





ناشر برگزیده سال ۱۳۶۳

جمع‌داری شد
شماره: ۲۰۷۲

۱۳۱۴

کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۲۴۶۳

تاریخ ثبت:

شرح نهج البلاغه ابن میثم

جلد ۱

مترجمان:

قربانعلی محمدی مقدم

علی اصغر نوایی یحیی زاده

علی بن ابی طالب، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق.

[نهج البلاغه . شرح]

شرح نهج البلاغه ابن میثم / کمال الدین میثم بن علی بن میثم البحرانی ؛ ترجمه
قربانعلی محمدی مقدم ... [و دیگران] . - مشهد : آستان قدس رضوی ، بنیاد پژوهشهای
اسلامی ، ۱۳۷۰ - ۱۳۷۵ .
ج ۵ .

۱ . علی بن ابی طالب ، امام اول . نهج البلاغه - نقد و تفسیر . الف . ابن میثم ،
میثم بن علی ، - ۶۷۹ ق . ، شارح . ب . محمدی مقدم ، قربانعلی ، مترجم .
ج . عنوان . د . عنوان : نهج البلاغه .

۲۹۷/۹۵۱۵

BP ۳۸ / ۹۲۴

فهرست نویسی پیش از انتشار: کتابخانه بنیاد پژوهشهای اسلامی



بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

نام کتاب: شرح نهج البلاغه ابن میثم جلد ۱
مؤلف: کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی
مترجمان: قربانعلی محمدی مقدم - علی اصغر نوایی یحیی زاده
ویراستاران: عبدالعلی صاحبی - محمد سروری مجد
ناشر: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مشهد، صندوق پستی ۹۱۷۳۵/۳۶۶
تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه
تاریخ انتشار: چاپ اول، ۱۳۷۵
امور فنی و چاپ: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال

حق چاپ محفوظ است

فهرست مهمترین مطالب این مجلد

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
	۱۰ - در بیان معنای تشبیه و اقسام آن	۱	۱ - مقدمه مترجمان
۹۹	۱۱ - در بیان معنای حقیقت استعاره و اقسام آن	۳۱	۲ - مقدمه شارح
۱۱۷	۱۲ - در بیان حقیقت نظم و اقسام آن	۳۸	۳ - اشاره به بعضی از مباحث الفاظ
۱۲۷	۱۳ - تعریف خطابه و فایده آن		۴ - ویژگی الفاظ و حالاتی که نسبت به معانی پیدا می‌کنند
۱۵۵	۱۴ - موضوع خطابه و اجزای آن	۶۶	۵ - زیبایی که الفاظ نسبت به هر يك از حروف دارند.
۱۵۷	۱۵ - مبادی خطابه یا آنچه که خطابه بر آن بنیان می‌شود	۷۰	۶ - زیبایی که الفاظ در رابطه با هر يك از کلمات مفرد پیدا می‌کنند
۱۵۹	۱۶ - تقسیم خطابه به اعتبار تقسیم فواید آن	۷۴	۷ - در بیان اقسام زیباییهای سخن
۱۶۴	۱۷ - در بیان بعضی از مُحسنات خطابه	۷۹	۸ - در بیان فرق میان جمله‌ای که به اسم یا به فعل خبر داده شود.
۱۷۶	۱۸ - اوج کلام امام علیه السلام در خطابه	۸۹	۹ - معنای حقیقت و مجاز و اقسام مجاز
۱۸۰		۹۰	

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
	در آن از ابتدای خلقت آسمان و	۱۹	در بیان این که امام (ع) جامع
۲۴۱	زمین سخن می گوید	۱۸۳	تمام فضایل است
۲۴۲	۳۲- شرح لغات خطبه	۲۰	در باره روایاتی که از مسلمین در
	۳۳- دلیل تقدّم صفات سلبیّه خداوند	۱۸۶	فضایل آن حضرت نقل شده است
	بر صفات ثبوتیه در کلام امام	۲۱	در بیان فضایل نفسانی
۲۴۷	علیه السلام	۱۹۱	امیرالمؤمنین علیه السلام
	۳۴- در بیان این که توانایی بر شکر	۲۲	در بیان کرامتهایی که از آن
۲۵۵	خود نعمت شمرده می شود	۱۹۵	حضرت صدور یافته است.
	۳۵- در بیان منسوب بودن نظام	۲۳	در بیان اخبار غیبی که در زمینّه
	خلقت و اداره زمین به قدرت		پیش آمده ها و حوادث از آن
۲۶۱	خداوند سبحان	۱۹۸	حضرت نقل شده است
	۳۶- در بیان معنای لغوی و	۲۴	در شرح کارهای خارق العاده ای
۲۶۴	اصطلاحی دین	۲۰۶	که از آن بزرگوار صادر شده است
	۳۷- در حقیقت توحید و مراتب آن	۲۰۹	۲۵- خطبه سید رضی رحمه الله علیه
	۳۸- در شرح بصیرت و بینایی	۲۱۳	۲۶- شرح لغات خطبه سید رضی (ره)
۲۷۸	حق تعالی	۲۷	در بیان معنای حمد و شکر و
	۳۹- در بیان نسبت دادن ایجاد جهان	۲۲۳	فرق میان معنای این دو کلمه
۲۸۳	به خداوند متعال	۲۸	در بیان شرافت والای پیامبر (ص)
	۴۰- در چگونگی تعلق گرفتن علم	۲۵۳	و فضایل آن حضرت
	خداوند به اشیا پیش از خلقت	۲۹	در بیان این که مقصود از اهل
۲۹۲	آنها	۲۳۱	بیت (ع) چه کسانی هستند
	۴۱- نقل کلام حکما در خلقت	۳۰	در بیان آنچه که موجب ارتقاء
۲۹۷	آسمانها و زمین	۲۳۷	مقام انبیا و اولیا می شود
	۴۲- در بیان ماهیت آسمان و این که	۳۱	شرح خطبه اول نهج البلاغه که

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۳۹۷	۵۶- در بیان معنای وسوسه		آسمان چگونگی و از چه چیز
	۵۷- در بیان بعثت انبیا و آنچه	۳۰۰	آفریده شده است
	خداوند برای پیامبرش انتخاب		۳۳۳- در بیان چگونگی آفرینش عرش
۴۰۴	کرده است	۳۰۳	و کرسی
	۵۸- در بیان این که خداوند هیچ		۴۴- در بیان چگونگی خلقت افلاک
	آمتی را بدون نبی و رسول نگذاشته	۳۲۰	و آسمانها
۴۱۲	است		۴۵- در بیان چگونگی خلقت
	۵۹- در بیان عقایدی که مردم پیش	۳۲۷	فرشتگان
۴۱۷	از بعثت پیامبر(ص) داشتند		۴۶- در بیان جوهریت فرشته و
	۶۰- در بیان افکار عرب قبل از	۳۳۰	حقیقت وجودی آن
۴۲۱	اسلام	۳۳۵	۴۷- در بیان اقسام فرشتگان
	۶۱- در بیان وظایفی که قرآن خوان		۴۸- در بیان چگونگی آفرینش آدم(ع)
۴۲۹	دارد.	۳۵۵	است
	۶۲- پاکیزه ساختن نفس از اموری		۴۹- در بیان حقیقت ابلیس که آیا از
	که انسان را از رسیدن به حقیقت	۳۶۳	فرشتگان است یا خیر؟
۴۴۴	بازمی دارد	۳۶۸	۵۰- در بیان حقیقت توبه
	۶۳- در بیان انواع احکام قرآن		۵۱- در بیان آنچه انسان از آن ترکیب
	۶۴- در شرح حج واجب و فضیلت‌های	۳۷۵	یافته است
۴۴۷	که برای آن هست.		۵۲- تحقیقی پیرامون حواس ظاهری
۴۵۱	۶۵- در بیان آداب حج	۳۷۸	و باطنی
	۶۶- در توضیح این که سفر حج با	۳۸۱	۵۳- در بیان حقیقت جنّ و ماهیت آن
۴۵۹	دیگر سفرها فرق دارد		۵۴- دلیل تکبر ورزیدن شیطان از
	۶۷- در بیان این که به هنگام طواف	۳۹۱	سجده آدم(ع)
۴۶۲	قلب باید متوجه معبود به حق باشد	۳۹۶	۵۵- دلیل دشمنی ابلیس با آدم(ع)

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
	۷۸- در توضیح این که پذیرش	۶۷- حکمت اذکاری که در مناسک	
	خلافت آن حضرت برای اجرای	حج گفته می‌شوند	۴۶۶
	عدالت بوده است نه آزمندی به	۶۹- خطبهٔ دوم که بعد از بازگشت از	
۵۳۴	حکومت	جنگ صفین ایراد شده است	۴۷۱
	۷۹- خطبهٔ چهارم که پس از کشته شدن	۷۰- ترغیب مردم در جنگ زدن به توحید	۴۷۸
	طلحه و زبیر ایراد شده است و	۷۱- در بیان این که غفلت از خدا	
	اشاره به صفای نفسانی آن	موجب گرفتاری می‌شود و در این	
۵۳۶	حضرت دارد	رابطه تشویق می‌کند که مردم از	
۵۴۵	۸۰- هدایت مخالفان به طریق حق	کلمهٔ توحید دست بردارند.	۴۸۱
	۸۱- از سخنان آن حضرت است که	۷۲- امام علیه‌السلام خود را به عنوان	
	پس از وفات رسول خدا ایراد	دارای علم از جانب خدا و جایگاه	
۵۱۰	فرموده است	سر و حکمت توصیف می‌کند	۴۸۹
	۸۲- در چگونگی هدایت مردم برای	۷۳- در ستایش آل محمد (ص) و	
۵۵۴	رفع فتنه	ضمناً خود را توصیف می‌کند	۴۹۳
	۸۳- دلیل آن که چرا حضرت از	۷۴- در شرح خطبهٔ سوم که معروف به	
۵۵۶	طلب خلافت توقف کرد	خطبهٔ شمشقیه است	۴۹۶
	۸۴- از سخنان آن حضرت در پاسخ	۷۵- در بیان پاره‌ای از سختیها و	
۵۵۷	فرزندش	شدایدی که حضرت در آن قرار	
۵۵۸	۸۵- میزان تسلط شیطان بر انسان	داشته است	۵۰۷
	۸۶- خطبه آن حضرت در بدگویی	۷۶- در بیان آنچه که حضرت از	
۵۵۹	از بدخواهان و مخالفان	گرفتاریهای مردم و اضطراب و	
	۸۷- گفتار آن حضرت در بارهٔ زبیر،	نگرانیهایی آنها بیان می‌کند.	۵۲۱
	در جایی که اقتضای آن گفتار بوده	۷۷- در بیان آنچه که موجب پذیرش	
۵۶۳	است	حکومت حضرت شده است	۵۳۰

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
	۹۷ - دربارهٔ اموری که وسیله رسیدن به بهشت و نجات از آتش می شود	۶۰۲	
	۹۸ - در اشاره به دین که پایین ترین درجه جهل سبب فراهم آمدن پستیها می شود	۶۱۱	
	۹۹ - در بیان این که نیکی ها از جانب خدا و گناهان از ناحیه بندگان است	۶۱۳	
	۱۰۰ - گفتار آن حضرت دربارهٔ کسی که با عدم صلاحیت متصدی امر مردم می شود	۶۱۶	
	۱۰۱ - از سخنان آن حضرت دربارهٔ اختلاف فتوای دانشمندان و نکوهش بر آن	۶۳۵	
	۱۰۲ - در بیان این که آن حضرت حق را در جهتی می بیند، ولی هر کوشش کننده ای به حقیقت دست نمی یابد.	۶۳۸	
	۱۰۳ - گفتار آن حضرت دربارهٔ اشعث بن قیس	۶۴۵	
	۱۰۴ - خطبهٔ آن حضرت دربارهٔ عذاب قبر و لزوم عبرت گرفتن از آن	۶۴۱	
	۱۰۵ - در بارهٔ این که اعتقادات باطل، حجاب فهم کافر می شود.	۶۴۲	
	۸۸ - گفتار آن حضرت در بدگویی از پیروان کسانی که مخالف آن بزرگوار بوده اند	۵۶۵	
	۸۹ - خطبه آن حضرت در هنگامی که شنید طلحه و زبیر بیعت او را شکسته اند	۵۶۷	
	۹۰ - گفتار آن حضرت در خطاب به محمد بن حنیفه و در آن اشاره به فنون جنگ کرده است	۵۶۹	
	۹۱ - از سخنان آن حضرت پس از پیروزی بر اصحاب جهل	۵۷۳	
	۹۲ - گفتار آن حضرت در بدگویی از مردم بصره	۵۷۶	
	۹۳ - گفتار آن حضرت در بازگرداندن اموالی که در زمان عثمان بخشیده شده بود	۵۸۷	
	۹۴ - خطبه ای که آن حضرت به هنگام بیعت مردم با او در مدینه ایراد کرد	۵۹۰	
	۹۵ - در بیان آن که تقوا و پرهیزکاری انسان را از افتادن در شبهه باز می دارد	۵۹۶	
	۹۶ - کلام آن حضرت در اشاره به این که پیامبر (ص) سرانجام امر خلافت را تذکر داده است	۶۰۰	

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۶۶۰	بیعت برای مخالفان ایراد فرمود	۱۰۶ -	دربارهٔ اموری که برای انسان عبرت‌انگیز است.
	۱۰۹ - اقامه دلیل بر علیه ناکثین، که آن حضرت در خون عثمان	۶۵۳	۱۰۷ - خطبهٔ آن حضرت در پند و موعظهٔ مردم و ترغیب آنان به
۶۶۶	دخالتی نداشته است		پرهیزکاری
۶۷۲	۱۱۰ - فهرست کتاب.	۶۵۶	۱۰۸ - خطبه‌ای که بعد از شکستن

مقدمه مترجمان

حمد و سپاس خداوندی را سزاست که ممکنات را به زیور وجود آراست و به عنایت عرفان خود که غایت کمال وجود چن و انس است، آنها را بیافرید^۱؛ و برای هدایت و ارشاد آدمیان، برگزیدگانی که، گفتارشان نور و ره‌آوردشان وحی بود به سوی آنها گسیل داشت تامیشتاق گذشته را یادآور شوند^۲؛ و پیمان آکست^۳ را به منظور اتمام حجت برانسانها تمام کنند^۴؛ و گستردگی این هدایت و ارشاد را، با صراحت و تأکید و حصر اعلام فرمود^۵؛ و در پی همه پیامبران، سید آنان و فخر عالمیان را سرآمد همگان و خاتم رسولان معرفی کرد^۶؛ با منشوری جهانی و صحیفه‌ای نورانی که ممیز حق و باطل بود، برای تمام جهانیان ارسال داشت^۷؛ و با ابلاغ دیانتش خط بطلان بر همه آدیان تحریفی کشید^۸؛ و شاخص محبت و غفران خود را پیروی از

۱- وما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (سوره الذاریات، آیه ۵۶)

۲- وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا... (سوره اعراف، آیه ۱۷۲)

۳- ... مُسْلِمًا مُبْتَلًى... وَمُنذِرِينَ لَشَرِّ الْبَاطِلِ عَلَىٰ اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (سوره نساء، آیه ۱۶۵)

۴- ... وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَاقِيهَا نَذِيرٌ (سوره فاطر، آیه ۲۲)

۵- مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (سوره احزاب، آیه ۴۰)

۶- تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْقُرْآنَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيُكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (سوره فرقان، آیه ۱)

۷- وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (سوره آل عمران، آیه ۸۵)

آن بزرگوار دانست^۸؛

پس از حمد و ستایش حَقَّ جَلَّ وَعَلَا درود بی‌پایان آفریدگار جهان و کلیتۀ فرشتگان و تمام مؤمنان^۹ به روان پاک و مطهر پیامبر رحمت و منبع عظیم اخلاق و فضیلت^{۱۰} که برای ارشاد و هدایت گمراهان سرچشمۀ مهر و عاطفه بود، و برای تحقق این هدف تا بدان حدّ، جانمایه عمر می‌نهاد که خدایش از روی محبت فرمود: «قرآن را نه به این منظور که تو خود را بزحمت افکنی، نازل کردیم^{۱۱}». تحت بی‌حدّ و حصر ما نثار روان پاکِ عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله باد، که به صریح کلام رسول (ص) به عنوان ثقلِ اصغر، عِدْلُ ثقلِ اکبر (قرآن) قرار گرفتند، تا همواره در طول زمان راهنمای خلق باشند و هرگز از یکدیگر جدا نشوند، تا در جهان آخرت بر لب حوض کوثر بر پیامبر حق (ص) وارد شوند^{۱۲}.

عترتی که خداوند متعال، به منظور استمرار هدایت و ارشاد انسانها، اجر و مزد رسالت رسول اکرم (ص) را در قرآن دوستی آنها مقرر فرموده است^{۱۳}. خاصه از میان عترت، درود بی‌پایان، بر روانِ مُطَهَّر و نازنین سید الأوصیاء ابوالسبطين قائد الغرّ المحجلین، یَغُثُّوبِ الدین مولانا امیر المؤمنین علیه السلام، که به نصّ قرآن کریم به منزلهٔ نفس مقدّس رسول الله (ص) معرفی^{۱۴} شده و

۸ - قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (سوره آل عمران، آیه

(۳۱)

۹ - إِنْ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (سوره احزاب، آیه

(۵۶)

۱۰ - وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٌ (سوره قلم، آیه ۴)

۱۱ - طه، مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ (سوره طه، آیه ۲-۱)

۱۲ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا وَآلِهَمَّا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّىٰ يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ . مرحوم سید هاشم بحرینی در کتاب نفیس غایة المرام این حدیث را با سی و نوسند از دانشمندان اهل سنت و هشادسند از شیعه نقل کرده است.

۱۳ - ... قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ. (سوره شوری، آیه ۲۳)

۱۴ - قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَنَسَائِنَا وَنَسَائِكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ... (سوره آل عمران، آیه ۶۰)

مصدق بارز آیه کریمه ولایت، و صدقه دهنده در حال نماز ۱۵ و به صریح حدیث منزلت، همانند هارون برادر موسی علیه السلام ۱۶ و از بیان دُرُز بار نبی گرامی اسلام، محبوب خدا و رسول، در پرجمداری روز خیبر ۱۷ بود؛ بزرگواری که يك ضربت شمشیر وی در راه اسلام برتر از تمام اعمال نیک ثقلین و یا اُمت اسلامی بود ۱۸. از بین شش سالگی در آغوش پیامبر (ص) می خوابید و بوی عطر آگین بدن مبارک رسول خدا را استشمام می کرد ۱۹. به گاه بعثت، او تنها کسی بود که خلوتگاه عبادت پیامبر گرامی را می دانست و در هنگام نزول وحی بی آن که فرشته حق را ببیند صدای او را می شنید ۲۰. با وجود کمی سنتی که داشت از پی رسول خدا می دوید و با آویاشی که قصد آزار پیامبر را داشتند درگیر می شد، در تمام فراز و نشیب زندگی و رنجهای طاقت فرسای رسول خدا (ص) تا آنگاه که روح مُطَهَّرش به آستان قدس الهی بر بال فرشتگان به پرواز درآمد همراه او بود؛ و در آخرین لحظات عمر مبارک رسول (ص) هزار باب علم از آن بزرگوار آموخت که از هر بابی هزار باب گشوده می شد ۲۱.

سلام و تحیت ما نثار ارواح طیبه همه معصومین که از شجره نبوت و معدن فضیلت رسول گرامی اسلام اند، و بویژه تقدیم به پیشگاه خاتم اوصیاء حضرت بقیه الله ارواحنا لتراب مقدمه الفداء باد، که به طفیل وجود مبارکش

۱۵ - إِنَّمَا نُورِثُكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (سوره مائده،

آیه ۵۵)

۱۶ - أَتَيْتَ بَنِي بَنِي هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا إِنَّهُ لَأَتَيْتَ بَعْدِي؛ كُتِبَ الْمَرَادُ، عَلَامَهُ حَلِي، ص ۲۹۰.

۱۷ - لَأُعْطِيَنَّ هَذِهِ الرَّأْيَةَ خَدًّا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ؛ صَحِيح

بخاری، ج ۵، ص ۱۷۱.

۱۸ - لَمُبَارَزَةٌ عَلَيَّ لِمَنْ وَأَفْضَلُ مِنْ أَعْمَالِ أُمَّتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ تَارِيخِ پیامبر اسلام، دکتر آیت، ص ۳۶۵.

۱۹ - وَلَقَدْ كُنْتُ أَتْبِعُهُ (رسول الله ص) إِتْبَاعَ الْفَصِيلِ أَتْرَأْتِهِ... وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِزُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءِ قَارَاهُ وَلَا

بِرَاهِ غَيْرِي... أَرَأَى نَوْرَ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةِ وَأَشْمُ رِيحَ النَّبُوَّةِ؛ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، خُطْبَةٌ ۱۹۲.

۲۰ - ... وَأَنَا وَلَدٌ يُصْمِنُنِي إِلَى صَدْرِهِ وَيَكْتُمُنِي فِي فِرَاشِهِ وَيُسْتَنِي جَسَدَهُ وَيُبَسِّمُنِي عُرْفَهُ؛ خُطْبَةٌ ۱۹۲.

۲۱ - قَالَ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ الْفَ بَابَ يَفْتَحُ كُلَّ بَابٍ لِي الْفَ بَابَ؛ سِرْمَايَةُ مَسْخَن؛ ج ۳،

زمین ثابت و پابرجاست^{۲۲} و مردم چشم بدان درگاه دارند، تا به فرمان خداوند از غیبت بدر آید و دیدگان بی فروغ را نور و ضیا بخشد و حکومت صالحان را در بهنه زمین بگستراند و مستضعفان شایسته را پیشوای جهانیان فرماید^{۲۳}.
آمین رب العالمین.

پس از حمد و ستایش حق و تقدیم درود و تحیت به پیشگاه پیامبر رحمت و عترت (ص). با تأییدات خداوند متعال و عنایت مولای آنام امام زمان علیه السلام. بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی بر آن شده است تا نهضتی عظیم در احیای نشر آثار فرهنگ اسلامی پدید آورد؛ و کتابهای ارزشمندی که از موارث بزرگ اسلام و نتیجه عمر و تلاش علمای بزرگی است، که مدادشان حرمتی فراتر از خون شهدا را دارد^{۲۴}، و در روزگاران دور برای يك بار به تحریر درآمده و بطور ناقص چاپ شده است با تحقیق و تنقیح، با سبکی زیبا چاپ کند و در دسترس همگان بویژه دانش پژوهان قرار دهد. بنیاد این کار مهم را روی چندین اثر به انجام رسانده است که به عنوان نمونه به چند کتاب، ذیلاً اشاره می شود^{۲۵}:

نظر به این که بسیاری از آثار گرانبهای اسلامی به زبان عربی نوشته شده است و امکان استفاده از این گنجینه های کم نظیر برای عموم میسر نیست، کار مهم دیگر بنیاد در این راستا این بوده و هست که تا حد توان این آثار را به فارسی برگردانده در اختیار عموم قرار دهد. در این زمینه هم کارهای فراوانی را به پایان برده و عرضه داشته است^{۲۶}.

۲۲ - به نقل از مناقب حافظ ابونعیم: *لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ*؛ امام صادق (ع)، کتاب کافی، ج ۱، ص ۲۵۲.

۲۳ - *وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ*. (سوره نوره آیه ۵۵).

۲۴ - اشاره به حدیث مشهور: *يُدَادُ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلُ مِنْ دِمَائِهِ الشَّهَدَاءِ* است.

۲۵ - *صحيفة الإمام الرضا (ع)* - *المُسْنَدُ الْأَمَامِ الرِّضَا (ع)* - *فقه الرضا*، و *زندگی سیاسی امام رضا (ع)*

۲۶ - از جمله: ۱ - *شيعه ونهضتهای ناروا*، محمّد جواد الشری، ترجمه محمّد رضا عطائی ۲ - *تحلیلی از زندگانی امام رضا (ع)*، محمّد جواد فضل الله، ترجمه محمّد صادق عارف.

کارهای متنوع بنیاد پژوهشهای اسلامی؛ درباره قرآن، جمع آوری حدیث و فهرست نویسی و... زیاد و برشماری همه آنها از حوصله این مقدمه کوتاه بیرون است. اما آنچه قابل اهمیت فراوان و در خور توجه شایان می باشد، کار عظیم و پراجی است که بنیاد، برانجام آن کمر همت بسته و عزم خود را در به ثمر رساندن آن جزم کرده است و آن ترجمه گرانمایه شرح نهج البلاغه کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (ره) است که اینک فراروی شما قرار دارد. اینک چند نکته در باره امام و نهج البلاغه.

۱ - اقرار به ناتوانی توصیف امام (ع) و کلام وحی گونه اش ما هرگز قادر به توصیف و تعریف امام (ع) و کلماتش نبوده و نیستیم و خاضعانه، اظهار می داریم که: قطره چه تعریفی از دریا و ذره چه توصیفی از خورشید می تواند داشته باشد؛ و به گفته شاعر عارف:

«ای کسی که مایلی علی مرتضی را توصیف کنی! آرزوی محال
در سر می پرورانی و هرگز قادر به توصیف آن ذات مقدس نیستی و در صحرای
بیکران وجودش سرگشته خواهی شد.»

بهترین توصیف ما در حقیقت آن است که در برابر عظمت روح بلندش سرتعظیم فرود آوریم و با خضوع تمام اقرار به عجز و ناتوانی خود در شناخت جلال و کمالش کنیم و آنچه در قرآن کریم نزول و از رسول گرامی اسلام، درخصوص آن حضرت صدور یافته، و یا آنچه امام (ع) در توصیف خویش بیان داشته است، مد نظر قرار داده بدان بسنده کنیم^{۲۷}.

براستی چه کسی می تواند، عظمت روح و بزرگی مقام و معنویت پیشوایی را درک کند که در راه اعتلای کلمه توحید و سربلندی اسلام بی درنگ، با مخالفان و مشرکان در آویزد، و در آوردگاه نبرد احزاب با نام آورترین سردار عرب، عمرو بن عبدود، بستیزد و در فرصت طلایی و اوج سربلندی و افتخاری که نصیبش شده، به دلیل خالص ماندن عمل از آلودگی، قتل دشمن به خاک افتاده را به تأخیر اندازد؟! آری امامی که در اجرای عدالت، بدون اغماض و چشم پوشی، تضرع و نیازمندی برادر خود را نادیده بگیرد، و حتی برای تنبیه و

تذکر او به عذاب آخرت دستش را با آهن تفتیده داغ کند؟^{۱۹} و در تمام ایام زمامداری خود، از بیم آن که مبادا در دور دست‌ترین نقطه تحت حکومتش بی‌نویایی دسترسی به غذا نداشته باشد، به دو قرص نان خشک جوین اکتفا کند.^{۲۸}

به یقین هرکس علی(ع) را در میدان جنگ دیده‌بود و هیبت، صلابت، بیباکی و چالاکی او را به خاطر داشت، باور نمی‌کرد که آن بزرگوار همان شخصی باشد که از سیاهی شب استفاده کرده شب هنگام آذوقه به پشت بگیرد و برای مستمندان بردرخانه‌ها ببرد؛ و یا مشک آب بانوی شوهر از دست داده در جهاد را خاضعانه به دوش بکشد و پس از سرخوش کردن بچه‌های یتیم وی ملتسانه از آن بانو به سبب تأخیر در خدمت، تقاضای بخشش و عفو داشته باشد. نظر به همین ویژگیها، از لحظه‌ای که چشمان پرفروغ رسول‌گرامی اسلام(ص) به لبیک دعوت حق و فراخوانی او به روضه قدس الهی فروهشته شد، دیده همگان به وارث رسول خدا(ص)، محور حق و عدالت، و معسداق کریمه اولی الامر روشن بود. مگر نه این است که پیامبر رحمت به وی فرموده‌بود: «تو برادر، وصی و جانشین و اداکننده دین من هستی^{۲۹}». خورشید فروزان سرسلسله عترت و بلند آسمان امامت درحل مسائل دینی، اجتماع و سیاست ملجأ و پناه اُمت بود، زیرا او به راههای آسمان از راههای زمین بیشتر آشنا بود، به همین دلیل اصرار داشت که پیش از وفاتش و یتیم شدن دوباره اُمت، مشکلات علمی را از او بپرسند.^{۳۰}

وارث علم رسول(ص) و قلّه بلند دانش و کمالات پیامبر به حق ناطق، درچنان بلندای مقام و منزلتی است که هیچ پرنده بلندپروازی توان صعود تا آن اوج را ندارد و همه چشمه‌ساران علم از آن جایگاه مرتفع مایه گرفته، پیاپی فیض دریافت کرده، جاری می‌شوند.^{۳۱}

۲۸- وَإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدْ أَكْتَفَىٰ مِنْ دُنْيَاكُمْ بِطَمَرَتِهِ وَمِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَتِهِ. نهج البلاغه، کتاب ۴۵.

۲۹- قال رسول الله(ص) انت أخي و وصی و خلیفتی من بعدی و قاضی دینی. کشف المراد ص ۲۹۱.

۳۰- آیه‌ها الناس، سلونی قبل ان ننفقدونی فلانا یطرق السماء اعلم منی بطرق الارض. نهج البلاغه، خطبه

۳۱- یَخْدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَلَا يَرْتَفِعُ إِلَيَّ الْعَبِيرُ. نهج البلاغه، خطبه ۳؛ ارشاد شیخ مفید، ص ۱۳۵.

خاندان رسول گرامی اسلام بویژه امیرالمؤمنین (ع) امیران کلام‌اند و سخن از دم مسیحایی آنان جان گرفته و معنی یافته است^{۳۲}.

نهج البلاغه، آن دریای ژرف و کران ناپیدایی است که از گوهر بیان امیرسخن علی (ع) تبلور یافته، که شجره نبوت و جایگاه نزول وحی و آمد و شد فرشتگان و گنجینه دانش و مخزن حکمت است^{۳۳}. مقام و منزلتش در میان خلق، مقام قطب آسیاست؛ باید همگان برمحور وجود او در حرکت باشند و از فیض وجودش بهره‌مند شوند^{۳۴}. رسول خدا (ص) می‌فرمود: «داناترین شما به امر قضاوت و داوری علی (ع) است^{۳۵}».

او یگانه شاگرد مکتب بود که از آغاز نوجوانی درخانه وحی بالندگی یافت و پاپای پیامبر رحمت، در همه مراحل دشوار ایام بعثت و کینه‌توزیهای قریش، لحظه‌ای رسول خدا را تنها نگذاشت و در تمام مدت سه سال محاصره رسول و یارانش در شعب ابوطالب، از بیم آن که مبادا دشمن عنود، به قصد جان پیامبر شیخون زند، بارها و بارها در نیمه شب جای خواب خود را با پیامبر عوض کرد تا اگر خصم کینه‌توز از کمین درآید، رسول خدا (ص) محفوظ بماند. برادر، نه که به منزله جان رسول خدا (ص) بودن بی‌جهت نبود. در نظام عدل الهی نسب و حسب به عبادت است نه قرابت، و گرنه ابولهب عموی پیامبر است؛ آن که در لیلۃ المییت (شب هجرت)، همان شبی که قتل رسول خدا (ص) قطعی بود، و سودای جان، برسر عقیده پیش آمد و از جانب حق نزول یافت که: «از مؤمنین کسانی هستند که جان خود را برای جلب رضایت خدا سودا می‌کنند^{۳۶}» علی (ع) مصداق آیه بود. امیرالمؤمنین (ع) در مرتبه‌ای از عدالت و صداقت بود که در کلام رب حمید به عنوان گواه دوم

۳۲- ... وَإِنَّا لِأَمْرِهِ الْكَلَامُ وَفِينَا، تَنَبَّثَ حُرُوقَهُ وَعَلَيْنَا تَهَدَّلَتْ عُصُونُهُ، خطبه ۲۳۳.

۳۳- نَمَحْنُ شَجَرَةَ النَّبُوَّةِ وَمُحِبِّطَ الرِّسَالَةِ وَمُخْتَلَفَ الْمَلَائِكَةِ وَمَعَادِنَ الْعِلْمِ وَبَنَائِبِ الْحَكْمِ؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹.

۳۴- إِنْ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقَطْبِ مِنَ الرَّحَى؛ نهج البلاغه، خطبه ۳.

۳۵- أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ؛ كشف المراد علامه جلی، ص ۳۰۲.

۳۶- وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَئُوفٌ بِالْعِبَادِ (سوره بقره، آیه ۲۰۷)

برحقانیت نبوت و رسالت رسول گرامی اسلام (ص) معرفتی شده است آن هم با این توصیف که علم کتاب در نزد اوست^{۳۷}.

با يك مقایسه مختصر، میان امیرالمؤمنین (ع) و وصی حضرت سلیمان، آصف بن برخیا که مختصری از علم کتاب می دانست و به شهادت قرآن در يك چشم برهم زدن تخت بلقیس را از جنوبی ترین نقطه عربستان (شهرسبا) به شمالی ترین نقطه عربستان (فلسطین) حاضر کرد^{۳۸}، عظمت مقام علی (ع) و وصی پیامبر اسلام (ص) که دارای تمام دانش کتاب است روشن می شود.

آما افسوس که آن مجسمه علم و تقوا، وارث علم تمام کتاب، دانش پژوهان حقیقت طلبی را نیافت که حقایق پوشیده برجانیان را با آنها در میان گذارد و آنچه تأمین کننده سعادت دنیا و آخرت انسانهاست روشن فرماید، لذا با اندوه فراوان خطاب به کمیل بن زیاد فرمود: «ای کمیل، اگر افراد مستعدی می یافتم، در این گنجینه سینه من دانش فراوانی است»^{۳۹}

آن بزرگوار هرچند در میان جامعه زندگی می کرد، آما در حقیقت تنها بود! او از روی دلسوزی می خواست که حقایق جهان و معارف الهی را برای جهانیان بازگو کند، آما شخص پست و فرومایه ای همانند سعد و قاص، از نادانی و عناد از او می خواست که شماره موهای سرش را بگوید! دریغا که تنهای تنها زیست، و از غم تنهایی راز دل با چاه گفت! دانشگاه دانش جویی نبود تا برکرسی درسی نشیند و حقایق و اسرار هستی را تشریح کند. آنچه گفته و یا نوشته ضرورت انجام پذیرفته است. با این وصف دریای کران ناپیدایی از معارف و حکمت به وجود آمده است، که اندکی از بسیار آن را سیدرضی رحمه الله علیه جمع آوری کرده و نهج البلاغه نامیده است. غواصان بحر حقایق و نکته سنجان و ادیبان صادق، جامعه شناسان و روان شناسان

۳۷ - وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (سوره رعد،

آیه ۴۳)؛ مقصود از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» علی علیه السلام است.

۳۸ - قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ (سوره نمل، آیه ۴۰)

۳۹ - هَا إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةٌ؛ نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷.

حاذق، از آن پس کوشیده‌اند، تا شاید به دُرهای نهفته حقایق سخن وحی گونه‌اش دست یابند و جانهای حقیقت‌خواه خود را از نسیم عطرآگین کلامش صفا بخشند؛ و بدین هدف سرمایه‌عمرشان را صرف کرده‌اند و هر یک به فراخور ظرفیت دانش خویش از آن دریای معارف ره‌توشه برداشته و بهره‌مند شده‌اند. هرچند، تلاش و کوشش اینان بسی ارزشمند، و به یقین مورد توجه آن حضرت و رضای حق تعالی است. اما هرگز نمی‌توان گفت اینها تمام آن حقایقی است که منظور نظر امام (ع) بوده‌است؛ و اینان خود نیز چنین ادعائی را نداشته و ندانند؛ چه زرشناس بهتر از دیگران به گرانهای گوهر بی‌بدیل توجه دارد. باید گفت نه تنها دانشمندان مسلمان، به ظرافت و زیبایی سخن امام (ع) و عمق ژرفای معنای بلند کلام حضرتش معترف و مُقرّند، بلکه تمام متفکران، اندیشمندان، سیاستمداران، حقوقدانان... همه و هر کس با هر کیش و آیینی، در برابر عظمت روح، بلندی همت، اجرای عدالت و احقاق حقوق ملت که در بیانات حکیمانه آن حضرت متجلی است، سر تعظیم فرود آورده‌اند. چنین است که جورج جُرداق مسیحی کتاب صوت‌العدالة الانسانیة را در دو جلد تألیف کرده و بدین وسیله ارادت خود را به آن مقام شامخ اظهار داشته است.

۲ = براستی کدام دانشمند آزاد اندیشی را سراغ دارید که نهج‌البلاغه را مورد تحقیق قرار داده و شیفته‌گفتار سراسر حکمت آن بزرگوار نگردیده و برای بهره‌گیری از این خوان نعمت و کسب دانش و فضیلت سر از پا شناخته باشد؟ برای اثبات این مدعا به تاریخ مراجعه می‌کنیم و به اختصار پویندگان این طریق را نام می‌بریم:

مرحوم علامه سید هبة‌الدین شهرستانی^{۴۰} در کتاب ماهو نهج‌البلاغه^{۴۱} به پنجاه ونه کتاب اشاره کرده‌است که پیرامون خصوصیات و توضیح کلام امام (ع) به رشته تحریر درآمده‌است. در یغ آمد و بی‌مناسبت هم نیست که

۴۰ - سید هبة‌الدین شهرستانی (۱۹۶۷ - ۱۸۸۴) از اصلاح طلبان دینی در کربلا و نجف. از جمله

تالیفات در کتابهای الهيئة والاسلام و ماهو نهج‌البلاغه می‌باشد.

۴۱ - به نقل از کتاب پیرامون نهج‌البلاغه، ترجمه ماهو نهج‌البلاغه، ص ۵۶.

فرازهایی از گفتار دانشمندان و یا بهتر بگوییم دلباختگان محتوا و زیبایی سخنان امام (ع) را از این نظر که مشت نمونه خروار است در اینجا ذکر کنیم.

۳ - علامه شهیر سید هبة الدین شهرستانی در تعریف نهج البلاغه چنین می گوید:

«نهج البلاغه کتاب عربی است که همانند آفتاب نیمروز در کشور ادبیات جهان معروف است و صدفی است پر از گوهرهای نفیس و پر قیمت از سخنان گهربار و کلمات برگزیده پیشوای جهانیان، امیرالمؤمنین علی (ع) که ۲۴۲ خطبه و کلام و ۷۸ نامه و نوشته و ۴۸۹ کلمه و سخن را در بردارد که برگزیده‌هایی از سخنان نغز و گفتار پرمغز و رساله‌هایی است که قلم روان و فیاض آن حضرت از گوهرهای درخشان و دُرهای گرانبها و شاهوار بجا گذاشته است.»

نویسنده معروف مسیحی استاد امین نخله، خطاب به شخصی که از وی درخواست کرده بود صدکلمه از سخنان آن حضرت را برگزیند، تا وی به صورت کتابی منتشر سازد می گوید:

«از من خواسته بودی که يك صدکلمه از گفتار بلیغ‌ترین و فصیح‌ترین عرب (ابوالحسن علی بن ابی طالب) را انتخاب کنم تا آن را در کتابی منتشر کنی. فعلاً از کتابهای ادبی که باید برای این منظور مورد استفاده قرار گیرد در اختیار ندارم جز چند کتاب که از جمله انجیل بلاغت (نهج البلاغه) است. اینک این کتاب را در دست گرفته‌ام و صفحاتش را با انگشتانم ورق می‌زنم، به خدا قسم نمی‌دانم چگونه از میان صدها کلمه گهربار يك صدکلمه آن را انتخاب کنم بلکه از انتخاب يك کلمه از میان کلمه‌های دیگر هم عاجزم، زیرا این کار درست به این می‌ماند که دانه یا قوتی را از کنار دانه دیگر بردارم. سرانجام این کار را کردم، درحالی که دستم یا قوت‌های درخشانده را زیر و رو می‌کرد و چشمانم از پرتو نور آنها خیره شده بود^{۴۲}».

علامه شهرستانی از قول يك مسیحی دیگر چنین نقل کرده است: «در سال ۱۳۲۸ هجری، نرسیسیان رئیس مُنشیان کونسولگری انگلیس که مردی

فاضل و از پیروان مسیحیت بود، در بغداد ضمن گفتگو با من از نهج البلاغه سخن به میان آورد. او معتقد بود که نهج البلاغه برهر سخن عربی برتری دارد، زیرا سخنان فراوان سهل و ممتنع و سجعهای مشکل زیادی بدون کوچکترین تکلف و تصنع در آن آمده است که در هیچ کتابی جز آن پیدا نمی شود. آنگاه برای تأیید نظریه خود، سطور زیر را از سخنان نغز آن حضرت که چگونگی آفرینش را بیان می کند شاهد آورد: *أَمْ هَذَا الَّذِي أَنْشَأَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْحَامِ سُعْفِ الْأَنْثَاءِ نُطْفَةً دِهَاقًا وَعَلَقَةً مَخَاقًا وَجَنِينًا وَرَاضِعًا وَوَلِيدًا وَيَا فِعَا تُمُّ مَنَحَهُ قَلْبًا حَافِظًا وَ لِسَانًا لِأَفْظًا وَبَصْرًا لِأَحْظًا: «و آیا کیست؟ آن که انسان را در تارایکیهای رَحِمها و در پرده هایی که (برای او) مانند غلاف (برای شمشیر) بود بیافرید در حالی که نطفه ای بود ریخته شده، و خونی بود سیاه گردیده (و از منی سفید گرفته) پس (آن قطره منی) در شکم مادر بچهای شد شیرخوار و پس از طی دوران شیرخوارگی، کودکی شد بالغ و به حد رشد و تمیز رسید، پس خداوند دلی نگاهدارنده، زبانی سخن گوینده، چشمی بیننده به او عنایت کرد»^{۴۳}.*

درحالی که نامبرده از حسن سجع و زیبایی و موزونی و هماهنگی کلمه ها در شگفت بود... گفت: «اگر این خطیب با عظمت و این گوینده زبردست امروز در همین عصر ما بر منبر کوفه می نشست، شما می دیدید که به مسجد کوفه با آن همه وسعت خود، از مردم مغرب زمین که برای استفاده از دریای خروشان علم علی (ع) گردآمده بودند، موج می زد»^{۴۴}.

استاد دانشگاه الأزهر، دانشمند کم نظیر اهل سنت، استاد میرصفی (متوفای سال ۱۳۰۷ هجری) درباره کلام امام (ع) چنین اظهار نظر می کند: «... گمان نمی کنم برای اثبات موضوع: زیبایی تمدن جدید، جمال و سادگی قدیم، و شادی آفرینی قرآن کریم، به دلیلی بیشتر و بهتر از نهج البلاغه نیازمند باشیم. آن کتابی که خداوند آن را دلیل روشنی قرار داد تا ثابت کند که علی رضی الله عنه بهترین شاهد زنده نوانیت و پرتوبخش قرآن و حکمت و دانش و هدایت و اعجاز و فصاحت آن کتاب آسمانی است. آیات و نشانه های

۴۳ - خطبة ۸۳، مطابق نهج البلاغه فیض الإسلام.

۴۴ - به نقل از کتاب پیرامون نهج البلاغه، ص ۶۰-۵۹.

حکمت‌ارزنده و قوانین صحیح سیاست و پندهای روشن و دلنشین و برهانهای مافوق تصور و بهترین آثار يك پيشوای حق است. هیچ يك از حکمای بزرگ و فلاسفه عالی مقام و نوابغ دهر، نظیر آن را نیاورده‌اند^{۴۵}».

هبة الدین شهرستانی می‌گوید:

«تعجب و شگفتی ادبا تنها به ملاحظه نظم و هماهنگی و انسجام الفاظ نهج البلاغه نیست؛ دهشت و تحیر دانشمندان فقط از برتری و تفوق معانی آن که به سرحد اعجاز رسیده‌است نمی‌باشد؛ بلکه علت اصلی تحیر و تعجبشان به علت تنوع و گوناگون بودن اهداف و مقاصد این خطبه‌ها و سخنهاست: از قبیل پند و اندرز و امر به زهد و نهی از بدیها و گناهان، دستورهای جنگی، تشویق مردم به جهاد، تعلیم فنون مختلف علم و بحثهای عالی در مورد هیئت آسمانها، اوضاع افلاک، ابواب نجوم و اسرار جهان آفرینش و اثبات وجود خدا و بیانات متفاوت و پرتفتن در معارف الهی و بحثهای همه جانبه در توحید و خداشناسی، توصیف مبدأ و معاد و بحثهای دامنه‌دار در امور کشور داری و سیاست و اداره شهرها و زندگی مردم و بالا بردن سطح دانش مردم و آشنا ساختن آنها با فضایل اخلاقی و انسانی و دینی و قوانینی اجتماعی و آداب معاشرت و مکارم اخلاق، توصیف شاعرانه پدیده‌های زندگی و مانند اینها از اهداف و مقاصد گوناگونی است که به عالی‌ترین مظاهر خود در نهج البلاغه آمده‌است^{۴۶}».

بی‌نظیر بودن کلام امام و شخصیت بی‌همتای او دانشمندان را به چنان خضوعی واداشته است که کارزایل، فیلسوف بزرگ انگلیسی، با صدای بلند می‌گوید:

«آما علی، ما را نمی‌رسد، جز آن که او را دوست بداریم و به او عشق بورزیم، چه او جوانمردی بس عالی‌قدر و بزرگ نفس بود. از سرچشمه وجدانش خیر و نیکی می‌جوشید، از دلش شعله‌های شور و حماسه زیانه می‌زد، شجاعتر از شیر زیان بود ولی شجاعتی ممزوج با لطف و رحمت و

۴۵- همان مأخذ، ص ۶۱.

۴۶- همان مأخذ ص ۶۴-۶۳.

عواطف رقیق و رافت»^{۴۷} جورج جرداق دانشمند بنام مسیحی می گوید:
 «نزد حقیقت و تاریخ یکسان است، او را بشناسیم یا نشناسیم. تاریخ
 و حقیقت گواهی می دهند که او وجدان بیدار و قهار، شهید نامی، پدر و بزرگ
 شهیدان علی بن ابی طالب صوت عدالت انسانی شخصیت جاویدان شرق
 است.»

«ای جهان چه می شد، اگر هرچه قدرت و قوه داری به کار می بردی و
 در هر زمان علی با آن عقلش، با آن قلبش، با آن زبانش و با آن ذوالفقارش به
 عالم می بخشیدی»^{۴۸}.

جران خلیل متفکر و اندیشمند می گوید: «علی از دنیا درگذشت
 درحالی که شهید عظمت خود شد؛ از دنیا چشم پوشید درحالی که نماز میان
 دولیش بود؛ درگذشت درحالی که دلش از شوق پروردگار لبریز بود، و عرب
 حقیقت مقامش را نشناخت؛ درگذشت مانند همه پیامبران بصیر که
 درکشوری وارد می شوند که کشور آنان نیست؛ به سوی مردمی می آیند که مردم
 آنان نیستند و در زمانی نمودار می شوند که زمانشان نیست. ولی پروردگارا، تو
 را در این حکمتی است که خود دانی»^{۴۹}.

شبلی شمیل پیشوای مطلق مادّیون می گوید: «امام علی بن ابی طالب
 بزرگ بزرگان جهان، یکتا نسخه زمان بود که جهان شرق و غرب درعالم قدیم
 و جدید، صورتی بسان این نسخه که مطابق اصلی باشد به خود ندیده
 است»^{۵۰}.

آری عظمت مقام و ارجمندی سخنان امام همام موجب شد که
 اندیشمندان به فکر جمع آوری و تدوین سخنان امام و حکمت‌های متعالیه آن
 بزرگوار بیفتند و در این زمینه کتب متعددی پیش از آن که حتی سید رضی به دنیا
 بیاید تألیف کنند.

۴۷ - کتاب الامام علی، عبدالفتاح عبدالمقصود، ص ۱۵ مقدمه.

۴۸ - همان مأخذ، ص ۱۸.

۴۹ - همان مأخذ، ص ۱۳.

۵۰ - همان مأخذ، همان صفحه.

- ۴- کتبی که قبل از جمع آوری نهج البلاغه تحریر یافته است.
- جاذبه و جامعیت کلام امام (ع) علاقه‌مندان به دانش و حکمت را برآن داشت که از قرن اول هجری دست به کار شوند و کتبی از مجموعه بیانات امام (ع) تألیف کنند؛ از جمله:
- ۱- خطب امیرالمؤمنین علی (ع)، تألیف زیدبن وهب الجهنی (متوفای سال ۹۶ هـ. ق.)^{۵۱} شیخ ابوجعفر طوسی در کتاب الفهرست از آن یاد کرده است.
- ۲- کتاب خطب امیرالمؤمنین (ع) نوشته ابوالفضل نصر بن مزاحم منقری کوفی (متوفای سال ۲۰۲ هـ. ق.) نجاشی در کتاب رجال خود در صفحه ۳۰۱، کتاب‌الجمل و کتاب النهروان و کتاب الغارات نصر بن مزاحم که همه مشتمل بر خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمؤمنین می‌باشد نقل کرده است^{۵۲}.
- ۳- خطب امیرالمؤمنین علی (ع) تألیف محمد بن عمرو اقدی (متوفای سال ۲۰۷ هـ. ق.) که ابن ندیم در کتاب الفهرست خود، ص ۱۴۴، آثار وی را نقل کرده است.
- ۴- کتاب خطب امیرالمؤمنین، نوشته یعقوب اسماعیل بن مهران محمد السکونی کوفی (متوفای بعد از سال ۱۴۸ هـ. ق.) این کتاب تا قرن پنجم در دسترس بوده است.
- ۵- کتاب خطب امیرالمؤمنین، نوشته ابومحمد سعده فرزند صدقه‌العبدی کوفی، شهادت در سال ۱۸۳ هـ. ق.
- ۶- کتاب خطب امیرالمؤمنین، نوشته ابوالخیر صالح بن ابوحماد رازی (متوفای سال ۲۱۴ هـ. ق.)
- ۷- کتاب خطب علی (ع)، نوشته ابوالقاسم عبدالعظیم بن عبدالله بن حسن رازی (متوفای سال ۲۵۰ هـ. ق.)
- ۸- کتاب خطب علی رضی الله عنه، نوشته ابواسحق ابراهیم بن الحکم بن ظهیر فزاری کوفی (متوفای سال ۱۷۷ هـ. ق.)
- ۹- کتاب الخطب و کتاب الذعا، نوشته ابواسحق ابراهیم بن سلیمان

۵۱- به نقل از کتاب «استناد نهج البلاغه»، ص ۱۰۳، تألیف امتیاز علیخان عرشی

۵۲- همان مأخذ، ص ۱۰۵.

نهمی کوفی، شیخ طوسی در کتاب فهرست خود ص ۱۳ از وی یاد کرده و کتاب خلق السموات و کتاب مقتل امیرالمؤمنین را به وی نسبت می‌دهد.

۱۰ - کتاب الجمل، کتاب صفین، کتاب اهل النهروان، کتاب الخوارج، کتاب الغارات، کتاب مقتل علی (ع)، کتاب مقتل محمد بن ابی بکر و الأشتر و محمد بن ابی حذیفه، کتاب الشوری و مقتل عثمان تألیفات: ابومخنف لوط بن یحیی آزدی غامدی متوفای قبل از سال ۱۵۷ هـ.ق. است که ابن ندیم کتابهای فوق را در کتاب الفهرست ص ۱۳۶ از وی دانسته است و تمام کتب فوق مشتمل بر خطب نامه‌ها و بیانات امیرالمؤمنین (ع) است.

۱۱ - کتاب رسائل علی (ع)، کتاب کلام علی (ع) فی الشوری، کتاب الخطب المعربات و کتاب السقیفه، کتاب مقتل عثمان، کتاب بیعة امیرالمؤمنین، کتاب الجمل، کتاب الحکمین، کتاب النهروان و کتاب مقتل امیرالمؤمنین (ع) از تألیفات ابواسحق ابراهیم بن سعید ثقفی کوفی متوفای سال ۲۸۳ هـ.ق. است.

شیخ طوسی در کتاب فهرست، صفحه ۱۶، کتب فوق را به ابراهیم بن سعید ثقفی نسبت داده و معتبر می‌داند^{۵۳}.

۱۲ - خطب علی کرم الله وجهه، تألیف ابومنذر هشام بن محمد بن سائب کلبی متوفای سال ۲۰۵ هـ.ق. ابن‌الندیم اثر از نامبرده در کتاب الفهرست ص ۱۴۰ ذکر کرده است.

۱۳ - خطب علی (ع) و کتبه الی عماله، تألیف ابوالحسن علی بن محمد مدائنی متوفای سال ۲۲۵ هـ.ق. ابن‌الندیم، کتاب تاریخ الخلفاء و کتاب الأحداث را از تألیفات وی دانسته است.

۱۴ - کتاب المسترشد، نوشته ابوجعفر محمد بن جریر بن رستم طبری، یکی از معاصرین ابن جریر طبری مورخ معروف و مشهور.

۱۵ - حدائق الاذهان فی اخبار آل محمد (ص)، نوشته ابوالحسن علی بن الحسین بن علی المسعودی، متوفای سال ۳۴۶ هـ.ق.

۱۶ - اذعیة الائمة، تألیف ابوطالب عبیدالله بن ابوزیداحمد بن یعقوب بن

نصرانباری متوفای سال ۳۵۶ هـ.ق.

۱۷- الكُفِّفُ فيما يتعلَّق بالسَّقِيفه، و كتاب الصُّبَّاء الصَّفَاء، فی تاریخ الائمه،

تألیف ابو عبدالله احمد بن ابراهیم بن ابورافع کوفی بغداد و استاد شیخ مفید.

۱۸ - كتاب خُطْبِ عَلِي (ع) نوشته ابواحمد عبدالعزیز بن یحیی بن

احمد بن عیسی جلودی از دی بصری متوفای سال ۳۳۲ هـ.ق. ۵۴.

۱۹ - خطب امیرالمؤمنین (ع)، تألیف القاضی نعمانی المصری، متوفای

سال ۳۶۳ هـ.ق.

۲۰ - ابوالعباس یعقوب بن احمد صمیری، کتابی در باره کلام و

خطبه‌های امام علیه السلام تألیف کرده است ۵۵.

کتابی که در بالا ذکر شد کتابهایی هستند که قبل از گردآوری نهج البلاغه،

توسط دانشمندان اسلامی تألیف و در اختیار طالبان حق و حقیقت نهاده شده

است.

آقای منزوی در فهرست کتابخانه مشکات ص ۲۹۹ - تا ۳۰۵، جلد

دوم، شماره ۱۶۸ انتشارات دانشگاه تهران سی و سه تن از راویان سخن امام

(ع) پیش از شریف رضی و نیز چهارده تن از ناقلان سخنان علی (ع)، پس از

شریف رضی را تا سده دهم هجری برشمرده است ۵۶.

علاوه بر کتابهایی که بطور مستقل پیش از سید رضی درباره سخنان

امام (ع) تألیف شده است که بعضی از آنها را نام بردیم، مرحوم سید هبه‌الدین

شهرستانی در کتاب وزین ماثون نهج البلاغه از ص ۵ به بعد کتابی را نام می‌برد که

قبل از جمع‌آوری نهج البلاغه نگارش یافته و بمناسبتهایی، خُطْب و سخنان

امام (ع) را نقل کرده‌اند؛ از جمله:

۱ - کتاب پراج کافی نوشته محمد بن یعقوب کلینی متوفای سال ۳۲۹

هـ.ق.

۵۴ - نجاشی در کتاب رجال، ص ۱۶۷؛ و ابن‌الندیم در کتاب فهرست ص ۱۶۷، کتابهای الجمل،

الصقین، الحکمین، الغارات، الخوارج، حروب علی (ع) و چندین کتاب دیگر را از تألیفات احمد بن عیسی جلودی

دانسته‌اند.

۵۵ - به نقل از کتاب استناد نهج البلاغه، تألیف امتیاز علیخان عرشی، ص ۱۰۷.

۵۶ - همان مأخذ، ص ۱۳.

- ۲- کتاب روضة الواعظین تألیف محمد بن حسن فتال نیشابوری.
- ۳- کتابهای احمد بن یحیی بلاذری متوفای سال ۲۷۹ هـ.ق. از جمله کتاب فتوح البلدان.
- ۴- کتابهای ابوالفرج اصفهانی متوفای سال ۳۵۶ هـ.ق. از جمله کتاب شریف الاغانی.
- ۵- کتاب تحف العقول نوشته علی بن حسین بن شعبه حرانی متوفای سال ۳۸۱ هـ.ق.
- ۶- کتاب العقد الفرید ابن عبدربه متوفای سال ۳۲۷ هـ.ق.
- ۷- کتابهای مسعودی متوفای سال ۳۴۶ هـ.ق.
- ۸- کتاب ارشاد مفید متوفای سال ۴۱۳ هـ.ق.
- ۹- کتاب محاسن احمد برقی متوفای سال ۲۷۰ هـ.ق.
- ۱۰- کتابهای محمد بن سائب کلبی متوفای سال ۱۴۶ هـ.ق.
- ۱۱- کتابهای عبدالملک بن هشام متوفای سال ۲۱۳ هـ.ق. ۵۷.
- اما با توجه به آنچه دانشمند محترم سید عبدالزهرا حسینی خطیب در کتاب ارزشمند خود مصادر نهج البلاغه آورده‌اند، کتابهایی که قبل از جمع‌آوری نهج البلاغه از کلام امام (ع)، سخن به میان آورده‌اند بیش از تعدادی است که مرحوم هیبة الدین شهرستانی نقل کرده‌است. ما ذیلاً به منظور مزید اطلاع به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:
- ۱- کتابهای ابوحنیفان توحیدی متوفای سال ۳۸۰ هـ.ق. از جمله کتاب الصّدیق و الصّدّاقه.
- ۲- کتابهای ابوعثمان جاحظ متوفای سال ۲۵۵ هـ.ق. از جمله کتاب البیان و التّیین.
- ۳- الموثق تألیف محمد بن عمران المرزیانی متوفای سال ۳۸۴ هـ.ق.
- ۴- تألیفات جلودی متوفای سال ۳۳۲ از جمله کتاب صفین.
- ۵- کتاب صفین نوشته ابراهیم بن حسن متوفای سال ۲۸۱ هـ.ق.
- ۶- کتابهای نصر بن مزاحم از جمله کتاب صفین.
- ۷- دلایل الامامة، تألیف طبری، متوفای سال ۳۶۳ هـ.ق.

- ۸- طبقات الكبرى، تأليف ابن سعد متوفای سال ۳۶۳ هـ.ق.
 ۹- المغازی ابو عثمان سعید متوفای سال ۲۴۹ هـ.ق.
 ۱۰- نقض العثمانيه، ابو جعفر اسکافی متوفای سال ۲۴۰ هـ.ق.
 ۱۱- تفسير عیاشی، تأليف عیاشی متوفای سال ۳۰۰ هـ.ق.
 ۱۲- کتاب الفتن، نعیم بن حمّاد خزاعی متوفای سال ۲۲۸ هـ.ق.
 ۱۳- قوت القلوب ابوطالب مکی متوفای سال ۳۸۲ هـ.ق.
 ۱۴- کتاب القدر، ابوداود، متوفای سال ۲۷۵ هـ.ق.
 ۱۵- الزواجر والمواعظ حسن بن عبدالله عسکری، متوفای سال ۳۸۳ هـ.ق. ۵۸.

۵- اسانید و مصادر نهج البلاغه

در ارتباط با مصادر و اسانید نهج البلاغه تاکنون چندین کتاب نوشته شده است؛ از جمله:

- ۱- ماهونهج البلاغه، تأليف مرحوم هبة الدين شهرستاني.
 ۲- مصادر نهج البلاغه فی مدارك نهج البلاغه، که به نقل کتاب استناد نهج البلاغه هنوز چاپ نشده است.
 ۳- استناد نهج البلاغه، از استاد امتیاز علیخان عرش.
 ۴- مصادر نهج البلاغه و اسانیده، تأليف دانشمند گرانقدر آقای سید عبدالزهراء الحسين الخطیب.
 ۵- پژوهشی در اسناد و مدارك نهج البلاغه از سید محمدمهدی جعفری، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۶ تهران.
 ۶- مدارك نهج البلاغه، نوشته رضا استادی.

آقای منزوی، در فهرست کتابخانه مرحوم مشکات، ج ۲/ ۳۱۱، شماره ۱۶۸، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۲، می نویسد: «کارهایی که برای نهج البلاغه به شمار آورده ام ۲۰۴ کار است که ۱۰۰ کار پیش از سال ۱۰۰۰ هـ.ق. و ۴۳ کار پس از ۱۳۰۰ هـ.ق. و ۶۱ کار در این سه قرن انجام شده است» ۵۹. طالبان

۵۸- به نقل از کتاب المعجم المفهرست - نوشته آقایان محمدی دشتی و سید کاظم محمدی ص ۱۴۲۴-۱۳۷۷.

۵۹- به نقل از کتاب استناد نهج البلاغه، ص ۱۴-۱۳.

تحقیق بیشتر در مصادر نهج البلاغه به کتابهای یاد شده فوق مراجعه نمایند.^{۶۰}

۶- بعضی از شرحهایی که بر نهج البلاغه نوشته شده است

پس از جمع آوری خطبه‌ها و سخنان امام(ع) به وسیله سیدرضی(ره) دانشمندان دریافتند که چه گنجینه بی نظیری فراهم آمده است و درصدد برآمدند هر یک فراخور توان علمی خود از این خوان نعمت توشه بگیرند. از جمله دانشمندان مشهوری که بر نهج البلاغه شرح نوشته‌اند و از متقدمین شمرده می‌شوند عبارتند از:

۱- ابوالحسین بیهقی که نخستین شرح را بر نهج البلاغه نوشته و آن را معارج نهج البلاغه نامیده است.

۲- احمد بن محمد السویری خوارزمی از بزرگان قرن پنجم است و علی بن زید بیهقی در شرح خود از وی یاد کرده است.

۳- شرح ضیاء الدین ابی الرضا فضل الله راوندی. علامه مجلسی در فتن بحار الانوار از این شرح نقل می‌کند. فضل الله راوندی در ۵۵۲ هـ. ق. وفات یافته است.

۴- شرح نهج البلاغه نفایس؛ این کتاب از دانشمندان اهل سنت است که کوتاه و گزیده‌ای از خطب و کتب می‌باشد.

۵- قطب الدین راوندی که منهاج البراعه را در شرح نهج البلاغه در دو جلد تألیف کرد و در ۵۵۳ هـ. ق. وفات یافت.

۶- حدائق الحقائق، تألیف ابوالحسین محمد بن حسین مشهور به قطب الدین کیدری.

۷- یکی از مشهورترین شرحهای نهج البلاغه، شرح علی بن ناصر است به نام اعلام نهج البلاغه. گویند علی بن ناصر معاصر سیدرضی بوده و مؤلف کشف المحجوب این مطلب را عنوان کرده و دیگران از وی نقل کرده‌اند.^{۶۰}

۶۰- محقق محترم حاج شیخ عزیزالله عطاردی در کتاب «کاوش در نهج البلاغه» نسبت کتاب اعلام نهج البلاغه را به علی بن ناصر صحیح ندانسته، معتقدند با تحقیقی که انجام داده‌اند نویسنده کتاب مزبور مشخص نیست. و اولین شرح نوشته بر نهج البلاغه را نوشته سید مرتضی علم الهدا می‌دانند. کاوش در نهج البلاغه تألیف هیأت تحریریه بنیاد نهج البلاغه، ص ۲۸۷- ۲۲۸ مقاله آقای عطاردی.

شرحهایی که فوقاً ذکر شده تلخیصی از کتابهای: ماهو نهج البلاغه، استناد نهج البلاغه، کاوشی در نهج البلاغه و مقدمه ناشر شرح ابن میثم است.

- ۸- شرح ابوالفضایل حسن بن محمد صفائی که در سال ۵۷۷ هـ.ق. در پاکستان تولّد یافت.
- ۹- شرح قاضی عبدالجبار معتزلی
- ۱۰- شرح افضل الدین حسن بن علی بن احمد ماه آبادی.
- ۱۱- شرح علامه حلی که تا خطبه ۵۲ نهج البلاغه را تفسیر کرده است.
- ۱۲- شرح دانشمند و محقق مشهور افندی (ره).
- ۱۳- رضی الدین علی بن موسی بن طاوس حلی.
- ۱۴- محمد بن عمر فخر رازی. فقطی در آثار الأحکام از وی نام برده است.
- ۱۵- شرح امام محمود ملاً حسن خوارزمی. علی بن زید بیهقی در کتاب معارج از این شرح یاد کرده است.
- ۱۶- سعید الدین مسعود تفتازانی که در سال ۷۹۲ در سرخس وفات یافته است.
- ۱۷- شرح کمال الدین عبدالرحمن عتائقی که در ۷۳۲ هـ.ق. نوشته شده است.
- ۱۸- شرح ابوالحسن محمد بن حسن بن حسن بیهقی کیدری.
- ۱۹- شرح ابن ابی الحدید معتزلی.
- ۲۰- تلخیص شرح ابن ابی الحدید نوشته قاضی محمود طبیبی
- ۲۱- تلخیص شرح ابن ابی الحدید نوشته فخر الدین عبدالله مؤید بالله که به عقد النضید المستخرج من شرح ابن ابی الحدید نام گذاری شده است.
- ۲۲- شرح بزرگ در چهار جلد نوشته کمال الدین عبدالرحمن حلی، گزیده‌ای است از شرح ابن ابی الحدید و قطب الدین کیدری و قاضی عبدالجبار و ابن میثم.
- ۲۳- شرح کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی
- ۲۴- شرح جلال الدین عبدالحق اردبیلی
- ۲۵- شرح امام مؤید بالله یحیی بن حمزه علوی که نسبتش به امام هادی می‌رسد، بر نهج البلاغه شرحی نوشته و نامش را الدیاج المضمّن

نهاده است. نسخه‌ای از این شرح که در سال ۷۰۱ تحریر شده، در کتابخانه شیخ محمد سماوی در نجف اشرف می‌باشد.

۲۶- شرح شیخ ابوالفضل یحیی بن ابی طی نجاری که در سال ۵۷۵ در حلب متولد شده است. این شرح در شش جلد تألیف یافته است. برخی از متأخرین که بر نهج البلاغه شرح و یا فهرست نوشته‌اند عبارتند از:

۱- شرح مولی فتح‌الله کاشانی که به نام تنبیه الغافلین و تذکره العارفين معروف است.

۲- شرح دانشمند فاضل علی بن حسین زورانی.

۳- شرح دانشمند بزرگ شیخ حسین بن شهاب‌الدین حسین بن محمد عاملی کرکی.

۴- شرح سید حبیب‌الله خوئی که قسمت اعظم آن در چهارده جلد تا خطبه ۲۱۸ تنظیم شده است.

و تتمه آن یعنی جلد ۱۵-۱۶-۱۷ و ۱۸ به وسیله دانشمند محترم حسن‌زاده آملی و جلد ۲۰ و ۲۱ توسط محمد باقر کمره‌ای با همان سبک که آقای خوئی کار کرده بود تکمیل شده است.^{۶۱}

۵- شرح فاضل نظام‌الدین کیلانی به نام انوار الفصاحه.

۶- شرح ملا صالح قزوینی.

۷- شرح شیخ محمد عبده دانشمند والامقام مصری.

۸- شرح استاد بزرگوار محمد نائل میرصفی.

۹- شرح دانشمند و متفکر معاصر آقای محمد تقی جعفری.

۷- معجم و فهرستهای نهج البلاغه

علاوه بر مصادر و اسانید و شرحهایی که بر نهج البلاغه نوشته شده است، نویسندگانی برای این که طالبان را در جهت بهتر بهره‌گرفتن از نهج البلاغه یاری کنند، فهرستهایی برای نهج البلاغه نوشته و نشر داده‌اند. ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- الکاشف نوشته دکتر جواد مصطفوی در يك جلد.

۶۱- به نقل از کتاب پیرامون نهج البلاغه، ترجمه ماهو نهج البلاغه.

- ۲- قاموس نهج البلاغه تألیف محمد علی شرقی، در ۳ جلد.
- ۳- تصنیف نهج البلاغه نوشته، لیبب بیضون در يك جلد که فهرست موضوعی است.
- ۴- المعجم المفهرست نوشته آقایان محمد دشتی و سید کاظم محمدی که الحق در نوع خود بهترین و در ۱۴۶۰ صفحه چاپ شده است.
- ۵- ... نهج البلاغه دکتر صبحی صالح که فهرستهای متنوعی بر این نهج البلاغه ترتیب داده است.
- ۶- الدلیل علی موضوعات نهج البلاغه، نوشته علی انصاری.
- ۷- الهادی الی موضوعات نهج البلاغه، نوشته علی مشکینی.
- ۸- المعجم لموضوعات نهج البلاغه، تألیف اويس کریم محمد.
- ۸- ترجمه‌های نهج البلاغه
- ناگفته نماند که هر قدر دانش بشر شکوفاتر و توجه انسانها به حقایق هستی بیشتر می‌شود اهمیت کلام مولی افزونتر می‌شود، دلیل این مدعا آن است که در قرن حاضر صدها مقاله، کتاب و ترجمه درباره نهج البلاغه نوشته شده و یا در حال کتابت است از جمله:
- ۱- ترجمه و شرح گونه سید علی نقی فیض الاسلام، که تاکنون چندین بار چاپ شده است.
- ۲- ترجمه و شرح گونه محمد علی انصاری قمی در يك جلد.
- ۳- ترجمه دکتر اسدالله مبشری.
- ۴- ترجمه محمد مقیمی.
- ۵- ترجمه مصطفی زمانی.
- ۶- ترجمه احمد سپهر خراسانی.
- ۷- ترجمه نهج البلاغه به زبان انگلیسی توسط فاضل محترم محمد عسکری جعفری که مکرراً چاپ شده است.
- ۸- ترجمه نهج البلاغه به زبان انگلیسی بوسیله دانشمند محترم سید علیرضا، در دو جلد.
- ۹- ترجمه نهج البلاغه به زبان انگلیسی بوسیله دانشمند معظم مفتی جعفری حسینی در يك جلد.

- ۱۰ - ترجمه شرح ابن ابی الحدید که توسط شمس بن محمد بن مراد به سال ۱۰۱۳ ه. ق. به فارسی برگردانیده شد و گویند که این کار در روزگار شاه سلیمان (۱۱۰۵ - ۱۰۷۷ ه. ق.) انجام شده است.^{۶۲}
- ۱۱ - ترجمه بخشی از نهج البلاغه، خلیل کمره‌ای.
- ۱۲ - ترجمه محمد جواد شریعت.
- ۱۳ - ترجمه جواد فاضل که فرازهایی از نهج البلاغه را ترجمه کرده است.

۱۴ - ترجمه محسن فارسی.

۱۵ - شگفتیهای نهج البلاغه، ترجمه فخرالدین حجازی، و ترجمه‌های مختلف دیگری که هر کدام به بخشی از نهج البلاغه پرداخته است اخیراً بنیاد نهج البلاغه به همت دانشمندان اسلامی، مقالات و کتابهای زیادی پیرامون نهج البلاغه نشر داده است که اشاره به همه آنها از حوصله این مقال بیرون است.^{۶۳}

در میان شرحهایی که متقدمین بر نهج البلاغه نوشته‌اند، هر چند شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید به لحاظ قدمت، تفصیل و نقل قول در میان کتابهای مختلفی که امروزه بر اثر مرور زمان از دسترس ما خارج‌اند، جایگاه ویژه‌ای دارد، اما شرح نهج البلاغه کبیر بن میثم بحرانی ملقب به کمال الدین و مفید الدین و عالم ربّانی که در سال ۶۷۷ ه. ق. نوشته شده و مورد تقدیر و ستایش خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا ی شیرازی و استاد علامه حلّی و سید عبدالکریم بن طاوس بوده، با اهمیت و ممتاز است.

از میثم بن علی بن میثم بحرانی تألیفات فراوانی ذکر کرده‌اند،^{۶۴} از جمله مصباح السالکین، اختیار مصباح السالکین، منهاج العارفين فی شرح کلمات

۶۲ - کتاب استناد نهج البلاغه تألیف، امتیاز علیخان عرشی، ص ۱۳۲.

۶۳ - برای آگاهی بیشتر از شرح و ترجمه‌های نهج البلاغه باید به کتاب نهج البلاغه و گردآورنده آن از

انتشارات کنگره جهانی نهج البلاغه مراجعه کرد.

۶۴ - کتاب استناد نهج البلاغه، ص ۱۳۳.

امیرالمؤمنین (ع) و شرح کبیر نهج البلاغه که آخرین بار در سال ۱۳۸۴ هـ.ق. مؤسسه النصر از روی نسخه مصر در پنج جلد چاپ کرده و در کتابخانه‌های ایران نسخه‌های خطی آن نیز موجود است^{۶۵}.

دانشمند محترم آقای خاتمی که به عنوان مقدمه ناشر، چهارده صفحه در آغاز جلد اول آخرین چاپ، چاپ مؤسسه النصر تهران، نوشته است تألیفات دیگری برای ابن میثم به شرح زیر نام می‌برد:

۱- آداب البحث.

۲- استقصاء النظر فی امامة الأئمة الأثنی عشر.

۳- البحر الخضم.

۴- تجرید البلاغه؛ روایت شده است که این کتاب را برای نظام‌الدین ابی منصور محمد جوینی تألیف کرده است.

۵- شرح الأشارات که اصل آن نوشته استادش علی بن سلیمان بحرانی است.

۶- قواعد المرام، فقیه شهید امام احمد علی عاملی تصریح کرده است که آن را در نزد سید جعفر موسوی کرکی عاملی خوانده و مدعی است که آن، در علم کلام کتاب جامعی است^{۶۶}.

۷- التّجاة فی القيامة فی تحقیق أمر الامامة أستاذ بزرگوارش علی بن محمد بن حسن بن شهید در کتاب خود دُرّ المشور از آن نام برده و مطالبی از آن را در کتاب خود نقل کرده است.

شیخ سلیمان بن عبدالله در رساله اش السّلافة البهیة، کتاب الاستغاثه را از تألیفات ابن میثم دانسته است، ولی بعضی از نویسندگان در نسبت این کتاب به ابن میثم تردید کرده‌اند^{۶۷}.

در میان کتابهای یادشده، شرح کبیر نهج البلاغه از اهمیت خاصی برخوردار است و چنان که از مقدمه خود شارح صفحه چهار استفاده می‌شود

۶۵- همان مأخذ.

۶۶- مقدمه ناشر، شرح نهج البلاغه، ص ۸-۹.

۶۷- همان مأخذ.

تشویق علاء‌الدین عظاملك جوینی حاکم بغداد و عراق^{۶۸} سبب شده است تا او شرح کبیر نهج البلاغه را بنویسد و سپس بخاطر فرزندان عظاملك ابومنصور محمد، و مظفرالدین ابوالعباس شرح کبیر را دوبار خلاصه کرده و آن را شرح متوسط و صغیر نامیده است. برخی شرح کلمات قصار ابن میثم را شرح سوّم او شمرده‌اند^{۶۹}.

۹- اساتید ابن میثم و کسانی که از وی نقل روایت کرده‌اند.

ابن میثم بحرانی در نزد بزرگان علم و دانش همانند مرحوم محقق صاحب شرائع الإسلام و اسعد بن عبدالقاهر بن اسعد اصفهانی و کمال‌الدین علی بن سلیمان بحرانی نویسنده کتاب الأشارات کسب دانش کرده و به اوج عظمت علمی دست یافت. در بلندی مقام وی همین بس که نخبگانی مانند علامه حلی و حسین بن حمّاد بن ابی‌الخیر لثی واسطی زاهد معروف، و عبدالکریم احمد بن طاوس از وی نقل روایت کرده‌اند. بنا بر بعضی از روایات خواجه نصیر طوسی در خدمت وی تلمذ کرده است و میرسید شریف جرجانی از آثار او استفاده فراوان برده است^{۷۰}.

۱۰- زادگاه و محلّ وفات ابن میثم

آنچه مسلم است این است که ابن میثم در مجمع الجزایر بحرین به دنیا آمده و پس از وفات در مقبره جدّش «المعلی» در قریه «هلتا» از قراء بحرین، به خاک سپرده شده است^{۷۱}.

۶۸- عظاملك جوینی ملقب به علاء‌الدین بن بهاء‌الدین محمد برادر شمس‌الدین محمد صاحب دیوان از رجال و موزّخان اوایل دوره مغول «و. ۶۲۳ ف- ۶۸۱ ه.ق.» وی از آغاز جوانی وارد کارهای دیوانی شد و از عمال امیر ارغون آقا حکمران خراسان گردید. عظاملك چندبار در خدمت امیر ارغون به «قراقوم» پایتخت مغولستان سفر کرد، همین سفرها بود که زمینه نوشتن تاریخ جهان‌گشای جوینی را فراهم ساخت. وی در سال ۶۵۴ توسط امیر ارغون به هلاکو معرفی شد و نزد او تقرّب یافت. پس از فوت هلاکو، وی و برادرش صاحب دیوان، سبب رونق دولت «آیاقا» بودند و عظاملك حکومت بغداد و عراق یافت. (فرهنگ فارسی دکتر معین، بخش اعلام، ص ۱۱۸۳).

۶۹- کتاب استناد نهج البلاغه، ص ۱۳۳، تألیف امتیاز علیخان عرشی.

۷۰- همان مأخذ، ص ۱۳۳.

۷۱- مقدمه ناشر، ص ۱۳.

در تاریخ فوت ابن میثم اختلاف نظر است، بعضی وفات او را در ۶۹۹ هـ.ق. دانسته‌اند و دیگران که قول بیشترین است ۶۷۹ ثبت کرده‌اند. اگر تاریخ فوت عظاملك جوینی را چنان که دکتر معین در اعلام لغت نامه خود ۶۸۱ آورده است در نظر بگیریم، لازم می‌آید که ابن میثم پیش از عظاملك از دنیا رفته باشد، هرچند آقای خاتمی در مقدمه ناشر احتمال می‌دهد که ابن میثم دو سال بعد از عظاملك جوینی زنده بوده است. با صحت احتمال قول آقای خاتمی باید ابن میثم بعد از ۶۸۱ هـ.ق. وفات* یافته باشد.

بنا به روایتی ابن میثم شرح خود را در ۶۷۷ هـ.ق. به پایان برده است ۷۲. حال اگر تاریخ وفات ابن میثم را ۶۷۹ هـ.ق. بدانیم، کتابت شرح دو سال قبل از فوتش پایان یافته است.

حوادث زمان و تاخت و تاز مغولها در آغاز موجب گرفتاریهای فراوان جامعه اسلامی بویژه دانشمندان شد. لیکن با نفوذ بعضی از افراد آگاه و هوشمند در دستگاه حاکم زمان، مانند خواجه طوسی و عظاملك جوینی، از مشکلات کاسته شد و راه برای پی گیری کارهای علمی هموار گردید.

ابن میثم در همین راستا فرصتی یافت تا به بغداد، مهد دانش آن زمان، سفر کند و از برکت مصاحبت علاءالدین عظاملك جوینی بهره گیرد و شرح نهج البلاغه خود را با اشاره‌وی که مردی فاضل و علم دوست بود، تدوین کند. شارح در مقدمه خود از عظاملك فراوان تمجید کرده، و او را بردینداری و تدبیر امور مملکت ستوده است.

۱۱ - ویژگیهای شرح نهج البلاغه ابن میثم

۱ - ابن میثم در آغاز شرح به سبک بیبھی و کیدری، بحث الفاظ را برای آمادگی ذهن خوانندگان به طور مبسوطی آورده و آنگاه به شرح خطبه‌ها، نامه‌ها و دیگر گفتار امام (ع) پرداخته است. هرچند بعدها مرحوم میرزا حبیب الله خوبی در شرح نهج البلاغه خود، این روش را به کار برده است لیکن

* در مورد درگذشت ابن میثم به شرح صد کلمه امیرالمؤمنین (ع) ترجمه عبدالعلی صاحبی (ویراستار این کتاب)، ص ۲۵، پانوش شماره ۹، رجوع کنید که به روایت کشف الظنون ۶۹۹، یعنی سنه «تسع و تسعين و ستمائة» است و منشاء اختلاف تصحیف سبعین به تسعين یا عکس آن است.

فضیلت از آن کسی است که به مصداق آیه کریمه: السابِقون السابِقون براین کار سبقت گرفته است.

در بحث الفاظ، این میثم سه قاعده ترتیب داده که هر قاعده‌ای به چند قسم و هر قسمی به چند فصل و هر فصلی به چند بحث مطابق نمودار صفحه بعد تقسیم شده است:

قاعده اول را درباره دلالت الفاظ بر معانی آورده، و پیرامون ویژگیهای الفاظ مفرد، مرکب، تشبیه، استعاره، مجاز؛ حقیقت و... بحث می‌کند. قاعده دوم را در تعریف خطابه و فایده آن آورده است.

قاعده سوم را به بیان فضیلت امام (ع) سابقه ایمان، زهد و تقوای آن حضرت از دیدگاه روایات رسول گرامی اسلام، و تقرب آن بزرگوار نسبت به پیامبر (ص) اختصاص داده است.

بحث الفاظ که به عنوان مقدمه شارح در آغاز کتاب آمده بحث نسبتاً مفصلی است و در فهم زیبایی کلام امام (ع) فوق العاده مؤثر است. ما برای مزید اطلاع خواننده و آشنایی با سبک تقسیم مطالب به قسمتی از آن در صفحه ۲۸ اشاره می‌کنیم.

۲ - شرح نهج البلاغه ابن میثم دقیقاً، يك شرح کلامی و فلسفی است. برخلاف شرح ابن ابی الحدید که بیشتر به وقایع تاریخی پرداخته، و کوشیده است سخن امام (ع) را در رابطه با حوادث گذشته و پیشامدهای آینده توضیح دهد. هر چند که مباحث تاریخی در جای خود بسی لازم و ضروری است و روشنگری خاصی به آیندگان نسبت به گذشته می‌دهد، اما سخن امام (ع) بیشتر در رابطه با ایمان و اعتقاد و رفتار اخلاقی و اجتماعی بیان شده است. ابن میثم با چنین دیدی از نهج البلاغه تلاش می‌کند، تا زرفای کلام امام (ع) در زمینه مسائل اعتقادی، مبدأ و معاد، هدایت و ارشاد را مورد تحقیق و مذاقه قرار داده، عمق سخنان آن حضرت را به قدر توان شرح و بسط دهد. در همین راستا اگر کسی بخواهد تبخّر فوق العاده ابن میثم بحرانی را در مباحث کلامی و فلسفی و اهمیت شرح کبیر او را نسبت به دیگر شروح بسنجد، کافی است که بدقت شرح اولین خطبه را مطالعه کند تا صحت این داوری برایش محرز و مسلم شود.

بهادادن ابن میثم به جنبه‌های محقول و کلامی گفتار امام (ع) موجب

۱- بحث اول: دلالت لفظ بر معنی یا مطابقه، یا تضمّن و یا التزام است	فصل اول	قسم اول	قاعده اول
۲- بحث دوم: کیفیت دلالت لفظ بر معنی			
۳- بحث سوم: دلالت تضمّنی چگونه حاصل می شود؟			
۴- بحث چهارم: دلالت حقیقی چیست؟			
۱- بحث اول: لفظ یا بر مفرد دلالت می کند و یا بر مرکب	فصل دوم		
۲- بحث دوم: لفظ مفرد چگونه حاصل می شود؟ و جزء حقیقی چیست؟			
۳- بحث سوم: مفهوم کلی			
۴- بحث چهارم: کلی متواطی و مشکک چگونه کلی است؟			
۵- بحث پنجم: در تعریف اسم و فعل و حرف.			
۶- بحث ششم: معنای خبر و انشاء			
۷- بحث هفتم: مدلول لفظ یا مفرد است و یا مرکب			
۸- بحث هشتم: دلالت اقتضا و شرط چیست؟			
۱- بحث اول: در حقیقت (اشتقاق)	فصل سوم		
۲- بحث دوم: آیا مشتق جدای از مشتق مینه معنی دارد یا خیر؟			
۳- بحث سوم: آیا با صدق مشتق، معنی مشتق مینه باقی خواهد بود؟			
۴- بحث چهارم: آیا از اسمهایی مانند «کَبْرٌ وَ تَمْرٌ» می توان اسمی را مشتق کرد			
۵- بحث پنجم: مفهوم مشتق چیست؟	فصل چهارم		
۱- بحث اول: در معنای مترادف.			
۲- بحث دوم: در اسباب مترادف.			
۳- بحث سوم: آیا اسمهای مترادف می توانند در محل یکدیگر قرار گیرند			
۴- بحث چهارم: درباره اقسام تأکید			
۵- بحث پنجم: آیا لفظ تأکید کننده می تواند بر تأکید شده مقدم شود؟	فصل پنجم		
۱- بحث اول: درباره لفظ مشترك			
۲- بحث دوم: در اقسام مشترك			
۳- بحث سوم: درباره اسباب اشتراك			
۴- بحث چهارم: آیا لفظ مشترك را در همه معانی اش می توان استعمال کرد؟			
۵- بحث پنجم: آیا لفظ مشترك بدون قرینه بر یکی از معانی خود دلالت می کند؟	قسم دوم		
در تعریف بلاغت و فصاحت بحث می کند و کیفیت تقسیم بندی آن به طریقی است که در قسم اول متذکر شدیم			

شده است که بعدها میرزا حبیب‌الله خوبی (ره) با وجودی که شرح ابن میثم را، بر سایر شروح ترجیح داده از آن انتقاد کرده، به نوشتن شرح خود مبادرت ورزد^{۷۳}، درحالی که به نظر ما نقطه قوت این شرح، توجیحات کلامی و فلسفی آن است؛ چه اگر ضعفی برای شرح ابن میثم در نظر بگیریم بعضاً همان مواردی است که نامبرده تأویلات روایی کرده و اخبار ضعیف را مورد استناد قرار داده است.

۳- ابن میثم با وجودی که شیعه و از ارادتمندان خاندان عصمت و طهارت است و خضوع خاصی نسبت به مولای متقیان امیرالمؤمنین (ع) داشته است، با این وصف در شرح کلام امام هر جا که سخن از خلفای سه‌گانه (ابوبکر - عمر و عثمان) به میان آمده است، نزاکت قلم و بیان را حفظ، و چنان‌که خود در مقدمه شرح اظهار داشته، با منانت خاصی برخورد کرده است، با این که موضع گیریهای حادّ زمان ایشان چنین چیزی را ایجاب نمی‌کرده است. دلیل روشن این ادّعا آن است که ابن ابی‌الحدید معتزلی را به علّت مُنصفانه برخورد کردن با مسائل اجتماعی و سیاسی نهج البلاغه، تا روزگار صفویه شیعه می‌دانسته‌اند^{۷۴}.

۴- شارح کوشش کرده، تا آنجا که ممکن است، علّت و مناسبت ایراد خطبه و کلام امام (ع) را ذکر کند و توضیح دهد که در چه وقت و در کجا و به چه مناسبتی این سخن از امام (ع) صدور یافته است.

۵- سعی بلیغ ابن میثم در شرح بیانات امیرالمؤمنین (ع) بخصوص در مسائل اعتقادی این است که مبنایی برای کلام امام (ع) از آیات قرآنی (که حق هم همین است) بیابد و دقیقاً سخنان حضرت را برگرفته از کلام حق متعال و منطبق بر آن بداند.

۶- ابن میثم معتقد است که اگر هدف از بعثت انبیا، ارشاد خلق و هدایت آنها به سوی حضرت حق است کلام امام (ع) در بردارنده تمام مقصد و هدف شریعت است و چون هیچ کلامی جامعیت سخنان امام (ع) را ندارد پس بیانات آن بزرگوار جلوه‌ای از کلام خدا و پرتوی از گفتار رسول خدا (ص)

۷۳- همان مأخذ، ص ۱۵۴.

۷۴- همان مأخذ ص ۱۳۲.

است؛ به همین دلیل است که این شرح مشحون از آیات کریمه قرآن می باشد و در توضیح گفتار امام(ع) آیات فراوانی را به کار گرفته و در این جهت رنج فراوانی متحمل شده است.

۷- برای روشتر شدن سخنان امام(ع)، شارح قبل از شرح، لغات مشکل خطبه را معنی می کند و آنگاه به تفسیر کلام می پردازد، و هر جا که در شرح مطلب نیازی به قواعد صرف و نحو و یا معانی و بیان باشد آنها را توضیح می دهد. نظر به همین خصوصیات است که خواندن مقدمه مؤلف بدقت، برای فهم کلام امام(ع) ضرورت دارد.

با توجه به ویژگیهایی که در بالا برای این شرح ذکر کردیم، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، با وجودی که دو اشکال مهم بر سر راه این کار به شرح زیر قرار داشت، برای اولین بار تصمیم به ترجمه شرح مذکور گرفت تا نفع این اثر مهم را همگانی کند.

۱- ترجمه يك اثر مهم فلسفی و برگردان آن به فارسی با عباراتی روان و زیبا کار ساده ای نیست. شاید دلیل این که تاکنون کسی اقدام به ترجمه این شرح نکرده، و یا حداقل یکی از ادله ما مشکل بودن فهم این شرح بوده است.

۲- در این شرایط دشوار اقتصادی، به لحاظ جنگ و تبعات آن از قبیل کمبود کاغذ و هزینه سنگین ترجمه چنین اثری از توان مالی يك فرد و یا حتی يك مؤسسه در صورتی که جنبه انتفاعی را در نظر داشته باشد بیرون است.

۱۲- خاتمه مقال

درخاتمه، ضمن توفیق خواهی از حضرت سبحان برای کلیه افراد، مؤسسات و بنگاههای انتشاراتی که برای نشر آثار دینی و فرهنگ اسلامی متحمل رنج فراوان می شوند و اجر و مزد کار خود را از خدای بزرگ می خواهند و برای بنیاد پژوهشهای اسلامی که در احیای میراث علمای اسلامی بخصوص ترجمه شرح ابن میثم بحرانی زحمت فراوانی را برعهده دارد، أجر مضاعف و توفیق دوچندان را آرزومند است؛ زیرا کریم وجود حق متعال بی نهایت و بخل و منع را بر آن ذات مقدس راهی نیست.

امیدوار فضل بی کرانش پانزدهم شعبان المعظم هزار و چهار صد و پانزده قمری مطابق بیست و هفتم دی ماه هزار و سیصد و هفتاد و سه شمسی.

مقدمهٔ شارح

پروردگارا بك و منزهي ، تو را می ستایم ، در ذات یگانه ای آن گونه که هر انسان دل آگاهی از درك ذات تو درمانده است ، همچنین در اوصاف یکتایی بدان سان که زبان هرگوینده ای از ستایش تو ناتوان است . ذات تو در بخششهای دمادمت پیداست آنسان که با هستی دایمیت نیاز هر نیازمندی را گواهی و می دانی و به بزرگی جلالت آن چنان آشکاری که همه چیز درمقابل پرتو جمالت بی فروغ و بیهوده است . علمت چنان احاطه دارد که به اندازهٔ کمترین ذره ای در آسمان و زمین از آن پوشیده و مخفی نیست و نعمتها را بی شمار ساختی به گونه ای که شمارش انواع آنها از مرز اندازه و شمارش گذشت ، جهان را میدان مسابقه آفریدی تا مردم برای سبقت گرفتن به بارگاه قدست آماده شوند و مردمان را به وسیلهٔ پیامبران تأیید فرمودی تا توسط آنان برای رسیدن به جوار قربت برترین راهها را بیمایند و برای همگان آنچه لازمهٔ وجودشان بود آماده ساختی ، ولی بعضی از آنها نعمتهایت را انکار کردند و برخی از پرستشت سرباز زدند و گروهی به انواع بخششهایت اعتراف کردند و برآستانهٔ درگاه کرمت ماندگار شدند .

خداوندا ، تو منزهي از آنچه بندگان اختلاف دارند و مسلماً دربارهٔ آن داوری خواهی کرد . منزه می دانم تو را از آنچه ستمگران می گویند و برتری از

آنچه تو را توصیف می‌کنند. به زبان دل و سر، صبح و شام تو را تسبیح می‌گویم و در هر حال تمام شب و روز تو را می‌ستایم، گواهی می‌دهم که جز تو خدایی نیست، و غیر تو را از اعتبار ساقط می‌دانم و برای شکوه جمالت در نهان و آشکار اخلاص می‌ورزم.

