مستلزم دور است.  
ولی باید توجه داشت که صحّت استدلال به وحی، نیازمند به مسأله «ضرورت نبوّت» نیست بلکه مبتنی بر «وقوع» آن است که از راه معجزه، ثابت می‌شود (دقت کنید) و چون قرآن کریم، خودبخود معجزه و دلیل حقّانیت پیامبر اسلام (ص) است استدلال به آن، برای اثبات مسأله روح و معاد، صحیح است.  
(صفحه 356)

دلایل عقلی بر تجرّد روح

از دیرباز، فلاسفه و اندیشمندان درباره روح (که در اصطلاح فلسفی «نفس» نامیده می‌شود) 1 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 مادّی (منطبع در مادّه بدن) می‌پنداشته‌اند را با دلایل زیادی ردّ 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 حسّ لامسه، تشخیص می‌دهیم و از اندرون بدنمان تنها به طور غیرمستقیم می‌توانیم اطلاع پیدا کنیم. اما ترس و مهر و خشم و اراده و اندیشه خودمان را بدون نیاز به اندامهای حسّی، درک می‌کنیم و هم چنین از «من» ی که دارای این احساسات و عواطف حالات روانی است بدون بکارگیری اندامهای حسّی، آگاه هستیم.  
پس انسان، به طور کلّی، از دو نوع ادراک، برخوردار است: یک نوع، ادراکی که نیازمند به اندامهای حسّی است، و نوع دیگری که نیازی به آنها ندارد.  
نکته دیگر آنکه: با توجه به انواع خطاهایی که در ادراکات حسّی، روی می‌دهد ممکن است احتمال خطا در نوع اوّل از ادراکات، راه بیابد به خلاف نوع دوّم که به هیچ وجه جای خطا و اشتباه و شک و تردید ندارد. مثلا ممکن است کسی شک کند که آیا رنگ پوستش در واقع، همآن گونه است که حسّ 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  
\*\*\*\*\*  
1. باید دانست که اصطلاح فلسفی «نفس» غیر از اخلاقی آن است که در مقابل «عقل» و به عنوان ضدّ آن بکار می‌رود.  
(صفحه 357)  
خود واقعیت، تعلّق می‌گیرد و از این جهت، قابل خطا نیست ولی علم حصولی چون با وساطت صورت ادراکی، حاصل می‌شود ذاتاً قابل شک و تردید است 1.  
یعنی یقینی ترین علوم و آگاهی‌های انسان، علوم حضوری و دریافت‌های شهودی است که شامل علم به نفس و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی می‌شود. بنابراین، وجود «منِ» درک کننده و اندیشنده و تصمیم گیرنده به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست چنانکه وجود ترس و مهر و خشم و اندیشه و اراده هم تردیدناپذیر است.  
اکنون سؤال این است که آیا این «من» همان بدن مادّی 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:  
اولا «من» را با علم حضوری می‌یابیم ولی بدن را باید به کمک اندامهای حسّی 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 تجزیه ناپذیر است و فی المثل نمی‌توان آن را به «نیمه تن» تقسیم کرد در صورتی که اندامهای بدن، متعدّد و تجزیه پذیر است.  
رابعاً هیچ یک از حالات روانی مانند احساس و اراده و … خاصیت اصلی مادّیات یعنی امتداد و قسمت پذیری را ندارد و چنین امور غیرمادّی را نمی‌توان از اعراض مادّه (بدن)  
\*\*\*\*\*  
1. رجوع کنید به: آموزش فلسفه، ج 1، درس سیزدهم.  
(صفحه 358)  
بشمار آورد. پس موضوع این اعراض، جوهری غیرمادّی (مجرّد) می‌باشد 1.  
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، اطلّاعات صحیحی را در اختیار خواب بیننده، قرار داده‌اند و نیز از کرامات اولیای خدا و حتّی از بعضی از کارهای مرتاضان هم می‌توان برای اثبات روح و تجرّد 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 2 چنانکه درباره کیفیت آفرینش انسان می‌فرماید:  
«وَ نَفَخَ فِیهِ مِنْ رُوحِه» 3.  
پس از پرداختن بدن، از روح منسوب به خودش در آن دمید.  
(نه اینکه العیاذ باللّه چیزی از ذات خدا، جدا و به انسان، منتقل شود) و در مورد آفرینش حضرت آدم (ع) می‌فرماید:  
«وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی» 4.  
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:  
«أَ إِذا ضَلَلْنا فِی الْأَرْضِ أَ إِنّا لَفِی خَلْق جَدِید» 5.  
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 یتَوَفّاکمْ مَلَک الْمَوْتِ الَّذِی وُکلَ بِکمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکمْ تُرْجَعُونَ» 6.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: آموزش فلسفه، ج 2، درس چهل و چهارم و چهل و پنجم.  
2. ر. ک: اصول کافی، ج 1، ص 134.  
3. سوره سجده، آیه 9.  
4. سوره حجر، آیه 29.  
5. سوره سجده، آیه 10.  
6. سوره سجده، آیه 11.  
(صفحه 359)  
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:  
«اللّهُ یتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها وَ الَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنامِها فَیمْسِک الَّتِی قَضی عَلَیهَا الْمَوْتَ وَ یرْسِلُ الْأُخْری إِلی أَجَل مُسَمًّی» 1.  
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 الظّالِمُونَ فِی غَمَراتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلائِکةُ باسِطُوا أَیدِیهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَکمُ …» 2.  
هنگامی که ستمکاران در سکرات 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: اولا در انسان، چیزی به نام روح وجود دارد، ثانیاً روح انسانی، قابل بقاء و استقلال از بدن می‌باشد نه مانند اعراض و صور مادّی 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.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره زمر، آیه 42.  
2. سوره انعام، آیه 93.  
(صفحه 360)

پرسش

1 - علم حضوری و حصولی را تعریف و فرقهای آنها را بیان کنید.  
2 - دلایل عقلی بر تجرّد روح را شرح دهید.  
3 - از چه راه‌های دیگری می‌توان برای اثبات تجرّد روح، استفاده کرد؟  
4 - آیات مربوط به این بحث را ذکر کنید.  
5 - چه نتایجی از این آیات به دست می‌آید.

44 اثبات معاد

مقدّمه

(صفحه 363)  
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، عِدْل و همسنگ اعتقاد به خدای یگانه، دانسته شده و در بیست و چند آیه، کلمات «اللّه» 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 تصوّر 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 بپردازیم.  
همآن 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 364)

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 بالتَّبَع به آثار آن که دارای مراتبی از خیر و کمال هستند تعلّق گرفته، و از این رو، جهان را به گونه‌ای آفریده است که بیشترین خیر و کمال ممکن، بر آن مترتّب 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 مادّی، دار تزاحمات است و خیرات و کمالات بیشتری بر آنها طوری تنظیم کند که مجموعاً خیرات و کمالات موجودات مادّی 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 مترتّب 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 مادّی 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 مادّی 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 لذّت 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 لذّت بگذراند و آنگاه از فرط خستگی  
(صفحه 365)  
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 مثلا لقمه نانی به دست آورد و لحظه‌ای از خوردن آن، لذّت ببرد و دیگر هیچ! چنین تسلسل زیان بار و ملال آوری را عقل نمی‌پسندید و به گزینش آن، فتوی نمی‌داد. مَثَل 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 پوچ گرایی 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 محرّک فزاینده‌ای را دارد که او را بسوی ابدیت، سوق می‌دهد و همواره بر شتاب حرکتش می‌افزاید. اکنون اگر فرض شود که سرنوشت چنین متحرّکی جز این نیست که در اوج شتاب حرکت، به صخره‌ای برخورد کند و متلاشی شود آیا ایجاد آن نیروی 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 مقدّمه یعنی حکمت الهی، و امکان زندگی ابدی برای انسان به این نتیجه می‌رسیم که می‌باید زندگی دیگری برای انسان، ورای این زندگی محدود دنیوی، وجود داشته باشد تا مخالف حکمت الهی نباشد.  
و می‌توان میل فطری به جاودانگی را مقدّمه 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 366)

برهان عدالت

در این جهان، انسانها در انتخاب و انجام کارهای خوب و بد، آزادند: از یک سو، کسانی یافت می‌شوند که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به بندگان او می‌کنند و از سوی دیگر، تبهکارانی دیده می‌شوند که برای رسیدن به هوسهای شیطانی خودشان، بدترین ستمها و زشت ترین گناهان را مرتکب می‌گردند و اساساً هدف از آفرینش انسان در این جهان و مجهّز 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 بی شمار، واقع شود و مسیر تکامل خود را با اراده و اختیار برگزنیند 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 حتّی 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 خورِ 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. مثلا کسی که هزاران شخص بی گناه را به قتل رسانیده است نمی‌توان او را جز یکبار، قصاص کرد و قطعاً سایر جنایاتش بی کیفر 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 367)

پرسش

1 - حکمت الهی و رابطه آن با نظام احسن را شرح دهید.  
2 - برهان حکمت را با دو تقریر، بیان کنید.  
3 - از این برهان، چه نکته دیگری غیر از اثبات اصل معاد، استفاده می‌شود؟  
4 - هدف از آفرینش انسان در این جهان را توضیح دهید.  
5 - برهان عدالت را مشروحاً بیان کنید.  
6 - چه نکته خاصّی از این برهان به دست می‌آید؟

45 معاد در قرآن

مقدّمه

(صفحه 371)  
آیات قرآن کریم، پیرامون اثبات معاد و احتجاج با منکرینِ آن را می‌توان به پنج دسته، تقسیم کرد:  
1 - آیاتی که بر این نکته، تأکید می‌کند که برهانی بر نفی معاد، وجود ندارد. این آیات، به منزله خلع سلاح منکرین است.  
2 - آیاتی که به پدیده‌های مشابه معاد، اشاره می‌کند تا جلوی استبعاد را بگیرد.  
3 - آیاتی که شبهات منکرین معاد را ردّ، و امکان وقوع آن را تثبیت می‌کند.  
4 - آیاتی که معاد را به عنوان وعده حتمی و تخلّف ناپذیر الهی، معرّفی می‌کند و در واقع، وقوع معاد را از راهِ اخبار مُخبر صادق، اثبات می‌نماید.  
5 - 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 هاتُوا بُرْهانَکمْ …» 1.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره بقره: آیه 111، سوره انبیاء: آیه 24، سوره نمل: آیه 64.  
(صفحه 372)  
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 «ظنّ» و گمان بی دلیل و مخالف با واقع، بسنده کرده‌اند 1.  
و در مورد منکرین معاد هم می‌فرماید:  
«وَ قالُوا ما هِی إِلاّ حَیاتُنَا الدُّنْیا نَمُوتُ وَ نَحْیا وَ ما یهْلِکنا إِلاَّ الدَّهْرُ وَ ما لَهُمْ بِذلِک مِنْ عِلْم إِنْ هُمْ إِلاّ یظُنُّونَ» 2.  
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 3. البته ممکن است گمانهای بی دلیل در صورتی که موافق هوای نفس باشد مورد قبول هوی پرستان، واقع شود 4 و در اثر رفتارهای متناسب با آنها و ارتکاب گناهان تدریجاً به صورت اعتقاد جزمی، جلوه کند 5 و حتی شخص بر چنین اعتقادی پافشاری نماید 6.  
قرآن کریم، سخنان منکرین معاد را نقل کرده است که غالباً چیزی بیش از استبعاد نیست و احیاناً اشاره به شبهات ضعیفی دارد که منشأ استبعاد و شک در امکان معاد شده است 7. از این رو، از یک سو، پدیده‌های مشابه معاد را یادآور می‌شود تا رفع استبعاد گردد 8، و از سوی دیگر به پاسخ شبهات، اشاره می‌کند تا هیچ گونه شبه‌های باقی نماند و امکان وقوعی معاد، کاملا تثبیت شود. ولی به این مقدار، اکتفاء نمی‌کند و علاوه بر حتمی بودن این وعده الهی و  
\*\*\*\*\*  
1. مؤمنون / 117، نساء / 157، انعام / 100، 119، 148، کهف / 5، حج / 3، 8، 71، عنکبوت / 8، روم / 29، لقمان / 20، غافر / 42، زخرف / 20، نجم / 28.  
2. سوره جاثیه، آیه 24.  
3. قصص / 39، کهف / 36، ص / 27، جاثیه / 32، انشقاق / 14.  
4. سوره القیامه، آیه 5.  
5. روم / 10، مطفّفین / 10 - 14.  
6. سوره نحل، آیه 38.  
7. هود / 7، اسراء / 51، صافات / 16، 53، دخان / 34 - 36، احقاف / 18، ق / 3، واقعه / 47 - 48، مطفّفین / 12 - 13، نازعات / 10 - 11.  
8. 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 373)  
اتمام حجّت بر مردم به وسیله وحی، به برهان عقلی بر ضرورت معاد نیز اشاره می‌کند چنان که در درسهای آینده، بیان خواهد شد.

پدیده‌های مشابه معاد

الف. رویش گیاه

زنده شدن انسان پس از مرگ، از آن جهت حیات مسبوق به موت است شبیه روییدن گیاه در زمین، بعد از خشکی و مردگی آن است. از این رو، تأمّل در این پدیده که همواره در جلو چشم همه انسانها رخ می‌دهد کافی است که به امکان حیات خودشان بعد از مرگ، پی ببرند و در واقع، آنچه موجب ساده شمردنِ 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، مکرّراً توجه مردم را به این پدیده جلب، و رستاخیز انسانها را به آن، تشبیه می‌کند 1 و از جمله می‌فرماید:  
«فَانْظُرْ إِلی آثارِ رَحْمَتِ اللّهِ کیفَ یحْی الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ ذلِک لَُمحْی الْمَوْتی وَ هُوَ عَلی کلِّ شَیء قَدِیرٌ» 2.  
پس به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مرگش زنده می‌کند. تحقیقاً (همان زنده کننده زمین) زنده کننده مردگان (هم) هست و او بر هر چیزی تواناست.

ب. خواب اصحاب کهف

قرآن کریم بعد از ذکر داستان شگفت انگیز اصحاب کهف که حاوی نکته‌های آموزنده فراوانی است می‌فرماید:  
«وَ کذلِک أَعْثَرْنا عَلَیهِمْ لِیعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السّاعَةَ لا رَیبَ فِیها …» 3.  
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  
\*\*\*\*\*  
1. اعراف / 57، حج / 5، 6، روم / 19، فاطر / 9، فصلت / 19، زخرف / 11، ق / 11.  
2. سوره روم، آیه 50.  
3. سوره کهف، آیه 21.  
(صفحه 374)  
= سیصد و نه سال قمری) خواب باشند و سپس بیدار شوند تأثیر خاصّی در توجه انسان به امکان معاد و رفع استبعاد آن خواهد داشت زیرا هر خواب رفتنی شبیه مردن است «النومُ اخُ الموت» و هر بیدار شدنی شبیه زنده شدن پس از مرگ، لیکن در خوابهای عادی، اَعمال زیستی (بیولوژیک) بدن، به طور طبیعی ادامه می‌یابد و بازگشت روح، تعجّبی را برنمی‌انگیزد اما بدنی که سیصد سال از موادّ 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 توجّه 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 مجدّد 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) 1 و زنده شدن مَرکب 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 مانده ای! 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  
\*\*\*\*\*  
1. سوره بقره، آیه 26.  
(صفحه 375)  
زنده می‌سازیم 1.  
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 2.  
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:  
«کذلِک یحْی اللّهُ الْمَوْتی وَ یرِیکمْ آیاتِهِ لَعَلَّکمْ تَعْقِلُونَ» 3.  
بدین سان خدا مردگان را زنده می‌کند و نشانه هایش را به شما می‌نمایاند باشد که با خرد دریابید.  
همچنین زنده شدن بعضی از مردگان به اعجاز حضرت عیسی (ع) 4 را می‌توان نشانه‌ای بر امکان معاد، قلمداد کرد.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره بقره، آیه 259.  
2. سوره بقر، آیه 55 - 56.  
3. سوره بقره، آیه 67 - 73.  
4. سوره آل عمران / 49، سوره مائده / 110.  
(صفحه 376)

پرسش

1 - روش برخورد قرآن با منکران معاد را بیان کنید.  
2 - رویش گیاه چه شباهتی به رستاخیز دارد و بیان قرآن در این زمینه چیست؟  
3 - از داستان اصحاب کهف، چه نکته‌ای مربوط به مسأله معاد، استفاده می‌شود؟  
4 - داستان زنده شدن پرندگان به دست حضرت ابراهیم (ع) را بیان، و ارتباط آن را با موضوع معاد، شرح دهید.  
5 - قرآن کریم از چه کسانی که در این جهان، زنده شده‌اند یاد می‌کند؟

46 پاسخ قرآن به شبهات منکرین

مقدّمه

(صفحه 379)  
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 مناسبتِ پاسخها به این صورت، تنظیم می‌کنیم:

1 شبهه اعاده معدوم

قبلا اشاره کردیم که قرآن کریم در برابر کسانی که می‌گفتند: «چگونه ممکن است انسان، بعد از متلاشی شدن بدنش مجدّداً زنده شود؟» پاسخی می‌دهد که مفادش این است: قوام هویت شما به روحتان است نه به اندامهای بدنتان که در زمین، پراکنده می‌شود 1.  
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 مادّی است که با مرگ، متلاشی و نابود می‌گردد و اگر مجدّداً 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.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره سجده، آیه 10 - 11.  
(صفحه 380)

2 شبهه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدّد

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 آمدنِ حیات، منوط به اسباب و شرایط خاصّی است که می‌بایست تدریجاً فراهم شود مثلا نطفه‌ای در رَحمِ، قرار گیرد و شرایط مناسبی برای رشد آن، وجود داشته باشد تا کم کم 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.

3 شبهه درباره قدرت فاعل

شبهه دیگر این است که برای تحقّق 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 تعلّق می‌گیرد، چنانکه این جهان کران ناپیدا را با آن همه عظمت خیره کننده، آفریده است.  
«أَ وَ لَمْ یرَوْا أَنَّ اللّهَ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لَمْ یعْی بِخَلْقِهِنَّ بِقادِر عَلی أَنْ یحْیی الْمَوْتی بَلی إِنَّهُ عَلی کلِّ شَیء قَدِیرٌ» 1.  
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.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره احقاف، آیه 33، و نیز رجوع کنید به: یس / 81، اسراء / 99، الصافّات / 11، النازعات / 27.  
(صفحه 381)  
افزودن بر این، آفرینش مجدّد، 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. «فَسَیقُولُونَ مَنْ یعِیدُنا قُلِ الَّذِی فَطَرَکمْ أَوَّلَ مَرَّة فَسَینْغِضُونَ إِلَیک رُؤُسَهُمْ وَ …» 1.  
خواهند گفت: چه کسی ما را باز می‌گرداند (و مجدّداً زنده می‌کند)؟ بگو: همان کسی که شما را نخستین بار آفرید. پس سرهایشان را نزد تو تکان خواهند داد (و از این پاسخ، تعجّب خواهند کرد).  
«وَ هُوَ الَّذِی یبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیهِ» 2.  
و اوست کسی که آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را برمی گرداند و آن (باز گرداندن) آسانتر است.

4 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 می‌توان 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 می‌کردند 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 نمی‌کند.  
قرآن کریم از قول فرعون، نقل می‌کند که به حضرت موسی (ع) گفت:  
«فَما بالُ الْقُرُونِ الْأُولی».  
\*\*\*\*\*  
1. سوره اسراء، آیه 51، و نیز رجوع کنید به: عنکبوت / 19 - 20، ق / 15، واقعه / 62، یس / 80، حج / 5، القیامه / 40، الصارق / 8.  
2. سوره روم، آیه 37.  
(صفحه 382)  
اگر خدا همه ما را زنده، و به اعمالمان رسیدگی می‌کند پس وضع آن همه انسانهای پیشین که مرده و نابود شده‌اند چه می‌شود؟  
حضرت موسی (ع) فرمود:  
«عِلْمُها عِنْدَ رَبِّی فِی کتاب لا یضِلُّ رَبِّی وَ لا ینْسی» 1.  
علم همه آنها نزد پروردگارم در کتابی محفوظ است و پروردگار من گمراه نمی‌شود و چیزی را فراموش نمی‌کند.  
و در آیه‌ای جواب دو شبهه اخیر به این صورت، بیان شده است:  
«قُلْ یحْییهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّة وَ هُوَ بِکلِّ خَلْق عَلِیمٌ» 2.  
بگو (ای پیامبر) مردگان را همان کسی زنده می‌کند که نخستین بار، ایشان را پدید آورده، و او به هر آفریده‌ای داناست.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره طه، آیه 51 - 52، و نیز رجوع کنید به: سوره ق، آیه 2 - 4.  
2. سوره یس، آیه 79.  
(صفحه 383)

پرسش

1 - شبهه محال بودن اعاده معدوم و پاسخ آن را بیان کنید.  
2 - شبهه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدّد و پاسخ آن را شرح دهید.  
3 - شبهه درباره قدرت فاعل و پاسخ آن را بیان کنید.  
4 - شبهه درباره علم فاعل و پاسخ آن را توضیح دهید.

47 وعده الهی در مورد قیامت

مقدّمه

(صفحه 387)  
قرآن کریم از یک سو، به عنوان پیامی که از طرف خدای متعال به بندگانش فرستاده شده بر تحقق معاد، تأکید می‌کند و آن را وعده حتمی و تخلّف ناپذیر الهی می‌شمارد و بدین ترتیب حجّت را بر مردم تمام می‌کند، و از سوی دیگر، به دلایل عقلی بر ضرورت معاد، اشاره می‌کند تا رغبت انسان نسبت به شناخت عقلانی را ارضاء کند و حجّت 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 السّاعَةَ آتِیةٌ لا رَیبَ فِیها» 1 و آن را وعده‌ای راستین و تخلّف ناپذیر شمرده می‌فرماید: «بَلی وَعْداً عَلَیهِ حَقًّا» 2 و بارها بر تحقّق آن، قسم یاد کرده و از جمله می‌فرماید: «قُلْ بَلی وَ رَبِّی لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِما عَمِلْتُمْ وَ ذلِک عَلَی اللّهِ یسِیرٌ» 3.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره غافر، آیه 59، و نیز رجوع کنید به: آل عمران / 9، 25، نساء / 87، انعام / 12، کهف / 21، حج / 7، شوری / 7، جاثیه / 26 و 32.  
2. سوره نحل، آیه 38، و نیز رجوع کنید به: آل عمران / 9، 191، نساء / 122، یونس / 4، 55، کهف / 21، انبیاء / 103، فرقان / 16، لقمان / 9، 33، فاطر / 5، زمر / 47، جاثیه / 32، احقاف / 17.  
3. سوره تغابن، آیه 7، و نیز رجوع کنید به: یونس / 53، سبأ / 3.  
(صفحه 388)  
و هشدار دادن به مردم، نسبت به آن را از مهمترین وظایف انبیاء دانسته چنانکه می‌فرماید: «یلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِینْذِرَ یوْمَ التَّلاقِ» 1 و برای منکرین آن، شقاوت ابدی و عذاب دوزخ را مقرّر فرموده است: «وَ أَعْتَدْنا لِمَنْ کذَّبَ بِالسّاعَةِ سَعِیراً» 2.  
بنابراین، کسی که به حقانیت این کتاب آسمانی، پی برده باشد هیچ بهانه‌ای برای انکار معاد و شک درباره آن نخواهد داشت و در بخش پیشین، روشن شد که حقانیت قرآن برای هر انسان حق جو و با انصافی قابل درک است و از این رو، هیچ کس عذری برای نپذیرفتن آن ندارد مگر کسی که قصوری در عقلش باشد و یا به علت دیگری نتواند پی به حقانیت آن ببرد.

اشاره به براهین عقلی

بسیاری از آیات کریمه قرآن، لحن استدلال عقلی بر ضرورت معاد دارد و می‌توان آنها را ناظر به برهان‌های حکمت و عدالت دانست. از جمله به صورت استفهام انکاری می‌فرماید: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکمْ عَبَثاً وَ أَنَّکمْ إِلَینا لا تُرْجَعُونَ» 3.  
مگر پنداشته اید که شما را بیهوده آفریده ایم و به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟  
این آیه شریفه به روشنی دلالت دارد بر اینکه اگر معاد و بازگشت به سوی خدای متعال نباشد، آفرینش انسان در این جهان، بیهوده خواهد بود. ولی خدای حکیم، کار عبث و بیهوده، انجام نمی‌دهد. پس جهان دیگری برای بازگشت به سوی خودش برپا خواهد کرد.  
این برهان، یک قیاس استثنایی است و مقدّمه اول آن که یک قضیه شرطیه است دلالت دارد بر اینکه هنگامی آفرینش انسان در این جهان، هدف حکیمانه خواهد داشت که به دنبال این زندگی دنیا، بازگشت به سوی خدا کند و در جهان آخرت، به نتایج اعمالش برسد و ما این ملازمه را در تقریر برهان حکمت، توضیح دادیم و دیگر نیازی به تکرار نیست.  
و اما مقدمه دوم (خدا کار بیهوده نمی‌کند) همان مسأله حکمت الهی و عبث نبودن  
\*\*\*\*\*  
1. سوره غافر، آیه 15، و نیز رجوع کنید به: انعام / 130، 154، رعد / 2، شوری / 7، زخرف / 61، زمر / 71.  
2. سوره فرقان، آیه 11، و نیز رجوع کنید به: اسراء / 10، سبأ / 8، مؤمنون / 74.  
3. سوره مؤمنون، آیه 115.  
(صفحه 389)  
کارهای اوست که در بخش خداشناسی به اثبات رسید و در بیان برهان حکمت نیز توضیح داده شده. بنابراین، آیه مزبور کاملا 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 یتَفَکرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَک فَقِنا عَذابَ النّارِ» 1.  
… 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 تأمّل در کیفیت آفرینش جهان، انسان را متوجّه حکمت الهی می‌سازد، یعنی خدای حکیم از این آفرینش عظیم، هدف حکیمانه‌ای را در نظر داشته و آن را گزاف و پوچ نیافریده است، و اگر جهان دیگری نباشد که هدف نهایی از آفرینش جهان، محسوب شود خلقت الهی، پوچ و بی هدف خواهد بود.  
دسته دیگری از آیات کریمه قرآن که اشاره به برهان عقلی بر ضرورت معاد دارد قابل انطباق بر برهان عدالت است 2. 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 می‌فرماید:  
«أَمْ حَسِبَ الَّذِینَ اجْتَرَحُوا السَّیئاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ کالَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَواءً مَحْیاهُمْ وَ مَماتُهُمْ ساءَ ما یحْکمُونَ و خَلَقَ اللّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لِتُجْزی کلُّ نَفْس  
\*\*\*\*\*  
1. سوره آل عمران، آیه 191.  
2. سوره ص / 28، غافر / 58، قلم / 35، یونس / 4  
(صفحه 390)  
بِما کسَبَتْ وَ هُمْ لا یظْلَمُونَ» 1  
مگر کسانی که مرتکب کارهای بد شدند چنین پنداشته‌اند که ما آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند قرار خواهیم داد به گونه‌ای که زندگی و مرگ هر دو دسته، یکسان باشد (و همان گونه که در نعمتها و بلاها و شادیها و غمهای این جهان، شریکند بعد از مرگ هم فرقی نداشته باشند)؟ اینان بد قضاوتی می‌کنند! و خدای متعال، آسمانها و زمین را به حق (و دارای هدف حکیمانه) آفریده و تا اینکه هر کس به آنچه به دست آورده جزا داده شود و به ایشان ستم نشود.  
لازم به تذکر است که می‌توان جمله «وَ خَلَقَ اللّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ» را اشاره به برهان حکمت دانست، چنانکه می‌توان اساساً برهان عدالت را هم به برهان حکمت، بازگرداند زیرا همآن گونه که در مبحث عدل الهی توضیح دادیم «عدل» از مصادیق «حکمت» است.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره جاثیه، آیه 21 - 22.  
(صفحه 391)

پرسش

1 - قرآن کریم چگونه معاد را اثبات، و حجّت را بر مردم تمام می‌کند؟  
2 - چه آیاتی اشاره به برهان حکمت دارد؟ استدلال آنها را تقریر کنید.  
3 - چه آیاتی اشاره به برهان عدالت دارد؟ تقریر استدلال آنها چیست؟  
4 - چگونه می‌توان برهان عدالت را هم بر برهان حکمت بازگرداند؟

48 مشخصات عالم آخرت

مقدّمه

(صفحه 395)  
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 نمی‌تواند شناخت کاملی داشته باشد. با توجه به این نکته نباید انتظار داشته باشیم که حقیقت عالم آخرت و جریانات آن را دقیقاً بشناسیم و به کنْه آنها پی ببریم بلکه باید تنها به اوصافی که از راه عقل یا از راه وحی به دست می‌آید بسنده کنیم و خود را از بلند پروازیهای گستاخانه باز داریم.  
متأسفانه از یک سو، کسانی کوشیده‌اند که عالم آخرت را مثل عالم دنیا، معرّفی 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 می‌کند به آنجا منتقل خواهد شد و در آنجا زندگی راحت و آسوده‌ای خواهد داشت!  
و از سوی دیگر، کسانی منکر وجود عینی آخرت شده و بهشت برین را همان ارزشهای اخلاقی، قلمداد کرده‌اند که افراد وارسته و خدمتگزار جامعه، به آنها دل می‌بندند، و تفاوت دنیا و آخرت را همان فرق بین سود و ارزش انگاشته اند!  
جا دارد که از دسته اول بپرسیم: اگر بهشت اُخروی 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 396)  
و نیز جا دارد که از دسته دوم بپرسیم: اگر بهشت، چیزی جز ارزشهای اخلاقی نیست و طبعاً دوزخ هم چیزی جز ضدّ 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 اتّهام به جنون و افسانه گویی و مانند آنها واقع نشوند؟!  
از این یاوه سرایی‌ها که بگذریم به اختلافات و مشاجرات متکلّمان و فیلسوفان درباره معاد جسمانی و روحانی و بحثهایی درباره این که آیا جهان مادّی به کلّی نابود می‌شود یا نه، و آیا بدن اُخروی عین بدن دنیوی است یا مثل آن، و مانند آنها می‌رسیم.  
این گونه تلاشهای عقلی و فلسفی در راه کشف حقایق و نزدیکتر شدن به واقعیات، هر چند شایان تقدیر و تحسین است و در سایه آنها نقاط ضعف و قوّت اندیشه‌ها آشکار می‌گردد ولی نباید توقّع داشته باشیم که با این بحثها به کنْه حیات اخروی برسیم و آن را چنان بشناسیم که گویا یافته ایم.  
راستی، مگر تاکنون حقایق همین عالم دنیا به طور کامل، شناخته شده است و آیا دانشمندان علوم تجربی مانند فیزیک دانان و شیمی دانان و زیست شناسان و … توانسته‌اند حقیقت مادّه و انرژی و انواع نیروهای مختلف را بشناسند و آیا می‌توانند درباره آینده این جهان، پیش بینی قطعی کنند و آیا می‌دانند که اگر مثلا نیروی جاذبه از جهان، گرفته شود یا حرکت الکترونها متوقّف 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 حسّ و تجربه، بسیاری از اسرار طبیعت را کشف کنیم و البته باید در راه افزودن دانش و بینش خودمان به تلاشهای علمی و فلسفی بپردازیم ولی هم  
(صفحه 397)  
چنین باید مرز توانایی عقل و برد علوم تجربی را بشناسیم و از بلند پروازیهای بیجا خودداری کنیم و بپذیریم که: «وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاّ قَلِیلاً» 1.  
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 حدّی که برهان عقلی و نصّ قرآنی به ما اجازه بدهد و به هر حال، برای هر شخص مؤمنی کافی است که به صحّت آنچه از طرف خدای متعال، نازل شده ایمان داشته باشد هر چند نتواند مشخصات دقیق آنها را تعیین، و تفصیلات آنها را تبیین کند، مخصوصاً اموری که دست عقل و تجربه، از دامن حقیقت آنها کوتاه، و دانش ما نسبت به آنها نارساست.  
اکنون ببینیم 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 تأمّل در براهینی که برای ضرورت معاد، ذکر شد می‌توان ویژگیهایی را برای جهان آخرت به دست آورد که مهمترین آنها از این قرار است:  
1 - نخستین ویژگی عالم آخرت که بخصوص از برهان اوّل به دست می‌آید این است که باید ابدی و جاودانی باشد زیرا در آن برهان، بر امکان حیات ابدی و میل فطری انسان به چنین حیاتی تأکید گردید و تحقّق آن، مقتضای حکمت الهی دانسته شد.  
2 - ویژگی دیگری که از هر دو برهان به دست می‌آید و در ذیل برهان اوّل، اشاره شد این است که باید نظام عالم آخرت به گونه‌ای باشد که نعمت و رحمت خالص و بدون شائبه رنج و زحمت در آن تحقّق یابد تا کسانی که به اوج کمال انسانی رسیده‌اند و هیچ گونه آلودگی به گناه و انحرافی پیدا نکرده‌اند از سعادتی برخوردار شوند برخلاف دیا که چنین سعادت مطلقی را ممکن نمی‌سازد بلکه سعادتهای دنیا، نسبی و منسوب به سختیها و رنجهاست.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره اسراء، آیه 85.  
(صفحه 398)  
3 - ویژگی سوم این است که باید جهان آخرت، دست کم دارای دو بخش مجزّا برای رحمت و عذاب باشد تا نیکوکاران و تبهکاران از یکدیگر تفکیک شوند و هرکدام به نتیجه اعمال خودشان برسند و این دو بخش، همان است که در لسان شرع به نام بهشت و دوزخ نامیده می‌شود.  
4 - ویژگی چهارم که بخصوص از برهان عدالت به دست می‌آید این است که جهان آخرت باید از چنان وسعتی برخوردار باشد که گنجایش پاداش و کیفر همه انسانها را با هر گونه عمل نیک و بدی داشته باشد و مثلا اگر کسی میلیونها انسان را به ناحق به قتل رسانیده است امکان کیفر او در آن جهان باشد و متقابلا اگر کسی وسیله حیات میلیونها نفر را فراهم کرده است پاداشِ در خوری برای وی ممکن باشد.  
5 - ویژگی بسیار مهم دیگری که از همین برهان عدالت به دست می‌آید و در ذیل تقریر آن، اشاره شد این است که باید جهان آخرت «دار 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 «دنیای» دیگری به حساب می‌آید و عالم آخرت حقیقی، همان عالم آخرین و نهایی خواهد بود که دیگر جای تکلیف و آزمایش و زمینه آن یعنی تضادّ و تزاحم خواسته‌ها نباشد.  
و از همین جا یکی از مهمترین فرقها 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 399)  
گرفته است. «وَ اِنَّ الْیومَ عَمَلٌ وَ لا حِسابٌ وَ غَداً حِسابٌ وَ لا عَمَل» 1

پرسش

1 - چرا ما نمی‌توانیم شناخت دقیق و کاملی از عالم آخرت داشته باشیم؟  
2 - دو نمونه از کژاندیشی درباره آخرت را بیان و نقّادی کنید.  
3 - از چه راهی می‌توانیم به ویژگیهای عالم آخرت، پی ببریم؟  
4 - ویژگیهای عالم آخرت را از دیدگاه عقل، شرح دهید.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: نهج البلاغه، خطبه 42.

49 از مرگ تا قیامت

مقدّمه

(صفحه 403)  
دانستیم که ما با دانش محدودی که داریم نمی‌توانیم به کنْه آخرت و مطلق عالم غیب، پی ببریم و باید تنها به یک سلسله شناختهای کلّی که از براهین عقلی به دست می‌آید و اوصافی که به وسیله وحی، معرّفی شده است، بسنده کنیم. در درس گذشته، به پاره‌ای از ویژگیهای کلّی 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 تصوّری 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 نمایشگرِ آن حقایق باشد همان است که قرآن کریم، انتخاب کرده است.  
و چون بیانات قرآن شامل مقدّمات 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 404)  
«کلُّ مَنْ عَلَیها فان» 1.  
هر کس روی زمین هست فانی می‌شود.  
«کلُّ نَفْس ذائِقَةُ الْمَوْت» 2.  
هر کسی مرگ را خواهد چشید.  
و خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید:  
«إِنَّک مَیتٌ وَ إِنَّهُمْ مَیتُونَ» 3.  
تحقیقاً تو خواهی مُرد و ایشان (هم) خواهند مُرد.  
«وَ ما جَعَلْنا لِبَشَر مِنْ قَبْلِک الْخُلْدَ أَ فَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخالِدُونَ» 4.  
پیش از تو برای هیچ انسانی، جاودانگی قرار ندادیم، پس آیا در صورتی که تو مُردی ایشان جاودان خواهند بود؟!  
بنابراین می‌توان مردن را یک قانون کلّی و استثناءناپذیر برای همه جاندارانِ جهان دانست.

گیرنده جان ها

قرآن کریم از یک سو، گرفتن جان را به خدای متعال، نسبت می‌دهد در آنجا که می‌فرماید:  
«اللّهُ یتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها» 5.  
خدا جانها را هنگام مرگشان می‌گیرد.  
و از سوی دیگر، ملک الموت را مأمور قبض روح، معرفی می‌کند.  
«قُلْ یتَوَفّاکمْ مَلَک الْمَوْتِ الَّذِی وُکلَ بِکمْ» 6.  
بگو شما را فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است می‌گیرد.  
و در جای دیگر، گرفتن جان را به فرشتگان و فرستادگان خدا اِستناد می‌دهد.  
«حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَکمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا» 7.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره الرحمن، آیه 26.  
2. سوره آل عمران: آیه 185، سوره انبیاء: آیه 35.  
3. سوره زمر، آیه 30.  
4. سوره انبیاء، آیه 34.  
5. سوره زمر، آیه 42.  
6. سوره سجده، آیه 11.  
7. سوره انعام، آیه 61.  
(صفحه 405)  
تا هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسد فرستادگان ما (جان) او را می‌گیرند.  
بدیهی است هنگامی که فاعلی کار خود را به وسیله فاعل دیگری انجام دهد نسبت کار به هر دو، صحیح است و اگر فاعل دوم هم واسطه‌ای در انجام کار داشته باشد می‌توان کار را به فاعل سوم هم نسبت داد و چون خدای متعال، گرفتن جانها را به وسیله ملک الموت انجام می‌دهد و او نیز به وسیله فرشتگانی که تحت فرمانش هستند هر سه نسبت، صحیح است.

آسان یا سخت گرفتن جان

از قرآن مجید، استفاده می‌شود که گماشتگان الهی، جان همه مردم را یکسان نمی‌گیرند بلکه بعضی را به راحتی و احترام، و بعضی دیگر را با خشونت و اهانت، قبض می‌کنند. از جمله در مورد مؤمنان می‌فرماید:  
«الَّذِینَ تَتَوَفّاهُمُ الْمَلائِکةُ طَیبِینَ یقُولُونَ سَلامٌ عَلَیکمْ» 1.  
کسانی که فرشتگان جانشان را با خوشی می‌گیرند و به ایشان سلام (و احترام) می‌کنند.  
و درباره کافران می‌فرماید:  
«وَ لَوْ تَری إِذْ یتَوَفَّی الَّذِینَ کفَرُوا الْمَلائِکةُ یضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبارَهُمْ …» 2.  
هنگامی که فرشتگان، روح کافران را می‌گیرند به روی و پشت آنها می‌زنند …  
و شاید بتوان گفت که میان افراد مؤمن و افراد کافر هم به حسب درجات ایمان و کفرشان تفاوت هایی در آسان یا سخت جان کندن، وجود دارد.

عدم قبول ایمان و توبه در حال مرگ

هنگامی که مرگ کافران و گنهکاران فرا می‌رسد و دیگر از زندگی در دنیا نومید می‌شوند از گذشته خودشان پشیمان می‌گردند و اظهار ایمان و توبه از گناهانشان می‌کنند ولی هرگز چنین ایمان و توبه‌ای پذیرفته نخواهد شد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:  
\*\*\*\*\*  
1. سوره نحل، آیه 32، و نیز رجوع کنید به: سوره انعام، آیه 93.  
2. سوره انفال، آیه 50، و نیز رجوع کنید به: سوره محمد، آیه 27  
(صفحه 406)  
«یوْمَ یأْتِی بَعْضُ آیاتِ رَبِّک لا ینْفَعُ نَفْساً إِیمانُها لَمْ تَکنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ کسَبَتْ فِی إِیمانِها خَیراً» 1.  
روزی که بعضی از آیات پروردگارت ظاهر شود ایمان کسی که قبلا ایمان نیاورده یا در حالِ ایمانش کار خیری انجام نداده است سودی برای او نخواهد بخشید.  
«وَ لَیسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِینَ یعْمَلُونَ السَّیئاتِ حَتّی إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ إِنِّی تُبْتُ الْآنَ …» 2.  
و توبه برای کسانی نیست که کارهای بد را انجام می‌دهند تا هنگامی که مرگ یکی از ایشان فرا رسد گوید: اکنون توبه کردم! و از قول فرعون، نقل می‌کند که هنگامی که مُشرف به غرق شد گفت:  
«آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِیلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِینَ» 3.  
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:  
«آلْآنَ وَ قَدْ عَصَیتَ قَبْلُ وَ کنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِینَ» 4.  
آیا اکنون، در حالی که قبلا 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 برمی گشتیم و از اهل ایمان و کارهای شایسته می‌شدیم، یا از خدای متعال در خواست می‌کنند که ما را به دنیا برگردان تا گذشته هایمان را جبران کنیم. ولی چنین آرزوها و درخواستهایی عملی نمی‌شود 5.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره انعام، آیه 50، و نیز رجوع کنید به: سبأ / 51 - 53، غافر / 85، سجده / 29.  
2. سوره نساء، آیه 18.  
3. 12 و 13. سوره یونس، آیه 90، 91.  
4. 3 و 4. سوره یونس، آیه 90، 91.  
5. باید دانست که قرآن کریم، بازگشت کسانی را نفی می‌کند که عمری را با کفر و عصیان گذرانده و در حالِ 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 قبلا 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.  
(صفحه 407)  
و در بعضی از آیات، اضافه می‌کند که اگر برگردانده می‌شدند به همان شیوه گذشته، ادامه می‌دادند 1 و نیز در روز قیامت هم چنین آرزوها و درخواست هایی خواهند داشت که به طریق اولی، جواب منفی خواهند شنید:  
«حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ. لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً فِیما تَرَکتُ کلاّ إِنَّها کلِمَةٌ هُوَ قائِلُها وَ …» 2.  
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 می‌گوید (و آرزویی است که هرگز عملی نمی‌شود).  
«أَوْ تَقُولَ حِینَ تَرَی الْعَذابَ لَوْ أَنَّ لِی کرَّةً فَأَکونَ مِنَ الُْمحْسِنِینَ» 3.  
یا هنگامی که عذاب را می‌بیند گوید: ای کاش بازگشتی می‌داشتیم تا از نیکوکاران شوم.  
«… إِذْ وُقِفُوا عَلَی النّارِ فَقالُوا یا لَیتَنا نُرَدُّ وَ لا نُکذِّبَ بِ آیاتِ رَبِّنا وَ نَکونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ» 4.  
هنگامی که بر آتش دوزخ، عرضه می‌شوند گویند: ای کاش بازگردانده می‌شدیم و (دیگر) آیات پروردگارمان را تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌بودیم.  
«… إِذِ الُْمجْرِمُونَ ناکسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنا أَبْصَرْنا وَ سَمِعْنا فَارْجِعْنا نَعْمَلْ صالِحاً إِنّا مُوقِنُونَ» 5.  
هنگامی که بزهکاران سرهای خویش را نزد پروردگارشان فرو افکنده‌اند (و می‌گویند:) پروردگارا (اکنون) دیدیم و شنیدیم، پس ما را برگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم، اینک ما اهل یقین هستیم.  
از این آیات، به خوبی استفاده می‌شود که عالم آخرت، جای انتخاب راه و عمل به  
\*\*\*\*\*  
1. سوره انعام، آیه 27 - 28.  
2. سوره مؤمنون، آیه 99.  
3. سوره زمر، آیه 58، و نیز رجوع کنید به، سوره شعراء، آیه 102.  
4. سوره انعام، آیه 27 - 28، و نیز رجوع کنید به سوره اعراف، آیه 53.  
5. سوره سجده، آیه 12، و نیز رجوع کنید به سوره فاطر، آیه 37.  
(صفحه 408)  
تکالیف نیست و حتّی یقینی که هنگام مرگ یا در عالم آخرت، حاصل می‌شود تأثیری در تکامل انسان ندارد و استحقاق پاداشی نمی‌آورد، از این رو، کافران و گنهکاران، آرزو می‌کنند که به دنیا برگردنند تا اختیاراً ایمان بیاورند و کارهای شایسته انجام دهند.

عالم برزخ

از آیات قرآن، استفاده می‌شود که انسان، بعد از مرگ و پیش از برپایی قیامت، دورانی را در عالم قبر و برزخ می‌گذراند و کمابیش شادی و لذّت، یا اندوه و رنجی خواهد داشت و در بسیاری از روایات آمده است که مؤمنان گهنکار، در این دوران، در اثر پاره‌ای رنجها و عذابها که متناسب با گناهشان می‌کشند تطهیر می‌شوند 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 می‌کنیم که می‌فرماید:  
«وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلی یوْمِ یبْعَثُون» 1.  
و از پسِ آنان (بعد از مرگشان) برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند.

پرسش

1 - بیان قرآن درباره عدم جاودانگی انسان در دنیا با اشاره به آیات مربوطه، شرح دهید.  
2 - چه کسی جان انسان را می‌گیرد و اختلافی که بین آیات مربوطه به نظر می‌رسد چگونه رفع می‌شود؟  
3 - چه تفاوتی در گرفتن جانها وجود دارد؟  
4 - بیان قرآن درباره ایمان و توبه در حال مرگ را با اشاره به آیات مربوطه، توضیح دهید.  
5 - قرآن کریم کدام بازگشت به دنیا را نفی می‌کند و آیا نفی از این بازگشت، منافاتی با اعتقاد به رجعت دارد؟ چرا؟  
6 - عالم برزخ را شرح دهید.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره مؤمنون، آیه 100.

50 تصویر رستاخیز در قرآن

مقدّمه

(صفحه 411)  
از قرآن کریم استفاده می‌شود که برپایی جهان آخرت، تنها به زنده شدن مجدّد انسانها نیست بلکه اساساً نظام این جهان، دگرگون می‌شود و جهان دیگری با ویژگیهای دیگری برپا می‌گردد، جهانی که برای ما قابل پیش بینی نیست و طبعاً شناخت دقیقی هم از ویژگیهای آن نمی‌توانیم داشته باشیم و آنگاه همه انسانها از آغاز تا پایان خلقت با هم، زنده می‌شوند و به نتایج اعمالشان می‌رسند و جاودانه در نعمت یا عذاب می‌مانند.  
و چون آیات مربوط به این بحث، فراوان است و بررسی آنها به درازا می‌کشد از این رو، تنها به ذکر فشرده مضامین آنها بسنده می‌کنیم.

وضع زمین و دریاها و کوهها

در زمین زلزله عظیمی پدید می‌آید 1 و آنچه در اندرون آن است بیرون می‌ریزد 2 و اجزای آن، متلاشی می‌گردد 3، و دریاها شکافته می‌شوند 4، و کوهها به حرکت در می‌آیند 5 و در هم کوبیده می‌شوند 6 و مانند تلّ شنی می‌گردند 7 و سپس به صورت پشم حلّاجی شده  
\*\*\*\*\*  
1. زلزال / 1، حج / 1، واقعه / 4، مزمل / 14.  
2. زلزال / 2، انشقاق / 4.  
3. الحاقّه / 14، فجر / 2.  
4. تکویر / 6، انفطار / 3.  
5. کهف / 47، نحل / 88، طور / 10، تکویر / 2.  
6. الحاقّه / 4، واقعه / 5.  
7. مزمل / 14.  
(صفحه 412)  
در می‌آیند 1 و آنگاه در فضا، پراکنده می‌شوند 2 و از سلسله کوه‌های سر به آسمان کشیده، جز سرایی باقی نمی‌ماند 3.

وضع آسمان و ستارگان

ماه 4 و خورشید 5 و ستارگان عظیمی که بعضی از آنها میلیونها بار از خورشید ما بزرگتر و پرفروعتر است به تیرگی و خاموشی می‌گرایند 6، و نظم حرکت آنها به هم می‌خورد 7، و از جمله ماه و خورشید به هم می‌پیوندند 8 و آسمانی که همچون سقف محفوظ و محکمی بر این جهان، احاطه کرده است سست و متزلزل می‌شود 9 و می‌شکافد و از هم می‌درد 10 و طومار آن در هم می‌پیچد 11 و اجرام آسمانی به صورت فلز مذابی در می‌آید 12 و فضای جهان پر از دود و ابر می‌شود 13.

شیپور مرگ

در چنین اوضاع و احوالی است که شیپور مرگ، نواخته می‌شود و همه موجودات زنده می‌میرند 14 و در جهان طبیعت، اثری از حیات نمی‌ماند، و وحشت و اضطراب بر جانها سایه می‌افکند 15 مگر کسانی که از حقایق و اسرار هستی، آگاهند و دلهایشان غرق معرفت و محبّت الهی است.  
\*\*\*\*\*  
1. معارج / 9، قارعه / 5.  
2. طه / 105 - 107، مرسلات / 10.  
3. کهف / 8، نبأ / 20.  
4. القیامه / 8.  
5. تکویر / 1.  
6. تکویر / 2.  
7. انفطار / 2.  
8. القیامه / 9.  
9. طور / 1، الحاقّه / 16.  
10. الرحمن / 37، الحاقّه / 16، مزمل / 18، مرسلات / 9، نبأ / 19، انفطار / 1، انشقاق / 1.  
11. انبیاء / 104، تکویر / 11.  
12. معارج / 8.  
13. فرقان / 25، دخان / 10.  
14. زمر / 68، الحاقّه / 13، یس / 49.  
15. نمل / 87 - 89.  
(صفحه 413)

شیپور حیات و آغاز رستاخیز

سپس جهان دیگری که قابلیت بقاء و ابدیت داشته باشد، برپا می‌شود 1، و صحنه گیتی با نور الهی روشن می‌گردد 2، و شیپور حیات به صدا در می‌آید 3 و همه انسانها (بلکه حیوانات نیز) 4 در یک لحظه، زنده می‌شوند 5 و سراسیمه و هراسان 6 همانند ملخها و پروانگانی که در هوا منتشر می‌شوند 7 با سرعت 8، به سوی محضر الهی روانه می‌گردند 9 و همگی در صحنه عظیمی فراهم می‌آیند 10 و غالباً می‌پندارند که توقّفشان در عالم برزخ به اندازه یک ساعت یا یک روز یا چند روز بوده است 11.

ظهور حکومت الهی و انقطاع سببها و نَسَبها

در آن عالم، حقایق آشکار می‌شود 12 و حکومت و سلطنت الهی، ظهور تامّ می‌یابد 13 و چنان هیبتی بر خلایق، سایه می‌افکند که هیچ کس را یارای بلند سخن گفتن نیست 14، و هر کسی به فکر سرنوشت خویش است و حتّی فرزندان از پدر و مادر، و خویشان و نزدیکان از یکدیگر، فرار می‌کنند 15، و اساساً رشته نسبها و سَبَبها می‌گسلد 16 و دوستیهایی که بر پایه  
\*\*\*\*\*  
1. ابراهیم / 48، زمر / 67، مریم / 38، ق / 22.  
2. زمر / 69.  
3. زمر / 68، کهف / 99، ق / 20، 42، نبأ / 18، نازعات / 13 - 14، مدّثّر / 8، صافّات / 19.  
4. انعام / 38، تکویر / 5.  
5. کهف / 47، نحل / 77، قمر / 50، نبأ / 18.  
6. ق / 20.  
7. قارعه / 4، قمر / 7.  
8. ق / 44، معارج / 43.  
9. یس / 51، مطفّفین / 30، القیامه / 12، 30، و نیز رجوع کنید به آیات «حشر» و «نشر» و «لقاءالله» و «رجوع الی الله و «ردّ الی الله».  
10. کهف / 99، تغابن / 9، نساء / 87، انعام / 12، آل عمران / 9، هود / 103.  
11. روم / 55، نازعات / 46، یونس / 45، اسراء / 52، طه / 103 - 104، مؤمنون / 113، احقاف / 35.  
12. ابراهیم / 21، العادیادت / 10، الطارق / 9، ق / 22، الحاقّه / 18.  
13. حج / 65، فرقان / 26، غافر / 16، انفطار / 19.  
14. هود / 105، طه / 108، 111، نبأ / 38.  
15. عبس / 34 - 37، شعراء / 88، معارج / 10 - 14، لقمان / 33.  
16. بقره / 166، مؤمنون / 101.  
(صفحه 414)  
منافع و معیارهای دنیوی و شیطانی بوده تبدیل به دشمنی می‌گردد 1، و حسرت و پشیمانی از تقصیرهای گذشته، دلها را فرا می‌گیرد 2.

محکمه عدل الهی

آنگاه عدل الهی، تشکیل می‌شود و اعمال همه بندگان، حاضر می‌گردد 3 و نامه‌های اعمال، توزیع می‌شود 4 و انتساب هر کاری به فاعل آن، چنان آشکار است که دیگر نیازی نیست که از کسی بپرسند چه کرده‌ای 5؟  
در این دادگاه، فرشتگان و پیامبران و برگزیدگان خدا به عنوان شهود و حضور دارند 6 و حتّی دست و پا و پوست بدنها گواهی می‌دهد 7 و حساب همه مردم به دقّت، رسیدگی و با میزان الهی، سنجیده می‌شود 8 و براساس عدل و قسط درباره ایشان داوری می‌گردد 9، و هر کس نتیجه سعی و کوشش خود را می‌یابد 10، و به نیکوکاران، ده برابر پاداش داده می‌شود 11، و هیچ کس بار دیگری را نمی‌کشد 12، اما کسانی که دیگران را گمراه کرده‌اند علاوه بر گناهان خودشان، معادل گناهان گمراه شدگان را نیز بر دوش می‌کشند 13. (بدون اینکه از گناهان آنان  
\*\*\*\*\*  
1. زخرف / 67.  
2. انعام / 31، مریم / 39، یونس / 54.  
3. آل عمران / 30، تکویر / 14، اسراء 49.  
4. اسراء / 13 - 14، 71، الحاقّه / 19، 25، انشقاق / 7، 10.  
5. الرحمن / 39.  
6. زمر / 69، بقره / 143، آل عمران / 140، نساء / 41، 69، هود / 18، حج / 78، ق / 21، نحل / 84، 89.  
7. نور / 24، یس / 65، فصّلت / 20 - 21.  
8. اعراف / 8، 9، انبیاء / 47، مؤمنون / 102 - 103، قارعه / 6 - 8.  
9. یونس / 54، 93، جاثیه / 17، نحل / 78، زمر / 69، 75.  
10. النجم / 40 - 41، بقره / 281، 286، آل عمران / 25، 161، انعام / 70، هود / 111، ابراهیم / 51، طه / 15، غافر / 17، جاثیه / 22، طور / 21، مدثّر / 38، یس / 54، زمر / 24.  
11. انعام / 160.  
12. النجم / 39، انعام / 146، فاطر / 18، زمر / 7.  
13. نحل / 25، عنکبوت / 13، 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 415)  
کاسته شود) همچنین عوض و بدلی از کسی پذیرفته نمی‌شود 1 شفاعت کسی مقبول نمی‌گردد 2 مگر شفاعت کسانی که از طرف خدای متعال، مأذون باشند و براساس معیارهای مرضی خدا شفاعت کنند 3.

بسوی اقامتگاه ابدی

سپس حکم الهی اعلام شده 4 نیکوکاران و تبهکاران از یکدیگر جدا می‌شوند 5 و مؤمنان، روسفید و شاد و خندان بسوی بهشت 6، و کافران و منافقان، روسیاه و اندوهگین و با ذلّت و خواری به سوی دوزخ، روانه می‌گردند 7 و همگی از دوزخ، عبور می‌کنند 8 در حالی که از چهره مؤمنان، نور می‌تابد و راهشان را روشن می‌سازد 9 و کافران و منافقان در تاریکی به سر می‌برند.  
منافقانی که در دنیا با مؤمنان، اختلاط داشتند آنها را صدا می‌زنند که رو به سوی ما کنید تا از نور شما استفاده کنیم، و پاسخ می‌شنوند که باید برای اکتساب نور، به عقب (به دنیا) برگردید! باز می‌گویند: مگر ما در دنیا با شما نبودیم و پاسخ می‌شنوند: چرا، در ظاهر با ما بودید ولی خودتان را گرفتار کردید و دلهایتان دچار شک و تردید و قساوت شد و امروز، کارتان یکسره شده و از شما و از کافران، عوضی پذیرفته نمی‌شود و سرانجام، کافران و منافقان در کام دوزخ فرو می‌روند 10.  
\*\*\*\*\*  
1. بقره / 48 - 123، آل عمران / 91، لقمان / 33، مائده / 36، حدید / 15.  
2. بقره / 48، 123، 254، مدثّر / 48.  
3. انبیاء / 28، بقره / 255، یونس / 3، مریم / 87، طه / 109، سبأ / 23، زخرف / 86، النجم / 26.  
4. اعراف / 44.  
5. انفاق / 37، روم / 4، 16، 43، 44، شوری / 7، هود / 105 - 108، یس / 59.  
6. زمر / 73، آل عمران / 107، مریم / 85، القیامه / 24 - 42، مطفّفین / 24، غاشیه / 8، عبس / 38 - 39.  
7. زمر / 60 - 71، آل عمران / 106، انعام / 124، یونس / 27، مریم / 86، طه / 101، 124 - 126، ابراهیم / 43، قمر / 8، معارج / 44، غاشیه / 2، اسراء / 72، 97، عبس / 40، 41.  
8. مریم / 71 - 72.  
9. حدید / 12.  
10. حدید / 13 - 15، نساء / 140.  
(صفحه 416)  
هنگامی که مؤمنان به بهشت، نزدیک می‌شوند درهای آن گشوده می‌شود و فرشتگان رحمت به استقبال آنان می‌آیند و با سلام و احترام، مژده سعادت ابدی به ایشان می‌دهند 1.  
و از سوی دیگر، هنگامی که کافران و منافقان به دوزخ می‌رسند درهای آن باز می‌شود و فرشتگان عذاب، با خشونت آنان را مورد سرزنش قرار داده به ایشان وعده عذاب ابدی می‌دهند.

بهشت

در بهشت، باغهای وسیع به پهنای آسمانها و زمین 2 و پوشیده از انواع درختها با همه گونه میوه رسیده و در دسترس 3 و ساختمانهای باشکوه و نهرهای آب زلال 4 و شیر و عسل و شراب طهور 5، و از هر چیزی که مورد میل و رغبت بهشتیان باشد 6 و فوق خواسته‌های آنان وجود دارد 7.  
بهشتیان با لباسهای حریر و پرنیان و انواع زینتها آراسته 8 و رو در روی یکدیگر بر تختهای مرصّع و بسترهای نرم، تکیه می‌دهند و به حمد و سپاس الهی می‌پردازند 9 و سخن بیهوده‌ای بر زبان نمی‌آورند و نمی‌شنوند 10. نه سرما ایشان را می‌آزارد و نه گرما 11، نه رنج و خستگی و ملالی دارند 12 و نه ترس و اندوهی 13، و نه در دل، کینه و کدورتی 14.  
پیش خدمتان زیبا در اطرافشان حرکت می‌کنند 15 و جامهای شراب بهشتی به آنان  
\*\*\*\*\*  
1. زمر / 73، رعد / 22، 24.  
2. آل عمران / 133، حدید / 21.  
3. الحاقّه / 23، الدهر / 6، 18، 21، مطفّفین / 28.  
4. بقره / 25، آل عمران / 15، و دهها آیه دیگر.  
5. محمد / 15، الدهر 6، 18، 21، مطفّفین / 28.  
6. نحل / 31، فرقان / 16، زمر / 34، فصّلت / 31، شوری / 22، زخرف / 70، 71، ق / 35.  
7. ق / 35.  
8. کهف / 31، حج / 23، فاطر / 33، دخان / 53، دهر / 21، اعراف / 32.  
9. اعراف / 43، یونس / 10، فاطر / 34، زمر / 74.  
10. مریم / 62، نبأ / 35، غاشیه / 11.  
11. دهر / 13.  
12. مریم / 62، نبأ / 35، غاشیه / 11.  
13. اعراف / 35، حجر / 48.  
14. اعراف / 43، حجر / 47.  
15. طور / 22، واقعه / 17، دهر / 19.  
(صفحه 417)  
می نوشانند که لذّت و نشاط زاید الوصفی می‌بخشد و هیچ گونه آفتی ندارد 1 و از انواع میوه‌ها و گوشت مرغان، تناول می‌کنند 2 و از مصاحبت همسران زیبا و مهربان و ناآلوده بهره می‌برند 3 و از همه بالاتر، از نعمت روحی رضوان الهی برخوردار می‌شوند 4 و لطفهایی را از پروردگارشان دریافت می‌دارند که ایشان را غرق سرور می‌سازد و هیچ کس نمی‌تواند تصوّری از مرتبه آن سرور، داشته باشد 5 و این سعادت بی مانند و نعمتهای وصف ناشدنی و رحمت و رضوان و قرب الهی برای همیشه ادامه خواهد یافت 6 و پایانی نخواهد داشت 7.

دوزخ

دوزخ، جایگاه کافران و منافقاتی است که هیچ نور ایمانی در دلهایشان وجود ندارد 8، و گنجایش آن، چنان است که پس از در برگرفتن همه تبهکاران، باز هم «هل من مزید» می‌گویند 9! سراسر آتش است و آتش، عذاب است و عذاب!!  
شعله‌های آتش از هر سو زبانه می‌کشد و صدای گوش خراش و خشم آلود آنها بر وحشت و  
\*\*\*\*\*  
1. صافّات / 45 - 47، ص / 51، طور / 23، زخرف / 71، واقعه / 18 - 19، دهر / 5 - 6، 15 - 19، نبأ / 34، مطفّفین / 25 - 28.  
2. ص / 51، طور / 22، الرحمن / 52، 68، واقعه / 20 - 21، مرسلات / 42، نبأ / 32.  
3. بقره / 25، آل عمران / 15، نساء / 57، صافّات / 48 - 49، ص / 52، زخرف / 70، دخان / 54، طور / 20، الرحمن / 56، 70 - 74، واقعه / 22 - 23، 34 - 37، نبأ / 33.  
4. آل عمران / 15، توبه / 21، 72، حدید / 20، مائده / 119، مجادله / 29، بینه / 8.  
5. سجده / 17.  
6. بقره / 25 - 82، آل عمران / 107، 36، 198، نساء / 13، 57، 122، مائده / 85، 119، اعراف / 42، توبه / 22، 72، 89، 100، یونس / 26، هود / 23، 108، ابراهیم / 23، حجر / 48، کهف / 3، 108، طه / 76، انبیاء / 102، مؤمنون / 11، فرقان / 16، 76، عنکبوت / 58، لقمان / 9، زمر / 73، زخرف / 71، احقاف / 14، ق / 34، فتح / 5، حدید / 12، مجادله / 22، تغابن / 9، طلاق / 11، بینه / / 8  
7. دخان / 56، فصّلت / 8، انشقاق / 25، تین / 6.  
8. نساء / 140 و دهها آیه دیگر.  
9. ق / 30.  
(صفحه 418)  
اضطراب می‌افزاید 1، قیافه‌ها عبوس و درهم کشیده و سیاه و زشت و چروکیده است 2 و حتّی در چهره فرشتگان دوزخیان هم اثری از مهر و عطوفت و نرمی دیده نمی‌شود 3.  
دوزخیان با غل و زنجیر و بندهای آهنین، بسته شده‌اند 4 و آتش، سراپای آنان را فراگرفته 5، و خودشان آتش گیره آنند 6. در فضای دوزخ جز آه و ناله و ضجّه و فریاد دوزخیان و نهیب دوزخیان، صدایی به گوش نمی‌رسد 7. بر سر و روی تبهکاران، آب جوشان می‌ریزند که اندرون آنان را نیز ذوب می‌کند 8، 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 9، و غذایشان از درخت «زقّوم» است که از آتش می‌روید و خوردن آن بر سوزش اندرونشان می‌افزاید 10، و لباسشان از ماده سیاه و چسبنده‌ای است که خود، موجب عذابشان می‌گردد 11 و همنشینان شیاطین و جنّیان گنهکارند که آرزوی دوری از آنان را می‌کنند 12، و نسبت به یکدیگر نیز لعن و نفرین می‌فرستند 13.  
همین که بخواهند زبان عذرخواهی به درگاه الهی گشایند فرمان دورباش و ساکت باش، خاموششان می‌کند 14 پس به دوزخبانان پناه می‌برند که شما از خدا بخواهید که اندکی از عذاب ما بکاهد، پاسخ می‌شنوند: مگر خدای متعال، پیامبرانش را مبعوث نفرمود و حجت را بر شما تمام نکرد 15؟  
بار دیگر، درخواست مرگ می‌کنند و جواب می‌شنوند که شما برای همیشه در دوزخ خواهید  
\*\*\*\*\*  
1. هود / 106، انبیاء / 100، فرقان / 12، مُلک / 7 - 8.  
2. آل عمران / 106، مُلک / 27، مؤمنون / 104، زمر / 60.  
3. تحریر / 91.  
4. رعد / 5، ابراهیم / 49، سبأ / 33، غافر / 71، 72، الحاقّه / 32، دهر / 4.  
5. ابراهیم / 50، فرقان / 13، انبیاء / 98، جنّ / 15، تحریم / 6.  
6. بقره / 24، آل عمران / 10، انبیاء / 98، جنّ / 15، تحریم 6.  
7. فرقان / 13 - 14، انشقاق / 11.  
8. حج / 19، 20، دخان / 48.  
9. انعام / 70، یونس / 4، کهف / 29، واقعه / 42 - 44، 55، محمد / 15.  
10. صافّات / 62 - 66، ص / 57، دخان / 45 - 46، واقعه / 52، 53، نبأ / 25، غاشیه / 6 - 7.  
11. ابراهیم / 17، طه / 74، فاطر 36.  
12. زخرف / 38 - 39، شعراء / 94 - 95، ص / 85.  
13. اعراف / 38 - 39، عنکبوت / 25، مرسلات / 35 - 36.  
14. مؤمنون / 108، روم / 57، غافر / 52، مرسلات / 35 - 36.  
15. غافر / 49 - 50.  
(صفحه 419)  
ماند 1 و با اینکه مرگ از هر سوی برایشان می‌بارد نمی‌میرند 2 و هر چه پوست بدنشان بسوزد بار دیگر پوست نو می‌روید و عذابشان ادامه می‌یابد 3.  
از بهشتیان درخواست اندکی آب و خوراک می‌کنند و پاسخ می‌شنوند که خدای متعال نعمتهای بهشتی را بر شما حرام کرده است 4 و بهشتیان از آنان می‌پرسند: چه چیز موجب بدبختی شما شد و به دوزختان کشاند؟ می‌گویند: ما اهل نماز و عبادت خدا نبودیم و به مستمندان کمک نمی‌کردیم و با تبهکاران همسو می‌شدیم و روز قیامت را تکذیب می‌کردیم 5.  
آنگاه به ستیز با یکدیگر می‌پردازند 6، گمراه شدگان به گمراه کنندگان می‌گویند: این شما بودید که ما را گمراه کردید، آنان پاسخ می‌دهند: شما به دلخواه از ما پیروی کردید 7.  
زیردستان به زبردستان می‌گویند: این شما بودید که ما را به این بدبختی کشاندید، آنان پاسخ می‌دهند: مگر ما به زور، شما را از راه راست بازداشتیم 8؟  
سرانجام، به شیطان می‌گویند: این تو بودی که موجب گمراهی ما شدی، و او پاسخ می‌دهد: خدا به شما وعده راستین داد و نپذیرفتید، و من وعده دروغ دادم پذیرفتید، پس به جای سرزنش من، خویشتن را سرزنش کنید، و امروز هیچ کدام نمی‌توانیم به فریاد دیگری برسیم 9 و بدین سان، چاره‌ای جز تن دادن به کیفر کفر و نافرمانی خودشان نمی‌بینند و جاودانه در عذاب می‌مانند 10.  
\*\*\*\*\*  
1. زخرف / 77.  
2. ابراهیم / 17، طه / 74، فاطر / 36.  
3. نساء / 56.  
4. اعراف / 50.  
5. مدّثر / 39 - 47.  
6. ص / 59 - 64.  
7. اعراف / 38 - 39، صافّات / 27 - 33، ق / 27 - 28.  
8. ابراهیم / 21، سبأ / 31 - 33.  
9. ابراهیم / 22.  
10. بقره / 39، 81، 162، 217، 257، 275، آل عمران / 88، 116، نساء / 169، مائده / 37، 80، انعام / 128، اعراف / 36، توبه / 17، 63، 68، یونس / 27، 52، هود / 107، رعد / 5، نحل / 29، کهف / 108، طه 101، سجده / 20، مؤمنون / 103، احزاب / 65، زمر / 72، غافر / 76، زخرف / 74، مجادله / 17، تغابن / 10، جنّ / 23، بینه / 6.  
(صفحه 420)

پرسش

1 - وضع زمین و آسمان به هنگام رستاخیز را شرح دهید.  
2 - کیفیت آغاز رستاخیز و اوصاف آن را بیان کنید.  
3 - محکمه عدل الهی را شرح دهید.  
4 - حرکت مؤمنان و کافران بسوی اقامتگاه ابدیشان را توضیح دهید.  
5 - نعمتهای بهشتی را شرح دهید.  
6 - وضع دوزخ و دوزخیان را بیان کنید.  
7 - گفتگوهای دوزخیان را شرح دهید.

51 مقایسه دنیا با آخرت

مقدّمه

(صفحه 423)  
با شناختی که درباره عالم آخرت از راه عقل و نقل به دست آورده ایم می‌توانیم دنیا و آخرت را از جهات مختلفی مورد مقایسه و سنجش قرار دهیم. خوشبختانه این مقایسات در خود قرآن کریم هم انجام گرفته است و ما می‌توانیم با استفاده از بیانات قرآنی، زندگی دنیا و آخرت را مورد ارزیابی صحیح قرار دهیم و برتری عالم آخرت را تبیین کنیم.

فناناپذیری دنیا و ابدیت آخرت

نخستین اختلاف بارز بین عالم دنیا و عالم آخرت، محدودیت عمر دنیا و جاودانگی آخرت است. عمر هر انسانی در این جهان، سرآمدی دارد که دیر یا زود فرا می‌رسد و حتّی اگر کسی صدها و هزاران سال هم در دنیا زندگی کند سرانجام با دگرگونی نهایی جهان طبیعت و هنگام «نفخ صور اوّل» پایان خواهد یافت چنانکه در درسهای پیشین دانسته شد، از سوی دیگر، قریب هشتاد آیه قرآن، دلالت بر ابدیت و جاودانگی جهان آخرت دارد 1 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  
\*\*\*\*\*  
1. رجوع کنید به آیات خلود و جاودانگی بهشت و دوزخ.  
(صفحه 424)  
آیات متعدّدی با تعبیر «ابقی» 1 بودن آخرت و «قلیل» بودن دنیا 2، خاطر نشان شده، و در آیات دیگری با تشبیه زندگی دنیا به گیاهی که تنها چند روزی سبز و خرم است و سپس به زردی و پژمردگی می‌گراید و سرانجام، خشک و نابود می‌شود 3 مورد تأکید قرار گرفته است، و در آیه‌ای به طور کلّی می‌فرماید: آنچه نزد خدای متعال است باقی می‌ماند 4.

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 معذّب و غمگین و ناراحت باشند بلکه همه مردم کمابیش از لذّتها و شادیها و آسایشهایی برخوردارند و نیز رنجها و غمها و نگرانیهایی دارند. ولی جهان دیگر، دارای دو بخش مجزّی (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 لذّتها 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 5، چنانکه سخت تر بودن عذاب آخرت از رنجها و مصیبتهای دنیا خاطر نشان شده است 6.

اصالت آخرت

فرق مهم دیگر بین دنیا و آخرت این است که زندگی دنیا، مقدّمه آخرت و وسیله‌ای برای  
\*\*\*\*\*  
1. کهف / 46، مریم / 76، طه / 73، 131، قصص / 60، شوری / 36، غافر / 39، اعلی / 17.  
2. آل عمران / 197، نساء / 77، توبه / 38، نحل / 117.  
3. یونس / 24، کهف / 45 - 46، حدید / 20.  
4. نحل / 96.  
5. آل عمران / 15، نساء / 77، انعام / 32، اعراف / 32، یوسف / 109، نحل / 30، کهف / 46، مریم / 76، طه / 73، 131، قصص / 60، شوری / 36، اعمی / 17.  
6. رعد / 34، طه / 127، سجده / 21، زمر / 26، فصّلت / 16، قلم / 33، غاشیه / 24.  
(صفحه 425)  
کسب سعادت ابدی است، و زندگی آخرت، زندگی نهایی و اصیل می‌باشد و هر چند زندگی دنیا و نعمتهای مادّی 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 برمی دارد 1.  
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 2، و زندگی آخرت را زندگی حقیقی دانسته است 3. ولی باید توجّه داشت که همه نکوهشهایی که از دنیا شده، مربوط به نوع نگرش و جهت گیری 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 4 و نتیجه‌ای جز حسرت و ندامت نخواهد داشت. ولی زشتی و نادرستی چنین گزینشی هنگامی بیشتر ظاهر می‌شود که بدانیم انتخاب دنیا و دلبستگی به لذایذ آن، نه تنها موجب محرومیت از سعادت ابدی می‌شود بلکه عامل مهمی برای شقاوت جاودانگی جاودانی نیز می‌باشد.  
توضیح آنکه: اگر انسان می‌توانست به جای سعادت ابدی، لذایذ زودگذر دنیا را انتخاب کند اما به گونه‌ای که پی آمد سویی برای جهان ابدی نداشته باشد چنین کاری با توجه به رجحان  
\*\*\*\*\*  
1. قصص / 77.  
2. آل عمران / 185، عنکبوت / 64، محمد / 36، حدید / 20.  
3. عنکبوت / 64، فجر / 24.  
4. اعلی / 16، فجر / 24.  
(صفحه 426)  
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 1.  
این است که قرآن کریم، از یک سو، برتری نعمتهای اخروی را گوشزد می‌کند و هشدار می‌دهد که مبادا زندگی دنیا، شما را بفریبد 2، و از سوی دیگر، زیانهای دلبستگی به دنیا و فراموش کردن آخرت و انکار جهان ابدی یا شک درباره آن را برمی شمرد و تأکید می‌کند که چنین اموری موجب شقاوت و بدبختی جاودانی می‌شود 3 و چنان نیست که انتخاب کننده دنیا تنها از پاداش اخروی، محروم شود بلکه علاوه بر آن، به کیفر ابدی نیز محکوم خواهد شد.  
و راز آن این است که شخص دنیاپرست، استعدادهای خداداد را ضایع کرده و درختی که می‌بایست میوه سعادت ابدی به بار آورد را خشکانده و بی ثمر ساخته است و 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 4.

پرسش

1 - وجوه تفاوت بین دنیا و آخرت را بیان کنید.  
2 - جهت نکوهش از دنیا را شرح دهید.  
3 - زیانهای دنیاگرایی را شرح دهید.  
4 - چرا عدم ایمان به آخرت، موجب عذاب ابدی می‌شود؟  
\*\*\*\*\*  
1. هود / 22، کهف / 104 - 105، نمل / 4 - 5.  
2. بقره / 102، 200، توبه / 38، روم / 33، فاطر / 5، شوری / 20، زخرف / 34 - 35.  
3. اسراء / 10، بقره / 86، انعام / 130، یونس / 7 - 8، هود / 15 - 16، ابراهیم / 3، نحل / 22، 107، مؤمنون / 74، نمل / 4 - 5، 66، روم / 7، 16، لقمان / 4، سبأ / 8، 21، زمر / 45، فصّلت / 7، نازعات / 38 - 39.  
4. نبأ / 40.

52 رابطه دنیا با آخرت

مقدّمه

(صفحه 429)  
دانستیم که زندگی انسان، منحصر به همین زندگی زودگذر دنیا نیست و بار دیگر در عالم آخرت، زنده می‌شود و برای همیشه در آن عالم، زنده خواهد ماند و نیز دانستیم که زندگی آخرت، زندگی حقیقی و عینی است به گونه‌ای که زندگی دنیا در برابر آن، شایسته نام زندگی نیست نه این که معنای زندگی آخرت، نام نیک و بد یا امری پنداری و اعتباری باشد.  
اکنون، نوبت آن رسیده که به تبیین رابطه بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، و تعیین نوع ارتباط بین آنها بپردازیم. البته در ضمن بحثهای گذشته تا حدودی نوع این ارتباط، معلوم شد ولی نظر به 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 حیله و نیرنگ، از  
(صفحه 430)  
دستاوردهای دیگران، سوءاستفاده کنند چنانکه بعضی از نادانان چنین تصوّری داشته‌اند و عالم آخرت را کاملا مستقل از دنیا می‌پنداشته‌اند.  
قرآن کریم از قول بعضی از کافران نقل می‌فرماید:  
«وَ ما أَظُنُّ السّاعَةَ قائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلی رَبِّی لَأَجِدَنَّ خَیراً مِنْها مُنْقَلَباً» 1.  
(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:  
«وَ ما أَظُنُّ السّاعَةَ قائِمَةً وَ لَئِنْ رُجِعْتُ إِلی رَبِّی إِنَّ لِی عِنْدَهُ لَلْحُسْنی» 2.  
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 بهره مندی ایشان در دنیا نشانه لطف خاصّ الهی به آنان است پس در آخرت هم مشمول چنین الطافی خواهند بود!  
به هر حال! اگر کسی به وجود عالم آخرت به عنوان عالمی کاملا 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 معادی که یکی از اصول اعتقادی ادیان آسمانی می‌باشد ایمان نیاورده است زیرا قوام این اصل، به پاداش و کیفر اعمال دنیوی است و به همین جهت، عالم دنیا بازار و تجارتخانه یا مزرعه آخرت، نامیده شده که در اینجا باید به تلاش و کشت و کار پرداخت و درآمد و محصول پایدارش را باید در آنجا دریافت کرد 3 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  
\*\*\*\*\*  
1. کهف / 36.  
2. فصّلت / 50.  
3. 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 431)  
و آسایش آخرت هم خواهد بود و شاید دفن کردن سیم و زر و گوهرهای گرانبها و حتّی موادّ 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 تقرّب به خدای متعال می‌شود 1 و نه در جهان آخرت، سودی به کسی 2 می‌بخشد، و اساساً این گونه روابط و اسباب دنیوی گسسته می‌شود 3 و هر کسی داراییها و متعلّقات خود را رها می‌کند 4 و تک و تنها به سوی خدای متعال، محشور می‌گردد 5 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 6.  
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 بهره مندتر باشد در آخرت هم همآن گونه 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 «وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَةِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلاً» 7.  
این است که سلامت و بهره مندیهای دنیا، رابطه مستقیم با سلامت و بهره مندیهای آخرت دارد، غافل از آنکه: منظور از «کوری» در این آیه، کوری ظاهری نیست بلکه مقصود، کوردلی است چنانکه در آیه دیگری می‌فرماید:  
«فَإِنَّها لا تَعْمَی الْأَبْصارُ وَ لکنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الَّتِی فِی الصُّدُورِ» 8.  
همانا چشمها نابینا نمی‌شود بلکه دلهایی که در سینه هاست نابینا می‌شود.  
\*\*\*\*\*  
1. سبأ / 37.  
2. شعراء / 88، لقمان / 33، آل عمران / 10، 116، مجادله / 17.  
3. بقره / 166، مؤمنون / 101.  
4. انعام / 94.  
5. مریم / 80، 95.  
6. رعد / 23، غافر / 8، طور / 21.  
7. اسراء / 72. (کسی که در دنیا کور باشد در آخرت هم کور و گمراه تر خواهد بود).  
8. حج / 46.  
(صفحه 432)  
و در جای دیگر می‌فرماید:  
«وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یوْمَ الْقِیامَةِ أَعْمی. قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِی أَعْمی وَ قَدْ کنْتُ بَصِیراً. قالَ کذلِک أَتَتْک آیاتُنا فَنَسِیتَها وَ کذلِک الْیوْمَ تُنْسی» 1.  
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 قبلا نابینا بودم؟ (خدای متعال) گوید: همچنانکه آیات ما به تو رسید و آنها را به فراموشی سپردی امروز فراموش می‌شوی!  
پس علت کوری آن جهان، فراموش کردن آیات الهی در این جهان است نه کوری ظاهری.  
پس رابطه دنیا و آخرت، غیر از نوع رابطه‌ای است که بین اسباب و مسبّبات 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 تمسّک کرده‌اند که دلالت دارد بر اینکه دنیاپرستان، بهره‌ای از آخرت ندارند. غافل از 2 اینکه دنیاطلبی، مساوی با بهره مندی از نعمتهای دنیا نیست بلکه دنیاطلب، کسی است که لذّتهای دنیا را هدف فعالیتهای خود قرار دهد و همه نیروهایش را صرف دستیابی به آنها کند هر چند به خواسته هایش نرسد؛ و آخرت طلب، کسی است که دل به لذّتهای دنیا نبندد و هدفش زندگی آخرت باشد هر چند از نعمتهای دنیوی فراوانی برخوردار باشد مانند  
\*\*\*\*\*  
1. طه / 124 - 126.  
2. بقره / 200، آل عمران / 77، اسراء / 18، شوری / 20، احقاف / 20.  
(صفحه 433)  
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 1، و همه آنها وسیله آزمایش ایشان است 2 و بهره مندی یا محرومیت از نعمتهای دنیا خودبخود نشانه نزدیکی یا دوری از رحمت الهی و سبب سعادت یا شقاوت اخروی نیست 3.

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 کلّی، 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 دنیاست آن هم نه از آن جهت که صرف کردن نیرو و انرژی و ایجاد تغییراتی در موادّ 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 خداپسند 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  
\*\*\*\*\*  
1. زخرف / 32.  
2. انفال / 28، انبیاء / 35، تغابن / 15، اعراف / 168، کهف / 7، مائده / 48، انعام / 165، نمل / 40، آل عمران / 186.  
3. آل عمران / 179، مؤمنون / 56، فجر / 15 - 16.  
(صفحه 434)  
قلمداد کرده است و در آیات فراوانی به طور اجمال، عامل سعادت اخروی را «ایمان و عمل صالح» 1 و عامل شقاوت ابدی را «کفر و گناه» 2 معرفی کرده است.

پرسش

1 - انکار رابطه بین دنیا و آخرت، چه اشکالی دارد؟  
2 - معنای مزرعه بودن دنیا برای آخرت را توضیح دهید.  
3 - چه نسبتی بین نعمتهای دنیا و نعمتهای آخرت، وجود دارد؟  
4 - چه نسبتی بین نعمتهای دنیا و عذابهای آخرت، وجود دارد؟  
5 - میان چه اموری از دنیا و سعادت و شقاوت آخرت، رابطه حقیقی برقرار است؟  
\*\*\*\*\*  
1. بقره / 25، 38، 62، 82، 103، 112، 277، آل عمران / 15، 57، 114، 115، 133، 179، 195، 198، نساء / 13، 57، 122، 124، 152، 162، 173، مائده / 9، 65، 69، انعام / 48، توبه / 72، یونس / 4، 9، 63، 64، رعد / 29، ابراهیم / 23، نحل / 97، کهف / 2، 29، 30، 107، طه / 75، حج / 14، 23، 50، 56، فرقان / 15، عنکبوت / 7، 9، 58، روم / 15، لقمان / 8، سجده / 19، سبأ / 4، 37، فاطر / 7، ص / 49، زمر / 20، 33، 35، غافر / 40، فصّلت / 8، شوری / 22، 26، جاثیه / 30، فتح / 17، حدید / 12، 21، تغابن / 9، طلاق / 11، انشقاق / 25، بروج / 11، تین / 6، بینه / 7 - 8.  
2. بقره / 24، 39، 81، 104، 161، 162، آل عمران / 21، 56، 86، 88، 91، 116، 131، 176، 177، 196، 197، نساء / 14، 56، 121، 145، 151، 161، 168، 169، 173، مائده / 10، 36، 72، 86، انعام / 49، توبه / 3، 68، یونس / 4، 8، رعد / 5، کهف / 32، غافر / 6، شوری / 26، جاثیه / 11، فتح / 13، 17، حدید / 19، مجادله / 5، تغابن / 10، ملک / 6، انشقاق / 22، 24، غاشیه / 23 - 24، بینه / 6.

53 نوع رابطه بین دنیا و آخرت

مقدّمه

(صفحه 437)  
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 مادّی 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 تجسّم می‌یابد و به صورت نعمتها یا عذابهای اخروی، ظاهر  
(صفحه 438)  
می شود تصوّر نادرستی است، زیرا:  
اولا 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 مادّه و انرژی به یکدیگر بر طبق عوامل خاصّی 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 انرژیی 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 همآن گونه که نمی‌توانند رابطه علیت بین پدیده‌های دنیوی و اخروی را اثبات کنند قادر به ابطال همه گونه رابطه علّی 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 خاصّی 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 1 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.  
\*\*\*\*\*  
1. تعبیر «اجر» در حدود نود بار، و تعبیر «جزاء» و مشتقاتش بیش از یکصد بار در قرآن کریم بکار رفته است.  
(صفحه 439)  
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.  
«وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِکمْ مِنْ خَیر تَجِدُوهُ عِنْدَ اللّهِ» 1.  
هر خیری که برای خودتان پیش فرستید آن را نزد خدای متعال خواهید یافت.  
«یوْمَ تَجِدُ کلُّ نَفْس ما عَمِلَتْ مِنْ خَیر مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوء تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَینَها وَ بَینَهُ أَمَداً بَعِیداً» 2.  
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.  
«یوْمَ ینْظُرُ الْمَرْءُ ما قَدَّمَتْ یداهُ» 3.  
روزی که شخص می‌نگرد که دستانش چه چیزی را پیش فرستاده‌اند.  
«فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّة خَیراً یرَهُ و مَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّة شَرًّا یرَهُ» 4.  
هر کس به اندازه ذرّه‌ای کار خوب کند آن را خواهد دید و هر کس به اندازه ذرّه‌ای کار بدی انجام دهد آن را خواهد دید.  
«هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاّ ما کنْتُمْ تَعْمَلُونَ» 5.  
آیا جزایی که به شما داده می‌شود جز همان اعمالی است که (در دنیا) انجام می‌دادید؟  
«إِنَّ الَّذِینَ یأْکلُونَ أَمْوالَ الْیتامی ظُلْماً إِنَّما یأْکلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً» 6.  
همانا کسی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند 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  
\*\*\*\*\*  
1. بقره / 110، و نیز رجوع کنید به مزمل / 20.  
2. آل عمران / 30.  
3. نبأ / 40.  
4. نمل / 90، و نیز رجوع کنید به قصص / 84.  
5. زلزال / 7 - 8.  
6. نساء / 10.  
(صفحه 440)  
پاداش و کیفر آنها نخواهد بود بلکه صورتهای ملکوتی آنهاست که در شکل نعمتها یا عذابهای گوناگون، ظاهر می‌شود و شخص به وسیله آنها متنعّم یا معذّب 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

1 - فرض اینکه تجسّم اعمال، عبارت است از تبدیل انرژیهای مصرف شده در کارها به موادّ، چه اشکالی دارد؟  
2 - چگونه می‌توان رابطه حقیقی بین اعمال انسان و نتایج اخروی آنها را به صورت معقولی تصوّر کرد؟  
3 - چه آیاتی دلالت بر تجسّم اعمال دارد و وجه استعمال تعبیراتی مانند اجر و جزاء چیست؟  
4 - آیا تجسّم اعمال را می‌توان به حضور اعمال با همان صورتهای دنیوی، تفسیر کرد؟ چرا؟

54 نقش ایمان و کفر در سعادت و شقاوت

مقدّمه

(صفحه 443)  
مسأله دیگر این است که آیا هر یک از ایمان و عمل صالح، عامل مستقلی برای سعادت ابدی است یا مجموع آنها موجب سعادت می‌شود و همچنین آیا هر یک از کفر و عصیان مستقلا موجب عذاب ابدی می‌شود یا مجموع آنها چنین اثری را خواهد داشت و در صورت دوم، اگر کسی تنها ایمان یا عمل صالح را داشته باشد فرجام او چگونه خواهد بود و همچنین اگر کسی تنها کفر ورزیده باشد یا مرتکب گناهی شده باشد چه سرنوشتی خواهد داشت و اگر شخص با ایمانی مرتکب گناهان زیادی شده باشد یا شخص کافری اعمال نیک فراوانی انجام داده باشد آیا اهل سعادت خواهد بود یا اهل شقاوت و در هر صورت، اگر کسی بخشی از زندگی خود را با ایمان و عمل صالح، و بخش دیگر را با کفر و گناه سپری کند چه فرجامی خواهد داشت؟  
این مسائل از نخستین قرن ظهور اسلام، مورد بحث واقع شد و کسانی مانند «خوارج» معتقد شدند که ارتکاب گناه، عامل مستقلّی برای شقاوت ابدی است و بلکه موجب کفر و ارتداد می‌شود؛ و گروه دیگری مانند «مُرجئه» 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 444)  
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 شدّت و ضعف هر یک از این دو عامل، کمال و نقص می‌پذیرد و اگر انسان از وجود چیزی هر چند به صورت ظنّی 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 ضدّ آن داشته باشد و از این رو، تصمیم بر عمل کردن به لوازم آن نگیرد و حتّی تصمیم بر عمل کردن به ضدّ آنها بگیرد.  
چنانکه قرآن کریم درباره فرعونیان می‌فرماید:  
«وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَیقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا» 1.  
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 ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلاّ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» 2.  
تحقیقاً میدانی که این آیات و معجزات را جز پروردگار جهان نازل نکرده است.  
با این که او ایمان نیاورده بود و به مردم می‌گفت:  
«ما عَلِمْتُ لَکمْ مِنْ إِله غَیرِی» 3.  
من برای شما معبودی جز خودم نمی‌دانم.  
و تنها هنگامی که مشرف به غرق شد گفت:  
\*\*\*\*\*  
1. نمل / 14.  
2. اسراء / 102.  
3. قصص / 38.  
(صفحه 445)  
«آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِیلَ» 1.  
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 2 اگر بتوان آن را ایمان نامید.  
پس قوام ایمان، به گرایش قلبی و اختیار است برخلاف علم و آگاهی که بدون اختیار هم حاصل می‌شود و از این رو، می‌توان ایمان را یک «عمل قلبی اختیاری» دانست، یعنی با توسعه در مفهوم «عمل» ایمان را هم از مقوله عمل به شمار آورد.  
اما واژه «کفر» گاهی به عنوان عدم ملکه ایمان بکار می‌رود و نداشتن ایمان خواه در اثر شک و جهل بسیط باشد یا در اثر جهل مرکب و خواه در اثر وجود گرایش مخالف و به صورت انکار عمدی و عنادآمیز کفر نامیده می‌شود و گاهی به قسم اخیر یعنی جحود و عناد، اختصاص می‌یابد که امری وجودی است و ضدّ ایمان به شمار می‌رود.

نصاب ایمان و کفر

بر حسب آنچه از آیات کریمه قرآن و روایات شریفه استفاده می‌شود حداقل ایمان لازم برای سعادت ابدی عبارت است از: ایمان به خدای یگانه، و پاداش و کیفر اخروی، و صحّت آنچه بر انبیاء (علیهم السلام) نازل شده است و لازمه آن، تصمیم اجمالی بر عمل به دستورات خدای متعال است و عالی ترین مرتبه آن، مخصوص انبیاء و اولیاء الهی (سلام الله علیهم اجمعین) می‌باشد.  
و حداقل کفر عبارت است از: انکار یا شک در توحید، یا نبوّت 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 کفّار است چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:  
\*\*\*\*\*  
1. یونس / 90.  
2. رجوع کنید به درس نهم.  
(صفحه 446)  
«إِنَّ الْمُنافِقِینَ فِی الدَّرْک الْأَسْفَلِ مِنَ النّارِ» 1.  
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 نبوّت نداشته باشد.  
نکته دیگر آنکه اگر کسی قدرت بر شناختن اصول دین نداشت و فی المثل مجنون و فاقد عقل بود یا در اثر شرایط محیط نتوانست دین حقّ 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 متقابلا سقوط انسان در اثر دوری از خدای متعال حاصل می‌شود می‌توان ایمان به خدای متعال و ربوبیت تکوینی و تشریعی او که مستلزم اعتقاد به معاد و نبوّت 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 زهرآگین کفر و عصیان را در دلش پاشید استعداد خدادادش را ضایع کرده و درختی را به بار آورده که میوه اش زقّوم 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  
\*\*\*\*\*  
1. نساء / 145.  
(صفحه 447)  
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:  
«وَ مَنْ یعْمَلْ مِنَ الصّالِحاتِ مِنْ ذَکر أَوْ أُنْثی وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِک یدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» 1.  
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 مقرّر فرموده و اعمال ایشان را تباه و بی ثمر دانسته است، و در یک جا آنها را به خاکستری تشبیه کرده که باد شدیدی آن را پراکنده سازد و اثری از آن به جا نگذارد.  
«مَثَلُ الَّذِینَ کفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ کرَماد اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّیحُ فِی یوْم عاصِف لا یقْدِرُونَ مِمّا کسَبُوا عَلی شَیء ذلِک هُوَ الضَّلالُ الْبَعِیدُ» 2.  
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.  
«وَ قَدِمْنا إِلی ما عَمِلُوا مِنْ عَمَل فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً» 3.  
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  
\*\*\*\*\*  
1. نساء / 124، و نیز رجوع کنید به: نحل / 97، اسراء / 19، طه / 112، انبیاء / 94، غافر / 40.  
2. ابراهیم / 18.  
3. فرقان / 23.  
(صفحه 448)  
همین که به آن می‌رسد آبی نمی‌یابد.  
«وَ الَّذِینَ کفَرُوا أَعْمالُهُمْ کسَراب بِقِیعَة یحْسَبُهُ الظَّمْ آنُ ماءً حَتّی إِذا جاءَهُ لَمْ یجِدْهُ شَیئاً وَ وَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَ اللّهُ سَرِیعُ الْحِسابِ» 1.  
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 کظُلُمات فِی بَحْر لُجِّی یغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْض إِذا أَخْرَجَ یدَهُ لَمْ یکدْ یراها وَ مَنْ لَمْ یجْعَلِ اللّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُور» 2.  
یا مانند ظلماتی است در دریایی ژرف که موجی آن را فراگرفته و روی آن موج دیگری، و روی آن ابری، تاریکی هایی فرا روی یکدیگر، هنگامی که دستش را برآورد آن را نخواهد دید و کسی که خدا برای او نوری قرار نداده است نوری نخواهد داشت (کنایه از اینکه حرکت کافر در ظلمت هاست و راه به جایی نمی‌برد).  
و در آیات دیگری می‌فرماید که نتیجه کار دنیاطلبان را در همین جهان به آنان خواهیم داد و در آخرت، بهره‌ای نخواهد داشت مانند این آیه:  
«مَنْ کانَ یرِیدُ الْحَیاةَ الدُّنْیا وَ زِینَتَها نُوَفِّ إِلَیهِمْ أَعْمالَهُمْ فِیها وَ هُمْ فِیها لا یبْخَسُونَ. أُولئِک الَّذِینَ لَیسَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ إِلاَّ النّارُ وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا فِیها وَ باطِلٌ ما کانُوا یعْمَلُونَ» 3.  
کسانی که خواهان زندگی دنیا و زینت آن باشند کارهایشان را در همین دنیا به ایشان تحویل 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.  
\*\*\*\*\*  
1. نور / 39.  
2. نور / 40.  
3. هود / 15 - 16، و نیز رجوع کنید به: اسراء / 18، شوری / 20، احقاف / 20، با توجه به این آیات میزان اسلام شناسی کسانی معلوم می‌شود که بعضی از اندیشمندان کافر و ملحد غربی را بر بزرگان شیعه مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه مجلسی ترجیح داده اند!!  
(صفحه 449)

پرسش

1 - رأی خوارج و مرجئه در مورد ایمان و کفر و قول حق را در برابر آنان بیان کنید.  
2 - حقیقت ایمان و کفر و رابطه آنها با علم و جهل را شرح دهید.  
3 - نصاب لازم ایمان و کفر را توضیح دهید.  
4 - نسبت شرک و نفاق با کفر را بیان کنید.  
5 - اسلام و کفر فقهی چه نسبتی با ایمان و کفر کلامی دارد؟  
6 - تأثیر ایمان و کفر در سعادت و شقاوت ابدی و راز آن را بیان کنید.  
7 - شواهد قرآنی بر این تأثیر را ذکر کنید.

55 رابطه متقابل ایمان و عمل

مقدّمه

(صفحه 453)  
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 شدّت و ضعف می‌باشد و ممکن است تراکم گناهان بزرگ به سلب ایمان بینجامد و همچنین انجام کارهای نیک، ریشه کفر را ضعیف می‌کند و ممکن است زمینه ایمان را فراهم سازد.  
از اینجا اهمیت سؤال درباره رابطه بین ایمان و عمل، روشن می‌شود و در این درس به توضیح پاسخ آن می‌پردازیم.

رابطه ایمان با عمل

از بیان گذشته روشن شد که ایمان، حالتی است روانی که از دانش و گرایش، مایه می‌گیرد و لازمه اش این است که شخص با ایمان، تصمیم اجمالی بر عمل کردن به لوازم چیزی که به آن ایمان دارد بگیرد.  
بنابراین، کسی که آگاه به حقیقتی است ولی تصمیم دارد که هیچ گاه به هیچ یک از لوازم آن،  
(صفحه 454)  
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:  
«قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لکنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمّا یدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکمْ» 1.  
(گروهی از) اعراب (بیابانی به پیامبر اکرم) گفتند: ما ایمان آوردیم. بگو: شما ایمان ندارید ولی بگویید 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 اوّل، 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 قوّت و ثَبات 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: «إِلَیهِ یصْعَدُ الْکلِمُ الطَّیبُ وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ یرْفَعُه» 2.  
سخن و (اعتقاد) خوب به سوی خدا صعود می‌کند و عمل صالح، آن را رفعت می‌بخشد 3.  
\*\*\*\*\*  
1. سوره حجرات، آیه 14.  
2. سوره فاطر، آیه 10 پ  
3. بنابراینکه ضمیر فاعلی به «الْعَمَلُ الصّالِح» و ضمیر مفعولی به «الْکلِمُ الطَّیب» عود کند.  
(صفحه 455)  
و همچنین در آیات متعدّدی از زیاد شدن ایمان و نور و هدایت نیکوکاران یاد شده است 1.  
از سوی دیگر، در صورتی که انگیزه هایی مخالف با مقتضای ایمان، پدید آمد و موجب انجام کارهای ناشایسته‌ای گردید و قوّت 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 باللّه) آن را تبدیل به کفر و نفاق می‌سازد.  
قرآن کریم درباره کسانی که کارشان به نفاق کشیده شده می‌فرماید:  
«فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِی قُلُوبِهِمْ إِلی یوْمِ یلْقَوْنَهُ بِما أَخْلَفُوا اللّهَ ما وَعَدُوهُ وَ بِما کانُوا یکذِبُونَ» 2.  
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 کانَ عاقِبَةَ الَّذِینَ أَساؤُا السُّوای أَنْ کذَّبُوا بِ آیاتِ اللّهِ وَ کانُوا بِها یسْتَهْزِؤُنَ» 3.  
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 متعدّدی از افزایش کفر و ظلمت و قساوت گنهکاران یاد شده است 4.

نتیجه

با توجه به روابط متقابل ایمان و عمل و نقش آنها در سعادت انسان می‌توان حیات سعادتمندانه را به درختی تشبیه کرد 5 که ایمان به خدای یگانه و به فرستادگان و پیامهای او  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: آل عمران / 173، انفال / 2، توبه / 124، کهف / 13، مریم / 76، احزاب / 22، محمد / 17، مدّثر / 31.  
2. توبه / 77.  
3. روم / 10.  
4. ر. ک: بقره / 10، آل عمران / 90، نساء / 137، مائده / 68، توبه / 37، اسراء / 60، 82، صف / 5، نوح / 24.  
5. ر. ک: ابراهیم / 24 - 27.  
(صفحه 456)  
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 برگی پدید نمی‌آید و میوه‌ای هم به بار نخواهد آورد.  
ولی چنان نیست که وجود ریشه همیشه ملازم با شاخ و برگ مناسب و دادن میوه مطلوب باشد بلکه گاهی در اثر نامساعد بودن شرایط محیط و بروز آفات گوناگون، شاخ و برگ لازم نمی‌روید و نه تنها میوه مطلوب را به بار نمی‌آورد که گاهی به خشکیدن درخت نیز منجر می‌شود.  
همچنین ممکن است در اثر پیوندهایی که به شاخه و تنها و حتی به ریشه درخت، زده می‌شود آثار دیگری از آن، ظاهر گردد و احیاناً به تبدیل آن به درخت دیگری منتهی شود، و این همان تبدیل ایمان به کفر (ارتداد) است.  
حاصل آنکه: ایمان به امور یاد شده، عامل اصلی سعادت انسان است ولی تأثیر کامل این عامل، مشروط به جذب 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 محرّمات، ریشه ایمان را ضعیف می‌کند و گاهی به خشکیدن آن، منتهی می‌شود، چنانکه پیوند عقاید نادرست، موجب دگرگونی ماهیت آن می‌گردد.

پرسش

1 - تأثیر ایمان در اعمال نیک را توضیح دهید.  
2 - تأثیر اعمال نیک و بد در قوّت و ضعف ایمان را شرح دهید.  
3 - مجموع روابط متقابل ایمان و عمل و رابطه آنها با سعادت انسان را بیان کنید.

56 چند نکته مهمّ

مقدّمه

(صفحه 459)  
برخی از کسانی که آشنایی کافی با فرهنگ اسلامی ندارند و کارهای انسانی را براساس معیارهای سطحی و ظاهری، ارزشگذاری می‌کنند و توجهّی 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 پرحجم و درازمدّت، دچار کژاندیشی می‌گردند و مثلا چنین می‌پندارند که مخترعین بزرگی که اسباب آسایش دیگران را فراهم کرده‌اند یا آزادی خواهانی که در راه آزادی ملتشان مبارزه نموده‌اند می‌بایست دارای مقام اخروی والا و ارجمندی باشند هر چند بهره‌ای از ایمان به خدا و روز قیامت نداشته باشند و گاهی کار به آنجا می‌کشد که ایمان لازم برای سعادت حقیقی را ایمان به ارزشهای انسانی و پیروزی نهایی کارگران و زحمتکشان در همین جهان، معرّفی می‌کنند و حتّی مفهوم «خدا» را هم مفهومی ارزشی و مساوی با ایده آل اخلاقی، قلمداد می‌کنند!!  
هر چند از مطالبی که در دروس گذشته بیان شده می‌توان 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 460)  
البته بحث وافی و همه جانبه پیرامون این گونه مسائل، مجال وسیعتری را می‌طلبد از این رو، در اینجا با توجه به بُعد عقیدتی آنها و با شیوه‌ای متناسب با نگارش این کتاب، تنها به بیان اساسی ترین نکات می‌پردازیم.

کمال حقیقی انسان

اگر درخت سیبی را با درخت بی ثمری مقایسه کنیم درخت سیب را ارزشمندتر از درخت بی ثمر می‌شماریم و این قضاوت، تنها بخاطر استفاده بیشتر انسان از درخت میوه دار نیست بلکه درخت میوه دار از آن جهت که وجود کامل تری دارد و آثار وجودی بیشتری از آن، پدید می‌آید ذاتاً ارزشمندتر می‌باشد. ولی همین درخت سیب در صورتی که آفت زده شود و از مسیر تکاملش منحرف گردد ارزش خود را از دست می‌دهد و حتی ممکن است منشأ آلودگی و زیانهایی برای دیگران نیز بشود.  
انسان هم در مقایسه با سایر جانداران همین حکم را دارد و در صورتی که به کمال لایق خودش برسد و آثار وجودی متناسب با فطرتش ظاهر گردد ارزشمندتر از آنها خواهد بود ولی اگر دچار آفات و انحرافات شود ممکن است از سایر حیوانات هم پست تر و زیانبارتر گردد چنانکه در قرآن کریم، بعضی از انسانها بدتر از همه جنبندگان 1 و گمراهتر از چهارپایان 2 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 مادّی و طبیعی نیست زیرا چنانکه قبلا 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  
\*\*\*\*\*  
1. انفال / 22.  
2. اعراف / 179.  
(صفحه 461)  
فعالیت بیرونی و با وساطت اندامهای بدن، و چنین کمالی را نمی‌توان از راه تجارب حسّی و با مقیاسهای کمّی، شناسایی و اندازه گیری 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 کلّی آن، خداپرستی و تقوی است که همه شئون زندگی فردی و اجتماعی را در برمی گیرد.  
و اما از نظر عقلی، براهین پیچیده‌ای بر این مطلب می‌توان اقامه کرد که نیازمند به مقدّمات 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 لذّت نامحدود و سعادت پایدار می‌گردد و هنگامی چنین کمالی برای انسان، میسّر 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 1.  
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 ضعیف ترین مرتبه ایمان را هم نداشته باشد همانند درختی است که هنوز به بار ننشسته و نوبر آن هم به دست نیامده است و اگر چنین درختی در اثر آفت زدگی، استعداد میوه دادن را از دست بدهد از درختان بی ثمر هم پست تر خواهد بود.  
بنابراین، اهمیت نقش ایمان در کمال و سعادت انسان بدین جهت است که ویژگی اصلی  
\*\*\*\*\*  
1. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب «خودشناسی برای خودسازی» از مؤلف.  
(صفحه 462)  
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 اللّهِ الَّذِینَ کفَرُوا فَهُمْ لا یؤْمِنُونَ» 1.  
تحقیقاً بدترین جنبدگان 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 مؤخّر 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 برمی خیزد 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 مادّی و دنیوی انجام می‌گیرد تأثیری در سعادت ابدی ندارد  
\*\*\*\*\*  
1. انفال / 55.  
(صفحه 463)  
و بزرگترین خدمات اجتماعی هم اگر به قصد خودنمایی (ریاء) باشد کمترین سودی را برای فاعل در بر نخواهد داشت 1 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 تقرّب (اراده وجه اله و ابتغاء مرضات الله) دانسته است 2.  
حاصل آنکه: اولا 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

1 - ارزش حقیقی هر موجودی به چیست؟  
2 - کمال نهایی انسان را چگونه می‌توان شناخت؟  
3 - اثبات کنید که کمال نهایی انسان، تنها در سایه ارتباط و قرب به خدای متعال، حاصل می‌شود.  
4 - اثبات کنید که تأثیر کارهای نیک در سعادت ابدی انسان، مشروط به انگیزه الهی است.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: بقره / 246، نساء / 38، 142، انفال / 47، ماعون / 6.  
2. ر. ک: نساء / 124، نحل / 97، اسراء / 19، طه / 112، انبیاء / 94، غافر / 40، انعام / 52، کهف / 28، روم / 38، بقره / 207، 265، نساء / 114، اللیل / 20.

57 حبط و تکفیر

مقدّمه

(صفحه 467)  
یکی از مسائلی که پیرامون رابطه ایمان و عمل صالح با سعادت اخروی، و متقابلا 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، مثلا 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 مدّتی گرفتار کیفر، و مدّتی 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» 1 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  
\*\*\*\*\*  
1. حبط و تکفیر، دو اصطلاح قرآنی است که اولی به معنای بی اثر شدن کارهای نیک، و دومی به معنای جبران گناهان است.  
(صفحه 468)  
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 مادّی 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 بربندد و راه گزینش ایمان و کفر بر روی او بسته شود و هر چند آرزو کند که بار دیگر به این جهان برگردد و به زدودن تیرگیها بپردازد سودی نخواهد داشت 1.  
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 (9) از سوره تغابن می‌فرماید:  
«وَ مَنْ یؤْمِنْ بِاللّهِ وَ یعْمَلْ صالِحاً یکفِّرْ عَنْهُ سَیئاتِهِ».  
کسی که ایمان به اللّه آورد و کار شایسته‌ای انجام دهد کارهای بدش را محو می‌کند.  
و در آیه (217) از سوره بقره می‌فرماید:  
«وَ مَنْ یرْتَدِدْ مِنْکمْ عَنْ دِینِهِ فَیمُتْ وَ هُوَ کافِرٌ فَأُولئِک حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولئِک أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ».  
و کسی از شما که از دینش برگردد (و مرتدّ شود) و با حال کفر بمیرد. اعمالشان در دنیا و آخرت باطل شود و اینانند دوزخیان که در آنجا جاویدانند.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: درس چهل و نهم.  
(صفحه 469)

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 کلّی و به صورتی که همیشه یا در نامه اعمال انسان کار شایسته، ثبت باشد و اعمال ناروای پیشین، محو شده باشد (چنانکه بعضی از متکلّمان معتزلی پنداشته اند) یا همیشه حاصل جمع جبری اعمال گذشته با توجّه به کمیت و کیفیت آنها منعکس باشد (چنانکه بعضی دیگر گمان کرده اند) بلکه در مورد اعمال، باید قائل به تفصیل شد به این معنی که برخی از عمال نیک اگر به طور شایسته و مقبول انجام گیرد آثار اعمال بد گذشته را از بین می‌برد مانند توبه که اگر به صورت مطلوب انجام گیرد گناهان شخص، آمرزیده خواهد شد 1.  
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 گناهش باشد و سرانجام به بهشت جاودانی درآید. گویی روح انسان، دارای ابعاد گوناگونی است و هر دسته از اعمال نیک و بد با یک رویه آن، مربوط می‌شود مثلا 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:  
«وَ أَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَی النَّهارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّیلِ إِنَّ الْحَسَناتِ یذْهِبْنَ السَّیئاتِ» 2.  
و نماز را در دو طرف روز و ساعاتی از شب بپای دار که کارهای نیک، بدیها را می‌برد.  
و بعضی از گناهان مانند عقوق والدین و شرب خمر، تا مدتی مانع قبولی عبادت می‌شود یا منّت گذاری بعد از کمک رسانی، ثواب آن را نابود می‌سازد. چنانکه در قرآن کریم می‌فرماید:  
«لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی» 3.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: نساء / 110، آل عمران / 135، انعام / 54، شوری / 25، زمر / 53.  
2. هود / 114.  
3. بقره / 264.  
(صفحه 470)  
احسانها و صدقات خود را با منّت 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 کلّی 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 معلّمین و اساتید، موجب سلب توفیق می‌گردد ولی ترتّب این آثار به معنای دریافت کامل پاداش و کیفر نیست و جایگاه اصلی پاداشها و کیفرها جهان ابدی است.  
(صفحه 471)

پرسش

1 - معنای حبط و تکفیر را توضیح دهید.  
2 - رابطه بین ایمان و کفر به چند صورت، تصوّر می‌شود و کدامیک از آنها صحیح است.  
3 - رابطه بین اعمال نیک و بد به چه صورت، فرض می‌شود و کدام صورت از آنها صحیح است؟  
4 - آیا آثار دنیوی اعمال نیک و بد، جای پاداش و کیفر اخروی آنها را می‌گیرد یا نه؟

58 امتیازات مؤمنان

مقدّمه

(صفحه 475)  
در بخش خداشناسی 1 دانستیم که اراده الهی اصالتاً به خیرات و کمالات، تعلق می‌گیرد و شرور و نقایص، بالتّبَع مورد اراده الهی، واقع می‌شوند. طبعاً در مورد انسان هم اراده اصلی الهی، بر تکامل وی و رسیدن به سعادت ابدی و بهره مندی از نعمتهای جاودانی، تعلّق گرفته است و عذاب و بدبختی تبهکاران که در نتیجه سوء اختیار خودشان حاصل می‌شود بالتّبع 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 2.  
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، متعلّق اراده اصلی، و سرانجام دردناک، متعلّق اراده تَبَعی است و همین تفاوت، اقتضاء دارد که هم در تکوین و هم در تشریع، جانب خیر، ترجیح داده شود یعنی انسان تکویناً طوری آفریده شده که کارهای خیر آثار عمیق تری در تکوین شخصیت او بگذارد و تشریعاً به تکالیف سهل و آسانی مکلّف شود تا برای پیمودن راه  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: خداشناسی، درس یازدهم.  
2. در دعای کمیل می‌خوانیم:  
«فَبِالْیقینِ اَقْطَعُ لَوْ لا ما حَکمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذِیبِ جاحِدیک وَ قَضَیتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِدِیک لَجَعلْتَ النّارَ کلّها بَرْدَاً وَ سَلاماً وَ ما کانَتْ لِاَحد فِیها مَقَرَّاً وَ لا مُقاما».  
(صفحه 476)  
سعادت و نجات از عذاب ابدی، نیاز به تکالیف شاقّ و طاقت فرسایی نداشته باشد 1 و در مقام پاداش و کیفر هم کفه پاداش، ترجیح داده شود و رحمت الهی بر غضبش سبقت گیرد 2 و این تقدّم و رجحان رحمت، در اموری تبلور می‌یابد که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

افزایش ثواب

نخستین مزیتی که خدای متعال برای طالبان راه سعادت در مقام پاداش، قائل شده این است که تنها معادل ثواب عمل را به ایشان نمی‌دهد بلکه بر آن می‌افزاید. این مطلب در آیاتی از قرآن مجید صریحاً آمده است از جمله در آیه (89) از سوره نمل می‌فرماید:  
«مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَیرٌ مِنْها».  
کسی که کار نیکی انجام دهد بهتر از آن برایش خواهد بود.  
و در آیه (22) از سوره شوری می‌فرماید:  
«وَ مَنْ یقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِیها حُسْنا».  
و کسی که کار نیکی را انجام دهد بر نیکی آن بیفزائیم.  
و در آیه (26) از سوره یونس می‌فرماید:  
«لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا الْحُسْنی وَ زِیادَة».  
برای کسانی که نیکی کرده‌اند نیک ترین است با افزایشی و در آیه (40) از سوره نساء می‌فرماید:  
«إِنَّ اللّهَ لا یظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّة وَ إِنْ تَک حَسَنَةً یضاعِفْها وَ یؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً عَظِیما».  
تحقیقاً خدا به اندازه یک ذرّه هم ستم نمی‌کند و اگر کار، نیک باشد آن را دو چندان می‌کند و از نزد خود پاداشی بزرگ می‌دهد و در آیه (160) از سوره انعام می‌فرماید:  
«مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّیئَةِ فَلا یجْزی إِلاّ مِثْلَها وَ هُمْ لا یظْلَمُون».  
کسی که کار نیکی انجام دهد ده برابر آن را خواهد داشت و کسی که کار بدی انجام دهد  
\*\*\*\*\*  
1. «یرِیدُ اللّهُ بِکمُ الْیسْرَ وَ لا یرِیدُ بِکمُ الْعُسْرَ» (بقره / 158) «وَ ما جَعَلَ عَلَیکمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَج» (حج / 78).  
2. «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَصَبهُ».  
(صفحه 477)  
جز مانند آن کیفر نخواهد داشت و به ایشان ستم نمی‌شود.

آمرزش صغائر

امتیاز دیگر این است که اگر مؤمنان از گناهان بزرگ، اجتناب کنند خدای مهربان گناهان کوچکشان را می‌بخشد و اثر آنها را محو می‌کند چنانکه در آیه (31) از سوره نساء می‌فرماید:  
«إِنْ تَجْتَنِبُوا کبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکفِّرْ عَنْکمْ سَیئاتِکمْ وَ نُدْخِلْکمْ مُدْخَلاً کرِیماً».  
اگر از منهیات بزرگ، دوری کنید بدیهای شما را محو می‌کنیم و به جایگاه ارجمندی شما را وارد می‌کنیم.  
روشن است که آمرزش گناهان کوچک برای چنین کسانی مشروط به توبه نیست زیرا توبه، موجب آمرزش گناهان کبیره نیز می‌باشد.

استفاده از اعمال دیگران

دیگر از مزایای مؤمنان این است که خدای متعال استغفار فرشتگان و بندگان برگزیده خود را درباره آنها می‌پذیرد 1 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 بپردازیم از این رو در اینجا به همین اشاره بسنده می‌کنیم.

پرسش

1 - راز سبقت رحمت الهی چیست؟  
2 - تبلور این سبقت را در تکوین و تشریع، بیان کنید.  
3 - موارد آن را در پاداش و کیفر انسان، شرح دهید.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: غافر / 7، آل عمران / 159، نساء / 64، ممتحنه / 12، ابراهیم / 41 و …

59 شفاعت

مقدّمه

(صفحه 481)  
یکی از مزایایی که خدای متعال به مؤمنان، اختصاص داده این است که اگر شخص مؤمن، ایمان خودش را تا هنگام مرگ حفظ کند و مرتکب گناهانی نشود که سلب توفیق و سوء عاقبت و سرانجام شک و تردید یا انکار و جحود را به بار می‌آورد، و در یک جمله «اگر با ایمان از دنیا برود» به عذاب ابدی، مبتلا نخواهد شد. گناهان کوچکش به واسطه اجتناب از کبائر، بخشوده می‌شود و گناهان بزرگش به وسیله توبه کامل و مقبول، آمرزیده می‌گردد، و اگر موفق به چنین توبه‌ای نشد تحمّل 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 تجلّی بزرگترین و فراگیرترین رحمت الهی در اولیاء خدا به ویژه رسول اکرم و اهل بیت کرامش (علیهم الصّلوة و السّلام) می‌باشد از عذاب دوزخ نجات خواهد یافت 1 و برحسب روایات فراوان «مقام محمود» 2 که در قرآن کریم به رسول اکرم (ص) وعده داده شده همین مقام شفاعت است و نیز آیه شریفه:  
\*\*\*\*\*  
1. عن النبی (ص): «اِدّخَرتُ شَفاعَتی لِاَهْلِ الْکبائِرِ مِنْ اُمَّتی». شفاعتم را برای ارتکاب کنندگان گناهان کبیره از امتّم ذخیره کرده‌ام. (بحارالانوار، ج 8، ص 37 - 40)  
2. ر. ک: اسراء / 79.  
(صفحه 482)  
«وَ لَسَوْفَ یعْطِیک رَبُّک فَتَرْضی» 1.  
و همانا پروردگارت (آنقدر) به تو عطا خواهد کرد که خشنود شوی.  
اشاره به آمرزش الهی است که به واسطه شفاعت آن حضرت شامل حال کسانی که استحقاق دارند می‌شود.  
بنابراین، بزرگترین و نهایی ترین امید مؤمنان گنهکار، شفاعت است ولی در عین حال نباید از «مکر الهی» ایمن شوند و باید همیشه بیمناک باشند که مبادا کاری از آنها سر زده باشد یا سر بزند که موجب سوء عاقبت و سلب ایمان، در هنگام مرگ گردد و مبادا علاقه به امور دنیوی به حدّی در دلشان رسوخ یابد که (العیاذ باللّه) 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 شفیعی را می‌پذیرد این است که می‌ترسد اگر نپذیرد شفاعت کننده رنجیده شود و رنجش خاطر وی موجب محرومیت از لذّت 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 توجّه خدای بزرگ یا مصونیت از خشم وی دست به دامن خدایان پنداری می‌زدند و به پرستش فرشتگان و جنّیان و کرنش در برابر بتها و تندیسها  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: الضحی / 5.  
(صفحه 483)  
می پرداختند و می‌گفتند.  
«هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللّه» 1.  
اینان شفیان ما نزد اللّه هستند و نیز می‌گفتند.  
«ما نَعْبُدُهُمْ إِلاّ لِیقَرِّبُونا إِلَی اللّهِ زُلْفی» 2.  
اینان را پرستش نمی‌کنیم؛ جز این منظور که قرب و منزلتی برای ما نزد اللّه تحصیل کنند و قرآن کریم در مقام ردّ چنین پندارهای جاهلانه‌ای می‌فرماید:  
«لَیسَ لَها مِنْ دُونِ اللّهِ وَلِی وَ لا شَفِیعٌ» 3.  
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 «شِفاعت بِإِذْنِ اللّه» را اثبات، و شرایط شفیعان و نیز شرایط کسانی که مشمول شفاعت، واقع می‌شوند را بیان فرموده است و پذیرفته شدن شفاعت شفیعانِ 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 اللّه و ولایت و تدبیر استقلالی است که در بخش خداشناسی بیان شد 4.  
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 مؤذّن 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  
\*\*\*\*\*  
1. یونس / 18، و نیز ر. ک: روم / 13، انعام / 94، زمر / 44 و …  
2. زمر / 3.  
3. انعام / 70، و نیز همین انعام / 51، سجده / 4، زمر / 44 و …  
4. ر. ک: بخش خداشناسی، درس شانزدهم.  
(صفحه 484)  
«شفاعت عنداللّه» به شمار می‌رود زیرا همگی اینها وساطت نزد خدای متعال برای رساندن خیری به شخص دیگر یا دفع شرّی از اوست.

ضوابط شفاعت

همآن گونه که اشاره شد شرط اساسی برای شفاعت کردن و شفاعت شدن، اذن الهی است چنانکه در آیه (255) از سوره بقره می‌فرماید:  
«مَنْ ذَا الَّذِی یشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاّ بِإِذْنِهِ».  
کیست که بدون اذن خدا نزد او شفاعت کند؟  
و در آیه (3) از سوره یونس می‌فرماید:  
«ما مِنْ شَفِیع إِلاّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ».  
هیچ شفاعت کننده‌ای نیست مگر بعد از اذن الهی.  
و نیز در آیه (109) از سوره طه می‌فرماید:  
«یوْمَئِذ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ إِلاّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَ رَضِی لَهُ قَوْلاً».  
در آن روز، شفاعت سودی نبخشید مگر برای کسی که خدای متعال به او اذن داده و سخنش را پسندیده باشد.  
و در آیه (23) از سوره سبأ می‌فرماید:  
«وَ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ عِنْدَهُ إِلاّ 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 (86) از سوره زخرف می‌فرماید:  
«وَ لا یمْلِک الَّذِینَ یدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَةَ إِلاّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ یعْلَمُونَ».  
و کسانی را که جز خدا می‌خوانند مالک شفاعت نیستند (و هیچ کس مالک شفاعت نیست) مگر کسی که به حق شهادت دهد و دارای علم باشد.  
شاید منظور از «مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ» شهداء اعمال باشند که به تعلیم الهی از اعمال و نیات  
(صفحه 485)  
بندگان، اطلاع دارند و می‌توانند به کیفیت و ارزش رفتار آنان، شهادت بدهند. چنانکه از تناسب حکم، و موضوع می‌توان استفاده کرد که شفیعان باید دارای چنان علمی باشند که صلاحیت اشخاص را برای شفاعت شدن، تشخیص دهند، و قدر متیقّن از کسانی که واجد این دو شرط هستند حضرات معصومین (علیهم السلام) می‌باشند.  
از سوی دیگر، از آیاتی استفاده می‌شود که شفاعت شوندگان باید مورد رضایت الهی باشند، چنانکه در آیه (28) از سوره انبیاء می‌فرماید:  
«وَ لا یشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضی».  
شفاعت نمی‌کنند جز برای کسی که (خدا) او را پسندیده باشد.  
و در آیه (26) از سوره النجم می‌فرماید:  
«وَ کمْ مِنْ مَلَک فِی السَّماواتِ لا تُغْنِی شَفاعَتُهُمْ شَیئاً إِلاّ مِنْ بَعْدِ أَنْ یأْذَنَ اللّهُ لِمَنْ یشاءُ وَ یرْضی».  
چه بسا فرشتگانی در آسمانها که شفاعتشان کارساز نیست مگر بعد از آنکه خدا برای هر کس بخواهد و بپسندد اذن دهد.  
روشن است که منظور از اینکه شفاعت شونده مورد رضایت الهی باشد این نیست که تمام اعمالش پسندیده باشد و گرنه نیازی به شفاعت نبود، بلکه منظور مرضی بودن خود شخص از نظر دین و ایمان است چنانکه در روایات به همین صورت، تفسیر شده است.  
از طرف دیگر، در آیاتی چند، خصلتهای کسانی که مشمول شفاعت نمی‌شوند بیان شده است مانند آیه (100) از سوره شعراء که از قول «مشرکان» می‌فرماید: «فَما لَنا مِنْ شافِعِینَ» و در سوره مدّثر از آیه 40 تا 48 آمده است که از علت به دوزخ رفتن مجرمین، سؤال می‌شود و آنان در پاسخ خصلتهایی مانند ترک نماز 1 و کمک نکردن به بینوایان و تکذیب روز جزا را بر  
\*\*\*\*\*  
1. امام صادق در واپسین لحظات عمر شریفش فرمود: «اِنّ شَفاعَتَنا لا تَنالُ مُسْتَخِفاً بِالصَّلوةِ.» شفاعت ما به کسی که نماز را سبک بشمارد نمی‌رسد. (بحارالانوار، ج 4، ص 2).  
(صفحه 486)  
می شمرند، آن گاه می‌فرماید: «فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعِینَ». 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 1 می‌توان استفاده کرد که منکر شفاعت هم مشمول شفاعت، واقع نمی‌شود چنانکه همین مضمون در روایات هم آمده است 2.

حاصل آنکه

شفیع مطلق و اصلی باید علاوه بر مأذونیت 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 صدّیقین محشور می‌شوند 3 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، حقّانیت شفاعت، داشته باشد و این ایمان را تا پایان عمر، حفظ کند.  
\*\*\*\*\*  
1. ر. ک: منافقون / 5 - 6.  
2. عن النبی (ص): «مَنْ لَمْ یؤْمِنْ بِشَفاعَتی فَلا اَنَا لَهُ اللّهُ شَفاعَتی». خدا کسی را که ایمان به شفاعت من ندارد مشمول شفاعت من قرار ندهد. (بحارالانوار، ج 8، ص 58، ح 84).  
3. «وَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ أُولئِک هُمُ الصِّدِّیقُونَ وَ الشُّهَداءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ» و کسانی که ایمان به خدا و پیامبران آوردند نزد پروردگارشان صدّیقان و شهیدان خواهند بود.  
(صفحه 487)

پرسش

1 - معنای شفاعت و موارد استعمال آن را شرح دهید.  
2 - فرق بین شفاعت صحیح و شفاعت شرک آمیز را بیان کنید.  
3 - شرایط شفاعت کننده را توضیح دهید.  
4 - شرایط شفاعت شونده را شرح دهید.

60 حلّ چند شبهه

اشاره

(صفحه 491)  
درباره شفاعت، اشکالات و شبهاتی مطرح شده که در این درس، به ذکر مهمترین شبهات و پاسخ آنها می‌پردازیم:

شبهه 1 (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 (48) از سوره بقره می‌فرماید:  
«وَ اتَّقُوا یوْماً لا تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْس شَیئاً وَ لا یقْبَلُ مِنْها شَفاعَةٌ وَ لا یؤْخَذُ مِنْها عَدْلٌ وَ لا هُمْ ینْصَرُونَ».  
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 عامّ 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 2 (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 492)  
استجابت دعا نیز چنین لازمه نادرستی ندارد، زیرا در همه این موارد، کارهای بندگان موجب آمادگی برای پذیرش رحمت الهی می‌شود و به اطاعت «شرط قابلیت قابل است نه شرط فاعلیت فاعل».

شبهه 3 (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، تجلّی 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 4 (شفاعت منافاتی با عدل الهی ندارد)

اشکال دیگر این است که اگر حکم الهی به عذاب گنهکاران، مقتضای عدالت باشد پذیرفتن شفاعت درباره آنان خلاف عدل خواهد بود، و اگر نجات از عذاب که مقتضای پذیرفتن شفاعت است عادلانه باشد حکم به عذاب که قبل از انجام گرفتن شفاعت وجود داشت غیرعادلانه بوده است.  
ج. هر یک از احکام الهی چه حکم به عذاب قبل از شفاعت، و چه حکم به نجات از عذاب بعد از آن موافق عدل و حکمت است و معنای عادلانه و حکیمانه بودن هر دو، جمع بین ضدّین نیست، زیرا موضوع آنها تفاوت دارد. توضیح آنکه: حکم به عذاب، مقتضای ارتکاب گناه است صرف نظر از مقتضیاتی که موجب تحقّق 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 تشریعی 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 493)

شبهه 5 (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 (42) و (43) از سوره حجر می‌فرماید:  
«إِنَّ عِبادِی لَیسَ لَک عَلَیهِمْ سُلْطانٌ إِلاّ مَنِ اتَّبَعَک مِنَ الْغاوِینَ و إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِینَ».  
تحقیقاً تو (ای ابلیس) بر بندگان من تسلّطی 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 «43» از سوره فاطر می‌فرماید:  
«فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَبْدِیلاً وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَحْوِیلاً».  
هرگز برای سنّت خدا تبدیلی نخواهی یافت و هرگز برای سنّت خدا تغییری نخواهی یافت. پس چگونه ممکن است این سنّت به وسیله شفاعت، نقض شود؟  
ج. پاسخ این است که پذیرفتن شفاعت درباره گنهکار واجد شرایط، یکی از سنّتهای تغییرناپذیر الهی است. توضیح آنکه: سنّتهای الهی، تابع ملاکها و معیارهای واقعی است و هیچ سنّتی با وجود مقتضیات و شرایط وجودی و عدمی آن، تغییرپذیر نیست ولی عباراتی که دلالت بر این سنّتها 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 سنّت 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 سنّت شفاعت است که نسبت به گنهکاران خاصّی که واجد شرایط معین و مشمول ضوابط مشخصی باشند ثابت و غیرقابل تبدیل می‌باشد.

شبهه 6 (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 گنهکار نمی‌تواند یقین به حصول آنها پیدا کند و از جمله شرایط شفاعت شدن این است که ایمان خود را تا  
(صفحه 494)  
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 «اَمن 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 7 (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 «وَ أَنْ لَیسَ لِلْإِنْسانِ إِلاّ ما سَعی» 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 مقدّمات و وسایط. شخصی که مورد شفاعت قرار می‌گیرد نیز سعی و کوششی در تحصیل مقدّمات 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 بهرحال، 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 495)

پرسش

1 - با وجود آیات نفی شفاعت چگونه می‌توان اعتقاد به تحقق آن داشت؟  
2 - آیا لازمه شفاعت، تأثیرگذاری دیگران بر خدای متعال نیست؟  
3 - آیا لازمه شفاعت، این نیست که شفاعت کنندگان دایه مهربانتر از مادر باشند؟  
4 - رابطه شفاعت با عدل الهی را توضیح دهید.  
5 - آیا شفاعت، موجب تغییر سنت الهی نیست.  
6 - آیا وعده شفاعت، باعث گستاخی گنهکاران نمی‌شود؟  
7 - 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 964 - 6243 - 12 - 6:؛ چاپ هشتم 964 - 624 - 364 - 9:؛ ۲۴۰۰۰ ریال (چاپ یازدهم)؛ ۲۶۰۰۰ ریال (چاپ سیزدهم)؛ ۲۶۰۰۰ ریال (چاپ پانزدهم)؛ ۲۸۰۰۰ ریال (چاپ هفدهم)؛ چاپ هجدهم 964 - 357 - 145 - 9:؛ چاپ بیست و یکم 978 - 964 - 357 - 315 - 7:  
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 نویس  
شناسه افزوده: موسسه امام صادق (ع)  
رده بندی کنگره: BP۳۶ / 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 نظرگاه بررسی کرده‌اند:

نظرگاه نخست

پیشوایان یا امامان اهل بیت (ع) را در فهرست رهبران سیاسی به شمارآورده‌اند. 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 می‌گیرند. از این روی، این دسته از مورخان عادت کرده‌اند که فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی و فکری پیشوایان را که با توانایی، مسئولیت سنگین آن را خود انجام داده‌اند و مطالعه حالات متفاوت هر یک از حیث توانایی و علو همت و ضعف و قوت یا صفات دیگر که شخصیت هر پیشوایی منوط به آن است، با دیگر رهبران سیاسی ملتها در یک تراز قرار داده و در یک سطح مطالعه کنند.  
بطور مثال، در مورد امام علی (ع) می‌گویند: «فرازهای رهبری سیاسی یعنی دور اندیشی و بینش سیاسی و تجربه را فاقد بوده است (1). اما معاویه از نظرآنان «از تجربه و زیرکی سیاسی و دور اندیشی، سهمی وافر داشته است.  
اینان موضع امام حسن را نسبت به معاویه و صلح بین آنان را از نشانه‌های ناتوانی شخصیت او یا نداشتن تجربه را از مسائل مهم زندگانی او می‌دانند (2)  
حالی که در عرف اینان، حسین (ع) دارای شخصیتی شمرده می‌شود که نشان از صلابت و علو همت دارد. در آینده نزدیک ما همه مواضع رسالتی را که پیشوایان اهل بیت داشته‌اند و در برابر حوادث ایستادگی کرده‌اند بیان خواهیم کرد و روش آنها را در زندگی سیاسی و پیروزی‌ها و اضطراب‌های گوناگون سیاسی که طبیعتا از جهت ناکامی‌های اجتماعی و سیاسی در هر فرد دیگری غیر آنها نیز قابل مطالعه و بررسی است، باز خواهیم نمود.

نظرگاه دوم

برخی از مطالعه زندگانی پیشوایان (ع) به عنصر تجربه تکیه می‌کنند. اگر چه این نظرگاه در مطالعه و بررسی «تاریخ خط امامت» برای مطالعه زندگانی هر یک از پیشوایان به صورت مستقل، ضروری است و غالبا برنامه هر یک ازحیث 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 ازخط 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 ببینیم 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 برکشیدکه هنوز تمامی مسائل نظری و عملی اسلام در رابطه با یکدیگر ملحوظ ومورد 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 (3).  
اما در سطح عملی، دعوت انقلابی که رسول خدا برای دگرگون سازی اجتماع از حیث فکر و عمل به آن دست زد و می‌خواست به حسب افکار و مفاهیم و روش کار، انسانی مسئول ایجاد کند، در زمان حیات ایشان، حتی درسطح مرکز رسالت اسلامی یعنی مدینه منوره نیز به کمال مطلوب نرسیده بود چه رسد به سایر اقلیم‌های دولت اسلامی و این مساله هم از مجموع خطاهاو اموری که تعمدا جنبه منفی می‌گرفت و هم از رفتار عده‌ای از صحابه نمودار می‌گردید و هم از طرف عامه مردم به نحو واضح پدیدار می‌شد، مبرهن گردید.  
هنوز ربع قرن از ظهور اسلام و شروع 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 رهبریی ایجاد کردند که امت و نسل آگاه و مشتاق را از توجه به شخصیت و رهبری تنزل داده و پیشوایی را ملک موروثی که صفات بلند و کرامات انسانی را به بازی می‌گرفت تبدیل کردند و حدود را معطل گذاشتندو احکام را توقیف کردند و جلوی اجرای آن را گرفتند. ناگهان خلافت امری شد که بازیچه کودکان بنی امیه گردید (4).  
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 راکه 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 تشریعی دارای ابعادی است که مرز آن را شریعت اسلام مشخص کرده است و آن را از گذرگاه دو موضع دربرابر رسول اکرم طرح نموده است:

1 روش عملی

اول: روش عملی، و آن درین مطلب شکل گرفت که رسول اکرم (ص) امام علی را از کودکی به فرزندی پذیرفت و او را چنان برآورد و تربیت کرد که پس از رحلت رسول اکرم برای در دست گرفتن زمام پیشوایی فکری و سیاسی امت صلاحیت داشته باشد - چنانکه کتابهای معتبر سیره این نکته را منعکس کرده‌اند که نبی اکرم، علی را به بسیاری از مفاهیم دعوت و حقایق آن مخصوص گردانید و هر چه امام از او می‌پرسید وی را به آن آگاه می‌فرمود.  
ساعتهای دراز در شب و روز با او خلوت می‌کرد و چشم او را تا آخرین روز حیات شریف خود به مفاهیم رسالت و دشواریهای راه و برنامه‌های عمل می‌گشود.  
حاکم در «مستدرک» از ابو اسحاق نقل می‌کند که از 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 می‌کند که فرمود: «کنت اذا سالت رسول الله عطیت و اذا سکت ابتدانی». یعنی هر چه از رسول خدا می‌پرسیدم جواب می‌داد و چون از سؤال خاموش می‌شدم او شروع به سخن گفتن می‌کرد. حاکم نیز در «مستدرک» این حدیث را نقل کرده است.  
امیر المؤمنین علی در خطبه معروف «قاصعه» پیوستگی یگانه خود را با رسول قائد و عنایت نبی اکرم را به آماده سازی و تربیت خود چنین نقل می‌کند:  
«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 می‌خوابانید و بدن خودرا با من تماس می‌داد و بوی خویش را به من می‌بویانید و خوراک را می‌جوید و سپس آن را در دهان من می‌گذاشت نه در گفتار من دروغی یافت و نه در کردار من سهو و خطائی.  
من او را پیروی می‌کردم آن سان که بچه شتر مادر خویش را. هر روز از فضیلتی از اخلاق خود، آشکارا رایتی بر من می‌افراشت و بمن فرمان می‌داد که ازو پیروی کنم.  
هر سال در حراء مجاور میگردید و من او را میدیدم و جز من کسی او را نمی‌دید.  
آن روزها در اسلام جز رسول خدا و خدیجه، هیچکس دیگر با آنها نبود و من سومین آنها بودم. نور و حق و رسالت را می‌دیدم و رایحه نبوت را می‌بوئیدم».  
دوم: روش فکری که رسول اکرم در شرایط گوناگون و برای ابراز داشتن خط امامت در حیات سیاسی، در بیانات رسمی که ایراد می‌فرمود این معنی رامی نمایاند. مانند حدیث: «اما ترضی ان تکون منی بمنزلة هارون من موسی، الا انه لا نبی بعدی (5)» 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 … (6)»  
و حدیث ثقلین: «انی تارک فیکم ثقلین، کتاب الله و اهل بیتی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض (7)»: دو چیز گرامی و بزرگ را نزد شما بازمی گذارم، کتاب خدا و خاندان خود را آن دو هرگز از یکدیگر جدا نمی‌گردندتا در کنار حوض کوثر نزد من بازگردند.  
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 راه حلهایی 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 (8).  
اما این معنی که از بزرگان صحابه صادر می‌شد در زمان خلافت اموی تغییر شکل داده و این گونه اجتهاد معروف به عمل به رای شد. مکتب رای از نظر مفاهیم اصیل اسلامی در زمینه‌های مکتبی با چنان کشمکش و عکس العملی روبرو گردید که نتیجه آن پدید آمدن مکتب جدیدی در حجاز شد. مکتب مزبور ترجیح می‌داد که حدیث‌های ماثور (9) و اجتهادهای صحابه و تابعین (10) 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 آلایش کسانی که به رای معتقد بودند حفظ کند.  
هر فرد می‌تواند دشواری موضعی را که شریعت در اثر زندگانی بین دو مکتب با آن 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 معتبرمی شناسد و به این مساله اصلا 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 (11).  
مکتب دیگر روش و نقشی خشک و بی نرمش بود که در زندگانی انسان به رویدادها و پیشامدها اهمیتی نمی‌داد و فقط به نصوص توجه می‌کرد وبی آنکه به اموری که پیش می‌آمد و سایه هایی که بر زندگی می‌افکند و به دگرگونی‌های زندگانی نظری کرده باشند، بالجمله چشم پوشی از همه چیز جز کتاب و سنت بود. آن سان که داود و دیگران از گروه ظاهریه دنبال کردند (12).  
یکی از اموری که اهمیت خط امامت را در حیات مسلمانان در سطح تشریعی برای پشتیبانی و حفظ مکتب از سراشیبی 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 (13).

2 حوزه علمی

دوم آنکه در حوزه علمی، خط امامت در حکومت، از زندگانی اسلامی دور شد و طرحی نو بنام طرح شورا به وجود آورد و از خط اسلامی انحراف ایجاد کرد و آن انحراف به مراکز توجیه فکری و اجتماعی و سیاسی روی نمود.  
چندان که تجربه اصیل اسلامی که به دست آمده بود از کف رفت و به حکومت قبیله‌ای وارثی تبدیل یافت و به تعطیل کردن حدود و از بین بردن روحیه شریعت و تیره ساختن صفای بی آلایش آن پرداخت. این امر در شکل حکومت اموی و عباسی مجسم گردید و نتیجه آن بدبختی و نگون سازی و سراشیبی‌های خطرناکی بود که نسلهای آینده را از هدفهای رسالت و مکتب و نقش صمیمانه و آسمانی آن دور می‌ساخت. از اینجا اهمیت خط امامت که دنباله خط مکتب است نمایان میگردد و نشان میدهد که در سطح نظری و عملی در حیات اسلامی همان وظیفه و ماموریت 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 دائره آن.  
اما اگر چه خط و روش اسلامی که از گذرگاه نسلهای مسلمان در طول تاریخ در کارهای اجتماعی اتخاذ گردید ثابت بود اما روش اجرای آن بنابر پیشرفتهایی که در زندگانی انسان پدید می‌آمد، همچنین بنا به وضع افراد، و بنابه عوامل اجتماعی که در برگیرنده عامل نخستینی بود که می‌خواست مسلمان کامل تربیت کند، تابع عامل نرمش بود. به علاوه نکته‌ای که گفتن آن در اینجا بایسته است این است که این دگرگونی در نهاد روشهای عملی اجتماعی که شریعت اسلام به عهده گرفته بود و وظیفه خود میدانست، آغاز آن دعوت به اسلام از گذرگاه امر 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 هربرنامه‌ای، انجام آن را به عهده می‌گرفت و در پی گسترش دائره‌ای بود که در همان گذرگاه امتداد می‌یافت و آن مسائل را در بر می‌گرفت.  
ازین روی مفهوم دعوت به اسلام وظیفه‌ای بود بیرون از جامعه اسلامی.  
پس، از خلال این مفهوم، دعوت به اسلام به مردمی مربوط می‌شد که دعوت به آنان نرسیده و ابلاغ نشده بود.  
اما بایستی آنان را به قبول اسلام راضی می‌کردند و دستشان را می‌گرفتند ووارد حوزه ایمانیان می‌نمودند.  
امر 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 بایدفضیلتها و صفات مثبت را در چهار چوب اجتماع اسلامی رسوخ می‌داد و پای برجا می‌ساخت (14). 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 (15).  
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 وبعدهایی 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 رشدفکری و عقلی و نفسانی امت را ملاحظه می‌کرد تا روشی را که در آنجا برای عمل کردن برمی گزید 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 (16).  
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 کارانقلابی، 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 بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن. (17).  
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.

پی نوشتها

1 - تاریخ عرب - فیلیپ حتی، ص 63 - 69.  
2 - احمد عباس صالح در کتاب خود، چپ و راست در اسلام، ص 142 گوید.  
شگفت آن است که امام حسن (ع) آن پایداری که ازو در برابر معاویه انتظار  
میرفت انجام نداد، در مورد امام حسین (ع) گوید، حسین با حسن تفاوت داشت و از خصوصیات پدر بسیار چیزها در او بود. حسین با کاری که برادرش کرد موافق نبود و با وی به مجادله پرداخت و در عقیده خود پافشاری کرد. در کتاب خود موسوم به «نهضت‌های زیر زمینی در اسلام» گوید: «پس از رحلت علی (ع)  
شیعیان پیرامون فرزند او حسن گرد آمدند. اما او راحت را برگزید و از حق خود با رضامندی تنزل کرد تا فتنه‌ای بر پا نشود، پس از وفات حسن (ع)، شیعیان حسین را که طالب خلافت بود و سلطنت موروثی بنی امیه را انکار داشت مورد توجه قرار دادند.  
دکتر صبحی سالم نیز در کتاب خود: «نظامات اسلامی. آغاز و تطورات آن» در ص 266 نیز نظیر همین سخن را می‌گوید.  
3 - امامت و قانونگذاری در اسلام. محمد مهدی آصفی، 33.  
4 - بحث در ولایت، محمد باقر صدر.  
5 - عبد الحسین شرف الدین. ط 6 / 151.  
6 - همان مدرک ص 210.  
7 - همان کتاب ص 49، در شناخت مآخذ حدیث از اهل سنت: سندهای بسیار در باب این حدیث موجود است و دار التقریب بین مذاهب اسلامی به چاپ رساله جامعی از مآخذ اقدام کرده است عین حدیث از صحیح ترمذی 2 / 308 و اسد الغابه 2 / 12 با اختلاف ناچیزی موجود است.  
8 - شهرستانی درین مورد گوید، ما به طور قطع می‌دانیم که حوادث و رویدادهای بی اندازه پیش آمد و نیز می‌دانیم که در همه جا برای همه موارد نصی وجود نداشت و می‌دانیم که نصوص متناهی امور نامتناهی را ضبط نمی‌کند، پس قیاس و اجتهاد واجب الاعتبار است تا در هر امر بتوان راهی یافت. برای روشن شدن مطلب به علم اصول عبد الله ص 295 مراجعه شود.  
9 - حدیث ماثور حدیثی است که از معصوم روایت شود (م).  
10 - تابعین کسانی هستند که صحابه رسول اکرم را دیده بودند (م).  
11 - محمد مهدی آصفی، مقدمه کتاب اجتهاد و تقلید، تالیف میرزا غلامرضا ص 19.  
12 - همان مدرک.  
13 - همان مدرک ص 19 و 20.  
14 - روش دعوت در قرآن، محمد حسین فضل الله - ط 2 بیروت ص 17.  
15 - همان مدرک ص 118.  
16 - روش دعوت در قرآن.  
17 - سوره نحل آیه 125.

در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع)

در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع) با خط احکام اسلامی که بیان کردیم:  
تا اینجا توانستیم بیان کنیم که امامان اهل بیت تا چه اندازه در التزام به خط احکام اسلامی که مبتنی بر عمل اجتماعی بود موفق گردیدند. این مطلب امری است که به ما رخصت میدهد تا اگر به دیده اعتبار به آن بنگریم راه ما را هموار سازد، و می‌بینیم که پیشوایان (ع) در آگاهی ما، ترجمه آئین زنده سراسر شریعت اسلامی و خطوط و تفصیلات آن را مجسم می‌سازند و همانا که نصوص اسلامی، حقیقت این آگاهی تازه را تا درجه التزام و دلبستگی امامان اهل بیت به مطالب شریعت با روشهای گوناگون و با اسلوبهای مختلف بر ما عیان می‌سازد. مطالب متنوع که درباره آنان گفته شده است نشان می‌دهد که خاندان نبوت تا چه حدی بر شریعت اسلامی پای بندند. منجمله گاهی گفته‌اند آنان پیشوایان امت (1) و «باب حطة» (2) می‌باشند.  
جای دیگر گفته‌اند 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 (3)  
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 بی لیاقت اداره کارهای امت را در امور اداری و قضایی به دست گرفتند و درمساله عطا، یعنی بخشش از بیت المال در جامعه اسلامی بجای عدالت وبرابری، بین اشخاص، تفاوت گذاشتند و روح عشیرتی و قبیله‌ای را جایگزین مفهوم اسلامی تقوی کردند، و بالجمله بازی با نصوص اسلامی و تشریع معمول گردید.  
زان پس که امت با همه این انحرافها زیست و از خط مکتبی که رسول (ص)  
آغاز فرموده بود منحرف گردید، امام علی (ع) تحت فشار شدید و اصرار ملت و خواست مردمی که می‌خواستند اداره وضع سیاسی و اجتماعی را که با پیچیدگی‌ها و دشواری‌های بسیار در آمیخته بود اصلاح کنند، خلافت را پذیرفت تا به آن نابسامانی‌ها سامان بخشد.  
وقتی توده مردم به علی (ع) فشار آوردند که خلافت را 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 (4).  
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 فرا نمی‌دهم (5).  
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 دگرگون سازی اجتماع، به طوری که با دنیای مردم متناسب باشد، با شدت به جای آورد و آن وظایف رابه نحو حقیقی و آن طور که روح اسلام و مقتضیات اجتماع منطبق باشد شکل بخشد.  
به عبارت دیگر وظایفی را که برعهده 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 قراردادند تا بر ضد رهبری و فرماندهی اسلامی قیام کنند و عایشه ام المؤمنین درآن 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 کردو 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 تشریعی مکتب رای پدید آمد که شریعت اسلام از آن مکتب به ستوه آمده بود. حدود شریعت و اساس آن در آن مکتب منحل گردید و می‌خواست اساس آن را از میان بردارد. اما از جهت امت، ضمیر اسلامی به نقطه‌ای عمیق از جمود و غفلت رسیده بود.  
این مظاهر و سایر امور در وضع اجتماعی عناصری آشکار بود که امام صادق در آن وضع زندگانی می‌کرد. در آن محیط، طبیعت عمل دگرگون سازی و لوازم آن ظاهر گردید و شایسته چنان بود که امام (ع) در واقعیتی نظیر آن به شکلی سلوک کند که مکتب رسالت را از هر گونه معامله و تفریط حفظ کندو به این طریق امام راهی یافت که به شرح زیر دارای خطوط متوازن بود:  
1 - عمل به آگاه ساختن همه امت، تا امت در شکلی منظم و پیوسته به آن آگاهی تماس یابد.  
2 - بر پای داشتن مدرسه‌ای برای اقامه و عرضه داشت فکر اصیل اسلامی تاآن 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.  
3 - رد کردن شبهه‌ها و تکذیب ادعاهای الحادی و کفر آمیز که زندیقان و جماعتی که جعل حدیث می‌کردند، آن را انتشار می‌دادند (6).  
همانا که امام درین میدان پیروزی‌های درخشان به دست آورد موفقیت هایی 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 آگاهی دهنده که رهبری آن را بر عهده گرفته بود هنوز به درجه‌ای نرسیده بود که اگر کشمکش و درگیری میان آنان و حکومت به وجود آید بتوان آن را تحمل کرد و مسئولیت مبارزه علنی با حکومت را پذیرفت. این چنین او (ع) در فعالیت اجتماعی، در برنامه‌ای نو، روشی نو برگزید که دردو مورد خلاصه می‌شود:  
1 - 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.  
2 - 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 انقلاب ها، 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 باجنبش 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 می‌کنیم. 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 می‌گذردپرداخته‌اند.  
اما راهنمایی‌های عملی که از خلال راه و روش خط امامت در عمل، به سبب مکتب اسلامی از آن الهام می‌گیریم در نکته‌های زیر مندرج است: 1 - مکتب اسلام با گوناگونی‌های فراوان در فکر و عمل، دارای یک شکل تمدن ثابت بود که بهیچ وجه برای سازش آمادگی نداشت و در مقابل تغییرات در دنیای انسان سر فرود نمی‌آورد.  
2 - باید میان آنچه اندیشه عمل اسلامی امت، با آنچه فقط روشی از روش‌های کاری بود که نبی اکرم (ص) یا پس از او هر یک از پیشوایان اتخاذ کردند، تفاوت گذاشت. چه، این رنگ از تفاوت به ما کمک می‌کند که از پدیده جمود حرفی و عدم تحرک در بعضی از مواضع که در هنگام خود، روشی نمونه در وجود یافتن مسائل، سهیم بوده است رها شویم. خلاصه آن که مفید بوده است اما فعلا بدرد نمی‌خورد.  
3 - عمیقا درک کنیم که اسلوب‌های عملی که باید بر عهده گیریم بنا به موارد زیر قابل تبدیل و تغییر باشد:  
- طبق وضع عقلانی و فکری و روانی.  
- بنا به دوری و نزدیکی امت از مکتب اسلام.  
- نسبت به دوری و نزدیکی امت از قدرت زمان.  
4 - ادراک تغییرات و پیشرفتهای سریع در زندگانی مردم، و آگاه شدن از نیازهای فوری آنان، و برگزیدن روشی علمی که نسبت به نفوس و اذهان مردم نزدیکترین روش باشد.  
همانا که بر حسب شرایط هر زمان و مکان، نحوه عمل باید متفاوت باشد.  
در بعضی از شرایط، وعظ و ارشاد، جامعه و مردم را اصلاح می‌کند درصورتی 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.  
5 - کمک گرفتن تدریجی از جنبش دگرگون سازی خط امامت با حد و مرزی که شرایط انسان در مرحله دشوار به آن کمک می‌کند و بر عهده دارد و به آن متمسک می‌گردد.  
6 - بر گرفتن تجربه‌های دیگران در عمل اجتماعی خواه اسلامی و خواه غیراسلامی، به این منظور که تجربه خود را در عمل دگرگون سازی به این وسیله غنی تر گردانیم.

روش ما در بحث و توضیح روش‌های عملی پیشوایان (ع)

اشاره

گفتیم که تاریخ زندگانی پیشوایان (ع) عبارت است از امتداد خط مکتب رسالت به این منظور که ادامه رهبری اسلام را در بنای امت مجسم سازد.  
پس، از گذرگاه این حقیقت، عمل پیشوایان را مطالعه می‌کنیم که پس از وفات پیامبر بزرگوار (ص) پشتیبانی از آینده دعوت را صورت تحقق بخشیدند.  
رسول اکرم (ص) در برنامه عملی خود برای دگرگون سازی اجتماع در مدتی کوتاه، گامهای شگفت انگیز برداشت و برنامه چنین بود که پس از درگذشت آن بزرگوار، پیشوایان 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 درنتیجه همه آثار گذشته را که از جاهلیت بر جای مانده بود از میان ببرد وریشه‌های 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 دوران هایی 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 کلا مجموعه‌ای به هم پیوسته‌اند و همه مجموعایک واحد را تشکیل میدهند که همه اجزای آن دقیقا با یکدیگر مرتبط است و نقش هر یک، نقش آن دیگری را تکمیل می‌کند. خلاصه اگر چه ظاهر آیین روشن آنان تباین و تضاد وجود دارد، اما همه یک نقش را ایفا کرده‌اند. به عبارت دیگر وقتی بکوشیم خصوصیات عمومی و وظیفه مشترک آنان را به عنوان کل به دست آوریم، همه تناقضات و اختلافات حل میشود. چه همه خصوصیات و دورانهای مشترک در این سطح تعبیرهای گوناگون است که از یک حقیقت به عمل آمده است و اختلاف تعبیر متوقف بر اختلاف شرایط و اوضاع اجتماعی است که هر امام در آن شرایط و اوضاع بسر می‌برده است و قضیه اسلام در عصراو جریان داشته است و طبعا 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 (7).  
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 درآن 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 زنیم یا روشهایی را پیش گیریم که نسبت به کار گذشته و آینده از اسلوبهای برنامه ریزی و تبلیغ فراگیرنده باشد.  
اگر این طریق را عمل کنیم بیش از آنچه به تاریخ آنان سود رسانیم به آن زیان وارد کرده ایم.  
ازین رو برای فهمیدن تاریخ جنبش آنان (ع) باید تاریخ درست آنان، دلیل وراهنمای ما باشد و نصوص مسلم تاریخی را ملاک تحقیق خود قرار دهیم.

پی نوشتها

1 - حاکم در مستدرک از ابن عباس (ج 3 ص 149) نقل کند که امام فرمود، اهل بیت من از اختلاف در دین، پناهگاه امت من اند.  
2 - طبرانی از قول آن حضرت نقل می‌کند که: همانا مثل اهل بیت من در میان شما بمانند باب حطه در بنی اسرائیل است که هر کس بر آن وارد شود آمرزیده است.  
یهود پس از سرگردانیهای بسیار به سرزمین قدس (فلسطین) رسید و حضرت موسی به آنان فرمان داد که وقتی وارد ارض اقدس شوید توبه کنید که دیگر مرتکب مناهی نشوید و با گفتن کلمه «حطه» که به معنی تقاضای آمرزش و ریختن گناهان است وارد آن سرزمین شوید. بعدها دروازه‌ای که از آن وارد شدند «باب حطه» نامیدند. به همین مناسبت محبت حضرت علی امیر المؤمنین (ع) را نیز باب حطه گویند زیرا موجب آمرزش گناهان است،  
3 - حاکم در مستدرک (ج 3 ص 151) 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.  
4 - نهج البلاغه - شرح محمد عبده - ص 178 چاپ 1963.  
5 - نهج البلاغه - شرح محمد عبده - ص 179.  
6 - مراجعه شود به رساله ما تحت عنوان: جماعت علما در عهد امام صادق.  
7 - «دوران پیشوایان در حیات اسلامی» مقاله‌ای از محمد باقر صدر. دائرة المعارف اسلامی شیعه جلد 2 ص 94.

فصل 1 پیامبر اعظم

اشاره

مراحل دعوت دعوت اسلامی در زندگانی پیامبر (ص) از هنگام بعثت آن بزرگوار تا روز وفات سه مرحله داشت:

مرحله نخست

در آن مرحله دعوت رسول اکرم (ص) پنهانی بود و آن را با هیچکس آشکار نمی‌فرمود مگر اینکه به ظن غالب می‌پنداشت 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 نهان به این امر فرا می‌خواند تا مبادا قریش که در شرک و بت پرستی تعصب داشتند ناگهان دعوت او را دریابند. پس دعوت را در مجالس عمومی قریشیان آشکار نمی‌فرمود و کسی را آشکارا به اسلام فرا نمی‌خواند مگر کسی را که از نظر پیوند خویشاوندی یا شناسایی پیشین با او بستگی داشت. چنان کسان با پیامبر در نهان دیدار می‌کردند و هر یک از آنان وقتی می‌خواستند به عبادتی از عبادات بپردازند، در یکی از شکاف‌های کوهستان مکه می‌رفتند و در آنجا از چشم قریشیان پنهان می‌شدند. (1)»  
در آن مرحله پیامبر هسته‌های دعوت نخستین را تشکیل داد و مسئولیت دعوت را بدوش کشید و در نهان برای پرهیز از گرفتاری در دعوت سعی می‌فرمود.  
«وقتی کسانی که به اسلام گرویدند از سی تن زن و مرد 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 (2).  
تردید نیست که اگر پیامبر (ص) در دعوت به اسلام در گذرگاه سالیان نخستین، کار را پوشیده می‌داشت به سبب بیم جان خویش نبود بلکه برای آینده دعوت از هر فعالیت فاشیستی خوف داشت و می‌ترسید برای دعوت به اسلام امر ناگواری رخ دهد و بعدها دعوت کمال نیابد و ثابت و مستقر نگردد و نتواند با کفار به معارضه و مواجهه رویاروی آغاز کند و ازین جهت دعوت به نابودی کشیده شود.  
رسول اکرم از دعوت پنهانی خود دو منظور داشت:  
1 - پیشتازان مؤمن در معرض خطر قرار نگیرند. چه، هر عمل فاشیستی حرکت جنبش را فلج و از کار می‌انداخت و ارتباط آن را با افراد می‌گسست و ازین روی آن را به آشفتگی و تباهی می‌کشید.  
2 - افزودن عده کافی از مؤمنان به رسالت و مکتب تا در تحول به اسلام به شایستگی و با ایمان مسئولیت‌های مکتب را تحمل کنند.  
هنگامی که فعالیت مسلمین و عده آنان روی به فزونی گذاشت اگر چه امور عبادی را در شکاف‌های کوهساران و در دره‌ها انجام می‌دادند اماپوشاندن کار آنان و فراهم آمدنشان و نمازشان کاری دشوار می‌بود. از این رو، رفته رفته قریش به وجود دعوت پی بردند و حساب کار خود را کردند و کوشیدنداز چگونگی کار آگاه گردند و در پیرامون پیروان آئین نو تفصیلاتی به دست آورند.  
پس جاسوسانی گماشتند تا محل هایی را که مسلمین در آن می‌زیستند و محلهایی را که در آن اقامت می‌ساختند و جایی که به مسافرت می‌رفتند و بالجمله هرجاکه 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 راه‌های تنگ کوهستان مکه نماز می‌گزاردند، چند تن از مشرکان به آنان گذشتند و ازین عمل خشمگین شده و آن اعمال را عیب دانستند تا کار به زد و خورد کشید. سعد بن ابی وقاص مردی از مشرکان را با استخوان فک شتر ضربه‌ای زد و سر او را شکافت و این نخستین خونی بود که در اسلام ریخته شد (3).  
این رویداد خطیر، رسول اکرم را بیمناک نساخت 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 بوداز این روی امت را به تبلیغ آگاه ساخت و عده‌ای بسیار از کسانی که دعوت را بر آنان عرضه کردند، اسلام آوردند (4)»  
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 94)  
انذر عشیرتک الاقربین (خویشاوندان نزدیکت را بیم ده. / شعرا 235)  
قل انی انا النذیر المبین (بگو همانا که من بیم دهنده آشکارم. / حجر 89)

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 خودرا به اسلام فرا خواند و رسالت الله تعالی را به آنان ابلاغ کرد آنگاه گفت:  
«ای بنی کعب بن لوی» نفوس خویشتن را از آتش برهانید. ای بنی مرة 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 می‌کنم (5)».  
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 می‌کنم که گروهی سوار در دره آماده‌اند تا بر سر شما حمله‌ور شوند، گفته مرا تصدیق می‌کنید؟» گفتند: از تو هرگز دروغی نشنیده ایم.  
گفت: «پس من شما را بیم می‌دهم که در مقابل شما عذابی شدید قرار دارد.»  
پس آنگاه ابولهب گفت: آیا درین ساعت روز ما را برای همین مطلب فراهم آورده‌ای (6) و آیتی نازل شد که:  
تبت یدا ابی لهب و تب (دست‌های ابو لهب 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 آزردند 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 می‌گذاشت «عقبة بن ابی معیط» به او روی آورد و جامه خود را به گردن وی (ص) پیچید و به شدت گلوی آن بزرگوار را فشرد. ابوبکر بطرف او رفت و شانه و بازوی او گرفته و دورش ساخت و گفت: آیا مردی را که می‌گوید الله پروردگار من است به قتل می‌رسانید (7)؟  
طبری و ابن اسحق ازو روایت کرده‌اند که یکی از آنان مشتی خاک بر گرفت و در حالی که پیامبر اکرم (ص) از یکی از کوچه‌های مکه می‌گذشت، بر سر و روی او پراکند. محمد به خانه بازگشت و بر سر مبارکش خاک نشسته بود. یکی از دخترانش بسوی او رفت و در حالی که می‌گریست خاک بدن مبارکش را شست. رسول الله به او گفت: «ای دخترم گریه مکن که خداوند نگاهدار پدر توست (8)» اما یاران او (ص) رضوان الله علیهم هر یک عذاب‌های گوناگون چشیدند.  
از خباب بن الارت روایت شده است که: «پس از آنکه پیامبر از مشرکان آزاری دید به نزد او رفتم و به او گفتم ای رسول خدا آیا خداوند را برای پشتیبانی ما نمی‌طلبی؟ آنگاه پیامبر بر زمین نشست و چهره اش گلگون شد و گفت: پیش از شما با شانه آهنین گوشت و عصب را تا استخوان می‌کندند با این همه از دین خود دست نمی‌کشیدند و از خدا می‌خواستند عدالت و امنیتی حکمفرما شود که هر کس بتواند از یمن به حضرموت آید، بی آنکه آزاری ببیند و جز از خداوند از هیچکس نترسد (9)»

انتقال به طائف

هنگامی که پیامبر اکرم پی برد که فشار و آزار به اوج خود رسیده است و دعوت او در مکه به حالت رکود در آمده و جنبش پیوستگی و مستمر گروه‌ها برای دعوت تقریبا متوقف گردیده است، و دید که حالت آن رکود تهدیدی مستقیم است که به ناتوان شدن و ضعف دعوت منجر خواهد شد و کشش آن متوقف می‌گردد و سپس پایان می‌پذیرد.  
همه این اعتبارات او را برانگیخت تا برای دعوت به اسلام به طائف رود و از مردم «ثقیف» یاری طلبد.  
رسول اکرم (ص) امید آن داشت که آنچه از جانب خدای عز و جل بر او فرود آمده است، مردم طائف بپذیرند و رسالت، یارانی نو به دست آورد و آنان منطقه را آماده کنند تا برای جنبش و شروع به کار، مرکزی نو شود. چه، می‌دید که مکه صلاحیت آن را ندارد که مرکز دعوت رسالت گردد. بخصوص پس ازآن که شکنجه دادن به مؤمنان و ترساندن آنان، چنانکه گفتیم سبب متوقف شدن و بی تاثیری جنبش شده بود.  
هنگامی که رسول الله به طائف رسید بر آن شد تا افراد با نفوذ آنجا را به خود جلب کند زیرا آنان دارای اهمیت بودند و پیروان بسیار داشتند. پس آنگاه نزد گروهی از بزرگان ثقیف که آنروز از بزرگان آن دیار بودند رفت و آنان را براه راست و راه خدا دعوت کرد. اما با خشونت، خواهش او را رد کردند و با درشتی و تندخویی به گونه‌ای با او برخورد کردند که 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 اورا 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 (10).  
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 مباشی، از دشمنی هیچکس باک ندارم که عافیت و بخشایش تو بر من بسی وسیع تر است.  
به نور وجه تو پناه می‌آورم که تاریکی‌ها را درهم می‌نوردد و کار دنیا و آخرت را به صلاح باز می‌آورد تا خشمت بر من فرود نیاید و نارضائیت بر من نزول نکند. به تو پناهنده‌ام تا خرسند گردی و لا حول و لا قوة الا بک» (11)  
رسول الله با زید بن حارثه بازگشت و چون خواست وارد مکه شود زید گفت: یا رسول الله، چگونه بر آنان وارد می‌شوی حال آنکه ترا بیرون راندند؟.  
رسول اکرم فرمود: «ای زید همانا که خدا در آنچه می‌بینی گشایشی قرار می‌دهد و راه عافیت معین می‌کند. خدا یاور دین خود و پشتیبان فرستاده خود است». سپس مردی از مردم خزاعه را به سوی مطعم بن عدی فرستاد تا او راآگاه سازد که او به مکه در پناه او وارد می‌شود. مطعم پذیرفت و رسول الله به مکه بازگشت (12).  
پس از بازگشت از مکه، رسول خدا از تجربه دردناک طائف و از بدرفتاری مردم آنجا، از بر نیامدن منظورش به وسیله اهالی آن دیار که می‌خواست طائف را به جای مکه مرکز دعوت قرار دهد، تجربه‌ای گرانبها آموخت.  
بررسی رسول اکرم از تجربه طائف و ارزیابی آن و تجزیه و تحلیل موجبات پیشرفت نکردن در آن دیار مطالب زیر را برای او روشن کرد:  
1 - رسول اکرم (ص) کشف کرد که طائف برای اینکه مرکز دعوت شود دارای صلاحیت نیست زیرا طائف با مکه بستگی‌ها و پیوندهای استوار داشت.  
چنانکه از نظر جغرافیایی نیز در حدود بیش از چهل میل از آنجا دور نبود و همین مساله امنیت آنجا را به واسطه نزدیکی، از حیث هجوم قریش و سرکشی و طغیان آنان به خطر در می‌انداخت.  
2 - صلاح نبود که او خود در میان دشمنان تبلیغ دعوت را عهده دار گردد زیرا او را محاصره می‌کردند و دعوت وی بعلت فتنه انگیزی و سخن چینی با شکست روبرو می‌گردید و فرصت گفتار نمی‌یافت و بررسی تاثیر آن در آنان به آگاهی او نمی‌رسید (13).  
از این رو بود که می‌بینیم رسول الله (ص) هنگامی که موسم حج فرا رسیدکوشش از سرگرفت و هنگامی که شش تن از مردم یثرب فراهم آمدند نزدهیئت 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 تقریبا مخفیانه اجتماع کرد و با عده‌ای محدود آن اجتماع را بر پای داشت. اما وقتی دعوت آشکار را آغاز نمود با سایر هیئتهای نمایندگی بدآن گونه عمل نکرد.  
سری بودن اجتماع و برگزیدن وقت (موسم حج) دلائل بسیاری داشت که نمی‌توان از آن چشم پوشید. بعلاوه با تجربه دردناک طایف که پربار وآموزنده 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 250 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 نرفت و تجربه دردناک طائف را به یاد داشت بلکه از فعالیت به طور مستقیم خود داری فرمود و در پراکندن دعوت اسلام و آموزش‌های دینی به وسیله خود مردم مدینه اعتماد کرد. این روش بیشتر فایده داشت و نتایج کار را زودتر از انتظار صورت واقعیت داد. زیرا مردم مدینه دیار خود را بهتر از دیگران می‌شناختند و به شرایط آن شهر و شرایط مردم آنجا بیش ازهر کس آگاهی داشتند بعدها نیز در مردم آنجا و یارانشان عمیق ترین 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 لایق ترین اصحاب بود فرمان داد که اسلام را به اهالی مدینه تعلیم داده و احکام دین را بین آنان شایع کند و از آنان برای انتشار دادن این نور در صفوف اهل مدینه نیروی منظم ایجاد کند. مصعب می‌دانست که قریش و قوای جاهلیت چه مایه شکنجه و آزار بر مسلمانان روا می‌دارند. بالجمله مصعب مامور شد که عده‌ای را تربیت کند و همه، چندان که می‌توانند اقدام کنند و در نشر اسلام کمال دقت را به کار برند (14).  
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 معاصربودن با ایامی که قریش به مسلمین حمله ور می‌شدند و با نیروهای جاهلی بر مسلمین مکه انواع شکنجه و آزار روا می‌داشتند، نیز شهرت داشت. بعلاوه به انواع روشهای عملی و سازماندهی آگاهی داشت (15).  
بودن مصعب پیشاپیش آن جماعت برای نظم دادن به آن عده تضمینی بود تا آن گرویدگان 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 می‌شد که عزم آنان را سست کند و از دین خود دفاع نکنند زیرا آموزش کامل نداشتند و عمیقا 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 می‌گردید و نبودن انضباط و پیوند بین جماعتها و پراکندگی کوشش افراد آن، به شکست آنان پایان گرفت.

پی نوشتها

1 - سیره ابن هشام، ج 1 ص 240 و صفحات بعد.  
2 - سیره ابن هشام، ج 1 ص 249 - 261.  
3 - سیره ابن هشام، ج 1، ص 283.  
4 - سیره ابن هشام  
5 - فقه سیاسی در اسلام، محمد جعفر الظالمی، ص 84.  
6 - فقه السیره، دکتر محمد سعید رمضان البوطی، ص 99.  
7 - مصدر سابق.  
8 - به نقل بخاری از فقه السیره.  
9 - تاریخ طبری، ج 2 ص 344 و سیره ابن هشام، ج 1 ص 185. منظور این است که مردم سابق برای حفظ دین خود اینهمه آزار می‌دیدند و شما در مقابل این آزارهای خفیف مقاومت ندارید. (م)  
10 - سیره ابن هشام و تهذیب السیره.  
11 - طبقات السعد، ج 1، ص 196.  
12 - سیره ابن هشام، ج 1 ص 420.  
13 - طبقات ابن سعد، ج 1 ص 196.  
14 - برای تفصیل مقال به «نظریة الثورة و التنظیم» نوشته حسین کروم در کتاب «محمد نظرة عصریه» چاپ جدید، ص 171 مراجعه شود.  
15 - سیره ابن هشام، ج، 1 ص 428.

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 خودبیرون 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 واز پیشرفتهای دعوت اسلامی سخن گفت. از آن وقت بر عده مسلمانان افزوده شده بود و جو عمومی مدینه برای آمدن رسول الله آمادگی داشت.  
محمد بن اسحاق از کعب بن مالک روایت کرده است که: «رسول الله با مادر عقبه در اواسط ایام تشریق (1) 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 می‌کردیم تا در دره‌ای که نزدیک عقبه بود فراهم آمدیم و ما هفتاد و سه تن مرد و دو تن زن بودیم».  
محمد بن اسحاق چنین ادامه داد: «در دره فراهم آمدیم و به انتظار رسول الله ماندیم تا نزد ما آمد و عموی او عباس بن عبد المطلب نیز با او (ص)  
بود. آنگاه آن قوم با او سخن گفتند و اظهار داشتند از ما هر یک را می‌پسندی برای خود برگزین. سپس رسول الله با آنان سخن گفت و قرآن تلاوت کرد ودر پیشگاه خدا دعا نمود و آنان را به اسلام ترغیب فرمود. آنگاه گفت: با شما پیمان می‌بندم به شرطی که از آنچه همسران و فرزندان خود را از آن منع می‌کنید، مرا نیز از آن بر حذر دارید (2)» 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 می‌آید آماده‌اند یا نه؟  
ابن هشام گفت: «رسول الله در عقبه آخر با آن‌ها بیعت کرد که در جنگ سرخ و سیاه یعنی در هر پیشامد با او باشند».  
«با خود عهد کرد و با قوم در پیشگاه خدا پیمان بست و آنان را به پاداش وفای به عهد وعده بهشت داد. همه موافقت کردند و به پشتیبانی او تا سر حد پیروزی یا مرگ سوگند یاد کردند (3)»  
عبادة 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 آیه‌ای که در آن اجازه جنگ بر رسول گرامی نازل گردید، این قول حق بود:  
اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر، الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا الله  
حج - 39،  
(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 کوشش ها، 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 (4) 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 (5)  
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 (6)  
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 (7).  
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 می‌گردید، - درین مرحله - بسی قاطع و استوار بود و مساله حکومت بین اسلام و جاهلیت، موضوع کشاکش و جنگ بود و هر جا که امر ایجاب می‌کرد، زور و فشار و سختگیری بکار می‌رفت.

موضع رسول اکرم در مورد آینده دعوت

اشاره

درین مبحث باید، مساله‌ای بزرگ و مهم را که مسلمانان در آن اختلاف کرده‌اند، بررسی کنیم. این مساله، جانشینی نبی اکرم (ص) و آینده دعوت و رهبری آن پس ازو می‌باشد. باید موضع رسول اعظم را که درین بحث به تحقیق آن می‌پردازیم، طوری باشد که نتیجه از آن به دست آوریم و مساله دعوت راکه او (ص) رهبری آن را عهده دار بود، باید رسیدگی کرد و از شکل گیری آن اجتماع و نوع و شرایطی که مردم در جو آن می‌زیستند، نتیجه منطقی گرفت.  
پیامبر بزرگوار پیش از وفات می‌دانست که اجل نزدیک است و در «حجة الوداع» با وضوح این مطلب را باز گفت (8) 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 نگریم و از رعایت الهی و آگاه شدن از طریق وحی نیز چشم بپوشیم، باز می‌بینیم که آن رسول قائد (ص) از نزدیکی رحلت خویش آگاه بوده است.  
در پرتو این اطلاع می‌توان دانست که نبی اکرم آینده دعوت را به روشنی می‌دیده و یکی از سه راه ممکن را در پیش روی داشته است.

راه نخست

اشاره

رسول اکرم می‌توانست در مورد آینده دعوت موضع منفی اتخاذ کند ودر رهبری دعوت و توجیه آن به زمان زندگانی خود اکتفا ورزد و آینده را به اوضاع و احوال و تصادف واگذارد.  
این عمل منفی را نمی‌توان در مورد نبی اکرم (ص) فرض کرد زیرا چنین نحوه عمل از یکی از دو امر ناشی می‌گردد که هیچیک با حضرت تناسب نداشته است.

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 می‌گردد می‌تواند از دعوت پشتیبانی کند و جلوگیری از انحراف را تضمین نماید.  
به عبارت دیگر ممکن است چنین پنداشت که از نظر رسول اکرم (ص) جای نگرانی نبوده است که دعوت پس از او از بین برود بلکه حضرتش یقین داشته است که امت دعوت صحیح را ادامه خواهد داد و از انحراف جلوگیری خواهد کرد.  
بر واقعیت چنین اعتقادی دلیلی در دست نیست، بلکه طبیعت امور 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 می‌کرد آن جامعه در معرض بزرگترین خطر قرار می‌گرفت.  
الف: در چنین وضع، خطرهایی ظاهر می‌شد که طبیعتا از روبرویی با خلاء، بدون هیچگونه برنامه ریزی سابق سرچشمه می‌گرفت. به عبارت دیگر خطری وجود می‌یافت که از طبیعت روبرو شدن با خلاء برنامه نداشتن از قبل حاصل می‌گردید و امت را وا می‌داشت در سایه آن مصیبت بزرگ یعنی از دست دادن نبی اکرم موضعی فوری اتخاذ کند و هیچ مفهوم و روش قبلی برای این کار نداشت و خلاصه وقتی امت بدون داشتن برنامه، با فوت نبی اکرم (ص) مواجه می‌گردید، دست و پای خود را گم می‌کرد و در کار خود فرو می‌ماند.  
ب: خطر دیگر اینکه در چنان مورد، مکتب به درجه‌ای نرسیده بود که روشی را که باید برای حفظ دعوت اتخاذ کرد برای رسول اکرم (ص) تضمین کند ودر 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 می‌شد که تظاهر به اسلام می‌کردند و در پشت نقاب اسلامی پنهان شده بودند و در حیات نبی بزرگوار، پیوسته با اسلام دشمنی می‌ورزیدند.  
وقتی تعداد بسیاری از کسانی را که پس از پیروزی اسلام تسلیم شدند و از ناچاری اسلام 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. واز طرفی عمر نیز با وجودی که خطر را احساس می‌کرد، شش نفر را تعیین نمی‌کرد که خلافت را بین خود به مصالحه گذراند.  
ابو بکر شخصا و 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 (9).  
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 نمی‌داده است و روش منفی به کار می‌برده است و با وجود توجه به خطر این روش منفی، برای حفظ دعوت در مقابل خطر مزبور کوشش نمی‌کرده و سعی نمی‌نموده که این دعوت را استوار کند واز خطر مصون بدارد. چه، او به دعوت با نظر مصلح می‌نگریست و جز این نمی‌خواست که فقط تا وقتی زنده است آن را محافظت کند تا از آن مستفید گردد و از دستاوردهای آن سود جوید. جز این چیزی را مهم نمی‌شناخت وبه پشتیبانی آینده دعوت پس از وفات خود عنایتی نداشت. خلاصه می‌توان چنین تصور کرد که او توجهی نمی‌فرمود که روزگار آینده از دعوت او پشتیبانی می‌کند یا نه و پس از وفات او بر سر دعوت چه خواهد آمد.  
در چنین موردی، حتی اگر به کیفیت نبوت نبی اکرم و ارتباط او با خدا نیز توجه نکنیم و او را مانند دیگر رهبران مکتبی فرض کنیم، باز هم این تفسیر درباره آن بزرگوار صدق نمی‌کند. چه تاریخ رهبران مکتبی هیچکس را مانند رسول قائد (ص) از حیث اخلاص و از خود گذشتگی برای دعوت و فداکاری و قربانی کردن خویشتن در راه هدف تا واپسین دم زندگانی نمی‌شناسیم در حالی که در بستر مرگ بود، در اندیشه میدان جنگ به سر می‌برد و برنامه آن را تنظیم کرده بود و سپاه اسامه را برای داخل شدن در میدان جنگ آماده فرموده بود (10).  
پس، وقتی رسول اکرم در قضیه‌ای از قضایای جنگی که به دعوت مرتبط بود، تا این درجه صرف اهمیت کرده باشد و در نفس‌های واپسین برای حفظ و گسترش دعوت در اندیشه باشد، چگونه ممکن است تصور کرد که از آینده دعوت غمی نداشته است و برای حفظ و سلامت دعوت پس از درگذشت خود، از خطرهایی که انتظار رویداد آن می‌رفت، برنامه‌ای تنظیم نکرده باشد؟.  
پس قائد اعظم دور از این فرض است که در مقابل آینده دعوت موضع منفی اتخاذ فرموده باشد. پیغمبر (ص) آنگاه که ارتحال را احساس فرمود، حالی که در سرای او مردانی از جمله عمر بن خطاب حاضر بودند فرمود:  
«استخوان کتف و دوات برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم تا پس از من گمراه نگردید (11)».  
این کوشش پیامبر که در نقل و صحت آن اتفاق حاصل است با کمال روشنی دلالت بر این می‌کند که او (ص) به خطرهای آینده می‌اندیشید و عمیقا به ضروری بودن برنامه داشتن برای حفظ امت از انحراف و برای پشتیبانی دعوت از متلاشی شدن و نابودی توجه داشته است.

پی نوشتها

1 - حج گذاران روز دهم ماه ذو الحجة 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 می‌توانند بیرون روند) فردای آن شب روز دوازدهم است و باز وظیفه دارند که به سوی سه شیطان سنگ پرتاب کنند و تا ظهر در (منی) باشند. آنروز تا ظهر در (منی) می‌مانند و ظهر از آنجا بیرون می‌روند. این سه روز (دهم و یازدهم و دوازدهم ذی الحجه) ایام تشریق نام دارد. عقبه نیز مربوط به سنگ انداختن به شیطان است و (جمره عقبه) اصطلاح آن است و چنانکه گفتیم به سه نمودار شیطان سنگ پرتاب می‌کنند و به آنها جمره اولی و جمره وسطی و جمره عقبه (شیطان سوم) گویند. (م)  
2 - در باب زندگانی مصعب بن عمیر به کتاب فقه السیره از دکتر البوطی، ص 166 مراجعه شود.  
3 - سیره ابن هشام و طبری.  
4 - سیره ابن هشام و طبری.  
5 - سیره ابن هشام و طبری.  
6 - ماخذ سابق.  
7 - فقه السیره، البوطی، ص 185 «  
8 - درین بحث به مطلبی در کتاب «بحث در ولایت» نوشته محمد باقر صدر ارجاع میدهیم.  
9 - تاریخ طبری، ج 3 ص 200 و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج 6 ص 42.  
10 - به کامل ابن اثیر و دیگر ماخذ مراجعه شود.  
11 - این حدیث را شیعه و اهل تسنن هر دو نقل کرده‌اند. مسند احمد، ج 1 ص 355 و صحیح مسلم، ج 2 و صحیح بخاری، ج 1

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:  
1 - اگر نبی اکرم نسبت به آینده دعوت پس از خود، موضع ایجابی و مثبت اتخاذ می‌فرمود، هدف وضع نظام شورایی را پس از وفات خود دنبال می‌فرمود و رهبری شوری را به کسی می‌داد که از آن شوری برخاسته باشد.  
پس بدیهی ترین امر این بود که رسول اکرم، به آگاه کردن امت و کسانی که نظام شوری را می‌خواستند، به بیان حدود و تفاصیل آن می‌پرداخت تا به آن یک شکل و نظام مقدس بدهد و جامعه اسلامی را از لحاظ فکری طوری آماده کند که آن نظام را بپذیرد. بخصوص که اجتماع آنروز طوری زندگانی می‌کرد که روش قبیله‌ای و عشیره‌ای داشت و در آن، قدرت و ثروت و عامل وراثت تا حد زیادی حکومت می‌کرد.  
به آسانی می‌توان دانست که نبی اکرم کار آگاه کردن به نظام شوری و جزئیات قانونی آن را بررسی نمی‌فرمود و اگر کار مزبور صورت واقعی می‌گرفت طبیعی چنین بود که در احادیث ماثور، یعنی حدیثهایی که صدور آن از جانب معصوم مسلم باشد منعکس میگردید و در ذهن امت یا دست کم در ذهن نسل پیشتاز امت که مکلف بود نظام شوری را اجرا کند، این معنی، شکل و واقعیت خارجی می‌یافت. درین معنی، موضع ابو بکر را به تاکید باز می‌گوئیم. وقتی بیماری او شدت یافت کار را به عهده عمر بن خطاب گذاشت و به عثمان فرمان داد که آنچه می‌گوید بنویسد و او چنین نوشت: «اما بعد، همانا که من عمر بن خطاب را مسئول کارهای شما قرار دادم پس سخن او را گوش کنید و از اواطاعت نمائید.»  
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» (1). از این سبک جانشین کردن و این پشت کردن به مخالفان، واضح است که خلیفه فکر نمی‌کرد که نظام شوری دارای تعقل باشد!و تعیین کردن خلیفه را حق خود میدانست و می‌پنداشت که قبول تعیین او بر مسلمین واجب است.  
همچنین عمر حق خود میدانست که خلیفه تعیین کند و بر مسلمین قبول آن را تحمیل نماید 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 می‌کرد و ابراز تاسف ابوبکر در آن روز که به خلافت رسید، از اینکه چرا از نبی اکرم نپرسیدند که پس از آن بزرگوار چه کسی متصدی کار مردم گردد (2)  
اینها همه این مطلب را تا حدی روشن میگرداند و جای تردید باقی نمی‌گذارد که پس از وفات رسول اکرم (ص)، نسل پیشتاز اصلا به شوری نمی‌اندیشید و رای شوری را نمیپذیرفت و هیچ تصوری درباره آن نظام نداشت.  
2 - اگر نبی اکرم مقرر می‌فرمود که از نسل نوخاسته اسلامی مهاجران وانصار از یاران او پس ازو، سرپرست دعوت و مسئول پیوند دادن کار دگرگونسازی گردند، این نکته رسول اکرم را ناچار می‌ساخت، نسل مزبور را با مسائل رسالت و فکر گسترده مجهز کند تا بتواند عمیقا بیاندیشد و در پرتو تامل و اندیشه اطلاعات موجود را با واقعیت تطبیق دهد و آن را وارسی نماید و دشواریهایی که دعوت در جریان استمرار و پیشامد با آن، روبرو میگردید، حل کند. بخصوص وقتی می‌بینیم که رسول الله بود که سقوط کسری و قیصر را مژده داد. پس میدانست که در آینده، اسلام به فتوحات بزرگ دست خواهد یافت و در حدی وسیع جهانگشایی خواهد کرد و بزودی امت اسلام با مسئولیت آگاه ساختن گروههائی!51 مواجه خواهد شد که به اسلام میگروند 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 نسلها استعداد و آمادگی داشتند، با این همه نشانه‌ای از آمادگی مخصوص که برای سرپرستی دعوت، به آگاهی وسیع و عمیق مفاهیم آن ضرورت داشت نمی‌بینیم.  
باید توجه داشت که همه نصوصی را که صحابه از پیامبر در زمینه تشریع نقل کرده‌اند از چند صد حدیث تجاوز نمی‌کند در حالیکه شماره صحابه چنانکه تواریخ نوشته‌اند، بیش از دوازده هزار تن نبوده است و معروف است که یاران رسول (ص) از آغاز کردن به پرستش از آن بزرگوار خودداری می‌کرده‌اند تا یکی از آنان وقتی، عربی از خارج از مدینه به خدمت حضرت می‌رسید و پرسشی می‌کرد، آنان نیز فرصت را غنیمت شمرده و فرا می‌گرفتند و هیچ اتفاق نیفتاد که از مطلبی که تا آن وقت روی نداده بود از حضرت پرسشی کنند.  
عمر خطاب گوید: کسی را روا نیست از چیزی که روی نداده است پرسشی کند. خدای تعالی جواب هر چه را که باید داده است. وقتی کسی از پسر عمر نیز چیزی می‌پرسید، پاسخ می‌گفت که: «از کاری که رویی نداده است مپرس که من از عمر بن خطاب شنیدم که کسی را که از امری می‌پرسید که واقع نشده بود، لعنت می‌کرد» (3)  
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!52 بود تا مشکلاتی را که در جریان رهبری او عارض شریعت میگردید بتوانند حمل کنند.  
رویدادهایی که پس از رحلت رسول قائد پیش آمد، ثابت کرد که نسل مهاجران و انصار، برای حل مشکلات بزرگ که پس از رسول اکرم (ص)، دعوت با آن 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 یاوقف 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 (4) و می‌بینیم که اصحاب در زمان حیات پیامبر غالبا به شخص بزرگوار او تکیه داشتند و تا وقتی در سایه او می‌زیستند 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 می‌فرمود آن‌ها رابه درجه‌ای بالا نبرد که رهبری آگاه از نظر فکری و سیاسی آنان را برای!53 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.  
3 - 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 آن ها. 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 می‌کرد که امت در زمانی طولانی تراز روزگاری که بر او گذشت، با توجیهات عقیدتی آشنا گردد تا بتواند به سطح چنان سرپرستی ارتقاء یابد.  
اما در آن وقت، می‌بینیم در خلال نیم قرن یا کمتر، در جریان فعالیت نسل مهاجران و انصار، بر پیشوایی دعوت و سرپرستی آن چه گذشت. هنوز ربع قرن از اسلام نگذشته بود که خلافت را شده آغاز شد و بنای تجربه اسلامی زیر فشار و ضربات دشمنان دیرینه اسلام فرو ریخت. زیرا دشمنان توانستند رفته رفته نفوذ کنند و رهبری ناآگاه را غافلگیر نمایند. سپس آن رهبری را با زور و فشار به دست آورند 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 سابقا 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 ازو پرسشی می‌کرد به او کمک فکری می‌نمود و ساعت‌ها با او به خلوت می‌نشست و دیده اش 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 می‌کند: «همانا موضع مرا نسبت به رسول الله از حیث نزدیکی بسیار و منزلت مخصوص می‌دانید … و من چون شتر بچه‌ای که بدنبال مادرش رود، او را پیروی کردم و هر روز از اخلاق خود، علمی بر من آشکار می‌کرد و به من فرمان می‌داد که ازو پیروی کنم. او هر سال به کوه حرا می‌رفت و من نیز او را می‌دیدم و هیچکس دیگر جز من او را نمی‌دید. در آن روزهای نخستین اسلام، جز رسول الله و خدیجه در یک خانه فراهم نمی‌آمدند و من سومی آن‌ها بودم. نور وحی و رسالت را می‌دیدم و بوی خوش نبوت را می‌بوئیدم.» 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 نمی‌شناسیم که امام به دیگری رجوع کرده باشد تا با عقیده اسلامی در آن باب آشنا شود و راه چاره جویی موضوع هایی که پیش می‌آمد، فراگیرد. در صورتی که در تاریخ، ده‌ها واقعه را می‌شناسیم که با وجود اینکه حکومت و رهبر وقت می‌کوشید به امام مراجعه نکند، اما مجبور می‌شد که برای حل آن مسائل به حضرت او (ع) مراجعه نماید.  
شواهد بسیار در دست است که رسول اکرم (ص)، امام علی را برای رهبری دعوت پس از خود مهیا می‌فرمود.  
رسول اعظم از برنامه خود در واگذاری رهبری رسمی فکری و سیاسی بر عهده امام علی (ع) مردم را آگاه می‌فرمود و شواهد فراوان ازین معنی در دست است. منجمله «حدیث الدار» و حدیث ثقلین (5) و حدیث المنزلة (6) و حدیث غدیر (7) و ده‌ها نص (8) نبوی دیگر.