گواهی می‌دهم که محمد (ص) بنده برگزیده تو است و سرآمد پیامبران پاکت می‌باشد؛ آن که او را با انوار درخشان برانگیختی و به وسیله دلایل و براهین استوار تأییدش کردی و برای جهانیان بشارت و بیم دهنده قزاق دادی در حالی که به فرمان تو همانند چراغی فروزنده فراخواننده مردم به سوی تو بود.

پروردگارا، براو و آل پاک برگزیده‌اش که سرچشمه‌های حکمت و استوانه‌های دینند، رحمت همیشگی و رسا و کافیت را تا آسمان و زمین برقرار و روزها پی‌درپی است نثار فرما. همچنین بر تمام یاران بزرگوارش درود فرست.

پس از ستایش پروردگسار و درود بر محمد و آلش (ص)، چون هدف نخستین از برانگیختن انبیا و پیامبران با کتابهای آسمانی و قوانین شرعی، همانا جذب مردم به خداوند یکتا و درمان جانها از نادانی و دل بستگی به این دنیا بوده است؛ و نیز (هدف بعثت) توجه دادن مردم به بوستانهای پاکیزه بهشت و منازل نیکان و یاری دادن به آنها برای پرهیز از موارد هلاکت و نابودی که در معرض این خطرند، و همچنین سوق دادن مردم به نعمتهای بهشتی که نظیر آن را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه حتی به اندیشه کسی خطور کرده است؛ و همچنین آگاه کردن (برحذر ساختن) مردمان از آرامیدن در دنیا و توجه کردن بی‌خبران بر یادآوری آنچه در گذشته از آنان پیمان گرفته شده، می‌باشد: «الْمَ أَعْهَدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. وَإِنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»^۱

۱ - سوره پس (۳۶): آیه (۶۰): ای فرزندان آدم از شما پیمان نگرفتم که شیطان را که دشمن آشکار

شماست نپرستید و تنها مرا عبادت کنید؟ که این است راه راست و بس.

یکی از آنچه لازمه این هدف (بعثت انبیا) است، تنظیم چگونگی تأمین معاش جسمانی است و نیز بقیه وسایلی که در بقای نوع انسان دخالت دارد.

پیشوای بزرگ ما امیرمؤمنان صاحب نشانه‌های آشکار و نورهای درخشان علی بن ابی طالب علیه السلام در تمام آنچه از سخنانش به ما رسیده است و آنچه از کارها و دستورالعملها که از آن بزرگوار صادر شده، مقصود و منظورش این است که آنچه شریعت ارزشمند از اغراض و اهداف دربردارد و آنچه قرآن از قوانین وقواعد داراست همه را توضیح و تشریح کند، به گونه‌ای که حتی يك جمله در غیر این منظور از آن حضرت یافت نشده است؛ چنان که بزودی این موضوع را توضیح خواهیم داد و آن را به تفصیل روشن خواهیم کرد.

چون سخنان آن حضرت این ویژگی را دارد، ناگزیر سخن او سخنی است که رنگ و نمودی از کلام خدا دارد. و درعین حال دارای بوی خوش کلام پیغمبر (ص) است.

سخن آن حضرت همواره در سینه راویان جای داشته و در بین هدایت یافتگان و گمراهان پراکنده بوده است و با این که دشمنان آن حضرت با فریب و نیرنگ سعی کردند سخنان مشهور او را مخفی دارند، اما از آنجا که خداوند امتناع دارد که نور خویش را به اتمام نرساند، اسلام را به وسیله سید بزرگوار «شریف رضی محمد بن حسینی موسوی» - که خداوند جایگاهش را پاک و قبرش را نورانی گرداند - تأیید کرد و وی سخنان جدش را که از ذهنها دور شده بود زنده، و آنها را که در معرض پراکندگی بود گردآوری کرد و به اندازه توانایش در هر چه بهتر تدوین کردن آنها همت گماشت و مجموعه آن را نهج البلاغه نامید که نامش با محتوایش موافق و مطابق معنای حقیقی آن است. خداوند بهترین پاداش مورد درخواست دانشمندان و بزرگترین پاداش را به وی عطا فرماید.

من یکی از بندگان خدا هستم که به من رحمتی عطا فرموده و مرا توانا

ساخته است تا همان راه و هدف علی (ع) را تعقیب کنم؛ بدین سبب همواره این کتاب پس از کتاب خدا و گفتار پیامبرش چراغ راهنمایی بود که در تاریکیها از آن نور می‌گرفتم و نردبانی بود که با آن به آسمانهای اندیشه بالا می‌رفتم. در این بیان بر چیزی از اسرار و رموز آن اطلاع یافتم و به روشنائی آن چشمانم را روشنی بخشیدم. از این که عده‌ای بر اثر جهالت از آن روی می‌گرداندند متأسف بودم و از این که اهلی برای آن نمی‌یافتم اندوهگین. تا این که با گذشت زمان برای جدایی از خانواده و وطن فرصتی پیش آمد و گردش روزگار مرا به دارالسلام کشاند. آنجا را تفرجگاهی مطلوب و نشانه‌ای از خدای قادر در کمال بخشی نظم آن و سپردن امور آنجا به شخصی که خداوند تمام کمال انسانی را به وی ارزانی داشته و تمام فضایل اخلاقی را به او بخشیده بود یافتم. او مردی بود که اگر بنا بود نسبی برای او معین کنند نسب او فضیلت مجسم بود به طوری که دانش و بخشش و شجاعت و فقه و عدالت از ناحیه او فراهم می‌شد. بلی او از جلوه‌های خداوند برای اداره امور بندگان خدا و شهرها بود و او را فرماندهی قرار داده بود که اطاعتش لازم بود. فرامین او همچون روح در اجسام نافذ و اندیشه استوارش به منزله درمان دردها بود. او شایسته بهترین ستایشها بود، زیرا به بلندترین مقامها دست یافته بود و خرابیها به همت او اصلاح شد و دارالسلام از عواقب مشکلات درامان ماند. آن که اعمار دانشها در دولت خجسته وی درخشیدن گرفت بعد از آن که در حجاب نادانی فرو رفته بود و در طلوع (دولت) پسندیده وی روشنائی حقیقی از کرانه تاریکی گسترده شد و فجر دادگری وی دامن سیاه ظلم را برچید و به وسیله ابرهای پر باران فضل وی، باغهای پرثمره به شکوفه نشست.

آن که محکم کننده ارکان اسلام بود پس از این که رو به انهدام و خرابی گذاشته بود، و تجدید کننده آثار ایمان بود بعد از آن که طوفانهای سرکشی و

ستمگری آن را محو و نابود ساخته بود.

صاحب دیوان الممالک، پوینده نزدیکترین راه به سوی خدا، نشانه حق و دیانت، ملقب به عظاملك فرزند وزیر معظم و سرور بزرگوار که به ملاقات پروردگار جهانیان و همجواری فرشتگان مقرب نایل شده است اعتبار دین و دنیا «محمد جوینی» که خداوند شکوه او را دوچندان و بخشش را جاویدان و قدر و کمالش را نگهبان و فضل و بخشش را تأیید و عمرش را طولانی و توفیقش را مدام گرداند و با ادامه عزت برادر و دوستش که بر همه سلاطین دنیا به علو مقام، و نهایت عزت و افتخار و استواری دانش و ادب و ورزیدگی عقل و حسب برتری داشت پشتش را محکم گرداند.

همان که زیباییهای اوصاف او گوشها را پرکرده و بخششهای او نیاز نیازمندان را برآورده ساخته و بخشش او بارانهای پُرسود را به فراموشی سپرده و چه شایسته است آنچه درباره کرم و شایستگی او سروده شده است:

هوالبحر من ائی النواحی آیته	فلجته المعروف و الجود ساحله
تعوّد بسط الکفّ حتی لوآته	ثناها لقبض لم تعطه انامله
ولولم یکن فی کفّه غیرنفسه	لجادبها فلیتیق الله سائله ^۲

آری، او کسی است که خداوند حکمت و سلطنت را برایش فراهم آورده، در بلندای مقام، شأن و مرتبه فزونی بخشیده؛ وی دارای نفس ملکوتی، مقام خلافت بشری، نسب پاک، اخلاق پسندیده، همت بلند و هدفهای عالی است. سرور پادشاهان عرب و عجم، صاحب دفترهای جهان، خورشید فروزان حقیقت و دین، فریادرس اسلام و مسلمین محمد (جوینی)، خداوند وی را به نهایت درجه

۲- او دریایی است که از هر طرف به آن وارد شوی زرفای آن خیرونیک و ساحل آن بخشش است چنان

به گشاده دستی عادت کرده است که اگر بخواهد و مشتش را ببندد انگشتانش اطاعت نمی کنند اگر در دستش جز جانش نباشد آن را می بخشد پس باید سائل از خدا بترسد و تقاضای جان او را نکند.

کمال برساند و آرزوهای حال و آینده‌اش را برآورده سازد.

همانا [محمد جوینی و پدرش] برای این امت دوماه درخشانی هستند که روشنایی می‌بخشند، و دو پناهگاه استواری هستند که بدانها پناه می‌برند. و دو استوانه‌ای هستند که پایه‌های ایمان بدانها متکی است و دوشمشیر بران هستند که دین حق به وسیله آنها بر سایر دینها چیره می‌شود. خداوند از ناحیه اسلام و اهلش بهترین پاداش نیکوکاران را به آنها بدهد و آنان را به بهترین فضل پیاپی که برای بندگان شایسته‌اش آماده ساخته مخصوصشان گرداند و خوشبختی آنها را پایدار کند و آنها را به وسیله هماهنگی قضا و قدر با آرائشان یاری فرماید و دولت و حکومتشان را از پیشامدهای بد و بلاهای روزگار محفوظ بدارد و نتیجه اعمال زشت و دشمنانشان را از ابتدایی اثر گرداند.

هنگامی که توفیق دیدار جوینی برایم دست داد، به حضور شریفش رسیدم. از روی علاقه و محبت جایگاه و مقامی را به من اختصاص داد که خواسته‌های درونیم برآورده شد و بارانهای نعمتهایش را بر من بارانید که بی‌شبهت به نعمتهای خداوندی نبود؛ در گفتگوهای دوستانه‌اش ستایش نهج البلاغه و عظمت و فضیلت و اهمیت آن را به گونه‌ای بر زبان راند که دانستم وی همان کسی است که من در جستجویش بودم که آگاه به ارزش نهج البلاغه و منزلت آن در بین کتابهاست. من علاقه‌مندی خاطر وی را به کشف اسرار و دقایق و حقایق نهج البلاغه دو چندان کردم. دوست داشتم برای ادای شکر پاره‌ای از نعمتهای گذشته و بخششهای مکرر و سپاس حضورش، شرحی بر نهج البلاغه بنویسم که به مباحث یقینی مزین و به قواعد اصولی مرتب باشد.

در این شرح آنچه از اسرار و رموز برای من آشکار است روشن گرداندم و گنجینه‌های نهفته این کتاب را برملا ساختم، هرچند گروهی از صاحب نظران خردمند در شرح این کتاب پیش از من دست به کار شده‌اند و نکته‌سنجان

درست‌اندیش پوست را از مغز و سراب را از آب جدا کرده‌اند.

بعد از این که با خداوند سبحان پیمان بستم که جز طریق و مذهب حق را در این شرح یاری نکنم، نوشتن شرح را آغاز کردم. به سبب ملاحظه خاطر هیچ مخلوقی پیروی از هوای نفس نکردم، اگر این خواست در عمل تحقق پذیرد در نهایت درجه عالی خواهد بود و گرنه پوزش خواه بوده و امیدوار و آرزومند بخششم.

از صاحبان فضل و دانش تقاضا مند جبران کمبودها و چشم پوشی از لغزشها هستم. ضعف و ناتوانی که من در حرکت و پیمودن این راه دارم، راهی که جولانگاه نفوس اولیای پاک و جایگاه اندیشه علمای بزرگ اندیشه‌ساز و صاحبان تألیف و نوشته‌هاست، باید تنها راهنمایم خدا باشد و او مرا کفایت می‌کند و چه نیکو کفایت کننده‌ای است.

سخن امیرمؤمنان علیه‌السلام در بردارنده بحثهای عظیمی می‌باشد که شامل علوم ارزشمندی است. کسی که قصد بررسی کلام آن حضرت و فهمیدن شرح آن را دارد، در صورتی که اندیشه عالی و ذوق سرشار داشته باشد، بازم نیازمند دانستن مطالبی است که او را در رسیدن به مقصود یاری دهد. از طرفی چون هدفهای آن حضرت در قالب خطابه و به صورت سخنرانی و یا نوشته است، لازم می‌دانم که مباحثی را درباره الفاظ به اندازه رفع نیاز مطرح کنم، آنگاه به معنای خطابه و آنچه بدان مربوط است اشاره خواهم کرد تا برای کسانی که می‌خواهند کلام آن حضرت را مورد دقت قرار دهند و رموز و حقایق آن را دریابند کمکی باشد. در پایان اشاره‌ای به فضایل آن حضرت نیز خواهم داشت.

این مقدمه را ناگزیر بر سه قاعده قرار دادم^۳

۳- خوانندگان گرامی باید توجه داشته باشند که سبک کار مؤلف در این مقدمه چنین است که تمام

مطالب را به قاعده و هر قاعده را به چند قسم و هر قسم را به چند فصل دسته‌بندی کرده‌است - م.

قاعده اول: درباره الفاظ است و بر دو قسم تقسیم می شود

قسم اول - در دلالت الفاظ و اقسام و احکام آن است و دارای فصلهایی است

فصل اول: درباره دلالت داشتن لفظ بر معنای خود می باشد و در آن

بحثهایی است

بحث اول: دلالت لفظ بر تمام معنای قراردادی خود و یا برجزئی از معنای قراردادی خود (از آن جهت که جزئی از معنای قراردادی است) و یا بر مفهومی خارج از معنای قراردادی که لازمه ذهنی معنای قراردادی است (از آن جهت که لازم معنای قراردادی است) می باشد. دلالت نوع اول (یعنی دلالت لفظ بر تمام معنای قراردادی) را دلالت مطابقه گویند، مانند لفظ «انسان» که بر حیوان اندیشمند دلالت می کند.

دلالت نوع دوم (یعنی دلالت لفظ بر جزئی از معنای قراردادی) را دلالت تضمینی گویند مانند این که لفظ انسان فقط بر حیوان یا اندیشمند تنها دلالت کند. **دلالت نوع سوم** (یعنی دلالت لفظ بر امری غیر از معنای قراردادی) را دلالت التزامی گویند، مانند دلالت لفظ انسان بر خنده.

در دلالت تضمینی جمله «از این جهت که جزء معنای لفظ باشد» را اضافه کردیم تا موردی را که لفظ به طور مطابقه در جزء معنا به کار می رود از تعریف دلالت تضمینی خارج کنیم، مانند لفظ ممکن که به طور مطابقه بر ممکن خاص که جزء معنای ممکن عام است اطلاق می شود. یعنی اگر لفظ به طور مطابقه بر جزء معنا به کار رود دلالت تضمینی نخواهد بود.

در دلالت التزامی نیز جمله «از این جهت که معنای لازم لفظ است» را

اضافه کردیم، تا جایی که لفظ برمعنای لازم خود به کار رود از تعریف دلالت التزامی خارج کنیم مانند موردی که لفظ خورشید برای جرم و روشنایی آن وضع شده باشد ولی در معنای روشنایی تنها به کار رود.

تعریف دلالت تضمّنی و التزامی بدون دوقید مذکور موجب می شود که دلالت مطابقه، شامل دلالت تضمّنی و التزامی نیز بشود با این که چنین نیست.

بحث دوم: درباره دلالت لفظ است دلالت لفظ برمعنای مطابقه ای برحسب قراردادی است که وضع شده. اما دلالت لفظ برجزء معنا و یا لازم آن بنا بر اعتقاد امام فخررازی و گروهی از دانشمندان دلالت عقلی است و ربطی به قرار داد لفظی ندارد.

برگفته امام فخر رازی و دانشمندان همفکرش اشکال وارد است، زیرا اگر منظور شان این است که دلالت تضمّنی و التزامی فقط از طریق تعقل و بدون دخالت قرارداد لفظ حاصل می شود صحیح نیست، زیرا اگر معنا از طریق لفظ در ذهن نقش نبندد، دلالت ضمنی و التزامی حاصل نمی شود، علاوه بر این دانشمندان بصراحت گفته اند که این دو نوع دلالت از دلالت های لفظی هستند؛ بنابراین نمی توان ادعا کرد که این دو دلالت صرفاً عقلی باشند، و اگر منظورشان این است که به هنگام تصوّر معنی از لفظ، عقل به جزء معنا و یا لازم آن منتقل می شود، این سخن حقی است. بنابراین، این دو نوع دلالت با همیاری لفظ و عقل محقق می شود.

دلالت تضمّنی و التزامی عملاً نیازمند دلالت مطابقه ای می باشد، بی آن که دلالت مطابقه ای احتیاج به دلالت تضمّنی و التزامی داشته باشد، زیرا ممکن است معنای لفظی خالی از جزء و لازم آشکاری باشد^۴. همچنین هر یک از دو

۴- مانند همزه استفهامی که معنایش دارای جزء نیست و یا لفظ الله که معنایش جزء پذیر نمی باشد.

دلالت تضمّنی و التزامی به یکدیگر نیازمند نیستند (مانند لفظ خورشید وقتی که برای جرم تنها وضع شده باشد دلالت تضمّنی ندارد، ولی دلالت آن بر روشنایی دلالت التزامی است) اما دلالت تضمّنی و التزامی به دلالت مطابقه‌ای نیاز دارند. بحث سوّم: درباره دلالت لفظ از آنچه در گذشته یادآور شدیم، روشن شد که در دلالت تضمّنی مدلول لفظ باید مرکّب باشد و در دلالت التزامی، همراه بودن معنای لازم با ملزوم در ذهن باید به صورت روشن و ثابت باشد؛ زیرا اگر این همراهی در ذهن به صورت آشکار نباشد به صرف آوردن لفظ معنای لازم تداعی نمی‌شود چون قرارداد لفظ برای معنای مطابقه‌ای بدون در نظر گرفتن معنای لازم آن است و ذهن از معنای قراردادی لفظ به معنای التزامی منتقل نمی‌شود. بنابراین لفظ، دالّ بر معنای التزامی نیست، زیرا مقصود از دلالت کردن لفظ بر معنای درک معنای لفظ است نسبت به کسی که معنای لغوی و وضع و قرارداد را بداند. در دلالت التزامی لزوم خارجی معتبر نیست، زیرا در لزوم خارجی دلالت لفظ بر لازم آن از ناحیه خود لفظ انجام می‌شود نه از لزوم ذهنی. با این توضیح که تصوّر معنای لفظ بی تصوّر معنای خارجی ممکن نیست، مانند تصوّر کوری که لازم دارنده یا همراه بینایی است.

(در دلالت التزامیه گفته شد که لزوم باید به صورت ذهنی، روشن و آشکار باشد)؛ ناگفته نماند که تنها لزوم ذهنی سبب انتقال ذهن از لازم به ملزوم نمی‌شود. درک ملزوم نسبت به درک لازم جنبه ابزار و مقدمه را دارد. فهمیدن معنای لفظ مبتنی بر آگاهی به وضع لفظ برای معنایی، و یا شنیدن و به یاد آوردن استوار است بنابراین درک ملزوم یکی از شرایط تصوّر معنای لازم است.

بحث چهارم: دلالت لفظ دلالت کردن لفظ بر معنای حقیقی همان دلالت وضعی و قراردادی است، بنابراین روشن است که دلالت تضمّنی و التزامی دلالت حقیقی نیستند و نیز نمی‌توانند دلالت مجازی باشند، زیرا در دلالت

مجازی شرط است که لفظ در غیر موضوع له خود و با قصد و اراده به کار رود.^۵ این دو نوع دلالت گاهی از به کاربردن لفظ در معنای حقیقی استنباط می‌شوند، بی آن که از به کار بردن لفظ در معنای حقیقی قصد معنای تضمّنی و التزامی وجود داشته باشد. ذهن هنگام به کار بردن لفظ در معنای قراردادی، به جزء معنی و گاهی به لازم معنی و گاهی به جزء جزء معنی، و گاهی به لازم لازم معنی منتقل می‌شود و بدین سان بر مراتب فراوانی از اجزاء و لوازم دلالت می‌کند (یعنی دلالتش دلالت استقلالی نیست) با وجود فهم معنای تضمّنی و التزامی، واضح است که لفظ در معنای حقیقی و قرار دادیش به کار می‌رود نه در معنای جزء و یا لازم که ذهن بدان منتقل می‌شود. نتیجه این که دلالت لفظی محدود به دلالت حقیقی و مجازی نیست.^۶ آری به کاربردن لفظ برای معنای قراردادی یا غیرمعنای قراردادی هرگاه با قصد به کار رود طبعاً باید حقیقی یا مجازی باشد.

فصل دوم: تقسیم لفظ و بحثهای آن

بحث اول: تقسیم لفظ به مفرد و مرکب اگر لفظ دارای جزء باشد ولی هنگام به کارگیری لفظ معنای جزء لفظ منظور نباشد، این لفظ را اصطلاحاً مفرد می‌گویند^۷ و اگر معنای جزء لفظ در نظر باشد این لفظ را اصطلاحاً مرکب می‌گویند. گمان نمی‌رود که این تعریف با کلماتی مانند عبدالله و مشابه آن نقض شود، مانند این که گفته شود لفظ عبدالله مفرد است ولی جزء آن بر معنای خاصی دلالت دارد (عبد یعنی بنده و الله یعنی خدا). در پاسخ می‌گوییم گاهی اراده می‌شود که جزء لفظ عبدالله و مشابه آن بر معنای جزئی از آن به کار رود، در این

۵- مانند به کار بردن لفظ شیر برای مرد شجاع.

۶- به نظر شارح دلالت تضمّنی و التزامی دلالت حقیقی و مجازی نیستند.

۷- مانند لفظ عبدالله در صورتی که نام شخص معینی باشد.

صورت قبول نداریم که کلمه عبدالله مفرد باشد، و گاهی اراده نمی‌شود در این صورت حتماً مفرد است.

به هنگام تعریف مفرد گفته شد: مفرد چیزی است که از جزء لفظ اراده دلالت بر هیچ معنایی نشود. این همان تعریفی است که دانشمندان متقدم برای لفظ مفرد و مرکب می‌آوردند با این توضیح روشن شد که نیازی به قیدی که دانشمندان متأخر بر تعریف مرکب افزوده و گفته‌اند: از آن جهت که جزء لفظ باشد، نیست، زیرا هر دو تعریف بیانگر يك حقیقت است

بحث دوم: تقسیم لفظ مفرد به مفهوم جزئی و کلی تصور معنای مفرد اگر مانع از اشتراك مصادیق باشد اصطلاحاً آن را جزئی می‌گویند و اگر مانع از شرکت مصادیق متعدّد نباشد آن را کلی می‌گویند. جزئی دو معنا دارد یکی تعریفی که گذشت و به جزئی حقیقی نامگذاری شده است و دیگری هر مفهوم خاصی است که زیر پوشش مفهوم عامی قرار گرفته باشد.^۸ فرق بین این دو نوع جزئی، این است که جزئی حقیقی، جزئی اضافی نیست و مفهوم کلی ندارد، و جزئی نوع دوم نسبت به مفهوم عامتر از خود جزئی است و گاهی هم خود مفهوم کلی دارد.

اما مفهوم کلی به سه معنی به کار رفته است:

اول کلی طبیعی، و آن مفهوم حقیقی است که در نفس ذات خود مانع از شرکت مصادیق فراوان نمی‌شود (مانند مفهوم انسان)

دوم کلی منطقی، و آن مفهومی است که از طریق تعقل و مقایسه با مفاهیم جزئی عقل، حاصل می‌شود (مانند مفهوم کل در جمله الانسان کلی)

سوم کلی عقلی، که مجموعه کلی طبیعی و کلی منطقی است (مانند مجموع مفهوم انسان و مفهوم کلی)

مفهوم کلی به شش قسم تقسیم می‌شود:

۸- مانند مفهوم انسان که خصوصی‌تر از مفهوم حیوان است.

- ۱ - محال است که وجود بیابد مانند مفهوم شریک برای خدا.
- ۲ - وجود آن ممکن است ولی وجود نیافته مانند کوه یا قوت، یا دریای جیوه.
- ۳ - فقط يك مصداق از آن وجود دارد و محال است که بیش از يك مصداق داشته باشد مانند خداوند.
- ۴ - ممکن است که بیش از يك مصداق داشته باشد ولی وجود خارجی آن يك مصداق بیشتر ندارد، مانند خورشید، بنا بر عقیده کسانی که بیش از يك خورشید را ممکن می دانند.
- ۵ - بیش از يك مصداق وجود دارد که در این صورت مصداق آن افراد فراوان ولی پایان پذیر و محدود باشد مانند ستارگان.
- ۶ - پایان ناپذیر و نامحدود باشد مانند نفوس انسان^۹
- بحث سوم: تقسیم کلی یا بر تمام ماهیت (چیستی) یا بر جزئی از ماهیت و یا بر امری خارج از ماهیت شیء دلالت می کند
- اول - وقتی کلی بر تمام چیستی شیء دلالت کند دو صورت دارد:
- الف - بر ماهیت شیء واحد دلالت کند و آن خود به دو صورت تقسیم می شود:
- ۱ - بر مصداق کلی دلالت کند، مانند تعریف کامل انسان وقتی تعریف شود که: انسان حیوان اندیشمند است (حدّ تام).
- ۲ - بر مصداق جزئی دلالت کند مانند بیان خصوصیت انسان بودن برای يك فرد انسان، مثل وقتی که سؤال می شود زید چیست؟ گفته می شود انسان است (که می تواند حدّ تام باشد)

۹ - نامحدود و نامتناهی به دو معنی است: نامتناهی بالذات مانند خداوند متعال، نامتناهی بالنسبه

مانند تعداد ملکولهای آب در جهان، در اینجا، منظور قسم دوم است.

ب - برماهیت اشیاء متعدّد دلالت کند که دو صورت دارد:

۱ - افرادی که حقیقت مختلف داشته باشند مانند مفهوم حیوان در جواب از سؤال: اسب، گاو و انسان چیست؟. که پاسخ داده می شود حیوانند (حیوان بودن قدر مشترك بین آنهاست).

۲ - اشیائی که دارای حقیقت متفق باشند. مانند انسان در پاسخ به سؤال از چستی زید و عمرو، و خالد. که در جواب گفته می شود انسان هستند.
دوم - مفهوم کلی حیوان که برجزء ماهیت شیء دلالت کند به سه صورت تقسیم می شود:

الف - مفهوم کلی حیوان که جنس قریب است برای انسان و جزئی است از تعریف کامل انسان که هم برانسان و هم برانواع دیگر غیرانسان دلالت دارد.

ب - مفهوم کلی که جزء تعریف کامل و مختصّ به نوع واحدی می باشد مانند اندیشمند که فصل جداکننده انسان از مفهوم کلی حیوان است.

ج - مفهوم کلی که از مفهوم جنس و فصل به صورت ترکیبی حاصل شده باشد. مانند مفهوم انسان که نوع است و مفهوم حیوان و اندیشمند را دربر دارد. غیر از سه مورد یادشده بالا مفاهیم کلی دیگری وجود دارد، مانند مفهوم جزء برای جزء که ذیلاً بدانها اشاره می شود و درجای خود بیان خواهد شد.

۱ - مفهوم جنس جنس (مانند حیوان که جزء مفهوم نامی است و نامی شامل حیوان و گیاه می شود).

۲ - جنس فصل (مانند حیوان نسبت به اندیشمند که فصل است).

۳ - فصل جنس (مانند حساس که فصل حیوان است نسبت به دیگر

اجناس)

۴ - فصل فصل (مانند اندیشمند نسبت به حساس).

سوم - هرگاه مفهوم برامری خارج از ماهیت شیء دلالت کند، مفهوم

عرضی نامیده می‌شود و دو صورت دارد.

- ۱ - لازمه ماهیت شیء یا واضح و آشکار است مانند فرد بودن برای عدد سه و یا واضح و آشکار نیست مانند نهایت پذیر بودن جسم.
- ۲ - لازمه وجود شیء است مانند سیاهی برای کلاغ.
- ب - مفهوم عرضی قابل انفکاک از شیء است که دو صورت دارد:
 - ۱ - سرعت قابل زوال است مانند برخاستن و نشستن.
 - ۲ - دیر زوال است مانند جوانی.

توضیح: کلی عرضی قابل انفکاک یا مختص به یک نوع است مانند ضاحک که مختص انسان است و یا مختص به یک نوع نیست و انواعی را دربر می‌گیرد، مانند راه رونده (ماشینی) که شامل انسان و حیوان می‌شود (عرض عام برای انسان است)

بحث چهارم: درباره الفاظ لفظ و معنی یا متحدند (یعنی یک لفظ برای یک معنی است)، یا متعدّد (یعنی چند لفظ برای چند معنی)، یا لفظ متعدّد است و معنی واحد، و یا لفظ واحد و معنی متعدّد.

در صورت نخست که لفظ و معنی متحد باشند، به دو صورت تقسیم می‌شود:

الف - لفظ دارای مفهوم کلی باشد که میان افرادش اختلاف نباشد، مانند انسان که به لحاظ انسان بودن، افرادش اختلاف ندارند و اصطلاحاً آن را کلی متواطی (همسان) گویند یا لفظ دارای مفهوم کلی باشد که افراد آن نسبت به مفهوم کلی دارای درجات مختلف از لحاظ شدت وضعف باشند. مانند مفهوم وجود، که این نوع مفهوم کلی را اصطلاحاً مشکک می‌گویند.

ب - لفظ بر مفهوم جزئی و مشخص دلالت کند، مانند لفظ زید که بر شخص معینی دلالت می‌کند.

در صورت دوّم که لفظ و معنی متعدّد باشد مانند اسمهایی که معنای متضاد و متباین دارند. در این صورت فرق نمی‌کند که مفهوم آنها دو معنای جداگانه داشته باشد و مانند انسان و اسب، یا میان آنها ارتباطی باشد مثلاً یکی اسم ذات و دیگری صفت اسم ذات باشد، مانند شمشیر و برنده. یا یکی نام باشد برای صفت مانند ناطق یا صفت باشد برای صفت مانند فصیح که صفت است برای ناطق.

در صورت سوم که لفظ متعدّد باشد و معنی واحد مانند اسد، ولیث که هر دو به معنای شیر درنده است و اصطلاحاً آنها را مترادف می‌گویند. فرقی نمی‌کند که این دو کلمه مترادف از يك زبان باشد مانند مثال گذشته و یا از دو زبان مانند ماء (که عربی و به معنای آب است) و آب (که فارسی است).

صورت چهارم، که لفظ یکی ولی چند معنی داشته باشد، این صورت به دو قسم کلی تقسیم می‌شود:

الف - يك لفظ برای معنایی وضع شود و سپس از معنای قراردادی در معنای دیگری به کار رود و این نیز به چند قسم تقسیم می‌شود:

۱ - اگر از معنای قراردادی اول بی‌مناسبت در معنای دیگری به کار رفته باشد اصطلاحاً آن را مرتجل (بدون قرارداد) گویند.

۲ - اگر در معنای دوّم با مناسبت به کار رفته و در این معنی شهرت بیشتری یافته باشد، اصطلاحاً آن را منقول گویند. به کارگیری لفظ در معنایی غیر از معنی اول اگر به وسیله آورنده دین انجام شده باشد اصطلاحاً آن را منقول شرعی می‌گویند، مانند لفظ صلوة به معنای نماز که در اصل به معنای دعا بوده است و لفظ زکات که برای نوعی مالیات شرعی به کار رفته، اما در اصل به معنای نمو و رشد بوده است. و اگر کلمه به وسیله عرف عموم مردم در معنای دیگری غیر از معنای اول به کار رفته باشد آن را اصطلاحاً منقول عرفی گویند، مانند لفظ جنبنده

برای اسب^{۱۰} در صورتی که لغت جنبنده برای تمام موجودات دارای حرکت به کار رفته است و مانند لفظ غایط برای مدفوع انسان در صورتی که در لغت، غایط به معنای مکان پست و مطمئن بوده است. اگر لفظ در معنایی غیر از معنای ابتدایی خود به وسیله عرف خاص به کار رفته باشد، آن را اصطلاحاً منقول عرف خاص می گویند، مانند رفع^{۱۱} و نصب^{۱۲} جرّ^{۱۳} در نزد علمای نحو، و مانند جمع، قلب و فرق در نزد فقهای دین* و مثل موضوع، جنس و فصل در نزد علمای منطق.

۳- وقتی که به کار بردن لفظ در معنایی غیر از معنای اول شهرت نیافته باشد به چند قسم تقسیم می شود:

اول- اگر از لفظ، معنای اول و معنای دوم به طور مساوی فهمیده می شود اصطلاحاً آن را لفظ مشترك می گویند

دوم- شهرت لفظ در معنای اول بیشتر از معنای دوم باشد، به کار بردن لفظ را در معنای اول حقیقت و در معنای دوم مجاز می گویند

ب- وقتی که يك لفظ برای دو معنی قرار داد شده باشد به دو صورت تقسیم می شود:

۱- دلالت لفظ نسبت به هر دو معنی یکسان باشد که اصطلاحاً آن را مشترك می گویند و از این لحاظ که هیچ يك از دو معنی را بدون قرینه مشخص نمی کند مجمل می نامند.

۲- دلالت لفظ بر یکی از دو معنی رجحان داشته باشد نتیجه. از تقسیمی که در بحث فوق به عمل آمد به روشنی چنین نتیجه گرفته می شود که سه قسم اول تقسیمات فوق (يك لفظ و يك معنی، يك لفظ و چند معنی،

۱۰- به کار بردن لفظ جنبنده برای اسب در زمان ما معمول نیست، شاید در زمانهای پیش از عصر

شارح به کار می رفته است. در عصر ما برای منقول عرفی چارپا را برای الاغ به کار می برند.

چند لفظ و يك معنى) معنای اشتراکی ندارند و صراحت دارند. به همین لحاظ آنها را اصطلاحاً نصوص می‌گویند، ولی قسم چهارم که لفظ یکی و معنی متعدّد باشد، سه وجه دارد:

۱- لفظ نسبت به معنی رجحان و برتری داشته باشد؛ در این صورت آن را اصطلاحاً ظاهر می‌گویند.

۲- لفظ نسبت به يك معنى رجحان نداشته باشد، در این صورت آن را اصطلاحاً مؤول می‌گویند.

۳- لفظ نسبت به هر دو معنی یکسان دلالت کند و معنای مقصود دقیقاً فهمیده نشود، در این صورت آن را اصطلاحاً مجمل می‌گویند.

بنابراین رجحان و برتری قدر مشترك میان معنای نص و ظاهر است و رجحان و برتری نداشتن قدر مشترك میان مجمل و مؤول است. مشترك نوع اول (نص و ظاهر) را اصطلاحاً محکم و مشترك نوع دوم (مجمل و مؤول) را اصطلاحاً متشابه می‌گویند.

بحث پنجم: در باره تقسیم لفظ به اسم و فعل و حرف و بعضی تقسیمات دیگر: لفظ مفرد یا معنای استقلالی ندارد که حرف نامیده می‌شود و یا معنای استقلالی در یکی از زمانهای سه گانه (گذشته و حال و آینده) دارد که فعل نامیده می‌شود و یا معنای استقلالی بدون مفهوم زمان دارد که اسم نامیده می‌شود

اسم به اقسام زیر تقسیم می‌شود

۱- اسم یا صرفاً بر معنایی همچون خود زمان دلالت دارد مانند زمان.

۲- بر جزء زمان دلالت دارد مانند امروز، فردا.

۳- بر معنای جزء زمان دلالت دارد مانند صبح و شب.

۴- نام است برای معنای جزئی معین و مشخص که خود به دو صورت

تقسیم می‌شود:

الف - چنانچه معنایی نهفته داشته باشد ضمیر است.

ب - اگر معنایی آشکار داشته باشد عَلَم است (عَلَم نام شخص یا مکان شناخته شده و معروفی است مانند مدرّس و مشهد).

۵ - اگر معنای اسم کلی باشد دو صورت دارد:

الف - نام برای چیستی و ماهیت شیء است، مانند سیاهی که در اصطلاح علمای نحو اسم جنس خوانده می شود.

ب - نام برای چیزی است که دارای صفتی باشد، مثل لفظ ضارب برای شخص زننده این نوع اسم را مشتق می گویند.

بحث ششم: تقسیم لفظ به جمله خبری، امری و غیره. لفظ دارای جزء (مرکب) تقسیمات زیر را دارد:

اول - لفظ مرکب اگر ذاتاً قابل تصدیق و تکذیب باشد آن را کلام خبری می گویند.

دوم - اگر ذاتاً قابل تصدیق و تکذیب نباشد دارای چند وجه است:

الف - اگر به مفهوم اولیه خود برخواست و طلب کردن چیزی دلالت کند و این طلب از مقام بالاتر نسبت به مقام پایین تر باشد امر و فرمان گفته می شود؛ و اگر خواهنده از نظر مقام بالاتر از خواننده نباشد التماس می گویند؛ اگر خواهنده از نظر مقام پایین تر از خواننده باشد و با فروتنی و تضرع بخواهد سؤال گفته می شود.

ب - اگر به مفهوم اولیه خود برخواست و مطالبه دلالت نداشته باشد، تمنی (آرزو)، ترجی (امیدواری)، قسم (سوگند)، ندا (خواندن) نامیده می شود.

بحث هفتم: درباره دلالت الفاظ. مفهوم لفظ گاهی مفرد است و گاهی مرکب و در هر حال یا دلالت بر معنایی دارد و یا ندارد و به چهار قسم تقسیم می شود:

۱ - لفظ مفردی که بر معنای مفردی دلالت کند، مانند لفظ کلمه.
 ۲ - لفظ مفردی که دلالت بر لفظ مرکبی کند و معنای مرکبی داشته باشد مانند لفظ: خبر، کلام و قول که بر معنایی مانند جمله خبری: «زید نویسنده است» دلالت دارد.

۳ - لفظ مفردی که دلالت آن لفظ مفرد غیر دلالت کننده بر معنی باشد، مانند حروف تهجی (ا-ب-ت).
 ۴ - لفظ مفردی که مدلول آن مرکب غیر دلالت کننده باشد، مثل هذیان و هذر که مفهوم درستی ندارد.

بحث هشتم: درباره الفاظ (معنای دلالت التزامی و تابعی لفظ مفرد و مرکب) لفظ مفرد هرگاه به دلالت التزامی بر معنایی دلالت کند دو صورت دارد:

۱ - یا آن معنای التزامی برای تحقق معنای مطابقه‌ای لفظ شرط می‌باشد، در این صورت دلالت اقتضایی نامیده می‌شود و دارای دو وجه است:
 الف - دلالت التزامی شرط تحقق معنای مطابقه‌ای باشد، مانند تهیه نردبان برای رفتن پشت بام وقتی که رفتن به پشت بام امر شده باشد.

ب - دلالت التزامی شرط شرعی باشد برای تحقق معنای مطابقه‌ای مانند وضو گرفتن برای نماز هنگامی که به نماز خواندن امر شده باشد

۲ - و یا دلالت التزامی تابع دلالت معنای مطابقه‌ای باشد، مانند حکمی که به عده‌ای خاص اختصاص یافته باشد که به دلیل اختصاص یافتن، از دیگر افراد نفی می‌شود. مثلاً اگر گفته شود دانشمندان حقوق، برامری اقدام کنند، به دلیل اختصاص امر به دانشمندان حقوق، به مفهوم تابعی حکم، قیام از دیگر دانشمندان منتفی شده است.

دلالت التزامی لفظ مرکب نیز دارای دو صورت است:

۱ - یا دلالت التزامی متمم دلالت مطابقه‌ای است. مانند حرمت زدن پدر

و مادر به این دلیل که اُف گفتن بر آنها حرام است.

۲- یا دلالت التزامی از توابع دلالت مطابقه‌ای است، مانند این آیه قرآن: «فَالأَنُّ بِسِرْوِهِنَّ» تا پایان آیه که می‌فرماید «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ»، که مفهوم تابعی آن باطل نبودن روزه کسی است که با جنابت وارد صبح شده است. زیرا اگر این دلالت مفهوم تابعی نباشد می‌بایست آمیزش با زنان در آخرین ساعات شب، با وجود باقی بودن وقت، حرام باشد.

فصل سوّم: در مورد اشتقاق کلمه است و در آن بحثهایی وجود دارد.

بحث اول: درباره معنای حقیقی اشتقاق است و آن عبارت از گرفتن لفظی از لفظ دیگر است به این سبب که در معنی و حروف اصلی مشترك هستند. اشتقاق چهار رکن دارد:

اول- اسمی که برای معنایی قرار داد شده باشد، مانند تصرف.

دوم- معنای دیگری غیر از معنای قراردادی که با معنای قراردادی نسبتی داشته باشد، مانند متصرف که از تصرف مشتق شده است.

سوم- اشتراك دو اسم در حروف اصلی.

چهارم- تفاوتی که اسم دوم با اسم اول دارد، این تفاوت یا تنها در حرکت و یا در حروف و یا در هر دو می‌باشد و هر يك از این تفاوتها ممکن است به صورت کاهش یا افزایش یا هردو باشد.

به گمان امام فخر رازی حاصل این تقسیم، نه قسم می‌شود و این اشتباه است و با محاسبه دقیق روشن می‌شود که پانزده قسم است: ۱- حرف اضافه داشته باشد، ۲- حرکت اضافه داشته باشد ۳- هم حرف و هم حرکت اضافه داشته باشد ۴- حرفی کم داشته باشد ۵- حرکتی کم داشته باشد ۶- هم حرف و هم حرکت کم داشته باشد ۷- يك حرف اضافه و يك حرف کم ۸- حرفی اضافه

و حرکتی کم ۹ - يك حرف اضافه و يك حرکت و يك حرف کم داشته باشد ۱۰ - حرکتی اضافه و حرکتی کم داشته باشد ۱۱ - حرکتی کم و حرفی اضافه داشته باشد ۱۲ - حرکتی اضافه و حرکت و حرفی کم داشته باشد ۱۳ - حرکتی و حرفی اضافه و حرفی کم داشته باشد ۱۴ - حرکت و حرفی اضافه و حرکتی کم داشته باشد ۱۵ - حرکت و حرفی اضافه داشته باشد و حرکت و حرفی کم. اقسام ممکن قابل تصور این ۱۵ قسم است و براهل لغت است که مثالهای آنها را بیابند.

بحث دوم: اهل علم اختلاف نظر دارند که آیا جایز است مشتق (مثلاً صفتی) برمصداق صدق کند و مشتق منه (مثلاً مصدر یا ریشه کلمه) برآن مصداق صدق نکند؟ به نظر ما [شارح] حق این است که جایز است. دلیل ما این است که درباره اشتقاق کمترین مشابهت میان مشتق و مشتق منه کفایت می‌کند. بنابراین شرط نیست برهر مصداقی که مشتق صدق کند مشتق منه نیز صدق کند، چون مهلك، ممیت، ضاّر و مذلّ، که مشتق اند و برذات مقدس متعال صدق می‌کنند، ولی مشتق منه (مصدر) آنها مانند هلاك، موت، ضرر و ذلّ، نه تنها بر خداوند متعال صدق نمی‌کنند بلکه اطلاق آنها بر خداوند جایز نیست.

اگر اشکال شود که مشتق مجموعه‌ای از مشتق منه و چیزی دیگر می‌باشد و هرگاه مجموعه‌ای (مشتق) برمصداقی صدق کند، اجزای آن مجموعه نیز صدق می‌کند، ما در پاسخ می‌گوییم این مطلب را که مشتق منه جزء مشتق باشد و در معنای آن دخالت داشته باشد قبول نداریم. آنچه از مشتق منه در مشتق وجود دارد همان حروف اصلی و بعضی حرکات مشتق منه می‌باشد و ما روشن کردیم که ناگزیر باید مشتق به یکی از صورتهای قبل نسبت به مشتق منه تفاوتی داشته باشد و در تغییر مشتق نسبت به مشتق منه شکی نیست، و پس از تغییر، مشتق منه به هیأت خود باقی نمی‌ماند، پس لزومی ندارد هر جا که مشتق صدق کند مشتق منه نیز صدق کند.

بحث سوّم: دانشمندان اختلاف دارند که آیا شرط صدق مشتق برمعنایی، استمرار معنای مشتق‌منه آن است یا خیر؟ مثلاً وقتی به کسی گفته می‌شود سارق، معنای آن تداوم سرقت از گذشته تا حال است یا خیر؟ حق این است که به دلایلی شرط صدق مشتق برمعنایی، بقای معنای مشتق‌منه از گذشته تا حال نیست.

۱- ما به ضرورت آگاهییم که اهل لغت لفظ مشتق را در مواردی به کار می‌برند که معنای اشتقاقی (مشتق‌منه) آن باقی نیست، مثل کلمه قاتل را درحال حاضر در مورد کسی به کار می‌برند که در گذشته قتل انجام داده‌است.

۲- مثلاً شخصی که فعل زدن از او در یکی از زمانها صادر شده‌است، چون معنای زدن نسبت به حال و گذشته عمومیّت دارد ما می‌توانیم زدن را در زمان گذشته یا حال به او نسبت دهیم و اگر زدن را در زمان حال به وی نسبت ندهیم نمی‌توانیم از وی به طور کلی نفی کنیم؛ بنابراین صدق مشتق نمی‌تواند تداوم بقای معنای مشتق‌منه باشد.

۳- گاهی مشتقات از مصدرهای گذرا گرفته می‌شوند مانند سخن‌گوینده و خیردهنده، که تداوم مصدر اشتقاقی در آنها ممکن نیست، زیرا وقتی انسان حرف دوّم را برزبان جاری می‌سازد، حرف اوّل سخنش باقی نمانده و گذشته است. بنابراین اجزای کلمه به طور پیوسته و همزمان درخارج تحقّق پیدا نمی‌کند، چه رسد به این که ادّعا کنیم معنای مشتق‌منه (تکلم، خبر) باقی مانده‌است، با این که به طور اتفاق همه افراد، گوینده سخن را متکلم می‌گویند.

ممکن است اشکال شود که هرگاه شخصی درحال حاضر زننده نباشد، هر چند در گذشته فعل زدن از او صادر شده باشد می‌توانیم بگوییم زننده نیست. زیرا زدن به طور مطلق جزئی از زدن درحال حاضر است و چون زدن درحال حاضر برشخص زننده صادق نیست پس می‌توانیم بگوییم زننده بودن به طور مطلق براو صادق نیست و اگر اطلاق زننده بودن شخص (طبق ادّعا) صادق

باشد طبق عرف تناقض (نسبت زنده بودن و زنده نبودن به يك شخص در حال حاضر) حاصل می شود.

پاسخ: می گوئیم اگر فعل زدن و نزدن را در دو زمان به شخصی نسبت دهیم، در عرف و حقیقت تناقض نیست. زیرا نقیض سخن ما که می گوئیم درحال حاضر زنده نیست، درحال حاضر زنده بودن است نه درگذشته. و ما مدعی نیستیم که شخص، درحال حاضر زنده است. ما می گوئیم درحال حاضر می توان به شخصی که درگذشته فعل زدن از او صادر شده است به صورت مطلق بگوئیم زنده است و با این وصف تناقضی درکار نیست، چون وحدت زمانی در کار نیست و یکی از شرایط تناقض وحدت زمان میان موضوع و محمول است.

در صورتی که به طور مطلق فعل زدن و نزدن به شخصی نسبت داده شود بازهم در واقع تناقضی درکار نیست، چون در هیچ يك، زمان تعیین نشده است تناقض آن را در عرف نیز قبول نداریم و به فرض که عرف آن را تناقض بدانند. ما این مطلب را که ضارب پس از فعل زدن زنده نباشد قبول نداریم، زیرا درحال حاضر می توان به چنان شخصی به صورت مطلق زنده گفت و درنظر عرف نیز اطلاق زنده نبودن به کسی که فعل زدن را انجام داده تناقض است.

بحث چهارم: دانشمندان درباره آن معانی که قائم به محلی باشد، مانند شیرینی که قائم به شکر و سفیدی که قائم به گچ است، اختلاف نظر دارند که آیا لازم است اسمی از آن مشتق شود یا خیر؟ حقیقت این است که در این مورد بگوئیم:

۱- اگر معانی دارای اسم نباشند مانند اقسام بوها اشتقاق اسم از آنها لازم نیست.

۲- اگر معانی دارای اسم باشند برای محل آن معانی اشتقاق اسم لازم نیست.

آیا برای غیرمحل معانی، اشتقاق اسم جایز است یا خیر؟ صحیح این است که در این دو مورد جایز است مانند مثالهای مشهور لاین یعنی شیرفروش و تامر یعنی خرما فروش، زیرا این دو از لبن و تمر اشتقاق یافته‌اند و قائم به لبن و تمر نیستند.

گروهی از اشاعره اشتقاق اسم را برای محل معانی، جایز دانسته‌اند و گفته‌اند که برای غیر محل معانی جایز نیست؛ این که اشتقاق اسم از معانی قائم به محل جایز است مورد اتفاق است؛ ولی اشاعره برای مختص بودن اشتقاق اسم به محل معانی دلیلی نیاورده‌اند. اما دلیل ما بر جواز اشتقاق اسم برای غیر محل این است که در اشتقاق کمترین مشابَهت کفایت می‌کند، زیرا مشتق چیزی است که با مورد اشتقاق مشابَهتی داشته باشد. اما همین کمترین مشابَهت که سبب جواز اشتقاق اسم برای غیرمحل شده برای ادعای اشاعره کافی نیست.

بحث پنجم: مفهوم مشتق مانند راه رونده (ماشینی) به معنی چیزی است که دارای حرکت باشد ولی معنای آن چیز در مفهوم راه‌رونده (ماشینی) نهفته نیست. و اگر مفهوم راه‌رونده برشینی که دارای حرکت است دلالت کند به طریق دلالت التزامی خواهد بود. به این دلیل که اگر بگویی راه‌رونده حیوان است، حیوان در مفهوم راه‌رونده، داخل نیست زیرا حیوان را به دلیل خارج راه‌رونده شناخته‌ای؛ و اگر از مفهوم راه‌رونده، حیوان فهمیده شود، باید در تعریف حیوان بگوییم: حیوان راه‌رونده، حیوان است و این سخن بی‌معنایی است.

فصل چهارم: بحثهایی درباره مترادف و تأکید

بحث اول: در ماهیت و تعریف آن دو است مترادف عبارت است از دو یا چند لفظ مفرد که به وسیله قرارداد برای معنای واحدی و به لحاظ واحدی، معین

شده باشد مانند فرس و خیل که در زبان عرب برای اسب، و لیث و اسد برای شیر و ابریشم و حریر برای نوعی پارچه در زبان عربی قرار داده شده است.^{۱۱} قید مفرد به این اعتبار در تعریف مترادف گفته شده تا اسم و حدّ تامّ آن از تعریف مترادف خارج شود؛ مانند انسان حیوانی است اندیشمند که در این مثال انسان مساوی حیوان اندیشمند قرار گرفته ولی مترادف نیستند، زیرا انسان مفرد ولی حیوان اندیشمند مرکب است. و قید «از لحاظ واحد» به تعریف اضافه شده تا موردی که دو لفظ برشیء واحد به دو لحاظ دلالت می کند از تعریف خارج شود مانند: صارم به لحاظ تیزی و سیف به لحاظ نامگذاری برشمشیر اطلاق می شود مترادف ندارد. همچنین صفت صفت مانند ناطق و فصیح که به دو لحاظ برانسان اطلاق می شود، این موارد مترادف ندارند و متباین هستند.

اما تعریف تأکید: تأکید عبارت از قوّت بخشیدن معنای يك لفظ به وسیله لفظی دیگر می باشد مانند آنها همه شان آمدند. امام فخر(ره) در تعریف تأکید سهل انگاری کرده است، زیرا تأکید را بدین سان تعریف کرده است که: «آن لفظی است قراردادی برای قوّت بخشیدن آنچه از لفظی دیگر فهمیده می شود» و میان تعریف تأکید و تأکید کننده فرقی نگذاشته است. تعریف امام فخر در حقیقت تعریف تأکید کننده است نه تعریف تأکید.

بحث دوم: در موجبات مترادف است وقوع الفاظ مترادف در يك زبان و یا دو زبان از جانب لغت دانان آن زبان جایز است، گرچه وجود الفاظ مترادف در يك زمان کمتر است؛ برای مترادف دو موجب وجود دارد:

۱ - سهولت و توانایی در فصاحت، زیرا چه بسیار مواقعی که وزن بیت و قافیه آن با بعضی از اسمهای مترادف سازگار نیست و با بعضی سازگار است و

۱۱ - ویراستار ادبی معتقد است میان فرس و خیل - ابریشم و حریر مترادفی نیست. ویراستار علمی

معتقد است که فرس و خیل مترادف اند ولی ابریشم و حریر مترادف نیستند. - م.

چه بسیار مواقعی که مراعات وزن و قلب و جناس و سایر اقسام زیباییهای سخن با بعضی از اسمهای مترادف حاصل می‌شود.

۲ - قدرت ادا کردن مقصود به یکی از دو لفظ مترادف، وقتی که دیگری را فراموش کرده باشیم.

اما مترادف حاصل از دو زبان که به فراوانی نیز وجود دارد این طور پیش می‌آید که قبیله‌ای اسمی را برای چیزی معین می‌کند و قبیله دیگر، اسم دیگری برای همان چیز قرار داد می‌کند و هر دو اسم شهرت می‌یابند، در نتیجه دو اسم برای يك شیء مشهور می‌شود.

بحث سوم: آیا جایز است یکی از دو لفظ مترادف را به جای دیگری به طور دائم بکار بریم یا نه؟ ظاهراً در ابتدا جایز به نظر می‌رسد، زیرا دو اسم مترادف هر کدام معنای لفظ دیگر را افاده می‌کند و هرگاه تقسیم معنای مقصود به یکی از دو لفظ صحیح باشد ناگزیر صحت معنی با آوردن لفظ دوم نیز باقی است. همچنین صحت تقارن دو لفظ به اعتبار معنای واحد است.

در استدلال دوم (صحت تقارن دو لفظ) اشکال به نظر می‌رسد؛ زیرا صحت تقارن چنان که از ویژگیهای معانی است از خصوصیات الفاظ نیز هست، چون اگر لفظ «مَنْ» (موصول = چه کسی) عربی به مَنْ (ضمیر اول شخص فارسی) تبدیل شود با این که تقارن لفظی حاصل است، ولی معنای اول را نمی‌دهد. و این عدم جواز از ناحیه لفظ به وجود آمده است.

امام فخر رازی گفته است: وقتی به کارگیری یکی از الفاظ مترادف به جای دیگری در دوزبان جایز باشد، چرا باید در يك زبان جایز نباشد؛ (نتیجه این که به نظر امام فخر رازی قطعاً جایز است) صحیح این است که به کارگیری یکی از دو لفظ مترادف به جای دیگری به دو شرط جایز است:

۱ - این که هر دو لفظ از يك لغت باشند؛

۲ - در افاده معنی هنگام گفتگو، یکسان یا نزدیک به یکسان باشند.
 تته: هرگاه یکی از دو لفظ مترادف نزد قومی در استدلال مشهورتر باشد، مترادف مشهورتر نسبت به مترادف غیرمشهور جنبه توضیحی دارد، و گاهی همین لفظ ناآشنا در نزد قومی، در نزد قومی دیگر مشهود است.
 بحث چهارم: در اقسام تأکید لفظ تأکید کننده یا مقدم بر تأکید شده است یا مؤخر از آن: صورت اول مانند «ان» و آنچه از حروف تأکید که در حکم ان است و بر جمله وارد می شود. صورت دوم: یا تأکید به وسیله خود کلمه انجام می گیرد یا به وسیله کلمه دیگری:

۱ - تأکید به وسیله خود کلمه مانند فرموده حضرت رسول: وَاللَّهِ لَاغْرُؤَنَّ قُرَيْشًا تُلُثًا؛ «به خدا سوگند حتماً با قریش خواهم جنگید»، که تأکید به وسیله «لام» مفتوح و «نون» مشدد انجام یافته است.

۲ - تأکید به وسیله کلمه دیگر و آن یا برای مفرد است مانند لفظ نفس و عین و یا برای مثنی است به وسیله کلا و کلتا، و یا برای جمع به وسیله اجمعون، اکتعون، ابتعون، ابصعون و کُلّ که به منزله هریک از اینهاست.

بحث پنجم: در پسندیده بودن استعمال تأکید در مورد پسندیده بودن تأکید، ما با بیدیهایی که به وحی طعنه زده اند اختلاف نظر داریم. اختلاف در دو مورد است:

۱ - در مورد این که آیا تأکید جایز است یا نیست؟ جایز بودن تأکید به ضرورت روشن است، زیرا اهمیت دادن سخنگو به کلامی او را ملزم به تأکید می کند.

۲ - در این مورد که آیا تأکید در لغت واقع شده است؟ وقوع آن نیز در بررسی لغات بخوبی روشن می شود. به کاربردن تأکید هر چند نیکوست، اما هرگاه امر دایر شود که کلامی را بر تأکید یا فایده بیشتری غیر از تأکید حمل کنیم

برمعنای غیر تأکید حمل می‌کنیم.

فصل پنجم: بحثهایی در مشترک

بحث اول: این بحث درباره سه امر است: تعریف، امکان وقوع، وجود

داشتن مشترك

الف - مشترك عبارت است از يك لفظ که برای دو حقیقت مختلف یا بیشتر وضع شده باشد بنابه قرارداد اولی و با این خصوصیت که دو بار و برای دو معنای مختلف وضع شده باشد، قید این که برای دو معنی مختلف وضع شده باشد اسمهای مفرد^{۱۲} را از تعریف خارج می‌کند. قید این که لفظ برای شیء قرار داده شده باشد استعمال لفظ را در معنای مجازی از تعریف خارج می‌کند؛ و شرط این که به دو وضع برای دو حقیقت قرار داده شده باشد مشترك معنوی مانند کلی متواطی (مفهوم انسان) را از تعریف خارج می‌کند، زیرا مشترك معنوی هر چند برحقایق مختلف اطلاق می‌شود ولی نه از آن جهت که مختلفند، بلکه از آن جهت که در معنای واحدی مشترکند به کار می‌رود.

ب - امکان به کاربردن مشترك از جهاتی است

۱ - قرار داد لفظ برای مقصودی تابع غرض گوینده است. گاهی انسان می‌خواهد برای اشخاصی مطلبی را مفصل بیان کند و گاهی به خاطر این که تفصیل موجب فساد نشود به اجمال می‌پردازد.

۲ - بسیاری از مواقع گوینده به درستی دلالت یکی از دو معنای لفظ مشترك اطمینان دارد، اما نمی‌داند که کدام يك از دو معنی مقصود است، ناگزیر لفظ مشترك را به طور مطلق به کار می‌برد بدین خاطر که اگر تصریح کند ممکن

۱۲ - در اینجا منظور از اسمهای مفرد کلماتی هستند که فقط برای يك معنی وضع شده‌اند مانند: قلم،

است دروغ گفته باشد و اگر سکوت کند ممکن است بی اطلاع تلقی شود.

۳- جایز است که لفظی را قبیله‌ای برای معنایی، و قبیله‌ای دیگر برای معنای دیگر وضع کرده باشند و سپس این دو وضع مشتبه شوند و علت وضع آنها برای دو معنی پوشیده بماند.

ج- وجود داشتن لفظ مشترك در زبان به ضرورت روشن است، زیرا از خاصیت لفظ مشترك این است که هرگاه به کار رود، ذهن به یکی از دو معنی منتقل نمی‌شود که از معنای دیگر منصرف شود، بلکه به هنگام شنیدن لفظ در تعیین مقصود تا حضور قرینه تعیین کننده مردّد می‌ماند و این يك واقعت است، مانند لفظ «قرء» که در اصطلاح شریعت برای دوران حیض و پاکی زنان قرار داد شده است. هرچند از جهت فراوان به کار رفتن لفظ در یکی از دو معنی، آن معنی در نزد بعضی شیوع بیشتری پیدا می‌کند ولی چون در همه ذهنها این چنین نیست بازهم مشترك باقی می‌ماند.

بحث دوم: در اقسام مشترك دو مفهوم لفظ مشترك به اقسام زیر تقسیم

می‌شود:

۱- دو مفهوم یا دو معنای متفاوت دارند و یا دو معنای نزدیک به هم. دو معنای متفاوت مانند پاکی و حیض که دو معنای متفاوتند برای لفظ مشترك «قرء». دو معنای نزدیک به هم در ابتدا به دو قسم تقسیم می‌شود: یا یکی جزء دیگری هست یا خیر.

الف- نوع اول که یکی جز دیگری هست مانند لفظ ممکن که بردو مفهوم غیرممتنع و غیرضروری دلالت می‌کند (غیرممتنع و غیرضروری جزء مفهوم ممکن‌اند).

ب- نوع دوم که یکی جزء دیگری نیست خود دو قسم است: يك مفهوم یا علت است برای دیگری و یا صفت در صورتی که علت باشد برای دیگری مانند

واجب بالذات که علت است برای واجب بالغیر (شاهد لفظ واجب است که در هردو مشترك است). در صورتی که صفت باشد مانند لفظ اسود که به عنوان اسم برشیء که دارای سیاهی است اطلاق می شود

دو تذکر: تذکر اول - هرگاه لفظ اسود به مفهوم دیگر سیاهی. مانند «قار» اطلاق شود از این جهت مفهوم تشکیکی دارد و اگر لفظ اسود را به عنوان اسم به کار بریم با مفهوم قار مفهوم اشتراکی دارد.

تذکر دوم - امام فخر رازی جایز نمی داند که لفظ واحدی برای دو معنای متناقض قرار داده شود، به این دلیل که مشترك مفید معنای تردید است و تردید درباره معنای نفی و اثبات برای هرکسی امری است روشن.

به نظر امام فخر از دو جهت اشکال وارد است: اولاً از موجباتی که برای آوردن لفظ مشترك ذکر کردیم موجباتی بودند که همه موارد را دربر می گرفت و اختصاص به بعضی از مفاهیم نداشت. ثانیاً هرگاه جایز باشد که لفظ واحدی برای دو معنای ضدّ که در حکم دونقیض است قرار داد شود، مانند لفظ قرء برای پاکی و حیض که زن به هر حال یکی از این دو حالت را دارد. و تردید در آن حکم فرماست (در حکم نقیض)، چرا وضع لفظ برای دو معنای نقیض جایز نباشد؟

بحث سوم: در سببهای اشتراك سببهای اشتراك به دو قسم تقسیم می شود:

۱ - سبب وجودی که ممکن است سبب اکثری باشد و آن این است که هر يك از دو قبيله لفظی را برای معنایی قرار داد کنند و سپس هر معنی به طوری شهرت یابد که از یکدیگر متمایز نشوند (سبب وجودی یعنی عللی که به خاطر آن لفظ مشترك قرار داد می شود) و ممکن است سبب اقلی باشد و آن به این گونه است که لفظی را شخصی برای دو معنی و به منظور ادای مطلب به صورت مجمل قرار داد کند؛ و پیش از این یادآوری کردیم که ادای مطلب به صورت مجمل هدف خردمندان است.

۲ - سببی که لفظ مشترك به وسیله آن شناخته می‌شود و آن یا به تصریح اهل لغت مشترك است و یا به برابری دو مفهوم نسبت به شنونده وقتی که لفظ به کار رود و ذهنش مردّد شود که کدام يك از دو معنی منظور است پس از علم به وضع لفظ برای دو معنی.

بحث چهارم: در مورد مشترك در مورد الفاظ مشترك آیا جایز است که لفظ مشترك را به کار بریم و همه معانی آن را منظور کنیم یا خیر؟ امام احمد شافعی، و ابوبکر باقلانی و ابوعلی جبائی و قاضی عبدالجبار جایز دانسته‌اند. ابوهاشم و ابوحنیفه بصری و کرخی جایز ندانسته‌اند. بعضی از دسته اخیر از آن جهت جایز ندانسته‌اند که معتقدند همه معانی لفظ مشترك را نمی‌توان قصد کرد و برخی دیگر از ایشان به این دلیل جایز ندانسته‌اند که گفته‌اند لفظ مشترك برای این منظور وضع نشده است. و امام فخرالدین از این دسته است. آنها که جایز دانسته‌اند به دو دلیل استدلال کرده‌اند.

۱ - دلیل آورده‌اند که کلمه صلوة از جانب خدا به معنای رحمت و از جانب فرشتگان به معنای استغفار است و خداوند متعال با همین يك لفظ در آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ»^{۱۳} تمام معنی را اراده کرده است.

۲ - گفته‌اند که کلمه سجود در آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ»^{۱۴} به سه معنی به کار رفته ۱ - به معنای خشوع که درباره فرشتگان است ۲ - به معنای چهره بر زمین ساییدن که درباره انسان است ۳ - نیاز وجودی به صانع بازبان حال که درباره جمادات است و خداوند متعال از این يك لفظ همه این معانی را اراده فرموده است.

۱۳ - سورة احزاب (۳۳): آیه (۵۶): خدا و فرشتگان بر پیامبرش درود می‌فرستند.

۱۴ - سورة حج (۲۲): آیه (۱۸): آیا نمی‌بینی هر که در آسمان و زمین است و خورشید و ماه و ستارگان

دلیل مخالفان استعمال لفظ مشترك در معنای جمع این است که مفهوم معنای جمع با مفهوم تك تك معانی مختلف است و بنابراین اگر واضع لفظی را برای دو معنای فردی قرار داد کرده باشد، یا چنین است که یکبار هم جداگانه برای مجموع قرارداد کرده است یا چنین نیست. در صورتی که لفظ را برای معنای جمعی قرار داد نکرده باشد به کار بردن لفظ در معنای جمعی خلاف قرار داد خواهد بود و جایز نیست. و بر فرض که یکبار هم برای معنای جمعی قرار داد کرده باشد، اگر لفظ در معنای جمعی به کار رود و منظور فهماندن یکی از معنای افراد جمع باشد در این صورت در یکی از مفاهیم جمع به کار رفته است نه در مفهوم جمع، و اگر هم معنای جمعی و هم معنای افراد اراده شده باشد غیر ممکن است زیرا وقتی قصد معنای جمع را داریم نمی‌توانیم قصد معنای افراد را جدا جدا داشته باشیم. و وقتی قصد معنای افراد را به طور جدا جدا داریم نمی‌توانیم قصد معنای جمع را داشته باشیم و جمع بین این دو قصد متناقض و غیر ممکن است.

به نظر ما (شارح) در این بحث مورد اختلاف روشن نیست. اگر مقصود این باشد که به کار بردن لفظ مشترك در معنای جمع به صورت مطابقه جایز است، سخن درستی نیست، زیرا استعمال لفظ مشترك به استعمال واحد هم برای جمع و هم برای فرد تناقض دارد. و اگر مقصود این است که لفظ مشترك را در معنای جمع برای افاده صرف معنای جمع به کار بریم جایز است، چون استعمال لفظ مشترك در معنای جمع به عنوان مطابقه رواست، و دلالت آن بر افراد دلالت ضمنی خواهد بود. ادعای مخالف استعمال لفظ مشترك در معنای جمع اگر به این دلیل باشد که «چون لفظ مشترك برای معنای جمع مثل معنای فرد قرارداد نشده است و اگر به کار رود حقیقت نیست» سخن درستی است. و اگر به کار بردن لفظ مشترك را در معنای جمع به صورت مجازی هم جایز نداند،

دلیل مدعی این موضوع را ثابت نمی‌کند.

اما دلیل کسانی که استعمال لفظ مشترك را در معنای جمع جایز می‌دانند ضعیف است. دلیل اولشان که «یُصلَوْنَ» است کافی به مقصود نیست، زیرا ضمیر در یصلَوْنَ به منزله ضمیرهای متعددی است که مقتضی افعال گوناگونی می‌باشد که از هر ضمیری معنای خاصی فهمیده می‌شود و گویا معنای ضمنی کلمه چنین است که خداوند رحمت می‌فرستد و فرشتگان طلب آمرزش می‌کنند.

دلیل دومشان نیز قانع کننده نیست، زیرا آیه دارای حروف عطف متعددی است که بر افعال مختلفی دلالت می‌کند. بنابراین مضمون آیه شریفه با در نظر گرفتن حروف عطف چنین است: «برای خدا سجده می‌کند هر آنکه در آسمان است و سجده می‌کند هر آنکه در زمین است». همچنین تا آخر آیه فعل یسجد تکرار می‌شود و منظور از معنای سجده در هر کدام معنای خاصی است که به قرینه معلوم می‌شود و بر فرض که بپذیریم که يك لفظ برای معنای جمع به کار رفته است می‌گوییم مجازی به کار رفته است و گرنه تناقض لازم می‌آید چنان که در دلایل مخالفان استعمال لفظ مشترك برای معنای جمع توضیح داده شد.

بحث پنجم: درباره قرینه‌ای که مقصود گوینده لفظ مشترك را تعیین می‌کند اگر همراه لفظ مشترك قرینه‌ای نباشد که معنای مقصود را تعیین کند (چنان که مثلاً در فارسی گفته شود شیر خریدم)، لفظ مشترك (شیر) در فهم معنی مجمل خواهد بود اما اگر قرینه همراه لفظ مشترك باشد چهار صورت دارد:

- ۱ - ممکن است قرینه همه معانی لفظ مشترك را تأیید کند؛
 - ۲ - ممکن است قرینه بعضی معانی لفظ مشترك را تأیید کند؛
 - ۳ - ممکن است قرینه هیچ يك از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند.
 - ۴ - ممکن است قرینه بعضی از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند.
- اگر قرینه همه معانی لفظ مشترك را تأیید کند دو صورت دارد:

الف - بین معانی لفظ مشترك منافات باشد به گونه‌ای که قابل جمع دريك لفظ نباشد لفظ مشترك تا ظهور ترجیح دهنده‌ای مجمل خواهد بود.

ب - بین معانی لفظ مشترك منافات نباشد، لفظ مشترك در همه معانی به صورت مجاز به کار می‌رود.

اگر قرینه، بعضی از معانی لفظ مشترك را تأیید نماید لزوماً باید لفظ مشترك را به همان معنی گرفت، هر چند لفظ مشترك برای دو معنی یا بیشتر باشد. اگر قرینه هیچ يك از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند در این صورت باید لفظ مشترك را در معنای مجازی آن حقایق به کار برد و در این صورت دارای اقسام زیر است:

الف - بعضی از معانی حقیقی لفظ مشترك بر بعضی دیگر برتری داشته باشد در این صورت یا میان معانی مجازی برابری هست یا برابری نیست. چنانچه برابری باشد لفظ بر معنای مجازی حقیقی که برتری دارد حمل می‌شود و اگر برابری نباشد و مجاز حقیقت برتری دارند رجحان داشته باشد باز هم لفظ مشترك بر همان معنای مجازی حمل می‌شود و اگر معنای مجازی حقیقت غیر برتری دارنده رجحان داشته باشد میان دو معنای مجازی تعارض پیدا می‌شود و تازمانی که مرجحی در کار نباشد بر هیچ معنایی حمل نمی‌شود.

ب - میان معانی حقیقی لفظ مشترك مساوات و برابری باشد. در این صورت اگر معنای مجازی این حقایق از جهت نزدیکی و دوری به معنای حقیقی اختلاف داشته باشند لفظ مشترك بر معنای مجازی که به معنای حقیقی نزدیکتر باشد حمل می‌شود. و اگر میان معانی مجازی برابری باشد، میان مجازهای این حقایق به خاطر برابر بودنشان تعارض به وجود می‌آید و تازمانی که دلیل رجحان دهنده‌ای نباشد، لفظ مشترك بر هیچ يك از معانی مجازی حمل نمی‌شود.

اگر قرینه، بعضی از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند و لفظ مشترك فقط دارای دو معنی باشد بر معنای دوّم حمل می‌شود و اگر بیشتر از دو معنی داشته باشد لفظ مشترك نسبت به معانی تأیید شده اگر يك معنی باشد بر همان معنی حمل می‌شود و اگر بیشتر از يك معنی است مجمل خواهد بود.

اگر قرینه بعضی از معانی لفظ مشترك را تأیید کند پس حمل لفظ بر آن معنی مشخص است چه برای لفظ دو معنی باشد یا بیشتر.

قسم دوّم - درباره زیباییهای الفاظ است

قسم دوّم در خصوصیات الفاظ نسبت به معانی آنهاست که باعث حسن می‌شود و آنها را زمینه‌ساز ادای مقصود و آماده‌کننده ذهن برای قبول مقصود نیز شمرده‌اند. این بحث بريك مقدمه و دو مطلب ترتیب یافته است و مقدمه دارای دو بحث است:

بحث اول: درباره تعریف بلاغت و فصاحت است بلاغت مصدر بُلَغ است و بلیغ کسی است که نهایت مقصود خود را با عبارتی که از خلاصه گویی مضرّ به معنی و مفصل گویی خسته کننده به دور باشد ادا کند.

فصاحت عبارت است از عاری بودن سخن از پیچیدگی الفاظ. ریشه فصاحت از فصیح است و آن شیری است که ناخالصی آن گرفته شده باشد و مربوط به زمان زایمان نباشد. فَصَحَ و أَفْصَحَ به معنای خالص به کار می‌رود. عربها وقتی که شیر گوسفند خالص شود می‌گویند: افصحت الشاة و هرگاه زبان از لکنّت و گرفتگی پاك شود می‌گویند: أَفْصَحَ العجمی فصاحة، یعنی زبان گنگ باز و فصیح شد. فصاحت نزد اهل ادب به معنای به کار بردن لغات دور از فهم نیست، بلکه به معنای به کارگیری عباراتی است که به فهم نزدیک و برای شنونده شیرین و از لحاظ نوآوری تعجب انگیز، آغاز آن بر انجامش گویا، و ابتدای آن

نشان دهنده سبک آن باشد. بیشتر سخنوران بین بلاغت و فصاحت فرقی نگذاشته و آنها را به عنوان دولفظ مترادف درمعنای واحد به کار برده‌اند. و بعضی بلاغت را دربارهٔ معنی، و فصاحت را در مورد الفاظ قرار داده‌اند، ولی ادعای نزدیک به حقیقت این است که فصاحت موجب بلاغت می‌شود و بلاغت از فصاحت فراگیرتر است، زیرا گاهی شخص غیرفصیح مقصود خود را به هر نوع عبارتی می‌رساند و در عرف علما، بلاغت و فصاحت مساوی هم‌اند. خلاصه: فصاحت عبارت است از پاکی سخن از پیچیدگی که دلالتش برمعنی باعث آسانی فهم شود و شنیدنش لذتبخش باشد و بلاغت سخن فصیحی است که سخنور را در ادای مطلب به نهایت مقصودش برساند.

بحث دوم: در موضوع علم بلاغت و فصاحت چون مقصود از سخن، رساندن معنی است و این رساندن معنی چنان که می‌دانید گاهی فقط به قرار داد و گاهی به قرارداد و عقل مربوط می‌شود، بنابراین می‌گوییم موضوع علم فصاحت «سخن» است که برمعنای خود به یکی از دلالت‌های سه‌گانه (مطابقه، تضمّن، التزام) به صورتی که باعث نزدیکی معنی و خوشایندی شنونده گردد، راهبر شود و موضوع بلاغت سخن فصیح است.

امام فخر رازی گفته است: «موضوع فصاحت و بلاغت کلام است از جهت دلالت التزامی، زیرا محال است معنای وضعی کلمه کم یا زیاد شود. بنابراین اگر شنونده معنای قرار دادی لفظ را بداند مفهوم کلمه را کاملاً خواهد فهمید و اگر آگاه به معنای قراردادی نباشد از شنیدن لفظ هیچ معنایی را نخواهد فهمید. به این دلیل که هرگاه به عنوان مثال زید را به شیرتشیبه کنند و منظور از بیان این معنی دلالت قراردادی باشد باید بگویی زید مانند شیر است در شجاعت. و برای این کلمات معنای دیگری غیر از معنای قراردادی متصور نیست و اگر به جای این کلمات (زید، مانند، شیر، شجاعت) کلمات مترادفی

به کار بریم بازهم تغییری در معنی ایجاد نمی‌شود. از این بیان روشن می‌شود که، کوتاهی سخن (قصر)، حذف کلمات و کنایه آوردن از ویژگیهای عقلی است نه قراردادی. و به همین دلیل است که بیشتر آنچه در علوم عقلی به کار می‌روند از نوع دلالت قراردادی هستند زیرا که در دلالتهای وضعی احتمال این که افزایش و کاهش که سبب غلط و اشتباه شود نیست.

«اما فایده بخشی فصاحت و بلاغت در دلالتهای عقلی التزامی بدین خاطر است که ذهن از مفهوم لفظ، به معنای عقلی (التزامی) آن انتقال می‌یابد؛ و دلالتهای عقلی التزامی فراوانند و گاهی به مفهوم لفظ نزدیک و گاهی دوراند. بنابراین ناگزیر، بیان معنای واحد به راههای گوناگون صحیح است و ممکن است این روشها بعضی کاملتر در ادای مقصود و بعضی ناقص تر باشند. این است معنای فصاحتی که به کلمات مفرد مربوط می‌شود.»

در جواب امام فخر می‌گوییم: اقتضای تحقیق این است که کم و زیاد شدن معنوی به معنای قراردادی نیز سرایت می‌کند و امام فخر خود قبول دارد که بعضی از حروف از نظر آهنگ فصیحتر و از نظر شنیدن خوشایندتر است مثل حرف عین، و بعضی از حروف بر زبان آسانتر جاری می‌شود مانند حروف «ذلاقه» و بعضی بر زبان سنگین تر جاری می‌شوند. و شك نیست که کلام ترکیب یافته از آسانترین و خوشایندترین حروف برای شنونده فصیحتر و خوشایندتر از کلامی است که این گونه نباشد. و باز امام فخر قبول دارد که کلام فصیحتر، هدایت کننده‌تر بر معنی و سهل القبول است. برای انسان نسبت به کلامی که این چنین نیست. و اطلاع قبلی از معنای قراردادی به آنچه ما گفتیم زیان وارد نمی‌کند زیرا انسان گاهی علم قبلی به معنای قراردادی لفظ دارد، سپس آن را فراموش می‌کند و به هنگام شنیدن لفظ، نفس انسان معنی را از لفظ فصیح سریعتر در می‌یابد و از شنیدن آن به دلیل فصاحتش لذت می‌برد. برتری

و فایده بخشی بیشتر معنی ندارد مگر لذتی که برای انسان از دریافت معنی حاصل می‌شود و سرعتی که در پذیرش کامل آن از الفاظ ساده به دست می‌آورد. اما گفته‌ام فخر درباره بلاغتی که بازگشت به نظم و ترتیب می‌کند، حقیقت این است که سخن منظم ناگزیر مرکب از مفردات است و ممکن است ترکیب مفردات به گونه‌ای باشد که مفید مقصود نباشد و ممکن است مفید به مقصود باشد.

ترکیب مفید دارای درجات و مراتب فراوانی است.

مرتبهٔ اعلا، کلامی است که در حدّ اعلائی ترکیب‌باشد و آن به گونه‌ای است که محال است از لحاظ افادهٔ معنی از آن کاملتر و متناسبتر پیدا شود. مرتبهٔ ادنی، کلامی است که در پایین‌ترین درجهٔ افادهٔ معنای مقصود باشد و آن کلامی است که اگر پایین‌تر از این درجه قرار بگیرد مفید معنای مقصود نخواهد بود.

حدّ وسط، سخنی است که از نظر تناسب و اعتبار و رساندن مقصود بین دو مرحلهٔ اعلا و ادنی باشد و بلاغت در این حدّ مورد نظر است و این همان گفتهٔ عبدالقاهر جرجانی است که «نظم و ترتیب عبارت است از رعایت معانی مقصود بین کلمات». بعد از اثبات این مطلب می‌گوییم که پست‌ترین مرتبه سخن از نظر تناسب دارای بلاغت نیست، اما سایر مراتب هر مرتبه نسبت به مرتبه پایتتر دارای فصاحت و بلاغت است.

مرتبهٔ اعلائی سخن و آنچه که نزدیک به این مرتبه است معجزه گفته می‌شود. این بود تحقیق لازم در فصاحت و بلاغت در مفردات و مرکبات. مطلب اول: این مطلب دربارهٔ مفردات است و از يك مقدمه و چندباب تشکیل می‌شود.

مقدمه - بدان که برای اشیاء چهار مرتبه وجودی است

۱- وجود و تحقق اشیاء در خارج؛

۲- وجود و تحقق اشیاء در ذهن؛

۳- وجود و تحقق اشیاء در لفظی که هدایت کننده باشد برآنچه که در

ذهن است؛

۴- وجود و تحقق اشیاء در نوشته‌ای که راهنما باشد به آنچه که در سخن

است.

برتری سخن در زیبایی گاهی مربوط به کتاب است و گاهی به واسطه خود لفظ بدون توجه به معنی و گاهی به واسطه لفظ است از آن جهت که برمعنای قراردادی دلالت دارد. و گاهی به سبب لفظ است از آن جهت که به دلالت التزامی برمعنی دلالت می‌کند.

آن زیباییها که مربوط به کتابت است از تکلف خالی نیست؛ و چون سخنی که مادرصدد شرح آن هستیم، سخن حضرت علی (ع) خالی از تکلف و بیراهه روی است، پس بیان محسنات کتابت کم فایده است و بدین خاطر آن را رها کردیم.

باب اول

باب اول در زیباییهایی است که به خود لفظ برمی‌گردد و آن یا به تک تک حروف مربوط است و یا به ترکیب و یا به يك کلمه و یا به کلمات زیاد از این لحاظ است که این باب به دو فصل تقسیم می‌شود:

فصل اول در چیزهایی است که به تک تک حروف و ترکیب آنها و چگونگی

کلمه مربوط است و دارای بحثهایی است

بحث اول: در مخارج حروف است و آن ۱۶ قسم است:

- ۱- انتهای حلق و آن مخرج سه حرف است: همزه، الف، ها.
- ۲- وسط حلق و آن جایگاه خروج دو حرف: ع و ح است.
- ۳- نزدیکترین جا به لبها و آن مخرج حروف: غ و خ است.
- ۴- زبان و کام و آن مخرج ق است.
- ۵- کمی نزدیکتر به لب از مخرج ق روی زبان و کام و آن مخرج ك است.
- ۶- وسط زبان و کام و آن مخرج حروف ج و ش و ی است.
- ۷- کنار زبان و دندانهای بزرگ و آن مخرج ض است.
- ۸- سرزبان و قسمت فك بالای نزدیک دندانهای رباعی مخرج ل است.
- ۹- سطح بالای زبان، نزدیک به دندانهای ثنایا مخرج ن است.
- ۱۰- از مخرج ن کمی به طرف مخرج ل، مخرج «ر» است.
- ۱۱- بین سرزبان و کمی بالاتر از دندانهای ثنایا مخرج ط، ت، و «د» است.
- ۱۲- بین سرزبان و کنار دندانهای ثنایا مخرج ز، س و ص است.
- ۱۳- بین سرزبان و قسمت پایین ثنایای فوقانی مخرج ظ، ث و «ذ» است.
- ۱۴- قسمت داخلی لب پایین و اطراف دندانهای ثنایای بالای مخرج ف است.

۱۵- بین دو لب مخرج: ب، م و «و» است.

۱۶- مخرج ن خیشوم (بینی) است.

خلیل (عالم نحوی) گفته است: «ذلاقه در سخن گفتن حرفی هستند که با سرزبان ادا می‌شوند. ذلق اللسان یعنی نوك زبان، مانند ذلق السنان یعنی نوك نیزه.» و همو گفته است که با نوك زبان جز سه حرف ادا نمی‌شود و آنها عبارتند از «ل، ر، ن» و به همین جهت آنها را حروف ذلاقه نامیده‌اند. مخرج حروف شفائیه که عبارتند از «ف، ب، م» نزدیک حروف ذلاقه است. به گفته خلیل چون حروف ذلاقه درنطق آسان برزبان جاری می‌شود، در ساختمان کلام فراوان به

کارمی رود. و هیچ کلمه پنج حرفی کاملی نیست که از حروف ذلاقیه خالی باشد. هرگاه کلمه چهاروپنج حرفی خالی از حروف ذلاقیه و شفائیه را بیابیم آن کلمه نوظهور و از سخن عرب به شمار نمی رود و نیز گفته است که حرف «ع و ق» در کلمه ای به کار نمی رود مگر این که آن را زیبا می سازد. زیرا این دو حرف سلیس ترین حروفند.

حرف «ع» فصیحترین حرف است از نظر آهنگ و خوشایندترین حرف است از نظر شنیدن. حرف «ق» دارای واضحترین صدا و از استوارترین حروف است. هرگاه حرف «ع یا ق» در ساختمان کلمه باشد آن کلمه زیباست «س» و «د» در ساختمان اسم چنین نقشی دارند، زیرا «د» نرم آهنگتر از «ط» و بلندآهنگتر از «ت» است «ه» در کلمه به خاطر نرمی و سبکی آسان تحمل می شود. ناگزیر رعایت این امور به دلیل روانی کلام برزبان، لازم و مانند شروط فصاحت و بلاغت است.

بحث دوم: راجع به زیباییهای سخن است که از تك تك حروف و یا شروط ترکیب آنها حاصل می شود:

الف - محاسنی که از حذف حروف به دست می آید و آن پرهیز عمدی از به کار بردن يك یا دو حرف در سخن و کلام به منظور ابراز مهارت در زبان است. و اصل (نام شخصی است) که مخرج «ر» نداشت پیوسته از به کار بردن «ر» پرهیز می کرد، و در این که چگونه باید از ادای جمله ای که «ر» داشته باشد پرهیزد و جمله ای دیگر به همان معنی ولی بدون «ر» بسازد، ماهر شده بود. مثلاً اگر به وی پیشنهاد می شد که بگوید: اركب فرسك و اطرح رمحك: «اسب را سوار شو و نیزهات را پرتاب کن» بدون تأمل می گفت: الق قناتك و اعل جوادك؛ که به معنای جمله قبل است. حریری شاعر، این گونه سخن گفتن را به نهایت رسانده و اشعاری ساخته که در آنها حروف نقطه دار، و در اشعاری دیگر حروف بی نقطه

را حذف کرده است.

ب - اعنات و آن التزام به رعایت حروف قبل از حرف روی یا ردیف است. با توجه به این که این گونه ملاحظه‌ای در سجع لازم نیست. مانند فرموده خداوند متعال: «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ»^{۱۵} که در کلمه تقهر و تنهر رعایت روی و ردیف شده است و سخن علی (ع) در ستایش پیامبر (ص) که فرموده است: بَلَّغَ عَنْ رَبِّهِ مُعَذَّرًا وَنَصَحَ لِأُمَّتِهِ مُنْذِرًا «از جانب پروردگارش به مقام عذرپذیری و بخشودگی رسیده بود و دربارهٔ امتش بیش از حد خیرخواه بود». در این جمله میان معذّر و منذر رعایت روی و ردیف شده است.

ج - محاسن سخن به سبب شروط در ترکیب باشد، بدین سان که ترکیب باید معتدل باشد، زیرا بعضی از ترکیبها در نهایت ناخوشایندی است مانند قول شاعر که گفته است:

و قبر حرب بمكان قفر و ليس قرب قبر حرب قبر^{۱۶}

در این بیت سه بار کلمه قبر تکرار شده است و با کلمه حرب و قفر ناخوشایندی و سنگینی ایجاد کرده است.

گاهی ناخوشایندی و سنگینی سبکتر و کمتر است به طوری که به سنگینی نوع اول نیست ولی به هر حال برای شنونده سنگین و ناخوشایند است مانند شعرایی تمام که گفته است:

كريم متى أمدّحه أمدّحه والوري جميعا ومهما لمته لمته وحدي^{۱۷}

کلمه آمدحه و لمته هر کدام يك بار تکرار شده و در عبارت سنگینی

۱۵ - سورة صُحی (۹۳): آیه (۸ و ۹): یتیم را هرگز میازار و فقیر سائل را هیچ از درت به زجر مران.

۱۶ - قبر حرب در مکان خشک و بی آب و علفی است و نزدیک قبر حرب قبری نیست

۱۷ - آن شخص بخشنده‌ای است که هرگاه او را بستانیم همهٔ مردم در ستودن او یا من همراهند و هرگاه

ایجاد کرده است.

گاهی ترکیب باعث سنگینی عبارت می شود ولی به حدّ عیبجویی نمی رسد، و دلیل سنگینی یا از جهت نزدیکی مخارج حروف است که در این صورت چون صدای حروف در دو زمان نزدیک باید ادا شود حرف اول ظاهر نمی شود و یا به دلیل بازگشت صدای حرف دوم به مخرج حرف اول است، مانند «هُعْخُعْ» که تمام چهار حرف آن حروف حلق است این مراتب که در جهت سنگینی کلمات گفته شد در جهت روانی کلمات نیز وجود دارد.

بحث سوّم: این بحث در محاسن حروف مربوط به کلمات مفرده است و بحث در این باره از دو جهت است:

۱- این که کلمه از نظر زیادی و کمی حروف در حدّ متوسط باشد زیرا حرف واحد مفید نیست و کلمه دو حرفی نیز در نهایت زیبایی نیست. اما کلمات سه حرفی بهترند، چون در بردارنده حرف اول، وسط و آخرند و نیز به این دلیل که صدا از عوارض حرکت است و حرکت در سه حرف بهتر آشکار می شود و هرگاه در کلمه سه حرف وجود داشته باشد کلام آسانتر بر زبان جاری می شود. کلمات چهار و پنج حرفی کمی سنگین اند به خاطر دارا بودن حروف اضافی نسبت به سه حرف که ایجاد کننده صوت بودند.

۲- متعادل بودن کلمه از نظر حرکات؛ هر گاه پنج حرکت متوالی در کلمه ای پدید آید کاملاً از وزن متعادل خارج می شود. به این دلیل است که شعر، چنین حرکات متوالی را نمی پذیرد. چهار حرکت متوالی نیز باعث کمال سنگینی است، اما دو حرکت متوالی که بعد از آنها سکونی باشد متعادل و از روی اجبار تا سه حرکت قابل قبول است.

فصل دوّم از محاسن کلمات، مربوط به کلمات ترکیبی و دارای دونوع

است

نوع اول، جملاتی هستند که دارای دو کلمه‌اند و دارای چهار بحث است: بحث اول- در مورد تجنیس (هم جنس بودن) است. دو کلمه متجانس دارای انواع زیر است:

۱- تجنیس تام؛ دو کلمه متجانس اگر مفرد و در نوع حروف و تعداد و حرکات و کیفیت یکسان باشند، تجنیس تام نامیده می‌شود، مانند قول عرب که می‌گوید: «حدیث حدیث» سخن تازه و مانند سخن حریری شاعر **وَلَا مَلَأَ الرَّاحَةَ مَنْ اسْتَوَطَأَ الرَّاحَةَ**: «به راحتی کامل رسید کسی که پا روی راحتی بگذارد.»

۲- انواع تجنیس ناقص؛ میان دو کلمه مفرد در حرکات اختلاف است مانند گفته عرب که گفته است: **جُبَّةُ الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبُرْدِ** «قبایی که از جنس بُرد باشد سپر سرماست» بین دو کلمه بُرد و بُرد تجنیس با اختلاف حرکات است.

ممکن است میان دو کلمه مفرد از لحاظ حرکت و سکون اختلاف باشد مانند سخن عرب که گفته است: **أَلْبِدْعَةُ شَرِكُ الشِّرْكِ**: «بدعت دام شَرِك است» میان **شَرِكُ** و **شِرْكِ** تجنیس است متنها با اختلاف حرکت و سکون.

ممکن است اختلاف میان دو کلمه مفرد از لحاظ تشدید باشد مانند قول عرب که گفته است: **الْجَاهِلُ إِمَامُفِرِّطٌ وَإِمَامُفِرِّطٌ**؛ «نادان درکار یا زیاده‌روی می‌کند یا کوتاهی.»