پی نوشتها

1 - تاریخ یعقوبی، ج 2 ص 126 - 127.  
2 - شرح نهج البلاغه، ج 2 ص 6 - 9!  
3 - سنن دارمی، ص 56.!  
4 - برای اطلاع بیشتر به «عمدة القاری»، ج 2 ص 129 مراجعه شود.!  
5 - نقل از کتاب کمال الدین و تمام النعمة شیخ صدوق ابر جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی مترفی به سال 381 هجری قمری صفحه 239: حدثنا محمد بن عمر قال حدثنی الحسن بن عبد الله بن محمد بن علی التمیمی قال حدثنی ابی قال حدثنی سیدی علی بن موسی بن جعفر بن محمد قال حدثنی ابی عن ابیه جعفر بن محمد عن ابیه محمد بن علی عن ابیه علی عن ابیه الحسین عن ابیه علی صلوات الله علیهم قال، قال النبی صلوات الله و سلامه علیه، انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی و لن یفترقا حتی یردا علی 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 فیکم الثقلین … در روایت دیگر: انی تارک فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا: کتاب الله و عترتی اهل بیتی … در آخر روایتی که از ابوذر نقل شده است که جمله آمده است: … و ان مثلهما فیکم کسفینة نوح من رکب فیها 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 تالیف ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی مستوفی بسال 329 هجری قمری در کتاب ایمان و کفر صفحه 153 نقل از حضرت امیر المؤمنین صلوات و سلامه علیه ذکر شده است. قال رسول الله صلی الله علیه و آله فی آخر خطبته یوم قبضه الله عز و جل الیه «انی 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 یفترقاحتی یردا علی الحوض … (م).  
6 - حدیث منزلة: انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی.  
7 - حدیث غدیر: من کنت مولاه فهذا علی مولاه، اللهم و ال من و الاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله (م).  
8 - برای دیدن نصوص و کسب اطلاع بیشتر به «مراجعات» نوشته سید عبد الحسین شرف الدین مراجعه شود.!

فصل 2 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 نمی‌دانستند ولی بهرحال آن را به منزله شریعتی پایا و مداوم محفوظ نگاه داشتند و چاره اندیشی امور مزبور از وظائف امام علی (ع) و دو فرزندش حسن و حسین (ع) بود که به امام سجاد (ع) ختم می‌گردید. محور فعالیت آن ها، شامل برنامه ریزی و رعایت همه احتیاطهای ممکن برای محدود ساختن و از بین بردن صدمه انحراف و نگاهداری اسلام می‌بود.

امام علی بن ابیطالب

مقدمه

(1) پیش از گفتار در مواضع امام (ع) از لحاظ رویدادها و کیفیت بررسی و حل آنها، بر ما است که هر چند به اختصار، از آن شرایط اجتماعی و سیاسی که پیش از حکومت او پیش آمده بود وقوف یابیم، و از آنچه برای امت مسلمان آغاز گردید و انحراف صریح از مبادی اسلام و از تعلیمات آن که برای امت اتفاق افتاد، آگاه گردیم. ممکن است این تحول و انحراف را از آغاز نیمه دوم دوران عثمان بن عفان با وضوح بیشتر ملاحظه کنیم. این انحراف، خود بعدها اساس شرایط و ملابسات اجتماعی و سیاسی گردید که امام علی (ع)  
در آن می‌زیست و از لحظه نخست که زمام مسئولیت خلافت را در دولت اسلامی بر عهده گرفت، برای نگاهداری امت در مقابل صدمه انحراف و بازگشت مردم از آن انحراف به حیات گرامی اسلامی کوشید.  
اینک به مهمترین رویداد مزبور و شرایط اوضاع و احوالی اشارت می‌کنیم که در ایجاد تطورات بزرگ در عهد عثمان سهمی به سزا داشت و آثار ناپسند آن در ایام خلافت امام علی همچنان باقی بود (2).

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 (3). 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 (4).  
عمر با شتاب به سوی ابو بکر به سقیفه رفت تا در کار خلافت مشورت کند. هنگامی که امام علی (ع) خبر یافت بیعت را نپذیرفت. انصار نیز با او، آن را رد کردند و مدت شش ماه کامل از بیعت خودداری نمودند و امام علی (ع)  
اجتماع سقیفه را که در غیاب او فراهم آمده بود توطئه تلقی فرمود.  
این روح قبیله‌ای و قومیت بود که در میان مسلمین آغازگر فتنه شد (5) و عمر به این نکته تصریح کرد و چنین گفت:  
«همانا بیعت با ابو بکر امری ناروا بود. خدا شر آن را رفع فرماید واگر 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 (6).

روش عمر در عطایا

(7) 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 (8).  
به این ترتیب عمر اختلاف طبقاتی را در جامعه اسلامی پایه گذاری کردو آتش اختلاف را بین «ربیعه» و «مضر» و میان «اوس» و «خزرج» برافروخت (9) …  
و کشمکش نژادی را بین عرب و عجم و بنده و مولی (10) 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 (11).

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 (12).  
این پیشنهاد در نفوس بسیاری از بزرگان قریش و مردم قبیله‌های آنان و یارانشان موجب ایجاد بلند پروازیهای سیاسی کردید که آن را حتی در خواب هم نمی‌دیدند. چه، ملاحظه می‌کردند که بعضی از آنان که عمر نامزد خلافت کرده بود از هیچ حیث بر اینان مزیت ندارند بلکه بسا امتیاز و برتری که اینان در بسیاری از خصوصیات بر آنان دارند. وقتی امام علی (ع) را که نامزد اکثریت مسلمانان بود از خلافت کنار گذاشتند و عثمان بن عفان را که نامزد اشراف قریش بود نامزد خلافت کردند، بلند پروازیها در اندیشه‌ها جایگزین گردید و قوت گرفت.  
عبد الرحمن بن عوف که خود را از خلافت معذور داشته بود در مقام بی طرفی قرار گرفت و نامزدی خلافت را در امام علی و عثمان منحصر دانست و بر آن شد تا در میان آنان یکی را برگزینند.  
… از علی خواست تا با او به کتاب خدا و سنت رسول الله و روش ابو بکرو عمر بیعت کند. اما امام علی (ع) فرمود: «… نه که با جهد و کوشش خود دراین 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 (13) و درین ماجرا جز بر من ستم نرفته است»  
آنچه از عاقبت شورا و نتایج آن حاصل آمد، پیدا شدن احزاب و دسته بندیهایی بود که بر دوستیهای شخصی که دارای هدفهای شخصی بود، بنا شده بود و موجبات شکایت و نارضایی مردم را از عثمان و نزدیکان و خاصان او و والیان و نمایندگان او در شهرهای در هم ریخته فراهم آورد. علل دیگر در روش عثمان و چاره جویی‌های او در سیاست مالی و اداری و اجتماعی، موجب آن شد که کار ناخشنودی مردم چندان بالا گرفت که در نتیجه به شورش مردم و کشته شدن عثمان انجامید.

امام علی و موضع او نسبت به شورش بر علیه عثمان

کسی که رویدادهای شورش و خط سیر آن را تا کشته شدن عثمان خلیفه، دقیقا پی جویی کند می‌بیند که نه شورش مردم دیوانه وار بود نه مردم آشفته و ناراحت و دیوانه وش و کوتاه نظر بودند. بلکه شورشیان بارها کوشیده بودند تا با اولیای امور و هیئت حاکمه از گذرگاه نمایندگانشان تماس حاصل کنند تا خلیفه عثمان را بیدار نمایند و نارضایتی خود را از حکومت و ضرورت چاره اندیشی آن را به او بفهمانند … و بارها و بارها هیئتهای نمایندگی شهرها به مدینه رفتند و نیازها و خواسته‌های بسیار داشتند که می‌خواستند در آنجا باز گویند و نیازهای خود را برآورند. اما هیئت‌های مزبور هر بار شکست خوردند و کسی به آنان توجهی نمی‌داشت و بعلاوه مورد توهین قرار می‌گرفتند و بر آشفته به گرد هم فرا می‌آمدند و امام علی (ع) بین آنان و خلیفه واسطه می‌شد و خلیفه بر آنان وعده مساعدت می‌داد. آخرین رویداد مربوط به هیات نمایندگی مصر بود که همینکه از مدینه بیرون رفتند، بیدرنگ از مقام عالی کشور به حاکم مصر فرمان داده شد که آنان را گرفته و زندانی کند. شورشیان و معارضان بار دیگر به مدینه باز گشتند و با خشونت و 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.  
1 - عطا بر اساس برابری صورت گیرد، آن طور که نبی اکرم (ص) عمل می‌فرمود و از بین بردن سیاست برتری که عمر آن را سنت گذاشت.  
2 - 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.  
3 - 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.  
4 - جلوگیری از ستم و بی حرمتی که فرماندهان بر مردم روا داشتند آنان را خوار و بی مقدارشان می‌شمردند. آن سان که وقتی ابوذر آنان رابه مبارزه طلبید و از کارهای ناروا منع کرد و به علت رفتار منحرفشان با آنان به مناقشه پرداخت، به سر او آوردند آنچه آوردند.  
5 - 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 می‌گردید 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 کرده‌اند و با من در مورد تو به گفتگو پرداخته‌اند. به خدا سوگند نمی‌دانم به تو چه گویم و چیزی نمی‌دانم که تو آن را ندانی و نمی‌توانم ترا به کاری راه نمایم که آن راه را نشناسی زیرا آنچه را ما می‌دانیم تو نیز می‌دانی و ما چیزی بیش از تو نمی‌دانیم و به چیزی اختصاص نداریم که تو غیر آن باشی.  
پس برای خدا جان خود را به پای. چه، به خدا سوگند نابینایی ات از سر کوری و نادانی ات از سر جهل و نادانی نیست. حال آن که راه روشن وآشکار است».  
از جمله چیزها که امام (ع) به عثمان گفت این بود که: «معاویه بی آنکه به تو بگوید کارها را فیصله می‌دهد و تو به این امر آگاهی. او به مردم می‌گوید، کارهایی را که می‌کنم به فرمان عثمان است. این اخبار به تو می‌رسد و همه رابه تو می‌گویند، اما به معاویه تغیر نمی‌کنی و بر او خشم نمی‌گیری».  
عثمان گاهی به نصیحت‌های امام تسلیم می‌گردید و تصمیم می‌گرفت کارها را روبراه کند. اما به زودی با بهانه‌های گوناگون سرگرم می‌شد و در هیچ صراطی مستقیم نمی‌ماند و در هیچ رایی استوار نمی‌گردید. در قبال تردید عثمان، امام علی (ع) گفت: «عثمان نمی‌خواهد هیچکس او را نصیحت گوید. خویشاوندان ناروا و یاران فریبکار برگزیده است و هیچ یک از آنان نیست مگر که بر طایفه‌ای حکومت کنند و خراج از آنان بستانند و به مصرف خود رسانند و مردم آن دیار را به خواری و مذلت کشانند (14)».  
عمرو عاص مردم را آشکارا بر ضد سیاست عثمان می‌شورانید تا جایی که خود را چنین توصیف کرد: «من ابو عبد الله اگر فرصتی به دستم افتد او رامی کشم و اگر چوپانی نیز ببینم او را بر علیه عثمان تحریک می‌کنم». عایشه به عثمان گستاخی کرد و او را مخاطب ساخت و پیراهن نبی اکرم (ص) را گسترد و به او گفت:  
«این پیراهن پیامبر است که هنوز کهنه نشده و نپوسیده است اما سنت او کهنه شد و پوسید».  
طلحه و زبیر به حالتی رسیدند که به شورشیان کمک مالی می‌کردند تابر 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 خودرا برای آرام کردن شورش آنان و خاموش کردن آتش زبانه کشیده آنان مصروف داشت.  
عثمان جز اینکه سه روز از شورشیان مهلت خواست تا پس از آن با آنان انجمن کند و آن اجتماع قاطع و فیصله دهنده کار باشد، کاری نکرد. سه روز سپری گردید و آن جماعت بسیار بر در خانه او گرد آمدند ولی عثمان روی پنهان کرد و مروان بیرون آمده و با کلماتی احمقانه و برتری جوینده به مردم گفت:  
«برای چه کاری فراهم آمده اید؟ گویی به چپاول آمده اید.  
رویتان زشت باد آمده اید و می‌خواهید حکومت ما را از دستمان بیرون آورید؟ از اینجا دور شوید و گرنه بخدا سوگند اگر قصد شما برانداختن ما باشد، واقعه‌ای به سر شما آید که شما را خشنود نگرداند و از پایان کار راضی نباشید. به خانه‌های خود باز گردید. بخدا سوگند چیزی را که در دست داریم از دست 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، خصوصا پس از آنکه مجتمع اسلامی به سبب سیاست والیان عثمان در خلال مدت خلافت او در شکافی عمیق از اختلافهای اجتماعی و اقتصادی فرو افتاده بودند و دید که توجیهات اسلامی و مفاهیم عظیم آن که نبی اکرم (ص)  
در طول حیات شریف خود به آن عمل می‌فرمود، بسیاری از آثار خود را در راهنمایی مردم از دست داده است و پس از وفات او (ص)، آن مفاهیم تحلیل رفته و کم شده است.  
«مردم به این واقعیت رسیدند که اطمینان خود را به قوه حاکمه که بر آنان تسلط داشت از دست بدهند. پس بر این صدد برآمدند تا برای به دست آوردن حقوق خود و نگاهداشت آن، قیام کنند. به این ترتیب، پیوند میان آنان با رموز معنوی که می‌بایست نمایندگانشان اداره کنند پاره شده بود. طریقی که این فساد را از بین می‌برد این بود که به مردم بفهمانند، حکومتی پیدا خواهد شدکه 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 بودندکه در برابر هر برنامه اصلاحی و کوشش برای پاکسازی ایستادگی کنند. درآن 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 باهمه فشار جمهور مردم و صحابه خودداری فرمود. او (ع) می‌خواست مردم را آزمایش کند و در آن آزمایش کشف کند که مردم برای تحمل روش انقلابی در عمل چه اندازه استعداد دارند، تا بعدها چنین نیندیشند که او آنان را غافلگیر ساخته است و از تحرک و هیجان و انگیزه انقلابی شان سوء استفاده کرده است.  
یعنی وقتی دشواری شرایطی را که برای از بین بردن فساد، به شورش دست زده بودند، دیدند از راه باز نمانند (15) 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 نمی‌شکیبد 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 (16)».  
اما مردم پافشاری کردند تا فرمانروایی را بپذیرد. پس او (ع) درخواست آنان را پذیرفت.

پی نوشتها

1 - ملقب به مرتضی در سال 23 پیش از هجرت متولد گردید و در سال 40 هجرت در کوفه به شهادت رسید و در نجف اشرف به خاک سپرده شد.  
2 - برای اطلاع بیشتر به: قیام حسینی نوشته محمد مهدی شمس الدین ص 15 مراجعه کنید.  
3 - طبری، ج 5 ص 31 و کامل ابن اثیر ج 3 ص / 3.  
4 - سیره رسول (ص) ابن هشام ج 2 ص 1018.  
5 - به نزاع بین بنی امیه و بنی هاشم اثر مقریزی مراجعه شود. «  
6 - ملل و نحل شهرستانی.  
7 - منظور مالی است که از بیت المال به مسلمین داده میشود (م)  
8 - ابن ابی الحدید ج 8 ص 11.  
9 - تاریخ یعقوبی ج 2 ص 106.  
10 - تاریخ یعقوبی ج 2 ص 107.  
11 - همان ماخذ.  
12 - کامل ابن اثیر ج 3 ص 36.  
13 - نهج البلاغه. دار الاندلس ج 1 ص 151.  
14 - دائرة المعارف شیعی ج 3 ص 87. «  
15 - «ثورة الحسین» نوشته محمد مهدی شمس الدین ص 35 - 38.  
16 - نهج البلاغه ج 1 ص 217.

امام در مقام فرمانروائی

اشاره

امام زمام امور را در مجتمعی به دست گرفت که فساد را به ارث برده بودو در همه زمینه ها، دشواریهای بسیار درهم و پیچیده در انتظارش بود. پس امام (ع) سیاست انقلابی جدید خود را که برای تحقق بخشیدن به هدفهایی که به آن منظور حکومت را پذیرفته بود، بر آنان آشکار کرد.  
سیاست انقلابی او در سه زمینه بود:  
1 - زمینه حقوقی، 2 - زمینه مالی، 3 - زمینه اداری،  
اما دریغا که در پیرامون سیاست امام (ع) و اصلاحات بسیار او، شکها و تردیدها ایجاد گردید و احکام بی سابقه و خلق الساعه به وجود آمد تا آنجا که آن سخنان بی اساس در کتب تاریخ شایع گردید و مطالعه کنندگان تاریخ، قضیه را مسلم پنداشتند و از گفتگو و توجه و استدلال خود را بی نیازدانستند. بخصوص در مورد سیاست اداری که احکام آن فراوان بود و آراء و عقاید نادرست پیرامون آن رواج داشت و ما زان پس که در عرصه حقوقی و مالی به صورتی گذرا، مرور کردیم، به تفصیل و با روش تحلیلی، ژرفای حقیقت را از خلال آن توضیح میدهیم.

عرصه حقوقی

اصلاحات او (ع) در زمینه حقوقی لغو کردن میزان برتری در بخشش و عطا و یکسانی و برابر دانستن همه مسلمانان در عطایا، چه در حقوق چه در واجبات بود. این سخن اوست که فرمود: «خوار نزد من گرامی است تا حق ویرا بازستانم، و نیرومند نزد من ناتوان است تا حق دیگری را ازو باز ستانم (1).

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 شمایم، هر چه من داشته باشم شما نیز دارید و هر وظیفه بر عهده شما باشد بر عهده من نیز هست. من شما را به راه پیامبر می‌برم و هر چه را که او فرمان داده است در دل شما رسوخ میدهم. جز اینکه هر قطاع که عثمان آن را به دیگران داد وهر مالی که از مال خدا عطا کرد باید به بیت المال باز گردانیده شود. همانا که هیچ چیز حق را از میان نمی‌برد. هر چند مالی بیابم که با آن زنی را به همسری گرفته باشند و کنیزی خریده باشند و مالی که در شهرها پراکنده باشد، آنها را باز میگردانم. در عدل گشایش است و کسی که حق بر او تنگ باشد ستم بر او تنگتر است (2)».  
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 می‌کنیم اما آنچه در ایام عثمان از اموال بیت المال به ما رسید ضایع نگردد. اگر بخواهی قاتلان او را بکشی و ما از تو بیمناک گردیم به شام می‌پیوندیم» (3).  
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 خدا است و ما به آن اقرار داریم و به آن تسلیم می‌باشیم. پیمان پیامبر نیز بر عهده ما است.  
پس هر کس به آن خرسند نباشد هر چه خواهد کند (4)».

عرصه اداری

امام علی (ع) سیاست اداری خود را با دو کار عملی کرد:  
1 - با عزل والیان عثمان که در شهرها بودند با این سخن: «اما من محزون میشوم که دیوانگان و بدکاران این امت زمام کار را به دست گیرند. مال خدا را در میان خود دست به دست بگردانند و بندگان خدای را بنده خود گردانند و با درستکاران بجنگند و با زشتکاران متحد شوند. از اینان کسانی را می‌شناسیم که در میان شمایند و خمر می‌نوشیده‌اند و بعضی دیگر را که حد خورده‌اند (5).  
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. (6)  
2 - وا گذاشتن زمامداری به مردانی از اهل دین و عفت. این کار از آن رو بود که او دید بزرگترین علت شکایات و مهمترین آن چیزی است مخصوص امیران و والیان. پس، او (ع) به این کار مبادرت فرمود که کسانی را که در سابق به کار گماشته بودند تغییر دهد. پس فرمان داد تا عثمان بن حنیف والی بصره گردد و سهل بن حنیف والی شام، و قیس بن عباده والی مصر، و ابو موسی اشعری والی کوفه. آنروز این سرزمینها دیارهای بزرگ بود بسیاری از اشخاص منجمله مغیرة 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 کردو آنها را با ملایمت از کار بر کنار ساخت. این رفتار، آن دو را واداشت که امام (ع) را زیر فشار گذارند و در دل مردم راجع به رهبر شک و تردید اندازند و بیعت با او را بشکنند و آشکارا به خونخواهی عثمان برخیزند. آنها از یاد برده بودند که آن دو از برانگیزندگان شورش بر عثمان بودند. حتی خواستار آن شدند که طرح امر خلافت از نو میان مسلمانان به شوری واگذار شود و ادعا کردند که با علی (ع) از روی اکراه بیعت کرده‌اند و به همین دلیل بیعت خود را صحیح نمی‌دانستند. (7)  
موضع امام (ع) راجع به بر کنار 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 (8).

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 ازو 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 میکشتند.  
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 می‌دانند، اما پذیرفتن ابو موسی اشعری را که امام به ناتوانی و تردید او علم داشت، خطا می‌پندارند. اینان فراموش کرده‌اند که هم آن سان که قبول حکمیت را بر او تحمیل کرده بودند، ابو موسی را نیز به او تحمیل کردند و امام ناچار بود او را حکم قرار دهد. پس اگر به جای اینکه ابو موسی به نیابت او تعیین شود، «اشتر» یا «عبد الله بن عباس» به آن سمت تعیین می‌شدند، نتیجه یکسان و همانند بود. چه، عمرو عاص، معاویه را از خلافت خلع نمی‌کرد و به خلافت امام علی (ع) اقرار نمی‌نمود. اگر چه به پندار بعضی، «اشتر» و «ابن عباس» می‌توانستند رای عمرو عاص را تغییر دهند و او را طرفدار حزب علی (ع) کنند.  
اما بتحقیق، این کار معاویه را قانع نمی‌ساخت که آرام بنشیند و تسلیم شود. زیرا پیرامون او کسانی بودند که مطامع او را تایید می‌کرده و مراقب کار بودند و شکست بر آنان گران می‌آمد. هم آن سان که بر شخص معاویه آن شکست دشوار بود.  
پس درین صورت، راه حلی صوابتر از آنچه که امام با وجود اکراه ازآن 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 (9).  
اما چرا معاویه را عزل فرمود؟ این قضیه توجه همه تاریخ دانان و نوشته‌های آنان را جلب کرده است و مساله را از اهمیتی به سزا برخوردار می‌دانند.  
حتی به این قول رسیده‌اند که همانا وجود معاویه در تاریخ عرب، ضرورتی حتمی بود و باید چنین کسی وجود می‌داشت، به این اعتبار که او مرحله‌ای از مراحل بنای دولت و تمرکز به شمار میرفت.  
معاویه را دولتمردی سیاستمدار 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 ومانند او از والیان فرصت طلب، مهمترین ماخذ 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 ازآن، 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 (10)؟  
آن پیروزی که معاویه به دست آورد به تبحر وی در محاوره و مناظره و حیله گری و فریبکاری و اتخاذ روشهایی که امام از آن روی گردان بود حتی به کمترین جزء ناچیز آنهم نزدیک نمیشد، وابسته نبود. معاویه با کسی از آن کارها نداشت. بلکه اساسا 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

1 - نهج البلاغه.  
2 - نهج البلاغه ج 1 ص 59 و شرح نهج البلاغه ج 1 ص 269 - 270.  
3 - و 4 - شرح نهج البلاغه ج 7 ص 37 - 39.  
5 - نهج البلاغه.  
6 - نظم اسلامی. دکتر صبحی صالح ص 91.  
7 - چپ و راست در اسلام از احمد عباس صالح ص 118 - 119.  
8 - دائرة المعارف شییی نقل از عباس محمود العقاد ص 84.  
9 - دائرة المعارف شیعی ص 86.  
10 - دائرة المعارف شیعی به نقل از العقاد ص 84.

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 (1).  
در اینجا نکته‌ها و نشانه هایی 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.

1 عمل امام در سطح جنگ و عمل معاویه در سطح دفاع

اولا، 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، خویشتن را مسئول دید که مستقیما، انشعاب و کوشش در تمرد و سرپیچی غیر قانونی را از بین ببرد.  
این خلل را معاویه و خط بنی امیه به وجود آورده و کسانی که موصوف به «طلقاء»  
یعنی آزاد شدگان بودند، همه امور را در دست داشتند. امام (ع) باید این متمردان را پاکسازی می‌فرمود. موضع آن طلقاء نسبت به اسلام، موضع دشمنی و عداوت بود و قطعا از روی تقیه و نفاق اسلام آورده بودند (2).  
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 مرکزکار 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 رابه اعلان جنگ علیه معاویه و تجزیه طلبان میخواند، بود.  
امام (ع) از مردم استمداد می‌طلبید که برای از بین بردن انشعاب وارد میدان تصفیه شوند و تجزیه و تفرقه‌ای را که امت دچار آن شده بود نابود سازند.  
بنابر این، و بر پایه این حقیقت، بایستی جنگ آنان و انگیزه آن، انگیزه مکتبی باشد و افراد دست اندر کار در سطحی بالا مطلب را بفهمند و بعدهای آن را دریابند و مضمون و محتوای آن را به دست آورند تا آنجا که برای مکتب، جان و مال و نفس خویش را نثار کنند. به عبارت آخر، علت دست زدن به جنگ علیه معاویه، انگیزه مکتبی بود و آن انگیزه‌ای بزرگ به شمار میرفت. ازین رو لازم بود که از حیث فهم قضیه و درک ابعاد آن و دریافتن مضمون آن، در سطحی باشند که بتوانند درین راه، جان و مال خود را ایثار کنند. اما معاویه دارای چنین طرحی نبود و در چنین سطحی از ایثار قرار نداشت و سپاه او مطلقا 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 می‌کرد (3).  
این حقایق، مطالبی است که ظاهرا خیانتهایی را که در صفوف جماعت پیرو امام علی (ع) پیدا شد برای ما تفسیر می‌کند «و موضع پسر عم او عبد الله بن عباس، و پس از او برادرش عبید الله که بر این اساس با معاویه سازش کردند که پس از شهادت علی (ع)، هر چه از بیت المال برده‌اند بر آن دو واگذارد، شگفت آور بود» (4).  
ازین روی، دو برنامه که از حیث درجه کوشش و چگونگی طرح و درجه انگیزه و تحریک با یکدیگر مساوی نبود، پدید آمد.  
1 - طرحی که طی آن سپاهیان می‌بایست از خانه خود بیرون آیند و در راه خدا مهاجرت کنند و بجنگند.  
2 - 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.

2 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» (5).  
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 (6).  
از اینجا، ارزش کارهای امام (ع) در پاکسازی آن اوضاع منحرف ودر 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 می‌کشید بر اینان واجب بود که در جنگ برای پاکسازی فکر جدایی افکنی، جانب او را رها نکنند. اما معاویه بر عکس، او از حیث دگرگون کردن جامعه و اصلاح خرابیهای جامعه خود گرفتاری نداشت. بلکه به خریدن وجدان مردم به سود خویش سرگرم بود.  
و طایفه‌ای را از حقوق خود محروم می‌کرد و در مقابل، به طایفه‌ای برتریهایی می‌داد، و باستاندن مالیات و خراج از کشاورز و بازرگان، و فراهم آوردن اموال بسیار، شدیدترین ستم را بر مردم روا می‌داشت تا طمع سران قبایل را خاموش کند و عطش مال دوستی شان را فرو بنشاند و برای سرکوبی و نابودی هر حرکت آزادیخواهانه، که گروهی از مردم به آن بر می‌خاستند آماده باشد» (7).  
باید همچنان که همه مآخذ تاریخی نوشته‌اند، به این نکته اشاره کرد که شام، با فتح نظامی جزء دولت اسلامی درآمد، و معروف است که اسلام، کاملا 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 واجتماعی 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 کاملا آمادگی داشت که طرح و برنامه معاویه را بپذیرد و این معنی بر معاویه آشکار بود. هدفهای معاویه به رهبری قیصر روم اداره می‌شد و در افکار او خلاصه میگردید نه با ارتباط حقیقی با خداوند متعال.  
اما طرح امام (ع)، از هنگام وفات پیامبر اکرم (ص)، با انحرافی ریشه دار و کهنه روبرو گردید و امام (ع) مسئول بود که آن را تصفیه کند و بی تردید از 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 کاملا آمادگی داشت با جامعه‌ای که علی می‌خواست، فرقی فاحش بود.

3 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 نپذیرفتن مقررات آن، به علت سطحی بودن برنامه آن، در رهبری فکری و سیاسی، و واگذاشتن قدرت در دست دیگری جز او، و خود داری کردن او (ع)، شش ماه تمام از بیعت (8)، کار را بجایی رساند که رفته رفته مسلمانان از نظر فروتنی امام، در مقابل واقعیت و به حکم سیاست حاکم که در ست خلفای سه گانه بود، با علی بر این اساس برخورد داشتند که او از یاران جلیل رسول خدا بوده است نه بیشتر از آن، و به حکم این ارزیابی، بسیاری از صحابه، از آن کسانی بودند که می‌پنداشتند از امام (ع) کمتر نیستند یا تا درجه‌ای ناچیز ازآن بزرگوار کمترند یا با مقایسه‌ای دقیق، تفاوت آنان با او (ع) تفاوتی اندک است.  
پس می‌اندیشیدند 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 پرهیزکارتر و کوشاتر است.  
بنابر بهترین اندازه گیری، تفاوت در درجه بود نه در چیزی دیگر. این وضع که از آن سخن گفتیم در جامعه شام نظیر نداشت. جامعه شام جز معاویه پسر ابو سفیان، دیگری را نمی‌شناخت. مردم شام به دست برادر معاویه، یزید بن ابو سفیان وارد اسلام شدند و ابو بکر، یزید را والی شام کرده بود و پس از مرگ یزید، ابو بکر، برادر او، معاویه را ولایت داد (9).  
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 (10).  
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.

4 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 انگیزه هایی را که از مکتب فاصله بسیار دارد و برای به وجود آوردن آن واقعیات یا واقعیات دیگر مؤثر است دریابند.  
اما دعوی معاویه بر امام علی (ع) در سطح حسی به مردم عرضه شد.  
گویی مردم همه، با احساس زندگانی می‌کنند و کمترند مردمی که با آگاهی به مفهوم رسالت به زندگانی ادامه 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 ازو به کرسی زمامداری نشست.  
«معاویه بر پایه این دعوی در حالیکه هدف خود را در طی آن پنهان کرده بود، به مجادله برخاست. دلایل و دعاوی او چندان تل انبار شد تا آنگاه که بر رخسار حقیقت پرده پوشانید» (11).  
می بینیم 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 ازمال اندوزی بر حذر می‌داشت و چندان به این کارها پرداخت تا عثمان او رابه 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 می‌خواندند. اشتر در کوفه به نماینده عثمان با خطابی آتشین حمله ور گردید و او را به جور و ستم متهم ساخت (12).  
آیا تفسیری از این عوامانه تر می‌توان یافت که امام را متهم سازد که بایکدست عثمان را کشت و با دست دیگر بر مسند فرمانروایی تکیه زد؟.  
می گوئیم در نور این حقایق، تفسیر زندگانی معاویه و تحلیل آن، تااندازه‌ای 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 نجنگیده‌ام تا نماز بگذارید و روزه بگیرید و حج بجای آورید و زکات بپردازید 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 پرهیزگارانی مانند حجر بن عدی و قهرمانان پرهیزکاری از برادران حجر، و پس از آنکه امام حسن بن علی (ع) را زهر خوراند و از آن پس که ولایت عهد را به پسر فاسق و فاجر خود یزید عطا کرد، حالی که بر خلاف پیمان صلحی بود که با امام حسین (ع) بسته بود، رفتار نمود و بدان توجهی نکرد گفت، «حسن را در وضعی قرار دادم که از من چیزهایی تمنا کند و چیزهایی به او دادم که همه اش بزیر پاهایم قرار دارد و به هیچیک از آنها وفا نمی‌کنم. همه اموال و نفوسی که در معرض این فتنه قرار گرفت هدر است و هر شرطی با او کردم زیر پای من است» (13).  
باری، ما از خلال این مقایسه‌ها و اعتبارات، پس از آن که کار معاویه به پایان رسید و بر عهده تاریخ افتاد، به او می‌نگریم. اما جمهور مسلمانان، معاویه را به این اعتبار و ازین نظرگاه نمی‌نگریستند زیرا در آن شرایط و حوادث زندگانی نمی‌کردند و با این وضوح که ما به آن می‌نگریم، نظر نمی‌نمودند.  
اگر نظری را که بعدها راجع به معاویه به دست آوردیم، کنار بگذاریم و اگر از دیدگاه آن توده‌های نا آگاه که با ابو بکر و عمر و عثمان زندگانی می‌کردند، و آنان را بر امام (ع) برتری می‌نهادند، معاویه را مورد ملاحظه قراردهیم و در آن توده‌های غیر آگاه تامل کنیم، این پرسشها مطرح میشود:

پی نوشتها

1 - ما از اینگونه اقوال و آراء که بزور علم و منطق می‌خواهد بنمایاند که «ماهیت این کشمکش، در بنای دولت اسلام ضروری بود، تعجب می‌کنیم، می‌خواهند بیان کنند که معاویه فردی داهی و سیاستمداری زیرک و هوشمند بود که سیاست بی مانندی را در پیش گرفته بود و در مقابل او، سیاست خیال بافی و صرف اخلاقی عملی وجود داشت که دشمنان معاویه و پیروان عدل اجتماعی و کرامت انسانی بگرد آن حلقه زده بودند».  
مع ذلک دولت اموی چندان دوام نیاورد و در مقابل انقلاب به زانو در آمد و فرو ریخت.  
2 - چپ و راست در اسلام - احمد عباس صالح ص 90.  
3 - چپ و راست در اسلام ص 128.  
4 - مدرک سابق ص 142.  
5 - به بحثی تحت عنوان موضوع عرصه اداری در همین کتاب مراجعه شود.  
6 - بحث «ولایت» نوشته سید محمد باقر صدر.  
7 - قیام حسینی از محمد مهدی شمس الدین ص 46.  
8 - احتجاج طبرسی.  
9 - تاریخ عرب - فیلیپ حتی.  
10 - سقوط دولت عربی از «ولهاوزن» و طبری ج 4 ص 331.  
11 - چپ و راست در اسلام ص 118.  
12 - دائرة المعارف ص 97.  
13 - اعیان الشیعه ج 2 ص 26 و نیز ابن ابی الحدید مطالعه شود.

سوال 1 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 می‌کردند.  
بنابر این معاویه که از این نظرگاه به او توجه داریم، نه آن معاویه است که مردم شام آن روزگار می‌دیدند. معاویه از امام علی (ع) مطالبه خون عثمان را می‌کرد و امام را بدان متهم می‌نمود که مردم را برای کشتن عثمان بر انگیخته است. او درباره امام می‌گفت: «او قدرت دارد که قاتلان عثمان را حد بزند و قصاص کند چرا قاتل را به ما نمی‌سپارد و اگر به این کار توانایی ندارد درین صورت در تطبیق شرع با عمل ناتوان است. بنابر این باید از خلافت کناره گیرد تا دیگری که برای خلافت مسلمانان شایسته تر است بیاید و عهده دار خلافت گردد» (1)  
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، می‌خواست 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» (2).  
آن توده ها، رنج دیده و در راه اسلام قربانیهای فراوان داده بودند وبسیاری 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 ببار می‌آورد. خلاصه آنکه مردم می‌خواستند وضع عوض شود و وضع سابق پیش از جنگ بازگردد.  
مطالب مزبور و عوامل بسیار دیگر نیز به ایجاد شک کمک می‌کرد.  
منجمله از آن عوامل امور زیر بود:  
1 - صحابه‌ای که در ورع و تقوی، در چشم مردم مقامی بلند داشتند و در جامه پرهیزگاران و نمونه معتقدان می‌بودند، به توده‌های مردم ندا در می‌دادند که جنگ کار درستی نیست «در این گونه ستیزه ها، نشسته بهتر از ایستاده و خفته بهتر از نشسته و آهسته رونده بهتر از دونده است!» (3)  
2 - القائات ابو موسی اشعری نسبت به آنچه عمار یاسر ندا در می‌داد، در دل مردم بسی مؤثرتر بود. چه، ندای عمار به مردن و پیوستن به جهاد بود و اشخاص را مکلف می‌داشت که از زندگانی دنیا و توابع آن دست بشویند.  
اما ابو موسی اشعری به زندگی فرا می‌خواند و به زبان حال به مردم می‌گفت که حیات خود را حفظ کنید و از خطر دوری گزینید و بروید و در خانه خود بنشینید و اسلام را با خطرها و دشمنان آن واگذارید. عمار یاسر صحابی بزرگ بود. ابو موسی اشعری نیز. اما یکی از این دو به مرگ تکلیف می‌کرد و آن دیگری حیات می‌بخشید.  
انسان معمولی، مسلما القای ابو موسی را بر القای عمار یاسر ترجیح می‌داد. چه، می‌خواست زندگی خود را هر چند کوتاه، زیر سایه معاویه و در سایه جاهلیت حفظ کند.  
3 - 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 ومردم برای فرار از جنگ این نکته را به منزله نقطه ضعف و دلیل موجه، بزرگ می‌کردند و می‌پنداشتند که آن جنگ جز ادامه همان ستیز کهن بین بنی امیه وبنی هاشم چیزی دیگر نیست. به عبارت دیگر، گمان می‌کردند 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 درمردم 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 خودپنهان میگردید و در بروی خود می‌بندید. آن سان که سوسمار در لانه خودمی خزد و کفتار در مغازه خود نهان میگردد.  
فریب خورده کسی است که شما او را بفریبد و هر کس به نیروی شما در پی مقصود برآید، با تیر بی نصیب (4) 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 (5)  
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 وبخششی روا دارد و آنان پیروی او کنند؟ اما من شما را که باقیماندگان اسلامیانید و بقیت مردمان، دعوت می‌کنم و به همه شما بی هیچ تفاوت وتبعیض از بیت المال به طور مساوی عطا می‌کنم. با اینهمه از پیرامون من پراکنده میگردید و با من اختلاف پیدا می‌کنید (6). من از شما دلتنگ و نگران می‌باشم و از ملامت کردن شما رنجیده خاطر. آیا در عوض زندگانی همیشگی، به زندگی موقت دنیا خشنود هستید و بجای عزت و بزرگی، تن بذلت و خواری دادید. وقتی شما را به جنگ با دشمن میخوانم، چشمهایتان دور میزند، گویابه سختی مرگ و رنج بیهوشی گرفتار شده اید. هیچوقت شما برای من نه امین و درستگار هستید و نه سپاهی می‌باشید که میل بشما داشته باشند.  
سوگند بخدا گمان می‌کنم که اگر جنگ شدت یابد و آتش مرگ افروخته گردد، شما مانند جدا شدن سر از بدن، از اطراف پسر ابو طالب جدا خواهید شد … (7)»  
همچنین امام، قصد و همتهای آنان را به شوق در می‌آورد، 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 می‌کند.  
تلخی شک و رنجهای عمیق آن در میدان جنگ امام (ع)، در نهایت آشکاری بود: «بار خدایا، همانا که آنان را ملول گردانیدم و آنان نیز مرا.  
من آنان را به ستوه آورده‌ام و آنان نیز مرا. پس بهتر از آنان را نصیب من فرما و به جای من شخصی شرور را قسمت آنان کن. بار خدایا آن سان که نمک در آب می‌گذارد، دلهایشان را بگذار (8)».  
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 می‌شد از بین ببرد. با شهادت امام (ع)، نیروهای مرتد، آخرین امیدی را که برای بازگردانیدن خط تجربه صحیح وجود داشت از بین بردند. امیدی که در دل مسلمانان آگاه خلجان داشت و در شخص امام اعظم (ع)  
تجسم یافته بود و او (ع) از نخستین دم که زمام حکومت را به دست گرفت، با اندوه دعوت و رنجهای آن زندگانی می‌کرد و در خشت خشت کار بنای دعوت شرکت داشت و دیواره کاخ آن بنیان را با رسول عظیم الشان (ص)  
برآورد و بالا برد و در همه مراحل دعوت، با همه اندوهها و دشواریها و دردهای آن، همراه رسول اکرم (ص) بود. پس، امام در چشم مسلمانان آگاه تنها کسی بود که می‌توانست پس از عمیق شدن انحراف و ریشه 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 می‌توانست بر آن انحراف و فساد پیروز گردد.  
اما ناگهان شهادت ناجوانمردانه آن امام عظیم (ع)، آخرین امید را برای بر پای داشتن جامعه صحیح اسلامی از میان برد.

سوال 2 آیا خودداری امام (ع) در مصالحه از روی عناد بوده است؟

اشاره

در زندگانی امام (ع) پدیده مهمی وجود داشت که اینک درباره آن به گفتگو می‌پردازیم و آن پافشاری امام و تاکید آگاهانه اوست از آغازی که زمام امور را در دست گرفت تا آنگاه که به خون خود در غلطید، هر شکل وهر کاری که در راه پاکسازی انحراف با آن روبرو میگردید، رد می‌کرد و هرگز به هیچ صورت به حساب امت بر سازش و آشتی با انحراف بر نیامد. این پدیده!98 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 وفهم 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 «مغیرة 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 (9).»  
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 (10)».  
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 «تزاحم» 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.  
مثلا وقتی نجات کسی از غرقه شدن، متوقف بر این امر باشد که وارد زمین کسی شویم که صاحب آن راضی نیست که کسی وارد آن زمین شود، در چنین حال، شارع مقدس جایز دانسته است که بدون رضای مالک، به آن زمین وارد شویم.  
در چنین مورد، حرمت ملکیت ساقط میشود، زیرا عمل نجات دادن غریق از مقدمه حرام که ورود در زمین کسی بدون رضای اوست مهمتر است. چنانکه رسول اکرم در بعضی از جنگهای خود به این اصل عمل می‌فرمود و آن وقتی بود که لشکریان وی (ص) ناچار بودند از زمینهای زراعت شده که صاحبان آن مالک آن بودند، بگذرند و از رسول اکرم (ص) خواستند عوض محصولی که لشکریان او تلف کرده بودند، پرداخته شود ولی رسول الله نپذیرفت. بلکه فرمان داد سپاه از سراسر مزرعه عبور کند. رسول اکرم (ص) چنین عمل می‌فرمود، زیرا نتیجه از مقدمه مهمتر بود. زیرا سپاه به این منظور میرفت تا با 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 می‌داردکه 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، کسانیکه به سیاست امام ایراد گرفته‌اند، همین مطلب را دستاویز کرده و گفته‌اند: اگر علی (ع) از این قاعده فقهی استفاده می‌کرد و از خلال آن، کوشش خود را در تملک زمام رهبری مجتمع اسلامی و عمل به احراز دستاوردهای بزرگ اسلامی، صرف واجب می‌نمود، موجبات شرعی (فقهی)  
نیز وجود داشت. بخصوص اگر او زمام رهبری را همچنان در دست می‌داشت، بزودی ابواب خیر و سعادت به روی مسلمانان گشوده می‌شد و حکومت خدا بر روی زمین در جهان اسلام بر پا میگردید. اینک پرسش به صورتی دقیق تر چنین طرح میشود: چرا امام (ع) متوجه این امر نشد که هدف بزرگتر خود را صورت تحقق بخشد و چرا معاویه را در استانداری شام، حتی برای مدتی کوتاه رها نکرد و چرا از اموال مسروقه که بنی امیه از بیت المال مسلمانان به غارت برده بودند و لو به طور موقت صرف نظر نفرمود؟ … باری، چرا این کارها را با مفهوم «تزاحم» 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:  
1 - 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 وآن 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 «تزاحم» استفاده کند، برای اینکه بتواند تربیت روحی نسل آگاه را که هدف او بود و واجب می‌نمود، عملی سازد، امکان نداشت بتواند از زمینه چنان پایگاه مردمی آن منظور را عملی سازد.  
آری ممکن نبود که بذر آن مقصود در محیط سازش و زد و بند نمو کند و بارور گردد حتی اگر این امر از نظر شرعی جایز می‌بود، جواز این امر برای ایجاد کردن نسلی نو که پیرامون وی بودند، از حیث تربیتی، چیزی را تغییر نمی‌داد. امام به طور وضوح میدانست که دولت او و امت پس از دولت او، ناچار باید دارای پایگاه‌های مردمی آگاه باشند تا بتوانند برای اینکه هدفهای مکتب را بر دوش کشند و آن را در میان امت رسوخ دهند و در پیرامون جهان منتشر کنند، بر آن تکیه زنند. این پایگاه آگاه، برای در دست گرفتن حکومت درست، قدرتی بود و اگر قدرت را به دست می‌گرفت، با روش صحیح حکومت می‌کرد. اما این پایگاه وقتی زمام حکومت را در دست گرفت چنان آمادگی نداشت که بتواند با آن توافق کند و سازشها و ضرورت استثنایی به وجود آمدن آن را موجه جلوه دهد.  
آری، شرایط واقعی در آن هنگام از و می‌خواست تا برای بنا کردن سپاهی آگاه و عقیدتی که از نظر روانی و فکری و عاطفی دارای عقیده و آگاهی باشد، هر گونه کوششی را به عمل آورد دو مردمی از قبیل عمار بن یاسر و ابوذر و مالک اشتر از پیشتازان را تربیت کند.  
اگر امام (ع) در راه سازش و نیمه گذاشتن کارها بذل توجه می‌کرد، بنای چنان پایگاهی نه آسان بود نه ممکن، اینگونه کارها با عمل پرورشی او دربنای سپاهی آگاه و عقیدتی تناقض داشت و اگر چنان سپاهی تشکیل نمی‌داد، نیروی حقیقی که بتوان برای ساختن دولت اسلامی و خط پیشتاز در طول نسل هابر آن تکیه کرد، نداشت و می‌دانیم که هر دولت عقیدتی باید بر نسل جدید مؤمن که هدفهای چنان دولتی را 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 می‌خواست با پاکی و صفا برای بنا کردن سپاه عقیدتی و آگاه خود عمل تربیت را حفظ کند، جز این کاری نمیخواست کرد. از نیرو، کوشش و ممارست او القای افکار پرورشی و دگرگونسازی بود که رهبری و سرپرستی آن را بر عهده می‌داشت و قواعد آن را می‌آموخت و بر پیشتازان آگاه آن می‌افزود.  
پس بر او بود تا در مقابل آنان، پیشوایی را ادامه دهد که فریبندگیها او را متزلزل نسازد و در مقابل هیچگونه سازشی، سر فرود نیاورد. تا آنجا که پیشتازانی شایسته از خلال آن موضعهای متین و استوار معین کند تا رسالتی را که بر عهده دارد با برنامه‌ها و ابعاد گسترده آن برای زندگی بنا نهد.  
از اینجاست که موضع امام (ع) را ادراک می‌کنیم و در می‌یابیم که چرا هر گونه سازش و راه حل نیمه کاره را رد می‌کرد تا بتواند هدف خود را در بنا کردن سپاه 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.  
2 - در دست گرفتن حکومت از طرف امام علی (ع)، دنباله قیام بر ضد عثمان بود. یعنی اثر بالا گرفتن حالت انقلابی بود که به سبب انحراف عثمان از کتاب خدا و سنت رسول به قتل او واژگونی حکومت او انجامید. این سطح عاطفی و شعله ور که در لحظه‌ای از زندگانی امت اسلام به وجود آمده بود، به آسانی نمی‌توانست به مسیر خود بازگردد. بلکه امام چنین خواست که پس از دستیابی به فرمانروایی و 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 می‌کرد، در راه مصالح حکومت استفاده کند. در این مورد سؤال مهمی طرح میشود که: سرنوشت امام (ع) که خود در چنین محیط سرشار از عاطفه و شورش به سر می‌برد. چه می‌شد؟ می‌گذاشت باطل حمله ور گردد و غالب آید، بی آنکه دست به اصلاح آن بزند، یا درباره رفتار کیفی حکمرانان قبل، جانب خاموشی را اتخاذ می‌کرد بخصوص در مورد شخص معاویه سکوت می‌فرمود، یا منتظر می‌شد تا آن عاطفه فروکش کند و موج تند پدیده‌های روانی و عاطفی انقلابیون فرو بنشیند و آن فشارها تحلیل برود، آیا موضع امام (ع) درست بود؟  
اگر چنین فرض کنیم، چه کسی تضمین می‌کرد یا قبول می‌نمود که بار دیگر وضعیتی برای امام مهیا شود تا بتواند به چنین فعالیتهایی دست زند و فرصتی مناسب برای او به منظور عرضه برنامه‌های خویش دست دهد. بهترین فرصت مناسب برای امام، جهت عرضه کردن برنامه‌های دگرگون سازی، همان وضع انقلابی بود که امت اسلام در آغاز انقلابش علیه عثمان در آن وضع می‌زیست و به هیچوجه و تحت هیچ شرایطی ممکن نبود که برنامه‌های اجرایی امام به تاخیر افتد و به وقتی موکول شود که شعله‌های بر افروخته انقلاب بیفسرد و احساسها و عواطف و مشاعر مردم سرد شود و از میان برود.

پی نوشتها

1 - نویسندگان تاریخ عرب ص 65.  
2 - شرح نهج البلاغه از ابن ابی الحدید ج 1 ص 67.  
3 - کامل ابن اثیر ج 3 ص 188.!  
4 - در دوره جاهلیت به وسیله تیر قمار می‌باختند به این ترتیب که ده تیر اختیار می‌کردند و بر هفت تیر از آن تیرها علامت می‌نهادند و هر علامت نصیبی معین داشت (از یک تا هفت نصیب) اما سه تیر از آنها بی نصیب بود و آن سه را «سهم اخیب» می‌نامیدند.!  
نام آن سه عبارت بود از: میح، سفیح و نمد. شتری را نحر می‌کردند و هر کس که تیر به نامش اصابت می‌کرد، مطابق نصیبی که بر آن تیر نقش بسته بود سهمی از گوشت می‌برد و صاحبان آن سه تیر بی نصیب، بهره‌ای نمی‌بردند.  
اقتباس مفاد از لسان العرب ج 1 ص 368.  
5 - کامل بن اثیر ج 3 ص 188.  
6 - معاویه به مردم دیار خود چیزی از بیت المال نمی‌داد. تنها به سردسته‌ها و رؤسای قبایل پول هنگفت می‌داد و آنها به فرمان او مردم را به هر کار که معاویه می‌خواست وادار می‌کردند. شکایت مولا امیر المؤمنین علیه السلام با اصحاب خویش است که با آنکه معاویه سهم افراد را از بیت المال نمی‌دهد، مردم فرمانبردار اویند. اما من که به همه با بخشش مساوی عطا می‌کنم، از پیرامون من پراکنده میشوند.  
رجوع کنید به شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید ج 10 ص 67.!  
7 - شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج 2 ص 189.  
8 - مدرک سابق ج 1 ص 332.!  
9 - رضیحه مالی بود که در ازای استرداد اسیر می‌پرداختند. (م)  
10 - نهج البلاغه ج 1 ص 59 و شرح نهج البلاغه ص 269 - 270

امام دوم حسن بن علی (ع)

اشاره

امام حسن (ع)، مسئولیت خلافت را در جوی مضطرب و نا آرام ودر وضعی بسیار پیچیده و پر کشاکش که در پایان زندگانی پدر بزرگوارش امام علی (ع) بروز کرده و شعله ور شده بود به عهده گرفت.  
از جمله اوضاع و مشکلات پیچیده و ناگوار، نکات زیر را بیان می‌کنیم:  
1 - 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 می‌خواستند با امام حسن (ع) بیعت کنند، با آن بزرگوار شرط کردند که باید با این تجاوز کنندگان گمراه حکومت بجنگند اما امام نپذیرفت.  
سپس به خدمت امام حسین (ع) رفتند تا با او بیعت کنند و او به آنان گفت: «معاذ الله که تا حسن زنده است با شما بیعت کنم».  
آنگاه چاره‌ای ندیدند جز آنکه با امام حسن بیعت کنند.  
آنان در زمینه توطئه گریهای خطرناک و مبارزه با برنامه و نقشه امام حسن (ع) با حزب اموی همکاری داشتند.  
ج - شکاکان.  
آنان کسانی بودند که دعوت خوارج در آنان تاثیر گذاشته بود، بی آنکه از آنان باشند. اینان افرادی فرصت طلب و مذبذب بودند و خوی فرار بر 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 فتنه گری دیگران، پیوسته هر حرکتی را که از اینان سر می‌زد، با شکست روبرو می‌کرد و خنثی می‌نمود.  
2 - 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.  
3 - امام حسن (ع)، بلافاصله پس از شهادت پدر بزرگوارش، زمام امور را مستقیما 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:  
1 - 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».  
2 - 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 ازین دو راه را بعید دانست زیرا هیچیک فایده و نتیجه‌ای نداشت و تنها این راه باقی می‌ماند که یا وارد جنگی بی حاصل و یاس آور شود و او و 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 می‌رسید و اثری داشت و آیا واقعیت اسلام آن روزگار را دگرگون می‌ساخت؟  
پاسخ این پرسش آن است که هرگز!تا وقتی که مردم به آن مبارزه شک داشتند، آن نبرد بی نتیجه و آن مبارزه یاس آور هیچ تاثیری نداشت.  
ملامتگری بسیاری از مورخان به امام حسن (ع) از اینجا ناشی شده است که او را به تن آسایی و ناتوانی متهم داشته‌اند و گفته‌اند که از حق خود چشم پوشید تا فتنه بخوابد و با زندگانی بی دغدغه و راحت روزگار بگذراند.  
در پاسخ این افترا می‌گوئیم: داخل شدن امام در 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 بعهده 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 نپذیرفتن 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 راه حلهایی که به آن دست یافته بود تا آن مشکلات را حل کند، با ما گفتگو نماید.  
«اهل کوفه و رنگارنگی و فرصت طلبی آنان را شناختیم. هیچیک از آنان که فاسد باشد به کار من نمی‌آید. آنان را وفا نیست و بکردار و گفتار خود عمل نمی‌کنند. آنان با هم اختلاف دارند و معروف است که قلوبشان با ماست و شمشیرهاشان چنانکه مشهور است بر ما». «مرا فریفتند هم آن سان که کسانی را که پیش از من بودند فریب دادند. پس از من، با کافر و ستمکاری که به خدا و رسولش (ص) ایمان ندارد در رکاب کدام امام خواهید جنگید؟»  
«به خدا سوگند نه ذلت ما را از جنگ با اهل شام بازداشت نه قلت. بلکه به سلامت و بردباری با آنان جنگیدیم. سلامت را با عداوت و صبر را با بی تابی در می‌آمیختیم و شما به سوی ما توجه می‌کردید و دین شما، پیشاپیش دنیای شما بود و اینک طوری شده اید که دنیاتان پیشاپیش دین شماست. با ما بودید و اینک بر ضد مائید».  
کار طرفداران امام به حد خیانت رسید و از روی طمع به سوی معاویه گرایش یافتند و به او پیوستند و از جهت پول و مقام و آسایشی که معاویه برای آنان فراهم آورد، روی به سوی او داشتند. باری کار را به جایی رساندندکه زعمای کوفه به معاویه نوشتند که هر وقت بخواهد امام (ع) را کت بسته نزد او می‌فرستند. آنگاه به خدمت امام می‌رسیدند و به او اظهار اطاعت و اخلاص می‌کردند و می‌گفتند: «تو جانشین پدرت و وصی او هستی و ما سراپا در مقابل تو گوشیم و فرمانبردار توایم. هر فرمان که داری بفرمای» و امام به آنها می‌گفت: «بخدا سوگند، دروغ می‌گوئید. بخدا سوگند شما به کسی که بهتر از من بود وفا نکردید، پس چگونه بمن وفا می‌کنید و چگونه به شما اطمینان کنم؟ حالی که به شما وثوق ندارم. اگر راست می‌گوئید، اردوگاه 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 نخیله 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: «میترسم نسل مسلمانان از روی زمین برداشته شود، پس بر آن شدم تا برای دین خبر دهنده‌ای بماند» در جای دیگر و به مناسبت دیگر می‌فرماید:  
«معاویه با من درباره امری به منازعه برخواست که حق من است نه حق او. پس به صلاح امت و قطع فتنه نظر کردم و دیدم اگر با معاویه مسالمت کنم و جنگ بین خود و او را رها کنم بهتر است. همانا حفظ خونها بهتر است تا ریختن آن و جز صلاح و بقای شما در نظرم چیزی پسندیده نیفتاد. امید است برای شما آزمایشی باشد و تا فرا رسیدن اجل معین از زندگانی بهره مند باشید» (1)  
نشانه‌های اجتماعی هم اشارت بر این معنی داشت که اگر امام (ع)  
داخل جنگ می‌شد، اصولا 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 می‌برد و پیروزی محال می‌نمود و امت با دشواریهای فراوان روبرو بود، چه هدفی را دنبال می‌کرد و هدفهای آن مبارزه چه بود و طبع آن مبارزه چگونه بود؟ آیا صرفا به سبب دشمنی بود یا به سبب رسالت و امامت بود؟ امام حسن می‌فرماید: «از خصوصیات اهل خیر بودن، دوری از شر است» و به کسی که راجع به جهل ازو پرسیده بود گفت: «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 می‌نمایاند: «فرو خوردن غم و اندوه، تا وقتی که فرصت به دست آید».  
در نور این حقایق ثابت تاریخی، ما حق داریم به این نتیجه مطمئن شویم که اگر حسن (ع) وارد این جنگ بیهوده می‌شد، جنگ او تا حد بسیار زیادی شبیه بجنگ «ابن زبیر» بود و برای اسلام و مکتب جاویدانش هیچ دستاوردی به ارمغان نمی‌آورد.  
ازین رو می‌بینیم که تصمیم امام بر پذیرفتن صلح، صحیح بوده است و نظر او درین مورد که بر معاویه فرصت دهد تا بر جهان اسلام مستولی گردد، صائب بوده است. زیرا در چنان حالی، واقعیت معاویه آشکار میگردید و طرح جاهلی او بر ملا می‌شد و آنگاه، مسلمانان ساده دل نیز عمق کار و فساد بنی امیه رادر می‌یافتند.  
اینک کسانیکه اگر با چشمان خود و حواس خود، مطلب را نبینند و حس نکنند، باور نمی‌کنند، دانستند که واقعیت معاویه و حکومتش چیست و علی بن ابی طالب (ع) که بوده است. بنابر این مطالب، امام (ع) دعوت به صلح را هنگامی اجابت فرمود که آن استجابت برای معاویه، پیروزی، و برای سیاست مکارانه او، افشاگری، محسوب میگردید و اخلاق او را در مقابل توده‌های مردم آشکار می‌ساخت.  
پس از آنکه معاویه فهمید نتیجه جنگ به سود اوست و دید که امام حسن (ع) برای وارد شدن در جنگ پافشاری و اصرار می‌کند، به آن امر تظاهر کرد که می‌خواهد از ریخته شدن خون مسلمانان جلوگیری کند. بنابر این کوشید به عنوان دوستدار صلح و حفظ خونهای مسلمانان شناخته شود. اما وقتی امام (ع) بیدرنگ با عقد صلح موافقت فرمود درمانده شد لذا در تحقق بخشیدن به سیاست مکارانه خود دچار شکست گردید. بخصوص که ناگزیر شد مسائلی را که ذیلا به آن اشاره میشود بپذیرد. (2)  
ماده اول: «واگذاشتن حکومت به معاویه به این شرط که به کتاب خدا و سنت فرستاده او (ص) و به سیره خلفاء صالح عمل شود».  
ماده دوم: «پس از معاویه، امر حکومت بر عهده حسن است و اگر برای او حادثه‌ای روی داد حکومت از آن برادرش حسین است و معاویه نمی‌تواند آن را به عهده دیگر بگذارد».  
ماده سوم: «باید سب امیر المؤمنین علی (ع) و سخن گفتن ازو در نماز ترک شود و از علی جز به نیکی یاد نکنند».  
ماده چهارم: «باید آنچه در بیت المال کوفه قرار دارد، یعنی پنج ملیون درهم یا دینار استثناء بشود و تابع خلافت و حکومت نباشد و بر عهده معاویه است که هر سال دو ملیون درهم برای حسین بفرستد و در عطا و صلات، بنی هاشم را بر بنی عبد شمس برتری دهد و به فرزندان کسانی که در رکاب امیر المؤمنین در جنگ جمل جنگیدند و فرزندان کسانی که در صفین در خدمت امام علی مجاهدت کردند، یک ملیون درهم تقسیم شود و این مبلغ را از خراج ولایت «دارابگرد» که یکی از شهرهای فارس در حدود اهواز است بپردازد».  
ماده پنجم: «مردم هر جا بر روی زمین خدا باشند، چه در شام و عراق چه در حجاز و یمن باید ایمن باشند و سیاه و سرخ باید در امان بمانند. معاویه باید خطاهای آنان را تحمل کند و ببخشاید و هیچکس را به جرم گذشته 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 گزندی محفوظ، و هیچکس متعرض هیچیک از آنان نشود، و هر صاحب حقی به حقش رسد و هر چه یاران علی در هر کجا به دست آورده‌اند برای آنان محفوظ بماند.  
و برای حسن بن علی (ع) و برادرش حسین (ع) و هیچیک از اهل بیت رسول الله چه در نهان چه در آشکار هیچ بدی 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 نجنگیدم که نماز بگذارید و روزه بدارید و حج بجای آورید و زکات بپردازید، بلکه به این منظور با شما جنگیدم که به شما فرمان دهم و همانا این مقام را خدا بمن عطا کرده در حالی که شما ناخشنود بودید. هان، من حسن را امیدوار کردم و چیزهایی به او دادم و همه آنها زیر پای من است و بهیچ شرطی وفا نمی‌کنم».  
با این 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 لکل شییی اجل و لکل شییی حساب … و لعله فتنه لکم و متاع الی حین (3).  
(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 بااین منطق که برای هر چیزی سرآمدی است و برای هر امر، حسابی، عدول از پیمان را به تاخیر انداخت. زیرا می‌خواست 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 رادر 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 کارشد و برای خنثی کردن نقشه امام دست به فعالیت زد تا سرنوشتش همانند سرنوشت عثمان نشود.  
وقتی معاویه می‌خواست به مدد ملک و پادشاهی خود تا آنجا که امکان داشت نشخواری کند، ناچار دستش در مقابل مردم باز می‌شد و همه باطن اورا در می‌یافتند. 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 برنامه‌ای 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 می‌آوردند 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 نمی‌اندیشیدند.  
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 می‌دادند. آنگاه ماموران دولتی سر می‌رسیدند و آن کسانی را که خلاف معاویه چیزی گفته بودند یا حرکتی کرده بودند، دستگیر می‌کردند و نفس مخالفان را می‌بریدند.  
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 می‌کردند که پایه حیات انسانی شان ویران شده است و می‌دیدند که بر آنان ستم می‌رود و امتشان در معرض خطر و نابودی قرار دارد و مشاهده می‌کردند که با احکام شریعت بازی می‌کنند 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، تصوری 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 می‌گویند و اعلام می‌کنند که آن امام با رضای خود از حق خویش چشم پوشید تا فتنه را بخواباند یا این عقیده را می‌پراکنند 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 پنداشته‌اند که نقش پیشوایان در زندگانی، نقشی غالبا منفی بوده است تا آنان را از زمامداری دور کرده باشند و البته اعتقاد مزبور نادرست و خطاست و دلیل بر عدم آگاهی مورخان درباره تاریخ زندگانی پیشوایان است. زیرا با وجودی که همیشه دشمنان پیشوایان میکوشیدند آنان را از زمامداری دور کنند و از مسئولیت!   
117   
های حکمفرمایی بر کنار نگاه دارند، اما آنان پیوسته و به طور مستمر، مسئولیت خود را در حفظ و نگاهداری مکتب اسلام عمل می‌کردند و بر ضد سقوط در ورطه فنا، به تقویت و استوار داشتن مکتب می‌پرداختند و از انحراف و جدا شدن امت از هدفهای اسلام و از ارزشهای آن به طور کامل جلوگیری می‌کردند.  
باری هر گونه رنج را برای حفظ مکتب متحمل می‌شدند.  
وقتی امام حسن (ع) با معاویه از در صلح درآمد و از حکومت کناره گرفت، رو به سوی دگرگون سازی امت و نگاهداری آن از خطرهایی شد که اورا تهدید می‌کرد و به نظارت بر پایگاه‌های مردمی پرداخت مردم را به نیازها و خواسته‌های اسلامی آگاهی داد و منظورهای دگرگونسازی مکتبی را برای اسلام تعبیه کرد و برانگیختن امت را از نو وجهه همت قرار داد.  
این نقش مثبت امام (ع) و تحرک وی در صحنه حوادث سبب آن شد که زیر نظر حکومت قرار گیرد. این امور آشکارا نشان میدهد که دولت وقت از امام (ع) وحشت داشت و او را 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 خلجان داشت. شهید کردن امام (ع) باز هر دلیل بزرگی است بر کار و فعالیت امام و بر سعی و کوشش خستگی ناپذیر آن بزرگوار در برانگیختن امت و بیدار ساختن او از نو.  
امام (ع) از رهبری امت و برآوردن نیازهای آن، از مبارزه خودداری نمی‌فرمود. معاویه به خوبی می‌فهمید که امام (ع) صاحب مکتب و هدف است و ناچار برای اجرای رسالت خود از هیچ کوششی خودداری نمی‌کند و همه سعی خود را در راه اعتلای مکتب و روشهای دگرگون سازی به کار می‌برد.

پی نوشتها

1 - انبیاء - 111.  
2 - اقتباس از کتاب صلح حسن - نوشته شیخ راضی آل یاسین ص 259 - 261.  
3 - سوره انبیاء - 111.

امام سوم حسین بن علی (ع)

اشاره

نقش امام حسین (ع) با نقش امام حسن (ع) متفاوت است. در دوران امام حسین (ع)، تردید مسلمانان در صحت جنگ و مشروع بودن آن از میان رفت. درین مرحله، مسلمانان با تجربه امام علی (ع) به عنوان نمونه اعلای حکومت عدل اسلامی، به سر می‌بردند و میدانستند که پیروزی بنی امیه، پیروزی اشرافیت جاهلی بوده است که با رسول اکرم (ص) و یارانش دشمنی عمیقی داشتند. اشرافیتی که رسول خدا کوشید تا آن را از میان بردارد و پایه‌های اسلام را بر ویرانه‌های آن بنیاد گذارد. پس نباید از 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 ننهادند مگر برای مصالح و منافع شخصی خود (1)  
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 (2).  
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 بی مبالاتی 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 (3)»  
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 وتنها 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 ازین خطاها و کوتاهیها به تنهایی احساس نمیشد، اما وقتی بر هم انباشته شد، به فساد تحول یافت و فساد به فتنه تغییر قیافه داد (4).»  
چنانکه در زمان یزید برای امام حسین (ع) روی نمود. امام حسین (ع)  
در پنجسال حکومت پدر با او همکاری می‌کرد و در پی چاره می‌گشت که پیش از آنکه امت نفس واپسین را برآورد، او را دریابد. به این امید که شاید امت زندگانی خویش را بازیابد و نفخه حیات در او دمیده شود و او را بر انگیزد تا در تاریخ خود طرحی نو درافکند که او را درمان باشد.  
سال ششم به پایان نرسیده بود که امام حسین (ع) دید امت در مقابل برادرش امام حسن (ع) از نفس افتاده و هر چه از باقیمانده مکتب در او موجودبوده ازو دور شده است و توده مردم خود را در گلوی گشاد بنی امیه انداخته‌اند (5).  
این حقایق، امام حسین (ع) را واداشت تا در جنگی بی امید - یعنی جنگی که امید پیروزی فوری نظامی در آن نبود - غوطه ور گردد. زیرا با حسابی ساده مسلم بود که این جنگ به شکست منجر میگردد.  
اما هدف امام (ع) ازین کار آن بود که وجدان امت را به حرکت درآورد و فرد مسلمان که تا گلو در لجه منافع حقیر غرقه شده بود، همت عمیق مکتبی را 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 می‌یافت، چیزی نمی‌گذشت که این انحراف امت در تجربه اسلامی او را از پای درمی آورد. امام حسین (ع)  
با همه صفات و شرایط مناسب و ملایم که داشت، احساس کرد که برای بحرکت در آوردن امت، دیگر خطابه و سخنرانی حماسی کافی نیست بلکه باید اراده شکست خوده امت را به پذیرفتن فداکاری 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 درآورد.  
امام حسین (ع) پس از آنکه دانست، جامعه تحت تاثیر اوضاع و احوال زمان و تاثیر شدید تخدیر دینی و بیم از سرکوبی مادی و 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 می‌گشت.  
اما در عصر امام حسین (ع) امت دچار بی ارادگی شده بود و تصمیم به مبارزه در او، از بین رفته بود و روح او خوار شده بود و مردم، مستضعف و ذلیل محسوب می‌شدند. اما همه مردم دور بودن خلیفه اموی را از اسلام بخوبی فهمیده بودند و میدانستند که حسین (ع) رهبری حقیقی است لیکن اراده آنان برای یاری دادن به او (ع) ناتوان بود. «دلهاشان با حسین اما شمشیرهاشان بر او بود (6)».  
این سخن تصویر دقیق و تفسیر جامع از جامعه‌ای بود که بنی امیه با همه وسائل قدرت، از قبیل نهب و تبعید و کشتن، بر آن حکومت می‌کردند و سرکوبی و جور و ستم بر جامعه حاکم بود و وسایل گوناگون و مجوزات بسیار برای نشستن و سکوت اختیار کردن وجود داشت (7).  
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 عبید الله زیاد مانع حرکت او خواهند شد در این صورت، پایان کار فرا رسیده بود، امام حسین (ع) میدانست که او ناچار باید به فداکاری بزرگ و خونینی دست زند (8) 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 بیدارگردد 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 بی همتای او، صدق نظرش آشکار خواهد شد (9).  
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 رابه خاموشی و متارکه اندرز می‌گفتند و از مرگ بیم می‌دادند، چنین پاسخ می‌گفت که: «همانا که دست از زندگی شسته‌ام و به اجرا در آوردن دستور الهی، تصمیم گرفته‌ام» اینک، برادر امام یعنی محمد بن علی که از سر اندرز به او گفت: «ای برادرم تو نزد من 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». (10)  
و او (ع) به محمد، برادرش چنین پاسخ گفت:  
«خدا می‌خواهد مرا کشته بیند و پردگیانم را اسیر مشاهده فرماید» (11)  
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». (12)  
و احنف بن قیس که یکی از سران پنجگانه در بصره بود به حسین (ع)  
نوشت: «اما بعد، شکیبا باش. همانا وعده خدا حقیقت است و گفتار کسانی که به قیامت یقین ندارند نباید ترا دچار بیم کند». (13)  
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». (14)  
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». (15)  
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» (16) و امام حسین (ع) قاطعانه به او پاسخ فرمود:  
«به خدا سوگند که این نکته بر من پنهان نیست اما بر فرمان خدای نمی‌توان چیره شد و اینان تا خون مرا نریزند از من دست نمی‌کشند» (17)  
همه این دلایل به علم امام و به یقین او اشارت است که میدانست در روزی موعود، در زمین کربلا به قتل خواهد رسید.  
آیا کسی که خطبه امام (ع) را در مکه، هنگامی که از آنجا به عراق اراده سفر فرمود، شنیده باشد درین مساله تردید خواهد کرد؟ امام در آن خطبه چنین فرمود:  
«از چیزی که بر قلم گذشته است نمی‌توان گریخت. خشنودی ما اهل بیت در خشنودی خدا است بر آزمایش او می‌شکیبم و پاداش شکیبایان را در می‌یابیم». (18)

قیام در چه هنگام مشروع است؟

از خلال مدارک قطعی دلایلی که گفتیم، حسین (ع) مشروع بودن قیام خود را در رویارویی با امویانی که معاصر او بودند و از دشمنان اسلام شمرده می‌شدند، اعلام فرمود.  
پس قیام و قانونی بودن آن با مفهوم اسلامی و حکم شرعی آن در واقعیت مسلم، و با انحراف آن از مبادی اسلام، پیوند دقیق و بستگی کامل داشت.  
ازین رو، مفهوم اسلام اگر بر این مقیاس نباشد و اگر با تغییر حکمی به حکمی، و از وضعی که حاکم است به وضعی دیگر در آید، تباین و اختلاف دارد. واقعیت حکومت باید بناچار دارای یکی از صورتهای مشروح در زیر باشد:  
1 - 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 جنبه‌های زندگانی اساسی و قانونگذاری و تشریعی، اعمال کند.  
2 - نظر دیگر این است که از اسلام به منزله قاعده قانونگذاری برای حکومت استفاده نشود و به احکام اسلامی برای اداره کردن زندگانی انسان و تنظیم آن اهمیتی ندهد. بر این اساس، چنین حکومتی، حکومت دینی نیست بلکه حکومت کافری است. خواه آن کس که حکومت می‌کند و متصدی زمامداری است، مسلمان باشد یا کافر. چه، در این صورت بین مسلمان بودن زمامدار و حکومت اسلامی، هیچگونه پیوندی نیست. پس، حکومت کافر است اگر چه حاکم مسلمان باشد. بنابر این حکومت را می‌توان بر دو گونه اساسی تقسیم کرد.

قسم 1 حکومت

این است که حکومت به سرپرستی خدا در مورد انسان و تسلیم انسان درمقابل آئین آسمانی قائم باشد. در چنین صورتی، حاکم مؤمن و مسلمان است و در پیشگاه الهی شرایط بندگی به جای می‌آورد.  
این هنگامی است که قاعده حکومت، اسلامی باشد. در اینجا سه فرض ممکن است:  
الف: ممکن است شخص حاکم که مسئولیت زمامداری را بر دوش دارد، با در نظر گرفتن این قاعده معصوم باشد یا در روش و گفتار و کردار با نظریه حکومتی اسلام هماهنگ باشد. چنانکه در مورد امامان علیهم السلام چنین است.  
ب: یا شخص حاکم (جانشین معصوم) باشد، یا با نظریه حکومت در اسلام سازگار باشد.  
ج: شخصی که نماینده زمامداری است نه معصوم باشد نه شخصی مشروع (جانشین معصوم)، بلکه انسانی باشد که 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 اعلای امکان همکاری است و به علت عصمت او، ممکن نیست عملی انحرافی ازو سر بزند. در نتیجه امت دارای اختیاری نیست مگر اینکه در همه امور در خدمت زمامدار باشد و فرمان او را بنیوشد و ازو فرمان برد تا در راه اسلام برای وصول به هدفهای کرامتمند آن عروج کند. حالت دوم: هماهنگی زمامدار است با مقیاسهای قاعده اسلامی. پس در چنین صورت، زمامدار قانونی است امام معصوم نیست. پس تا وقتی حاکم به مقیاسهای اسلامی ملتزم باشد تصور نمیرود که انحرافی صورت پذیرد.  
زیرا انحراف، حاکم را از صفت مشروعیت برای بر پای داشتن زمامداری و حکومت عاری می‌سازد.  
اما فرض ما در مورد حاکم مزبور این است که بسا مصلحت اسلامی را بر خلاف واقع تشخیص دهد یعنی در موضوعی اسلامی اجتهاد کند اما اجتهاد او با واقعیت منطبق نباشد، که در چنین حالت اگر از حاکم خطایی سربزند، ناچار باید او را چندان که می‌توان به خطایی که کرده است متوجه ساخت و وجهه نظر دیگری را که به صواب نزدیک است برای او توضیح داد و باید چیزی را که با واقعیت اسلام تناسب بیشتر دارد و نیازهای مکتب و امت رادر چنان هنگام تعبیری به جا تر و درست تر باشد به او گفت.  
البته این در صورتی است که بتوان دستگاه حاکم یا زمامدار را به خطایی که روی داده است توجه داد اما اگر این کار ممکن نباشد و حاکم در نظر ناصواب خود پافشاری کند، ناچار امت باید از نظر حاکم پیروی کند، خواه به خطای او معترف باشد یا نباشد. زیرا معنای حاکمیت، اجرا کردن آن چیزی است که زمامدار در امور و مسائل ابراز می‌دارد. صرف ارزیابی او در امت نافذ است بی آنکه هر فرد از افراد امت بتواند بر حسب ارزیابی خاص خود، در هر موضعی عمل کند و هر کس به جز حکمی که حاکم مقرر کند، به حکم شرعی دیگر عمل کند، گناهکار است. زیرا پس از فرمان حاکم، حکمی درحق 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 مقیاسهاو 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 2 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:  
1 - وضعی که نظریه اسلام و مبادی آن را تهدید می‌کند.  
2 - 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 ازو کند. هنگامی که «ضحاک بن قیس»، بر منبر رفت تا خبر مرگ معاویه را به مردم بدهد، نتوانست از معاویه و از کارهای او ستایش کند و از مرگ او ابراز تاثر و تاسف نماید. او تنها به این کلمه بسنده کرد که بگوید: «معاویه مرد و با کردار خود رفت».  
معاویه که در اثر متارکه جنگ با امام حسن (ع) زمام امور را به دست گرفت، کوشید که عادت رهبری جاهلیت خود را از دو دیدگاه ادامه دهد:

الف. در سطح نظری

بنی امیه به نابودی نظریه یا ایدئولوژی اسلامی و وارونه جلوه دادن آن دست زدند. مهمترین پیروزی بنی امیه این بود که وجدان انقلابی اسلامی را درهم شکستند و تسلط روحی اهل بیت پیامبر را نزد مسلمانان از میان 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:  
1 - 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 می‌شد. 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 می‌کردند کسانی را که در مورد رسول گرامی (ص) مرتکب دروغ و جعل نمی‌شدند با تهدید و فشار خاموش سازند تا مفاهیم و اندیشه‌های رهبری صحیح را بر زبان نیاورند. معاویه پس از قحط سال به همه فرمانداران خود نوشت که از هر کس که در باب فضائل علی (ع) و اهل بیت او سخنی بر زبان آورد، دوری جویند و تبری کنند. هر خطیبی بر منبری در هر کوی و برزن به امام علی (ع) دشنام می‌داد و از آن بزرگوار تبری می‌جست.  
در کوفه که شیعیان علی (ع) فراوان بودند مصیبت مردم بیشتر بود. زیاد بن سمیه حکومت آنجا را ضمیمه حکومت بصره کرد و شیعیان را سخت تعقیب می‌نمود و می‌کشت و یا دست و پایشان می‌برید و یا چشمانشان را کور می‌کرد و آنان را به دار می‌آویخت و یا از عراق آواره می‌کرد (19).  
احادیث عمرو بن عاص و ابو هریره و مغیرة بن شعبه و عمرو بن زبیر، افکار مردم را زهر آگین می‌ساخت و نتیجه آن، تسلیم و تبعیت تمام و کمال و اطاعت کورکورانه از حکومت بنی امیه بود (20).  
2 - ایجاد کردن فرقه‌های 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 (21) معاویه بود. او می‌خواست چنین وانمود کند که هر پیشامدی از جانب خدا است و این فکر را وسیله و بهانه کار خود قرار داد تا به مردم چنین بفهماند که خداوند او را خلیفه و ولی امر خود قرار داده است.  
معاویه اغلب به این آیه کریمه استناد می‌جست که:  
یؤتی الملک لمن یشاء (خداوند حکومت را بهر کس که بخواهد عطا می‌فرماید.) بر این اساس، می‌خواست 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 می‌زد.  
(22)  
اینان می‌گفتند: «ایمان یعنی تصدیق به زبان نه به عمل (23)».  
حسان بن بلال المزنی نخستین کس بود که مردم را در بصره به این مذهب دعوت کرد (24). بصریان گمشده خود را درین دعوت یافتند و از آن استقبال کردند.  
مردم بصره از جنگ خسته شده بودند و در اثر مصیبتهای جنگ جمل و صفین و نخیله، از صلح و سازش طرفداری می‌کردند. پس نظریات «مرجئه» از نظر آنان، نظریه‌ای بود که خواستهای آنان را منعکس می‌ساخت و آسایش آنان را تامین می‌کرد (25).  
پس، ناچار بیشتر آنان به مرجئه گرویدند و به امور داخلی خود پرداختند (26)  
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 (27)».  
آنان مساله حکومت بر ملتها را بر عهده خداوند می‌گذاشتند (28).

ب. در سطح امت

معاویه در حکومت خود انواع نیرنگها را به کار برد تا مردم را خوار سازد و شخصیت امت را از میان ببرد و آتش کینه‌های قبیله‌ای و قومی را در جهان اسلام برافروزد. مسلمانان که با طاغوت کسری می‌جنگیدند و در برابر آن مردانه می‌آیستادند و حماسه می‌آفریدند، در مدتی کم به صورت افرادی درآمدند که جز سود شخصی چیزی در 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:  
1 - به وسیله ترور.  
به هر کس سوء ظن می‌بردند او را می‌گرفتند. روش ابن زیاد هنوز از یاد تاریخ نرفته است. او خطاب به مسلمانان گفت: بیگناه را به جای گناهکار تعقیب خواهم کرد. حجر بن عدی در پاسخ او به فرموده خدا استناد کرد که:  
«هیچکس به تاوان خطای دیگری تعقیب نمیگردد»  
و لا تزر وازرة وزر اخری  
اما واقعه حجر و یارانش مشهور است (29).  
2 - به وسیله گرسنگی دادن.  
سیاست معاویه کاستن مستمری مردم عراق (30) و افزایش مستمری اهل شام بود. عذر او این بود که می‌گفت «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.»  
3 - به وسیله زنده کردن اختلافات نژادی و قبیله ای.  
او اختلافات را دامن می‌زد. نخست به منظور تضمین و جلب دوستی قبایل نسبت بخود و هنگامی که از قدرت قبیله بیمناک میگردید، آنان را به دست قبیله‌ای دیگر سرکوب می‌کرد و تعصب نژادی عرب را علیه مسلمانان غیر عرب که مورخان به آنان موالی اطلاق می‌کنند، بر می‌انگیخت (31).  
4 - 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 (32).

پی نوشتها

1 - تاریخ اسلام د - حسن ابراهیم. ج 1 ص 278 - 279 -!  
2 - رساله جاحظ درباره معاویه و امویان، اثر جاحظ 16 - عزت عطار.  
3 - نثر اللالی علی نظم الدراری - از «آلوسی».  
4 - کامل بن اثیر ج 3 ص 264.  
5 - شیخ علی کورانی در مقدمه «چنین گفت حسین» از محمد عفیفی ص 8.  
6 - گفته فرزدق. رک به طبری ج 4 ص 290 و به کامل ابن اثیر ج 3 ص 286.  
7 - قیام حسین (ع) در واقعیت تاریخی و وجدان مردمی از محمد مهدی شمس الدین ص 21 -  
8 - چپ و راست در اسلام ص 162.  
9 - قیام حسین در واقعیت تاریخی ص 21.  
10 - مقتل حسین (ع)، از عبد الرزاق المقرم - ص 149.  
11 - مدرک سابق ص 55.  
12 - ابو الشهداء از عقاد ص 63.  
13 - مقتل حسین - ص 160.  
14 - مدرک سابق ص 196 و طبری ج 4 ص 287 و کامل ج 3 ص 275.  
15 - مدارک سابق و طبری ص 54 - 289 - 296 و کامل ص 275 و 286.  
16 - اعلام الوری با علام الهدی از طبرسی ص 232.  
17 - طبری ج 2 ص 300 - 301 و کامل ج 3 ص 278.  
18 - مقتل حسین.  
19 - قیام حسینی و اوضاع و احوال آن، محمد مهدی شمس الدین ص 164.  
20 - جنبشهای پنهانی در اسلام از محمود اسماعیل ص 93. المغنی فی آداب التوحید و العدل از قاضی عبد الجبار ج 8 ص 4.  
21 - چپ و راست در اسلام ص 158.  
22 - مقالات الاسلامیین از اشعری ص 141.  
23 - تهذیب التهذیب از ابن حجر عقلانی - 46 - 47.  
24 - حرکات الشیعه المتصرفین فی العصر العباسی. محمد جابر عبد العال ص 175 و 176.  
25 - همان مدرک.  
26 - گلدزیهر - ص 76.  
27 - نظم الاسلامیه. صبحی صالح - ص 144.  
28 - التبصیر فی الدین از اسفراینی ص 90.  
29 - قیام حسین و شرایط آن. محمد مهدی شمس الدین - ص 52.  
30 - دولت عربی و سقوط آن، ژولیوس ولهاوزن - ص 158.  
31 - قیام حسین و شرایط آن. ص 63.  
32 - قیام حسین در واقعیت تاریخی. محمد مهدی شمس الدین - ص 13.

موضع حسین (ع) در برابر توطئه‌های جاهلی معاویه

در خلال توطئه هایی 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 باقیماندگان اخیار و صالحان، اخبار پیامبر گرامی را با شجاعتی تمام حفظ کنند و خط صحیح اسلام را در قبال قدرت طاغوت بیان دارند.  
و اقدام امام در سطح امت، نادیده گرفتن حکومت معاویه بود. حسین (ع)  
تشخیص داد که باید به امت فرصت داد تا خود حدود و وسعت توطئه را کشف کند و به 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 بااشتیاق 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 بر انگیزد.  
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 می‌توانست عمل کند:  
1 - نخست بیعت با یزید، هم آن سان که پدرش با ابوبکر و عثمان وعمر کرد.  
2 - خودداری از بیعت و باقی ماندن در مکه یا مدینه در حرم پیامبر (ص)  
تا خدا چه پیش آورد.  
3 - پناه بردن به یکی از نقاط جهان اسلام همانطور که محمد بن حنفیه توصیه می‌کرد که به یمن عزیمت فرماید و در آنجا به کمک دیگران، جامعه‌ای اسلامی تشکیل دهد و از آن به بعد اعلام جدایی کند.  
4 - رد کردن بیعت و رفتن به کوفه و پذیرفتن دعوت کسانی که او را به کوفه دعوت می‌کردند و رسیدن به درجه شهادت.  
امام ناچار بود یکی ازین چهار راه را برگزیند. منظور ما این است که بگوئیم چرا امام طریق چهارم را برگزید. امام از آنجا که شرایط زمان خودرا درک می‌کرد باید راهی بر می‌گزید تا به آن وسیله درد عده‌ای از افراد امت را چاره می‌کرد و آن دسته‌ها عبارت بودند از:  
دسته اول: که قسمت عمده مردم را تشکیل می‌داد، کسانی بودند که در مقابل فساد معاویه، اراده خود را از دست داده بودند و به پستی و خواری ناشی از فسادی که پیرامون خلافت اسلامی را فرا گرفته بود و آن را به صورت بدترین نوع حکومت امپراطوریهای ایران و روم کسری و هراکلیوس درآورده بود، تن در داده بودند و میدانستند که حکومتی که از همه صفات و مختصات جاهلیت برخوردار است، زمام ملت اسلام را در دست گرفته است (1).  
امت برای واکنش در برابر این انحراف، اراده خود را از دست داده بود و زبان و عملش در خدمت هوسرانیها قرار گرفته بود و فاقد عقل و قلب شده بود. بنابر این نمی‌توانست اوضاع فاسد را تغییر دهد. امام (ع) قول شاعر معروف، فرزدق را که گفته بود: «دلهاشان با تست و شمشیرهاشان بر تست (2)» قبول داشت. افراد امت فهمیده بودند که بنی امیه شب و روز حرمت اسلام را لکه دار می‌کنند اما برای آشکار کردن این معنی و استدلال در این باب، قدرت خود را از دست داده بودند.  
دسته دوم: کسانی بودند که آن 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 وانحراف بنی امیه را درک می‌کردند، اما قدرت نداشتند که با آن به مقابله برخیزند.  
اما دسته دوم اساسا فارغ از این مصیبت و فاجعه بودند و آن را احساس نمی‌کردند.  
دسته سوم: ساده لوحانی بودند که فریب فرمانروایان بنی امیه در آنان مؤثر افتاده بود. اگر چه پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) خلافت اسلامی کم کم از مفهوم صحیح و شرعی خود منحرف میگردید. اما مفهوم خلافت از هر گونه تغییر اساسی بر کنار مانده بود. لیکن در دوران معاویه، در مفهوم خلافت تغییرات اساسی پدید آمد و خلافت اسلامی شکل سلطنت استبدادی کسری و قیصر را گرفت (3)  
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 می‌فریفت زیرا آنان می‌گفتند اگر این کارها صحیح و قانونی نبود، صحابه رسول خدا (ص) خاموش نمی‌نشستند.  
دسته چهارم: این عده مسئله را از لحاظ واگذاری حق خلافت از طرف امام حسن (ع) به معاویه و عقد قرار داد صلح با او می‌نگریستند و به نظرشان این تنها راهی بود که امام حسن (ع) و اوضاع و احوال پیچیده آنروز به عنوان رهبر و حافظ منافع آینده رسالت از هر گونه نابودی پیش گرفته بود.  
به نظر می‌رسد که این حقیقت اساسی که امام حسن (ع) در برابر معاویه پیش گرفت برای این گروه کاملا 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 کناره گیری برادرش امام حسن (ع) را از خلافت و صلح با معاویه شنیده بودند، ثابت کند که کناره گیری و صلح برادرش به معنای آن نیست که اهل بیت پیامبر (ص) از رسالت خود دست کشیده و آن را در بست 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 سه گانه که استحقاق منصب خلافت را نداشتند، بیعت کرد، امکان نداشت زیرا این روش درد چهار دسته امت را که شرح دادیم چاره نمی‌کرد. موقعیت یزید با موقعیت سه خلیفه فرق داشت زیرا تغییرات بنیادی که یزید در مفهوم خلافت اسلامی داده بود، تغییراتی نبود که شخصی رفته باشد و شخصی دیگر جانشین او شده باشد. بلکه قصد یزید و بنی 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 می‌داد که اگر امام در مکه و مدینه باقی می‌ماند، اگر چه به پرده کعبه در می‌آویخت و پناهنده می‌شد، بنی امیه او را تعقیب می‌کنند و به کشتن یا ترور او دست می‌زنند. امام (ع) بارها این مساله را عنوان کرده بود. زیرا مامور کردن سی نفر برای ترور امام (ع) هنگام حج، موضوع را تایید می‌کرد و امام ناچار شده بود مراسم حج را قطع کند و عمره مفرده بجای آورد و از مکه خارج شود تا بدان وسیله احترام مکه و خانه خدا محفوظ مانده باشد.  
اینگونه کشته شدن برای امام و برای چهار دسته یاد شده از مسلمانان، فایده‌ای نداشت. بین این نوع کشته شدن یا کشته شدن در راه خدا به علت امتناع از بیعت با یزید و شعله ور ساختن احساسات مسلمانان و برانگیختن آنان در راه مکتب پیامبر (ص) و برگرداندن شرف و اراده به آنان، تفاوت بسیار بود.  
معمولا مردم زان پس که شعله ایمان در نهادشان رو به خاموشی نهاد، به هر عقیده یا دین از روی احساس پای بند می‌مانند. برای اینکه احساس به ایمان و عقیده تبدیل گردد باید جنبش و حرکتی در میانشان به وجود آید و چنین جنبشی را نمی‌توان با یک حادثه کشته شدن ساده بر انگیخت بلکه باید به تمام کارهایی که موجب بیداری و برانگیختن در وجودشان میشود متوسل شد.  
امام این برانگیختن را چنان انجام داد که می‌بینیم شخصی مانند عمر بن سعد فرمانده سپاهیان ابن زیاد که تمام قتل و کشتار و غارت‌ها و اسارتها به دستور او انجام گرفت به گریه درآمد.  
اما موضع سوم، آنکه امام بیکی از مرزهای دور دست اسلامی مانند یمن برود و در آنجا جامعه اسلامی به وجود آورد. اگر امام این راه را انتخاب می‌کرد، نه تنها به هدف خود نمی‌رسید، بلکه از صحنه حوادث آنروز شام و عراق و مدینه و مکه جدا می‌شد.  
لیکن امام می‌خواست قیام و انقلاب خود را در صحنه حوادث رهبری کند تا بتواند سراسر جهان اسلامی را در بر گیرد و در میان همه مسلمانان تاثیر روحی و تربیتی و اخلاقی بر جای گذارد. چرا به یمن میرفت و برای تشکیل دادن یک جامعه اسلامی از صحنه فعال حوادث بر کنار می‌ماند؟ چنین جامعه‌ای در زمان پدرش در کوفه به وجود نیامد پس چگونه ممکن بود شرایط اجازه دهد که چنین جامعه‌ای در یمن دور افتاده از مرکز جهان اسلامی به وجود آید؟  
چنان وضعی با هدف امام که عبارت بود از ایجاد تغییرات روحی و نهادی در امت اسلام، تعارض داشت.  
به همین علت، امام موضع چهارم را برگزید تا بتواند در نهاد همه دسته‌های مسلمان آن روزگار، دگرگونی به وجود آورد و عواطف و احساس آنان رادر زندگانی، در توسل به اهداف شریف رسالت و مکتب معطوف دارد.