ممکن است میان دو کلمه مفرد در تعداد حروف اختلاف باشد. بدین صورت که دو کلمه در حروف و شکل مساوی باشند و سپس به یکی از دو کلمه حرفی اضافه شود این دو کلمه را مزیل هم نامیده‌اند. حرف اضافه شده ممکن است در آغاز کلمه باشد مانند سخن باری تعالی: **وَالْتَقَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ**^{۱۸} حرف «ب» در ساق دوم اضافه شده است؛ و ممکن است حرف

۱۸- سوره قیامت (۷۵): آیه (۳۰): ساقهای پا (از شدت غم عقبی و حسرت دنیا) به هم در پیچید در

اضافه در وسط کلمه باشد مانند: کَبَدٌ كَبِيدٌ: «دشواری سخت». و یا در آخر کلمه افزوده شود مانند سخن بعضی از عرب: فُلَانٌ سَالٍ مِنْ اَحْرَانِهِ، سَالِمٌ مِنْ زَمَانِهِ: «فلانی چون از غمهایش می‌گذرد از روزگار در امان است». و مانند شعر ابی تمام:

بِمَدُونٍ مِنْ اَيْدِ عَوَاصِمِ عَوَاصِمِ تَصَوَّلَ بِاَسْيَافِ قَوَاضِ قَوَاضِبِ^{۱۹}

در مثال اول بین سال و سالم و در مثال دوم عواص و عواصم، قواض و قواضب که در کلمه دَوَمِ يَكِ يَكِ حرف نسبت به کلمه اَوَّلِ اضافه است جناس ناقص است.

ممکن است گاهی میان دو کلمه مفرد به وسیله يَكِ حرف یا دو حرف (متنوع) اختلاف باشد. مورد اختلاف گاهی در اَوَّلِ کلمه است مانند قول عرب: بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ لَيْلٌ دَامِسٌ وَ طَرِيقٌ طَامِسٌ: «بین من و شما شب تاریک است و راه ناپیدا». که بین دامس و طامس با اختلاف در حرف اَوَّلِ جناس ناقص است. و گاهی مورد اختلاف در وسط کلمه است مانند قول عرب: مَاخَصَّصْتَنِي وَلَكِنْ خَسَّصْتَنِي؛ «مرا ممتاز نساختی بلکه خوار کردی»، که در این مثال مورد اختلاف (ص) و (س) است که از دونوع مختلف ولی از نظر صدا به هم نزدیکند. به این تجنیس مشابه و کمیاب نیز گفته‌اند.

گاهی اختلاف در نوع حروف و در آخر کلمه است مثل سخن پیامبر (ص):

الْخَيْرُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِي الْخَيْلِ: «سعادت و نیک‌بختی به پیشانی اسبها بسته است»، (منظور اسبان مجاهدان فی سبیل الله است) که در اینجا بین خیر و خیل تجنیس ناقص است، زیرا «ر» و «ل» دو نوع حرف است.

گاهی اختلاف به واسطه دو نوع حرفی است که از نظر مخرج به هم نزدیک نیستند ممکن است این حروف در آخر، وسط، یا اَوَّلِ کلمه باشد. در آخر کلمه

۱۹ - دستهای متجاوزان را قطع کنند و با شمشیرهایی که حکم مرگ را دارد بر آنها حمله ور می‌شوند.

مانند سخن خداوند متعال: **وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ**^{۲۰}. در اینجا بین امر و امن تجنیس ناقص و «ر» و «ن» قریب المخرج نیستند. در وسط کلمه مانند سخن خداوند متعال **وَ إِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ**^{۲۱}. در اینجا بین کلمه شهید و شدید تجنیس ناقص است و «هـ» و «د» مختلف المخرج اند. در اوّل کلمه مانند سخن حریری: لا اعطى زمامی مَن یخفِر ذِمّامی «اختیارم را به کسی که با من عهدشکنی کند نمی‌دهم». شاهد در اینجا دو کلمه زمام و ذمام است که بین آنها تجنیس ناقص است زیرا «ز» و «ذ» دونوع حرف است.

تجنیس یا در آخر دو عبارت و در مقابل یکدیگر قرار دارند که واضح و آشکار است و یا نزدیک به یکدیگر و در آخر یک عبارت قرار دارند که مزدوج و مکرر نامیده می‌شوند مانند قول عرب: **النَّبِيذُ بغير نَعْمٍ غَمٌّ و بغير دَسَمٍ سَمٌّ؛ «شراب بی نغمه خوان غم انگیز است و بدون گوشت و چربی خوردن سَم است».** **مَنْ طَلَبَ شَيْئًا وَجَدَّ وَجَدَّ؛ «کسی که چیزی را با جدیت بخواهد می‌یابد».** **مَنْ قَرَعَ أَبَا وَلَجٍ وَلَجٍ؛ «هرکس دری را با اصرار بکوبد باز می‌شود».** در این مثالها بین نغم و غم، دسم و سم، جد و وجد، لَج و لَج تجنیس مزدوج است.

گاهی تجنیس صراحت ندارد و با اشاره است مانند سخن عرب: **حُلِقْتُ لِحَيَّةٍ مُوسَى بِاسْمِهِ و يَهْرُونَ إِذَا مَا قُلِبْنَا: «محاسن موسی با تیغ تراشیده شد و همچین تراشیده شد به وسیله هارون و قتی که وارونه خوانده شود (نوره)»** در اینجا بین موسی (نام شخصی) و باسمه (یعنی موسی به معنای تیغ) تجنیس به اشاره است

گاهی تجنیس به گونه‌ای است که در حروف و معنی با هم اختلاف دارند چنین تجنیسی مشوّش نامیده می‌شود مانند سخنی که گفته‌اند: **فُلَانٌ مَلِيحُ الْبَلَاغَةِ**

۲۰ - سوره نساء (۴): آیه (۸۳): وقتی که فرارسد آنها را فرمانی به آسایش.

۲۱ - سوره عادیات (۱۰۰) آیه (۷ و ۸): انسان بر ترمز نفس خویش گواه و مال را سخت دوست دارد.

کاملُ البراعة، «فلان کس بلاغت نمکین و فضل کامل دارد.».

اگر عین الفعل دوکلمه متجانس یکی باشد آن را تجنیس مصحّف می‌گویند و اگر دوکلمه متجانس در لام الفعل مشترک باشند تجنیس مشابه نامیده می‌شود.

تجنیس اگر به صورت کلمات مرکب باشد سه صورت دارد:

۱- اگر فقط در نوشتن مشابه بوده و در تلفظ مشابه نباشد آن را مصحّف می‌گویند مانند سخن علی (ع) که فرمود: **قَصْرُ ثِيَابِكَ فَإِنَّهُ أَبْقَى وَأَتَقَى وَأَنْقَى** ۲۲: «لباست را کوتاه کن که آن پردوامتر و به تقوا نزدیکتر و پاکیزه‌تر است». میان کلمات **أَبْقَى**، **أَتَقَى** و **أَنْقَى** تجنیس مصحّف است. و نیز گفته‌اند: **عِرْكُ عِرْكُ فَصَارَ قُصَارًا ذَلِكَ فَأَخِشَ فَأَخِشَ فَعَلِكَ فَعَلِكَ تَهْدًا بِهِذَا**؛ «مقام تو را مغرور کرده و نتیجه آن موجب خواری تو شده، بنابراین از فعل زشتت بترس شاید بدین سبب رستگار شوی».

۲- ممکن است دوکلمه مرکب متجانس فقط از نظر لفظ با هم متشابه باشند نه از نظر خط. که آن را متجانس مفروق می‌گویند مانند قول شاعر:

كَلَّمَكُمْ قَدْ أَخَذَ الْجَامُ فَلَاجِمًا لَنَا مَا الَّذِي ضَرَّ مَدِيرَ الْجَامِ لَوْ جَامَلْنَا ۲۳

در اینجا کلمات «جَامَ لَنَا» و «جَامَلْنَا» فقط در تلفظ تشابه دارند نه در خط

۳- ممکن است دو مرکب متجانس هم از لحاظ خط و هم از لحاظ تلفظ متشابه باشند که آن را مقرون نامند. مانند سخن گوینده‌ای که گفته است. **إِذَا لَمْ يَكُنْ مُلْكُ ذَاهِبَةٍ فَدَعُهُ، فَدَوْلَتُهُ ذَاهِبَةٌ**، «هرگاه فرمانروایی دارای بخشش نباشد او را واگذار زیرا دولتش ناپایدار است». در اینجا شاهد در «**ذَاهِبَةٍ** و **ذَاهِبَةٌ**» است که

۲۲- بعضی قَصْر را به معنای طَهْر گرفته‌اند. - م.

۲۳- هر کدام از شما جام خود را گرفت و برای ما جامی نیست به ساقی چه زیانی داشت اگر با ما

خوش رفتاری می‌کرد.

اولی دو کلمه و دومی يك کلمه است، اما از لحاظ خط و تلفظ کاملاً مثل هم اند. بحث دوم - کلمات در مورد مبدأ اشتقاق است اشتقاق عبارت است از ساختن جملاتی که در آنها از کلماتی که در ریشه هم خانواده اند استفاده شود، مانند سخن خداوند متعال: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ»^{۲۴} و مانند سخن پیامبر (ص): «الظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، «ستم موجب تاریکی قیامت ستمگر می شود». و مانند سخن علی (ع): «جَاهِلٌ خَبَاطُ جَهْلَاتٍ، عَاشَ رِكَابَ عَشْرَاتٍ، نادان غرق در اشتباه کاری همیشه عقب مانده از زندگی است». در این مثالها اَقِمْ باقِیم، ظلم با ظلمات، جاهل با جهلات هم ریشه اند و باعث زیبایی کلام شده اند.

گاهی کلماتی شبه مشتق وجود دارد و باعث زیبایی سخن می شود، مانند سخن خداوند متعال: «وَجَنَّا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ : قَالَ اِنِّی لِعَمَلِكُمْ مِّنَ الْقَالِینَ»^{۲۵}. در این دو آیه شریفه میان جَنَّا و جَنَّتَینِ، قَالَ و قَالِینِ شباهت اشتقاق وجود دارد در حالی که از يك ریشه نیستند، اما موجب زیبایی کلام شده اند.

بحث سوم - محاسن کلام درباره رَدِّ الْعَجْزِ عَلَی الصُّدْرِ است. رَدِّ الْعَجْزِ عَلَی الصُّدْرِ کلمه ای است در نصف آخر شعر که مشابه آن در نصف اول نیز آمده باشد؛ و دارای اقسام زیر است:

۱ - دو لفظ موجود در دو مصرع اول و دوم از نظر صورت و معنی یکی باشند و در آغاز و آخر کلام واقع شده باشند. مانند: «الْحِیْلَةُ تَرُكُ الْحِیْلَةَ : «ترك حيلة خود حيلة است». و نیز مانند: «الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ ، کشتن باز دارنده ترین عامل قتل است». همچنین مانند قول شاعر:

۲۴ - سوره روم (۳۰) آیه (۴۳) یعنی: پس تو ای رسول مستقیم روی به جانب آئین پاک اسلام آور.

۲۵ - سوره الرحمن (۵۵): آیه (۵۴): و میوه درختانش در همان تکیه گاه در دسترس آنهاست و سوره

الشعرا (۲۶): آیه (۱۶۸): گفت من با کار شما دشمنم.

سکران سُکروهوی مدامه ائی یفیع فنی به سکران^{۲۶}

در این مثالها حیل و حیل، قتل و قتل، سکران و سکران در صورت و معنی یکی و ردّ العجز علی الصدراند.

۲ - دولفظ تکراری، از نظر صورت مثل هم و در معنی مختلف بوده و در اول و آخر بیت قرار داشته باشند، مانند

یسار من سجتّیها المنایاً ویمنی من عطّیها یسار^{۲۷}

دویسار در معنی با هم مختلف و در لفظ شکل واحدی دارند.

۳ - برعکس مورد قبل یعنی از نظر معنی متحد ولی از نظر شکل مختلف و در آغاز و پایان بیت قرار گرفته باشند. مانند شعر عمرین ابی ربیع:

و استبّدت مرّة واحده انما العاجز من لا یستبّد^{۲۸}

شاهد در دو کلمه استبّدت و لایستبّد است که در ظاهر مخالف ولی در معنی یکی هستند.

۴ - در اشتقاق مشترك ولی در لفظ مختلف و در دو طرف بیت قرار گرفته باشند، مانند شعر سری:

ضرائب ابدعتها فی السماح فلشنا نری لك فیها ضربیاً^{۲۹}

شاهد در ضرائب و ضرب است که در اشتقاق مشترك ولی صورتهای مختلف دارند.

۵ - دولفظ در صورت و معنی متحد و یکی در وسط مصراع اول و دیگری

۲۶ - مستی بردگونه است: مستی هوای نفس و مستی شراب، جوانی که به این دو مستی گرفتار باشد کی به هوش خواهد آمد.

۲۷ - دست چپی که مرگ و نابودی طبیعت آن است و دست راستی که از بخششهای آن رفاه حاصل می شود.

۲۸ - برای يك دفعه تصمیم گرفتم، همانا عاجز کسی است که قادر به تصمیم گیری نباشد.

۲۹ - نوآوری‌هایی که خلقت و طبیعت بخشش به وجود آورده‌ای مثل و مانند آن را در غیر تو ندیده‌ایم

در آخر مصراع دوم واقع شده باشد، مانند گفته ابی تمام:

و لم يحفظ مضاع المجدشى من الاشياء كالمال المضاع^{۳۰}

شاهد برسر دو کلمه مضاع در مصراع اول و دوم است که هم در صورت و هم در معنی یکی هستند.

۶- از نظر صورت متحد ولی از نظر معنی مختلف باشند مانند بعضی که گفته اند:

لاكان أنسان يتم صائدا صيد المهافضطاده انسانها^{۳۱}

شاهد در دو کلمه انسان است که در مصراع اول به معنای انسان و در مصراع دوم به معنای مردمک چشم است.

۷- دولفظ از نظر معنی متحد ولی از نظر صورت مختلف باشند مانند شعر امرئ القیس:

اذا المرء لم يخزن عليه لسانه فليس على شئ سواه بخزان^{۳۲}

۸- دولفظ در آخر مصراع اول و آخر مصراع دوم قرار داشته و از نظر صورت و معنی متحد باشند مثل شعر ابی تمام

ومن كان بالبيض الكواعب مغرما فمازلت بالبيض الغواضب مغرما^{۳۳}

۹- مانند مورد قبل جز این که در صورت و در معنی مختلف است مانند شعر حریری:

فمشعوف بآيات المثنائي ومفتون برنات المثنائي^{۳۴}

۳۰- آن که عظمت و بزرگواری را تباه کرد در حقیقت هیچ چیز را حفظ نکرد مانند مال تباه شده.

۳۱- کسی نیست که به شکار گاو وحشی پردازد مگر این که خود گرفتار چشمان سیاه آن شود.

۳۲- اگر انسان اختیار زبانش را نداشته باشد اختیار هیچ چیزش را نخواهد داشت.

۳۳- هرکسی به دختران سفید نورسیده حرص می ورزد، ولی من همیشه در به کار بردن شمشیرهای برنده

حرصم.

۳۴- بعضی به شنیدن آیات قرآن خوشحالند و بعضی دلباخته ساز و آوزند.

شاهد در مورد دو کلمهٔ مثنائی است که اولی به معنای آیات قرآن و دومی به معنای شعر آمده است.

۱۰- مانند دو شماره قبل، با این تفاوت که در اشتقاق متفق، ولی در صورت مختلف باشند مانند شعر بختری:

ففعلك إن سئلت لنا مطیع وقولك إن سئلت لنا مطاع^{۳۵}

شاهد در مطیع و مطاع است که در ریشه با هم مشترك ولی در صورت با هم مختلفند.

۱۱- مانند شماره‌های اخیر، ولی در اشتقاق شبیه هم و در صورت با هم مختلفند مانند شعر حریری:

ومضطلع بتخلیص المعانی ومطلع الی تخلیص عانی^{۳۶}

۱۲- دو کلمهٔ مشتق در اول و آخر مصرع دوم واقع شده باشند مانند گفتهٔ حماسی:

وان لم یکن الا معرج ساعه قلیلا فانی نافع لی قلیلها^{۳۷}

۱۳- در ریشهٔ اشتقاق مشترك و در صورت مختلف باشند و در اول و آخر مصرع دوم بیایند، مانند شعر ابی تمام:

ثوی بالثری من کان یحیی به الوری ویغمزُ صرف الدهر نائله الغمر^{۳۸}

غیر از انواع یاد شده اقسام دیگری نیز وجود دارد ولی آنچه ذکر کردیم کفایت می‌کند.

۳۵- اگر دربارهٔ کار تو سؤال شود کار تو به فرمان ماست و گفتارت را فرمان می‌بریم اگر بخواهی.

۳۶- بعضی (از اهل بصره) به بیان معانی با عبارت کوتاه توانا بید و بعضی بر رهایی زندانیان اشراف به قدرت دارند.

۳۷- و اگر نباشد جز دیدار اندکی، همان دیدار کم برای من سودمند است.

۳۸- در خاک نهفته شد کسی که به حیات او دیگران زندگی می‌کردند، و هر کس که از حوادث روزگار به او پناه می‌آورد نیازش را برمی‌آورد.

بحث چهارم - قلب و آن یا در يك کلمه است یا در چند کلمه و دارای اقسام زیر است:

الف - قلب در يك کلمه خود دو صورت دارد:

۱ - قلب کامل - یعنی تمام حروف يك کلمه به ترتیب وارونه آورده شود مانند کلمه فتح (پیروزی) که وارونه کامل آن حتف (مرگ) است در شعر زیر:

حسأمك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه لسلاعداء حتف^{۳۹}
 ۲ - مقلوب مجنح - اگر مثل کلمات فتح و حتف در دو سر يك مصرع قرار گیرند آن را مقلوب مجنح می گویند مانند:

ساق هذا الشاعر الحين إلى من قلبه قاسي سأرخی القوم فالهم علينا جبل راسي^{۴۰}
 شاهد در اینجا بر سر ساق و مقلوب آن قاس است که در دو سر مصرع اول قرار دارد.

۳ - مقلوب بعض - و آن عبارت از این است که بعضی از حروف يك کلمه وارونه شود مانند سخن معصوم (ع) اللَّهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِنَا وَأَمِنْ رَوْعَاتِنَا ، «پروردگارا زشتیهای ما را بپوشان و دلهره ما را آرام ساز». شاهد در عورات و روعات است.

ب - قلب در چند کلمه - به گونه ای است که از اول به آخر و از آخر به اول خواندن کلمات به ترتیب و بدون افتادن حرفی میسر است مانند سخن حریری:

اس ارملا اذا عــــرا وارع اذا المــــرء اساء^{۴۱}
 نوع دوم، تجنیس صورتی است که بیش از دو کلمه نیاز دارد و دارای بحثهایی است:

۳۹ - شمشیر تو در جنگ برای دوستان پیروزی است و برای دشمنان مرگ و نابودی است.

۴۰ - شاعر در این هنگام کسی را که دل محزون و گرفته داشت شاد کرد بزودی مردم به خوشی می رسند اگر چه غصه بر ما چون کوه پابرجاست.

۴۱ - وقتی بیچاره ای برهنه است غمخوارش باش وقتی کسی بدی می کند از وی درگذر.

بحث اول - درباره سجع است و آن سه قسم می باشد:

۱ - سجع متوازی ۴۲ - عبارت است از برابری دو کلمه در تعداد حروف و یکی بودن حرف آخر آنها مانند قول علی (ع) **كَثْرَةُ الْوِفَاقِ نِفَاقٌ وَكَثْرَةُ الْخِلَافِ شِقَاقٌ**، «موافقت بیش از حد نشانه نفاق و اختلاف بیش از حد سبب جدایی است». و مانند سخن دیگر علی (ع) در باره اهل بصره: **عَهْدُكُمْ شِقَاقٌ، وَدِينُكُمْ نِفَاقٌ، وَمَاءُكُمْ زِعَاقٌ**، «پیمان شما تفرقه، و دین شما دورنگی و آب آشامیدنتان تلخ و شور است». میان وفاق و نفاق و شقاق، در مثال اول و میان شقاق و نفاق و زعاق در مثال دوم سجع متوازی است.

۲ - سجع مطرف - و آن عبارت است از دو کلمه که در تعداد حروف مختلف ولی در حرف آخر یکسان باشند. مانند سخن معصوم (ع): **لَا حِمٌّ صَدُوعٌ أَنْفِرَاجِهَا وَلَا لَئِمٌّ بَيْنِهَا وَبَيْنَ أَزْوَاجِهَا**، «به هم آورد شکافهای باز آسمان را و قسمتهای آن را به هم سازگار ساخت». شاهد در کلمات لاحم و لائم و انفراج و ازواج است.

۳ - سجع متوازن - و آن عبارت از این است که در تعداد حروف برابر و در حرف آخر مشترک نباشند.

مانند قول علی (ع): **أَلْحَمْدُ لِلَّهِ غَيْرَ مَقْهُودِ الْإِنْعَامِ وَالْمُكَافُؤُ الْإِفْضَالِ**، «شکر پروردگاری را که نعمتهایش پایان پذیر نیست و هیچ چیز با بخششهای او برابری نمی کند»، شاهد برسرانعام و افضال است.

سجع دشوار با دو خصوصیت شناخته می شود:

۱ - این که حرف آخر کلمه در سجع برای رعایت قافیه و نه برای تکمیل معنی است.

۲ - معنای اصلی کلمه به خاطر قافیه سازی رها می شود.

۴۲ - سجع در لغت به معنی آواز کیوتر و در اصطلاح به معنای هماهنگ بودن آخر جملات در نثر است.

بحث دوم - تضمین مزدوج - و آن عبارت از این است که سخنگو بعد از رعایت سجع کلام، بین دو لفظی که از نظر وزن و روی متشابه باشند جمع کند، مانند سخن خداوند تعالی: «وَجِئْتِكَ مِنْ سَيِّئٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ»^{۴۳} بین سبأ و نبأ تضمین مزدوج است. و مانند سخن رسول خدا(ص) الْمُؤْمِنُونَ هَيِّئُوا لِيَوْمِ لَقَائِهِمْ، «مؤمنان آسان گیر و نرمخویند». و مانند سخن علی(ع): كَثْرَةُ الْوِفَاقِ نِفَاقٌ.

بحث سوم - ترصیع، ترصیع عبارت است از این که دو جمله از نظر وزن الفاظ مساوی و حرف آخر دو جمله یکسان باشد. مانند کلام خداوند متعال: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ»^{۴۴}، و نیز مانند سخن علی(ع): عَلَا بِحَوْلِهِ وَدَنَىٰ بَطْوُلُهُ مَانِحٌ كُلِّ غَنِيمَةٍ وَفَضْلٌ كَأَشْفُفٍ كُلِّ عَظِيمَةٍ وَأَزَلٍ، «خداوند از لحاظ قدرت و سلطه از انسان به دور و از لحاظ بخشش به انسان نزدیک است بخشنده هرنعمت و فضیلت، و برطرف کننده هرسختی و شدتی است». و نیز مانند سخن آن حضرت در توصیف دنیا که فرموده است: أَوْلُهَا عَنَاءٌ وَ آخِرُهَا فَنَاءٌ، وَ فِي حَلَالِهَا حِسَابٌ وَ فِي حَرَامِهَا عِقَابٌ، «اول دنیا سستی و آخر آن نیستی، در حلالش حساب و در حرامش کیفر است». گاهی ترصیع با تجنیس جمع شده و در یک عبارت می آید، مانند سخن علی(ع) درباره کتاب خدا: بَيْتٌ لَا تَهْدِيهِمْ أَرْكَانُهُ وَعَزَلَاتِهِمْ أَعْوَانُهُ، «خانه ای است که بنیانش خراب نمی شود، ارزشی است که طرفدارانش شکست نمی خورند».

باب دوم

باب دوم درباره دلالت قراردادی و معنوی است

حسن دلالت دارای چهار شرط است:

۴۳ - سوره نمل (۲۷) آیه (۲۲): و از ملکه سبا به طور یقین تو را خبری مهم آوردم.

۴۴ - سوره انفطار (۸۲) آیه (۱۳): همانا نیکان در نعمت و بدکاران در جهنمند.

- ۱ - کلمه عربی بوده و در آن ناخالصی از زبان دیگر وجود نداشته و فراهم شده از اشتباه مردم عادی نیز نبوده باشد.
- ۲ - کاربرد آن برمقیاس زبان عرب و قوانین آن باشد.
- ۳ - قوانین نحو در آن رعایت شده باشد.
- ۴ - از الفاظ دور از ذهن و نامأنوس به دور باشد، به همین خاطر است که کلمات نامأنوس در قرآن بسیار اندک است.

اما سخن درباره دلالت معنوی به مباحث زیربستگی دارد:

چون الفاظ مفرد در معانی التزامی جز به هنگام ترکیب به کار نمی رود و از طرفی در میان اقسام ترکیب جملات مرکب اصلی ترین جمله، جمله خبری است و آن نیز به صورتهای فراوان و گوناگون به کار می رود و در آن رموز عجیبی از معانی و بیان هویدا می شود. بنابراین پیش از آن که درباره اقسام جمله بحث شود بهتر این دیدیم که درباره اقسام جمله خبری بحث کنیم. بدین ترتیب این بحث را در چند فصل قرار دادیم:

فصل اول درباره ویژگیهای خبر و در آن چند بحث است.

بحث اول - تعریف خبر، خبر را بدین سان تعریف کرده اند: «خبر آن است که بتوان به گوینده آن عنوان راستگو یا دروغگو داد» [خبر سخنی است که با صرف نظر از گوینده آن، در آن احتمال صدق یا کذب داده شود].

امام فخر رازی بر این تعریف اشکال کرده و گفته است: «تعریف صدق و کذب جز با خبر ممکن نیست زیرا در تعریف صدق گفته می شود: صدق خبری است که مطابق با واقع باشد، و در تعریف کذب گفته می شود: کذب خبری است که مطابق با واقع نباشد. و هرگاه بخواهیم خبر را با صدق و کذب تعریف کنیم دور ایجاد می شود».

خواجه نصیرالدین طوسی که برترین علمای متأخر است به این اشکال این گونه پاسخ داده است: «حقیقت این است که صدق و کذب از عوارض ذاتی خبر است (جنس و فصل نیستند). بنابراین تعریف خبر به آن دو تعریف به رسم است برای شرح اسم و روشن کردن خبر از بین سایر جملات مرکب، و این دور نیست. زیرا چیزی که به حسب ماهیت روشن باشد، گرچه در بعضی از موارد با غیر خودش مشتبه شود و نیاز به توضیح داشته باشد، همچنین چیزهایی از عوارض ذاتی که بی نیاز از تعریف باشند یا جانشین عوارضی باشد که از اشتباه به دوراند، هرگاه در توضیح جمله خبری از آنها استفاده شود دور نخواهد بود. ایراد امام فخر در بیان دور اشاره دارد به این که باید جمله خبری، خالص و عاری از اشتباه باشد. البته در این تعریف زمانی دور تحقق پیدا می کند که اعراض ذاتی (صدق و کذب) هنگام تعریف نیازمند جمله خبری باشد و در این صورت به بیان نوعی از ترکیبات نیاز پیدا می شود که احتمال اشتباه در آن هست زیرا جمله خبری که در تعریف صدق و کذب به کار رود در واقع معنایش روشن نیست با این که در مفهوم صدق و کذب اشتباه وجود ندارد. و نیز ممکن است بگوییم مقصود ما از خبر، ترکیبی است که مشمول صدق و کذب شود. همان طور که اگر در تعریف حیوان شبه دور پیش آید ما می توانیم بگوییم که مقصود ما از حیوان در تعریف انسان، حیوانی است که موقعیت جنس را داشته باشد نه حد تام را، بنابراین دور واقع نمی شود. (اگر تصور شود که در تعریف انسان به حیوان دور لازم می آید به دلیل این که هرگاه بخواهیم حیوان را که جنس است بشناسیم باید انواع آن را از جمله انسان را قبلاً بشناسیم و گاه انسان را به حیوان ناطق تعریف می کنیم لازم است قبلاً حیوان را بشناسیم. در پاسخ می گوییم که اولاً شناخت انسان صرفاً از طریق ذکر حیوان نیست و می توانیم انسان را مستقل از حیوان و از طریق رسم، اعراض و فصل بشناسیم مانند این که بگوییم انسان اندیشمند است. ثانیاً حیوان

در تعریف انسان به عنوان جنس آورده می شود نه حدّ تام. صدق و کذب و جمله خبری چنین حالتی دارند یعنی تعریف صدق و کذب تنها محدود به خبر نیست و هرگاه صدق و کذب را در بیان خبر بیاوریم برای رفع اشتباه است که جمله خبری با انواع جملات دیگر اشتباه نشود).

خبر را به گونه دیگری نیز تعریف کرده اند و آن بدین طریق است که: «خبر سخنی است که بروشنی مقتضی استناد امری به امر دیگر به صورت نفی یا اثبات باشد».

این که نحویان یکی از اجزای جمله خبری را خبر نامیده اند (مانند قائم در جمله زید قائم) يك امر مجازی است .

بحث دوم - منظور ابتدایی از وضع الفاظ مفرد بیان مسمای آنها نیست، زیرا افاده معنای مفرد از الفاظ مفرد منوط به دانستن این است که آن الفاظ برای آن مسماها قرار داده شده اند و این در صورتی است که مسما قبل از وضع برای آن شناخته شده باشد حال اگر بگویم فهم مسما متوقف بر وضع لفظ است دور پیش می آید و دور محال است. بنابراین باید گفت مقصود اولیه از وضع الفاظ مفرد توانا شدن انسان بر فهم ترکیب مسماها به وسیله ترکیب الفاظ مفرد می باشد.

ممکن است کسی بگوید دوری که درباره لفظ مفرد گفته شد در مورد ترکیبات نیز صدق می کند زیرا الفاظ مرکب معنی نمی دهد مگر زمانی که قرارداد الفاظ برای آن معانی دانسته شده باشد، و نیز اگر بخواهیم آن معانی را از آن الفاظ استفاده کنیم دور پیش می آید.

در پاسخ می گوئیم: ما این مطلب را قبول نداریم که الفاظ مرکب معنی نمی دهند مگر این که بدانیم آنها را برای آن معانی وضع کرده اند. توضیح این که هرگاه ما وضع هر يك از الفاظ مفرد را برای معانی آن بدانیم و الفاظ مفرد با حرکات مخصوص پشت سر یکدیگر به گوش برسد، معانی مفرد آنها در ذهن ما

ترسیم می شود و این مستلزم دانستن نسبت بعضی به بعضی از طریق لزوم عقلی است و همین است معنای ترکیب . پس روشن شد که فهمیدن معانی مرکب متوقف بردانستن قرارداد الفاظ مرکب برای آنها نیست.

بحث سوم - فرق خبردادن به وسیله اسم و خبردادن به وسیله فعل درحقیقت دانستی که فعل دارای زمان معینی است و اسم چنین نیست و از این جا فرق بین خبردادن با فعل و خبردادن با اسم روشن می شود. بنابراین اگر مقصود از خبردادن، مطلق خبر باشد، بدون درنظر گرفتن زمان، در این صورت واجب است خبر به وسیله اسم بیان شود، مانند سخن خداوند متعال: «وَكَلِّبُهُمْ بِأَسْطُ ذِرَاعِيهِ»^{۴۵}. در این جا منظور خبر باز بودن دستهای سگ نیست و زمان آن موردنظر نمی باشد. اما اگر مقصود اثبات خبر در زمان معینی باشد شایسته است که خبر به وسیله فعل بیان شود مانند سخن خداوند متعال: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^{۴۶}. مقصود این آیه صرف بخشنده بودن خدا نیست، بلکه منظور بخشندگی خداوند در همه حال و زمان است.

بحث چهارم - درحکم مبتدا و خبر هرگاه اسم ذات و صفت در جمله ای باشد اسم ذات برای مبتدا قرارگرفتن، و صفت برای خبر واقع شدن اولویت دارد این قانون درعمل ممکن است رعایت شود و ممکن است برعکس آن عمل گردد در صورتی که رعایت شود یا لام تعریف بر خبر اضافه می شود یا نمی شود.

الف - اگر لام تعریف بر خبر داخل نشود مانند «زَيْدٌ مُنْتَلِقٌ» و در این صورت این جمله مفید ثبوت مطلق آزاد بودن زید است بدون این که افاده دوام و یا قطع ثبوت را دربر داشته باشد.

۴۵ - سوره کهف (۱۸) آیه (۱۸): و سگشان دستهایش را جلو غار باز کرده بود.

۴۶ - سوره فاطر (۳۵) آیه (۳): آیا آفریننده ای غیر از خدا هست روزی می دهد شما را از آسمان و

ب - اگر لام تعریف بر خبر اضافه شود مانند: **زیدُ المنطلق**، یا **زیدُ هُوَ المنطلق**، که در این صورت لام در خبر مفید انحصار خبر است برای **زید**، یعنی فقط **زید** آزاد شده است.

. اگر لامی که بر خبر وارد می شود لام عهد باشد، مثل این که معتقد به وجود آزاد شده معینی باشی ولی معلوم نباشد آن آزاد شده **زید** است یا **عمرو**، پس اگر بگویی: **زیدُ المنطلق** و منظور **رها**یی **زید** باشد، **رها** فقط منحصر به **زید** می شود. و اگر لامی که بر خبر وارد می شود برای بیان واقعیت خبر باشد از توصیف آن حصر فهمیده می شود. لامی که برای بیان حقیقت خبر باشد افاده حصر خواهد کرد مشروط بر این که منحصر کردن خبر ممکن باشد مانند: **زیدُ هُوَ الوفیّ**، که گمان خیر به **غیر زید** نمی رود. در غیر این صورت (یعنی عدم انحصار **خیر** در **زید**) مقصود از لام خبر مبالغه است مانند: **زیدُ هُوَ العالم**، یا **هوالشجاع**، که برای مبالغه است. زیرا حقیقت دانش و شجاعت را نمی توان در **زید** منحصر ساخت.

هرگاه جمله برعکس حالت معمولی باشد، یعنی صفت، مقدم و اسم ذات، مؤخر قرار بگیرد مانند: **المنطلق زیدُ**، در این صورت معلوم است که شخصی آزاد شده است ولی این که آن شخص **زید** است یا کس دیگری برای شنونده معلوم نیست به همین خاطر ابتدا **المنطلق** بیان می شود و سپس **زید**، یعنی آن کس که **رها** شده **زید** است قاعده خبر دادن این است که معلوم مبتدا و مجهول خبر قرار گیرد.

فصل دوم - دلالات معنوی درباره حقیقت و مجاز

بحث اول - در معنای حقیقت و مجاز و تعریف آنها حقیقت بروزن فعلیت به معنای مفعول از ریشه **حق** گرفته شده و به معنای ثبات است و آنچه که مخالف مجاز باشد حقیقت گفته می شود، زیرا حقیقت مفهوم مثبتی است

که دلالت آن آشکار است.

مَجَاز بَرُوزن مَفْعَل و از فعل جَاز یَجُوز و به معنای تجاوز از معناست. هرگاه لفظ از معنای قراردادی لغویش خارج شود مجاز نامیده می‌شود. بدین معنی که ذهن از لفظ به معنایی غیر از معنای آن انتقال یافته است بنابراین لفظ است که زمینه انتقال ذهن و دگرگونی معنی را فراهم ساخته است.

تعریف حقیقت در مفردات: کلمه‌ای است که به وسیله آن معنای موضوع‌له اصلی و مورد استفاده در گفتگو فهمانده شود و حقیقت لغوی، عرفی، شرعی در آن تعریف داخل باشد.

تعریف حقیقت در جمله - هر جمله‌ای که قرارداد شده باشد برای معنی دادن حکمی که عقل بر آن حکایت کند و در معنای خود به کار رود حقیقت است، مانند جمله « خَلَقَ اللهُ الْعَالَمَ ».

تعریف مجاز در مفرد - هرگاه کلمه‌ای در غیر از معنایی که طبق قرارداد، گفتگو بر آن انجام می‌گیرد به کار رود مجاز نامیده می‌شود و باید بین معنای قراردادی و معنای ثانوی (مجازی) رابطه‌ای وجود داشته باشد، در این تعریف مجاز لغوی، عرفی و شرعی داخل می‌شود.

تعریف مجاز در جمله - هر جمله‌ای که از معنای قراردادی خود طبق حکم عقل به قسمی از اقسام تأویل خارج شود مجاز نامیده می‌شود مانند قول خداوند متعال: «وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَنْفُسَهُنَّ»^{۴۷} فعل مجازاً به زمین نسبت داده شده است.

بحث دوم - در چگونگی تحقق مجاز است در وقوع مجاز دو چیز باید در نظر

گرفته شود:

۱ - لفظ از معنای قراردادی خود خارج شده باشد و گرنه حقیقت خواهد بود.

۲ - خروج لفظ از معنای قراردادی به معنای مجازی به دلیل مناسبت بین دو معنی باشد و گرنه استعمال لفظ در معنای دوم مجاز نخواهد بود و استعمال بدون سابقه و جدید است.

با این تعریف که برای مجاز بیان شد فرقی بین مجاز، کذب و ادعای نادرست روشن شد، زیرا باطل حکمی است که از معنای قراردادی خارج و در معنای غیرواقعی به کار رفته باشد و درعین حال روشن نشده که این معنی، معنای فرعی آن است بلکه وانمود شده که این معنی، معنای اصلی لفظ است و دروغگو ادعا می کند که لفظ در معنای قراردادی به کار رفته و تأویلی در آن نیست. مجاز، مجاز نخواهد بود مگر این که مناسبتی بین معنای قراردادی و معنای ثانوی بوده باشد.

بحث سوم - اقسام مجاز. مجاز یا در لفظ مفرد یا در ترکیب و یا در هر دو واقع می شود:

۱ - مجاز مفرد مانند به کار بردن لفظ «اسد» برای مرد شجاع و لفظ «حمار» برای شخص کند فهم.

۲ - مجاز مرکب و آن این است که هر لفظی از الفاظ مفرد در معنای قراردادی خود به کار رفته باشد ولی ترکیب سخن مطابق آنچه که در حقیقت است نباشد مانند قول خداوند متعال: «وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» و قول شاعر:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْتَى الْكَبِيرَ
كَرُّ الْفِدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ^{۴۸}

این دو نوع مجاز را مجاز عقلی می گویند زیرا نسبت خارج کردن اثقال به زمین و پیر کردن خردسالان و نابود کردن پیران به گذشت شب و روز طبق حکم عقل، از فاعل حقیقی، یعنی خداوند، دور شده و به غیر فاعل حقیقی نسبت داده شده است.

۳- مجاز مفرد و مرکب با هم - مانند سخنی است که نسبت به کسی که او را دوست می‌داری می‌گویی: *أَحْيَانِي اِكْتِحَالِي بِطَلْعَتِكَ*، دیدار تو مرا زنده کرد. زیرا احیا و اکتحال دولفظ مفردی هستند که درغیر معنای قراردادی به کاررفته‌اند (احیا به معنای زنده کردن و اکتحال به معنای سرمه کشیدن است) و باز نسبت دادن احیا به اکتحال مرکب مجازی است زیرا در واقع مناسبتی بین احیا و اکتحال وجود ندارد. این تقسیم بندی در مجاز از عبدالقاهر نحوی است.

بحث چهارم - در اقسام مجاز آنچه که امام فخرالدین نقل کرده است دوازده قسم است به طریق زیر:

۱ - اسم سبب را برمسبب اطلاق کنیم و دارای چهار وجه است:

الف - سبب فاعلی مثل اطلاق حرکت چشم بردیدن مانند این که می‌گویی «نظرته» نگاه کردم او را به معنای دیدم او را.

ب - سبب غایی مانند نامگذاری انگور به خمر.

ج - سبب صوری مانند نامگذاری دست برای قدرت.

د - سبب قابلی مانند اطلاق جریان برمجرای آب به جای آب. می‌گویند وادی جریان پیدا کرد که منظور جریان آب در وادی است.

۲ - مسبب را مجازاً بر سبب اطلاق کنند مانند این که بیماری سخت را مرگ بنامند (مرگ مسبب، بیماری سخت سبب که مجازاً مسبب را بر سبب اطلاق کرده‌اند). باید توجه داشت که سبب را به جای مسبب به کار بردن بهتر است، زیرا سبب معین موجب مسبب معین می‌شود ولی مسبب معین حتماً نتیجه سبب معین نیست.

در بین اسباب یاد شده، سبب غایی بهترین سبب است به دلیل رابطه علی و معلولی که هرکدام به تنهایی می‌تواند دلیل برای نیکو بودن مجاز قرار گیرد ولی بقیه اسباب چنین نیستند مانند انگور برای شراب که انگور علت شراب است.

- ۳ - اطلاق اسم چیزی برمشابه آن به صورت مجاز مانند به کاربردن لفظ حمار برای شخص نادان. به نظر من (مؤلف) به کاربردن لفظ حمار برای شخص نادان استعاره است چنان که بعداً خواهیم گفت.
- ۴ - نامیدن چیزی به نام ضد آن، مانند نامگذاری ثواب که نتیجه احسان و خدمت است به نام ضدش یعنی عقاب که سبب جریمه و مجازات مختص آن می باشد.
- ۵ - نامگذاری جزء به اسم کل مانند نامیدن لفظ عام برخاص مثل این که حیوان بگویم و مقصودمان انسان باشد.
- ۶ - عکس نوع بالا یعنی اطلاق لفظ خاص برعام؛ مانند اطلاق لفظ سیاه، به دلیل سیاهی پوست بر زنگی، نوع اول یعنی اطلاق عام برخاص بهتر است زیرا کل در بردارنده جزء هست ولی جزء لزوماً کل را دربرنخواهد داشت.
- ۷ - به کار بردن شیء بالفعل به جای شیء بالقوه مانند این که آب انگور را مسکر بنامند درحالی که هنوز آب انگور است و این مشابه اطلاق سبب غایی برمسبب آن می باشد.
- ۸ - به کاربردن صفت مشتق مانند ضارب برای کسی که فعل زدن را قبلاً انجام داده است. درگذشته دانسته شد که این نوع استعمال مجاز است یا حقیقت.
- ۹ - به کار بردن اسم همجوار برای همجوار به خاطر مجاورت، مانند اطلاق راویه برشتری که مشک آب را حمل می کند که درحقیقت راویه صفت مشک است ولی برشتر اطلاق شده است.
- ۱۰ - به کاربردن نام حقیقت عرفی مانند اطلاق اسب و الاغ و غیر اینها برداژه که مجاز عرفی است.
- ۱۱ - مجازی که به دلیل کم یا زیادی عبارت به دست می آید.
- امام فخررازی گفته است چنان که انتقال کلمه از معنای حقیقی به معنای

غیر حقیقی موجب ایجاد مجاز می‌شود گاهی حکمی به دلیل این که به حکم دیگری تغییر پیدا می‌کند که معنای حقیقی آن نیست مجاز گفته می‌شود مانند سخن خداوند متعال: «وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ»، که تقدیر آن: «وَاسْتَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» است، یعنی از اهل قریه پرس. این مطلب که: «با در نظر گرفتن اهل در تقدیر، اعراب حقیقی قریه جر خواهد بود، و نصب آن مجازی است»، پنداری نادرست و قابل بحث است، زیرا رعایت اعراب موجب صدق و کذب نسبت، مطابقه و عدم مطابقه نمی‌شود؛ چون اگر بگوییم لَمَسْتُ السَّمَاءَ: «آسمان را لمس کردم» آسمان در این عبارت مفعول مستقیم است برای فعل لمس کردن و در حقیقت باید منصوب باشد درآیه شریفه قریه در واقع مفعول و شایسته نصب است، اما این که سؤال کردن از قریه درحقیقت امری صادق است یانه، بحث دیگری است (و به اعراب مربوط نمی‌شود)، حقیقت این است که در این آیه مجاز در ترکیب و نسبت است، زیرا سؤال کردن از مردمان قریه حقیقت و سؤال از قریه مجاز خواهد بود. با صرف نظر از بحث علمای نحو (که مجاز را به اعراب نسبت داده‌اند) ممکن است بگوییم آنچه امام فخر در تعریف مجاز این آیه گفته درست است (مجاز در این آیه، مجاز در کم کردن عبارت بود) اما مجاز به سبب زیاد کردن عبارت: اگر افزایش در عبارت باعث تغییر معنای سخنی شود که بدون آن افزایش هم معنای خود را می‌رساند، مانند سخن خداوند متعال: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»: «چیزی مانند او نیست»، مجاز در نسبت محقق شده است زیرا (در این عبارت) نسبت نفی برقرار است و اگر معنی را تغییر ندهد مانند قول خداوند متعال: «فِيمَا رَحْمَةً مِنْ اللَّهِ»^{۴۹} «ب» در فِيمَا اضافه است و تغییری هم در معنی نداده است مجاز نیست.

۱۲ - اطلاق اسم متعلّق برمتعلّق مانند این که مقدور بگوئیم و از آن قدرت را اراده کنیم.

بحث پنجم - دربارهٔ مجاز. مجاز ذاتاً جز براسماء جنس وارد نمی‌شود. توضیح این که یکی از کلمات که حرف است حقیقتاً معنای آن در غیر خودش آشکار می‌شود. بنابراین اگر حرف ضمیمه معنای حقیقی کلمه باشد، معنای حقیقی دارد و اگر ضمیمه معنای مجازی کلمه باشد در ترکیب معنای مجازی دارد. بنابراین مجاز ذاتی در حرف نیست. مجاز ذاتی در فعل نیز وارد نمی‌شود زیرا معنای فعل از مصدر و غیر مصدر ترکیب یافته است. (فعل معنای مصدری است به اضافهٔ زمان). به این دلیل مجاز در مصدر وجود ندارد، پس مجاز در فعل هم نخواهد بود. البته مجاز در فعل به طور عارضی وجود دارد مجاز ذاتی در اسم شخصی وارد نمی‌شود. زیرا اسم یا علم است که بر آن مجاز وارد نمی‌شود به این دلیل که معنای مجاز مشروط است به رابطه‌ای که بین معنای اصلی و معنای فرعی است و این رابطه در اسمهای علم وجود ندارد و یا اسم مشخص مشتق است و روشن است که مجاز به مشتق منه یا مصدر اشتقاقی وارد نمی‌شود، بنابراین بر اسم مشتق هم وارد نمی‌شود.

بحث ششم - دربارهٔ انگیزه به کاربردن کلام مجازی. رو آوردن به مجاز یا به خاطر رسایی لفظ است، یا رسایی معنی و یا هر دو. اگر برای رسایی لفظ باشد به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف - یا به لحاظ خود لفظ است و این زمانی است که لفظ دلالت کننده بر معنای حقیقی بر زبان ثقیل باشد. سنگینی لفظ ممکن است به دلیل سنگینی اجزای لفظ یا نامناسب بودن ترکیب و سنگینی وزن آن باشد و مجاز آوردن روانتر و خوشایندتر باشد.

ب - ممکن است رو آوردن به مجاز برای خصوصیات باشد که بر لفظ

عارض شود و این در صورتی است که معنای مجازی برای شعر یا سجع و دیگر زیباییهای سخن شایسته‌تر از معنای حقیقی باشد.

روآوردن از معنای حقیقی به معنای مجازی به دلیل رسایی معنی، دارای

چند ویژگی است:

۱ - گاهی مقصود از مجاز عظمت بخشیدن به معنی است که این منظور از معنای حقیقی حاصل نمی‌شود چنان که گفته‌اند: *سلام علی المجلس السامی*، «سلام بر مجلس با نام و آوازه» که منظور اهل مجلس است.

۲ - گاهی به منظور تحقیر مجاز به کار می‌رود چنان که از روی مجاز غایط را به قضای حاجت تعبیر می‌کنند.

۳ - منظور طولانی کردن بیان است برای عظمت بخشیدن به شخص، مانند این که می‌گویی: *رأیت اسداً*: شیری را دیدم و منظور انسان شجاع باشد. این جمله از نظریان از جمله: *رأیت انساناً یثبهُ الاسدُ فی الشجاعه*، رساتر است.

۴ - گاهی مجاز به منظور زیبایی خودسخن است. این نوع مجاز برای تأکید یا تلطیف سخن به کار می‌رود. امام فخر در این باره چنین گفته است: «هرگاه انسان برسختی آگاهی پیدا کند اگر بر تمام مقصود سخن آگاه شود در این صورت برای انسان شوقی برای فهمیدن چیز دیگری باقی نمی‌ماند و این تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است و اگر از مقصود سخن هیچ چیز در نیابد بازهم برای انسان شوقی درباره سخن حاصل نمی‌شود. اما اگر بر بعضی از معانی کلام آگاه شود آن مقدار از معنی که معلوم باشد انسان را تشویق می‌کند برای فهمیدن مقدار نامعلوم و از دانستن مقدار معلوم لذت می‌برد و از ندانستن مقدار نامعلوم رنجشی پیش می‌آید. و همین پی در پی آمدن دردها و لذتها شادی بخش است و هرگاه لذت در پی الم حاصل شود، *درک لذت قوی‌تر و نفس آن را کاملتر در می‌یابد*». اکنون که این توضیح روشن شد می‌گوییم: هرگاه به

وسیله لفظی که دال بر معنای حقیقی است چیزی را بیان کنیم علم به تمام مقصود حاصل شده است و بنابراین لذت شدیدی حاصل نمی شود، ولی هرگاه معنای لفظی را از معنای لوازم خارجی لفظ جو یا شویم معنای حقیقی لفظ به دست می آید ولی نه بطور کامل و آن حالت جستجوگر که حاکی از دغدغه خاطر است حاصل می شود. مثلاً هرگاه بگوییم: «انسانی را دیدم که شبیه شیر است در شجاعت» تمام معنای مقصود را با تمام الفاظ قراردادی بیان کرده‌ای و لذتی را که از عبارت: «شیری را دیدم که در دست او شمشیر است» پدید می آید، از سخن اول به دست نمی آید، زیرا در مثل دوم ابتدا ذهن از لفظ اسد معنای شیرو لوازم آن را که شجاعت است می فهمد، سپس از قرینه شمشیر ذهن انسان به وجه شبه که شجاعت است به انسان منتقل می شود و این همان تشویش خاطر و لذت نفسانی است.

بحث هفتم - در مورد جدایی حقیقت از مجاز حقیقت از مجاز یا به وسیله تصریح مشخص می شود یا به وسیله استدلال

مشخص شدن حقیقت از مجاز به وسیله تصریح دارای اقسامی است:

۱- این که واضح، لفظی را برای معنای حقیقت و لفظی را برای مجاز تعیین کرده باشد.

۲- یکی از دو معنای حقیقت یا مجاز را معین کند [دیگری به قرینه معین می شود].

۳- به وسیله ویژگیهای حقیقت و مجاز، آنها را مشخص می سازد.

در صورتی که حقیقت و مجاز به وسیله استدلال معین شود دو وجه دارد:

۱- معنایی از لفظ به ذهن شنونده اهل لغت متبادر شود و حکم کند که در آن حقیقت وجود دارد، زیرا اگر فهم اضطراری آن معنی از لفظ، در قرارداد واضعان لفظ نبود آن معنی به دست نمی آمد.

۲- هرگاه اهل لغت بخواهند معنایی را به غیر خودشان منتقل کنند، با

آوردن عباراتی بدون ضمیمه کردن قرینه اکتفا می‌کنند و هرگاه بعد از فهمیدن معنی تعبیر زیبایی را قصد کنند عبارات دیگری را می‌آورند و قرآینی به آن اضافه می‌کنند در اینجا فهمیده می‌شود که معنای اوّل حقیقت است زیرا اگر حقیقت معنی به وسیله آن لفظ در دلها استقرار نمی‌یافت به عبارات مخصوص اکتفا نمی‌شد [و لزوماً باید قرینه‌ای ضمیمه می‌شد].

مجاز نیز به سه طریق شناخته می‌شود:

۱- از عکس آنچه درباره حقیقت بیان شد.

۲- هرگاه کلمه‌ای دارای معنایی شود که عقل ربط آن کلمه را به آن معنا محال می‌داند معلوم می‌شود که آن لغت برای آن معنی وضع نشده‌است، از این جا مجاز بودن معنی برای کلمه فهمیده می‌شود، مانند سخن خداوند متعال «وَأَسْئَلُ الْقَرِيبَةَ».

۳- اگر واضح لغت لفظی را برای معنایی وضع کرده و در بعضی موارد به کار رفته باشد سپس در معنایی غیر معنای اوّل استعمال شده‌باشد، در استعمال دوّم مجاز می‌باشد مانند لفظ «دایه» که ابتدا برای هرجنبنده‌ای وضع شده و سپس اختصاص به اسب یافته و حقیقت عرفیه شده‌است و پس از آن در مورد حمار مجازاً به کار رفته تا در این مورد نیز بر اثر کثرت استعمال حقیقت عرفیه شده‌است.

فصل سوّم - درباره تشبیه

تشبیه دارای چهار رکن است:

رکن اوّل

رکن اول در مورد طرفین تشابه است که یا هر دو محسوسند و یا هر دو

معقولند و یا مشبّه به محسوس و مشبّه معقول و یا عکس این است.

صورت اول؛ که هر دو طرف محسوس باشند مانند کلام امیرالمؤمنین (ع) درباره اهل بصره: **كَأَنِّي بِمَسْجِدِكُمْ هَذَا كَجَوْجُو سَفِينَةٍ**؛ «گویا مسجد شما را می بینم که مانند سینه کشتی در آب فرو رفته است». مسجد و سینه کشتی هر دو محسوسند. و کلام دیگر آن حضرت در توصیف بعضی از ترکها: **كَأَنِّي أَرَاهُمْ قَوْمًا كَأَنَّ وُجُوهُهُمْ الْمَجَانَّ الْمَطْرَقَةَ**؛ «گویا می بینم گروهی از آنها را که چهره‌هایشان همانند چهره جنهای سرافکنده است». طرفین تشبیه ترکها و مجان هستند که شاید مؤلف مجان را درهیات تشکیل گرفته و محسوس به حساب آورده است.

صورت دوم؛ آن که طرفین تشبیه هر دو معقول باشند. مانند کلام علی (ع): **كَمْ أَدَارِيكُمْ كَمَا تُدَارِي الْبَكَارِ الْعَمْدَةَ وَ الثِّيَابِ الْمُتْدَاعِيَةَ**؛ «چقدر با شما مدارا کنم همچنان که با بچه شتر ناپخته و جامه کهنه مدارا می شود». طرفین تشبیه در این جا مداراست و وجه شبه دشواری است که حضرت با مردم کوفه داشت و تشبیه شده است به دشواری کارکسانی که با شتران جوان سروکار دارند.

صورت سوم؛ آن که تشبیه معقول به محسوس باشد مانند سخن علی (ع) در حق مروان: **أَمَا إِنَّ لَهُ أَمْرَةً كَلَعَمَةِ الْكَلْبِ أَنْفُهُ**، «آگاه باشید که برای مروان حکومتی خواهد بود به کوتاهی زمانی که سگ دماغش را می لیسد». فرمانروایی حالتی است معقول که به لیسیدن دماغ سگ که امری محسوس است تشبیه شده است. همچنین مانند سخن دیگر آن حضرت: **أَمَا بَعْدَ فَإِنَّ الْأَمْرَ يُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ كَقَطْرِ الْمَطَرِ**، «فرمان خدا مانند دانه‌های باران از آسمان به زمین فرود می آید». امر که معقول است به دانه‌های باران که محسوس است تشبیه شده است و باز مانند سخن دیگر آن حضرت: **كَأَنِّي بِكَ يَا كُوفَةَ تَمُدِّينَ مَدًّا لِأَدِيمِ الْعُكَاظِي**؛ «ای کوفه چنان می بینم که مانند پوست دباغی شده گسترش می یابی». در این جا کشش و گسترش یافتن که معقول است به پوست دباغی شده که

محسوس است تشبیه شده است.

صورت چهارم؛ آن که مشبّه به معقول و مشبّه محسوس باشد مانند گفته

شاعر:

كَأَنَّ بِصَاصِ الْبَدْرِ مِنْ تَحْتِ غَيْمِهِ نَجَاةً مِنَ الْبِأْسَاءِ بَعْدَ وَقُوعِ ٥٠
 در این جا مشبّه که روشنایی ماه است محسوس و مشبّه به که خلاصی باشد
 معقول است. و باز مانند سرودهٔ صاحب بن عباد به هنگام تقدیم عطری به
 قاضی ابوالحسن:

أَهْدِيكَ عَطْرًا كَأَنَّ مِثْلَ سِنَائِهِ فَكَأَنَّمَا أَهْدَى لَهُ أَخْلَاقَهُ ٥١
 امام فخر رازی تشبیه نوع چهارم را منع کرده است به این اعتماد که علوم
 عقلی به دست آمده از محسوساتند و محسوس مبنای معقول است. اقتضای
 تشبیه کردن محسوس به معقول این است که اصل فرع و فرع اصل قرار گیرد و این
 محال است.

سخن امام فخر درست نیست زیرا حواس هرچند مسیر کسب علم اند اما
 تمام مسیرهای کسب دانش نیستند. برفرض بپذیریم که حواس تنها راه کسب
 دانش اند، نمی‌توانیم بپذیریم که محسوس از آن جهت که فرع است اصل
 قرار گیرد نه به طور مطلق. و در این مورد چنین نیست زیرا معقول فرع محسوس
 است از آن جهت که معقول از محسوس به دست می‌آید و به همین لحاظ
 نمی‌تواند معقول مقدمهٔ محسوس باشد و با این که معقول در ادراک اولیهٔ فرع
 محسوس است در تشبیه و ملاحظات ذهنی می‌تواند برای معقول اصل قرار
 بگیرد.

٥٠- گویا روشنایی ماه شب چهارده از زیر ابر مانند خلاصی از واقعهٔ سختی پس از روی دادن

می‌باشد.

٥١- عطری را به وی هدیه کردم مانند بزرگی مقامش گویا چیزی مطابق میلش به او هدیه شده است.

رکن دوم

رکن دوم در تشبیه دارای بحثهایی است:

بحث اول - در اقسام وجه شبه و دارای چند صورت است: وجه شبه یا صفت حقیقی است یا اضافی، در صورتی که صفت حقیقی باشد یا کیفیت جسمانی است یا نفسانی، در صورتی که کیفیت جسمانی باشد یا محسوس به احساس اولیّه است یا محسوس به احساس ثانویه:

الف - محسوس به احساس اولیّه:

۱ - محسوس به حسّ بینایی مانند تشبیه گونه به گل در سرخی و تشبیه صورت به روز و موبه شب.

۲ - محسوس به حسّ شنوایی، مانند تشبیه فُرُقُر شکم انسان گرسنه به صدای جوجه‌ها و تشبیه صدای زشت به آواز خر.

۳ - محسوس به حسّ چشایی، مانند تشبیه بعضی از میوه‌های شیرین به عسل و شکر.

۴ - محسوس به حسّ بویایی مانند تشبیه بعضی از بوهای خوش به مشک و کافور.

۵ - محسوس به حسّ لامسه مانند تشبیه جسم نرم و ملایم به خز و جسم زبر به پلاس.

ب - محسوس به احساس ثانویه عبارتند از اشکال و مقادیر و حرکات. اشکال یا مستقیم‌اند یا دایره:

۱ - تشبیه در شکل مستقیم مانند مرد راست قامت به نیزه.

۲ - تشبیه در شکل دایره مانند تشبیه شیء مدور به کره و حلقه.

مثال تشبیه در مقدار مانند تشبیه شیء بزرگ جثّه به شتر و فیل.

مثال تشبیه در حرکت مانند تشبیه شیء شتابان به تیر.

اشترک در کیفیت جسمانی مانند این که گفته شود فلانی در نادانی و حرص و شهوترانی مانند الاغ است و یا فلانی در غضب مانند پلنگ است. تشبیه در کیفیت نفسانی مانند اشترک در غرایز و اخلاق مانند کرم، بردباری، شجاعت، هوش، تیزفهمی، علم و زهد. مانند این که بگویی فلانی در بخشندگی مثل حاتم است یا فلانی در شجاعت مانند عمرو بن معدی کرب است.

در صورتی که وجه شبه اشترک در حالت اضافی باشد، مانند این که گفته شود این دلیل در وضوح مانند خورشید است. وجه اشترک در این جا وضوح آشکاری در دیدن و فهمیدن است و این روشنی و وضوح حالت اضافی است. گاهی وجه شبه بسیار آشکار است چنان که در مثال قبل گذشت و همچنین مانند تشبیه گفتار شخصی به آب و نسیم از حیث روان بودن و لطافت. و این در صورتی ممکن است که در الفاظ کلمات شخص تنافر وجود نداشته باشد و بر زبان آسان جاری شود و از زبان بیگانه و نا آشنا استفاده نشده باشد و دل از شنیدن آن آرامش یابد. و به سبب این که زود ادراک می شود تشبیه به آب شده که سرعت در حلق وارد می شود، و به نسیم تشبیه شده که زود در بدن اثر می کند.

گاهی وجه شبه پوشیده است مانند سخن کسی که بنی المهلّب را هجو کرده و گفته است: «ایشان مانند حلقه فلزی هستند که دوسرش معلوم نیست.» آیا نمی بینی که از این جمله مقصود بخوبی فهمیده نمی شود مگر برای کسانی که ذهنشان فراتر از توده مردم است؟

بحث دوم - در تقسیم وجه شبه به گونه ای دیگر وجه شبه گاهی نزدیک به ذهن است و گاهی دور از ذهن در صورتی که نزدیک به ذهن باشد بدین گونه است که هرگاه دایره بودن خورشید و نورانی بودن آن در نظر باشد، دایره آینه شکل روشنی

درنظر می‌آید و میان این دو وجه شبه ملاحظه می‌شود. همین طور هرگاه به رنگهای منشور بنگری درنظرت چمن باران خورده‌ای که بر آن شکوفه ریخته باشد خواهد آمد. در این دو مثل وجه شبه نزدیک به ذهن است.

اما وجه شبه بیگانه و دور از ذهن آن است که فهمیدن آن نیاز به دقت نظر زیادی دارد مانند تشبیه خورشید به آینه‌ای که در دست رعشه‌دار و لرزان است؛ و مانند تشبیه برق آسمان به انگشت دزد، در سخن کشاجم شاعر:

ارقت ام نمت لضوء بسارق مؤتلفاً مثل الفؤاد الخافق
 كانه اصبع كف السارق ۵۲

سبب نزدیکی و دوری وجه شبه از ذهن دو چیز است: یکی آن که تشخیص نزدیکی و دوری وجه شبه از ذهن کار عقل است نه حس، زیرا حس بین اشتراك و امتیاز فرق نمی‌گذارد و مرکب را به علت این که شیء واحدی است درك می‌کند. اما تمیز و تفصیل کار عقل است. دیگر آن که، دریافت حس به صورت اجمالی پیش از دریافت به صورت تفصیلی است، زیرا آنچه در اولین نگاه دیده می‌شود، چشم همه معنایش را درك نمی‌کند مگر آن که تکرار شود. همچنین است چیزهای شنیدنی که با تکرار شنیدن بر چیزهایی آگاه می‌گردد که با شنیدن اول آگاه نمی‌شوی و به وسیله ادراك تفصیلی است که بین دو شنونده فرق گذاشته می‌شود و در این صورت ادراك اجمالی آسانتر و نزدیکتر از ادراك تفصیلی است.

بحث سوم - در بیان این که وجه شبه عقلی عمومی تر از وجه شبه حسی است خود تشبیه، یا تشبیه محسوس به محسوس است که در این صورت ممکن است تشبیه محسوس به محسوس به دلیل اشتراك در وجه شبه محسوس باشد و ممکن

۵۲ - با روشنایی روشنی دهنده‌ای بیدار می‌شوی یا می‌خوابی چنان پیوسته مانند دل تپش دار و انگشت

است به جهت اشتراك در وجه شبه معقول باشد و ممكن است به سبب اشتراك در وجه شبه معقول و محسوس باشد. مثال برای صورت اول مانند تشبیه گونه انسان به گل قرمز (مشبه، مشبه به و وجه شبه محسوسند). مثال برای صورت دوم مانند قول رسول خدا(ص): «پرهیزید از گیاهی که در مزبله روئیده است ۵۳».

طرفین تشبیه محسوس و وجه شبه معقول است. مشبه (زن زیبا) مشبه به (گیاه روئیده از مزبله) هردو محسوسند، ولی وجه مشابهت (همانند شدن حسن ظاهری با قبح باطنی) امری عقلی است. مثال برای صورت سوم مانند تشبیه شخص بلند مرتبه زیبا صورت به خورشید به خاطر اشتراك آن دو در ارزش حقیقی که امری عقلی است و اشتراك در روشنی که امری حسی است.

در تشبیه معقول به معقول یا معقول به محسوس و یا محسوس به معقول ممكن نیست که وجه مشابهت غیر عقلی باشد زیرا وجه مشابهت مشترك بین دو طرف تشبیه است. اگر وجه شبه محسوس باشد با توصیف معقول به آن جایز نیست و اگر وجه شبه معقول باشد جایز است زیرا صحیح است از آنچه که محسوس نیست امر محسوس صادر شود، بنابراین ثابت شد که تشبیه با وجه شبه معقول نسبت به وجه شبه محسوس عمومی تر است.

بحث چهارم - تشبیهی که وجه شبه آن محسوس باشد کاملتر است از تشبیهی که وجه شبه آن معقول باشد، به دو دلیل زیر:

اول آن که در تشبیه بیشتر تخیل دخالت دارد و تخیل در تشویق و تهدید جانشین تصدیق می شود و تخیل در درك و نگهداری کیفیات حسی قویتر از درك امور عقلی است.

دوم آن که اشتراك در خود صفت (محسوس) مقدم بر اشتراك در مقتضای

صفت محسوس (معقول) است؛ زیرا صفت در نفس ذات برتصوّر مقتضای صفت محسوس (که معقول است) مقدّم است. بنابراین تشبیه در امر محسوس از تشبیه در امر معقول کاملتر و تمامتر می‌باشد.

بحث پنجم - تشبیه از لحاظ وجه شبه به دو قسم مفرد و مرکب تقسیم می‌شود:

مشابهت یا در امری واحد است و یا در امور متعدّد. در صورتی که تشبیه در امر واحد باشد یا در نسبت مقید به چیزی نیست، مانند تشبیه کلام به عسل (کلام و عسل مقید به قیدی نیستند) در این که هر یک از آنها موجب لذّت نفسانی و حالتی مطلوب می‌شود؛ و یا در نسبت مقید به قیدی هست و قیود انتسابی را به چهارگونه دانسته‌اند:

۱ - قید تشبیه مفعول به باشد مانند: أَخَذَ الْقَوْسَ بَارِيهَا؛ «کمان را اهلش به دست گرفت». مقصود در این تشبیه واقع شدن کار در جایگاه خود و تحقق یافتن آن به وسیله اهلش می‌باشد، و این معنی از تشبیه مطلق به دست نمی‌آید ولی با تشبیه تیرانداز به سازنده تیر فراهم می‌آید.

۲ - قید به جای مفعول به باشد و آن عبارت است از جار و مجرور که در تشبیه قید واقع شود، مانند ضرب المثل عربها در مورد کسی که کار بیهوده می‌کند می‌گویند: هُوَ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ، «او مانند کسی است که برآب می‌نویسد». این مفهوم از نویسنده مطلق حاصل نمی‌شود، بلکه از نویسنده بر آب به دست می‌آید.

۳ - قید تشبیه حال باشد مانند مثلی که عربها می‌گویند: كَالْحَادِي لَيْسَ لَهُ بَعِيرٌ؛ «مانند آواز خوان برای شتران است درحالی که شتری ندارد»؛ در این مثل شخصی که کاربی موردی انجام می‌دهد تشبیه شده به ساریانی که شتر ندارد ولی برای شتران شعر می‌خواند.

۴ - قید وجه شبه دو چیز باشد، مفعول و جار و مجرور با هم مانند

ضرب المثل عربها که می گویند: هوکمن یجمع سیفین فی غمَدٍ؛ «او مانند کسی است که دوشمشیر را در یک غلاف جا می دهد». همچنین می گویند: هوکَمَنُ یبشّر الجوز علی القَبّة، «او مانند کسی است که گردکان برگنبد می پراکند». در مثل اول صرف آوردن مفعول (یعنی سیفین) برای تشبیه کفایت نمی کند و مادامی که همراه جار و مجرور (یعنی فی غمد) نباشد مفید فایده نیست. و مانند دو تشبیه فوق است سخن خداوند متعال: «کَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ أَثْقَاراً»^{۵۴} در این تشبیه مثل یهود به حمار تنها برای حمل نیست بلکه برای دو امر دیگر است یکی متعدی شدن حمل به کتاب و دیگری بی خبری از محتوای کتاب، مقصود از تشبیه سرزنش کسی است که خود را به رنج می اندازد از حمل چیزی که دارای سود بزرگی است و به دلیل نادانی از آن بی بهره می ماند. و این مقصود از حمل تنها و بدون دو شرط مذکور (منفعت فراوان کتاب و جهل و نادانی) حاصل نمی شود.

هرگاه وجه شبه وصف مقید باشد دو صورت متصور است: یا جدا آوردن یکی از دو جزء تشبیه ممکن است و یا ممکن نیست. جدا آوردن اجزای تشبیه مانند شعر شاعر:

فکَانَ اجرام النجوم لوامعاً در نثرن علی بساط ارزق^{۵۵}

در این بیت ستارگان به دُر و آسمان به بساط کبود رنگ تشبیه شده است. اگر در این مثال اجزای تشبیه را از یکدیگر جدا کرده و بگویی: کَانَ النجوم دررٌ؛ و کَانَ السماء بساط ارزق، تشبیه دارای معنی است هر چند معنای مقصود گوینده شعر تغییر یافته است. زیرا مقصود شاعر از تشبیه در این جا بیان امور شگفت آوری است و آن طلوع ستارگان درخشان و پراکنده در بستر آسمان نیلگون و روشن و درخشش ستارگان در آن بستر نیلگون می باشد و روشن است که این

۵۴ - سورة جمعه (۶۲): آیه (۵): مثل یهود مثل خری است که کتاب حمل می کند.

۵۵ - گویا جرم ستارگان درخشان دُرهایی هستند که بر بساط کبود رنگ افشانه شده اند.

مقصود (جامعیت تشبیه) با جدا کردن اجزای تشبیه باقی نمی ماند.

صورت دوم؛ اجزای تشبیه قابل تفکیک نباشد، مانند سروده شاعر:

کَأنما المرّیخ والمشتري قدّامه فی شامخ السرفه

منصرف باللیل عن دعوه قد اسرجت قدامه الشمعه^{۵۶}

اگر در این مثل بگوییم: کان المرّیخ منصرف عن دعوه، و مشتری و شمع را در عبارت نیاوری خلاف تشبیه رفتار کرده‌ای زیرا تشبیه برای مرّیخ در صورتی حاصل است که عبارت «پیشاپیش آن مشتری به صورت چراغی فروزان» آورده شود. بنابراین اجزای تشبیه در این مثل جدا آورده نمی شود.

بحث ششم - از مباحث تشبیهات درباره تشبیهاتی است که در مفهوم و معنی متعدّد و در عبارت مجتمع باشد. در صورتی تشبیه چنین است که از امور فراوانی گرد آمده باشد بدون آن که برخی از این تشبیهات به برخی دیگر مقید باشد. بدین ترتیب بخشی از تشبیهات به برخی دیگر به منظور اهداف مختلفی ضمیمه شده است ولی هر کدام از تشبیهات معنای خاص خود را دارند. در این نوع تشبیه دو ویژگی است به ترتیب زیر:

۱ - رعایت ترتیب خاصی لازم نیست. مثلاً اگر بگوییم زید در جرأت همانند شیر، دربخشش همانند دریا، در برندگی و تیزی همانند شمشیر و در روشنایی همانند ماه است، لازم نیست که در این تشبیهات نظام خاصی را رعایت نمایی (یعنی می توان این عبارت را پس و پیش بیان کرد).

۲ - در این نوع تشبیه اگر بعضی از تشبیهات حذف شود، در تشبیهات موجود دیگر تغییر وضعی پیدا نمی شود مانند گفته اهل عرب در توصیف شیء با صفات متضاد: هویضفُو ویكدِرُ ویخلُو ویمرّ؛ «او صاف و کدر و شیرین و تلخ

۵۶ - گویا مرّیخ و پیشاپیش آن مشتری در بلندای آسمان به شخصی می ماند که در شب از دعوت

برگشته و پیشاپیش آن شمعی برافروخته باشد.

است»، که اگر کدر و تلخ بودن از عبارت فوق حذف شود تشبیه مشبّه، به آب در صافی و عسل در شیرینی به حال خودباقی می ماند و صدمه‌ای به معنای کلام وارد نمی‌آورد.

بحث هفتم - از مباحث تشبیهات - به لحاظ وجه شبه در تشبیه باید مناسبت تشبیه رعایت شود، بدین معنی که اگر شیئی درجهت خاصی به شیئی تشبیه شد نمی‌توان مشابهت آن دو را در آن جهت خاص به دیگر ویژگیهای آن دوسرایت داد، زیرا در این صورت موجب خطا و اشتباه می‌شود مثلاً اگر گفته شود: النحو فی الکلام کالمح فی الطعام؛ «نحو در سخن مانند نمک در طعام است»، وجه شبه در این تشبیه انسجام کلام به وسیله نحو و مطبوع شدن غذا به وسیله نمک است. مقصود این است که همان‌گونه که طعام جز با نمک مطبوع نمی‌شود سخن نیز جز با نحو قوام و استحکام نمی‌یابد. بنابراین گمان بعضی دایر بر این که چون نمک بیش از اندازه غذا را نامطبوع می‌کند پس رعایت فراوان نحو هم سخن را از انسجام می‌اندازد، گمان باطلی است. زیرا نحو عبارت از آگاهی به قواعد و قوانین مقرر و معین کلام است و محال است زیاده و نقصان در به کارگیری آن تصوّر شود، مثلاً در این جمله: کان زیدٌ قائماً، «زید ایستاده بود»، ناگزیر باید اسم کان مرفوع و خبر آن منصوب باشد، اگر رعایت این قاعده شد نحو رعایت شده و اگر رعایت نشد قاعده نحو رعایت نشده است، بنابراین زیادی و نقصان در رعایت این قاعده بی معنی است. منظور محدود و معین بودن علم نحو است نه کم و زیادی آن نزد اشخاص.

بحث هشتم - از مباحث تشبیه در اکتساب وجه مشابهت است راه دست یافتن به وجه شبه جدا کردن وجه شبه از چیزهایی است که مشبّه به را از دیگر اشیا جدا می‌کند. مثلاً هرگاه کسی بخواهد چیزی را به چیزی درجهت حرکت تشبیه کند فقط لازم است مشابهت بین دو کیفیت حرکت، بدون در نظر گرفتن

جسم متحرک و سایر صفات عرضی آن را رعایت کند. چنان که ابن معتر در سروده زیر رعایت کرده است:

وكان البرق مصحف قارٍ فانطبقامرة وانفتاحا^{۵۷}

شاعر در این شعر به همه اوصاف برق و معانی آن جز کیفیتی که چشم از انبساط و انقباض می بیند توجه نکرده است. و سپس به اوصاف حرکت به دقت نگریسته است تا ببیند کدام صفت شباهت بیشتری دارد به آنچه که قرائت کننده انجام می دهد. مشابهت را در باز و بسته شدن بهتر یافته است. حسن تشبیه در شعر بدان جهت نیست که شاعر جمع بین مختلفین (باز و بسته شدن) کرده است، بلکه به دلیل موافقتی است که در جهت تشبیه میان کیفیت برق و بازو بسته شدن کتاب و انطباق کامل در اتفاق و اختلاف بین آن دو موجود است می باشد و از چیزهایی که در جامعیت بین دو مختلف مناسبت دارد. گفته شاعر عرب است که چیزی را علت ضد آن قرار داده است:

اغتنى سوء ما صنعت من الرقٍ فبا سروزاً على كبدى
فصرت عبداللسوء فيك وما احسن سوء قبلى الياخذ^{۵۸}

رکن سوم

رکن سوم در فایده تشبیه است که گاهی به مشبه و گاهی به مشبه به برمی گردد.

هرگاه فایده تشبیه به مشبه برگردد به دو صورت زیر تقسیم می شود:

۵۷- گویا جهش برق مانند کتاب مورد مطالعه است که گاهی باز و گاهی بسته می شود.

۵۸-

بدرقتساری تو مرا از بردگی آزاد کرد و روشن است که چه جسم بر من می گذرد
بنابراین من بنده بدبهای تو شدم و چه خوب است چنین بدی از ناحیه من برای اشخاص دیگر

۱- گاهی فایده تشبیه روشن کردن حکم مجهول است.

۲- گاهی فایده تشبیه روشن کردن حکم مجهول نیست.

وجه اول یا بدین منظور است که ممکن بودن آن را برای کسی که این حقیقت برایش روشن نیست توضیح دهد و یا بدین منظور است که مقدار آن را شرح دهد. در صورتی که بخواهد امکان وقوع آن را شرح دهد نیاز به آوردن تشبیه دارد مانند سروده شاعر:

فان تفق الانام وانت منهم فان المسك بعض دم الغزال^{۵۹}

مقصود شاعر این است که فرد مورد ستایش چنان برتری مقام و جلال یافته است که میان او و مردم مشابهتی نمانده و گویا او موجود دیگری شده و خود اصلی دیگر جدای از مردم دارد و چون این ادعا، به ظاهر غیرقابل قبول و ممتنع می‌نموده است زیرا بعید است که انسان در فضیلت آن قدر ارتقا یابد که از بنی نوع انسان خارج شود. شاعر استدلال کرده است که این امر بعید نیست زیرا که مشک دراصل هرچند خون نافع آهو است ولی اکنون کسی به مشک خون نمی‌گوید و حقیقت آن از صفت خون بودن خارج شده است.

در صورتی که بخواهد مقدار حقیقت را بیان کند از تشبیه استفاده می‌کند مانند مثال زیر در تشبیه شیئی سیاه به سیاهی کلاغ: *إنَّه كحلك الغراب*، «او مانند کلاغ سیاه است». منظور از این تشبیه مقدار و اندازه سیاهی است نه وجود سیاهی.

وجه دوم که روشن کردن حکم مجهول نیست نیز به دو صورت و به دو منظور انجام می‌گیرد:

الف - موردی که مقصود از بیان تشبیه، نزدیک کردن ذهن از امری دور به

۵۹- هرچند مقام تو در میان مردم به اوج رسد، با این وصف از مردم گفته می‌شوی، زیرا مُسك پاره‌ای از

خون آهو می‌باشد.

امری نزدیک و قریب به ذهن باشد؛ مانند تشبیه معقول به محسوس، زیرا آشنایی نفس به امور حسی از امور عقلی بیشتر است چه این که بسیاری از علوم عقلی پس از امور حسی به دست می‌آید.

هنگامی که يك معنای عقلی طبیعی آورده شود و به دنبال آن يك مثل حسی ذکر شود ذهن از امر غریب به امر قریب می‌آید مانند این تشبیه: علم او مانند دریاست.

ب - موردی که قصد از تشبیه اثبات دوری میان طرفین تشبیه باشد در این صورت تشبیه عجیب‌تر به نظر می‌رسد و تعجب نفس بیشتر می‌شود، زیرا طبعاً چنین است که خوشحالی نفس از يك امر دور از ذهن که انس ذهنی ندارد بیشتر از امر مورد انس و آشنای به ذهن است مانند این تشبیه «کبوتر او مانند عنقااست» موارد فوق صورتهایی هستند که فایده تشبیه به مشبه برمی‌گردد.

اما مواردی که فایده تشبیه به مشبه باز می‌گردد نیز دو صورت دارد:

۱ - گاهی مقصود از تشبیه مدح کردن است از طریق تحیل بدین گونه که درباره شئی که از مشابهش ناقصتر است در فرد ایجاد تصور کند که ناقص از کامل برتر است و باید شئی کامل به ناقص تشبیه شود و درباره شئی ناقص چنان مبالغه شود که گویا آن شئی ناقص برای شئی کامل اصل و اساس است؛ مانند سروده شاعر:

وَبَدَّ الصَّبَاحَ كَأَنَّ غَرَّتْهُ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِحُ^{۶۰}

دقت در مفهوم شعر، انسان را متوجه می‌کند که صورت خلیفه از جهت نورانیت، معروفتر و روشتر از طلوع صبح است که باید صبح را به صورت خلیفه تشبیه کرد نه صورت خلیفه را به صبح.

۶۰ - صبح طلوع کرد گویا روشنایی آن همانند صورت خلیفه بود هنگامی که موردستایش قرار گیرد.

۲- گاهی مذمت کننده عکس این تشبیه را منظور می کند مانند: صورت خلیفه از برص سفید شده مثل سفیدی صبح.

رکن چهارم

رکن چهارم در خود تشبیه است و در آن بحثهایی است:

بحث اول - تشبیه از اقسام مجاز نیست زیرا تشبیه خود معنایی از معانی سخن است و برای آن حروف و الفاظ مخصوصی است همانند «ك، كَانَّ، نحو و مثل» که به طور قراردادی بر تشبیه دلالت می کند. هرگاه ادات را در جمله ذکر کند حقیقت می باشد، مثلاً اگر بگویی «زید مانند شیر است» انتقال لفظ از معنای اول به معنای دوم نیست تا مجاز باشد.

بحث دوم - درباره خود تشبیه است که به طریق زیر به دو صورت قابل

تصور است:

۱ - تشبیهی که نمی توان عکس آن را به کار برد و این در صورتی است که تشبیه به منظور مبالغه ناقص و تشبیه آن به کامل صورت گرفته باشد تا حکم کامل به صورت تشبیه برای ناقص هم منظور شود، چنان که اگر سیاهی شیئی را به کلاغ و یا صورت زیبایی را به ماه و خورشید تشبیه کنند در این نوع تشبیه نمی توان عکس آن را به کار برد و مثلاً گفت که خورشید و ماه مانند صورتی زیباست، زیرا اگر کامل را به ناقص تشبیه کنند خلاف مبالغه ای است که در تشبیه مورد نظر است.

۲ - تشبیهی که می توان عکس آن را به کار برد: گاهی منظور از تشبیه مبالغه نیست بلکه جمع کردن میان دوشیئی در مطلق صورت و شکل و رنگ است مانند تشبیه کردن صبح به سفیدی پشانی اسب که این تشبیه صرفاً به این قصد آمده است که برجستگی سفیدی را در میان سیاهی نشان دهد با این که سفیدی

پیشانی اسب نسبت به سیاهی آن اندک است. در این نوع تشبیه عکس تشبیه اول را آوردن جایز است، بدینسان که سفیدی پیشانی اسب را به صبح تشبیه کنیم. بحث سوم - تشبیهی است که در هیأتها روی می دهد گاهی تشبیه در هیأتها بی است که مبین حرکات است و گاهی تشبیه در هیأتی است که مبین سکناست. قسمت اول به دو صورت و به طریق زیر است:

- ۱ - هیأت دارای حرکت به اوصاف دیگری مانند شکل و رنگ ضمیمه شود مانند سروده ابن معتر: «خورشید مانند آینه ای است در دست رعشه دار.» منظور شاعر این است که خورشید در حال دوران و تموج نور است و هرگاه بدقت بنگری برای خورشید حرکتی متصل و دائمی و برای نور آن به سبب حرکت، موج فرض شده است که این حرکت و موج را جز به آینه ای در دست رعشه دار نمی توان تشبیه کرد، زیرا دست رعشه دار مدام در حرکت است و به وسیله آن نور آینه ای که در دست دارد به این سو و آن سو می رود (موج می زند).
- ۲ - تشبیه در هیأت حرکت بدون ضمیمه شدن به اوصاف دیگری باشد مانند سروده اعشای شاعر که کشتی و بازی کردن امواج دریا با آن را وصف و به شتر بچه تشبیه می کند:

نقص السفین بجانیه كما ينزوا الرياح خلاله الكرع^{۶۱}

شاعر کشتی را در بالا و پایین رفتن تشبیه کرده است به حرکات بچه شتر به هنگام باریدن باران که حرکات مختلفی انجام می دهد و به جهات مختلف می دود، بالا و پایین می رود بی آن که ترتیبی در حرکاتش داشته باشد و این شبیه ترین چیزی است به حرکات کشتی هنگامی که موج آن را بالا و پایین می برد. اما تشبیه در سکناست مانند سروده اخطل در توصیف شخص مصلوب که می گوید:

۶۱ - کشتی در موج آب بالا و پایین می رفت چنان که بچه شتر به هنگام باریدن باران به این سو و آن سو

کانه عاشقٌ قد مدَّ صفحته
یوم الوداع الی تسودیع مرتحل
أوقاتم من نعاس فيه لوثنه
مواصل لِمَطْبِه مِنَ الكسل^{۶۲}
لطف سرودهٔ شاعر در این است که سکناات (حالاتهای ثابت) بدن به دارآویخته رابه تفصیل در این دو بیت آورده است.

اگر شاعر به دار آویخته را فقط تشبیه می‌کرد به کسی که از خواب برخاسته است برای شنونده آسانتر درک می‌شد، زیرا این مقدار از تشبیه را خود بیننده بدون توضیح می‌فهمد ولی تفصیل تشبیه دربارهٔ هریک از اجزای شخص به دار آویخته جز به تأمل حاصل نمی‌شود، تفصیل تشبیه نیاز داشت به این که شاعر به هریک از جزئیات کار شخص از خواب برخاسته توجه کند مانند دقت درکشش دستها و برخاستن از خواب بدون خواب کامل و کسالت به دلیل خوابی که بروی عارض شده است و نظیر اینها.

در تشبیهی که رعایت تفصیل می‌شود اصل این است که براموری که درعرف برای بینندگان روشن است اوصاف دیگری نیز که نیاز به دقت دارد اضافه و علت بیان شود.

بحث چهارم - در مراتب تشبیه از جهت خفا و ظهور می‌باشد گاهی مبنای تشبیه تخیل است و مشبه وجود خارجی ندارد مانند تشبیه کردن شقایق به پرچمهای یاقوتی که بر بالای نیزه‌های زمردین افراشته شده باشند (پرچم یاقوتی و نیزه زمردی وجود خارجی ندارد).

گاهی تشبیه به امری می‌شود که وجود خارجی دارد در این صورت هیأت ترکیبی تشبیه کم و بیش درخارج وجود دارد چنان که در مقایسه میان سرودهٔ زیر:

۶۲ - شخص به دار آویخته به عاشقی می‌ماند که روز خدا حافظی با معشوقش، آغوش می‌گشاید یا مانند شخصی می‌ماند که هنوز خوابش کامل نشده از خواب بلند می‌شود و همراه خمیازه دستهای خود را باز می‌کند.

كَانَ اجْرَامُ النُّجُومِ لِمَوَاعِمِا درنثرن علی بساط ازرق
وقول ذی الرُّمّه که می گوید: «گویا آسمان بساط نقره‌ای است که طلا
نشان شده باشد.»

ملاحظه می شود که تشبیه اول درخارج کمتر اتفاق می افتد. به همین دلیل
تشبیه اول از تشبیه دوم از ذهن دورتر است و هیأت ترکیبی تشبیه اول که عبارت
است از ذره‌ایی که برفرش کبود رنگ افشانده شده باشد کمتر تحقق پیدا می کند
از نقره طلاکاری شده و هرگاه چیزی وقوع خارجیش اندک باشد دورتر از ذهن و
تشبیه به آن لذتبخش و شگفت انگیز است.

بحث پنجم - تمثیل و مثل تمثیل عبارت است از تشبیهی که از اجتماع امور
مقیّد به یکدیگر حاصل شود و به دو صورت ملاحظه می شود:

۱ - به صورت استعاره - هرگاه به شخص مردّد درکاری بگوییم تو را چه
می شود، می بینیم که يك گام به جلو برمی داری و يك گام به عقب، معنایش این
است که مانند شخصی است که برای انجام کاری يك گام به پیش و يك گام به
پس برمی دارد. به این دلیل این نوع تمثیل استعاره است که الفاظ تشبیه در آن به
کار نرفته است.

۲ - گاهی شکل استعاره ندارد، بلکه الفاظ تشبیه آورده می شود مانند
سخن حق تعالی: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ» ۶۳.
در این تمثیل لفظ تشبیه به کار رفته است. مثل، تشبیه رایجی است که فراوان به
کار می رود. بدین معنا که مورد دوم شبیه مورد اول است (مانند ضرب المثل
نوش دارو بعد از مرگ سهراب، که در مورد گذشتن کار از کار به کار می رود)
مثلاً کلاً شکل حکایت را دارند یعنی تغییری در ضرب المثل داده نمی شود، به

۶۳ - سورة جمعه (۶۲): آیه (۵): وصف حال آنان که تحمل (علم) تورات کرده و خلاف آن عمل

کردند به حماری ماند که بار کتاب بر پشت کشد.

این دلیل که امر دوم مانند امر اول است. مانند کسی که از شما حرف شنوی ندارد، عربها می گویند از قصیر اطاعت نمی شود^{۶۴}.

در ضرب المثل الفاظ تغییر نمی کند و اگر الفاظ ضرب المثل کم یا زیاد شود مثل گفته نمی شود.

فصل چهارم: درباره استعاره است

استعاره سه رکن دارد:

رکن اول در حقیقت واحکام استعاره است و در آن سه بحث است.

بحث اول - بهترین تعریفی که درباره استعاره گفته شده این است که استعاره به کاربردن لفظ است در معنایی غیر از آنچه که لفظ برای آن قرار داد شده است، به منظور مبالغه در تشبیه. با قید اول که در تعریف آوردیم (استعمال لفظ در غیر معنای قراردادی)، از حقایق سه گانه لغوی و عرفی و شرعی احتراز کردیم و با قید دوم (به خاطر مبالغه)، آن را از سایر انواع مجاز ممتاز نمودیم.

گرچه مستعار صفت لفظ است ولی ابتدا معنای مستعار را در نظر می گیریم و سپس لفظ آن را به کار می بریم و این مطلب به دو گونه زیر توضیح داده می شود:

۶۴ - این مثل در میان عرب رایج است و از آنجا گرفته شده است که یکی از سلاطین عرب به نام جذیمه بن الأبرش پدر زبانه ملکه جزیره، را کشت. زبانه برای خونخواهی پدر حيله ای اندیشید و کسی را نزد جذیمه فرستاد که زن ناگزیر از شوهر است. جذیمه خوشحال شد و با چند نفر از رجال خود به سوی جزیره حرکت کرد. مشاوری داشت بسیار زیرک به نام قصیر بن سعدلخمی. قصیر جذیمه را گفت با این که ملکه جزیره خون پدرش را از تو طلبکار است مصلحت نباشد که با تعدادی اندک برآنان وارد شوی جذیمه پند قصیر را نشنیده، به خیال مزاحمت با زبانه وارد جزیره شد. به محض ورود او را گرفتند و با یارانش کشتند. قصیر براسی تیزتک که برای خود تهیه دیده بود سوار شد و فرار کرد. از آن پس جمله: لَوْكَانَ يَطَاعَ لِقَصِيرٍ أَمْرٌ، ضرب المثل شد. ترجمه نهج البلاغه انصاری.

۱ - چنانچه لفظ استعاره را بدون انتقال معنایش به کار ببریم در این صورت استعاره نیست و عَلم منقول نامیده می‌شود مانند لفظ یزید و یَشکر که معنای این دو کلمه برای شخص خاصی در نظر گرفته نشده ولی لفظ آن به کار برده شده و در این صورت یزید و یَشکر اسم است برای فرد معینی.

۲ - عقلاً معتقدند که به کار بردن استعاره در فهم معنا از حقیقت رساتر است زیرا ضمن استعاره انتقال معنا به صورت مبالغه صورت می‌پذیرد و اگر انتقال معنا نباشد و صرفاً انتقال لفظ باشد مبالغه‌ای در کار نخواهد بود.

بحث دوم - دربارهٔ فرق میان استعاره و تشبیه است. تشبیه، حکمی است که به دوطرف تشبیه یعنی مشبّه و مشبّه به نیازمند است، اما استعاره چنین نیست. مثلاً اگر گفته شود شیری را دیدم و منظور انسانی باشد، چنانچه بر این عبارت چیزی که نشانهٔ تشبیه به شیر است افزوده نشود تشبیه تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه صرفاً به لفظ معنایی را داده‌ای که آن لفظ برای آن معنا وضع نشده است و صرفاً به دلیل مشابهتی که بین لفظ و معنای حقیقی وجود دارد (یعنی وجود جرأت در مرد و شیر) و بدون به کار بردن لفظ تشبیه، تشبیه تحقق پیدا نمی‌کند.

هرگاه مشابهت بین دو چیز قوی باشد روشن بیان کردن تشبیه زشت است. به این دلیل که شباهت در مشبّه و مشبّه به برای همگان روشن است مانند تشبیه نور به علم، و ایمان و ظلم به کفر و جهل که به دلیل قوّت شباهت در این جا پسندیده نیست که بگوییم: دانش مانند نور است.

با روشن شدن معنای تشبیه استعاره وقتی زیباست که زمینهٔ تشبیه در بین مردم رایج و روشن باشد ولی اگر تشبیه روشن نباشد و درکش زحمت داشته باشد تصریح بهتر از استعاره است مانند کلام معصوم (ع): «مَثَلُ مؤمن مثل درخت خرماست» که به دلیل رایج نبودن وجه شبه در بین مردم، تشبیه گویا نیست و به

قول سیبویه شبیه چیستان و بیرون از قواعد زبان عرب است^{۶۵}.

بحث سوم - ترشیح و تجرید استعاره ترشیح استعاره این است که جانب مستعار رعایت شود و آنچه که لازمه مستعار و مقتضای آن است بدان ضمیمه شود مانند قول کثیر شاعر:

«مرا با تیری که چوب آن سرمه کش بود هدف قرارداد بدین دلیل برمن
ضرری وارد نشد». در این مثال تیرانداختن را برای نگاه کردن استعاره آورده است.
مقتضای هدف قراردادن تیرانداختن است که لفظ تیر را به کار برده است. و نیز
مانند سروده امرء القیس

فقلت له لما تمطی بصلبه ارفد اعجاز اوانء بكلکل^{۶۶}

در این مثال شتر را استعاره آورده است برای شب و آنچه لازمه برخاستن
شتر از قبیل دراز کردن گردن و بلند کردن سرین بوده برآن افزوده است.
در دو مثال فوق استعاره به صورت ترشیح به کار رفته است^{۶۷}.

استعاره تجریدی

استعاره تجریدی آن است که جانب مستعار له رعایت شود مانند قول
خداوند تعالی: «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ»^{۶۸}.

و مانند سروده زهیر:

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ مَقْدَفٍ^{۶۹}

۶۵ - ظاهراً مؤلف نظریه تمام حدیث نداشته و گرنه در حدیث کامل وجه شبه ذکر شده و کلام روشن

است - م.

۶۶ - هنگامی که شب مانند شتر پشت و گردن و سرین خود را به حرکت درآورد گفتم آیا صبح نمی شوی.

۶۷ - استعاره ترشیحی آن است که برای مستعار با الفاظی که متناسب مستعار است آن را زینت دهیم.

۶۸ - سوره نحل (۱۶): آیه (۱۱۲): خداوند بر آنها لباس گرسنگی و ترس را چشانند.

۶۹ - در نزد من مردی است به شجاعت شیر درحالی که سلاح جنگ او آزموده و خود تجربه جنگی

دارد.

در مثال اول لباس را استعاره آورده است از گرسنگی و آنچه متناسب با مستعارله یعنی جوع بوده ذکر کرده که عبارت از چشاندن است و اگر در این مثال رعایت مستعار می شد به جای چشاندن باید پوشاندن به کار می رفت.

در مثال دوم شیر را استعاره آورده است از مرد جنگجو و سلاح که متناسب با مستعارله (مرد جنگجو) بوده به کار گرفته است و اگر رعایت جانب مستعار (یعنی شیر) را می کرد باید چنگال و ناخن را به جای سلاح به کار می برد.

بحث چهارم - استعاره بالکنایه استعاره بالکنایه به منزله به کار رفتن لفظ در معنای حقیقی است. استعاره بالکنایه آن است که بعضی از لوازم مستعار به منظور فهم معنای مقصود در کلام آورده شود بی آن که به معنای حقیقی لفظ تصریح شده باشد مانند سروده ابی ذویب:

وَإِذِ الْمَنِيَّةِ أَنْشَبَتْ أَظْفَارُهَا؛ «هرگاه مرگ چنگالهای خود را در شخصی فرو برد...»^{۷۰}

گویا در این مثال درنده را برای مرگ استعاره آورده است ولی نام آن درنده را ذکر نکرده، اما بعضی از لوازم آن درنده را (که چنگال است) برای فهم معنای مقصود اضافه کرده است. اما این که استعاره بالکنایه چگونه به منزله حقیقت است، باید دانست که گاهی صفتی را برای شیء معقولی استعاره می آورند و چنین وانمود می کنند که این صفت در حقیقت برای آن شیء معقول همواره ثابت است به حدی که این صفت جایگزین معنای معقول می شود. مثل این که صفت علو را برای فضیلت شخصی بردیگری استعاره بیاورند و چنان وانمود کنند که آن شخص برتری مکانی دارد (یعنی محسوس) مانند سروده ابی تمام:

و يَصْعَدُ حَتَّى يَظُنَّ الْجَهْلُوقَ بَانَ لَهُ حَاجَةٌ فِي السَّمَاءِ^{۷۱}

۷۰ - مصرع دوم شعر در متن نیامده است - م.

۷۱ - آن شخص چنان بلندی مقام یافت که نادانان تصور کردند نیازی در آسمان دارد.

در این مثال تشبیه نادیده گرفته شده و بلندی مقام ممدوح به صورت صعود مکانی آسمان بیان شده است. برای همین منظور گاهی اسم چیزی را برای غیر آن استعاره می‌آورند مانند بدر و شیر برای اشخاص و در این باره چنان مبالغه می‌کنند که گویا استعاره‌ای در کار نیست و شخص خود بدر یا شیر است این معنی در بیت زیر بخوبی آشکار می‌شود:

قامت تظلّنی و من عجب شمس تظلّنی من الشمس^{۷۲}

اگر شاعر استعاره بودن کلام خود را به یاد می‌داشت تعجب نمی‌کرد ولی چون مستعار را به منزله مستعار له (محبوب راعین خورشید پنداشته) از این که خورشیدی از خورشیدی سایه نموده تعجب کرده است. استعاره به شکل مبالغه در بیشتر موارد تعجب زاست. گاهی استعاره مبالغه‌آمیز زمینه تعجب نیست مانند شعر زیر:

لا تعجبوا من بلی غلاته قدرزّ از راره علی القمر^{۷۳}

شاعر در این بیت چنان که ملاحظه می‌شود از خصوصیات ماه چیزی را بیان کرده است (تغییر یافتن، کهنه شدن) و سپس شنوندگان را از شگفتی کهنگی سریع لباس بر حذر می‌دارد و دلیل عدم شگفت زدگی را بستن دگمه‌ها بر ماه می‌داند.

درستی کلام شاعر در زمینه استعاره مبالغه‌آمیز وقتی صحیح است که به حقیقت، محبوب خود را ماه تصور کند زیرا اگر معترف به ماه بودن محبوب نباشد و فقط او را به ماه تشبیه کند کلام باطلی را ادا کرده است.

بحث پنجم - شرط زیبایی استعاره، استعاره وقتی زیباست که هم مبالغه‌ای

۷۲ - محبوب من به پاخاست و بر من سایه انداخت شگفت این است که خورشیدی در مقابل خورشیدی

بر من سایه افکند.

۷۳ - از کهنگی جامه او شگفت نکند زیرا دکمه‌های آن جامه را بر ماه بسته است.

در تشبیه باشد و هم سخن کوتاه ادا شود مانند سروده شاعر:
 أَيَاْمَن رَمِي قَلْبِي بِسَهْمٍ فَأَنْفَذَ؛ «ای کسی که قلب مرا هدف تیر قرار داده‌ای
 پس رها کن». در این مثال تیر را استعاره از عشق آورده‌است و زیباست، نه مانند
 گفته ابی تمام:

لَأُتَقْنِي مَاءَ الْمَلَامِ فَسَأُنْتِي صَبَّ قَدْ اسْتَفْذَيْتَ مَاءَ بَكَائِي^{۷۴}
 در این گفتار، زیبایی و لذتی نیست و اگر سخن را بوجه حقیقت می‌آورد
 و به جای آب ملامت، ملامتم مکن می‌آورد کوتاه‌تر بود. زیرا ملامتم مکن از «آب
 ملامت به من میاشام» مختصرتر است.

استعاره گاهی چنان است که عرف مردم استعاره بودن آن را تشخیص
 می‌دهند مانند «شیر را دیدم» که منظور دیدن مرد شجاع است. یا وارد دریا شدم
 که منظور حضور نزد دانشمند است و گاهی تشبیه پیچیده است و خواص از
 مردم آن را می‌فهمند مانند «گردن چهار پایان در بستر بیابان مانند سیل به جریان
 افتاد». شاعر حرکت سریع و نرم و ملایم حیوانات را به راهی تشبیه کرده‌است که
 در بستر بیابان امتداد داشته باشد.

رکن دوم

رکن دوم در اقسام استعاره و در آن چند بحث است:

بحث اول- استعاره گاهی متکی به خود تشبیه است و این هنگامی است که دو
 چیز در یک صفت مشترك باشند ولی آن صفت در یکی بیشتر باشد در این گونه موارد
 آن که در صفت بارزتر است استعاره می‌آوریم برای دیگری چنان که اگر بگوییم شیری
 را دیدم و منظور مردی شجاع باشد صفت جرأت که در شیر بیشتر است برای مرد شجاع

۷۴- آب ملامت را به من میاشام زیرا من عاشقم و از آب چشم تغذیه کرده‌ام.

استعاره می‌آوریم. یا این که بگوییم آهوئی ما را به رنج افکند و منظور زنی باشد. گاهی استعاره برلوازم تشبیه تکیه دارد و این هنگامی است که کمال جهت اشتراك در مستعارمنه به واسطه امر دیگری ثابت شده باشد و ما بخواهیم آن امر را برای مستعارله به صورت مبالغه‌آمیز ثابت کنیم مانند بیان زیر:

«هنگامی که شب صبح شد مهار شب به دست نسیم سحر بود»، نسیم سحر به حیوانی تشبیه شده است و چون در بیشتر موارد کارهایش را با دست انجام می‌دهد، دست به منزله ابزاری است که کار به وسیله آن کامل می‌شود. چون غرض گوینده مثال اثبات دگرگونی شب بوده و آن جز با داشتن دست ثابت نمی‌شود ناگزیر برای نسیم سحر اثبات دست کرده تا مقصود خود را که تشبیه نسیم سحر به حیوان است محقق کند و دست را استعاره آورده و حیوان مستعار منه می‌باشد بیت زیر مانند مثال فوق است:

إذا هزّة في عظم قرن تهللت نواجذ افواه المنايا الضواحك^{۷۵}

در این شعر شخص مضروب را که از ضرب شمشیر به هلاکت رسیده است به شخص شادمان، تشبیه کرده است و کمال خوشحالی به این است که به هنگام خنده دندانهای جلو و میانی شخص خوشحال آشکار می‌شود. شاعر در این بیت حالت پیدا شدن دندانهای شخص خندان که مستعارمنه است برای شخص مضروب که مستعار است به عاریه گرفته است.

بحث دوم - در اقسام استعاره در صورتی که استعاره به خود تشبیه متکی باشد به چهار قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول - لفظ محسوس را برای محسوس استعاره بیاوریم. در این هنگام مستعار و مستعارله یا در ذات مشترکند یا در صفات؛ زمانی که در ذات مشترک

۷۵ - هرگاه شمشیر براستخوان سرفرود آید دندانهای پیشین و میانی شخص مضروب، آشکار می‌شود.

باشند اگر افراد آن حقیقت در فضیلت و نقص، قوت و ضعف متفاوت باشند در این صورت لفظ کامل برای ناقص به صورت استعاره به کار می‌رود. مانند استعاره آوردن پرواز برای حرکت سریع که به حرکت سریع پرواز اطلاق می‌شود زیرا پرواز و حرکت در یک حقیقت که حرکت مکانی است مشترکند ولی در قوت و ضعف اختلاف دارند.

ولی زمانی که اشتراك درصفت باشد، مانند این که بگویید خورشید را دیدم و منظور انسانی باشد که چهره درخشانی دارد، اشتراك درصفت تحقق می‌پذیرد. زیرا انسان با خورشید در حقیقت ذات مشترك نیست و درصفت درخشیدن مشترك است مانند فرمایش علی (ع) در توصیف پیامبر (ص) که فرموده: «خداوند پیامبر را از شجره انبیا برگزید» درخت، با نبوت درحقیقت ذات مختلف است ولی درصفت انشعاب و ثمره دهی مشترکند.

قسم دوم - مستعار و مستعارله هردو معقول باشند در این قسم نیز مانند قسم اول ممکن است مستعار و مستعارله درصفتی مشترك بوده یکی از دیگری اولی و کاملتر باشد در این صورت ناقص را کامل فرض کرده و کامل را برای فرد ناقص استعاره می‌آورند.

مستعارله و مستعاری که در صفتی مشترکند گاهی ذاتاً متناقضند مانند استعاره آوردن معدوم برای موجود هنگامی که موجود دارای فایده‌ای نباشد در این صورت موجود و معدوم در فایده نداشتن مشترکند بنابراین لفظ معدوم را برای موجود استعاره می‌آورند. همچنین است استعاره آوردن لفظ موجود برای معدوم به هنگامی که معدوم دارای آثار جاویدانی باشد که با موجود در بقای اثر مشترك باشد.

گاهی مستعار و مستعارله ظاهراً یا ذاتاً متضادند مانند تشبیه کردن جاهل به مرده، زیرا مرگ و زندگی جاهل در نداشتن فایده مشترکند همچنان که مرده حیات ندارد نادان ادراك و عقل ندارد و به لحاظ این که بر وجود مرده هیچ

فایده‌ای مترتب نیست از این جهت از نادان کاملتر است، بدین سبب لفظ مرده را برای جاهل استعاره می‌آورند. از این قبیل است فرموده: علی (ع): «مردم درخوابند و هرگاه بمیرند بیدار می‌شوند»^{۷۶}

گاهی مستعار و مستعارله بایکدیگر مخالفتی نداشته و دریک صفت از صفات معقول مشترکند جز این که یکی از آن دو در صفت کاملتر است. در این صورت ناقص را به منزلهٔ کامل فرض کرده و کامل را برای ناقص استعاره می‌آوریم مانند این مثال: «فلان شخص مرگ را ملاقات کرد» منظور از ملاقات دیدن شداید و سختیهاست، زیرا مرگ با شداید در ناپسند بودن مشترك است ولی مرگ نسبت به شداید کاملتر است و لذا شداید را به منزلهٔ مرگ فرض کرده و لفظ مرگ را برای آن استعاره می‌آورند.

قسم سوم - استعاره آوردن لفظ محسوس برای معقول مانند استعارهٔ نور محسوس برای دلیل روشن و لفظ ترازوی محسوس برای عدل (معقول) و از این قبیل است سخن معصوم (ع) در ستایش قرآن: «ریسمان محکم خدا، بهار دلها، سرچشمه‌های دانش»^{۷۷}. لفظ ریسمان، بهار و سرچشمه را برای معانی قرآن استعاره آورده‌اند.

قسم چهارم - لفظ معقول برای لفظ محسوس به صورت استعاره به کار می‌رود. بدین طریق که معقول را در تشبیه اصل قرار داده و در تشبیه محسوس به معقول مبالغه کند، مانند این مثال: «دیدار او شفای درد و جز او زندگی بیمار است». در این مثال چون شفا و دیدار در خوشحالی که از آن دو حاصل می‌شود مشترکند و از طرفی چون شفا در خوشحالی کردن قوی‌تر است از باب مبالغه در تشبیه، محسوس فرض شده و شفا را به جای دیدار به عاریه گرفته است.

۷۶ - النَّاسُ نِيَامٌ فَأَذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا.

۷۷ - وَآتَهُ حَبْلُ الْمُتَيْنِ وَفِيهِ رَبِيعُ الْقَلْبِ وَيَتَابِعُ الْعِلْمَ.

همچنین زندگی و حیات با خبر یار در لذتبخشی مشترکند اما زندگی در لذتبخشی کاملتر از خبر یار است، بدین لحاظ از یاب مبالغه لفظ حیات را برای خبر یار استعاره آورده است.

فصل پنجم: کنایه که دارای دو بحث است:

بحث اول - حقیقت معنای کنایه هر گاه لفظی به کار رود و معنایی غیر از معنای قراردادی لفظ منظور باشد دو صورت دارد:

۱ - هنگام به کار بردن لفظ در معنای ثانوی، یا معنای اصلی را در نظر داریم یا نداریم^{۷۸}، اگر معنای اصلی را هم در نظر داشته باشیم کنایه نامیده می شود مانند این سخن: «فلان شخص غلاف شمشیرش بلند است، فلانی خاکستر زیر دیگش زیاد است» در مثال اول منظور از بلندی غلاف شمشیر معنای حقیقی آن نیست بلکه منظور لازمه بلندی غلاف یعنی بلندی قامت است. در مثال دوم مقصود فراوانی خاکستر نیست بلکه منظور لازمه آن یعنی پخت و پز زیاد برای پذیرایی مردم است. این نوع کنایه را کنایه در مفردات می گویند.

گاهی کنایه به صورت مرکب به کار می رود و کنایه مرکب این است که به جای اثبات يك معنی برای متعلق شیئی، چند معنی برای متعلق آن ثابت کند مانند سروده شاعر:

إِنَّ الْمَرْوَةَ وَالسَّمَاحَةَ وَالنَّدى
فِي قَبَّةٍ ضَرَبَتْ عَلَى بِنِ الْحَشْرِجِ^{۷۹}

شاعر می خواسته است این صفتها را برای ممدوح خود به صراحت ثابت کند، از آن عدول کرده و به شکل کنایه آورده و آن را به منزله قبه برافراشته طرح کرده و از این قبیل است ضرب المثل معروف عرب: «بزرگواری میان جامه های او

۷۸ - وقتی معنای اصلی را با معنای ثانوی در نظر نداشته باشیم مجاز نام دارد که بعداً بحث خواهد شد.

۷۹ - جوانمردی، بخشندگی و جود در قبه ای قرار دارد که بر روی سرابن حشرج افراشته شده است.

و بخشندگی در ردای اوست».

مثالهایی که گفته شد در مورد کنایه ترکیبی مثبت بود و اینک کنایه ترکیبی منفی مانند سروده شاعر در توصیف زنی به عفت:

نیت بمنجاة من اللوم بیتها اذا مایبوت بالملامة حلت^{۸۰}

شاعر برای دورساختن آن زن از ملامت، خانه او را از ملامت به دور ساخته است و بدین ترتیب بانفی ملامت از خانه زن، خود او را از ملامت نفی کرده است.

بحث دوم - فرق میان مجاز و کنایه، کنایه عبارت است از به کارگیری لفظ در معنای قراردادی خود، ولی به گونه‌ای که از آن معنای دیگری که مقصود است حاصل شود و در عین حال لفظ از معنای قراردادی خود خارج نشده باشد. چنانچه لفظ از معنای قراردادی خود خارج شود در این صورت مجاز است. مثلاً هر گاه بگویی فلانی خاکستر زیر دیگش زیاد است و بخواهی زیادی خاکستر را دلیلی بر بخشندگی او قراردهی الفاظ (زیادی خاکستر) را در معنای اصلی به کار گرفته‌ای ولی مقصود از زیادی خاکستر معنای دومی است که ملازم معنای اول می‌باشد و آن بخشندگی است.

بر خلاف مجاز که لفظ از معنای اصلی به معنای ثانوی (بدون ملازمه) انتقال می‌یابد.

مطلب دوم

مطلب دوم در نظم گفتار و در آن فصلهایی است:

۸۰ - خانه آن در سرزمینی به دور از ملامت قرار دارد، در سرزمینی که خانه‌های مردم دیگر در سرزنش و

فصل اول - تعریف نظم

نظم عبارت است از این که سخن به طریقی که مقتضای علم نحو و عمل به قوانین و اصول آن است بیان شود. بدین گونه که در وجوه کلام بنگری و فرق میان هرگونه سخن را با دیگری بسنجی. به عنون مثال:

- هر گاه خیر مبتدا اسم مشتق یا غیرمشتق، فعل گذشته یا آینده باشد.

- خیر دارای الف و لام باشد یا نباشد.

- میان مبتدا و خبر ضمیر فاصله شده باشد یا نشده باشد.

- در جایی که کلام به صورت شرط و جزاست و برحسب اختلاف شرط و جزا سخن معنای گوناگون می دهد. چنان که شرط و جزا هر دو فعلیه یا یکی فعلیه و دیگری اسمیه باشد. در صورتی که هر دو فعلیه باشند، هر دو فعل ماضی باشند یا مستقبل یا یکی گذشته و دیگری آینده.

- در زمان حال خبر فعل باشد یا اسم.

- حرفی که معنای مشترك دارند، کدام حروف را در کجا قرار دهیم مناسبتر است، مثلاً برای نفی زمان حال و ماضی از «ما» و برای نفی مستقبل از «لا» استفاده شود. جایی که وقوع فعل مورد تردید است از «ان» و جایی که محققاً فعل واقع می شود از «اذا» استفاده شود.

- جای وصل و فصل را بشناسی.

- بدانی درچه صورت معرفه است و درچه صورت نکره.

- کجا به صورت تقدیم و کجا به صورت تأخیر بیاوری.

- کجا به صورت حذف و کجا به صورت تکرار ذکر کنی.

- در کجا به صورت ضمیر و در کجا به صورت اسم ظاهر بیاوری. پس

هریک را در جای خود به کاربری.

پس اگر اسم در جمله‌ای زیباست بدان معنی نیست که همه‌جا معرفه یا نکره بودن اسم زیباست، بلکه زیبایی آنها به جمله و تناسب آن بستگی دارد. توضیح مطلب این است که هرگاه نظم (ترتیب کلمات) در جمله‌ای برقرار شود بدین معنی است که بعضی از کلمات با بعضی رابطهٔ صحیحی دارند و از این نظم به احوال مفردات و ترکیب آنها تعبیر می‌کنند. در احوال مفردات، یا ملاحظهٔ خود الفاظ و یا چگونگی الفاظ از لحاظ حرکات و سکانات می‌شود و اینها اقسام اعتبار نام دارد. نظم کامل سخن این است که برای هر موردی آنچه از امور سه‌گانهٔ فوق‌الذکر شایسته‌تر است انتخاب شود.

فصل دوم - اقسام نظم

هرگاه جملات زیادی نظم واحدی داشته باشند، یا بعضی به بعضی دیگر ارتباط دارد یا ندارد. اگر جملات به یکدیگر بستگی نداشته باشند در این گونه ترکیبها برای درك نظم نیازی به فکر نیست مانند سخن علی (ع): «هیچ مالی سودمندتر از عقل، هیچ دردی دشوارتر از نادانی، هیچ عقلی مانند تدبیر و هیچ بخششی چون تقوا نیست.»^{۸۱}

اگر جملات به یکدیگر بستگی داشته باشند، هرچه اجزای کلام با یکدیگر ارتباط بیشتری داشته باشند، فصاحت بیشتری دارند. برای این صورت قانون معینی که همهٔ وجوه سخن را در برداشته باشد وجود ندارد. ما به پاره‌ای از آنها که حدود ۲۱ وجه می‌باشد اشاره می‌کنیم:

وجه اول مطابقه: مطابقه عبارت است از جمع بین دو ضد در سخن با رعایت تقابل به گونه‌ای که اسم به فعل ضمیمه نشود مانند سخن خداوند متعال:

۸۱ - لامال أغودمِنَ العقلي ولاداءِ اعمى مِنَ الجهلِ ولاعقلٌ كالتدبير ولاكرمٌ كالتقوى.

«فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً»^{۸۲}. گریه باخنده و کم با زیاد در تضاد و تقابل مطابقت دارند و مانند این کلام خدا «سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ»^{۸۳} و این سخن خداوند متعال: «تَوْتِي الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ»^{۸۴}.

وجه دوم مقابله: مقابله آن است که میان دوشی موافق و دوضدشان جمع کنی، در این صورت اگر آن دو شی موافق را مشروط به شرطی کنی لازم است که دوضدشان را هم به ضد آن شرط مشروط کنی. مانند سخن حق متعال: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيسِرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيسِرُهُ لِلْعُسْرَى»^{۸۵}.

در این مثال چون آسانی را میان بخشش و پروای خدا و تصدیق نیکبها مشترك قرار داده است. دشواری را که ضد آسانی است نیز میان اضداد بخل و استغنا و تکذیب نیکبها مشترك قرار داده است.

وجه سوم مزاجت: مزاجت میان دو معنای شرط و جزا محقق می‌باشد مانند سرودهٔ بختری:

۸۲ - سورهٔ توبه (۹): آیه (۸۲): اکنون آنها باید خنده کم و گریه بسیار کنند.

۸۳ - سورهٔ زعد (۱۳): آیه (۱۰): در پیشگاه علم ازلی این سخن به پنهان گوید یا آشکار و آن که درظلمت شب است یا روشنی روز همه یکسان است.

۸۴ - سورهٔ آل عمران (۳): آیه (۲۶): تو هر که را خواهی مُلک و سلطنت بخشی و از هر که خواهی بگیری و بر هر که خواهی عزت و اقتدار بخشی و هر که را خواهی خوار گردانی.

۸۵ - سورهٔ لیل (۹۲): آیه (۵-۱۰): اما هر کس عطا و احسان کرد و خدا ترس و پرهیزگار شد و به نیکویی (یعنی به نعیم آخرت یا هر خیر و سعادت که در قرآن بیان شده) تصدیق کرد، ما هم البته کار او را (در دو عالم) سهل می‌گردانیم و اما هر کس بخل ورزد و از جهل و غرور خود را از لطف خدا بی‌نیاز دانست و نیکویی را تکذیب کرد پس کار او را دشوار می‌کنیم.

اذا مانهى النّاهى فلجّ بى الهوى اصاغت الى الواشى فلجّ بها الهجر^{۸۶}
 (در این شعر نهی نهی کننده شرط، و فزون شدن عشق جزا، گوش دادن به سخن چین شرط، و دوری محبوب از عاشق جزاست و نتیجه این دو لجاجت است که برهر دو بار شده است).

وجه چهارم اعتراض: اعتراض ضمیمه کردن چیزی است به سخن که مقصود گوینده با آن کامل می شود مانند سخن خداوند متعال: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ»^{۸۷}. و سخن علی (ع): «محققاً خداوند در هنگام آفرینش مخلوقات از طاعت آنها بی نیاز بود»^{۸۸}.

(در آیه شریفه جمله «این سوگندی است بزرگ» مقصود آیه را روشن کرده است و در سخن علی (ع) جمله «واز طاعت آنها بی نیاز بود» کامل کننده و مندرج در آن است)

وجه پنجم التفات: التفات عدول و برگشت از سیاق سخن است به سیاق دیگری که با معنای اول منافات نداشته و متمم معنای مقصود باشد مانند عدول از غیبت به خطاب در سخن حق تعالی: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»^{۸۹} و عکس آن یعنی عدول از خطاب به غیبت مانند: «حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجَعَلْنَاهُمْ لِيَمْرِئٍ رِّيحًا طَيِّبَةً»^{۹۰}. و نیز مانند سخن علی (ع):

۸۶- هرگاه نهی کننده مرا از عشق محبوب نهی کند دوستی من نسبت به او زیاد می شود ولی هرگاه محبوب من به سخنی سخن چین گوش کند دوری او از من زیاد می شود.

۸۷- سوره واقعه (۵۶) آیه (۷۶): سوگند به جایگاه ستارگان و اگر بدانید این سوگند بزرگی است.

۸۸- اِنَّا نَعْبُدُ فَاِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حِيْنَ خَلَقَهُمْ غَنِيًّا عَن طَاعَتِهِمْ.

۸۹- سوره فاتحه (۱) آیه (۴): خداوند صاحب اختیار روز جزاست، تو را می پرستم و از تو یاری

می جویم.

۹۰- سوره یونس (۱۰): آیه (۲۲): تا آنگاه که در کشتی نشیند و بادهای ملایمی کشتی را به حرکت

«به وسیله ما از ظلمت شرك نجات یافتید. کرباد گوشی که سخن حق را نشنود»^{۹۱}.

وجه ششم اقتباس: اقتباس عبارت است از ضمیمه کردن کلمه یا آیه‌ای از قرآن برای زینت بخشیدن به نظام سخن. مانند سخن ابن شمعون به هنگام موعظه: «بر محرمات صبر کنید و در انجام واجبات پابرجا باشید و آماده وظایف خود باشید و در خلوت از خدا بترسید تا درجات شما را بالا ببرد»^{۹۲}.

وجه هفتم تملیح: تملیح آن است که در ضمن کلام به مثل متداول و یا شعر کمیابی اشاره شود، مانند سخن علی (ع) که در خطبه شقشقیه شعر اعشی را مثل آورده است:

شَتَّانَ مایومی علی کورها ویسوم حیّان اخی جابر^{۹۳}

(حضرت روزهای دوران پیامبر و روزهای برکناری خود از خلافت را متذکر می‌شود).

وجه هشتم ارسال دو مثل: که عبارت است از جمع کردن میان دو مثل مانند سروده شاعر:

الاکل شی ماخلا الله باطل وکل نعیم لامحالة زائل^{۹۴}

وجه نهم لفّ و نشر: لفّ و نشر عبارت است از این که دو کلمه را در دو جمله به ترتیب پشت سرهم بیاوری و سپس تفسیر آن را با اطمینان به این که شنونده تشخیص می‌دهد یکجا بیاوری مانند سخن خداوند متعال: «وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ

۹۱ - وَبَنَّا نَفَجْرْتُمْ عَنِ السَّرَارِ وَوَرَسَمَعٌ لَمْ يَفْقَهُ الْوَاوِیة.

۹۲ - ابن شمعون چهار کلمه: اصبروا، صابروا، رابطوا و اتقوا الله را از آیه ۱۹۹ سوره آل عمران اقتباس کرده

است.

۹۳ - بسیار فرق است میان روزی که به رنج و سختی گرفتار شده‌ام و روزی که درناز نعمت بوده‌ام.

۹۴ - آگاه باشید هر چیزی جز خدا باطل است و هر نعمتی ناگزیر از بین می‌رود.

لَكُمْ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ»^{۹۵}. و نزدیک به این آیه است از نظر مفهوم این که لفظی را بیاوری و چنین پنداری که نیاز به توضیح و شرح دارد و سپس تفسیر آن را ذکر کنی، مانند سخن خداوند متعال: «يَوْمَ يَأْتِ لَاتِكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُفَوَّقِي النَّارَ...»^{۹۶}.

وجه دهم تعدید: تعدید عبارت است از مرتب ساختن چندین اسم مفرد در نظم و نثر به سبک واحدی. چنان که اگر رعایت ازدواج یا تجنیس یا مطابقه یا مقابله شود بسیار زیبا خواهد بود. مانند سخن عرب «فلان شخص اهل حلّ و عقد، ردّ و قبول، امر و نهی و اثبات و نفی است» و مانند شعر متنبی:

الخيل والليل والبيداء تعرفني
والطعن والضرب والقرطاس ولقلم^{۹۷}
(در این شعر نیزه و شمشیر و کاغذ و قلم دارای وجه تعدید است.)

وجه یازدهم تنسیق الصفات: پی در پی آوردن چند صفت را برای موصوف تنسیق الصفات می گویند. مانند فرموده حق تعالی: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ»^{۹۸}. و مانند: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا»^{۹۹} و مانند: «وَلَا تُطْعَمُ كُلُّ خَلَافٍ مَهِينٍ»^{۱۰۰} تنسیق الصفات در آغاز

۹۵ - سورة قصص (۲۸): آیه (۷۳): از رحمت اوست که برای شما شب و روز را قرار داده است تا در

شب آرام گیرید و در روز از خدا روزی طلب کنید.

۹۶ - سورة هود (۱۱): آیه (۱۰۵): روزی فرا رسد که هیچ کس بدون اجازه خدا سخن نگوید، برخی

شقی و برخی سعید خواهند بود، اما آنها که شقی هستند در آتشند....

۹۷ - اسب و شب و صحرا را نیزه و شمشیر، کاغذ و قلم مرا می شناسند.

۹۸ - سورة حشر (۵۹): آیه (۲۲): خداوند کسی است که جز او خدایی نیست، او صاحب اقتدار، منزّه

از زشتیها....

۹۹ - سورة احزاب (۳۳): آیه (۴۵): ای رسول ما تو را به رسالت فرستادیم تا بر نیک و بد خلق گواه باشی

و خوبان را به رحمت الهی مژده دهی و بدان را از عذاب خدا بترسانی.

۱۰۰ - سورة قلم (۶۸): آیه (۸): پس تو هرگز از مردم کافری که آیات خدا را تکذیب می کنند پیروی مکن.

خطبه‌ها زیاد به کار می‌رود.

وجه دوازدهم ابهام: ابهام این است که برای لفظ دو معنای ظاهری و تأویلی باشد و به ذهن شنونده معنای ظاهری متبادر شود درحالی که مقصود معنای تأویلی لفظ باشد. مانند سخن خداوند متعال: «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»^{۱۰۱}.

وجه سیزدهم مراعات نظیر: مراعات نظیر، عبارت است از جمع کردن اموری که با یکدیگر موازنه و تناسب داشته باشند مانند سخن حضرت علی (ع): «سپاس خداوندی را که از رحمت او ناامیدی نیست از نعمتهای او کسی بی بهره و از مغفرت او کسی مأیوس نیست»^{۱۰۲}.

وجه چهاردهم مدح موجه: مدح موجه آن است که ممدوح را به چیزی مدح کنی که اقتضای آن مدح، مدح دیگری باشد مانند مدح متنبی برای سیف الدوله: «آن قدر جانها را درمیدان کارزار از دشمن گرفتی که اگر آنها را برای خود نگه می داشتی باید دنیا به جاودانی تو تبریک می گفت».

شاعر ابتدا ممدوح را به شجاعت و در پایان وی را به بلندی مرتبه مدح کرده است^{۱۰۳}.

وجه پانزدهم احتمال دوضد: احتمال دوضد این است که سخن به نسبت مساوی احتمال مدح یا ذم را داشته باشد. مانند این که در مورد يك چشم گفته شود: «کاش هر دو چشمش مساوی می بود»

۱۰۱ - سورة زمر (۳۹): آیه (۶۷): زمین به تمامی در روز قیامت در قبضة قدرت اوست و آسمانها به دست او درهم پیچیده می شوند.

۱۰۲ - الحمد لله غير مقتوط من رحمته ولا مخلو من نعمته ولا مأیوس من مغفرتيه .

۱۰۳ - لازمه گرفتن جانهای زیاد از دشمن این بوده است که شاعر مدح دیگری که جاویدان مانند

وجه شانزدهم تجاهل العارف: تجاهل العارف یعنی این که کسی چیزی را می داند ولی خود رابه نادانی زده و اظهار بی خبری می کند. مانند قول خداوند متعال: «وَأَنَا أَوْ آيَاتِكُمْ لَعَلِّي هُدَىٰ أَوْفَىٰ ضَلَالٍ مَّبِينٍ» ۱۰۴. و نیز مانند قول متنبی: أَرَيْكَ أَمْ مَاءِ الْعِمَامَةِ أَمْ خَمْرٌ؟ «ریختم برایت نمی دانم آب باران است یا آب انگور». وجه هفدهم سؤال و جواب: مانند سخن خداوند متعال: «قَالَ فِرْعَوْنُ وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» ۱۰۵.

وجه هیجدهم حذف: آن این است که حروف بی نقطه از کلام حذف شود. چنان که علی (ع) از خطبه موسوم به موقصه الف را حذف کرده است. وجه نوزدهم تعجب: مانند قول کسی که گفته است: «چه بسا شرمساری روز قیامت برای کسانی که از وظیفه کوتاهی کرده اند. و چه بسا اندوه برای ستمگران وقتی که در قیامت اهل سلامت را ببینند».

وجه بیستم اغراق (زیاده روی در توصیف): مانند سخن امرء القیس در توصیف دختران شرمگین: «دختران چنان شرمگین بودند که اگر جنبنده کوچکی هم بر روی پیراهن آنها قرار گیرد در آنها ایجاد شرم می کند». و نیز مانند سروده متنبی:

كفى بجسمي نحو لا انني رجل
لؤلا مخاطبتي اياك لم ترني ۱۰۶

وجه بیست و یکم حسن تعلیل: حسن تعلیل، عبارت است از این که دو وصف در کلام بیاورند که یکی علت دیگری است ولی مقصود سخن هر دو باشند. مانند سخن علی (ع) در بدگویی دنیا: «دنیا در نظر پروردگار خوار آمد،

۱۰۴ - سوره سبأ (۳۴): آیه (۲۴): ما یا شما، بر راه هدایت یا گمراهی آشکار هستیم.

۱۰۵ - سوره شعرا (۲۶): آیه (۲۳ و ۲۶): فرعون از موسی (ع) پرسید پروردگار جهانیان کیست؟

حضرت موسی (ع) پاسخ داد پروردگار شما و پروردگار پدران پیشین شما.

۱۰۶ - در لاغری جسم من همین بس که من مردی هستم که اگر مخاطب شما قرار نگیرم مرا نمی بینید

بنابراین حلالش به حرام و خیرش به شرآمیخته شد. ۱۰۷» و مانند سخن زیر:

فان غادر الغدران فی صحن و جتتی فلا غرو منه لم یزل کان قادرا ۱۰۸

هرچند اقسام نظم کلام فراوان است ولی چون بسیاری از آنها در کلام متقدمان کمتر یافت می‌شود، و این مقدار ترتیب در کلام چیزی است که علمای متأخر زحمت کشیده شناسایی و انشا کرده‌اند، ناگزیر آنچه که در قرآن کریم و سخنان پیامبر (ص) و علی (ع) و دیگر فصحا است ذکر کردیم. و آنچه که علمای متأخر نقل کرده‌اند. هرچند به دقت سخن پیشینیان نیست ولی بر ذکاوت و زرنگی آنها دلالت دارد.

فصل سوم

فصل سوم تقدیم و تأخیر کلمات در جمله و در آن بحثهایی است

بحث اول - فایده تقدیم و تأخیر، هرگاه لفظی بر غیر خود در جمله مقدم شود دو صورت دارد، یا در نیت مؤخر است مانند مقدم شدن خبر بر مبتدا و مفعول بر فاعل، و یا در نیت مقدم است هرچند در آخر آمده باشد، مانند این که دو اسم در جمله بیاورند که هر کدام صلاحیت مبتدا و خبر شدن را داشته باشند؛ مانند: **زیدُ المنطلق**؛ در این مثال زید مبتدا و المنطلق خبر است و نیز می‌توان گفت. **المنطلق زید**؛ که در این صورت المنطلق مبتدا و زید خبر است و این دو وجه فرقی با یکدیگر ندارند.

سیبویه گفته است هنگامی که فاعل و مفعول در جمله ذکر شوند، آن که از نظر گوینده مهمتر است در آغاز قرار می‌گیرد خواه فاعل یا مفعول باشد. چنان که هرگاه بخواهند از کشته شدن شخص خارجی خبر بدهند بدون توجه به این که شخص معینی است می‌گویند: **قَتَلَ الخَارجیَّ زیدُ**؛ که مفعول، خارجی است و

۱۰۷ - هَانَتْ عَلَيَّ رَبِّيهَا فَخَلَطَ خَلَالَهَا بِخَرَامِهَا وَخَيَّرَهَا بِشَرِّهَا

۱۰۸ - اگر قطعات آب در بستر زمین یا باغ من باقی بماند مهم نیست زیرا زمین مدام به آب نیاز دارد.

مقدم آورده شده است؛ یعنی اهمیت به مفعول داده شده است. هر گاه از بعضی از فضلا کار زشتی صادر شود و بخواهند از آن اطلاع دهند نام او را قبل از فعل ذکر می کنند، زیرا ذکر نام و سپس نسبت دادن فعل به او بهتر در ذهنها جایگزین می شود و در نزد خیردهنده ذکر نام مهمتر است. اینک پس از بیان فوق تقدیم آنچه که در استفهام و خبر و نفی مهم است و آنچه که مهم نیست باید بدانی.

بحث دوم - تقدیم و تأخیر در استفهام کلمه ای که بعد از حروف استفهام واقع می شود یا فعل است یا اسم. اگر فعل باشد وقوع آن مشکوک است و درباره شناخت آن سؤال می شود. مانند این که بگویی: «أَبْنِي زَيْدٌ دَارَةٌ: «آیا زید خانه اش را ساخت». در این مثال شك در ساختن خانه بوده و از آن سؤال شده است.

اگر بعد از استفهام اسم باشد سؤال در مورد تعیین فاعل است. مانند این که بگویی: «أَأَنْتَ بَنَيْتَ هَذِهِ الدَّارَ، «آیا تو این خانه را ساخته ای».

استفهام گاهی انکاری و گاهی برای تقریر آورده می شود قاعده ای که در باره استفهام گفته شد در هر دو نوع صادق است. استفهام انکاری مانند سخن خداوند متعال: «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ»^{۱۰۹}، «أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ»^{۱۱۰}.

در این دو مثال فعل مورد انکار قرار گرفته است. هرگاه اسم بر فعل مقدم شود وجود فاعل مورد انکار قرار می گیرد. مانند این که در هنگام انکار شاعر بودن کسی بگویی: «أَأَنْتَ قُلْتَ هَذَا الشَّعْرَ، «آیا تو این شعر را گفته ای».

اما استفهام تقریری مانند سخن خداوند متعال: «أَخْرَفْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا»، «أَقْتَلْتَ نَفْسًا رَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ»^{۱۱۱}. در این دو مثال منظور از بیان سوراخ کردن

۱۰۹ - سوره بنی اسرائیل (۱۷): آیه (۴۰): آیا خدا شما را بر فرزندان پسر برگزیده است.

۱۱۰ - سوره صافات (۳۷): آیه (۱۵۳): آیا خدا دختران را بر پسران برگزید.

۱۱۱ - سوره کهف (۱۸): آیه (۷۱ و ۷۴): آیا کشتی را سوراخ می کنی تا سرنشینان آن را غرق کنی؟ - آیا

شخص بی گناهی که کسی را نکشته است کشتی؟

کشتی و قتل نفس مقدمه‌سازی است برای سرزنش کردن فاعل.

در صورتی که اسم پس از حرف استفهام انکاری باشد مانند: **أَأَنْتَ الَّذِي قَتَلْتَ زَيْدًا**، «آیا تو همانی که زید را کشتی؟» در این جا سؤال برای اقرار گرفتن از مخاطب است تا قاتل معین شود.

آنچه درباره فاعل گفتیم درباره مفعول هم صادق است یعنی هرگاه مفعول پس از حرف استفهام انکاری واقع شود انکار مفعول است. مانند انکار فاعل یعنی انکار از این جهت است که فعل بر آن مفعول واقع شده باشد. مانند سخن خداوند متعال: **«قُلْ أَعْيَبَ اللَّهُ أَنْخِذُ وَلِيًّا»** ۱۱۲، **«أَعْيَبَ اللَّهُ تَدْعُونَ»** ۱۱۳، **«أَبَشِّرْ أُمَّنَا وَوَاحِدًا تَتَّبِعُهُ»** ۱۱۴.

در مثالهای فوق انکار متوجه مفعول است بدین معنی که جایز نیست فعل بر مفعول واقع شود.

بحث سوم - تقدیم و تأخیر در حرف نفی هرگاه حرف نفی را بر سرفعل درآوری و بگویی: **مَأْضَرَبْتُ زَيْدًا**، «زید را نزدَم»؛ فعل زدن را از خود نفی کرده‌ای. این بدان معنی نیست که دیگری زید را نزده باشد، زیرا نفی زدن از خود نه مقتضی زدن زید از ناحیه دیگری است و نه زدن زید را از ناحیه دیگری نفی می‌کند، زیرا نفی خاص (زدن زید از ناحیه خود) دلالت بر نفی عام و ثبوت آن نمی‌کند.

اگر نفی را بر اسم داخل کنی و بگویی: **مَا أَنَا صَرَبْتُ زَيْدًا**، «من شخصاً زید را نزدَم». از این مثل فهمیده می‌شود که زید مورد ضرب واقع شده است ولی ضارب زید شما نیستید. یعنی نفی زدن فقط از گوینده می‌شود. فرق دو عبارت فوق را (دخول حرفی نفی بر فعل و اسم) را ذوق سلیم درک می‌کند.

۱۱۲ - سوره انعام (۶): آیه (۱۴): بگو ای پیامبر آیا غیر خدا را به یاری و دوستی برمی‌گزینید؟

۱۱۳ - سوره انعام (۶): آیه (۴۰): آیا در آن ساعت سخت غیر خدا را می‌خوانید؟

۱۱۴ - سوره قمر (۵۴): آیه (۲۴): آیا بشری از جنس خودمان را پیروی کنیم؟

بحث چهارم - تقدیم و تأخیر در خبر مثبت و منفی تقدیم و تأخیر در خبر مثبت و منفی، مانند تقدیم و تأخیر در استفهام است. مثلاً اگر اسم را مقدم داری و بگویی: **زَيْدٌ قَدْ فَعَلَ**؛ «محققاً زید انجام داده است»، مقتضای این گونه کلام به دلیل تقدّم اسم نظر خاص داشتن به فاعل است. نظر داشتن به فاعل به دو گونه ممکن است یا برای تخصیص فعل به فاعل اسم در ابتدا ذکر می شود مانند: **أَنَا كَتَبْتُ**، «من شخصاً نوشتم»؛ که مقصود اختصاص نوشتن به گوینده است، نه غیر او. و یا به خاطر این است که مقدّم داشتن اسم تأکید بیشتری برای اثبات فعل به فاعل دارد. (در این جا تأکید منظور است نه حصر) مانند قول عرب: **فَلَانٌ يُعْطِي الْجَزِيلَ**؛ «فلانی نیکو می بخشد». در این مثال مقصود حصر نیست منظور این است که شنونده بداند بخشش نیکو طبیعت بخشنده است و چون اسمی را که درباره اش خبر می دهی ذکر کنی و اسم خالی از عوامل نمی باشد مگر این که نسبت دادن غیر به اسم قصد شود. توضیح این که هر گاه اسمی را که درباره آن خبر می دهیم سابقه ذهنی نسبت به آن داشته باشیم آمادگی ما برای شنیدن خبری از او بیشتر می شود، چنان که اگر فقط مبتدا را ذکر کرده و بگویی «عبدالله» و قصد این باشد که از او سخنی به میان آوری، شوق و علاقه ای به شناختن آن پدید می آید و هنگامی که خبر آن را ذکر کنی ذهن آمادگی بیشتری را برای پذیرش آن دارد. مانند پذیرفتن معشوق به وسیله عاشق.

سخن را به این ترتیب آوردن (یعنی آوردن اسم در آغاز و خبر در انجام)، در تحقیق و نفی شبهه رساتر است. هرگاه فعل را در آغاز جمله بیاوری مقتضای کلام توجه خاصی به بیان فعل است مانند سخن حق تعالی: **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ**، ۱۱۵ مقصود در این جا بیان حکم و نسبت آن به خداوند تعالی

است. حکم منفی نظیر حکم نفی است (مثالهای بالا) مانند این که بگویی: أَنْتَ لَا تَحْسُنُ هَذَا الْفِعْلُ؛ «تو این کار را خوب انجام نمی دهی». اسم مقدم است و فعل منفی مؤخر است و نیز مانند: لَا تَحْسُنُ أَنْتَ هَذَا الْفِعْلُ، که فعل منفی مقدم است.

بحث پنجم - تقدیم و تأخیر حرف نفی بر اسم عام تقدیم: هرگاه حرف نفی را بر کلمه‌ای که معنای عموم دارد مقدم بیاوری و بگویی: مَا أَفْعَلُ كُلَّ كَذَا؛ نفی عموم کرده‌ای و با اثبات خاص منافات ندارد چنان که در همین مورد اگر بگویی: وَأَفْعَلُ بَعْضُهُ؛ «بخشی از آن را انجام دادم»، در سخت تناقض نگفته‌ای، ولی اگر کلمه‌ای که بر عموم دلالت می‌کند بر حرف نفی مقدم بداری و بگویی: كُلُّ كَذَا مَا أَفْعَلُهُ؛ «هیچ کاری انجام نداده‌ام»، از این مثال عموم نفی فهمیده می‌شود و اگر بعد از این سخن بگویی: أَفْعَلُ بَعْضُهُ، «بخشی از آن را انجام داده‌ام»، تناقض گفته‌ای، با توضیح فوق فرق میان مرفوع خواندن (کله) و منصوب خواندن آن در شعر ابی‌النجم روشن می‌شود:

قد اصبحتم أم الخیار تدعی علی ذنبنا کله لم اصنع ۱۱۶

اگر کلمه کل را با نصب بخوانیم نفی عموم را اقتضا می‌کند و اگر آن را مرفوع بخوانیم مقتضی عموم نفی خواهد بود.

بحث ششم - شمارش اقسام تقدیم و تأخیر، در تقدیم و تأخیر، کیفیت سخن بسیار دگرگون می‌شود. گاهی فرق گذاشتن میان تقدیم کلمه و تأخیر آن ظرافت خاصی پیدا می‌کند مانند سخن حق تعالی: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ» ۱۱۷، با مقدم آوردن شرکا بر جن فهمیده می‌شود که سزاوار نیست برای خدا شریک

۱۱۶ - أم الخیار (نام همسرش) صبح کرد درحالی که برمن ادعای گناهان زیادی را داشت که هیچ يك

از آنها را انجام نداده‌ام

۱۱۷ - سورة انعام (۶): آیه (۱۰۰) یعنی: برای خدا شریکانی از جن قرار دادند

باشد نه از جن و نه از غیر جن. در این صورت نکوهش متوجه کسانی است که برای خدا شریک قرار می دهند. ولی اگر کلمه جن بر شریک مقدم آورده شود جز این فهمیده نمی شود که آنها جن را پرستیده اند، اما این که معبود دیگری را انکار داشته اند از این کلام فهمیده نمی شود: بنابراین مذمت به دلیل عبادت جن متوجه آنهاست.

با دقت در مفهوم آیه فوق دانسته شد که در تقدیم و تأخیر بعضی از کلمات بر بعضی نیاز به ظرافت خاصی است. اینک ما بعضی از موارد حسن تقدیم و تأخیر را بیان می کنیم. حسن تقدیم در ده مورد و بشرح زیر است:

۱- نیاز به تقدیم کلمه ای اتم در معنی و دانستن آن مهم باشد مانند سخن خداوند متعال: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ» در این آیه مقدم آوردن شرکاء لازمتر است، زیرا مقصود توبیخ آنان برای قرار دادن مطلق شریک برای خداست.

۲- جایی است که تأخیر فاعل و تقدیم مفعول به اتصال کلام سزاوارتر باشد مانند سخن خداوند متعال: تَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ؛^{۱۱۸}، تأخیر فاعل برای هماهنگی کلام از تأخیر مفعول مناسبتر است.

۳- تقدیم کلمه ای که از کلمه دیگر شناخته شده تر باشد. مانند: مقدم داشتن مبتدا بر خبر و موصوف بر صفت. بنابراین شایسته است که در جمله زید قائم، زید که مبتداست در آغاز آورده شود، زیرا ذهن شنونده نسبت به مبتدا که معرفه است آشناتر است. لذا کلام از نظر فایده رسانی در مقام و مرتبه خود قرار دارد.

در مورد اشکال فرضی راجع به جمله فعلیه که مقدم بر فاعل بیان شود و مطابق تعریف فوق نیست، امام فخر رازی چنین پاسخ می دهد:

«این سخن به مقدم آوردن فعل نقض نمی شود؛ زیرا فعل لفظی است که

۱۱۸- سورة ابراهيم (۱۴) آیه (۵۰) یعنی: و در شعله آتش چهره های آنها پنهان است.

دلالت کننده بر ثبوت معنی برای موضوعی غیر معین در زمانهای سه گانه است و اسناد به منزله جزء ذاتی برای مفهوم فعل می باشد. با توجه به این که اسناد امری اضافی است و هرگاه عقل توجه به امر اضافی نماید یا از آن منتقل به مسندالیه می شود یا نمی شود. در صورتی که منتقل به مسندالیه نشود مفهوم کلام حاصل نشده و اعتبار معنوی خود را از دست می دهد. و اگر ذهن به مسندالیه فعل منتقل شود، مسندالیه آن، فاعل فعل خواهد بود؛ بنابراین از ضرورت اسناد فهمیدن مسندالیه است. و هر گاه این ترتیب در ذهن لازم باشد برای مطابقت ذهن با خارج، در خارج نیز این ترتیب لازم است. (منظور امام فخر این است که هر چند فعل در جمله مقدم شده است اما ذهن بلافاصله متوجه فاعل می شود و بنابر این فاعل اعرف است و زیبایی به قاعده تقدم اعرف وارد نمی سازد).»

به عقیده من (شارح) چنان که در گذشته گفتیم هر گاه فعل در خبر دادن بر فاعل مقدم شود به این دلیل است که ذکر آن مهم تر است زیرا مقصود جمله فعل است نه فاعل بلکه بیان وقوع فعل در زمان معین و نسبت آن به فاعل است. هر گاه منظور این باشد صحیح است بگوئیم: مقدم داشتن اعرف واجب است. هر گاه ذکر دو کلمه در اهمیت مساوی باشد، هر يك می تواند مقدم واقع شود و اگر ذکر یکی دارای اهمیت بیشتری باشد مقدم آوردن آن لازم است.

۴ - تقدیم حروف صدرطلب (حروف استفهام، نفی و نهی) امام فخر رازی گفته است: «دلیل صدرطلبی استفهام این است که پرسش برای فهمیدن چیزی به کار می رود و این حالت اضافی است که هرگاه عقل آن را درك کند به آنچه مورد پرسش است منتقل می شود و چون انتقال ذهنی به کلمه مورد استفهام امری واجب است لزوماً باید حرف استفهام در آغاز به کار رود زیرا حرف استفهام است که بر استفهام دلالت می کند و سپس کلمه مورد استفهام به آن می پیوندد.»

من (شارح) می گویم ممکن است تقدیم این حروف از باب این باشد که

اهمیت خاصی در جمله دارند زیرا استفهام، نفی و نهی معانی معقولی هستند که مقصود از جمله‌ای که این حروف بر آنها وارد می‌شود ذاتاً بیان همان معانی است و بدین سبب اهمیت بیشتری داشته و سزاوارترند که در اول جمله قرار گیرند. حروفی که دلالت بر نسبت اجزای کلام دارند مانند *إِنَّ* و نظایر آن، *كَأَنَّ* و نظایر آن، *عَسَى* و *بَابِ* آن، و *نِعْمَ* و *بِئْسَ*، دارای همین خصوصیتند تقدّم آنها در جمله به این دلیل است که معنای آن حروف مقصود اصلی و اولی جمله‌هایی است که بر آنها داخل می‌شوند.

۵- تقدّم داشتن کلی بر جزئیاتش می‌شود، زیرا در نزد عقل کلی از جزئیاتش شناخته‌تر است و چنان که یادآور شدیم تقدّم شدن اعراف سزاوارتر است.

۶- تقدیم دلیل بر مدلول

۷- تقدیم ناقص بر کامل مانند تقدّم شدن موصول بر صله و مضاف بر مضاف‌الیه زیرا مکمل شیء بر خود شیء مقدم نمی‌شود.

۸- تقدّم اسمهای متبوع بر تابعشان (مانند تقدیم موصوف بر صفت) زیرا تابع بر متبوع خود مقدم نمی‌شود.

۹- تقدیم اسمهای ظاهر بر ضمیرش، زیرا نیاز به ضمیر هنگامی است که بخواهیم چیزی را به اسم ظاهر نسبت دهیم و این عقلاً تأخیر ضمیر را ایجاب می‌کند و در شکل جمله نیز باید چنین باشد مانند: *ضَرَبَ زَيْدٌ غُلَامَهُ*؛ «زید غلامش را زد» و *قَضَى زَيْدٌ حَاجَتَهُ* «زید نیازمندیش را برآورد». در هر دو مثال ضمیر بعد از صاحب ضمیر آورده شده است.

۱۰- تقدیم فاعل بر انواع مفعول و آنچه که در حکم مفعول است. چون مفعول به دلیل نسبت فعل به فاعل به آن ملحق می‌شود پس لازم است که از فاعل مؤخر باشد.

چون دلیل وجوب تقدیم بعضی از کلمات دانسته شد، علت تأخیر بعضی از کلمات نیز روشن گردید.

فصل چهارم

فصل و وصل: نتیجه دانستن وصل و فصل شناختن مواضع حروف عطف و استیناف و توجه به کیفیت وقوع حروف عطف در جایگاه مناسبشان است و این بحث در نزد علمای بلاغت پرارزش است و به این دلیل بعضی از آنها این بحث را تعریف بلاغت دانسته و گفته‌اند هرگاه از بلاغت سؤال شود پاسخ دهید که بلاغت معرفت فصل و وصل است، به دلیل ظرافت و پیچیدگی که در رساندن معنای مقصود دارد. و مقصود از بلاغت جز رساندن معانی ظریف و دقیق نیست. تحقیق در این باره را در دو بحث می‌آوریم:

بحث اول - فایده عطف. فایده عطف، بیان شرکت در حکم میان معطوف و معطوف علیه است. ادوات عطف به چند دسته تقسیم می‌شوند. برخی از حروف عطف جز بیان شرکت در حکم میان دو کلمه معنای دیگری را افاده نمی‌کنند مانند واو عطف، و بعضی علاوه بر بیان شرکت در حکم، معنای اضافه‌ای را دربر دارد، مانند فا و ثم که این دو دلالت بر تعقیب زمانی معطوف نسبت به معطوف علیه دارد، اگر چه ثم مخصوص تراخی (یعنی فاصله زمانی) است. و مانند حرف عطف او که بر تردید دلالت می‌کند. اینک ما از مطلق اشتراك بحث می‌کنیم:

عطف یا در مفردات است و اقتضای آن اشتراك در اعراب است، یا در جملات، در صورتی که در جملات باشد یا جمله در حکم مفرد است مانند: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ خَلَقَهُ حَسَنٌ وَ خُلِقَهُ قَبِيحٌ؛ «بر مردی گذشتم که خوش صورت و بدسیرت بود»، که در این صورت شرکت در اعراب نیز حاصل است، زیرا دو جمله صفتند برای يك جمله نکره. و اگر جمله در حکم مفرد نباشد یا به این

صورت است که یکی از دو جمله ذاتاً به دیگری وابسته است یا نیست. اگر وابسته نباشد یا بینشان مناسبت است یا نیست، پس به سه قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول - یکی ذاتاً به دیگری وابسته باشد. یکی از دو جمله تأکید برای دیگری باشد. مانند سخن حق تعالی: «الم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ» ۱۱۹؛ جمله «لاریب فيه» تأکید جمله اول است و در این صورت آوردن حرف عطف جایز نیست، زیرا تأکید ذاتاً وابسته به مؤکد است، پس نیاز به لفظی که دلالت بر وابستگی کند نیست.

قسم دوم - بین دو جمله اصلاً مناسبتی نباشد. در این مورد باید حرف عطف حذف شود، زیرا حرف عطف ایجاد مناسبت می‌کند و ما گفتیم که بین دو جمله اصلاً مناسبتی نیست.

قسم سوم - میان دو جمله با آن که تعلق ذاتی نیست ولی مناسبت وجود دارد در این مورد به کار بردن حرف عطف واجب است و ممکن است به چند صورت فرض شود.

۱ - یا مخبر عنه (مبتدا) در دو جمله دو چیز است یا یک چیز. در صورتی که دو چیز باشد یا مناسبت بین دو خبر است یا بین دو مبتدا و یا بین دو مبتدا و دو خبر است.

وقتی که مناسبت تنها بین دو خبر یا دو مبتدا باشد در این صورت ترتیب جمله بین آنها به هم می‌خورد زیرا اگر بگویی: زیدٌ طویلٌ والخليفةُ قصيرٌ؛ هر چند بین بلندی قامت زید و کوتاهی قد خلیفه (دو خبر) مناسبت عکس هست ولی چون بین زید و خلیفه (دو مبتدا) مناسبت نیست لذا ترتیب جمله به هم خورده است. و چنین است اگر بگویی: زیدٌ طویلٌ و عمروٌ شاعرٌ؛ که مناسبتی بین بلند قامتی زید و شاعری عمرو نیست نظم مختل گشته و عطف روا نیست.

با توجه به بحث فوق روشن شد که واجب است بین دو مبتدا و دو خبر مناسب برقرار باشد، ولی اگر مبتدا در هر دو جمله شیء واحدی باشد عطف واجب است مانند این که بگویی: «فَلَانٌ يَضُرُّ وَيَنْفَعُ وَيَأْمُرُ وَيَنْهَى» و... «فلانی ضرر می زند و نفع می رساند، و فرمان می دهد و نهی می کند»؛ زیرا اگر بگویی آن شخص ضرر می زند و نفع می رساند معنای حرف عطف این است که او جامع ضرر و نفع است و اگر حرف عطف حذف شود این جامعیت نخواهد بود.

بحث دوم - عطف چند جمله بر چند جمله: همان گونه که جایز بود يك جمله بر يك جمله عطف شود، جایز است که چند جمله بر چند جمله دیگر عطف شوند. این موضوع در صورتی است که جملات شرط و جزا باشد، زیرا گاهی مجموع دو جمله شرط، و مجموع دو جمله دیگر جزا واقع می شود. مانند سخن حق تعالی: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ» ۱۲۰.

میان دو جمله شرط: مَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ، و يتبع غير سبيل المؤمنين، و دو جمله جزا نُوَلِّهِ، وَنُصَلِّهِ، عطف برقرار است.

آنچه در باره شرط و جزا گفتیم بطور کلی در باره عطف چند جمله بر چند جمله صادق است مانند سخن خداوند متعال: «وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ. وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ» ۱۲۱^(۱)

۱۲۰ - سورة نساء (۴): آیه (۱۱۵): و هرکس پس از روشن بودن راه حق بر او با رسول خدا به مخالفت برخیزد و راهی غیر طریق اهل ایمان پیش گیرد، وی را به همان طریق باطل و راه ضلالت که برگزیده و گذاریم و او را به جهنم افکنیم.

۱۲۱ - سورة قصص (۲۸): آیه (۴۴): ای رسول ما تو آن هنگام که ما به موسی مقام نبوت و فرمان الهی عطا کردیم به جانب غربی (کوه طور) نبودی و حضور نداشتی و لکن ما امم و قبایلی را بیافریدیم که عمر دراز یافتند و تومیان اهل مدین (که به جهل و گمراهی می زیستند) نبودی.

جمله «و ماكنت ثاوياً» بر جمله «وماكنت من الشاهدين» عطف شده است، نه بر جمله «ولكننا»؛ زیرا اگر بر جمله ما قبل خود و لكننا... عطف می شد، در پوشش حکم لکن قرار می گرفت و تقدیر جمله چنین بود: لکنک ما کنت ثاوياً و این از نظر معنی باطل بود؛ و اگر و ماكنت من الشاهدين، بدون در نظر گرفتن جمله بعدی «ولكننا...» عطف گرفته شود کلمه لکن در موضع خود قرار نگرفته و چنین عطفی جایز نیست (منظور این است که تمام جملات در رابطه عطفی معنا داشته و مکمل یکدیگرند).

فصل پنجم

در باره حذف و اضمار که دارای دو بحث است

بحث اول - درباره حذف مفعول، مبتدا و خبر است: حذف مفعول گاهی مقصود از فعل متعدی تنها نسبت آن به فاعل است در این حال فعل متعدی در عدم نیاز به مفعول مانند فعل غیر متعدی است. مانند این که بگویی: فلان يحل و يعقد و يأمر و ينهى و يضرب و ينفع، (در این مثال مفعول حذف شده است) و مانند سخن خداوند متعال: «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» ۱۲۲، در این آیه نیز مفعول حذف شده است.

گاهی مقصود از ذکر فعل متعدی، نسبت دادن آن به مفعول است لکن مفعول به یکی از دو منظور حذف می شود.

۱ - هر چند مفعول مورد نظر هست ولی برای توهم تعظیم و تفخیم حذف

می شود مانند شعر بُختری

ان یری مبصر و یسمع واع ۱۲۳

شجو حُسَّاده و غیظ عداه

۱۲۲ - سورة زمر (۳۹): آیه (۹): آیا آنهايي که می دانند با آنهايي که نمی دانند برابرند.

۱۲۳ - فضیلتی دارد که اگر دیده و شنیده شود حسدورزش را اندوهگین می سازد و دشمنانش را غمگین.

در مصرع دوم مفعول یری و یسمع که مفعول معینی می باشد حذف شده است تا این توهم را ایجاد کند که هرآنچه از او می بینند و هرآنچه از او می شنوند نیک است؛ این نوع بیان، فضیلت ممدوح را نسبت به حزن حسودان و خشم دشمنان ثابت می کند و به این علت کلام دارای بلاغت خاصی است. و اگر مفعول معین در کلام ذکر می شد آن عظمت موهوم حاصل نمی شد، زیرا ذهن اختصاص می یافت به عظمت معینی که به عنوان مفعول در جمله آورده شده بود و معانی دیگری را تداعی نمی کرد.

گاهی آوردن مفعول رساتر و سزاوارتر است و این هنگامی است که مفعول امر با عظمت و تازه ای باشد مانند این سخن: **وَلَوْ شِئْتَ أَنْ أَبْكِيَ دَمًا لَبَكَيْتُهُ؛** «اگر بخواهم خون بگیرم می گیرم». چون خون گریستن امری شگفت آور است، به عنوان مفعول در جمله ذکر شده است.

۲- مفعول به دلیل معلوم بودن حذف می شود، مانند سخن علی (ع): **إِنْ أَشَقَّ لَهَا حَرَمٌ وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَعَمٌ، مَفْعُولٌ «حَرَمٌ»** که «أَنْفَهَا» و مفعول **تَقَعَمٌ** که «مَهَالِكٌ» بوده به دلیل وضوح، از جمله حذف شده است.

۳- مفعولی که ضمیر است به شرط این که تفسیر شود از کلام حذف می شود مانند: **أَكْرَمَنِي وَ أَكْرَمْتُ عِبْدَ اللَّهِ، «عِبْدَ اللَّهِ** مرا اکرام کرد و من او را گرامی داشتم». در این جا ضمیر متصل مفعولی از اکرمت حذف شده است و کلمه **عِبْدَ اللَّهِ** آن را تفسیر می کند.

حذف مبتدا و خبر. حذف هر يك از مبتدا و خبر نقل شده است. گاهی مبتدا و گاهی خبر به مناسبتی حذف می شوند حذف مبتدا مانند سخن حق تعالی: **«سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا»؛** در این مثال ضمیر هی که مبتدای جمله بوده حذف شده است.

حذف خبر مانند سخن حق تعالی: **«طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ»؛** در این مثال **خَيْرٌ**

که عنوان خبر جمله را داشته حذف شده است که در اصل (طَاعَةٌ خَيْرٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ خَيْرٌ بُوَدَهِ اسْتِ).

در موارد زیادی مبتدا و خبر حذف می شوند و با این وصف بلغا حذف را زیبا دانسته اند. عبدالقاهر جرجانی گفته است هیچ اسمی که حذف آن سزاوارتر است از کلام حذف نمی شود جز این که حذف آن از ذکر آن زیباتر است. البته زیبایی آن درحالی است که بلاغت از آن فهمیده شود.

بحث دوم - اختصار کلام ایجاز یا اختصار عبارت است از بیان مقصود با کمترین حروف ممکن بدون این که در کلام نقصانی پدید آید. مانند سخن حق تعالی: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ»^{۱۲۴} این معنی در زبان عرب به صورت این ضرب المثل بوده است: «الْقَتْلُ انْفِي لِلْقَتْلِ؛ وقتی که آیه مزبور نازل شد این ضرب المثل متروک شد. برتری آیه از لحاظ ایجاز نسبت به ضرب المثل به دو صورت روشن است:

یکی آن که آیه حروف کمتری دارد زیرا در آیه ۱۰ حرف و در ضرب المثل ۱۴ حرف وجود دارد؛

دوم این که ضرب المثل صرف قتل را موجب قتل دانسته و به قصاص بودن آن اشاره نکرده است. آیه از لحاظ ایجاز برتریهای دیگری دارد که ما سخن را به ذکر آنها طولانی نمی کنیم.

از دیگر موارد ایجازسخن، عبارت علی (ع) است: قِيمَةُ كُلِّ امْرَأٍ مَا يُخِيسُهُ؛ ارزش هر انسانی به کارهای شایسته اوست. «الْمَرْءُ عَدُوٌّ لِمَا جَهَلَهُ؛ انسان دشمن هر آن چیزی است که نمی شناسد». الْجَزَعُ أَتَعَبُ مِنَ الصَّبْرِ، «بی تابی از شکیبایی مشکلتر است». تَخَفُّوْا تَلْحَقُوْا «سبک بار باشید تا به حق برسید».

فصل ششم

در احکام **إِنَّ** و **إِنَّمَا** و نظیر این دو، و در آن بحثهایی است.
بحث اول - فواید **إِنَّ**. **إِنَّ** چهار فایده دارد:

فایده اول - **إِنَّ** گاهی دوجمله را به هم ربط می دهد و از آن نظمی پدید می آید مانند سخن حق تعالی: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ**» ۱۲۵. در این مثال «**إِنَّ**» جمله دوم را به جمله اول ربط داده است؛ و نیز مانند سخن دیگر حق تعالی: «**اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ**» ۱۲۶؛ **إِنَّ** جمله زلزله الساعه را به جمله **اتَّقُوا...** ربط داده است. و مانند سخن حضرت علی (ع): **أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَا يَسْتَعْنِي الرَّجُلُ وَإِنْ كَانَ ذَا مَالٍ عَنْ عَشِيرَتِهِ**، «ای مردم، همانا انسان از فامیلش بی نیاز نمی شود هرچند دارای مال و ثروت باشد.» و نیز مانند این سخن علی (ع): **عِبَادَ اللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ**: «بندگان خدا، همانا محبوب ترین بنده نزد خدا کسی است که خداوند او را در تهنید نفسش یاری کند.» اگر **إِنَّ** را از جملات یاد شده حذف کنیم، ارتباطی که با بودن **إِنَّ** میان جمله ها برقرار بود از بین می رود. به عنوان مثال اگر **إِنَّ** را از جمله دوم **اتَّقُوا رَبَّكُم...** حذف کنیم در صورتی که **إِنَّ** برای بیان علت حکم جمله اولی باشد ناگزیر باید به جای **إِنَّ** «فاء» را جاگزین کرد و چنین گفت: ... **فَزَلْزَلَةُ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ**. فایده دوم - داخل شدن **إِنَّ** بر ضمیر شانی که پس از آن جمله شرطیه و

یا غیر آن بیان شود حسن و زیبایی خاصی دارد که با نبودن **إِنَّ** این برتری و زیبایی نخواهد بود، مانند سخن حق تعالی: «**إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِر...**»، در این آیه شریفه **إِنَّ**

۱۲۵ - سورة فاطر (۳۰) آیه (۵): ای مردم البته وعده (قیامت) خدا حق است.

۱۲۶ - سورة حج (۲۲) آیه (۱): ای مردم، خدا ترس و پرهیزگار باشید که زلزله روز قیامت بسیار حادثه

بر سر ضمیر شأن در آمده و پس از آن جمله شرطیه ذکر شده است. و در کلام علی (ع): یا ایها الناس انه لا یستغنی الرجل، إن برسر ضمیر شأن داخل شده است. فایده سوم - إن اسم نکره را آماده می کند که مبتدا واقع شود مانند سخن علی (ع): عباد الله إن من أحب عباد الله...؛ اگر ان از کلام حذف شود حسن و بلاغت سخن و گاهی اصل معنا از میان می رود: إن شواء و نشوة و خیب البازل الامون؛ «همانا کباب و شراب و چهار دست رفتن شتر جوان قوی از خوشیهای زندگی است».

اگر ان از صدر کلام برداشته شود نکره (شواء) از مبتدا بودن خارج و کلام بی معنی می شود.

فایده چهارم - هرگاه ان بر جمله داخل شود گاهی ما را از خبر بی نیاز می کند، مانند: إن مالا وان ولدأ؛ که در اصل ان لهم مالا وان لهم ولدأ بوده که خبر حذف شده است و مانند قول اعیسی:

ان محلا وان مرتحلا و ان فی السفر اذ مضوا مهلا ۱۲۷

اگر ان از مصرع اول حذف شود، اسم نکره مبتدا واقع نمی شود. حق این است که ان برای تاکید کلام آورده شود و اگر خبر در جمله بیان کننده مقصود باشد و برای شنونده تردیدی در پذیرفتن مفهوم و معنی نباشد نیازی به ان نیست و به همین دلیل است که هرگاه خبر دور از ذهن باشد آوردن ان حسن بیشتری دارد. وقتی که مبتدا باشد به دلیل شدت نیاز به تاکید، ان همراه لام بر سر خبر درمی آید.

بحث دوم - فایده انما همه علمای نحو اتفاق نظر دارند که انما برای حصر است. و از آن انحصار فهمیده می شود مانند سخن علی (ع): وانما سمیت

۱۲۷ - همانا برای ما جای اندک اقامت و سپس کوچ کردن است، زیرا در سفر پس از درنگ کوتاهی

الشُّبُهَةُ شُبُهَةٌ لِأَنَّهَا تَشْبُهُ الْحَقَّ ، «منحصراً شبهه را به دلیل شباهت به حق شبهه نامیده‌اند». و مانند سخن دیگر حضرت علی (ع): اِنَّا لَم نَحْكُم الرِّجَالَ وَاِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنَ وَهَذَا الْقُرْآنُ اِنَّمَا هُوَ خَطُّهُ مُسْتَوٍ بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَاِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرِّجَالُ، «ما افراد را داور قرار نمی‌دهیم و منحصراً قرآن را داور می‌شناسیم و این قرآن منحصراً خطی است که میان دو جلد قرار دارد و سخن نمی‌گوید و فقط افراد از آن سخن می‌گویند.»

مقصود حضرت از حصر در این صورتها آشکار است.

بعضی از نحویان گفته‌اند اِنَّمَا برای حصر به کار نمی‌رود و به سخن حق تعالی استدلال کرده‌اند: «اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ» ۱۲۸ و نیز به این سخن خداوند متعال: «اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ» ۱۲۹، «به حقیقت مؤمنان برادرند». با این که اجماع بر این است که آن کس که دلش از خوف خدا بیمناک نشود گاهی مؤمن است. و برادری منحصر به مؤمنان نیست.

جواب این گروه این است که ریشه شك آنها بی‌توجهی به قاعده حصر می‌باشد. قاعده حصر این است که جزء آخر کلام که پس از اِنَّمَا آورده می‌شود مخصوص به حکم حصر می‌باشد چه موضوع باشد مانند: اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ، در این مثال مقصود حصر قیام در زید است. و یا محمول باشد مانند سخن حق تعالی: «اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ». مقصود این است که منحصراً پیغمبر از بشر است و از غیر بشر نیست.

پس از روشن شدن این قاعده، متوجه می‌شوید که در دو صورت یاد شده قبل (اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ... و اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ) اِنَّمَا افاده حصر کرده‌است.

۱۲۸ - سورة انفال (۸): آیه (۲): مؤمنان کسانی هستند که هرگاه یادی از خدا شود دلهایشان ترسان

ولرزان شود

۱۲۹ - سورة حجرات (۴۹): آیه (۱۰): به حقیقت مؤمنان برادر یکدیگرند.

اما در آیه اول مقصود از ایمان بالاترین مرتبه آن که اخلاص است می باشد و با درنظر گرفتن این حقیقت روشن می شود که مؤمنان با این وصف منحصرأ کسانی هستند که از یاد خدا بیمناک می شوند.

در آیه دوم مؤمنان منحصرند درصفت برادری دینی و مقصود از اخوت در این آیه همین است.

بدان که گاهی برای فهماندن معنای حصر دو عبارت دیگر نیز به کار می رود یکی مانند این که بگویی: جائنی زیداً لاعمرؤ؛ «منحصرأ زید آمد، نه عمرو». این عبارت در فهماندن معنای حصر از آنما ضعیف تر است، زیرا آمدن را در مورد زید نسبت به عمرو منحصر می سازد. دیگری مانند: ماجائنی الآ زیداً «جز زید کسی نزد من نیامد.» مفهوم این (الآ) در فهماندن حصر و اختصاص مانند آنما است به دلیل سخن خداوند متعال: «ماقلْتُ لَهُمُ الا ما اَمَرْتَنِي بِهٖ» ۱۳۰. حصر در آیه که به وسیله ما و الا صورت گرفته به منزله حصر با آنما است.

امام فخر رازی بین حصر با آنما و حصر با ما و الا فرق گذشته و گفته است که آنما مفهوم غیر محصور را به دلالت التزامی نفی می کند ولی ما و الا مفهوم غیر محصور را به دلالت مطابقه نفی می کند. بنابراین دلالت ما و الا بر نفی از دلالت آنما قوی تر است و به همین دلیل است که می توان گفت: آنما زید قائم لاقاعد و جایز نیست که بگوییم ما زید قائم لاقاعد.

به عقیده شارح اگر گفته امام فخر در مورد درست نبودن صورت دوم (ما زید الا قائم لاقاعد) صحیح باشد به دلیل دلالت مطابقه ای است که ایشان مدعی هستند. بنابراین قبح جمله مزبور به دلیل نزدیکی حرف لای نافی به کلمه ای حصر کننده است. درستی مثال اول: (آنما زید قائم لاقاعد) به دلیل دوری

لا از اِنما است. بنابراین آوردن لا برای تأکید نفی پس از اِنما زیباست به سبب فاصله طولانی که میان لا و اِنما وجود دارد. علاوه بر این ما صحیح بودن جمله دوم را در این جا قبول نداریم به این دلیل که گاهی برای تأکید بیشتر به این شکل می‌آید هر چند لا همراه با اِنما بهتر و زیباتر است.

گاهی به جای الا از کلمه غیر برای افاده حصر استفاده می‌شود مانند: مأجائنی غیرزید و گاهی استفاده از غیر معنای حصر ندارد مانند: مأجائنی غیرزید، که بدون اثبات حکم برای زید آن را از غیر زید نفی می‌کند.

بحث سوم - هرگاه ما و الی بر جمله داخل شوند مقصود از حصر آن چیزی است که بعد از الی می‌آید خواه مرفوع باشد مانند: ماضرب زیداً الامرؤ و خواه منصوب باشد مانند: ماضرب زیداً الامرأ. و همین حکم را دارد اگر اسم منصوب بعد از الاحال یا ظرف باشد. اگر فاعل و مفعول با هم پس از الا در کلام بیایند محصور اسمی است که بلافاصله پس از الا قرار گرفته است مانند: ماضرب الا زیداً عمرواً؛ در این مثال حصر در مورد فاعل است که بلافاصله پس از الا قرار گرفته است. همچنین اگر مفعول پیش از فاعل و بعد از الا بیاید مخصوص به حصر مفعول خواهد بود. همچنین اگر دو مفعول پس از الا باشد مخصوص به حصر مفعولی است که بلافاصله پس از الا واقع شده است. مانند: لَمَّا كَسَّ الْأَزِيدُ أَجْبَةً «لباس را جز بر زید نپوشاندم».

حکم مبتدا و خبر نیز چنین است هر يك از مبتدا و خبر را که بلافاصله بعد از الی یا وری مخصوص به حصر می‌باشد. حصر خبر مانند: مازیداً الا قائماً. در این مثال قیام زید مخصوص به حصر است نه دیگر حالات زید. حصر مبتدا مانند: ماالقائم الا زید. در این مثال زید مخصوص به حصر است نه دیگری. ولی در اِنما مخصوص به حصر کلمه‌ای است که در پایان جمله آمده باشد. مثلاً در فاعل و مفعول چنین است که هر کدام در آخر قرار گیرند مخصوص به حصر

خواهند بود مانند: **أَمَّا ضَرَبَ عَمْرَوُا زَيْدٌ** در این مثال چون فاعل (زید) در پایان جمله آمده است مخصوص به حصر می‌باشد و مانند سخن حق تعالی: **«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»**^{۱۳۱} در این آیه مخصوص به حصر کلمه العلماء است که در آخر جمله قرار دارد. اگر علماء مقدم می‌شد خشیه مخصوص به حصر می‌شد. و در مبتدا و خبر هم قاعده چنین است. اگر مبتدا در اول باشد خبر مخصوص به حصر است و بالعکس. مانند سخن حق تعالی: **«إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُوكَ»**^{۱۳۲} در این آیه خبر مخصوص به حصر است و اگر مبتدا را پس از خبر بیاوری مبتدا مخصوص به حصر خواهد بود مانند آیه: **«فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ»**^{۱۳۳} مخصوص به حصر در آیه اول خبر و در آیه دوم مبتدا می‌باشد آنچه تا کنون از نظم سخن گفتیم مفاهیمی است که از کلام عرب به دست می‌آید.

قاعده دوم

در مورد خطابه و در آن چند بحث و يك خاتمه است.

بحث اول - تعریف خطابه و فایده آن خطابه فنی است که به اندازه ممکن عهده‌دار قانع کردن مردم است درباره موضوعی که در نظر می‌باشد مردم آن را تصدیق کنند. منظور از عهده‌دار بودن اقناع مردم این است که برای بیان مقصود از رساترین عبارت بهره‌گیرد و تا آنجا که ممکن است خطابه قانع کننده باشد. خطابه در اقناع از غیر خود موفق‌تر است و فایده آن بیان مصالح جزئی است و گاهی بیانگر قوانین کلی برای مصالح جزئی است مانند عقاید الهی و قوانین

۱۳۱ - سورة فاطر (۳۵): آیه (۲۸): تنها مردان دانا مطیع و خدا ترسند.

۱۳۲ - سورة توبه (۹): آیه (۹۳): منحصرأ راه مؤاخذه برای کسانی است که از تو رخصیت معافیت از

جنگ می‌طلبند.

۱۳۳ - سورة رعد (۱۳): آیه (۴۰): منحصرأ ابلاغ رسالت با تو و حسابرسی با ماست.

عملی. عقاید الهی نسبت به قوانین عملی کلی است.

خطابه از لحاظ راهنمایی مردم دارای منافع بزرگی است زیرا مردم را به عدالت و نیکی دعوت می‌کند و از این نظر فایده‌عام برای مردم دارد. فایده‌خطابه در ارشاد مردم به این سبب است که مردم در زندگی نیاز به همکاری، معامله، گفتگو و رفت و آمد دارند و به همین جهت نیاز به دستوراتی دارند که عملاً برای اهداف مذکور مفید باشد تا هرکدام به دیگری اعتماد کرده و کار اجتماعی سامان یابد. از طرفی چون دستورات غیرمنطقی با مصالح جامعه امور را از هم می‌پاشد، نیاز به احکامی است که قابل قبول مردم و ریشه در عقایدشان داشته باشد و خطابه عهده‌دار همین وظیفه است، زیرا برهان و جدل هرچند حقایق را با دلیل اثبات و تصدیق می‌کند ولی عموم مردم از فهمیدن برهان و جدل عاجزند. وجدل نسبت به برهان از نظر استدلال ضعیفتر است ولی برهان برای عموم مردم نسبت به خطابه کم فایده‌تر می‌باشد. بنابراین سخنی که لازم است عموم مردم آن را بپذیرند باید چنان باشد که از فهم مردم دور نباشد بلکه با الفاظی شیرین نه الفاظ زشت و عامیانه باشد چنان که به خواست خدا بعداً ویژگیهای آن را یاد خواهیم کرد. قرآن کریم چنین به فن خطابه اشاره کرده است: «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» ۱۳۴.

در این آیه منظور از راه پروردگار، دین حق و منظور از حکمت، برهان است برای کسانی که توانایی فهم آن را داشته باشند و منظور از موعظه‌حسنة خطابه است. خطابه برای کسانی است که از مرتبه برهان پایین‌ترند و منظور از مجادله نیکو سخنان مشهور و موردپسند است. خداوند درآیه مزبور جدل را از برهان و خطابه مؤخر آورده است چون برهان و خطابه برای اثبات و اقناعند و مجادله برای

۱۳۴ - سورة نحل (۱۶): آیه (۱۲۵): (ای رسول ما) خلق را به حکمت و برهان و موعظه نیکو به راه

خدا دعوت کن و با اهل جدل به بهترین طریق مناظره کن.

دفاع به کار می‌رود.

به تعبیری دیگر غرض اول از گفتگو راهنمایی و ارشاد و اثبات عقیده و غرض دوم پاسخ اشکال معاند است. بنابراین روشن شد که خطابه دارای نفع عمومی در مصالح اجتماعی است که عامه از آن بهره می‌برند و کارشان را نظم می‌بخشند.

بحث دوم - در موضوع خطابه و اجزای آن است خطابه موضوع معینی ندارد، زیرا عامه مردم بعضی از موضوعات را از بعضی دیگر تشخیص نمی‌دهند؛ چون اختصاص سخن به موضوع معینی بر مقدماتی استوار است و مردم آن مقدمات را نمی‌دانند. خطابه ذاتاً به جزئیات نظر دارد ولی نه جزئیات معینی، بلکه هدف خطابه قانع کردن در هر موضوع جزئی می‌باشد. خطابه به صورت جنبی به موضوعات کلی مانند موضوعات الهی، طبیعی، اخلاقی و سیاسی می‌پردازد و دارای يك اصل و چند متمم است. اصل خطابه به سخنی است که گمان می‌رود قانع کننده باشد ولی بازگشت کلیه متممها به يك چیز است و آن این است که چون غرض از خطابه بجز اقناع چیز دیگری نیست هر امر قانع کننده‌ای که مناسب با غرض خطابه باشد از متممهای خطابه محسوب می‌شود.

امور قانع کننده به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱ - امور قانع کننده قولی که برای اثبات سخنی دیگر به کار می‌رود، چنان که گوینده برای اثبات فضیلت به شنوندگان سخنرانی کند و یا برای قانع کننده بودن شهادت و حجّت بودن معجزه سخن می‌گوید.

۲ - شهادت و آن یا بیانی است و یا حالی. بیانی مانند شاهد آوردن از گفتار پیامبر(ص) و امام(ع) و حکیم و شاعر. شهادت در این جا را مأثوره می‌نامند یا استشهاد به سخن کسانی که حضور دارند و سخن گوینده را تصدیق می‌کنند و یا استشهاد به شهادت حاکم یا شنوندگان به این که گفتار گوینده قانع

کننده است و این را شهادت محصوره می‌نامند.

در صورتی که شهادت حالی باشد یا با عقل درک می‌شود یا با حس. آن که با عقل درک شود مانند برتری گوینده، شهرت وی به صداقت و فهمیدگی. وضع و حالتی که با حس درک شود یا به وسیله گفتار است یا بدون گفتار، به وسیله گفتار مانند استشهاد به معجزه در تحدی مدعی نبوت، مانند حالت شادمانی کسی که سوگندش مورد قبول واقع شده و مانند حالت و رضایتی که طرفین قرارداد پس از بستن قرارداد کتبی پیدا می‌کنند.

حالت ادراك حسی بدون گفتار به دو صورت ممکن است:

الف - حالتی است که از انفعال نفس حاصل می‌شود مانند برافروختگی که در صورت خیردهنده به واسطه قبول خیرش پیدا می‌شود و مانند حالت وحشت زده چهره کسی که از نزول عذاب و پیش آمدن بلائی خبر می‌دهد.

ب - حالتی که از تأثیر امری خارج از نفس حاصل می‌شود، مانند شهادت مجروح بر حضور دشمن جنگجو.

۳ - تدبیری که مفید آمادگی است و آن یا برای گوینده است به گونه‌ای که سخنش مورد پذیرش واقع شود، و یا برای سخن است به گونه‌ای که برای مردم مفید واقع شود، و یا برای شنونده است به گونه‌ای که بیشتر توجه پیدا کند.

آمادگی گوینده این است که در خود ایجاد فضیلت نفسانی کند و ظاهر خود را چنان کند که مقبول واقع شود.

آمادگی سخن به این است که در آن تصرف قابل قبولی صورت گیرد یعنی گاهی آهنگ صدا را بالا و گاهی پایین برده گاهی محکم و گاهی نرم و غم‌انگیز ادا کند و بهر حال چنان که در تزئین سخن خواهد آمد رعایت حال شنوندگان را بکند.

آمادگی شنوندگان: شنونده یا کسی است که روی سخن با اوست و یا داوری است که بین دو مخاطب داوری می‌کند و یا ناظر است.

کسی که روی سخن با اوست نیاز به استمالت و دلجویی دارد تا سخن گوینده را با کمال میل تصدیق کند و داور نیز چنین است. ولی در مورد ناظر کافی است که با چاره‌جویی برای تصدیق آماده شود هر چند که به تصدیق نینجامد.

تأثیری که از خطابه برای شنونده حاصل می‌شود یا انفعال نفسانی است مانند رحمت و رقت در زمینه توجه به امور عاطفی و خشم و غضب در زمینه تحریک و یا ایجاد خلق نیکوست. مانند شجاعت و سخاوت و مانند اینها. با توجه به بحث گذشته می‌توان گفت گفتار خطابه‌ای که قصد از آن تصدیق باشد به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱- اصل در خطابه که عمود نیز نامیده می‌شود و آن سخنی است که منظور از آن خود تصدیق است.

۲- نصرت، و آن سخنی است که برای تصدیق مفید است و به آن کمک می‌کند مانند شهادت.

۳- حيله یا تدبیر، و آن سخنی است که موجب تأثیری چیزی و یا ایجاد خلقی خیالی شود. نصرت و چاره‌اندیشی متمم اصل خطابه‌اند و این سه را اجزای خطابه می‌گویند.

بحث سوم- پایه‌های خطابه پایه‌های سخن خطابی سه چیز است:

۱- قضایای مشهور و موردپسند که به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف- قضایای مشهوری که حقیقتاً مورد پسندند باشد، به گونه‌ای که عموم مردم بر آنها اتفاق نظر دارند و مطابق شریعت و سنت‌اند، به گونه‌ای که هرگز از قبول نمی‌افتند هر چند دربارهٔ رد آنها سخن ناروائی گفته شود، مانند پسندیدگی راستی و ناپسندی دروغ و ظلم.

ب- قضایایی که در نگاه اول پسندیده به نظر می‌رسند و آن امری است که

در توجه اولی ذهن، و پیش از درک واقعی آن، به درستی آن حکم می‌شود، و لی پس از امعان نظر کذب و زشتی آن آشکار شده و زیبایی آن از میان می‌رود، مانند این سخن: برادرت را یاری کن چه ظالم باشد چه مظلوم، پسندیده‌ی ظاهری در مفهوم از پسندیده‌ی حقیقی عمومی‌تر است، زیرا می‌توان گفت هر پسندیده‌ی حقیقی پسندیده‌ی ظاهری نیز هست ولی عکس آن درست نیست. استعمال خطابه برای پسندیده‌ی حقیقی نه از آن جهت است که حقیقی است بلکه از آن جهت است که ظهور در پسندیدگی دارد.

ج - مبادی خطابه در نزد گروه یا شخصی پسندیده است و خطیب از این پسندیدگی در سخن گفتن با آنها سود می‌جوید. پسندیدگی مبادی خطابه در نزد گروه یا اشخاص هر چند در خطابه مفید است اما به سبب نامحدود و نامنظم بودنشان در خطابه نقش معینی ندارند، زیرا هر شخصی آنچه را مورد علاقه‌اش باشد می‌پسندد. و عقاید برحسب خواسته‌های گوناگون مختلف می‌شوند.

۲ - قضایای مقبوله:

در این قضایا ممکن است مقبولیت از جانب گروه یا شخص یا پیامبر یا امامی باشد، مانند ادیان و سنتهای الهی و یا از جانب حکیمی باشد، مانند طب جالینوس و بقراط و یا مقبول از ناحیه شاعر باشد، مانند ابیاتی که برای شاهد مثال استفاده می‌شود و بی‌آن که به‌گوینده نسبت داده شود مورد قبول واقع می‌شود، مانند ضرب‌المثلها.