حسین (ع) و فرار مردم از همراهی با او

شمه‌ای از کوششهایی را که حاوی پند و اندرز بود و در برابر امام حسین و قیام او بعمل می‌آمد و بر سبیل نصیحت، او را از روبرو شدن و جنگیدن با انحراف بر حذر می‌داشتند گفتیم. باید دانست کسانی که اینگونه سخنان می‌گفتند و او را در مقابل انحرافات به سکوت و نرمش دعوت می‌کردند، تنها بعضی از عوام مسلمانان نبودند بلکه از سوی بزرگان امت، حتی از طرف بعضی از نزدیکان و خویشان نیز درین مورد با او گفتگو می‌شد.  
این سخنان نصیحت آمیز همه تعبیری 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 می‌کردند. امام (ع) پی برد که یگانه درمان آن حالت بیمار گونه که در مجتمع مسلمانان مورد قبول واقع شده بود اراده و فعالیت اوست، و سرعت در بذل جان و باید با کمی عده و نداشتن یارو 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 وانمود می‌کردند.  
امام (ع) می‌خواست آن خلق و خوی را دگرگون سازد و از بنیاد و پی برکند و خلق و خویی در روح امت بدمد که با قدرت امت در تحرک و اراده هماهنگ باشد.  
دلایل فراوان به رواج این خلق خوی منفی در دست داریم و می‌بینیم که امام در دشوارترین و خطرناکترین وقت متعرض این معنی شد.  
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 خویی که گفتیم، در جامعه مسلمین چه مشکلاتی به وجود آورده بود.  
ابن زیاد، زان پس که دانست هانی بن عروة، مسلم بن عقیل را در خانه خود پنهان کرده است و با او برای خروج بر حکومت بنی امیه، 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 منهم باشد او را تسلیم نمی‌کنم». هانی می‌پنداشت که پایگاهی بس نیرومند در اختیار دارد و دهها هزار تن پشت سر او هستند و مدافعان اویند و ازو پشتیبانی می‌کنند.  
وقتی خشم ابن زیاد بالا گرفت، به حبس هانی فرمان داد و خبر زندانی کردن و بعد به قتل رسانیدن او را در کوفه منتشر ساخت. هنوز ساعتی چند نگذشته بود که عمرو بن حجاج با چهار هزار کس از عشیره خود برای خبر یافتن از حقیقت این امر آمدند و بر در کاخ امارت خبر گرفتند که آیا هانی زنده است یا نه. در آن وقت، ابن زیاد از شریح قاضی خواست که واسطه کار شود و واردغرفه‌ای 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: مسلمان ان کجا رفتند؟ اگر ده تن از آنان به کاخ حمله می‌آوردند مرا رها می‌کردند. زیرا در کاخ نه سپاهی وجود دارد و نه پاسبانی.  
منظور هانی این بود که اگر ده تن در راه خدا آماده مرگ شده بودند، قیافه کوفه دگرگون می‌شد. شریح قاضی بیرون رفت تا مردم را مطمئن کندو با عمروبن حجاج سخن گوید و توضیح دهد که او زنده است. او در مقابل مردم شهادت داد که هانی زنده است و به قتل نرسیده. شریح می‌گوید: «دوباره بازگشتم تا به عمرو بن حجاج بگویم که هانی در زندان ازو چه تقاضایی داشت و می‌خواست که فقط ده تن به کاخ حمله ور شوند و او را از چنگ ابن زیاد برهانند. اما همینکه خواستم مطلب را بگویم، به پهلوی خود نگریستم و دیدم یکی از جاسوسان ابن زیاد در آنجا ایستاده است. پس زبان را نگاه داشتم و به ادای شهادت مطلوب بس کردم».  
عمرو بن حجاج و همراهانش بازگشتند زیرا منظور آنان تنها این بود که بدانند هانی زنده است یا به قتل رسیده است. وقتی شریح قاضی زنده بودن او را گواهی کرد، عمرو با کسان خود بازگشت و روز بعد ابن زیاد، هانی رادر زندان بقتل رسانید.  
اما روز بعد از آن مسلم بن عقیل با چهار هزار نفر خروج کرد و پیرامون کاخ را گرفت. ابن زیاد با عده‌ای قلیل از پاسبانان خود که از سی تن بیش نبودند در کاخ بود و بهنگام شدت گرفتن واقعه، لشکریان مسلم همه فرار کردند و یک تن از آنان بر جای نماند زیرا قصد جنگ نداشتند.  
این واقعیات متناقض که عواطف امت را در بر گرفته بود در گفته فرزدق با دقیقترین تعبیر آمده است:  
«دلهاشان با تست و شمشیرهاشان بر تو».  
شخصی که مالک اراده خود نباشد ممکن است دستش بر خلاف دلش و عاطفه اش حرکت کند ازین روست که می‌بینیم پس از آنکه حسین (ع) را به شهادت رسانیدند، گریستند و پشیمان شدند. زیرا دانستند که کشته شدن امام (ع) به دست آنان به این معنی است که بزرگواری و آرزوی منحصر خود را در زندگانی آزاد و کریمانه به قتل رسانیده‌اند … با اینهمه هم آنان بر حسین (ع)، زار گریستند.  
حسین در راه کوشش تبدیل اخلاق گریز و هزیمت به اخلاق جدید، با دقیقترین مرحله عمل خود 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 اخلافیات شکست بر بندد. زیرا روحیه شکست هر اندازه در مشروع بودن آن قیام تردید می‌کرد، باز نمی‌توانست در رفتار وحشیانه سپاهیان بنی امیه در مورد خاندان نبوت که با هیچ مقیاس و معیاری صحیح نبود شک کند.  
اینجاست که امام حسین (ع) با خون پاک خویش و خون پاک فرزندان و یاران خود و با همه اعتبارات احساسی و تاریخی، حتی شمشیر و عمامه جدش پیامبر اکرم (ص) وارد مبارزه گردید تا همه روزنه‌ها را و راه‌های 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 تابه امروز.

نتایج و آثار انقلاب

اشاره

اینک، پس از آگاهی از قیام و معنای آن، این پرسش پیش می‌آید:  
آیا قیام، نتایج خود را به بار آورد و واقعیتی را دگرگون ساخت؟ آیا پیروزی ببار 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 (4).  
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 (5).

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:  
1 - درهم شکستن چهار چوب ساختگی دینی که امویان و یارانشان تسلط خود را بر آن استوار ساخته بودند و رسوا ساختن روح لا مذهبی جاهلیت که روش حکومت آن زمان بود.  
زان پس که روح بی دینی که به آن اشارت کردیم در همه طبقات اجتماع پراکنده گردید، بی آنکه پرده از آن برداشته شود، و بی آنکه ساختگی بودن آن و دور بودن آن از دین در میان مردم بر ملا شده باشد، امام حسین (ع) تنها کسی بود که در دل همه مسلمانان احترام و محبتی مخصوص داشت و می‌توانست حکام را رسوا سازد و دوری بسیار آنان را از اسلام آشکار نماید. از این رو، قیام او حد فاصل بین اسلام و حکومت اموی بود و می‌توانست قیافه حقیقی و آلودگی آن را نشان دهد.  
2 - احساس گناه - شهادت فجیع امام حسین (ع) در کربلا موجی شدید از احساس گناه در وجدان هر مسلمانی برانگیخت. آنان پی بردند که می‌توانستند 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 می‌ساخت که گناهی را که مرتکب شده با کفاره بشوید و از طرف دیگر نسبت به کسانی که او را به ارتکاب چنین گناهی واداشته بودند، احساس کینه و نفرت کند. به طوری که انگیزه انقلابهای متعددی که در اثر قتل امام (ع) بر پا شد، همان کفاره یاری نکردن به حضرت او، و انتقام گرفتن از امویان بود.  
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.  
3 - 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 توجیهات رهبران اطاعت نمایند، مبادا نامشان از فهرست حقوق بگیران حذف شود. لذا در مقابل جور و ستمی که می‌دیدند، خاموشی می‌گزیدند و هم آنها تنها این بود که مفاخر قبیله‌ای خود را 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 شگفت انگیز بود و می‌گفتند اینان بشر نیستند. چنان خصلتی وجدان هر مسلمانی را تکان می‌داد و اورا از خوابی سنگین و طولانی بیدار می‌کرد تا زندگانی اسلامی شکل دیگر گیرد.  
شکلی که سالها پیش از قیام حسین (ع) از میان رفته بود. جامعه اسلامی به وسیله مردی عادی علیه حاکمان ظالم، انقلابها و قیامها بخود می‌بیند. اما روح کربلا در نهاد کسانی که به این کار دست زدند، شعله‌ای برافروخت که همه آماده بودند در راه چیزی که آن را حق تشخیص می‌دادند جان فدا کنند. روح مبارزه جویی قیام حسین (ع) پس از دیری خاموشی و تسلیم، از نو موجب برانگیختن روح مبارزه جویی در انسان مسلمان گردید. این قیام همه سدهای روحی واجتماعی 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 چهلم تا شصت هجری به درازا کشیده بود.  
اما پس از قیام حسین (ع)، در مکتب، روح انقلاب دمیده شد و توده هادر انتظار رهبری بودند و هر گاه رهبری می‌یافتند علیه حکومت بنی امیه دست به انقلاب می‌زدند. در همه این انقلابها، شعار انقلابیان خونخواهی حسین (ع) بود.

انقلابهای پس از قیام حسین (ع)

انقلابهای مزبور عبارت بود از:  
1 - انقلاب توابین  
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 ازو 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 65 هجری روی داد (6).  
2 - انقلاب مدینه  
این انقلاب با انقلاب توابین 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 (7).  
3 - قیام مختار ثقفی، در سال 66 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 (8).  
4 - انقلاب مطرف بن مغیره در سال 77 هجری  
مطرف بن مغیره علیه حجاج بن یوسف شورید و عبد الملک بن مروان را از خلافت خلع کرد (9).  
5 - انقلاب ابن اشعث در سال 81 هجری  
عبد الرحمن بن محمد بن اشعث بر حجاج شورید و عبد الملک مروان را از خلافت خلع کرد. این شورش تا سال 83 به طول انجامید. در آغاز پیروزیهای نظامی به دست آورد اما بعدا، حجاج به کمک ارتش شام بر او غلبه کرد (10).  
6 - انقلاب زید بن علی بن حسین  
در سال 122 هجری زید بن علی در کوفه به شورش برخاست اما آن شورش بیدرنگ به وسیله سپاهیان شام که درآن هنگام در عراق بودند سرکوب گردید (11).  
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 پایه‌های مردمی یافته بود و مورد توجه توده‌ها 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 می‌کرد و آن قیامها به فضل روحیه‌ای بود که قیام حسینی در کربلا گسترد و گسترش داد.  
همانا که قیام حسین (ع)، سر آغاز جنگ و قیام در تاریخ انقلاب بود وآن نخستین قیامی بود که طریق مبارزه جویی را به مردم آزاده که آن روحیه را از دست داده بودند آموخت.

پی نوشتها

1 - رژیمهای اسلامی - صبحی صالح ص 269.  
2 - طبری ج 4 ص 290.  
3 - رساله جاحظ در مورد معاویه و امویان. تحقیق عزت بیطار ص 16.  
4 - قیام حسینی و شرایط آن - محمد مهدی شمس الدین ص 154.  
5 - در باب این نتایج، علامه مهدی شمس الدین در کتاب خود «اوضاع و احوال قیام حسینی» ص 162 و 228 مطلبی دارد که خواننده را به آن تفصیلات حواله میدهیم زیرا در این مختصر، از بیان تمام این نتایج معذوریم.  
6 - تاریخ طبری - انقلاب توابین ج 4 ص 426 - 436.  
7 - تاریخ طبری - انقلاب مدینه ج 4 ص 366 و 381.  
8 - تاریخ طبری - انقلاب مدینه ج 4 ص 424.  
9 - تاریخ طبری - انقلاب مطرف.  
10 - تاریخ طبری و نیز «اشعث و دولت عربی» از و مهاوزن ص 189 و 203.  
11 - مقاتل الطالبین، اصفهانی. ص 139.

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.  
می توان 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، ساده ترین 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 می‌کنیم و می‌بینیم 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 نمی‌کردند که امویان تا چه اندازه از اسلام دورند (1).

امام سجاد احساس گناه را در دل مردم بر می‌افروخت

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 نمودیداما 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» (2).  
این احساس گناه، عاملی بود پیوسته شعله ور، که مردم را برای شورش و انتقام خواهی، دائم به جلو می‌راند. امام (ع) توانست هر وقت فرصتی به دست می‌آمد، مردم را به انقلاب بر ضد امویان برانگیزد و پیوسته این کار را از سر می‌گرفت، و آن شعله، نه فرو می‌نشست نه خاموش می‌شد (3).  
آن جونا 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 وهر حرکتی که ازو سر می‌زد به شورشی نو تفسیر می‌شد که ناچار حکومت منحرف بنی امیه هدف آن بود.  
از گذرگاه آن محیط ناآرام و مضطرب، امام (ع) بایستی راه و روشی نو می‌یافت تا با آن محیط و شرایط بسیار دشوار، بتوان 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 ازو طرح می‌شد، مورد توجه قرار دهد.  
امام (ع) به این سبب، اسلوب دعا را به کار برد و بسیار هم بکار برد.  
دعاهای او دارای نوعی معانی است که رویدادهای عصر او را تفسیر می‌کند و از مفاهیم تبلیغ و پی ریزی بنای امت لبریز است. «بنابر این امام دید که باید سخنان و آراء خود را در جامه خشونت انقلابی نپوشد. اگر چه در واقع مفاهیم آن گفتارها شدیدتر از خشونت و شورش بود. او تعابیر آن را در جامه اشارات و تحریک مستقیم بیار است.  
او مشاهده کرد که نظریات اسلام و راهها و روشهای آن، حرمت خودرا 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» (4).

نقش امام (ع) در میان امت

امام سجاد (ع) از دو راه عملی، با امت و پیروان خود روبرو گردید.  
1 - یکی راه برانگیختن وجدان انقلابی افراد مسلمان و متمرکز ساختن و برانگیختن احساسشان به گناه و ضروری بودن جبران آن گناه بود.  
!158 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 حنفیه را پذیرفت. سخنان او شامل همه مسلمانان و به گونه‌ای بود که مردم را وا می‌داشت رویاروی ستم بنی امیه و زمامداران منحرف آن بایستند.  
2 - 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 (5).  
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! 159 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 نفریبند.  
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 (6)».  
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 (7).  
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 اورا 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 (8).  
امام سجاد (ع) این مقدورات را نداشت و به علت نداشتن چنین پایگاه مردمی که با آگاهی و اخلاص ازو پشتیبانی کنند شکایت می‌فرمود.  
امام این واقعیت را در تحلیلی جالب و دقیق برای ما بیان می‌کند ومی فرماید:  
«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» (9).  
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 نمی‌گردید. بلکه پیش از آن امر بر آماده کردن سپاه عقیدتی متوقف بود که به هدفهای امام ایمان داشته باشند و از برنامه او در زمینه حکومت پشتیبانی کنند و از دستاوردهایی که برای امت حاصل می‌شد حراست نمایند».  
اما آنچه درباره پیشوایان و اهل بیت از فرزندان حسین (ع) می‌گویند که از سیاست کناره جستند و از دنیا بریدند، نظری است که واقعیت زندگانی امامان (ع) را که سراپا نشان دهنده شرکت فعال و مثبتی است که بر عهده داشتند، تکذیب می‌کند و نفی مینماید.  
پس، ازین دلبستگیهای امام سجاد (ع) به امت و رهبری توده‌ها که دارای محیطی گسترده بودند و در همه طول مکتب از آن سود می‌جستند، معلوم میشود که رهبری امام (ع) ناگهانی یا صرفا بر اساس نسبت داشتن با رسول الله (ص) به دست نیامده بود. کسانی که با رسول اکرم (ص) نسبت داشتند بسیار بودند، بلکه رهبری بر اساس تفویض این سمت و نقش مثبتی بود که امام در قبال امت، با وجود آنکه او را از مرکز حکومت دور نگاه داشته بودند بر عهده داشت.  
آری، امت غالبا رهبری را رایگان به دست کسی نمی‌سپارد و هیچ فردی رهبری امتی را به رایگان به دست نیاورده است و بی آنکه دست کرم بگشاید بر قلوب امت دست نیافته است و امت در زمینه‌های گوناگون این معنی را درک می‌کند و در حل مشکلات و نگاهداری مکتب، مورد استفاده امت قرار می‌گیرد.  
می بینیم فرزدق در این زمینه درباره علی بن حسین زین العابدین (ع) قصیده‌ای تنظیم کرد که مطلع آن چنین است:  
«هو الَّذِی تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطْأَتَهُ  
وَ الْبَیتُ یعْرِفُهُ وَ الْحِلُ وَ الْحَرَم»  
اینک آن کس که سرزمین مکه گامهای او را می‌شناسد و خانه خدا، نیز حل و حرم به حال او آگاهند (10).  
اینک می‌بینیم، چگونه هیبت فرمانروایی و سلطنت نتوانست در میان جمعیت انبوه امت در موسم حج برای هشام که خلیفه بود راه بگشاید تا به حجر الاسود دست یابد. اما همان دم رهبر از اهل بیت توانست توده‌های عظیم را چنان بخود جلب کند که مانند برق زدگان برای مقدم او (ع) در مقابل حجر الاسود راه بگشایند.  
همه این رویدادها و مظاهر، برای رهبری توده‌ای که پیشوایانی از اهل بیت در طول خط مکتب در آن می‌زیستند، ثابت می‌کند که روش آنان، روش اثباتی بوده است و احساس امت در دوران رهبری آنان در حمایت مکتب، فعالانه بوده است. از طرف دیگر می‌بینیم امام سجاد (ع)، قیام مسلحانه 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 مستقیما 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 می‌کند، آن را محدود می‌سازد. به عبارت دیگر، وضع اجتماعی که هر امام در آن زیست می‌کرد، شکل کار سیاسی او را محدود می‌ساخت. این تصورات و افکاری که بر زبان بعضی از مورخان شایع شده است، با وجود اینکه اشتباه است از جنبه عملی نیز خطری به حساب می‌آید. زیرا در حقیقت برای انسان منفی باف و روحیه‌های انزوا طلب و دوری جویی از مشکلات، امت و زمینه‌های رهبری امت، این معنی خوشایند است. (11)  
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». (12)  
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. (13)  
پیشوایان (ع) با وجود توطئه هایی 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 گرداند، نگاه دارند و روح جنگجویی را که امت در طی سالهای انحراف پس از وفات رسول الله (ص) از دست داده بود به او بازگردانند.  
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

1 - قیام حسین (ع) از محمد مهدی شمس الدین.  
2 - اعیان الشیعه ص 321 - 323.  
3 - قیام حسین (ع).  
4 - زین العابدین - سید الاهل.  
5 - الموسوعة - ص 660.  
6 - بحث در ولایت - صدر.  
7 - نقش پیشوایان.  
8 - بحث در ولایت - صدر.  
9 - نقش ائمه.  
10 - در مکه معظمه منطقه‌ای است که به آن حرم گویند (شعاعی به فاصله یک فرسنگ یا بیشتر به مکه مانده) که جز مسلمانان هیچکس به آنجا راه ندارد. حرم دارای احکامی است و یکی این است که مجرمی را که به آنجا پناه برد نمی‌توان دستگیر کرد و هیچ حیوانی جز حیوانات موذی را نمی‌توان در آن منطقه از بین برد. باری صید حرم 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)  
11 - نقش پیشوایان.  
12 - اشاره به گفتگوی دکتر صادق مهدی سعید در نجف اشرف.  
13 - 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 محمدعلی کوشا.  
مشخصات نشر: قم: حلم، ۱۳۸۴.  
مشخصات ظاهری: ۳۶۰ ص.  
شابک: ۳۰۰۰۰ ریال؛ ۳۰۰۰۰ ریال: چاپ دوم: 964 - 8490 - 19 - 8  
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 (فیپا).  
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: BP۳۶ / ک۹س۹ ۱۳۸۴  
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 محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم)

حضرت محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم)، فرزند عبداللّه بن عبدالمطّلب بن هاشم بن عبدمناف، در مکه به دنیا آمد. پیش از ولادت، پدرش عبداللّه درگذشته بود. محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) شش سال داشت که مادرش آمنه را نیز از دست داد. او تا هشت سالگی زیر سرپرستی جدّش عبدالمطّلب بود و پس از مرگ جدّش در خانه عمویش ابوطالب سُکنی گزید. رفتار و کردار او در خانه ابوطالب، نظر همگان را به سوی خود جلب کرد و دیری نگذشت که مهرش در دلها جای گرفت. او بر خلافِ کودکانِ همسالش که موهایی ژولیده و چشمانی آلوده داشتند، مانند بزرگسالان موهایش را مرتّب می‌کرد و سر و صورتِ خود را تمیز نگه می‌داشت. او به چیزهای خوراکی هرگز حریص نبود، کودکان همسالش، چنان که رسم اطفال است، با دستپاچگی و شتابزدگی غذا میخوردند و گاهی لقمه از دست یکدیگر می‌ربودند، ولی او به غذای اندک اکتفا و از حرص ورزی در غذا خودداری می‌کرد. در همه احوال، متانت بیش از حدِّ سنّ و سالِ خویش از خود نشان می‌داد. بعضی روزها همین که از خواب بر می‌خاست، به سر چاه زمزم میرفت و از آب آن جرعهای چند می‌نوشید و چون به وقت چاشت به صرف غذا دعوتش می‌نمودند، می‌گفت: احساس گرسنگی نمی‌کنم. او نه در کودکی و نه در بزرگسالی، هیچ گاه از گرسنگی و تشنگی سخن به زبان نمیآورد. عموی مهربانش ابوطالب او را همیشه در کنار بستر خود می‌خوابانید. همو گوید: من هرگز کلمه‌ای دروغ از او نشنیدم و کار ناشایسته و خنده بیجا از او ندیدم. او به بازیچه‌های کودکان رغبت نمی‌کرد و گوشه‌گیری و تنهایی را دوست می‌داشت و در همه حال متواضع بود. آن حضرت در سیزده سالگی، ابوطالب را در سفر شام، همراهی کرد. در همین سفر بود که شخصیت، عظمت، بزرگواری و امانتداری خود را نشان داد. بیست و پنج سال داشت که با خدیجه دختر خویلد ازدواج کرد. محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان مردم مکه به امانتداری و صداقت مشهور گشت تا آنجا که همه، او را محمّد امین میخواندند. در همین سنّ 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 مدّت، به حکم آیه «وَ أَنْذِرْ عَشیرَتَک الاَْقْرَبینَ»؛  
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 گوشِ مردم رساند. از همین جا بود که سران قریش، مخالفت با او را آغاز کردند و به آزار آن حضرت پرداختند. حضرت محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدّت 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 کفّار، مشرکان، منافقان و قبایل یهود، مزاحمتهای بسیاری برای او ایجاد کردند. در سال دهم هجرت، پس از انجام مراسم حجّ 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 معرّفی مینماید: «لَقَدْ کانَ لَکم فی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»؛ «در] سیره و سخن[پیامبر خدا برای شما الگوی نیکویی است.» او به حقّ دارای اخلاقی کامل و جامعِ تمام فضایل و کمالات انسانی بود. خدایش او را چنین میستاید: «إِنّک لَعَلی خُلُق عَظیم»؛ «ای پیامبر تو دارای بهترین اخلاق هستی.» «وَلَوْ کنْتَ فَظّاً غَلیظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِک»؛ «اگر تندخو و سخت دل میبودی مردم از اطرافت پراکنده می‌شدند.» از این رو، یکی از مهمترین عوامل پیشرفت اسلام، اخلاق نیکو و برخورد متین و ملایم آن حضرت با مردم بود. در طول زندگانی او هرگز دیده نشد وقتش را به بطالت بگذراند. در مقام نیایش همیشه می‌گفت: «خدایا از بیکارگی و تنبلی و زبونی به تو پناه می‌برم.»، و مسلمانان را به کار کردن تحریض می‌نمود. او همیشه جانب عدل و انصاف را رعایت می‌کرد و در تجارت به دروغ و تدلیس، متوسّل نمیشد و هیچ گاه در معامله سختگیری نمی‌کرد و با کسی مجادله و لجاجت نمی‌نمود و کار خود را به گردن دیگری نمی‌انداخت. او صدق گفتار و ادای امانت را قوام زندگی میدانست و می‌فرمود: این دو در همه تعالیم پیغمبران تأکید و تأیید شده است. در نظر او همه افراد جامعه، موظّف 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 بگیرید 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 پیامبرانِ الهی را عموماً و چهره تابناک و حقیقتِ انسانی محمّد پیامبر اسلام را خصوصاً در تابلوی تاریخی مستند و شکوهمندی بیابیم که به حقّ در عصر ما برترین تصویر انسانی نزدیک به حقیقت از آن حضرات است. منشور سه بُعدی تاریخ، سه چهره را نشان میدهد: قیصران، فیلسوفان و پیامبران.  
پیامبران «سیمایی دوست داشتنی دارند، در رفتارشان صداقت و صمیمیت بیشتر از اُبّهت و قدرت پیداست، از پیشانیشان پرتو مرموزی که چشمها را خیره می‌دارد ساطعاست، پرتویی که همچون «لبخندِ سپیده دم» محسوس است امّا همچون راز غیب مجهول.  
سادهترین نگاه‌ها آن را به سادگی میبینند امّا 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 «امّید» 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 زندگی کردنشان میبینند، مییابند 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 برآییم انسانها را همیشه و همه جا در پی این چهره‌های ساده امّا شگفت میبینیم که «عاشقانه چشم به آنان دوخته‌اند.» ابراهیم، نوح، موسی و عیسی، پیامبران بزرگِ تاریخ این چنین بوده‌اند، امّا محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) که خاتم‌الانبیاست چگونه است؟ «در برابر کسانی که با وی به مشاجره بر می‌خاستند وی تنها به خواندن آیاتی از قرآن اکتفا می‌کرد و یا عقیده خویش را با سبکی ساده و طبیعی بیان می‌کرد و به جدل نمی‌پرداخت. زندگیاش، پارسایان و زاهدان را به یاد می‌آورد. گرسنگی را بسیار دوست می‌داشت و شکیباییش را بر آن می‌آزمود. گاه خود را چندان گرسنه می‌داشت که بر شکمش سنگ میبست تا آزارِ آن را اندکی تخفیف دهد. در برابر کسانی که او را میآزردند چنان گذشت می‌کرد و بدی را به مِهر 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 تعجّب از طشت خاکستر خبری نشد! محمّد با لبخند بزرگوارانه‌ای گفت: رفیق ما امروز به سراغ ما نیامد! گفتند: بیمار است. گفت: باید به عیادتش رفت. بیمار در چهره محمّد که به عیادتش آمده بود چنان صمیمیت و محبّت 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 شومِ بدپسندی و آزار پرستی و میل به کجی و خیانت از ضمیرش پاک گردید. چنان متواضع بود که عرب خودخواه و مغرور و متکبّر را به اعجاب وا می‌داشت. زندگی‌اش، رفتارش و خصوصیات اخلاقی‌اش محبّت، 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.  
حتّی 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 جدّی، شرطی اساسی بود و به تمرکز فرماندهی، توجّه و تأکید فراوان داشت.  
با یاران و قوم خود رفتاری مبتنی بر جذب و اصلاح داشت و روح اعتماد و آرامش را در میان آنها تقویت می‌کرد.  
به کوچک رحم می‌کرد، بزرگ را گرامی می‌داشت، یتیم را خشنود کرده و پناه می‌داد، به فقیران و مسکینان نیکی و احسان می‌کرد، حتّی به حیوانات هم ترحّم می‌نمود و از آزار آنها نهی می‌کرد.  
از مهمترین نمونه‌های انسانیتِ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این بود که آن حضرت نیروهایی را که برای سرایا و جنگ با دشمن اعزام می‌کرد به دوستی و مدارا با مردم و عدم یورش و شبیخون علیه ایشان وصیت و سفارش می‌فرمود.  
او بیشتر دوست داشت دشمن را به سوی صلح منقاد کند، نه این که مردانِ ایشان را بکشد.  
آن حضرت سفارش می‌کرد 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 می‌کرد و از جنگ، جز به هنگام ضرورت و ناچاری، پرهیز داشت.  
نامه‌هایی که به سوی پادشاهان می‌فرستاد به سلام و صلح، آراسته و مزّین بود و آن را برای آغاز کلام در دیدار بین فرزندان آدم قرار داده بود.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در جنگها بیش از یک فرمانده تعیین می‌کرد، ضوابطی دقیق برای فرماندهی لشکر و تقویت آن قرار می‌داد و بین اصول سیاسی و نظامی ارتباط برقرار می‌ساخت و اطاعت از فرماندهان را رمزی برای انضباط، انقیاد و فرمانبرداری می‌دانست.  
او برنامه ریزی جدّی، 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 تحقّق انسانیت

وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای همه مردم مایه رحمت بود و هیچ کس را به سبب رنگ و جنس از شمول آن مستثنی نمی‌کرد.  
همه مردم نزد او روزی خورِ خداوند بودند.  
آن حضرت به این رهنمودها دعوت می‌کرد:  
1 رشد و اعتلای انسانیت، می‌فرمود: «همه مردم از آدم هستند و آدم نیز از خاک است.»  
2 صلح و سلامتی قبل از جنگ،  
3 گذشت و بخشش قبل از مجازات،  
4 آسان گیری و گذشت قبل از مجازات.  
از این رو، مشاهده می‌کنیم که جنگهای او همگی برای اهداف والای انسانی بوده و به منظور تحقّق انسانیت انجام می‌شده است. آن حضرت به نیکی، و احسان به مردم و دوستی و مدارا با آنان فرمان می‌داد. او نمونهای کامل از رحمت را در فتح مکه نشان داد که با وجود پیروزی بر دشمنان با ایشان برخوردی نیکو کرد، با توجّه به این که میتوانست از همه آنان انتقام گیرد، ولی آنان را بخشید و فرمود: بروید شما آزاد هستید! در جنگ «ذات الرّقاع» به «غوث بن الحارث» که برای قتل آن حضرت میکوشید، دست یافت، ولی از او گذشت و او را آزاد کرد. پیامبر با اسیران با مدارا و رحمت برخورد می‌کرد، بر بسیاری از آنان منّت می‌گذاشت و آزادشان می‌ساخت و لشکریان را به آنان سفارش می‌کرد. از جمله در یکی از جنگها، با دست خود، دست اسیری را - که صدای ناله او را شنید باز کرد.

اخلاق فرماندهی

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به اخلاقی آراسته بود که خداوند او را چنین می‌ستاید: «وَ إِنَّک لَعَلی خُلُق عَظیم». موصوف بودن به این اخلاق، از او یک فرمانده موفّق ساخته بود که میتوانست او را به مقصود رسانده و در بسیاری از جنگها پیروزی را برای او به ارمغان آورد. آن حضرت به تمامی مردم مهربان بود و در همه شرایط با لشکریان و مردم خود مدارا می‌کرد، راستگویی امین، وفادار به عهد و پیمان خود بود، هنگام غضب خشم خود را فرو می‌برد و هنگام قدرت از مجازات چشم پوشیده و می‌گذشت. او بین مردم «صلح و دوستی» برقرار می‌ساخت و از آنان کینه، دشمنی و فتنه را دور می‌کرد و هر کسی را در جایگاه خود قرار می‌داد. برجسته‌ترین 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 خویی‌ای که داشتند، چنان تربیت و رهبری کرد که، با همه این اوصاف، از حامیان جدّی او گشتند و همراه با او پرچم اسلام را برافراشتند و به جهاد برخاستند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، روشهای جدیدی را در جنگ، حکومت، مدیریت، سیاست، اقتصاد و مسائل اجتماعی به وجود آورد. در جنگ احزاب به کندن خندق پرداخت، در غزوه حدیبیه با قریش مذاکره کرد و با انعقاد پیمانی به نتایج عملی آن، که بعدها نمایان شد، دست یافت و به همین گونه در هر میدان جنگی به ابتکاری جدید دست می‌زد که او را در پیروزی بر دشمن یاری می‌کرد و آنان را از اقدامات و تاکتیکهای خود در بُهت و سرگردانی فرو می‌برد. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) موفّق گردید حاکمیتی از هر جهت با شکوه و محترم برپا دارد تا همه مردم از زعامت و رهبری او بهرهمند گشته و به اوامر او، پس از رهایی از طاعت رهبران مختلف، گردن نهند. دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اسلام، مبتنی بر صلح و سلامت بود و جنگ را جز هنگامی که قساوت دشمن و سختگیری آنان بر مسلمانان زیاد شد، مورد توجّه قرار نمی‌داد. در حقیقت، برای دفعِ زور، به زور متوسّل می‌شد. از این رو، جنگهای او از آغاز بر اساسی ثابت و استوار قرار داشت که لشکر اسلامی از آن غفلت نمی‌کرد، از جمله: دعوت مردم به دین جدید، انعقاد پیمان صلح و پرداخت جزیه یا فتح سرزمین آنان، و نبرد با کسانی که با او دشمنی کنند.

نظافت

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به پاکیزگی علاقه فراوان داشت و در نظافت بدن و لباس بی نظیر بود. علاوه بر آداب وضو، اغلب روزها خود را شستشو می‌داد و این هر دو را از عبادات میدانست. موی سرش را با برگ سدر میشست و شانه می‌کرد و خود را با مشک و عنبر خوشبو می‌نمود. روزانه چند بار، مخصوصاً شبها پیش از خواب و پس از بیداری، دندانهایش را با دقّت مسواک می‌کرد. جامه سفیدش که تا نصف ساقهایش را میپوشانید همیشه تمیز بود. پیش از صرف غذا و بعد از آن دست و دهانش را میشست و از خوردن سبزیهای بد بو پرهیز می‌نمود. شانه عاج و سرمه‌دان و قیچی و آینه و مسواک، جزء اسباب مسافرتش بود. خانه‌اش با همه سادگی و بی تجمّلی همیشه پاکیزه بود. تأکید می‌نمود که زباله‌ها را به هنگام روز بیرون ببرند و تا شب به جای خود نمانَد. نظافت تن و اندامش با قُدسِ طهارتِ روحش هماهنگی داشت و به یاران و پیروان خود تأکید می‌نمود که سر و صورت و جامه و خانه‌هایشان را تمیز نگهدارند و وادارشان می‌کرد خود را، به ویژه در روزهای جمعه، شستشو داده و معطّر سازند که بوی بد از آنها استشمام نشود و آن گاه در نماز جمعه حضور یابند.

آداب معاشرت

در میان جمع، بشّاش و گشاده‌رو و در تنهایی، سیمایی محزون و متفکر داشت. هرگز به روی کسی خیره نگاه نمی‌کرد و بیشتر اوقات چشمهایش را به زمین می‌دوخت. اغلب دو زانو می‌نشست و پای خود را جلوی هیچ کس دراز نمی‌کرد. در سلام کردن به همه، حتّی بردگان و کودکان، پیشدستی می‌کرد و هر گاه به مجلسی وارد می‌شد نزدیکترین جای را اختیار می‌نمود. اجازه نمی‌داد کسی جلوی پایش بایستد و یا جا برایش خالی کند. سخن همنشین خود را قطع نمی‌کرد و با او طوری رفتار می‌کرد که تصوّر می‌شد هیچ کس نزد رسول خدا از او گرامیتر نیست. بیش ا ز حدِّ لزوم سخن نمی‌گفت، آرام و شمرده سخن می‌گفت و هیچ گاه زبانش را به دشنام و ناسزا آلوده نمی‌ساخت. در حیا و شرمِ حضور، بی مانند بود. هر گاه از رفتار کسی آزرده میگشت ناراحتی در سیمایش نمایان می‌شد، ولی کلمه گِله و اعتراض بر زبان نمیآورد. از بیماران عیادت می‌نمود و در تشییع جنازه حضور می‌یافت. جز در مقام داد خواهی، اجازه نمی‌داد کسی در حضور او علیه دیگری سخن بگوید و یا به کسی دشنام بدهد و یا بدگویی نماید.

بخشایش و گذشت

بد رفتاری و بی حرمتی به شخصِ خود را با نظرِ اغماض مینگریست، کینه کسی را در دل نگاه نمی‌داشت و در صدد انتقام بر نمی‌آمد. روحِ نیرومندش عفو و بخشایش را بر انتقام ترجیح می‌داد. در جنگ اُحد با آن همه وحشیگری و اهانت که به جنازه عمویش حمزه بن عبدالمطّلب روا داشته بودند و از مشاهده آن به شدّت متألّم 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 برنیامد، و حتّی ابوقتاده انصاری را که می‌خواست 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، امّا 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 ابّی 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 جانش توطئه کردند که به هنگام عبور از گردنه، مرکبش را رم دهند تا در پرتگاه، سقوط کند و با این که همگی صورتِ خود را پوشانده بودند، آنها را شناخت و با همه اِصرارِ یارانش، اسم آنها را فاش نساخت و از مجازاتشان صرفنظر 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 متخلّف، هر که بود، مسامحه روا نمی‌داشت. زیرا قانونِ عدل، سایه امنیت اجتماعی و حافظ کیان جامعه است و نمیشود آن را بازیچه دستِ 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 ننگِ خانواده اَشرافی خود میدانستند، به تکاپو افتادند که مجازات را متوقف سازند، امّا آن حضرت نپذیرفت و فرمود: «اقوام و ملل پیشین دچار سقوط و انقراض شدند، بدین سبب که در اجرای قانونِ 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 فوقِ 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 حقّی بر ذمّه من دارد، من حاضرم به قصاص و عمل متقابل تن بدهم.» از میان مردم شخصی به نام سوادة بن قیس به پا خاست و گفت: یا رسول الله! روزی که از طائف بر میگشتی و عصا را در دست خود حرکت می‌دادی به شکم من خورد و مرا رنجه ساخت. فرمود: «حاشا که به عمد این کار را کرده باشم. مع هذا به حکم قصاص تسلیم میشوم!» فرمان داد همان عصا را بیاورند و به دست سواده داد و فرمود: «هر عضوی که از بدن تو با این عصا ضربت خورده است به همان قسمت از بدن من بزن و حقّ 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 نصِّ قرآن، حکم آن معین شده بود، اعمّ از عبادت و معاملات، چه برای خود و دیگران، حقِّ مداخله قائل نبود و این دسته از احکام را بدون چون و چرا به اجرا در می‌آورد؛ زیرا تخلّف از آن احکام، کفر به خداست: «وَ مَنْ لَمْ یحْکمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ فَاؤُلئِک هُمُ الْکافِروُنَ»؛ «و کسانی که به آنچه خدا فرو فرستاده داوری نکرده‌اند، آنان خود کفر پیشگانند.» امّا 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 استبدادِ رأی رفتار نمی‌کرد و به افکار مردم بی اعتنایی نمی‌نمود.  
نظر مشورتی دیگران را مورد مطالعه و توجّه قرار می‌داد و دستور قرآن مجید را عم تأیید نموده و می‌خواست مسلمین این سنّت 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.  
اوّل 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 محّل اردوگاه را به معرض مشورت گذارد که نظر حباب بن منذر مورد تأیید واقع شد.  
سوم در خصوص این که با امرای جنگ چه رفتاری شود به شور پرداخت.  
بعضی کشتن آنها را ترجیح دادند و برخی تصویب نمودند آنها را در مقابل فدیه آزاد نمایند و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با گروه دوم موافقت کرد.  
در جنگ اُحد روش مبارزه را در معرض شور قرار داد که آیا در داخل شهر بمانند و به استحکامات دفاعی بپردازند و یا در بیرون شهر اردو بزنند و جلوی هجوم دشمن را بگیرند، که شقّ دوم تصویب شد.  
در جنگ احزاب، شورایی تشکیل داد که در خارج مدینه آرایش جنگی بگیرند و یا در داخل شهر به دفاع بپردازند.  
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 حدّ سوریه به هراس افتاده بود و چون به لشکر خود اعتماد نداشت به جنگ اقدام نمی‌کرد.  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مشورت پرداخت که آیا پیشروی کند و یا به مدینه برگردند که بنا به پیشنهاد اصحاب، مراجعت را ترجیح داد.  
چنان که میدانیم همه مسلمانان به عصمت و مصونیت او از 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 تلقّی می‌نمود و مردم را در تنگنای خفقان و اختناق نمی‌گذاشت و با کمال ملایمت با جواب قانع کننده، انتقاد کننده را به اشتباه خود واقف می‌کرد.  
او به این اصل طبیعی اذعان داشت که آفریدگار مهربان، وسیله فکر کردن و سنجیدن و انتقاد را به همه انسانها عنایت کرده و آن را مختصّ به صاحبان نفوذ و قدرت ننموده است.  
پس چگونه میتوان حقّ 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 اوامر من اطاعت کنید؟ گفتند: بلی.  
گفت: فرمان میدهم خود را در این آتش بیندازید.  
آنها امتناع کردند.  
رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از این ماجرا مستحضر شد فرمود: «اگر اطاعت می‌کردند برای همیشه در آتش میسوختند! اطاعت در موردی است که زمامداران مطابق قانون دستوری بدهند.» در غزوه حنین که سهمی از غنائم را به اقتضای مصلحت به نو مسلمانان اختصاص داد، سعد بن عباده و جمعی از انصار که از پیشقدمان و مجاهدان بودند زبان به اعتراض گشودند که چرا آنها را بر ما ترجیح دادی؟ فرمود: همگی معترضین در یک جا گِرد 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 حُرقوص (که بعدها از سردمداران خوارج نهروان شد) اعتراض کرده، با لحن تشدّد 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 عمربن خطّاب در خصوص معاهده آن حضرت با قریش انتقاد می‌نمود 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 الرّقابی! 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 شایسته‌ترم و قرآن کریم مقام و منزلت مرا معرّفی کرده است أَلنَّبِی أَوْلی بِالْمُؤْمنینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ پس هر کس از شما از دنیا برود چنانچه مالی از خود بجا گذاشته، متعلّق به ورثه اوست و هر گاه وامی داشته باشد و یا خانواده مستمند و بی پناهی از او بازمانده باشد دَینِ او بر ذمّه من و سرپرستی و کفالت خانواده‌اش بر عهده من است.» آری، این است سیمای صمیمی و چهره تابناک پیامبر بزرگوار اسلام، و چنین است سیره عملی آن حضرت.  
او کسی است که اخلاق انسانی و ملکات عالیه را در زمانی کوتاه آن چنان در دل مسلمین گسترش داد که از هیچ، همه چیز را ساخت! او با رفتار و کردارش 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.  
صَلَواتُ اللهِ وَ سَلامُهُ عَلَیهِ وَ عَلی آلِهِ اَجْمَعینَ.  
اینک از میان سخنانِ فراوانِ آن بزرگوار، چهل حدیث برگزیده، به پیروان و شیفتگانِ آن «هادی سُبُل» و «پرچمدار توحید» و «انسان کامل» تقدیم میگردد.

چهل حدیث

اشاره

قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم):

1 فضیلت دانش طلبی

مَنْ سَلَک طَریقًا یطْلُبُ فیهِ عِلْمًا سَلَک اللّهُ بِهِ طَریقًا إِلَی الْجَنَّةِ … وَ فَضْلُ الْعالِمِ عَلَی الْعابِدِ کفَضْلِ الْقَمَرِ عَلی سائِرِ النُّجُومِ لَیلَةَ الْبَدْرِ.  
هر که راهی رود که در آن دانشی جوید، خداوند او را به راهی که به سوی بهشت است ببرد، و برتری عالِم بر عابد، مانند برتری ماه در شب چهارده، بر دیگر ستارگان است.

2 دین یابی ایرانیان

لَوْ کانَ الدِّینُ عِنْدَ الثُّرَیا لَذَهَبَ بِهِ رَجُلٌ مِنْ فارْسَ أَوْ قَالَ مِنْ أَبْناءِ فارْسَ حَتّی یتَناوَلَهُ.  
اگر دین به ستاره ثریا رسد، هر آینه مردی از سرزمین پارس یا این که فرموده از فرزندان فارس به آن دست خواهند یازید.

3 ایمان خواهی ایرانیان

إِذا نَزَلَتْ عَلَیهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) سُورَةُ الْجُمُعَةِ، فَلَمّا قَرَأَ: وَ آخَرینَ مِنْهُمْ لَمّا یلْحَقُوا بِهِمْ.  
قَالَ رَجُلٌ مَنْ هؤُلاءِ یا رَسُولَ اللّهِ؟ فَلَمْ یراجِعْهُ النّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم)، حَتّی سَأَلَهُ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَینِ أَوْ ثَلاثًا.  
قالَ وَ فینا سَلْمانُ الفارْسی قالَ فَوَضَعَ النَّبِی یدَهُ عَلی سَلْمانَ ثُمَّ قالَ:  
لَوْ کانَ الاِْیمانُ عِنْدَ الثُّرَیا لَنالَهُ رِجالٌ مِنْ هؤُلاءِ.  
وقتی که سوره جمعه بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل گردید و آن حضرت آیه وَ آخَرینَ مِنْهُمْ لَمّا یلْحَقُوا 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 می‌گوید: سلمان فارسی در میان ما بود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دستش را روی دوش او نهاد، سپس فرمود: اگر ایمان به ستاره ثریا برسد، هر آینه مردانی از سرزمین این مرد به آن دست خواهند یافت.

4 مشمولان شفاعت

أَرْبَعَةٌ أَنَا الشَّفیعُ لَهُمْ یوْمَ القِیمَةِ: 1 مُعینُ أَهْلِ بَیتی.  
2 وَ الْقاضی لَهُمْ حَوائِجَهُمْ عِنْدَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیهِ.  
3 وَ الُْمحِبُّ لَهُمْ بِقَلْبِهِ وَ لِسانِهِ.  
4 وَ الدّافِعُ عَنْهُمْ بِیدِهِ.  
چهار دستهاند که من، روز قیامت، شفیع آنها هستم: 1 یاری دهنده اهل بیتم، 2 برآورنده حاجات اهل بیتم به هنگام اضطرار و ناچاری، 3 دوستدار اهل بیتم به قلب و زبان، 4 و دفاع کننده از اهل بیتم با دست و عمل.

5 ملاک پذیرش اعمال

لا یقْبَلُ قَوْلٌ إِلاّ بِعَمَل وَ لا یقْبَلُ قَوْلٌ وَ لا عَمَلٌ إِلاّ بِنِیة وَ لا یقْبَلُ قَوْلٌ وَ لا عَمَلٌ وَ لا نِیةٌ إِلاّ بِإِصابَةِ السُّنَّةِ.  
نزد خداوند سخنی پذیرفته نمی‌شود، مگر آن که همراه با عمل باشد، و سخن و عملی پذیرفته نمیشود، مگر آن که همراه با نیت خالص باشد، و سخن و عمل و نیتی پذیرفته نمیشود، مگر آن که مطابق سنّت باشد.

6 صفات بهشتی

أَلا أُخْبِرُکمْ بِمَنْ تَحْرُمُ عَلَیهِ النّارُ غَدًا؟ قیلَ بَلی یا رَسُولَ اللّهِ.  
فَقالَ: أَلْهَینُ الْقَریبُ اللَّینُ السَّهْلُ.  
آیا کسی را که فردای قیامت، آتش بر او حرام است به شما معرّفی نکنم؟ گفتند: آری، ای پیامبر خدا.  
فرمود: کسی که متین، خونگرم، نرمخو و آسانگیر باشد.

7 نشانه‌های ستمکار

عَلامَةُ الظّالِم أَرْبَعَةٌ: یظْلِمُ مَنْ فَوْقَهُ بِالْمَعْصِیةِ، وَ یمْلِک مَنْ دُونَهُ بِالْغَلَبَةِ، وَ یبْغِضُ الْحَقَّ وَ یظْهِرُ الظُّلْمَ.  
نشانه ظالم چهار چیز است:  
1 با نافرمانی به مافوقش ستم می‌کند،  
2 به زیردستش با غلبه فرمانروایی می‌کند،  
3 حقّ را دشمن می‌دارد،  
4 و ستم را آشکار می‌کند.

8 شعبه‌های علوم دین

إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلاثَةٌ: آیةٌ مُحْکمَةٌ أَوْ فَریضَةٌ عادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قائِمَةٌ وَ ما خَلاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ.  
همانا علم دین سه چیز است، و غیر از اینها فضل است: 1 آیه محکمه (که منظور از آن علم اصول عقائد است)، 2 فریضه عادله (که منظور از آن علم اخلاق است)، 3 و سنّت قائمه (که منظور از آن علم احکام شریعت است).

9 فتوای نااهل

مَنْ أَفْتی النّاسَ بِغَیرِ عِلْم … فَقَدْ هَلَک وَ أَهْلَک.  
کسی که بدون صلاحیت علمی برای مردم فتوا دهد، خود را هلاک ساخته و دیگران را نیز به هلاکت انداخته است.

10 روزه واقعی

أَلصّائِمُ فی عِبادَة وَ إِنْ کانَ فی فِراشِهِ ما لَمْ یغْتَبْ مُسْلِمًا.  
روزهدار مادامی که غیبت مسلمانی را نکرده باشد همواره در عبادت است، اگر چه در رختخواب خود باشد.

11 فضیلت رمضان

شَهْرُ رَمضانَ شَهْرُ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ هُوَ شَهْرٌ یضاعَفُ فیهِ الْحَسَناتُ وَ یمْحُو فیهِ السَّیئاتُ وَ هُوَ شَهْرُ الْبَرَکةِ وَ هُوَ شَهْرُ الاِْنابَةِ وَ هُوَ شَهْرُ التَّوبَةِ وَ هُوَ شَهْرُ الْمَغْفِرَةِ وَ هُوَ شَهْرُ الْعِتْقِ مِنَ النّارِ وَ الْفَوْزِ بِالْجَنَّةِ.  
أَلا فَاجْتَنِبُوا فیهِ کلَّ حَرام وَ أَکثِرُوا فیهِ مِنْ تِلاوَةِ الْقُرآنِ …  
ماه رمضان، ماه خداوند عزیز و جلیل است، و آن ماهی است که در آن نیکیها دوچندان و بدیها محو می‌شود، ماه برکت و ماه بازگشت به خدا و توبه از گناه و ماه آمرزش و ماه آزادی از آتش دوزخ و کامیابی به بهشت است.  
آگاه باشید! در آن ماه از هر حرامی بپرهیزید و قرآن را زیاد بخوانید.

12 نشانه‌های شکیبا

عَلامَةُ الصّابِرِ فی ثَلاث: أَوَّلُها أَنْ لا یکسَلَ، و الثّانِیةُ أَنْ لا یضْجَرَ، وَ الثّالِثَةُ أَنْ لا یشْکوَ مِنْ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ.  
لاَِنَّهُ إِذا کسِلَ فَقَدْ ضَیعَ الْحَقَّ، وَ إِذا ضَجِرَ لَمْ یؤَدِّ الشُّکرَ، وَ إِذا شَکی مِنْ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَدْ عَصاهُ.  
علامت صابر در سه چیز است:  
اوّل: آن که کسل نشود،  
دوّم: آن که آزرده خاطر نگردد،  
سوّم: آن که از خداوند عزّوجلّ شکوه نکند، زیرا وقتی که کسل شود، حقّ را ضایع می‌کند، و چون آزرده خاطر گردد شکر را به جا نمی‌آورد، و چون از پروردگارش شکایت کند در واقع او را نافرمانی نموده است.

13 بدترین جهنّمی

إِنَّ أَهْلَ النّارِ لَیتَأَذُّونَ مِنْ ریحِ الْعالِمِ التّارِک لِعِلْمِهِ وَ إِنَّ أَشَدَّ أَهْلِ النّارِ نِدامَةً وَ حَسْرَةً رَجُلٌ دَعا عَبْدًا إِلَی اللّهِ فَاسْتَجابَ لَهُ وَ قَبِلَ مِنْهُ فَأَطاعَ اللّهَ فَأَدْخَلَهُ اللّهُ الْجَنَّةَ وَ أَدْخَلَ الدّاعِی النّارَ بِتَرْکهِ عِلْمَهُ.  
همانا اهل جهنّم 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 خودِ دعوت کننده را به سبب عمل نکردن به علمش به دوزخ انداخته است.

14 عالمان دنیا طلب

أَوْحَی اللّهُ إِلی داوُدَ (علیه السلام) لا تَجْعَلْ بَینی وَ بَینَک عالِمًا مَفْتُونًا بِالدُّنْیا فَیصُدَّک عَنْ طَریقِ مَحَبَّتی فَإِنَّ أُولئِک قُطّاعُ طَریقِ عِبادِی الْمُریدینَ، إِنَّ أَدْنی ما أَنَا صانِعٌ بِهِمْ أَنْ أَنْزَعَ حَلاوَةَ مُناجاتی عَنْ قُلوبِهِمْ.  
خداوند به داود (علیه السلام) وحی فرمود که: میان من و خودت، عالِم فریفته دنیا را واسطه قرار مده که تو را از راه دوستی‌ام 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.

15 نتیجه یقین

لَوْ کنْتُم تُوقِنُونَ بِخَیرِ الاْخِرَةِ وَ شَرِّها کما تُوقِنُونَ بِالدُّنیا لاَثَرْتُمْ طَلَبَ الآخِرَةِ.  
اگر شما مردم یقین به خیر و شرّ آخرت می‌داشتید، همان طور که یقین به دنیا دارید، البته در آن صورت، آخرت را انتخاب می‌کردید.

16 نخستین پرسشهای قیامت

لا تَزُولُ قَدَمَا الْعَبْدِ یوْمَ القِیمَةِ حَتّی یسْأَلَ عَنْ أَرْبَع: عَنْ عُمْرِهِ فیما أَفْناهُ، وَ عَنْ شَبابِهِ فیما أَبْلاهُ، وَ عَنْ عِلْمِهِ کیفَ عَمِلَ بِهِ، وَ عَنْ مالِهِ مِنْ أَینَ اکتَسَبَهُ وَ فیما أَنْفَقَهُ، وَ عَنْ حُبِّنا أَهْلَ الْبَیتِ.  
هیچ بنده‌ای در روز قیامت قدم از قدم بر نمی‌دارد، تا از این چهار چیز از او پرسیده شود:  
1 از عمرش که در چه راهی آن را فانی نموده،  
2 و از جوانی‌اش که در چه کاری فرسوده‌اش ساخته،  
3 و از مالش که از کجا به دست آورده و در چه راهی صرف نموده،  
4 و از دوستی ما اهل بیت.

17 محکم کاری

وَ لکنَّ اللّهَ یحِبُّ عَبْدًا إِذا عَمِلَ عَمَلاً أَحْکمَهُ.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی که با دقّت قبر سعد بن معاذ را پوشاند فرمود: میدانم که قبر سرانجام فرو می‌ریزد و نظم آن بهم میخورد، ولی خداوند بنده‌ای را دوست می‌دارد که چون به کاری پردازد، آن را محکم و استوار انجام دهد.

18 مرگ، بیداری بزرگ

أَلنّاسُ نِیامٌ إِذا ماتُوا انْتَبَهُوا.  
مردم در خواباند وقتی که بمیرند، بیدار میشوند.

19 ثواب اعمال کارساز

سَبْعَةُ أَسْباب یکسَبُ لِلْعَبْدِ ثَوابُها بَعْدَ وَفاتِهِ: رَجُلٌ غَرَسَ نَخْلاً أَوْ حَفَرَ بِئْرًا أَوْ أَجْری نَهْرًاأَوْ بَنی مَسْجِدًا أَوْ کتَبَ مُصْحَفًا أَوْ وَرَّثَ عِلْمًاأَوْ خَلَّفَ وَلَدًا صالِحًا یسْتَغْفِرُ لَهُ بَعْدَ وَفاتِهِ.  
هفت چیز است که اگر کسی یکی از آنها را انجام داده باشد، پس از مرگش پاداش آن هفت چیز به او می‌رسد:  
1 کسی که نخلی را نشانده باشد (درخت مثمری را غرس کرده باشد)،  
2 یا چاهی را کنده باشد،  
3 یا نهری را جاری ساخته باشد،  
4 یا مسجدی را بنا نموده باشد،  
5 یا قرآنی را نوشته باشد،  
6 یا علمی را از خود بر جای نهاده باشد،  
7 یا فرزند صالحی را باقی گذاشته باشد که برای او استغفار نماید.

20 سعادتمندان

طُوبی لِمَنْ مَنَعَهُ عَیبُهُ عَنْ عُیوبِ الْمُؤْمِنینَ مِنْ إِخْوانِهِ طُوبی لِمَنْ أَنْفَقَ الْقَصْدَ وَ بَذَلَ الفَضْلَ وَ أَمْسَک قَولَهُ عَنِ الفُضُولِ وَ قَبیحِ الْفِعْلِ.  
خوشا به حال کسی که عیبش 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 سخنانِ زائد و زشت خودداری ورزد.

21 دوستی آل محمّد

مَنْ ماتَ عَلی حُبِّ آلِ مُحَمَّد ماتَ شَهیدًا.  
أَلا وَ مَنْ ماتَ عَلی حُبِّ آلِ مُحَمَّد ماتَ مَغْفُورًا لَهُ.  
أَلا وَ مَنْ ماتَ عَلی حُبِّ آلِ مُحَمَّد ماتَ تائِبًا.  
أَلا و من ماتَ عَلی حُبِّ آلِ مُحَمَّد ماتَ مُؤْمِنًا مُسْتَکمِلَ الإِیمانِ.  
أَلا وَ مَنْ ماتَ عَلی بُغْضِ آلِ مُحَمَّد جاءَ یوْمَ الْقِیمَةِ مَکتُوبٌ بَینَ عَینَیهِ مَأْیوسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ.  
أَلا وَ مَنْ ماتَ عَلی بُغْضِ آلِ مُحَمَّد لَمْ یشُمَّ رائِحَةَ الْجَنَّةِ.  
کسی که با دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، شهید مرده است.  
آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، آمرزیده مرده است.  
آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، توبهکار مرده است.  
آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، باایمان کامل مرده است.  
آگاه باشید کسی که با دشمنی آل محمّد (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 محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، بوی بهشت به وی نمیرسد.

22 سزای زن و مرد همسر آزار

أَیمَا امْرَأَة أَذَتْ زَوْجَها بِلِسانِها لَمْ یقْبَلِ اللّهُ مِنْها صَرْفًا وَ لا عَدْلاً وَ لا حَسَنَةً مِنْ عَمَلِها حَتّی تُرْضِیهُ وَ إِنْ صامَتْ نَهارَها وَ قامَتْ لَیلَها وَ کانَتْ أَوَّلَ مَنْ یرِدُ النّارَ وَ کذلِک الرَّجُلُ إِذا کانَ لَها ظالِمًا.  
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.

23 سزای زن ناسازگار با شوهر

أَیمَا امْرَأَة لَمْ تَرْفُقْ بِزَوْجِها وَ حَمَلَتْهُ عَلی ما لا یقْدِرُ عَلَیهِ وَ ما لا یطیقُ لَمْ تُقْبَلْ مِنْها حَسَنَةٌ وَ تَلْقَی اللّهَ وَ هُوَ عَلَیها غَضْبانُ.  
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.

24 نخستین رسیدگی در قیامت

أَوَّلُ ما یقْضی یوْمَ القِیمَةِ الدِّماءُ.  
اوّلین کاری که در روز قیامت به آن رسیدگی می‌شود، خونهای به ناحقّ ریخته شده است.

25 بی رحمی و ترحّم

إِطَّلَعْتُ لَیلَةَ أَسْری عَلَی النّارِ فَرَأَیتُ امْرَأَةً تُعَذَّبُ فَسَأَلْتُ عَنْها فَقیلَ إِنَّها رَبَطَتْ هِرَّةً وَ لَمْ تُطْعِمْها وَ لَمْ تَسْقِها وَ لَمْ تَدَعْها تَأْکلُ مِنْ خَشاشِ الاَْرْضِ حَتّی ماتَتْ فعَذَّبَها بِذلِک وَ اطَّلَعْتُ عَلَی الْجَنَّةِ فَرَأَیتُ امْرَأَةً مُومِسَةً یعنی زانِیةً فَسَأَلْتُ عَنْها فَقیلَ إِنَّها مَرَّتْ بِکلْب یلْهَثُ مِنَ الْعَطَشِ فَأَرْسَلَتْ إِزارَها فی بِئْر فَعَصَرَتْهُ فی حَلْقِهِ حَتّی رَوِی فَغَفَرَ اللّهُ لَها.  
در شب معراج از دوزخ آگاهی یافتم، زنی را دیدم که در عذاب است.  
از گناهش سؤال کردم.  
پاسخ داده شد که او گربه‌ای را محکم بست، در حالی که نه به آن حیوان خوراکی داد و نه آبی نوشاند و آزادش هم نکرد تا خود در روی زمین چیزی را بیابد و بخورد و با این حال ماند تا مُرد.  
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.

26 عدم پذیرش اعمال ناخالص

27 دنیا طلبی، عنصرِ حبط اعمال

لَیجیئَنَّ أَقوامٌ یوْمَ الْقِیمَةِ وَ أَعْمالُهُمْ کجِبالِ تِهامَة فَیؤْمَرُ بِهِمْ إِلَیالنّارِ قالُوا یا رَسُولَ اللّهِ مُصَلّینَ؟ قالَ نَعَمْ یصَلُّونَ وَ یصُومُونَ وَیأْخُذُونَ هِنْأً مِنَ اللَّیلِ فَإِذا عَرَضَ لَهُمْ شَیءٌ مِنَ الدُّنْیا وَثَبُوا عَلَیهِ.  
در روز قیامت گروهی را برای محاسبه می‌آورند که اعمال نیک آنان مانند کوه‌های تهامه بر روی هم انباشته است! امّا فرمان می‌رسد که به آتش برده شوند! صحابه گفتند: یا رسول اللّه! آیا اینان نماز میخواندند؟ فرمود: بلی نماز میخواندند و روزه می‌گرفتند و قسمتی از شب را در عبادت به سر می‌بردند! امّا همین که چیزی از دنیا به آنها عرضه می‌شد، پرش و جهش می‌کردند تا خود را به آن برسانند!

28 با هر که‌ای با اوستی

أَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ.  
آدمی (در قیامت) با کسی است که او را دوست دارد.

29 دوستی اهل بیت

مَنْ سَرَّهُ أَنْ یحْیی حَیاتی وَ یمُوتَ مَماتی وَ یسْکنَ جَنَّةَ عَدْن غَرَسَها رَبّی فَلْیوالِ عَلِیا مِنْ بَعْدی وَلْیوالِ وَلِیهُ وَلْیقْتَدِ بِالاَْئِمَّةِ مِنْبَعْدی فَإِنَّهُمْ عِتْرَتی وَ خُلِقُوا مِنْ طینَتی رُزِقُوا فَهْمًا وَ عِلْمًا وَ وَیلٌ لِلْمُکذِّبینَ بِفَضْلِهِمْ مِنْ أُمَّتی الْقاطِعینَ فیهمْ صِلَتی لا أَنَا لَهُمُ اللّهُ شَفاعَتی.  
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 امّت من که برتری آنان را انکار کنند و پیوندشان را با من قطع نمایند که خداوند شفاعت مرا شامل حال آنان نخواهد کرد.

30 ولایت علی (علیه السلام) شرط قبولی اعمال

فَوَ الَّذی بَعَثَنی بِالْحَقِّ نَبِیا لَوْ جاءَ أَحَدُکمْ یوْمَ الْقِیمَةِ بِأَعْمال کأَمْثالِ الْجِبالِ وَ لَمْ یجیءَ بِوِلایةِ عَلِی بْنِ أَبیطالب لاََکبَّهُ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ فِی النّارِ.  
سوگند به خدایی که مرا به حقّ برانگیخته، اگر یکی از شما در روز قیامت با اعمالی همانند کوهها بیاید، امّا فاقد ولایت و قبول حاکمیت علی بن ابیطالب باشد، خداوند او را به رو در آتش افکند.

31 پاداش مریض

إِذا مَرِضَ الْمُسْلِمُ کتَبَ اللّهُ لَهُ کأَحْسَنِ ما کانَ یعْمَلُ فی صِحَّتِهِ وَ تَساقَطَتْ ذُنُوبُهُ کما یتَساقَطُ 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.

32 مسئولیت مسلمانی

مَنْ أَصْبَحَ لایهْتَمُّ بِأمُوُرِ الْمُسْلِمینَ فَلَیسَ مِنْهُمْ وَ مَنْ سَمِعَ رَجُلاً ینادی یا لَلْمُسْلِمینَ فَلَمْ یجِبْهُ فَلَیسَ بِمُسْلِم  
هر که صبح کند و به امور مسلمین همّت نگمارد، از آنها نیست؛ و هر کس بشنود که شخصی فریاد میزند: «ای مسلمانها به فریادم برسید» ولی جوابش نگوید، مسلمان نیست.

33 پیوستگی ایرانیان با اهل بیت

قالَتِ الرُّسُلُ مِنَ الْفُرْسِ لِرَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) إِلی مَنْ نَحْنُ یا رَسُولَ اللّهِ؟ قالَ أَنْتُمْ مِنّا وَ إِلَینا أَهْلَ الْبَیتِ.  
فرستادگان باذان، پادشاه یمن، تحت الحمایه ایران که اصالتاً ایرانی بودند به حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند و گفتند: ای رسول خدا: سرانجامِ 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: فَبَلَغَنی عَنِ الزُّهْرِی إِنّه قالَ: فَمِنْ ثَمَّ قالَ رَسُولُ اللّهِ: سَلْمانُ مِنّا أَهْلَ الْبَیتِ.  
ابن هشام از قول زهری گوید: و از همین جا بود که پیامبر فرمود: سلمان از اهل بیت ماست.

34 خیانت بزرگ (تقدّم مفضول)

مَنْ تَقَدَّمَ عَلَی الْمُسْلِمینَ وَ هُوَ یری أَنَّ فیهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فَقَدْ خانَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْمُسْلِمینَ.  
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.

35 ارزش هدایت

لأََنْ یهْدِی اللّهُ بِک رَجُلاً واحِدًا خَیرٌ لَک مِمّا طَلَعَتْ عَلَیهِ الشَّمْسُ.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خطاب به حضرت علی (علیه السلام) فرمود: در صورتی که خداوند یک نفر را به دست تو هدایت کند، برای تو از حکومت کردن بر آنچه آفتاب بر آن می‌تابد بهتر است.

36 مردمان آخرالزّمان

یأْتی عَلَیالنّاسِ زَمانٌ تَخْبُثُ فیهِ سَرائِرُهُمْ وَ تَحْسُنُ فیهِ عَلانِیتُهُمْ طَمَعًا فِی الدُّنْیا، لا یریدُونَ بِهِ ما عِنْدَ رَبِّهِمْ، یکونُ دینُهُمْ رِیاءً لا یخالِطُهُمْ خَوْفٌ، یعُمُّهُمُ اللّهُ بِعِقاب فَیدْعُونَهُ دُعاءَ الْغَریقِ فَلا یسْتَجیبُ لَهُمْ!زمانی بر مردم فرا می‌رسد که برای طمعِ 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!

37 راستگوترین صحابه

ما أَظَلَّتِ الْخَضْراءُ وَ لا أَقَلَّتِ الْغَبْراءُ مِنْ ذی لَهْجَة أَصْدَقُ مِنْ أَبیذَرٍّ.  
آسمان سایه نینداخته و زمین دربرنگرفته، صاحب سخنی راستگوتر از ابوذر را.

38 پرسش از عالمان و همنشینی با فقیران

سائِلُوا الْعُلَماءَ وَ خاطِبُوا الْحُکماءَ وَ جالِسُوا الْفُقَراءَ.  
از دانشمندان بپرسید و با فرزانگان سخن بگویید و با فقیران بنشینید.

39 دستبوسی نه!

هذا تَفْعَلُهُ الأَعاجِمُ بِمُلُوکها وَ لَسْتُ بِمَلِک إِنَّما أَنَا رَجُلٌ مِنْکمْ.  
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 عَجَمْها با پادشاهان خود می‌کنند و من شاه نیستم، من مردی از خودتان هستم.

40 مهربانی با همنوعان

ما آمَنَ بی مَنْ باتَ شَبْعانَ وَ جارُهُ جائِعٌ، وَ ما مِنْ أَهْلِ قَرْیة یبیتُ وَ فیهِمْ جائِعٌ لا ینْظُرُ اللّهُ إِلَیهِمْ یوْمَ الْقِیمَةِ.  
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، صدّیقه، طاهره، مبارکة، زکیه، راضیه، مرضیه، محدثَّه و بتول می‌باشد.  
بیشتر مورّخان شیعه و سنّی، ولادت با سعادت آن حضرت را در بیستم جمادی الثّانی سال پنجم بعثت در مکه مکرّمه می‌دانند.  
برخی سال سوم و برخی سال دوم بعثت را ذکر کرده‌اند.  
یک مورّخ و محدّث سنّی، ولادت آن بانو را در سال اوّل بعثت دانسته است.  
بدیهی است روشن ساختن زاد روز یا سالروز درگذشت شخصیتهای بزرگ تاریخ هرچند که از نظر تاریخی و تحقیقی باارزش و قابل بحث است، امّا از نظر تحلیل شخصیت چندان مهم به نظر نمیرسد.  
آنچه مهّم و سرنوشتساز است نقش آنان در سرنوشت انسان و تاریخ می‌باشد.  
پرورش زهرا (علیها السلام) در کنار پدرش رسول خدا و در خانه نبوّت بود؛ خانهای که محلّ نزول وحی و آیه‌های 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: اللّه 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 توجّه 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، امّا درباره خود چیزی نمی‌گفت.  
روزی بدو گفتم: مادر! چرا برای خود نیز مانند دیگران دعای خیر نمی‌کنی؟ گفت: فرزندم! همسایه مقدّم است.  
تسبیحهایی که به نام تسبیحات فاطمه (علیها السلام) شهرت یافته و در کتابهای معتبر شیعه و سنّی و دیگر اسناد، روایت شده نزد همه معروف است.  
فاطمه (علیها السلام) تا وقتی که رسول خدا از دنیا نرفته بود، سختیها و تلخیهای زندگی را با دیدن سیمای تابناک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر خود هموار می‌نمود، ملاقات پدر تمام رنجها را از خاطرش می‌زدود و به او آرامش و قدرت می‌بخشید.  
امّا مرگ پدر، مظلوم شدن شوهر، از دست رفتن حقّ، و بالاتر از همه دگرگونیهایی که پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاصله‌ای اندک در سنّت مسلمانی پدید آمد، روح و سپس جسم دختر پیغمبر را سخت آزرده ساخت.  
چنان که تاریخ نشان میدهد، او پیش از مرگ پدرش بیماری جسمی نداشته است.  
داستان آنان را که به در خانه او آمدند و می‌خواستند خانه را با هر کس که درون آن است آتش زنند شنیده‌اید.  
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، خطبه‌ای بلیغ در جمع آن زنان بیان فرمود که با نقل بخشی کوتاه از آن، گوشهای از دردِ دین و سوز و گداز مکتبی زهرا (علیها السلام) و شِکوه او از مردم فرصتطلب و غاصبان ولایت را در می‌یابید.  
از درد سخن گفتن و از درد شنیدن با مردم بی‌درد ندانی که چه دردی است! «به خدا سوگند، اگر پای در میان مینهادند، و علی را بر کاری که پیغمبر به عهده او نهاد، می‌گذاردند، آسان آسان ایشان را به راه راست می‌برد، و حقّ هر یک را بدو میسپرد … شگفتا! روزگار چه بوالعجبها در پس پرده دارد و چه بازیچه‌ها یکی پس از دیگری برون می‌آرد.  
راستی مردان شما چرا چنین کردند و چه عذری آوردند؟ دوست نمایانی غدّار، در حقّ 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 محدّثان اقوال گوناگونی دارند که مشهورتر از همه، سیزده جمادی الاولی سال یازده هجری و دیگری سوم جمادی الثّانی 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 می‌گفت، علی (علیه السلام) می‌نوشت و فاطمه آنها را گرد می‌آورد که کتابی به نام مصحف فاطمه شد.

آموزش دیگران

فاطمه زهرا (علیها السلام) با بیان احکام و معارف اسلام، زنان را به وظایفشان آشنا می‌ساخت.  
فضّه خدمتگزار فاطمه (علیها السلام)، که از شاگردان و پرورش یافتگان مکتب اوست در مدّت بیست سال جز با آیات قرآن سخنی نگفت و هر گاه قصد بیان مطلبی را داشت با آیه‌ای متناسب از قرآن، منظور خویش را بیان می‌کرد.  
فاطمه (علیها السلام) نه تنها از فراگرفتن دانش خسته نمیشد، بلکه در یاد دادن مسائل دین به دیگران از حوصله و پشتکار فراوانی برخوردار بود.  
روزی زنی نزد او آمد و گفت: مادری پیر دارم که در مورد نماز خود اشتباهی کرده و مرا فرستاده تا از شما مسألهای بپرسم.  
زهرا (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 زهرا (علیها السلام) بخشی از شب را به عبادت مشغول می‌شد.  
آن قدر نمازهای شب او طولانی می‌شد و بر روی پاهایش می‌آیستاد که پایش ورم می‌کرد.  
حسن بصری متوفّای 110 هجری گوید: هیچ کس در میان امّت 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 رقّت 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.  
زهرا (علیها السلام) فرمود: ما نیز اکنون در خانه چیزی نداریم، سپس گردن بندی را که دختر حمزة بن عبدالمطّلب به او هدیه کرده بود از گردن باز کرد و به پیرمرد فقیر داد و فرمود: این را بفروش ان شاءالله 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.  
عمّار مرد را به خانه برد و او را سیر کرد، لباسی را به او پوشاند، او را بر مرکبی سوار کرد و بیست دینار طلا هم به او داد، آن گاه گردن بند را با مُشک خوشبو ساخت و در پارچه‌ای پیچید و به غلام خود گفت: این را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تقدیم کن، خودت را هم به او بخشیدم.  
پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز غلام و گردن بند را به فاطمه بخشید.  
غلام نزد فاطمه آمد.  
آن حضرت گردن بند را گرفت و به غلام فرمود: من تو را در راه خدا آزاد کردم.  
غلام خندید.  
فاطمه (علیها السلام) راز خنده‌اش را پرسید.  
پاسخ داد: ای دختر پیامبر! برکت این گردن بند 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 10 سال حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدینه 27 یا 28 غزوه و 35 تا 90 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 ناظرِ نبردها و مانورهای نظامی بود.  
سریه که جمع آن سرایا است به جنگهایی گفته میشود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بی آن که خود در آن شرکت کند، گروهی را به فرماندهی شخصی به جبهه‌ها و مرزهای کشور اسلامی، برای نبرد یا دفاع احتمالی، اعزام می‌کرد.  
گاهی برخی از این مأموریتهای رزمی به خاطر فاصله زیاد جبهه‌ها از مدینه، حدود دو یا سه ماه به طول می‌انجامید.  
به تحقیق میتوان گفت علی (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) میشست و علی (صلی الله علیه و آله و سلم) با سپر خود آب می‌ریخت.  
هنگامی که فاطمه (علیها السلام) مشاهده کرد که خون بند نمیآید، قطعه حصیری را سوزانید و خاکستر آن را بر زخم پاشید تا خون بند آمد.  
آن روز پیامبر و علی، شمشیرهای خود را به فاطمه دادند تا آنها را بشوید.  
در نبرد احد، حمزه سیدالشهدا، عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به شهادت رسید.  
پس از نبرد، «صفیه» خواهر حمزه به اتّفاق 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 اُحد، 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 اوّلین غذایی است که پس از سه روز در دهان می‌گذارم.  
در نبرد موته، جعفربن ابیطالب به شهادت رسید و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به خانه وی رفت و همسر و فرزندانش را دلداری داد و از آنجا به خانه فاطمه (علیها السلام) رفت.  
فاطمه می‌گریست.  
پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بر مثل جعفر باید گریه کنندگان بگریند.  
سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خانواده جعفر غذایی تهیه کنید، زیرا امروز آنها خود را فراموش کرده‌اند.  
فاطمه زهرا (علیها السلام) در فتح مکه نیز حضور داشت.  
«امّ هانی»، خواهر علی (علیه السلام) گوید: در روز فتح مکه دو نفر از خویشان مشرک شوهرم را پناه دادم و هنوز آنها در خانه‌ام بودند که ناگهان برادرم علی (علیه السلام)، در حالی که سواره و زره‌پوش 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 تعجّب 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 عبدالمطّلب حضور داشتند.  
در ماه رمضان سال دهم هجری، علی (علیه السلام) از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای یک مأموریت مهّم 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 عدّه زیادی نیز به اسلام گرویدند.  
علی (علیه السلام) طی نامهای 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 حجّ، به موقع خود را به مکه رسانَد، 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 حجّ را به جای آورد و بدین ترتیب، عدّه زیادی برای سفر حجّ مهیا شدند.  
آن حضرت در روز 25 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 حجّ را به دستور پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) انجام می‌داد.  
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 حجّةالوداع، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، هنگام بازگشت به مدینه در غدیرخم، در یک اجتماع صدهزار نفری، علی (علیه السلام) را به فرمان خداوند به امامت و جانشینی خود منصوب نمود.  
با توجّه به حضور فاطمه زهرا (علیها السلام) در حجّةالوداع با اطمینان میتوان گفت که آن حضرت در مراسم با شکوه غدیرخم حضور داشته است.

زهرا و آخرین لحظات زندگانی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

بیماری رسول خدا در روزهای آخر عمرش شدّت یافت.  
فاطمه (علیها السلام) در کنار بستر پیامبر، چهره نورانی و ملکوتی پدر را مینگریست که از شدّت تب عرق می‌ریخت.  
فاطمه در حالی که به پدر نگاه می‌کرد به گریه افتاد، پیامبر نتوانست ناآرامی دخترش را تحمّل کند، در گوش او سخنی گفت که فاطمه آرام شد و لبخند زد.  
لبخند زهرا (علیها السلام) در آن حال شگفتآور بود.  
از او سؤال کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چه رازی را به او فرمود؟ پاسخ داد: تا پدرم زنده است رازش را فاش نمی‌کنم.  
پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) راز آشکار شد.  
فاطمه گفت: پدرم به من فرمود: تو نخستین کس از اهل بیت من هستی که به من ملحق می‌شوی، و از این رو شاد شدم.  
در میان سخنان اندکی که از دختر گرامی رسول خدا در مجامع روایی فریقین نقل شده، چهل حدیث را، که هر یک درسی از فضیلت و فهم دین و حیا و دعوت به توحید است، برگزیدم، تا دلهای حقجویان و جویندگان معارف خاندان نبوی و علوی بدان 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

قالَتْ فاطِمَةُ الزَّهْراءُ (علیها السلام):

1 موقعیت اهل بیت در نزد خدا

وَاحْمَدُوا الَّذی لِعَظمَتِهِ وَ نُورِهِ یبْتَغی مَنْ فِی السَّمواتِ وَ الاَْرْضِ إِلَیهِ الْوَسیلَةَ، وَ نَحْنُ وَسیلَتُهُ فی خَلْقِهِ، وَ نَحْنُ خاصَّتُهُ وَ مَحَلُّ قُدْسِهِ، وَ نَحْنُ حُجَّتُهُ فی غَیبِهِ، وَ نَحْنُ وَرَثَةُ أَنْبِیائِهِ.  
خدایی را حمد و سپاس گویید که به خاطر عظمت و نورش، هر که در آسمانها و زمین است به سوی او وسیله می‌جوید، و ما وسیله او در میان مخلوقاتش و خاصّان درگاه و جایگاه قدس او و حجّت غیبی و وارث پیامبرانش هستیم.

2 حرمت مست کننده‌ها

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): یا حَبیبَةَ أَبیها کلُّ مُسْکر حَرامٌ، و کلُّ مُسْکر خَمْرٌ.  
پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من فرمود: ای دوستِ پدر! هر مست کننده‌ای حرام است، و هر مست کنندهای خمر است.

3 بهترین زنان کیستند؟

قالَتْ فاطِمَةُ (علیها السلام) فی وَصْفِ ما هُوَ خَیرٌ لِلنِّساءِ: خَیرٌ لَهُنَّ أَنْ لایرینَ الرِّجالَ، وَ لا یرَوْنَهُنَّ.  
حضرت در وصف این که بهترین چیز برای زنان چیست، فرموده‌اند: این که زنان، مردان را نبینند، و مردان هم زنان را نبینند.

4 نتیجه عبادت خالص

عَنْ فاطِمَةَالزَّهْراءِ (علیها السلام): مَنْأَصْعَدَ إِلَیاللّهِ خالِصَ عِبادَتِهِ أَهْبَطَ اللّهُ إِلَیهِ أَفْضَلَ مَصْلَحَتِهِ.  
هر که عبادت خالصش را به سوی خدا بالا فرستد، خداوند متعال برترین بهره و سودش را به سوی او پایین فرستد.

5 فاطمه در مقام شکوه از دو خلیفه

قالَتْ فاطِمَةُ الزَّهْراءُ (علیها السلام) لِلاَْوَّلَینِ: أَرَأَیتُکما إِنْ حَدَّثْتُکما عَنْ رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): تَعْرِفانِهِ وَ تَفْعَلانِ بِهِ؟ قالا نَعَمْ.  
فَقالَتْ: نَشَدْتُکمَا اللّهُ أَلَمْ تَسْمَعا رَسُولَ اللّهِ یقُولُ: «رِضا فاطِمَةَ مِنْ رِضای، وَ سَخَطُ فاطِمَةَ مِنْ سَخَطی، فَمَنْ أَحَبَّ فاطِمَةَ إِبْنَتی فَقَدْ أَحَبَّنی، وَ مَنْ أَرْضی فاطِمَةَ فَقَدْ أَرْضانی، وَ مَنْ أَسْخَطَ فاطِمَةَ فَقَدْ أَسْخَطَنی»؟ قالا نَعَمْ، سَمِعْناهُ مِنْ رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)، فَقالَتْ: فَإِنّی أُشْهِدُ اللّهَ وَ مَلائِکتَهُ أَنَّکما أَسْخَطْتُمانی وَ ما أَرْضَیتُمانی وَ لَئِنْ لَقیتُ النَّبِی لاََشْکوَنَّکما إِلَیهِ.  
حضرت زهرا (علیها السلام) خطاب به خلیفه اوّل و دوّم 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 نشنیده‌اید 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 نساختید، و چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را ملاقات نمایم حتماً از شما به او شکایت خواهم نمود.

6 بدترین امّت

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)، شِرارُ أُمَّتی الَّذینَ غَذُّوا بِالنَّعِیم، الَّذینَ یأکلُونَ أَلْوانَ الطَّعامِ، وَ یلْبَسُونَ أَلوانَ الثِّیابِ وَ یتَشَدَّقُونَ فِی الْکلامِ.  
بدترین امّت من کسانی هستند که: از انواع نعمتها تغذیه می‌کنند و خوراکیهای رنگارنگ میخورند، و لباسهای گوناگون میپوشند، و هر چه بخواهند می‌گویند.

7 نزدیکترین اوقات زن به خدا

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: سَأَلَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) أَصْحابَهُ عَنِ الْمَرْأَةِ ماهِی؟ قالُوا: عَوْرَةٌ، قالَ: فَمَتی تَکونُ أَدْنی مِنْ رَبِّها؟ فَلَمْ یدْرُوا.  
فَلَمّا سَمِعَتْ فاطِمَةُ (علیها السلام) ذلِک قالَتْ: أَدْنی ما تَکونُ مِنْ رَبِّها أَنْ تَلْزَمَ قَعْرَ بَیتِها.  
فَقالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): إِنَّ فاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنّی.  
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: حقّا که فاطمه پاره تن من است.

8 نتیجه صلوات بر زهرا (علیها السلام)

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) یا فاطِمَةُ مَنْ صَلّی عَلَیک غَفَرَ اللّهُ لَهُ وَ أَلْحَقَهُ بی حَیثُ کنْتُ 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.

9 علی (علیه السلام)، رهبر و پیشوا

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: إِنَّ النَّبِی (علیها السلام) قالَ: «مَنْ کنْتُ وَلِیهُ فَعَلِی وَلِیهُ، وَ مَنْ کنْتُ إِمامَهُ فَعَلِی إِمامُهُ».  
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.

10 حجاب فاطمه

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: یا رَسُولَ اللّهِ إِنْ لَمْ یکنْ یرانی فَأَنَا أَراهُ، وَ هُوَ یشُمُّ الرّیحَ.  
فَقالَ النَّبِی (صلی الله علیه و آله): أَشْهَدُ أَنَّک بَضْعَةٌ مِنّی.  
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.

11 دستور العملی جامع

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: دَخَلَ عَلَی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ قَدْ إِفْتَرَشْتُ فِراشی لِلنَّوْمِ، فقالَ: یا فاطِمَةُ لا تَنامی إلاّ وَ قَدْ عَمِلْتِ أَرْبَعَةً: خَتَمْتِ القُرآنَ، وَ جَعَلْتِ الاَْنْبِیاءَ شُفَعائَک، وَ أَرْضَیتِ الْمُؤْمِنینَ عَنْ نَفْسِک، وَ حَجَجْتِ وَ اعْتَمَرْتِ، قالَ هذا وَ أَخَذَ فِی الصَّلوةِ، فَصَبَرْتُ حَتّی أَتَمَّ صَلاتَهُ، قُلتُ: یا رَسُولَاللّهِ أَمَرْتَ بِأَرْبَعَة لا أَقْدِرُ عَلَیها فی هذَا الْحالِ! فَتَبَسَّمَ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ قال: إِذا قَرَأْتِ قُل هُوَ اللّهُ أَحَدٌ ثَلاثَ مَرّات فَکأنَّک خَتَمْتِ القُرْآنَ، وَ إِذا صَلَّیتِ عَلَی وَ عَلَی الاَْنْبِیاءِ قَبْلی کنّا شُفَعاءَک یوْمَ الْقِیمَةِ، وَ إِذا اسْتَغْفَرْتِ لِلْمُؤْمِنینَ رَضُوا کلُّهُمْ عَنْک، وَ إِذا قُلْتِ: سُبْحانَ اللّهِ وَ الْحَمْدُ لِلّهِ وَ لا إِلَهَ إِلاَّ اللّهُ وَ اللّهُ أَکبَرُ، فَقَدْ حَجَجْتِ وَ اعْتَمَرْتِ.  
در وقتی که بستر خواب را گسترده بودم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر من وارد شد، فرمود: ای فاطمه! نخواب مگر آن که چهار کار را انجام دهی: قرآن را ختم کنی، و پیامبران را شفیعت گردانی، و مؤمنین را از خود راضی کنی، و حجّ و عمرهای را به جا آوری.  
این را فرمود و شروع به خواندن نماز کرد، صبر کردم تا نمازش تمام شد، گفتم: یا رسول اللّه! به چهار چیز مرا امر فرمودی در حالی که بر آنها قادر نیستم! آن حضرت تبسّمی کرد و فرمود: چون قل هو اللّه 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: سُبحانَ اللّه وَ الحَمدُ للّه وَ لا اِلهَ اِلاَّ اللّهُ وَ اللّهُ اکبرُ، حجّ و عمرهای را انجام دادهای.

12 رضایت شوهر

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): وَیلٌ لاِمْرَأَة أَغْضَبَتْ زَوْجَها وَ طُوبی لاِمْرَأَة رَضِی عَنْها زَوْجُها.  
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.

13 ثواب انگشتر عقیق

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): مَنْ تَخَتَّمَ بِالْعَقیقِ لَمْ یزَلْ یری خَیرًا.  
کسی که انگشتر عقیق به دست کند، همیشه خیر میبیند.

14 علی (علیه السلام)، بهترین داور

قالَتْ فاطِمَةُالزَّهراءُ (علیها السلام) عَنْ أَبیها (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ: إِنَّ نَفَرًا مِنَ الْمَلائِکةِ تَشاجَرُوا فی شَیء فَسَأَلُوا حَکمًا مِنَ الاْدَمِیینَ، فَأَوْحَی اللّهُ تَعالی إلَیهِمْ أَنْ تَخَیرُوا، فَاخْتارُوا عَلِی بْنَ أَبیطالب.  
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.

15 زنان دوزخی

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم) … یا بِنْتی أَمَّا الْمُعَلَّقَةُ بِشَعْرِها فَإِنَّها کانَتْ لا تُغَطّی شَعْرَها مِنَ الرِّجالِ، وَ أَمَّا الْمُعَلَّقَةُ بِلِسانِها فَإِنَّها کانَتْ تُؤْذی زَوْجَها، … وَ أَمَّا الَّتی کانَ رَأْسُها رَأْسَ خِنْزیر، وَ بَدَنُها بَدَنَ الْحِمارِ فَإِنَّها کانَتْ نَمّامَةً کذّابَةً.  
وَ أَمَّا الَّتی کانَتْ عَلی صُورَةِ الکلْبِ فَإِنَّها کانَتْ قینَةً نَوّاحَةً حاسِدَةً.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (درباره مشاهدات خود از عذاب دوزخیان در شب معراج) فرمود: دخترم! امّا زنی که به مویش آویخته شده، بود کسی بود که مویش را از مردان نمی‌پوشانید، و آن که به زبانش آویزان بود، زنی بود که شوهرش را آزار می‌داد … و آن که سرش سرِ خوک و بدنش بدنِ الاغ بود، زنی بود که سخنچین و دروغگو بود، و آن که صورتش به شکل سگ بود، زنی بود که آواز می‌خواند و نوحه سرایی می‌کرد و حسد می‌ورزید.

16 شرایط روزه‌دار

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: ما یصْنَعُ الصّائِمُ بِصِیام إِذا لَمْ یصُنْ لِسانَهُ وَ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ جَوارِحَهُ.  
روزه‌دار چون زبانش و گوشش و چشمش و اعضایش را]از حرام [نگه ندارد، روزه‌دار نیست.

17 داناترین و نخستین مسلمان

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): زَوْجُک أَعْلَمُ النّاسِ عِلْمًا، وَ أَوَّلُهُمْ سِلْمًا، 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.

18 کمک به ذراری پیامبر

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم): أَیما رَجُل صَنَعَ إِلی رَجُل مِنْ وُلْدی صَنیعَةً فَلَمْ یکافِئْهُ عَلَیها، فَأَنَا الْمُکافِئُ لَهُ عَلَیها.  
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.

19 علی و شیعیان

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: إِنَّ أَبی (صلی الله علیه و آله و سلم) نَظَرَ إِلی عَلِی (علیه السلام) وَ قالَ: هذا وَ شیعَتُهُ فِی الْجَنَّةِ.  
پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) نگریست و فرمود: این شخص و پیروانش در بهشتند.

20 شیعه علی در قیامت

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ لِعَلِی (علیه السلام): یا أَبَاالْحَسَنِ أَما إِنَّک وَ شیعَتُک فِی الْجَنَّةِ.  
پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: ای اباالحسن! آگاه باش که تو و پیروانت در بهشت هستید.

21 قرآن و عترت در آخرین سخن پیامبر

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: سَمِعْتُ أَبی رَسُولَ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) فی مَرَضِهِ الَّتی قُبِضَ فیهِ یقُولُ و قَدِ امْتَلاََتِ الْحُجْرَةُ مِنْ أَصْحابِهِ أَیهَا النّاسُ یوشِک أَنْ أُقْبَضَ قَبْضًا یسیرًا، وَ قَدْ قَدَّمْتُ إِلَیکمُ الْقَوْلَ مَعْذِرَةً إِلَیکمْ، أَلا إِنّی مُخَلِّفٌ فیکم کتابَ رَبّی عَزَّوَجَلَّ وَ عِتْرَتی أَهْلَ بَیتی.  
ثُمَّ أَخَذَ بِیدِ عَلِی فقالَ: هذا عَلِی مَعَ الْقُرْآنِ، وَ الْقُرْآنُ مَعَ عَلِی لا یفْتَرِقانِ حَتّی یرِدا عَلَی الْحَوْضَ، فَأَسْئَلُکمْ مَا تَخْلُفُونی فیهِما.  
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، مملوّ 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 می‌گذارم.  
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.

22 شستن دستها

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)، لا یلُومَنَّ إِلاّ نَفْسَهُ مَنْ باتَ وَ فی یدِهِ غَمَرٌ.  
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.

23 نتیجه گشادهرویی

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: أَلْبِشْرُ فی وَجْهِ الْمُؤْمِنِ یوجِبُ لِصاحِبِهِ الْجَنَّةَ.  
گشاده‌رویی در چهره مؤمن برای صاحبش، بهشت را سبب میشود.

24 رنج خانه‌داری

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: یا رَسُولَ اللّهِ لَقَدْ مَجَلَتْ یدای مِنَ الرَّحی، أَطْحَنُ مَرَّةً، وَ أَعْجَنُ مَرَّةً.  
ای رسول خدا! دو دستم از سنگ آسیا پینه بسته، یک بار آرد می‌کنم و یک بار خمیر می‌سازم.