۳ - قضایای مظنونه:

احکامی هستند که انسان در مورد آنها از ظن استفاده می‌کند بدون آن که عقل در مورد آنها یقین داشته باشد، مانند: «زید آشکارا از دشمن حمایت می‌کند پس دشمن است»، معنای مقابل این مثل نیز از مظنونات است مانند: «زید آشکارا از دشمن حمایت می‌کند تا فریبش دهد پس دوست است».

ترکیب مبادی خطابه‌ای که نتیجتاً گمان آور و به حسب مورد و صورت قانع کننده باشد در بردارنده قیاس، تمثیل و استقراء و آنچه شبیه برهان خلف است می‌باشد. قیاس را به مناسبت حذف کبری گاهی ضمیر، و از جهت حدّ وسطی که با فکر استخراج می‌شود، تفکیر می‌نامند. قیاس یا به شکل اول آورده می‌شود مانند سخن علی (ع): «مَضَوْا قُدُمًا عَلَی الطَّرِيقَةِ وَأَوْجَفُوا عَلَی الْمَحَبَّةِ فَظَفَرُوا بِالْعُقْبَى الدَّائِمَةِ وَالْكَرَامَةِ الْبَارِدَةِ»^{۱۳۵} «راه راست را برگزیدند و در راه روشن شتافتند. پس به آخرت جاویدان و کرامتی نیک و گوارا دست یافتند.» در این سخن حضرت، کبرای قیاس عبارت است از «وَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ ظَفَرَ بِالْعُقْبَى الدَّائِمَةِ (که حذف شده است) چنین قیاس را دلیل می‌نامند.

یا به صورت شکل دوم مانند: «فَلَانَ لَهُ اِيْمَانٌ فِي يَقِيْنٍ فَلَيْسَ مِنَ الْفُسَّاقِ» «یعنی فلان شخص دارای ایمان و یقین است پس از بدکاران نیست.» کبرای این قیاس «وَلَا وَاْحِدٌ مِنَ الْفُسَّاقِ كَذَلِكَ» بوده و حذف شده است.

یا به صورت شکل سوّم، مانند این مثل: «العَارِفُ شَجَاعٌ جَوَادٌ فَالشَّجَاعُ جَوَادٌ» «شخص عارف شجاع و بخشنده است پس شخص شجاع بخشنده است.» کبرای این مثال «العَارِفُ جَوَادٌ» می‌باشد که حذف شده است^{۱۳۶}. آنچه به صورت شکل دوّم و سوّم آورده شود علامت نامیده می‌شود.

قیاس ظنی (قیاسی که مقدمات آن بر گمان استوار باشد) گاهی در واقع نتیجه بخش نیست، زیرا از شرایط خطابه این نیست که برهیأتی نتیجه بخش استوار باشد چنان که در شکل دوّم اگر صغری و کبری موجب باشند نتیجه بخش

۱۳۵ - خطبة ۱۱۵، نهج البلاغة انصاری.

۱۳۶ - شکل اول آن است که حد وسط در صغری محمول و در کبری موضوع باشد.

شکل دوّم آن است که حد وسط در هر دو محمول باشد.

شکل سوّم آن است که حدّ وسط در هر دو موضوع باشد. - م.

نیست مانند: هذه مُتَّفَخَةٌ البطن فهي اذَن حُبَلِي؛ «شکم این زن برآمده است، پس آبتن است.» فرض درستی این جمله این است که حُبَلِي مُتَّفَخَةٌ البطن باشد. (با توجه به این که صغری و کبری در این قیاس موجب‌اند نتیجه قطعی ندارد) و این گونه قیاسهای ظنی را رواسم می‌نامند، زیرا در ذهن گمان کمی را ترسیم می‌کند. تمثیل را اعتبار می‌نامند زیرا ذهن از مشبّه‌به، به مشبّه عبور می‌کند و نتیجه سریعی که از تمثیل به دست می‌آید برهان نامیده می‌شود. استعمال تمثیل و قیاس را تثبیت می‌نامند. اصول تمثیل یا با اصول قیاس یکسان است چه در امور موجود باشد و چه در حوادث گذشته و چه ضرب‌المثلهای رایج، و یا اصول تمثیل با اصول قیاس یکسان نیست، بلکه اموری است که خطیب از آنها خبر می‌دهد، مانند مثل و حکایت که یا حقیقت خارجی دارد یا ندارد. آن که حقیقت خارجی ندارد مانند استشهاد علی (ع) به دنیا و قرنهاى گذشته آن و چگونگی زندگی مردم آن، برای برحذر داشتن اصحاب از فریب دنیا. اما حکایت ممکن مانند سخن مشاور که به دوستش می‌گوید با نادانان معاشرت مکن که من معاشرت کردم و پشیمان شدم. ممکن است مشاور با نادانان معاشرت نکرده باشد و از روی تجربه این سخن را بگوید. مثل و حکایت غیرممکن مانند استشهاد به سخن حیوانات که در کتاب کلیله و دمنه و نظایر آن به کار رفته است.

استقراء با انجام جزئیات فراوانی تحقق می‌یابد، مانند سخنی که در هنگام راهنمایی کسی می‌گویی، با کسب فضیلت بزرگواری را به دست‌آور زیرا فلان کس کسب فضیلت کرد و به آقایی رسید بزودی در سخن علی (ع) موارد زیادی از استقراء را خواهی یافت.

مشابه برهان خلف^{۱۳۷} مانند سخن علی (ع) در تبرئه کردن خود از شرکت

۱۳۷ - منظور از مشابه برهان خلف این است که از بطلان لازم بطلان ملزوم ثابت شود - م.

در خون عثمان: لَوَأْمَرْتُ بِهِ لَكُنْتُ قَاتِلًا؛ «اگر به قتل عثمان فرمان داده بودم قاتل عثمان بودم.» منظور حضرت از این بیان اثبات فرمان ندادن است به این طریق که اگر فرمان می داد جزو کشندگان عثمان بود و چون در قتل عثمان شرکت نداشته است به قتل نیز فرمان نداده است، زیرا لازمه دستور به امری شرکت در آن است و چون حضرت علی (ع) قطعاً در قتل شرکت نداشته است پس فرمان نداده است. و نیز مانند توییح آن حضرت دانشمندان را در مورد اختلاف فتواها أَفَأَمَرَهُمُ اللَّهُ بِالْإِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ، «آیا خداوند آنها را به اختلاف فرمان داده است که اطاعتش کرده اند؟» که منظور آن حضرت نادرستی و بطلان اختلاف آنها از طریق بطلان فرمان خداوند متعال بر اختلاف می باشد. توضیح این که خداوند آنها را امر به اختلاف نکرده است.

برای خطابه مقدمه ای لازم است که شایسته است جزو تثبیت (قیاس و تمثیل) قرارگیرد و اصطلاحاً موضع نامیده می شود. و لازم نیست که دقیق و علمی و یا چنان واضح باشد که مانند ضروریات نیازی به ذکر آن نباشد. دستور العملهایی که مواضع خطابه از آنها استنباط شود اصطلاحاً انواع نامیده می شود. در خطابه از امور ضروری کمتر بحث می شود بلکه در بیشتر موارد از اموری که رواج بیشتری دارند بحث می شود.

اظهار نظر در امور عملی، چنانچه در عمل مفید واقع شود قبول و گرنه رد می شود ولی در امور نظری مانند خطابه در صورتی قانع کننده است که همراه با دلیل باشد مانند این که به دوستت بگویی: «در جمع مال حرص موزر». او از شما این را نمی پذیرد مگر این که علتی را ضمیمه کرده و بگویی: «با جمع آوری مال به بدبختی آخرت گرفتار می شوی».

چنانچه اظهار نظر ناپسند باشد بدون بیان علت هرگز قابل قبول نیست. مانند این که بگویی «کسب فضیلت مکن» مادام که برای این نظر علت معینی

مثل «تا مورد حسد واقع نشوی، بیان نکنی» اظهار نظر پذیرفته نیست. اظهار نظر یا نیاز به سخنی که ضمیمه شود ندارد، زیرا یا سخن ذاتاً روشن است و یا در نزد عقلا روشن است و یا برای مخاطب واضح است، یا نیاز به ضمیمه‌ای دارد که انسان را به مقصود برساند در این صورت ضمیمه یا نتیجه نظر است و یا نظر نتیجه آن. موردی که ضمیمه، نتیجه رای باشد مانند: «دوستان پنددهنده‌اند پس زید که دوست تو است پند دهنده است». اظهار نظر دوستان پنددهنده‌اند بدون ضمیمه شدن نتیجه آن یعنی زید که دوست تو است پنددهنده است، قانع کننده نیست. موردی که اظهار نظر نتیجه ضمیمه باشد مانند: «کسب فضیلت مکن که مورد حسد واقع می‌شوی» کسب فضیلت نکردن به دلیل مورد حسد واقع نشدن قابل قبول است والاخیر.

بحث چهارم - در اقسام خطابه بر حسب اهداف آن گفتگو برای سه هدف عمده مشورت، برانگیختن عواطف و بحث ایراد می‌شود. اقسام یادشده هر کدام هدفی را دنبال می‌کند. در گفتگوی مشورتی قصد گوینده این است که قانع کند فلان کار به دلیل ضرری که دارد انجامش لازم نیست و فلان کار به دلیل سودی که دارد لازم است انجام شود.

در گفتگوی برانگیزنده عواطف قصد گوینده این است که قانع کند فلان شیء به دلیل فضیلتی که دارد پسندیده و فلان کار به دلیل نقصی که دارد ناپسند است.

در مباحثه قصد گوینده قانع کردن و ثابت کردن این است که فلان امر ظلم است یا ظلم نیست. در این گونه خطاب به نفس عمل رد یا اثبات نمی‌شود بلکه در مورد مفید بودن یا مضر بودن، ظلم بودن یا غیرظلم بودن آن بحث می‌شود مانند عذر آوردن ستمگر یا کسی که ستمگر را یاری می‌کند به این که آنچه او درباره آن عمل می‌دانسته ظلم نبوده و نیز مانند عذر آوردن شخص مورد ملامت به این که

آنچه او انجام داده است نقیصه نبوده و یا فکر می کرده است که فضیلت بوده و انجام داده است.

گفتگوی مشورتی به چند صورت تقسیم می شود:

۱ - گاهی به سبب قانع کردن در امری که حقیقتاً نافع است مشورت

می شود.

۲ - گاهی امری که خطابه برای آن ایراد می شود در حقیقت نافع نیست،

حتی برای طرف مشورت ولی اگر معلوم شود که دارای نفع است جنبه قانع کنندگی خود را داشته و خطابه مشورتی نامیده می شود.

۳ - گاهی مشورت درباره امر مفیدی نیست بلکه امر زیبایی است که

ممکن است در آینده هم مضر باشد ولی از جهت دیگری دارای نفع باشد. در گفتگوی مشورتی گاهی مدح و ذم ایراد می شود و همیشه توجه به سود و ضرر آن نیست که ستایش در مورد امر نافع و نکوهش در مورد امر زیان آور به کار رود، بلکه گاهی مدح در مورد اموری است که به ظاهر دارای ضرر و آزار و هلاکت است مانند این که کسی برای نام نیک به کارهای آزار دهنده و خطرناک دست می زند چنین کسی در خطابه به عنوان الگو معرفی و ستایش و احترام می شود. مانند کسانی که در راه خدا جهاد می کنند، می کشند و کشته می شوند. و در بیشتر موارد شخص عاقل به خاطر انتخاب مرگ بر زندگی مورد ستایش قرار می گیرد. امور مورد مشورت اموری هستند که شرع و سیاست و سنتها بر آن استوار است.

امور مشورتی که دارای نفع بسیار است (بدون در نظر گرفتن جزئیات

سودمند) بر حسب احوال اشخاص پنج قسم می باشند: ۱ - درباره ساز و برگ جنگی ۲ - جنگ و صلح ۳ - دفاع از مملکت ۴ - درباره تعادل درآمد و هزینه ۵ - تفکیک امور و انتخاب اصلح.

کسی که در امور امکانات زندگی مورد مشورت قرار می گیرد شایسته است

به اموری که وضع جامعه را بهبود می بخشد آگاه باشد توانایی لازم در تعادل بودجه کشور را داشته باشد و از حرفه های غیرمفید به حال جامعه، جلوگیری کند. جلو اسراف را گرفته و هزینه ها را به اندازه لازم زندگی محدود کند. حوادث جزئی و فواید تجربی را دقیقاً بداند و آنها را حفظ و نگهداری کند، زیرا آنها یادآوری و الگو می باشند.

طرف مشورت در امر جنگ علاوه بر این که باید انواع جنگها را بشناسد و اخبار جنگ گذشتگان و رسوم و آیین آنها را بداند، احاطه علمی کامل به وضع مردم شهر خود و جنگجویان و ساز و برگ و تعداد آنها و آگاهیهایشان در فنون جنگی، عادات و رسوم مردم شهر، پاکیزگی اخلاق و صفای نیتشان و یا ضد آنها را بداند تا در جنگ و کارزار بتواند در هر زمانی با توجه به روحیه دشمن مقایسه کند، همچنین باید تمام جزئیات امور گذشته را در نظر بگیرد زیرا امور در مشابتهای سنجیده می شوند و مورد استفاده قرار می گیرند. از مطالعه دقیق این احوال مقدماتی به دست می آید که در مشورت به کار می آید.

طرف مشورت در نگهداری شهر شایسته است، تمام انواع نگهداری را برای بلاد مختلف اعم از کوه و دشت و صحرا و دریا و آنچه که در رابطه با این خصوصیات است و جایگاههای اسلحه خانه را از نظر نزدیکی و دوری و جاهای بلند خوفناکی که دشمن فریبکار در آن پناه می گیرد بداند. به پاسداری و مراقبت از مناطق فرمان دهد و در هر حال دقت لازم را بکند، زیرا ممکن است دشمن بر این امور آگاه شده باشد، بعلاوه باید تعداد محافظان و نگهبانان و نیتشان را بداند تا اگر تعدادشان کم باشد افزایش دهد و خیراندیشان را بجای خائنین بگمارد. باید به میزان مواد غذایی و آنچه که لازم است از خارج شهر فراهم شود آگاهی داشته باشد زیرا اگر مواد غذایی و آنچه جانشین مواد غذایی می شود از بین برود حفظ شهر ممکن نیست. بنابراین لازم است طرف مشورت به

میزان نیازمندی هر يك از افراد نسبت به يكديگر آگاه باشد. دانشمندان و ثروتمندان را بشناسد و آن که باید از دانش یا مالش درنظم امور استفاده شود مورد توجه قرار دهد.

پنجم - طرف مشورت در سنن اجتماعی که از مهمترین امورات اجتماعی است به برترین قدرت خطابه نیازمند است. برعالم اجتماعی لازم است که تعداد انواع مشترکات اجتماعی و آنچه که از روابط آنها حاصل می شود بداند و آگاه برمشترکاتی باشد که برحسب عادت ایجاد شده است و لوازم حفظ اشتراك یا علل نابودی آن را بداند.

فساد اجتماعی که امور آن تدبیر نشده یکی از دوشکل زیراست:

۱ - سختگیری امرأ و وادار کردن مردم برامور از طریق اعمال زور؛

۲ - سهل انگاری امرأ در امور جامعه؛

بنابراین طرف مشورت باید به اقسام سیاستها و پی آمدهای آن آگاه باشد و هر نوع سیاستی را درجای خود به کار برد. به این ترتیب قهر و غلبه را درجای مدارا به کار نگیرد و مراعات حال مردم را بکند. بدون رعایت این اصول قانون منظمی به دست نمی آید.

از آنچه گفتیم مواردی که مقدمات مشورت در امور مهم از آن به دست می آید روشن شد. از چیزهایی که وضع سنتهای اجتماعی و شاخه های آن را برای مایبان می کند دقت در تاریخ گذشتگان و احوال آنهاست.

اموری که به حسب احوال هر شخصی در مشورت سودمند است هر چند دارای ضابطه معینی نیست ولی تمام آنها در مصلحت حال افراد به طور حقیقی یا ظنی مشترکند. منظور از مصلحت حال افراد کارهای ممکن است که می توانند انجام دهند مانند کسب فضیلت، گذراندن عمر به گونه ای که در دلها محبوب و در نزد مردم بسیار محترم باشد. و آسایش و خوشی زندگی و دوام گشادگی در

وسع مالی و قادر بر ادامه این وضع و بهتر ساختن آن باشد.

جزئیات خطابه بعضی از جزئیات خطابه خیر و بعضی شرّ است. آنچه خیر است به دو قسم تقسیم می‌شود یا مربوط به امور جسمانی است مانند خوشی ذات و زیادی دوستان و فرزندان صالح، و توانگری و بخشندگی و نیرومندی، تندرستی و زیبایی، زبان آوری و خوشبختی و نیک اقبالی یا مربوط به امور نفسانی است مانند علم، تیزهوشی، زهد، شجاعت، پاکدامنی، حسن سیرت، اخلاق نیکو و به دست آوردن لوازم هنر و تجارت. برطرف مشورت لازم است که بر آمادگی هریک از این خصوصیات اشاره کند و همچنین است آنچه مربوط به امور سودمند است. سودمند چیزی است که نتیجه مطلوب داشته باشد، مانند طلب و جدیت فراهم کردن اسباب و وسایل و دریافت فرصتها و از دست ندادن فایده‌ها.

اما امور شرّ اموری هستند که درمقابل اموری که ذکر شد قرار دارند و برطرف مشورت است که به دوری جستن از علل شرّ آنچه که مانع خیر می‌شود اشاره کند مانند برگزیدن خوشی و تنبلی و لهو و لعب و از دست دادن اسباب و فرصتها و بی‌توفیقی.

گاهی خطیب به آماده کردن مقدماتی نیازمند است که این خیر بهترین خیرها و آن امر، سودمندترین امور است. مثل این که حکم کنیم بهترین کارهای خیر آن است که همگانی‌تر، با دوام‌تر، پرفایده‌تر و سزاوارترین کارهای خیر باشد که خودش مقصود و هدف است. و چون مورد نیاز است بزرگترین، مشهورترین و بیشترین کارهای خیر است و برای این که بزرگان و توده مردم بدان مایلند بیشترین خیرهاست.

همچنین خطیب نیازمند تهیه مقدماتی است تا بیان کند که این شرّ زیانبارترین شرهاست؛ مانند این که حکم کنیم که بدترین شرها عمومی‌ترین،

پردوامترین، و سزاوارترین بدیها به پرهیز از آن و بیشترین آنها از این جهت که شرهائی در پی دارد، می‌باشد. و نیز خطیب باید ضرب‌المثل فراوان به کار برد و تذکراتی بدهد، و داستان احوال گذشتگان را به عنوان شاهد بیان کند.

منافرات در مورد ستایش و نکوهش است و برخطیب لازم است اموری را که سودمند به ستایش و نکوهش است و به فضیلت و رذیلت بستگی دارد فراهم آورد. فضیلتها عبارتند از: نیکی، شجاعت، پاکدامنی، جوانمردی، بزرگ‌همتی، بخشندگی، شکیبایی، پایداری و خردمندی و دانش. گاهی این فضیلتها از شخص فاضل تجاوز می‌کند مانند خیری که از شخص نیکوکار و شجاع و سخاوتمند به دیگران می‌رسد.

رذایل ضدّ فضایلند و عبارتند از ستم‌درمقابل‌نیکی، ترس‌درمقابل‌شجاعت، گناه‌درمقابل‌عفت، پستی‌درمقابل‌سخاوتمندی، کم‌همتی‌درمقابل‌بلند‌همتی، فرومایگی‌درمقابل‌جوانمردی، سبک‌مغزی‌درمقابل‌خویشتن‌داری، نادانی‌درمقابل‌خردمندی. این بود فضایل و رذایل. امور غیر از اینها اسباب و نشانه‌های این امورند. مثل این که خدا را بی‌نیاز دانستن و ترس از او، دانش‌اندوزی، کسب نام نیک سبب عدالتند. نیازمندی، عدم اعتماد، به فکر عاقبت نبودن و امثال اینها سبب ظلم هستند. و مانند حالات نفسانی که عادل دارد درانجام عدالت تا این اندازه که احتمال می‌دهد سختی عذاب را در مورد عدم ردّ امانتی که نزدش هست و این که امانت را جز به صاحبش رد نمی‌کنند. همچنین پایداری در برابر دشمن و انتقام گرفتن از او و پاداش و کیفر برنیکی و بدی از امور پسندیده است.

از موارد ستایش شخص شجاع، چیرگی و بزرگواری است و این که کارهایی را انجام دهد که یاد شود و در سطح جهان منتشر و سهولت جاودانه شود و آیندگان وارث آن شوند. همچنین از موارد ستایش، اموری است که خاصّ

بزرگان است مانند به کار بردن اشعار ستایش، و دانشمند نشان دادن اشراف که این گونه توصیف نشانه بزرگی اشراف است و نیز از امور ممدوحه بی نیازی از مردم در تمام امور می باشد. گاهی مدح با تفاوت اندک و ناچیز و مغالطه به کار برده می شود. به این صورت که هرگاه فضیلت نزدیک به رذیلت یا زیرپوشش يك حکم قرار بگیرند رذیلت را با عبارتی که شکل فضیلت دارد بیان می کنند. در این موارد خطیب احتیاج به ذکر رذیلت نداشته و قدرمشتك میان فضیلت و رذیلت را به جای فضیلت قرار می دهد و افرادی را در لباس مدح مذمت می کند مثل این که شخص فریبکار را به خوش مشورت بودن و فاسق را به خوش مشرب بودن مدح می کند. به ثروتمند می گوید بردبار، و به خشمگین شریف و به نادان و بی خبر از خوشیها عقیف می گوید، و به شخص بی باک شجاع، به شخص بذله گو ظریف، و به شخص افراط کننده در شهوت سخاوتمند می گوید.

برعکس این، هرگاه بخواهد فضلا را نکوهش کند، فضیلت را به جای رذیلت به کار می برد مثلاً خوش برخورد را گناهکار و بردبار را کند ذهن و به شخص شریف، خشمناک می گوید، و به مرد پاکدامن نادان و به شجاع بی باک و به لطیفه گو، شوخ طبع می گوید. و در باقی موارد بدین سان نکوهش می کند.

مباحثه و جدل خطیب باید زمینه های ایجاد ستم را بداند. ستم عبارت است از ضرر زدن به گونه ای که قصد و خواست را از میان ببرد که در شریعت به هیچ وجه جایز نیست. اما عوامل برانگیزنده جور عبارتند از: سستی اشخاص کسل، زیرا چنین کسی به خیال این که به خواسته اش نمی رسد دوستش را خوار می کند. همچنین مانند ترسی که سبب از بین بردن خانواده و هلاکت آنها می شود. و مانند خشمی که تأسف می آفریند و انسان را دروقتی که نیاز به کوشش و تلاش دارد به مقصد نمی رساند و مانند حلال شمردن تصرف در مال، آبرو و خون مردم و مسخره کردن آنها و آزمندی و بی شرمی.

اسباب و عوامل عدل اموری هستند که در مقابل اینها قرار دارند. پس اینها اموری هستند که هرگاه خطیب بر آنها واقف باشد از آنها مقدماتی فراهم می‌کند که در صورت رو بودن جور بدان اقدام کند و برای ستم اسباب فراوانی است که در کتابها مفصل ذکر شده است.

بحث پنجم - امور مشترك درسه قسم خطابه برای اقسام خطابه وجوه مشترکی است که آماده کردن آنها برای استفاده در خطابه لازم است. بعضی از آنها چیزهایی هستند که خطیب برای ایجاد انفعالات اخلاقی آماده می‌سازد، مانند این که هرگاه بخواهد در زمینه ایجاد خشم و غضب سخن براند اموری مانند تحقیر کردن، رنج و سختی و خدشه دار بودن، رد احسان، کفران نعمت، جزای نیکو به نیک ندادن و نظیر اینها را آماده می‌کند. و برای فرونشاندن غضب اموری مانند عذرخواهی به خاطر آگاهی نداشتن از موضوع، یا قصد اهانت نداشتن، اعتراف به گناه و طلب آمرزش به وسیله توبه و اظهار ذلت، شرمگینی در برابر شخصی که لازم است از او شرمگین بوده یا وحشت داشت. زیرا خشم با آنچه گفتیم جمع نمی‌شود. برای ایجاد غم و اندوه به اقسامی از امور که اندوهزا هستند استدلال می‌کند مانند از دست دادن شیء گرانبها یا به وجود آمدن مشکل و یا سود نبردن از زندگی و تدبیر. یا برای ضد حزن که دلداری دادن است انواعی از خصوصیات را فراهم می‌سازد که بتواند شنوندگان را در زمینه بردباری قانع کند. مانند این که این پیش آمد از بین می‌رود و امید به تلافی و تدارک آن هست، یا تسلی خاطر شنوندگان را به وسیله نقل حال دیگران ممکن می‌سازد زیرا مصیبت هرگاه عمومی شود آسان می‌شود. یا برای چاره مشکلی که پیش آمده و اندوه ایجاد کرده راهنمایی می‌کند، یا برای ایجاد شرمساری و خجالت اموری مانند فرار از جنگ، خیانت در امانت، ستمگری، همنشینی با بدکاران، به جای مشکوک رفتن، حرص ورزیدن در امور پست و کوچک، به کارهای پست مانند چاقوکشی

و نبش قبر دست زدن، خودداری کردن از بخشش با وجود توانگری، روی خوش نشان دادن به پست فطرتان، و از دشمن ملامت شنیدن را گوشزد می‌کند. برای از میان بردن خجالت ضدّ امور فوق را بیان می‌کند.

برای ایجاد علاقه و همت به خرج دادن یا وسایلی که شخص را به همت و امید دارد مطالبی بیان می‌دارد مانند به عذاب مهلك گرفتار شدن، به دردهای بی‌درمان مبتلا گردیدن، پیرشدن، بیمار و فقیر و بدبخت و تنها شدن.

نشانه‌های اهتمام ورزیدن درباره کسی مانند فداکاری برای او، منت نکردن در مقابل احسان به او، پوشاندن عیبه‌ها، دفاع در غیاب و وفادار ماندن به او می‌باشد. یا برای ضدّ اهتمام که حسد بردن نسبت به او است، یعنی خود را سزاوارتر دانستن به خیر نسبت به او، یا دوست داشتن خیر برای دشمن او، یا برای برسر غیرت آوردن مستمعان مانند توهم به این که کسی که در حق سهمی نداشته به آن رسیده و کسی که صاحب حق بوده از آن محروم مانده است. یا برای سپاس نعمت بدین گونه که خطیب: نعمت دهنده صرفاً برای خاطر بهره رساندن نعمت بخشیده و نه به خاطر پاداش گرفتن و یا بگوید: درست به هنگام حاجت نعمت بخشید، یا در وقت سختی زندگی به او نعمت داد، یا چنان نعمتی داد که تاکنون کسی نداده است. برای تحریک کردن دیگران به بخشش می‌گوید: او سزاوارتر از هر شخصی به بخشیدن است، یا می‌گوید او نعمت را به قصد شهرت بخشید، یا می‌گوید او نعمت را درخفا بخشید و پنهان کرد، یا برای ناسپاسی و کوچک شمردن نعمت می‌تواند بگوید: از بخشش غرضی داشتی، نعمت را کامل نکردی و به اندازه واجب ادا نکردی، به قصد بخشش انجام ندادی بلکه به خاطر ضرورت یا انفاق ظاهری یا طمع می‌که از مردم داشتی بخشیدی، همه این جملات کفران نعمت است. یا خطیب برای جرأت دادن سخنانی را می‌گوید مانند ناپسندی از تو دور است، یا ناپسندی در تو وجود ندارد، دلاوران در نزد تو قدری

ندارند، یار فراوان داری و از همه آنها قویتری، از ظلم دوری و احتمال آن از تو بسیار اندک است، یا برای ضدّ شجاعت که ایجاد ترس است عباراتی نظیر اینها می آورد: مقاومت رنج آور است و ناخوشایندیهایی در پی دارد، دشمنت در نهایت قدرت است و یارای مبارزه با او را نداری خصوصاً این که یاران اندک و ناتوان داری و مانند این سخنان .

همچنین برخطیب لازم است ویژگیهایی را که مخصوص هرگروه و صنفی است بداند و آماده کند مثلاً به اعتبار این که شنوندگان جوانند و به دنبال لذت و خوشیهایند بگوید: اکنون وقت مناسب برای شادمانی است و جوانی پس از گذشت برنمی گردد و از بهاری که گلها و شکوفه هایش ظاهر گشته باید سود جست. و در باره خوردنیها، آشامیدنیها، پوشیدنیها، مرکبها آنچه مناسب است می آورد. و به پیرمردی که سودجویی و حرص دنیا بر او غلبه کرده است می گوید: سزاوار است به میزان معقول از درآمد اکتفا کنی و لهو و لعب شایسته تو نیست و سزاوار است و لخرچی نکنی تا خانواده ات زیان نینند. و شایسته است که دیگری را فریب ندهی و امر را برآنان مشتبه نسازی، زیرا با این کار فریب را رواج می دهی. خطیب به تناسب اخلاق مردم شهرها مطالبی را بیان می کند، مثلاً به عربی که طبیعتش فصاحت است می گوید: تو دارای فضیلت بزرگی هستی و اگر برای برتری فصاحت دلیلی نبود جز این که فصاحت راه اثبات معجزه بودن قرآن است، همین دلیل تو را بس بود و مانند این سخنان.

خطیب برای برانگیختن کسانی که سست اراده و پرطمعند می گوید: فلان طایفه دشمن شمایند و یاورری ندارند، یا تعدادشان اندک است، یا نعمشان زیاد است یا فلان انبارشان پر از جنس است و نگهبانی ندارند. و با این عبارات آنها را بفریبد.

به هر حال خطیب برای هرگروهی عبارات مناسب حالشان بیان می کند،

چنان که برای مردم فارس که دارای حسن تدبیراند عباراتی مناسب حالشان می‌آورد. یا برای افرادی که طبعشان سستی و بی‌همتگی است، یا دارای همت عالی هستند عباراتی مناسب می‌آورد مثلاً برای پادشاهان که طبعشان خود بزرگ بینی و بی‌توجهی به مردم است سخن مناسب حالشان می‌گوید. در مقابل مردمی که به ذنات مشهورند به تناسب حالشان سخن می‌گوید.

از جمله اموری که درسه قسم خطاب به مشترك است امور ممکن و غیر ممکن است، مثلاً هرگاه بخواهد شنونده را قانع کند که فلان کار امر ممکنی است می‌گوید این کار از امور مقدور است و قدرت برانجام آن وجود دارد پس ممکن است. یا می‌گوید ضدّ این کار انجام شدنی است پس این کار انجام نشدنی است. یا می‌گوید نظیر این کار همیشه ممکن بوده است، پس این کار ممکن است. یا می‌گوید مشکلتر از این کار ممکن بوده است چگونه این کار ممکن نیست. و یا می‌خواهد قانع کند که انجام کاری خلاف انتظار نیست در این صورت می‌گوید انجام فلان کار مقدور است و مورد انتظار، پس باید انجام شود یا می‌گوید کمیاب‌تر از این انجام شده است پس این کار انجام شدنی است. تعداد اموری را که وجود ندارند و غیرممکن‌اند می‌توان از روی اموری که وجود دارند و ممکن‌اند فهمید.

این تعداد مثالهایی که برشمردیم خطیب را به نظیر این مثالها درخطابه هدایت می‌کند. برخطیب لازم نیست که امور جزئی و نامتناهی درمورد هرشخص را فراهم آورد، زیرا این کار ممکن نیست، بلکه برخطیب لازم است قوانین کلی که به سه قسم خطاب به مربوط است فراهم کند و برای خصوصی کردن آنها تاحّد امکان کوشش کند زیرا هرچه حکم جزئی‌تر باشد نسبت به کاربرد سودمندتر و قانع کننده‌تر است. مثلاً اگر بخواهی زید را بستایی و بگویی او شجاع است به دلیل این که تمام فضایل را داراست. هرچند این جمله قانع کننده است ولی اگر

خصوصی‌تر برخورد کرده و در بیان علت شجاعت بگویی زید در فلان وقت لشکر دشمن را شکست داد یا در فلان روز فلان پهلوان را کشت هم قانع کننده‌تر و هم برای ممدوح شایسته‌تر است.

گاهی در خطابه برای قانع کردن، قضایای متقابل و مغالطه آمیز آورده می‌شود، دوجمله متضاد در اثبات یکی از دو متناقض به کار می‌رود، مانند این که بگویی در مجالس سخن مگو زیرا اگر راست بگویی مورد خشم مردم واقع می‌شوی و اگر دروغ بگویی خدا بر تو خشم می‌گیرد. سپس ضدّ این سخن را برای نقیض این مطلب می‌آوری و می‌گویی در مجالس صحبت کن زیرا اگر راست بگویی خدا تو را دوست می‌دارد و اگر دروغ بگویی مردم تو را دوست می‌دارند.

در خطابه اگر تقابل مفید باشد از فنّ خطابه به شمار می‌آید و به چند گونه ممکن است:

۱- از باب اشتراك اسم است، مانند این که در باره طلا بگویی چشم انسان را روشن می‌کند زیرا آن عین است (عین اشتراك اسمی برای چشم و طلاست).

۲- از باب ترکیب مفصل آورده می‌شود، مانند این که بگویی فلان کس شاعری نیکوست این ترکیب مفصل توهم ستودن شعر را به نیکی ایجاد می‌کند. ترکیب غیرمفصل این کلام این است که فلان کس نیکوست.

۳- از باب قرار دادن غیرعلت به جای علت است، چنان که در باره شخصی گفته شود فلان شخص خوش قدم است زیرا با آمدنش این کار انجام شد. علت اصلی انجام کار آمدن شخص نیست ولی به جای علت قرار گرفته است.

۴- از باب مصادره به مطلوب آورده می‌شود چنان که بگویند زید شراب

می خورد و سپس در توضیح آن گفته شود: زیرا برادرش شراب می خورد.
اگر تقابل در کلام مفید اقناع نباشد از فنّ خطابه محسوب نمی شود چنان
که گفته شود: فلان کس به اختیار گناه نمی کند به همین دلیل او در حال مستی
زنا کرد.

بحث ششم - محسنات خطابه محسنات خطابه یا مربوط به الفاظ و یا
مربوط به ترتیب آن و یا به شکل ظاهری خطیب مربوط می شود:
الف - زیبا بودن الفاظ خطابه بسیار مفید است، زیرا زیبایی لفظ زمینه
زیبایی معنا را فراهم می آورد و زشتی لفظ علاقه به فهم معنا را از بین می برد.
زیبایی سخن به اموری بستگی دارد:

۱ - آن که لفظ روشن و خوب باشد. سبک و عامیانه و یا پیچیده و علمی
نباشد به گونه ای که از دریافت عموم مردم دور باشد. زیرا طبع عوام از عبارت
علمی تنفر دارد. و الفاظ نباید غلط ادا شود زیرا غلط بودن سخن را سبک و
غیرقابل قبول می کند. زیبایی الفاظ در سخن علی (ع) به فراوانی دیده می شود.

۲ - تمام ویژگیهای مناسب کلام رعایت شود، حروفی را که باید در نطق
تکرار شود مرتب کند. مانند سخن علی (ع) در توصیف ملائکه: مِنْهُمْ سُجُودٌ لَا
يَرْكَعُونَ وَمِنْهُمْ رُكُوعٌ لَا يَسْجُدُونَ. و همچنین بقیه امور لازم. در این سخن
علی (ع) اگر تکرار حروف نبود سخن ناقص بود. و مانند سخن دیگر علی (ع):
الْمَرْءُ الْمُسْلِمُ الْبَرِّ مِنَ الْخِيَانَةِ يَنْتَظِرُ أَحَدَى الْحُسَيْنَيْنِ إِمَّا دَاعِيَ اللَّهِ فَمَا عِنْدَ اللَّهِ
خَيْرٌ لَهُ وَإِمَّا رِزْقَ اللَّهِ وَإِذَا هُوَ ذَوَاهِلٍ وَمَالٍ ۱۳۸: «مرد مسلمان دور از خیانت یکی
از دو نیکی را انتظار می کشد یا فرشته مرگ بنابراین آنچه که در نزد خداست بر او
بہتر است و یا روزی خدا را که صاحب فرزند و مال می شود، (احدی الحسینین

در دو معنی تکرار شده است.) در ترتیب و نظم الفاظ تکرار لازم است مگر این که به نوعی مورد تکرار روشن باشد و نیازی به تکرار نباشد مانند سخن علی (ع) در بسیاری از خطبه‌ها که جمله‌اَما بعد را به کار برده است که به دلیل روشن بودن از آوردن کلمه‌اَما قبل خودداری کرده است.

۳- با حروف زائد نظام کلام به هم نخورد و نظام کلام گسیخته نشود.

۴- در الفاظ مراعات تقدیم و تأخیر بشود، بنابراین تأخیر شرط از مشروط و تقدیم دلیل بر ادعا بسیار زشت است. رعایت بعضی از امور ذکر شده بستگی به زبانهای مختلف دارد.

۵- سخن را با ذکر تشبیه و استعاره زینت بخشد. الفاظ استعاره مخصوص دارای معنای ویژه‌ای است و معنای مشترك نداشته و سبب مغالطه نمی‌شود. گاهی بیان يك لفظ معنای چیزی و ضد آن را می‌رساند مانند گفته منجم: «اگر فلان سال فرارسد برای اسلام امر عظیمی پیش خواهد آمد.» این جمله دو معنای خیر و شر را دربر دارد.

فایده تشبیه و استعاره کمک به افزایش تخیلی است که از آن معنای ظریفی به دست می‌آید. بنابراین با به کار بردن هر يك رواجی برای سخن پیش می‌آید که بدون آن ممکن نیست.

الفاظ استعاره و تخیل هر چند در شعر اصالت دارد ولی گاهی خطیب آنها را به عنوان ابزار در خطابه به کار می‌برد.

۶- باید در الفاظ مفرد و تثنیه و جمع بودن و تغییراتی که ویژه آنهاست رعایت شود و همچنین برای رفع اشتباه مذکر و مؤنث را با علامت و بدون علامت بیاورد.

۷- گاهی الفاظ با اختصار زیبا می‌شوند. هرگاه گوینده برفهم شنونده متکی باشد و قانع شدن آنها را محرز بداند، حدّ و رسم را به خاطر اختصار ذکر

نمی‌کند و لفظ مفرد می‌آورد. و گاهی تفصیل مطلوب است و گاهی زینت کلام در طولانی بودن آن است. در این صورت حدّ و رسم را ذکر می‌کند.

گاهی لفظ خاص مفرد به دلیل زشت بودنش به کلمه دیگری تبدیل می‌شود، مانند این که عورت مرد و زن و عادت ماهانه را به جای اسامی صریح آنها به کار می‌برند. بیشترین مورد به کاربردن این کلمات در افراط مدح و ستایش است، بنابراین از تصریح به نامهای حقیقی این امور به خاطر عظمت و احترام مجلس پرهیز می‌شود.

موارد دیگری که این الفاظ به کار می‌روند وقتی است که از ذکر آنها معذور باشند بخصوص وقتی بخواهند شنونده را بترسانند.

۸ - سخن را با رعایت فاصله‌های مناسب زینت دهد. یعنی سخن دارای مصرع، سجع و وزن مختصری باشد نه وزن حقیقی مانند سخن علی (ع): *أَمَّا بَعْدُ إِنَّ الدُّنْيَا قَدِ ادْبَرَتْ وَأَدْنَتْ بُودَاعٍ وَإِنَّ الْآخِرَةَ قَدْ أَقْبَلَتْ وَأَشْرَفَتْ بِاطِّلَاعٍ*، «همانا دنیا پشت کرد و اعلان خدا حافظی نمود و آخرت روی آورد و به رسیدن خود اطلاع داد.» میان جمله اول و جمله دوم رعایت سجع شده است، و سجع در بیان حضرت سجع متوازن است و چنان که می‌دانید سجع متوازن به ذهن انسان نزدیکتر است.

سزاوار است که فاصله‌های سخن را طولانی نکنی تا بخش اول سخن فراموش نشود و طولانی نکنی تا برای ذهن روشن باشد و در نتیجه متوالی بوده و سخن در ذهن استوار شود.

فاصله‌های سخن دارای اقسامی است و جایگاه فاصله را مقسم می‌نامند، چنان که در مثال توصیف فرشتگان ذکر شد. گاهی این اقسام متقابلند مانند سخن حضرت علی (ع): *أَمَّا الْأَمْرَةُ الْبِرَّةُ فَيَعْمَلُ فِيهَا التَّقِيَّ وَأَمَّا الْأَمْرَةُ الْفَاجِرَةُ فَيَتَمَتَّعُ فِيهَا الشَّقِيَّ*، «در حکومت نیکوکار پرهیزگاران فعالند و در حکومت فاجر

بدکاران بهره‌مند می‌شوند.» هر يك از خطابه‌های نوشتنی و گفتنی و اقسام آنها دارای روش خاصی است.

ب - محسنات خطاییه، ترتیب محتوای خطابه گفتار خطابی دارای اول و وسط و خاتمه است. آغاز خطبه به منزله ترسیم خطوطی است که دورنمای هدف گوینده را روشن می‌کند و شنونده بطور اجمال آن را می‌فهمد. وسط خطبه روایت گونه‌ای است برای بیان امر واقع که آن امر واقع یا بیان حسن و قبح است چنان که در منافره بود و یا بیان عدل و جور است چنان که در مشاجره بود.

گاهی برآغاز خطبه گفتاری مقدم می‌شود که یا بیان کننده شکر و ستایش گوینده است و یا آماده شدن شنوندگان برای شکر و سپاس چنان که عادت براین است که ستایش و صفات خدا و پیامبرانش درآغاز خطبه آورده می‌شود.

گاهی وسط خطبه جنبه داستانی نداشته بلکه ارشاد و راهنمایی و وادار ساختن به مصلحتی است. چنان که درخطبه پندآمیز چنین است زیرا درخطبه اندرزگونه بیان حکایت، شکایت، ستایش، نکوهش، جدال و درگیری نیست. درچنین خطبه‌ای آوردن صدر زیباست تا شنونده نصیحت، درغرض پنددهنده بیندیشد و آماده پذیرفتن شود ولی آوردن صدر در مشاجره زشت است.

خاتمه برای خطبه نیکو است هرچند خطبه پندگونه باشد. خصوصیتی که سزاوار است درخاتمه ذکر شود این است که اجزای خاتمه از هم جدا و با اجزای ماقبل مخلوط نباشد خصوصاً درخطبه‌های ارشادی و آن این گونه است که طرف مشورت می‌گوید: «آنچه از نصیحت می‌دانستم گفتم دیگر صلاح با خودتان» و خطیب درخاتمه خطبه می‌گوید: این نظر من بود که گفتم خدا من و شما را پیامزد که او بخشنده است و یا مشابه این جمله.

ج - اموری که به شکل ظاهری خطیب مربوط است خطیب باید ظاهر

خود را چنان بنمایاند که گویا از اهل معنی و اخلاق و عمل و متأثر از موضوعات اجتماعی مورد بحث است و این حالت خطیب را دو روئی و موقعیت شناسی می نامند این مطابقت با حال یا به کیفیت صداستگی دارد مانند بلند و کوتاه کردن صدا در جای خودش. یا به تزکیه نفسانی، یا در ظاهر به گونه ای باشد که دلها را به خود جذب کند. هیأت ظاهری خطیب در مقابل اشخاصی که قدرت فکری زیادی ندارند خیلی مؤثر است، زیرا در عوام امور محسوس و ظاهری بیشتر اثر دارد و به همین سبب است که عابدان و زاهدان در نظر آنها بزرگتر جلوه می کنند اگر چه بعضی از عابدان و زاهدان نادان و ظاهر ساز باشند.

چون نظر ما در این کتاب بیان کلی اقسام خطابه و معانی آن و معرفی این که خطابه ای که ما در صدد توضیح آن هستیم (خطبه های علی (ع)) از کدام قسم خطابه است همین قدر که برای اشخاص مستعد راهگشا باشد به همین مقدار از توضیح اکتفا می کنیم و توضیح مفصل راجع به خطابه را در کتابهای مفصل باید جست.

لازم به تذکر است که در کلام علی (ع) اکثریت با خطبه های پندآمیز است و خطبه های تنفرزا و جدلی کم است. با خواست خدا بزودی در بررسی اقوال آن حضرت خواهیم دید.

خاتمه بحث خطابه: در خاتمه از هدف حضرت علی (ع) از ایراد خطابه بحث می شود.

چون هدف از وضع ادیان و مذاهب نظام بخشیدن به زندگی مردم و راهنمایی کردن آنها به ذات باری تعالی و بازداشتن آنها از دلبستگی به دنیا و یادآوری معبود حقیقی است و نیز چگونگی رفتن به صراط مستقیم را به مردم می آموزد و از طرفی می دانیم که علی (ع) بیان کننده شریعت و حافظ آن و مبین سنت پیامبر و روشن کننده احکام دین است، زیرا او براسرار الهی مطلع بود. لذا

گفتار و بیاناتش جز ترویج شریعت و سنت پیامبر نبوده است.

چنان که دانستی گفتار خطابی برحسب فایده به سه قسم تقسیم می‌شود: مشاوره، منافره و مشاجره. بیشترین قسمت گفتار علی (ع) خطبه‌های مشورتی و ارشادی است و این موضوع از بررسی کلام حضرت به دست می‌آید که منظور آن حضرت در درجه اول روی آوردن به خدا به سبب ترك دنیا و روی گرداندن از آن و به کمال رساندن فضایل و ترك رذایل، و ترك اموری که انسان را تنزل داده و مانع رسیدن انسان به خداوند است می‌باشد.

اگر در سخن حضرت امر و نهی به جزئیات آمده که برای بی‌خبران خیر و شر آنها آشکار نیست مانند امور جنگ و فراهم آوردن لوازم جنگ و لوازم زندگی و غیره، چنانچه تأمل شود به هدف اولی یعنی احیای شریعت مربوط می‌شود زیرا تمام این امکانات برای یاری دین و تقویت آن و نظام بخشیدن کار دنیا و نظم آن است. معلوم شد که خطبه‌های تنفرزا در سخن حضرت متوجه نکوهش دنیا، پیروی هوای نفس، انجام رذایل هلاک کننده و مرتکبان آنها و مانند اینهاست، اموری که انسان را از خداوند متعال دور می‌کند.

آنچه در سخن آن حضرت از مداخل و ستایش آمده، ستایش خداوند سبحان، فرشتگان، پیامبران، بندگان شایسته خدا، اهل فضیلت که هوای نفسانی را ترك کرده و از دنیا دوری جسته‌اند می‌باشد. خطبه‌های تنفرزا برای این است که خواسته‌های نفسانی مردم را تحقیر کرده و آنها را از امور فانی و کوچک و ناچیز باز دارد و از ارتکاب آنها نکوهش کند تا به سوی نعمتهای همیشگی و خیردائی روی بیاورند و خداوند سبحان را به یاد آورند، تا از روی گردانان هلاک شونده نباشند.

خطبه‌های دارای مدح و ستایش برای این است که مردم را به چیزهای با عظمت متوجه کند و نشان دهد که چه چیزهایی قابل توجه‌اند و می‌توانند

وسیله فضیلت و اعراض از دنیا باشند.

خطبه‌هایی که جنبه مشاجره دارند چند قسم است. یا برای بیان ظلم و جور و اسباب و نتیجه آن دو که بدفرجامی در پیشگاه خداست می‌باشد، و یا برای بیان عدالت و اسباب آن و عاقبت نیک و پایان دلپذیری که نزد خداوند خواهد داشت به کار رفته است چنان که بسیاری از نامه‌های آن حضرت به کارگزاران و مخالفانش حاکی از این حقیقت است و شك نیست که در تمام این نامه‌ها بصراحت یا اشاره، هدایت به سوی خداوند متعال وجود دارد.

یا برای دادخواهی از ستمگری است که از قید دین خارج شده و تابع هوای نفس گشته و از کارهای خلاف شرع او شکایت شده است. در این خطبه منظور حضرت آن است که مردم را قانع کند که شخص موردنظر ستمگر بوده و مال مردم را به ناحق گرفته است. و بدین ترتیب مردم را برحق استوار کرده و از پیروی شخص ستمگر بازدارد و گمان آنها را از این که دشمنش برحق است برطرف کند. چه بسا اگر این گمان که ظالم برحق است دوام می‌یافت سبب از بین رفتن حق می‌شد. بنابراین از بین بردن این پندار غلط نوعی تثبیت حق و دورساختن مردم از باطل است و این درحقیقت مقصود و هدف نهایی شارع مقدس اسلام است.

یا اعتذار در جواب نادانانی است که به آن حضرت نسبت ظلم و ستم داده بودند مانند پاسخگویی امام (ع) به آنچه که جماعتی درحق آن حضرت ستم روا داشته و وی را متهم به یاری نکردن عثمان کرده بودند تا بدین درجه که آن حضرت را قاتل عثمان و بدین سبب گمراه می‌دانستند و همچنین پاسخگویی آن حضرت به خوارج که آن حضرت را به خاطر قبول حکمیت گناهکار می‌پنداشتند و نظایر اینها (که درسخن حضرت فراوان است) استدلال به این گونه موارد به وسیله آن حضرت به خاطر توجه دادن به حق و بازداشتن

از باطل بوده است زیرا ارائه دلیل برای قانع ساختن کسانی بوده است که گمان ظلم درباره آن حضرت داشته‌اند و روشن می‌کند که آن چنان که آنها گمان می‌کنند نیست و از جانب آن حضرت ظلم و جور صادر نشده است. این روشنگری برای آن بوده است تا مردم به اطاعت آن حضرت بازگشته و در پیروی از حق و یاری دین و دفاع از آن به آن حضرت اقتدا کنند. بخوبی روشن است که تمام این امور برای توجّه دادن به خداوند تعالی و وسایلی است که انسان را به خدا می‌رساند.

با توضیح فوق، روشن شد که قصد امام از تمام سخنانش اختصاصاً متوجه کردن مردم به خداوند و روی آوردن آنها به حضرت اقدس احدیت است. و این همان فایده‌ای است که تمام انبیا و رسل برآن اتفاق نظر داشته و مطابق شرایع و سنت‌هاست. هرکس در آنچه گفتیم تأمل کند و از پیروی هوای نفس بپرهیزد و قوانین کلی خطابه را که تاکنون گفتیم برسخن حضرت علی (ع) تطبیق دهد درستی سخن ما را تصدیق خواهد کرد.

قاعده سوم:

قاعده سوم عهده دار بیان این مطلب است که علی (ع) دارای تمام فضایل انسانی است. در این قاعده چند فصل است.

فصل اول

این فصل در فضایی است که در طول زمان برای آن حضرت حاصل شد و ما تعدادی از آنها را ذکر می‌کنیم:

الف - خویشاوندی بارسول خدا.

نامش علی، کنیه اش ابوالحسن، فرزند ابوطالب پسرعبدالمطلب،

پسر هاشم پسر عبدمناف پسر قصی، مادرش فاطمه دختر اسد، پسر هاشم پسر عبدمناف، مادرش اول زن هاشمی است که مرد هاشمی از او متولد شد.

علی (ع) کوچکترین فرزند فاطمه بود و عقیل از آن حضرت ده سال بزرگتر بود و طالب ده سال از عقیل بزرگتر بود. فاطمه در میان زنان اول زنی بود که با رسول خدا بیعت کرد^{۱۳۹}. و پیامبر او را گرامی می داشت و او را مادر خود می خواند و به هنگام وفات، به پیامبر وصیت کرد، پیامبر (ص) به وصیت او رفتار کرد و بروی نماز خواند. روایت شده که پیامبر (ص) پیراهن خود را بروی پوشانید و در قبرش خوابید. اصحاب از این کار پیامبر سؤال کردند پیامبر (ص) فرمود: «هیچ کس پس از ابوطالب از فاطمه به من مهربانتر نبود. پیراهن خود را براو پوشاندم تا از زیورهای بهشتی براو پوشانده شود و درگور او خوابیدم تا از عذاب قبر در امان باشد.»

ب - پیش قدمی علی (ع) در پذیرفتن اسلام:

فضیلت پیشگامی حضرت در پذیرفتن اسلام بر همه کس روشن است.

ج - مبارزه آن حضرت با دشمنان خدا و یاری کردنش از دین و حمایتش از اسلام، مراتب و درجات آن حضرت در این باره مشهور و به قدری زیاد است که قابل شمارش نیست.

د - پیامبر (ص) فاطمه (ع) را به حضرت علی (ع) تزویج فرمود و دیگر خواستگاران را که از بزرگان مهاجر و انصار بودند رد کرد.

ه - داشتن فرزندانمانند امام حسن و امام حسین (ع) که به فرموده رسول خدا، سرور جوانان اهل بهشت می باشند و این خود فضیلتی بزرگ است.

و - سخن خداوند متعال: «وَلَمَّا صَرََبِ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ

۱۳۹ - محتمل است که پس از اعلام رسالت عمومی رسول خدا (ص)، فاطمه اول زنی باشد که به وی

ایمان آورده و خدیجه قبل از اعلام عمومی رسالت ایمان آورده باشد. - م.

تَصُدُّونَ»^{۱۴۰} که گفته‌اند درشان علی(ع) نازل شد. این که حضرت عیسی(ع) مثل برای علی(ع) قرار گرفته است فضیلت بزرگی است. این شأن نزول را، سخن پیامبر(ص) تأیید می‌کند: «اگر نمی‌ترسیدم از امتم آنچه نصارا درباره‌ی عیسی گفتند درباره‌ی تو بگویند، امروز درباره‌ی تو چیزی را می‌گفتم که پس از گفتار من برهیچ جمعیتی نگذری مگر این که خاك كف پایت را به‌عنوان تبرك بردارند»^{۱۴۱}.

اقتضای سخن پیامبر(ص) این است که اگر علی(ع) را توصیف می‌کرد ناگزیر به اوصافی که عیسی بدان توصیف شده‌است وصف می‌کرد. همان اوصافی که نصارا به خاطر آن اوصاف عیسی(ع) را خدا دانستند.

ز - سخن حق تعالی: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ»^{۱۴۲}. مفسران اتفاق نظر دارند که این آیه درباره‌ی علی(ع) و خانواده‌اش نازل شده و علت نزول این آیات درکتب تفاسیر و غیر آن مشهور است. برای بیان شرافت علی(ع) این آیه کفایت می‌کند.

ح - روایت شده وقتی آیه: «وَتَعْبِهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ»^{۱۴۳}، نازل شد، پیامبر(ص) فرمود: «بار خدایا گوش علی را اُذُنٌ واعیه قرار بده.» شك نیست که دعای پیامبر(ص) مستجاب است و برای همین بود که علی(ع) فرمودپس از آن درهیچ موردی در آنچه می‌شنیدم شك نکردم و این از بزرگترین فضیلتهاست.

ط - بنابراین قول تمام مسلمین پیامبر درحق آن حضرت فرموده‌است: «خدایا

۱۴۰ - سورة زخرف (۴۳): آیه (۵۷): و چون بر عیسی فرزند مریم مثلی زده شد قوم توای رسول از آن به

فریاد آمدند

۱۴۱ - لَوْلَا أَنْ تَقُولَ فَيْكَ طَوَائِفُ أُمَّتِي مَا قَالَتِ النَّصَارَىٰ فِي عِيسَىٰ لَقُلْتُ الْيَوْمَ فَيْكَ مَقَالًا لَأَتَمَّرُ بَعْدَهُ بِمَلَأٍ مِنْهُمْ إِلَّا أَخَذُوا الثَّرَابَ مِنْ تَحْتِ قَدَمَيْكَ .

۱۴۲ - سورة - دهر (۷۶): آیه (۸): برای دوستی خدا، مسکین و یتیم و اسیری را اطعام می‌کنند و گویند

فقط برای رضای خدا شما را اطعام می‌کنیم.

۱۴۳ - سورة الحاقه (۶۹): آیه (۱۲): گوش شنوای هوشمندان این پند را تواند شنید.

حق را آنجا قرار بده که علی آنجا قرار دارد.»^{۱۴۴} در مستجاب شدن دعای پیامبر(ص) شکی نیست و کسی که گفتار و کردارش حق باشد فضیلت بالاتر از این برایش قابل تصور نیست.

ی - به اعتقاد تمام مسلمین این گفته حضرت رسول(ص) درباره علی(ع) وارد شده است: «نسبت تو به من مانند نسبت هارون به موسی است جز این که پیامبری بعد از من نیست»^{۱۴۵} از این نکته که فقط پیامبری استثنا شده ثابت می شود تمام مراتبی که هارون نسبت به موسی(ع) داشت جز نبوت برای علی(ع) نسبت به پیامبر ثابت است. و چون درجایی ثابت نشده است که علی(ع) از برادری پیامبر(ص) نفی شده باشد پس لزوماً وزیر و یاور، حافظ شریعت، بیان کننده احکام کلی دین و جانشین پیامبر(ص) می باشد چنان که هارون چنین بود و از این جاست که شیعه برای شایستگی آن حضرت برای خلافت به این خبر استدلال کرده است و این فضیلت برای آن حضرت کافی است.

یا - به نقل تمام مسلمین این سخن پیامبر: «هر کس من مولای اویم علی مولای اوست.»^{۱۴۶} در حق علی(ع) است. مقصود از مولا در این عبارت چه سرپرست باشد یا یاور فرقی نمی کند و فضیلت برای علی(ع) ثابت است.

یب - پیامبر(ص) درباره علی(ع) فرمود: «شایسته ترین شما برای قضاوت علی(ع) است.»^{۱۴۷} شك نیست که قضاوت نیاز به انواع دانشها دارد و گواهی پیغمبر(ص) به شایستگی حضرت علی(ع) برای قضاوت در فضیلت وی کافی است.

۱۴۴ - اللَّهُمَّ أَدْرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُ دَارَ .

۱۴۵ - أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي .

۱۴۶ - مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ .

۱۴۷ - أَفْضَاكُمْ عَلِيٌّ .

یج - پیامبر (ص) فرمود: «به من تمامی حکمتها و به علی تمامی دانشها داده شد.»^{۱۴۸} همین گواهی در فضیلت علی (ع) کافی است.

ید - از طریق شیعه روایت شده است که علی (ع) در حیات پیامبر (ص) به فرمانروایی مؤمنان منصوب شد هرچند محدثان غیر شیعه این باور را ندارند. احمد بن حنبل در کتاب مسند و در نوشته‌ای که در فضایل صحابه دارد، همچنین ابونعیم حافظ اصفهانی در کتاب حلیة الاولیاء نقل کرده است که رسول خدا علی (ع) را به عنوان یعسوب المؤمنین مخاطب قرارداد. یعسوب در لغت به معنای پادشاه زنبوران عسل است در تمام این خطابه‌ها اشاره به فضیلت علی (ع) است.

یه - رسول خدا (ص) علی (ع) را از آغاز عمر تا بالاترین مراتب کمالات نفسانی تربیت کرد و علی (ع) درباره تربیت خود به وسیله پیامبر (ص) و پیرویش از آن حضرت در خطبه قاصعه چنین می‌فرماید: «شما قدر و منزلت را از رسول خدا (ص) به سبب خویشی نزدیک و مقام بلند و احترام مخصوص می‌دانید، زمان کودکی مرا در کنار خود پرورش داد و به سینه‌اش می‌چسبانید و در بسترش درآغوش می‌گرفت و تنش را بر تنم می‌نهاد و بوی خوش خویش را به من می‌بویند و خوراک جویده در دهانم می‌نهاد و دروغ درگفتار و خطا در کردار من نیافت و خداوند بزرگترین فرشته از فرشتگانش را از وقتی پیامبر (ص) از شیر گرفته شده بوده هم‌نشین آن حضرت گردانید که او را شب و روز به راه بزرگوارها و خوبیهای نیکوی جهان ببرد. و من پیروی پیغمبر (ص) را کرده‌ام آنچنان که بچه شتر از مادرش پیروی می‌کند. در هر روز یکی از خوبیهای خود را مشخص می‌کرد و پیروی آن را به من امر می‌فرمود و هر سال که به حرا اقامت می‌فرمود، من او را می‌دیدم و غیر من نمی‌دید، و در آن زمان اسلام

در خانه‌ای نیامده بود مگر خانه رسول خدا و خدیجه که من سوّم آنها بودم نور وحی و رسالت را می دیدم و بوی نبوّت و پیغمبری را می بویدم، و هنگامی که وحی بر آن حضرت نازل شد، صدای شیطان را شنیدم، گفتم ای رسول خدا این چه صدایی است؟ فرمود این شیطان است که از پرستیده شدن مأیوس شده آنچه را من می شنوم تو می شنوی و آنچه را می بینم می بینی، مگر این که پیغمبر نیستی ولی وزیری و برخیر و نیکی هستی...»^{۱۴۹} تا بدان جا که پس از پیامبر استاد جهانیان در همه علوم شد.

توضیح مجمل درباره این حدیث شریف، کلام رسول خداست: «من شهر دانشم و علی دروازه آن است»^{۱۵۰}. شك نیست مقصود پیامبر(ص) از این کلام این است که خود آن حضرت سرچشمه‌ای است که از آن علوم اسلامی و رموز حکمت که قرآن حکیم و سنت کریم را نیز شامل است، جاری است. رسول خدا مصدر این علوم و محیط بر آنهاست، زیرا تعبیر خود به مدینه به معنای جامعیت آن می باشد. پس از پیامبر(ص) علی (ع) منشأ تمام این اسرار و هدایت کننده مجملات قرآن و سنت و احکام کلی اسلامی است زیرا علی (ع) دارای قدرت و استعدادی بود که به آسانترین وجه اسرار را درک می کرد و راه را به دیگران نشان می داد. دروازه شهر علم همان جهتی است که مردم روی به آن سودارند و از آن خواسته‌های خود را دریافت می کنند.

توضیح مفصل کلام علی (ع): هنگامی که به جستجو و فحص همه علوم می پردازیم در می یابیم که بزرگترین آنها دانش الهی است. در خطبه‌های آن حضرت از رموز توحید، نبوّت، قضا و قدر، اسرار معاد وارد شده است، که بیان خواهیم کرد در کلام هیچ يك از علما و استوانه‌های حکمت نیامده است، سپس

۱۴۹ - خطبة قاصعه ص ۱۹۲ ابن ابی الحدید و ص ۲۳۴ فیض الاسلام.

۱۵۰ - آتَامَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابِهَا.

در می‌یابیم که دانش تمام فرق اسلامی به آن حضرت منتهی می‌شود مانند متکلمان معتزله و اشاعره و شیعه، اما نسبت معتزله از جهت علمی به آن حضرت، روشن است، زیرا اولاً بیشتر اصول علمی خود را از ظاهر سخن آن حضرت درباره توحید و عدل گرفته‌اند، ثانیاً علم بزرگان معتزله مانند حسن بصری و واصل بن عطا به علی (ع) منسوب بوده و از آن بزرگوار دانش اندوزی کرده‌اند

اما اشعریها؛ روشن است که استادشان ابوالحسن اشعری شاگرد ابوعلی جبایی است و ابوعلی از بزرگان معتزله بوده‌است. وقتی ابوعلی جبایی آنچه در معتزله بود دریافت، با استادش مخالفت کرد و از آنها جدا شد.

اما شیعه نسبتشان به آن حضرت روشن است، زیرا شیعه علوم را از پیشوایان خود دریافت داشته و امامان شیعه هر یک از امام پیش از خود حقایق را گرفته تا به امام اول شیعه علی (ع) منتهی گشته است.

اما خوارج هر چند در نهایت دوری از آن حضرتند، اما به هر حال آنها به بزرگانشان که شاگردان علی (ع) بوده‌اند منسوبند.

اما مفسران: رئیسشان ابن عباس و او شاگرد علی (ع) بود.

اما فقهای اهل سنت، چهار مذهب مشهور دارند که یکی از آنها مذهب حنفی است. مشهور این است که ابوحنیفه فقه را نزد امام صادق (ع) خوانده و از آن حضرت احکام را دریافت کرده‌است و منتهی شدن حضرت صادق (ع) به حضرت علی (ع) روشن است. مذهب دوم مالکی است، مالک شاگرد ربیعۃ الرای، و ربیعۃ شاگرد عکرمه و عکرمه شاگرد عبدالله بن عباس و ابن عباس شاگرد علی (ع) بوده‌است. مذهب سوم شافعی است شافعی شاگرد مالک بوده است. مذهب چهارم حنبلی است و احمد بن حنبل شاگرد شافعی بوده است.

بنابراین همه فقها به علی (ع) انتساب علمی پیدا می‌کنند و از چیزهایی که

کمال آن حضرت را در فقه تعیین می کند سخن پیامبر (ص) است که فرمود: «شایسته ترین شما برای قضاوت علی (ع) است.» و کسی که داناترین شخص در قضاوت باشد ناگزیر باید به قواعد فقه و اصول داناتر و آگاه تر باشد.

اما فصحا: روشن است تمام کسانی که پس از آن حضرت به فصاحت مشهورند، ذهنشان را از الفاظ آن حضرت انباشته اند و کلام و خطب آن حضرت را فرا گرفته اند، مانند ابن نباته و غیر او که در رأس این سلسله قرار دارند.

اما علمای نحو، اولین واضع نحو ابوالأسود دُثلی است و او به ارشاد حضرت علی (ع) دست به این کار زد. آغاز کار چنین بود که ابوالأسود و شنید مردی این آیه را قرائت می کند: **إِنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ** (به کسر لام رسول) بر او ایراد گرفت و گفت: پناه بخدا از جور بعد از کُوز. یعنی از نقصان ایمان پس از فزونی آن. ابوالأسود پس از این جریان به علی (ع) مراجعه کرد و عرض کرد قصد دارم برای مردم قواعدی بنویسم که سخنشان را با آن تنظیم کنند. امام فرمود «نحو» بنویس. و او را به کیفیت این قواعد هدایت کرد و به وی اموری آموخت.

اما علمای صوفی و بزرگان عرفان، نسبتشان به علی (ع) در تصفیة باطن و چگونگی سلوک به سوی خداوند متعال آشکار است.

اما علمایی که با امور جنگ و اسلحه سرو کار دارند نسبتشان به علی (ع) روشن است.

از آنچه گفتیم ثابت شد آن حضرت استاد جهانیان و هدایتگر آنها به راه حق پس از رسول خدا بوده است. مناقب و فضایل آن حضرت بیش از آن است که به شمار آید.

فصل دوم - کمالات نفسانی علی (ع)

فضایل نفسانی یا به اعتبار قوه اندیشه است و یا به اعتبار قوه عملی. بنابراین در این جا دو بحث است:

بحث اول - امام علی (ع) جامع کمالات قوه نظریه است و کمال قوه نظری به کمال یافتن حکمت نظری است و کمال حکمت نظری عبارت از کمال نفس انسانی است. و کمال نفس انسانی به درک معارف حقیقی و تصدیق حقایق نظری به اندازه توان بشری است و شك نیست که این مرتبه برای آن حضرت ثابت بوده است. توضیح این معنی این است که امام (ع) پس از رسول خدا سید عارفان بوده است و این که آن جناب به مقام وصول حق دست یافته است.

تحقیق این مطلب چنین است که در علم چگونگی سلوک ثابت شده است که وصول عارف به حق زمانی حقیقت دارد که از خود فراموشی به وی دست دهد و جناب حضرت حق را از جهت این که فقط اوست ببیند و اگر نفس خود را می بیند به این لحاظ باشد که وجود اعتباری دارد نه از این جهت که به زیور حق آراسته شده است. در گفتار و اشارات آن حضرت اموری وجود دارد که وصول آن حضرت به این مرتبه را بیان می کند و از آن موارد به ذکر سه مورد می پردازیم:

اول - گفتار آن حضرت است که: «اگر پرده ها برداشته شود بر یقینم چیزی افزوده نمی شود»^{۱۵۱}. چنان که می دانی این سخن اشاره به کمالات نفسانی مربوط به قوه نظری است که برای آن حضرت بالفعل حاصل بوده و این نشانه تحقق وصول کامل به مرتبه ای است که حتی برای اولیا وصولش ممکن نیست (منظور از اولیا در این جا غیر جانشینان پیغمبرند).

دوم - سخن آن حضرت است که به عنوان حکایت از رسول خدا درباره خود بیان کرده است «یا علی هرچه را می بینم می بینی و آنچه را می شنوم می شنوی جز این که پیغمبر نیستی.»^{۱۵۲} در این که پیامبر اتصال تام به حق متعال داشته شك نیست. این اتصال و پیوستگی به حق متعال به مقتضای شهادت پیامبر(ص) برای علی(ع) حاصل بوده است، هرچند میان مرتبه وصول پیامبر(ص) و علی(ع) تفاوت است زیرا اتصال به حق متعال بی نهایت درجه دارد و به همین دلیل پیامبر(ص) فرموده است تو پیامبر نیستی. (یعنی پیامبری خود درجه ای است که علی(ع) ندارد.) بزودی در شرح سخن آن حضرت در می یابی که مرتبه وصول به حق برای آن حضرت حاصل بوده است.

سوم کلام آن حضرت در دعاست: «بار خدایا من تو را به خاطر ترس از کيفر و نيل به ثواب نمی پرستم ولی تو را شایسته پرستش یافته و می پرستم.»^{۱۵۳} کیفیت استدلال به این دعا در رابطه با رسیدن آن حضرت به مرتبه وصول این است که امام(ع) تمام قیدهای دنیوی و اخروی جز وجود حق متعال را از درجه اعتبار ساقط دانسته است و این از نشانه های وصول آن حضرت به حق متعال است.

از چیزهای دیگری که درجه وصول آن حضرت را به حق تأیید می کند اموری است که به خواست خدا بزودی بیان خواهیم کرد که آن حضرت قادر بر انجام کرامات بوده و انجام داده است. و این مخصوص کسانی است که به ذات حق رسیده اند.

بحث دوم - بیان قوه عملی آن حضرت چنان که در گذشته دانستی کمال قوه نظری به کمال حکمت نظری، کمال قوه عملی نیز به کمال حکمت عملی است و کمال حکمت عملی به کمال یافتن نفس است به وسیله ملکه کارهای نیک. این ملکه تا

۱۵۲ - إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَىٰ مَا أَرَىٰ إِلَّا أَنْكَ لَسْتَ نَبِيًّا .

۱۵۳ - اللهم ما عبدتك خوفاً من عقابك ولا رغبة في ثوابك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك .

بدان حد است که انسان برصراط مستقیم ثابت و از افراط و تفریط درکارها به دور است. و در علم اخلاق ثابت شده است که اصول فضایل اخلاقی سه امر است: امر اوّل - حکمت اخلاقی است و آن قدرتی است که انسان را درعمل از افراط و تفریط ننگه می‌دارد. و انسان از بررسی افعال و اقوال و اندیشه‌های آن حضرت در امور جنگ و مملکت داری خصوصیات را در می‌یابد که ناگزیر حکم می‌کند که آن حضرت دارای حکمت اخلاقی بوده است و هیچ‌گاه به طرف تفریط و یا افراط مایل نگشته است، زیرا افراط مانع از رسیدن به درجه کمال است و جز شر حاصلی ندارد.

امر دوّم - پاکدامنی است و آن ملکه‌ای است که از اعتدال قوه شهویّه به خاطر دخالت عقل عملی حاصل می‌شود. عقل عملی قوه شهویّه را بر مبنای عدل اداره می‌کند و موجب صدور افعالی میان جمود و فجور که دوطرف افراط و تفریطند می‌شود. بزودی بیان خواهیم کرد که ملکه عفت به دو جهت برای آن حضرت حاصل بوده است.

اوّل - آن که امام (ع) زاهدترین شخص بعد از رسول خدا (ص) بوده است، و جز به قبله حقیقی که خداوند متعال است به چیزی توجه نداشته است. و نیرومندترین شخص بوده است بر حذف سرگرمی‌هایی که انسان را از ملاقات با خدا باز می‌دارد و هر کس دارای چنین ویژگی باشد مالک هوای نفس خویش است و اختیار شهوات را به دست عقل سپرده است. در این که امام (ع) وارسته‌ترین انسان بعد از رسول خدا (ص) بوده به تواتر معلوم است بنابراین ضرورتاً ثابت می‌شود که دارای ملکه عفت بوده است.

دوم - سخن پیامبر (ص) در حق آن حضرت است: «بار خدایا حق را با علی بدار هر جا که هست» شك نیست که دعای پیامبر مورد قبول است و آن که حق لازمه افعال و حرکات وی باشد محال است که باطل در او راه یابد، زیرا يك

چیز، دو لازم مختلف (هم حق و هم باطل) ندارد. پس قطعاً محال است که علی (ع) پیرو هوای نفس باشد و معنای عفت همین است. از اموری که بردارای بودن ملکه عفت آن حضرت تأکید دارد، روایتی است که آن حضرت هرگز غذای سیرنخورده و از همه مردم از جهت لباس و غذا بیشتر در مضیقه بود، و به قرصی از نان جو اکتفا می کرد و به ندرت گوشت می خورد و بارها می فرمود: «شکمتان را قبرستان حیوانات قرار ندهید.»^{۱۵۴} که مقصود حضرت از بیان این مطلب بی علاقه کردن مردم به خوردن گوشت بوده است و تمام گفتار حضرت زهد از دنیا و خوشیهای آن می باشد.

سوم - شجاعت شجاعت ملکه ای است که از اعتدال قوه غضبیه با توجه به دخالت عقل در قواعد آن، برای نفس حاصل می شود. اعمالی که از نفس در این رابطه صورت می پذیرد حد وسط میان ترس و بی باکی است. ثبوت این فضیلت برای امام (ع) به تواتر روشن است تا آن جا که شجاعت علی (ع) درباره مردان شجاع ضرب المثل است.

چون دانستی که ملکه اخلاق و عفت و شجاعت به کاملترین وجهی برای علی (ع) ثابت است و روشن شد که این سه خصلت لازمه عدالت است، ثابت می شود که ملکه عدالت برای آن حضرت مسلم بوده است.

اما بقیه اقسام حکمت عملی، مانند حکمت سیاسی و مدیریت منزل چنان که دانستی فایده آن دو این است که مردم دلیل مشارکت خود را در امور اجتماعی بدانند تا در جهت مصالح نظام اجتماعی و اداره امور همکاری کنند. امام علی (ع) در این قسم حکمت دارای برجستگی خاصی بوده است، برای شناختن این حقیقت توضیح مجمل و مفصل زیر تو را کفایت می کند.

اما اجمالاً؛ محققاً شریعت اسلام تمام مقاصد اجتماعی از حکمت سیاسی تا اداره منزل را به بهترین وجه و کاملترین صورت در برداشته به گونه‌ای که تمام دانشمندان برای فراگیری آنها به شریعت روی می‌آورده‌اند و روشن است که علی (ع) به آنها تمسک می‌کرده و بیان‌کننده و نشردهنده احکام کلی شریعت بوده‌است. و امور مجمل شریعت را شرح می‌داده بدون آن که يك حرف آن را تغییر دهد، یا به هدف نرسیده باز ایستد و لازمه این عمل آگاهی امام بر تمام امور از حکمت سیاسی تا اداره منزل می‌باشد.

اما به طور تفصیل؛ برای دانستن این حقیقت که علی (ع) کاملترین فرد بعد از پیامبر (ص) در حکمت سیاسی و مدیریت منزل بوده‌است، باید به مطالعه نامه‌ها و عهدنامه‌های آن حضرت به کارگزاران و فرمانداران و امرا و قضاتش بپردازیم، مخصوصاً عهدنامه‌ای که برای مالک اشتر نخعی نوشته است، زیرا در آن عهدنامه از ظرفتهای امور شهرنشینی و نظام و اصول اجتماعی و زیباییها و لطایف به اندازه‌ای است که در جاهای دیگر نیست. اضافه بر این به تواتر ثابت شده‌است که بزرگان صحابه به حسن تدبیر و درایت آن حضرت اعتراف داشته و در امورشان با آن حضرت مشورت می‌کرده‌اند. در موارد زیادی که در نهج البلاغه و غیر آن یاد شده به آن حضرت برای کیفیت سازماندهی لشکر و جنگها و مصالح کلی و جزئی جامعه مراجعه می‌کردند. مانند نظرخواهی عمر برای بیرون رفتن مسلمین از شهر برای جنگ بارومیان و موارد مشهور و معروف دیگری که نقل شده‌است مانند نظرات مفیدی که برای مصالح امور و ایجاد ترقیات اجتماعی که ان شاء الله بزودی خواهی دانست، اظهار فرموده است.

فصل سوّم: کرامات صادره از آن حضرت

این فصل دارای دو بحث است

بحث اول - در مورد اخبار غیبی است که از آن حضرت رسیده و دارای سه جنبه است: امکان خبر غیبی، سبب و علت آن، وقوع خبر غیبی، که هر يك را به عنوان مقامی می نامیم.

مقام اول: ای برادری که فیوضات خداوند را باور داری، هرگاه خلیفه ای از خلفا، یا ولیّی از اولیای خدا از امری خبر داد که خوشحالی یا ترس نزدیکی را در برداشت و تو قادر به درك آن نبودی شایسته است که آن را تکذیب و انکار نکنی، زیرا با مراجعه به عقل و احوال نفسانیت در می یابی که چنین اخباری ممکن است و راهی برای دریافت آنها وجود دارد، براین امر چنین استدلال می شود. که شناخت این امور غیبی در خواب ممکن است. بنابراین در بیداری هم ممکن است. صحت دریافت خبر غیبی در خواب به این گونه است که انسان در خواب بیشتر اوقات چیزی را می بیند و در بیداری عین آن امور برایش روشن و واضح می شود. آنچه گفتیم برای کسانی که چنین خوابهایی دیده اند روشن است و کسانی که چنین خوابهایی ندیده اند به تواتر از اکثر مردم شنیده اند.

اما صحت امکان خبر غیبی در بیداری به این دلیل است که هرگاه در خواب خبر غیبی داده شود و صحیح باشد انکار امکان آن در بیداری جایز نیست، زیرا اگر مردم صحت خبر غیبی را در خواب تجربه نکرده باشند قبول امکان صحت خبر غیبی در خواب برایشان از امکان صحت خبر غیبی در بیداری دشوارتر است.

اگر کسی تجربه امکان صحت خبر غیبی در خواب را نداشته باشد و به او بگویند که گروهی از اولیای خدا برای دریافت خبر غیبی تلاش کرده اند و به مقصود نرسیده اند، ولی يك فرد کافر هنگام خواب که در حکم میت بوده خبری غیبی را دریافت کرده است، ناگزیر شنونده این موضوع را تکذیب کرده و منکر آن

می‌شود، زیرا بعید است خبر غیبی درحال حرکت جسمانی و سلامت حواس و نهایت عبادت تحقق نیابد ولی درحال خواب که ضد آن است حاصل شود. با توضیح فوق روشن شد که وقتی درحال خواب امکان صحت خبرغیبی باشد درحال بیداری نیز ممکن است.

مقام دوم: اسباب و علّت اطلاع برامور غیبی. اطلاع برامور غیبی درحال خواب واضح و روشن است به دلیل این که در علوم اعتقادی ثابت شده است که همه اموری که بوده و خواهند بود برای خداوند آشکار است. و نیز ثابت شده است که از خصوصیات نفس انسانی اتصال به خداوند متعال است و تنها حالتی که نفس را از این اتصال باز می‌دارد غرق شدن نفس در اداره کردن بدن است. بنابراین هرگاه برای نفس مختصر فراغتی پیش آید، چنان که درحال خواب پیش می‌آید، درهای حواس ظاهری بسته شده و سرشت اوّل خود که همان اتصال به حضرت حق است حاصل می‌شود. لذا اموری که به نوعی با نفس انسان سروکار داشته باشد مانند زن و زندگی و اهل و فرزند و آنچه انسان به آنها بها می‌دهد طبعاً در نفس منطبق می‌شود و سپس قوه خیال که از شأن آن صورت سازی معانی کلیّه است آنها را جمع‌بندی کرده و به صورتهای جزئی در می‌آورد و برلوح خیال ترسیم می‌کند و درحسّ مشترک ظاهر می‌شود.

دراین صورت اگر خواب با مختصر مشابهتی با امور روزمره انسان مناسبت داشته باشد تفسیر می‌شود و اگر به صورت ضدّ امورظاهری و لوازم آن آشکار شود، نیازمند به تعبیر است فایده تعبیر تحلیل و رجوع فکر است به خلاف آنچه که درصورت خیالی است به امور نفسانی. و اگر هیچ مناسبتی میان خواب و امور ظاهر زندگی وجود نداشته باشد اضغاث و احلام خوانده می‌شود.

علّت اطلاع برامور غیبی در بیداری این است که نفس ناطقه انسانی هرگاه

نیرومند شود و برای ضبط جوانب امور آماده شود و اداره امور بدن مانعی برای دیدن مبدأ خود و پیوندش به ذات حق نشود و قوه خیال به اندازه‌ای توانا شود که از فرمان حسّ مشترك‌رهای یابد و حواس ظاهری بر آن تأثیر نگذارد در این حال است که اگر به حضرت حق توجه کند و برای دریافت آنچه که بوده و خواهد بود صورتهای کلی از جانب خدا به وی افاضه می‌شود. پس از این، نفس در ضبط این امور کلی از قوه خیال کمک می‌گیرد، و به وسیله آن معانی دریافت شده را به امور محسوس مشابه آن برمی‌گرداند و سپس صور محسوس را در خزانه خیال جمع‌آوری و به صورت محسوس متمرکز می‌کند.

گاهی انسان سخن منظومی را می‌شنود و یا منظره زیبایی را می‌بیند، به کلامی که می‌پسندد و افعالی که دوست می‌دازد تطبیق می‌کند، اگر تفاوتی میان آن معانی دریافتی و این صور ذهنی جز در کلیت و جزئیّت نباشد آن معانی دریافتی وحی صریح و الهام خواهد بود و گرنه نیاز به تأویل دارد.

مقام سوّم: صدور اخبار غیبی از امام (ع) گفته نشود که قبول نداریم آنچه علی (ع) خبر داده است علمی بوده که از جانب خدا به او الهام و افاضه شده است، بلکه پیامبر (ص) به حضرت اطلاع داده است. در این صورت فرقی میان او و دیگران در این خصوص باقی نمی‌ماند. زیرا اگر پیامبر (ص) به فردی از ما چیزی را خبر داده باشد، برای او ممکن است که سخن پیامبر را بازگو کند و آنچه خبر داده است مطابق گفتار پیامبر (ص) باشد.

در تأیید این مطلب سخن خود آن حضرت است آنجا که ترکها را توصیف کرد، مردی از قبیله بنی کلب پرسید یا امیرالمؤمنین علم غیب به تو عطا شده است حضرت تبسم کرده فرمود: ای برادر کلبی آنچه گفتم علم غیب نبود بلکه دریافتی از صاحب علم (پیامبر ص) بود. علم غیب منحصرأ علم قیامت است و آنچه که خداوند آن را علم غیب شمرده است: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ

وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۱۵۵ از مرد و زن، زشت و زیبا، شقاوتمند و سعادتمند، آن که در هیمه جهنم یا در بهشت همنشین انبیاست. این است دانش غیبی که هیچ کس جز خدا آن را نمی داند.

غیر از امور یادشده فوق بقیه دانشی است که خداوند به پیامبرش آموخته، و پیامبر مرا تعلیم داده و برایم دعا کرده است که این دانش را سینه من حفظ کند و سراسر وجودم آن را دریابد این سخن حضرت بروشنی دلالت می کند که علوم را از پیامبر آموخته است.

در پاسخ این اشکال می گوئیم که ادعای ما این نیست که آن حضرت دانای به غیب است بلکه ادعای ما این است که نفس قدسی آن حضرت را استعدادی بوده است که امور غیبی از افاضه جود خداوند متعال بر آن نقش می بسته است. میان علم غیبی که جز خدا نمی داند و علمی که مادر باره آن حضرت ادعا می کنیم فرق است. زیرا منظور از علم غیب علمی است که از طریق اسباب حاصل نشده باشد و این جز درباره حق متعال درباره کسی صدق نمی کند. زیرا هر عالمی غیر از خداوند متعال علمش را به وسیله اسباب دریافت داشته است و سبب اصلی جود خداوندی است که یا با واسطه است یا بی واسطه. بنابراین هر چند اطلاع بر امر غیبی است ولی علم غیب گفته نمی شود و برای اطلاع بر امر غیب همه مردم اهلیت ندارند بلکه نفوسی که به عنایت الهی مخصوص گردیده اند اهلیت دارند. چنان که خداوند متعال فرموده است: **حَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ ۱۵۶.**

۱۵۵ - سوره لقمان (۳۱): آیه (۳۴): علم ساعت (قیامت) نزد خداست و او باران را فرو بارد و آنچه که

در رحمتهاست می داند.

۱۵۶ - سوره جن (۷۲): آیه (۲۶): او دانای غیب است و هیچ کس را بر غیب مطلع نساخته است مگر

پیامبری را که صلاح بداند.

پس از دانستن آنچه که توضیح داده شد روشن است که سخن حضرت درست و مطابق آن چیزی است که ما بیان کردیم. زیرا آن حضرت نفی علم غیب از گفتارش کرد و آن را دریافتی از جود خداوند تعالی دانست و گفته امام (ع) که «آنچه می‌گویم دریافتی از صاحب علم است» اشاره به این است، که پیغمبر (ص) واسطه در تعلیم آن حضرت بوده است. و این همان آمادگی نفسانی وی برای دریافت اخبار غیبی در طول مصاحبت با پیامبر می‌باشد. و کلام امام (ع) اشاره به کیفیت سلوک و اسباب اطاعت و دریافت است تا آن جا که نفس آماده نقش پذیری امور غیبی و خبردادن از آنها شود.

باید دانست که تعلیم، ایجاد علم نیست هر چند لازمه تعلیم ایجاد علم است، بنابراین تعلیم آن حضرت از ناحیه پیامبر، منحصر به آگاهی آن حضرت بر صور جزئی نیست، بلکه آمادگی نفس آن حضرت بردریافت امور کلی است. اگر اموری که امام (ع) از پیامبر دریافت می‌کرده است صرفاً امور جزئی می‌بود نیازی نبود که پیغمبر (ص) برایش دعا کند تا واقعیت را درک کند. زیرا درک امور جزئی امری ساده و ممکن است حتی برای کسانی که مختصر فهمی داشته باشند امری ساده و ممکن است. آنچه که نیازمند به دعا برای آماده شدن ذهن جهت انواع دریافتهاست امور کلی است که جزئیات را فرا گرفته و نحوه استنتاج جزئیات از کلیات و تفصیل هر یک و اسباب و وسایلی که برای درک این امور لازم است فراهم کند.

از چیزهایی که این دعا را تأیید می‌کند سخن خود آن حضرت است که فرمود: «رسول خدا (ص) هزار باب از علم را به من تعلیم داد که از هر دری هزار باب گشوده می‌شد. ۱۵۷» همچنین است سخن پیامبر (ص) درباره آن حضرت: «جوامع سخن به من و جوامع علم به علی عطا شده است.» منظور از

گشوده شدن باب علم جدا شدن و انشعاب قوانین کلی از اموری که از قوانین کلی تر است و مقصود از جوامع علم چیزی جز قوانین و قواعد کلی علم نیست. سخن پیامبر (ص) درباره آن حضرت: **أُعْطِيَ عَلِيٌّ جِوَامِعَ الْعِلْمِ**، با توجه به این که **أُعْطِيَ** فعل مجهول است، دلیل روشنی بر این است که عطا کننده جوامع علم به علی (ع) پیامبر (ص) نبوده است بلکه همان کسی است که به پیامبر جوامع سخن را عطا فرموده است و آن حق سبحانه و تعالی می باشد.

اما اموری که خداوند سبحانه و تعالی بر شمرده است همان امور غیبی می باشد. سخن امام (ع) که فرمود غیب را احدی جز خدا نمی داند اشاره به این گفته خداوند است: **وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۱۵۸**. از این آیه شریفه تخصیص علم غیب به خدا استفاده می شود، چنان که سخن دیگر حق تعالی مؤید این حقیقت است: **عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلِيَّ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ** در این که علم غیب خاص خداست شکی نیست. و هیچ عاقلی در فهم این موضوع نیاز به کوشش فکری ندارد و بزودی در ضمن شرح (نهج البلاغه) مطالب بیشتری در این باره به خواست خدا خواهد آمد.

بحث دوم - صدور افعال خارق العاده از امام (ع) در این بحث به سه قسمت، امکان، سبب و علت، وقوع افعال خارق العاده از معصوم توجه می شود. مقام اول - امکان و سبب افعال خارق العاده.

برکسی که اهلیت دریافت نورانیت حق را دارد هرگاه بشنود یکی از اولیای خدا کاری انجام داده است که در توان دیگر هموعانش نیست مانند خودداری از خوردن غذا در زمانی طولانی که در توان هموعانش نیست و یا انجام اعمالی خارق العاده که دیگران توان آن را ندارند مانند طوفانها، زلزلهها، نزول بلاها،

فرورفتن قومی در زمین، شفای بیماران، سیراب کردن تشنگان، تمکین و خشوع حیوانات و مانند اینها، واجب است که تکذیب نکنند، زیرا اگر توجه کند در موارد خاصی وقوع این امور را در طبیعت ممکن می‌بیند. اما خودداری از خوردن غذا در میان افراد عادی ممکن است. اگر دقت کنی امکان وقوع آن را در افراد هنگام بروز عوارض غیرمنتظره‌ای می‌بینی چه آن عوارض بدنی باشد مانند بیماریهای سخت یا نفسانی باشد مانند غم و اندوه.

علت نخوردن غذا در حال بیماری جسمی به این دلیل است که قوای بدنی به هضم مواد غذایی رسوبی انباشته، پرداخته و از هضم غذاهای تازه و خوب خودداری می‌کند و احتیاجی به جایگزینی غذاهای هضم شده ندارد، بنابراین چه بسا مدت زیادی غذا از شخص قطع می‌شود که اگر همان غذا برای مدت کمتر از یک دهم آن، از شخصی دیگری قطع شود خواهد مرد در حالی که بیمار با نخوردن غذا زنده می‌ماند

اما نخوردن غذا به سبب عارضه روحی مانند این که ترس بر کسی عارض گشته و موجب فرونشستن شهوات و فساد هضم و ناتوانی از انجام کارهای طبیعی می‌شود، با این که پیش از بروز ترس بدن آمادگی کافی برای کارهای مزبور داشته است. بازماندن جسم از انجام کارهای طبیعی خود به دلیل سرگرمی نفس به امور مهم است. که باعث عدم توجه به بدن شده است. وقتی که امکان این حقیقت را به سبب پیش آمدن عوارض غیرمنتظره دانستی روشن می‌شود که سبب خودداری شخص عارف از غذا توجه کامل او به عالم قدس است که باعث سیری او می‌شود. توضیح این که هرگاه نفس مطمئنه قوای جسمانی خود را ریاضت بدهد قوای نفسانی جانشین قوای جسمانی می‌شود و هرچه قوای نفسانی شدت پیدا کند قوای جسمانی رو به ضعف می‌رود تا آنجا که قوای طبیعی وابسته به نیروی نباتی متوقف می‌شود. در این صورت هضم غذا دریدن جز آن مقدار که در حال

بیماری انجام می‌گرفت انجام نمی‌گیرد و بدن در حال بیماری جز تحلیل رطوبتهای بدن به وسیله بروز حرارت عارضه که به این حالت سوء مزاج حار می‌گویند، انجام نمی‌دهد. زیرا غذا برای جبران رطوبتهای تحلیل رفته است و شدت نیازمندی به غذا متناسب با کثرت تحلیل است درحالی که در شخص بیمار تحلیل صورت نگرفته تا نیاز به غذا داشته باشد، چون بدن بشدت در تحلیل غذای مصرفی ضعیف شده، بدین سبب نیاز به غذا برای جایگزینی مقدار تحلیل شده بسیار کم است.

اما عرفان - توجه نفس به امور عرفانی موجب بی‌نیازی از غذا خوردن می‌شود و بی‌نیازی بدن از مصرف غذا برای این است که وقتی بدن از نیروهای جسمانی اعراض کرد و پس از متابعت نفس به ذات حق توجه کرد و از غذای معرفه‌الله تغذیه کرد از انجام دادن کارهای بدنی باز می‌ماند. معصوم درسرخ خود به همین حقیقت اشاره دارد: «من مانند هیچ يك از شما نیستم در نزد پروردگار بیتوته می‌کنم او مرا غذا می‌دهد و سیراب می‌سازد»^{۱۵۹}. با توضیح مطلب فوق روشن شد که بیماری هرچند موجب خودداری خارق‌العاده از غذا خوردن می‌شود لکن امساک از غذا بر اثر توجهات نفسانی و عرفانی به ذات حق سزاوارتر است.

اما قدرت برانجام اعمال فوق‌العاده‌ای که از توان هموعان امام(ع) خارج است نیز ممکن می‌باشد توضیح این که هرگاه دانستی که منشأ قوای جسمانی روح حیوانی است و عوارض غیرمنتظره‌ای که برای انسان پیش می‌آید گاهی موجب انقباض روح در اعمال داخلی بدن می‌شود مانند ترس و اندوه، که موجب ضعف و زوال قوای بدن می‌شود. عوارض غیرمنتظره نیز گاهی باعث بروز عوارضی درخارج بدن می‌شود مانند خشم و گاهی انبساط خاطر معتدلی را

ایجاد می‌کند مانند خوشحالی طرب‌انگیز که آثار متفاوتی دارد و این خوشحالی طرب‌انگیز موجب نیرو و نشاط آن می‌شود.

هرگاه این مطلب فهمیده شده باشد، چون شادی شخص عارف به سرور حق متعال قوی‌تر از شادی حاصل از توجه به غیر خدا می‌باشد و فیوضات حق، عارف را کاملاً پوشانده و در پیشگاه حق متعال به کوشش و امی دارد قهراً قدرت او برانجام کارهای ممکن قویتر از غیر اوست.

علت و سبب برای دیگر کارهای خارق العاده به شرح زیر بیان می‌شود:
در جاهای دیگر ثابت شد که وابستگی نفس به بدن مانند تصویر برجسم نیست بلکه به لحاظ تجرد، اداره کننده بدن می‌باشد و کیفیت اعمال نفسانی به طریق زیرگاهی باعث ظهور حوادثی می‌شود:

۱- گاهی می‌بینی که شخصی بر روی شاخه بلندی که بر روی زمین افتاده است، راه می‌رود و آن را به هرطرف که بخواهد می‌برد، اگر فرض شود که همین شاخه بردیواری بلند قرار داشته باشد، آن شخص را در وقت راه رفتن لرزان می‌بینی، زیرا تخیلات و توهماتش مرتب وی را تهدید به سقوط می‌کند چون بدن متأثر از قوه وهم و خیال است به همین دلیل گاهی از روی شاخه به زمین می‌افتد.

۲- بدیهی است که مزاج انسان از عوارض نفسانی فراوان، مانند خشم، ترس، اندوه، شادی و غیر اینها متأثر می‌شود.

۳- توهم بیماری یا تندرستی گاهی موجب بیماری یا تندرستی می‌شود و این نیز از امور ضروری است^{۱۶۰}.

هرگاه این حقیقت را قبول داشته باشی می‌گوییم: هرگاه مزاج این تأثیرات

۱۶۰- تلقین به نفس از نظر روان‌شناسی تأثیر بسزایی در بیماری و تندرستی انسان دارد، بسیاری از

افراد سالم بیمار تلقینی‌اند، و فراواندیمی‌مارانی که با تلقین سلامت خود را باز می‌یابند (ویراستار).

را از احوال نفسانی می‌پذیرد، چه مانعی دارد که برای بعضی از نفوس خصوصیتی باشد که توان تصرف در عناصر این جهان را داشته باشد. به طوری که نسبت آن شخص به عناصر مانند نسبت نفس ما به بدنمان باشد، و در این صورت درآماده ساختن عناصر جهان اثر بگذارد تا بر آن عناصر صور امور غریبه‌ای که از توان افراد دیگر خارج است ببخشد. و هرگاه به این قوهٔ نفسانی ریاضت ضمیمه شود و صورت غضب و شهوت شکسته شده و در دست قوهٔ عاقله اسیر شود، شك نیست که برانجام امور خارق‌العاده توانا تر خواهد شد. توانایی برانجام کارهای خارق‌العاده یا برحسب طبیعت اصلی و اولی است و یا برحسب طبیعت ثانوی و یا از جهت کوشش و تلاش در ریاضت و تصفیة نفس است.

آن که برحسب طبیعت اولی باشد مانند معجزات انبیا و کرامت‌های اولیا، و اگر ریاضت و کوشش ضمیمه این طبیعت اولیه شود به آخرین درجهٔ کمال خواهد رسید. گاهی برکسی که دارای توانایی برعناصر جهان است هوای نفس غلبه کرده و آن را در جهت شرّ و در امور خبیثه به کار می‌گیرد. و نفس خود را مانند ساحر در آن جهت ریاضت می‌دهد. زشتی کار این گونه اشخاص، آنها را از رسیدن به درجهٔ کمال باز می‌دارد.

اولین شرط توانایی تأثیر درعناصر جهان در نبوت این است که از جانب خداوند مأمور به اصلاح مردم باشد. و از شرایط کرامت اولیا امور زیر است:

۱ - در بیشتر علومشان بی‌نیاز از معلم بشری باشند، بلکه بیشتر دانش آنها به وسیله حدس مقدس و پیوند محکم آنان به ذات خداوند حاصل شود.

۲ - امور خارق عادت مانند ماه گرفتگی، تحریکات و سکینات (نظیر زلزله و باران آمدن و قطع آن) در فرمان آنهاست و با ارادهٔ آنها صورت می‌پذیرد.

۳ - توان خبردادن از امور غیبی یا جزئیاتی را که در گذشته اتفاق افتاده و یا درآینده اتفاق خواهد افتاد، داشته باشد.

اولین و عمده‌ترین فرق میان انبیا و غیر آنها رابطه داشتن با ماورای طبیعت و مأموریت آنها از جانب خدا برای اصلاح بشر است و شك نیست اختصاصشان به ماورای طبیعت به دلیل شدت اتصالشان می‌باشد. بنابراین محکمترین رابطه را با خداوند و مبدأ اعلا دارند و به همین دلیل کاملترین قدرت را نسبت به دیگران دارند. اختلاف مراتب دیگران با انبیا بازگشتش به تفاوت در قرب و بُعد و اتصال نفسانی انبیا به مبدء اول می‌باشد، ولی در دیگر خصوصیات و صفات، دیگران با انبیا مشترکند. پیامبر (ص) به همین معنا اشاره فرمود: «دانشمندان امت من مانند انبیای بنی اسرائیل اند»^{۱۶۱}.

تفاوت میان معجزه و کرامت این است که اگر انجام کار خارق‌العاده به دلیل ارتباط با خداوند باشد آن را معجزه می‌نامیم. و اگر بدون رابطه با خداوند و به وسایل دیگر صورت گیرد کرامت خواهد بود. تحقیق در این بحث مبتنی بر مقدمات و اصولی است که این جا محل ذکر آن نیست و باید از منابع مربوطه مطالعه شود.

مقام دوم - وقوع فعل خارق‌العاده به وسیله امام (ع) راه دستیابی به وقوع امور خارق‌العاده به وسیله امام (ع) روایات است و این موضوع به شکل‌های گوناگونی روایت شده که بعضی به صورت خبر متواتر و بعضی به صورت خبر واحد ضبط شده است. از امور خارق‌العاده‌ای که به صورت تواتر از علی (ع) نقل شده این است که وقتی حضرت به در خیبر رسید آن را از جای کند. در خیبر از سنگ یکپارچه‌ای بود که جماعتی از حرکت دادن آن ناتوان بودند. در چگونگی کردن در خیبر نقل شده است که پس از کندن چند ذراع آن را پرتاب کرد و هفتاد نفر بر آن جمع شدند و کوشش کردند تا آن را به جایش بازگردانند.

روایت شده است که آن حضرت فرمود: «در خیبر را کندم و آن را برای خود سپری قرار داده و به جنگ پرداختم و پس از آن که خداوند دشمن را خوار کرد در را برای ورود به دژ یهودیان بر روی خندق پل قرار دادم. و پس از خاتمه جنگ آن را به داخل خندق انداختم». مردی به آن حضرت عرض کرد: آیا سنگینی سنگ را احساس کردی؟ جواب داد: نه، مگر به اندازه سپری که در جنگها در دست داشتم.

روشن است که این کار از قدرت بدنی آن حضرت صادر نشده است گرنه افراد دیگری که به ظاهر از آن حضرت قویتر بودند برانجام آن قادر بودند. به همین دلیل است که امام (ع) فرمود: «در خیبر را باقوة بدنی بلند نکردم بلکه آن را با قدرت ربّانی کندم.» شعرا در این باره اشعار فراوانی دارند و این داستان در بین مردم مشهور و معروف است. برای ما بیان فضایل آن حضرت در این جا همین مقدار کافی است. شما می‌توانید برای اطلاع بیشتر درباره معجزات انبیا و کرامت اولیا به کتابهایی که در این موضوع نوشته شده مراجعه کنید.

بنی امیه با تحریف و برشمردن معایب و زشتیها، در پوشاندن فضایل و خاموش کردن نور آن حضرت کوشش کردند، تا آنجا که بر همه منابر آن حضرت را دشنام دادند و از بیان روایتی که فضایل آن حضرت را در برداشته باشد جلوگیری کردند، و مانع آن شدند که کسی نام فرزندش را علی بگذارد ولی همه این کوششها برای پوشاندن فضایل آن حضرت نتیجه‌ای جز ظهور و آشکار شدن نورانیت آن حضرت را در بر نداشت که: **يَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ۱۶۲.**

تولد آن حضرت ۱۳ سال قبل از آغاز دعوت پیامبر (ص) بود. برخی ۱۲ سال و برخی ۱۰ سال نیز گفته‌اند. در شب جمعه ۱۳ روز از ماه رمضان باقی

مانده در سال ۴۰ هجری در مسجد جامع کوفه به شهادت رسید در حالی که ۶۳ از عمر مبارکش گذشته بود^{۱۶۳}. در این جا مقدمه را به پایان می‌بریم و پس از این به شرح مطالب کتاب نهج البلاغه می‌پردازیم و پیش از آن نسب سید رضی (ره) را توضیح داده و لغات مشکلی را که سید رضی (ره) به کار برده است توضیح خواهیم داد.

نسب سید رضی: سید بزرگوار رضی‌الدین ذوالحسین نامش محمد پسر طاهر، پسر حسین، پسر موسی، پسر محمد، پسر موسی، پسر ابراهیم، پسر موسی (ع)، پسر جعفر (ع)، پسر محمد (ع)، پسر علی (ع)، پسر حسین (ع)، پسر علی بن ابیطالب (ع). به این دلیل او را ذوالحسین گفته‌اند که نسب بزرگوارش که دارای فضیلت خاصی است با کمال نفسانیش به علم و ادب در هم آمیخته است.

در سال ۳۵۹ در بغداد متولد شد و در محرم سال ۴۰۶ هجری قمری در محله کرخ بغداد وفات یافت. با برادرش سید مرتضی در جوار جدش امام حسین (ع) دفن شد.

۱۶۳ - مشهور این است که ۱۱ روز از ماه رمضان باقی مانده بود که حضرت ضریب خوردولی شهادت

آن حضرت روز ۲۱ رمضان اتفاق افتاد - م.

خطبه سیدرضی

به نام خداوند بخشنده مهربان، پس از حمد خداوندی که حمد را بهای نعمتها، پناه بلاها، وسیله‌ای برای بهشت و سببی برای افزایش احسان خود قرار داد، سلام و رحمت بر رسولش پیامبر رحمت، رهبر پیشوایان و چراغ فروزان امت باد. رسولی که از ریشه جود و عصاره بزرگواران پیشین، کشتگاه تبار نیکوسیرتان و شاخه درخت سرسبز پربرگ و بار، برگزیده شده است. درود و رحمت برخاندان پیامبر که چراغ تاریکیها، پناهگاه مردمان نشانه روشن دین و وزنه‌های برتر فضیلت بودند. درود خدا بر همه آنها باد، درودی که برابر فضیلتشان و پاداش عملشان و بسنده پاکیزگی اصل و فرعشان باشد تا زمانی که فجر برمی آید و ستارگان پیدا می شوند.

من در اول جوانی و آغاز عمر به تألیف کتابی در خصایص امامان (ع) که مشتمل بر اخبار زیبا و سخنهاى گرانبهايشان بود پرداختم. غرضی که به عنوان مقدمه در آغاز آن کتاب آوردم مرابه نوشتن کتاب خصایص الائمه واداشت و پس از آن که خصایص ویژه امیرمؤمنان (ع) را به پایان رساندم، موانع زندگی و گرفتاریهای روزگار مرا از تمام کردن کتاب بازداشت و همان مقدار از کتاب را که

نوشته بودم، به بابها و فصلهایی تقسیم کردم، آخرین قسمت فصلی بود که سخنان کوتاه و زیبای امام(ع) را در موعظه، حکمت، مثل و آداب در برداشت. و شامل خطبه‌های طولانی و نامه‌های مفصل نبود.

گروهی از دوستان که از زیباییهای سخن امام(ع) به شگفت آمده بودند کتاب را پسندیده و از من خواستند دست به تألیف کتابی بزنم که مشتمل بر گزیده سخنان آن حضرت در همه فنون باشد و تمام قسمتها اعم از خطبه‌ها، نامه‌ها، مواعظ و آداب علمی را در برداشته باشد. چنین کتابی محققاً شامل عجایب بلاغت، غرایب فصاحت، جواهر عربیت و روشنگر امور دین و دنیا خواهد بود چنان که در کلام هیچ کس چنین جامعیتی نبوده و کتابی بدین جامعیت فراهم نیامده است. زیرا امام(ع) بنیانگذار فصاحت و کار بردآن، وریشه بلاغت و بوجود آورنده آن می‌باشد. از بیان آن حضرت نهفته‌های بلاغت آشکار و قوانین آن فراهم شده است. و هرخطیبی از مثالهای آن حضرت پیروی کرده و هرگوینده بلیغی از سخن آن حضرت یاری جسته است، با این وصف کسی به پایه آن حضرت نرسیده و همگان از تقدّم بروی باز مانده‌اند. زیرا سخنان آن حضرت سخنانی است که از بستر علم الهی برخاسته و در آن بوی سخن پیامبر است.

خواهش دوستان را برشروع چنین کاری اجابت کردم با علم به این که در این کار نفع بزرگ و آوازه بلند و پاداش فراوان است. برآن شدم که مقام بلند امام(ع) را در این زمینه به اضافه محاسن زیاد و فضایل جامعی که دارد بیان کنم. امام(ع) در نهایت رساندن بلاغت از همه پیشینیان، آنان که در ادای سخن ممتاز و بی‌ماندند، سرآمد است. زیرا سخن آن حضرت دریایی است که قابل سنجش نیست و جامعیتی دارد که قابل شمارش نیست. نظر به سخن بلند امیرمؤمنان و این که من از تبار آن حضرتم، برای من جایز است که افتخار کرده و

به قول فرزندق توسل جویم:

اُولَئِكَ اَبْسَانِي فِجْنِي بِمِثْلِهِمْ اِذَا جَمَعْتُنَا يَا جَرِيرَ الْمَجَامِعِ^۱

دریافتم که سخن امام (ع) بر سه محور دور می‌زند:

محور اول: خطبه‌ها و دستورالعملها؛

محور دوم: نامه‌ها و نوشته‌ها؛

محور سوم: حکمتها و موعظه‌ها؛

با توفیق خداوند تعالی خطب زیبا را برای ابتدای کتاب برگزیدم و سپس نامه‌های زیبا و پس از آن حکم و آداب زیبا را آوردم. و برای هر کدام از این بخشها با بی را اختصاص دادم. و اوراق سفید زیادی را برای هرباب در نظر گرفتم تا آنچه را که اکنون نیافتم و بعداً بر آن دست یابم در اوراق بنویسم.

هرگاه به سخنی از آن حضرت برخوردم که در ضمن سخنرانی یا جواب نامه یا غرض دیگری بیان شده بود و مستقیماً با ابواب یادشده رابطه نداشت، هریک را به تناسب و با توجه به غرض آن در بابی قرار دادم. با این همه از گفتار پراکنده فصول غیر منظمی به وجود آمد. و سخنان زیبایی بدون عنوان حاصل شد. زیرا من بیشتر به نکات مهم و سخنان بلند توجه داشتم نه به عنوان و ترتیب آنها.

از شگفتیهای آن حضرت که او را از دیگران ممتاز و بی شریک و انباز ساخته این است که هرگاه اهل تفکر و تأمل سخنان آن حضرت را در باب زهد و موعظه، تذکر و انداز، ملاحظه کنند و سابقه ذهنی نسبت به شخصیت، نفوذ کلام و سلطه معنوی آن حضرت نداشته باشند شك نخواهند کرد که این سخنان سخن کسی است که بهره‌ای جز زهد، و پیشینه‌ای جز عبادت نداشته و در گوشه خانه‌ای

۱- آنان پدران من هستند ای جریر هرگاه ما در جمعیتی باشیم اگر می‌توانی مانند آنها را یاور.

یا دامن کوهی عزلت گزیده و جز خود را ندیده، و احساسی جز احساس خود نداشته است و باور نخواهند کرد که این سخن کسی است که در دریای جنگ فرو می‌رفته و شمشیرش را برای زدن گردنها، از نیام می‌کشیده و دلاوران را برخاک می‌افکنده، و از خونشان سیل به راه می‌انداخته و جانشان را از کالبد می‌گرفته است. درعین حال زاهد زاهدان و سرآمد بندگان شایسته خدا بوده است. و این همان فضیلت شگفت‌انگیز و خصیصه لطیفی است که به وسیله آن بین اضداد را جمع کرده و صفات مختلف را فراهم آورده است. بارها این خصوصیت حضرت را با برادران دینی گفتگو و تعجب آنها را بیشتر برمی‌انگیختم و آن موجب عبرت و تأملشان می‌شد.

چه بسا ضمن انتخاب سخنان امام(ع) به عبارات مشابه و معانی مترادف برمی‌خوردم و علتش این بود که درنقل سخنان امام(ع) اختلاف زیادی وجود داشت، بنابراین بسیار اتفاق می‌افتاد که روایتی از سخنان امام(ع) را درموضوعی انتخاب می‌کردم سپس به روایت دیگری برمی‌خوردم که همان سخن به مناسبت دیگری با جملات بیشتر و الفاظ بهتری آمده بود. و این باعث می‌شد که نسبت به انتخاب اول تجدیدنظر کنم و به سخنان بلند آن حضرت توجه نمایم. وگاهی پس از انتخاب فرازی، بخشی از آن سخن از روی اشتباه تکرار می‌شد. با این وجود ادعا نمی‌کنم که به تمام گفتار امام(ع) دست یافته باشم، آن‌گونه که هیچ مطلبی فروگذار نشده باشد. بلکه بعید نیست علی‌رغم تصورم به سخنانی از آن حضرت دست نیافته باشم. خلاصه آنچه در قدرت و توانم بوده است انجام داده‌ام و نسبت به آنچه که در دسترس من نبوده مسؤول نیستم. و برمن جز نهایت تلاش و کوشش و به کارگیری حدّ اعلاّی توان تکلیفی نیست، امید که خداوند متعال مرا یاری و ارشاد فرماید.

پس از جمع آوری نام آن را نهج البلاغه نهادم. زیرا بر روی هرکس که در آن

بیندیشد درهای بلاغت را می‌گشاید و خواهان بلاغت را بدان نزدیک می‌کند. عالم و متعلم، دانشمند و دانش‌پژوه، سخنور و پارسا نیاز خود را از آن برآورده می‌سازند. درضمن آن از شگفتیهای سخن امام (ع) درباره توحید و عدل و تنزیه خداوند متعال از مشابَهت خلق، حقایقی وجود دارد که هر تشنه‌ای را سیراب می‌کند، و هر بیماری را شفا می‌دهد و هر شبهه‌ای را برطرف می‌سازد. از خداوند متعال امید توفیق و عصمت (از خطا) و انتظار کمک و یاری دارم. و از خطای دل قبل از خطای زبان و از لغزش سخن پیش از لغزش قدم به خداوند سبحان پناه می‌برم که او مرا کفایت کرده و نیکو و کیلی است.^۲

می‌گویم (شارح) «أما» حرفی است که همواره سخن به آن آغاز می‌شود و آن را به دو قسم یا بیشتر تقسیم می‌کند و جملاتی را می‌سازد که هر کدام دارای حکم خاصی هستند.

در کلام سید رضی «أما بعد حمد الله» جزء دوم سخن به حساب می‌آید و تقدیر کلام همراه جزء اول (که محذوف است) چنین است: **أَمَّا قَبْلَ الشَّرْعِ فِي الْمَطْلُوبِ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَأَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ فَإِنِّي كُنْتُ فِي عُنْفُوانِ السِّنِّ .** جزء اول به خاطر اختصار سخن حذف و سپس این حذف معمول شده است و در گفتار خطابی و غیر آن حسن استعمال یافته، تا آنجا که به همان اندازه که حذف آن زیباست ذکرش ناپسند است.

سیبویه در این باره گفته است: «أما» با جمله‌ای که بر آن داخل می‌شود در

۲ - خوانندگان محترم باید توجه داشته باشند که شارح بزرگوار «علی بن میثم» بر این است که در ابتدای هر خطبه یا سخن امام (ع) اول لغات مشکل را معنی کرده، سپس به شرح فواید مختلف خطبه یا کلام می‌پردازد و گاهی پیش از معنی کردن لغات و شرح سخن، قواعد نحوی لازم را توضیح می‌دهد و بعضاً در اثنای شرح به بیان بعضی قواعد نحوی یا معانی بیان مورد لزوم می‌پردازد. به همین دلیل در آغاز شرح خطبه که سید رضی ابتدا قواعد نحوی، سپس معنای لغات مشکل و آنگاه به شرح خطبه پرداخته است. - م.

حکم يك جمله شرطی متصل است. و جمله زیر را مثل آورده است: هرگاه بگویی: *أَمَّا زَيْدٌ فَمُنْطَلِقٌ*، تقدیر جمله این است: *مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَزَيْدٌ مُنْطَلِقٌ*. با ذکر این مثال به لزوم «فا» برسر جواب، تأکید کرده است و برای مثال مذکور دو جمله شرط و جزا قرار داده است، و چنان که در مثال ذکر شد، جز جمله جزا درستخنیامده است. و جمله شرط «مهما یکن من شیء» به خاطر اختصار حذف شده و حرف «ف» به نیابت از جمله شرط در قسمت دوم جزا به کار گرفته شده است. چنان که حرف «ی» در جمله منادا به جای فعل «ادعوا» و حرف نعم در جمله سؤالی به جای جواب به کار می رود.

«ف» که به نیابت از جمله شرط باید در اول جمله جزا برسر مبتدا بیاید به قسمت دوم جمله برسر خیر آمده است، تا این «ف» در صدر کلام نباشد. زیرا جایگاه حرف «ف» همواره وسط کلام، میان دو مفرد یا دو جمله است.

کلمه «بعد» در خطبه سیدرضی به معنای ظرفی است که نیاز به متعلق دارد، بنابراین تقدیر کلام چنین می شود: *أَمَّا قَوْلِي بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ...* . چون بعد ظرف است و نیاز به متعلق دارد، کلمه قولی به عنوان متعلق ظرف در تقدیر گرفته شده است.

حَقْدٌ: لفظ تشکیکی است که هم از ناحیه شکر گزار به عنوان شکر در برابر نعمتی که از خداوند نعمت به او رسیده است ادا می شود و هم به عنوان ستایش مطلق، بدون آن که نعمتی در کار باشد، به صرف دیدن کار نیکو از کسی، به کار می رود. بنابراین حمد از شکر عمومی تر و از مدح خصوصی تر است، زیرا حمد اختصاص به صاحبان عقل دارد و مدح برای غیر دارندگان عقل به کار می رود، مثلاً می گویند: «اسب را ستودم» و نمی گویند مدح کردم.^۳

۳- شکر در برابر نعمت، با زبان و غیر زبان انجام می گیرد. حد ستایش با زبان است در برابر نعمت یا

غیر نعمت. مدح ستایش با زبان است برای زیبایی غیر اختیاری - م.

مَعَاذُ: پناهگاه.

وَسِيلٌ: جمع وسیله، و آن هر چیزی است که انسان را به خدا یا غیر خدا نزدیک کند.

صَلْوَةٌ: میان چند معنی مشترک است. و از ناحیه خداوند به معنای رحمت است.

نَبِيٌّ: یا از ریشه نبوت گرفته شده که به معنای رفعت است، زیرا مقام پیامبر برتر از مقام مردم

است و رئیس آنهاست. بنابراین در ریشه کلمه همزه وجود ندارد. و یا از «نَبَأٌ» که به معنای خیر

است گرفته شده است، چون پیامبر از خداوند متعال خبر می دهد.

أُمَّةٌ: مردم، جمعیت.

مَنْتَخِبٌ: برگزیده، منتخب.

سُلَالَةُ الشَّيْءِ: خلاصه و عصاره چیزی. چنان که نطفه، سلاله انسان است و به فرزند انسان

سلیل می گویند.

مَعْجَدٌ: در اصل به معنای یزرگواری است، مجید یعنی کریم و ماجد نیز به همین معناست.

أَنْعَزَ الرُّجُلُ: دارای نسبت والا، و آن کسی است که ریشه در بخشندگی دارد.

عِصْمٌ: جمع عصمت، به معنای منع و بازداشتن است. می گویند فُلَانٌ عِصْمَةُ الْخَلْقِ، یعنی

فلانی کسی است که آزار را از مردم دور کرده است و از آنها حمایت می کند.

مَنَارٌ: نشانه راه. «منار» لفظ مفرد است و الف آن از واو به وجود آمده است، و گاهی به معنای

جمع مناره به کار می رود چنان که سید رضی در این جا به معنای جمع گرفته است و به همین

دلیل صفت آن را مؤنث آورده است، هر چند این جمع قیاسی نیست، زیرا وزن مناره مَفْعَلَةٌ است

و قیاس جمع مَفْعَلَةٌ، مفاعل است. و بدین ترتیب جمع مناره «مناور» می شود. جوهری گفته

است: برخی که مَنَاوِرٌ را مَنَائِرٌ آورده اند همزه اصلی را به همزه زائد تشبیه کرده و در جمع آن، را

حذف کرده اند.

مَثَاقِيلٌ: جمع مثقال و آن چیزی است که با آن طلا و نقره را وزن می کنند و رفته رفته معنای

جنس را پیدا کرده است؛ چنان که گفته می شود يَكُ مَثَقَالِ مَشْكَ و مانند آن و به تدریج از

معنای محسوس به معنای معقول و مقادیر عقلی منتقل شده، چنان که گفته می شود يَكُ مَثَقَالِ

فَضِيلَتٍ و گفته می شود این شیء در ازای آن است وقتی که در مقابل و برابر آن شیء باشد به

معنای وزن کردن و عوض قراردادن به کار رفته است.

مکافات و کفأء: به معنای ازاء است و در اصل در امور مادی به کار می‌رفته مثلاً گفته می‌شده «فلانی را به چیزی مکافات دادی» یعنی به وسیلهٔ مادیات پاداش داده شد. و رفته رفته معنای پاداش معنوی را نیز به خود گرفته است و در معنای مادی نیز گفته می‌شود: کفأت الاناء یعنی ظرف از مایعی پرشد. و کفأء الشئیء بامدّ و همزه به معنای مثل و نظیر به کار رفته است. خوی النجم: بدون تشدید واو به معنای سقوط است و با تشدید واو به حالتی از ستارگان گفته می‌شود که میل به پنهان شدن دارد.

عُنفوان الشباب والسُن: آغاز جوانی و عمر.

العُص: طراوت و شادابی.

عُضاضَةُ العُصن: تروتازگی و نرمی شاخه.

حدائی علی گذا: مرا به کاری برانگیخت و به آن وا داشت. این لغت از حذاء ابل گرفته شده و آن سرود جوانی و آواز خوش برای شتر است که آن را در راه رفتن تند می‌کند.

الخصایص: جمع خصیصه بروزن فعلیه به معنای فاعل و آن چیزی است از کمال و غیر آن که به انسان اختصاص دارد

محاجزات: جمع محاجزه و آن ممانعت از جانب دوطرف است، مثلاً: روزگار از انجام کاری مخالفت می‌کند و انسان سعی می‌کند ممانعت روزگار را از میان ببرد.

مماطلات: جمع مماطله، بروزن مفاعله و بر معنای طرفینی دلالت داشته و به معنای امروز و فردا کردن است. گویا زمان به دلیل فریبکاریش وعده‌های طولانی می‌دهد و در عمل خلف وعده می‌کند و گویا انسان به دلیل آرزوی دراز انجام عمل را به زمان بعد موکول کرده و باز خلاف می‌کند.

أعجِبَ فلانٌ بكذا فهو مُعجَبٌ: فعل مجهول است و زمانی گفته می‌شود که شخص چیزی را دوست داشته باشد و به آن میل کند و آن چیز در جایگاهی قرار گرفته باشد که برای آن شخص تعجب آور باشد. مثلاً گفته می‌شود فلانی از عقل و رأی خود به عجب آمده است.

البدائع: جمع بدیعه بروزن فعلیه و به معنای مفعول است و آن انجام کاری بدون نمونه و سابقه است بعدها بدائع برای کارهای نیک و به عنوان مبالغه هم به کار رفته هرچند عمل مسبوق به سابقه بوده و به خاطر این که سخت نیکوست عملی بر آن پیشی نداشته است.

مَا أَحْسَنَ كَذَا: این جمله و مشابه آن دلالت بر تعجب دارد.

النواصع: جمع ناصعه خالص هر چیزی را ناصع گویند. گفته می‌شود: تَصَعَّ الامر، یعنی کار واضح و آشکار شد
معجبین و متعجبین: به عنوان حال منصوب آورده شده‌اند. شگفتی از چیزی سبب تعجب می‌شود.

فنون الكلام: اقسام کلام و روشهای مختلف آن است.

علماً: منصوب است چون مفعول لأجله است. و ممکن است مصدری باشد که به جای حال قرار گرفته باشد و فعل سلونی در آن عمل کرده‌است.

قوانین: جمع قانون، و آن هر صورت کلتی است که از آن احکام جزئی مطابق آن کلتی استنتاج شود. لفظ قانون معرب سریانی است و بعضی گفته‌اند عربی است که از زبان دیگر گرفته شده و برای ثبات و بقا وضع شده است و از ریشه قن که به معنای برده‌ای که پدر و مادرش برده‌اند و او از دو جهت برده‌است، گرفته شده‌است. و یا از کلمه قنقن که به معنای راهنمای بینا و مطلع بر آب قناتها می‌باشد گرفته شده‌است. و قناین نیز به همین معناست. بنابراین قانون هدایت کننده است به شرطی که جزئیاتش شناخته شده‌باشد.

مَسْحَةٌ مِنْ جَمَالٍ: اثر و علامت زیبایی. مثلاً می‌گویند: عَلِيٌّ فُلَانٍ مَسْحَةٌ مِنْ جَمَالٍ. یعنی «فلانی نشانه‌های جمال را دارد». این واژه مخصوص مدح به کار رفته است. رسول خدا درباره جریر بن عبدالله بجلی فرموده‌است: عَلَيْهِ مَسْحَةٌ مِنْ مُلْكٍ. یعنی «نشانه‌های سروری و بزرگواری در او هست». ذوالرُمة در شعر چنین گفته است:

عَلِيٌّ وَجْهٌ مِنْ مَسْحَةٍ مِنْ مَلَاةٍ وَتَحْتَ الثِّيَابِ الشَّيْنُ لَوْ كَانَ بَادِيًا^۴

عَبَقٌ بِه الطَّيِّبُ: «عطر آگین بود و بوی خوش از او منتشر شد». عَبَقَهُ مفرد عَبُوق است.
اعتمدت: قصد کردم.

ذئرة: زیاد و فراوان. و به همین معناست جَمَمَه.

أثر: نشانه‌ای است که از شئی باقی بماند.

سُنَنُ رَسُولِ اللَّهِ: آثار و نشانه‌هایی است که از پیامبر باقی مانده‌است.

۴ - در صورت می‌نشانه‌هایی از زیبایی است و در زیر لباسش زشتی است اگر آشکار شود.

شاذ: چیزی که با امثالش مطابقت نمی‌کند.

شَرُّوالبعیر: شتری که از شترها بگریزد و از نظام آنها خارج شود.

مساجله: کسی که درآب دادن یا مرکب دادن (خانه کعبه) بردیگری غلبه و فخر می‌کند. ریشه این کلمه از سَجَلٌ که به معنای دلو بزرگ پرآب است گرفته شده. فضل بن عباس دربیتی چنین گفته است:

مَنْ يَسَاجِلُنِي يَسَاجِلُ مَا جَدَا يَمَلُّ الدَّلْوُ إِلَى عَقْدِ الْكِرْبِ^۵

خَفَلُ الْقَوْمِ وَ اِخْتَلَفُوا: مردم اجتماع کردند و به وحدت نظر نرسیدند. محافله مصدر باب مفاعله است و به کار طرفینی گفته می‌شود. سیدرضی که گفته است لایحافل، بدین معناست که درکلام غیر امام (ع) جامعیتی برای فضیلت نیست که با کلام آن حضرت مقابله کند. قطب الزحی: در اصل به معنای میخی بوده‌است که سنگ آسیا برآن دور می‌زند، سپس در هر پایه و اساسی که امور به آن منتهی و ارجاع شود به کار رفته است. درسخن عرب به بزرگ قوم قطب القوم گفته شده‌است زیرا مدار امور بر بزرگ قوم می‌گردد. و قطب الفلك به دو نهایت محور فلك گفته می‌شود و آن خطی است که گمان می‌رود که از مرکز فلك گذشته و فلك برمحور آن دور می‌زند. و قطب به اقسام کلامی که دارای اجزاست و اجزا بر محور کلام دور می‌زند، گفته می‌شود.

خطبه: صنعتی است که برای اقناع به کار می‌رود و موعظه و غیر آن را دربرمی‌گیرد. وعظ: ترساندن، و در عرف مردم به یادآوری ایام الله، کار آخرت و عذاب آن و امثال اینها اختصاص دارد.

رساله: پیام، شامل نوشته و غیر آن می‌شود زیرا ممکن است پیام با گفتار باشدنه با نوشتار صنف و نوع: دلغت به يك معنا هستند گرچه درعرف با هم اختلاف دارند. اجماع: تصمیم جدی برکاری داشتن و خالص بودن از شك و تردید. اثناء الشيء: ضمن چیزی یا میان آن. اثناء جمع ثنی (به کسر ثاء و سکون نون) است. در مثل می‌گویند: انقذت کذا بثنی کتابی یعنی «آن را درمیان کتابم قرار دادم».

۵- کسی که با من از روی افتخار مجادله کند برشخص بزرگی افتخار کرده‌است و مانند این است که

بخواهد دلو را به وسیله ریسمان پر آب کند.

حوار: گفت و شنود محاوره و مجاوبه دو لغت مترادف هستند درمثل گفته می‌شود: کَلَّمْتُهُ فِلم یحمر جواباً. «با او سخن گفتم و جواب مناسب نشنیدم».

الانحاء: جمع نحو به معنای مقصد.

قواعد البیت: سنگهایی که بنا برآن استوار می‌شود خداوند متعال فرموده‌است: **وَأَذِّنْهُمْ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ** ۶. قواعد به معنای چهارچوبی که در پایین هودج به کار رفته است و آنگاه کلمه قواعد به هراصلی که برآن چیزی (سخن یا غیرآن) بنیان گردد اطلاق شده‌است.

ملاححه: مشابهت و درسختن اعراب که می‌گویند: فی فلانٍ ملامح من آبه؛ «در فلانی نشانه‌های پدرش هست، همین معنا وجود دارد. اصل این کلمه از لمح البصر که نگاه خفیف و زودگذر می‌باشد گرفته شده‌است. اسم مکان این کلمه مَلْمَحْ جایگاه نظر می‌باشد. جایگزین مَلْمَحْ مَحَالَّ اللَّمَحِ (جایگاه نظر) است، و از همین ریشه کلمه مُلَامِحَة اشتقاق یافته است. و به روایتی ملاححه که به معنای مناسبت است به کار رفته و بعضی نیز ملائمه گفته‌اند.

متسق: به معنای منظم. کلامی است که پشت سرکلامی به ترتیب خوانده شود. ریشه متسق متسق بوده‌است و نون درتاء ادغام شده‌است.

نکت: جمع نکته و آن اثری است که بعضی از اجزای شیء را از بعضی جدا می‌کند و به واسطه آن امتیاز تحقق می‌یابد و ذهن به آن توجه می‌کند. مانند نقطه‌ای که درجسم گذاشته می‌شود و از آن اثری پدید می‌آید که جلب نظر می‌کند و از همین معناست ضرب المثل: «رُطْبَةٌ مُنْكَنَةٌ» یعنی خرما آثار رطب شدن یافت، سپس واژه نکته از امور جسمانی به سخن و امور معقولی که بعضی از آن نیاز به وقت دارد و شایسته توجه و تأمل فراوان است منتقل شده و آن قسمت از کلام که نیاز به اندیشه دارد نکته گفته‌اند.

لُفْع: جمع لُفْعَة به معنی بخشی از مرتع سرسبز، و گروهی از مردم به کار رفته است. ریشه این لغت از لمعان که به معنای درخشندگی و روشنی است گرفته شده و چون بخشی از زمین که سرسبز است، گویی از سرسبزی و طراوت می‌درخشد و چون باقی زمینها چنین نیست، به آن لمعه گفته شده‌است، سپس این واژه به سخن بلیغ و زیبا که ممتاز از دیگر سخنهاست و

موجب روشنایی ذهن می‌شود، سرایت کرده‌است و گویا آن سخن در نفس و ذات خود دارای روشنایی و نورانیت است.

اعتراض الشک: تردید خاطری که مانع از قطع پیدا کردن به یکی از دو طرف شك باشد.
قَبَعَ الْقَنْفُذُ قَبْعاً و قُبُوعاً: وقتی که خارپشت سرش را در زیر پوستش مخفی کند و به همین معناست اگر شخصی سرش را در زیر پیراهنش مخفی کند. ریشه این کلمه از قُبُوع الْقَنْفُذ گرفته شده است.

کسرالبیت: ابن سکیت گفته است که کسرالبیت پایین‌ترین قسمت خانه می‌باشد که نزدیک به زمین است و زاویه را تشکیل می‌دهد و در طرف راست و چپ انسان قرار می‌گیرد.
سفح الجبل: بالای کوه و دو طرف آن می‌باشد که آب از بالا به پایین جریان پیدا می‌کند. و گاهی با «ص» نوشته می‌شود.

یوقنون: دانستن از روی یقین. «واو» یوقنون در اصل «ی» بوده‌است که به دلیل ضمه ما قبل تبدیل به واو شده‌است.

انغمس فی الأمر: یا تمام وجود در کار وارد شد. اصل این کلمه از داخل شدن در آب یا مانند آن گرفته شده‌است.

اصلت سیفه: شمشیر از نیام برآورد.

قطأ الشيء: از پهنا قطع کرد.

قدّه وشفّه: از طول آن را برید.

بطل: شجاع.

جدلة: او را بر زمین افکند.

نطف ينطف نطفاناً: پرسید.

منهج: جمع مهجه به معنای خون. بعضی گفته‌اند خون قلب است. مهجه به معنای روح نیز آمده است. واژه دمأ و مهجاً در عبارت سیدرضی به عنوان تمیز منصوب‌اند.

ابدال: افراد شایسته‌ای که زمین از وجود آنها خالی نیست و هرگاه یکی از آنها وفات یابد، خداوند به جای او دیگری را قرار می‌دهد. ابن دُرَیْد گفته است که مفرد ابدال بدیل است و به قولی مفرد آن بدل می‌باشد.

عبرة: اسم مصدر اعتبار و به معنای متنبه شدن است. عبرت دراصل به معنای انتقال ذهن از امری به امری است.

استظهار للشیء: کمک گرفتن از چیز برای حفظ چیزی دیگر.

استظهار بالشیء: کمک گرفتن از او.

استظهار علی الشیء: کمک گرفتن از چیزی برای رفع چیزی دیگر.

غیره: به فتح غین، مصدر است و به معنای رشک بردن است. در مثل گفته شده: غار الرجل علی اهله؛ «مرد نسبت به خانواده اش غیرت نشان داده». رجلٌ غیورٌ وامرأةٌ غیورٌ: «مرد و زن دارای غیرت فراوان شدند». غیرت رنج نفسانی است که بر صاحب حق عارض می شود به توهم این که فردی در حق مسلم او مشارکت می کند که استحقاق آن حق را ندارد.

عقائل: جمع عقيله، عقيله هر چیزی بهترین و نیکوترین آن است.

اقطار: جمع قطر، به معنای ناحیه و اطراف است.

نذالبعیور: شترفراری شد و تنها ماند.

ربق: ریسمانی است با رشته های زیاد که با آن حیوانات را می بندند. هریک از رشته های عروه را ربقه گویند. در حدیث آمده است هریک از جماعت به اندازه يك و جب جدا شود ربقه اسلام را از گردنش برداشته است.

جد: حرص و کوشش.

بلاغ: اسم مصدر از تبلیغ و بلوغ است که به جای مصدر نشسته است.

نهج: راه روشن.

بغیه و البغیه: آنچه که از شیء اراده و خواسته می شود.

بلال: آن مقدار آب یا شیری که با آن گلوی انسان تر شود.

غله و غلیل: تشنگی زیاد.

جلاء السیف: زدودن کدورتی که بر شمشیر نشسته و صیقل زدن آن.

جلاء القلب و النفس: برطرف کردن تیرگیهای شبهه و جهل که بر آن عارض شده است.

تَنْجِزَتِ الْأَمْرِ: درخواست قطعیت یافتن و انجام شدن کار.

استعاذه: در خواست پناه با تضرع و زاری: خداوند متعال فرموده است: فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ

مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ۷.

زَلَّةُ اللِّسَانِ: خطا در گفتار.

زَلَّةُ الْقَدَمِ: لغزش در راه و انحراف از آن و استوار نبودن بر راه راست.

پس از آنکه معانی لغات خطبه سیدرضی توضیح داده شد، اینک به شرح خطبه باز می‌گردیم.

در توضیح گفته سیدرضی: اَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ... تا وَزِيَادَةِ إِحْسَانِهِ، می‌گوییم: سپاس خداوند تعالی که در عبارت سیدرضی آمده است چه به معنای ستایش و تعظیم مطلق و چه در برابر نعمتی و اعتراف به عظمت صاحب نعمت باشد، به دو دلیل سزاوار چنین حمدی جز خداوند سبحان نمی‌تواند باشد، گرچه حمد خود نوعی عبادت بلکه کاملترین آن است.

دلیل اول - هر يك از افراد نیکو کار یا به خاطر جلب منفعت و یا رفع مضرتی نیکمی می‌کنند این نوع نیکوکاری هر چند در عرف نیکمی به حساب می‌آید ولی در حقیقت معامله‌ای می‌باشد. اما چون خداوند متعال از منفعت و ضرر مبرا است، نیکمی کردن او به خاطر نفع و ضرر نیست بنابراین محسن حقیقی جز او نمی‌باشد پس هیچ کس جز او سزاوار اقسام حمد نمی‌تواند باشد.

دلیل دوم - حمد یا برای ستایش مطلق خداوند متعال و تعظیم او به کار رفته است برای جلال و کبریای او، از آن جهت که خداوند متعال نه غیر او سزاوار تعظیم شده است چون او برای همگان إله است و رَبِّ، و خالق، و از هر نقصی پاک و از هر عیبی مبرا است. ملاحظه و اعتبار این جهت برای خداوند سبحان مطلوبتر از همه عبادات است. و به منزله روح است برای جسد. و اگر حمد را به معنای شکر خداوند بگیریم لازمه اش شناخت و محبت و توجه به خداست. و ملاحظه جهتی که خداوند به آن جهت سزاوار شکر می‌باشد و آن

اعطای نعمت بی شمار بر بندگان است، که غیر خدا برافاضه این نعمت قادر نمی باشد و لذا اوست که صرفاً سزاوار ستایش و شکر است. در نظر گرفتن این امور همان اسراری است که انجام عبادت با وجود آنها مطلوب و سودمند است. پس از آن که معلوم شد حمد از بالاترین عبادات است خواهی دانست که مقصود خداوند متعال از آفرینش انسان جز عبادت چیزی نیست چنان که فرموده است: « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »^۸.

با دقت در مطالب فوق معلوم شد که حمد از بالاترین خواسته های خداوند است و انجام آن موجب رضوان خدا، و رضوان خدا موجب خیرات دائمی و نعمتهای همیشگی است. سید رضی به چهارنوع از این خیرات در آغاز خطبه اشاره کرده و می فرماید:

۱- پذیرفتن ستایش بندگان از ناحیه خداوند متعال و رضایت او از بندگان با این که کمترین زحمت را دارد و آسانترین لفظ بر زبان است، بهایی است بسنده در مقابل نعمتهای او، و این خود نعمتی دیگر و بخششی بزرگ است که حمدی دیگر را می طلبد. و بدین ترتیب نعمت بعد از نعمت و حمد بعد از حمد را موجب می شود پس منزّه است خداوندی که نعمتهایش شماره نمی شود و بخششهایش پایان نمی یابد.

واژه ثمناً در عبارت سید رضی استعاره لطیفی می باشد و جهت مشابهت آن این است که همان طور که ثمن موجب رضایت فروشنده کالا می شود، حمد نیز موجب رضایت خداوند سبحان در مقابل نعمتهایش می شود. بدین ترتیب حمد با ثمن مشابهت پیدا می کند. به این دلیل لفظ ثمن را برای حمد استعاره آورده است. در خبر است که خداوند متعال به ایوب (ع) وحی کرده است: «من

۸- سورة ذاریات (۵۱): آیه (۵۶): جن وانس را نیافریدیم، مگر برای این که مرا به یکتایی پریشش کنند.

شکر را از دوستان خودم به عنوان جبران نعمتها پذیرفتم».

۲- سیدرضی به دلایل زیر حمد را پناه از بلا ذکر کرده است:

الف - سخن خداوند متعال که فرموده است: وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ^۹.

خداوند متعال به کسانی که کفران نعمت کرده‌اند وعده عذاب داده است، با وجودی که از آنها حمد و شکر را خواسته و در موارد زیادی به آنها امر فرموده است. با در نظر گرفتن این معنای آیه روشن می‌شود که شکر و حمد موجب نجات از عذاب الیم و بلای بزرگ می‌شود و با انجام حمد و شکر زمینه کفران از میان می‌رود.

ب - چنان‌که در گذشته روشن شد ستایشگر از آن جهت که ستایش می‌کند مستحق رضوان خداست، و مستحق رضوان خدا از عذاب او رهایی می‌یابد. بنابراین حمد جایگاه مناسبی برای پناه گرفتن از عذاب و خشم خداست.

ج - سیدرضی حمد را سبب ورود به بهشت دانسته است. توضیح این مطلب به این قرار است:

اول - حمد از کاملترین عبادات است و این که عبادت وسیله دخول بهشت می‌باشد امری روشن است.

دوم - روایت شده است که روز قیامت پیامبر(ص) ندا می‌کند که حمد گویان به پاخیزند پس جمعیتی برمی‌خیزند و برای آنها علمای افرشته می‌شود و سپس داخل بهشت می‌شوند. از حضرت سؤال شد حمد گویان کیانند؟ فرمود: آنان که در هر حال خدا را شکر می‌کنند. پس از جانب خداوند امر می‌شود که حمد گویان وارد بهشت شوند.

د- سیدرضی به دلایل زیر حمد را موجب زیادتی احسان حق دانسته است:

اول - فرموده خداوند متعال: لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ^{۱۰} در آیه خداوند متعال

۹ - سورة ابراهيم (۱۴): آیه (۷): اگر کفران کنید محققاً عذاب من سخت است.

۱۰ - سورة ابراهيم (۱۴): آیه (۷): اگر شکر نعمت به جای آورید بر نعمت شما می‌افزایم.

زیادی نعمت را وابسته به مجرد شکر دانسته است.

دوم - در جود خداوند بخل و منعی نیست، نقص و کمبود در بنده است چون قابلیت دریافت نعمت را ندارد. هرگاه انسان با سپاسگزاری مستعد نعمت شد خداوند نعمتش را براو افاضه می کند و سپس به وسیله حمد و شکر استعداد پذیرش نعمت می یابد و برنعمتهای سابق وی نعمتهای جدیدی افزوده می شود تا این که تمام درجات کمالی که برای او بالقوه بود به فعلیت برسد و به درجه کروبیان برسد و در جوار فرشتگان مقربیی که در پیشگاه حضرت حق معتکف اند، قرار گیرد. با این توضیح روشن شد که حمد خدا موجب تحقق این امور می شود و خداوند به عین عنایت، بندگان را مورد توجه قرار داده و آنها را مشمول رحمت و اسعه خود گردانیده است.

قوله: وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ رَسُولِهِ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ... تَا وَخَوِي نَجْمٌ طَالِعٌ

در توضیح مطالب بالا می گویم: سید رضی، درود بر رسول خدا(ص) را هم ردیف حمد خدای سبحان قرار داده است و این از آداب دینی است که عادت برآن درخطبه استمرار دارد. سید رضی برای آن حضرت مطابق شرح زیر هفت صفت ذکر کرده است.

اول: آن حضرت با توجه به فرموده خداوند متعال پیامبر رحمت است: وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ^{۱۱}. توضیح و بیان رحمت بودن پیامبر به دلایل زیر است:

الف - پیامبر(ص) هدایت کننده به راه راست و سوق دهنده به رضوان خداوند سبحان می باشد به سبب هدایت آن حضرت مردم به مقاصد عالی می رسند و وارد بهشت می شوند و این نهایت رحمت و جودی آن بزرگوار است.

۱۱ - سوره انبیا (۲۱): آیه (۱۰۷): ای رسول ما تو را نفرستادیم مگر آن که رحمت برای اهل عالم

ب - وظایفی که به دست آن جناب برای مردم مقرر شده است نسبت به وظایف مشروعی که به وسیله انبیای سابق برای مردم مقرر شده، ساده‌ترین و سبک‌ترین وظیفه‌هاست. و بدین جهت آن حضرت فرموده است: «با دیانت سهل و آسان مبعوث شدم». و این سادگی وظیفه، عنایتی است از خدا و رحمتی است که به دست آن جناب به امت رسیده است.

ج - درجای خود ثابت شده است که خداوند گناهکاران امت آن حضرت را می‌آمرزد و به سبب شفاعت آن بزرگوار مشمول رحمت حق می‌شوند.

د - پیامبر(ص) بر بسیاری از دشمنان خود مانند یهود و نصارا و مجوس، با امان دادن آنها و قبول جزیه از ایشان، رحمت آورد. و فرمود: «هرکه آنان را اذیت کند مرا اذیت کرده است و خداوند جزیه را از انبیای پیش از آن حضرت نپذیرفت».

ه - پیامبر از خداوند تعالی تقاضا کرد که بعد از او عذاب استیصال را از امتش برطرف فرماید، و تقاضای دفع عذاب رحمت است.

و - خداوند تعالی در شریعت آن حضرت رخصت (مهلت از عذاب) را به خاطر سبک شدن بار عذاب و ترحم بر امت پیغمبر مقرر فرموده است.

دوم - پیامبر را به صفت امام پیشوایان توصیف کرده است. به دو دلیل امامت بر پیامبر(ص) صدق می‌کند:

الف - امام در حقیقت همان رئیسی است که در افعال و اقوال به او اقتدا می‌شود، و از انبیا(ع) سزاوارترین مردم بر این امر می‌باشند، زیرا آنها پیشوای مردمند.

ب - به دلیل سخن حق تعالی در باره ابراهیم(ع) که فرمود: *إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا*^{۱۲}. اما این که آن حضرت امام امامان می‌باشد به دلیل گفتار خود آن

حضرت است که فرمود: آدم و پیامبران بعد از او زیر لوای من هستند.

سوم - سید رضی آن حضرت را سراج امت نامیده است به دلیل کلام حق تعالی: **إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا**^{۱۳}. تشبیه آن حضرت به چراغ روشن، استعاره لطیفی برای آن حضرت است. زیرا همان طور که از ویژگیهای چراغ، روشن ساختن اطراف و راهنمایی خلق در تاریکی است. پیامبر(ص) قلوب عالم را به انوار وحی و رسالت روشن ساخته تا این که مردم از ظلمت جهالت به وسیله آن حضرت نجات یابند. بدین سبب استعاره آوردن چراغ برای آن حضرت استعاره‌ای زیباست و آن استعاره محسوس به معقول است برسبیل کنایه، براین که آن حضرت مرشد و هدایتگر مردم به سوی حق است.

چهارم - این که آن جناب برگزیده و منتخب از ریشه بزرگواری و اساس جود می باشد. و این عبارت کنایه از شرافت خانوادگی آن بزرگوار است. لفظ «کرم» که در عبارت سید رضی به کار رفته است در معنای لغوی سخا و بخشندگی را می رساند و به طور مجاز در این عبارت برای مطلق شرافت به کار رفته است. منظور این است که خداوند سبحان پیامبر را از خانواده‌ای که محل شرف و کرم بودند برگزید.

پنجم - آن که پیامبر اکرم (ص) خلاصه و عصاره بزرگواران پیشین است. اضافه سلاله به مجد در عبارت سید رضی (ره) به دو صورت قابل توضیح است: الف - در عبارت مضاف حذف شده است و تقدیر کلام چنین باشد: سلاله اهل المجد الاقدم.

ب - لفظ مجد برای نسب پیامبر(ص) استعاره آورده شده باشد. تصور معنای

۱۳ - سوره احزاب (۳۳): آیه (۴۵): ای رسول گرامی ما تو را در حالی که مزده دهنده و ترساننده و

دعوت کننده به حق هستی به پیامبری فرستادیم تا چراغ فروزانی فراراه آنها باشی.

جمله این است که تمام نَسَبِ آن حضرت بزرگواری است و به این علت کلمه مجد را به کار برده و پس از استعاره به آن اضافه کرده است بعد از آن لفظ مجد را به صفت اقدم توصیف کرده است تا زیادتى فضل آن را برهمگان نشان دهد.

ششم - آن که آن حضرت را به عبارت: مغرس الفخار المعرق توصیف کرده است. لفظ مغرس که به معنای زمینی است که طبیعت آن نیکو باشد استعاره کنایه‌ای آورده است از شرف و کمال خانوادگی آن حضرت و وجه مشابهت این است که طبیعت آن بزرگوار دارای شرف و کرامت است. چون افتخار و شکوه و جلال از آن ظهور و بروز کرده است، همچنان که زمین مسطح برای رویش گیاهان پاک و نیکو آماده است، توصیف آن حضرت به معرق به خاطر برتری نسبی است که بر دیگران دارد. و این استعاره ترشیحی است، زیرا وقتی مغرس (کشتگاه) را استعاره بالکنایه برای اصل و نسب آورده است، معرق را نیز به صورت استعاره ترشیحی بیان کرده است.

هفتم - این که آن بزرگوار را به شاخه‌های بلند پرمیوه و برگ توصیف کرده است. لفظ فرع در معنای حقیقی به شاخه‌های انشعاب یافته از ریشه درخت گفته می‌شود و در این عبارت به عنوان استعاره بر آن حضرت اطلاق شده است زیرا آن حضرت نتیجه وجود پدرانی است که در علو مرتبه و شرف و بزرگواری هستند. و فروع را نیز به این که دارای میوه و برگ فراوان می‌باشد توصیف کرده است. و آن نیز استعاره ترشیحی است. زیرا شاخه خالی از میوه و برگ یا یکی از اینها موجب نقص کمال و حسن و زیبایی است. و این، استعاره کنایه‌ای است از شرافت و بزرگواری آن حضرت به دلیل شرف و بزرگواری خانواده اش. اضافه لفظ فرع به کلمه علامتد سلاله است به مجد در عبارت گذشته، بنابراین بحث را تکرار نمی‌کنم.

اما بیان صادق بودن صفات چهارگانه اخیر (متعجب، سلاله المجد،

مفرس الفخّار، فرع العلاء المثمر الموزق) به دلایل زیر است:

الف - روایتی از آن حضرت به ما رسیده است که فرمود: خداوند متعال پیوسته مرا از صلب پاك پدران به ارحام پاك مادران انتقال داد و به ناپاکی جاهلیت مرا آلوده نفرمود^{۱۴}. در شرف و کرامت آن حضرت همین عنوان کفایت می کند.

ب - آن حضرت از فرزندان اسماعیل و ابراهیم (ع) است و بزرگواری آن دو مشهور می باشد. شخصی به نام وهب درباره حضرت ابراهیم (ع) چنین گفته است: «ابراهیم (ع) اوّل کسی بود که مهمان پذیرفت، فقرا را اطعام کرد و بیچارگان را پذیرایی نمود».

ج - نسب آن حضرت از قریش است و شرف و بزرگواری قریش در میان عرب بسیار روشن است. یکی از بزرگان قریش و اجداد آن حضرت قصی است. همان که قبایل قریش را جمع آوری کرد و در مکه جا داد و دارالندوه را بنا کرد و کلید کعبه را از قبيله خزاعه گرفت. یکی دیگر از اجداد آن حضرت هاشم بن عبدمناف است، کسی که نانهای خشک را خرد می کرد و قوم خود را درسال قحطی و تنگی پذیرائی می نمود. به همین دلیل وی را هاشم (نرم کننده نان خشک) نامیدند، نام اصلی او عمرو می باشد. شاعری در وصف او چنین سروده است:

عمروالعلیٰ هشم الثرید لعقوبه و رجال مکه مستنون عجاف^{۱۵}

یکی دیگر از اجداد پیامبر (ص) عبدالمطلب بن هاشم است، که از حکمای عرب و سرآمد آنها و رئیس مکه و اسمش شیبة الحمد است. فیل بزرگ (ابرهه که دارای فیل بزرگ بود) برای او تعظیم کرد و به برکت نوری که در صلب

۱۴ - لَمْ يَزَلِ اللهُ تَعَالَى يَنْقُلُنِي مِنْ أَصْلَابِ الطَّاهِرِينَ إِلَى أَرْحَامِ الْمُطَهَّرَاتِ لَمْ يَدْنَسْنِي بَدَنُ الْجَاهِلِيَّةِ.

۱۵ - عمرو بلند مرتبه ای است که نانهای خشک را برای قوم خود خرد می کرد درحالی که مردان مکه

او بود خداوند مکر اصحاب فیل را از مگه برطرف کرد و طیر ابابیل را بر آنها فرستاد و آنها را با سنگ ریزه‌های مخصوصی تیرباران کرد.

به برکت همان نور خواب صادقی در شناخت موضع زمزم دید. و آن بزرگوار کسی است که بر او نذر الهام شد، و بهمین دلیل نذر کرد که دهمین اولادش را در راه خدا قربانی کند و سپس این قربانی به فدیة بدل گشت. پیامبر بعدها به این موضوع افتخار کرده فرمود من فرزند دو ذبیح هستم (یعنی حضرت اسماعیل و پدرش عبدالله).

عبدالمطلب فرزنداناش را به ترك ظلم و سختگیری امر کرد. و آنها را به کرامت‌های اخلاقی تشویق و از امور پست نهی می‌کرد. نشانه بزرگواری و برتری خردش این است که داوری و پایان دادن به نزاعها را به او واگذار کرده بودند. برای او مسندی می‌گسترانیدند و برکعبه تکیه می‌داد و میان آنها داوری می‌کرد. جزئیات شواهد خردمندی او زیاد است. از او اخبار و اشعار فراوانی نقل شده است که بر اقرار او بر صانع حکیم و یگانه دانستن خدا و اعتراف به رستاخیز دلالت می‌کند. هر کس کتب تاریخ را مطالعه کند درمی‌یابد که او به معاد معتقد بوده است.

قوله: وَعَلَىٰ أَهْلِ بَيْتِهِ... تَاوَ مَثَاقِيلَ الْفَضْلِ الرَّاجِحَةِ.

من (شارح) می‌گویم: مردم در مقصود از اهل بیت در این آیه شریفه: **أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ** ۱۶ اختلاف کرده‌اند. بیشتر علما گفته‌اند مقصود از اهل بیت در این آیه شریفه زنهای پیامبر است. و برخی این آیه را خاص زنهای پیامبر دانسته‌اند با استدلال به سیاق سخن پیش از کلمه اهل بیت و بعد از آن. ولی شیعه اتفاق نظر دارد بر این که منظور، علی، فاطمه، حسن

۱۶ - سورة احزاب (۳۳): آیه (۳۳): همانا خدا می‌خواهد که هرگونه پلیدی را از شما خانواده نبروت

و حسین (ع) می‌باشد. عقیده ابی سعید خدری نیز همین است و مقصود سیدرضی از اهل بیت در این عبارت علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) و ائمه بعد از آنهاست.

سیدرضی اهل بیت را به چهار صفت به شرح زیر توصیف کرده است:

۱ - مصاییح بودنشان. این صفت به صورت استعاره کنایه‌ای بر آنها اطلاق شده است. با این توضیح که مردم به وسیله آنها از ظلمات جهل رهایی می‌یابند. چنان که به وسیله چراغ در تاریکی راه می‌یابند.

۲ - حافظان امت از لغزش‌اند. یعنی به سبب هدایت آنها به راه مستقیم، مانع از آنند که مردم در یکی از دو طرف افراط و تفریط فرو غلتند.

۳ - شاخص روشنی برای شناخت واضح دین هستند. چنان که در گذشته گفتیم «منار» به معنای جایگاه نور است. و این عبارت چنان که گذشت به طریق استعاره‌ای زیبا به کار رفته است.

۴ - آنان معیار فضیلت‌های برترند. اضافهٔ مَثاقیل به فضل یا به تقدیر لام است یعنی مَثاقیل للفضل، در این صورت هرگاه بخواهیم فضیلت مردم را نسبت به یکدیگر بسنجیم فضیلت اهل بیت را معیار قرار داده و نسبت به آن می‌سنجیم. و یا عبارت به تقدیر مِنْ می‌باشد. یعنی مَثاقیل مِنَ الفضل. در این صورت چنین معنی می‌دهد که فضیلت دیگران تابعی از فضیلت آنهاست. و فضیلت آنها نسبت به همه برتری دارد. لفظ مَثاقیل در این جا استعاره است. و جهت مشابهت عبارت است از این که آنها معیار و میزان سنجش مردم‌اند. چنان که مثقال چنین است.

قَوْلُهُ: وَصَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ... تَا نَجْمِ طَالِعٍ .

می‌گویم (شارح): پس از این که سیدرضی از خداوند سبحان برای پیامبر و آلش تقاضای رحمت کرد. به سه اعتبار شایستگی آنها را برای این صلوات به

شرح زیر توضیح داد:

الف - به اعتبار فضیلت نفسانی آنها مانند علوم و ملکات فاضله اخلاقی.
 ب - به اعتبار کارهای ظاهری آنها مانند عبادات بدنی آنها.
 ج - در نظر گرفتن پاکیزگی نَسَب مطهر و جدا شدن آنها از این نسب و ریشه پاک. اینها اموری هستند که زمینه ساز استحقاق رحمت خداوند می شوند.

قوله: فَاَنَّى كُنْتَ فِي عَنفَوَانِ شَبَابِي... تا آخر کلام.

می گویم (شارح): پس از آن که خطبه را با یاد و ستایش خداوند متعال و حمد و درود بر رسول و آتش آغاز کرد به بیان حال خود در جمع آوری این کتاب و ذکر عواملی که موجب جمع آوری این کتاب شده پرداخته است و از جمله دلایل ستوده بودن کلام علی (ع) را بیان کرده و سپس در ضمن بیان دلایل جمع آوری کتاب اموری را بیان کرده است که نیاز به دقت دارد.

اول - آن که این مجموعه، جزئی از کل سخنان آن حضرت می باشد، به دلیل گفتار سیدرضی: من شروع به جمع آوری کلامی کرده ام که در بردارنده گزیده ای از کلام علی (ع) است. و این مطلب امری روشن است. قطب راوندی گفته است: من از بعضی علمای حجاز شنیدم که می گفت: درمصر به مجموعه ای از کلام علی (ع) برخوردم که حدود بیست و اندی جلد بود.

دوم - قول سیدرضی که در توصیف سخن حضرت فرموده: جواهر العربیه و بواقیت الکلم الدنیه و الدنیویه. این دو کلمه (جواهر و بواقیت) دو استعاره لطیفی هستند برای دو لفظی که بیان کننده دو نوع سنگ مخصوص اند، که در این جا استعاره اند از فصاحت الفاظ عربی و حکمت فاضله ای که سخن علی (ع) مشتمل بر آنهاست. وجه مشابهت عبارت از اشتراك هر دو لفظ در گرانمایی الفاظ فصیح و حکمت بلیغ نسبت به سایر الفاظ و معانی معقول می باشد.

سوم - سخن امام (ع) راهی است برای رسیدن به فصاحت و محلی است

برای رسیدن به آن و این دو لفظ در این جا استعاره است. و در حقیقت شریعه برای رودخانه و چشمه و امثال آن به کار می‌رود، و در این جا برسرخن علی (ع) اطلاق شده است. وجه مشابهت این است که چنان که شریعه آب، تشنه را برای آب برداشتن و سیراب شدن به آب می‌رساند، همچنین سخن امام (ع) مرجعی برای مردم در استفاده از فصاحت می‌باشد. اگر سید رضی به جای مشرعها و موردها، «مصدرها و موردها» به کار می‌برد رساتر بود. زیرا کلمه مشرع و مورد یا مترادف‌اند یا نزدیک به مترادف، و در رساندن معنا بلیغ نیستند. همچنین گفته سید رضی در توصیف کلام امام (ع) که آن منشأ بلاغت و مولد آن می‌باشد نیز استعاره است. ذهن امام (ع) را به مادر تشبیه کرده و فصاحت را به فرزندی که از او متولد می‌شود.

چهارم - سید رضی سخن امام (ع) را کلامی دانسته است که در آن اثری از علم الهی و بویی از کلام نبوی است. و فرض این است که تمام علم الهی زیبا و نیکوست و کلام امام (ع) را نمونه‌ای از کلام الهی قرار داده است. کلام نبی را معطر و خوشبو مانند مشک معطر دانسته و کلام امام (ع) را بوی آن تلقی کرده است. و این دو تشبیه از تخیل عقل در زمینه حس بینایی و بویایی به وجود آمده است تا به وسیله حس بینایی اثر علم الهی، و به وسیله حس شامه بوی کلام نبوی (ص) درک شود و این جمله به صورت استعاره بالکنایه آمده است. منظور از مسحه (اثر علم الهی) به کنایه آن چیزی است که عقل آن را از حکمتی که بدان در قرآن کریم اشاره شده است به اضافه فصاحت از کلام آن حضرت درک کند. و آنچه که از اسلوب و روش موجود به اضافه فصاحت و حکمت در کلام پیامبر موجود است به کنایه بوی کلام پیامبر (ص) تعبیر شده است. بنابراین عقل اثر علم الهی، و بوی کلام نبوی را در سخن امام (ع) می‌بیند و می‌شنود. ابوالحسن کی‌دُری (ره) در این باره چنین فرموده است:

«سید رضی کلام الهی را به مسحه و کلام نبوی را به عقبه تعبیر کرده است. به این دلیل که سخن امام (ع) به کلام رسول (ص) شباهت بیشتری دارد و به منزله جزئی از کلام نبی (ص) است. زیرا پیامبر (ص) و امام (ع) شاخهٔ یک درخت و فرع یک ریشه‌اند و می‌دانیم که معنای عبوق الشیء بالشیء لازم و ملزوم هم و متصل بودن به یکدیگر است و به لحاظ شدت اتصال هر یک جزء دیگری به حساب می‌آید به همین دلیل سیدرضی دربارهٔ کلام امام (ع) گفته است: بویی از کلام نبوی است، چون، معنای مسحه اثری از جلال و زیبایی است و صرف اثر شیء در شیء موجب لزوم آن شیء و شدت مشابهت آن نمی‌شود و کلام باری تعالی به کلام خلق تشبیه نمی‌شود، ناگزیر از کلام خدا به مسحه تعبیر کرده است نه عقبه».

سخن ابوالحسن کیذری در فرق گذاری میان این دو تشبیه، گرچه به اختصار بیان شده مع ذلك نارساست. و ممکن است به گونهٔ دیگری آن را بیان کرد. می‌توان گفت که عقبه با مورد تشبیه مشابهت ظاهری و باطنی دارد ولی مسحه با مورد تشبیه فقط مشابهت ظاهری دارد به دلیل سرودهٔ شاعر که گفته است:

الا وجه مي مسحة من ملاحه ونحت الثياب الشين لو كان باديا

در این بیت مسحه صرفاً بر نمکین بودن ظاهری دلالت دارد. و به تعبیر دیگر اثر ثروت و جمال و ملک در نزد بعضی برای دلالت بر تشبیه کافی است و در نزد بعضی برای دلالت بر تشبیه کافی نیست.

پس از روشن شدن مطلب فوق می‌گوییم چون سخن امام (ع) در اسلوب ظاهر و در حکمت باطن مناسبت شدید با کلام پیامبر (ص) داشته است، به منزلهٔ جزء آن به حساب آمده است. بنابراین استعاره آوردن لفظ عقبه برای سخن نبوی (ص) سزاوارتر است. زیرا بر شدت تخیل وجه مشابهت دلالت می‌کند،

یعنی خصوصیات کلام نبوت در کلام علی (ع) هست. چنان که گویا جزئی از آن می باشد. ولی چون کلام الهی با کلام مردم کمترین مناسبت را دارد. کلام امام (ع) نسبت به کلام الهی در بعضی جهات مناسب است. یا برای این که کلام امام (ع) شامل بعضی حکمتهاست یا فصاحت متناسب با کلام الهی را در بردارد ولی در اسلوب مشابه کلام الهی نیست بنابراین مسحه ای از شئی دلالت بر مناسبت بر بعضی جهات می کند و آن تنها تناسب ظاهری با کلام الهی است. به این ترتیب استعاره لفظ مسحه برای مشابهت ظاهری با کلام الهی مناسبتر است.

پنجم - سید رضی سخن امام (ع) را به دریایی که قابل اندازه گیری نیست، توصیف کرده است. لفظ بحر را برای سخن امام (ع) استعاره آورده و با لفظ لایساجل (به اندازه در نمی آید) به وجه شبه اشاره کرده است. زیرا مساجله (محاسبه، اندازه گیری) مبالغه در آب دادن و نفوذ است. و سخن امام (ع) بیشترین نفوذ را در کلام سخنوران دارد. بنابراین ظرف ذهن از فیض کلام آن حضرت پر شده و قهراً به دریایی شباهت یافته است که هیچ دریای دیگری در سیراب کردن و نفوذ، یعنی در فصاحت و حکمت به پای آن نمی رسد. همچنین کلمه لایحافل استعاره است برای محافلت یعنی همنشینی که صفتی است از اوصاف انسان. کلام امام (ع) را به مردی که خوش مجلس است و جماعت فراوانی را بر اطراف خود جمع می کند تشبیه کرده است و هیچ کلامی این جامعیت و جاذبیت را ندارد.

ششم - سید رضی درباره سخن امام (ع) فرموده است: «سخن امام (ع) برای تمثیل جستن گواراست. این عبارت مجاز در اسناد است، زیرا سوغ (گوارا بودن) در حقیقت برای آشامیدن به کار می رود. بنابراین نسبت دادن آن به تمثیل مجاز است. وجه علاقه و مناسبت این است که هرگاه مثلی در بین مردم زیاد به کار رود و به دلیل زیادی استعمال در بین مردم موجب لذت شود در گوارایی و عمومیت

درمیان مردم به آب زلال شباهت پیدا می‌کند که به دلیل گوارایی و لذت، آسان نوشیده می‌شود. بنابراین نسبت دادن لفظ سوغ به مثل نیکو و زیباست.»

هفتم - سخن سیدرضی که در توصیف کلام امام (ع) گفته است: وَخَلَعَ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ كَلَامٌ مِثْلُهُ... تا لم يعترضه الشك. ضمیر مثله به امام (ع) برمی‌گردد و مِنْ در مِمَّنْ عَظُمَ قَدْرُهُ، برای بیان جنس است. معنای سخن این است، کسی که در کلام می‌اندیشد هرگاه فرض کنیم، او را و یا سخن شخصی مانند او را نمی‌شناسد، چنانچه به عظمت مقام و نفوذ کلام و فرو رفتن در گردابهای جنگ و تدبیر امور مردم و نظام بخشیدن احوال آنها و اداره مملکت آن حضرت توجه کند، تصور خواهد کرد که این گفتار و رفتار نمی‌تواند از شخصی باشد. که دارای چنان مقامی از زهد و تقوا بوده‌است، با توجه به این حالات، شك نخواهد کرد که این، کلام شخص مخلصی است که قلباً از غیرخدای تعالی اعراض کرده و به صدق نیتش به غیرخدا سرگرم نشده‌است. بیشتر شك برای ذنهای ضعیف در جهت خلاف پدید می‌آید. به این معنی که این سخن، سخن امام (ع) نیست و آن را سخن کسی می‌داند که در امور دنیا و احوال آن غرق شده‌است. و چنین شناختی برای او منشأ بروز شك می‌شود که این سخن نمی‌تواند سخن مردی باشد که شهره زهد و تقوا است و به کنج خانه عزلت گزیده و یا به غاری دردامن کوه پناه برده و از مردم فاصله گرفته‌است. چون این حالت شیوه زهاد تارك دنیا است.

ضمیر در يَسْمَعُ و جِسْمُهُ به لفظ مَنْ در عبارت برمی‌گردد. یعنی شخص زاهد گوشه گیر، جز صدای خود نمی‌شنود و غیر از نفس خود احساس نمی‌کند.

هشتم - توصیف امام (ع) در سخن سیدرضی که گفته است: ینغمس فی الحرب مُضِلَّتاً، «در جنگ فرو می‌رفت با شمشیر آخته.» کلمه مصلت در نسبت دادن انغماس به حرب استعاره زیبایی است. زیرا استعمال انغماس در ورود به آب و امثال آن حقیقت است. و چون در جنگ افراد به هم در می‌آمیزند

ودرهم فرو می‌روند، به آب انباشته فراوان شباهت پیدا می‌کند. بنابراین نسبت انغماس به جنگ صحیح است همچنان که نسبت انغماس به آب صحیح است. و به این دلیل است که گفته می‌شود درجنگ شناور شد و در آن فرو رفت.

در جمله یَقَطْرُ مَهْجاً که به دنبال جمله قبلی سید رضی آمده است چنانچه کلمه مهجه را به خون تفسیر کنیم، نسبت یَقَطْرُ به مهجه نسبت حقیقی است. و اگر به روح تفسیر کنیم به دلیل تشبیه کردن روح به مایعاتی که از بدن انسان می‌چکد، مانند خون و امثال آن مجاز خواهد بود.

نهم - دردنباله سخن سید رضی در توصیف آن حضرت آمده: وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ زَاهِدُ الزُّهَادِ وَبَدَلُ الْاِبْدَالِ. واو، درآغاز جمله برای بیان حال است و ثبوت این دو صفت برای آن حضرت روشن است. زیرا صوفیه و اهل تجرید خود را به آن حضرت منتسب می‌دانند و ما در مقدمه کتاب گفتیم که آن بزرگوار پس از سیدالانبیا (ص) سیدالعارفین است. و توضیح دادیم که نفس قدسی آن بزرگوار جاذبه نیرومندی راجع به همه امور داشته است و بدین سبب اشتغال به امور دنیا و انجام کارهای جنگ و نظام بخشیدن جامعه براساس مصلحت مانع از پرداختن آن به عبادت کامل و توجه دادن نفس قدسی به دریافت انوار الهی، و خالص شدن برای حق و کناره‌گیری از دنیا و زیباییهای آن نبوده است. اینها که شمردیم از فضایل نفوس انبیا و کمالات نفوس اولیاست.

زهد که اعراض از غیر خداست گاهی درظاهر است و گاهی درباطن، ولی زهدی که سودمند است زهد باطنی است. پیامبر خدا (ص) فرموده است. «خداوند به ظاهر و اعمالتان نگاه نمی‌کند بلکه به نیت و باطنتان می‌نگرد. ۱۷» هرچند که زهد باطنی درمرحله نخست از زهد ظاهری ناگزیر است، زیرا زهد

واقعی و باطنی در آغاز سلوک، تحقق نمی‌یابد و علت آن این است که لذات جسمانی بالفعل هستند، درحالی که نهایت فایده عقلی که زاهد حقیقی از زهد می‌طلبد در ابتدای سلوک برایش قابل تصور نیست. اما زهد ظاهری برای کسی که قصد زهد را دارد ممکن و میسر است با اندک رفتاری که عبارت از ریا و سُمعه باشد آشکار می‌شود. به همین دلیل پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «ریا خودنمایی و ریا در عمل پل اخلاص است»^{۱۸}.

چون در گذشته توضیح دادیم که علی (ع) پس از رسول خدا سید العارفین است، ناچار زهد آن حضرت زهد حقیقی است. بزودی ضمن توضیح سخنان آن حضرت نهایت درجه زهد آن حضرت را خواهی دانست. ولی با توجه به جنبه‌های زهد آن بزرگوار چگونه مشهور به شجاعت بوده است؟ رازش این است که لازم است نفس عارف دارای ملکات اخلاقی باشد و چنان‌که می‌دانی شجاعت اصلی در ملکات اخلاقی است.

دلیل دیگر این که آنچه انسان را از وارد شدن در خطرات و مشکلات باز می‌دارد همانا ترس از مرگ و دوست داشتن زندگی است و عارف از مرگ پرهیزی ندارد زیرا محبت خدای تعالی عارف را از سرگرم شدن و توجه به هر چیزی باز می‌دارد، بلکه چه بسا مرگ برای او نهایت آرزوست، چون مرگ وسیله‌ای برای دیدار بزرگترین محبوب است و نیز مرگ آخرین مطلوب او می‌باشد. ما توضیح بیشتر این موضوع را در کتاب مصباح العرفان در قسمت اخلاق عارفان آورده‌ایم.

در باره ابدال نقل شده است که آنها هفتاد نفرند، چهل نفر در شام و سی نفر در دیگر شهرها می‌باشند. در حدیثی از علی (ع) روایت شده است که ابدال

درشام، نجبا در مصر و عصاب در عراق اجتماع دارند و میانشان جنگ است. دهم - عبارت: وَقَدْ اسْتَخْرَجَ عَجْبُهُمْ سَيِّدَ رَضِي، یعنی علما با دیدن سخن علی (ع) شگفت زده شدند. و برخی این عبارت را عَجْبُهُمْ، خوانده‌اند. در این صورت معنای جمله این است: من دانشمندان را به این فضیلت متذکر شدم، تا محبت و علاقه‌شان به این سخنان آشکار شود.

ابوالحسن کی‌دوری در تفسیر این جمله گفته است: «من علما را آگاه ساختم که از آوردن چنین سخنانی عاجز و در مانده‌اند، بنابراین با توجه به سخنان امام (ع) خودپسندی آنها از میان رفت». نظر ما (شارح) این است که جمله سید رضی با معنایی را که ابوالحسن کی‌دوری گفته است، نمی‌رساند.

یازدهم - درباره سخن سید رضی که گفته است: وَالْعَذْرُ فِي ذَلِكَ أَنَّ رَوَايَاتِ كَلَامِهِ (ع) تَخْتَلِفُ اخْتِلَافًا شَدِيدًا، می‌گوییم: دو احتمال در سبب اختلاف به شرح زیر وجود دارد:

۱ - چه بسا امام (ع) يك معنی را دوبار یا بیشتر به الفاظ مختلفی بیان کرده باشد چنان که بلغا و اهل فصاحت نیز چنین اند و شنوندگان بعضی لفظ اول و بعضی لفظ دوم را نقل کرده و روایت مختلف شده است.

۲ - در آغاز اسلام مردم سخن را از دهان خطبا دریافت کرده و به دلیل دوست داشتن، آن را حفظ می‌کرده‌اند. و چه بسا که شنونده قادر بر حفظ همه الفاظ و مراعات ترتیب نبوده و به همین دلیل اختلاف در ترتیب و نقصان در روایت پدید می‌آمده است و چه بسا افرادی حفظ معنی را بدون ضبط الفاظ به عمل می‌آوردند و در نتیجه در لفظ زیاده و کم پدید می‌آمده است.

دوازدهم - عبارت «نهج البلاغه» سید رضی استعاره لطیفی است برای این کتاب، زیرا در حقیقت، نهج برای راه روشن محسوس وضع شده است. وجه مشابهت این است که چون راه، محل انتقال برای رونده است و شخص

تدریجاً به محلّ دیگر منتقل می‌شود به همین ترتیب ذهن در این کتاب از بعضی لطایف بلاغت و شعبه‌های فصاحت به آسانی به بعضی دیگر منتقل می‌شود. به همین دلیل به کاربردن لفظ نهج به عنوان استعاره برای این کتاب صحیح است. توضیحات گذشته ما درباره خطبه سیدرضی در مورد اموری بود که می‌پنداشتیم دریافتش دشوار می‌باشد، بقیّه سخن سیدرضی روشن و آشکار است، حال باید به شرح کلام امام (ع) پرداخت. از خداوند متعال توفیق می‌طلبیم.

برگزیده‌ای از سخنان علی (ع)

برگزیده‌ای از خطبه‌ها و فرمانهای امیرمؤمنان (ع) آورده می‌شود، بعلاوه سخنانی که به منزله خطبه در موارد معین و مراحل مشخص و حوادث پیش آمده ذکر شده است:

۱ - از خطبه‌های آن حضرت علیه السلام است که در ذکر ابتدای خلقت آسمان و زمین فرموده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِنْ حَتَّى الْقَائِلُونَ، وَلَا يُخْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ، وَلَا يُؤَدِي حَقَّهُ الْمُجْتَبِهُونَ، الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمَمِ، وَلَا يَتَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْدُودٌ، وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ، وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ، وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ: فَظَلَّ الْخَلَائِقُ بِقُدْرَتِهِ، وَنَشَرَ الرِّيحَ بِرَحْمَتِهِ، وَوَدَّ بِالصُّخُورِ مَبْدَانَ أَرْضِهِ. أَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالَ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ، وَكَمَالَ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْجِيدهُ، وَكَمَالَ تَوْجِيدهُ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالَ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ: فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَتَّاهُ، وَمَنْ نَتَّاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ قَالَ «فِيمَ؟» فَقَدْ ضَمَّنْتَهُ، وَمَنْ قَالَ «عَلَامٌ؟» فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ. كَأَنَّ لَأَعْنِ حَدِيثَ مَوْجُودٍ لَأَعْنِ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْقَارَتُهُ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْزِيلُهُ، فَاعِلٌ لَا يَمْتَعْنِي الْحَرَكَاتُ وَالْآلَاءُ، بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مَتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْجِشُ لِيَقْتَدِيهِ.

مدح و مدیح: ثنای نیکو

مِدْحَةٌ: وزن فعله است از مدح به معنای حالتی که سزاوار مدح است.

احصاء: نهایت شمارش واحاطه به معدود. در مثل گفته می‌شود: أَخْصَيْتُ الشَّيْءَ، «شمارش آن را به نهایت رساندم.» احصاء مربوط به عدد

است و به همین دلیل در خطبه به شمارندگان نسبت داده شده است.

نعماء و نِعْمَةٌ: اسمی است که به جای مصدر نشسته است و به معنای نعمت است.

أَدَيْتُ حَقَّ فُلَانٍ: هرگاه احسان کسی را به مانند احسانش جبران کنند.

اصابة: رسیدن و دریافتن.

ادراك: پیوستن و دست یافتن

هفّة: تصمیم قاطع و اراده در مثل می‌گویند: فلان بعيد الهمة، هرگاه اراده او به امور بزرگ و مهم تعلق گیرد نه به چیزهای کوچک.

غوص: فرو رفتن در عمق چیزی و از این جمله عرب: غاص في الماء اذا ذهب في

عمقه، «هرگاه در عمق آب فرو رود»، گرفته شده است.

فطن: جمع فطنة در لغت به معنای فهم است و در نزد علما عبارت است از آمادگی و

استعداد ذهنی برای آنچه که می‌خواهد درك کند.

حدّ الشئ: نهایت هر چیزی است.

حدّ: منع و از همین معناست که علما تعریف چیزی به اجزایش را حدّ دانسته‌اند. به این معنی که حدّ از دخول و خروج چیزی که از محدود نیست جلوگیری می‌کند.

نُفْت: صفت

أجل: مدت معین برای هر چیزی است.

فطره: شکافتن و ایجاد کردن. ابن عباس گفته است که من معنای قول خدای تعالی:

فاطر السموات والارض را نمی‌دانستم تا این

که دو عرب که به خاطر چاهی دعوا داشتند پیش من آمدند، یکی از آن دو گفت: أَنَا فَطَرْتُهَا،

«من آن را به وجود آوردم.»

خلاق: جمع خلیقه یا به معنای مخلوق است چنان که گفته می‌شود: هُم خَلِيفَةُ اللَّهِ و

خَلَقَ اللَّهُ «مخلوق خدا هستند» و یا به معنای طبیعت است زیرا خلیقه به معنای طبیعت نیز

آمده است.

نشر: گسترش

وُتِد: کوبیدن میخ در دیوار یا غیر آن.

صُخْرَةٌ: سنگ بزرگ.

میدان: حرکت دورانی، میدان اسم است از فعل مَاذَ يَمِيدُ مِيداً و از همین ریشه است

غَصْنٌ مَيْتَاد، یعنی شاخه کج یا متمایل.

دین: دراصل لغت برچند معنا اطلاق

می‌شود، از آن جمله عادت، اذلال. در مثل
 می‌گویند «دانه» یعنی او را خوار کرد و مالک
 او شد. شعر حماسه از همین معناست که
 گفته است: دناهم کما دانوا^۱ و معنای دیگر
 دین مجازات است چنان که خداوند متعال
 می‌فرماید اِنَّا لَمَدِيُونٌ یعنی آنها را پاداش
 می‌دهیم و از همین معناست مثل مشهور: کما
 تدینُ تُدان، چنان که جزا بدهی جزا
 می‌بینی. معنای دیگر دین طاعت است. در
 مثل می‌گویند. دَانَ لَهُ؛ «از او اطاعت کرد»،
 شعر عمرو بن کلثوم به این معناست: عَصِينَا
 لِمَلِكٍ فِينَا اَنْ تَدِينَا^۲ در عرف شرعی دین بر
 شرایعی که از جانب خدا بوسیله پیامبر صادر
 می‌شود اطلاق می‌شود.
 قَرْنَةٌ: برای او هم‌تا قرار دارد، مقارنت به
 معنای اجتماع است و از قرن‌الشور و غیره
 گرفته شده است، از همین معناست قرنی که
 در سن و سال به کار می‌رود و به مردمی که
 در یک زمان وجود دارند قرن اطلاق می‌شود.
 شاعر گفته:

اذا ذهب القسرن السذی انت فیهم وخالفت فی قرن فانث قریب^۳

در این شعر قرن به معنای مردم آمده است:

المزائله: جدایی طرفین استیناس بالشیء: گرایش به سوی چیزی و
 الشکون: هرچیزی که بوسیله آن آرامش پیدا آرامش یافتن به وسیله او. و به همین معناست
 کنند تانس و از همین ریشه است انیس و مونس.
 المتوحد بالامر: مبرا از شرکت با دیگران در استیحاش: ضد استیناس، نفرت داشتن طبع
 چیزی به خاطر نبودن انیس و مونس.

«سپاس پروردگاری را سزاست که گویندگان از ادای سپاس او ناتوانند و
 شمارندگان از شمارش نعمتهای او درمانده‌اند و کوشندگان از ادای حق او

۱ - چنان که ما را خوار کرده بودند خوارشان کردیم.

۲ - از پادشاهی که در بین ما بود به جای اطاعت سربچی کردیم.

۳ - هرگاه مردمی که تو در میان آنها زندگی می‌کنی از میان بروند بزودی در میان مردم بعدی جانشین آنها

عاجزند، پروردگاری که صاحبان همت بلند به حقیقت او نمی‌رسند و افراد ژرف‌نگر به کنه ذاتش پی‌نمی‌برند، خداوندی که صفاتش به حد و اندازه در نمی‌آیند و صفتی زاید بر ذات ندارد وقت و زمان بر وجودش احاطه ندارد و در زمان نمی‌گنجد و به قدرت کامله خود مردم را آفریده و به رحمت و عطف خود باها را پراکنده است و زمین را با صخره‌های سخت و کوههای محکم می‌خکوب کرده است.

اساس دین شناخت خداست، و نهایت شناخت، تصدیق اوست و کمال تصدیق وی یگانه دانستن او، و نهایت یگانه دانستن او خالص شدن برای اوست و نهایت خالص شدن برای او نفی صفات از ذات او می‌باشد، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که سوی صفت است، پس هرکس خداوند سبحان را به صفتی (زاید بر ذات) توصیف کند او را مقرون به چیزی دانسته است، و هرکه خدا را مقرون به چیزی بداند او را دوتا دانسته و کسی که خداوند را دوگانه بداند ذات حق را تجزیه کرده است و آن که ذات خدا را تجزیه کند درباره خدا به نادانی افتاده است و آن که درباره خدا نادان باشد خدا را قابل اشاره می‌داند و کسی که خدا را قابل اشاره بداند وی را محدود دانسته و آن که خدا را محدود بداند او را قابل شمارش دانسته است.

کسی که بگوید خدا کجاست؟ او را ضمیمه چیزی دانسته و کسی که بگوید خدا برچه چیزی قرار دارد؟ جاهایی را از خدا خالی دانسته است.

خدا هست، ولی نه این که تازه به وجود آمده باشد، خدا وجود دارد ولی نه این که از عدم به وجود آمده باشد، خدا با هر چیزی هست ولی نه به معنای نزدیک بودن با آن، و غیر از هر چیزی است نه به این معنا که با آن فاصله گرفته باشد، کارها را انجام می‌دهد ولی نه با ابزار و حرکات، بیناست قبل از آنکه چیزی برای دیدن وجود داشته باشد او یگانه‌ای است که وجود همدم باعث آرامش او نمی‌شود و نبودن همدم وی را به وحشت نمی‌اندازد.

می‌گویم (شارح) بدان که این خطبه مباحث عظیم و نکات مهمی را با

نظمی طبیعی در بردارد، لذا این خطبه را به پنج فصل تقسیم کرده‌ایم. فصل اول خطبه را با ذکر پروردگار و تمجید ثنای او آن‌چنان که شایسته او می‌باشد آغاز کرده‌است و آن، سخن آن حضرت است از «الحمد لله» تا «لا یستوحش لفقده».

ما در بیان نظام سخن امام (ع) در این فصل نیاز به مقدمه‌ای داریم بنابراین می‌گوییم:

صفت چیزی است که خرد آن را در رابطه به چیز دیگری (موصوف) اعتبار کند

و صفت را جز به اعتبار موصوف نمی‌توان تعقل کرد؛ البته اگر عقل چیزی را به اعتبار چیز دیگری تصور کند لازم نمی‌آید که شیء مورد تصور برای آن در واقع و حقیقت وجود داشته باشد. توضیح این مطلب همان چیزی است که در تعریف مضاف گفته شده است بدین مضمون که مضاف چیزی است که تعقل ماهیتش در مقایسه با غیر ممکن است و مضاف در رابطه با غیر جز در عالم تعقل وجود ندارد.

صفت به اعتباری به سه قسم تقسیم می‌شود: الف: حقیقیه. ب: اضافیه.

ج: سلبیه.