25 زیان بخل

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): إِیاک وَ الْبُخْلَ، فَإِنَّهُ عاهَةٌ لا تَکونُ فی کریم.  
إِیاک وَ الْبُخْلَ فَإِنَّهُ شَجَرَةٌ فِی النّارِ، وَ أَغْصانُها فِی الدُّنْیا، فَمَنْ تَعَلَّقَ بِغُصْن مِنْ أَغْصانِها أَدْخَلَهُ النّارَ.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از بخل ورزیدن بپرهیز، زیرا که بخل آفتی است که در شخص بزرگوار نیست.  
از بخل بپرهیز، زیرا که آن درختی است در آتش دوزخ که شاخه‌هایش در دنیاست، هر که به شاخه‌ای از شاخه‌هایش درآویزد، داخل جهنّمش گردانَد.

26 نتیجه سخاوت

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): وَ عَلَیک بِالسَّخاءِ، فَإِنَّ السَّخاءَ شَجَرَةٌ مِنْ شَجَرِ الْجَنَّةِ، أَغْصانُها مُتَدَلِیةٌ إِلَی الاَْرْضِ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْها غُصْنًا قادَهُ ذلِک الْغُصْنُ إِلَی 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.

27 نتیجه سلام و تحیت بر رسول خدا و دخترش زهرا

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی أَبی وَ هُوَ ذاحَی: مَنْ سَلَّمَ عَلَی وَ عَلَیک ثَلاثَةَ أَیام 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.

28 خنده اسرار آمیز

لَمّا مَرِضَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) دَعَا ابْنَتَهُ فاطِمَةَ فَسارَّها، فَبَکتْ، ثُمَّ سارَّها فَضَحِکتْ، فَسَأَلْتُها عَنْ ذلِک، فَقالَتْ: أَمّا حَینَ بَکیتُ فَإِنَّهُ أَخْبَرَنی أَنَّهُ مَیتٌ، فَبَکیتُ، ثُمَّ أَخْبَرَنی أَنّی أَوَّلُ أَهْلِهِ لُحُوقًا بِهِ فَضَحِکتُ.  
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، مجدّداً 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 گریه‌ام به من خبر داد که نخستین کسی که او را ملاقات کند من هستم، در نتیجه خندیدم.

29 پیامبر، پدر فرزندان زهرا

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم): إِنَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَ ذُرِّیةَ کلِّ بَنی أُمٍّ عَصَبَةً ینْتَمُونَ إِلَیها إِلاّ وُلْدَ فاطِمَةَ (علیها السلام) فَأَنَا وَلیهُمْ وَ أَنَا عَصَبَتُهُمْ.  
فاطمه (علیها السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: همانا خداوند عَزَّ وَ جَلَّ ذرّیه هر یک از فرزندان مادری را سبب ارتباط و خویشاوندی قرار داده که به وسیله آن ذرّیه به او منسوب می‌شوند، مگر فرزندان فاطمه (علیها السلام) که من سرپرست و خویشاوند آنها هستم]و به من منسوب میشوند[.

30 خوشبخت واقعی

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): هذا جَبْرَئیلُ (علیه السلام) یخْبِرُنی: إِنَّ السَّعیدَ، کلَّ السَّعیدِ، حَقَّ السَّعیدِ، مَنْ أَحَبَّ عَلِیا فی حَیاتی وَ بَعْدَ وَفاتی.  
فاطمه (علیها السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه 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 زندگیام و پس از مرگم، دوست داشته باشد.

31 پیامبر در جمع اهل بیت

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: دَخَلْتُ عَلی رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) فَبَسَطَ ثَوْبًا وَ قالَ لی: إِجْلِسی عَلَیهِ، ثُمَّ دَخَلَ الْحَسَنُ فَقالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَها، ثُمَّ دَخَلَ الحُسَینُ فَقالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَهُما، ثُمَّ دَخَلَ عَلِی (علیه السلام) فَقالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَهُمْ، ثُمَّ أَخَذَ بِمَجامِعِ الثَّوْبِ فَضَمَّهُ عَلَینا ثُمَّ قالَ: أَلّلهُمَّ هُمْ مِنّی وَ أَنَا مِنْهُمْ أَلّلهُمَّ ارْضِ عَنْهُمْ کما أَنّی عَنْهُمْ راض.  
بر رسول خدا (صلی الله علیه 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 راضی‌ام.

32 دعای پیامبر در وقت ورود و خروج از مسجد

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: کانَ النَّبِی إِذا دَخَلَ الْمَسْجِدَ یقُول: «بِسْمِ اللّهِ، أَللّهُمَّ صَلِّ عَلی مُحَمَّد وَ اغْفِرْ ذُنُوبی وَ افْتَحْ لی أَبْوابَ رَحْمَتِک».  
وَ إِذا خَرَجَ یقُولُ: «بِسْمِ اللّهِ، أَللّهُمَّ صَلِّ عَلی مُحَمَّد وَ اغْفِرْ ذُنُوبی وَ افْتَحْ لی أَبْوابَ فَضْلِک».  
فاطمه (علیها السلام) فرموده است: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چون داخل مسجد می‌شد می‌فرمود: «به نام خدا، خدایا بر محمّد درود فرست و گناهانم را بیامرز و درهای رحمتت را برایم باز کن!» و چون خارج می‌شد می‌فرمود: «به نام خدا، خدایا بر محمّد درود بفرست و گناهانم را بیامرز و درهای بخششت را برایم باز کن!»

33 سحر خیزی

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: مَرَّ بی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ أَنَا مُضْطَجَعَةٌ مُتَصَبَّحَةٌ فَحَرَّکنی بِرِجْلِهِ وَ قالَ یا بُنَیةُ قُومی فَاشْهَدی رِزْقَ رَبِّک وَ لا تَکونی مِنَ الْغافِلینَ، فَإِنَّ اللّهَ یقَسِّمُ أَرْزاقَ النّاسِ ما بَینَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلی 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 می‌کند.

34 مریض در پناه خدا

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم): إِذا مَرِضَ الْعَبْدُ أَوْحَی اللّهُ إِلی مَلائِکتِهِ أَنِ ارْفَعُوا عَنْ عَبْدِی الْقَلَمَ مادامَ فی وَثاقی، فَإِنّی أَنَا حَبَسْتُهُ حَتّی أَقْبَضَهُ أَوْ أُخَلِّی سَبیلَهُ.  
کانَ أَبی یقُولُ: أَوْحَی اللّهُ إِلی مَلائِکتِهِ أُکتُبُوا لِعَبْدی أَجْرَ ما کانَ یعْمَلُ فی صِحَّتِهِ.  
فاطمه (علیها السلام) فرموده است: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) 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.

35 نرمخویی در مقابل دیگران و احترام به زنان

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُاللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): خِیارُکمْ أَلْینُکمْ مَناکبَهُ وَ أَکرَمُهُمْ لِنِسائِهِمْ.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: بهترین شما نرمخوترین شما به اطرافیان و بزرگوارترین شما به زنان است.

36 پاداش آزادی بردگان

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً کانَ لَهُ بِکلِّ عُضْو مِنْها فَکاک عُضْو مِنَ النّارِ.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر که بنده مؤمنی را آزاد کند، به اِزای هر عضوی از آن بنده، عضوی از او از آتش جهنّم آزاد گردد.

37 زمان استجابت دعا

عَنْ أَبیها رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَتْ: قالَ: إِنَّ فِی الْجُمُعَةِ لَساعَةً لا یوافِقُها عَبْدٌ مُسْلِمٌ یسْأَلُ اللّهَ تَعالی فیها خَیرًا إِلاّ أَعْطاهُ إِیاهُ، إِذا تَدَلّی نِصْفُ الشَّمْسِ لِلْغُرُوبِ.  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: در روز جمعه ساعتی است که بنده مسلمان در آن وقت چیزی از خدا نخواهد مگر آن که خداوند به او عطا گرداند، و آن وقتی است که نیمه خورشید به سوی مغرب نزدیک گردد.

38 سستی در نماز

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: سَأَلْتُ أَبی رَسُولَاللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) لِمَنْ تَهاوَنَ بِصَلاتِهِ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ.  
قال (صلی الله علیه و آله و سلم): مَنْ تَهاوَنَ بِصَلاتِهِ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ إِبْتَلاهُ اللّهُ بِخَمْسَ عَشَرَةَ خَصْلَةً:  
یرْفَعُ اللّهُ الْبَرَکةَ مِنْ عُمْرِهِ،  
وَ یرْفَعُ اللّهُ الْبَرَکةَ مِنْ رِزْقِهِ،  
وَ یمْحُوا اللّهُ عَزَّوَجَلَّ سیماءَ الصّالِحینَ مِنْ وَجْهِهِ،  
وَکلُّ عَمَل یعْمَلُهُ لا یوجَرُ عَلَیهِ،  
وَ لا یرْتَفِعُ دُعاؤُهُ إِلی السَّماءِ،  
وَ لَیسَ لَهُ حَظٌّ فی دُعاءِ الصّالِحینَ،  
وَ أَنّهُ یمُوتُ ذَلیلاً،  
وَ یمُوتُ جائِعًا،  
وَ یمُوتُ عَطْشانًا، فَلَوْ سُقِی مِنْ أَنْهارِ الدُّنْیا لَمْ یرْوَ عَطَشُهُ،  
وَ یوَکلُ اللّهُ مَلَکا یزْعَجُهُ فی قَبْرِهِ،  
وَ یضیقُ عَلَیهِ قَبْرُهُ  
وَ تَکونُ الظُّلْمَةُ فی قَبْرِهِ،  
وَ یوَکلُ اللّهُ بِهِ مَلَکا یسْحَبُهُ عَلی وَجْهِهِ،  
وَ الْخَلائِقُ ینْظُرُونَ إِلَیهِ،  
وَ یحاسَبُ حِسابًا شَدیدًا،  
وَ لا ینْظُرُ اللّهُ إِلَیهِ وَ لا یزَکیهِ  
وَ لَهُ عَذابٌ أَلیمٌ.  
از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره مردان و زنانی که در نمازشان سستی و سهل انگاری می‌کنند، پرسیدم.  
آن حضرت فرمودند: هر زن و مردی که در امر نماز، سستی و سهلانگاری داشته باشد، خداوند او را به پانزده بلا مبتلا میگرداند:  
1 خداوند، برکت را از عمرش می‌گیرد،  
2 خداوند، برکت را از رزق و روزیاش می‌گیرد،  
3 خداوند، سیمای صالحین را از چهره‌اش محو می‌کند،  
4 هر کاری که بکند بدون پاداش خواهد ماند،  
5 دعایش مستجاب نخواهد شد،  
6 برایش بهرهای از دعای صالحین نخواهد بود،  
7 ذلیل خواهد مُرد،  
8 گرسنه جان خواهد داد،  
9 تشنه کام خواهد مرد، به طوری که اگر با همه نهرهای دنیا آبش دهند، تشنگی‌اش برطرف نخواهد شد،  
10 خداوند، فرشتهای را بر می‌گزیند تا او را در قبرش ناآرام سازد،  
11 قبرش را تنگ گرداند،  
12 قبرش تاریک باشد،  
13 خداوند فرشتهای را برمیگزیند تا او را به صورتش به زمین کشد، در حالی که خلایق به او بنگرند،  
14 به سختی مورد محاسبه قرار گیرد، 15 و خداوند به او ننگرد و او را پاکیزه نگرداند و او را عذابی دردناک باشد.

39 شکست ظالم

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم): مَا الْتَقی جُنْدانِ ظالِمانِ إِلاّ تَخَلَّی اللّهُ مِنْهُما، فَلَمْ یبالِ أَیهُما غَلَبَ، وَ مَا الْتَقی جُنْدانِ ظالِمانِ إِلاّ کانَتِ الدّائِرَةُ عَلی أَعْتاهُما.  
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 آنِ سپاه ظالمتر باشد

40 بخشی از خطبه زهرا (علیها السلام)

قالَتْ فاطِمَةُ الزَّهراءُ (علیها السلام) فی خُطْبَتِهَا المَعْرُوفَةُ: حضرت زهرا (علیها السلام) در آن سخنرانی معروفش در مسجد فرمود:  
جَعَلَ اللّهُ الاِْیمانَ تَطْهیرًا لَکمْ مِنَ الشِّرْک  
خداوند ایمان را برای تطهیر شما از شرک قرار داد،  
وَ الصَّلاةَ تَنْزیهًا لَکمْ مِنَ الْکبْرِو نماز را برای پاک شدن شما از تکبّر،  
وَ الزَّکاةَ تَزْکیةً لِلنَّفْسِ وَ نِماءً فِی الرِّزْقِو زکات را برای پاک کردن جان و افزونی رزقتان،  
وَ الصِّیامَ تَثْبیتًا لِلاِْخْلاصِ و روزه را برای تثبیت اخلاص،  
وَ الْحَجَّ تَشْییدًا لِلدّینِ و حجّ را برای قوّت بخشیدن دین،  
وَ الْعَدْلَ تَنْسیفاً لِلْقُلُوبِ و عدل را برای پیراستن دلها،  
وَ إِطاعَتَنا نِظامًا لِلْمِلَّةِ و اطاعت ما را برای نظم یافتن ملّت،  
وَ إِمامَتَنا أَمانًا لِلْفُرْقَةِ و امامت ما را برای در امان ماندن از تفرقه،  
وَ الْجِهادَ عِزًّا لِلاِْسْلامِ و جهاد را برای عزّت اسلام،  
وَ الصَّبْرَ مَعُونَةً عَلی اسْتیجابِ الاَْجْرِ و صبر را برای کمک در استحقاق مزد،  
وَ الاَْمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعامَّةِ و امر به معروف را برای مصلحت و منافع همگانی،  
وَ بِرَّ الْوالِدَینِ وِقایةً مِنَ السُّخْطِ و نیکی کردن به پدر و مادر را سپر نگهداری از خشم،  
وَ صِلَةَ الاَْرْحامِ مَنْماةً لِلْعَدَدِ و صله ارحام را وسیله ازدیاد نفرات،  
وَ الْقِصاصَ حَقْنًا لِلدِّماءِ و قصاص را وسیله حفظ خونها،  
وَ الْوَفاءَ بِالنَّذْرِ تَعْریضًا لِلْمَغْفِرَةِ و وفای به نذر را برای در معرض مغفرت قرار گرفتن،  
وَ تَوْفِیةَ الْمَکاییلِ وَ الْمَوازینِ تَغْییرًا لِلْبَخْسِ و به اندازه دادن ترازو و پیمانه را برای تغییر خوی کمفروشی،  
وَ النَّهْی عَنْ شُرْبِ الْخَمْرِ تَنْزیهًا عَنِ الرِّجْسِ و نهی از شرابخواری را برای پاکیزگی از پلیدی،  
وَ اجْتِنابَ الْقَذْفِ حِجابًا عَنِ اللَّعْنَةِ و دوری از تهمت را برای محفوظ ماندن از لعنت،  
وَ تَرْک السَّرِقَةِ إِیجابًا لِلْعِفَّةِ و ترک سرقت را برای الزام به پاکدامنی،  
وَ حَرَّمَ الشِّرْک إِخْلاصًا لَهُ بِالرُّبُوبِیةِ و شرک را حرام کرد برای اخلاص به پروردگاری او،  
فَاتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ لا تَمُوتُنَّ إِلاّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَبنابراین،  
از خدا آن گونه که شایسته است بترسید و نمیرید،  
مگر آن که مسلمان باشید،  
وَ أَطیعُوا اللّهَ فیما أَمَرَکمْ بِهِ وَ نَهاکمْ عَنْهُ و خدا را در آنچه به آن امر کرده و آنچه از آن بازتان داشته است اطاعت کنید،  
فَإِنَّهُ إِنَّما یخْشَی اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ زیرا که «از بندگانش،  
فقط آگاهان، از خدا میترسند.» (سوره فاطر آیه 28)

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 معظّمه، 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 سنّ 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 مدّت هفت سال در خانه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، تا اوّل بعثت، زندگی کند و در مکتب کمال و فضیلت آن حضرت تربیت شود.  
امیرالمؤمنین در خطبه 192 نهجالبلاغه می‌فرماید: «وَ لَقَدْ کنْتُ أَتَّبِعُهُ إِتّباعَ الْفَصیلِ اَثَرَ أُمِّهِ، یرْفَعُ لی فی کلِّ یوْم مِنْ أَخْلاقِهِ عَلَمًا، وَ یأْمُرُنی بِالاِْقْتِداء بِهِ.» «و من در پی او بودم چنانکه بچّه در پی مادرش، هر روز برای من از خلق و خوی خویش نشانهای برپا می‌داشت و مرا به پیروی آن می‌گماشت.» بعد از آن که محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) به پیامبری مبعوث گردید، علی (علیه السلام) نخستین مردی بود که به او گروید.  
برای اوّلین بار ابوطالب پسر خود را دید که با پسرعموی خود مشغول نمازند.  
گفت: پسر جان چه کار می‌کنی؟ گفت: پدر، من اسلام آورده‌ام و برای خدا با پسر عموی خویش نماز میگزارم.  
ابوطالب گفت: از وی جدا مشو که البته تو را جز به خیر و سعادت دعوت نکرده است.  
ابن عبّاس می‌گوید: نخستین کسی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز گزارد، علی بود.  
روز دوشنبه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مقام نبوّت برانگیخته شد، و از روز سهشنبه علی نماز خواند.  
در سال سوم بعثت بعد از نزول آیه «وَ أَنْذِرْ عَشیرَتَک الاَْقربینَ»؛ یعنی «خویشان نزدیکتر خود را انذار کن!» رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بنی عبدالمطّلب را که حدود چهل نفر بودند دعوت کرد و به آنها ناهار داد، امّا آن روز نشد سخن بگوید، روز دیگر آنها را دعوت کرد و بعد از صرف ناهار به آنها فرمود: کدام یک از شما مرا یاری کرده و به من ایمان می‌آورد تا برادر و جانشین بعد از من باشد، علی (علیه السلام) برخاست و فرمود: ای رسول خدا! من حاضرم تو را در این راه یاری دهم.  
فرمود: بنشین.  
آن گاه سخن خویش را تکرار کرد و کسی برنخاست 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 تکرارکرد.  
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 هذا أَخی وَ وَصِییی وَ وَزیری وَ وارِثی وَ خَلیفَتی فیکمْ مِنْ بَعْدی.»  
«این علی، برادر و وصی و وارث و جانشین من در میان شما پس از من می‌باشد.» بعد از سیزده سال دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه، مقدّمات 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، لیلة 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 کندند 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 موفّق 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 أَخی فِی الدُّنْیا وَ الاْخِرَةِ.» «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 خاصّ و عامّ گردید.  
شیخ مفید می‌گوید: مسلمانان در جنگ بدر هفتاد نفر از کفّار را کشتند که 36 نفر آنها را علی (علیه السلام) به تنهایی کشت و در کشتن بقیه هم دیگران را یاری نمود.  
در شوّال 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: «إِنِّ عَلِیا مِنّی وَ أَنَا مِنْهُ.» «همانا علی از من است و من از اویم.» و در همین غزوه بود که منادی در آسمان ندا کرد: «لا سَیفَ اِلاّ ذُوالْفَقارِ وَ لا فَتی اِلاّ عَلِی.» «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 نُه نفر امام بر حقّ از نسل مبارک وی پدید آمدند.  
در شوّال 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 الاِْیمانُ کلُّهُ إِلَی الشِّرْک کلِّهِ.» «تمام ایمان که علی است در مقابل تمام شرک که عمرو بن عبدود است به جنگ ایستاد.» و نیز فرمود: «لَمُبارَزَةُ عَلِی لِعَمْرو أَفْضَلُ مِنْ أَعْمالِ أُمّتی إِلی یوْمِ الْقِیمَةِ.» «مبارزه علی در مقابل عمرو، برتر از اعمال امّتم تا روز قیامت است.» در سال هفتم هجرت، غزوه «خیبر» روی داد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «إِنّی دافِعٌ الرّایةَ غَدًا إِلی رَجُل یحِبُّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یحِبُّهُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ، کرّار غَیرِ فَرّار، لا یرْجِعُ حَتّی یفْتَحَ اللّهُ لَهُ.» «فردا این پرچم را به دست کسی میدهم که خدا و رسولش را دوست می‌دارد، و خدا و رسولش هم او را دوست می‌دارند، و حمله کننده‌ای است که گریزنده نیست و برنمیگردد تا خداوند به دست او فتح و پیروزی آوَرَد.» 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 نُه 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 27 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: «أَما تَرْضی أَنْ تَکونَ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هارُونَ مِنْ مُوسی إِلاّ أَنَّهُ لا نَبِی بَعْدی.» «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 برائت را از ابوبکر بگیرد و آنها را از طرف پیغمبر بر بتپرستان بخواند.  
در سال دهم هجرت، در پنجم ذی القعده، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد تا مردم را به اسلام دعوت کند، و بر اثر دعوت وی بسیاری از مردم به دین 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 معرّفی امیرالمؤمنین به عنوان جانشین خود، فرمود: «مَنْ کنْتُ مَوْلاهُ فَهذا عَلِی مَوْلاهُ» «هر که من رهبر اویم، این علی رهبر اوست.» این حدیث را 110 نفر صحابی و 84 نفر از تابعین و 360 نفر از دانشمندان سُنّی از قرن دوم تا قرن سیزدهم هجری روایت کرده‌اند.  
در سال یازدهم هجری، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت، علی (علیه السلام) می‌گوید: «وَفاضَتْ بَینَ نَحْری وَ صَدْری نَفْسُک.» «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 سنّت سیئه‌ای پایه گذاری شد که از آن پس در هر عصر و نسل در ظلمت شب، بوزینگان اموی و عبّاسی یکی پس از دیگری بر تخت جستند و رهبری امّت اسلامی را به بازی گرفتند.  
به عبارت دیگر آنچه در سقیفه اتفاق افتاد زیربنای خیانتی بزرگ و تاریخی به مسلمانان بود، زیرا به تعبیر فنّی کلمه، با تقدّم «مفضول» بر «افضل»، اصحاب سقیفه با تردستی تمام در این ماجرا پیروز شدند و امیرالمؤمنین (علیه السلام) را با آن همه سوابقِ درخشانِ جهاد و دانش و تقوا، خانه نشین نمودند.  
و 25 سال تمام، نه تنها حقِّ مسلّمِ علی (علیه السلام) زیر پای زر و زور و تزویر نهاده شد، بلکه مهمتر آن که حقِّ 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 بنی عبّاس را فراهم ساخت، و همین سنّت سَیئَه تقدّمِ مفضول بر افضل بود که بهانه‌ای به دست بهانه جویان داد تا «حقیقت» را فدای «مصلحت» نفسانی خویش کنند.  
در دوران حکومت پنج ساله امیرالمؤمنین، عواملی دست به دست هم داد و مانع اصلاحات و عدالتی که علی (علیه السلام) می‌خواست شد.  
در این مدّت، وقتِ 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 63 ساله خود، در حدّ اعلای پاکی و تقوا، درستی، ایمان و اخلاص، روی حساب «لا تَأخُذُهُ فِی اللّهِ لَوْمَةَ لائِم» 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 رَبِّ الْکعْبَةِ»؛  
«به خدای کعبه رستگار شدم.» شهادت آن حضرت در شب 21 رمضان سال چهلم هجری اتفاق افتاد.

نکته‌های برجسته از سیره امام علی (علیه السلام)

1 در جریان شورای شش نفری که به دستور عمر برای انتخاب خلیفه بعد از او تشکیل شد، عبدالرّحمان 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 سنّت رسول الله و روش ابوبکر و عمر بیعت کند.  
امّا امام علی (علیه السلام) فرمود: «من بر اساس کتاب خدا و سنّت رسول خدا و طریقه و روش خود در این کار میکوشم.» امّا همین مسأله چون به عثمان پیشنهاد شد، در دم پذیرفت و به آسانی به خلافت رسید! 2 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 عطایا 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 نمیبرد، 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:  
1 عزل والیان عثمان در شهرها.  
2 واگذاشتن زمامداری به مردانی که اهل دین و پاکی بودند.  
به همین جهت فرمان داد تا عثمان بن حنیف، والی بصره گردد و سهل بن حنیف، والی شام، و قیس بن عباده، والی مصر و ابو موسی اشعری، والی کوفه، و درباره طلحه و زبیر که بر کوفه و بصره ولایت داشتند نیز چنین کرد و آنها را با ملایمت از کار بر کنار 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 خویشتن را مسئول میدید که مستقیماً انشعاب و کوشش در تمرّد و سر پیچی غیر قانونی را از بین ببرد و این خلل را معاویه و خطّ 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 می‌نمود.  
به عبارت دیگر علّت عزل معاویه و اعلان جنگ بر ضدّ او، انگیزه مکتبی بود که انگیزه‌ای بزرگ به شمار میرفت.  
و بدین گونه امام علی (علیه السلام) در دو میدان نبرد می‌کرد: میدانی بر ضدّ تجزیه سیاسی و میدانی بر ضدّ انحراف داخلی در جامعه اسلامی، انحرافی که در نتیجه سیاست سابق از جبهه‌گیری غیر اسلامی شکل گرفته بود.  
و از اینجا ارزش کارهای امام (علیه السلام) در پاکسازی آن اوضاع منحرف و باز ستاندن اموال از خائنان، بی هیچ نرمی و مدارا، آشکار می‌گردد.  
امام علی (علیه السلام) می‌فرمود: «همانا که معاویه خطّی از خطهای اسلام و مکتب بزرگ آن را نشان نمی‌دهد بلکه جاهلیت پدرش ابوسفیان را مجسّم می‌سازد.  
او می‌خواهد موجودیت اسلام را به چیزی دیگر تبدیل سازد و جامعه اسلامی را به مجمعی دیگر تغییر دهد، می‌خواهد جامعهای بسازد که به اسلام و قرآن ایمان نداشته باشند.  
او می‌خواهد «خلافت» به صورت حکومت قیصر و کسری در آید.» با همه مشکلاتی برای که امام (علیه السلام) پیش آمد آن حضرت از مسیر خویش عقب نشینی نکرد، بلکه در 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 پربار آن «انسان کامل» است برگزیدم، باشد که در پرتو اشعّه تابناک آن خورشید هدایت و ولایت، فضای تاریک جهل و ضلالت را بشکافیم و به رشد و تعالی کاملِ انسانی خویش نائل آییم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ أَمیرُالمُؤْمِنینَ عَلِی بْنُ أَبیطالب (علیه السلام):

1 خیر پنهانی و کتمان گرفتاری

مِنْ کنُوزِ الْجَنَّةِ الْبِرُّ وَ إِخْفاءُ الْعَمَلِ وَ الصَّبْرُ عَلَی الرَّزایا وَ کتْمانُ الْمَصائِبِ.  
از گنجهای بهشت؛ نیکی کردن و پنهان نمودن کار[نیک]و صبر بر مصیبتها و نهان کردن گرفتاریها (یعنی عدم شکایت از آنها) است.

2 ویژگیهای زاهد

أَلزّاهِدُ فِی الدُّنْیا مَنْ لَمْ یغْلِبِ الْحَرامُ صَبْرَهُ، وَ لَمْ یشْغَلِ الْحَلالُ شُکرَهُ.  
زاهد در دنیا کسی است که حرام بر صبرش غلبه نکند، و حلال از شکرش باز ندارد.

3 تعادل در جذب و طرد افراد

أَحْبِبْ حَبیبَک هَوْنًا ما عَسی أَنْ یعْصِیک یوْمًا ما.  
وَ أَبْغِضْ بَغیضَک هَوْنًا ما عَسی أَنْ یکونَ حَبیبَک یوْمًا ما.  
با دوستت آرام بیا، بسا که روزی دشمنت شود، و با دشمنت آرام بیا، بسا که روزی دوستت شود.

4 بهای هر کس

قیمَةُ کلِّ امْرِء ما یحْسِنُ.  
ارزش هر کسی آن چیزی است که نیکو انجام دهد.  
(مرد را آن بهاست که در دیده‌اش زیباست.  
نهجالبلاغه شهیدی، ص 373)

5 فقیه کامل

اَلا أُخْبِرُکمْ بِالْفَقیهِ حَقَّ الْفَقیهِ؟ مَنْ لَمْ یرَخِّصِ النّاسَ فی مَعاصِی اللّهِ وَ لَمْ یقَنِّطْهُمْ مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ وَ لَمْ یؤْمِنْهُمْ مِنْ مَکرِ اللّهِ وَ لَمْ یدَعِ القُرآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلی ما سِواهُ، وَ لا خَیرَ فی عِبادَة لَیسَ فیها تَفَقُّهٌ.  
وَ لاخَیرَ فی عِلْم لَیسَ فیهِ تَفَکرٌ.  
وَ لا خَیرَ فی قِراءَة لَیسَ فیها 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 تفقّه نیست، و خیری در علم بدون تفکر نیست، و خیری در قرآن خواندن بدون تدبّر نیست.

6 خطرات آرزوی طولانی و هوای نفس

إِنَّما أَخْشی عَلَیکمْ إِثْنَینِ: طُولَ الاَْمَلِ وَ اتِّباعَ الْهَوی، أَمّا طُولُ الاَْمَلِ فَینْسِی الاْخِرَةَ وَ أَمّا إِتِّباعُ الْهَوی فَإِنَّهُ یصُدُّ عَنِ الْحَقِّ.  
همانا بر شما از دو چیز میترسم: درازی آرزو و پیروی هوای نفس.  
امّا درازی آرزو سبب فراموشی آخرت شود، و امّا پیروی از هوای نفس، آدمی را از حقّ باز دارد.

7 مرز دوستی

لاَ تَتَّخِذَنَّ عَدُوَّ صَدیقِک صَدیقًا فَتَعْدی صَدیقَک.  
با دشمنِ دوستت دوست مشو که[با این کار] با دوستت دشمنی می‌کنی.

8 اقسام صبر

أَلصَّبْرُ ثَلاثَةٌ: أَلصَّبْرُ عَلَی الْمُصیبَةِ، وَ الصَّبْرُ عَلَیالطّاعَةِ، وَ الصَّبْرُ عَلَی الْمَعْصِیةِ.  
صبر بر سه گونه است: صبر بر مصیبت، و صبر بر اطاعت، و صبر بر[ترک]معصیت.

9 تنگدستی مقدَّر

مَنْ ضُیقَ عَلَیهِ فی ذاتِ یدِهِ، فَلَمْ یظُنَّ أَنَّ ذلِک حُسْنُ نَظَر مِنَ اللّهِ لَهُ فَقَدْ ضَیعَ مَأْمُولاً.  
وَ مَنْ وُسِّعَ عَلَیهِ فی ذاتِ یدِهِ فَلَمْ یظُنَّ أَنَّ ذلِک اسْتِدْراجٌ مِنَ اللّهِ 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.

10 عزّت، نه ذلّت

اَلْمَنِیةُ وَ لاَ الدَّنِیةُ وَ التَّجَلُّدُ وَ لاَ التَّبَلُّدُ وَ الدَّهْرُ یوْمانِ: فَیوْمٌ لَک وَ یوْمٌ عَلَیک فَإِذا کانَ لَک فَلا تَبْطَرْ، وَ إِذا کانَ عَلَیک فَلا تَحْزَنْ فَبِکلَیهِما 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.

11 طلب خیر

ما حارَ مَنِ اسْتَخارَ، وَ لا نَدِمَ مَنِ اسْتَشارَ.  
هر که خیر جوید سرگردان نشود، و کسی که مشورت نماید پشیمان نگردد.

12 وطن دوستی

عُمِّرَتِ الْبِلادُ بِحُبِّ الأَوْطانِ.  
شهرها به حبّ و دوستی وطن آبادند.

13 سه شعبه علوم لازم

أَلْعِلْمُ ثَلاثَةٌ: أَلْفِقْهُ لِلاَْدْیانِ، وَ الطِّبُّ لِلاَْبْدانِ، وَ النَّحْوُ لِلِّسانِ.  
دانش سه قسم است: فقه برای دین، و پزشکی برای تن، و نحو برای زبان.

14 سخن عالمانه

تَکلَّمُوا فِی الْعِلْمِ تَبَینَ أَقْدارُکمْ.  
عالمانه سخن گویید تا قدر شما روشن گردد.

15 منع تلقین منفی

لا تُحَدِّثْ نَفْسَک بِفَقْر وَ لا طُولِ عُمْر.  
فقر و تنگدستی و طول عمر را به خود تلقین نکن.

16 حرمت مؤمن

سِبابُ الْمُؤْمِنِ فِسْقٌ وَ قِتالُهُ کفْرٌ وَ حُرْمَةُ مالِهِ کحُرْمَةِ دَمِهِ.  
دشنام دادن به مؤمن فسق است، و جنگیدن با او کفر، و احترام مالش چون احترام خونش است.

17 فقر جانکاه

أَلْفَقْرُ الْمَوْتُ الاَْکبَرُ، وَ قِلَّةُ الْعِیالِ أَحَدُ الْیسارَینِ وَ هُوَ نِصْفُ الْعَیشِ.  
فقر و نداری بزرگترین مرگ است! و عائله کم یکی از دو توانگری است، که آن نیمی از خوشی است.

18 دو پدیده خطرناک

أَهْلَک النّاسَ إِثْنانِ: خَوْفُ الْفَقْرِ وَ طَلَبُ الْفَخْرِ.  
دو چیز مردم را هلاک کرده: ترس از نداری و فخرطلبی.

19 سه ظالم

أَلْعامِلُ بِالظُّلْمِ وَ المُعینُ عَلَیهِ وَ الرّاضِی بِهِ شُرَکاءُ ثَلاثَةٌ.  
شخص ستمکار و کمک کننده بر ظلم و آن که راضی به ظلم است، هر سه با هم شریکاند.

20 صبر جمیل

أَلصَّبْرُ صَبْرانِ: صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصیبَةِ حَسَنٌ جَمیلٌ، وَ أَحْسَنُ مِنْ ذلِک الصَّبْرُ عِنْدَ ما حَرَّمَ اللّهُ عَلَیک.  
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.

21 ادای امانت

أَدُّوا الاَْمانَةَ وَ لَوْ إِلی قاتِلِ وُلْدِ الاَْنْبیاءِ.  
امانت را بپردازید گرچه به کشنده فرزندان پیغمبران باشد.

22 پرهیز از شهرت طلبی

قالَ (علیه السلام) لِکمَیلِ بْنِ زِیاد: رُوَیدَک لاتَشْهَرْ، وَ أَخْفِ شَخْصَک لا تُذْکرْ، تَعَلَّمْ تَعْلَمْ وَ اصْمُتْ تَسْلَمْ، لا عَلَیک إِذا عَرَّفَک دینَهُ، لا تَعْرِفُ النّاسَ وَ لا یعْرِفُونَک.  
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).

23 عذاب شش گروه

إِنَّ اللّهَ یعَذِّبُ سِتَّةً بِسِتَّة: أَلْعَرَبَ بِالْعَصَبیةِ وَ الدَّهاقینَ بِالْکبْرِ وَ الاُْمَراءَ بِالْجَوْرِ وَ الْفُقَهاءَ بِالْحَسَدِ وَ التُّجّارَ بِالْخِیانَةِ وَ أَهْلَ الرُّسْتاقِ بِالْجَهْلِ.  
خداوند شش کس را به شش خصلت عذاب کند: عرب را به تعصّب، و خانهای ده را به تکبّر، و فرمانروایان را به جور، و فقیهان را به حسد، و تجّار را به خیانت، و روستایی را به جهالت.

24 ارکان ایمان

أَلاِْیمانُ عَلی أَرْبَعَةِ أَرْکان: أَلتَّوَکلِ عَلَی اللّهِ، وَ التَّفْویضِ إِلَی اللّهِ وَ التَّسْلیمِ لاَِمْرِللّهِ، وَ الرِّضا بِقَضاءِ اللّهِ.  
ایمان چهارپایه دارد: توکل بر خدا، واگذاردن کار به خدا، تسلیم به امر خدا و رضا به قضای الهی.

25 تربیت اخلاقی

ذَلِّلُوا أَخْلاقَکمْ بِالَْمحاسِنِ، وَ قَوِّدُوها إِلَی الْمَکارِمِ.  
وَ عَوِّدُوا أَنْفُسَکمُ الْحِلْمَ.  
اخلاق خود را رامِ خوبیها کنید و به بزرگواریهایشان بکشانید و خود را به بردباری عادت دهید.

26 آسانگیری بر مردم و دوری از کارهای پست

لاتُداقُّوا النّاسَ وَزْنًا بِوَزْن، وَ عَظِّمُوا أَقْدارَکمْ بِالتَّغافُلِ عَنِ الدَّنِی مِنَ الاُْمُورِ.  
نسبت به مردم، زیاد خرده گیری نکنید، و قدر خود را با کنارهگیری از کارهای پست بالا برید.

27 نگهبانان انسان

کفی بِالْمَرْءِ حِرْزًا، إِنَّهُ لَیسَ أَحَدٌ مِنَ النّاسِ إِلاّ وَ مَعَهُ حَفَظَةٌ مِنَ اللّهِ یحْفَظُونَهُ أَنْ لا یتَرَدّی فی بِئْر وَ لا یقَعَ عَلَیهِ حائِطٌ وَ لا یصیبَهُ سَبُعٌ، فَإِذا جاءَ أَجَلُهُ خَلُّوا بَینَهُ وَ بَینَ 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 آسیبش نرساند، و چون مرگ او رسد او را در برابر اجلش رها سازند.

28 روزگار تباهیها

یأْتی عَلَی النّاسِ زَمانٌ لا یعْرَفُ فیهِ إلاَّ الْماحِلُ وَ لا یظَرَّفُ فیهِ إِلاَّ الْفاجِرُ وَ لا یؤْتَمَنُ فیهِ إِلاَّ الْخائِنُ وَ لا یخَوَّنُ إِلاَّ المُؤتَمَنُ، یتَّخِذُونَ اْلَفْئَ مَغْنًَما وَ الصَّدَقَةَ مَغْرَمًا وَصِلَةَ الرَّحِمِ مَنًّا، وَ الْعِبادَةَ استِطالَةً عَلَی النّاسِ وَ تَعَدِّیا و ذلِک یکونُ عِنْدَ سُلطانِ النِّساءِ، وَ مُشاوَرَةِ الاِْماءِ، وَ إِمارَةِ الصِّبیانِ.  
زمانی بر مردم خواهد آمد که در آن ارج نیابد، مگر فرد بی‌عرضه و بی‌حاصل، و خوش طبع و زیرک دانسته نشود، مگر فاجر، و امین و مورد اعتماد قرار نگیرد، مگر خائن و به خیانت نسبت داده نشود، مگر فرد درستکار و امین! در چنین روزگاری، بیتالمال را بهره شخصی خود گیرند، و صدقه را زیان به حساب آورند، وصله رحم را با منّت 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!

29 زیرکی به هنگام فتنه

کنْ فِی الْفِتْنَةِ کابْنِ اللَّبُونِ؛ لا ظَهْرٌ فَیرْکبَ، وَ لا ضَرْعٌ فَیحْلَبَ.  
هنگام فتنه چون شتر دو ساله باش که نه پشتی دارد تا سوارش شوند و نه پستانی تا شیرش دوشند.

30 اقبال و ادبار دنیا

إذا أَقْبَلَتِ الدُّنیا عَلی أَحَد أَعارَتْهُ مَحاسِنَ غَیرِهِ، وَ إِذا أَدْبَرَتْ عَنْهُ سَلَبَتْهُ مَحاسِنَ نَفْسِهِ.  
چون دنیا به کسی روی آرد، نیکوییهای دیگران را بدو به عاریت سپارد، و چون بدو پشت نماید، خوبی‌هایش را برباید.

31 ناتوانترین مردم

أَعْجَزُ النّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنِ اکتِسابِ الاِْخْوانِ، وَ أَعْجَزُ مِنْهُ مَنْ ضَیعَ مَنْ ظَفِرَ بِهِ مِنْهُمْ.  
ناتوانترین مردم کسی است که توانِ به دست آوردن دوستان را ندارد، و ناتوانتر از او کسی است که دوستی به دست آرد و او را از دست بدهد.

32 فریاد رسی و فرح بخشی گرفتار

مِنْ کفّاراتِ الذُّنُوبِ الْعِظامِ إِغاثَةُ الْمَلْهُوفِ وَ التَّنْفیسُ عَنِ الْمَکرُوبِ.  
از کفّاره گناهان بزرگ، فریاد خواه را به فریاد رسیدن، و غمگین را آسایش بخشیدن است.

33 نشانه کمال عقل

إِذا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْکلامُ.  
چون خرد کمال گیرد، گفتار نقصان پذیرد.

34 رابطه با خدا

مَنْ أَصْلَحَ ما بَینَهُ وَ بَینَ اللّهِ أَصْلَحَ اللّهُ ما بَینَهُ وَ بَینَ النّاسِ وَ مَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ أَصْلَحَ اللّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْیاهُ.  
وَ مَنْ کانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ واعِظٌ کانَ عَلَیهِ مِنَ اللّهِ حافِظٌ.  
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.

35 افراط و تفریط

هَلَک فِی رَجُلانِ مُحِبٌّ غال وَ مُبْغِضٌ قال.  
دو تن به خاطر من هلاک شدند: دوستی که اندازه نگاه نداشت و دشمنی که بغض مرا در دل کاشت.

36 روایت و درایت

إِعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعایة لاعَقْلَ رِوایة، فَإِنَّ رُواةَ الْعِلْمِ کثیرٌ، وَ رُعاتُهُ قَلیلٌ.  
هر گاه حدیثی را شنیدید آن را با دقّت عقلی فهم و رعایت کنید، نه بشنوید و روایت کنید! که راویان علم بسیارند و رعایت کنندگان آن اندک در شمار.

37 پاداش تارک گناه

مَا الُْمجاهِدُ الشَّهیدُ فی سَبیلِ اللّهِ بِأَعْظَمَ أَجْرًا مِمَّنْ قَدَرَ فَعَفَّ، لَکادَ الْعَفیفُ أَنْ یکونَ مَلَکا مِنَ الْمَلائِکةِ.  
مُزد جهادگرِ کشته در راه خدا بیشتر نیست از مرد پارسا که معصیت کردن تواند لیکن پارسا ماند و چنان است که گویی پارسا فرشتهای است از فرشته‌ها.

38 پایان ناگوار گناه

أُذْکرُوا انقِطاعَ اللَّذّاتِ وَ بَقاءَ التَّبِعاتِ.  
به یاد آرید که لذّتها تمام شدنی است و پایان ناگوار آن بر جای ماندنی.

39 صفت دنیا

فی صِفَةِ الدُّنْیا: تَغُرُّ وَ تَضُرُّ وَ تَمُرُّ.  
در صفت دنیا فرموده است: میفریبد و زیان می‌رساند و می‌گذرد.

40 دینداران آخر الزّمان

یأْتی عَلَی النّاسِ زَمانٌ لا یبْقی فیهِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلاّ رَسْمُهُ وَ مِنَ الاِْسْلامِ إِلاَّ اسْمُهُ.  
مَساجِدُهُمْ یوْمَئِذ عامِرَةٌ مِنَ الْبِناءِ خَرابٌ مِنَ الْهُدی.  
سُکانُها وَ عُمّارُها شَرُّ أَهْلِ الاَْرْضِ، مِنْهُمْ تَخْرُجُ الْفِتْنَةُ وَ إِلَیهِمْ تَأْوِی الْخَطیئَةُ یرُدُّونَ مَنْ شَذَّ عَنْها فیها.  
وَ یسُوقُونَ مَنْ تَأَخَّرَ إِلَیها.  
یقُولُ اللّهُ تَعالی «فَبی حَلَفْتُ لاََبْعَثَنَّ عَلی أُولئِک فِتْنَةً أَتْرُک الْحَلیمَ فیها حَیرانَ» وَ قَدْ فَعَلَ.  
وَ نَحْنُ نَسْتَقیلُ اللّهَ 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 درآویزد.  
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 مانَد» 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)، اوّلین 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 48 سالگی به شهادت رسید.  
مزار شریفش در قبرستان بقیع، در کنار سه امام معصوم دیگر، زیارتگاه خیل شیفتگان آن حضرت است.  
جلال الدّین 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 می‌دارم پس او را دوست داشته باش.  
و فرمود: حسن و حسین دو سرور جوانان اهل بهشتند.  
ابن عبّاس گفت: حسن بر دوش پیامبر سوار بود، شخصی به آن حضرت گفت: ای پسر! خوب مرکبی را سوار شدهای! پیامبر فرمود: بلکه او خوب راکبی است.» امام مجتبی (علیه السلام) شخصیتی آرام، با وقار، متین، بخشنده و مورد توجّه مردم بود.  
به فقیران و بینوایان رسیدگی می‌نمود و معمولا بیش از حدّ در خواست آنها به آنان کمک می‌کرد تا زندگیشان تأمین گردد، زیرا روا نمی‌دید 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 نیمِ 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 معمولا در خطّ مقدّم 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 روبه رو 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 ملّت 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 می‌گفت: «به خدا قسم، دروغ می‌گویید، به خدا سوگند شما به کسی که بهتر از من بود وفا نکردید، پس چگونه به من وفا می‌کنید و چگونه به شما اطمینان کنم؟ اگر راست می‌گویید، اردوگاه مدائن، میعادگاه و قرارگاه ما باشد، به آنجا بروید.» امام به مدائن رفت، امّا 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 صلحِ تحمیلی شد.

مواد صلحنامه

مادّه اوّل: واگذاشتن حکومت به معاویه به این شرط که به کتاب خدا و سنّت فرستاده او (صلی الله علیه و آله و سلم) و به سیره خلفای صالح، عمل کند.  
مادّه دوم: پس از معاویه، امر حکومت بر عهده حسن است و اگر برای او حادثه‌ای روی داد حکومت از آنِ حسین است و معاویه نمی‌تواند آن را به عهده دیگری بگذارد.  
مادّه سوم: باید سبّ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و بد گفتن از او در نماز ترک شود و از علی (علیه السلام) جز به نیکی یاد نکنند.  
مادّه 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 صلات، بنی هاشم را بر بنی عبد شمس برتری دهد و میان فرزندان کسانی که در رکاب امیرالمؤمنین در جنگ جمل جنگیدند و فرزندان کسانی که در صفّین در خدمت امام علی (علیه السلام) مجاهدت کردند، یک میلیون درهم تقسیم شود و این مبلغ را از خراج ولایت «دارابگرد»، که یکی از شهرهای فارس در حدود اهواز است، بپردازد.  
مادّه 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 ببخشاید و هیچ کس را به جرم گذشته کیفر ندهد و با اهل عراق با کینه و دشمنی رفتار نکند.  
و یاران علی (علیه السلام) را در هر کجا باشند امان دهد و به هیچ یک از شیعیان علی (علیه السلام) آسیبی نرساند، یاران و شیعیان علی (علیه السلام) از حیث جان و مال و زن و فرزند در امان و از هر گزندی محفوظ باشند، و هیچ کس متعرّض 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 اللّه در نهان و آشکار هیچ بدی نخواهند و در امنیت آنان، در هیچ منطقه‌ای، اخلال نکنند.  
برنامه و صلح امام حسن (علیه السلام)، چهره واقعی معاویه را آشکار ساخت و ماهیت او را به مردم نشان داد.  
به طوری که معاویه بعد از قبضه نمودن حکومت در یک سخنرانی گفت: «به خدا سوگند من با شما برای این نجنگیدم که نماز بگزارید و روزه بدارید و حجّ به جا آورید و زکات بپردازید، بلکه به این منظور با شما جنگیدم که به شما فرمان دهم! و همانا این مقام را خدا به من عطا کرده در حالی که شما ناخشنود بودید.  
هان! من حسن را امیدوار کردم، چیزهایی را به او دادم و اکنون همه آنها زیر پای من است و به هیچ شرطی وفا نمی‌کنم!» سیاست معاویه در طول بیست سال حکومتِ سرکوب و زور این بود که پیوسته برنامه‌ای تنظیم کند که وجدان و اراده امّت 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 نَفَس 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 امّت به کار می‌برد، از این رو، احساس خطر می‌کرد، تا آن که سرانجام، نقشه کشتن امام را طرّاحی نمود و آن حضرت را با سمّی مهلک، به وسیله «جعده» 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 مزاحمتر از حسن بن علی و سعد بن ابی وقّاص 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 بنی‌مروان 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 واقدی روایت کرده: حسن بن علی در هنگام احتضار گفت: مرا در کنار جدّم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دفن کنید، امویان و مروان حکم و سعید بن العاص که والی مدینه بود به پاخاستند و نگذاشتند.  
ابن سعد مؤلّف 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 «الإصابه» از واقدی نقل شده که آن روز جمعیت آن چنان انبوه بود که اگر در بقیع سوزنی میافکندند بر سر انسانی می‌افتاد و به زمین نمی‌رسید.  
سَلامٌ عَلیه یوْمَ وُلِدَ وَ یوْمَ اسْتُشْهِدَ وَ یوْمَ یبْعَثُ حَیاً.  
از میان سخنان پر بهای امام مجتبی (علیه السلام)، چهل حدیث برگزیده را که هر کدام گشاینده بابی از کرامت و اخلاق انسانی به روی حقیقت جویان است، به اهل مطالعه تقدیم می‌دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الاِْمامُ المُجْتَبی (علیه السلام):

1 نصیحت از سر اخلاص

أَیهَا النّاسُ إِنَّهُ مَنْ نَصَحَ لِلّهِ وَ أَخَذَ قَوْلَهُ دَلیلاً هُدِی لِلَّتی هِی أَقْوَمُ وَ وَفَقَّهُ اللّهُ لِلرَّشادِ وَ سَدَّدَهُ لِلْحُسْنی فَإِنَّ جارَاللّهِ آمِنٌ مَحْفُوظٌ وَ عَدُوَّهُ خائِفٌ مَخْذُولٌ، فَاحْتَرِسُوا مِنَ اللّهِ بِکثْرَةِ الذِّکرِ.  
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 موفّق سازد و به نیکویی استوار گرداند، زیرا پناهنده به خدا در امان و محفوظ است و دشمن خدا ترسان و بییاور است و با ذکر بسیار خود را از [معصیت خدای] بپایید.

2 شناخت هدایت

وَ اعْلَمُوا عِلْمًا یقینًا أَنَّکمْ لَنْ تَعْرِفُوا التُّقی حَتّی تَعْرِفُوا صِفَةَ الْهُدی، وَ لَنْ تُمَسِّکوا بِمیثاقِ الْکتابِ حَتّی تَعْرِفُوا الَّذی نَبَذَهُ وَ لَنْ تَتْلُوَا الْکتابَ حَقَّ تِلاوَتِهِ حَتّی تَعْرِفُوا الَّذی حَرَّفَهُ، فَإِذا عَرَفْتُمْ ذلِک عَرَفْتُمُ الْبِدَعَ وَ التَّکلُّفَ وَ رَأَیتُمْ الْفِرْیةَ عَلَی اللّهِ وَ التَّحْریفَ وَ رَأَیتُمْ کیفَ یهْوی مَنْ یهْوی.  
به یقین بدانید که شما هرگز تقوا را نشناسید تا آن که صفت هدایت را بشناسید، و هرگز به پیمان قرآن تمسّک پیدا نمی‌کنید تا کسانی را که دورش انداختند بشناسید، و هرگز قرآن را چنان که شایسته تلاوت است تلاوت نمی‌کنید تا آنها را که تحریفش کردند بشناسید، 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.

3 فاصله میان حقّ و باطل

بَینَ الْحَقِّ وَ الْباطِلِ أَرْبَعُ أَصابِعَ، ما رَأَیتَ بِعَینَیک فَهُوَ الْحَقُّ وَ قَدْ تَسْمَعُ بِأُذُنَیک باطِلاً کثیرًا.  
بین حقّ و باطل به اندازه چهار انگشت فاصله است، آنچه با چشمت بینی حقّ است و چه بسا با گوش خود سخن باطل بسیاری را بشنوی.

4 آزادی و اختیار انسان

مَنْ أَحالَ الْمَعاصِی عَلَی اللّهِ فَقَدْ فَجَرَ، إِنَّ اللّهَ لَمْ یطَعْ مَکرُوهًا وَ لَمْ یعْصَ مَغْلُوبًا وَ لَمْ یهْمِلِ الْعِبادَ سُدًی مِنَ الْمَمْلَکةِ، بَلْ هُوَ الْمالِک لِما مَلَّکهُمْ وَ القادِرُ عَلی ما عَلَیهِ أَقْدَرَهُمْ، بَلْ أَمَرَهُمْ تَخْییرًا وَ نَهاهُمْ تَحْذیرًا.  
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 سرِخود 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.

5 زهد و حلم و درستی

قیلَ لَهُ (علیه السلام) مَا الزُّهْدُ؟ قالَ: أَلرَّغْبَةُ فِی التَّقْوی وَ الزَّهادَةُ فِی الدُّنْیا.  
قیل: فَمَا الْحِلْمُ؟ قالَ کظْمُ الْغَیظِ وَ مَلْک النَّفْسِ.  
قیلَ مَا السَّدادُ؟ قالَ: دَفْعُ الْمُنْکرِ بِالْمَعْرُوفِ.  
از حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) پرسیده شد که زهد چیست؟ فرمود: رغبت به تقوا و بی‌رغبتی در دنیا.  
سؤال شد حلم چیست؟ فرمود: فرو بردن خشم و تسلّط بر نفس.  
سؤال شد سداد و درستی چیست؟ فرمود: برطرف نمودن زشتی به وسیله خوبی.

6 تقوا

أَلتَّقْوی بابُ کلِّ تَوْبَة وَ رَأْسُ کلِّ حِکمَة وَ شَرَفُ کلِّ عَمَل.  
بِالتَّقْوی فازَ مَنْ فازَ مِنَ الْمُتَّقینَ.  
تقوا و پرهیزکاری سرآغاز هر توبه‌ای، و سرّ هر حکمتی، و شرف و بزرگی هر عملی است، و هر که از با تقوایان کامیاب گشته به وسیله تقوا کامیاب شده است.

7 خلیفه به حقّ

إِنَّمَا الْخَلیفَةُ مَنْ سارَ بِسیرَةِ رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ عَمِلَ بِطاعَةِ اللّهِ وَ لَعَمْری إِنّا لاََعْلامُ الْهُدی وَ مَنارُ التُّقی.  
خلافت فقط از آنِ 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.

8 حقیقت کرم و دنائت

قیلَ لَهُ (علیه السلام): مَا الْکرَمُ؟ قالَ: أَلاِْبْتِداءُ بِالْعَطِیةِ قَبْلَ الْمَسْأَلَةِ وَ إِطْعامُ الطَّعامِ فِی الَْمحَلِّ.  
قیلَ فَمَا الدَّنیئَةُ؟ قالَ: أَلنَّظَرُ فِی الْیسیرِ وَ مَنْعُ الْحَقیرِ.  
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.

9 مشورت مایه رشد و هدایت

ما تَشاوَرَ قَوْمٌ إِلاّ هُدُوا إِلی رُشْدِهِمْ.  
هیچ قومی با همدیگر مشورت نکنند، مگر آن که به رشد و کمالشان هدایت شوند.

10 لئامت و پستی

أَللُّؤْمُ أَنْ لا تَشْکرَ النِّعْمَةَ.  
پستی آن است که شکر نعمت را نکنی.

11 بدتر از ننگ و زبونی

أَلْعارُ أَهْوَنُ مِنَ النّارِ.  
ننگ و زبونی بهتر از دوزخ رفتن است.

12 رفیق شناسی

قالَ الْحَسَن (علیه السلام) لِبَعْضِ وُلْدِهِ: یا بُنَی لا تُواخِ أَحَدًا حَتّی تَعْرِفَ مَوارِدَهُ وَ مَصادِرَهُ فَإِذَا اسْتَنْبطْتَ الْخُبْرَةَ وَ رَضیتَ الْعِشْرَةَ فَآخِهِ عَلی إِقالَةِ الْعَثْرَةِ وَ الْمُواساةِ فِی الْعُسْرَةِ.  
امام حسن (علیه السلام) به یکی از فرزندانش فرمود: ای پسرم! با احدی برادری مکن تا بدانی کجاها می‌رود و کجاها می‌آید، و چون از 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.

13 کار با توکل

لا تُجاهِدِ الطَّلَبَ جِهادَ الْغالِبِ وَ لا تَتَّکلْ عَلَی الْقَدَرِ إِتَّکالَ المُسْتَسْلَمِ.  
چون شخص پیروز در طلب مکوش، و چون انسان تسلیم شده به قَدَر اعتماد مکن [بلکه با تلاش پیگیر و اعتماد و توکل به خداوند، کار کن].

14 خویشاوند و بیگانه واقعی

أَلْقَریبُ مَنْ قَرَّبَتْهُ الْمَوَدَّةُ وَ إِنْ بَعُدَ نَسَبُهُ، وَ الْبَعیدُ مَنْ باعَدَتْهُ المَوَدَّةُ وَ إِنْ قَرُبَ نَسَبُهُ.  
خویشاوند کسی است که دوستی و محبّت، او را نزدیک کرده باشد و اگر چه نژادش دور باشد.  
و بیگانه کسی است که از دوستی و محبّت به دور است و گرچه نژادش نزدیک باشد.

15 اعتماد به مقدَّرات الهی

مَنِ اتَّکلَ عَلی حُسْنِ الاِْخْتِیارِ مِنَ اللّهِ لَهُ لَمْ یتَمَنَّ أَنَّهُ فی غَیرِ الْحالِ الَّتی إِخْتارَهَا اللّهُ لَهُ.  
هر که به نیک گزینی خداوند دلگرم باشد، آرزو نمی‌کند در وضعی جز آنچه خدا برایش برگزیده، باشد.

16 آثار رفت و آمد در مسجد

مَنْ أَدامَ الاِْخْتِلافَ إِلَی الْمَسْجِدِ أَصابَ إِحْدی ثَمان: آیةً مُحْکمَةً وَ أَخًا مُسْتَفادًا وَ عِلْمًا مُسْتَطْرَفًا وَ رَحْمَةً مُنْتَظِرَةً وَ کلِمَةً تَدُلُّهُ عَلَی الهُدی أَوْ تَرُدُّهُ عَنْ رَدًی وَ تَرْک الذُّنُوبِ حَیاءً أَوْ خَشْیةً.  
هر که پیوسته به مسجد رود به یکی از این هشت فایده می‌رسد:  
1 نشانه‌ای استوار (فهم آیات الهی)،  
2 دوستی قابل استفاده،  
3 دانشی تازه،  
4 رحمتی مورد انتظار،  
5 سخنی که به راه راستش کشد،  
6 یا سخنی که او را از پستی برهاند،  
7 و ترک گناهان به خاطر شرم از خدا،  
8 یا ترک گناهان به خاطر خوف از خدا.

17 بهترین چشم و گوش و دل

إِنَّ أَبْصَرَ الأَبْصارِ ما نَفَذَ فِی الخَیرِ مَذْهَبُهُ، وَ أَسْمَعُ الاَْسْماعِ ما وَعَی التَّذْکیرَ وَ انْتَفَعَ بِهِ، أَسْلَمُ الْقُلُوبِ ما طَهُرَ مِنَ الشُّبُهاتِ.  
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.

18 تزکیه در پرتو عبادت

إِنَّ مَنْ طَلَبَ الْعِبادَةَ تَزَکی لَها، إِذا أَضَرَّتِ النَّوافِلُ بِالْفَریضَةِ فَارْفَضُوها.  
به راستی هر که عبادت را به خاطر عبادت طلب کند خود را تزکیه نموده است.  
هر گاه مستحبّات به واجبات زیان رساند آن را ترک کنید.

19 عاقل خیرخواه

لا یغُشُّ الْعاقِلُ مَنِ اسْتَنْصَحَهُ.  
عاقل و خردمند به کسی که از او نصیحت و اندرز خواهد، خیانت نکند.

20 ارزش دادن به آثار عبادت

إِذا لَقِی أَحَدُکمْ أَخاهُ فَلْیقَبِّلْ مَوْضِعَ النُّورِ مِنْ جَبْهَتِهِ.  
هر گاه یکی از شما برادر خود را ملاقات کند، باید که محلّ نور پیشانی (یعنی محلّ سجده) او را ببوسد.

21 امید و پشتکار

وَ اعْمَلْ لِدُنْیاک کأَنَّک تَعیشُ أَبَدًا، وَ اعْمَلْ لاِخِرَتِک کأَنَّک تَمُوتُ غَدًا، وَ إِذا أَرَدْتَ عِزًّا بِلا عَشیرَة، وَ هَیبَةً بِلا سُلْطان فَاخْرُجْ مِنْ ذُلِّ مَعْصِیةِ اللّهِ إِلی عِزِّ طاعَةِ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ.  
برای دنیایت چنان کار کن که گویا همیشه زندگی می‌کنی، و برای آخرتت به گونهای کارکن که گویا فردا خواهی مُرد، و اگر عزّتی بدون بستگان و شکوهی بدون سلطنت خواهی، از معصیت و نافرمانی خدا به طاعت و فرمانبری خداوند عزّوجلَّ درآی.

22 نشانه‌های مکارم اخلاق

مَکارِمُ الاَْخْلاقِ عَشَرَةٌ: صِدْقُ اللِّسانِ وَ صِدْقُ الْبَأْسِ وَ إِعْطاءُ السّائِلِ وَ حُسْنُ الخُلْقِ وَ الْمُکافاتُ بِالصَّنائِعِ وَ صِلَةُ الرَّحِمِ وَ التَّذَمُّمُ عَلَی الْجارِ، وَ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ لِلصّاحِبِ وَ قِرْی الضَّیفِ وَ رَأْسُهُنَّ الْحَیاءُ.  
مکارم و فضائل اخلاق ده چیز است: 1 راستگویی، 2 راستگویی در وقت سختی و گرفتاری، 3 بخشش به سائل، 4 خوش خُلقی، 5 پاداش در مقابل کارها و ابتکارات، 6 پیوند با خویشان، 7 حمایت از همسایه، 8 حقّشناسی درباره دوست و رفیق، 9 میهمان نوازی، 10 و در رأس همه اینها شرم و حیاست.

23 پرهیز از تملّق و بدگویی

قالَ (علیه السلام) لِرّجُل: إِیاک أَنْ تَمْدَحَنِی فَأَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِی مِنْک أَوْ تُکذِّبَنِی فَإِنَّهُ لا رَأْی لِمَکذُوب أَوْتَغْتابَ عِنْدِی 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.

24 عوامل هلاکت آدمی

هَلاک النّاسِ فی ثَلاث: أَلْکبْرُ، أَلْحِرْصُ، أَلْحَسَدُ.  
أَلْکبْرُ بِهِ هَلاکالدّینِ وَ بِهِ لُعِنَ إِبْلیسُ.  
أَلْحِرْصُ عَدُوُّ النَّفْسِ وَ بِهِ أُخْرِجَ آدَمُ مِنَ الْجَنَّةِ.  
أَلْحَسَدُ رائِدُ السُّوءِ وَ بِهِ قَتَلَ قابیلُ هابیلَ.  
هلاکت و نابودی مردم در سه چیز است: کبر، حرص، حسد.  
تکبّر که به سبب آن دین از بین می‌رود و به واسطه آن، ابلیس، مورد لعنت قرار گرفت.  
حرص که دشمن جان آدمی است وبه واسطه آن آدم از بهشت خارج شد.  
حسد که سررشته بدی است و به واسطه آن قابیل، هابیل را کشت.

25 تقوا و تفکر

أُوصیکمْ بِتَقْوَی اللّهِ وَ إِدامَةُ التَّفَکرِ فَإِنَّ التَّفَکرَ أَبُو کلِّ خَیر وَ أُمُّهُ.  
شما را به پرهیزگاری و ترس از خدا و ادامه تفکر و اندیشه سفارش می‌کنم، زیرا که تفکر و اندیشه، پدر و مادر تمام خیرات است.

26 شستشوی دستها قبل و بعد از غذا

غَسْلُ الْیدَینِ قَبْلَ الطَّعامِ ینْفِی الْفَقْرَ وَ بَعْدَهُ ینْفِی الْهَمَّ.  
شستن دستها پیش از غذا، فقر را از بین می‌برد و بعد از غذا، غم و اندوه را می‌زداید.

27 دنیا، سرای عمل

أَلنّاسُ فی دارِ سَهْو وَ غَفْلَة یعْمَلُونَ وَ لا یعْلَمُون فَإِذا صارُوا إِلی دارِ الاْخِرَةِ صارُوا إِلی دارِ یقین یعْلَمُونَ وَ لا یعْمَلُونَ.  
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.

28 همراهی با مردم

صاحِبِ النّاسَ بِمِثْلِ ما تُحِبُّ أَنْ یصاحِبُوک.  
چنان با مردم مصاحبت داشته باش که خود دوست داری به همان گونه با تو مصاحبت کنند.

29 عقاب و ثواب مضاعف

وَ اللّهِ إِنّی لاََخافُ أَنْ یضاعَفَ لِلْعاصی مِنَّا الْعَذابُ ضِعْفَینِ وَ أَرْجُوا أَنْ یؤْتِی الُْمحْسِنَ مِنّا أَجْرَهُ مَرَّتَینِ.  
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.

30 نقش عقل، همّت و دین

لا أَدَبَ لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ، وَ لا مُرُوَّةَ لِمَنْ لا هِمَّةَ لَهُ، وَ لا حَیاءَ لِمَنْ لا دینَ لَهُ.  
کسی که عقل ندارد، ادب ندارد و کسی که همّت ندارد، جوانمردی ندارد و کسی که دین ندارد، حیا ندارد.

31 تعلیم و تعلّم

عَلِّمِ النّاسَ عِلْمَک وَ تَعَلَّمْ عِلْمَ غَیرِک.  
مردم را با دانشت، دانش بیاموز و خود نیز دانش دیگران را فراگیر.

32 روی آوردن به چه کسی؟

لا تَأْتِ رَجُلاً إِلاّ أَنْ تَرْجُوَ نَوالَهُ أَوْ تَخافَ بَأْسَهُ أَوْ تَسْتَفیدَ مِنْ عِلْمِهِ أَوْ تَرْجُوَ بَرَکتَهُ وَ دُعائَهُ أَوْ تَصِلَ رَحِمًا بَینَک وَ بَینَهُ.  
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.

33 عقل و جهل

لا غِنی أَکبَرُ مِنَ الْعَقْلِ وَ لا فَقْرَ مِثْلُ الْجَهْلِ وَ لا وَحْشَةَ أَشَدُّ مِنَ الْعُجْبِ، وَ لا عَیشَ أَلَذُّ مِنْ حُسْنِ الْخُلْقِ.  
هیچ بینیازیای بزرگتر از عقل و هیچ فقری مانند جهل و هیچ وحشتی سختتر از خودپسندی و هیچ عیشی لذّت بخشتر از خوش اخلاقی نیست.

34 علی (علیه السلام)، دروازه ایمان

إِنَّ عَلِیا بابٌ مَنْ دَخَلَهُ کانَ مُؤْمِنًا وَ مَنْ خَرَجَ مِنْهُ کانَ کافِرًا.  
علی (علیه السلام) دروازه ایمان است، هر که داخل آن شد مؤمن و هر که خارج از آن شد کافر است.

35 حقّ اهل بیت

وَ الَّذی بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لا ینْتَقِصُ أَحَدٌ مِنْ حَقِّنا إِلاّ نَقَصَهُ اللّهُ مِنْ عَمَلِهِ.  
قسم به خدایی که محمّد (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.

36 اوّل سلام، آن گاه کلام

مَنْ بَدَأَ بِالْکلامِ قَبْلَ السَّلامِ فَلا تُجیبُوهُ.  
کسی که پیش از سلام کردن، آغاز به سخن گفتن نماید، جوابش را ندهید!

37 نیکی و پرسش؟

أَلشُّرُوعُ بِالْمَعْرُوفِ وَ الاِْعْطاءُ قَبْلَ السُّؤالِ مِنْ أَکبَرِ السُّؤْدَدِ.  
آغاز نمودن به نیکی و بذل و بخشش، پیش از درخواست نمودن، از بزرگترین شرافتها و بزرگی‌هاست.

38 فراگیری و کتابت دانش

تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَإِنْ لَمْ تَسْتَطیعُوا حِفْظَهُ فَاکتُبُوهُ وَ ضَعُوهُ فی بُیوتِکمْ.  
دانش را فرا گیرید و اگر توانِ حفظ کردنش را ندارید آن را بنویسید و در خانه‌هایتان بگذارید.

39 دعای مستجاب

أَنَا الضّامِنُ لِمَنْ لَمْ یهْجِسْ فی قَلْبِهِ إِلاَّ الرِّضا أَنْ یدْعُوَ اللّهَ فَیسْتَجابُ لَهُ.  
کسی که در قلبش جز رضا و خشنودی خدا خطور نکند، چون خدا را بخواند، من ضامن اجابت دعای او هستم.

40 عبادت و پرستش

مَنْ عَبَدَ اللّهَ عَبَّدَ اللّهُ لَهُ کلَّ شَیء.  
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 عبداللّه 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 سفینة النّجاة و سید الشّهداء و ابوعبداللّه معروف است.  
مسعودی مینویسد: امام حسین (علیه السلام) مدّت هفت سال با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و در این مدّت، آن حضرت خود متصدّی 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 نمی‌توانست تحمّل کند.  
روزی پیامبر از در خانه فاطمه (علیها السلام) می‌گذشت، صدای گریه حسین را شنید، وارد خانه شد و به دخترش فرمود: مگر نمی‌دانی که گریه حسین در من چقدر مؤثّر است، آن گاه طفل را بوسید و گفت: «خداوندا! من این کودک را دوست دارم تو نیز او را دوست بدار.» حدیث معروف «حُسَینٌ مِنّی وَ أَنَا مِنْ حُسَین، أَحَبَّ اللّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَیناً، حُسَینٌ سِبْطٌ مِنَ الاَْسْباطِ.»  
؛ یعنی: «حسین از من است و من از حسینم، خداوند دوست دارد کسی را که حسین را دوست می‌دارد، حسین سبطی از اسباط است.» موردِ قبول شیعه و سنّی است.  
حسین بن علی (علیه السلام) مدّتِ شش سالِ 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 50 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 محرّم سال 61 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 متشخّص بود و نام حسین در اذهان، همراه با شجاعت و ظلم ستیزی و جوش و خروش بر ضدّ هر گونه ستم و تبعیض است.  
در دوران پنج سال حکومت پدر با او همکاری می‌کرد و در پی چاره میگشت که پیش از آن که امّت، نَفَسِ واپسین را برآورد، نفحه حیاتی در او بدمد و در تاریخ طرحی نو در اندازد.  
سال شصتم به پایان نرسیده بود، امام حسین (علیه السلام) دید که مردم در مقابل برادرش امام حسن (علیه السلام) از نفس افتاده و هرچه از باقیمانده مکتب در میانشان بوده از آنها دور گردیده و توده مردم، خود را در گلوی گشاد بنی‌امیه انداخته‌اند.  
امام احساس کرد که برای به حرکت درآوردن امّت، دیگر خطابه و سخنرانی حماسی کافی نیست، بلکه باید اراده شکست خورده امّت را به پذیرفتن فداکاری وادارد و آنان را بر ضدّ باطل بشوراند تا زمینه تحقّقِ حقّ 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 تکلّف میتوان از سخنان آن حضرت استنباط کرد.  
آن گاه که امام (علیه السلام) بر اثر تهاجم عمّال حکومت ناچار شد از مدینه خارج گردد، در ضمن نوشتهای، هدف حرکت خود را چنین شرح داد: 1 «إِنّی لَمْ أَخْرُجْ أَشِرًا و لا بَطَرًا و لا مُفْسِدًا و لا ظالِمًا و انما خَرَجْتُ لِطَلَبِ الاِْصْلاحِ فی أُمَّةِ جَدّی، أُریدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهی عَنِ الْمُنْکرِ وَ أَسیرَ بِسیرَةِ جَدّی وَ أَبی عَلِی بْنِ أَبیطالِب»؛ یعنی: «من از روی خود خواهی و خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکردم، من فقط برای اصلاح در امّت 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 مهمّ، شایان توجّه است:  
1 اصلاح امّت،  
2 امر به معروف و نهی از منکر،  
3 تحقّقِ سیره و روش پیامبر و علی (علیهم السلام).  
2 آن حضرت در مقام دیگری فرموده است:  
«أَللّهُمَّ إِنَّک تَعْلَمُ ما کانَ مِنّا تَنافُسًا فی سِلْطان وَ لاَ اِلْتماسًا مَنْ فُضُولِ الْحُطامِ وَلکنَّ لِنَرُدَّ الْمَعالِمَ مِنْ دینِک وَنَظْهِرَ الاِْصْلاحَ فی بِلادِک وَ یأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مَنْ عِبادِک و یعْمَلَ بِفَرائِضِک وَ سُنَنِک وَ أَحْکامِک.» «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 سنّتها و دستورهای دینت عمل شود.»  
در این سخن هم چند نکته قابل توجّه است:  
1 برگرداندن نشانه و علائم دین به جای اصلی خود،  
2 اصلاحات در همه شهرها،  
3 ایجاد امنیت برای مردم،  
4 فراهم ساختن زمینه عمل به واجبات و مستحبّات و احکام الهی.  
3 در برخورد با سپاه حرّ بن یزید ریاحی فرمود: «أَیهَا النّاسُ فَإِنَّکمْ إِنْ تَتَّقُوااللهَ وَ تَعْرِفُوا الْحَقَّ لاَِهْلِهِ یکنْ أَرْضی للهِ وَنَحْنُ أَهْلُ بَیتِ مُحَمَّد (صلی الله علیه و آله و سلم) أَوْلی بِوِلایةِ هذا الاَْمْرِ مِنْ هؤُلاءِ الْمُدَّعینَ ما لَیسَ لَهُمْ وَالسّائرینَ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوانِ.» «ای مردم اگر شما از خدا بترسید و حقّ را برای اهلش بشناسید، این کار بهتر موجب خشنودی خداوند خواهد بود.  
و ما اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، به ولایت و رهبری، از این مدّعیانِ نالایق و عاملان جور و تجاوز، شایستهتریم.» 4 و نیز در مقام دیگر فرمود: «إِنّا أَحَقُّ بِذلِک الْحَقِّ الْمُسْتَحَقِّ عَلَینا مِمَّنْ تَوَلاّهُ.» «ما اهل بیت به حکومت و زمامداری نسبت به کسانی که آن را تصرّف کرده‌اند سزاوارتریم.» از این دو بخش از سخن امام (علیه السلام) نیز به وضوح استفاده میشود که آن حضرت خود را شایسته رهبری و زمامداری بر مردم میداند، نه یزید فاسد و دستگاه جائر او را.  
بنابراین، هدف امام حسین (علیه السلام) در این قیام، تحقّقِ کاملِ حقّ بوده است.  
اموری که آن حضرت به عنوان فلسفه قیامش به آنها اشاره می‌کند، از قبیل: اصلاح امّت، امر به معروف و نهی از منکر، تحقّق 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 تحقّق 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 متصرّفانِ 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 سنّت پیامبر و علی متحقّق، و در نتیجه کار امّت اصلاح میگردد.  
نکته شایان توجّه این که تلاش خالصانه برای تشکیل حکومت اسلامی که منبع و منشأ تمام خیرات و برکات است و شعبه مهّم 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 مفاسد و شُرور است.

نتایج قیام حسینی

1 درهم شکستن ارکان مخوف دین سالاری ساختگی اُمَوی که امویان و یارانشان سلطه سلطنتی خود را بر آن استوار ساخته بودند و رسوا ساختن حاکمان تبهکار بنی‌امیه که پیوسته در صدد اِحیای نظام جاهلی بودند.  
2 بیدار کردن وجدانهای خفته: شهادت فجیع 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 می‌ساخت که گناهی را که مرتکب شده‌اند با کفّاره 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 توّابین همان کفّاره یاری نکردن امام حسین (علیه السلام)، و انتقام گرفتن از امویان بود.  
مقدّر چنین بود که آتش این احساس گناه، پیوسته برافروخته ماند و انگیزه انتقام از بنی‌امیه در هر فرصت به انقلاب و قیام بر ضدّ ستمگران منتهی گردد.  
3 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 بنی‌امیه، 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 بهرهمند گردند.  
هدف مسلمانان عادی همان زندگی روزمرّه شخصی بود و تنها به زندگانی خویش می‌اندیشیدند.  
در آنان، دردهای اجتماعی تأثیری نداشت، به قول شاعر: از درد سخن گفتن و از درد شنیدن با مردم بیدرد ندانی که چه دردی است!تنها کوشش آنان این بود که دسترنج خویش را حفظ کنند و به توجیهات رهبران رام باشند، مبادا نامشان از فهرست حقوق بگیران حذف شود، لذا در مقابل جور و ستمی که میدیدند، خاموشی میگزیدند و تمام تلاش آنها این بود که مفاخر قبیلهای خود را بازگو کنند و سنّتهای 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 لذّتهای 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 زبونانه و مرگ شرافتمندانه، مرگ با عزّت را بر زندگی با ذلّت ترجیح دهد.  
برای مردم این نمونهای عالی و شگفت انگیز 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 سدّهای روحی و اجتماعی را که مانع قیام و انقلاب می‌شد، درهم فرو ریخت.  
قیام حسین (علیه السلام) به مردم این درس را آموخت که به آنان بگوید: تسلیم نشوید، انسانیت خود را مورد معامله قرار ندهید، با نیروی اهریمن بجنگید، و همه چیز را در راه تحقّق آرمانهای اسلام محمّدی (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 کفّاره بپردازند و کفّاره آن جز مبارزه با حاکمان جور و ظلم و ریشه‌کن 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 می‌یافتند بر ضدّ حکومت بنی‌امیه دست به انقلاب می‌زدند.  
در همه این انقلابها، شعار انقلابیون، خونخواهی حسین (علیه السلام) بود.  
انقلاب توّابین و انقلاب مردم مدینه و قیام مختار ثقفی در سال 66 هجری و انقلاب زید بن علی بن حسین (علیه السلام) در سال 122 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 عبداللّه الحسین، بهترین معرّف هدف والای آن حضرت است، از سرتاسر کلمات حضرتش ندای انسان دوستی و حریت و عدالت و ظلم ستیزی و مقاومت در برابر جور حاکمان زر و زور به گوش می‌رسد.  
از میان کلمات قدسی آن حضرت، چهل حدیث را برگزیده‌ایم که تقدیم خوانندگان ارجمند می‌کنیم.

چهل حدیث

اشاره

رُوِی عَنْ أَبی عَبْدِاللهِ الْحُسَین (علیه السلام):

1 پند امام به عالمان

أَیتُهَا الْعِصابَةُ بِالْعِلْمِ مَشْهُورَةٌ وَ بِالْخَیرِ مَذْکورَةٌ وَ بِالنَّصیحَةِ مَعْرُوفَةٌ وَ باللّهِ فی أَنْفُسِ النّاسِ مَهابَةٌ، یهابِکمُ الشَّریفُ، وَ یکرِمُکمُ الضَّعیفُ وَ یؤْثِرُکمْ مَنْ لافَضْلَ لَکمْ عَلَیهِ وَ لا یدٌ لَکمْ عِنْدَهُ، تَشْفَعُونَ فِیالْحَوائِجِ إِذَا امْتُنِعَتْ مِنْ طُلاّبِها، وَ تَمْشُونَ فِی الطَّریقِ بِهَیبَةِ الْمُلُوک وَ کرامَهِ الاَْکابِرِ … فَأَمّا حَقُّ الضُّعَفاءِ فَضَیعْتُمْ وَ أَمّا حَقُّکمْ بِزَعْمِکمْ فَطَلَبْتُمْ أَنْتُم تَتَمَنَّوْنَ عَلَی اللّهِ جَنَّتَهُ وَ مُجاوَرَةَ رَسُلِهِ وَ أَمانًا مِنْ عَذابِهِ؟!  
حضرت ابی عبداللّه 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 حقّی 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 امّا حق ضعیفان را ضایع کردید! و حقّ خود را که به گمانتان شایسته آنید طلب نمودید …! و با این حال آرزوی بهشت الهی را دارید و همجواری پیامبران و امان از عذابش را در سر می‌پرورانید!

2 اصلاح امّت، نه قدرت طلبی

أَللّهُمَّ إِنَّک تَعْلَمُ ما کانَ مِنّا تَنافُسًا فی سُلْطان وَ لاَ الِْتماسًا مِنْ فُضُولِ الْحُطامِ وَ لکنْ لِنَرُدَّ الْمَعالِمَ مِنْ دینِک وَ نُظْهِرَ الاِْصْلاحَ فی بِلادِک وَ یأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبادِک وَ یعْمَلَ بِفَرائِضِک وَ سُنَنِک وَ أَحْکامِک.  
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 سنّتها و دستورهای دینت عمل شود.

3 بهداشت جسم و خودسازی

أُوصیکمْ بِتَقْوَی اللّهِ وَ أُحَذِّرَکمْ أَیامَهُ … فَبادِرُوا بِصِحَّةِ الاَْجْسامِ فی مُدَّةِ الاَْعْمارِ … فَإِیاک أَنْ تَکونَ مِمَّنْ یخافُ عَلَی الْعِبادِ مِنْ ذُنُوبِهِمْ وَ یأْمَنَ العُقُوبَةَ مِنْ ذَنْبِهِ.  
ای مردم! شما را به تقوای الهی سفارش می‌کنم و از (گناه کردن) در ایامش برحذر می‌دارم … در مدّت عمر به سلامت و تندرستی جسم پیشی گیرید … و از کسانی مباشید که بر گناه بندگان بیم دارند و خود از عقوبت گناه خویش آسوده خاطرند!

4 اقسام جهاد

أَلْجِهادُ عَلی أَرْبَعَةِ أَوْجُه: فَجِهادانِ فَرْضٌ وَ جِهادُ سُنَّةٌ لا یقامُ إِلاّ مَعَ فَرْض وَ جِهادٌ سُنَّةٌ، فَأَمّا أَحَدُ الْفَرْضَینِ فَجِهادُ الرَّجُلِ نَفْسَهُ عَنْ مَعاصِی اللّهِ وَ هُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهادِ، وَ مُجاهَدَةُ الَّذینَ مِنَ الکفّارِ فَرْضٌ.  
وَ أَمَّا الْجِهادُ الَّذی هُوَ سُنَّةٌ لا یقامُ إِلاّ مَعَ فَرْض فَإِنَّ مُجاهَدَةَ الْعَدُوِّ فَرْضٌ عَلی جَمیعِ الاُْمَّةِ لَوْ تَرَکوا الْجِهادَ لاََتاهُمُ الْعَذابُ وَ هُوَ مِنْ عَذابِ الاُْمَّةِ وَ هُوَ سُنَّةٌ عَلَی الاِْمامِ، وَحَدُّهُ أَنْ یأْتِی مَعَ الاُْمَّةِ فَیجاهِدَهُمْ.  
وَ أَمَّا الْجِهادُ الَّذی هُوَ سُنَّةٌ فَکلُّ سُنَّة أَقامَهُ الرَّجُلُ وَ جاهَدَ فی إِقامَتِها وَ بُلُوغِها وَ إِحْیائِها، فَالْعَمَلُ وَ السَّعْی فیها مِنْ أَفْضَلِ الاَْعْمالِ لاَِنَّها إِحْیاءُ سُنَّة وَ قَدْ قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُها وَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِها إِلی یوْمِ الْقِیمَةِ مِنْ غَیرِ أَنْ ینْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَیئًا.  
جهاد بر چهار گونه است: دوتای آن فرض، و یکی سنّت که جز با فرض بر پا داشته نشود، و دیگر جهاد سنّت.  
امّا آن دوتایی که فرض است، یکی جهاد شخص با نفس خود در مقابل معصیت‌های الهی است، و آن بزرگترین جهاد است، و جهاد با کفّار که هم مرز با شمایند فرض است.  
و امّا جهادی که سنّت است و جز با فرض برپا نشود، جهاد با دشمن است، و واجب است بر همه امّت، و اگر جهاد را ترک کنند عذاب بر آنان آید و این عذابی است که از خود امّت است.  
و چنین جهادی بر امام سنّت است و حدّ آن این است که امام با امّت به سراغ دشمن روند و با آنها جهاد کنند.  
و امّا جهادی که سنّت مطلق است عبارت از هر سنّتی 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 نمودنِ سنّت است و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: «هر که سنّت و روش نیکویی را به وجود آوَرَد 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.»

5 تباهی دنیا

إِنَّ هذِهِ الدُّنْیا قد تَغَیرَتْ وَ تَنَکرَتْ وَ أَدْبَرَ مَعْرُوفُها، فَلَمْ یبْقَ مِنْها إِلاّ صُبابَةٌ کصُبابَةِ الاِْناءِ وَ خَسیسُ عَیش کالْمَرْعَی الْوَبیل، أَلا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لا یعْمَلُ بِهِ وَ أَنَّ الْباطِلَ لا یتَناهی عَنْهُ، لِیرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فی لِقاءِاللّهِ مُحِقًّا، فَإِنّی لا أَرَی الْمَوْتَ إِلاّ سَعادَةً وَ لاَ الْحَیاةَ مَعَ الظّالِمینَ إِلاّ بَرَمًا، إِنَّ النّاسَ عَبیدُ الدُّنیا وَ الدّینُ لَعْقٌ عَلی أَلْسِنَتِهِمْ یحُوطُونَهُ مادَرَّتْ مَعائِشُهُمْ فَإِذا مُحِّصُوا بِالْبَلاءِ قَلَّ الدَّیانُونَ.  
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 نمی که بر کاسه نشیند و زندگیای پست، همچون چراگاه تباه، چیزی باقی نمانده است.  
آیا نمی‌بینید که به حقّ 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.

6 نعمت ناخوش انجام

أَلاِْسْتِدْراجُ مِنَ اللّهِ سُبحانَهُ لِعَبْدِهِ أَنْ یسْبِغَ عَلَیهِ النِّعَمَ وَ یسْلُبَهُ الشُّکرَ.  
غافلگیر کردن بنده از جانب خداوند به این شکل است که به او نعمت فراوان دهد و توفیق شکرگزاری را از او بگیرد.

7 عبادتِ تاجران، عابدان و آزادگان

إِنَّ قَوْمًا عَبَدُو اللّهَ رَغْبَةً فَتِلْک عِبادَةُ التُّجّارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللّهَ رَهْبَةً فَتِلْک عِبادَةُ الْعَبیدِ، وَ إِنَّ قَومًا عَبَدُوا اللّهَ شُکرًا فَتِلْک عِبادَةُ الاَْحْرارِ وَ هِی أَفْضَلُ الْعِبادَةِ.  
گروهی خدا را از روی میل و رغبت (به بهشت) عبادت می‌کنند که این عبادت تاجران است، و گروهی خدا را از روی ترس (از دوزخ) می‌پرستند و این عبادت بندگان است و گروهی خدا را از روی شکر (و شایستگی پرستش) عبادت می‌کنند و این عبادت آزادگان است که بهترین عبادت است.

8 پرهیز از ستمکاری

إِیاک وَ الظُّلْمَ مَنْ لا یجِدُ عَلَیک ناصِرًا إِلاَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ. برحذر باشید از ستم کردن به کسی که یاوری جز خداوند عزّوجلّ ندارد.

9 روی آوردن به دیندار، جوانمرد و اصیل

لا تَرْفَعْ حاجَتَک إِلاّ إِلی أَحَد ثَلاثَة: إِلی ذی دین، أَوْ مُرُوَّة، أَوْ حَسَب.  
جز به یکی از سه نفر حاجت مبر: به دیندار، یا صاحب مروّت، یا کسی که اصالت خانوادگی داشته باشد.

10 نشانه‌های مقبول و نامقبول انسانها

مِنْ دَلائِلِ عَلاماتِ الْقَبُولِ: أَلْجُلُوسُ إِلی أَهْلِ العُقُولِ.  
وَ مِنْ عَلاماتِ أَسْبابِ الْجَهْلِ أَلْمُماراةُ لِغَیرِ أَهْلِ الْکفْرِ.  
وَ مِنْ دَلائِلِ الْعالِمِ إِنْتِقادُهُ لِحَدیثِهِ وَ عِلْمُهُ بِحَقائِقِ فُنُونِ النَّظَرِ.  
از دلائل نشانه‌های قبول، همنشینی با خردمندان است.  
و از نشانه‌های موجبات نادانی، مجادله با مسلمانان.  
و از نشانه‌های دانا این است که سخن خود را نقّادی می‌کند و به حقایق فنونِ نظر، داناست.

11 نشانه‌های مؤمن

إِنَّ الْمُؤْمِنَ اتَّخَذَ اللّهَ عِصْمَتَهُ وَ قَوْلَهُ مِرْآتَهُ، فَمَرَّةً ینْظُرُ فی نَعْتِ الْمُؤمنینَ وَ تارَةً ینْظُرُ فی وَصْفِ المُتَجَبِّرینَ، فَهُو مِنْهُ فی لَطائِفَ وَ مِنْ نَفْسِهِ فی تَعارُف وَ مِنْ فِطْنَتِهِ فی یقین وَ مِنْ قُدْسِهِ عَلی تَمْکین.  
به راستی که مؤمن خدا را نگهدار خود گرفته و گفتارش را آیینه 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.

12 بخل ورزی در سلام

أَلْبَخیلُ مَنْ بَخِلَ بِالسَّلامِ.  
بخیل کسی است که به سلام کردن بخل ورزد.

13 نتیجه پیروی از گناهکار

مَنْ حَاوَلَ امْرَأً بِمَعْصِیةِ اللّهِ کانَ أَفْوَتَ لِما یرْجُو وَ أَسْرَعَ لِما یحْذَرُ.  
کسی که با نافرمانیخدا گِرد کسی گردد، آنچه را امید دارد از دست رفتنی‌تر است و از آنچه برحذر است زودتر دچارش گردد.

14 احترام به ذرّیه زهرا (علیه السلام)

وَ اللّهِ لا أَعْطِی الدَّنِیةَ مِنْ نَفْسی أَبَدًا وَ لَتَلْقِینَّ فاطِمَةُ أَباها شاکیةً ما لَقِیتْ ذُرِّیتُها أُمَّتَهُ وَ لا یدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ أَذاها فی ذُرِّیتِها.  
به خدا قسم من هرگز زیر بار پستی و ذلّت نخواهم رفت و در روز قیامت، فاطمه زهرا پدرش را ملاقات خواهد کرد، در حالی که از آزاری که فرزندانش از امّت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دیده‌اند به پدر خویش شکایت خواهد برد و کسی که ذرّیه فاطمه را آزار دهد داخل بهشت نخواهد شد.

15 فلسفه قیام

إِنّی لَمْ أَخْرُجْ أَشِرًا وَ لا بَطَرًا وَ لا مُفْسِدًا وَ لا ظالِمًا وَ إِنَّما خَرَجْتُ لِطَلَبِ الاِْصْلاحِ فی أُمَّةِ جَدّی (صلی الله علیه و آله و سلم) أُریدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْروفِ وَ أَنْهی عَنِ المُنْکرِ وَ أَسیرَ بِسیرَةِ جَدّی وَ أَبی عَلِی بْنِ أَبیطالب.  
من از روی خودخواهی و خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکردم، بلکه قیام من برای اصلاح در امّت جدّم می‌باشد، می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و به سیره و روش جدّم و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.

16 ما اهل بیت شایسته حکومتیم

إِنّا أَحَقُّ بِذلِک الْحَقِّ المُسْتَحَقِّ عَلَینا مِمَّنْ تَوَلاّهُ.  
ما اهل بیت به حکومت و زمامداری نسبت به کسانی که آن را تصرّف کرده‌اند سزاوارتریم.

17 امام کیست؟

فَلَعَمْری مَا الاِْمامُ إِلاَّ الْعامِلُ بِالْکتابِ و الاْخِذُ بِالْقِسْطِ وَ الدّائِنُ بِالْحَقِّ وَ الْحابِسُ نَفْسَهُ عَلی ذاتِ اللّهِ.  
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 حقّ باشد و خود را در راه رضای خدا وقف سازد.

18 اهل بیت شایستگان حکومت

أَیهَا النّاسُ فَإِنَّکمْ إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ وَ تَعْرِفُوا الْحَقَّ لاَِهْلِهِ یکنْ أَرْضی لِلّهِ وَ نَحْنُ أَهْلُ بَیتِ مُحَمَّد (صلی الله علیه و آله و سلم) أَوْلی بِوِلایةِ هذَا الاَْمرِ مِنْ هؤُلاءِ المُدَّعینَ ما لَیسَ لَهُمْ وَ السّائِرینَ بِالْجَوْرِ وَ العُدْوانِ.  
ای مردم! اگر شما از خدا بترسید و حقّ را برای اهلش بشناسید، این کار بهتر موجب خشنودی خداوند خواهد بود و ما اهل بیت پیامبر، به ولایت و رهبری، از این مدّعیان نالایق و عاملان جور و تجاوز، شایستهتریم.

19 قیام در مقابل ظالم

أَیهَا النّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ: مَنْ رَأی سُلْطانًا جائِرًا مُسْتَحِلاًّ لِحُرَمِ اللّهِ ناکثًا لِعَهْدِ اللهِ مُخالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللّهِ یعْمَلُ فی عِبادِ اللّهِ بِالاِْثْمِ وَ الْعُدْوانِ فَلَمْ یغَیرْ عَلَیهِ بِفِعْل وَ لا قَوْل کانَ حَقًّا عَلَی اللّهِ أَنْ یدْخِلَهُ مُدْخَلَهُ.  
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 سنّت 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 جهنّم اندازد.

20 خشنودی خالق، ملاک رستگاری

لا أَفْلَحَ قَوْمٌ إِشْتَرَوْا مَرْضاتِ الَْمخْلُوقِ بِسَخَطِ الْخالِقِ. رستگار مباد مردمی که خشنودی مخلوق را در مقابل غضب خالق خریدند.