توضیح مطلب در مورد این تقسیم‌بندی این است که اگر درك عقلی ما از صفت علاوه بر موصوف رابطه صفت را باشیء دیگر دریابد رابطه این صفت را نسبت با شیء خارجی اضافه حقیقی می‌گویند. حقیقت این نوع صفت این است که درك آن در رابطه با موصوف توأم با نسبت شیء خارجی است و در حقیقت تحقق وجودی صفت بسته به شیء خارجی است مانند خالقیت، رازقیت و ربوبیت خداوند متعال. بنابراین درك حقیقت این صفات با توجه به مخلوق، مرزوق و مربوب امکان‌پذیر است. و اگر درك ما از صفت صرف

انتساب آن به موصوف باشد بردو گونه خواهد بود:

الف - یا آن صفت برای موصوف قابل تحقق است که این نوع صفات را صفات حقیقی می‌گویند، مانند این که خداوند تعالی حی است زیرا تعقل حی برای خداوند متعال به دلیل صحّت انتساب علم و قدرت به ذات حق می‌باشد و اضافه بردرک موصوف نسبت دیگری وجود ندارد.

ب - یا آن صفت برای موصوف قابل تحقق نیست، این نوع صفات را صفات سلبیّه می‌گویند مانند اینکه خداوند متعال جسم و عرض و امثال اینها نیست. این نوع صفات اموری هستند که در غیرذات خداوند تحقق پیدا می‌کنند. پس از توضیحی که دربارهٔ تعریف و اقسام صفات گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که متّصف شدن ذات حق متعال به اوصاف سه‌گانهٔ فوق موجب ترکیب و کثرت در ذات خداوند نمی‌شود زیرا اوصاف، اعتبارات عقلی هستند که فرد به هنگام مقایسهٔ با غیر ایجاد می‌کند و از این اعتبار لازم نمی‌آید که این صفات درحقیقت امر هرچند به ادراک ما در نمی‌آیند وجود داشته باشند ولی چون روش خردمندان این بوده است که آفریدگارشان (سبحانه و تعالی) را به شریفترین صفات ثبوتی یا سلبی که از لحاظ عظمت و تناسب در اندیشه‌شان شایستهٔ ذات پروردگار بوده است می‌ستوده‌اند تمام صفات حق متعال (حقیقی - اضافی - سلبی) صرفاً اعتبارات عقلی می‌باشند.

پس از شناخت مطلب فوق، بدان که امام (ع) در آغاز، اعتبارات سلبی را بیان کرد، و آنها را به خاطر نکتهٔ ظریفی بر صفات ثبوتی مقدم داشته است و آن نکته این است که در علم سلوک الی الله توحید حقیقی و اخلاص واقعی تحقق نمی‌یابد مگر به حذف کردن هر چیزی و منزّه دانستن حق از هر پیرایه و بی اعتبار دانستن آن، و این پیراستگی حق متعال در اصطلاح عارفان مقام تخلیه، نقض و تفریق نامیده می‌شود و چون در نزد عقل، توحید خداوند تحقق نمی‌یابد مگر با

پیراستن وی از صفات سلبيه، بدین سبب صفات سلبيه مقدم بر صفات ثبوتیه ذکر می شود و برای حفظ این ترتیب بالاترین و ارجمندترین کلمه ای که در توحید گفته شده است جمله لا اله الا الله می باشد، زیرا جزء اول آن مشتمل بر سلب همه چیز جز حقّ متعال می باشد که لزوماً هر خاطری را از آلودگی اندیشه به غیر خدا پاک می سازد و این مقام را مقام تنزیه و تخلیه می گویند و با این فرض که غیر از خدا هیچ چیز وجود ندارد هرگاه بخواهیم وجود غیر خدا را فرض کنیم باید وجود او را ناشی از وجود خدا بدانیم و این معنای جزء دوم جمله لا اله الا الله است.

در گذشته توضیح دادیم که امام (ع) زبان عرفا و راهگشای مشکلات الی الله و معلمی است که چگونگی سلوک را می آموزد و از طرفی اوهام بشری حکم می کند آن خدایی که در ذهن بشر نقش می بندد همان توهم انسان است و خدا نیست و خردها از درک حقیقت خداوند و رسیدن به ساحل دریای قدرت وی عاجزند و خداوند را از آنچه در باره اش روا نیست منزّه می دانند، از این رو بسیاری از توصیف کنندگان خدا را به چیزی توصیف کرده اند که ناروا بوده و در میان بیشتر مردم مخالفتی هم اظهار نمی شده بلکه صرفاً تعقلات خود را به عنوان اوصاف خداوند آورده اند و به اوصاف باطلی خدا را وصف کرده اند مانند مشبه و مانند آنها.

ناگزیر امام (ع) برای ردّ این توصیفات نابجا به بیان صفات سلبی پرداخته و آنها را بر صفات ثبوتی مقدم داشته است تا لوح خیال و اندیشه را از تصور احکام نابجا در مورد خدا بزدايد و خداوند را به اوصافی که شایسته اوست توصیف کرده و صفات ثبوتی را بر آینه ذهن پاک شده از زنگار باطل منقش سازد چنان که در مثل می گویند: «دل را خالی یافته و در آن سکنا گزیده ست».

امام (ع) حمد خداوند را بر تمام مباحث این خطبه و دیگر خطبه ها بر طبق معمول که خطبه را با ستایش حق آغاز و مقید می فرموده مقدم داشته است، و

سَرِّش این است که مردم را به لزوم سپاس خداوند متعال و اعتراف به نعمتهای او در آغاز هرسخن ارشاد کند. زیرا ملاحظهٔ جلال و عظمت حضرت حق و توجه به خداوند در همه احوال لازم است در گذشته توضیح دادیم که حمد مفید معنای شکر و عمومی‌تر از شکر است و منظور از معنای عام در این جا تعظیم مطلق می‌باشد و این به منظور همهٔ اقسام حمد است زیرا سخن در زمینهٔ تمجید مطلق خداوند می‌باشد.

فرموده است: **الذی لایبلغ مدحته القائلون**

می‌گویم (شارح) منظور حضرت از سخن فوق این است که خرد بشر بر چگونگی ادای ستایش و تنزیه او آن چنان که شایسته است آگاه شود. توضیح مطلب چنین است که ثنای شایستهٔ چیزی، زمانی ممکن است که برکنه آن شیء آگاهی حاصل شود و این در حق واجب‌الوجود ممکن نیست مگر حقیقت ذات حق تعالی و صفات جلال و کمالش چنان که هست به اندیشه درآید و می‌دانیم که اندیشهٔ بشر از رسیدن به این پایه ناتوان است.

بنابراین هر چند از ناحیهٔ ستایشگران اموری به صورت ستایش متعارف و بر طبق عادت برای خدا صورت می‌پذیرد و خداوند با صفات شایسته توصیف می‌شود ولی در حقیقت این کمال ستایش خداوند در حقیقت امر نیست چون مردم به آنچه که برای خداوند ستایش حقیقی است آگاهی ندارند هر چند که مدح حقیقی تصور شوند.

این سخن حضرت اشاره به تربیت مردمان و آگاه ساختن آنان بر باطن بودن اوصافی است که ذهنشان در حق خداوند متعال به میل خود ساخته است و حقیقت چنان نیست که آنها می‌پندارند. زیرا گروهی دربارهٔ توحید در جای دیگری از حضرت سؤال کردند فرمود: توحید این است که او را توهم نکنی، در این عبارت نیز حضرت توحید را عبارت از عدم تصور او در ذهن دانسته است، لازمهٔ

این تعریف این است که هرکس درباره خداوند حکم ذهن را اجرا کند درحقیقت موحد نیست و به همین تعریف اشاره دارد سخن امام محمد باقر(ع) که در مقام تعریف خداوند فرمود: خداوند، عالم و قادر نامیده نشده است مگر به این لحاظ که علم را به علما و قدرت را به قدرتمندان عطا فرموده است پس آنچه را که شما در تصوّرات و اوهماتان در دقیق‌ترین معنی تشخیص می‌دهید آن آفریده و مصنوعی است مثل شما که به خود شما باز می‌گردد و خداوند عطاکننده زندگی و تعیین کننده مرگ است و شاید مورچه کوچک پندارد چنان‌که خودش دو شاخک دارد خداوند تعالی نیز دارای دو شاخک است، زیرا مورچه می‌پندارد که نداشتن شاخک برای هر کسی نقص است و چنین است موقعیت و مقام خلق در مورد آنچه که با آرایشان توصیف می‌کنند زیرا اوها مردم اگر عقلشان باز ندارد و یا شرع منعشان نکند آنچه را که درحق خود کمال می‌شمارند بر خدا اطلاق می‌کنند. امام(ع) در این باره فرموده‌اند: «در مخلوقات خدا فکر کنید ولی در وجود خدا فکر نکنید». این عبارت تصریح دارد به بسیاری از صفات و احکامی که درحق خداوند متعال بیان می‌شود درحالی که خداوند متعال برتر از آن است که به وصف درآید و احتمال دارد که منظور از این سخن این باشد که خداوند متعال منزّه است از اینکه عقول انسانها به صفات کمال او دست یابند و یا آنها را بشمارد. به این معنی که بنده خدا به هر مرتبه‌ای که از مراتب مدح و ستایش دست یابد مراتبی برتر از آن ستایش و تعظیم وجود دارد، چنان‌که سیدالمرسلین به این معنی اشاره فرموده است که ستایش تو را نمی‌توانم بر زبان آورم تو آن چنانی که خود، خود را ستوده‌ای.

در عبارت علی(ع) به جای مادحین، قائلین آمده است و در این نوعی لطف است و آن این که معنای گوینده از ستایش کننده عمومی تر است و هر گاه حکمی از معنای عام سلب شود لزوماً از معنای خاص نیز سلب می‌شود،

بنابراین کلمه قائلین در تنزیه خداوند رساتر از مادحین است. معنی ضمنی سخن این است که هیچ گوینده‌ای دسترسی به ستایش خداوند تعالی ندارد. فرموده است: **وَلَا تُحْصِي نِعْمَاتُهُ الْعَادُونَ**

منظور حضرت از این جمله این است که انسان برجزئیات نعمتهای خدا و شمارش آنها به دلیل کثرتشان قادر نیست. این موضوع به دلیل عقل و نقل ثابت شده است؛ دلیل نقلی سخن حق تعالی است که می‌فرماید: **وَأَنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**^۴ این آیه شریفه مصدر و منشأ این حکم می‌باشد.

اما دلیل عقلی این است که نعمتهای خدا نسبت به بندگان دوگونه ظاهری و باطنی است چنان که سخن حق تعالی: **أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**^۵ براین مطلب دلالت دارد.

برای روشن شدن این حکم عقل، بعضی از جزئیات نعمتهای خداوند بر بندگان را یادآوری می‌کنیم؛ از جمله نعمتهای خداوند متعال برای انسان این است که انسان را نزد فرشتگان گرامی داشت و او را مسجود و مخدوم آنها قرار داد و فرشتگان در خدمت کردن به انسان دارای مراتبی هستند. نزدیکترین و خصوصی‌ترین فرشتگان به انسان را یاد آور می‌شویم. نزدیکترین فرشتگان به انسان آنهایی هستند که اصلاح بدن انسان را سرپرستی و عهده دار خدمات روزانه او می‌باشند، گرچه در این کار نیز درجاتی دارند. خدای سبحان برای آنها رئیسی قرار داده که به منزله وزیر مشفق انسان است و وظیفه‌اش تشخیص کارهای اصلح و انفع برای اوست و در نزد فرشته رئیس، فرشته دیگری که به منزله دربان و فرمانبردار اوست قرار داده و وظیفه او تشخیص صداقت دوستان و عداوت دشمنان فرشته رئیس است. برای فرشته دربان فرشته‌ای حافظ و

۴ - سورة ابراهيم (۱۴): آیه (۳۴): اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید نمی‌توانید.

۵ - سورة لقمان (۳۱): آیه (۲۰): نعمتهای ظاهری و باطنی‌اش را بر شما تمام کرد.

نگهدارنده قرار داده است تا آنچه از امور را تشخیص می دهد ضبط کند تا در موقع نیاز به فرشته وزیر ارائه کند و در مقابل فرشته دربان دوفرشته دیگر قرار داده است که یکی از آن دو، فرشته غضب است و به منزله رئیس پلیس می باشد که به نزاعها و دشمنیها و زدوخوردها و انتقامها می پردازد و دیگر فرشته لذت است که عهده دار خواسته های انسان در طلب و دستور و فراهم سازی است. و در خدمت فرشته لذت، فرشتگان دیگری هستند که در فراهم ساختن آنچه آن فرشته امر می کند کوشش می کنند. علاوه بر فرشتگان فوق هفت فرشته دیگر را مقرر داشته است که وظیفه شان اصلاح غذای انسان می باشد. اولی موظف است که غذای انسان را به داخل معده جذب کند زیرا غذا به خودی خود وارد معده نمی شود. اگر انسان غذا را در دهان بگذارد و برای آن جاذبی نباشد داخل معده نمی شود، دومی مأمور حفظ غذا در معده است تا تمام مراحل پخت و حصول غرض از آن به دست آید، سومی بر مراحل پخت غذا در معده و آماده شدن آن برای جذب مأمور است، چهارمی وظیفه تقسیم شیره غذا را در بدن که (بدل مایتحلل) قرار می گیرد به عهده دارد، پنجمی آنچه را فرشته چهارمی به او می رساند متناسب نیاز هر عضو از لحاظ مقدار و نوع، تقسیم می کند و این دو به هم کمک می کنند، یکی آغاز می کند و دیگری به انجام می رساند، ششمی از غذا شکل ظاهری خون را به وجود می آورد، هفتمی وظیفه دفع فضولات غیر سودمند را از معده انجام می دهد.

بعد از اینها خداوند متعال پنج نیروی دیگر در اختیار انسان قرار داده است که وظیفه آنها خبر دادن از خارج به بدن انسان می باشد^۶. و برای هر یک از آنها روش خاص و کار معینی را مقرر داشته است و برای آنها رئیسی قرار داده است که

۶- منظور حواس پنجگانه ظاهری است.

آنها را به کار بگمارد و در امور خود به آن مراجعه کنند و برای آن رئیس خزانه دار و نویسنده ای قرارداد داده تا آنچه خبر به او می رسد ضبط کند، سپس میان این خزانه دار و خزانه دار اول رشته نیرومندی که در حرکت، سریع الانتقال می باشد تعیین فرموده که قادر است دريك لحظه از مشرق به مغرب و از دل زمین به بلندی آسمان عروج کند و به تصرفات شگفت آوری تواناست و آن را گاهی مشاور وزیر و گاهی مشاور دربان قرار داده است. و به فرمان وزیر و توسط حاجب به بررسی دو خزینه و مراجعه به خازنان گماشته شده است و این همان فرشته ای است که خداوند تعالی اداره بدن (جسم) را به او سپرده است و او را از نزدیکترین فرشتگانی که در انسان تصرف دارند به خدمت او گمارده است. پس از فرشتگان نامبرده اصناف دیگری از فرشتگان زمینی و آسمانی که هر يك وظیفه خاصی دارند در خدمت انسان قرار داده است، مانند فرشتگان موکل به حیوانات که موجب نفع حیوان به انسان و تسلط انسان بر آنها می شود، و فرشتگان موکل بر نباتات و معادن و عناصر چهارگانه^۷ و فرشتگان آسمانی که عدد آنها را جز خداوند تعالی کسی نمی داند چنان که خداوند تعالی فرموده است وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ^۸.

هر يك از این فرشتگان به کار و مقام خاصی گماشته شده اند که از وظیفه خود تجاوز و تعدی نمی کند. چنانکه خداوند متعال از آنها چنین حکایت می کند: وَمَا مِنَّا إِلَّاهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ^۹.

این فرشتگان همگی در جهت منافع و مصالح انسان از آغاز زندگی تا مرگ او به فرمان مدبر حکیم انجام وظیفه می کنند و اینها سوای فرشتگانی که در

۷- آب، باد، خاک، آتش.

۸- مدثر (۷۴): آیه (۳۱): شمار سپاهیان پروردگار تو را جز او کسی نمی داند.

۹- سوره صافات (۳۷): آیه (۱۶۴): هیچ يك از ما (فرشتگان) نیست مگر اینکه جایگاهی معین دارد.

رابطه با سایر موجودات این عالم هستند و برای تأمین منافع انسان مفیدند می‌باشند. علاوه بر اینها خداوند متعال نیروی عقلی را که سبب خیرات باقی و نعمتهای دائمی که فناپذیر و بی‌شمارند. به انسان افاضه فرموده‌است. تمام اینها درحقیقت برای بندگان نعمتهای الهی و بخششهای ربّانی هستند به گونه‌ای که اگر چیزی از آنها مختل شود منفعت انسان از آن جهت مختل می‌شود. روشن است که اگر انسان تمام وقت خود را دراندیشه شمارش آثار رحمت خداوند تعالی در یکی از انواع این نعمتها به کار گیرد اندیشه‌اش به جایی نرسیده، درمانده می‌شود و از شمارش آنها باز می‌ماند و انسان با این حال از شکر خدای متعال غافل و از شناخت خداوند جاهل و برمعصیت او مصرّ می‌باشد. بدین لحاظ شایسته است که خداوند متعال پس از توجه دادن انسان به اقسام نعمت و منت گذاشتن برانسان از این بابت بفرماید: **وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ۱۰**.

انسان چون معصیت خدا را می‌کند و گرفتار کفرورزیدن به نعمتهای خداست ظالم به نفس است چنان که خداوند می‌فرماید: **قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ۱۱**. درحقیقت ناسپاسی انسان آشکار است و منزه است خداوندی که نعمتهای او غیرقابل شمارش و بخششهای او از محاسبه خارج است. فایده این تذکر خداوند آگاهانندن بی‌خبرانی است که در بستر زندگی آرمیده‌اند و لازم است که شکر خداوند سبحان را بجا آورند و به نعمتهای او اعتراف کنند و همیشه این تذکر را به خاطر داشته باشند. فرموده است: **وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ**.

۱۰ - سوره ابراهیم (۱۴): آیه (۳۴): اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید نمی‌توانید به حقیقت انسان

ستمکار و ناسپاس است.

۱۱ - سوره عبس (۸۰): آیه (۱۷): کشته باد انسان چقدر ناسپاس است؟

این نظر که کوششگران نمی‌توانند حق خداوند را ادا کنند از دو جهت قابل صدق است: اول آنکه ادای حق نعمت احسانی است در مقابل نعمت و در جملات گذشته ثابت شد که نعمتهای خداوند سبحان قابل شمارش نیست، بنابراین لازمه این مطلب این است که نتوان در برابر نعمتهای خدا مقابله به مثل کرد.

دوم آنکه آنچه ما از امور اختیاری انجام می‌دهیم در رابطه با اعضا و جوارح، قدرت و اراده و دیگر وسایلی که در انجام کار لازم است، می‌باشد و همه آنها بخششهای خدا و برگرفته از نعمتهای اوست، همچنین آنچه که از شکر و حمد و سایر عبادات از ما صادر می‌شود نعمتی است از جانب خداوند، بنابراین نعمتی است در برابر نعمت (ونه احسانی در برابر نعمت). روایت شده است که این فکر به خاطر داود(ع) گذشت، همچنین برای موسی(ع) پیش آمد و موسی(ع) پرسید ای پروردگار من چگونه تو را شکر گزارم که استطاعت شکر ندارم، زیرا هرشکری نعمت دومی است از نعمتهای تو و در روایت دیگری چنین آمده است که هرشکری نعمت دیگری است که شکری را برای تو بر من ایجاب می‌کند خداوند تعالی به موسی(ع) وحی کرد: همین حقیقت را که دریافتی مرا شکر گفته‌ای.

در خبر دیگری است که (خداوند فرمود) هرگاه دانستی که نعمتها از من است من همین را به عنوان شکر از تو قبول می‌کنم

اما آنچه که در عرف گفته می‌شود که فلانی حق خداوند تعالی را ادا کرد منظور جزای نعمت نیست بلکه مقصود این است که آنچه خداوند از تکالیف شرعی و عقلیه خواسته که حقوق نامیده می‌شود، انجام داده است. بنابراین کوششگر در امثال امر، به این معنی ادا کننده حق خداوند است. و ادای تکلیف در حقیقت از بزرگترین نعمتهای خداوند تعالی بر بنده اش می‌باشد زیرا امثال امر خدا و دیگر اسباب سلوکی که انسان را به خدای تعالی می‌رساند تماماً مستند

به جود و عنایات خداوندی است. خداوند متعال در گفته خود به همین معنی اشاره فرموده است که: **يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** ۱۲.

آنچه که در حقیقت نعمت خداست نمی تواند ادای نعمت خدا و یا سپاس آن باشد هر چند در عرف بر همین معنی ادای نعمت گفته شده است، زیرا آنچه که مفهوم متعارف حق در میان مردم می باشد لازمه اش وجوب جزا و ادای شکر نعمت است تا در انجام آن از روی رغبت و میل شتاب کنند و منظور از انجام تکالیف خداوندی حاصل شود به این دلیل که اگر معتقد نباشد که عبادت حقی است از جانب خداوند، بلکه آن را فقط نفع خالص برای خود بدانند نهایت کوشش را بکار نمی برند زیرا فایده عبادت آنچنان که هست برای مردم روشن نیست، بسیار کم هستند افرادی که به امری همت گمارند که نتیجه و منفعتش برای آنها روشن نباشد خصوصاً که انجام آن مشقت و سختی فراوانی هم داشته باشد مگر به جبر انگیزه ای از خارج آنها را به کار وادارد.

فرموده است: **لَا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الْهَمِّ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ**

نسبت دادن غوص به فطن در اینجا برسبیل استعاره است، زیرا حقیقتاً غوص در رابطه با آب به حیوان نسبت داده می شود و این استعاره از باب تشبیه معقولات است به محسوس که در این جا آب است، جهت استعاره این است که صفات جلال و کمال خداوند در نامتناهی بودن و در دست نیافتن بر حقایق و عمق آنها به دریای عظیمی شبیه است که شناگر به ساحل آن دست نمی یابد و غواص به جایگاه استواری منتهی نمی شود. و چون شناگری در این دریا و فرو

۱۲ - سورة حجرات (۴۹): آیه (۱۷): (ای پیامبر) آنها بر تو منت می گذارند که مسلمان شده اند، بگو

اسلام خود را بر من منت نگذارید، بلکه خداوند است که بر شما منت دارد که به ایمان هدایتان کرد اگر صادق

رفتن در عمق آن کمال تیز هوشی است. بنابراین تیزهوشی به غواص دریا تشبیه شده و غوص به آن نسبت داده شده است و به همین معناست فرو رفتن در اندیشه و فرو رفتن در خواب. نسبت دادن ادراک به همت بلند نیز استعاره است زیرا ادراک در حقیقت متصل شدن جسمی به جسم دیگر است و در این جا اتصال جسم در کار نیست. اضافه شدن غوص به فطن و بُعد به همم اضافه صفت به موصوف است در شکل مصدر، معنای ضمنی کلام این است که هوشیاری فرو رونده و ادراک همت‌های بلند او را در نمی‌یابند علت زیبایی اضافه شدن غوص به فطن و بُعد به همم و تقدیم صفت بر موصوف هم از جهت مبالغه در عدم دستیابی به ذات حق متعال است و هم از آن جهت است که می‌خواهد بیان کند که تیزهوشی عین غواصی و همت و الاعین بلندی است.

اولین منظور از بیان این عبارت مبالغه در عدم دستیابی به حقیقت ذات خدای متعال است و در گذشته توضیح داده‌ایم که بلاغت تقدیم اهم و مقصود اول را اقتضا می‌کند. دلیل این حقیقت (که نمی‌توان به ذات خدا دست یافت) روشن است زیرا حقیقت ذات حق تعالی از جهات ترکیب بدور و از جهت داشتن خالی و از تکثر منزّه است. می‌دانیم علت آگاهی یافتن به اشیاء ترکیب و حدود آنهاست بنابراین صحیح است بگوییم واجب‌الوجود مرکب نیست و آنچه مرکب نباشد حقیقتش غیر قابل درک است. پس با توجه به این حقیقت که واجب‌الوجود غیر قابل درک می‌باشد هوشیاری هر چند شدید و همت هر چند بلند باشد او را درک نمی‌کند. پس هر که در دریای جلالش فرو رود غرق می‌شود و هر که ادعای رسیدن به او کند به انوار عظمتش می‌سوزد خدایی جز او نیست، منزّه و بلند مرتبه است از آنچه درباره او می‌گویند بلند مرتبه‌ای بزرگ.

فرموده است: **الذی لیس لصفته حدّ محدود و لانت مؤجود**

مقصود حضرت از عبارت بالا این است که مطلق آنچه که عقل ما از

صفات سلبيه و اضافيه اعتبار می‌کند، نهایت معقولى نیست که خرد در آنجا توقف کند و آن صفات حدّ و مرز برای خداوند باشد؛ مطلق آنچه که خداوند بدان توصیف می‌شود نیز تمام صفات موجودی نیستند که عقل آنها را گرد آورده و صفت خداوند قرار داده و خدا را در آن اوصاف منحصر کرده‌باشد.

ابوالحسن کندری (ره) گفته است ممکن است معنای عبارت «حدّ محدود» معنای تأویلی باشد، همچنان که ضرب‌المثل عرب که می‌گوید: *وَلَا يَرَى الضَّبَّ* به این حجر^{۱۳} نیز چنین است، یعنی درآب مارمولکی نیست که خانه داشته باشد. بنابراین مقصود از کلام حضرت این است که برای خداوند صفتی نیست که حدّ و حدودی داشته باشد زیرا خداوند متعال یگانه است و از کثرت منزّه است، پس محال است برای او صفتی زاید بر ذات باشد، آن طور که ممکنات دارای صفات زاید بر ذات‌اند و صفاتی که برای خداوند قائل شده‌اند از این نوع اوصاف نیستند بلکه آنها نسبتها و اضافاتی هستند که توصیف خداوند به آنها موجب کثرت در ذات خداوند نمی‌شود. کندری گفته است که این معنای تأویلی را تأیید می‌کند کلام خود حضرت که بعد از آن فرموده‌اند هر که خداوند تعالی را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است. این تأویل ابوالحسن کندری تأویل زیبایی است و به معنایی برمی‌گردد که ما آن را ذکر کرده‌ایم، توصیف حدّ به کلمه محدود برای مبالغه است همچنان که عربها می‌گویند: «شعرٌ شاعرٌ» یعنی شعری که خودشاعر است، و بنابراین تأویل فرموده حضرت «وَلَا نَعْتُ موجود» به معنای سلب کردن صفت از ذات سبحان می‌باشد و معنای تأویلی جمله چنین است که برای ذات خداوند صفتی نیست که محدود باشد و لغتی نیست که موجود باشد و نیز گفته شده است که معنای سخن حضرت که برای صفات خدا حدّی

۱۳ - عربها معتقدند که مارمولک درآب وارد نمی‌شود و این مثل را درجایی می‌آورند که موضوعی را از

اساس منکر باشند. معنی مثل فوق این است: دیده نشده که مارمولک درآب خانه بگیرد - م.

نیست این است که برای متعلقات صفات خداوند نهایی نیست، مانند رازق نسبت به مرزوق و خالق نسبت به مخلوق که مدام در حال رازقیّت و خالقیت است چنان که علم نسبت به معلوم و قدرت نسبت به مقدر بی نهایت است. فرموده است: **وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ**

حضرت وقت را جزو شمردنیها توصیف فرموده مانند سخن حق تعالی: فی ایام معدودات یعنی در روزگاران شمرده شده، و مانند فرموده دیگر حق تعالی: **وَمَا تُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ**^{۱۴} وقت معدود وقتی است که معلوم باشد و به شمارش و محاسبه درآید، توضیح مطلب این است که وقت مطلق از آن جهت که مطلق است قابل شمارش نیست بلکه مبدأ شمارش است، وقت از آن جهت قابل شمارش قرار می گیرد که دارای تعدّد در زمان باشد و یا به اعتبار حوادثی باشد که در زمانهای مختلف اتفاق می افتد چنان که گفته می شود این فرد در این جمع قابل شمارش است، یعنی در ردیف شمارش آنها قرار دارد. مقصود حضرت از وقت معدود و اجل معدود نفی نسبت ذات حق تعالی از داشتن زمان و مدتی است که دارای پایان باشد یعنی هرگاه زمان پایان یابد وجود او نیز به پایان می رسد. این که حق تعالی دارای وقت معدود و اجل معدود نباشد از دو جهت قابل توضیح است.

- ۱ - زمان از لواحق حرکت و حرکت از لواحق جسم است چون ذات حق تعالی از جسمیت مبری است محال است که در زمان قرار داشته باشد.
- ۲ - این که اگر خداوند تعالی زمان را ایجاد کرده باشد و خود در زمان قرار داشته باشد، لازمه اش این است که زمان بر ذات خدا مقدم باشد (و این محال است). و اگر خداوند زمان را ایجاد کرده باشد بدون این که خود در زمان باشد و

۱۴ - سوره هود (۱۱): آیه (۱۰۴): ما آن را به تأخیر نینداختیم مگر برای مدتی شمرده شده.

نیازی در وجود به آن نداشته باشد، این صحیح است و مقصود ما نیز همین است. با این توضیح صحیح است که وقت معدود واجل ممدود را از خدا سلب کنیم. حقیقت این امر روشن است و نیازی به توضیح بیشتر نیست. در این قرائن چهارگانه فوق (حدّ محدود، نعت موجود، وقت معدود، اجل ممدود) سجع متوازی با نوعی تجنیس همراه است.

فرموده است: **الذی فَطَرَ الْخَلَائِقَ... تَامِيدَانْ أَرْضِهِ**

امام (ع) پس از آنکه توضیح صفات سلبیه را مقدم داشت شروع به توضیح صفات ثبوتیه کرد (در آغاز بیان صفات ثبوتیه سه تعبیر را گنجانده است) و این اعتقادات سه گانه در قرآن کریم نیز موجود است.

اول کلام حق تعالی که فرموده است: **«الذی فَطَرَکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ»**^{۱۵}

دوم قول خداوند تعالی است: **«هُوَ الَّذی اَرْسَلَ الرِّیاحَ بُشْرٰی بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهِ»**^{۱۶}

سوم فرموده خداوند متعال است: **«وَالَّذِیْ فِی الْاَرْضِ رَواسی اَنْ**

تَمِیدِیکُمْ»^{۱۷} و کلام دیگر حق متعال که فرموده است: **«وَالْجِبَالَ اوتاداً»**^{۱۸}.

مقصود از گفته امام (ع) که فرموده است خلاق را به قدرت خود آفرید،

نسبت دادن مخلوقات به قدرت خداوند می باشد و چون لفظ فَطَرَ در حقیقت به

معنای شکافته شدن اجسام است نسبت دادن فَطَرَ به خلق در اینجا استعاره است.

امام فخررازی در بیان جهت استعاره در مثل این موارد بحث لطیفی دارد:

۱۵ - سوره اسراء (۱۷): آیه (۵۱): خدا کسی است که اول بار شما را آفرید.

۱۶ - سوره فرقان (۲۵): آیه (۴۸): او خدایی است که بادها را برای بشارت پشاپیش رحمتهايش

فرستاد.

۱۷ - سوره نحل (۱۶): آیه (۱۵): کوهها را در زمین قرار داد تا واژگون نشوید.

۱۸ - سوره نباء (۷۸): آیه (۷): کوهها را نگهدارنده قرار داد.

«مخلوق پیش از آن که وجود یابد عدم محض است و عقل از عدم، ظلمت پیوسته‌ای را تصوّر می‌کند که در آن روزنه و شکافی نیست، پس هرگاه آفریننده ابداع کننده چیزی را از عدم به وجود آورد برحسب تخیل و توهم گویا آن عدم را شکافته و آن موجود را خلق کرده و از عدم به وجود آورده است.»

به نظر من (شارح) این توضیح امام فخر درباره کلمات شقّ و فطرّ به موجود برآمده از عدم برنمی‌گردد، بلکه به عدمی برمی‌گردد که این موجود از آن برآمده است. این عجیب است، مگر این که بگوییم در کلام حضرت مضاف حذف شده و مضاف الیه به جای آن قرار گرفته است و در این صورت تقدیر جمله چنین می‌شود: فَطَّرَ عَدَمُ الْخَلَائِقِ. حذف مضاف و قرار گرفتن مضاف الیه به جای آن درعرف و زبان عرب فراوان به کار رفته و زیبایی چنین کلامی در میان مردم روشن است و بنا به قول بعضی از مفسران که بزودی بیان خواهیم کرد جمله «فَالِقَ الْهَجْبِ وَالتَّوْبَىٰ» نیز چنین است.

ابن انباری گفته است چون اصل فَطَّرَ به معنای شکافتن ابتدایی شیء است پس جمله فَطَّرَ الْخَلَائِقِ معنایش این است که آنها را آفرید و ایجاد کرد به ترکیب و تألیفی که به هنگام ضمیمه شدن بعضی اشیا به بعضی، شکافتن و اضافه شدن تألیف حاصل می‌شود و معنای فَطَّرَ چنان که شکافتن درجهت اصلاح است مانند سخن حق تعالی: فَاطَّرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شکافتن در افساد نیز هست مانند سخن حق تعالی: إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ و هل تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ أَمَّا كَلَامُ إِمَامِ (ع): نَشْرَ الرِّيحِ بِرَحْمَتِهِ توضیحش این است که منتشر شدن و گسترش باها چون وسیله مهمی از وسایل بقای نباتات و حیوانات و استعداد مزاجها برای صحت و رشد و نمو و غیر آن است تا آنجا که بسیاری از پزشکان گفته‌اند بدون وزش باد حیات حیوانی محال است و عنایتی از جانب خداوند متعال و رحمتی عمومی است که در برگیرنده همه موجودات است که هر موجودی از آن بهره می‌گیرد.

بنابراین وزش بادهای از ناحیه رحمت خداوندی است. از آشکارترین رحمت الهی در انتشار بادهای بردن ابرهای پرآب و پراکندن آنها برطبق حکمت الهی است تا این که آب به زمینهای مرده برسد و نباتات در آنها بروید و پستان حیوانات پرشیر شود، چنان که خداوند متعال فرموده است: مَنْ يُرْسِلِ الرِّيحَ بُشْرَىٰ بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ^{۱۹} و فرموده است: يُرْسِلُ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيَذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ^{۲۰} و فرموده: وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ^{۲۱}. منظور از این آیات آگاه ساختن بی خبران از اقسام نعمتهای خدا به وسیله این نعمت بزرگ می باشد تا شکر گزاریشان را دوام بخشند و برطاعت خداوند مواظبت کنند همان طور که خداوند تعالی فرموده است: وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۲۲ ثُمَّ تَذَكَّرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ^{۲۳}.

بعضی از ادبای عرب گفته اند لفظ «ریح» در عذاب به کار می رود و «ریاح» در رحمت. و در قرآن به همین معنی به کار رفته است آنجا که خداوند درباره عذاب فرموده است: «رِيحٌ صَرْصَرٌ» و «الرَّيْحُ الْعَقِيمُ» و در مورد رحمت فرموده است: يُرْسِلُ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَالرِّيحَ لَوَاقِحَ و مانند اینها.

فرموده است: وَتَدْبُلُ الصُّخُورَ مِجْدَانِ أَرْضِهِ

در این عبارت منظور نسبت دادن نظام زمین به قدرت خداوند سبحان

است و در این مورد دو بحث هست:

۱۹ - سوره نمل (۲۷): آیه (۶۳): کسی که بادهای را بشارت دهندگانی پیش از نزول رحمتش می فرستد.
 ۲۰ - سوره روم (۳۰): آیه (۴۶): بادهای را به عنوان بشارتگرانی می فرستد تا شما را از رحمتش بچشاند.
 ۲۱ - سوره حجر (۱۵): آیه (۲۲): ما بادهای را برای تلقیح (ابرها و به هم پیوستن و بارور ساختن آنها) فرستادیم و از آسمان آبی نازل کردیم و با آن آب شما را سیراب ساختیم.

۲۲ - سوره بقره (۲): آیه (۲۳۱): نعمتهای خدا را نسبت به خود یادآور شوید.

۲۳ - سوره زخرف (۴۳): آیه (۱۳): سپس نعمت پروردگارتان را هنگامی که بر آنها سوار شدید متذکر شوید و بگویید پاك و منزّه است کسی که این را مسخر ما ساخت و گرنه ما توانایی آن را نداشتیم.

۱ - بحث اول؛ در این است که اگر گوینده‌ای بگوید چیزی را به چیزی میخکوب کردم، معنایش این است که شیء اول را وسیله ثبات برای دوم قرار دادم، هرچند شیء استحکام یافته در اینجا زمین است ولی در عبارت حضرت، میدانِ ارض، به عنوان شیء ثبات یافته به کار رفته است و میدان خاصیتی از خاصیت‌های زمین است و تصور نمی‌رود که کوهها وسیله استحکام آن باشد، مگر اینکه بگوییم میدان زمینۀ قرار گرفتن کوهها را بر زمین فراهم کرده‌است. این نوع ادای سخن در استواری بخشیدن به زمین اهمیت بیشتری پیدا می‌کند و به این دلیل میدان را بر زمین مقدم داشته و به عنوان اضافه صفت به موصوف کلام را ذکر کرده‌است. و تقدیر کلام چنین است که به وسیله کوهها زمین را که سفره پر نعمت است استواری و قرار بخشیده است.

۲ - ارتباط دادن وجود کوهها را به میدانِ ارض در این عبارت در قرآن کریم مشابه فراوان دارد، مانند سخن حق تعالی: *وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ؛ وَ الْجِبَالِ أوتادا،* بیان علت این امر (استواری زمین به وسیله کوهها) احتیاج به بحثی دارد. این مطلب به پنج صورت توضیح داده شده‌است.

۱ - مفسران در معنای این آیات گفته‌اند: هرگاه کشتی بر روی آب قرار گیرد از سویی به سویی متمایل شده به حرکت درمی‌آید و اگر جرم سنگینی در آن قرار گیرد بر روی آب استقرار یافته و آرام می‌شود. درباره زمین گفته‌اند هنگامی که خداوند تعالی زمین را بر روی آب آفرید^{۲۴} زمین به اضطراب افتاد و منحرف شد سپس خداوند کوهها را بر روی زمین قرار داد و زمین به وسیله سنگینی کوهها بر روی آب قرار گرفت. امام فخر رازی گفته است: اشکالی که بر این سخن وارد است این است که بی شک زمین از آب سنگینتر است و شیء سنگینتر از آب در آب فرو

رفته و روی آن باقی نمی ماند. با توجه به این مطلب محال است که گفته شود زمین کج شد و به سویی متمایل گردید، برخلاف کشتی که از چوب ساخته شده است و توخالی بوده و پراز هواست و به همین دلیل بر روی آب باقی نمی ماند و بر روی آب حرکت می کند و به همین سبب به راست و چپ متمایل می شود تا این که آن را به اشیای سنگین ببندند.

۲ - دلیل دوم چیزی است که امام فخر رازی ذکر کرده است و آن این است که به دلایل یقینی ثابت شده است که زمین کروی است و باز ثابت شده است که کوهها در سطح زمین به منزله دندانهای سختی است که بر روی کره قرار دارد. با ثبوت این دو موضوع اگر فرض کنیم که این اجرام سنگین بر روی کره زمین نباشد و زمین خالی از این داندانه ها و پستی و بلندیها باشد با کمترین سببی حرکت دورانی پیدا می کند، زیرا جرم هموار دایره شکل ذاتاً لازم است که دارای حرکت باشد هرچند عقل این را قبول نکند ولی روشن است که با کمترین وسیله ای به حرکت درمی آید ولی هرگاه بر روی کره زمین این کوهها قرار داشته باشند به منزله اشیای سنگینی هستند که بر روی کره ثبات یافته باشند و هر یک از این کوهها به طبیعت ذات به مرکز زمین توجه دارد و توجه کوهها با سنگینی عظیم و نیروی شدیدی که به مرکز زمین دارند حالت میخی را پیدا می کنند که کره را از حرکت دورانی باز می دارند و خلق کوهها بر روی زمین مانند میخهای شمرده شده ای است که بر روی کره مانع از حرکت دورانی باشد.

۳ - وجه سوم این است که بگوییم چون فایده میخ در بعضی جاها حفظ شیئی از حرکت و اضطراب می باشد تا ثابت و آرام بماند و از ویژگیهای سکون در بعضی اشیا استقرار یافتن و تصرف کردن در آن شیئی است، فایده وجود کوهها به صورت دندانهای روی زمین این است که زمین در آب فرو نرود تا حیوان بر آن مستقر شود و از مواهب آن بهره مند شود. بنابراین میان میخ و کوههایی که خارج

از آب بر روی زمین قرار دارند نوعی مشابهت و مشارکت است، در این که هر دو موجب صحت استقرار و مانع از تزلزل می‌شوند. بنابراین نسبت دادن میخ به صخره‌ها و کوهها استعاره‌ی زیبایی است. و اما ذکر میدان در عبارت به این دلیل است که حیوان در میدان استقرار می‌یابد و اگر کوهها نباشند زمین مضطرب می‌شود و دیگر جایی برای حیات حیوان باقی نمی‌ماند.

۴- بعضی از دانشمندان گفته‌اند که محتمل است «صخوری» که در عبارت حضرت آمده است اشاره به انبیا و اولیا و علما، و «ارض» اشاره به دنیا باشد، اما وجه مجاز آوردن انبیا و اولیا برای صخور این است که صخره‌ها و کوهها در نهایت ثبات و استقراراند و زمین زیر خود را از حرکت و اضطراب باز می‌دارند و برای حیوان پناهمگاهی از ترس هستند و حیوانات در پناه صخره‌ها از اضطراب محفوظ‌اند. چون کوهها از جهاتی شبیه به میخهایی هستند که اشیا را استحکام می‌بخشند، انبیا و علما نیز در نظم امور دنیا و عدم اضطراب مردم مانند میخهای زمین می‌باشند. بنابراین استعاره آوردن صخور برای انبیا و علما صحیح است و به همین دلیل زیباست که در عرف گفته شود «فلان شخص چون کوه استواری است که هر غمناکی به هنگام حاجتهای مهم به او پناه می‌برد» و دانشمندان عوامل استواری دین خدا در زمین‌اند.

۵- مقصود حضرت از اینکه کوهها را مانند میخ در زمین تعبیر کرده است این است که مردم در راهیابی به مقاصدشان به وسیله کوهها هدایت می‌شوند و جهت حرکت را اشتباه نمی‌کنند و در راهی که می‌روند گمراه نمی‌شوند و به مقصد می‌رسند.

فرموده است: **أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ**

چنان که گذشت دین در لغت به معنای فرمانبرداری است و در عرف شرعی، شریعتی است که به وسیله پیامبر صدور یافته است. پیروی از شریعت

فرمانبرداری خاصی است. بنا براین مطلق اطاعت که معنای عام است از جانب شارع در یکی از مسمّاهای خاص (شریعت) به کار گرفته شده است و به دلیل فراوانی استعمال در همین معنی حقیقت یافته است و وقتی که لفظ دین به طور مطلق به کار رود همین معنی به ذهن تبادر می کند. معرفت خداوند سبحان دارای مراتبی است. اولین و (آخرین) مرتبه این است که بنده بداند که برای جهان آفریدگاری است، دومین مرتبه شناخت این است که انسان وجودصانع را تصدیق کند، سومین مرتبه این است که جذب عنایات الهی شده و به توحید گراید و او را از شریک مبرّا بداند، چهارمین مرتبه اخلاص، برای خداست، پنجمین مرتبه این است که صفاتی را که ذهن برای خداوند اعتبار می کند از او نفی کند و این نهایت شناخت و عرفان و متتهای تکامل معنوی انسانی است هر یک از مراتب تا مرتبه چهارم مبدأ و پایه برای مرتبه بعدی است و هر یک از مراتب بعدی کمال برای مرتبه قبلی می باشد.

دو مرتبه اول در فطرت انسان نهفته است، بلکه در فطرت حیوان که عمومی تر از فطرت انسان است پنهان می باشد، برای همین است که انبیا مردم را برای کسب این مقدار از معرفت دعوت نکرده اند، زیرا اگر تحصیل این مقدار معرفت متوقف بر دعوت انبیا و تصدیق آنها باشد با توجه به این که تصدیق انبیا خود مبنی بر شناخت فطری است مبنی براین که برای جهان خالق است که آنها را به پیامبری فرستاده است دور لازم می آید، اولین مرتبه معرفت که انبیا مردم را به آن دعوت می کنند یگانه دانستن صانع و نفی کثرت از اوست که در بردارنده اولین کلمه ای است که داعی الی الله بر زبان جاری می کند و آن قول ماست که می گوئیم لا اله الا الله.

پیامبر(ص) فرموده است آنکه از روی اخلاص بگوئید لا اله الا الله وارد بهشت می شود. وقتی که ذهن مردم برای توحید قولی آماده شد، پیامبر آنها را آگاه

ساخت که آمادگی برای مرتبه‌ای از توحید که اعلیٰ و اخفاست داشته باشند و فرمود هرکس از روی خلوص بگوید لا اله الا الله وارد بهشت می‌شود. و این کلام پیامبر اشاره دارد به توحید مطلق و خارج ساختن هر قیدی از درجه اعتبار. پس از توضیح فوق احتمال می‌رود منظور امام (ع) در بین مراتب یاد شده، مرتبه اول توحید باشد. بدین ترتیب منظور او که فرمود: *أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ*، روشن است. زیرا این مقدار از دین حق در نزد هرکسی روشن است و احتمال دارد که منظور حضرت توحید کامل باشد که مقصود نهایی عارف و آخرین مرتبه سلوک است. بنابراین منظور از *أَوَّلُ الدِّينِ*، اولیت آن در خود انسان است و این سخن اشاره دارد به علت غایی. علت غایی از نظر عقلی بردیگر علل مقدم است هر چند در وجود مؤخر باشد.

توضیح مطلب این است که معرفت کامل که نهایت کوشش عارف است از آغاز امر حاصل نمی‌شود بلکه نیازمند وصول به مراتب دیگر معرفت است و تحصیل معرفت کامل نیازمند ریاضت و زهد و عبادت و پذیرفتن اوامر الهی از روی تسلیم و رضامندی است. پذیرفتن اوامر الهی وسیله کمال دین شخص شده و به انسان آمادگی می‌دهد که اولاً وجود خدا را از روی یقین تصدیق کند، سپس یگانگی او را بپذیرد، و برای او اخلاص بورزد، و در نهایت هر چیزی غیر خدا را نفی کند. آن‌گاه است که در امواج دریای عظمت غرق شود، هر مرتبه‌ای را که ادراک کند نسبت به مرتبه قبل به کمال رسیده تا سرانجام به کمال و معرفتی که مطلوب اوست برحسب استعدادش دست یافته و با کمال معرفت دینش کامل شود و سیرالی الله را به پایان برساند.

فرموده است: *وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ... تَأْتِي الصِّفَاتِ عَنْهُ*

در عبارت امام (ع) ترتیب این مقدمات بدین گونه قیاس مفصل نامیده می‌شود. قیاس مفصل قیاس مرکبی است که در آن چندین نتیجه درهم آمیخته

باشد و پس از ذکر مقدمات روشن می‌شود که مقصود از همه مقدمات و نتایج، آخرین نتیجه بوده‌است و در این عبارت مقصود این است که کمال شناخت خداوند نفی صفات از ذات حق تعالی است. قیاس مرکب به چندین قیاس تقسیم می‌شود که شبیه قیاس مساوات می‌شود، زیرا میان دو مقدمه قیاس در حد وسط آنها شرکت وجود ندارد. بنابراین هر قیاس برای رسیدن به نتیجه به قیاس دیگر نیاز دارد تا به آخرین قیاس دست یافته و نتیجه حاصل شود.

مقصود از ترکیب اول (قیاس اول) در عبارت امام (ع) این جمله است «کمال شناخت خداوند تصدیق اوست (مقدمه اول) و کمال تصدیق حق متعال توحید اوست (مقدمه دوم) نتیجه آن که کمال شناخت خداوند یگانه دانستن اوست^{۲۵}». در قیاس فوق چون کمال معرفت تصدیق و کمال تصدیق توحید بوده‌است، نتیجه این شده‌است که کمال معرفت خداوند یگانه شناخت او است. پس از این دو مقدمه به مقدمه سوم می‌رسیم که قیاس جدیدی را تشکیل می‌دهد و آن عبارت است از سخن حضرت که فرمود: «کمال توحید خالص شدن برای خداست» و نتیجه آن این است که کمال معرفت خدا، خالص شدن برای خداست و از ترکیب این نتیجه با مقدمه چهارم که عبارت است از این گفته حضرت: «کمال خالص شدن برای خدا نفی صفات از ذات حق متعال است»، مقصود حاصل می‌شود.

اطلاق لفظ کمال در عبارت را امام (ع) به این حقیقت توجه می‌دهد که شناخت خداوند متعال از امور تشکیکی است، زیرا قابل افزایش و نقصان می‌باشد. توضیح این که چون ذات حق تعالی از اقسام ترکیب به دور است،

۲۵ - قیاس مفصل قیاسی است که پس از ذکر دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود و سپس نتیجه به عنوان مقدمه اول در قیاس دوم به کار می‌رود تا در نهایت نتیجه‌ای که مقصود است به دست آید چنان که در عبارت امام (ع) چند قیاس به کار رفته و نتیجه هر قیاس به عنوان مقدمه اول در قیاس بعدی مورد استفاده واقع شده‌است.

معرفت حق تعالی ممکن نیست مگر به حسب رسمهای ناقص که از طرق و اضافاتی حاصل می‌شود و به نوعی ذات مقدّس حق را به طریق عقلانی به ما معرفی می‌کند و این رسوم و اضافات چون متناهی نیستند شناخت خداوند به طریقه حدّ تام ممکن نمی‌شود بلکه برحسب زیادت و نقصان، نهان و آشکار متفاوت است. همچنین کمال تصدیق و توحید. پس از روشن شدن معنای قیاس مفصل اینک هر یک از مقدمات قیاس فوق را توضیح می‌دهیم:

کمال معرفت خدا تصدیق اوست، توضیح این مقدمه چنین است که، کسی که خدای جهان را تصور می‌کند شناخت ناقصی به خدا از همان تصوّر به دست آورده و کامل شدن این شناخت این است که به موجود بودن و واجب‌الوجود بودنش حکم کند، زیرا اگر آفریننده جهان باشد خود باید موجود باشد چون از معدوم چیزی به وجود نمی‌آید و معرفت کامل به خدا اقرار به همین حکم است.

مقدمه دوم، کمال تصدیق خدا، یگانه دانستن اوست: توضیح آنکه، کسی که واجب‌الوجود را تصدیق کند و با این حال نداند که او یگانه است تصدیقش ناقص است و کامل شدن این تصدیق به این است که او را یگانه بداند، زیرا وحدت مطلق لازمه واجب‌الوجود است به این دلیل که طبیعت واجب‌الوجود به فرض که میان دو موجود مشترک باشد ناگزیر هر یک از آن دونیاز به مابه‌الامتیازی دارد، بنابراین در ذاتشان ترکیب لازم می‌آید و هر مرکبی ممکن‌الوجود است، پس آن که خدا را یگانه نداند نسبت به وجود حق متعال جاهل است هر چند او را واجب‌الوجود دانسته و به وجود آن حکم کند.

مقدمه سوم، کمال توحید خداوند خالص شدن برای اوست. این عبارت به توحید مطلق اشاره دارد که عارف آن‌گاه به توحید خدا می‌رسد که اخلاصش برای خدا کامل باشد و اخلاص همان زهد حقیقی است و زهد حقیقی دورشدن

از تمام ماسوی الله است و دور شدن از ماسوی الله از نشانه‌های خلوص و ایثار می‌باشد. شرح حقیقت اخلاص این است که در علم سلوک ثابت شده است که تا وقتی عارف توجه به جلال و عظمت خداوند متعال داشته باشد در عین حال غیر راهم ببیند به مقام وصول دست نیافته است، زیرا غیر را با خدا دیده است. تا آنجا که اهل اخلاص این توجه به غیر را شرک خفی دانسته‌اند چنان که بعضی از عرفا گفته‌اند هرکس در قلبش به اندازه وزن خردلی جز جلال خدا باشد مریض است. عرفا در تحقق اخلاص غایب شدن عارف از خود را در وقت ملاحظه جلال خدا معتبر می‌دانند. اگر عارف خود را ببیند رواست که گفته شود به زینت حق آراسته نیست، بنا بر این توحید مطلق این است که به طور کلی غیر خدا را با خدا اعتبار نکند و منظور از فرموده امام: که کمال توحید خدا اخلاص برای اوست، همین معناست.

مقدمه چهارم، کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست. درستی این موضوع را امام با یک قیاس برهانی مرکب از چند نتیجه بیان کرده است و به وسیله آن استدلال می‌کند که هرکس خدای سبحان را توصیف کند، درباره او جاهل است و او را نشناخته است به این دلیل که هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفت است، سخن امام (ع) ادامه می‌یابد تا آنجا که می‌فرماید: هرکس که خدا را دارای جزء بداند او را نشناخته است، صحت مقدماتی که حضرت برای استنتاج مطلب آورده‌اند به این شرح است که امام می‌فرماید هر صفتی گواهی می‌دهد که با موصوف فرق دارد و همچنین هر موصوفی با صفت مغایر است و منظور از گواهی دادن صفت بر مغایرت با موصوف گواهی دادن به زبان حال است، حال صفت گواهی می‌دهد که نیازمند به موصوف است و حال موصوف گواهی می‌دهد که قائم به ذات و بی‌نیاز از صفت است. بدین طریق روشن می‌شود که صفت عین موصوف نیست.

اما بیان این جمله حضرت که فرمود: هر که خداوند سبحان را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است، فهمش واضح و روشن است زیرا پیش از این روش شد که صفت با موصوف مغایرت دارد و اگر خدا را توصیف کند آن صفت زاید بر ذات و درعین حال ضمیمه ذات محسوب می شود. بنابراین هرکه خدا را توصیف کند لازم می آید که ذات خدا را مقارن چیزی دانسته باشد هرچند این مقارنت زمان و مکان لازم نداشته باشد، و اما کلام حضرت که فرموده است آن که خدا را قرین چیزی بداند او را دوگانه دانسته است بدین لحاظ است که هرکه خداوند را به چیزی از صفات مقرون کند در مفهوم خدا دو امر را گنجانده است: یکی ذات و دیگری صفت، بنابراین لازم می آید که واجب الوجود عبارت از دو یا چند چیز باشد، لذا تصوّر کثرت لازم می آید و از این ترکیب این نتیجه حاصل می شود که توصیف خداوند سبحان موجب دوگانگی است.

اما شرح جمله دیگر امام (ع) که فرمود: هرکه خدا را دوگانه بداند معتقد شده که خدا جزء دارد روشن است زیرا با فرض دوگانه یا چندگانه بودن لازم می آید که ذات خداوند عبارت از اموری باشد که آن امور اجزای ذات او باشند و بدینسان در ذات حق کثرت پدید می آید و اجزاء، مقدمه پدید آمدن ذات خدا خواهند بود. هرگاه این مقدمه را (هرکس خدا را دوگانه بداند او را دارای جزء دانسته) ضمیمه نتیجه برهان اول کنیم، این نتیجه حاصل می شود که هرکس خداوند سبحان را دارای صفت بداند او را دارای اجزاء دانسته است.

اما دلیل این گفتار حضرت: هرکه خدا را دارای جزء بداند او را نشناخته است، این است که هر دارنده جزئی نیاز به اجزایش دارد و می دانیم که اجزاء با کل غیریت و دوگانگی دارند، بنابراین هر صاحب جزئی نیازمند غیر خواهد بود و نیازمند به غیر ممکن الوجود است، پس تصور ما از چنین خدایی درحقیقت تصور ممکن الوجود است نه واجب الوجود و چنین تصویری جاهلانه و حاکی از

عدم شناخت خداست. ضمیمه کردن این نتیجه به نتیجه برهان قبلی لزوماً این نتیجه را می‌دهد که هرکه خداوند سبحان را توصیف کند او را نشناخته است. با توضیحی که درباره این براهین داده شد مقصود روشن گردید که کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست. زیرا اخلاص داشتن برای خدا با جاهل بودن نسبت به او قابل جمع نیستند و هرگاه اخلاص با جهل به خدا منافات داشته باشد و جهل نتیجه اثبات صفت برای خدا باشد، لازم می‌آید که اخلاص با اثبات صفت برای خدا منافات داشته باشد. چون اثبات صفت برای خدا مستلزم جهل و نادانی است و اخلاص با جهل و نادانی متناقض است و در نتیجه با اثبات صفت نیز تناقض دارد. با اثبات این حقیقت که اخلاص با اثبات صفت برای خدا جمع نمی‌شود، ثابت می‌شود که اخلاص با نفی صفت از خدا قابل جمع است و این همان مقصود اولی است که امام فرمود کمال معرفت خدا نفی صفات از خداست و این نفی صفات از خدا توحید مطلق و اخلاص واقعی است که نهایت عرفان و سرانجام کوشش عارف از هر حرکت حسی و عقلی است.

هرگاه درباره حقیقتی تعقل هیچ نقصی نباشد و جز ذات، چیز دیگری با آن تصور نشود وحدت مطلقى که از هر نوع ضمیمه‌ای پاک است تحقق می‌یابد و این همان مقامی است که چشمان تیزبین از درك آن فرومانده و افکار بلند از تحقق آن درمانده شده‌اند و نظر مردم در دریافت آن متشتت گشته آن طور که برای خدا اثبات معانی کرده و او را دارای کیفیت و احوال دانسته‌اند و بدین طریق به گمراهی افتاده و به تصورات محالی رسیده‌اند.^{۲۶}

اگر گفته شود آنچه که درباره صفت نداشتن حق تعالی گفته شد از دو

جهت مورد اشکال است: اول آن که کتابهای آسمانی و سنت نبوی پر از اوصاف خداوند تعالی است، مانند اوصاف مشهوری که برای خدا نقل شده است؛ مثل علم، حیات، قدرت، شنوایی، بینایی و غیره، بنابراین چه که درباره عدم صفات خداوند گفته شد لازم می آید که خداوند سبحان به هیچ یک از این اوصاف متصف نشود.

دوم آنکه امام به اثبات صفت برای خداوند تصریح دارد چنان که فرموده برای صفات خدا حدّ محدودی وجود ندارد و اگر مقصود حضرت از نفی صفات آن چیزی باشد که شما گفتید در کلام علی (ع) تناقض لازم می آید. بنابراین سزاوار است که مقصود از نفی صفات اختصاص به نفی معانی پیدا کند چنان که اشاعره بر این اعتقادند و یا مقصود نفی احوال باشد چنان که معتقدان وجود صفت برای خدا مانند معتزله و بعضی از اشاعره بر این عقیده اند. بنابراین صفات مشهور همچنان برای خداوند تعالی برقرار می ماند. گذشته از اینها امام (ع) در موارد دیگر برای خدا اثبات صفت می کند. ممکن است منظور از نفی صفات از حق متعال صفاتی باشد که مخلوق دارای آنها هستند چنان که امام (ع) به همین معنی در آخر خطبه اشاره فرموده است، آنجا که می فرماید: صفات مخلوقین برای خدا روا نیست. از شیعیان شیخ مفید در کتاب ارشاد به همین حقیقت اشاره کرده می فرماید: «خداوند بزرگتر از آن است که بر او صفات عارض شود زیرا عقول گواهی می دهند آنچه که صفات بر او عارض شود مخلوق است».

در پاسخ اشکال فوق می گوئیم چنان که قبلاً توضیح دادیم، آنچه که خداوند متعال از صفات ثبوتیه و سلبیه بدان متصف شود صرفاً اعتباراتی هستند که عقل ما از مقایسه حق سبحانه با غیر او برداشت می کند. صرف اعتبار صفت برای خداوند مستلزم کثرت و ترکیب ذات خدا نیست، پس توصیف خداوند تعالی به آن صفات از نظر دین امری روشن است که برای

هرگروه و جمعیتی از مردم معنای توحید و تنزیه را می‌رساند. چون عقول مردم دارای مراتب متفاوتی است، اخلاصی که امام(ع) ذکر فرموده نهایت مرتبه‌ای است که نیروی درك انسانی به هنگام فرو رفتن در انوار عظمت الهی به آن دست می‌یابد و اخلاص این است که هیچ چیز را به هنگام ملاحظه خدا در نظر نگیری بنابراین آنچه امام(ع) در مواضع دیگر برای خدا اثبات صفت کرده است و یاد ر کتاب خدا و ستهای پیامبر(ص) به آن اوصاف اشاره شده است بیان همان اعتباراتی است که ما آنها را یادآوری کردیم زیرا کسی که در درجه پایین‌تر اخلاص قرار گرفته است ممکن نیست که بدون تنزیه ذات مقدس حق از صفات، او را بشناسد.

فرموده است: وَمَنْ أَسَارَإِلِيهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ

امام در این عبارت بر یکی از دو امر به شرح زیر برهان اقامه می‌کند: صورت اول احتمال دارد که منظور از اشاره، ممتنع بودن اشاره عقلیه و رسیدن عقل به ذات مقدس او باشد. بنابراین توضیح مقدمه اول برهان این است که، هرکس ذهن خود را به خدا متوجه سازد و طالب درك ذات مقدس حق باشد و گمان کند که ذات او را درمی‌یابد و برآن احاطه پیدا می‌کند و به سمتی که خدا هست اشاره می‌کند، لزوماً چنین کسی برای خدا حدی را در نظر گرفته و ذهنش در آن حد متوقف می‌شود، چون درك حقیقت مستلزم مکانی است برای شیء قابل درك و در این صورت است که عقل به حقیقت آن اشاره می‌کند و در این صورت مرکب است و در گذشته روشن شد که هر مرکبی در معنی محدود است. گذشته از این اشاره عقلیه همیشه با اشاره وهمیه و خیالیته آمیخته است و آن دوچنان که خواهد آمد مستلزم اثبات حدّاند.

توضیح مقدمه دوم بسیار روشن است، چون شیء محدود از کثرتی که در آن اعتبار می‌شود فراهم می‌آید و هر صاحب کثرتی در ذات خود معدود و قابل

شمارش است. با توضیح این دو مقدمه، نتیجه برهان این خواهد بود که هرکس خدا را قابل اشاره بداند او را معدود و قابل شمارش دانسته است. اما این که محال است خدا قابل شمارش باشد چنان که قبلاً بیان شد لازمه کثرت ممکن الوجود بودن خداست.

صورت دوم احتمال دارد که مقصود از نفی اشاره به خدا، اشاره حسّی ظاهری و باطنی به خدا باشد و بیان این که خداوند از وحدت عددی منزّه است. توضیح مقدمه اول این است که هرکس با یکی از حواس ظاهری به خدا اشاره کند برای او حدّ و حدود و پایان قابل احاطه ای قرار داده است، زیرا هرچه با حس ظاهری یا باطنی بدان اشاره شود ناگزیر درجایی مخصوص با وضع معینی باید باشد و هرچه چنین باشد ناچار دارای حدّ و حدود خواهد بود، بنابراین لازم می آید که خداوند دارای حدود باشد.

توضیح مقدمه دوم منظور از قابل شمارش بودن در این جا این است که ذات حق مبدأ کثرتی قرار داده شود که بتوان برای او افراد دیگری فرض کرد. توضیح این که هرچه درجهت خاص و وضع مخصوصی قابل درک باشد عقل به امکان وجود امثال او حکم می کند. بنابراین کسی که خدا را به اشاره حسّیه محدود بداند او را مبدأ شمارش افراد بسیاری دانسته است و در نتیجه خداوند را همانند آنها محدود و قابل شمارش دانسته است. در صورتی که خداوند واحد است و دوّمی ندارد که پایه شمارش قرار گیرد.

اما این که خداوند در نفس خود نیز معدود نیست به این دلیل است که اگر معدود باشد لازم می آید که از اجزای فراوانی ترکیب یافته باشد. زیرا واحد به این معنی (مركب از اجزاء) درحقیقت واحد نیست و گرنه اشاره حسّیه به آن تعلق نمی گیرد. واحدی که قابل اشاره حسّیه باشد لزوماً باید دارای مکان و وضع باشد، چه دارای اجزا باشد یا وضع و مکان، مجتمع از دو امر یا اموری خواهد بود،

بنابراین ترکیب لازم می‌آید و هرمرگبی چنان که گذشت ممکن‌الوجود است و چون محال است که خداوند به این معنی واحد باشد، مطلق اشاره به خداوند مستلزم جهل به اوست، زیرا خداوند واحد واجب‌الوجود است با توجه به این که برای واحد مفاهیم دیگری نیز هست، باید دانست که خداوند به معنای عددی واحد نیست، اما می‌توان گفت خداوند به این دلیل واحد است که غیر او درحقیقت خاصی با او شریک نیست و خداوند به این دلیل واحد است که درحقیقت ذات او ترکیب و تألیفی از معانی متعدد وجود نداشته و قوام او به اجزا و اشیائی نیست، و به این دلیل واحد است که هیچ کمالی را فاقد نیست بلکه هرکمالی که شایسته ذات او باشد بالفعل برای او حاصل است. خداوند سبحان به این اعتبارات سه‌گانه فوق واحد است.

فرموده است: وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ... تَأَخَّلَىٰ مِنْهُ

کلمه «فیم» و «عَلَامٌ» دراصل «فیما» و «عَلَىٰ مَا» بوده است. «فی و عَلَىٰ» به عنوان دو حرف بر «مای» استفهامیه وارد شده و الفِ «مای» استفهامیه برای تخفیف حذف شده است و این دو کلمه در معنی دو قضیه شرطیه متصله هستند و منظور آموزش دادن مردم است که از مکان و جایگاه خداوند سؤال نکنند. و مقصود از این دو قضیه، دو قضیه شرطیه متصله‌ای است که نقیض تالی آنها استثنا شده باشد چنان‌که در قیاس ضمیر معروف است، کبرای قیاس در هر دو قضیه حذف شده است. معنای توضیحی شرطیه متصله اول (فیم) این است که اگر سؤال با کلمه فیم از خداوند صحیح باشد باید برای خداوند محلی در نظر گرفت که در آن جای داشته باشد و برخداوند صدق عروض درمحل تحقق می‌یابد ولی محال است که خداوند درمحل قرار داشته باشد، پس جایز نیست که از خداوند با «فیم» (در کجاست) سؤال شود. توضیح ملازمه این که فیم استفهام از مطلق محل و ظرف است و استفهام از محل برای چیزی آنگاه

صحیح است که آن شیء بتواند در آن محل قرار داشته باشد. در مورد بحث ما محال است که خداوند در محل قرار داشته باشد، زیرا اگر صحیح باشد که خداوند در محل قرار داشته باشد، یا بودن خدا در آن محل واجب است، پس لازمه اش این است که خداوند به محل احتیاج داشته باشد و نیازمند به غیر، بالذات ممکن الوجود است و اگر حلول خداوند در آن محل لازم نباشد از آن بی نیاز است. کسی که در وجود به محل نیاز نداشته باشد محال است که در محل قرار گیرد و بنابراین سؤال از محل به کلمه «فیم» درباره خداوند متعال جهل و نادانی است.

معنای توضیحی شرطیّه متصله دوم این است که اگر جایز باشد از خداوند به کلمه «عَلَام» (برکجا قرار دارد) سؤال شود لازم می آید که بعضی از جهات و امکانه از خداوند خالی باشد، ولی جایز نیست که مکانی از خداوند خالی باشد، پس پرسیدن درباره خدا به کلمه عَلَام محال است. بیان ملازمه چنین است: مفهوم علی که علو و فرقانیت است چون در چیزی وجود دارد که مورد استفهام است و آن شیء برتر از اوست موجب دو اشکال می شود که لازمه اش تحقق یکی به وسیله دیگری است.

۱ - خالی بودن سایر جاها از وجود حق متعال و این همان چیزی است که امام (ع) بیان فرمود.

۲ - قرار گرفتن خدا فوق چیزی (عَلَام) که لازمه اش نبودن خدا در جهات دیگر مانند تحت، یمین، یسار، امام و خلف است.

خالی بودن دیگر جهات از وجود خداوند متعال باطل است (نقیض تالی)، پس این که خدا در فوق چیزی قرار داشته باشد و با کلمه عَلَام سؤال شود باطل است. اما دلیل بطلان خالی بودن دیگر جهات از وجود خداوند متعال به دلیل آیه شریفه قرآن است «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ

و جَهْرُكُمْ^{۲۷}» و قول دیگر خداوند متعال «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» هرکجا باشید او با شماست.

اگر گفته شود کسی که برای خدا جهت را ثابت می‌کند از این آیات غافل نیست و بین اثبات جهت معین برای خدا و مقتضای این آیات منافاتی نمی‌بیند زیرا مقصود از این که خدا در آسمان و زمین است آن است که چون به آنها علم دارد گویا در آن جاست و نیز این که خدا با خلق است یعنی به آنها آگاه است و بودن خدا در جهت فوق به این معناست که ذاتاً در آن جا قرار دارد، بنابراین منافاتی میان مفهوم این آیات با بودن خدا در جهتی خاص دیده نمی‌شود.

در پاسخ این اشکال می‌گوییم که خالی بودن جهات دیگر از وجود خداوند را امام (ع) لازمه بودن خدا در جای معین دانسته است. و بطلان این که خداوند در جای معینی باشد از این آیات به خوبی استفاده می‌شود. و آنها که برای خدا جهت معینی در نظر گرفته‌اند به آیاتی استدلال کرده‌اند که ظاهراً بر جهت خاصی دلالت می‌کند مانند قول خداوند تعالی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» آیاتی که از خداوند جای معینی را نفی می‌کند با آیاتی که برای خدا جای معینی را تعیین می‌کنند معارض‌اند، آیات نفی کننده مکان برای خدا در ذهن عموم مردم روشتر است از دلایل عقلی بر نفی جهت. و چون آیات شریفه قرآن برخالی نبودن مکان از وجود خداوند دلالت دارد، لازمه‌اش این است که خداوند متعال تنها در جهت خاص «فوق» نباشد. بنابراین سؤال از خداوند به لفظ «عَلَامٌ» باطل است.

اگر اشکال شود: کسی که با عَلَامٌ از خداوند سؤال می‌کند در حقیقت برای

۲۷ - سوره انعام (۶): آیه (۳): اوست خدا در آسمانها و در زمین پنهان و آشکار شما را می‌داند و از

آنچه به دست می‌آورد با خبر است.

خدا اثبات جهت کرده و ابطال این لازم جز به دلیل عقلی ممکن نیست زیرا ظاهر اذله نقلیه مانند آیات قرآن دلالت بر اثبات جهت برای خدا می‌کند و به همین دلیل امام (ع) در اثبات بطلان جهت، دلیل عقلی آورده است و به آیات قرآن کریم استدلال نکرده است تا آنان که از ظواهر آیات استفاده می‌کنند و در همه جا بودن خدا را به احاطه علمی تعبیر می‌کنند، آیه کریمه «الرَّحْمَنُ عَلِيُّ الْعَرْشِ اسْتَوَى» مانع نظر آنها باشد.

در پاسخ می‌گوییم: منظور از استوی در این آیه سلطه قدرت و علم است چنان که در کتب کلام ذکر شده است. این که امام در استدلال جهت «فوق» را ذکر کرده است و از اعتقاد داشتن این که خدا در فوق قرار دارد بر حذر داشته به این دلیل است که هر کس معتقد به جهت برای خدا باشد به دلیل شرافت فوق خدا را به آن اختصاص می‌دهد و قرآن کریم در آیه یاد شده به جهت فوق اشاره کرده است، پس شبهه در اثبات جهت فوق قویتر از بقیه جهات بوده است و به همین جهت حضرت آن را متذکر شده است.

فرموده است: کائِنُّ لَاعِنُّ حَدِيثِ مَوْجُودٌ لَاعِنُّ عَدَمِ

کائِنُّ در عبارت فوق اسم فاعل کان است و کان در لغت به سه صورت استعمال شده است.

۱ - کان به صورت فعل ماضی افاده حدث و زمان می‌کند، این کان در عرف علمای نحو کان تامه نامیده می‌شود مانند: اِذَا كَانَ الشَّيْءُ فَادْفِتُونِي^{۲۸}. در این مصرع کان به معنای حَدَّثَ و وَجَدَ آمده است.

۲ - کان تنها بر زمان دلالت کند و برای دلالت بر حدث نیازمند خبری باشد تا معنای آن را کامل کند. در عرف دانشمندان نحو این کان را ناقصه می‌گویند و

بیشتر مواردی که کان به کار می‌رود ناقصه است مانند این سخن حق تعالی: إِنَّ اِبْرَاهِيمَ كَانَ اُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ ۲۹.

۳- کان خالی از دلالت برحادث و یا زمان باشد، مانند قول شاعر: وَعَلَى كَانِ الْمَسْمُومَةِ الْعِرَابِ ۳۰ کان زایده است و تقدیر کلام علی المسمومة العراب است. پس از دانستن معانی کان و موارد استعمال آن بدان که کائن به چیزی گفته می‌شود که نبوده و وجود یافته است و چون آن شیء، ذات مقدس حق تعالی می‌باشد و ذات حق منزّه از زمان است، بنابراین محال است که مقصود از کائن در عبارت امام (ع) (کون) دلالت کننده بر زمان باشد و چون حضرت فرموده‌اند کائنٌ لَاحِنٌ حَدَثٍ محال است که (کون) دلالت کننده برحادث که همان مسبوقیت به عدم است باشد با توجه به بطلان این که بودن خداوند مستلزم زمان و مسبوقیت به عدم باشد. بنابراین کائن جز بر وجود خالی از زمان و حادث دلالت نمی‌کند و به همین معناست گفته حق تعالی: وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۳۱ و مانند فرموده حضرت رسول (ص): كَانَ اللهُ وَلا شَيْءٌ يَعْنِي خُدا بود درحالی که هیچ چیز نبود.

شرح کلام حضرت که فرمود: موجودٌ لَاعْنِ عَدَمٍ، مقصود این است که وجود خداوند حادث نیست. توضیح این که موجود از آن جهت که موجود است، یا وجودش مسبوق به عدم و حاصل از عدم می‌باشد که چنین موجودی را حادث می‌گویند، یا مسبوق به عدم و حامل از آن نیست، چنین موجودی را قدیم می‌گویند. اثبات این حقیقت که خداوند وجود مسبوق به عدم نیست بدین شرح است: اگر خداوند حادث باشد ممکن خواهد بود و اگر ممکن باشد

۲۹- سورة نحل (۱۶): آية (۱۲۰): ابراهيم به (تنهایی) يك امت بود مطيع فرمان خدا.

۳۰- اسبهای پسران بنی بکر بر اسبهای نشان‌دار عرب که در چراگاه رها کنید برتری دارد.

۳۱- سورة نساء (۴): آية (۹۶): خدا آمرزنده و مهربان است.

واجب الوجود نیست، در نتیجه اگر خداوند حادث باشد واجب الوجود نیست لیکن خداوند واجب الوجود است، پس حادث نیست.

نتیجه فوق براساس صغری و کبرای منطقی و ادله خداشناسی حاصل شده است. دومین فراز سخن امام (ع): موجودٌ لَاحِنٌ عَدَمٌ، هرچند معنای بخش اول کلام وی: کائِنٌ لَاحِنٌ حَدَثٌ را تأکید می کند ولی مقصود از بخش اول کلام امام (ع) چیز دیگری است و آن آموزش دادن مردم برای به کار بردن لفظ «کون» برای خداوند متعال است، تا این که به مردم بفهماند که معنای «کون» آنچه به ذهن می آید «حَدَثٌ» نیست. احتمال دیگر این است که مقصود امام (ع) از قسمت اول: کائِنٌ لَاحِنٌ حَدَثٌ، نفی حدوث ذاتی یا اعم از حدوث ذاتی و زمانی باشد و مقصود از بخش دوم نفی حدوث زمانی باشد.

فرموده است: مَعَ كُلِّ شَيْءٍ... تَالابِمَزَائِلِهِ.

معنای سخن امام (ع) این است که خداوند تعالی همراه غیر است و عین غیر نیست. ملاحظه غیرخدا با خدا اضافه عارضی است که برای خداوند نسبت به همه موجودات حاصل می شود، زیرا همه موجودات از اراده خداوند به وجود آمده اند. پس صحیح است که گفته شود او با همه چیز و مقدم بر همه چیز است ولی به دواعبار مختلف. چون معیت اضافه ای است که عقل ما با نسبت دادن اشیاء به ذات حق و همراهی وجود حق متعال با وجود آنها و احاطه علمی خداوند به کلیت و جزئیات آنها اعتبار می کند چنان که خداوند متعال می فرماید: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ^{۳۲} و تقدم خدا بر اشیاء نسبتی است که به اعتبار علت بودن خداوند برای اشیاء فرض می شود. زیرا مفهوم متعارف معیت، اعم از نزدیکی زمانی و مکانی است، لذا معیت خداوند با اشیاء به اعتبار نزدیکی

۳۲ - سورة حدید (۵۷): آیه (۴): هرکجا باشید او با شماست و به آنچه انجام می دهید بیناست.

به آنها نیست، زیرا ذات حق تعالی از زمان و مکان بدور است و به همین دلیل امام (ع) فرموده است معیت خداوند با اشیاء به مقارنه و نزدیکی نیست. اما این که خداوند غیر اشیاء است ولی با آنها فاصله ندارد به دو صورت قابل توضیح است.

۱ - غیریت اعم از فاصله داشتن است زیرا مفهوم زمان و مکان در مزائله داخل می باشد، بنابراین مغایرت خداوند با اشیاء مستلزم فاصله نیست زیرا ذات خداوند از زمان و مکان بدور است و به همین دلیل امام (ع) فرموده است: غیر اشیاست ولی نه به مزائله.

۲ - خداوند تعالی غیر اشیاء است، به این معنی که ذاتاً از همه اشیاء جداست زیرا هیچ چیز در معنای جنس و فصلی با خداوند شریک نیست، یعنی ما به الاشتراك ندارد تا نیازمند ما به الامتیاز ذاتی یا عرضی باشد. ذاتاً با اشیاء مباینیت دارد ولی نه با فاصله. و معنای مزائله جدایی شیء است از اشیاء به وسیله فصل ذاتی یا عرضی و چون ما به الاشتراك در مورد خداوند و اشیاء نیست مزایله نیز وجود ندارد. این دو قیدی که در کلام امام (ع) ذکر شده احکام و همیسی که به اعتبار زمان و مکان از اوصاف مخلوقات می باشند و در مفهوم معیت و غیریت در میان خلق معروف و معتبرند از میان می برد و به این حقیقت توجه می دهد که درك ذات مقدس حق تعالی بالاتر از حکم وهم است و ذات مقدس حق از صفات ممکنات بری و بدور است. همچنین فراز قبل «كائن لاین حدث موجود...» حکم وهمی که مشابهت حق تعالی را با موجودات حادث می رساند رد می کند.

فرموده است: فَأَعْلَلْ لَابْمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَّةِ

اگر معتقد به ثبوت جوهر فرد^{۳۳} باشیم، حرکت عبارت است از پدید آمدن

۳۳ - به اعتقاد بعضی از فلاسفه قدیم جسم مرکب از اجزای لایتجزا بوده است، اجزای لایتجزای جسم

را جوهر فرد می گفتند.

شیء در مکانی بعد از آن که در مکانی دیگر بوده است. و اگر معتقد به ثبوت جوهر فرد نباشیم، حرکت عبارت است از انتقال یافتن شیء از مکانی به مکان دیگر، و تعریفات مشابه دیگری که برای حرکت آورده اند. اسباب و ابزار چیزی است که فاعل به وسیله آن برشیء تأثیر می گذارد. مقصود از جمله گذشته این است که خداوند فاعل است ولی آثاری که از ذات مقدس حق ظاهر می شود نه برحسب حرکت و نه به وسیله اسباب و ابزار است آن طوری که غیرخدا در صدور فعل نیازمند به حرکت و ابزار می باشد. اما این که خداوند در انجام فعل نیاز به حرکت ندارد به این دلیل است که حرکت عارض جسم می شود و خداوند تعالی منزّه از جسمیت است و صدق مسمای حرکت درباره خداوند محال می باشد. اما این که کار خداوند بدون ابزار انجام می شود به دو صورت قابل توضیح است:

۱- ابزاری که خداوند می خواهد فعل خود را به وسیله آن انجام دهد یا خود فعل خداست و درعین حال نیازمند ابزار دیگری و یا نیازمند نیست. اگر نیازمند به ابزار دیگری نباشد فاعلیت بدون ابزار ثابت می شود و اگر به توسط ابزار دیگر آن ابزار کارساز است همین سؤال در مورد دوم پیش می آید و بدین طریق دور و تسلسل لازم می آید. و یا ابزاری که خدا فعل خود را به وسیله آن انجام می دهد فعل خدا نیست و بدون آن که ممکن نیست که خداوند فعلی انجام دهد، در این صورت خدا در افعال خود نیازمند به غیر خواهد بود و نیازمند به غیر، ممکن الوجود بالذات است و با فرض این که خدا واجب الوجود بالذات است ممکن الوجود بالذات نیز خواهد بود و این خلف است.

۲- اگر خداوند کار خود را با ابزار انجام دهد پس بدون ابزار در انجام فعل مستقل نیست، لازمه این اعتقاد ناقص بودن خدا در فعل و کمال یافتن وی به

وسیلهٔ ابزار خواهد بود و چون نقص در ذات خداوند تعالی محال است، لذا متکی بودن فعل خدا به ابزار محال است. بنابراین خداوند در ابداع فاعل مطلق است و اشیاء را اختراع و ایجاد می‌کند و از نقصان ذلت مبرا و نیاز به حرکات و ابزار ندارد.

فرموده است: **بَصِيرٌ إِذْلاً مَنْظُورٌ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ**

بصیر در جملهٔ فوق از بَصَرَ گرفته شده و به معنای فاعل یعنی بیننده است. بَصَرَ حقیقت در دیدن با چشم است و نسبت به قوه‌ای که به وسیله آن علم حاصل می‌شود مجاز می‌باشد و مقصود از «منظور الیه» در عبارت امام (ع) چیزی است که با چشم مشاهده شود. مقصود از این جمله توصیف خداوند تعالی است به این که خداوند بیناست و بینایی او مستلزم چیزی نیست. چون بینایی خداوند به معنای دیدن با وسیله نیست و ذات مقدّس حق از داشتن حواس مبرا و پاک است؛ از معنای لغوی بَصَرَ که دیدن با چشم است دربارهٔ خدا باید برمبنای مجازی آن عدول کرد و آن این که خداوند بیناست یعنی عالم است. قرینه برای اثبات مجاز بودن این کلمه جمله: **إِذْلاً مَنْظُورٌ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ** است، زیرا بینایی امر اضافی است که با توجه به شیء قابل رؤیت معنی پیدا می‌کند. ولی بینایی در مورد ذات حق به طور ازلی و ابدی اطلاق می‌شود در صورتی که هیچ‌یک از اشیاء قابل رؤیت با حس، ازلی نیستند، چون برحدوث عالم استدلالهای عقلی اقامه شده است. پس ذات چیزی ازلی نبوده است که به خداوند، بینا اطلاق شود. بنابراین واجب است که بگوییم خداوند از آن جهت که واجب الوجود و واجد تمام کمالات است به همین معنا بینا نیز هست.

احتمال دیگری که درسخن امام (ع) می‌توان داد این است که کلمهٔ **إِذْلاً** درسخن حضرت به این معنی باشد که خداوند بر همه آثار و خلق خود تقدّم وجودی دارد، پس موجودی به ازلیت ذات خدا و با او نبوده است که مورد نظر و

دیدن خدا واقع شود، بنابراین به طور کلی خداوند ذاتاً به ذات خود آگاه است و چون خداوند، بصیر به معنای دیدن با چشم نیست لازم است که به اعتبار داشتن صفتی که تمام اشیاء قابل رؤیت برایش وضوح و ظهور داشته باشند بصیر باشد. به همین جهت است که اسرار و خفیات برخداوند آشکار می‌باشد و اوست که همه چیز را مشاهده می‌کند و می‌بیند و هیچ چیز حتی در اعماق زمین براو پوشیده نیست، هرچند اشیاء نام و نشانی نداشته باشند او آگاه به رموز و اسرار و نهفته‌هاست.

بینایی از نوع دیدن با چشم هرچند کمال شمرده می‌شود اما این نوع کمال مخصوص حیوان است و بینایی اگر چه کمال است اما این کمال بشدت ضعیف و ناتوان و کم برد است، چون از دیدن اشیاء دور ناتوان و از باطن اشیاء هرچند نزدیک باشند درمانده است و صرفاً ظاهر اشیاء را در می‌یابد و از درك باطن آنها عاجز است. گفته شده فایده‌ای که بندگان خدا از چشم می‌برند دو چیز است. یکی آن که بدانند خداوند چشم را آفریده است تا نشانه‌های خداوند و عجایب آسمانها را بنگرند و نگاهشان جز عبرت نباشد.

نقل شده که به عیسی (ع) گفته شد: آیا هیچ يك از مردم مثل توهست؟ پاسخ داد کسی که نگاهش عبرت و سکوتش اندیشه و سخنش یاد خدا باشد مثل من است. فایده دیگر این که بدانند خدا او را می‌بیند و کلام او را می‌شنود، پس نگاهش را سبک و آگاهی خداوند را نسبت به خود دست کم نمی‌گیرد. زیرا هرکس چیزی را که خدا آگاه است از دیگران مخفی دارد به توجه داشتن خداوند تعالی اهانت کرده است.

مراقبت برصحت عمل یکی از ثمرات ایمان است؛ پس کسی که به معصیت خدا نزدیک شود با این که می‌داند خدا او را می‌بیند چه جرأت عجیبی کرده و چه زیان بزرگی برده است و کسی که گمان کند خداوند تعالی او را

نمی‌بیند چه ناسپاسی بزرگی کرده‌است.

فرموده است: **مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَأَسْكَنَ... تَالْفَقْدِهِ**

مقصود امام (ع) از عبارت فوق توصیف حق تعالی به یگانگی و وحدانیت است و عبارت «اذْ لَأَسْكَنَ» را برای اشاره به این حقیقت آورده‌است که یگانگی او به وحدانیت ذاتی است نه مثل تنهایی افراد که به اعتبار نداشتن هم‌نشین به آنها تنها گفته می‌شود یا چنان که مفهوم متعارف از تنها ماندن بعضی مردم همین است که ذکر شد، زیرا افراد عادتاً با یکدیگر مشاورت و گفتگو دارند. جداشدن یکی از حیوانات از دیگران را تنهایی می‌نامند.

انیس و همدم کسی است که به وجود او آرامش حاصل می‌شود و به نبودن او وحشت به وجود می‌آید. همدمی و تنفر به وسیله میل طبیعی نسبت به اشیاء معنی پیدا می‌کند و از خصوصیات مزاج حیوانی هستند. چون خداوند متعال از جسمانیت و مزاج داشتن پاک است لزوماً از انس و وحشت مبرا است. بنابراین منفرد است به وحدانیت مطلق نه در قیاس عقلانی این افراد یا اشیاء دیگر.

قیود سه‌گانه (فاعل، بصیر، متوحد) که در سه فصل گذشته کلام امام (ع) آمده‌است برای توجه دادن به عظمت خداوند تعالی است؛ چنان که در شرح جمله «لابمقارنه ولا بمزائله» توضیح دادیم و خلاصه آن این است که اذهان بشر به این معنی توجه دارد که فاعل نیازمند ابزار و بینا نیازمند چشم است و شخص تنها نیازمند انیس هم‌تای خود می‌باشد، تا از وحشت رها شود و چون ذات خداوند سبحان از همه این امور منزّه و پاک است امام (ع) برای از میان بردن این توهم و بی‌اعتبار دانستن این پندار خرده‌ها را با بیان این قیود سه‌گانه متنبه کرده و به حقیقت امر توجه داده‌است.

فصل دوم در نسبت دادن ایجاد جهان به قدرت خداوند تعالی است و به طور اجمال و تفصیل بحث می کند چگونگی بیان این امر قصه ای در پوشش مدح می باشد.

أَنشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً، وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً، بِالْأَرْوِيَّةِ أَجَالَهَا، وَلَا تَجْرِبَةَ اسْتِفَادَهَا وَلَا حَرَكَةَ أَحَدِئِهَا، وَلَا هَمَامَةَ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا. أَجَالَ الْأَشْيَاءِ لِأَوْقَاتِهَا وَلَا أَمَّ بَيْنَ مُخْتَلِفَاتِهَا، وَعَرَزَ غَرَائِزَهَا، وَالزَّمَتَهَا أَشْبَاحَهَا عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَأَنْتَهَائِهَا عَارِفًا بِقَرَائِنِهَا وَأَخْتَائِهَا. ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَنَّ الْأَجْوَاءَ وَسَقَّ الْأَرْجَاءَ، وَسَكَائِكَ الْهَوَاءِ فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاطِمًا تِيَارَهُ، مُتْرَاكِمًا زَخَارَهُ. حَمَلَهُ عَلَى مَثَنِ الرِّيحِ الْعَالِصَةِ، وَالرَّغَزِغِ الْقَاصِفَةِ فَأَمَرَهَا بِرَدِّهِ وَسَلَطَهَا عَلَى شَدِّهِ، وَقَرَّتَهَا إِلَى حَدِّهِ الْهَوَاءَ مِنْ تَحِيَّتِهَا فَيَبِقُ وَالْمَاءَ مِنْ قَوْفِهَا ذَفِيقٌ ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحًا أَعْتَقَمَ مَهَبَّتُهَا وَأَدَامَ مُرَبَّتُهَا، وَأَعَصَفَ تَجْرَاهَا، وَأَبْعَدَ مَشْأَهَا، فَأَمَرَهَا بِتَضْفِيفِ الْمَاءِ الرَّخَّارِ، وَأَثَارَةِ مَوْجِ الْبَحَارِ، فَمَخْفَضَتْهُ مَخْضَ السَّقَاءِ، وَعَصَفَتْ بِهِ عَضْفَهَا بِالْفَقْصَاءِ. تَرَدُّ أَوْلَاهُ إِلَى آخِرِهِ، وَسَاجِبُهُ إِلَى مَا يَرِيهِ حَتَّى عَبَّ عُتَابُهُ. وَرَمَى بِالرَّيْدِ رَكَامُهُ، فَرَقَعَهُ فِي هَوَاءٍ مُتَفَتِقٍ وَجَوْ مُتَفَتِقٍ، فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ، جَعَلَ سُفْلَاهُنَّ مُوجِبًا مَكْمُوفًا وَعَالِيَاهُنَّ سَتْنًا مَحْضُوطًا، وَسَمَكًا مَرْفُوعًا، بَعِيرَ عَمَدٍ يَدْعُمُهَا، وَلَا يَسَارَ يَنْظُمُهَا ثُمَّ زَيَّنَهَا بِزِينَةِ الْكُوكَبِ، وَضِيَاءِ الثَّوَابِ، وَأَجْرَى فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَطِيرًا وَقَمْرًا مُنِيرًا: فِي فَلَكٍ دَائِرٍ، وَسَتَفٍ سَائِرٍ، وَرَقِيمٍ مَا يَرِي. ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَا، فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَارًا مِنْ مَلَائِكِيهِ، يَسْجُدُ لَأَبْرِكَعُونَ، وَرُكُوعٌ لَأَيْتَشَعِبُونَ، وَصَافُونَ لَا يَتَزَايَلُونَ، وَمُسَبِّحُونَ لَا يَسْأَمُونَ. لَا يَتَغَشَاهُمْ نَوْمٌ الْعِيُونَ، وَلَا سَهْوٌ الْعُقُولِ، وَلَا فَتْرَةٌ الْأَبْدَانِ، وَلَا غَفْلَةٌ الشِّيَاطِينِ. وَمِنْهُمْ أَمْتَاءٌ عَلَى وَحْيِهِ، وَالْأَيْسَةُ إِلَى رُسُلِهِ، وَمُخْتَلِفُونَ بِقَصَائِدِهِ وَأَمْرِهِ، وَمِنْهُمْ الْحَفِظَةُ لِعِبَادِهِ، وَالْمَدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَّتَيْهِ وَمِنْهُمْ النَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ، وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْتَابُهُمْ. وَالخَارِجَةُ مِنَ الْأَفْطَارِ أَرْكَانُهُمْ، وَالْمُنَاسِبَةُ لِتَوَانِيمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ. نَاكِسَةُ دُونِهِ أَبْصَارُهُمْ مُتَلَفَعُونَ تَحْتَهُ بِأَجْنِحَتِهِمْ، مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَنْ دُونَهُمْ حُجُبُ الْعِرْوَةِ، وَأَشْتَارُ الْقُدْرَةِ. لَا يَتَوَهَّمُونَ رَبَّهُمْ بِالتَّضْوِيرِ، وَلَا يُجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَضْهُوعِينَ، وَلَا يَحْدُونَهُ بِالْأَمَّاكِينِ، وَلَا يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالتَّظَايِيرِ.