21 بهترین یاران

إِنّی لا أَعْلَمُ أَصْحابًا أَوْلی وَ لا خَیرًا مِنْ أَصْحابی وَ لا أَهْلَ بَیت أَبَرُّ وَ لا أَوْصَلَ مِنْ أَهْلِ بَیتی فَجزاکمُ اللّهُ جمیعًا خَیرًا.  
در شب عاشورا فرمود: من اصحاب و یارانی را بهتر از یاران خود ندیده‌ام و اهل بیت و خاندانی بهتر و باوفاتر از اهل بیت خود سراغ ندارم، خداوند به همه شما جزای خیر دهاد.

22 آزمودگان استوار امام (علیه السلام)

وَ اللّهِ لَقَدْ بَلَوْتُهُمْ فَما وَجَدْتُ فیهِمْ إِلاّ الاَْقْعَسَ یسْتَأْنِسُونَ بِالْمَنِیةِ دُونی اِسْتیناسَ الطِّفْلِ إِلی مَحالِبِ أُمِّه.  
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!

23 بهترین سخن تسلّی بخش

إِنَّ أَهْلَ الاَْرْضِ یمُوتُونَ وَ أَهْلَ السَّماءِ لا یبْقُونَ وَ أَنَّ کلَّ شَیء هالِک إِلاّ وَجْهَ اللّهِ الَّذی خَلَقَ الاَْرضَ بِقُدْرَتِهِ وَ یبْعَثُ الْخَلْقَ فَیعُودُونَ وَ هُوَ 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.

24 شکیبایی، پل پیروزی

صَبْرًا یا بَنِی الْکرامِ فَمَا الْمُوْتُ إِلاّ قَنْطَرَةٌ تَعْبُرُ بِکمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَ الضَّرّاءِ إِلَی الْجِنانِ الْواسِعَةِ وَ النِّعَمِ الدّائِمَةِ.  
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.

25 فرجام دنیا

عِبادَ اللّهِ إِتَّقُوا اللّهَ وَ کونُوا مِنَ الدُّنْیا عَلی حَذَر فَإِنَّ الدُّنْیا لَوْ بَقِیتْ عَلی أَحَد أَوْ بَقِی عَلَیها لَکانَتِ الأَنْبِیاءُ أَحَقَّ بِالْبَقاءِ وَ أَوْلی بِالرِّضا وَ أَرْضی بِالْقَضاءِ غَیرَ أَنَّ اللّهَ خَلَقَ الدُّنْیا لِلْفَناءِ فَجَدیدها بال وَ نَعیمُها مُضْمَحِلٌّ وَ سُرُورُها مُکفْهِرٌ وَ الْمَنْزِلُ تَلْعَةٌ وَ الدّارُ قَلْعَةٌ.  
فَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَیرَ الزّادِّ التَّقْوی وَ اتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّکمْ 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 خانهای موقّت است، پس برای آخرت خود توشهای برگیرید.  
و بهترین توشه آخرت تقواست، از خدا بترسید، باشد که رستگار شوید.

26 مقاومت مردانه

لا وَاللّهِ لاأَعْطیهِمْ بِیدی إِعْطاءَالذَّلیلِ وَ لا أَفِرُّ مِنْهُمْ فِرارَ الْعَبیدِ.  
نه به خدا سوگند، نه دست ذلّت در دست آنان می‌گذارم و نه مانند بردگان از صحنه جنگ در برابرشان فرار می‌کنم.

27 آثار غذای حرام

وَیلَکمْ ما عَلَیکمْ أَنْ تَنْصِتُوا إِلَی فَتَسْمَعُوا قَوْلی وَ إِنَّما أَدْعُوکمْ إِلی سَبیلِ الرَّشادِ فَمَنْ أَطاعَنی کانَ مِنَ المُرْشَدینَ وَ مَنْ عَصانی کانَ مِنَ المُهْلَکینَ وَ کلُّکمْ عاص لاَِمْری غَیرُ مُسْتَمِع لِقَوْلی قَدِ انْخَزَلَتْ عَطِیاتُکمْ مِنَ الْحَرامِ وَ مُلِئَتْ بُطُونُکمْ مِنَ الْحَرامِ فَطَبَعَ اللّهُ عَلی قُلُوبِکمْ.  
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 سعادتمند است و هر کس نافرمانی‌ام کند از هلاک شدگان است، شما همگی نافرمانیام می‌کنید و به سخنم گوش نمی‌دهید، 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 مُهر زده است!

28 هیهات که زیر بار ذلّت روم!

أَلا إِنَّ الدَّعِی بْنَ الدَّعِی قَدْ رَکزَ بَینَ اثْنَتَینِ بَینَ السِّلَّةِ وَ الذِّلَّةِ وَ هَیهاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ یأْبَی اللّهُ لَنا ذلِک وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤمِنُونَ وَ حُجُورٌ طابَتْ وَ طَهُرَتْ وَ أُنُوفٌ حَمِیةٌ وَ نُفُوسٌ آبِیةٌ مِنْ أَنْ نُؤْثِرَ طاعَةَ اللِّئامِ عَلی مَصارِعِ الْکرامِ. آگاه باشید که فرومایه، فرزند فرومایه، مرا در بین دو راهی شمشیر و ذلّت قرار داده است و هیهات که ما زیر بار ذلّت برویم، زیرا خدا و پیامبرش و مؤمنان از این که ما ذلّت را بپذیریم دریغ دارند، دامنهای پاک مادران و مغزهای با غیرت و نفوس با شرافت پدران، روا نمی‌دارند که اطاعت افراد لئیم و پست را بر قتلگاه کریمان و نیک منشان مقدّم بداریم.

29 خشم الهی بر یهود، مجوس و دشمن اهل بیت (علیه السلام)

إِشْتَدَّ غَضَبُ اللّهِ عَلَی الْیهُودِ إِذْ جَعَلُوا لَهُ وَلَدًا وَ اشْتَدَّ غَضَبُهُ عَلَی النَّصاری إِذْ جَعَلُوهُ ثالِثَ ثَلاثَة وَ اشْتَدَّ غَضَبُهُ عَلَی الَْمجُوسِ إِذْ عَبَدُوا الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دُونَهُ وَ اشْتَدَّ غَضَبُهُ عَلی قَوْم إِتَّفَقَتْ کلِمَتُهُمْ عَلَی قَتْلِ ابْنِ بِنْتِ نَبِیهِمْ.  
خشم خداوند بر یهود آن گاه شدّت گرفت که برای او فرزندی قرار دادند، و خشمش بر نصاری وقتی شدّت 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 شدّت یافت که بر کشتن پسرِ دخترِ پیامبرشان هماهنگ گردیدند.

30 اگر دین ندارید، لااقل آزاد باشید

یا شیعَةَ آلِ أَبی سُفْیانَ إِنْ لَمْ یکنْ لَکمْ دینٌ وَ کنْتُمْ لا تَخافُونَ الْمَعادَ فَکونُوا أَحْرارًا فی دُنْیاکم وَ ارْجِعُوا إِلی أَحْسابِکمْ إِنْ کنْتُم عَرَبًا کما تَزْعَمُونَ.  
ای پیروان خاندان ابوسفیان! اگر دین ندارید و از روز قیامت نمی‌ترسید لااقلّ در زندگی دنیاتان آزادمرد باشید، و اگر خود را عرب می‌پندارید به نیاکان خود بیندیشید.

31 پیشی گیرنده در آشتی

أَیما إِثْنَینِ جَری بَینَهُما کلامٌ فَطَلَبَ أَحُدُهُما رِضَا الاْخَرِ کانَ سابِقُهُ إِلَی 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.

32 ثواب سلام

لِلسَّلامِ سَبْعُونَ حَسَنَةً تِسْعٌ وَ سِتُّونَ لِلْمُبْتَدِءِ وَ واحِدَةٌ لِلرّادِّسلام کردن هفتاد حسنه دارد، شصت و نُه حسنه از آنِ سلامکننده و یکی از آنِ جواب دهنده است.

33 رضای خدا، نه هوای مردم

مَنْ طَلَبَ رِضَا اللّهِ بِسَخَطِ النّاسِ کفاهُ اللّهُ أُمُورَ النّاسِ، وَ مَنْ طَلَبَ رِضَا النّاسِ بِسَخَطِاللّهِ وَکلَهُ اللّهُ إِلَی النّاسِ.  
هر کس رضای خدا را به غضب مردم بجوید، خدا او را از کارهای مردم کفایت می‌کند، و هر کس خشنودی مردم را به غضب خدا بجوید، خدا او را به مردم واگذارد.

34 ویژگیهای حضرت مهدی (علیه السلام)

تَعْرِفُونَ الْمَهْدِی بِالسَّکینَةِ وَ الْوَقارِ وَ بِمَعْرِفَةِ الْحَلالِ وَ بِحاجَةِ النّاسِ إِلَیهِ وَ لا یحْتاجُ إِلی أَحَد.  
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.

35 رؤیای دنیا

وَ اعْلَمُوا أَنَّ الدُّنْیا حُلْوُها وَ مُرُّها حُلْمٌ وَ الاِْنْتِباهُ فِی الاْخِرَةِ.  
بدانید که دنیا شیرینی و تلخیش رؤیایی بیش نیست، و آگاهی و بیداری واقعی در آخرت است.

36 پرهیز از کلام پست و سبک

لا تَقُولُوا بِأَلْسِنَتِکمْ ما ینْقُصُ عَنْ قَدْرِکمْ.  
چیزی به زبانتان نیاورید که از ارزش شما بکاهد.

37 جاودانگی در مرگ با عزّت

لَیسَ الْمَوْتُ فی سَبیلِ الْعِزِّ إِلاّ حَیاةً خالِدَةً وَ لَیسَتِ الْحَیاةُ مَعَ الذُّلِّ إِلاَّ الْمَوْتُ الَّذی لا حَیاةَ مَعَهُ.  
مرگ در راه عزّت جز زندگی جاوید، و زندگی با ذلّت جز مرگ بی حیات نیست.

38 حرمت حیله و نیرنگ

وَ الْخَدْعُ عِنْدَنا أَهْلَ الْبَیتِ مُحَرَّمٌ.  
حیله و نیرنگ نزد ما اهل بیت حرام است.

39 مرگ، پدیده گریبانگیر

خُطَّ الْمَوْتُ عَلی وُلْدِ آدَمَ مَخَطَّ الْقِلادَةِ عَلی جیدِ الفَتاةِ وَ ما أَوْلَهَنی إِلی أَسْلافی إِشْتِیاقَ یعْقُوبَ إِلی یوسُفَ.  
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.

40 اندیشه پایان کار

فَإِنْ تَکنِ الدُّنْیا تُعَدُّ نَفیسَةًفَدارُ ثَوابِ اللّهِ أَعْلی وَ أَنْبَلُوَ إِنْ تَکنِ الأَمْوالُ لِلتَّرْک جَمْعَهافَما بالُ مَتْرُوک بِهِ الْمَرْءُ یبْخَلُوَ إِنْ تَکنِ الاَْرْزاقُ قِسْمًا مُقَسَّمًافَقِلَّةُ حِرْصِ الْمَرْءِ فِی الْکسْبِ أَجْمَلُوَ إِنْ تَکنِ الاَْبْدانُ لِلْمَوْتِ أُنْشِأَتْفَقَتْلُ امْرِء بِالسَّیفِ فِی اللّهِ أَفْضَلُعَلَیکمْ سَلامُ اللّهِ یا آلَ أَحْمَدَ فَإِنّی أَرانی عَنکمْ 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 پربهاتر است.  
و اگر سرانجامِ جمعآوری مال و ثروت، ترک نمودن آن است، پس نباید مرد برای آن بخل ورزد.  
و اگر روزیهای بندگان، تقسیم و مقدَّر شده است، پس کمی حرصِ 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، ملقّب به سجّاد و زین العابدین، روز پنجم شعبان سال 38 هجری یا 15 جمادی الاولی همان سال، در مدینه دیده به جهان گشود و در روز 12 و یا 25 محرّم سال 95 هجری، در مدینه، به دسیسه هشام بن عبدالملک، مسموم گردید و در 56 سالگی به شهادت رسید.  
مزار شریف آن حضرت در مدینه در قبرستان بقیع می‌باشد.  
مادر مکرّمه 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 خطِّ 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 اللّه شدند و اسبهای خویش را در مسجد بستند، یعنی همان جایی که انتظار آن میرفت مکتب رسالت و افکار مکتبی در آنجا انتشار یابد، امّا 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، بی پروایی 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 محمّد 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 مصنّفان باشد.  
از دیگر آثار ارزنده به جا مانده از امام سجّاد (علیه السلام)، مجموعهای 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 51 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 می‌کرد، شکل کار سیاسی او را محدود و مشخّص می‌ساخت.  
پیشوایان معصوم با وجود توطئه‌هایی که دشمنان، علیه آنها می‌نمودند تا آنان را از زمینه حکومت دور سازند، پیوسته مسئولیت خود را در نگاهداری مکتب و تجربه اسلامی و مصون نگاه داشتن آن از فرو افتادن در ورطه انحراف و جدا شدن از مبادی و معیارها و ارزشهای آن به گونهای کامل ایفا می‌کردند و هر وقت انحراف شدّت می‌یافت و از خطر فروافتادن در ورطه نابودی بیم می‌داد، پیشوایان (علیهم السلام) بر ضدّ آن حوادث تدبیرهای لازم میاندیشیدند، و هر گاه تجربه اسلامی و عقیدتی در تنگنای مشکلی گرفتار میآمد و رهبریهای منحرف به حکم بی کفایتی از درمان آن ناتوان می‌شد، امامان به نشان دادن راه حلّ و حفظ امّت از خطرهایی که مردم را تهدید می‌کرد مبادرت می‌فرمودند.

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 عهدهدار بود.  
گروهی از اهل مدینه، از غذایی که شبانه به دستشان می‌رسید، گذران معیشت می‌کردند، امّا آورنده غذا را نمی‌شناختند.  
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 توجّه 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 توجّه خوانندگان عزیز این کتاب را به مطالعه چهل حدیث از سخنان دلپذیر آن حضرت جلب می‌کنم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الاِْمامُ السَّجّادُ (علیه السلام):

1 مقام رضا

الرِّضا بِمَکرُوهِ الْقَضاءِ أَرْفَعُ دَرَجاتِ الْیقینِ.  
خشنودی از پیشامدهای ناخوشایند، بلندترین درجه یقین است.

2 کرامت نفس

مَنْ کرُمَتْ عَلَیهِ نَفْسُهُ هانَتْ عَلَیهِ الدُّنْیا.  
هر که کرامت و بزرگواری نفس داشته باشد، دنیا را پَست انگارد.

3 دنیا مایه ارزش نیست

أَعْظَمُ النّاسِ خَطَرًا مَنْ لَمْ یرَ الدُّنْیا خَطَرًا لِنَفْسِهِ.  
پرارزشترین مردم کسی است که دنیا را مایه ارزش خود نداند.

4 پرهیز از دروغ

إِتَّقُوا الْکذْبَ الصَّغیرَ مِنْهُ وَ الْکبیرَ فی کلِّ جِدٍّ وَ هَزْل فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذا کذَبَ فی الصَّغیرِ إِجْتَرَءَ عَلَی الْکبیرِ.  
از دروغ کوچک و بزرگ در هر جدّی و شوخی‌ای بپرهیزید، زیرا چون کسی دروغ کوچک گفت بر دروغ بزرگ نیز جرأت پیدا می‌کند.

5 خود نگهداری

أَلْخَیرُ کلُّهُ صِیانَةُ الاِْنْسانِ نَفْسَهُ.  
تمام خیر آن است که انسان خود را نگهدارد.

6 همنشینان ناشایسته

إِیاک وَ مُصاحَبَةَ الْکذّابِ، فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ السَّرابِ یقَرِّبُ لَک البَعیدَ وَ یبَعِّدُ لَک الْقَریبَ.  
وَ إِیاک وَ مُصاحَبَةَ الْفاسِقِ فَإِنَّهُ بایعَک بِأُکلَة أَوْ أَقَلَّ مِنْ ذلِک.  
وَ إِیاک وَ مُصاحَبَةَ الْبَخیلِ فَإِنَّهُ یخْذُلُک فی مالِهِ أَحْوَجَ ما تَکونُ إِلَیهِ.  
وَ إِیاک وَ مُصاحَبَةَ الاَْحْمَقِ، فَإِنَّهُ یریدُ أَنْ ینْفَعَک فَیضُرُّک.  
وَ إِیاک وَ مُصاحَبَةَ الْقاطِعِ لِرَحِمِهِ، فَإِنّی وَجَدْتُهُ مَلْعُونًا فی کتابِاللّهِ.  
1 مبادا با دروغگو همنشین شوی که او چون سراب است، دور را به تو نزدیک کند و نزدیک را به تو دور نماید.  
2 مبادا با فاسق و بدکار همنشین شوی که تو را به یک لقمه و یا کمتر بفروشد.  
3 مبادا همنشین بخیل شوی که او در نهایتِ نیازت بدو، تو را واگذارد.  
4 مبادا با احمق رفیق شوی که چون خواهد سودت رساند، زیانت میزند.  
5 مبادا با آن که از خویشان خود می‌برد، مصاحبت کنی که من او را در قرآن ملعون یافتم.

7 ترک سخن بی فایده و دوری از جدل

إِنَّ الْمَعْرِفَةَ وَ کمالَ دینِ الْمُسْلِمِ تَرْکهُ الْکلامَ فیما لا یعْنیهِ وَ قِلَّةُ مِرائِهِ وَ حِلْمُهُ وَ صَبْرُهُ وَ حُسْنُ خُلْقِهِ.  
معرفت و کمال دیانت مسلمان، ترک کلام بیفایده و کم جدل کردن، و حلم و صبر و خوشخویی اوست.

8 محاسبه نفس و توجّه به معاد

إِبْنَ آدَمَ! إِنّک لا تَزالُ بِخَیر ما کانَ لَک واعِظٌ مِنْ نَفْسِک، وَ ما کانَتِ الُْمحاسَبَةُ مِنْ هَمِّک، وَ ما کانَ الْخَوْفُ لَک شِعارًا وَ الْحَذَرُ لَک دِثارًا.  
إِبْنَ آدَمَ! إِنَّک مَیتٌ وَ مَبْعُوثُ وَ مَوْقُوفٌ بَینَ یدَی اللّهِ جَلَّ وَ عَزَّ، فَأَعِدَّ لَهُ جَوابًا.  
ای فرزند آدم! به راستی که تو پیوسته رو به خیری، تا خودت را پند دهی و حساب خودت را برسی 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 جَلّ قرار خواهی گرفت، پس برای او جوابی را آماده کن.

9 نتایج دعا

أَلْمُؤْمِنُ مِنْ دُعائِهِ عَلی ثَلاث: إِمّا أَنْ یدَّخَرَ لَهُ وَ إِمّا أَنْ یعَجَّلَ لَهُ وَ إِمّا أَنْ یدْفِعَ عَنْهُ بَلاءً یریدُ أَنْ یصیبَهُ.  
مؤمن از دعایش سه نتیجه می‌گیرد: 1 یا برایش ذخیره گردد، 2 یا در دنیا برآورده شود، 3 یا بلایی را که خواست به او برسد، از او بگرداند.

10 مبغوضیت گدای بخیل

إِنَّ اللّهَ لَیبْغِضُ الْبَخیلَ السّائِلَ الُْمحْلِفَ.  
به راستی که خداوند، گدای بخیلی را که سوگند میخورد دشمن دارد.

11 اسباب نجات

ثَلاثٌ مُنْجِیاتٌ لِلْمُؤْمِنِ: کفُّ لِسانِهِ عَنِ النّاسِ وَ اغْتِیابِهِمْ.  
وَ اشْتِغالُهُ نَفْسَهُ بِما ینْفَعُهُ لاِخِرَتِهِ وَ دُنْیاهُ وَ طُولُ الْبُکاءِ عَلی خَطیئَتِهِ.  
سه چیز سبب نجات مؤمن است: 1 بازداشتن زبان از غیبت مردم، 2 مشغول کردن خودش به آنچه که برای آخرت و دنیایش سود دهد، 3 و گریستن طولانی بر گناهش.

12 به سوی بهشت

مَنِ اشْتاقَ إِلی الْجَنَّةِ سارَعَ إِلَی الْخَیراتِ وَ سَلا عَنِ الشَّهَواتِ وَ مَنْ أَشْفَقَ مِنَ النّارِ بادَرَ بِالتَّوْبَةِ إِلَی اللّهِ مِنْ ذُنُوبِهِ وَ راجَعَ عَنِ الَْمحارِمِ.  
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.

13 ثواب نگاه

نَظَرُ المُؤْمِنِ فی وَجْهِ أَخیهِ المُؤْمِنِ لِلْمَوَدَّةِ وَ الَْمحَبَّةِ لَهُ عِبادَةٌ.  
نگاه مهرآمیز مؤمن به چهره برادر مؤمنش و محبّت به او عبادت است.

14 پارسایی و دعا

ما مِنْ شَیء أَحَبُّ إِلَی اللّهِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ مِنْ عِفَّةِ بَطْن وَ فَرْج وَ ما مِنْ شَیء أَحَبُّ إِلَی اللّهِ مِنْ أَنْ یسْأَلَ.  
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.

15 پذیرش عذر دیگران

إِنْ شَتَمَک رَجُلٌ عَنْ یمینِک ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلی یسارِک وَ اعْتَذَرَ إِلَیک فَاقْبَلْ عُذْرَهُ.  
اگر مردی از طرف راستت به تو دشنام داد و سپس به سوی چپت گردید و از تو عذرخواهی نمود، عذرش را بپذیر.

16 حقّ خدا بر بنده

فَأَمّا حَقُّ اللّهِ الاَْکبَرِ فَإِنَّک تَعْبُدُهُ لا یشْرِک بِهِ شَیئًا فَإِذا فَعَلْتَ ذلِک بِإِخْلاص جَعَلَ لَک عَلی نَفْسِهِ أَنْ یکفِیک أَمْرَ الدُّنْیا وَ الاْخِرَةِ وَ یحْفَظَ لَک ما تُحِبُّ مِنْها.  
حقّ خداوند بزرگ این است که او را بپرستی و چیزی را شریکش ندانی و چون از روی اخلاص این کار را کردی، خدا بر عهده گرفته که کار دنیا و آخرت تو را کفایت کند و آنچه از او بخواهی برایت نگهدارد.

17 حقّ پدر بر فرزند

وَ أَمّا حَقُّ أَبیک فَتَعْلَمَ أَنَّهُ أَصْلُک وَ أَنَّک فَرْعُهُ وَ أَنَّک لَوْلاهُ لَمْ تَکنْ، فَمَهْما رَأَیتَ فی نَفْسِک مِمّا تُعْجِبُک فَاعْلَمْ أَنَّ أَباک أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَیک فیهِ وَ احْمَدِ اللّهَ وَ اشْکرْهُ عَلی قَدْرِ ذلِک.  
و امّا حقّ پدرت را باید بدانی که او اصل و ریشه توست و تو شاخه او هستی، و بدانی که اگر او نبود تو نبودی، پس هر زمانی در خود چیزی دیدی که خوشت آمد بدان که [از پدرت داری] زیرا اساس نعمت و خوشی تو، پدرت می‌باشد، و خدا را سپاس بگزار و به همان اندازه شکر کن.

18 تقدّم طاعت خدا بر هر چیز

قَدِّمُوا أَمْرَ اللّهِ وَ طاعَتَهُ وَ طاعَةَ مَنْ أَوْجَبَ اللّهُ طاعَتَهُ بَینَ یدَی الاُْمُورِ کلِّها.  
طاعت خدا و طاعت هر که را خدا واجب کرده بر همه چیز مقدّم بدارید.

19 حقّ مادر بر فرزند

فَحَقُّ أُمِّک فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها حَمَلَتْک حَیثُ لا یحْمِلُ أَحَدٌ وَ أَطْعَمَتْک مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِها ما لا یطْعِمُ أَحَدٌ أَحَدًا.  
وَ أَنَّها وَقَتْک بِسَمْعِها وَ بَصَرِها وَ یدِها وَ رِجْلِها وَ شَعْرِها وَ بَشَرِها وَ جَمیعِ جَوارِحِها مُسْتَبْشِرَةً بِذلِک، فَرِحَةً، مُوبِلَةً مُحْتَمِلَةً لِما فیهِ مَکرُوهُها وَ أَلَمُها وَ ثِقْلُها وَ غَمُّها حَتّی دَفَعَتْها عَنْک یدُالْقُدْرَةِ وَ أَخْرَجَتْک إِلَی الاَْرْضِ فَرَضِیتْ أنْ تَشْبَعَ وَ تَجُوعَ هِی وَ تَکسُوَک وَ تَعْری وَ تَرْوِیک وَ تَظْمَأَ وَ تُظِلَّک وَ تَضْحی وَ تُنَعِّمَک بِبُؤْسِها وَ تُلَذِّذَک بِالنَّوْمِ بِأَرَقِها وَ کانَ بَطْنُها لَک وِعاءً وَ حِجْرُها لَک حِواءً وَ ثَدْیها لَک سِقاءً، وَ نَفْسُها لَک وِقاءً، تُباشِرُ حَرَّ الدُّنْیا وَ بَرْدَها لَک وَ دُونَک، فَتَشْکرْها عَلی قَدْرِ ذلِک وَ لا تَقْدِرُ عَلَیهِ إِلاّ بِعَوْنِ اللّهِ وَ تَوْفیقِهِ.  
و امّا 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 تحمّل کرده تا [توانسته] دست قدرت [مکروهات] را از تو دفع نموده و تو را از آنها رهانده و به روی زمین کشانده و باز هم خوش بوده که تو سیر باشی و او گرسنه، و تو جامه پوشی و او 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.

20 ترغیب به علم

لَوْ یعْلَمُ النّاسُ ما فی طَلَبِ الْعِلْمِ لَطَلَبُوهُ وَ لَوْ بِسَفْک الْمُهَجِ وَ خَوْضِ اللُّجَجِ.  
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.

21 ارزش مجالس صالحان

مَجالِسُ الصّالِحینَ داعِیةٌ إِلَی الصَّلاحِ وَ آدابُ الْعُلَماءِ زِیادَةٌ فِی الْعَقلِ.  
مجلسهای شایستگان، دعوت کننده به سوی شایستگی است و آداب دانشمندان، فزونی در خرد است.

22 گناهانی که مانع اجابت دعایند

أَلذُّنُوبُ الَّتی تَرُدُّ الدُّعاءَ: سُوءُ النِّیةِ، وَ خُبْثُ السَّریرَةِ، وَ النِّفاقُ مَعَ الإِخْوانِ، وَ تَرْک التَّصْدیقِ بِالاِْجابَةِ، وَ تَأخیرُ الصَّلَواتِ المَفْرُوضَةِ حَتّی تَذْهَبَ أَوْقاتُها، وَ تَرْک التَّقَرُّبِ إِلَی اللّهِ عَزَّوَجَلَّ بِالْبِّرِ وَ الصَّدَقَةِ، وَ اسْتِعْمالُ الْبَذاءِ وَ الْفُحْشِ فِی الْقَوْلِ.  
گناهانی که دعا را ردّ می‌کنند، عبارتند از:  
1 نیت بد،  
2 ناپاکی باطن،  
3 نفاق با برادران،  
4 عدم اعتقاد به اجابت دعا،  
5 تأخیر نمازهای واجب از وقت خودش،  
6 ترک تقرّب به خداوند عزّوجلّ به وسیله ترک احسان و صدقه،  
7 ناسزاگویی و بدزبانی.

23 تارکان جاودانگی

عَجَبًا کلَّ الْعَحَبِ لِمَنْ عَمِلَ لِدارِ الْفَناءِ وَ تَرَک دارَ الْبَقاءِ. شگفتا! از کسی که کار می‌کند برای دنیای فانی و ترک می‌کند سرای جاودانی را!

24 نتیجه اتّهام

مَنْ رَمَی النّاسَ بِما فیهِمْ رَمَوْهُ بِما لَیسَ فیهِ.  
هر که مردم را به چیزی که در آنهاست متّهم کند، او را به آنچه که در او نیست متَّهم کنند.

25 دنیا وسیله است، نه هدف

ما تَعِبَ أَوْلِیاءُ اللّهِ فِی الدُّنْیا لِلدُّنْیا، بَلْ تَعِبُوا فِی الدُّنْیا لِلاْخِرَةِ.  
اولیای خدا در دنیا برای دنیا رنج نمی‌کشند، بلکه در دنیا برای آخرت رنج میکشند.

26 به خدا پناه می‌برم!

أَلّلهُمَّ إِنّی أَعُوذُ بِک مِنْ هَیجانِ الْحِرْصِ وَ سَوْرَةِ الْغَضَبِ وَ غَلَبَةِ الْحَسَدِ … وَ سُوءِ الْوِلایةِ لِمَنْ تَحْتَ أَیدینا.  
خدایا! به تو پناه می‌برم از طغیان حرص و تندی خشم و غلبه حسد … و سرپرستی بد برای زیر دستانمان.

27 پرهیز از گناهکاران، ظالمان و فاسقان

إِیاکمْ وَ صُحْبَةَ الْعاصینَ، وَ مَعُونَةَ الظّالِمینَ وَ مُجاوَرَةَ الْفاسِقینَ، إِحْذَرُوا فِتْنَتَهُمْ، وَ تَباعَدُوا مِنْ ساحَتِهِمْ.  
از همنشینی با گنهکاران و یاری ستمگران و نزدیکی با فاسقان بپرهیزید.  
از فتنه‌هایشان برحذر باشید و از درگاهشان دوری گزینید.

28 نتیجه مخالفت با اولیاء الله

وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ خالَفَ أَوْلِیاءَ اللّهِ وَ دانَ بِغَیرِ دینِ اللّهِ، وَ اسْتَبَدَّ بِأَمْرِهِ دُونَ أَمْرِ وَلِی اللّهِ، فی نار تَلْتَهِبُ.  
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 ولِی خدا، در آتشی فروزان درافتد.

29 توجّه به قدرت و قرب خدا

خَفِ اللّهَ تَعالی لِقُدْرَتِهِ عَلَیک وَ اسْتَحْی مِنْهُ لِقُرْبِهِ مِنْک.  
از خدای متعال به خاطر قدرتش بر تو بترس، و به خاطر نزدیکیش به تو، از او شرم و حیا داشته باش.

30 پرهیز از دشمنی و توجّه به دوستی

لا تُعادِینَّ أَحَدًا وَ إِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لا یضُرُّک، وَ لا تَزْهَدَنَّ فی صِداقَةِ أَحَد وَ إِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لا ینْفَعُک …  
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 …

31 بهترین میوه شنوایی

لِکلِّ شَیء فاکهَةٌ وَ فاکهَةُ السَّمْعِ الْکلامُ الْحَسَنُ.  
برای هر چیزی میوهای است و میوه شنوایی، کلام نیکوست.

32 فایده سکوت

کفُّ الاَْذی رَفْضُ الْبَذاءِ، وَ اسْتَعِنْ عَلَی الْکلامِ بِالسُّکوتِ، فَإِنَّ لِلْقَوْلِ حالاتٌ تَضُرُّ، فَاْحذَرِ الاَْحمَقَ.  
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.

33 راستگویی و وفا

خَیرُ مَفاتیحِ الاُْمُورِ الصِّدْقُ، وَ خَیرُ خَواتیمِها الْوَفاءُ.  
بهترین کلید گشایش کارها، راستگویی، و بهترین مُهرِ پایانی آن وفاداری است.

34 غیبت

إِیاک وَ الْغیبَةَ فَإِنَّها إِدامُ کلابِ النّارِ.  
از غیبت کردن بپرهیز، زیرا که خورش سگهای جهنّم است.

35 کریم و لئیم

ألْکریمُ یبْتَهِجُ بِفَضْلِهِ، وَ اللَّئیمُ یفْتَخِرُ بِمِلْکهِ.  
کریم و بخشنده به بخشش خویش خوشحال است و لئیم و پست به دارایی‌اش مفتخر است.

36 پاداش احسان

مَنْ کسا مُؤْمِنًا کساهُ اللّهُ مِنَ الثِّیابِ الْخُضْرِ.  
هر که مؤمنی را بپوشاند، خداوند به او از جامه‌های سبز بهشتی بپوشاند.

37 اخلاق مؤمن

مِنْ أَخلاقِ الْمُؤْمِنِ أَلاِْنْفاقُ عَلی قَدْرِ الاِْقْتارِ، وَ التَّوَسُّعُ عَلَی قَدْرِ التَّوَسُّعِ، وَ إِنْصافُ النّاسِ، وَ إِبْتِداؤُهُ إِیاهُمْ بِالسَّلامِ عَلَیهِمْ.  
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.

38 درباره عافیت

إِنّی لاََکرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ یعافی فِی الدُّنْیا فَلا یصیبُهُ شَیءٌ مِنَ الْمَصائِبِ.  
من برای کسی نمی‌پسندم که در دنیا عافیت داشته باشد و هیچ مصیبتی به او نرسد.

39 ثواب و عقاب زودرس

إنَّ أَسْرَعَ الْخَیرِ ثَوابًا الْبِرُّ، وَ أَسْرَعُ الشَّرِّ عُقُوبَةً الْبَغْی.  
به راستی که ثواب نیکوکاری، زودتر از هر کار خیری خواهد رسید، و عقوبت ستمگری، زودتر از هر بدی دامنگیر آدمی شود.

40 دعا، سپر بلا

إِنَّ الدُّعاءَ لَیرُدُّ الْبَلاءَ وَ قَدْ أُبْرِمَ إِبْرامًا.  
أَلدُّعاءُ یدْفَعُ الْبَلاءَ النّازِلَ وَ ما لَمْ ینْزِلْ.  
به راستی که دعا، بلا را برگرداند، آن هم بلای حتمی را.  
دعا بلایی را که نازل شده و آنچه را نازل نشده دفع کند.

امام محمّد باقر (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام محمّد باقر (علیه السلام)

حضرت امام محمّد باقر (علیه السلام) اوّل ماه رجب، یا سوم صفر سال 57 هجری قمری در مدینه متولّد گردید.  
پدر بزرگوارش، حضرت علی بن الحسین، زین العابدین (علیه السلام)، و مادر مکرّمه‌اش، فاطمه معروف به «امّ عبدالله» دختر امام حسن مجتبی می‌باشد.  
از این رو، آن حضرت از ناحیه پدر و مادر به بنی هاشم منسوب است.  
شهادت امام باقر (علیه السلام) در روز دوشنبه 7 ذیحجّه سال 114 هجری قمری در 57 سالگی، به دستور هشام بن عبدالملک خلیفه اموی، به وسیله خوراندن سمّ، اتّفاق افتاد و مزار شریفش در مدینه در قبرستان بقیع می‌باشد.  
آن حضرت یکی از اطفال اسیر فاجعه کربلا می‌باشد که در آن وقت سه سال و شش ماه و ده روز از 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 محمّد باقر (علیه السلام) مقدّمهای بود برای اقدام به وظایف دگرگون سازی امّت.  
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 متوقّف 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 اندازهای دورند که مفاهیم کتاب خدا و سنّت 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 تحقّق 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 حجّ، 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 وا می‌داشت.  
حوزه علمی او برای صدها دانشمند و محدّث که تربیت کرده بود پایگاهی مهّم به شمار میآمد.  
جابر جعفی گوید: «ابوجعفر هفتاد هزار حدیث برای من روایت کرد.» و محمّد 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، متّحد 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:  
1 ولید بن عبدالملک  
2 سلیمان بن عبدالملک  
3 عمر بن عبدالعزیز  
4 یزید بن عبدالملک  
5 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 مقدّمات 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 می‌بردند به شیوه مخفی و زیرزمینی بود، شیوهای که موجب می‌شد کسی از کارهای آنان مطّلع نشود.  
همین کارهای پنهانی، گاهی که آشکار می‌شد، خلفا را سخت عصبانی می‌نمود در نتیجه، وسایل تبعید و زندانی آنها فراهم می‌شد.  
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 114 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 محمّدباقر (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: محمّدبن مسلم، زرارة بن اعین، ابونصیر، هشام بن سالم و جابر بن یزید و حمران بن اعین و بُرید بن معاویه عجلی، 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 ملقّب به باقرالعلوم؛ یعنی شکافنده دانشها گردید.  
یکی از علمای بزرگ سنّی به نام ابن حجر هیتمی درباره او مینویسد: «محمّد باقر به اندازهای گنجهای پنهان معارف و دانشها را آشکار ساخته، حقایق احکام و حکمتها و لطایف دانشها را بیان نموده که جز بر عناصر بی بصیرت یا بد سیرت پوشیده نیست و از همین جاست که وی را شکافنده دانش و جامع علوم و برافروزنده پرچم دانش خوانده‌اند.» عبدالله بن عطا یکی از شخصیتهای علمی زمان امام، می‌گوید: «من هرگز دانشمندان اسلام را در هیچ محفل و مجمعی به اندازه محفل محمّد بن علی (علیه السلام) از نظر علمی حقیر و کوچک ندیدم.» امام باقر (علیه السلام) در سخنان خود، اغلب به آیات قرآن کریم استناد می‌نموده و از کلام خدا شاهد می‌آورده و فرموده است: «هر مطلبی را گفتم، از من بپرسید که در کجای قرآن است تا آیه مربوط به آن موضوع را معرّفی 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، عدّه‌ای 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 چلّه کمان نهاد و نشانه‌گیری کرد و تیر را درست به قلبِ 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 نُه تیر پرتاب نمود که هر کدام به چوبه تیرِ قبلی خورد!این عمل شگفت انگیز، حاضران را به شدّت 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 اباجعفر! 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 مدّتی آن را فرا گرفته‌ای؟ حضرت فرمود: میدانی که اهل مدینه به این کار عادت دارند، من نیز در ایام جوانی مدّتی 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 «أَلْیوْمَ أکمَلْتُ لَکمْ دینَکمْ» 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 راکه هر کدام رهنمودی پربها در جهت تعالی اخلاق و نزدیک شدنِ به خداست به جویندگانِ مکتبِ آن امامِ هُمام تقدیم می‌دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الاِْمامُ الْباقِرُ (علیه السلام):

1 نافرجام و خوش انجام

فَلَرُبَّ حَریص عَلی أَمْر مِنْ أُمُورِ الدُّنْیا قَدْ نالَهُ، فَلَمّا نالَهُ کانَ عَلَیهِ وَبالاً وَشَقِی بِهِ وَلَرُبَّ کارِه لاَِمْر مِنْأُمُورِالاْخِرَةِ قَدْنالَهُ فَسَعِدَبِهِ.  
چه بسا حریصی بر امری از امور دنیا دست یافته و چون بدان رسیده باعث نافرجامی و بدبختی او گردیده است، و چه بسا کسی که برای امری از امور آخرت کراهت داشته و بدان رسیده، ولی به وسیله آن سعادتمند گردیده است.

2 بهترین فضیلت و برترین جهاد

لا فَضیلَةَ کالْجِهادِ، وَ لا جِهادَ کمُجاهَدَةِ الْهَوی.  
فضیلتی چون جهاد نیست، و جهادی چون مبارزه با هوای نفس نیست.

3 استقامت بزرگ

أُوصیک بِخَمْس: إِنْ ظُلِمْتَ فَلا تَظْلِمْ وَ إِنْ خانُوک فَلا تَخُنْ، وَ إِنْ کذِّبْتَ فَلا تَغْضَبْ، وَ إِنْ مُدِحْتَ فَلا تَفْرَحْ وَ إِنْ ذُمِمْتَ فَلا تَجْزَعْ.  
تو را به پنج چیز سفارش می‌کنم: 1 اگر مورد ستم واقع شدی ستم مکن، 2 اگر به تو خیانت کردند، خیانت مکن، 3 اگر تکذیبت کردند، خشمگین مشو، 4 اگر مدحت کنند، شاد مشو، 5 و اگر نکوهشت کنند بی تابی مکن.

4 پذیرش سخن پاک

خُذُوا الْکلِمَةَ الطَّیبَةَ مِمَّنْ قالَها وَ إِنْ لَمْ یعْمَلْ بِها.  
سخن طیب و پاکیزه را از هر که گفت بگیرید، اگرچه او خود، بدان عمل نکند.

5 زیبایی حلمِ با علم

ماشیبَ شَیءٌ بِشَیء أَحْسَنَ مِنْ حِلْم بِعِلْم.  
چیزی با چیزی نیامیزد که بهتر از حلم با علم باشد.

6 کمالِ جامع انسانی

أَلْکمالُ کلُّ الْکمالِ أَلتَّفَقُهُ فِی الدّینِ وَ الصَّبْرُ عَلَی النّائِبَةِ وَ تَقْدیرُ الْمَعیشَةِ.  
همه کمال در سه چیز است: 1 فهم عمیق در دین، 2 صبر بر مصیبت و ناگواری، 3 و اندازه گیری خرج زندگانی.

7 سه خصلت نیکو

ثَلاثَةٌ مِنْ مَکارِمِ الدُّنْیا وَ الاْخِرَةِ: أَنْ تَعْفُوَ عَمَّنْ ظَلَمَک، وَ تَصِلَ مَنْ قَطَعَک، وَ تَحْلُمَ إِذا جُهِلَ عَلَیک.  
سه چیز از مکارم دنیا و آخرت است: 1 گذشت کنی از کسی که به تو ستم کرده است، 2 بپیوندی به کسی که از تو بریده است، 3 و بردباری ورزی در وقتی که با تو به نادانی برخورد شود.

8 اصرار در دعا

إِنَّ اللّهَ کرِهَ إِلْحاحَ النّاسِ بَعْضِهِمْ عَلی بَعْض فِی الْمَسْأَلَةِ وَ أَحَبَّ ذلِک لِنَفْسِهِ، إِنَّ اللّهَ جَلَّ ذِکرُهُ یحِبُّ أَنْ یسْأَلَ وَ یطْلَبَ ما 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.

9 فضیلت عالم بر عابد

عالِمٌ ینْتَفَعُ بِعِلْمِهِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعینَ أَلْفَ عابِد.  
دانشمندی که از علمش استفاده شود، از هفتاد هزار عابد بهتر است.

10 دو خصلت عالم

لا یکونُ الْعَبْدُ عالِمًا حَتّی لا یکونَ حاسِدًا لِمَنْ فَوْقَهُ وَ لا مُحَقِّرًا لِمَنْ دُونَهُ.  
هیچ بنده‌ای عالم نباشد تا این که به بالا دست خود حسد نبرد و زیر دست خود را خوار نشمارد.

11 سه پاداش

مَنْ صَدَقَ لِسانُهُ زَکا عَمَلُهُ، وَ مَنْ حَسُنَتْ نِیتُهُ زیدَ فی رِزْقِهِ، وَ مَنْ حَسُنَ بِرُّهُ بِأَهْلِهِ زیدَ فی عُمْرِهِ.  
هر که زبانش راست است کردارش پاک است، و هر که خوش نیت است روزیاش فزون است، و هر که با اهلش نیکی می‌کند به عمرش افزوده شود.

12 پرهیز از کسالت

إِیاک وَ الْکسَلَ وَ الضَّجْرَ فَإِنَّهُما مِفْتاحُ کلِّ شَرٍّ، مَنْ کسِلَ لَمْ یؤَدِّ حَقًّا وَ مَنْ ضَجِرَ لَمْ یصْبِرْ عَلی حَقٍّ.  
از کسالت و تنگدلی بپرهیز که این دو کلید هر بدی باشند، هر که کسالت ورزد حقّی را نپردازد، و هر که تنگدل شود بر حقّ شکیبا نَبُوَد.

13 بدترین حسرت در روز قیامت

إِنَّ أَشَدَّ النّاسِ حَسْرَةً یوْمَ الْقِیمَةِ عَبْدٌ وَصَفَ عَدْلاً ثُمَّ خالَفَهُ إِلی غَیرِهِ.  
پر حسرتترین مردم در روز قیامت، بنده‌ای است که عدلی را وصف کند و خودش خلاف آن را عمل کند.

14 نتایج صله رحم

صِلَةُ الاَْرْحامِ تُزَکی الاَْعْمالَ وَ تُنمی‌الاَْمْوالَ وَ تَدْفَعُ الْبَلْوی وَ تُیسِّرُ الْحِسابَ وَ تُنْسِیءُ فِی الاَْجَلِ.  
صله ارحام، اعمال را پاکیزه گرداند و اموال را بیفزاید و بلا را بگرداند و حساب را آسان کند و اجل را به تأخیر اندازد.

15 نیکو گفتاری با دیگران

قُولُوا لِلنّاسِ أَحْسَنَ ما تُحِبُّونَ أَنْ یقالَ لَکمْ.  
به مردم بگویید بهتر از آن چیزی که خواهید به شما بگویند.

16 هدیه الهی

إِنَّ اللّهَ یتَعَهَّدُ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلاءِ کما یتَعَهَّدُ الْغائِبُ أَهْلَهُ بِالْهَدِیةِ وَ یحْمیهِ عَنِ الدُّنْیا کما یحْمِی الطَّبیبُ الْمَریضَ.  
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.

17 راستگویی و ادای امانت

عَلَیکمْ بِالْوَرَعِ وَ الاِْجْتَهادِ وَ صِدْقِ الْحَدیثِ وَ أَداءِ الاَْمانَةِ إِلی مَنِ ائْتَمَنَکمْ عَلَیها بَرًّا کانَ أَوْ فاجِرًا، فَلَوْ أَنَّ قاتِلَ عَلِی بْنِ أَبی طالِب عَلَیهِ السَّلامُ إِئْتَمَنَنی عَلی أَمانَة لاََدَّیتُها إِلَیهِ.  
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.

18 تعریف غیبت و بهتان

مِنَ الْغیبَةِ أَنْ تَقُولَ فی أَخیک ما سَتَرَهُ اللّهُ عَلَیهِ، وَ أَنَّ الْبُهْتانَ أَنْ تَقُولَ فی أَخیک ما لَیسَ فیهِ.  
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 ببندی.

19 دشنامگو، مبغوض خداست

إِنَّ اللّهَ یبْغِضُ الْفاحِشَ المُتَفَحِّشَ.  
خداوند، دشنامگوی بیآبرو را دشمن دارد.

20 نشانه‌های تواضع

أَلتَّواضُعُ أَلرِّضا بِالَْمجْلِسِ دُونَ شَرَفِهِ، وَ أَنْ تُسَلِّمَ عَلی مَنْ لَقیتَ وَ أَنْ تَتْرُک الْمِراءَ وَ إِنْ کنْتَ مُحِقًّا.  
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 حقّ باشی.

21 پاکدامنی، بهترین عبادت

أَفْضَلُ الْعِبادَةِ عِفَّةُ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ.  
بالاترین عبادت، عفّت شکم و شهوت است.

22 نشانه شیعه واقعی

ما شیعَتُنا إِلاّ مَنِ اتَّقَی اللّهَ وَ أَطاعَهُ.  
شیعه ما نیست، مگر آن که تقوای الهی داشته باشد و خدا را فرمان بَرَد.

23 ریشه گناه، نشناختن خداست

ما عَرَفَ اللّهَ مَنْ عَصاهُ.  
خدا را نشناخته آن که نافرمانیاش کند.

24 عقل، بهترین مخلوق الهی

لَمّا خَلَقَ اللّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ.  
ثُمَّ قالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قالَ: وَ عِزَّتی وَ جَلالی ما خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَی مِنْک وَ لا أَکمَلْتُک إِلاّ فیمَنْ أُحِبُّ، أَما إِنّی إِیاک آمُرُ وَ إِیاک أَنْهی وَ إِیاک أُعاقِبُ وَ إِیاک أُثیبُ.  
چون خداوند، عقل را آفرید از او بازپرسی کرد، به او گفت: پیش آی! پیش آمد.  
گفت: بازگرد.  
بازگشت.  
فرمود: به عزّت 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 متوجّه توست.

25 بر اساس عقل

إِنَّما یداقُّ اللّهُ الْعِبادَ فِی الْحِسابِ یوْمَ الْقِیمَةِ عَلی قَدْرِ ما آتاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِی الدُّنْیا.  
خداوند در روز قیامت در حساب بندگانش، به اندازه عقلی که در دنیا به آنها داده است، دقّت و باریک بینی می‌کند.

26 مزدِ معلّم و متعلّم

إِنَّ الَّذی یعَلِّمُ الْعِلْمَ مِنْکمْ لَهُ أَجْرٌ مِثْلُ أَجْرِ الْمُتَعَلِّمِ وَ لَهُ الْفَضْلُ عَلَیهِ، فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمَلَةِ الْعِلْمِ وَ عَلِّمُوهُ إِخْوانَکمْ کما عَلَّمَکمُوهُ الْعُلَماءُ.  
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.

27 گناهِ فتوا دهنده بی دانش

مَنْ أَفْتَی النّاسَ بِغَیرِ عِلْم وَ لا هُدًی لَعَنَتْهُ مَلائِکةُ الرَّحْمَةِ وَ مَلائِکةُ الْعَذابِ وَ لَحِقَهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُتْیاهُ.  
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.

28 عالمان دوزخی

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِیباهِی بِهِ الْعُلَماءَ، أَوْ یمارِی بِهِ السُّفَهاءَ أَوْ یصْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النّاسِ إِلَیهِ فَلْیتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النّارِ إِنَّ الرِّئاسَةَ لاتَصْلُحُ إِلاّ  
لاَِهْلِها.  
هر که علم و دانش را جوید برای آن که بر علما ببالد یا با سفها بستیزد یا مردم را متوجّه خود کند، باید آتش دوزخ را جای نشستن خود گیرد؛ همانا ریاست جز برای اهلش شایسته نیست.

29 سرنگونان جهنّمی

فی قَوْلِ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ «فَکبْکبُوا فیها هُمْ وَ الْغاوُنَ» قالَ: هُمْ قَوْمٌ وَصَفُوا عَدْلاً بِأَلْسِنَتِهِمْ ثُمَّ خالَفُوهُ إِلی غَیرِهِ.  
درباره آیه شریفه «فَکبْکبُوا فیها هُمْ وَ الْغاوُنَ»؛ یعنی: «اینها و گمراهان در دوزخ سرنگون گردند.»، فرمود: ایشان گروهی باشند که عدالت را به زبان بستایند، امّا در عمل با آن مخالفت ورزند!

30 غیر خدا را تکیهگاه نگیرید

لا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللّهِ وَلیجَةً فَلا تَکونُوا مُؤْمِنینَ فَإِنَّ کلَّ سَبَب وَنَسَب وَقَرابَة وَوَلیجَة وَ بِدْعَة وَشُبْهَة مُنْقَطِعٌ إِلاّ ما أَثْبَتَهُ الْقُرآنُ.  
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.]

31 نشانه‌های فقیهِ پارسا

إِنَّ الْفَقیهَ حَقَّ الْفقیهِ أَلزّاهِدُ فِی الدُّنْیا، أَلرّاغِبُ فِی الاْخِرَةِ أَلْمُتَمَسِّک بِسُنَّةِ النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم).  
فقیه حقیقی، زاهد در دنیا، مایل به آخرت و چنگ زننده به سنّت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

32 شوخی بدون فحش

إِنَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ یحِبُّ الْمُلاعِبَ فِی الْجَماعَةِ بِلا رَفَث.  
خدای عزّوَجلّ آن کس را که میان جمعی شوخی و خوشمزگی کند دوست دارد، در صورتی که فحشی در میان نباشد.

33 عذاب زودرسِ سه خصلت

ثَلاثُ خِصال لا یمُوتُ صاحِبُهُنَّ أَبَدًا حَتّی یری وَ بالَهُنَّ: أَلْبَغْی، وَ قَطیعَةُ الرَّحِمِ وَ الَْیمینُ الْکاذِبَةُ یبارِزُ اللّهَ بِها.  
سه خصلت است که مرتکبشان نمیرد تا وبالشان را بیند: ستمکاری و از خویشان بریدن و قسم دروغ که نبرد با خداست.

34 مطلوبِ خدا

ما مِنْ شَیء أَفْضَلُ عِنْدَ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ أَنْ یسْأَلَ وَ یطْلَبَ مِمّا عِنْدَهُ.  
چیزی نزد خداوند عزَّوجَلّ بهتر از این نیست که از او درخواست شود و از آنچه نزد اوست خواسته شود.

35 پافشاری در دعا

وَ اللّهِ لا یلِحُّ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ عَلَی اللّهِ عَزَّوَجَلَّ فی حاجَتِهِ إِلاّ قَضاها لَهُ.  
به خدا سوگند هیچ بنده‌ای در دعا پافشاری و اصرار به درگاه خدای عزّوجلّ نکند، جز این که حاجتش را برآورد.

36 دعا کردن در سحر

إِنَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ یحِبُّ مِنْ عِبادِهِ الْمُؤْمِنینَ کلَّ عَبْد دَعّاء فَعَلَیکمْ بِالدُّعاءِ فِی السَّحَرِ إِلی طُلُوعِ الشَّمْسِ فَإِنَّها ساعَةٌ تُفْتَحُ فیها أَبْوابُ السَّماءِ، وَ تُقْسَمُ فیهَا الاَْرْزاقُ، وَ تُقْضی فیهَا الْحَوائِجُ الْعِظامُ.  
همانا خداوند عزّوجلّ 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.

37 دعا برای دیگران

أَوْشَک دَعْوَةً وَ أَسْرَعُ إِجابَةً دُعاءُ الْمَرْءِ لاَِخیهِ بِظَهْرِ الْغَیبِ.  
دعایی که بیشتر امید اجابت آن می‌رود و زودتر به اجابت می‌رسد، دعا برای برادر دینی است در پشت سرِ او.

38 چشمهایی که نمیگریند

کلُّ عَین باکیةٌ یوْمَ الْقِیمةِ غَیرُ ثَلاث: عَین سَهِرَتْ فی سَبیلِ اللّهِ وَ عَین فاضَتْ مِنْ خَشْیهِ اللّهِ، وَ عَینِ غُضَّتْ عَنْ مَحارِمِ اللّهِ.  
هر چشمی روز قیامت گریان است، جز سه چشم: 1 چشمی که در راه خدا شب را بیدار باشد، 2 چشمی که از ترس خدا گریان شود، 3 و چشمی که از محرّمات الهی بسته شود.

39 حریص همچون کرم ابریشم

مَثَلُ الْحَریصِ عَلَی الدُّنْیا مَثَلُ دُودَةِ الْقَزِّ، کلَّما ازْدادَتْ مِنَ الْقَزِّ عَلی نَفْسِها لَفًّا کانَ أَبْعَدَ لَها مِنَ الْخُرُوجِ حَتّی تَمُوتَ غَمًّا.  
شخص حریص به دنیا، مانند کرم ابریشم است که هر چه بیشتر ابریشم بر خود میپیچد راه بیرون شدنش دورتر و بسته تر میگردد، تا این که از غم و اندوه بمیرد.

40 دو رویی و دو زبانی

بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ یکونُ ذاوَجْهَینِ وَ ذالِسانَینِ، یطْری أَخاهُ شاهِدًا وَ یأْکلُهُ غائِبًا، إِنْ أُعْطِی حَسَدَهُ وَ إِنِابْتُلِی خَذَلَهُ.  
بد بنده‌ای است آن بنده‌ای که دو رو و دو زبان باشد، در حضورِ 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 17 ربیع الاوّل سال 83 هجری قمری در مدینه متولّد گردید.  
پدر گرامی آن حضرت، امام محمّد باقر (علیه السلام) و مادر ارجمندش امّ فروه، دختر قاسم بن محمّد بن ابی بکر می‌باشد.  
نام شریفش جعفر ولقب معروفش صادق و کنیه‌اش ابوعبداللّه می‌باشد.  
شهادت آن حضرت در 25 شوّال سال 148 هجری قمری، در 65 سالگی، به دستور منصور دوانیقی، خلیفه ستمگر عبّاسی، به وسیله سمّی که به آن بزرگوار خوراندند، در شهر مدینه اتّفاق 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 امّت، افتتاح کرد، و با تربیت شاگردانی دانشمند، ذخیرهعلمی بزرگی برای امّت برجای گذاشت.  
بعضی از شاگردان نامی آن بزرگوار عبارتند از: هشام بن حکم و مؤمن الطّاق و محمّد بن مسلم و زرارة 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 امّت و تقویت عقیده به مکتب اسلام و نیز ایستادگی در برابر امواج کفرآمیز و شبهه‌های گمراه کننده و حلّ 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 معلولِ ترجمه کتابهای یونانی و فارسی و هندی و پدید آمدن گروه‌های خطرناک از جمله غُلات و زندیقان و جاعلان حدیث و اهل رأی و متصوفّه 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 ملّت 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 محمّد بن حسن شیبانی و سفیان ثوری و ابن عیینه و یحیی بن سعید و ایوب سجستانی و شعبة بن حجّاج 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 توجّه کامل داشته باشند که دشمنان و مخالفانشان متوجّه آن نشوند.  
آن حضرت مردم را بر آن می‌داشت تا در شورشی 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 امّت را ایفا کند و در مجرای افکار امّت تأثیر گذارد و انحرافهای گوناگونی را که واقعیت سیاسی و اجتماعی به وجود آورده بود تصحیح نماید، آن گاه در داخل امّت عهدهدار تجدید بنا شود و امّت را آماده سازد تا در سطحی درآیند که بتوانند حکومتی را که خود می‌خواهند، تشکیل دهند.

امام صادق در نگاه دیگران

فقها و دانشمندانِ زمان امام صادق (علیه السلام) و همچنین عالمان بعد از او، همگی آن حضرت را به عظمت و برتری علمی و گستردگی دانش ستوده‌اند.  
از آن جمله:  
1 ابوحنیفه، پیشوای مشهور فرقه حنفی، گفته است: «من دانشمندتر از جعفربن محمّد ندیده‌ام.» و نیز از او نقل شده که گفته است:  
«لَوْ لا السَّنَتانِ لَهَلَک نُعمْانُ» یعنی اگر آن دو سال (شاگردی من نزد او) نبود، نعمان هلاک می‌شد.  
(اسم ابوحنیفه نعمان بن ثابت بوده است).  
2 مالک، پیشوای فرقه مالکی، گفته است: «مدّتی نزد جعفر بن محمّد 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.»  
3 ابن حجر هیتمی گفته است: «به قدری علوم از او نقل شده که زبانزدِ 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 عُیینَه، ابوحنیفه، شعبه و ایوب سبحستانی از او نقل روایت کرده‌اند.»  
4 ابوبحر جاحظ گوید: «جعفربن محمّد کسی است که علم و دانش او جهان را پرکرده است و گفته میشود که ابوحنیفه و سفیان ثوری از شاگردان اوست، و شاگردی این دو تن در اثبات عظمت علمی او کافی است.»  
5 ابن خلّکان مورّخ مشهور نوشته است: «او یکی از امامانِ دوازده گانه در مذهبِ امامیه، و از بزرگانِ خاندانِ 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.» 6 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 آشفتگی سیاسی

زمان امام صادق (علیه السلام)، زمانِ تزلزل حکومت بنی امیه و فزونی قدرت بنی عبّاس بود و این دو گروه مدّتی در حال کشمکش و مبارزه با یکدیگر بودند.  
از زمان هشام بن عبدالملک، تبلیغات و مبارزات سیاسی عبّاسیان آغاز گردید و در سال 129 وارد مرحله مبارزه مسلّحانه و عملیات نظامی گردید و سرانجام در سال 132 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 می‌کردند، 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، تخصّص پیدا می‌کردند.  
هشام بن سالم می‌گوید: روزی با گروهی از یاران امام صادق (علیه السلام) در محضر آن حضرت نشسته بودیم.  
مردی شامی اجازه ورود خواست و پس از کسب اجازه، وارد مجلس شد.  
امام فرمود: بنشین.  
آن گاه پرسید: چه می‌خواهی؟ مرد شامی گفت: شنیده‌ام شما به تمام سؤالات و مشکلات مردم پاسخ می‌گویید، آمده‌ام با شما بحث و مناظره کنم! امام فرمود: در چه موضوعی؟ شامی گفت: درباره کیفیت قرائت قرآن.  
امام رو به حمران کرده فرمود: حمران! جواب این شخص با توست.  
مرد شامی گفت: من می‌خواهم با شما بحث کنم، نه با حمران! امام فرمود: اگر حمران را محکوم کردی، مرا محکوم کردهای!مرد شامی ناگزیر با حمران وارد بحث شد، هر چه شامی پرسید، پاسخ قاطع و مستدلّی از حمران شنید، به طوری که سرانجام از ادامه بحث فرو ماند و سخت ناراحت و خسته شد!امام فرمود: حمران را چگونه دیدی؟ مرد شامی گفت: راستی حمران خیلی زبردست است، هر چه پرسیدم به نحو شایستهای پاسخ داد! آن گاه مرد شامی گفت: می‌خواهم درباره لغت و ادبیات عرب با شما بحث کنم.  
امام رو به ابان بن تغلب کرد و فرمود: با او مناظره کن.  
ابان نیز راه هر گونه گریز را به روی او بست و وی را محکوم ساخت.  
مرد شامی گفت: می‌خواهم درباره فقه با شما مناظره کنم!امام به زرارة 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 الطّاق دستور داد با او به مناظره بپردازد.  
طولی نکشید که شامی از مؤمن الطّاق 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 سخنانِ فراوانِ آن اسوه علم و فضیلت، چهل حدیث برگزیده به دانش طلبان و فضیلت خواهان تقدیم می‌دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الاِْمامُ الصّادِقٌ (علیه السلام):

1 محاسبه روزانه نفس

حَقٌّ عَلی کلِّ مُسْلِم یعْرِفُنا أَنْ یعْرِضَ عَمَلَهُ فی کلِّ یوْم وَ لَیلَة عَلی نَفْسِهِ فَیکونَ مُحاسِبَ نَفْسِهِ، فَإِنْ رَأی حَسَنَةً اسْتَزادَ مِنها، وَ إِنْ رَأی سَیئَةً اسْتَغْفَرَ مِنْها لِئَلاّ یخْزی یوْمَ الْقِیمَةِ.  
بر هر مسلمانی که ما را بشناسد سزاوار است که در هر شبانه روز عملش را بر خود عرضه دارد و خود حسابگر خویش باشد، اگر حسنه دید بر آن بیفزاید، و اگر گناه دید از آن آمرزش خواهد تا این که روز قیامت رسوا نشود.

2 استقامت

لَوْ أَنَّ شیعَتَنا اسْتَقامُوا لَصافَحَتْهُمُ الْمَلائِکةُ وَ لاََظَلَّهُمُ الْغَمامُ وَ لاََشْرَقُوا نَهارًا وَ لاََکلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَ لَما سَأَلُوا اللّهَ شَیئًا إِلاّ أَعْطاهُمْ.  
اگر شیعیان ما استقامت میورزیدند، هر آینه فرشتگان با آنها دست می‌دادند و ابر بر آنها سایه میانداخت و در روز میدرخشیدند و از فراسر و زیر پای خود روزی میخوردند و چیزی از خدا نمی‌خواستند، مگر این که به آنها می‌داد.

3 مفاسدِ نیرنگ و حسادت

مَنْ غَشَّ أَخاهُ وَ حَقَّرَهُ وَ ناواهُ جَعَلَ اللّهُ النّارَ مَأْواهُ.  
وَ مَنْ حَسَدَ مُؤْمِنًا إِنْماثَ الاْیمانُ فی قَلْبِهِ کما ینْماثُ 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 حلّ شود.

4 پارسایی، کوشش و کمک به مؤمنان

لا تَذْهَبَنَّ بِکمُ الْمَذاهِبُ فَوَ اللّهِ لا تُنالُ وِلایتُنا إِلاّ بِالْوَرَعِ وَ الاِْجْتِهادِ فِی الدُّنْیا وَ مُواساةِ الاِْخْوانِ فِی اللّهِ، وَ لَیسَ مِنْ شیعَتِنا مَنْ یظْلِمُ النّاسَ.  
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.

5 نتیجه اعتماد به خدا

مَنْ یثِقْ بِاللّهِ یکفِهِ ما أَهَمَّهُ مِنْ أَمْرِ دُنْیاهُ وَ آخِرَتِهِ وَ یحْفَظْ لَهُ ما غابَ عَنْهُ، وَ قَدْ عَجَزَ مَنْ لَمْ یعِدَّ لِکلِّ بَلاء صَبْرًا وَ لِکلِّ نِعْمَة شُکرًا وَ لِکلِّ عُسْر یسْرًا.  
هر که به خدا اعتماد ورزد، خدا مهمِّ 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.

6 دستورهای اخلاق عملی

صِلْ مَنْ قَطَعَک، وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَک، وَ أَحْسِنْ إِلی مَنْ أَساءَ إِلَیک وَ سَلِّمْ عَلی مَنْ سَبَّک.  
وَ أَنْصِفْ مَنْ خاصَمَک، وَ اعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَک کما أَنَّک تُحِبُّ أَنْ یعْفی عَنْک، فَاعْتَبِرْ بِعَفْوِ اللّهِ عَنْک.  
أَلا تَری أَنَّ شَمْسَهُ أَشْرَقَتْ عَلَی الاَْبْرارِ وَ الْفُجّارِ.  
وَ أَنَّ مَطَرَهُ ینْزِلُ عَلَی الصّالِحینَ وَ الْخاطِئینَ.  
با کسی که از تو بریده بپیوند، 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 نبینی که آفتابش بر نیکان و بدان هر دو میتابد و بارانش بر شایستگان و ناشایستگان میبارد؟!

7 آهسته

!وَ اخْفِضِ الصَّوْتَ، إِنَّ رَبَّک الَّذی یعْلَمُ ما تُسِّرُونَ وَ ما تُعْلِنُونَ، قَدْ عَلِمَ ما تُریدُونَ قَبْلَ أَنْ تَسْأَلُوهُ.  
صدایت را فرودآر، زیرا خدایی که نهان و آشکار را میداند سؤال ناکرده میداند که شما چه می‌خواهید.

8 بهشت و جهنّم، خیر و شرّ واقعی

أَلْخَیرُ کلُّهُ أَمامُک، وَ إِنَّ الشَّرَّ کلَّهُ أَمامُک، وَ لَنْ تَرَی الْخَیرَ وَ الشَّرَّ إِلاّ بَعْدَ الاْخِرَةِ، لاَِنَّ اللّهَ جَلَّ وَ عَزَّ جَعَلَ الْخَیرَ کلَّهُ فِی الْجَنَّةِ وَ الشَّرَّ کلَّهُ فِی النّارِ، لاَِنَّهُما الْباقیانِ.  
تمام خیر در برابر تو و تمام شرّ نیز در برابر توست.  
و خیر و شرّ را نبینی، مگر بعد از آخرت، زیرا که خداوند عزّوجلّ تمام خیر را در بهشت و تمام شرّ را در دوزخ قرار داده، زیرا که این دواند که باقیند.

9 جلوه و چهره اسلام

أَلاِْسْلامُ عُرْیانٌ فَلِباسُهُ الْحَیاءُ وَ زینَتُهُ الْوَقارُ وَ مُرُوءَتُهُ الْعَمَلُ الصّالِحُ وَ عِمادُهُ الْوَرَعُ وَ لِکلِّ شَیء أَساسٌ وَ أَساسُ الاِْسْلامِ حُبُّنا أَهْلَ الْبَیتِ.  
اسلام، برهنه است، لباسش حیا و زیورش وقار و جوانمردی‌اش عمل صالح و ستونش پارسایی می‌باشد.  
و برای هر چیزی پایه‌ای است و پایه اسلام دوستی، ما اهل بیت است.

10 عمل برای آخرت

إِعْمَلِ الْیوْمَ فِی الدُّنْیا بِما تَرْجُوا بِهِ الْفَوْزَ فِی الاْخِرَةِ.  
امروز در دنیا کاری کن که به وسیله آن امیدِ کامیابی در آخرت را داری.

11 پاداش یاری دوستان اهل بیت

لا یبْقی أَحَدٌ مِمَّنْ أَعانَ مُؤْمِنًا مِنْ أَوْلِیائِنا بِکلِمَة إِلاّ أَدْخَلَهُ اللّهُ الْجَنَّةَ بِغَیرِ حِساب.  
در روز قیامت کسی نماند که یک کلمه به مؤمنی از دوستان ما کمک کرده باشد، جز این که خداوند او را بی‌حساب به بهشت داخل گرداند.

12 پرهیز از ریا و جدال و دشمنی

إِیاک وَ الْمُراءَ فَإِنَّهُ یحْبِطُ عَمَلَک وَ إِیاک وَ الْجِدالَ فَإِنَّهُ یوبِقُک وَ إِیاک وَ کثْرَةَ الْخُصُوماتِ فَإِنَّها تُبْعِدُک مِنَ اللّهِ.  
از ریاکاری بپرهیز که عملت را از بین برد و از جدال بپرهیز که هلاکت گرداند.  
و از خصومتها و دشمنیها بپرهیز که تو را از خدا دور کند.

13 پاکیزگی روح، ابزار تشخیص مؤمن

إِذا أَرادَ اللّهُ بِعَبْد خَیرًا طَیبَ رُوحَهُ فَلا یسْمَعُ مَعْرُوفًا إِلاّ عَرَفَهُ وَ لا مُنْکرًا إِلاّ أَنْکرَهُ، ثُمَّ قَذَفَ اللّهُ فی قَلْبِهِ کلِمَةً یجْمَعُ بِها أَمْرَهُ.  
چون خدا خیر بنده‌ای را خواهد روحش را پاک گرداند، به طوری که هیچ معروفی به گوشش نرسد، مگر آن که آن را بفهمد و هیچ منکری را نشنود، جز آن که زشتش داند و سپس کلمه‌ای به دلش الهام کند که کارش را بدان فراهم آرد.

14 درخواست عافیت از خدا

فَسْئَلُوا رَبَّکمُ الْعافِیةَ وَ عَلَیکمْ بِالدَّعَةِ وَ الْوَقارِ وَ السَّکینَةِ وَ الْحَیاءِ.  
از پروردگارتان عافیت بخواهید و نرمش و وقار و آرامش حیا را حفظ کنید.

15 نفسِ دعا، عمل است

أَکثِرُوا مِنَ الدُّعاءِ، فَإِنَّ اللّهَ یحِبُّ مِنْ عِبادِهِ الَّذینَ یدْعُونَهُ، وَ قَدْ وَعَدَ عِبادَهُ الْمُؤْمِنینَ الاِْسْتِجابَةَ وَ اللّهُ مُصَیرٌ دُعاءَ الْمؤْمِنینَ یوْمَ الْقِیمَةِ لَهُمْ عَمَلاً یزیدُهُمْ بِهِ فِی الْجَنَّةِ.  
زیاد دعا کنید، زیرا خداوند بندگان دعا کن خود را دوست دارد و به بندگان مؤمنش وعده اجابت داده است، وخداوند در روز قیامت دعای مؤمنان را از کردارشان محسوب دارد و ثوابش را با بهشت فزاید.

16 دوستی بینوایان مسلمان

وَ عَلَیکمْ بِحُبِّ الْمَساکینِ الْمُسْلِمینَ، فَإِنَّ مَنْ حَقَّرَهُمْ وَ تَکبَّرَ عَلَیهِمْ فَقَدْ زَلَّ عَنْ دینِ اللّهِ وَ اللّهُ لَهُ حاقِرٌ ماقِتٌ وَ قَدْ قالَ أَبُونا رَسُولُ اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم) «أَمَرَنی رَبّی بِحُبِّ الْمَساکینِ المُسْلِمینَ مِنْهُمْ».  
بر شما باد به دوستی مستمندانِ مسلمان، زیرا هر کس آنان را کوچک بدارد و بر آنها تکبّر ورزد، به راستی که از دین خدا لغزیده و خدا کوچک کننده و زبون کننده اوست.  
و پدر ما رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: «پروردگارم به من دستور داده است که مستمندانِ مسلمان را دوست بدارم.»

17 ریشه کفر

إِیاکمْ أَنْ یحْسُدَ بَعْضُکمْ بَعْضًا فَإِنَّ الْکفْرَ أَصْلُهُ الْحَسَدُ.  
از حسدورزی به یکدیگر بپرهیزید، زیرا ریشه کفر، حسد است.

18 اعمال محبّت آور

ثَلاثٌ تُورِثُ الَْمحَبَّةَ: أَلدَّینُ وَ التَّواضُعُ وَ الْبَذْلُ. سه چیز است که محبّت آورد: قرض دادن و فروتنی و بخشش.

19 اعمال دشمنی آور

ثَلاثَةٌ مَکسَبَةٌ لِلْبَغْضاءِ: أَلنِّفاقُ وَ الظُّلْمُ وَ الْعُجْبُ.  
سه چیز است که دشمنی می‌آورد: دورویی، ستم و خودبینی.

20 نشانه‌های سه کس

ثَلاثَةٌ لا تُعْرَفُ إِلاّ فی ثَلاثَةِ مَواطِنَ: لا یعْرَفُ الْحَلیمُ إِلاّ عِنْدَ الْغَضَبِ وَ لاَ الشُّجاعُ إِلاّ عِنْدَ الْحَرْبِ، وَ لا أَخٌ إِلاّ عِنْدَ الْحاجَةِ.  
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.

21 نشانه‌های نفاق

ثَلاثٌ مَنْ کنَّ فیهِ فَهُوَ مُنافِقٌ وَ إِنْ صامَ وَ صَلّی: مَنْ إِذا حَدَّثَ کذَبَ، وَ إِذا وَعَدَ أَخْلَفَ.  
وَ إِذَا ائْتُمِنَ خانَ.  
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.

22 به سه کس اعتماد نکن!

لا تُشاوِرْ أَحْمَقَ، وَ لا تَسْتَعِنْ بِکذّاب وَ لا تَثِقْ بِمَوَدَّةِ مُلُوک.  
با احمق مشورت نکن، و از دروغگو یاری مجو، و به دوستی زمامداران اعتماد مکن.

23 نشانه‌های سروری و بزرگی

ثَلاثٌ مَنْ کنَّ فیهِ کانَ سَیدًا: کظْمُ الْغَیظِ وَ الْعَفْوُ عَنِ الْمُسییءِ وَالصِّلَةُ بِالنَّفْسِ وَ الْمالِ.  
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.

24 نشانه‌های بلاغت

ثَلاثَةٌ فیهِنَّ الْبَلاغَةُ: أَلتَّقَرُّبُ مِنْ مَعْنَی الْبُغْیةِ، وَ التَّبَعُّدُ مِنْ حَشْوِ الْکلامِ، وَ الدَّلالَةُ بِالْقَلیلِ عَلَی الْکثیرِ.  
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.

25 نجات در سه چیز است

أَلنَّجاةُ فی ثَلاث: تُمْسِک عَلَیک لِسانَک، وَ یسَعُک بَیتُک وَ تَنْدَمُ عَلی خَطیئَتِک.  
نجات در سه چیز است.  
زبانت را نگهداری و در خانه‌ات بمانی! و بر خطایت پشیمان شوی.

26 انس و صفا در سه چیز است

أَلاُْنْسُ فی ثَلاث: فِی الزَّوْجَةِ الْمُوافِقَةِ وَ الْوَلَدِ الْبارِّ وَ الصَّدیقِ الْمُصافی.  
انس در سه چیز است: زن موافق و فرزند نیکوکار و دوست خالص و با صفا.

27 نشانه‌های کرم و بزرگواری

ثَلاثَةٌ تَدُلُّ عَلی کرَمِ الْمَرْءِ: حُسْنُ الْخُلْقِ، وَ کظْمُ الْغَیظِ وَ غَضُّ الطَّرْفِ.  
سه چیز است که دلیل بزرگواری شخص است: خوشخویی، فرو بردن خشم، و فرو هشتن چشم.

28 سه چیز، تباهی می‌آورند

ثَلاثَةٌ تُکدِّرُ الْعَیشَ: السُّلْطانُ الْجائِرُ، وَ الْجارُ السَّوْءُ وَ الْمَرْأَةُ الْبَذِیةُ.  
سه کس زندگی را تیره کنند: زمامدار ستمگر، و همسایه بد، و زنِ بیشرم و بدزبان.

29 حقّ و ناحقّ

مَنْ طَلَبَ ثَلاثَةً بِغَیرِ حَقّ حُرِمَ ثَلاثَةً بِحَقٍّ: مَنْ طَلَبَ الدُّنْیا بِغَیرِ حَقٍّ حُرِمَ الاْخِرَةَ بِحَقٍّ، وَ مَنْ طَلَبَ الرِّیاسَةَ بِغَیرِ حَقٍّ حُرِمَ الطّاعَةَ لَهُ بِحَقٍّ وَ مَنْ طَلَبَ الْمالَ بِغَیرِ حَقٍّ حُرِمَ بَقاءَهُ لَهُ بِحَقٍّ. هر که سه چیز را به ناحقّ خواهد از سه چیز به حقّ محروم گردد: 1 هر که دنیا را به ناحقّ خواهد از آخرتِ به حقّ محروم گردد، 2 هر که به نا حقّ ریاست طلبد از طاعتِ به حقّ محروم گردد، 3 هر که به ناحقّ مالی را طلبد از ماندگاری به حقّ آن محروم گردد.

30 پرهیز از سه چیز

إِنْ یسْلَمِ النّاسُ مِنْ ثَلاثَةِ أَشْیاءَ کانَتْ سَلامَةً شامِلَةً: لِسانِ السَّوْءِ وَ یدِ السَّوْءِ وَ فِعْلِ السَّوْءِ.  
اگر مردم از سه چیز در سلامت باشند، سلامت کامل خواهند داشت: زبان بد و دست بد و کاربد.

31 کمال احسان به سه چیز

لا یتِمُّ الْمَعْرُوفُ إِلاّ بِثَلاثِ خِصال: تَعْجیلُهُ وَ تَقْلیلُ کثیرِهِ وَ تَرْک الاِْمْتِنانِ بِهِ.  
احسان و نیکی کامل نباشد، مگر با سه خصلت: شتاب در آن، کم شمردن بسیار آن، و منّت ننهادن بر آن.

32 ایمان سودمند

مَنْ لَمْ تَکنْ فیهِ ثَلاثُ خِصال لَمْ ینْفَعْهُ الاِْیمانُ: حِلْمٌ یرُدُّ بِهِ جَهْلَ الْجاهِلِ، وَ وَرَعٌ یحْجُزُهُ عَنْ طَلَبِ الَْمحارِمِ وَ خُلْقٌ یداری بِهِ النّاسَ.  
هر که سه خصلت در او نباشد، ایمان به او سودی نرساند: 1 حلمی که با آن، نادانی نادان را برطرف کند، 2 پارسایی‌ای که از طلبِ حرام بازش دارد، 3 و اخلاقی که به وسیله آن با مردم مدارا کند.

33 درباره دانش

أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ تَزَینُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَ الْوَقارِ وَ تَواضَعُوا لِمَنْ تُعَلِّمُونَهُ الْعِلْمَ وَ تَواضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ، وَ لا تَکونُوا عُلَماءَ جَبّارینَ فَیذْهَبَ باطِلُکمْ بِحَقِّکمْ.  
دانش بیاموزید و با آن خود را به بردباری و سنگینی بیارایید و با دانش آموزان خود فروتن باشید، و در برابر استاد خویش تواضع کنید، و از عالمان متکبّر و مستبدّ نباشید، که رفتار ناحقّتان حقّ شما را از بین بَرَد.

34 اعتماد بر حسب شناخت

إِذا کانَ الزَّمانُ زَمانَ جَوْر وَ أَهْلُهُ أَهْلَ غَدْر فَالطُّمَأْنینَةُ إِلی کلِّ أَحَد عَجْزٌ.  
هر گاه زمان، زمانِ جور و ستم باشد و اهل زمانه اهل غدر و نیرنگ، اعتماد و دلبستگی به هر کسی عجز و درماندگی است.

35 نتیجه تمایل به دنیا و اعراض از آن

أَلرَّغْبَةُ فِی الدُّنْیا تُورِثُ الْغَمَّ وَ الْحُزْنَ وَ الزُّهُدُ فِی الدُّنْیا راحَةُ الْقَلْبِ وَ الْبَدَنِ.  
رغبت و تمایل به دنیا مایه غم و اندوه، و زهد و بی‌میلی به دنیا سبب راحتی قلب و بدن است.

36 صفات آمر به معروف و ناهی از منکر

إِنَّما یأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ ینْهی عَنِ المُنْکرِ مَنْ کانَتْ فیهِ ثَلاثُ خِصال:  
1 عالِمٌ بِما یأْمُرُ، عالِمٌ بِما ینْهی.  
2 عادِلٌ فیما یأْمُرُ، عادِلٌ فیما ینْهی.  
3 رفیقٌ بِما یأْمُرُ، رَفیقٌ بِما ینْهی.  
کسی امر به معروف و نهی از منکر می‌کند که در او سه ویژگی باشد:  
1 به آنچه امر کند دانا باشد و بدانچه نیز نهی کند دانا باشد،  
2 در آنچه امر کند عادل باشد و در آنچه نیز نهی کند عادل باشد،  
3 به آنچه امر کند با نرمش امر کند و بدانچه نیز نهی کند با نرمش نهی کند.

37 زمامدار ستمگر

مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطان جائِر فَأَصابَتْهُ مِنْهُ بَلِیةٌ لَمْ یوجَرْ عَلَیها وَ لَمْ یرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَیها.  
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.

38 بهترین هدیه

أَحَبُّ إِخْوانی إِلَی مَنْ أَهْدی إِلَی عُیوبی.  
محبوبترین برادرانم نزد من، کسی است که عیبهایم را به من اهدا کند.

39 برتری جوی گمراه

مَنْ دَعَا النّاسَ إِلی نَفْسِهِ وَ فیهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ فَهُوَ مُبْتَدِعٌ ضالٌّ.  
هر که با وجود داناتر از خود، مردم را به اطاعت از خود دعوت کند بدعت گزار و گمراه است.

40 صله رحم و آثار آن

إِنَّ صِلَةَ الرَّحِمِ وَ الْبِرَّ لَیهَوِّنانِ الْحِسابَ وَ یعْصِمانِ مِنَ الذُّنُوبِ فَصِلُوا إِخْوانَکمْ وَبِرُّوا إِخْوانَکمْ وَ لَوْ بِحُسْنِ السَّلامِ وَ رَدِّ الْجَوابِ.  
به راستی که صله رحم و نیکوکاری، حساب را آسان کند و از گناهان جلوگیری نماید، پس با برادران خود صله رحم و نیکی کنید، گرچه به نیکو سلام دادن و جواب سلام باشد.

امام موسی کاظم (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام موسی کاظم (علیه السلام)

حضرت امام موسی بن جعفر (علیه السلام)، معروف به کاظم و باب الحوائج و عبد صالح در روز یکشنبه 7 صفر سال 128 قمری در روستای «ابواء»، دهی در بین مکه و مدینه، متولّد گردید.  
نام مادر آن حضرت، حمیده است.  
آن حضرت در 25 رجب سال 183 قمری، در زندان هارون الرّشید عبّاسی در بغداد، در 55 سالگی به دستور هارون مسموم گردید و به شهادت رسید.  
مرقد شریفش در کاظمین، نزدیک بغداد، زیارتگاه شیفتگان حضرتش می‌باشد.  
امام موسی بن جعفر همان راه و روش پدرش حضرت صادق (علیه السلام) را بر محور برنامهریزی فکری و آگاهی عقیدتی و مبارزه با عقاید انحرافی، ادامه داد.  
آن حضرت با دلائل استوار، بیمایگی افکار اِلحادی 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 تحت‌الشّعاع خود قرار داد.  
این کار بر حاکمان حکومت عبّاسی سخت و گران آمد و به همین دلیل با شیفتگان مکتبش با شدّت 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 مردمِ نادانِ زمان از خود نشان داد، لقب کاظم یافت، و در زمان او هیچ کس در معارف الهی و دانش و بخشش به پایه او نمی‌رسید.» امام کاظم (علیه السلام) در برابر دستگاه ظلم و ستم عبّاسی موضع سلبی و منفی را در پیش گرفت و دستور داد تا شیعیان در دعاوی و منازعات خود، به دستگاه دولتی روی نیارند و به آنان شکایت نبرند و سعی کنند با قرار دادن قاضی تحکیم در میان خویش، منازعات را فیصله دهند.  
امام (علیه السلام) درباره حاکمان غاصب زمانش فرمود: «هر کس بقای آنان را دوست داشته باشد از آنان است و هر کس از آنان باشد وارد آتش گردد.» بدین وسیله آن حضرت، خشم و نارضایتی خود را از حکومت هارون پیاپی ابراز می‌فرمود و همکاری با آنان را در هر صورت حرام میدانست و اعتماد و تکیه بر آنان را منع می‌کرد و می‌فرمود: «برآنان که ستمکارند تکیه مکنید که گرفتار دوزخ میشوید.» امام کاظم (علیه السلام)، علی بن یقطین، یکی از یاران نزدیک خویش را از این فرمان استثنا کرد و اجازت داد تا منصب وزرات را در روزگار هارون عهدهدار گردد و پیش از او، منصب زمامداری را در ایام مهدی بپذیرد.  
او نزد امام موسی (علیه السلام) رفت و از او اجازت خواست تا استعفا دهد و منصب خود را ترک کند، امّا امام او را از این کار بازداشت و به او گفت: «چنین مکن، برادران تو به سبب تو عزّت دارند و به تو افتخار می‌کنند، شاید به یاری خدا بتوانی شکسته‌ای را درمان کنی و دست بی‌نوایی را بگیری یا به دست تو، مخالفان خدا درهم شکسته شوند.  
ای علی! کفّاره و تاوان شما، خوبی کردن به برادران است، یک مورد را برای من تضمین کن، سه مورد را برایت تضمین می‌کنم، نزد من ضامن شو که هر یک از دوستان ما را دیدی نیاز او را برآوری و او را گرامی داری و من ضامن میشوم که 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 فعّالیتهای امام کاظم (علیه السلام) به وسیله سخن چینان به هارون الرّشید 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 تحمّل کرد، دست و پای مبارکش را به زنجیر میبستند و آزارهای کشنده بر او روا می‌داشتند.  
سرانجام زهری کشنده به او خوراندند و مظلومانه او را به شهادت رساندند.

صفات برجسته امام کاظم (علیه السلام)

حضرت امام موسی کاظم (علیه السلام) عابدترین و زاهدترین، فقیهترین، سخیترین و کریمترین مردم زمان خود بود، هر گاه دو سوم از شب می‌گذشت نمازهای نافله را به جا می‌آورد و تا سپیده صبح به نماز خواندن ادامه می‌داد و هنگامی که وقت نماز صبح فرا می‌رسید، بعد از نماز شروع به دعا می‌کرد و از ترس خدا آن چنان گریه می‌کرد که تمام محاسن شریفش به اشک آمیخته می‌شد و هر گاه قرآن میخواند مردم پیرامونش جمع می‌شدند و از صدای خوش او لذّت می‌بردند.  
آن حضرت، صابر، صالح، امین و کاظم لقب یافته بود و به عبد صالح شناخته می‌شد، و به خاطر تسلّط 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 شدّت 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 الرّشید، سمّی 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 می‌کردند و اثری از چیزی که نشان دهنده کشتن او باشد، نمی‌دیدند.  
یعقوبی در تاریخش می‌گوید: پس از آن که امام کاظم (علیه السلام) مدّت درازی را در زندانهای تاریک هارون الرّشید گذراند، به ایشان گفته شد: چطور است که به فلان کس نامهای بنویسی تا درباره تو با رشید صحبت کند؟ امام فرمود: پدرم به نقل از پدرانش حدیثم 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 مدّت زندان آن حضرت، اقوال مختلفی وجود دارد.  
آن حضرت، چهار سال یا هفت سال یا ده سال یا به قولی چهارده سال در زندان به سر برده است.  
حضرت امام موسی کاظم، سی و هفت فرزند پسر و دختر از خود به جای گذارده که والاترینشان حضرت علی بن موسی الرّضا (علیه السلام) می‌باشد.  
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

قالَ الاِْمامُ الْکاظم (علیه السلام):

1 تعقّل و معرفت

ما بَعَثَ اللّهُ أَنْبِیاءَهُ وَ رُسُلَهُ إِلی عِبادِهِ إِلاّ لِیعْقِلُوا عَنِ اللّهِ، فَأَحْسَنُهُمُ اسْتِجابَهً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً لِلّهِ، وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلاً وَ أَعْقَلُهُمْ أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِی الدُّنْیا وَ الاْخِرَةِ.  
خداوند پیامبران و فرستادگانش را به سوی بندگانش بر نینگیخته، مگر آن که از طرف خدا تعقّل 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 پایه‌ترینشان در دنیا و آخرت است.

2 حجّت ظاهری و باطنی

إِنَّ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حُجَّتَینِ، حُجَّةً ظاهِرَةً وَ حُجَّةً باطِنَةً، فَأمّا الظّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الاَْنْبِیاءُ وَ الاَْئِمَّةُ وَ أَمَّا الْباطِنَةُ فَالْعُقُولُ.  
همانا برای خداوند بر مردم دو حجّت است، حجّت آشکار و حجّت پنهان، امّا حجّت آشکار عبارت است از: رسولان و پیامبران و امامان؛ و حجّت پنهانی عبارت است از عقول مردمان.

3 صبر و گوشه گیری از اهل دنیا

أَلصَّبْرُ عَلَی الْوَحْدَةِ عَلامَةُ قُوَّةِ الْعَقْلِ، فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللّهِ تَبارَک وَ تَعالی إِعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْیا وَ الرّاغِبینَ فیها وَ رَغِبَ فیما عِنْدَ رَبِّهِ وَ کانَ اللّهُ آنِسَهُ فِی الْوَحْشَةِ وَ صاحِبَهُ فِی الْوَحْدَةِ، وَ غِناهُ فِی الْعَیلَةِ وَ مُعِزَّهُ فی غَیرِ عَشیرَة.  
صبر بر تنهایی، نشانه قوّت عقل است، هر که از طرف خداوند تبارک و تعالی تعقّل 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 عزّت او در بی‌تیره و تباری است.

4 عاقلان آینده نگر

إِنَّ الْعُقَلاءَ زَهَدُوا فِی الدُّنْیا وَ رَغِبُوا فِیالاْخِرَةِ لاَِنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْیا طالِبَةٌ وَ مَطْلُوبَةٌ وَ الاْخِرَةُ طالِبَةٌ وَ مَطْلُوبَةٌ مَنْ طَلَبَ الاْخِرَةَ طَلَبَتْهُ الدُّنْیا حَتّی یسْتَوْفی مِنْها رِزْقَهُ، وَ مَنْ طَلَبَ الدُّنْیا طَلَبَتْهُ الاْخِرَةُ فَیأْتیهِ الْمَوْتُ فَیفْسِدُ عَلَیهِ دُنْیاهُ وَ آخِرَتَهُ.  
به راستی که عاقلان، به دنیا بی‌رغبتند و به آخرت مشتاق؛ زیرا می‌دانند 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.

5 تضرّع برای عقل

مَنْ أَرادَ الْغِنی بِلا مال وَ راحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَ السَّلامَةَ فِی الدّینِ فَلْیتَضَّرَعْ إِلَی اللّهِ فی مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ یکمِلَ عَقْلَهُ، فَمَنْ عَقَلَ قَنَعَ بِما یکفیهِ وَ مَنْ قَنَعَ بِما یکفیهِ اسْتَغْنی وَ مَنْ لَمْ یقْنَعْ بِما یکفیهِ لَمْ یدْرِک الْغِنی أَبَدًا.  
هر کس بینیازی 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، بینیاز گردد.  
و هر که بدانچه او را بس بُوَد قانع نشود، هرگز به بینیازی نرسد.

6 دیدار با مؤمن برای خدا

مَنْ زارَ أَخاهُ الْمُؤْمِنَ لِلّهِ لا لِغَیرِهِ، لِیطْلُبَ بِهِ ثَوابَ اللّهِ وَ تَنَجُّزَ ما وَعَدَهُ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ وَکلَ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ سَبْعینَ أَلْفِ مَلَک مِنْ حینَ یخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ حَتّی یعُودَ إِلَیهِ ینادُونَهُ: أَلا طِبْتَ وَ طابَتْ لَک الْجَنَّةُ، تَبَوَّأْتَ مِنَ الْجَنَّةِ مَنْزِلاً.  
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.

7 مروّت، عقل و بهای آدمی

لا دینَ لِمَنْ لا مُرُوَّةَ لَهُ، وَ لا مُرُوَّةَ لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ، وَ إِنَّ أَعْظَمَ النّاسِ قَدْرًا الَّذی لایرَی الدُّنْیا لِنَفْسِهِ خَطَرًا، أَما إِنَّ أَبْدانَکمْ لَیسَ لَها ثَمَنٌ إِلاَّ  
الْجَنَّةَ، فَلا تَبیعوها بِغَیرِها.  
کسی که جوانمردی ندارد، دین ندارد؛ و هر که عقل ندارد، جوانمردی ندارد.  
به راستی که باارزشترین مردم کسی است که دنیا را برای خود مقامی نداند، بدانید که بهای تن شما مردم، جز بهشت نیست، آن را جز بدان مفروشید.

8 حفظ آبروی مردم

مَنْ کفَّ نَفْسَهُ عَنْ أَعْراضِ النّاسِ أَقالَهُ اللّهُ عَثْرَتَهُ یوْمَ الْقِیمَةِ وَ مَنْ کفَّ غَضَبَهُ عَنِ النّاسِ کفَّ اللّهُ عَنْهُ غَضَبَهُ یوْمَ الْقِیمَةِ.  
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.

9 عوامل نزدیکی و دوری به خدا

أَفْضَلُ ما یتَقَرَّبُ بِهِ الْعَبْدُ إِلَی اللّهِ بَعْدَ الْمَعْرَفَةِ بِهِ الصَّلاةُ وَ بِرُّ الْوالِدَینِ وَ تَرْک الْحَسَدِ وَ الْعُجْبِ وَ الْفَخْرِ.  
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.

10 عاقل دروغ نمی‌گوید

إِنَّ الْعاقِلَ لا یکذِبُ وَ إِنْ کانَ فیهِ هَواهُ.  
همانا که عاقل دروغ نمی‌گوید، گرچه طبق میل و خواسته او باشد.

11 حکمت کم گویی و سکوت

قِلَّةُ الْمَنْطِقِ حُکمٌ عَظیمٌ، فَعَلَیکمْ بِالصَّمْتِ، فَإِنَّهُ دَعَةٌ حَسَنَةٌ وَ قِلَّةُ وِزْر، وَ خِفَّةٌ مِنَ الذُّنُوبِ.  
کمگویی، حکمت بزرگی است، بر شما باد به خموشی که شیوه‌ای نیکو و سبکبار و سبب تخفیف گناه است.

12 هرزه‌گوی بی حیا

إِنَّ اللّهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ عَلی کلِّ فاحِش قَلیلِ الْحَیاءِ لا یبالی ما قالَ وَ لا ما قیلَ لَهُ.  
همانا خداوند بهشت را بر هر هرزه‌گوی کم حیا که باکی ندارد چه می‌گوید و یا به او چه گویند حرام گردانیده است.

13 متکبّر، داخل بهشت نمیشود

إِیاک وَ الْکبْرَ، فَإِنَّهُ لا یدْخُلِ الْجَنَّةَ مَنْ کانَ فی قَلْبِهِ مِثْقالُ حَبَّة مِنْ کبْر.  
از کبر و خودخواهی بپرهیز، که هر کسی در دلش به اندازه دانهای کبر باشد، داخل بهشت نمیشود.

14 تقسیم کار در شبانه روز

إِجْتَهِدُوا فی أَنْ یکونَ زَمانُکمْ أَرْبَعَ ساعات: ساعَةً لِمُناجاةِ اللهِ، وَساعَةً لاَِمْرِالْمَعاشِ، وَساعَةً لِمُعاشَرَةِ الاِْخْوانِ و الثِّقاةِ الَّذینَ یعَرِّفُونَکمْ عُیوبَکمْ وَیخَلِّصُونَ لَکمْ فِی الْباطِنِ، وَساعَةً تَخْلُونَ فیها لِلَذّاتِکمْ فی غَیرِ مُحَرَّم وَبِهذِهِ السّاعَةِ تَقْدِروُنَ عَلَی الثَّلاثِ ساعات.  
بکوشید که اوقات شبانه روزی شما چهار قسمت باشد:  
1 قسمتی برای مناجات با خدا،  
2 قسمتی برای تهیه معاش،  
3 قسمتی برای معاشرت با برادران و افراد مورد اعتماد که عیبهای شما را به شما میفهمانند و در دل به شما اخلاص میورزند،  
4 و قسمتی را هم در آن خلوت می‌کنید برای درک لذّتهای حلال [و تفریحات سالم] و به وسیله انجام این قسمت است که بر انجامِ وظایف آن سه قسمت دیگر توانا میشوید.

15 همنشینی با دیندار و عاقل خیرخواه

مُجالَسَةُ أَهْلِ الدّینِ شَرَفُ الدُّنْیا وَ الاْخِرَةِ، وَ مُشاوَرَةُ الْعاقِلِ النّاصِحِ یمْنٌ وَ بَرَکةٌ وَ رُشْدٌ وَ تَوْفیقٌ مِنَ اللّهِ، فَإِذا أَشارَ عَلَیک الْعاقِلُ النّاصِحُ فَإِیاک وَ الْخِلافَ فَإِنَّ فی ذلِک الْعَطَبَ.  
همنشینی اهل دین، شرف دنیا و آخرت است، و مشورت با خردمندِ خیرخواه، یمن و برکت و رشد و توفیق از جانب خداست، چون خردمند خیرخواه به تو نظری داد، مبادا مخالفت کنی که مخالفتش هلاکت بار است.

16 پرهیز از اُنس زیاد با مردم

إِیاک وَ مُخالَطَةَ النّاسِ وَ الاُْنْسَ بِهِمْ إِلاّ أَنْ تَجِدَ مِنْهُمْ عاقِلاً وَ مَأْمُونًا فَآنِسْ بِهِ وَ اهْرُبْ مِنْ سایرِهِمْ کهَرْبِک مِنَ السِّباعِ الضّارِیةِ.  
بپرهیز 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.

17 نتیجه حبِّ دنیا

مَنْ أَحَبَّ الدُّنْیا ذَهَبَ خَوْفُ الاْخِرَةِ مِنْ قَلْبِهِ وَ ما أُوتِی عَبْدٌ عِلْمًا فَازْدادَ لِلدُّنیا حُبًّا إِلاَّ ازْدادَ مِنَ اللّهِ بُعْدًا وَ ازْدادَ اللّهُ عَلَیهِ غَضَبًا.  
هر که دنیا را دوست بدارد، خوف آخرت از دلش برود، و به بنده‌ای دانشی ندهند که به دنیا علاقه‌مندتر شود، مگر آن که از خدا دورتر و مورد خشم او قرار گیرد.

18 پرهیز از طمع و تکیه بر توکل

إِیاک وَ الطَّمَعَ، وَ عَلَیک بِالْیأْسِ مِمّا فی أَیدِی النّاسِ، وَ أَمِتِ الطَّمَعَ مِنَ الَْمخْلُوقینَ، فَإِنَّ الطَّمَعَ مِفْتاحٌ لِلذُّلِّ، وَ اخْتِلاسُ الْعَقْلِ وَ  
اخْتِلاقُ الْمُرُوّاتِ، وَ تَدْنیسُ الْعِرْضِ وَ الذَّهابُ بِالْعِلْمِ.  
وَ عَلَیک بِالاِْعْتِصامِ بِرَبِّک وَ التَّوَکلِ عَلَیهِ.  
از طمع بپرهیز، و بر تو باد به ناامیدی از آنچه در دست مردم است، طمع را از مخلوقین بِبُر که طمع، کلیدِ خواری است، طمع، عقل را میرباید و مردانگی را نابود کند و آبرو را می‌آلاید و دانش را از بین می‌برد.  
بر تو باد که به پروردگارت پناه بری و بر او توکل کنی.

19 نتایج امانتداری و راستگویی

أَداءُ الأَمانَةِ وَ الصِّدْقُ یجْلِبانِ الرِّزْقَ، وَ الْخِیانَةُ وَ الْکذْبُ یجْلِبانِ الْفَقْرَ وَ النِّفاقَ.  
امانتداری و راستگویی، سبب جلب رزق و روزی‌اند، و خیانت و دروغگویی، سبب جلب فقر و دورویی.

20 سقوطِ برتری جوی

إِذا أَرادَ اللّهُ بِالذَّرَّةِ شَرًّا أَنْبَتَ لَها جَناحَینِ، فَطارَتْ فَأَکلَهَا الطَّیرُ.  
هر گاه خداوند بدی مورچه را بخواهد، به او دو بال میدهد که پرواز کند تا پرنده‌ها او را بخورند.

21 حقگویی و باطل ستیزی

إِتَّقِ اللّهَ وَ قُلِ الْحَقَّ وَ إِنْ کانَ فیهِ هَلاکک فَإِنَّ فیهِ نَجاتُک إِتَّقِ اللّهَ وَ دَعِ الْباطِلَ وَ إِنْ کانَ فیهِ نَجاتُک، فَإِنَّ فیهِ هَلاکک.  
از خدا بترس و حقّ 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.

22 تناسب بلا و ایمان

أَلْمُؤْمِنُ مِثْلُ کفَّتَی الْمیزانِ کلَّما زیدَ فی إِیمانِهِ زیدَ فی بَلائِهِ.  
مؤمن همانند دو کفّه ترازوست، هر گاه به ایمانش افزوده گردد، به بلایش افزوده گردد.

23 کفّاره خدمت به حاکمان

کفّارَةُ عَمَلِ السُّلْطانِ أَلاِْحْسانُ إِلَی الاِْخْوانِ.  
کفّاره کارمندی سلطان، احسان به برادران دینی است.

24 نافله و تقرّب

صَلاةُ النَّوافِلِ قُرْبانٌ اِلَی اللّهِ لِکلِّ مُؤْمِن …  
نماز نافله راه نزدیک شدن هر مؤمنی به خداوند است …

25 اصلاح و گذشت

ینادی مُناد یوْمَ القِیمَةِ: أَلا مَنْ کانَ لَهُ عَلَی اللّهِ أَجْرٌ فَلْیقُمْ، فَلا یقُومُ إِلاّ مَنْ عَفَی وَ أَصْلَحَ، فَأَجْرُهُ عَلَی اللّهِ.  
نداکننده‌ای 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.

26 بهترین صدقه

عَوْنُک لِلضَّعیفِ مِنْ أَفْضَلِ الصَّدَقَةِ.  
کمک کردنت به ناتوان از بهترین صدقه است.

27 سختی ناحقّ

یعْرِفُ شِدَّةَ الْجَوْرِ مَنْ حُکمَ بِهِ عَلَیهِ.  
سختی ناحقّ را آن کس شناسد که بدان محکوم گردد.

28 گناهان تازه، بلاهای تازه

کلَّما أَحْدَثَ الناسُ مِنَ الذُّنُوبِ مالَمْ یکونُوا یعْمَلُونَ أَحْدَثَ اللّهُ لَهُمْ مِنَ الْبَلاء ما لَمْ یکونُوا یعُدُّونَ.  
هر گاه مردم گناهان تازه کنند که نمی‌کردند، خداوند بلاهایی تازه به آنها دهد که به حساب نمیآوردند.

29 کلید بصیرت

تَفَقَّهُوا فی دینِ اللّهِ فَإِنَّ الْفِقْهَ مِفْتاحُ الْبَصیرَةِ، وَ تَمامُ الْعِبادَةِ وَ السَّبَبُ إِلَی الْمَنازِلِ الرَّفیعَةِ وَ الرُّتَبِ الْجَلیلَةِ فِی الدّینِ وَ الدُّنْیا، وَ فَضْلُ الْفَقیهِ عَلَی الْعابِدِ کفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَی الْکواکبِ، وَ مَنْ لَمْ یتَفَقَّهْ فی دینِهِ لَمْ یرْضَ اللّهُ لَهُ عَمَلاً.  
در دین خدا دنبال فهم عمیق باشید، زیرا که فهم عمیقِ دین، کلید بصیرت و بینایی و کمال عبادت و سبب تحصیل درجات بلند و مراتب بزرگ در امور دین و دنیاست.  
و برتری فقیه بر عابد، مانند برتری آفتاب است بر کواکب، و کسی که در دینش فهم عمیق نجوید، خداوند هیچ عملی را از او نپسندد.

30 دنیا، بهترین وسیله

إِجْعَلُوا لاَِنْفُسِکمْ حَظًّا مِنَ الدُّنْیا بِإِعْطائِها ما تَشْتَهی مِنَ الْحَلالِ وَ ما لا یثْلِمُ الْمُرُوَّةَ وَ ما لا سَرَفَ فیهِ، وَ اسْتَعینُوا بِذلِک عَلی أُمُورِ الدّینِ، فَإِنَّهُ رُوِی «لَیسَ مِنّا مَنْ تَرَک دُنْیاهُ لِدینِهِ أَوْ تَرَک دینَهُ لِدُنْیاهُ».  
برای خود بهره‌ای از دنیا برگیرید و آنچه خواهش حلال باشد و رخنه در جوانمردی ایجاد نکند و اسراف نباشد منظور دارید، و به این وسیله برای انجام امور دین یاری جویید.  
زیرا که روایت شده است: «از ما نیست کسی که دنیایش را برای دینش ترک گوید یا دینش را برای دنیایش رها سازد.»

31 انتظار فَرَج

أَفْضَلُ الْعِبادَةِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ إِنْتِظارُ الْفَرَجِ.  
بهترین عبادت بعد از شناخت خداوند، انتظار فَرَج و گشایش است.

32 مِهرورزی با مردم

أَلتَّوَدُّدُ إِلَی النّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ.  
مِهرورزی و دوستی با مردم، نصف عقل است.

33 پرهیز از خشم

مَنْ کفَّ غَضَبَهُ عَنِ النّاسِ کفَّ اللّهُ عَنْهُ عَذابَ یوْمِ الْقِیمَةِ.  
هر که خشم خود را از مردم باز دارد، خداوند عذاب روز قیامت را از او باز می‌دارد.

34 قویترین مردم

مَنْ أَرادَ أَنْ یکونَ أَقْوَی النّاسِ فَلْیتَوَکلْ عَلَی اللّهِ.  
هر که می‌خواهد که قویترین مردم باشد بر خدا توکل نماید.

35 ترقّی، نه درجا زدن

مَنِ اسْتِوی یوْماهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ، وَ مَنْ کانَ آخِرُ یوْمَیهِ شَرَّهُما فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ مَنْ لَمْ یعْرِفِ الزِّیادَةَ فی نَفْسِهِ فَهُوَ فی نُقْصان، وَ مَنْ کانَ إِلَی النُّقْصانِ فَالْمَوْتُ خَیرٌ لَهُ مِنَ الْحَیاةِ.  
کسی که دو روزش مساوی باشد، مغبون است، و کسی که دومین روزش، بدتر از روز اوّلش باشد ملعون است، و کسی که در خودش افزایش نبیند در نقصان است، و کسی که در نقصان است مرگ برای او بهتر از زندگی است.

36 خیر رسانی به دیگران

إِنَّ مِنْ أَوْجَبِ حَقِّ أَخیک أَنْ لا تَکتُمَهُ شَیئًا ینْفَعُهُ لاَِمْرِ دُنْیاهُ وَ لاَِمْرِ آخِرَتِهِ.  
همانا واجبترین حقّ برادرت بر تو آن است که چیزی را که سبب نفع دنیا و آخرت اوست، از او پنهان و پوشیده نداری.

37 پرهیز از شوخی

إِیاک وَ الْمِزاحَ فَإِنَّهُ یذْهَبُ بِنُورِ إِیمانِک.  
از شوخی [بی‌مورد] بپرهیز، زیرا که شوخی، نور ایمان تو را می‌برد.

38 پند پدیده‌ها

ما مِنْ شَیء تَراهُ عَیناک إِلاّ وَ فیهِ مَوْعِظَةٌ.  
چیزی نیست که چشمانت آن را بنگرد، مگر آن که در آن پند و اندرزی است.

39 رنج نادیده، نیکی را نمیفهمد

مَنْ لَمْ یجِدْ لِلاِْساءَةِ مَضَضًا لَمْ یکنْ عِنْدَهُ لِلاِْحْسانِ مَوْقِعٌ.  
کسی که مزه رنج و سختی را نچشیده، نیکی و احسان در نزد او جایگاهی ندارد.

40 محاسبه اعمال

لَیسَ مِنّا مَنْ لَمْ یحاسِبْ نَفْسَهُ فی کلِّ یوْم فَإِنْ عَمِلَ حَسَنًا اسْتَزادَ اللّهَ وَ إِنْ عَمِلَ سَیئًا اسْتَغْفَرَ اللّهَ مِنْهُ وَ تابَ إِلَیهِ.  
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، ملقّب به رضا، در سال 148 هجری قمری در روز 11 ذیقعده 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 تُکتَمْ و طاهره نیز می‌گفتند.  
بعد از شهادت امام کاظم (علیه السلام)، آن حضرت در 35 سالگی عهدهدار مسئولیت امامت و حفظ مبانی اسلامی و رهبری شیعیان گردید.  
مدّت امامت امام هشتم در حدود بیست سال بود که میتوان آن را به سه بخش جداگانه تقسیم کرد:  
1 ده سال اوّل امامت آن حضرت که همزمان با دوره زمامداری هارون بود.  
2 پنج سال بعد از آن که مقارن با خلافت امین، فرزند هارون بود.  
3 پنج سال آخر امامت آن بزرگوار که مصادف با خلافت مأمون و تسلّط 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 می‌شد 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 می‌داد.  
امام هشتم تا آنجا که قدرت و امکان داشت از فرصتی که در سه سال آخر عمرش پیش آمد، در بیداری مردم و توجّه دادن آنان به اصول مسائل و پرده برداشتن از چگونگی اغفال آنان به صورتها و عناوین گوناگون، حدّاکثر استفاده را نمود.  
شهادت آن حضرت در سال 203 هجری در سناباد نوقان، که امروز یکی از محلّه‌های مشهد است، در 55 سالگی، به وسیله سمّی که مأمون به او خوراند، اتّفاق افتاد.  
اکنون مزار و مرقد شریفش بزرگترین زیارتگاه در ایران اسلامی، در شهر مقدّس مشهد، مورد توجّه شیفتگان حضرتش می‌باشد.

سفر امام رضا (علیه السلام) به ایران

مأمون که در زمان پدرش از طرف وی والی خراسان بود، بعد از درافتادن با برادرش امین و کشتن او، مرکز خلافت را از بغداد به مرو منتقل کرد.  
بعد از استقرار حکومت مطلقه، دو چیز او را واداشت که از امام علی بن موسی الرّضا (علیه السلام) دعوتی مصرّانه به عمل آورد تا حضرت را به زور و اکراه هم که شده به مقرّ حاکمیت خود بکشاند:  
1 خالی بودن دستگاه حکومتی از وجود یک رکن مهمّ علمی و معنوی،  
2 جلوگیری از نفوذ چشمگیر مردم آگاه، به ویژه طرفداران آل علی (علیه السلام).  
مأمون گمان می‌کرد با آمدن علی بن موسی الرّضا (علیه السلام) به ایران، ضمن پر شدن خلأ علمی و معنوی، با عَلَم کردن ولیعهدی آن حضرت، در ظاهر به خواسته‌های طرفداران آل علی و پیروان امام هشتم جامه عمل پوشانده میشود و آرامشی در قلمرو حکومت ایجاد و راه بهره برداریهای سیاسی هم هموار میگردد، یا دستکم با این اقدام، سرپوشی روی کارهایی که شده و یا در شرف انجام است، گذاشته میشود.

مردم ایران و آل علی (علیه السلام)

اشاره به این نکته نیز لازم است که در خطّه ایران، مردم به آل علی (علیه السلام) و امامان شیعه، علاقه و محبّتی خاصّ 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 می‌شد که گویی مردم عادی برای خدمت متصدّیان امور آفریده شده‌اند و بایستی بدون چون و چرا فرمانبردار آنان باشند! این بود که مردم با آشنایی به اسلام و درک سادگی و طبیعی بودن مقرّرات آن، شیفته اسلام شدند و خواستار برقراری حکومت اسلامی گردیدند.  
امّا با ملاحظه این که زمامداران و متصدّیان امور که پس از پیغمبر اسلام قدرتهای عامّه 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 عمّال 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 الرّضا (علیه السلام) خیره شده بود، امامی که آوازه دانش و پاکی او به همه اقطار اسلامی رسیده بود، امّا 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 مدّتها 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 مقدَّرات مردم شده بودند و هیچ گونه صلاحیتی نداشتند ظاهر گردد.  
آن گروهِ 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 متصدّیان 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 اعتمادِ 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، منجرّ به حرکت امام از مدینه به طرف مَرو، مرکز خلافت اسلامی آن روز گردید.  
امام (علیه السلام) طی مسافرتی به مکه، از طریق عراق، عازم خراسان شد.  
از مکه تا بصره، قافله با تشریفاتی خاصّ به راه افتاد.  
هودجهای مجلّلِ 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.  
امّا امام رضا (علیه السلام) هیچ کس از افراد خانواده را همراه نیاورد، حتّی یگانه فرزند عزیز خود محمّد، ملقّب 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 10 شوّال 201 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 حتّی از منابعِ 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 پرارج 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 می‌فرمود، چارهای نداشتند.  
این مسأله خود موجب شهرت فوقالعاده آن حضرت در زمینه احاطه کامل علمی و شایستگی همه جانبه از نظر رهبری می‌شد.  
از درسها و مطالب آموزنده حضرت رضا (علیه السلام) مطالبی توسّط دانشمندان بزرگوار اسلامی جمعآوری گردیده، از جمله کتاب عیون اخبار الرّضا و نیز کتاب علل الشّرایع 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 طبّ الرّضا یادگار آن حضرت است که هر یک در جای خود، کمالات و بزرگواری آن امام عزیز را معرّفی می‌کند.

سفارشی از امام رضا (علیه السلام)

علی بن شعیب، یکی از شاگردان با استعداد و لایق آن حضرت، می‌گوید: روزی به دیدار امام رضا (علیه السلام) رفتم، از من پرسید: یا علی! چه کسی از نظر زندگی بهترین مردم است؟ جواب دادم: ای سرور و آقای من! شما به این مطلب از من داناترید.  
بعد از آن فرمود:  
«یا علی، مَنْ حَسَّنَ مَعاشَ غَیرِهِ فی مَعاشِهِ.»؛ کسی که امور زندگی دیگران را از طریق امورِ 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 بهرهای 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 الاِْمامُ الرِّضا (علیه السلام):

1 سه ویژگی برجسته مؤمن

لا یکونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتّی تَکونَ فیهِ ثَلاثُ خِصال:  
1 سُنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ.  
2 وَ سُنَّةٌ مِنْ نَبِیهِ.  
3 وَ سُنَّةٌ مِنْ وَلِیهِ.  
فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَکتْمانُ سِرِّهِ.  
وَ أَمَّا السُّنَّةُ مِنْ نَبِیهِ فَمُداراةُ النّاسِ.  
وَ أَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَلِیهِ فَالصَّبْرُ فِی الْبَأْساءِ وَ الضَّرّاءِ.  
مؤمن، مؤمن واقعی نیست، مگر آن که سه خصلت در او باشد: سنّتی از پروردگارش و سنّتی از پیامبرش و سنّتی از امامش.  
امّا سنّت پروردگارش، پوشاندن راز خود است، امّا سنّت پیغمبرش، مدارا و نرم رفتاری با مردم است، امّا سنّت امامش، صبر کردن در زمان تنگدستی و پریشان حالی است.

2 پاداش نیکی پنهانی و سزای افشا کننده بدی

أَلْمُسْتَتِرُ بِالْحَسَنَةِ یعْدِلُ سَبْعینَ حَسَنَةً، وَ الْمُذیعُ بِالسَّیئَةِ مَخْذُولٌ، وَالْمُسْتَتِرُ بِالسَّیئَةِ مَغْفُورٌ لَهُ.  
پنهان کننده کار نیک [پاداشش] برابر هفتاد حسنه است، و آشکار کننده کار بد سرافکنده است، و پنهان کننده کار بد آمرزیده است.

3 نظافت

مِنْ أَخْلاقِ الأَنْبِیاءِ التَّنَظُّفُ.  
از اخلاق پیامبران، نظافت و پاکیزگی است.

4 امین و امین نما

لَمْ یخُنْک الاَْمینُ وَ لکنِ ائْتَمَنْتَ الْخائِنَ.  
امین به تو خیانت نکرده [و نمی‌کند] و لیکن [تو] خائن را امین تصوّر نموده‌ای.

5 مقام برادر بزرگتر

أَلاَْخُ الاَْکبَرُ بِمَنْزِلَةِ الاَْبِ.  
برادر بزرگتر به منزله پدر است.

6 دوست و دشمن هر کس

صَدیقُ کلِّ امْرِء عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ.  
دوست هر کس عقل او، و دشمنش جهل اوست.

7 نام بردن با احترام

إِذا ذَکرْتَ الرَّجُلَ و هو حاضِرٌ فَکنِّهِ، وَ إِذا کانَ غائِباً فَسَمِّه.  
چون شخص حاضری را نام بری [برای احترام] کنیه او را بگو و اگر غائب باشد نامش را بگو.

8 بدی قیل و قال

إِنَّ اللّهَ یبْغِضُ الْقیلَ وَ الْقالَ وَ إضاعَةَ الْمالِ وَ کثْرَةَ السُّؤالِ.  
به درستی که خداوند، داد و فریاد و تلف کردن مال و پُرخواهشی را دشمن می‌دارد.

9 ویژگیهای دهگانه عاقل

لا یتِمُّ عَقْلُ امْرِء مُسْلِم حَتّی تَکونَ فیهِ عَشْرُ خِصال: أَلْخَیرُ مِنْهُ مَأمُولٌ.  
وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ.  
یسْتَکثِرُ قَلیلَ الْخَیرِ مِنْ غَیرِهِ، وَ یسْتَقِلُّ کثیرَ الْخَیرِ مِنْ نَفْسِهِ.  
لا یسْأَمُ مِنْ طَلَبِ الْحَوائِجِ إِلَیهِ، وَ لا یمَلُّ مِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ طُولَ دَهْرِهِ.  
أَلْفَقْرُ فِی اللّهِ أَحَبُّ إِلَیهِ مِنَ الْغِنی.  
وَ الذُّلُّ فی اللّهِ أَحَبُّ إِلَیهِ مِنَ الْعِزِّ فی عَدُوِّهِ.  
وَ الْخُمُولُ أَشْهی إِلَیهِ مِنَ الشُّهْرَةِ.  
ثُمَّ قالَ (علیه السلام): أَلْعاشِرَةُ وَ مَا الْعاشِرَةُ؟ قیلَ لَهُ: ما هِی؟ قالَ (علیه السلام): لا یری أَحَدًا إِلاّ قالَ: هُوَ خَیرٌ مِنّی وَ أَتْقی.  
عقل شخص مسلمان تمام نیست، مگر این که ده خصلت را دارا باشد:  
1 از او امید خیر باشد.  
2 از بدی او در امان باشند.  
3 خیر اندک دیگری را بسیار شمارد.  
4 خیر بسیار خود را اندک شمارد.  
5 هر چه حاجت از او خواهند دلتنگ نشود.  
6 در عمر خود از دانش طلبی خسته نشود.  
7 فقر در راه خدایش از توانگری محبوبتر باشد.  
8 خواری در راه خدایش از عزّت با دشمنش محبوبتر باشد.  
9 گمنامی را از پرنامی خواهانتر باشد.  
10 سپس 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.

10 نشانه سِفله

سُئِلَ الرِّضا (علیه السلام) عَنِ السِّفْلَةِ فَقالَ (علیه السلام): مَنْ کانَ لَهُ شَیءٌ یلْهیهِ عَنِ اللّهِ.  
از امام رضا (علیه السلام) سؤال شد: سفله کیست؟ فرمود: آن که چیزی دارد که از [یاد] خدا بازش دارد.

11 ایمان، تقوا و یقین

إِنَّ الاِْیمانَ أَفْضَلُ مِنَ الاٌِسْلامِ بِدَرَجَه، وَ التَّقْوی أَفْضَلُ مِنَ الاِْیمانِ بِدَرَجَة وَ لَمْ یعطَ بَنُو آدَمَ أَفْضَلَ مِنَ الْیقینِ.  
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.

12 میهمانی ازدواج

مِنَ السُّنَّةِ إِطْعامُ الطَّعامِ عِنْدَ التَّزْویجِ.  
اطعام و میهمانی کردن برای ازدواج از سنّت است.

13 صله رحم با کمترین چیز

صِلْ رَحِمَک وَ لَوْ بِشَرْبَة مِنْ ماء، وَ أَفْضَلُ ما تُوصَلُ بِهِ الرَّحِمُ کفُّ الأَذی عَنْها.  
پیوند خویشاوندی را برقرار کنید گرچه با جرعه آبی باشد، و بهترین پیوند خویشاوندی، خودداری از آزار خویشاوندان است.

14 سلاح پیامبران

عَنِ الرِّضا (علیه السلام) أَنَّهُ کانَ یقُولُ لاَِصْحابِهِ: عَلَیکمْ بِسِلاحِ الاَْنْبِیاءِ، فَقیلَ: وَ ما سِلاحُ الاَْنْبِیاءِ؟ قالَ: أَلدُّعاءُ.  
حضرت رضا (علیه السلام) همیشه به اصحاب خود می‌فرمود: بر شما باد به اسلحه پیامبران، گفته شد: اسلحه پیامبران چیست؟ فرمود: دعا.

15 نشانه‌های فهم

إِنَّ مِنْ عَلاماتِ الْفِقْهِ: أَلْحِلْمُ وَ الْعِلْمُ، وَ الصَّمْتُ بابٌ مِنْ أَبْوابِ الْحِکمَةِ إِنَّ الصَّمْتَ یکسِبُ الَْمحَبَّةَ، إِنَّهُ دَلیلٌ عَلی کلِّ خَیر.  
از نشانه‌های دین فهمی، حلم و علم است، و خاموشی دری از درهای حکمت است.  
خاموشی و سکوت، دوستی آور و راهنمای هر کار خیری است.

16 گوشه گیری و سکوت

یأْتی عَلَی النّاسِ زَمانٌ تَکونُ الْعافِیةُ فیهِ عَشَرَةَ أَجْزاء: تِسْعَةٌ مِنْها فی إِعْتِزالِ النّاسِ وَ واحِدٌ فِی الصَّمْتِ.  
زمانی بر مردم خواهد آمد که در آن عافیت ده جزء است که نُه جزء آن در کناره گیری از مردم و یک جزء آن در خاموشی است.

17 حقیقت توکل

سُئِلَ الرِّضا (علیه السلام): عَنْ حَدِّ التَّوَکلِّ؟ فَقالَ (علیه السلام): أَنْ لا تَخافَ أحَدًا إِلاَّاللّهَ.  
از امام رضا (علیه السلام) از حقیقت توکل سؤال شد.  
فرمود: این که جز خدا از کسی نترسی.

18 بدترین مردم

إِنَّ شَرَّ النّاسِ مَنْ مَنَعَ رِفْدَهُ وَ أَکلَ وَحْدَهُ وَ جَلَدَ عَبْدَهُ.  
به راستی که بدترین مردم کسی است که یاری‌اش را [از مردم] باز دارد و تنها بخورد و زیردستش را بزند.

19 زمامداران را وفایی نیست

لَیسَ لِبَخیل راحَةٌ، وَ لا لِحَسُود لَذَّةٌ، وَ لا لِمُلُوک وَفاءٌ وَ لا لِکذُوب مُرُوَّةٌ.  
بخیل را آسایشی نیست و حسود را خوشی و لذّتی نیست و زمامدار را وفایی نیست و دروغگو را مروّت و مردانگی نیست.

20 دست بوسی نه!

لا یقَبِّلُ الرَّجُلُ یدَ الرَّجُلِ، فَإِنَّ قُبْلَةَ یدِهِ کالصَّلاةِ لَهُ.  
کسی دست کسی را نمی‌بوسد، زیرا بوسیدن دست او مانند نماز خواندن برای اوست.

21 حُسن ظنّ به خدا

أَحْسِنِ الظَّنَّ بِاللّهِ، فَإِنَّ مَنْ حَسُنَ ظَنُّهُ بِاللّهِ کانَ عِنْدَ ظَنِّهِ وَ مَنْ رَضِی بِالْقَلیلِ مِنَ الرِّزْقِ قُبِلَ مِنْهُ الْیسیرُ مِنَ الْعَمَلِ.  
وَ مَنْ رَضِی بِالْیسیرِ مِنَ الْحَلالِ خَفَّتْ مَؤُونَتُهُ وَ نُعِّمَ أَهْلُهُ وَ بَصَّرَهُ اللّهُ دارَ الدُّنْیا وَ دَواءَها وَ أَخْرَجَهُ مِنْها سالِمًا إِلی دارِالسَّلامِ.  
به خداوند خوشبین باش، زیرا هر که به خدا خوشبین باشد، خدا با گمانِ خوشِ 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 خانواده‌اش در نعمت باشد و خداوند او را به درد دنیا و دوایش بینا سازد و او را از دنیا به سلامت به دارالسّلامِ بهشت رساند.

22 ارکان ایمان

أَلاْیمانُ أَرْبَعَةُ أَرْکان: أَلتَّوَکلُ عَلَی اللّهِ، وَ الرِّضا بِقَضاءِ اللّهِ وَ التَّسْلیمُ لاَِمْرِاللّهِ، وَ التَّفْویضُ إِلَی اللّهِ.  
ایمان چهار رکن دارد:  
1 توکل بر خدا  
2 رضا به قضای خدا  
3 تسلیم به امر خدا  
4 واگذاشتن کار به خدا.

23 بهترین بندگان خدا

سُئِلَ عَلَیهِ السَّلامُ عَنْ خِیارِ الْعبادِ؟ فَقالَ (علیه السلام): أَلَّذینَ إِذا أَحْسَنُوا إِسْتَبْشَرُوا، وَ إِذا أَساؤُوا إِسْتَغْفَرُوا وَ إِذا أُعْطُوا شَکرُوا، وَ إِذا أُبْتِلُوا صَبَرُوا، وَ إِذا غَضِبُوا عَفَوْا.  
از امام رضا (علیه السلام) درباره بهترین بندگان سؤال شد.  
فرمود: آنان که هر گاه نیکی کنند خوشحال شوند، و هر گاه بدی کنند آمرزش خواهند، و هر گاه عطا شوند شکر گزارند و هر گاه بلا بینند صبر کنند، و هر گاه خشم کنند درگذرند.

24 تحقیر فقیر

مَنْ لَقِی فَقیرًا مُسْلِمًا فَسَلَّمَ عَلَیهِ خِلافَ سَلامِهِ عَلَی الاَْغْنِیاءِ لَقَی اللّهُ عَزَّوَجَلَّ یوْمَ الْقِیمَةِ وَ هُوَ عَلَیهِ غَضْبانُ.  
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.

25 عیش دنیا

سُئِلَ الاِْمامُ الرِّضا (علیه السلام): عَنْ عَیشِ الدُّنْیا؟ فَقالَ: سِعَةُ الْمَنْزِلِ وَ کثْرَةُ الُْمحِبّینَ.  
از حضرت امام رضا (علیه السلام) درباره خوشی دنیا سؤال شد.  
فرمود: وسعت منزل و زیادی دوستان.

26 آثار زیانبار حاکمان ظالم

إِذا کذَبَ الْوُلاةُ حُبِسَ الْمَطَرُ، وَ إِذا جارَ السُّلْطانُ هانَتِ الدَّوْلَةُ، وَ إِذا حُبِسَتِ الزَّکوةُ ماتَتِ الْمَواشی.  
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.

27 رفع اندوه از مؤمن

مَنْ فَرَّجَ عَنْ مُؤْمِن فَرَّجَ اللّهُ عَنْ قَلْبِهِ یوْمَ القِیمَةِ.  
هر کس اندوه و مشکلی را از مؤمنی برطرف نماید، خداوند در روز قیامت اندوه را از قلبش برطرف سازد.

28 بهترین اعمال بعد از واجبات

لَیسَ شَیءٌ مِنَ الاَْعْمالِ عِنْدَ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ بَعْدَ الْفَرائِضِ أَفْضَلَ مِنْ إِدْخالِ السُّرُورِ عَلَی الْمُؤْمِنِ.  
بعد از انجام واجبات، کاری بهتر از ایجاد خوشحالی برای مؤمن، نزد خداوند بزرگ نیست.

29 سه چیز وابسته به سه چیز

ثَلاثَةٌ مُوَکلٌ بِها ثَلاثَةٌ: تَحامُلُ الاَْیامِ عَلی ذَوِی الاَْدَواتِ الْکامِلَةِ وَإِسْتیلاءُ الْحِرْمانِ عَلَی الْمُتَقَدَّمِ فی صَنْعَتِهِ، وَ مُعاداةُ الْعَوامِ عَلی أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ.  
سه چیز وابسته به سه چیز است:  
1 سختی روزگار بر کسی که ابزار کافی دارد،  
2 محرومیت زیاد برای کسی که در صنعت عقب مانده باشد،  
3 و دشمنی مردم عوام با اهل معرفت.

30 میانه روی و احسان

عَلَیکمْ بِالْقَصْدِ فِی الْغِنی وَ الْفَقْرِ، وَ الْبِرِّ مِنَ الْقَلیلِ وَ الْکثیرِ فَإِنَّ اللّهَ تَبارَک وَ تَعالی یعْظُمُ شِقَّةَ التَّمْرَةِ حَتّی یأْتِی یوْمَ الْقِیمَةِ کجَبَلِ أُحُد.  
بر شما باد به میانه‌روی 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 اُحد باشد.

31 دیدار و اظهار دوستی با هم

تَزاوَرُوا تَحابُّوا وَ تَصافَحُوا وَ لا تَحاشَمُوا.  
به دیدن یکدیگر روید تا یکدیگر را دوست داشته باشید و دست یکدیگر را بفشارید و به هم خشم نگیرید.

32 راز پوشی در کارها

عَلَیکمْ فی أُمُورِکمْ بِالْکتْمانِ فی أُمُورِ الدّینِ وَ الدُّنیا فَإِنَّهُ رُوِی «أَنَّ الاِْذاعَةَ کفْرٌ» وَ رُوِی «الْمُذیعُ وَ الْقاتِلُ شَریکانِ» وَ رُوِی «ما تَکتُمُهُ مِنْ عَدُوِّک فَلا یقِفُ عَلَیهِ وَلیک».  
بر شما باد به رازپوشی در کارهاتان در امور دین و دنیا.  
روایت شده که «افشاگری کفر است» و روایت شده «کسی که افشای اَسرار می‌کند با قاتل شریک است» و روایت شده که «هر چه از دشمن پنهان می‌داری، دوست تو هم بر آن آگاهی نیابد».

33 پیمان شکنی و حیله‌گری

لا یعْدُمُ المَرْءُ دائِرَةَ السَّوْءِ مَعَ نَکثِ الصَّفَقَةِ، وَ لا یعْدُمُ تَعْجیلُ الْعُقُوبَةِ مَعَ إِدِّراءِ الْبَغْی.  
آدمی نمی‌تواند از گردابهای گرفتاری با پیمان شکنی رهایی یابد، و از چنگال عقوبت رهایی ندارد کسی که با حیله به ستمگری می‌پردازد.

34 برخورد مناسب با چهار گروه

إِصْحَبِ السُّلْطانَ بِالْحَذَرِ، وَ الصَّدیقَ بِالتَّواضُعِ، وَ الْعَدُوَّ بِالتَّحَرُّزِ وَ الْعامَّةَ 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.

35 رضایت به رزق اندک

مَنْ رَضِی عَنِ اللّهِ تَعالی بِالْقَلیلِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِی اللّهُ مِنْهُ بِالْقَلیلِ مِنَ الْعَمَلِ.  
هر کس به رزق و روزی کم از خدا راضی باشد، خداوند از عمل کم او راضی باشد.

36 عقل و ادب

أَلْعَقْلُ حِباءٌ مِنَ اللّهِ، وَ الاَْدَبُ کلْفَةٌ فَمَنْ تَکلَّفَ الأَدَبَ قَدَرَ عَلَیهِ، وَ مَنْ تَکلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ یزْدِدْ بِذلِک إِلاّ جَهْلاً.  
عقل، عطیه و بخششی است از جانب خدا، و ادب داشتن، تحمّل یک مشقّت است، و هر کس با زحمت ادب را نگهدارد، قادر بر آن میشود، امّا هر که به زحمت بخواهد عقل را به دست آورد جز بر جهل او افزوده نمیشود.

37 پاداشِ تلاشگر

إِنَّ الَّذی یطْلُبُ مِنْ فَضْل یکفُّ بِهِ عِیالَهُ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الُْمجاهِدِ فی سَبیلِ اللّهِ.  
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.

38 به پنج کس امید نداشته باش

خَمْسٌ مَنْ لَمْ تَکنْ فیهِ فَلا تَرْجُوهُ لِشَیء مِنَ الدُّنْیا وَ الاْخِرَةِ: مَنْ لَمْ تَعْرِفَ الْوَثاقَةَ فی أُرُومَتِهِ، وَ الکرَمَ فی طِباعِهِ، وَ الرَّصانَةَ فی خَلْقِهِ، وَ النُّبْلَ فی نَفْسِهِ، وَ الَْمخافَةَ لِرَبِّهِ.  
پنج چیز است که در هر کس نباشد امید چیزی از دنیا و آخرت به او نداشته باش:  
1 کسی که در نهادش اعتماد نبینی،  
2 و کسی که در سرشتش کرم نیابی،  
3 و کسی که در آفرینشش استواری نبینی،  
4 و کسی که در نفسش نجابت نیابی،  
5 و کسی که از خدایش ترسناک نباشد.

39 پیروزی عفو و گذشت

مَا التَقَتْ فِئَتانِ قَطُّ إِلاّ نُصِرَ أَعْظَمُهُما عَفْوًا.  
هرگز دو گروه با هم روبه رو نمیشوند، مگر این که نصرت و پیروزی با گروهی است که عفو و بخشش بیشتری داشته باشد.

40 عمل صالح و دوستی آل محمّد

لا تَدْعُوا الْعَمَلَ الصّالِحَ وَ الاِْجْتِهادَ فِی الْعِبادَةِ إِتِّکالاً عَلی حُبِّ آلِ مُحَمَّد (علیهم السلام) وَ لا تَدْعُوا حُبَّ آلِ مُحَمَّد (علیهم السلام) لاَِمْرِهِمْ إِتِّکالاً عَلَی الْعِبادَةِ فَإِنَّهُ لا یقْبَلُ أَحَدُهُما دُونَ الاْخَرِ.  
مبادا اعمال نیک را به اتّکای دوستی آل محمّد (علیهم السلام)  
رها کنید، و مبادا دوستی آل محمّد (علیهم السلام) را به اتّکای اعمال صالح از دست بدهید، زیرا هیچ کدام از این دو، به تنهایی پذیرفته نمیشود.

امام محمّد تقی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام جواد (علیه السلام)

در تاریخ ولادت حضرت امام محمّد تقی، ملقّب به جواد، اختلاف است.  
قول مشهور این است که آن حضرت در دهم رجب سال 195 قمری در مدینه چشم به جهان گشوده است.  
کنیه آن حضرت ابوجعفر و پدر گرامی‌اش حضرت علی بن موسی الرّضا و مادر بزرگوارش سبیکه، معروف به خیزران است.  
دوران زندگی جوادالأئمّه (علیه السلام) مصادف با دوران حکومت مأمون و معتصم عبّاسی بود و معتصم در بغداد تصمیم به قتل آن حضرت گرفت و سرانجام به وسیله أُمّ الفضل، همسر امام و دختر مأمون، آن پیشوای معصوم را در 25 سالگی، مسموم کرد و به شهادت رساند.  
زندگانی امام محمّد تقی، جوادالأَئِمّة (علیه السلام)، ادامه راه خطّ و روش پدرش حضرت امام رضا (علیه السلام) بود.  
مأمون کوشش می‌کرد که دل امام را به دست آورد و او را به دارالخلافه نزدیک کند.  
او توطئه خود را برای از میان بردن جنبش و حرکت تشیع در چهارچوب خلافت عبّاسیان همچنان ادامه می‌داد و هدفش این بود که بین امام و پایگاه مردمی او فاصله اندازد و آن حضرت را از مردم دور سازد، ولی می‌خواست به طریقی این نقشه را اجرا کند که مردم تحریک نشوند.  
مأمون، بر اساس همان نقشه قدیمی، در جامه دوستدار امام ظاهر شد و «امّ الفضل» دختر خود را به ازدواج او درآورد تا از تأیید امام (علیه السلام) برخوردار باشد و اصرار کرد که با کمال عزّت در کاخ مجلّل او زندگی کند.  
امّا امام پافشاری میورزید که به مدینه بازگردد تا نقشه مأمون را در کسب تأیید امام برای پایداری خلافتی که غصب کرده بود، نقش بر آب سازد و مشروعیت حکومت او را در دل مردم خدشه‌دار 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 بپرسند و از راهنماییهای او بهره برگیرند.  
شیخ مفید - رضوان اللّه علیه - گوید: «مأمون، امام جواد را دوست می‌داشت، 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 نمی‌توانست کرد.» صغر سنّ امام (علیه السلام) از پدیده‌های اعجازآمیز اوست که در روحیه حاکمان آن زمان اثری فوقالعاده گذاشته بود.  
وقتی پدر بزرگوارش درگذشت، از عمر امام جواد حدود هشت سال بیش نگذشته بود و در همان سنّ، عهدهدار منصب امامت گردید.  
امام (علیه السلام) با پایگاه‌های مردمی طرفدار و مؤمن به رهبری و امامتش به طور مستقیم در مسائل دینی و قضایای اجتماعی و اخلاقی در تماس بود.  
وقتی مأمون، امام (علیه السلام) را به بغداد یا مرکز خلافت آورد، امام (علیه السلام) اصرار ورزید تا به مدینه بازگردد، مأمون با این درخواست موافقت کرد و آن حضرت بیشتر عمر شریف خود را در مدینه گذراند.  
معتصم از فعّالیت 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 حیله میاندیشیدند، تا این که آن حضرت در سال 220 هجری در آخر ماه ذیقعده، 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 204 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 متتبّع و معروف، هاشم معروف الحسنی، در کتاب «زندگی دوازده امام» در این باره چنین اظهار نظر می‌کند: «البته من با وجود اینکه از روایات چیزی در دست ندارم که حکایت از همراه بردن خانواده و فرزند از سوی امام رضا (علیه السلام) به خراسان، داشته باشد بعید میدانم که ایشان را در حجاز جا گذاشته و به 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 مجدّد، 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 سنِّ اندک با دختر مأمون، پس از گفتگویی که میان مأمون و بنی عبّاس از یک سو و امام جواد و قاضی القضات 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 اتّفاق 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 محوّطه 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 مستحبّی 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 نشسته، 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 225 ایشان را به بغداد فراخواند، در آنجا اقامت داشتند؛ از این پس در بغداد بودند تا این که در پایان ذی القعده همان سال، وفات 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 نُه سالگی، موفّق 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 الشّیعه» آمده است: آن گاه امام جواد (علیه السلام) از مأمون اجازه رفتن به حجّ خواست و به اتّفاق همسرش از بغداد، قصد مدینه کرد.  
پس از عزیمتِ 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 مسلّم است این که ایشان بیشترین دوره زندگی خود را در زمان مأمون طی کرد و در این فاصله در تنگنا قرار نداشت و کنترلی بر او صورت نمی‌گرفت.  
امام، چه در بغداد و چه در مدینه، از این فرصت برای انجام رسالت خود بهره برداری کرد؛ شیعیان نیز در مورد امامت او اتّفاق نظر داشته و راویان، دهها روایت را در موضوعهای مختلف از وی نقل کرده‌اند.  
حضرت جوادالأَئِمّه (علیه السلام) فرموده: هر بنده‌ای آن گاه حقیقت ایمان خود را کامل می‌کند که دین خود را بر شهوتهای خویش ترجیح دهد، و هلاک نمیشود مگر آن که هوای نفس و شهوتش را بر دینش ترجیح دهد.  
در اینجا چهل حدیث برگزیده را از میان کلمات نورانی آن حضرت، که هر کدام درسی از اخلاق و ارائه راه فضیلت و تقواست، به شیفتگان مکتب پربارش تقدیم می‌دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الاِْمامُ الجَواد (علیه السلام):

1 نیاز مؤمن به سه چیز

أَلْمُؤْمِنُ یحْتاجُ إِلی تَوْفیق مِنَ اللّهِ، وَ واعِظ مِنْ نَفْسِهِ، وَ قَبُول مِمَّنْ ینْصَحُهُ.  
مؤمن نیاز دارد به توفیقی از جانب خدا، و به پندگویی از سوی خودش، و به پذیرش از کسی که او را نصیحت کند.

2 استوار کن، آشکار کن!

إِظْهارُ الشَّیءِ قَبْلَ أَنْ یسْتَحْکمَ مَفْسَدَةٌ لَهُ.  
اظهار چیزی قبل از آن که محکم و پایدار شود سبب تباهی آن است.

3 کیفیت بیعت زنان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

کانَتْ مُبایعَةُ رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) النِّساءَ أَنْ یغْمِسَ یدَهُ فی إِناء فیهِ ماءٌ ثُمَّ یخْرِجُها وَ تَغْمِسُ النِّساءُ بِأَیدیهِنَّ فی ذلِک الاِْناءِ بِالاِْقْرارِ وَ الاِْیمانِ بِاللّهِ وَ التَّصْدیقِ بِرَسُولِهِ عَلی ما أَخَذَ عَلَیهِنَّ.  
بیعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با زنان این چنین بود که آن حضرت دستش را در ظرف آبی فرو می‌برد و بیرون می‌آورد و زنان [نیز] با اقرار و ایمان به خدا و رسولش، دست در آن ظرف آب فرو می‌کردند، به قصد تعهّد آنچه بر آنها لازم بود.

4 قطع نعمت، نتیجه ناسپاسی

لا ینْقَطِعُ الْمَزیدُ مِنَ اللّهِ حَتّی ینْقَطِعَ الشُّکرُ مِنَ الْعِبادِ.  
افزونی نعمت از جانب خدا بریده نشود تا آن هنگام که شکرگزاری از سوی بندگان بریده شود.

5 تأخیر در توبه

تَأخیرُ التَّوْبَةِ إِغْتِرارٌ وَ طُولُ التَّسْویفِ حَیرَةٌ، وَ الاِْعْتِذارُ عَلَی اللّهِ هَلَکةٌ وَ الاِْصْرارُ عَلَی الذَّنْبِ أَمْنٌ لِمَکرِ اللّهِ «فَلا یأْمَنُ مَکرَ اللّهِ إِلاَّ  
الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ».  
(سوره اعراف، آیه 99) به تأخیر انداختن توبه نوعی خودفریبی است، و وعده دروغ دادن نوعی سرگردانی است، و عذرتراشی در برابر خدا نابودی است، و پا فشاری بر گناه آسودگی از مکر خداست.  
«از مکر خدا آسوده نباشند جز مردمان زیانکار.»

6 نامه امام جواد به دوستش

کتَبَ إِلی بَعْضِ أَوْلِیائِهِ: أَمّا هذِهِ الدُّنْیا فَإِنّا فیها مُغْتَرَفُونَ وَ لکنْ مَنْ کانَ هَواهُ هَوی صاحِبِهِ وَ دانَ بِدینِهِ فَهُوَ مَعَهُ حَیثُ کانَ وَ الاْخِرَةُ هِی دارُ الْقَرارِ.  
امام جواد (علیه السلام) به یکی از دوستانش نوشت: امّا در این دنیا ما زیر فرمان دیگرانیم، ولی هر که خواسته او خواسته امامش و متدین به دین او باشد، هر جا که باشد با اوست و دنیای دیگر سرای جاودان است.

7 مسئولیت گوش دادن

مَنْ أَصْغی إِلی ناطِق فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ کانَ النّاطِقُ عَنِ اللّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللّهَ وَ إِنْ کانَ النّاطِقُ ینْطِقُ عَنْ لِسانِ إِبْلیسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلیسَ.  
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.

8 پسندیدن، در حکمِ پذیرفتن

مَنْ شَهِدَ أَمْرًا فَکرِهَهُ کانَ کمَنْ غابَ عَنْهُ، وَ مَنْ غابَ عَنْ أَمْر فَرَضِیهُ کانَ کمَنْ 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.

9 نوشته امام جواد (علیه السلام)

إِنَّ أَنْفُسَنا وَ أَمْوالَنا مِنْ مَواهِبِ اللّهِ الْهَنیئَةِ وَ عَواریهِ الْمُسْتَوْدَعَةِ یمَتِّعُ بِما مَتَّعَ مِنْها فی سُرُور وَ غِبْطَة وَ یأْخُذُ ما أَخَذَ مِنْها فی أَجْر وَ حِسْبَة فَمَنْ غَلَبَ جَزَعُهُ عَلی صَبْرِهِ حَبِطَ أَجْرُهُ وَ نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْ ذلِک.  
حضرت جوادالأئمّه (علیه السلام) به خطّ 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.

10 دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا

أَوْحَی اللّهُ إِلی بَعْضِ الاَْنْبِیاءِ: أَمّا زُهْدُک فِی الدُّنْیا فَتُعَجِّلُک الرّاحَةَ، وَ أَمّا إِنْقِطائُک إِلَی فَیعَزِّزُک بی، وَ لکنْ هَلْ عادَیتَ لی عَدُوًّا وَ والَیتَ لی وَلِیا.  
خداوند به یکی از انبیا وحی کرد: امّا زهد تو در دنیا شتاب در آسودگی است و امّا رو کردن تو به من، مایه عزّت توست، ولی آیا با دشمن من دشمنی، و با دوست من دوستی کردی؟

11 موعظه‌ای جامع

تَوَسَّدِ الصَّبْرَ وَ أَعْتَنِقِ الْفَقْرَ وَ ارْفَضِ الشَّهَواتِ وَ خالِفِ الْهَوی وَ اعْلَمْ أَنَّک لَنْ تَخْلُوَ مِنْ عَینِ اللّهِ فَانْظُرْ کیفَ تَکونُ.  
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 چگونه‌ای.

12 پاسخ به یک سؤال فقهی

قالَ الْمَأْمُونُ لِیحْیی بْنِ أَکثَمَ: إِطْرَحْ عَلی أَبی جَعْفَر مُحَمَّدِ بْنِ الرِّضا (علیهما السلام) مَسأَلَةً تَقْطَعُهُ فیها.  
فَقالَ یا أَبا جَعْفَر ما تَقُولُ فی رَجُل نَکحَ امْرَأَةً عَلی زِنًا أَیحِلُّ أَنْ یتَزَوَّجَها؟ فَقالَ (علیه السلام): یدَعُها حَتّی یسْتَبْرِئَها مِنْ نُطْفَتِهِ وَ نُطْفَةِ غَیرِهِ، إِذْ لا یؤْمَنُ مِنْها أَنْ تَکونَ قَدْ أَحْدَثَتْ مَعَ غَیرِهِ حَدَثًا کما أَحْدَثَتْ مَعَهُ.  
ثُمَّ یتَزَوَّجُ بِها إِنْ أَرادَ، فَإِنَّما مَثَلُها مَثَلُ نَخْلَة أَکلَ رَجُلٌ مِنْها حَرامًا ثُمَّ اشْتَریها فَأَکلَ مِنْها حَلالاً فَانْقَطَعَ یحْیی.  
مأمون به یحیی بن اکثم گفت: مسألهای برای ابی جعفر (امام محمّد تقی) عنوان کن که در آن بماند و پاسخی نتواند! آن گاه یحیی گفت: ای اباجعفر! چه گویی درباره مردی که با زنی زنا کرده، آیا رواست که او را به زنی گیرد؟ امام (علیه السلام) در پاسخ فرمود: او را وانهد تا از نطفه وی و نطفه دیگری پاک گردد، زیرا بعید نیست که با دیگری هم آمیزش کرده باشد.  
پس از آن، اگر خواست او را به زنی گیرد، زیرا که مَثَل او مانند مَثَل درخت خرمایی است که مردی به حرام از آن خورده، سپس آن را خریده و به حلال از آن خورده است.  
یحیی درمانده شد!

13 عالمانِ غریب!

أَلْعُلَماءُ غُرَباءُ لِکثْرَةِ الْجُهّالِ.  
عالمان، به سببِ زیادی جاهلان، غریباند!

14 در جواب یک معمّای فقهی

یا أَبا مُحَمَّد ما تَقُولُ فی رَجُل حَرُمَتْ عَلَیهِ امْرَأَةٌ بِالْغَداةِ وَ حَلَّتْ لَهُ ارْتِفاعَ النَّهارِ وَ حَرُمَتْ عَلَیهِ نِصْفَ النَّهارِ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الظُّهْرَ ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَیهِ الْعَصْرَ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ المَغْرِبَ، ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَیهِ نِصْفَ اللَّیلِ ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الْفَجْرَ، ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَیهِ ارتِفاعَ النَّهارِ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ نِصْفَ النَّهارِ؟ فَبَقِی یحْیی وَ الفُقَهاءُ بُلْسًا خُرْسًا!فَقالَ الْمَأْمُونُ: یا أَبا جَعْفَر أَعَزَّک اللّهُ بَینْ لَنا هذا؟ فَقالَ (علیه السلام): هذا رَجْلٌ نَظَرَ إِلی مَمْلُوکة لا تَحِلُّ لَهُ، إِشْتَریها فَحَلَّتْ لَهُ.  
ثُمَّ أَعْتَقَها فَحَرُمَتْ عَلَیهِ، ثُمَّ تَزَوَّجَها فَحَلَّتْ لَهُ، فَظاهَرَ مِنْها فَحَرُمَتْ عَلَیهِ.  
فَکفَّرَ الظِّهارَ فَحَلَّتْ لَهُ، ثُمَّ طَلَّقَها تَطْلیقَةً فَحَرُمَتْ عَلَیهِ، ثُمَّ راجَعَها فَحَلَّتْ لَهُ، فَارْتَدَّ عَنِ الاِْسْلامِ فَحَرُمَتْ عَلَیهِ، فَتابَ وَ رَجَعَ إِلَی الاِْسْلامِ فَحَلَّتْ لَهُ بِالنِّکاحِ الاَْوَّلِ، کما أَقَرَّ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) نِکاحَ زَینَبَ مَعَ أَبِی الْعاصِ بْنِ الرَّبیعِ حَیثُ أَسْلَمَ عَلَی النِّکاحِ الاَْوَّلِ.  
امام جواد (علیه السلام) به یحیی بن اکثم فرمود: ای ابا محمّد! چه گویی درباره مردی که بامداد زنی بر وی حرام بود و روز که برآمد بر او حلال شد، نیمه روزش حرام شد و هنگام ظهرش حلال گردید و وقت عصر بر او حرام شد و مغربش حلال گردید و نیمهشب بر او حرام شد و سپیده دم بر وی حلال شد و روز که برآمد بر او حرام شد و نیمه روز بر او حلال گردید.  
یحیی و دیگر فقها در برابر او حیران گردیده و از کلام باز ماندند!  
مأمون گفت: یا اباجعفر! خدای عزیزت بدارد.  
این مسأله را برای ما بیان کن.  
امام (علیه السلام) فرمود: این مردی است که به کنیزک دیگری نگاه کرده و او را خریده و بر وی حلال شده، سپس آزادش کرده و بر او حرام شده سپس او را به زنی گرفته و بر او حلال شده و ظهارش کرده و بر او حرام شده و کفارّه ظهار داده و حلال شده و سپس یک بار طلاقش داده و حرام شده، سپس به او رجوع کرده و حلال شده، پس آن مرد از اسلام برگشته و زن بر او حرام شده و باز توبه کرده و به اسلام برگشته و به همان نکاح سابق بر او حلال شده، چنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زینب را به ابی العاص بن ربیع که مسلمان شد، به همان نکاح اوّل تسلیم نمود.

15 پاسخ مبسوط امام جواد به یک سؤال فقهی حجّ

قالَ الْمأْمُونُ: یا یحْیی سَلْ أَبا جَعْفَر عَنْ مَسْأَلَة فِی الْفِقْهِ لِتَنْظُرَ کیفَ فِقْهُهُ؟ فَقالَ یحْیی: یا أَبا جَعْفَر أَصْلَحَک اللّهُ ما تَقُولُ فی مُحْرِم قَتَلَ صَیدًا؟ فَقالَ أَبُو جَعْفَر (علیه السلام): قَتَلَهُ فی حِلٍّ أَوْ حَرَم، عالِمًا أَوْ جاهِلاً، عَمْدًا أَوْ خَطَأً، عَبْدًا أَوْ حُرًّا صَغیرًا أَوْ کبیرًا، مُبْدِئًا أَوْ مُعیدًا، مِنْ ذَواتِ الطَّیرِ أَوْ غَیرِهِ؟ مِنْ صِغارِ الطَّیرِ أَوْ کبارِهِ.  
مُصِرًّا أَوْ نادِمًا بِاللَّیلِ أَوْ فی أَوْکارِها أَوْ بِالنَّهارِ وَ عَیانًا، مُحْرِمًا لِلْحَجِّ أَوْ لِلْعُمْرَةِ؟ قالَ: فَانْقَطَعَ یحْیی إِنْقِطاعًا لَمْ یخْفَ عَلی أَحَد مِنْ أَهْلِ الَْمجْلِسِ إِنْقِطاعُهُ وَ تَحَیرَ النّاسُ عَجَبًا مِنْ جَوابِ أَبِی جَعْفَر (علیه السلام).  
… فَقالَ الْمأْمُونُ: یا أَبا جَعْفَر إِنْ رَأَیتَ أَنْ تُعَرِّفَنا ما یجِبُ عَلی کلِّ صِنْف مِنْ هذِهِ الاَْصْنافِ فی قَتْلِ الصَّیدِ؟ فَقالَ (علیه السلام): إِنَّ الُمحْرِمَ إِذا قَتَلَ صَیدًا فِی الْحِلِّ وَ کانَ الصَّیدُ مِنْ ذَواتِ الطَّیرِ مِنْ کبارِها فَعَلَیهِ الْجَزاءُ مُضاعَفًا.  
وَ إِنْ قَتَلَ فَرْخًا فِی الْحِلِّ فَعَلَیهِ حَمَلٌ قَدْ فُطِمَ فَلَیسَتْ عَلَیهِ الْقیمَةُ لاَِنَّهُ لَیسَ فِی الْحَرَمِ.  
وَ إِذا قَتَلَهُ فِی الْحَرَمِ فَعَلَیهِ الْحَمَلُ وَ قیمَةُ الْفَرْخِ.  
وَ إِنْ کانَ مِنَ الْوَحْشِ فَعَلَیهِ فی حِمارِ الْوَحْشِ بَقَرَةٌ وَ إِنْ کانَ نَعامَةً فَعَلَیهِ بَدَنَةٌ.  
فَإِنْ لَمْ یقْدِرْ فَإِطْعامُ سِتّینَ مِسْکینًا.  
فَإِنْ لَمْ یقْدِرْ فَلْیصُمْ ثَمانِیةَ عَشَرَ یوْمًا.  
وَ إِنْ کانَ بَقَرَةً فَعَلَیهِ بَقَرَةٌ، فَإِنْ لَمْ یقْدِرْ فَلْیطْعِمْ ثَلاثینَ مِسْکینًا، فَإِنْ لَمْ یقْدِرْ فَلْیصُمْ تِسْعَةَ أَیام.  
وَ إِنْ کانَ ضَبْیا فَعَلَیهِ شاةٌ، فَإِنْ لَمْ یقْدِرْ فَلْیطْعِمْ عَشَرَةَ مَساکینَ، فَإِنْ لَمْ یجِدْ فَلْیصُمْ ثَلاثَةَ أَیام.  
وَ إِنْ أَصابَهُ فی الْحَرَمِ فَعَلَیهِ اْلْجَزاءُ مُضاعَفًا «هَدْیا بالِغَ الْکعْبَةِ» حَقًّا واجِبًا أَنْ ینْحَرَهُ إِنْ کانَ فی حَجٍّ بِمِنًی حَیثُ ینْحَرُ النّاسُ.  
وَ إِنْ کانَ فی عُمْرَة ینْحَرُهُ بِمَکةَ فی فِناءِ الْکعْبَةِ وَ یتَصَدَّقُ بِمِثْلِ ثَمَنِهِ حَتّی یکونَ مُضاعَفًا، وَ کذلِک إِذا أَصابَ أَرْنَبًا أَوْ ثعْلَبًا فَعَلَیهِ شاةٌ وَ یتَصَدَّقُ بِمِثْلِ ثَمَنِ شاة.  
وَ إِنْ قَتَلَ حَمامًا مِنْ حَمامِ الْحَرَمِ فَعَلَیهِ دِرْهَمٌ یتَصَدَّقُ بِهِ.  
وَ دِرْهَمٌ یشْتَری بِهِ عَلَفًا لِحَمامِ الْحَرَمِ.  
وَ فِی الْفَرْخِ نِصْفُ دِرْهَم.  
وَ فِی الْبَیضَةِ رُبْعُ دِرْهَم وَ کلُّ ما أَتی بِهِ الُمحْرِمُ بِجَهالَة أَوْ خَطَإ فَلا شَیءَ عَلَیهِ إِلاَّ الصَّیدَ.  
فَإِنَّ عَلَیهِ فیهِ الْفِداءَ بِجَهالَة کانَ أَمْ بِعِلْم، بِخَطَإ کانَ أَمْ بِعَمْد.  
وَ کلُّ ما أَتی بِهِ الْعَبْدُ فَکفّارَتُهُ عَلی صاحِبِهِ مِثْلُ ما یلْزَمُ صاحِبَهُ.  
وَ کلُّ ما أَتی بِهِ الصَّغیرُ الَّذی لَیسَ بِبالِغ فَلا شَیءَ عَلَیهِ.  
فَإِنْ عادَ فَهُوَ مِمَّنْ ینْتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ.  
وَ إِنْ دَلَّ عَلَی الصَّیدِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ قُتِلَ الصَّیدُ فَعَلَیهِ فیهِ الْفِداءُ.  
وَ المُصِّرُّ عَلَیهِ یلْزَمُهُ بَعْدَ الْفِداءِ الْعُقُوبَةُ فِی الاْخِرَةِ.  
وَ النّادِمُ لا شَیءَ عَلَیهِ بَعْدَ الْفِداءِ فِی الاْخِرَةِ.  
وَ إِنْ أَصابَهُ لَیلاً أَوْکارَها خَطَأً فَلا شَیءَ عَلَیهِ إِلاّ أَنْ یتَصَیدَ بِلَیل أَوْ نَهار فَعَلَیهِ فیهِ الْفِداءُ، وَ الُْمحْرِمُ لِلْحَجِّ ینْحَرُ الْفِداءَ بِمَکةَ.  
مأمون به یحیی بن اکثم گفت: از ابوجعفر (امام محمد تقی) مسأله‌ای فقهی بپرس تا بنگری در فقه چگونه است.  
یحیی گفت: ای ابا جعفر! خدا کارت را رو به راه کند، چه می‌گویی درباره مُحرمی که شکاری را کشته است؟ امام جواد (علیه السلام) گفت: آن صید را در حِلّ کشته یا در حَرَم؟ عالم بوده یا جاهل؟ به عمد بوده یا به خطا؟ آن مُحْرم بنده بوده یا آزاد؟ صغیر بوده یا کبیر؟ نخستین صید او بوده یا صید دوباره او؟ آن صید پرنده بوده یا غیر آن؟ پرنده کوچک بوده یا بزرگ؟ مُحرم باز قصدِ صیدِ پرنده دارد و مُصِّر است یا تائب؟ این صید در شب بوده و از آشیانه بوده یا در روز و آشکارا؟ مُحرم 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 اباجعفر! اگر صلاح بدانی، آنچه را که بر هر صنف از این اصناف در قتل صید، واجب است به ما بشناسان! امام جواد (علیه السلام) در پاسخ فرمود: چون مُحرم، صیدی از پرنده‌های بزرگ را در 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 نُه 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 حقِّ 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 کفّاره‌اش بر مولای اوست.  
و هر خلافی کودک نابالغ کند چیزی بر او نیست.  
و اگر بار دوّمِ 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 مُحرم به حجّ است باید کفّاره را در مکه قربانی کند.

16 سرچشمه دانش علی (علیه السلام)

عَلَّمَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) عَلِیا (علیه السلام) أَلْفَ کلِمَة، کلُّ کلِمَة یفْتَحُ أَلْفَ کلِمَة.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، هزار کلمه [از علوم را] به علی (علیه السلام) آموخت که از هر کلمهای هزار کلمه منشعب می‌شد.

17 سفارش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به فاطمه (علیها السلام)

إِنَّ رَسُولَ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ لِفاطِمَةَ (علیها السلام): إِذا أَنَامِتُّ فَلا تُخْمِشی عَلَی وَجْهًا، وَ لا تُرْخی عَلَی شَعْرًا، وَ لا تُنادی بِالْوَیلِ وَ لا تُقیمی عَلَی نائِحَةً، ثُمَّ قالَ: هذَا الْمَعْرُوفُ الَّذی قالَ اللّهُ عَزّوَجَلَّ فی کتابِهِ «وَ لا یعْصینَک فی مَعْرُوف» (سوره ممتحنه، آیه 12) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاطمه (علیها السلام) گفت: وقتی که من از دنیا رفتم به خاطر من صورت را نخراش، و مو را پریشان منمای، و واویلا 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.»

18 مهدی منتظَر

إِنَّ الْقائِمَ مِنّا هُوَ الْمَهْدِی الَّذی یجِبُ أَنْ ینْتَظَرَ فی غَیبَتِهِ وَ یطاعَ فی ظُهُورِهِ، وَ هُوَ الثّالِثُ مِنْ وُلْدی.  
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.

19 دیدار با دوستان

مُلاقاتُ الاِْخْوانِ نَشْرَةٌ وَ تَلْقیحٌ لِلْعَقْلِ وَ إِنْ کانَ نَزْرًا قَلیلاً.  
ملاقات و زیارت برادران سبب گسترش و باروری عقل است، اگرچه کم و اندک باشد.

20 هوای نفس

مَنْ أَطاعَ هَواهُ أَعْطی عَدُوَّهُ مُناهُ.  
کسی که فرمان هوای نفس خویش را بَرَد، آرزوی دشمنش را برآوَرَد.

21 مرکب شهوت

راکبُ الشَّهَواتِ لا تُسْتَقالُ لَهُ عَثْرَةٌ.  
کسی که بر مرکب شهوات سوار است، از لغزش در امان نخواهد ماند.

22 متمسّکین به خدا

کیفَ یضیعُ مَنْ أَللّهُ کافِلُهُ، وَ کیفَ ینْجُوا مَنْ أَللّهُ طالِبُهُ وَ مَنِ انْقَطَعَ إِلی غَیرِ اللّهِ وَکلَهُ اللّهُ إِلَیهِ.  
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.

23 شناخت آغاز و انجام

مَنْ لَمْ یعْرِفِ الْمَوارِدَ أَعْیتْهُ الْمَصادِرُ.  
کسی که محلّ ورود را نشناسد، از یافتن محلّ خروج درمانده گردد.

24 نتیجه تلاش استوار

إِتَّئِدْ تُصِبْ أَوْ تَکدّ. سخت بکوش تا به مقصود دست یابی، و گرنه در رنج فرومانی.

25 سپاسِ نعمت

نِعْمَةٌ لا تُشْکرُ کسَیئَة لا تُغْفَرُ.  
نعمتی که برای آن شکرگزاری نشود، مانند گناهی است که آمرزیده نگردد.

26 سازش با مردم

مَنْ هَجَرَ الْمُدارةَ قارَبَهُ الْمَکرُوهَ.  
کسی که سازش و مدارا با مردم را رها کند، ناراحتی به او روی می‌آورد.

27 نتیجه کارِ بدونِ آگاهی

مَنْ عَمِلَ عَلی غَیرِ عِلْم ما یفْسِدُ أَکثَرُ مِمّا یصْلِحُ.  
کسی که کاری را بدون علم و دانش انجام دهد، اِفسادش بیش از اِصلاحش خواهد بود.

28 قضای حتمی

إِذا نَزَلَ الْقَضاءُ ضاقَ الْفَضاءُ.  
چون قضای الهی فرود آید، عرصه بر آدمی تنگ آید.

29 افشاگری زمان

أَلاَْیامُ تَهْتِک لَک الاَْمْرَ عَنِ الاَْسْرارِ الْکامِنَةِ.  
روزگار و گذشت زمان، پرده از روی کارهای نهفته برمیدارد.

30 دقّت و خودپایی

أَلتَّحَفُّظُ عَلی قَدْرِ الْخَوْفِ.  
خود را پاییدن به اندازه ترس است.

31 چنین مباش!

لا تَکنْ وَلِیا لِلّهِ فِی الْعَلانِیةِ، عَدُوًّا لَهُ فِی السِّرِّ.  
در ظاهر دوست خدا و در باطن دشمن او مباش.

32 چهار عاملِ محرّک

أَرْبَعُ خِصال تَعَینَ الْمَرْءَ عَلَی الْعَمَلِ: أَلصِّحَّةُ وَ الْغِنی وَ الْعِلْمُ وَ التَّوْفیقُ.  
چهار چیز است که شخص را به کار وا می‌دارد: سلامت، بینیازی، دانش و توفیق.

33 رضایتی که در حکم عمل است

أَلْعالِمُ بِالظُّلْمِ وَ الْمُعینُ عَلَیهِ وَ الرّاضی بِهِ، شُرَکاءُ.  
کسی که آگاه به ظلم است و کسی که کمک کننده بر ظلم است و کسی که راضی به ظلم است، هر سه شریکند.

34 گناهان مرگ خیز

مَوْتُ الاِْنْسانِ بِالذُّنُوبِ أَکثَرُ مِنْ مَوْتِهِ بِالاَْجَلِ وَ حَیاتُهُ بِالْبِّرِ أَکثَرُ مِنْ حَیاتِهِ بِالْعُمْرِ.  
مرگ آدمی به سبب گناهان، بیشتر است از مرگش به واسطه اَجَل، و زندگی و ادامه حیاتش به سبب نیکوکاری، بیشتر است از حیاتش به واسطه عمر طبیعی.

35 عوامل جلب محبّت

ثَلاثُ خِصال تُجْلَبُ بِهَا المَوَدَّةُ: أَلاِْنْصافُ وَ الْمُعاشَرَةُ وَالْمُواساةُ فِی الشِّدَّةِ وَ الاِْنْطِواءُ عَلی قَلْب سَلیم.  
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.

36 اعتماد به خدا، نردبان ترقّی

أَلثِّقَةُ بِاللّهِ ثَمَنٌ لِکلِّ غال وَ سُلَّمٌ إِلی کلِّ عال.  
اعتماد به خداوند بهای هر چیز گرانبها و نردبان هر امر بلند مرتبه‌ای است.

37 سرعت تقرّب، با دلهای پاک

أَلْقَصْدُ إِلَی اللّهِ تَعالی بِالْقُلُوبِ أَبْلَغُ مِنْ إِتْعابِ الْجَوارِحِ بِالاَْعْمالِ.  
با دلها به سوی خداوند متعال آهنگ نمودن، رساتر از به زحمت انداختن اعضا با اعمال است.

38 پرهیز از آدمِ شَرور

إِیاک وَ مُصاحَبَةَ الشَّریرِ فَإِنَّهُ کالسَّیفِ الْمَسْلُولِ یحْسُنُ مَنْظَرُهُ وَیقْبَحُ أَثَرُهُ.  
از همراهی و رفاقت با آدم شَرور و بدجنس بپرهیز، زیرا که او مانند شمشیر برهنه است که ظاهرش نیکو و اثرش زشت است.

39 مانعِ خیر، دشمن آدمی است

قَدْ عاداک مَنْ سَتَرَ عَنْک الرُّشْدَ إِتِّباعًا لِما تَهْواهُ.  
کسی که به خاطر هوای نفسش هدایت و ترقّی را از تو پوشیده داشته، حقّا که با تو دشمنی ورزیده است.

40 اسباب رضوان خدا و رضایت آدمی

ثَلاثٌ یبْلُغَنَّ بِالْعَبْدِ رِضْوانَ اللّهِ تَعالی: کثْرَةُ الاِْسْتِغْفارِ، وَلینُ الْجانِبِ، وَ کثْرَةُ الصَّدَقَةِ وَ ثَلاثٌ مَنْ کنَّ فیهِ لَمْ ینْدَمْ: تَرْک الْعَجَلَةِ وَ الْمَشْوَرَةِ وَ التَّوَکلِّ عَلَی اللّهِ عِنْدَ الْعَزْمِ.  
سه چیز است که رضوان خداوند متعال را به بنده می‌رساند:  
1 زیادی استغفار،  
2 نرمخو بودن،  
3 و زیادی صدقه.  
و سه چیز است که هر کس آن را مراعات کند، پشیمان نشود:  
1 ترک نمودن عجله،  
2 مشورت کردن،  
3 و به هنگام تصمیم، توکل بر خدا نمودن.

امام علی النّقی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام علی النّقی (علیه السلام)

حضرت امام علی النّقی، ملقّب به هادی، فرزند امام جواد (علیه السلام) در 15 ذیحجّه سال 212 هجری در مدینه به دنیا آمد.  
نام مادر بزرگوارش، سمانه، معروف به سیده است.  
آن حضرت و در سوم رجب سال 254 در 42 سالگی در شهر «سامرّا» بر اثر زهری که به دسیسه «معتزّ»، خلیفه عبّاسی، توسط «معتمد» عبّاسی، به آن حضرت خوراندند به شهادت رسید.  
امام هادی پس از شهادت پدر بزرگوارش در محیط پر از خفقان و وحشتی که متوکل عبّاسی 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 سامرّا آوردند.  
متوکل به وسیله یحیی بن هرثمه، یکی از فرماندهان ارتش خود، نامهای برای امام فرستاد و سپاهی را با یحیی همراه کرد تا به مدینه روند و خانه امام هادی را بازرسی کنند، بلکه مدرکی 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 سامرّا نزد خود و یارانش، محو کردن او در حاشیه دربار خلافت بود تا آن حضرت را زیر نظر گیرد.  
امام (علیه السلام) توجّه داشت که سیاست ستمگرانه آنان به او، روز به روز، تندتر و بیشتر میشود، تا جایی که متوکل در پایان حکومت خود، به علّت سعایتها و خبرچینیها بر ضدّ 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 حدّ امکان تقویت می‌کرد تا در برابر مشکلات، نیرویی پایدار به دست آورد و مجهّز و آماده باشد.  
برای امام هادی (علیه السلام) از راه‌های پنهانی و آشکار، مبالغی از بابت خمس و زکات و خراج می‌رسید که آنها را در مصالح عمومی اسلام به مصرف می‌رسانید تا جنبش فرو ننشیند.

قیامهای علویان

یکی از نگرانیهای فرمانروایان عبّاسی در آن روز، شورش علویان بود، که عبّاسیان در برابر آن موضعی قاطعانه می‌گرفتند تا پیش از رشد و گسترش، آن را در نطفه خفّه کنند و بقایای آن را تعقیب نموده و از بین ببرند.  
در آن هنگام، دولت عبّاسیان به علّت سیاست ظالمانه خود، دچار ناتوانی و گسیختگی شده بود و از اندک جنبش علویان به هراس می‌افتاد.  
از این روی، مقابل آنان روشی خشن پیش می‌گرفتند و شورشیان را با بدترین شکنجه‌ها آزار می‌دادند.  
شورشیان علوی اگر در خود احساس قدرتی می‌کردند و پیروانی فراهم می‌آوردند، درمی‌یافتند که باید برنامه‌ای تهیه کنند و نقشهای طرح نمایند تا بر ضدِّ حکمرانان فاسد و منحرف، قیام کنند.  
در بیشتر شورشها با شعار رضا از آل محمّد مردم را فرا میخواندند و منظورشان از آن شعار، بهترین شخص از آل محمّد (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 ائمّه (علیه السلام) و شیعیان آنها، برخوردی روشن و در عین حال قاطع با افراط و تفریطها داشته و از کسانی که در باره اهل بیت غلوّ می‌کرده و آنها را به مقام خدایی می‌رساندند، به شدّت بیزاری میجستند.  
امام هادی فرموده است: کفر بر چهار بنیاد استوار یافته است: فسق، غلوّ، شک و شبهه.  
ائمه (علیهم السلام) همواره پافشاری داشتند که هیچ گونه رابطه و پیوند میان ایشان و سران غُلات وجود ندارد و اِعلام می‌داشتند که این سران، بر ایشان دروغ میبندند.  
غالیان، احادیث را خود وضع می‌کردند و آنها را در میان گفته‌های امامان وارد می‌کردند.  
جعل حدیث و نسبت دادن آن به ائمّه، از یک سو باعث فراهم آمدن یاران و پیروانی برای آنها می‌شد و از سوی دیگر کمکشان می‌کرد تا در ویران کردن شرع و مشوّه کردن آن موفّقتر باشند و همین ویژگی در تبلیغات غالیان، از همه نمایانتر بود.  
برای همین بود که ائمّه (علیهم السلام) همواره سعی می‌کردند این جنبه‌ها را افشا کرده و نظر خود را در باره اهل غلوّ پخش کنند و روایات خویش را بشناسانند.  
بر اثر برخورد حضرت امام صادق (علیه السلام) با غالیان، مدتّی فعّالیت 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 محمّد معروف به ابن بابا و محمّد بن نُصَیر و فارس بن حاتم قزوینی است که امام هادی آنها را لعنت کرد و یاران خود و مسلمانان را از توطئه‌ها و نیرنگهایشان برحذر داشت.  
محمّد بن نصیر قائل به تناسخ و غلوّ درباره آن حضرت گردید و خود به عنوان فرستاده او، حرامها را حلال می‌نمود! امام هادی (علیه السلام) نیز طی نوشتهای به یاران خود، مسلمانان را از وی برحذر 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 عبّاسی یکی از یاران متوکل به او نوشت: اگر می‌خواهی حرمین را از دست ندهی، علی بن محمّد (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 الذّهب 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 عدّه‌ای 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 پشمی بر سر داشت و آیات قرآنی مربوط به وعد و وعید الهی را زیر لب تلاوت می‌کرد.  
حضرت را به همان سان که دیده بودند نزد 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:  
إِنّی قَلیلُ الرِّوایةِ لِلشِّعْرِ؛ من 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 ذلّت آنان در عالم برزخ است، در آن مجلس خواندند:  
1 باتُوا عَلی قُلَلِ اَلاَْجْبالِتَحْرِسُهُمْ  
غُلْبُ الرِّجالِ فَلَمْ تَنْفَعْهُمُ الْقُلَلُ  
2 وَاسْتُنْزِلُوا بَعْدَ عِزٍّ مِنْ معاقِلِهِمْ  
وَأُسْکنُوا حُفَرًا یا بِئْسَما نَزَلُوا  
3 ناداهُمُ صارِخٌ مِنْ بَعْدِ دَفْنِهِمُ  
أَینَ الاَْساوِرُ وَالتّیجانُ وَالْحُلَلُ  
4 أَینَ الْوُجُوهُ الَّتی کانَتْ مُنَعَّمَةً  
مِنْ دُونِها تُضْرَبُ الاَْسْتارُ وَالْکلَلُ  
5 فَأَفْصَحُ الْقَبْرُ عَنْهُمْ حینَ سائَلَهُمْ  
تِلْک الْوُجُوهُ عَلَیها الدُّودُ تَنْتَقِلُ  
6 قَدْطالَ ما أَکلُوا دَهْرًا و قد شَرِبُوا  
وَ أَصْبَحُوا الْیوْمَ بَعْدَ الاَْکلِ قَدْ أُکلُوا  
ترجمه روانِ این اشعار چنین است:  
1 بر قلّه‌های کوهسار شب را به روز آوردند و مردان نیرومند از آنان پاسداری کردند، ولی قلّه‌ها سودی به آنان نرساندند.  
2 پس از عزّت، از جایگاه‌هایی امن پایین کشیده شدند، و در گودالهای گور جایشان دادند، وه! چه منزلگاه ناپسندی!  
3 پس از آن که به خاک سپرده شدند، فریادگری فریاد برآورد: کجاست آن دستبندها و تاجها و لباسهای فاخر؟!  
4 کجاست آن چهره‌های به ناز و نعمت پرورده، که به احترامشان پرده‌ها می‌آویختند؟!  
5 گور، به جای ایشان پاسخ داد: بر آن چهره‌ها، هم اکنون کرمها راه می‌روند!  
6 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 نمونهای 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 فرزندانی 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 الاِْمامُ الْهادی (علیه السلام):

1 جبران نقص

لِبَعْضِ مَوالیهِ: عاتِبْ فُلانًا وَ قُلْ لَهُ: إِنَّ اللّهَ إِذا أَرادَ بِعَبْد خَیرًا إِذا عُوتِبَ قَبِلَ.  
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].

2 جایگاه اجابت دعا

إِنَّ لِلّهِ بِقاعًا یحِبُّ أَنْ یدْعی فیها فَیسْتَجیبَ لِمَنْ دَعاهُ وَ الْحَیرُ مِنْها.  
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.

3 خداترسی

مَنِ اتَّقَی اللّهَ یتَّقی، وَ مَنْ أَطاعَ اللّهَ یطاعُ، وَ مَنْ أَطاعَ الْخالِقَ لَمْ یبالِ سَخَطَ الَمخْلُوقینَ.  
وَ مَنْ أَسْخَطَ الْخالِقَ فَلْییقَنَ أَنْ یحِلَّ بِهِ سَخَطُ الَْمخْلُوقینَ.  
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.

4 اطاعت خیرخواه

مَنْ جَمَعَ لَک وُدَّهُ وَ رَأْیهُ فَاجْمَعْ لَهُ طاعَتَک.  
هر که دوستی و نظر نهاییاش را برای تو همه جانبه گرداند، طاعتت را برای او همه جانبه گردان.

5 اوصاف پروردگار

إِنَّ اللّهَ لا یوصَفُ إِلاّ بِما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَ أَنّی یوصَفُ الَّذی تَعْجِزُ الْحَواسُّ أَنْ تُدْرِکهُ وَ الاَْوْهامُ أَنْ تَنالَهُ وَ الْخَطَراتُ أَنْ تَحُدَّهُ وَ الاَْبْصارُ عَنِ الاِْحاطَةِ بِهِ.  
نَأی فی قُرْبِهِ وَ قَرُبَ فی نَأْیهِ، کیفَ الْکیفَ بِغَیرِ أَنْ یقالَ: کیفَ، وَ أَینَ الاَْینَ بِلا أَنْ یقالَ: أَینَ، هُوَ مُنْقَطِعُ الْکیفِیةِ وَ الاَْینِیةِ، أَلْواحِدُ الاَْحَدُ، جَلَّ جَلالُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْماؤُهُ.  
به راستی که خدا، جز بدانچه خودش را وصف کرده، وصف نشود.  
کجا وصف شود آن که حواس از درکش عاجز است، و تصورّات به کنه او پی نبرند، و در دیده‌ها نگنجد؟ او با همه نزدیکیش دور است و با همه دوریش نزدیک.  
کیفیت و چگونگی را پدید کرده، بدون این که خود کیفیت و چگونگی داشته باشد.  
مکان را آفریده بدون این که خود مکانی داشته باشد.  
او از چگونگی و مکان بر کنار است.  
یکتای یکتاست، شکوهش بزرگ و نامهایش پاکیزه است.

6 اثر بخش خداست، نه روزگار

لا تَعْدُ وَ لا تَجْعَلْ لِلاَْیامِ صُنْعًا فی حُکمِا للّهِ.  
از حدّ خود تجاوز نکن و برای روزگار هیچ اثری در حکم خدا قرار نده.

7 نتیجه بی اعتنایی به مکر خدا

مَنْ أَمِنَ مَکرَ اللّهِ وَ أَلیمَ أَخْذِهِ، تَکبَّرَ حَتّی یحِلَّ بِهِ قَضاؤُهُ وَ نافِذُ أَمْرِهِ، وَ مَنْ کانَ عَلی بَینَة مِنْ رَبِّهِ هانَتْ عَلَیهِ مَصائِبُ الدُّنْیا وَ لَوْ قُرِضَ وَ نُشِرَ.  
هر که از مکر خدا و مؤاخذه دردناکش آسوده زِید، تکبّر پیشه کند تا قضای خدا و امر نافذش او را فراگیرد، و هر که بر طریق خداپرستی، محکم و استوار باشد، مصائب دنیا بر وی سبک آید و اگر چه مقراض شود و ریز ریز گردد.

8 تقیه

لَوْ قُلْتُ إِنَّ تارِک التَّقِیةِ کتارِک الصَّلوةِ لَکنْتُ صادِقًا.  
اگر بگویم کسی که تقیه را ترک کند مانند کسی است که نماز را ترک کرده، هر آینه راست گفته‌ام.

9 شکر و شاکر

الشّاکرُ أَسْعَدُ بِالشُّکرِ مِنْهُ بِالنِّعْمَةِ الَّتی أَوْجَبَتِ الشُّکرَ لاَِنَّ النِّعَمَ مَتاعٌ وَ الشُّکرُ نِعَمٌ وَ عُقْبی.  
شخص شکرگزار، به سبب شکر، سعادتمندتر است تا به سبب نعمتی که باعث شکر شده است.  
زیرا نعمت، کالای دنیاست و شکرگزاری، نعمتِ دنیا و آخرت است.

10 دنیا جایگاه آزمایش

إِنَّ اللّهَ جَعَلَ الدُّنْیا دارَ بَلْوی وَ الاْخِرَةَ دارَ عُقبی وَ جَعَلَ بَلْوَی الدُّنْیا لِثَوابِ الاْخِرَةِ سَبَبًا وَ ثَوابَ الاْخِرَةِ مِنْ بَلْوَی الدُّنْیا 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.

11 ستمکار بردبار

إِنَّ الظّالِمَ الْحالِمَ یکادُ أَنْ یعْفی عَلَیهِ بِحِلْمِهِ.  
وَ إِنَّ الُْمحِقَّ السَّفیهَ یکادُ أَنْ یطْفِیءَ نُورَ حَقِّهِ بِسَفْهِهِ.  
به راستی ستمکار بردبار، بسا که به وسیله حلم و بردباری خود از ستمش گذشت شود و حقدار نابخرد، بسا که به سفاهت خود، نور حقِّ خویش را خاموش کند.

12 آدم بی شخصیت

مَنْ هانَتْ عَلَیهِ نَفْسُهُ فَلا تَأْمَنْ شَرَّهُ.  
کسی که خود را پست شمارد، از شرّ او در امان مباش.

13 دنیا جایگاه سود و زیان

أَلدُّنْیا سُوقٌ رَبِحَ فیها قَوْمٌ وَ خَسِرَ آخَرُونَ.  
دنیا بازاری است که گروهی در آن سود برند و دستهای زیان ببینند.

14 حسد و خودخواهی

أَلْحَسَدُ ماحِقُ الْحَسَناتِ، وَ الزَّهْوُ جالِبُ الْمَقْتِ، وَ الْعُجْبُ صارِفٌ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ داع إِلَی الْغَمْطِ وَ الْجَهْلِ، وَ الْبُخْلُ أَذَمُّ الاَْخْلاقِ وَ الطَّمَعُ سَجِیةٌ سَیئَةٌ.  
حسد نیکوییها را نابود سازد، و دروغ، دشمنی آوَرَد، و خودپسندی مانع از طلب دانش و خواهنده خواری و جهل گردد، و بخل ناپسندیده‌ترین خُلق و خوی است، و طمع خصلتی ناروا و ناشایست است.

15 پرهیز از تملّق

قالَ أَبُوالْحَسَنِ الثّالِثِ (علیه السلام) لِرَجُل وَ قَدْ أَکثَرَ مِنْ إِفْراطِ الثَّناءِ عَلَیهِ: أَقْبِلْ عَلی شَأْنِک، فَإِنَّ کثْرَةَ المَلَقِ یهْجُمُ عَلَی الظِّنَّةِ وَ إِذا حَلَلْتَ مِنْ أَخیک فی مَحَلِّ الثِّقَةِ، فَاعْدِلْ عَنِ الْمَلَقِ إِلی حُسْنِ النِّیةِ.  
امام هادی (علیه السلام) به کسی که در ستایش از ایشان افراط کرده بود فرمودند: از این کار خودداری کن که تملّقِ بسیار، بدگمانی به بار می‌آورد و اگر اعتماد برادر مؤمنت از تو سلب شد از تملّق او دست بردار و حسن نیت نشان ده.

16 جایگاه حُسنِ ظنّ و سوءظنّ

إِذا کانَ زَمانُ الْعَدْلِ فیهِ أَغْلَبَ مِنَ الْجَوْرِ فَحَرامٌ أَنْ یظُنَّ بِأَحَد سُوءً حَتّی یعْلَمَ ذلِک مِنْهُ، وَ إِذا کانَ الْجَوْرُ أَغْلَبَ فیهِ مِنَ الْعَدْلِ فَلَیسَ لاَِحَد أَنْ یظُنَّ بِأَحَد خَیرًا ما لَمْ یعْلَمْ ذلِک مِنْهُ.  
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.

17 بهتر از نیکی و زیباتر از زیبایی

خَیرٌ مِنَ الخَیرِ فاعِلُهُ، وَ أَجْمَلُ مِنَ الْجَمیلِ قائِلُهُ، وَ أَرْجَحُ مِنَ الْعِلْمِ حامِلُهُ، وَ شَرٌّ مِنَ الشَّرِّ جالِبُهُ، وَ أَهْوَلُ مِنَ الْهَوْلِ راکبُهُ.  
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.

18 توقّع بیجا

لا تَطْلُبِ الصَّفا مِمَّنْ کدَرْتَ عَلَیهِ، وَ لاَالْوَفاءَ لِمَنْ غَدَرْتَ بِهِ، وَ لاَ النُّصْحَ مِمَّنْ صَرَفْتَ سُوءَ ظَنِّک إِلَیهِ، فَإِنَّما قَلْبُ غَیرِک کقَلْبِک لَهُ.  
از کسی که براو خشم گرفته‌ای، صفا و صمیمیت مخواه و از کسی که به وی خیانت کرده‌ای، وفا مطلب و از کسی که به او بدبین شده‌ای، انتظار خیرخواهی نداشته باش، که دل دیگران برای تو همچون دل تو برای آنهاست.

19 برداشت نیکو از نعمتها

أَلْقُوا النِّعَمَ بِحُسْنِ مُجاوَرَتِها وَ الَْتمِسُوا الزِّیادَةَ فیها بِالشُّکرِ عَلَیها، وَ اعْلَمُوا أَنَّ النَّفْسَ أَقْبَلُ شَیء لِما أَعْطَیتَ وَ أَمْنَعُ شَیء لِما مَنَعْتَ.  
نعمتها را با برداشت خوب از آنها به دیگران ارائه دهید و با شکرگزاری افزون کنید، و بدانید که نفس آدمی رو آورنده ترین چیز است به آنچه به او بدهی و بازدارنده ترین چیز است از آنچه که از او بازداری.

20 خشم به زیردستان

أَلْغَضَبُ عَلی مَنْ تَمْلِک لُؤْمٌ.  
خشم بر زیردستان از پستی است.

21 عاقّ والدین

أَلْعُقوقُ ثَکلُ مَنْ لَمْ یثْکلْ.  
نافرمانی فرزند از پدر و مادر، داغِ داغ نادیدگان است.

22 تأثیر صله رحم در ازیاد عمر

إِنَّ الرَّجُلَ لَیکونَ قَدْ بَقِی مِنْ أَجَلِهِ ثَلاثُونَ سَنَةً فَیکونُ وُصُولاً لِقَرابَتِهِ وُصُولاً لِرَحِمِهِ، فَیجْعَلُهَا اللّهُ ثَلاثَةً وَ ثَلاثینَ سَنَةً، وَ إِنَّهُ لَیکونَ قَدْ بَقِی مِنْ أَجَلِهِ ثَلاثٌ وَ ثَلاثُونَ سَنَةً فَیکونُ عاقًّا لِقَرابَتِهِ قاطِعًا لِرَحِمِهِ، فَیجْعَلُهَا اللّهُ ثَلاثَ سِنینَ.  
چه بسا شخصی که مدّت عمرش مثلاً سی سال مقدّر شده باشد به خاطر صله رحم و پیوند با خویشاوندانش، خداوند عمرش را به 33 سال برساند.  
و چه بسا کسی که مدّت عمرش 33 سال مقدّر شده باشد، به خاطر آزردن خویشاوندان و قطع رحمش، خداوند عمرش را به سه سال برساند.

23 نتیجه عاقّ والدین

أَلْعُقُوقُ یعَقِّبُ الْقِلَّةَ وَ یؤَدّی إِلَی الذِّلَّةِ.  
نارضایتی پدر و مادر، کمی روزی را به دنبال دارد و آدمی را به ذلّت می‌کشاند.

24 بیطاقتی در مصیبت

أَلْمُصیبَةُ لِلصّابِرِ واحِدَةٌ وَ لِلْجازِعِ إِثْنانِ.  
مصیبت برای صابر یکی است و برای کسی که بی‌طاقتی می‌کند دو تاست.

25 همراهان دنیا و آخرت

أَلنّاسُ فِی الدُّنْیا بِالاَْمْوالِ وَ فِی الاْخِرَةِ بالاَْعْمالِ.  
مردم در دنیا با اموالشان و در آخرت با اعمالشان هستند.

26 شوخی بیهوده

أَلْهَزْلُ فَکاهَةُ السُّفَهاءِ وَ صَناعَةُ الْجُهّالِ.  
مسخرگی، تفریح سفیهان و کار جاهلان است.

27 زمان جان دادن

أُذْکرْ مَصْرَعَک بَینَ یدَی أَهْلِک، وَ لا طَبیبٌ یمْنَعُک وَ لاحَبیبٌ ینْفَعُک.  
وقت جان دادنت نزد خانواده‌ات را به یاد آر که در آن هنگام طبیبی جلوگیر مرگت و دوستی نفع رسانت نباشد.

28 نتیجه جدال

أَلْمِراءُ یفْسِدُ الْصِّداقَةَ القَدیمَةَ وَ یحَلِّلُ الْعُقْدَةَ الْوَثیقَةَ وَ أَقَلُّ ما فیهِ أَنْ تَکونَ فیهِالْمُغالَبَةُ وَ الْمُغالَبَةُ أُسُّ أَسْبابِ الْقَطیعَةِ.  
جدال، دوستی قدیمی را تباه می‌کند و پیوندِ اعتماد را میگشاید و کمترین چیزی که در آن است غلبه بر دیگری است، که آن هم سبب جدایی میشود.

29 حکمت ناپذیری دل فاسد

أَلْحِکمَةُ لا تَنْجَعُ فِی الطِّباعِ الْفاسِدَةِ.  
حکمت، اثری در دلهای فاسد نمیگذارد.

30 درک لذّت در قِلَّت

أَلسَّهَرُ أَلَذُّ لِلْمَنامِ وَ الْجُوعُ یزیدُ فی طیبِ الطَّعامِ.  
شب بیداری، سبب لذّتبخشی خواب، و گرسنگی سبب خوش خوراکی در طعام ناب است.

31 اسیر زبان

راکبُ الْحَرُونِ أَسیرُ نَفْسِهِ، وَ الْجاهِلُ أَسیرُ لِسانِهِ.  
کسی که بر اسب سرکش، سوار است، اسیر هوای نفس خویش، و نادان، اسیر زبان خویش است.

32 تصمیم قاطع

أُذْکرْ حَسَراتِ التَّفْریطِ بِأَخْذِ تَقْدیمِ الْحَزْمِ.  
افسوسِ کوتاهی در انجام کار را با گرفتن تصمیم قاطع جبران کن.

33 خشم و کینه توزی

أَلْعِتابُ مِفْتاحُ الثِّقالِ، وَ الْعِتابُ خَیرٌ مِنَ الْحِقْدِ.  
خشم و تندی، کلیدِ گرانباری است و خشم، بهتر از کینه توزی است.

34 ظهور مقدَّرات

أَلْمَقادیرُ تَریک ما لا یخْطُرُ بِبالِک.  
مقدَّرات چیزهایی را بر تو نمایان می‌سازد که به فکرت خطور نکرده است.

35 خود خواهان مغضوب

مَنْ رَضِی عَنْ نَفْسِهِ کثُرَ السّاخِطُونَ عَلَیهِ.  
هر که از خود راضی باشد، خشمگیران بر او زیاد خواهند بود.

36 تباهی فقر

أَلْفَقْرُ شَرَهُ النَّفْسِ وَ شِدَّةُ الْقُنُوطِ.  
فقر، مایه آزمندی نفس و سببِ ناامیدی زیاد است.

37 راه پرستش

لَوْ سَلَک النّاسُ وادِیا شُعَبًا لَسَلَکتُ وادِی رَجُل عَبَدَاللّهَ وَحْدَهُ خالِصًا.  
اگر مردم به راه‌های گوناگونی روند، من به راه کسی که تنها خدا را خالصانه می‌پرستد خواهم رفت.

38 آثار گوشتخواری

مَنْ تَرَک اللَّحْمَ أَرْبَعینَ صَباحًا ساءَ خُلْقُهُ وَ مَنْ أَکلَ اللَّحْمَ أَرْبَعینَ صَباحًا ساءَ خُلْقُهُ.  
کسی که چهل روز گوشت نخورد بد خُلقی پیدا کند، و کسی که چهل روز پی در پی نیز گوشت خورد اخلاقش بد شود.

39 یگانگی خدا

لَمْ یزَلِ اللّهُ وَحْدَهُ لا شَیءَ مَعَهُ، ثُمَّ خَلَقَ الاَْشْیاءَ بَدیعًا وَ اخْتارَ لِنَفْسِهِ أَحْسَنَ الاَْسْماءِ.  
خداوند از ازل تنها بود و چیزی با او نبود، سپس اشیاء را به صورت نوظهور آفرید و برای خودش بهترین نامها را برگزید.

40 فروتنی

أَلتَّواضُعُ أَنْ تُعْطِی النّاسَ ما تُحِبُّ أَنْ تُعْطاهُ.  
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 الثّانی یا 24 ربیع الاوّل سال 232 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 الاوّل سال 260 هجری قمری با توطئه معتمد خلیفه عبّاسی در شهر سامرّا، در 28 سالگی به شهادت رسید.  
آن حضرت بعد از شهادت پدر بزرگوارش در 22 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 عبّاسیان 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! عبّاسیان 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 سامرّا 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 حقّ، 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 مجهّز می‌نمود و از طرفی پایداری و ایستادگی آنان را در برابر جریانهای فکری خطرناک تضمین می‌نمود.  
کنْدی (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 منسوبانِ به حوزه علمی او، با او تماس گرفت و کوشش او را با شکست رو به رو کرد و کنْدی را قانع نمود که در اشتباه بوده است، کنْدی توبه کرد و اوراق خود را سوزانید.  
امام (علیه السلام) بیانات علمی قابل توجّهی در باب خلق قرآن برای ابوهاشم جعفری ایراد فرمود و نیز مطالبی ارزشمند درباب تفسیر قرآن از او نقل شده است.  
برای امام عسکری (علیه السلام) از مناطق گوناگون اسلامی که پایگاه‌های مردمی او آنجا بود، به وسیله نمایندگانش که در آن مناطق پراکنده بودند، اموالی فراهم میآمد، و امام با دقّت بسیار و با روشهای گوناگون میکوشید تا آن اموال را کاملاً از چشم دولتیان بپوشاند و پنهانی به مصرف رساند.  
دولت عبّاسی در برابر یاران امام (علیه السلام) و در پایگاه‌هایی که پشتیبان او بودند، قاطعانه و بیرحمانه ایستادگی می‌کرد و برای از میان برداشتن خطّمشی 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 تعلّق گرفته است که فرزندش مهدی (علیه السلام) غیبت کند.  
سخنان ائمّه پیشین و نصوص فراوان و پیاپی، به آمدن مهدی (علیه السلام) بشارت می‌داد و در این موارد، روایات متواتر و صحیح از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در دست است، و مؤلّفان صحاح از اهل سنّت که معاصران آن حضرت یا پیش از آن بوده‌اند، روایات مربوط به مهدی موعود (علیه السلام) را نقل کرده‌اند که بخاری و مسلم و احمد بن حنبل از آن جمله‌اند.  
امام عسکری تلاش می‌کرد تا مردم را قانع سازد که زمان غیبت فرا رسیده است و تنفیذ آن در شخص فرزندش امام مهدی (علیه السلام) صورت گرفته است.  
این امر درباره افکار افراد عادی دشوار می‌نمود و امام (علیه السلام) به هر ترتیب، فکر غیبت را در اذهان و افکار، رسوخ می‌داد و به مردم می‌فهماند که این حقیقت را باید بپذیرند و دیگران را به این اندیشه و اعتقاد و متفرّعات 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 فعّالیتهای 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 عبّاسی، صاحب الزّنج، به اتّفاق بردگان و فقرا و مستضعفین سر به قیام برداشت و توانست بر بصره و اطراف آن چیره گردد و ادّعا 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 الذّهب 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 تصرّف خود درآوَرَد.  
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 اتّفاق 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 خودِ حُکام 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 اثاث خانه را مُهر 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 معرّفی کرده بود، روز به روز بالا می‌گرفت.  
آنان می‌خواستند با کشتن نسل پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، مانع ظهور امام منتَظر گردند و امام عسکری (علیه السلام) در نامهای به همین مطلب اشاره کرده: «پنداشته‌اند با کشتن من، نَسلم را قطع خواهند کرد و حال آن که خداوند خواسته آنان را تکذیب کرده است و سپاس خدای را که مرا از جهان نَبُرْد 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 حدیثِ برگزیده، تقدیمِ تشنگان آب زلال و حیات بخش مکتب انسان سازش میشود.  
به امید آن که همگی بهره لازم را از کلمات شریفش برگیریم و منتظر ظهور فرزند دلبند و برومندش باشیم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الاِْمامُ الْعَسْکری (علیه السلام):

1 پرهیز از جدال و شوخی

لا تُمارِ فَیذْهَبَ بَهاؤُک وَ لا تُمازِحْ فَیجْتَرَأَ عَلَیک.  
جدال مکن که ارزشت می‌رود و شوخی مکن که بر تو دلیر شوند.

2 تواضع در نشستن

مَنْ رَضِی بِدُونِ الشَّرَفِ مِنَ الَْمجْلِسِ لَمْ یزَلِ اللّهُ وَ مَلائِکتُهُ یصَلُّونَ عَلَیهِ حَتّی یقُومَ.  
هر که به پایین نشستن در مجلس خشنود باشد، پیوسته خدا و فرشته‌ها بر او رحمت فرستند تا برخیزد.

3 هلاکت در ریاست و افشاگری

دَعْ مَنْ ذَهَبَ یمینًا وَ شِمالاً، فَإِنَّ الرّاعِی یجْمَعُ غَنَمَهُ جَمْعَها بِأَهْوَنِ سَعْی وَ إِیاک وَ الاِْذاعَةَ وَ طَلَبَ الرِّیاسَةِ، فَإِنَّهُما یدْعُوانِ إِلَی الْهَلَکةِ.  
آن که را به راست و چپ رود واگذار! به راستی چوپان، گوسفندانش را به کمتر تلاشی گِرد آوَرَد.  
مبادا اسرار را فاش کرده و سخن پراکنی کنی و در پی ریاست باشی، زیرا این دو، آدمی را به هلاکت می‌کشانند.

4 گناهی که بخشوده نشود

مِنَ الذُّنُوبِ الَّتی لا تُغْفَرُ: لَیتَنی لا أُؤاخَذُ إِلاّ بِهذا.  
ثُمَّ قالَ: أَلاِْشْراک فِی النّاسِ أَخْفی مِنْ دَبیبِ الَّنمْلِ عَلَی الْمَسْحِ الاَْسْوَدِ فِی اللَّیلَةِ 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 تار نهانتر است.

5 نزدیکتر به اسم اعظم

بِسْمِ اللّهِ الرَّحمنِ الرَّحیمِ أَقْرَبُ إِلَی اسْمِ اللّهِ الاَْعْظَمِ مِنْ سَوادِ الْعَینِ إِلی بَیاضِها.  
«بسم اللّه الرّحمن الرّحیم» به اسم اعظم خدا، از سیاهی چشم به سفیدیاش نزدیکتر است.

6 دوستی نیکان و دشمنی بدان

حُبُّ الاَْبْرارِ لِلاَْبْرارِ ثَوابٌ لِلاَْبْرارِ، وَ حُبُّ الْفُجّارِ لِلاَْبْرارِ فَضیلَةٌ لِلاَْبْرارِ، وَ بُغْضُ الْفُجّارِ لِلاَْبْرارِ زَینٌ لِلاَْبْرارِ، وَ بُغْضُ الاَْبْرارِ لِلْفُجّارِ خِزْی عَلَی الْفُجّارِ.  
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.

7 سلام نشانه تواضع

مِنَ التَّواضُعِ أَلسَّلامُ عَلی کلِّ مَنْ تَمُرُّ بِهِ، وَ الْجُلُوسُ دُونَ شَرَفِ الَْمجْلِسِ.  
از جمله تواضع و فروتنی، سلام کردن بر هر کسی است که بر او می‌گذری، و نشستن در پایین مجلس است.

8 خنده بیجا

مِنَ الْجَهْلِ أَلضِّحْک مِنْ غَیرِ عَجَب.  
خنده بیجا از نادانی است.

9 همسایه بد

مِنَ الْفَواقِرِ الَّتی تَقْصِمُ الظَّهْرَ جارٌ إِنْ رَأی حَسَنَةً أَطْفَأَها وَ إِنْ رَأی سَیئَةً أَفْشاها.  
از بلاهای کمرشکن، همسایه‌ای است که اگر کردار خوبی را بیند نهانش سازد و اگر کردار بدی را بیند آشکارش نماید.

10 پندی گویا و جامع

أُوصیکمْ بِتَقْوَی اللّهِ وَ الْوَرَعِ فی دینِکمْ وَالاِْجْتَهادِ لِلّهِ وَ صِدْقِ الْحَدیثِ وَ أَداءِ الأَمانَةِ إِلی مَنِ ائْتَمَنَکمْ مِنْ بَرٍّ أَوْ فاجِر وَ طُولُ السُّجُودِ وَ حُسْنِ الْجَوارِ.  
فَبِهذا جاءَ مُحَمَّدٌ (صلی الله علیه و آله و سلم) صَلُّوا فی عَشائِرِهِمْ وَ اشْهَدُوا جَنائِزَهُمْ وَ عُودُوا مَرْضاهُمْ وَ أَدُّوا حُقُوقَهُمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْکمْ إِذا وَرَعَ فی دینِهِ وَ صَدَقَ فی حَدیثِهِ وَ أَدَّی الاَْمانَةَ وَ حَسَّنَ خُلْقَهُ مَعَ النّاسِ قیلَ: هذا شیعِی فَیسُرُّنی ذلِک.  
إِتَّقُوا اللّهَ وَ کونُوا زَینًا وَ لا تَکونُوا شَینًا، جُرُّوا إِلَینا کلَّ مَوَدَّة وَ ادْفَعُوا عَنّا کلَّ قَبیح، فَإِنَّهُ ما قیلَ فینا مِنْ حَسَن فَنَحْنُ أَهْلُهُ وَ ما قیلَ فینا مِنْ سُوء فَما نَحْنُ کذلِک.  
لَناحَقٌّ فی کتابِ اللّهِ وَ قَرابَةٌ مِنْ رَسُولِ اللّهِ وَ تَطْهیرٌ مِنَ اللّهِ لا یدَّعیهِ أَحَدٌ غَیرُنا إِلاّ کذّابٌ.  
أَکثِرُوا ذِکرَ اللّهِ وَ ذِکرَ الْمَوْتِ وَ تِلاوَةَ الْقُرانِ وَ الصَّلاةَ عَلَی النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم) فَإِنَّ الصَّلاةَ عَلی رَسُولِ اللّهِ عَشْرُ حَسَنات، إِحْفَظُواما وَصَّیتُکمْ بِهِ وَ أَسْتَوْدِعُکمُ اللّهَ وَ أَقْرَأُ عَلَیکمْ السَّلامَ.  
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 می‌کنم.  
محمّد (صلی الله علیه 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 می‌سازد.  
تقوای الهی داشته باشید، مایه زینت باشید نه زشتی، تمام دوستی خود را به سوی ما بکشانید و همه زشتی را از ما بگردانید، زیرا هر خوبی که درباره ما گفته شود ما اهل آنیم و هر بدی درباره ما گفته شود ما نه آنیم.  
در کتاب خدا برای ما حقّی و قرابتی از پیامبر خداست و خداوند ما را پاک شمرده، احدی جز ما مدّعی این مقام نیست، مگر آن که دروغ می‌گوید.  
زیاد به یاد خدا باشید و زیاد یاد مرگ کنید و زیاد قرآن را تلاوت نمایید و زیاد بر پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) سلام و تحیت بفرستید.  
زیرا صلوات بر پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ده حسنه دارد.  
آنچه را به شما گفتم حفظ کنید و شما را به خدا میسپارم، و سلام بر شما.

11 اندیشه در کار خدا

لَیسَتِ الْعِبادَةُ کثْرَةَ الصِّیامِ وَ الصَّلوةِ وَ إِنَّما الْعِبادَةُ کثْرَةُ التَّفَکرِ فی أَمْرِ اللّهِ.  
عبادت کردن به زیادی روزه و نماز نیست، بلکه [حقیقتِ] عبادت، زیاد در کار خدا اندیشیدن است.

12 پلیدی خشم

أَلْغَضَبُ مِفْتاحُ کلِّ شَرٍّ.  
خشم و غضب، کلید هر گونه شرّ و بدی است.

13 ویژگیهای شیعیان

شیعَتُنا الْفِئَةُ النّاجِیةُ وَالْفِرْقَةُ الزّاکیةُ صارُوا لَنا رادِئًا وَصَوْنًا وَ عَلَی الظَّلَمَةِ أَلَبًّا وَ عَوْنًا سَیفْجُرُ لَهُمْ ینابیعُ الْحَیوانِ بَعْدَ لَظْی مُجْتَمَعِ النِّیرانِ أَمامَ الرَّوْضَةِ.  
پیروان ما، گروه‌های نجات یابنده و فرقه‌های پاکی هستند که حافظان [آیین] مایند، و ایشان در مقابل ستمکاران، سپر و کمک کار ما [هستند].  
به زودی چشمه‌های حیات [منجی بشریت] بعد از گدازه توده‌های آتش! پیش از ظهور برای آنان خواهد جوشید.

14 ناآرامی کینه توز

أَقَلُّ النّاسِ راحَةً أَلْحُقُودُ.  
کینه توز، ناآرامترینِ مردمان است.

15 پارساترین مردم

أَوْرَعُ النّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ، أَعْبَدُ النّاسِ مَنْ أَقامَ عَلَی الْفَرائِضِ أَزْهَدُ النّاسِ مَنْ تَرَک الْحَرامَ، أَشَدُّ النّاسِ اجْتَهادًا مَنْ تَرَک الذُّنُوبَ.  
پارساترین مردم کسی است که در هنگام شبهه توقّف 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.

16 وجود مؤمن

أَلْمُؤْمِنُ بَرَکةٌ عَلَی الْمُؤْمِنِ وَ حُجَّةٌ عَلَی الْکافِرِ.  
مؤمن برای مؤمن، برکت و بر کافر، اتمام حجّت است.

17 محصول اعمال

إِنَّکمْ فی آجال مَنْقُوصَة وَ أَیام مَعْدُودَة وَ الْمَوْتُ یأْتی بَغْتَةً، مَنْ یزْرَعْ خَیرًا یحْصِدُ غِبْطَةً وَ مَنْ یزْرَعْ شَرًّا یحْصِدُ نِدامَةً، لِکلِّ زارِع ما زَرَعَ لا یسْبَقُ بَطیءٌ بِحَظِّهِ، وَ لا یدْرِک حَریصٌ ما لَمْ یقَدَّرُ لَهُ، مَنْ أُعْطِی خَیرًا فَاللّهُ أَعْطاهُ، وَ مَنْ وُقِی شَرًّا فَاللّهُ وَقاهُ.  
شما عمر کاهنده و روزهای برشمرده‌ای دارید، و مرگ به ناگهان می‌آید، هر کس تخم خیری بکارد به خوشی بِدْرَوَد، و هر کس تخم شرّی بکارد به پشیمانی بِدْرَوَد.  
هر که هر چه بکارد همان برای اوست.  
کندکار را بهره از دست نرود و آزمند آنچه را مقدرّش نیست در نیابد، هر که به خیری رسد خدایش داده، و هر که از شرّی رهد خدایش رهانده.

18 شناخت احمق و حکیم

قَلْبُ الأَحْمَقِ فی فَمِهِ وَ فَمُ الْحَکیمِ فی قَلْبِهِ.  
قلب احمق در دهان او و دهان حکیم در قلب اوست.

19 تلاش برای رزق مقدّر

لا یشْغَلْک رِزْقٌ مَضْمُونٌ عَنْ عَمَل مَفْرُوض.  
رزق و روزی ضمانت شده، تو را از کار واجب باز ندارد.

20 عزّتِ حقگرایی

ما تَرَک الْحَقَّ عَزیزٌ إِلاّ ذَلَّ، و لا أَخَذَ بِهِ ذَلیلٌ إِلاّ عَزَّ.  
هیچ عزیزی حقّ را رها نکند، مگر آن که ذلیل گردد و هیچ ذلیلی به حقّ نیاویزد، مگر آن که عزیز شود.

21 دوست نادان

صَدیقُ الْجاهِلِ تَعَبٌ.  
دوست نادان، مایه رنج است.

22 بهترین خصلت

خَصْلَتانِ لَیسَ فَوْقَهُما شَیءٌ: أَلاِْیمانُ بِاللّهِ وَ نَفْعُ الاِْخْوانِ.  
دو خصلت است که بهتر و بالاتر از آنها چیزی نیست: ایمان به خدا و سود رساندن به برادران.

23 نتیجه جسارت بر پدر

جُرْأَةُ الْوَلَدِ عَلی والِدِهِ فی صِغَرِهِ تَدْعُوا إِلَی الْعُقُوقِ فی کبَرِهِ.  
جرأت و دلیری فرزند بر پدرش در کوچکی، سبب عاقّ و نارضایتی پدر در بزرگی میشود.

24 بهتر از حیات و بدتر از مرگ

خَیرٌ مِنَ الْحَیاةِ ما إِذا فَقَدْتَهُ أَبْغَضْتَ الْحَیاةَ وَ شَرُّ مِنَ الْمَوْتِ ما إِذا نَزَلَ بِک أَحْبَبْتَ 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.

25 وابستگی و خواری

ما أَقْبَحَ بِالْمُؤْمِنِ أَنْ تَکونَ لَهُ رَغْبَةٌ تُذِلُّهُ.  
چه زشت است برای مؤمن، دلبستگی به چیزی که او را خوار دارد.

26 نعمت بلا

ما مِنْ بَلِیة إِلاّ وَ لِلّهِ فیها نِعْمَةٌ تُحیطُ بِها.  
هیچ بلایی نیست، مگر این که در آن از طرف خدا نعمتی است.

27 اکرام بدون افراط

لا تُکرِمِ الرَّجُلَ بِما یشُقُّ عَلَیهِ.  
هیچ کس را طوری اکرام مکن که بر او سخت گذرد.

28 ارزش پند پنهان

مَنْ وَعَظَ أَخاهُ سِرًّا فَقَدْ زانَهُ، وَ مَنْ وَعَظَهُ عَلانِیةً فَقَدْ شانَهُ.  
هر که در نهان، برادر خود را پند دهد او را آراسته، و هر که آشکارا برادرش را پند دهد او را کاسته.

29 تواضع و فروتنی

أَلتَّواضُعُ نِعْمَةٌ لا یحْسَدُ عَلَیها.  
تواضع و فروتنی، نعمتی است که بر آن حسد نبرند.

30 سختی تربیت نادان

رِیاضَةُ الْجاهِلِ وَ رَدُّ المُعْتادِ عَنْ عادَتِهِ کالْمُعْجِزِ.  
پرورش دادن نادان و ترک دادن معتاد از عادتش، مانند معجزه است.

31 شادی بیجا

لَیسَ مِنَ الأَدَبِ إِظْهارُ الْفَرَحِ عِنْدَ الَْمحْزُونِ.  
اظهار شادی نزد غمدیده، از بی‌ادبی است.

32 جمال ظاهر و باطن

حُسْنُ الصُّورَةِ جَمالُ ظاهر، وَ حُسْنُ الْعَقْلِ جَمالُ باطِن.  
صورت نیکو، زیبایی ظاهری است، و عقل نیکو، زیبایی باطنی است.

33 کلید تمام گناهان

جُعِلَتِ الْخَبائِثُ فی بَیت وَ جُعِلَ مِفْتاحُهُ الْکذِبَ.  
تمام پلیدیها در خانه‌ای قرار داده شده و کلید آن دروغگویی است.

34 چشم پوشی از لغزش و یادآوری احسان

خَیرُ إِخْوانِک مَنْ نَسِی ذَنْبَک وَ ذَکرَ إِحْسانَک إِلَیهِ.  
بهترین برادران تو کسی است که خطایت را نادیده گیرد و احسانت را یادآور شود.

35 مدح نالایق

مَنْ مَدَحَ غَیرَالمُسْتَحِقِّ فَقَدْ قامَ مَقامَ المُتَّهَمِ.  
هر که نالایقی را ثنا گوید، خود در موضعِ اتّهام قرار گیرد.

36 راه دوست یابی

مَنْ کانَ الْورَعُ سَجِیتَهُ، وَ الْکرَمُ طَبیعَتَهُ، وَ الْحِلْمُ خُلَّتَهُ کثُرَ صَدیقُهُ.  
کسی که پارسایی خوی او، و بخشندگی طبیعت او، و بردباری خصلت او باشد دوستانش بسیار شوند.

37 انس با خدا

مَنْ آنَسَ بِاللّهِ إِسْتَوْحَشَ مِنَ النّاسِ.  
کسی که با خدا مأنوس باشد، از مردم گریزان گردد.

38 خرابی مناره‌ها و کاخها

إِذا قامَ الْقائِمُ أَمَرَ بِهَدْمِ الْمَنائِرِ وَ الْمَقاصیرِ الَّتی فِی الْمَساجِدِ.  
هنگامی که قائم (علیه السلام) قیام کند، دستور به خرابی مناره‌ها و کاخهای مساجد دهد.

39 نماز شب، سیر شبانه

إِنَّ الْوُصُولَ إِلَی اللّهِ عَزَّوَجَلَّ سَفَرٌ لا یدْرَک إِلاّ بِامْتِطاءِ اللَّیلِ.  
وصول به خداوند عزّوجلّ، سفری است که جز با عبادت در شب حاصل نگردد.

40 ادبی بسنده

کفاک أَدَبًا تَجَنُّبُک ما تَکرَهُ مِنْ غَیرِک.  
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 255 هجری در شهر سامرّا متولّد گردید.  
نام مشهور مادر آن حضرت، نرجس [نرگس] است.  
پنج سال از زندگانی او در حیات پدر بزرگوارش امام حسن عسکری گذشت.  
در آن مدّت، فعّالیت مهمّ و اساسی امام عسکری بر دو امر مهمّ متمرکز بود: 1 احتیاط کامل از دستگاه حاکم، 2 آشنا کردن او با یاران نزدیک خود.  
امام مهدی (علیه السلام) پس از پدر، مسئولیت امامت را در سال 260 هجری در پنج سالگی به عهده گرفت.  
خردسالی امام پدیده‌ای شگفتآور نیست، همان طور که حضرت یحیی در کودکی صاحب حکم نبوّت شد، چنان که خداوند در سوره مریم، آیه 12 می‌فرماید: «یا یحْیی خُذِ الْکتابَ بِقُوَّة وَ آتَیناهُ الْحُکمَ صَبِیا» ای یحیی! کتاب آسمانی را با نیرو بگیر.  
و این گونه او را در کودکی حکم نبوّت 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 محمّد بن عثمان و معاویة بن حکیم و محمّد بن ایوب بودند، چنین فرمود: «او بعد از من صاحب و خلیفه شماست، او قائمی است، که گردنها منتظرانه، به سوی او کشیده میشود.  
هنگامی که زمین از ستم و ناروا پر شد، خروج می‌کند، و زمین را از قسط و عدل سرشار می‌سازد.» غیبت صغری از سال 260 هجری تا سال 329 هجری به طول انجامید.  
امام مهدی (علیه السلام) با بعضی از یاران نزدیک خود به طور مستقیم تماس می‌گرفت و به آنان توصیه می‌فرمود که مشاهدات خود را در میان مردم تبلیغ کنند و سفارش می‌کرد که مکان و سایر خصوصیاتی را که راه وصول به سوی او را برای مقامات دولتی آسان می‌ساخت، پنهان دارند.  
آن حضرت به مسائل گوناگون مردم از طریق وکیلان و سفیران خود، که مورد اعتماد او بودند، پاسخ می‌داد؛ فقط با کسانی که اخلاصشان محرز و مورد اطمینان کامل بودند و راز را افشا نمی‌کردند تماس می‌گرفت.  
تلاشهای پیگیر معتمد، خلیفه عبّاسی و پس از او معتضد، برای دستگیری حضرت مهدی (علیه السلام) بی‌نتیجه ماند.  
مأموران برای چندمین بار در سامرّا 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 دیده‌ای.  
اموال و حقوق شرعی‌ای که از طرف شیعیان به امام (علیه السلام) می‌رسید، توسّط 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 صرفِ حقوق، مصرف می‌کرد.  
وظایف نوّاب آن حضرت، علاوه بر رسیدگی به امور مالی، گرفتن سؤالات و رساندن آن به امام و رساندن پاسخ امام به مردم بود.

نوّاب چهارگانه

نوّاب چهارگانه کسانی بودند که در غیبت صغری از طرف امام (علیه السلام) دارای وکالت خاصّه بودند.  
آنان به ترتیب و بنا به تسلسل تاریخی عبارت بودند از: 1 عثمان بن سعید العمری، مدّت نیابت پنج سال، 2 محمّد بن عثمان العمری، مدت نیابت حدود چهل سال، 3 حسین بن روح نوبختی، مدّت نیابت حدود بیست و یک سال، 4 و علی بن محمّد سمری، مدّت نیابت سه سال.  
و با پایان زندگی این چهار نفر، دوران غیبت صغری در سال 329 هجری به پایان رسید و سپس دوران غیبت کبری آغاز گردید.  
تحرّکات و تلاشهای آنان - بدون این که مأمورین را به خود جلب کنند - بسیار سرّی بود.  
از جمله کوششهای آنها حلّ 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 خاصّ از طرف امام مهدی (علیه السلام) 69 سال و شش ماه و پانزده روز ادامه داشت و این مدّت، غیبت صغری نام دارد.  
غیبت صغری در سال 329 پایان یافت.  
در آن وقت، عمر امام مهدی (علیه السلام) 74 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 تحقّق مدینه فاضله است، محقّق گرداند.  
به امید آن روز.

مهدی از دیدگاه علمای اهل سنّت

اعتقاد به مهدویت، اختصاص به شیعه ندارد، بلکه بر اساس روایات فراوانی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ی رسیده، علمای اهل سنّت نیز این موضوع را قبول دارند.  
ولی معمولا آنان، تولّد حضرت مهدی را انکار می‌کنند و می‌گویند: شخصیتی که پیامبر اکرم از قیام او خبر داده، هنوز متولّد نشده است و در آینده تولّد خواهد یافت.  
شبراوی شافعی در «الاتّحاف» گوید: «شیعه عقیده دارد مهدی موعود که احادیث صحیحه درباره او وارد شده همان پسر حسن عسکری است و در آخر الزّمان ظهور خواهد کرد، ولی صحیح آن است که او هنوز متولّد نشده و در آینده متولّد میشود و او از اشراف اهل بیت کریم است.» ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ذیل خطبه 16 می‌گوید: «اکثر محدّثین 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 کرده‌اند و شیوخ ما به او اعتراف نموده‌اند.  
منتها او به عقیده ما هنوز متولّد نشده و بعداً متولّد خواهد گردید.» با این حال، تعدادی از مورّخان و محدّثان اهل سنّت، تولّد آن حضرت را ذکر کرده و آن را یک واقعیت دانستهاند، از جمله: 1 عزّالدّین ابن اثیر (متوفّای 630) در حوادث سال 260 هجری مینویسد: «ابو محمّد عسکری (امام حسن عسکری) در سال 232 متولّد شد و در سال 260 وفات یافت و او پدر محمّد است که شیعه او را «منتَظَر» نامند.» 2 عماد الدّین ابوالفداء اسماعیل بن نورالدّین شافعی (متوفّای 732) گوید: «علی هادی (امام دهم) در سال 254 هجری در سامرّا وفات یافت.  
او پدر حسن عسکری است و حسن عسکری یازدهمین امام از ائمّه دوازدهگانه است و او پدر محمّد منتظَر صاحب سرداب است و در سال 255 متولّد شده است.» 3 ابن حجر هیتمی مکی شافعی (متوفّای 974) در «الصّواق المحرقه» مینویسد: «حسن عسکری در سامرّا وفات یافت، عمرش 28 سال بود و به قولی او را مسموم کردند و از خود فرزندی جز ابوالقاسم محمّد 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 منتظَر» نامیده میشود.» 4 نورالدّین علی بن محمّد بن صبّاغ مالکی (متوفّای 855) 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 علّت سختی کار و خوف از سلطان وقت بود.» 5 ابوالعبّاس احمد بن یوسف دمشقی قرمانی (متوفّای 1019) در «اخبار الدُّوَل و آثار الأُوَل» مینویسد: «فصل یازدهم کتاب در بیان حال خلف صالح امام ابی القاسم محمّد 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 متوسّط 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 بیانِ قیافه و شمائل آن حضرت نیز پرداخته و از او به نام «الخلف الصّالح» یاد کرده است.  
6 حافظ ابوعبدالله محمّد بن یوسف کنجی شافعی (متوفّای 658) در «کفایة الطّالب» مینویسد: «امام عسکری روز جمعه هشتم ربیع الاوّل در سال 260 در سامرّا از دنیا رفت و در خانهای که پدرش در آن دفن شده بود، دفن گردید، پسرش را بعد از خود گذاشت و اوست امام منتظَر.  
کتاب کفایة الطّالب را در اینجا تمام کرده و حالات او را در کتابی مخصوص می‌نگاریم.» ناگفته نماند که کتاب ویژه این عالمِ سنّی درباره حضرت مهدی (علیه السلام)، البیان فی اخبار صاحب الزّمان نام دارد.  
7 خواجه پارسا از بزرگان مذهب حنفی در کتاب «فضل الخطاب» مینویسد: «ابو محمّد حسن عسکری بعد از خودش جز فرزندی به نام ابوالقاسم محمّد منتظَر که مرسوم به قائم و حجّت و مهدی و صاحب الزّمان است بر جای نگذاشت.  
شب میلاد او نیمه شعبان سال 255 هجری و مادرش امّ ولد بوده که نرجس نامیده شده است.» 8 ابن طلحه کمال الدّین شافعی (متوفّای 654) در کتاب ارزشمندش به نام «مطالب السَّئُول فی مناقب آل الرّسول» می‌نویسد: «امّا در مناقب ابو محمّد حسن عسکری همین بس که بزرگترین منقبب و مزیتی که خدا به او داده آن است که مهدی موعود از صلب اوست … مادرش کنِیری است به نام صیقل و نام خودش محمّد، کنیه‌اش ابوالقاسم، لقبش «حجّت» و «خلف صالح» و به قولی «منتظَر» است.» 9 شمس الدّین ابوالمظفّر سبط بن جوزی حنفی (متوفّای 654) در کتاب معروفش «تذکرة الخواصّ» مینویسد: «محمّد بن حسن بن علی بن محمّد بن علی بن موسی الرّضا بن جعفر بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب، کنیه‌اش ابوعبدالله و ابوالقاسم است.  
و او خلف حجّت، صاحب الزّمان، قائم منتظَر و آخرین ائمّه 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 الزّمان 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.» 10 عبدالوّهاب شعرانی شافعی مصری (متوفّای 973) در کتابش به نام «الیواقیت و الجواهر» مینویسد: «… او از اولاد امام حسن عسکری و تولدّش در نیمه شعبان سال 255 واقع است و او باقی میماند تا با عیسی بن مریم (علیه السلام) اجتماع کند.  
و عمر شریفش تا زمانِ ما که اکنون سال 958 است، 706 سال می‌باشد.» از حضرت مهدی (علیه السلام)، مطالبی ارزنده تحت عنوان توقیعات و نامه‌های آن حضرت به نوّاب اربعه و بعضی از اَعلامِ خاصّانِ مورد اعتماد او، نقل گردیده که در مجامع حدیثی از قبیل: بحارالانوار، احتجاج طبرسی، غیبت نعمانی، غیبت شیخ طوسی و اکمال الدّین شیخ صدوق، روایت شده است.  
اینک از میان کلمات و سخنانِ آن منجی بشریت و مهدی موعود، چهل حدیث برگزیده را که هر یک رهنمودی بزرگ و امّید بخش است، به جویندگان هدایت و منتظران ظهورش تقدیم می‌دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الاِْمامُ الْمَهْدِی (علیه السلام):

1 توجّه امام مهدی (علیه السلام) به شیعیان خویش

إِنّا غَیرُ مُهْمِلینَ لِمُراعاتِکمْ، وَ لا ناسینَ لِذِکرِکمْ، وَ لَوْ لا ذلِک لَنَزَلَ بِکمُ اللاَّْواهُ، وَ اصْطَلَمَکمُ الاَْعْداءُ.  
فَاتَّقُوا اللّهَ جَلَّ جَلالُهُ وَ ظاهِرُونا.  
ما در رعایت حال شما کوتاهی نمی‌کنیم و یاد شما را از خاطر نبرده‌ایم، که اگر جز این بود گرفتاریها به شما روی می‌آورد و دشمنان، شما را ریشه کن می‌کردند.  
از خدا بترسید و ما را پشتیبانی کنید.

2 عمل صالح و تقرّب به اهل بیت (علیهم السلام)

فَلْیعْمَلْ کلُّ امْرِء مِنْکمْ بِما یقَرَّبُ بِهِ مِنْ مَحَبَّتِنا، وَلْیتَجَنَّبْ ما یدْنیهِ مِنْ کراهِیتِنا وَ سَخَطِنا، فَإِنَّ امْرَأً یبْغَتُهُ فُجْأَةً حینَ لا تَنْفَعُهُ تَوْبَةٌ، وَ لا ینْجیهِ مِنْ عِقابِنا نَدَمٌ عَلی حَوْبَة.  
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.

3 تسلیم در مقابل دستورهای اهل بیت (علیهم السلام)

فَاتَّقُوا اللّهَ، وَ سَلِّمُوا لَنا، وَ رُدُّو الاَْمْرَ إِلَینا، فَعَلَینَا الاِْصْدارُ، کما کانَ مِنَّا الاِْیرادُ، وَ لا تَحاوَلُوا کشْفَ ما غُطِّی عَنْکمْ، وَ اجْعَلُوا قَصْدَکمْ إِلَینا بِالْمَوَدَّةِ عَلَی السُّنَّةِ الْواضِحَةِ.  
از خدا بترسید و تسلیم ما شوید و کارها را به ما واگذارید، بر ماست که شما را از سرچشمه، سیراب برگردانیم، چنان که بردن شما به سرچشمه از ما بود، در پی کشف آنچه از شما پوشیده شده نروید.  
مقصد خود را با دوستی ما بر اساس راهی که روشن است به طرف ما قرار دهید.

4 تحقّق حتمی حقّ

أَبَی اللّهُ عَزَّوَجَلَّ لِلْحَقِّ إِلاّ إِتْمامًا وَ لِلْباطِلِ إِلاّ زَهُوقًا، وَ هُوَ شاهِدٌ عَلَی بِما أَذْکرُهُ.  
خداوند مقدّر فرموده است که حقّ به مرحله نهایی و کمال خود برسد و باطل از بین رود، و او بر آنچه بیان نمودم گواه است.

5 خلقت هدفدار و هدایت پایدار

إِنَّ اللّهَ تَعالی لَمْ یخْلُقِ الْخَلْقَ عَبَثًا وَ لا أَهْمَلَهُمْ سُدًی بَلْ خَلَقَهُمْ بِقُدْرَتِهِ وَ جَعَلَ لَهُمْ أَسْماعًا وَ أَبْصارًا وَ قُلُوبًا وَ أَلْبابًا ثُمَّ بَعَثَ إِلَیهِمُ النَّبِیینَ عَلَیهِمُ السَّلامُ مُبَشِّرینَ وَ مُنْذِرینَ، یأْمُرُونَهُمْ بِطاعَتِهِ وَ ینْهَوْنَهُمْ عَنْ مَعْصِیتِهِ وَ یعَرِّفُونَهُمْ ما جَهِلُوهُ مِنْ أَمْرِ خالِقِهِمْ وَ دینِهِمْ وَ أَنْزَلَ عَلَیهِمْ کتابًا، وَ بَعَثَ إِلَیهِمْ مَلائِکةً یأْتینَ بَینَهُمْ وَ بَینَ مَنْ بَعَثَهُمْ إِلَیهِمْ بِالْفَضْلِ الَّذی جَعَلَهُ لَهُمْ عَلَیهِمْ.  
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 نمی‌دانند به آنها بفهمانند و بر آنان کتاب فرستاد و به سویشان فرشتگان برانگیخت تا آنها میان خدا و پیامبران به واسطه تفضّلی که بر ایشان روا داشته واسطه باشند.

6 ظهور حقّ

إِذا أَذِنَ اللّهُ لَنا فِی الْقَوْلِ ظَهَرَ الْحَقُّ وَ اضْمَحَلَّ الْباطِلُ، وَ انْحَسَرَ عَنْکمْ.  
هر گاه خداوند به ما اجازه دهد که سخن گوییم، حقّ ظاهر خواهد شد و باطل از میان خواهد رفت و خفقان از [سرِ] شما برطرف خواهد شد.

7 تفتیش ناروا

مَنْ بَحَثَ فَقَدْ طَلَبَ، وَ مَنْ طَلَبَ فَقَدْ دَلَّ، وَ مَنْ دَلَّ فَقَدْ أَشاطَ وَ مَنْ أَشاطَ فَقَدْ أَشْرَک.  
حضرت مهدی (علیه السلام) در خصوص کسانی که در جستجوی او بوده‌اند 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.

8 ظهور حقّ به اذن حقّ

فَلا ظُهُورَ إِلاّ بَعْدَ إِذْنِ اللّهِ تَعالی ذِکرُهُ وَ ذلِک بَعْدَ طُولِ الاَْمَدِ وَ قَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ امْتِلاءِ الاَْرْضِ 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.

9 مدّعیان دروغگو

سَیأْتی إلی شیعَتی مَنْ یدَّعِی المُشاهَدَةَ.  
أَلا فَمَنِ ادَّعَی المُشاهَدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْیانی وَ الصَّیحَةِ فَهُوَ کذّابٌ مُفْتَر وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلاّ بِاللّهِ الْعَلِی الْعَظیم.  
آگاه باشید به زودی کسانی ادّعای مشاهده (نیابت خاصّه) مرا خواهند کرد.  
آگاه باشید هر کس قبل از «خروج سفیانی» و شنیدن صدای آسمانی، ادّعای مشاهده مرا کند دروغگو و افترا زننده است؛ حرکت و نیرویی جز به خدای بزرگ نیست.

10 دنیا در سراشیبی زوال

إِنَّ الدُّنْیا قَدْ دَنا فَناؤُها وَ زَوالُها وَ أَذِنَتْ بِالْوِداعِ وَ إِنّی أَدْعُوکمْ إِلَی اللّهِ وَ رَسُولِهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ الْعَمَلِ بِکتابِهِ وَ إِماتَةِ الْباطِلِ وَ إِحْیاءِ 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 آلش باد و عمل به قرآنش و میراندن باطل و زنده کردن سنّت، دعوت می‌کنم.

11 ذخیره بزرگ

أَنَا بَقِیةٌ مِنْ آدَمَ وَ ذَخیرَةٌ مِنْ نُوح وَ مُصْطَفی مِنْ إِبْراهیمَ وَ صَفْوَة مِنْ مُحَمَّد (صلی الله عَلَیهِمْ أَجْمَعینَ).  
من باقیمانده از آدم و ذخیره نوح و برگزیده ابراهیم و خلاصه محمّد (درود خدا بر همگی آنان باد) هستم.

12 حجّت خدا

زَعَمَتِ الظَّلَمَةُ أَنَّ حُجَّةَ اللّهِ داحِضَةٌ وَ لَوْ أُذِنَ لَنا فِی الْکلامِ لَزالَ الشَّک.  
ستمگران پنداشتند که حجّت خدا از بین رفته است، در حالی که اگر به ما اجازه سخن گفتن داده می‌شد، هر آینه تمام شکها را از بین می‌بردیم.

13 عطسه، نشانه سلامت

أَلا أُبَشِّرُک فِی الْعِطاسِ فَقُلْتُ بَلی قالَ: هُوَ أَمانٌ مِنَ الْمَوْتِ ثَلاثَةَ أَیام.  
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، علامتِ امان از مرگ تا سه روز است.

14 نماز، طرد کننده شیطان

ما أُرْغِمَ أَنْفُ الشَّیطانِ بِشَیء مِثْلِ الصَّلوةِ، فَصَلِّها وَ أَرْغِمْ أَنْفَ الشَّیطانِ.  
هیچ چیز مثل نماز، بینی شیطان را به خاک نمی‌مالد، پس نماز بخوان و بینی شیطان را به خاک بمال.

15 اذن مالک

لا یحِلُّ لاَِحَد أَنْ یتَصَرَّفَ فی مالِ غَیرِهِ بِغَیرِ إِذْنِهِ.  
تصرّف در مال هیچ کس بدون اجازه او جایز نیست.

16 استعاذه به خدا

أَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الْعَمی بَعْدَ الْجَلاءِ وَ مِنَ الضَّلالَهِ بَعْدَ الْهُدی وَ مِنْ مُوبِقاتِ الاَْعْمالِ وَ مُرْدِیاتِ الْفِتَنِ.  
پناه به خدا می‌برم از نابینایی بعد از بینایی و از گمراهی بعد از راهیابی و  
از اعمال ناشایسته و فرو افتادن در فتنه‌ها.

17 اسوه‌های حقیقت

إِنَّ الْحَقَّ مَعَنا وَ فینا، لا یقُولُ ذلِک سِوانا إِلاّ کذّابٌ مُفْتَر.  
حقّ با ما و در میان ماست، کسی جز ما چنین نگوید، مگر آن که دروغگو و افترا زننده باشد.

18 ظهور فَرَج به اذن خدا

وَ أَمّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَی اللّهِ عَزَّوَجَلَّ، کذَبَ الْوَقّاتُونَ.  
وَ أَمّا قَوْلُ مَنْزَعَمَ أَنَّ الْحُسَینَ (علیه السلام) لَمْ یقْتَلْ، فَکفْرٌ وَ تَکذیبٌ وَ ضَلالٌ.  
امّا ظهور فرج، موکول به اراده خداوند متعال است و هر کس برای ظهور ما وقت تعیین کند دروغگوست.  
و امّا گفته کسانی که پنداشته‌اند امام حسین (علیه السلام) کشته نشده، کفر و دروغ و گمراهی است.

19 شناخت خدا

إِنَّ اللّهَ تَعالی هُوَ الَّذی خَلَقَ الاَْجْسامَ وَ قَسَّمَ الاَْرْزاقَ لاَِنَّهُ لَیسَ بِجِسْم و لا حالّ فیجِسْم «لَیسَ کمِثْلِهِ شَیءٌ وَ هُوَ السَّمیعُ الْعَلیمُ».  
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».

20 ائمّه (علیهم السلام) دست پرورده‌های پروردگار

إِنَّ اللّه مَعَنا و لا فاقَةَ بِنا إِلی غَیرِهِ وَ الْحَقَّ مَعَنا فَلَنْ یوحِشَنا مَنْ قَعَدَ عَنّا وَ نَحْنُ صَنائِعُ رَبِّنا وَ الْخَلْقُ بَعْدُ صَنائِعُنا.  
خداوند با ماست، و به جز ذات پروردگار به چیزی نیاز نداریم، و حقّ با ماست.  
اگر کسانی با ما نباشند، هرگز در ما وحشتی ایجاد نمیشود، ما دستپرورده‌های پروردگارمان، و مردمان، دست پرورده‌های ما هستند.

21 دانش حقیقی

أَلْعِلْمُ عِلْمُنا وَ لا شَیءَ عَلَیکمْ مِنْ کفْرِ مَنْ کفَرَ.  
دانش، دانشِ ماست، از کفرِ کافر، گزندی بر شما نیست.

22 اتّفاق و وفای به عهد

لَوْ أَنَّ أَشْیاعَنا وَفَّقَهُمُ اللّهُ لِطاعَتِهِ عَلَی اجْتِماع مِنَ الْقُلُوبِ فِی الْوَفاءِ بِالْعَهْدِ عَلَیهِمْ لَما تَأَخَّرَ عَنْهُمُ الُْیمْنُ بِلِقائِنا وَ لَتَعَجَّلَتْ لَهُمُ السَّعادَةُ بِمُشاهَدَتِنا.  
اگر شیعیان ما که خداوند آنها را به طاعت و بندگی خویش موفّق بدارد در وفای به عهد و پیمان الهی اتّحاد و اتّفاق می‌داشتند و عهد و پیمان را محترم میشمردند، سعادت دیدار ما به تأخیر نمی‌افتاد و زودتر به سعادت دیدار ما نائل می‌شدند.

23 پیروان نادان

قَدْ آذانا جُهَلاءُ الشّیعَةِ وَ حُمَقاؤُهُمْ، وَ مَنْ دینُهُ جَناحُ الْبَعُوضَةِ أَرْجَحُ مِنْهُ.  
حضرت مهدی (علیه السلام) به محمّد بن علی بن هلال کرخی فرموده‌اند: نادانان و کمخردان شیعه و کسانی که بال پشه از دینداری آنان محکمتر است، ما را آزردند.

24 بیزاری از غالیان

أَنَا بَریءٌ إِلَیاللّهِ وَ إِلیرَسُولِهِ مِمَّنْ یقُولُ إِنّا نَعْلَمُ الْغَیبَ وَ نُشارِکهُ فیمُلْکهِ أَوْ یحِلُّنا مَحَلاًّ سِوَی الَْمحَلِّ الَّذی رَضِیهُ اللّهُ لَنا.  
من از افرادی که می‌گویند: ما اهل بیت [مستقلاًّ 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 می‌برند، نزد خدا و رسولش، بیزاری می‌جویم.

25 سجده شکر

سَجْدَةُ الشُّکرِ مِنْ أَلْزَمِ السُّنَنِ وَ أَوْجَبِها.  
سجده شکر از لازمترین و واجبترین مستحبّات است.

26 فضیلت تعقیبات نماز

إِنَّ فَضْلَ الدُّعاءِ وَ التَّسْبیحِ بَعْدَ الْفَرائِضِ عَلَی الدُّعاءِ بِعَقیبِ النَّوافِلِ کفَضْلِ الْفَرائِضِ عَلَی النَّوافِلِ.  
فضیلت دعا و تسبیح بعد از نمازهای واجب در مقایسه با دعا و تسبیح پس از نمازهای مستحبی، مانند فضیلت واجبات بر مستحبّات است.

27 سجده، مخصوص خداست

فَأَمّا السُّجُودُ عَلَی الْقَبْرِ فَلا یجُوزُ.  
سجده بر قبر جایز نیست.

28 راهاندازی کار مردم

أَرْخِصْ نَفْسَک وَ اجْعَلْ مَجْلِسَک فِی الدِّهْلیزِ وَ اقْضِ حَوائِجَ النّاسِ.  
خودت را [برای خدمت] در اختیار مردم بگذار، و محلّ نشستن خویش را درِ ورودی خانه قرار بده، و حوائج مردم را برآور.

29 امنیت بخش زمین

إِنّی أَمانٌ لاَِهْلِ الاَْرْضِ کما أَنَّ النُّجُومَ أَمانٌ لاَِهْلِ السَّماءِ.  
وجود من برای اهل زمین، سبب امان و آسایش است، همچنان که ستارگان سبب امان آسمانند.

30 رجوع به راویان حدیث

وَ أَمَّا الْحَوادِثُ الْواقِعَةُ فَارْجِعُوا فیها إِلی رُواةِ حَدیثِنا فَإِنَّهُمْ حُجَّتی عَلَیکم وَ أَنَا حُجَّةُاللّهِ عَلَیهِمْ.  
در پیشامدهای مهمّ اجتماعی به راویان حدیث ما مراجعه کنید، زیرا که آنان حجّت من بر شما هستند و من هم حجّت خدا بر آنان هستم.

31 مطاع، نه مطیع کسی

إِنَّهُ لَمْ یکنْ أَحَدٌ مِنْ آبایی إِلاّ و قد وَقَعَتْ فی عُنُقِهِ بَیعَةٌ لِطاغِیةِ زَمانِهِ وَ إِنّی أَخْرُجُ حینَ أَخْرُجُ وَ لا بَیعَةَ لاَِحَد مِنَ الطَّواغیتِ فی عُنُقی.  
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.

32 آفتاب پشت ابر

وَ أَمّا وَجْهُ الاِْنْتِفاعِ بی فی غَیبَتی فَکالاِْنْتِفاعِ بِالشَّمْسِ إِذا غَیبَها عَنِ الاَْبْصارِ السَّحابُ.  
کیفیت بهرهوری از من در دوران غیبت، مانند کیفیت بهرهوری از آفتاب است هنگامی که ابر آن را از چشمها پنهان سازد.

33 سبقت اراده خدا بر همه چیز

وَ لکنَّ اَقْدارَ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ لاتُغالَبُ، وَ إِرادَتُهُ لاتُرَدُّ، وَ تَوْفیقُهُ لایسْبَقُبه راستی که مقدّرات خداوند متعال، مغلوب نشود و اراده الهی مردود نگردد و چیزی بر توفیق او پیشی نگیرد.

34 علّت اصلی غیبت امام (علیه السلام)

وَ أَمّا عِلَّةُ ما وَقَعَ مِنَ الْغَیبَةِ، فَإِنَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ قالَ: «یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْیاءَ إِنْ تُبْدَلَکمْ تَسُؤْکمْ.» امّا علّت و فلسفه آنچه از دوران غیبت اتّفاق افتاده [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».

35 آگاهیهای امام (علیه السلام)

إِنّا یحیطُ عِلْمُنا بِأَنْبائِکمْ، وَ لا یعْزُبُ عَنّا شَیءٌ مِنْ أَخْبارِکمْ.  
علم و دانش ما به خبرهای شما احاطه دارد و چیزی از اخبار شما بر ما پوشیده نمی‌ماند.

36 دعای فراوان

أَکثِرُو الدُّعاءَ بِتَعْجیلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذلِک فَرَجُکمْ.  
برای تعجیل فَرَج زیاد دعا کنید، زیرا همین دعا کردن، فَرَج و گشایش شماست.

37 سؤال نامطلوب

فَأَغْلِقُوا أَبْوابَ السُّؤالِ عَمّا لا یعْنیکمْ.  
درهای سؤال را از آنچه که مطلوب شما نیست ببندید.

38 آخرین اوصیا

أَنَا خاتَمُ الأَوْصِیاءِ وَ بی یدْفَعُ اللّهُ الْبَلاءَ عَنْ أَهْلی وَ شیعَتی.  
من آخرین نفر از اوصیا هستم، خداوند به وسیله من بلا را از خانواده و شیعیانم برطرف میگرداند.

39 حجّت خدا در زمین

إَنَّ الاَْرْضَ لا تَخْلُوا مِنْ حُجَّة إِمّا ظاهِرًا وَ إِمّا مَغْمُورًا.  
زمین خالی از حجّت خدا نیست، یا آشکار است و یا نهان.

40 علمدار هدایت در هر زمان

کلَّما غابَ عَلَمٌ بَدا عَلَمٌ، وَ إِذا أَفَلَ نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ.  
هر گاه عَلَم و نشانه‌ای پنهان شود، عَلَم دیگری آشکار گردد، و هر زمان که ستارهای افول کند، ستارهای دیگر طلوع نماید.

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم.  
- آیتی، محمّد ابراهیم: سیمای علی.  
- آل یاسین، شیخ راضی: صلح الحسن، چاپ نجف.  
- آل اعتماد، مصطفی: بلاغة الحسین، ترجمه علی کاظمی، نشر اسماعیلیان، قم.  
- ابن شعبه حرّانی، حسن: تحف العقول، نشر دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین قم.  
اخطب خوارزم، ابی مؤید موفّق به احمد مکی، مقتل الحسین، چاپ نجف.  
- اصفهانی، ابونعیم، حلیة الأولیاء، چاپ بیروت.  
- ابن هشام: السّیرة النّبویة، چاپ افست مصطفوی - قم.  
- ابن ابی الحدید، عزّ الدّین ابوحامد هبة الله: شرح نهج البلاغه، داراحیاء العربیه.  
- ابن ابی فراس، حسین ورّام، تنبیه الخواطر و نزهة النّواظر (معروف به مجموعه ورّام)، دارالکتب الاسلامیه.  
- ابن قتیبه: الإمامة و السّیاسة، مؤسّسة الوفاء، بیروت.  
- ابن اثیر، عزّالدّین عبدالله بن مسلم: المعارف، منشورات شریف الرّضی.  
- ابن اثیر، عزّالدّین علی بن کرّام: الکامل، داراحیاء التّراث العربی.  
- ابن طاووس، علی بن موسی: اللّهوف فی قتلی الطّفوف، منشورات المطبعة الحیدریة.  
- ابن واضح، احمد بن یعقوب: تاریخ الیعقوبی، دارصادر بیروت.  
- ابن شهر آشوب، ابی جعفر رشد الدّین محمّد بن علی: مناقب آل ابی طالب، تصحیح و تحقیق سید هاشم رسول محلاتی.  
- ابن سعد، واقدی، محمّد: طبقات، دار بیروت للطّباعة و النّشر.  
- ابن جوزی، یوسف بن فرغلی، تذکرة الخواصّ، مؤسّسة اهل البیت، بیروت.  
- ابن اثیر، عزّالدّین ابی الحسن علی بن الکرّام، اسد الغابه، داراحیاء التّراث العربی، بیروت.  
- اربلی، علی بن عیسی: کشف الغُمّة، دار اضواء، بیروت.  
- امینی، عبدالحسین: الغدیر، دارالکتب الاسلامیه.  
بیهقی نیشابوری، قطب الدین ابوالحسن، دیوان امام علی، ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی، اسوة، تهران، 1375 ش.  
- بلاغی، سید صدرالدّین: ترجمه صحیفه سجّادیه، دارالکتب الاسلامیه.  
- بلاذری: انساب الأشراف، دارالتّعارف للمطبوعات، بیروت.  
- پیشوایی، مهدی: سیره پیشوایان، انتشارات توحید، قم، 1374 ش.  
- تویسر کانی، محمّد نبی: لئالی الأخبار، نشر علاّمه، قم.  
- حسنی، علی اکبر: تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1373 ش.  
- حائری یزدی، شیخ علی: الزام النّاصب فی اثبات حجّة الغائب.  
- الحسنی، هاشم معروف: زندگی دوازده امام، ترجمه محمّد رخشنده، نشر امیرکبیر، تهران.  
- جوینی، ابراهیم بن محمّد: فرائد السّمطین فی فضائل البتول و السّبطین، مؤسّسة المحمودی للطّباعة و النّشر.  
- خادمی محمّد شیرازی: مجموعه فرمایشات حضرت بقیة الله، مؤسّسة الغدیر.  
- رحمانی همدانی، احمد: بهجة قلب المصطفی، دفتر تبلیغات و انتشارات بدر.  
- زمخشری: الکشّاف عن حقایق غوامض التنّزیل، نشر ادب الحوزه.  
- سیوطی، جلال الدّین: مسند فاطمة الزّهراء، چاپ مصر.  
- سیوطی، جلال الدّین: تاریخ الخلفاء، دارالقلم، بیروت.  
- سپهر، محمّد تقی: ناسخ التّواریخ، کتابفروشی اسلامیه.  
- شریعتی، علی: اسلام شناسی، چاپ مشهد.  
- شبرّ، 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 الحقّ، مکتبة آیة الله نجفی مرعشی، قم.  
- شهیدی، سید جعفر: زندگانی فاطمه زهرا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.  
- شهیدی، سید جعفر: ترجمه نهج البلاغه، سازمان انتشارات دار القرآن، قم.  
- شیخ الاسلامی، حسین: مسند فاطمة الزّهراء، انتشارات دار القرآن، قم.  
- صبحی صالح: نهج البلاغه، چاپ بیروت.  
- صدوق، ابی جعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، انتشارات کتابخانه صدوق.  
- صدوق: عیون اخبار الرّضا، چاپخانه زندگی.  
- صدوق: معانی الاخبار، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین قم.  
- صدوق: علل الشّرایع، دار البلاغة، بیروت، لبنان.  
- صدوق: خصال، انتشارات علمیه اسلامیه.  
- صدوق: کمال الدّین و تمام النّعمة، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین.  
- صدوق: امالی، انتشارات کتابچی.  
- صافی گلپایگانی، لطف الله: پرتوی از عظمت حسین (علیه السلام).  
- صابری همدانی، احمد: ادب الحسین و حماسته، نشر جامعه مدرسین، قم.  
- ضاهر وتر محمّد، مدیریت نظامی در نبردهای پیامبر اکرم (ص)، ترجمه اصغر قائدان، نشر صریر، تهران، 1374.  
- طوسی، ابی جعفر محمّد بن حسن: تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران.  
- طوسی: کتاب الغیبة، مؤسّسة المعارف الاسلامیة - قم.  
- طبری، محمّد بن جریر: تاریخ الامم و الملوک، انتشارات دار الفکر بیروت.  
- طبرسی، رضی الدّین 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 الشّیعة، دار التّعارف للمطبوعات، بیروت.  
- عاملی، حرّ: وسایل الشّیعة، داراحیاء التّراث العربی، بیروت.  
- عطاردی، عزیز الله: مسند الامام الجواد، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).  
- عطاردی، عزیز الله: مسند الام الهادی، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).  
- عطاردی، عزیز الله: مسند امام العسکری.  
- عادل ادیب: زندگانی تحلیلی پیشوایان ما، ترجمه دکتر اسدالله مبشّری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.  
- غفوری، علی: سرگذشت و شهادت هشتمین امام شیعیان، امام رضا (علیه السلام).  
- فیض کاشانی، ملاّمحسن: محجّة البیضاء، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین قم.  
- فرزانه، احمد و مرتضی رضوی: نهج الشّهاده، مؤسّسه و نشر فرهنگ اهلبیت.  
- قرشی، باقر شریف: حیاة الامام الحسن العسکری (علیه السلام)، نشر جامعه مدرّسین - قم.  
- قزوینی، سید کاظم: فاطمة الزّهراء از ولادت تا شهادت، ترجمه دکتر حسین فریدونی، نشر آفاق.  
- قمی، شیخ عبّاس: سفینة البحار، انتشارات فراهانی.  
- قرشی، سید علی اکبر: اتّفاق در مهدی موعود، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین، قم.  
- قمی، شیخ عبّاس: منتهی الآمال، انتشارات هجرت، قم.  
- قندوزی حنفی، شیخ سلیمان: ینابیع المودّه، نشر شریف رضی، قم.  
- کامل سلیمان: یوم الخلاص، منشورات انوار الهدی.  
- کلینی، محمّد: اصول کافی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).  
- کلینی، محمّد: روضه کافی، انتشارات علمیه اسلامیه.  
- کلینی، محمّد: یوم الخلاص (روزگار رهایی)، ترجمه علیاکبر مهدی پور، نشر آفاق.  
- مجلسی، علاّمه محمّد باقر: بحارالانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمّة الأطهار، دارالکتب الإسلامیة ایران و چاپ بیروت.  
- مالکی، ابن صبّاغ علی بن محمّد بن احمد: فصول المهمّه، دارالاضواء، لبنان - بیروت.  
- مفید، محمّد: الإرشاد، انتشارات علمیه اسلامیه.  
- مفید، محمّد: امالی، چاپ بصیرتی، قم.  
- مدرّس، سید علاءالدّین: تذکرة المهدی، انتشارات مفید.  
- مقرّم، سید عبدالرّزّاق: مقتل الحسین (علیه السلام)، چاپ نجف.  
- مظفّر، محمّد حسن: دلائل الصّدق، دار المعلّم، قاهره.  
- مبرّد: الکامل.  
- مجتهد زنجانی، (آیت الله) سید ابوالفضل: گوشهای از اخلاق محمّد، در کتاب محمّد خاتم پیامبران، ج 1، چاپ حسینیه ارشاد.  
- نیشابوری، مسلم بن حجّاج: صحیح المسلم، دارالکتب العلمیة، بیروت.  
- نجفی، محمّد حسن: جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیة.  
- نجفی، محمّد صادق: سخنان حسین بن علی از مدینة تا کربلا، چاپ جامعه مدرّسین، قم.  
- نعمانی، محمّد بن ابراهیم: غیبت، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.  
نصیر پور، محمّد قاسم: زندگانی فاطمه زهرا، انتشارات اسوه.

آشنایی با علوم اسلامی؛ علم کلام (شهید مطهری)

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: آشنایی با علوم اسلامی: در چهار جلد / نوشته مطهری  
مشخصات نشر: قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳.  
مشخصات ظاهری: ۴ج 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 (۳۴۷ - ۳۸۴)  
شماره کتابشناسی ملی: ۲۰۷۴۶۹۷

درس 1 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 می‌کند، به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌کند.  
علماء اسلامی می‌گویند: 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 احیانا فلسفه.  
ثانیا 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 دقیقا 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 110 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. علی هذا 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 اندیشه ها، 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 «زنادقه» در جهان اسلام که به طور کلی ضد دین بودند با توجه به آزادی‌ای که خلفای عباسی (در حدودی که با سیاست برخورد نداشت) داده بودند، و پیدایش فلسفه در عالم اسلامی که به نوبه خود شکوک و 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

ظاهرا 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 اولا 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. ثانیا قرآن مجید آیات زیادی در این دارد که محرک اندیشه‌ها در این مساله اساسی می‌گردد. (1)  
علیهذا دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشا دیگری برای طرح این مساله در جهان اسلامی بشویم. مستشرقین، معمولا برای اینکه اصالت علوم و معارف اسلامی را نفی کنند، کوشش دارند به هر نحو هست برای همه علومی که در میان مسلمین پدید آمد ریشه‌ای از خارج از دنیای اسلام، خصوصا 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 ضمنا 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 (2) و کم کم بحث به توحید افعالی و سپس به توحید صفاتی کشیده شد که بعدها در این باره توضیح خواهیم داد.  
صف آرایی میان بحثهای کلامی بعدها خیلی توسعه و دامنه پیدا کرد، به بسیاری از مسائل فلسفی کشیده شد از قبیل بحث در جواهر و اعراض و ترکب جسم از اجزاء لا یتجزی و مساله «خلاء» و غیره. زیرا مکلمین طرح این مسائل را به عنوان مقدمه‌ای برای مسائل مربوط به اصول دین - 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 تالیف 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 جبرا مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شد دائره کلام وسعت یابد به این معنی که ضرورت طرح بسیاری از مسائل فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد. شاید به یاری خدا ما 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 مبادیی 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، صرفا 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

1 - رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت» تالیف مرتضی مطهری.  
2 - رجوع شود به مقدمه کتاب «عدل الهی» تالیف مرتضی مطهری.

درس 2 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 بخثی هست راجع به اینکه هر عملی موضوعی خاص دارد و تمایز مسائل هر علمی از از مسائل علم دیگر به حسب تمایز موضوعات آن علوم است.  
البته این مطلب درستی است علومی که مسائل آنها وحدت واقعی دارند چنین است ولی مانعی ندارد که علمی داشته باشیم که وحدت مسائل آن اعتباری باشد و موضوعات 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.  
علومی که وحدت مسائل آنها وحدت ذاتی است، امکان ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند، یعنی برخی مسائل میان آنها مشترک باشد، ولی علومی که وحدت آنها اعتباری است ویا یک علم که وحدت مسائلش اعتباری است با علمی دیگر که وحدت مسائلش ذاتی است، هیچ مانعی ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند. علت تداخل مسائل فلسفی و کلام و یا مسائل روانشناسی و کلام و یا مسائل اجتماعی و کلام همین امر است.  
برخی از علما اسلامی درصدد 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 علومی که مسائل آن علوم وحدت ذاتی دارند، اما علومی که مسائل آنها وحدت اعتباری دارند نمی‌توانند موضوع واحدی داشته باشند. در اینجا بیش از این نمی‌توان بحث کرد.

نامگذاری

یک بحث دیگر این است که چرا این علم به نام «کلام» نامیده شد و در چه زمانی این نام به آن داده شد؟ برخی گفته‌اند به این سبب کلام نامیده شد که قدرت دارنده خود را در سخن و استدلال فزونی دهد. برخی می‌گویند از آن جهت کلام نامیده شد که روش و عادت علماء این فن این بود که در کتب خود سخن خود را با تعبیر «الکلام فی کذا» و «الکلام فی کذا» آغاز می‌کردند.  
بعضی گفته‌اند از آن جهت کلام نامیده شد که سخن در اطراف مباحثی بود که به عقیده اهل حدیث درباره آنها باید سکوت کرد و بعضی گفته‌اند که این نام آنگاه به میان آمده که بحث مخلوق بودن و یا مخلوق نبودن کلام الله میا مسلمین طرح گردید و صف آرایی شدیدی شد و مردم زیادی کشته شدند وبه همین مناسبت آن دوره را دوره «محنت» نامیده‌اند. یعنی چون در دوره محنت اکثر مباحثات اصول دینی در اطراف حدوث و قدم کلام الله دور می‌زد، علم اصول دین به نام «علم کلام» نامیده شده. اینها وجوهی است که در وجه تسمیه «علم کلام» گفته شده است.

مذاهب و فرق کلامی

مسلمین همانطور که از نظر فقهی و آنچه مربوط به فروع دین است و مسائل عملی مذاهب و روشهای مختلفی پیدا کردند و از این جهت به فرقه‌های مختلف تقسیم شدند جعفری زیدی حنفی شافعی مالکی 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 اتفاقها در اصول فکری لابد منه است، و تا آنجا که مبنا و ریشه اختلافات طرز استنباطها باشد نه غرضها مفید هم هست یعنی موجب تحرک و تجسس و بحث و کاوش و پیشرفت است آری آنجا که اختلافات با تعصبات و جانبداریها و گرایشهای بی منطق احساساتی توام 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 مسملین 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 بپردازیم لازم است به یک جریان در جهان اسلامی اشاره نمائیم و آن اینکه گروهی از علماء اسلامی از اصل با کلام یعنی بحثت 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. حنابله 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 قبلا 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. (1) 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 اولا 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 ثانیا 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 فرق خوارج بودند و به همین دلیل تاکنون منقرض نشده‌اند.  
باطنیه نیز آن قدر در اندیشه‌های اسلامی بر اساس باطنیگری دخل و تصرف کرده‌اند که می‌توان گفت اسلام را «قلب» کرده‌اند.  
به همین دلیل مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزء فرق اسلامی به شمار آورند.  
در حدود سی سال پیش که «دار التقریب بین المذاهب الاسلامیة» در قاهره تاسیس شد و مذاهب: شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، هر کدام نماینده داشتند، اسماعیلیان خیلی کوشش کردند که نماینده بفرستند ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد.  
باطنیه، علی رغم انحرافات زیادشان، برخلاف خوارج که از خود مکتب و نظام فکری نداشتند، از یک مکتب کلامی و فلسفی نسبتا قابل توجهی برخوردارند، شخصیتهای فکری با اهمیتی در میان آنها ظهور کرده است و کتب قابل توجهی نیز از آنها به یادگار مانده است. اخیرا 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 841 هجری است. کتاب «جامع الحکمین» و کتاب «وجه دین» و «خوان اخوان» او معروف و مشهور است و از جمله «ابوحاتم رازی» متوفی در 332 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 اخیرا چاپ و منتشر شده است.  
یکی دیگر از شخصیتهای معروف اسماعیلیه «حمد الدین کرمانی» شاگر «ابویعقوب سجستانی» است. «حمید الدین» کتب زیادی در زمینه مذهب اسماعیلیه تالیف کرده است. یکی دیگر «ابوحنیفه نعمان بن ثابت» معروف به «قاضی نعمان» است که به عنوان «ابوحنیفه شیعی» (شیعه اسماعیلی) معروف است. این مرد اطلاعاتش در فقه و حدیث خوب است، کتاب معروف «دعائم الاسلام» او سالها پیش در تهران با حروف سنگی چاپ شده است.

پی نوشت

1 - المذاهب الاسلامیین عبدالرحمن بدوی، صفحه 34.

درس 3 معتزله (1)

معتزله (1)

بحث خود را - به علتی که بعدا توضیح خواهیم داد - از معتزله آغاز می‌کنیم.  
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 می‌کنیم و سپس شخصیتهای معروف آنها را با اشاره به سرگذشت تاریخی این قوم یاد می‌کنیم و آنگاه سیر تحولی عقائد آنها را بیان می‌نمائیم.  
مسائل معتزله زیاد است، منحصر به امور دینی محض که از نظر معتزله باید به آنها معتقد و مؤمن بود نیست، شامل یک سلسله مسائل طبیعی، اجتماعی، انسانی، فلسفی نیز که مستقیما در حوزه مسائل ایمانی نیست می‌گردد، ولی البته همه آن مسائل به نحوی با مسائل ایمانی مربوط است و به عقیده معتزله تحقیق در مسائل ایمانی بدون تحقیق در این مسائل نامیسر است.

اصول اعتزال

خود معتزله پنج مساله را از اصول اعتزال می‌شمارند:  
الف. توحید، یعنی عدم تکثر ذات و صفات.  
ب. عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست.  
ج. وعده و وعید، یعنی خدواند 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. منزلة بین المنزلتین، یعنی فاسق (مرتکب گناه کبیره، مثلا شارب الخمر، زناکار، دروغگو و امثال اینها) نه مؤمن است و نه کافر، فسق حالتی است بین کفر و ایمان.  
ه. امر به معروف و نهی از منکر. نظر خاص معتزله درباره امر به معروف و نهی از منکر این است که اولا راه شناخت معروف و منکر منحصر به شرع نیست، عقل نیز قادر است لااقل پاره‌ای از معروفها و منکرها را مستقلا تشخیص دهد؛ و ثانیا مشروط به وجود امام نیست، وظیفه عموم مسلمین است، خواه امام و پیشوایی باشد و خواه نباشد؛ تنها بعضی از مراتب آن است که اجراء آنها بر عهده امامان و متصدیان امور مسلمین است، از قبیل اقامه حدود شرعیه و حفظ مرزهای کشورهای اسلامی و سایر کارهای حکومتی اسلامی.  
متکلمین معتزلی احیانا کتابهای مستقلی درباره این اصول 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 زاتی، توحید صفاتی: توحید افعالی، توحید در عبادت.  
توحید ذاتی، یعنی اینکه ذات پرودگار 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، سمیعیت، 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 دائره 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 منزه بودنش از مثل و مانند، و یگانگی او در صفات، و یگانگی او در فاعلیت از شؤون و صفات او است، اما توحید در عبادت یعنی لزوم یگانه پرستی. پس توحید در عبادت نیز از شؤون خداوند است زیرا توحید در عبادت یعنی یگانگی خداوند در شایستگی برای 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 اولا معتزله منکر توحید افعالی می‌باشند و ثانیا 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 4 معتزله (2)

اصل عدل

در درس گذشته اجمالا 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، مثلا 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 القدرة 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 شؤون خدایی او است.  
ولی اشعاره معتقدند هیچ کاری فی حد ذاته عدل نیست، و هیچ کاری فی حدذاته 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 القدرة 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 حدذاتها 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. مثلا راستی، امانت، عفت، تقوا ذاتا نیک است، و دروغ، خیانت، فحشاء، لاابالیگری ذاتا 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.  
مساله 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 «قبیح» است و عقلا محال است. تکلیف ما لا یطاق چطور؟ 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 به 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. علی هذا تمام وعیدهایی که در مورد فساق و فجار شده است که مثلا ظالم چنین عذاب می‌کشد، دروغگو چنان، و شرابخوار چنان، بدون تخلف عملی خواهد شد، مگر آنکه قبلا 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 می‌شود و از عقیده آنها در مورد حسن و قبح عقلی ناشی می‌گردد.

منزلة بین المنزلتین

اعتقاد معتزله به اصل منزلة 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 می‌دانیم خوارج در اثر حادثه «حکمیت» در جنگ صفین پدید آمدند و ظهورشان در نیمه قرن اول هجری، یعنی در حدود سال 37 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 می‌شدند طبعا خوارج آنها را کافر می‌دانستند و به همین جهت خوارج همواره در قطب مخالف سیاستهای حاکم قرار داشتند.  
گروه دیگری به وجود آمدند (یا آنها را سیاستها به وجود آورند) که به نام «مرجئه» خوانده می‌شدند. مرجئه از لحاظ ارزش تاثیر گناه در نقطه مقابل خوارج قرار داشتند، آنها می‌گفتند اساس کار بر این است که انسان از نظر عقیده و ایمان که مربوط به قلب است مسلمان باشد، اگر ایمان که امر قلبی است درست بود، مانعی ندارد که عمل انسان فاسد باشد، ایمان، کفاره عمل بد است.  
رای و عقیده مرجئه به نفع دستگاه حاکم بود، یعنی موجب می‌شد که مردم اهمیت زیادی برای فسق و فجورهای آنها قائل نشوند و آنها را با همه تبهکاریها اهل بهشت بدانند. مرجئه صریحا می‌گفتند «پیشوا هر چند گناه کند مقامش باقی است و اطاعتش واجب است و نماز پشت سر او صحیح است.» به همین دلیل خلفای جور از مرجئه حمایت می‌کردند مرجئه می‌گفتند 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. متعزله نام این مرحله میانه را «منزلة 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 الامة» یعنی واصل و عمرو بن عبید از قوم همه امت جدا شدند و قول سومی اختراع کردند.

امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از ضرریات اسلام و مورد اجماع و اتفاق عموم مسلمین است. اختلافاتی که هست مربوط است به حدود و شروط آنها. مثلا خوارج امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی نمی‌دانستند، معتقد بودند در همه شرایط باید این دو فریظه صورت گیرد. مثلا دیگران احتمال موفقیت را و همچنین عدم ترتب 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 صرفا قلبی و زبانی است، یعنی قلبا باید طرفدار معروف و مخالف منکر بود و لسانا نیز باید به نفع معروفها و علیه منکرها تبلیغ کرد. ولی خوارج معتقد بودند که عند اللزوم باید قیام کرد و عملا 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 مفاسد است همچنان که خوارج نیز چنین نظری داشتند، با تفاوتی که اشاره شد.

درس 5 معتزله (3)

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 الهیالت بالمعنی الاخص است که در حوزه عقاید دینی قرار دارد. مسائل امور عامه از باب مقدمه است. همچنانکه بحث در طبیعیات نیز برای متکلمین جنبه مقدمی دارد یعنی متکلمین از این جهت در طبیعیات بحث می‌کنند که راهی برای اثبات یک اصل دینی باز نمایند و یا راه حلی برای یک اشکال پیدا کنند. ما در اینجا فهرست وار به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم و از الهیات آغاز می‌کنیم.

الهیات

الف. توحید صفاتی  
ب. عدل  
ج. مخلوق بودن کلام خدا (کلام صفت فعل است نه صفت ذات.)  
د. افعال الله معلل به اغراض است (هر کار خدا برای یک فایده و نتیجه است.)  
ه. مغفرت بدون توبه ناممکن است (اصل وعد و وعید).  
و. قدیم منحصر به خداوند است. (در این عقیده فقط فلاسفه مخالفند.)  
ز. تکلیف ما لا یطاق محال است.  
ح. افعال بندگان به هیچ وجه مخلوق خدا نیست، و مشیت الهی به افعال بندگان تعلق نمی‌گیرد.  
ط. عالم حادث است (در این عقیده نیز فقط فلاسفه مخالفند.)  
ی. خداوند نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود.

طبیعیات

الف. جسم مرکب است از ذرات لا یتجزی.  
ب. بو، عبارت است از ذراتی که در فضا پخش می‌شود.  
ج. طعم، جز ذرات که بر روی ذائقه اثر می‌گذارد نیست.  
د. روشنایی، ذراتی است که در فضا پخش می‌شود.  
ه. تداخل اجسام در یکدیگر محال نیست (این عقیده به بعضی از معتزله منسوب است.)  
و. طفره محال نیست (این عقیده نیز منسوب به بعضی از معتزله است.)

مسائل انسان

الف. انسان، آزاد و مختار است نه مجبور (این مساله و مساله خلق افعال و مساله عدل الهی به هم مربوط 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 مستقلا (بدون نیاز به راهنمایی قبلی شرع) درک می‌کند.  
و. در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است.  
ز. قرآن را با عقل می‌توان تفسیر کرد.

مسائل اجتماعی و سیاسی

الف. وجوب امر به معروف و نهی از منکر، هر چند مستلزم قیام به سیف باشد.  
ب. امامت خلفای راشدین به ترتیبی که واقع شده صحیح بوده است.  
ج. علی (ع) از خلفای پیش از خودش افضل بوده است (این، عقیده بعضی از معتزله است نه همه آنها. قدمای معتزله - به استثناء واصل بن عطا - ابوبکر را افضل می‌دانستند ولی متاخرین آنها غالبا 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 دربست 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 اساسا 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، تدریجا و به وسیله افراد گوناگون پدید آمده و موجب توسعه علم کلام گردیده‌اند.  
در میان مسائل نامبرده، ظاهرا قدیمترین آنها مساله جبر و اختیار است که البته معتزله طرفدار اختیار بودند و مساله جبر و اختیار مساله‌ای است که در خود قرآن طرح شده است، یعنی قرآن این مطالب را به گونه‌ای طرح کرده است که اندیشه‌ها را برمی انگیزد.  
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. (1) 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 آرایی آنها در مقابل یکدیگر و منقسم شده به دو گروه: جبری و غیر جبری، در نیمه دوم قرن اول صورت گرفت.  
می گویند 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. (2)  
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 «منزلة 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 متعزله 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 80 هجری متولد متولد شده و در سال 131 هجری درگذشته است. بحثهای او محدود بوده به مساله نفی صفات، اختیار، منزلة 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.  
ابوالهزیل 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 طبیعیات آورد، و هم او بود که نظریه ذره‌ای بودن جسم را ابراز داشت. ابوالهذیل و نظام هر دو در قرن سوم هجری درگذشته‌اند. به احتمال قوی، ابوالهذیل در سال 235 و نظام در سال 231 درگذشته 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 ار او معتصم، واثق از معتزله سخت حمایت کردند و این سه خلیفه خودرا 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 محالفینشان که «اهل السنة» و «اهل الحدیث» خوانده می‌شدند افتاد. در عین حال برخی شخصیتهای بارز در دوره‌های ضعف آنها ظهور کرده‌اند از قبیل ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی متوفا در 217 و ابو علی جبایی متوفا در 303 و ابوهاشم جبایی پسر ابو علی جبایی و قاضی عبد الجبار معتزلی متوفا در 415 و ابوالحسن خیاط و صاحب بن عباد و زمخشری متوفا در 583 و ابو جعفر اسکافی.

پی نوشتها

1 - در کتاب «انسان و سرنوشت» به تفصیل در این موضوع بحث کرده ایم.  
2 - رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت».

درس 6 اشاعره

اشاره

از دروس گذشته روشن شد که افکار و اندیشه هایی 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 ظاهرگرایی 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 ظاهرگرایان که خود را «اهل الحدیث» و «اهل السنة» 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 اعزال 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 نسبتا دقیق فکری درآورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفا در حدود 330 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. (1)  
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. (2)  
معتزله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند، و آن، غائله «محنت» 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 بی خانمانیها 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 403 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 505 هجری و امام فخرالدین رازی را باید نام برد.  
البته مکتب اشعری تدریجا تحولاتی یافت و مخصوصا 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. (بر خلاف نظر معتزله)  
ز. قدرت انسان بر فعل، توام با فعل است نه مقدم بر آن. (بر خلاف 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 السنة در باب خلق اعمال)  
ی. خداوند در قیامت با چشم دیده می‌شود. (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 منزلة بین المنزلتین قائل بودند.)  
یب. مغفرت خداوند بنده‌ای 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. گفته‌اند متجاوز از دویست کتاب تالیف کرده است. در حدود صد کتاب از او در تذکره‌ها نام برده شده است ولی ظاهرا 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 می‌داشت، اعتزال چنین سرنوشتی پیدا نمی‌کرد.  
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 نمی‌خواهیم 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

1 - این رساله در ذیل کتاب «اللمع» او چاپ شده است و عبدالرحمن بدوی همه آن را در جلد اول «مذاهب الاسلامیین» صفحات 15 - 26 نقل کرده است.  
2 - رجوع شود به کتاب «ابن تیمیه» تالیف محمد ابوزهره.

درس 7 شیعه (1)

اشاره

اکنون نوبت آن است که به کلام شیعه - ولو مختصر - بپردازیم. کلام به معنی استدلال عقلی و منطقی درباره اصول اعتقادی اسلام در شیعه وضع خاص و ممتازی دارد.  
کلام شیعه از طرفی از بطن حدیث شیعه بر 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 می‌کند.  
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 می‌کردند. پس از آن در نیمه اول قرن دوم عقیده وحدت صفات و ذات از طرف جهم بنی صفوان مطرح شد و آنگاه واصل بن عطاء و عمرو ابن عبید به عنوان پایه گذاران اولی مکتب معتزله عقیده آزادی و اختیار را از معبد و غیلان، و عقیده وحدت ذات و صفات را از جهم بن صفوان گرفتند و در مورد کفر و یا ایمان فاسق عقیده منزلة 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 می‌کنند.  
حقیقت این است که طرح بحثهای عقلی عمیق در معارف اسلامی اولین بار وسیله علی علیه السلام در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اولین بار درباره ذات و صفات باری و درباره حدوث و قدم، بساطت و ترکب، وحدت و کثرت و غیر اینها بحثهای عمیقی را طرح کرد که در نهج البلاغه و روایات مستند شیعه مذکور است. آن بحثها رنگ و بوی و روحی دارد که با روشهای کلامی معتزلی و اشعری و حتی کلامهای برخی علمای شیعی که تحت تاثیر کلامهای عصر خود بوده‌اند کاملا 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 عقل گرایی آن مخالف است، زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است ولی جدلی است نه برهانی. (1) 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، خصوصا 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.

[متکلمین شیعه]

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 احول 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 برجستگیش در علم کلام بود، نه در فقه یا حدیث یا تفسیر. امام صادق علیه السلام او را که در آن وقت جوانی نو خط بود از سایر اصحابش بیشتر گرامی می‌داشت و او را بالا دست دیگران می‌نشاند. همگان در تفسیر این عمل امام اتفاق نظر دادند که این تجلیلها فقط به علت 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 الحکمة بود و از مترجمین معروف فارسی به عربی به شمار می‌رود تا اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسرش اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسر دیگرش علی بن اسحاق و نواده اش ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت که او را شیخ 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 «طهارة 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 تقریبا 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 و خارج می‌شدند موفق تر بودند. مثلا 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

1 - ما در درسهای «کلیات فلسفه» فرق حکمت مشایی و حکمت اشراقی و حکمت ذوقی و حکمت جدلی (کلامی معتزلی و اشعری) را روشن کرده ایم.

درس 8 شیعه (2)

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، منزلة 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 خمسه تشیع معرفی کرده‌اند و آنها عبارت است از: توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد.  
معمولا 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. (1) 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، سمیعیت، 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 «خلیفة الله» است و رابطه‌ای معنوی میان هر فرد مسلمان و انسان کامل هر زمان ضروری است، جزء مسائل ایمانی است.  
اکنون یک یک عقاید خاص کلامی شیعه را اعم از اصول پنجگانه فوق الذکر و غیره آنها ذکر می‌کنیم:

1. 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.  
قبلا 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. (2) 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 مستقیما 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. (3)

2. 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.

3. 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.

4. حسن و قبح ذاتی

معتزله معتقدند که افعالی فی حد ذاته دارای حسن و یا دارای قبح می‌باشند. مثلا 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. (4)

5. 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.

6. 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.

7. غرض و هدف در فعل حق

اشاعره منکر این اصلند که افعال الهی برای یک یا چند غرض و هدف باشد. می‌گویند غرض و هدف داشتن مخصوص بشر یا مخلوقاتی از این قبیل است ولی خداوند منزه است از این امور، زیرا غرض و هدف داشتن هر فاعل به معنی حکومت جبری هدف و غرض بر آن فاعل است، خداوند از هر قید و محدودیتی و از هر محکومیتی، هر چند محکومیت غرض داشتن باشد، مبرا و منزه است.  
شیعه عقیده معتزله را در باب غرض افعال تایید می‌کند و معتقد است که فرق است میان غرض فعل و غرض فاعل، آنچه محال است این است که خداوند در افعال خود هدفی برای خود داشته باشد، اما هدف و غرضی که عاید مخلوق گردد به هیچ وجه با کمال و علو ذات و استغناء ذاتی خداوند منافی نیست.

8. بداء در فعل حق جایز است

همچنانکه نسخ در احکام حق جایز است.  
بحث بداء را در کتب عمیق فلسفه مانند اسفار باید جستجو کرد.

9. رؤیت خداوند

معتزله به شدت منکر رؤیت خداوندند. معتقدند که فقط می‌توان به خدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ایمان مربوط است به فکر و ذهن، یعنی در ذهن و فکر خود می‌توان به وجود خداوند یقین داشت و حد اعلای ایمان همین است. خداوند به هیچ وجه قابل شهود و رؤیت نیست. دلیل قرآنی این است که قرآن می‌گوید:  
لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر. (5)  
چشمها او را نمی‌بیند و او چشمها را می‌یابد. او لطیف (غیر قابل رؤیت) است و آگاه (دریابنده چشمها و غیر چشمها)  
اما اشاعره سخت معتقدند که خداوند با چشم دیده می‌شود. ولی در قیامت. اشاعره نیز به برخی احادیث و آیات بر مدعای خود استدلال می‌کنند. از جمله آیه کریمه:  
وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة. (6)  
چهره‌های در آن روز خرم و نگرنده به سوی پروردگار خویشند.  
شیعه معتقد است که خداوند با چشم هرگز دیده نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت، اما حد، اعلای ایمان هم یقین فکری و ذهنی نیست. یقین فکری علم 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 نمی‌شود ولی با دل دیده می‌شود. از علی علیه السلام سؤال کردند آیا خداوند را دیده‌ای؟ فرمود: خدایی را که ندیده باشم عبادت نکرده‌ام، چشمها او را نمی‌بیند اما دلها، چرا. از ائمه سؤال شده است: آیا پیغمبر در معراج خدا را دیده؟ فرمودند: با چشم نه، با دل آری. در این مساله تنها عرفا هستند که عقیده‌ای مشابه شیعه دارند.

10. 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 منزلة بین المنزلتین می‌باشند.

11. عصمت انبیاء و اولیاء

از جمله مختصات شیعه این است که انبیاء و ائمه را معصوم از گناه اعم از صغیره و کبیره می‌داند.

12. 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

1 - آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله. بقره 285.  
2 - آنچه به معتزله درباره صفات نسبت داده می‌شود همین است که گفته شد. حاجی سبزواری می‌گوید:  
الا شعری بازدیاد قائلة و قال بالنیابة المعتزلة  
ولی از برخی از معتزله، مانند ابوالهذیل، تعبیراتی نقل می‌شود که مفادش عین آن چیزی است که شیعه قائل است.  
3 - برای توضیح این مطلب رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت»  
4 - رجوع شود به کتاب عدل الهی.  
5 - سوره انعام، آیه 103.  
6 - سوره قیامت، آیه 22 و 23.

درباره مركز

بسم الله الرحمن الرحیم  
جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ في سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه 41)  
با اموال و جانهاى خود، در راه خدا جهاد نماييد؛ اين براى شما بهتر است اگر بدانيد حضرت رضا (عليه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌اى كه امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهاى ما را ياد گيرد و به مردم ياد دهد، زيرا مردم اگر سخنان نيكوى ما را (بى آنكه چيزى از آن كاسته و يا بر آن بيافزايند) بدانند هر آينه از ما پيروى (و طبق آن عمل) مى كنند  
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص 159  
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال 1340 هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.  
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال 1385 هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف ) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.  
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.  
از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :  
الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی  
ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه  
ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازيهاي رايانه اي و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...  
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رايگان نرم افزار هاي تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر  
ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای   
و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط 2350524)  
ز)طراحی سيستم هاي حسابداري ، رسانه ساز ، موبايل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...  
ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...  
ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه  
ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال  
دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگي مذهبي قائميه اصفهان  
تاریخ تأسیس: 1385 شماره ثبت : 2373 شناسه ملی : 10860152026   
وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com  
تلفن 25-2357023- (0311) فکس 2357022 (0311) دفتر تهران 88318722 (021) بازرگانی و فروش 09132000109 امور کاربران 2333045(0311)  
نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.  
شماره حساب 621060953 ، شماره کارت :6273-5331-3045-1973و شماره حساب شبا : IR90-0180-0000-0000-0621-0609-53به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خيابان مسجد سید  
ارزش کار فکری و عقیدتی  
الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».  
التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».  
[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».  
مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».