کرده‌اند که به معنای گرد هم آوردن و

جمع کردن است

تلاطم: وقتی که آب موج پیدا کند و امواج با یکدیگر برخورد کنند.

عصف الزیج: وزش باد

ریح العاصفه: باد تند و شدید چنان که اشیا را بشکند و خورد کند.

سلطها: برآن مسلط و چیره شد.

دقیق: مندق، ریزش شدید آب.

زخار: مبالغه زاخر، به معنای پُر.

متن: باطن و استحکام هر چیزی.

ریخ زعزع: بادی که اشیا را به حرکت در آورد

و با نیروی زیاد آنها را از جا بکند.

فتیق: شکافته شده.

اعتقام: بستن و محکم کردن. گفته می‌شود:

إعتقم الأرض مَهَبًا یعنی زمین را خالی و

بی گیاه قرار داد از سخن عرب که می‌گوید

عَقَمَتِ الرَّحِمَ گرفته شده یعنی رحم قادر به

باروری نیست. عَقَمَ بدون «ت» نیز روایت

شده است، به این معنا که ابر را عقیم قرار داد

که درختان را بارور نمی‌کند.

مُؤْتَب: محل اجتماع.

صفیق وتصفیق: ضربی که ایجاد صوت کند

عَضْف: وزش باد با شدت و قوت.

انارة الموج: آن را تهیج کرد و بالا برد.

زویة: فکر، اندیش

هَمَامَةُ النَّفْسِ: همت داشتن نفس به کارها؛

بعضی این لغت را (هَمَامَةُ نَفْسٍ) خوانده‌اند

که منظور تردید در اراده است و از ریشه

هَمَّهَمَّ که به معنای آوازهای آهسته و درهم و

برهم است گرفته شده و بعضی هَمَّةَ نَفْسٍ

خوانده‌اند.

احاطه: تحویل و تحوّل، تغییر و انقلاب از

حالی به حال دیگر است؛ بعضی این کلمه

را اجاله قرائت کرده‌اند. و آجَلَه که به معنای

تعیین وقت است نیز خوانده‌اند.

ملانمه: جمع کردن یا جمع

قرائن: جمع قرینه، آنچه که به شیء نزدیک

شود.

احناء: جمع حَنَوٌ، به معنای ناحیه و اطراف.

فَتَقَّهَا: شکافت آن را.

غرائز: جمع غریزه و به معنای طبیعتی که

انسان برآن سرشته شده است.

اشباح: جمع شبح، به معنای شخص.

اجواء: جمع جو، به معنای فضای وسیع.

ارجاء: جمع رجا، به معنای اطراف.

سکائک: جمع سُکَاکَه، به معنای فضای بین

آسمانها و زمین، هر فضای خالی را هوا

می‌گویند.

أَجَارَ: به جریان انداخت. بعضی أَحَارَ تلفظ

فَلَك: آسمان. گفته شده که واژه فلك از چرخ ریسندگی دایره شکل گرفته شده است.	اصل البحر: آبی که گودال وسیعی دارد. در عرف گاهی به دریای شور گفته می شود.
رقیم: اسم دیگر برای فلك است. و از رَقَم به معنای نوشتن و نقاشی گرفته شده است. چون ستارگان شبیه خطوط نقاشی هستند.	تموَج البحر: موج یافتن آب و بالا آمدن آن که حکایت از هیجان و حرکت دریا می کند.
اطوار: حالات مختلف و انواع متباین. کسائی گفته است: ملائک دراصل مَأَلِك با تقدیم همزه بر لام بوده و از أَلُوک که به معنای رسالت است گرفته شده سپس مقلوب شده و لام قبل از همزه آمده است. و گفته شده مَلْک در اصل مَلْئُک بوده است و به خاطر کثرت استعمال همزه حذف شده و ملک تلفظ شده و هنگامی که جمع می بندند همزه را باز می گردانند و ملائکه و ملائک می گویند.	مَخْض: به حرکت درآمدن. مائر: حرکت دار. عَبْ: بالا آمد و بشدت خارج شد. مُنْفِهَق: وسیع. مکفوف: چیزی که پایین نمی آید. سَمْک البیت: سقف خانه. عَمَد: جمع کثره است برای ستونهای خانه. سقاء: ظرف شیر یا آب. عُباب: آب زیاد. زُکام: آب انباشته. تسویه: برابری و تعدیل. سقف: اسم است برای آسمان. شَمُوک: ارتفاع و بلندا. عاقه البیت: ستون خانه که خانه برآن استوار است.
سَأَم: ملال، خستگی	دُشار: هر چیزی که برای محکم کردن چیزی بکار می رود مانند میخ و ریسمان و نظایرشان. مستطیر: پراکنده.
مَوَق السهم: به تیری گفته می شود که از یک طرف وارد و از طرف دیگر خارج شود	
تلفع: به جامه پیچیده	
سَدَنه: جمع سادن به معنای دربان و نگهبان.	
قَطْر: اطراف، ناحیه	
زُحْن: طرف، جانب	
نظائر: ماندها.	

با قدرت کامله خویش خلایق را آفرید و بدون آن که اندیشه ای به کار برد
و یا از تجربه ای استفاده کند و یا در خود جنبش و حرکتی پدید آورد و همتی به خرج

دهد که سبب نگرانی او شود به آفرینش پرداخت بدون این که مخلوقات سابقه‌ای داشته باشند. هر یک از اشیاء را به زمان معین اختصاص داد و اشیاء متضاد را الفت بخشید و طبیعت و لوازیم هر چیز را به آن بخشید و آن را همراه اشیاء قرارداد، درحالی که قبل از آفرینش آنها به حالشان آگاه بود و به حدود وجودی آنها احاطه کامل داشت و به نشانه‌های پیوسته آنها دانا بود. سپس خداوند فضای بی‌نهایت را شکافت و اطراف و جوانب آن را باز کرد و طبقات زیرین هوا را آفرید، و در آن آبی جاری ساخت که امواجش متلاطم و ارتفاعش زیاد و روی هم می‌غلتید و آن را بر پشت باد تند و پرسروصدا که هر چیز را از جا می‌کند سوار کرد. و به باد فرمان داد که آب را از هرسو جمع کرده و باد را بر تراکم کردن آب توانایی بخشید و آنها را تاحدّ معینی به هم نزدیک ساخت، هوا در زیر باد شکافته می‌شد و آب از بالای باد جاری می‌گشت، سپس خداوند سبحان باد دیگری آفرید که قدرت باروری نداشت و همیشه می‌وزید و وزش آن را تند قرارداد و مکان پیدایش و شروعش را دور قرار داد، سپس به آن باد فرمان داد که آب انباشته را به حرکت درآورد و موج دریا را برانگیزاند، پس آن باد آب را مانند جنبانیدن ظرف شیر به منظور گرفتن روغنش به هم زد^۱ و در فضا تند بر آن وزید. قسمت بالای آب را به انتها و قسمت ساکن آن را به متحرک آمیخت تا بالا و پایین آب کاملاً مخلوط شد و بر بالای آن کفی ظاهر ساخت، سپس آن کف را در فضای شکافته و جوّ وسیع بالا برد و از آن کف هفت آسمان را آفرید، و در زیر آسمانها موجی بیافرید آن سان که ریزش نکند و بر بالای آن سقف و فضای وسیع و بلندی قرار داد و بدون ستونی آن را بیاداشت و بدون نگهدارنده‌ای چون ریسمان و میخ آنرا منظم ساخت. سپس آسمانها را با زیور

۱ - قَمَخَصَّتْهُ مَخْضُ السُّقَا: در متن خطبه نهج البلاغه ترجمه فیض الاسلام، سقا به کسر سین بر وزن کسا آمده و به معنای مشک یا ظرف شیر می‌باشد ولی ایشان به نکته ظریف آن اشاره نکرده، نکته این است که مشک شیر را بشدت حرکت می‌دهند تا کره آن جدا شود و حضرت (ع) برهم خوردن امواج و زیر و رو شدن آنها و ظاهر شدن کف بر روی آب را به حرکت مشک شیر برای گرفتن کره تشبیه فرموده است و غالب مترجمان سقا به فتح سین به معنای آبکش گرفته‌اند و خالی از لطافت می‌باشد. و یراستار

ستارگان درخشنده زینت بخشید و در آن خورشید فروزان و ماه تابان را در فلکی گردان و سقمی سیار و لوحی نگاشته شده گردان به جریان انداخت.

سپس خداوند آسمانهای بلند را از هم گشود و از فرشتگان مختلف پرکرد، که بعضی از آنها در سجودند و رکوع نمی کنند و بعضی در رکوعند و برپا نمی ایستند، بعضی در صفا ایستاده اند و پراکنده نمی شوند، و دسته ای تسبیح گویند که خسته نمی شوند، خواب چشم آنها را فرا نمی گیرد و افکارشان دارای اشتباه نیست و در بدنهایشان سستی پدید نمی آید و دچار فراموشی نمی شوند.

بعضی از آنان امین وحی و برای پیامبران ترجمانند و عده دیگری برای رساندن فرمان خدا در میان خلق آمد و شد می کنند و گروهی حافظ بندگان خدایند و دسته ای دربان بهشتند. و بعضی پاهایشان در طبقات زیرین زمین ثابت شده و گردنهایشان از آسمان بالا گذشته است، اعضا و جوارحشان از اطراف و اکناف جهان بیرون رفته و شانتهایشان با پایه های عرش الهی مناسب و موافق است.

چشمهایشان در برابر عظمت حق فرو افتاده و از هیبت به بالا نمی نگرند و زیر عرش الهی از روی خضوع خود را به بالهای عجز خویش در پیچیده اند، حجابهای عزت و پرده های قدرت حق تعالی بین آنها و طبقه فرورتر آنها قرار گرفته، خدا را به تصور در نمی آورند و صفات مخلوقین را در باره خدا جاری نمی سازند و او را در مکان محدود نمی کنند و برای او نظیر و شبیهی قرار نمی دهند».

من (شارح) در زبان اهل لغت فرقی میان انشا و ابتدا نیافتم. هر یک از این دو به معنای ایجاد کردن بدون سابقه و مدل است جز این که فرق ظریفی در معنای این دو واژه بگذاریم تا کلام امام (ع) از تکرار محفوظ بماند به این طریق که گفته شود مفهوم انشاء ایجاد چیزی است که مانند آن چیز سابقه نداشته باشد و مفهوم ابتدا ایجاد است که قبل از آن سابقه ایجاد نبوده باشد.

جمله انشای خلق و ابتدای آن، اجمالاً اشاره دارد به چگونگی آفرینش مخلوقات و قدرت خداوند متعال بعد از این که به اصل ایجاد به وسیله فطر

الخلائق بقدرته اشاره کرده است. و پس از دو فعل **أَنْشَأَ** و **أَبْتَدَأَ** برای تاکید، مصدر این دو فعل یعنی «انشاء» و «ابتداء» را آورده است و صحّت اسناد انشاء و ابتداء به خداوند متعال روشن است، به این دلیل که چون خداوند متعال مسبوق به غیر نیست (چیزی برخدا تقدّم وجودی ندارد) پس این که سرچشمهٔ ایجاد، خداوند متعال است، صدق می‌کند. و چون جهان قبل از وجود خدا نبوده است، قهراً ابتدا بودن خداوند برای جهان صدق می‌کند.

فرموده است: **بلا روية أجالها... تا اضطرب فيها**

چون ویژگیهای چهارگانهٔ فوق از شرایط دانش مردم و کارهای آنها بوده است، تا آنجا که اصول آنها ممکن نبوده است مگر با آن صفات، امام (ع) خواسته است که خداوند سبحان را از این ویژگیها مبرا سازد، و این که ایجاد جهان متوقف بر هیچ يك از شرایط فوق نیست، به توضیح ذیل است:

۱ - چون فکر و اندیشه عبارت است از حرکت نیروی اندیشه‌گر، در فراهم‌سازی و به دست آوردن مقدمات مطلب و انتقال آنها به ذهن، بنابراین نسبت دادن فکر و اندیشه برای انجام فعل به خداوند متعال از دو جهت محال است:

الف - قوهٔ تفکر از خواص نوع انسان است، بنابراین بر ذات خداوند روانیست.

ب - فایدهٔ تفکر تحصیل امور مجهوله است و جهل برخداوند متعال محال است.

۲ - تجربه، چون تجربه عبارت است از حکم دادن به ثبوت امری برای شیء به واسطهٔ مشاهدات مکرری که مفید یقین باشند و نیز لازمهٔ تجربه ضمیمه شدن يك قیاس پنهانی است به آن، و آن قیاس عبارت از این است که اگر وقوع امری اتفاقی باشد نتیجهٔ دائمی و یا بیشترین نتیجه را نمی‌دهد و از این برهان

ثابت می‌شود که نتیجه تجربه یقینی است و متکی بر یک قیاس برهانی، و متوقف بودن خداوند بر قیاس برهانی به دو دلیل محال است.

الف- قیاس برهانی مرکب از اقتضای حس و عقل است، مثلاً وقتی انسان پس از خوردن یک داروی معینی به طور مکرر دچار اسهال شود، عقل این حکم کلی را استنتاج می‌کند که این دارو مُسهل است و روشن است که جمع شدن حس و عقل از ویژگیهای نوع انسان می‌باشد.

ب- تجربه برای کسب دانشی است که قبلاً فراهم نبوده است، بنابراین کسی که در دانش خود به تجربه نیازمند است ذاتاً ناقص است و با تجربه دانش خود را کمال می‌بخشد و هر کسی از دیگری کمال بگیرد نیازمند اوست و همچنان که گذشت چنین موجودی ممکن الوجود است و ممکن الوجود بودن برخداوند محال است، با توضیح فوق روشن شد که فعل خداوند متکی بر تجربه نیست.

۳- حرکت - چنان که می‌دانیم حرکت از خواص اجسام است و خداوند متعال از جسمیت مبرا است، هر چند برخداوند محرك کل صدق می‌کند، ولی متحرك بودن صدق نمی‌کند زیرا متحرك چیزی است که حرکت به او قائم می‌باشد و محرك اعم از متحرك است یعنی ممکن است متحرك باشد و ممکن است نباشد.

۴- همامه یا همت - چون این واژه از اهتمام گرفته شده و حقیقت آن میل قطعی نفسانی بر انجام فعلی است که توأم با رنج و غم باشد و این درباره ذات مقدس حق متعال به دو علت محال است.

الف - میل نفسانی از خصوصیات انسان است که برای جلب منفعت به کار می‌رود و خداوند متعال از میل نفسانی و جلب منافع منزّه و پاک است.

ب - همت بستن به کاری در رسیدن به مطلوب مستلزم رنجی می‌باشد و

تألم رنج بر خداوند متعال محال است.

چون ایجاد عالم به وسیله خداوند متعال به هیچ یک از انواع یاد شده فوق صورت نگرفته است، بنابراین خلقت، اختراع محض بدون ابزار است که از نیاز داشتن به غیر ذات مقدّسش به دور است. بنابراین او ایجاد کننده آسمان و زمین است و هرگاه به چیزی فرمان دهد که «باش» به وجود می آید.

امام (ع) کلمه رویه را به «اجال» و تجربه را به «استناد» و حرکت را به «احداث» و همامه را به «اضطراب» هم ردیف آورده است تا این کیفیات را از ذات مقدّس حق منتفی سازد بدین شرح که فعل خداوند نیاز به فکر و تجربه و حرکت و همت ندارد.

فرموده است: **أَجَالُ الْأَشْيَاءِ... تَأَلَّمَهَا أَشْيَا حَهَا**

امام (ع) پس از آن که ایجاد عالم را به خداوند جهان نسبت داد به طور مفصل اشاره به ترتیب از جهت تازگی صنع و حکمت کرده است که چگونه جهان مطابق حکمت بالغه الهی پیش از ایجاد، به طور تفصیلی در علم خداوند وجود داشته است.

مقصود امام (ع) از جمله **اجال الاشياء**، اشاره به وابستگی اشیاء به زمانهای خودشان بر حسب آنچه در لوح محفوظ به قلم الهی مقرر شده است می باشد، به گونه ای که هیچ متقدّمی متأخر و یا متأخری متقدّم نمی شود.

معنای لغوی **اجاله**، انتقال یافتن هر چیزی به وقت خاص خود و تحویل آن از عدم و امکان صرف به مدّت معینی است که برای وجودش لازم است.

حرف لام در کلمه «**لاوقاتها**» بیان کننده علّت است، یعنی خداوند اشیاء را به این دلیل که دارای وقت معینی می باشند ایجاد کرده زیرا هر وقتی بر حسب قدرت و علم خداوند جایگاه خاصی دارد که در غیر آن واقع نمی شود و به عبارت دیگر معنای تأجیل این است که خداوند اوقات را ظرف معینی برای اشیاء قرار

داده که از آن مقدم و مؤخر نمی‌شوند، چنان که در قرآن مجید فرموده: «إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»^۲.

امام (ع) با جمله: لائم بین مختلفاتها، به کمال قدرت خداوند تعالی توجه داده است که به دو صورت توضیح داده می‌شود:

الف - خداوند به قدرت کامله خود و مطابق حکمت، عناصر چهارگانه را که از نظر کیفیت ضد یکدیگرند، جمع کرده است به گونه‌ای که هر یک با دیگری اثر خاص خود را از دست داده و ترکیب شده‌اند، و این را اصطلاحاً تفاعل می‌گویند، به این صورت که کیفیت متوسطی میان اضداد متشابه پدید می‌آید که به مزاج تعبیر می‌شود، بنابراین مخلوط شدن جسم لطیف با کثیف با توجه به تضاد کیفیت و نهایت دوری که از یکدیگر دارند به قدرت کامله حق تعالی است و از بزرگترین دلایلی است که بر کمال خداوند دلالت می‌کند.

ب - مناسبتی که بین ارواح لطیف و نفوس مجردی که در قوام وجودشان به هیچ وجه نیاز به ماده ندارند و میان بدنهایی که صرفاً جسمانی و از این بابت ظلمانی و کثیف‌اند برقرار کرده است و هرنفسی را به بدنی خاص قرار داده و آنچه که لازمه بقا و هستی آنها از مصالح است، طبق نظام کامل و راهنمایی لازم تعیین فرموده است، که بر کمال قدرت و لطف و حکمت خداوند گواهی می‌دهد.

سخن امام (ع) که فرمود غرایز را در طبیعتشان قرارداد اشاره به رکن اساسی جسمانی نفسانی است و آنچه که قوام جسم به اوست و هر صاحب طبیعتی بر آن غریزه سرشته شده است و مقتضای قوایی که سرشت انسان بر آن استوار شده است لوازم و خواص اوست، مانند قوه تعجب و خنده برای انسان و شجاعت برای شیر و ترس برای خرگوش و مکر و فریب برای روباه و...

۲ - سوره اعراف (۷): آیه (۳۴): هرگاه اجلشان فرارسد ساعتی مقدم و مؤخر نمی‌شود.

امام (ع) از ایجاد غرایز به غَرزُ که به معنای تمرکز و استواری است، استفاده کرده، و استعاره آورده است، زیرا عقل میان غریزه و استواری و ثبات مشابهت می‌بیند و این شباهت از جهت مبدأ و غایت مانند ثابت شدن شیء در زمین است. توضیح این که خداوند سبحان، غرایز را در جایگاه و اصول خود پابرجا داشته و فایده آن چیزی است که از آثار پدید می‌آید و موافق مصلحت جهان است چنان که انسان در زمین بذری را می‌افشاند تا از آن ثمره مطلوب به دست آورده و از آن بهره‌مند شود. بنابراین وجود غرایز در انسان به منزله بذر در زمین و نتیجه آن به منزله محصولی است که به دست می‌آید. خواص و لوازم از غرایز تفکیک ناپذیرند و به همین دلیل امام (ع) فرموده است «الزَّمَمُهَا أَشْنَا حَهَا» که اشاره به همین غیرقابل جدا شدن لوازم از اصول غرایز است و زوال لوازم از غرایز امری غیرممکن است و معنای لازم چیزی، همین است.

بعضی عبارت حضرت را به جای اسناحها، اشباحها قرائت کرده‌اند. مقصود این است که آنچه در طبیعت اشخاص از لوازم و غرایز سرشته شده است تفکیک ناپذیرند. چه غرایز را از لوازم شخص بدانیم، مانند زرنگی و زیرکی در مورد بعضی از مردم، و کودنی و بی‌توجهی نسبت به بعضی دیگر. و یا اینکه غرایز را از لوازم طبیعت انسان بدانیم، زیرا طبیعت در همه اشخاص وجود دارد. توضیح مذکور در صورتی است که ضمیر در کلمه الزمها، در عبارت امام (ع)، به غرایز باز گردد ولی اگر ضمیر را به اشیاء برگردانیم مقصود این خواهد بود که خداوند سبحان هنگامی که اشیاء را به اوقات معینی اختصاص داد و بین متضادها رابطه برقرار کرد. و غرایزی در طبیعت آن مطابق علم و قضای خود به وجود آورد، برای هر یک ویژگیهای خاص و جزئی را که مطابق سرشتشان بود، مقرر فرمود. اگر گفته شود لوازم طبیعت مقتضای ماهیت اشیاست بنابراین چگونه الزام آنها را به اصولشان به قدرت خداوند تعالی نسبت می‌دهیم؟

در پاسخ می‌گوییم هر چند مقتضای طبیعت اشیاء به ماهیت اشیاء مربوط است، اما وجود آنها به قدرت خدای تعالی بستگی دارد. پس الزامی بودن آنها برای اصولشان، تابع ایجاد اصول آنها می‌باشد.

فرموده است: **عَالِمًا بِهَا قَبْلَ اِئْتِدَائِهَا... تَا اَخْنَائِهَا**

منصوبات سه گانه فوق (عالمًا، محیطًا، عارفًا) بنا بر حال بودن، منصوبند و فعل عمل کننده در آنها الزمهاست، چون نزدیکترین فعل به این منصوبات است و این منصوبات سه گانه تفسیر افعال جمله ماقبل می‌باشند آجال، لائم، عَرَزُ اَلزَّم و مقصود از قضیهٔ اوّل (عالمًا بها) اثبات افعال چهارگانه است برای خداوند، در حالی که خداوند به اشیاء قبل از ایجادشان آگاه بوده، و همهٔ آنها به طور کلی و جزئی، در علم خداوند حضور داشته‌اند و مقصود از قضیهٔ دوّم (محیطًا به حدودها) نسبت این افعال به خداوند است، در حالی که او احاطهٔ علمی به حدود و حقایق آنها داشته است و هر یک را از دیگری به طور جداگانه می‌دانسته است که درجه حدّی پایان می‌یابند، و به چه نهایت و فایده‌ای می‌رسند. محتمل است که منظور از انتهایها، انتها یافتن هر ممکن به سبب خود و انتها یافتن موجودات در سلسلهٔ وجود به خداوند متعال باشد. و در قضیهٔ سوّم (عارفًا بقرائنها) نسبت دادن افعال به قدرت خداوند است در حالی که خداوند به لوازم و عوارض اشیاء آگاه بوده و به این که چگونه اشیاء به یکدیگر نزدیک‌اند مطلع است، و به ترکیب و همگونی اشیاء مانند اختلاط یافتن بعضی عناصر با بعضی در شکل‌گیری طبیعی به ترتیب خاص سرشت آفرینش آگاه بوده است. و خداوند می‌دانسته که جوانب اشیاء به چه حدّی پایان می‌یابد و به چه اموری مقرون می‌شود. خلاصهٔ این فراز این است که خداوند، به تمام معلومات کلی و جزئی آگاه بوده است، و این طبیعت ذات علم الهی است که چیزی براو پوشیده نیست.

اگر گفته شود که اطلاق اسم عارف بر خداوند تعالی جایز نیست به دلیل

گفتار پیامبر که فرمود: برای خداوند ۹۹- اسم است که هر کس آنها را بداند داخل بهشت می‌شود.^۳ و اجماع علما بر این است که عارف از جمله آن ۹۹ اسم نیست.

پاسخ می‌گوییم که: ظاهراً اسمهای خداوند تعالی به دو دلیل از ۹۹ تا بیشتر است.

۱- فرموده پیامبر که به هنگام دعا فرمود: خداوند از تو می‌خواهم به حق تمام اسمهایی که با آنها خود را نامیده‌ای و یا در کتابت نازل کرده‌ای و یا به کسانی از آفریدگانت تعلیم داده‌ای و یا در علم غیب برگزیده‌ای^۴. این کلام پیامبر تصریح دارد بر این که خداوند بعضی از اسماء خود را بیان داشته است.

۲- فرموده دیگر پیامبر درباره ماه مبارك رمضان؛ رمضان اسمی از اسماء خداوند تعالی است^۵. و به دلیل قول صحابه که می‌گفتند فلان شخص اسم اعظم الهی را داراست و این به بعضی از اولیا و انبیا نسبت داده شده است، و همه اینها دلالت دارند بر این که اسماء خداوند تعالی بیشتر از ۹۹ تا است. اگر توضیحی که داده شد حقیقت باشد روی سخن به فرموده پیامبر است که فرمود برای خداوند ۹۹ اسم است هر کس آنها را بداند داخل بهشت می‌شود، که به صورت قضیه واحده‌ای که معنای اخبار دارد آمده است، به این معنا که از اسماء خداوند تعالی ۹۹ اسم است که دانستن آنها موجب دخول بهشت می‌شود. این که پیامبر ۹۹ اسم را بیان فرموده است، برای بیان شرافتی است که در دیگر اسمها نیست. بدین توضیح که مثلاً این اسماء جامع انواع معانی می‌باشد که حاکی از

۳- إِنْ لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتَسْعِينَ اسْمًا مَنْ أَحْضَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ.

۴- أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ وَأَسْتَأْذِنُكَ بِهِ فِي عِلْمِ

الغَيْبِ.

۵- إِنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ.

کمال خداوند است، به گونه‌ای که این جامعیت برای غیر این ۹۹ اسم نیست، پس از حدیث رسول اکرم برای نفی اسماء دیگر خدا نیست. با روشن شدن این موضوع رواست که گفته شود عارف از اسمهای خداوند است.

اگر گفته شود که: اسم اعظم خدا داخل در این ۹۹ اسم نیست، زیرا که این اسامی متداول بین همه مردم بوده، ولی اسم اعظم مخصوص انبیا و اولیاست و هرگاه چنین باشد چگونه صحیح است که این اسما شرف اسمای الهی باشد. در پاسخ می‌گوییم: احتمال دارد که اسم اعظم از این ۹۹ اسم خارج باشد، و شرافت اسم اعظم به نسبت بقیه اسماء منظور شده باشد. و احتمال دارد که داخل در این ۹۹ اسم باشد ولی ما دقیقاً آن را نمی‌شناسیم و کسانی که به یقین آن را می‌شناسند اولیا و انبیا هستند.

فرموده است: ثم أنشأ سبحانه... تاسع سماوات

پس از آن که امام (ع) در فصل گذشته در نسبت دادن آفرینش جهان به قدرت خداوند متعال به طور اجمال اشاره فرمود، اینک شروع به تفصیل خلق و چگونگی ایجاد آن، و اشاره به آغاز و حسن جریان امور کرده است به ترتیب زیر:

بحث اول- آنچه از خلاصه این فصل فهمیده می‌شود این است که خداوند مکانها و جایگاههایی را برای جریان آب مقدر فرموده و سپس باد نیرومندی را برای ضبط و حفظ و حمل آن آفرید. از این بیان امام که: الهواء من تحتها فتیق و الماء من فوقها دقیق فهمیده می‌شود که مکانها و جایگاههایی در زیر آن آب وجود دارد، و باد را فرمان داده است آب را حفظ و ضبط کند تا به آن مکانها برسد. بعضی از عبارت امام چنین فهمیده‌اند که مکانهای خالی در زیر باد و آب بر روی آن قرار دارد و باز در زیر باد فضای گسترده دیگری است که به قدرت خداوند معلق و محفوظ است و چنان که در کلام امام (ع) آمده بود، بجز بادی که آب را در فضا ضبط و حفظ می‌کند، خداوند باد دیگری را آفرید تا آن آب را به

حرکت درآورده و به جاهای معینی روانه کند. از این عبارت که فرمود: **عَقَدَ مَهْبِهَا**، یعنی از آن آب به مقدار مخصوصی به هر جا که اراده فرمود فرستاد، آشکار می شود که مراد مطلق فرستادن آب نیست. گروهی کلام امام (ع) را «**اعتَقَمَ مَهْبِهَا**» قرائت کرده اند، در این صورت معنای سخن، یا این خواهد بود که خداوند مسیر آب را بی مانع قرار داد و یا این است که آب را چنان جاری ساخت، که مجرا و مسیر حرکت و مقصد آن بر کسی معلوم نیست. و حرکت باد را مداوم و ملازم با حرکت دادن آب قرار داد و جریان آب را تند کرد و سرچشمه آن را دور قرار داد. و سپس باد را برای به موج درآوردن آب گماشت تا آن را موج کند و بشدت به هم بزند تا بر روی آب کف برآید و سپس خداوند متعال آن کف روی آب را در فضا بالا برد و از آن آسمانهای بلند را آفرید.

بحث دوم - مشابه کلام امام (ع) در قرآن کریم آمده است، خداوند در قرآن کریم اشاره فرموده است، که آسمانها از دود آفریده شده اند مانند این آیه: **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ۖ**، مقصود از دخان چنان که در اقوال فراوانی آمده است، بخار آب است و از جمله آن اقوال، قولهای زیر است:

الف - از حضرت باقر محمد بن علی (ع) روایت شده است که فرمود هنگامی که خداوند سبحان اراده کرد آسمان را بیافریند، به باد امر فرمود تا دریا را به تلاطم آورد به گونه ای که کف بر روی آب ظاهر شد و از میان موج دریا و کف دودی بدون آتش به هوا بلند شد، و سپس خداوند از آن آسمان را آفرید.

ب - آنچه که در سفر اول تورات آمده این است که مبدأ آفرینش، جوهری بود که خداوند آن را آفرید و به آن از روی هیبت نگاه کرد، پس اجزای آن ذوب شد و به صورت آب درآمد و از آن آب بخاری مثل دود برخاست و از آن دود آسمانها

را آفرید و بر روی آب کفی پدید آمد و از آن زمین و کوهها را آفرید و در روایتی دیگر آمده است که از کف روی آب، زمین مگه را آفرید و سپس زمین را از زیر کعبه گسترانید و به همین دلیل مگه را اُمّ القراء می نامند.

ج- شبیه نقل تورات روایتی است که از کعب نقل شده است، به این مضمون که: خداوند یاقوت سبزی را آفرید و به آن از روی هیبت نگریست، پس به صورت آب مرتعش درآمد، و پس از آن باد را آفرید که آب را متراکم ساخت و پایه های عرش را بر روی آب قرار داد، چنان که خداوند متعال فرموده است: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ^۷

د- تالس ملطی که از حکمای مشهور قدیم می باشد، پس از یکتا دانستن صانع اول جهان و منزّه دانستن او، چنین گفته است: «عنصری را که در آن کلّ صور موجودات و معلومات بود ابداع کرد، و به این دلیل او را مبدع اول می گویند». سپس گفته است که عنصر اول آب است و از آن انواع جواهر، آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست، آفریده است. بنابراین او علّت هر پدیده ای است و علّت ترکیب هر عنصر جسمانی است و سپس بیان داشته است که از آب منجمد زمین را آفرید، و از آب بخار هوا را و از خلاصه آب، آتش و دود، و از بخار آسمانها را آفرید و تالس ملطی بیان می کند که اینها را از تورات دریافت کرده است.

هـ- آنچه که من (شارح) در کتاب بلینوس حکیم که نامش «الجامع لعلل الاشياء» است دیده ام، اشاره ای نزدیک به همین قول تالس است و اینک کلام او را ذیلاً می نگارم:

«خداوند تبارک و تعالی پیش از همه موجودات وجود داشت و اراده کرد خلق را بیافریند، کلمه ای را بر زبان آورد، پس اول موجود کلمه الله بود که

۷- سوره هود (۱۱): آیه (۷): عرش (قدرت) او بر آب قرار داشت.

فرمانبردار او بود و با کلمه الله حرکت آغاز شد، و پس از کلام، خداوند تعالی فعل را ایجاد کرد و به وسیله فعل به حرکت و به وسیله حرکت به حرارت دلالت کرد و پس از آن که حرارت به نهایت رسید، سکون پدید آمد و سکون را نشانه سرما قرارداد و پس از آن طبایع چهارگانه عنصری را از این دو قوه یعنی سرما و گرما پدید آورده توضیح این که از حرارت نرمی حاصل می شود و از انجماد خشکی پدید می آید. هر یک از قوای چهارگانه مفرد را با بعضی درآمیخت و از اختلاط و آمیزش آنها طبایع چهارگانه پدید آمد. هر یک از این طبایع چهارگانه قائم به نفس خود و غیر مرکب اند. پس از آمیزش حرارت و خشکی آتش پدید آمد و از برودت و رطوبت آب و از حرارت و رطوبت هوا، و از آمیزش سرما و خشکی زمین پدید آمد. سپس چنین ادامه داده است که چون حرارت طبیعت زمین را حرکت داده آب به دلیل لطافتش در روی زمین به حرکت درآمد. آنچه از آب به زمین برخورد می کرد به خاطر سنگینی زمین به بخار تبدیل شد، و بخار چون لطیف و دقیق بود به هوا رفت و آن اول دودی بود که از روی آب برخاست و با هوا درآمیخت و به دلیل سبکی و لطافت، بلند شد و در صعود و بالا رفتن به اندازه توان و دوری از حرارت، تا نهایت درجه رسید و فلک اعلا را که فلک زحل است ساخت، دوباره گرما آب را به حرکت درآورد، از آن دودی پدید آمد، که به لطافت هوا نبود و به دلیل لطافت کم به فلک زحل نرسید، و از آن فلک دوم ساخته شد که فلک مشتری است. به همین طریق از بلند شدن بخار افلاک پنج گانه دیگر ساخته شدند. از تمام این اشارات استفاده می شود که آب عنصر اصلی است که از آن آسمان و زمین آفریده شد و این مطابق کلام امام (ع) است.

بحث سوم - درباره این سخن امام (ع) است که فرمود: **أَدَامُ مُرَبَّهَا.**

قطب راوندی در معنای این جمله گفته است که اجتماع آب و باد و تسویه آب را به وسیله باد مقرر فرمود. توضیح سخن راوندی این است که چون آب

جایگاه وزش باد بوده است، محلی که باد در حرکت آوردن آب نقش مؤثری داشته است تعبیر به مَرَبَّهَا شده است. یعنی موضعی که باد بر آن وزیده و حرکت آب را به انجام رسانده است. با این توضیح معنای آدام مَرَبَّهَا این خواهد بود که خداوند متعال جایگاه وزش باد و حرکت آب را به وسیله آن در جهت مقصود استمرار بخشید. احتمال دارد که مَرَبَّهَا اسم مکان باشد و به عنوان مصدر به کار رفته و معنای ضمنی جمله چنین خواهد بود آدام اِرْبَابَهَا، یعنی حرکت باد، ملازم به حرکت درآمدن آب قرار گرفت و احتمال دارد که جمله معنای تشبیهی داشته باشد، بدین توضیح که باد از لحاظ کثرت و قوت سبب آثار خیر است و بدین دلیل تشبیه شده باشد به «دَیْمَه»، یعنی جایگاه و محلی که لزوماً باد به آنجا می‌رسد و به آن قوام می‌یابد. در مثل گفته می‌شود: قَدْ آدَامَهُ اللهُ، یعنی خداوند او را در نزد خود سیراب گرداند.

فراز دیگر سخن امام (ع) که فرمود و أَبَعَدَ مَنَشَأَهَا، قطب راوندی گفته است: یعنی ارتفاع آب را در فضا به جایگاه بلندی می‌رساند. در این باره من (شارح) می‌گویم: واژه منشأ به معنای محل نشو است یعنی جایگاهی که از آن ایجاد می‌شود. بنابراین از آن ارتفاع فهمیده نمی‌شود مگر این که بگوییم مَنَشَأَهَا به معنای مصدر به کار رفته است. یعنی جایگاه انشاء و معنی این باشد که خداوند از جایگاه ایجاد آب تا مقصد دوری آب را فرستاد، چیزی که این معنا را تأیید می‌کند مطلبی است که امام (ع) با این عبارت: نَشَأَتْ مِنْ مَبْدِئِ بَعِيدٍ، به آن اشاره می‌کند و بدین لحاظ است که اطلاع یافتن بر آغاز حرکت آب ممکن نیست، بلکه صرفاً قدرت حق سبحانه و تعالی و بخشش اوست.

در مورد فراز دیگر کلام امام (ع) «وَأَمْرَهَا...» قطب رواندی رحمة الله علیه فرموده است. منظور از فرشتگان گمارده بروزش باد است که آبها را بر یکدیگر می‌غلطانند و به حرکت درمی‌آورند، چنان که ماست را برای به دست آوردن کره

درمشك بشدّت به هم می‌زنند. به کار بردن کلمه امر نسبت به باد استعمال مجازی است زیرا شخص حکیم جماد را امر نمی‌کند.

من (شارح) در شرح این جمله می‌گویم: حمل کردن کلمه امر بر وزش باد بهتر است زیرا در معنایی که قطب راوندی ذکر کرد در لفظ امر مجاز پیش می‌آید و کلام مخصوصی نیز در اینجا برای خطاب به باد وجود ندارد. بعلاوه از گفته قطب راوندی خشم بر ملائکه استفاده می‌شود و درحقیقت دومجاز، یکی مجاز در لفظ امر و دیگری مجاز در نسبت امر به فرشتگان لازم می‌آید، هر چند در نسبت دادن امر به باد، در صورتی که مقصود فرشتگان باشد، مجاز لازم می‌آید. اما اگر لفظ را بر معنای ظاهر حمل کنیم، یعنی منظور امر به باد باشد، صرفاً مجاز در لفظ امر خواهد بود نه در نسبت آن، و چون يك مجاز لازم می‌آید از قول قطب راوندی بهتر است.

این عبارت امام که فرمود: مَخْضُ السَّقَاءِ وَ عَضْفُهَا بِالْفِضَاءِ یعنی مانند سقا که آب را در مشك به حرکت در می‌آورد و به هم می‌فشد، باد آب را فشرده و بشدّت در هوا فشانند. در این عبارت مضافی که صفت مصدر بوده (مأخذ و عاصف) حذف شده و مضاف الیه درجای آن نشسته و به همین دلیل به صورت مصدر، منصوب شده است.

الف و لام ماء در سخن امام (ع) که فرمود: بتصفیق الماء، الف و لام عهد ذکری است به کلام دیگر امام (ع) که فرمود: ماءً متلاطماً، اشاره دارد به این دلیل، منظور از آب متلاطم و آب انباشته يك آب بیشتر نیست. این نوع تکرار در کلام فصیح رواست، چنان که خداوند متعال فرموده است: كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا. فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ^۸.

۸- سوره مزمل (۷۳): آیه (۱۶): ما به سوی فرعون پیامبری فرستادیم و فرعون با آن پیامبر مخالفت کرد.

اگر اشکال شود که کلمات: الْأَجْوَاء - الْأَرْجَاء - سَكَاثُكُ الْهَوَاءِ امور عدمی هستند چگونه نسبت آنها به ایجاد از جانب خدا صحیح است؟.

در پاسخ می‌گوییم معنای این کلمات عبارت است از خلأ و جایگاه، و در این که جایگاه و مکان امور عدمی هستند یا وجودی، اختلاف مشهوری است، پس اگر وجودی باشد نسبت آنها به قدرت صحیح است و در این صورت معنای این کلمات گسستن و شق کردن می‌باشد و معنای ضمنی آنها در اسناد به قدرت خداوند چنین خواهد شد: خداوند باد را جایگاه و محل استقرار آب قرار داد.

هنگامی که با این وصف جایگاه باد از مطلق هوا و خلأ ایجاد شد خداوند آب را در آنجا ایجاد کرد و اختصاص یافتن آب به محل خاصی به سبب قدرت خداوند تعالی است پس نسبت دادن ایجاد این کلمات را به خداوند نسبت صحیحی خواهد بود. گویا خداوند سبحان جایگاه خاصی را برای حاصل شدن جسمی شکافته است.

روایت شده که زراره و هشام دربارهٔ موجود بودن و موجود نبودن هوا اختلاف پیدا کردند. این اختلاف را یکی از غلامان امام صادق (ع) به آن حضرت خبر داد و چنین گفت: من دربارهٔ این موضوع متحیرم و اصحاب ما در این مورد اختلاف دارند. امام (ع) فرمود این اختلافی نیست که منجر به کفر و گمراهی شود.

این که امام (ع) از توضیح این موضوع خودداری کرد، برای این است که اولیای خدا وظیفه دارند که راه خدا را برای مردم روشن کرده و بندگان خدا را به راه مستقیم ارشاد فرمایند. و اصولاً جز به یکی از دو امر توجّه ندارند یکی آنکه مردم را به راه هدایت به طور واضح و آشکار ارشاد کنند و دیگر آنچه که موجب گمراهی می‌شود بیان کرده و مردم را به راه راست هدایت کنند. اما توضیح این که هوا موجود است یا موجود نیست فایدهٔ زیادی در امر معاد ندارد، بنابراین جهل به

آن چیزی نیست که به امر معاد زیان وارد کند، بدین سبب رها کردن آن و پرداختن به امور مهم سزاوار است.

بحث چهارم - قرآن کریم تصریح دارد به این که آسمان از دود ایجاد شده است ولی سخن امام (ع) در این خطبه گویای این حقیقت است که آسمان از کف آب پدید آمده است. و در خبر دیگری وارد شده بود که از کف آب زمین پدید آمده است. با توجه به این سه قول ناگزیر باید برای این اشارات وجه جامعی وجود داشته باشد و لذا می گویم (شارح) وجه جامع میان کلام امام (ع) و لفظ قرآن کریم، سخن حضرت باقر (ع) است که فرمود از موج دریا و کف آن دودی بدون آتش برخاست و از آن آسمان آفریده شد. شکی نیست که قرآن کریم از لفظ دخان، حقیقت آن را اراده نکرده است، زیرا دود از آتش پدید می آید. مفسران اتفاق نظر دارند بر این که دودی که از آن آسمان آفریده شده است محصول آتش نبوده بلکه به علت موج آب از تجزیه آب و تبخیر آن پدید آمده است. لذا دخان، استعاره است برای بخاری که از روی آب بلند می شود. بنابراین می گویم کلام امام (ع) در این خطبه مطابق لفظ قرآن کریم است. با این توضیح که کف روی آب، بخاری است که از حرارت حرکت آب از روی آن بلند شده است. جز این که تا وقتی سنگینی بر کف روی آب غالب بوده است، از آب جدا نشده و به نام کف نامیده می شود. پس از آن که لطیف شده و اجزای هوا بر آن غلبه کرده و از آب جدا شده و بخار نامیده شده است. بدین ترتیب کفی که تبدیل به بخار شده همان دود در قرآن کریم می باشد. بنابراین منظور قرآن و سخن امام (ع) يك چیز است. پس بخار جدا شده از آب چیزی است که آسمانها از آن ساخته شده، و از کفی که از دریا جدا نشده و بر روی آن باقی مانده زمین آفریده شده است.

وجه مشابهت میان دود و بخار که موجب صحت استعاره آوردن لفظ

دخان برای بخار شده دو چیز است:

۱ - محسوس بودن هر دو. به این شرح که صورتی از دود و بخار که مشاهده می‌شود درحسّ بینایی تفاوت ندارد.

۲ - جهت معنوی - و آن این است که بخار اجزای آب است که به سبب لطافت از حرارت حرکت با هوا مخلوط و به هوا متصاعد می‌شود. چنان که دود نیز چنین است ولی حرارت آن از آتش است به این شرح که دود نیز از اجزای آب است که از جرم مورد احتراق به علت لطافت یافتن از حرارت آتش جدا می‌شود. بنابراین میان آن دو اختلافی نیست، جز از جهت سبب (حرارت حرکت و حرارت آتش) و به همین دلیل استعاره آوردن یکی را برای دیگری صحیح می‌باشد.

بحث پنجم - متکلمان گفته‌اند که چون ظاهر قرآن و سخن علی (ع) دلالت دارند بر این که آب اصل وجود آسمانها و زمین است و درجای خود ثابت شده که ترتیب یادشده در مخلوقات در واقع امر ممکن است و باز ثابت شده که خداوند تعالی فاعل مختار و قادر بر همه ممکنات است، و دلیل عقلی در نزد ما اقامه نشده که این ظواهر را نفی کند، بنابراین بر ما واجب است که مقتضای ظاهر قرآن و کلام امام (ع) را گرفته و دست به تأویل نزنیم.

نگوید که جمهور متکلمین بر اثبات جوهر فرد (جزء لاینجزی) و این که اجسام مرکب از آن می‌باشند، اتفاق نظر دارند. نهایت این که بعضی می‌گویند جوهر در عدم ثابت بوده است و فاعل مختار زیور تألیف وجود را بر آنها پوشانده است. و بعضی ثبوت جوهر را در عدم منکر شده می‌گویند خداوند تعالی ابتدا جواهر فرد را ایجاد و آنها را با یکدیگر تألیف و اجسام را پدید آورد. با پذیرش این اقوال چگونه صحیح است که آسمانها و زمین از آب آفریده شده باشند، زیرا می‌گوییم (شارح): این ممکن است که خداوند تعالی در آغاز جسم اول را از آن جواهر فرد آفریده باشد و سپس باقی اجسام را از جسم اول خلق کرده باشد.

ولی حکما چون ترتیبی که از ظاهر عبارات قرآن و خطبه در پیدایش اجسام فهمیده می‌شود، موافق مقتضای دلیل آنها بر مؤخر بودن وجود عناصر از وجود آسمانها نبوده‌است، ناگزیر به تأویل این عبارات، پرداخته‌اند تا بتوانند میان ادله خود و ظاهر این عبارات به گونه‌ای سازش برقرار کنند و در تأویل ظاهر این عبارات دو وجه ذکر کرده‌اند.

وجه اول - عالم را به دو عالم تقسیم کرده‌اند و یکی را عالم امر، که همان عالم روحانی و مجردات است نامیده‌اند. و عالم دیگر را که همان عالم جسمانیات است عالم خلق، نامگذاری کرده‌اند و کلام خداوند تعالی: **الْأَلَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ** را برای معنی حمل کرده‌اند. سپس در این باره گفته‌اند هیچ موجودی در عالم جسمانی نیست جز این که منسوب به عالم روحانی است و به وجهی مثال یا شبیه آن است، و اگر این مشابهت نبود و راه ترقی به عالم روحانی بسته می‌شد و سفر به سوی حضرت الهی دشوار می‌گردید. پس از آن توضیح داده‌اند که قدرت خداوند سبحان به عین ذات خدا که عالم به کلّ اشیاست باز می‌گردد. به این شرح که علم خدا بالذات مبدأ همه پدیده‌هاست و از چیزی گرفته نشده‌است و متوقف بر وجود چیزی نیست، و چون دلیل حکما دالّ بر این حقیقت است که رتبه صدور عالم امر در وجود بالاتر است، و نسبت عالم امر به قدرت خداوند از عالم خلق جلوتر می‌باشد، زیرا که صدور عالم خلق به واسطه عالم امر است. با توجه به این دلیلشان ایجاد عالم امر، از قدرت خداوند امر اولی است، و اعتبار ایجاد عالم خلق از قدرت او، امر ثانوی و مؤخر است. بعد از این توضیح گفته‌اند که کلام امام (ع) در این خطبه موافق آن چیزهایی است که ما آن را اصل و متناسب آن قرار دادیم و لذا امام (ع) با بیان کلمات: **أَجْرَاءُ، أَجْوَاءُ وَ سَكَاتُكَ الْهَوَا** به همین حقیقت اشاره دارد که سلسله وجود ملائک که به عقول فعاله نامیده می‌شوند، نسبت به آغاز آفرینش از نظر ترتیب در مرتبه متأخر قرار

دارند و با کلمه افشا به ایجاد آنها، و با عبارت فتق و شق به وجود آنها، و با آب متلاطم و متراکم به کمالات وجودی آنها اشاره کرده است. و با کلمات اجرائها فیها، به افاضه فیض حق برهریک از آنها به لحاظ استحقاق وجودیشان و به واسطه موجود ما قبلشان، اشاره کرده است و باد وزنده را کنایه از امر اول، که ما از آن به قدرت یاد کردیم، آورده است.

اما وجه مناسبت میان این امور و آنچه که ما ذکر کردیم این است که تعبیر از عقول فعّاله به ارجاء و اجواء و سکاتک هوا، از این جهت است که عقول فعّاله قابلیت فیض و کمال گیری را از مبدأ اول دارند، چنان که اجواء و ارجاء و سکاتک هوا قابلیت دریافت آب را از ابر و یا چشمه سار دارند. تشبیه فیض به آب به این دلیل است که هرگاه قابل در قابلیت خود کامل باشد به طبع ذات آب را می گیرد. و صدور فیض الهی از ناحیه خداوند مادام که قابل، فیض پذیر باشد متوقف نمی شود. زیرا فاعلیت قابل در ذات خود تام و تمام است. و به تعبیر دیگر می توان گفت چون قوام زندگی هر موجود جسمانی در عالم کون و فساد به آب است. و قوام وجودی هر موجودی به فیض الهی است. پس تشبیه فیض به آب تشبیه کاملی است و مثل این تشبیه در قرآن کریم آمده است. جمهور مفسران و از آن جمله ابن عباس درباره این سخن حق تعالی: *أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا*^۹ گفته اند که منظور از ماء در این آیه شریفه علم و مقصود از اودیه قلب بندگان و غرض از *أَنْزَلَ* افاضه آن بر دلهاست. و منظور از این فرموده: *فَسَالَتْ* اودیه بقدرها، این است که هر قلبی به اندازه ظرفیت و استعدادش به آن دست می یابد و آن را می پذیرد. همین مفسران گفته اند که خداوند سبحان از آسمان کبریایی و جلال و احسان، آب بیان روشن قرآن و علوم آن را بر قلب

۹ - سوره رعد (۱۳): آیه (۱۷): خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر دره و رودخانه ای به اندازه آنها

بندگان نازل فرموده است. چون در دلها انوار علوم قرآن استقرار می‌یابد، چنان که آب فرود آمده از آسمان در پهنه وادی مستقر می‌شود و چنان که هرسرزینی از آب باران به اندازه لیاقت و به اندازه سعه یافتن خود دریافت می‌دارد. همچنین هردلی به اندازه آمادگی، طهارت، خبث، قوت فهم و بینایی، انواع علم قرآن را دریافت می‌کند. توضیح کامل تشبیه آیه مبارکه در تفاسیر به تفصیل آمده است.

اما تشبیه امر اول (عالم امر) به باد وزنده برای این است که چون ایجاد امر اول متوقف بر زمان نبوده و دفعتاً حاصل شده است شبیه‌ترین جسم، در سرعت و نفوذ به باد وزنده است، زیرا باد سریعترین جسم متحرک می‌باشد و برای همین امام (ع) باد وزنده را به صفت عصف تأکید آورده است تا سرعت کامل را تقریر کند. خداوند می‌فرماید: امر ما واحد است، مانند چشم بهم زدن. و باز باد وزان را به صفت زعزع و قصف توصیف فرموده برای بیان نیرومندی باد و شدت و زندگی آن.

منظور از این عبارت که فرمود: باد را امر کرد که آب را روی هم برگرداند و با شدت برآن مسلط شود، این است که چون امر اول را به صورت باد تشبیه کرده است، پس رواست که گفته شود «به آن دستور داد» و منظور از امر، نسبت دادن آن به ذات خداوند تعالی است. البته نسبتی که خرد ضعیف ما می‌تواند آن را ایجاد کند. منظور از کلمات «ردّ» و «شدّ» در خطبه منظم بودن امر خداوند سبحان برطبق حکمتش می‌باشد. به این شرح که کمالات افاضه شده از جانب خداوند برای هر موردی برحسب شایستگی آن مورد است و منع کمال از موردی که دارای استحقاق دریافت آن کمال نباشد. مراد از محدود ساختن باد در عبارت خطبه احاطه داشتن فرمان خداوند سبحان برکمال پذیری اشیا است. که هر کدام دارای حدّ معینی می‌باشند؛ و کلام امام (ع) که فرمود: الهواء من تحتها فتیق، اشاره به قبول فیض حق متعال از ناحیه قابلهاست. و مقصود از این جمله

که فرمود: الماء من فوقها دقیق، اشاره به چیزی است که فرمان خدا را در فیض رسانی می برد و به فیض پذیرها می رساند تمام این مراحل به ترتیب خاص عقلی در زمانهای مختلف که عقل در آن فواصلی را می بیند انجام می گیرد.

مقصود از بار دوم اشاره به امر دوم (عالم خلق) است. و این که باد دوم را به «اعتقام مهیّا» توصیف کرده است، اشاره به انجام پذیرفتن و وقوع یافتن امر ثانوی بر طبق حکمت الهی است و هیچ چیز نمی تواند مانع جریان آن امر شود. و با جمله «ادامه مرتها» اشاره کرده است به محل استقرار امر ثانوی. گویا فیضی را که به شکل هیولای اجسام فکلی صدور یافته است، تشبیه کرده است به آب باران فراوانی که در محلی جمع و استقرار یابد و یا به جایگاهی که به طور دائمی ذاتاً پذیرای آن امر باشد. و با عبارت «عصف مجریها» اشاره کرده است به این که آن امر به سرعت انجام گرفته است. و با دوری منشأ باد اشاره به بی آغازی مبدأ آن کرده و این که فرموده است خداوند به وزش باد امر کرد، مقصود نسبت دادن ایجاد به ذات حق متعال است و با عبارت: تضيق الماء الزخار و اثاره الامواج البحار، اشاره به نسبت فیضان صورت افلاك و کمالات آنها به فرمان خداوند سبحان است که همین کمالات بالفعل برای فرشتگان و این که آنها در ایجاد شیء مستقل نیستند بلکه طبق شرایطی بعضی بر بعضی و یا در غیر تأثیر می کنند به واسطه امر خداوند است و مراد از «بالبخار» فرشتگان و به هم خوردن شدید آب مانند آب مشک سقا و بلند شدن آن به هوا و انباشته شدن آب روی آب اشاره به نیرومندی فرمان خداوند و به کار گماردن فرشتگان بر حسب علم خداوند و نظام کل و اندازه گیری هر يك از کمالات برای ذات افلاك و مبدأ آنهاست. و این که امام (ع) فرموده است: حتّى عَبَّ عُبَابُهُ اشاره به دست یافتن فرشتگان به کمالاتی است که بالفعل از فرمان خداوند برای آنها حاصل می شود و تا آن درجه ارتقا می یابند که به واسطه آنها به دیگران فیض داده می شود. همچنین سخن حضرت: و رمی

بالزبد رُكامة اشاره به صور افلاك و کمالات آنهاست که به واسطه فرشتگان انجام گرفته است، ولی چون صور افلاك در قیام وجودی محتاج به جسم هستند نسبت دادن آنها به فرشتگان مجرد نسبت شیء پست به شیء برتر می باشد و به همین دلیل سزاوار است که نام زَبَد بر آن اطلاق شود. و چنان که این صور افلاك از کمالات عقلی و فیض آنها پدید آمده اند و چنان که زَبَد جدای از آب و پدید آمده از آب است، پس شباهت صور افلاك به زَبَد شباهت درستی است. و اما کلام امام (ع) که فرمود: رَقَعَةُ فِي اِهْوَاءٍ مُنْفَتِحَةٍ وَجَوْ مُنْفَهَقَةٍ، یا اشاره به ملحق شدن صور افلاك به مواد آماده برای صورت پذیری است. و یا اشاره به اختصاص یافتن وجود افلاك به مکانهای معین و بالا رفتن به سوی آنهاست. این که امام (ع) فرموده است: فَسَوَىٰ عَنهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ، اشاره به این است که افلاك در وضع تعدیل و ترکیب کامل اند. این که امام (ع) شماره آسمانها را به هفت عدد محدود کرده است برای این است که دو فلک باقیمانده در شریعت به اسم دیگری (عرش و کرسی) معروفند^{۱۰}. پس از این توضیح حکما می گویند آنچه که ما گفتیم حکمای سابق نیز همین را گفته اند.

مقصود تالس ملطی از عنصر اول همان ماده اولیة ایجاد است و منظور از ایجادکننده اول آب است، زیرا که ایجادکننده اول برای دیگر موجودات واسطه است و صورت و کمالات آنها از آن پدید می آید، چنان که قوام هر موجود زنده عنصری به آب می باشد و به واسطه آن تحقق می یابد و همین است سر آنچه که در تورات آمده است، زیرا مقصود از جوهر، مخلوق اولیة خداست و خداوند خالق آن است. و این که خداوند تعالی به آن با هیبت نگرست و اجزای آن ذوب شد اشاره به صدور فیض از جانب خدا به فرمان و قدرت اوست و کفی که از آن

زمین پدید آمد و دودی که از آن آسمانها وجود یافتند، اشاره به کمالات آسمان و زمین و صوری است که از ناحیه کمال علت آنها صادر شده است چنان که صدور بخار و کف از آب است. همه این عبارات به صورت مجاز و استعاره به کار رفته‌اند. زیبایی یا عدم زیبایی بسته به مناسبت یا عدم مناسبتی است که لحاظ شده است.

وجه دوم - حکما گفته‌اند که احتمال دارد مراد از باد اول عقل اول باشد، زیرا عقل اول حامل فیض الهی به موجودات بعد از خود می‌باشد و به صورت موجودات احاطه دارد و این نظر را قول امام (ع) که فرمود: الهواء من تحتها فتيق و الهواء من فوقها دفيق، تأیید می‌کند زیرا هوا اشاره به قابلهای بعد از عقل اول و ماء اشاره به فیض صادر از مبدأ اول سبحانه تعالی دارد چون لازمه دفيق سرعت حرکت آب و جریان بدون توقف آن می‌باشد، تعبیر به فیض مداوم شده است و احتمال دارد که باد دوم کنایه از عقل دوم باشد زیرا عقل دوم واسطه افاضه انوار خداوند سبحانه به عقول بعد از خود می‌باشد که به واسطه عقل دوم آسمانهای هفتگانه شکل یافته‌اند. این که امام (ع) دوباد را به عصف و قصف توصیف کرده است اشاره به قدرتی است که این دوباد که مبدأ وجودند، دارند. و بیان امام (ع) براین که خداوند باد دوم را امر کرده است که آب انباشته را بشدت بهم بزند و ایجاد موج کند اشاره به این است که عقل دوم عقول بعد از خود را به حرکت آورده تا این که افلاك به امر خداوند به کمالات خود برسند. بقیة تأویلات وجه دوم مانند تأویلات وجه اول است.

فرموده است: جعل سفلاهنّ... تا و رقیم مائر

درباره این فراز از سخن امام (ع) بحثهایی است به شرح زیر:

بحث اول - این جمله امام (ع) به منزله شرح و تفسیری برای کلمه فسوی می‌باشد زیرا سویی یا تسویه عبارت از تعادل وضع و هیأتی است که آسمانها

در آن قرار دارند و مقصود حضرت از این تفصیل توجّه دادن ذهنهای بی‌خبر از حکمت صانع سبحان در ملکوت آسمان و زیباییهای آن است. و یادآور نعمتهای فراوان خداست تا متوجّه نعمتهای خداوند شده و برستایش و پرستش او نسبت به این بخشش و احسانها مواظبت کنند. خداوند متعال در این باره چنین می‌فرماید:

تَذَكُّرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ۱۱.

هر يك از گردش افلاك و گردش آسمانها برای بندگان نعمت می‌باشد هرچند در حرکات آسمان فوایدی است که نعمت بودن آنها از ذهن ضعیف بندگان بدور باشد گمان ما این است که بسیاری از بی‌خبران می‌گویند فایده حرکات آسمان برای ما چیست؟ ولی هنگامی که ذهن همین افراد متوجّه شود، می‌بینند که اگر این حرکات نباشند هیچ ترکیبی در این عالم صورت نمی‌گیرد و اصولاً انسان پدید نمی‌آید، تا برسد به نعمتهای دیگر. البته چیزی که در این جا می‌توان گفت این است که حرکات جوی گاهی موجب نعمتهای قریب الوصول به انسان می‌شوند مانند کسب روشنایی از نور ستارگان و راهیابی در تاریکی صحراها و دریاها و آمادگی ابدان برای صحت و امثال اینها، و گاهی لازمه اش نعمتهای دیگر است که قرار است به انسان برسد هرچند انسان آنها را نداند مانند آماده ساختن زمین برای ترکیباتی که قوام زندگی بندگان خدا به آن است.

خداوند سبحان و ویژگیهای آسمان را در موارد بسیاری از قرآن مجید ذکر کرده است. شکی نیست که ذکر فراوان آسمان در کتاب خدا دلیل عظمت آسمانهاست و یا ممکن است به این دلیل باشد که خداوند در آنها اسراری را نهفته است که عقل بشر به آنها دست نمی‌یابد. به هر حال سخن امام (ع) که

۱۱ - سوره زخرف (۴۳): آیه (۱۳): نعمت پروردگارتان را هنگامی که برآنها سوار شدید متذکر شوید و

بگویید بلك و منزه است کسی که این را مسخر ما ساخت و گرنه ما توانایی آن را نداشتیم.

فرمود: فَعَلِيَا هُنَّ سَقْفًا مَحْفُوظًا، مانند سخن حق تعالی است که فرموده: وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا^{۱۲}. یا این سخن حق تعالی: وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ^{۱۳}. و یا این فرموده حق تعالی: وَحَفِظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ^{۱۴}.

سخن امام(ع) که فرمود: وَسَمَكًا مَرْفُوعًا بِغَيْرِ عَمَدٍ تَدْعُمُهَا وَلَا دِسَارٍ يَنْتَظِمُهَا؛ شبیه این فرموده حق تعالی است: خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْتَوِيهَا^{۱۵} و این گفته حق تعالی: وَيُمَسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ^{۱۶}. کلام امام(ع) که فرمود: ثُمَّ زَيَّنَّا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَضِيَاءِ الشَّوَابِقِ، شبیه این آیه شریفه است: إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ^{۱۷} و این جمله امام(ع) که فرمود: فَأَجْرِي فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَطِيرًا وَقَمَرًا مُنِيرًا، نظیر این آیه شریفه است: وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا^{۱۸}.

بحث دوم - در این فصل استعاره‌هایی است که در عبارت امام(ع) به کار

رفته است:

اول - در جمله «جَعَلَ سَفْلَاهُنَّ مَرَجًا مَكْفُوفًا» لفظ موج را برای آسمان استعاره آورده است، زیرا میان آسمان و آب متصاعد در ارتفاع و علو و رنگ مشابهت است. بعضی از شارحان گفته‌اند مقصود حضرت این است که آسمان در آغاز موج بوده است، سپس آن را منجمد ساخته و از سقوط حفظ کرده است.

۱۲ - سورة انبیا (۲۱): آیه (۳۲): آسمان را سقف محفوظی قرار دادیم.

۱۳ - سورة حجر (۱۵): آیه (۱۷): و آن را از هر شیطان مطرودی حفظ کردیم.

۱۴ - سورة صافات (۳۷): آیه (۷): و آن را از هر شیطان خبیثی حفظ کردیم.

۱۵ - سورة لقمان (۳۱): آیه (۱۰): آسمانها را بدون ستونی که قابل رؤیت باشد آفرید.

۱۶ - سورة حج (۲۲): آیه (۶۵): آسمان را نگه می‌دارد تا بر زمین جز به فرمان او نیفتد.

۱۷ - سورة صافات (۳۷): آیه (۶): ما آسمان پایین را با ستارگان تزئین کردیم.

۱۸ - سورة نوح (۷۱): آیه (۱۶): و ماه را در میان آسمانها مایه روشنایی و خورشید را چراغ فروزانی قرار

دوم - فرموده امام (ع): «سَقْفًا مَحْفُوظًا» لفظ سقف خانه را برای محل بلند استعاره آورده است، زیرا میان این دو در بلندی واحاطه مشابهت است. سماء که به معنی محل مرتفع است درباره آسمان فراوان به کار رفته است تا جایی که اسمی از اسمهای آسمان شده است. احتمال دیگر این که سماء عَلَم منقول نباشد. و منظور حضرت از محفوظاً یعنی از شیطانهای آسمان در امان باشد. ابن عباس گفته است، شیاطین از ورود به آسمان ممنوع نبودند، وارد آسمانها می شدند و کسب خبر می کردند، هنگامی که موسی (ع) متولد شد از ورود به سه آسمان منع شدند و وقتی که پیامبر اسلام به دنیا آمد از همه آسمانها ممنوع شدند. هیچ يك از شیاطین نیست که استراق سمع کند مگر این که به طرف او شهابی پرتاب شود. کلام خداوند متعال به همین معنی اشاره دارد: وَحَفِظْنَاَهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ اِلَٰمِنِ اسْتِرْقَ السَّمْعِ فَاَتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ^{۱۹}. به خواست خدا بزودی سر این موضوع را توضیح خواهیم داد.

فرموده است: تَدْعُمُهَا وَلَا دِسَارٍ يَنْتَظِمُهَا.

مقتضای قدرت بندگان و نهایت آن این است که هرگاه خانه ای بسازد و یا سقفی بر پا دارد بناچار باید استوانه ها و ستونهای بسازد تا آن سقف را بر آن استوار کند، و یا شبکه های ارتباطی محکمی برای بستن بعضی به بعضی در اختیار داشته باشد. ولی قدرت حق سبحان برتر و بالاتر از آن است که نیاز به امثال این امور داشته باشد. با توجه به این حقیقت امام (ع) قصد کرده است که با سلب کردن صفات مخلوقات و شرایط عمل بندگان از قدرت او، به عظمت خداوند سبحان و نیرومندی او اشاره کند. معنای کلام امام (ع) این است که این اجرام بزرگ در جو بالا معلق ایستاده اند و محال است که ذاتاً اجرام سنگین در فضا متوقف

۱۹ - سوره حجر (۱۵): آیه (۱۷ و ۱۸): و آن را از هر شیطان مطرودی حفظ کردیم - مگر آنها که

استراق سمع کنند که شهاب مبین آنان را تعقیب می کند.

شوند، زیرا اجسام از نظر جسمی همسانند، پس اگر جسمی لزوماً باید در مکانی باشد بناچار تمام اجسام باید در محلی قرار گیرند، زیرا مکانها و خلأ از لحاظ قبول و عدم قبول همسانند و این ویژگی اختصاص به بعضی اجسام ندارد و نمی‌توان گفت آسمان معلق به جسم دیگری تکیه دارد، زیرا اگر چنین باشد این سؤال پیش می‌آید که آن جسم بر چه چیزی متکی است؟ و بدین منوال تسلسل پیش می‌آید. با این توضیح چاره‌ای نیست جز آنکه گفته شود استواری آسمانها در فضای معلق به قدرت صانع حکیم و قادر مختار است. اگر بگویید از کلام حق تعالی که فرمود: *بغیر عمد ترونها*، فهمیده می‌شود که برای آسمانها ستونهایی هست ولی دیدنی نیست و این با فرموده امام که به طور مطلق ستون داشتن را از آسمانها سلب می‌کند منافات دارد. پاسخ این اشکال به چند صورت ممکن است:

الف - احتمال دارد که فعل «ترونها» در کلام خداوند جمله مستأنفه باشد و در این صورت تقدیر سخن چنین است، شما می‌بینید که آسمانها بدون ستون هستند

ب - چنان که حسن بصری گفته است احتمال دارد که در کلام خدا تقدیم و تأخیر باشد و در این صورت تقدیر جمله چنین خواهد بود: *ترونها بغیر عمد*، یعنی آسمانها را بدون ستون می‌بینی.

ج - معنای لطیف تر این است که امام فخر رازی بیان کرده و گفته است، عماد آن چیزی است که بر آن تکیه داده می‌شود، آسمانها پابرجا و تکیه کننده بر قدرت خدای تعالی هستند و این همان استوانه‌ای است که قابل رؤیت نمی‌باشد و با کلام امام (ع) که فرمود: *آسمانها مطلقاً بدون استوانه هستند منافاتی ندارد* [زیرا استوانه‌های مادی به چشم و ذهن می‌آیند].

د - صحیح و درست آن چیزی است که آن را بیان کردیم و آن این که در

علم اصول فقه ثابت شده است که اختصاص دادن چیزی به حکمی دلالت نمی‌کند براین که حکم غیر آن چیز بر خلاف آن حکم باشد. بنابراین سلب و نفی استوانه قابل رؤیت برای آسمانها لازمه اش اثبات استوانه نامرئی برای آنها نیست. سوّم- کلمه ثواقب دراصل استعاره است برای شهابهای جسمانی که جسم دیگری را سوراخ کرده و در آن نفوذ می‌کنند. وجه مشابَهتی که به خاطر آن شهاب را ثاقب نامیده‌اند این است که با روشنایی خود هوا را سوراخ می‌کند همان‌طور که جسمی جسم دیگر را سوراخ می‌کند. و به دلیل همین کثرت استعمال معنای ثاقب برای شهاب حقیقت و یا نزدیک به حقیقت شده است.

چهارم- در کلام امام(ع): سراجاً مستطیراً، برای خورشید استعاره آورده شده است. وجه مشابَهت این است که چراغ نیرومندی که دارای نور گسترده‌ای است اقتضای وجودیش این است که اطراف خود را روشن کند و در همه جای خانه پرتوافکند و در تاریکی راهنما شود، خورشید نیز عالم را روشن می‌کند و به وسیله نور آن همگان هدایت می‌شوند.

پنجم- رقیم دراصل استعاره است برای فلک به لحاظ تشبیه فلک به لوحی که بر آن خطوطی ترسیم می‌شود و سپس استعمال این لفظ در فلک چنان فراوان شده که رقیم اسمی از اسمهای فلک شده است.

بحث سوّم- لازمه استعاره‌های یاد شده فوق ملاحظه امور دیگری نیز هست، و آن تشبیه تمام عالم به يك خانه است؛ بنابراین آسمان مانند گنبدی سبزگون است که بر روی زمین نصب نشده است و برایش سقف محکم و استواری قرار داده شده که شیطانهای سرکش به آن دست نیابند. چنان که ایوانهای خانه ها خانه را از پرتاب تیر و خراب شدن از ناحیه دزدها حفظ می‌کند. جهت دیگر این که آسمان با نهایت ارتفاع و بلندی که دارد بر روی استوانه‌ها برافراشته نشده و با طنابهای محکمی منظم نگردیده است. بلکه

ایستادگی و معلق بودنش مربوط به قدرت صانع و ایجاد کننده اش می باشد. ویژگی دیگر این که قبه آسمان به روشنایی ستارگان که زیباترین و کاملترین است مزین شده است. اگر صورت ستارگان در فلک وجود نداشت سطح تاریک و بدون نوری باقی می ماند. چون خداوند تعالی این ستارگان درخشان را بر سطح آسمان آفرید آسمان با نور و ضوء ستارگان درخشان شد. چنان که ابن عباس در معنای: *بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ* گفته است منظور روشنایی کواکب است. در حقیقت هروقت ستارگان فروزان و نورانی را در سطح فلک بینی و دقت کنی مانند جواهراتی هستند که بر سطحی از زمرد نشانده شده اند، آن طور که حکمت الهی اقتضا می کند، یا شبیه چیزی است که شاعر گفته است:

وكان اجرام النجوم لوامعا درر نثرن علی بساط ازرق^{۲۰}

از جمله ویژگیهای آسمان این است که خداوند متعال از جمله ستارگان دو ستاره دیگر که بزرگترین و درخشانترین و کاملترین نور را دارند آفریده است. با وجود دارا بودن تمام زیبایی و حسن یکی را روشنایی روز و دیگری را روشنایی شب قرار داده است. و سقف آسمان را ساکن نساخته بلکه آن را متحرک قرار داده است تا اثر صنع خدا آشکارتر و خلقت حکیمانه او بدیع تر جلوه کند، به علاوه سقف آسمان را يك طبقه قرار نداده است بلکه طبقات بیشتری خلق کرده و در هر طبقه ای گروهی از سپاهیان خود و خواص فرشتگان را اسکان داده است و میان فرشتگان طبقه بالا و پایین حجاب عزت و پرده های قدرت را افکنده است. ساکنان طبقه پایین مجاز نیستند که به طبقه بالا بنگرند چه رسد به این که شبیه مالک و خالقشان باشند، خداوند برتر است از آنچه که ستمگران درباره او می گویند.

۲۰- گویا جرم ستارگان درخشان درهای هستند که بر بساط کبود رنگی افشانه شده اند.

این است آن حکمت آشکار و روشنی که هرکس مختصر هوشیاری داشته باشد متوجه آن می‌شود و از این طریق عبرت و توجهی پیدا می‌کند که در مجموع مخلوقات نظمی حاکم و فراگیر وجود دارد، به گونه‌ای که اگر در جزئی از جزئیات آثار این قدرت دقت کند می‌بیند که از آن آثار، عظمت و نیکویی متجلی است و قابل مقایسه با آثار بشری نیست. به این شرح که اگر پادشاهی از پادشاهان دنیا را در نظر بگیریم، هیچ مناسبتی جز توهم میان افعال خداوند و آنان نیست، مثلاً اگر پادشاهی تصمیم به درست کردن ساختمانی گرفته باشد و نهایت کوشش خود را در زیبایی و استحکام سقف و مرصع کاری به انواع گوهرها به عمل آورد و آن را به گونه‌ای شگفت‌انگیز برای دیدن انسانها زینت بدهد، و نهایت تلاش و ژرفناکترین اندیشه خود را به کار گیرد، نهایت آن، جز این نخواهد بود که کارش شباهت خیالی بعیدی به صنع عجیب پروردگار و ترتیب لطیف فعل خداوند پیدا کند.

بگذریم از این که فعل خداوند در بردارنده حکمتهای پوشیده و رموز نهفته‌ای است که قوای بشری از ادراک آنها ناتوان است. درک اندکی از زیباییهای خلقت نیاز به قریحه لطیف و روشنایی فراوان ذهن دارد. پس باید گفت پاکیزه است خداوندی که اساس همه چیز به دست اوست و به او باز می‌گردند.

حال به دیده عبرت بنگر چه مناسبتی است میان خانه‌ای که بشر بسازد و این خانه عظیم. و چراغ خود را در روشنایی با چراغ آسمان، و خانه خود را در زینت بازیافت آسمان مقایسه کن. پس در نظر داشته باش که این همه را خداوند برای تو و هموعانت آفریده است، تا قوام زندگی و وجود شما بدان پایدار بماند و به حقیقت آنچه را که خداوند آفریده است برکمال و قدرت و حکمت او استدلال کن تا بتوانی پاکیزه از پلیدی به حضرت او بازگردی و شبیه ساکنان آسمان شوی، خداوند را به خلق آسمانها نیازی نیست. زیرا او غنی مطلق است که نیاز به چیزی

ندارد. شگفت از انسان است که گاهی خط زیبایی یا شکلی را بر روی دیواری می‌بیند و از زیبایی آن و مهارت ترسیم‌کننده آن تعجب می‌کند. ولی همین انسان این صنع عجیب و ابداع خداوندی را می‌بیند، عظمت و قدرت صانع، او را به خود نمی‌آورد و جلال و عظمت آفریننده و حکمتش وی را حیران نمی‌کند.

بحث چهارم - برهان عقلی و شرعی در این مورد مطابقت دارند که افلاكِ عالم ۹ تاست و بعضی بر بالای بعضی دیگر قرار گرفته است. از این ۹ تا هفت آسمان به حساب می‌آید، يك كرسی و يك عرش که به عبارتی ناموس الهی نامیده می‌شود. بیشتر این آسمانها دارای ستاره‌اند. ستارگان عبارت از جرمهای منور و مدوری هستند که در جرم افلاك ثابت و مستقر شده‌اند. فلک اول که نزدیک به ماست جز ماه ستاره‌ای ندارد، در فلک دوم تنها عطارد موجود است و ستاره فلک سوم زهره است و در فلک چهارم فقط خورشید وجود دارد و در فلک پنجم جز مریخ ستاره‌ای نیست و ستاره فلک ششم مشتری است. فلک هفتم جز زحل ستاره دیگری ندارد. ستارگان نامبرده را کواکب هفتگانه سیار می‌نامند. دیگر ستارگان را فلک هشتم دربردارد، فلک نهم خالی از ستاره است هرچند برای ما قابل درک نیست. استدلال عقلی حکایت از این دارد که افلاك و آنچه از ستارگان در آن قرار دارند متحرك‌اند و حرکتشان دورانی است. و سخن امام (ع) که فرمود: فی فلک دائرٍ و سقْفٍ سائرٍ و رقیمٍ مائرٍ، مطابق همین استدلال عقلی است.

با روشن شدن حقیقت فوق باید بدانیم که خداوند سبحان تمام موجودات را به بهترین و کاملترین صورت وجود آفریده است، بنابراین همه موجودات افلاك، اندازه و تعداد آنها، حرکات گوناگونشان، چگونگی آسمانها و زمین و آنچه که در زمین از انواع حیوان و نبات و معدن و غیراینها وجود دارند به گونه‌ای هستند که نظام کلی جهان را سامان می‌بخشند و اگر برخلاف آنچه که اکنون دیده می‌شوند بودند، شرّ و ناقص می‌بودند. پس خداوند افلاك، ستارگان و

چگونگی حرکات و وضع آنها را به بهترین صورتی آفریده است و آنها را وسیله حدوث حوادث درعالم کون و فساد قرار داده است و به میزان معینی در آنها حرارت، رطوبت، برودت، ییوست وجود دارد، که آمیختگی بعضی با بعضی زمینه را برای قبول صورتهای مختلفی از حیوان، نبات و معدن قبول می کند. و پیدایش ستارگانی مانند خورشید و ماه تأثیر فراوانی در حیات طبیعی دارند، زیرا با حرکت خورشید، روز و شب پیش می آید. روز، هنگام طلوع خورشید است که زمان کسب و طلب معاش است و آن سبب به وجود آمدن اساس زندگی می شود، که خود سبب سعادت اخروی نیز هست. خورشید در مدت حرکت یومیۀ خود مدام دور می زند و هر قسمت از زمین را پس از قسمت دیگر روشن می کند تا به مغرب برسد. هر قسمتی از جهان بهره خود را از اشراق خورشید به اندازه آمادگی خود می گیرد. اما شب که زمان غروب خورشید است زمینه آرامش و سکون خلق را فراهم می آورد، و این آرامش موجب آسایش و به کار افتادن قوه هاضمه و رساندن غذا به تمام اعضا می شود چنان که خداوند متعال فرموده است: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا^{۲۱} و باز فرموده است: وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا^{۲۲}. خورشید از جهت روشنایی به مثابه چراغی است که اهل هرخانه ای به اندازه نیازشان از آن رفع حاجت می کنند و پس از رفع نیاز نوره کناری می رود و ظلمت که متضاد آن است پدید می آید، زیرا مصلحت جهان هردو را ایجاب می کند. و اما حرکات شمالی و جنوبی خورشید را خداوند سبحان علت پدید آمدن فصول چهارگانه قرار داده است. بنابراین در زمستان حرارت و گیاهان مستور می شوند و مواد لازم برای دریاها به وجود می آید ابرها و

۲۱ - سوره یونس (۱۰): آیه (۶۷): اوست خداوندی که شب را برای آسایش و روز را برای معاش شما

قرار داد.

۲۲ - سوره نبا (۷۸): آیه (۱۰ و ۱۱): شب را لباس و روز را معاش قرار دادیم.

بارانها فراوان می‌شوند و بدن حیوانات به سبب فرونشستن حرارت غریزی قوی می‌شود و در بهار طبیعت به حرکت درمی‌آید و موادی که در زمستان ذخیره سازی شده بود آشکار می‌شوند، پس گیاهان می‌رویند و درختان شکوفه می‌دهند و حیوانات برای ارضای غریزه جنسی به هیجان می‌آیند و در تابستان هوا گرم می‌شود و میوه‌ها می‌رسند و مواد زاید بدن تحلیل می‌رود، چهره زمین خشک و آماده ساختمان و بنا می‌شود. در پاییز سرما و خشکی آشکار می‌شود و به تدریج بدنها برای ورود به زمستان آماده می‌شوند زیرا اگر به یکباره زمستان فرارسد انسانها از بین می‌روند.

اما فایده ماه: با حرکت آن، ماه و سال پدید می‌آید چنان که خداوند متعال فرموده است: **قَدْرُهُ مَنَازِلٌ لِّتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ** ۲۳.

انسان با دانستن حساب، برنظم زندگی از نظر زراعت و شخم زدن توانا می‌شود و خود را برای مواد لازم زمستان آماده می‌کند و با دگرگونی حالت ماه با زیاد و کم شدنش، وضع رطوبت در زمین مختلف می‌شود و زندگی انسان نیز تغییر می‌کند. اگر خداوند افلاک را بدون ستاره می‌آفرید و خلقت افلاک تاریک و ظلمانی می‌بود، آنچه که از اختلاف فصول، گرما و سرما نام بردیم پدید نمی‌آمد. بنابراین استعدادها بارور و شکوفا نمی‌شد و فصلی از فصلی دیگر تشخیص داده نمی‌شد چنان که حق متعال فرموده است: **وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ** ۲۴، و سخن دیگر حق متعال که فرمود: **وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ** ۲۵.

۲۳ - سوره بقره (۱۰): آیه (۵): برای ماه گردش قرار داد تا سال و حساب را بدانید.

۲۴ - سوره نحل (۱۶): آیه (۱۶): ستارگان نشانه‌هایی هستند و به وسیله آنها انسانها راه می‌یابند.

۲۵ - سوره انعام (۶): آیه (۹۷): خدا کسی است که ستارگان را برای شما قرار داد تا در تاریکیهای

این آیات دلالت دارد بر این که ستارگان روشن آفریده شده و اثر آنها در مکانها و زمانها آشکار است. خداوند ستارگان را در افلاک قرار داد و افلاک را متحرک ساخت و اگر افلاک ساکن می‌بودند اثر ستارگان در جایگاه معینی بیش از اندازه بود و استعدادها را از میان می‌برد و بعضی مکانها از اثر و فایده محروم می‌ماند و در این صورت فصول سال متمایز نمی‌شد، سرما و گرما به اندازه نیاز پدید نمی‌آمد، در نتیجه نشو و نمو گیاه و حیوان متوقف می‌شد. خلاصه نظام کلی جهان جز به همین صورت که بهترین نوع وجود است صورت نمی‌پذیرفت. تمام این حقایقی که یاد شد دلالت بر کمال رحمت حق از جهت آفرینش و شمول عنایات خداوند به انسانهاست. زیرا همه آنچه که از منافع ایجاد شده جهان نام بردیم به علو تدبیر و کمال حکمت خداوند متعال مربوط است. و خداوند خود فرموده است: **وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ۲۶.**

اگر بگویند که بر توضیح شما درباره افلاک دو اشکال زیر وارد است:

۱ - ترتیبی که شما درباره ستارگان در هر یک از افلاک بیان کردید مورد اشکال است. زیرا خداوند فرموده است: **إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ۲۶.** سخن دیگر حق متعال: **وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ ۲۷**

۲ - شهاب ثاقبی که طبق آیه قرآن برای راندن شیاطین قرار داده شده است، کدام یک از انواع ستارگان است؟ از آنها که آسمان را زینت داده‌اند یا غیر آنها؟ اگر شهابها از ستارگانی باشند که آسمان را زینت داده‌اند، صحیح نیست زیرا

۲۶ - سوره ابراهیم (۱۴): آیه (۳۳ و ۳۴): برای شما خورشید و ماه را در حرکت و رام آفریدیم و شب و روز را مسخرتان گردانیدیم و آنچه نیاز وجودی شما بود عطا کردیم. اگر بخواهید نعمتهای خداوند را بشمارید قادر به شمارش آنها نیستید، البته انسان ستمگر و ناسپاس است.

۲۷ - سوره ملک (۶۷): آیه (۵): ما آسمان دنیا را با چراغهایی زینت دادیم.

ستارگان زینت دهنده آسمان با پرتاب به سوی شیاطین از بین می‌روند و لازمه این امر به مرور زمان از بین رفتن تمام ستارگان یا تعدادی از آنهاست بدیهی است که این نقصان هرگز به وجود نیامده است و اگر بگویید شهابها غیر از ستارگان زینت دهنده آسمان هستند، این مخالف سخن حق تعالی است که فرمود: *وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ*. این آیه تصریح دارد براین که شهاب رجم کننده شیطان همان چراغها و ستارگان زینت دهنده آسمان می‌باشند.

در پاسخ اشکال اول می‌گوییم: منافاتی میان ظاهر آیه و آنچه که ما ذکر کردیم نیست به این شرح که چون آسمان دنیا مانع نور ستارگان نیست، عقل مردم هنگام نگاه کردن به آسمان و مشاهده ستارگان حکم می‌کند که آسمان دنیا به وجود ستارگان زینت داده شده، پس صحیح است فرموده حق متعال: *إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ*، زیرا زینت آسمان دنیا به ستارگان نسبت به توهم مردم در رابطه با آسمان دنیاست.

پاسخ ما به اشکال دوم این است، که شهابهای ثاقب غیر از ستارگان ثابتند. اما درباره سخن حق متعال: *وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ* می‌گوییم: هرچرم نورانی که درجوا بالا یا در آسمان روشنایی می‌دهد برای مردم روی زمین چراغ به حساب می‌آید، جز این که بعضی از چراغها در طول زمان باقی هستند که از آنها به ثواقب تعبیر می‌شود، و بعضی متغیراند که از آنها به شهاب تعبیر می‌شود. خداوند آنها را ایجاد کرده و رجم شیاطین قرار داده است، نسبت به توهم ما، بر آنها صدق می‌کند که زیور آسمان باشند.

فرموده است: *ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ... تَأْوِيلُ الشَّيْرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ*

در توضیح مطالب فوق بحثهایی به شرح زیر است:

بحث اول - این فصل نیز درباره تفسیر کلام امام (ع): *فَسَوَىٰ مِنْهُ سَبْعَ*

سماوات می‌باشد، زیرا آنچه که امام(ع) در این بحث اشاره فرموده است پیرامون طبقه طبقه شدن آسمانها و ساکن ساختن دسته‌های معینی از فرشتگان در هر طبقه است، زیرا دسته‌بندی آسمان و ساکنان آنها از تمامیت معنای تسویه و تعدیل برای آسمانهاست. اگر اشکال شود که چرا در کلام حضرت شکافتن آسمانها و سکنا دادن فرشتگان، از بیان جریان شمس و ماه در آسمان و آراسته شدن آن به ستارگان آخرتر قرار گرفته با آن که شکافته شدن آسمان مقدم بر اختصاص یافتن بعضی از آنها به ستارگان می‌باشد.

در پاسخ می‌گوییم: اشاره امام(ع) به تسویه آسمانها اشاره اجمالی است. گویا امام(ع) در ابتدا چنین فرض کرده است که خداوند تعالی آسمانها را به صورت کره واحدی آفریده است، چنانکه بعضی از مفسران در تفسیر آیه شریفه: **أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا ثَمًا** همین نظریه را داده‌اند. سپس امام(ع) بالای آسمان و پایین آن را به منزله دوسطح داخل و خارج برای آن کره در نظر گرفته است و پس از آن به بعضی ویژگیهای آسمان که ستارگان و خورشید و ماه باشد اشاره کرده است. بعد از بیان اجمالی آسمان، ستارگان، ماه و خورشید، تفصیل و تمیز هر یک از دیگری را با کلمه «فَتَقَّى» داده و ساکنان هر یک از آسمانها را دسته معینی از فرشتگان دانسته و پس از آن به تفصیل انواع ملائکه پرداخته است. شک نیست که تقدّم بحث اجمالی و سپس تفصیل آن از نظر فصاحت و بلاغت در خطابه بهتر است. تقدیم و تأخیر در کلام(ع) به همین مناسبت انجام گرفته است. با شناخت آنچه که قبلاً ذکر شد باید بدانیم که هر یک از جملات امام(ع) به آیه‌ای از قرآن کریم اشاره دارد، مثلاً این کلام حضرت: **ثُمَّ فَتَقَّى مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى**، مناسب این سخن حق تعالی است: **أَوَلَمْ يَرَالَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ**

وَالْأَرْضَ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا. و این جمله امام (ع): **فَمَلَأْنَنَ أَطْوَارًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ مِنْهُمْ سُجُودًا، لَا يُزَكُّعُونَ، شَبِيهَ** این گفته حق تعالی است: **وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ۲۹ و نظایر این آیه. این کلام امام (ع): **صَّافُونَ لَا يَتَزَايَلُونَ** مانند این فرموده خدای سبحان است که از فرشتگان نقل می‌کند: **وَأَنَّا لَنَخُنُّ الصَّافُونَ وَالصَّاقَاتِ صَفًّا** و این جمله امام (ع): **مَسْبُحُونَ لَا يَسْتَمُونَ،** نظیر این آیه شریفه است: **يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَهُمْ لَا يَسْتَمُونَ.** و این کلام حضرت: **وَلَا تَرَاهُ الْإِبْدَانِ،** شبیه این کلام حق است: **«لَا يَفْتَرُونَ».** این گفته حضرت: **وَمِنْهُمْ أُمَّتَاءُ عَلَى وَحْيِهِ** نظیر این کلام خداست در خطاب به پیغمبر اکرم: **نَزَلَ بِهِ رُوحُ الْآمِينَ عَلَى قَلْبِكَ** ۳۰.

این گفته امام (ع): **وَأَلْسِنَةٌ إِلَى رُسُلِهِ،** مانند این آیه است: **جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا.**

این گفته حضرت: **مُخْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ وَأَمْرِهِ** مانند این آیه است: **تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ** ۳۰ و نیز نظیر این آیه است: **تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ.**

این سخن امام: **وَمِنْهُمْ الْحَفَظَةُ لِعِبَادِهِ،** مانند این سخن خداست: **يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً** ۳۱ و نیز نظیر این آیه: **وَأَنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ** و نظیر این آیه: **لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ.**

این کلام امام (ع): **وَالسَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَانِهِ،** شبیه این آیه است: **وَقَالَ لَهُمْ**

۲۹ - سوره رعد (۱۳): آیه (۱۵): هر که در آسمان و زمین است به طاعت خدا مشغول است.

۳۰ - سوره شعرا (۲۶): آیه (۱۹۳): جبرئیل روح الامین آن را بر قلب تو فرود آورد.

۳۰ - سوره قدر (۹۷): آیه (۴): فرشتگان و روح در شب قدر به فرمان پروردگارشان برای هر امری نازل

می‌شوند.

۳۱ - سوره انعام (۶): آیه (۶۱): برای شما فرشتگان را به نگهبانی می‌فرستد.

خَزَنَتِهَا، و این کلام حضرت: وَالْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ اَكْنَاهِمُ، مانند این سخن خداست: وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ^{۳۲} و کلام امام (ع): بِأَجْنِحَتِهِمْ، مانند این فرموده خداوند متعال است: اولى أجنحه.

بحث دوم - در تفسیر آیه: أَوَلَمْ يَرَالَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كُنَّا نَارْتَقِيهَا فَمَا فَتَقْنَاهُمَا دَانِشْمَنْدَانِ اقوال مختلفی به شرح زیر دارند:

۱- ابن عباس و ضحاک و عطاء و قتاده گفته اند: آسمان و زمین شی واحدی بودند، خداوند میان آنها در فضا فاصله انداخت.

۲- کعب گفته است: خداوند آسمان و زمین را آفریده و بعضی را روی بعضی قرار داده بود، سپس بادی را آفرید و به وسیله آن آنها را از یکدیگر جدا ساخت.

۳- مجاهد و سدی گفته اند که آسمانها طبقه واحدی بودند خداوند آنها را از هم گسیخت و هفت آسمان قرار داد و زمین را نیز چنان کرد.

۴- عکرمه، عطیه و ابن عباس به روایت دیگری که از او نقل شده است گفته اند: معنای این که آسمان بسته بود، این است که آسمان نمی بارید و معنای این که زمین بسته بود این است که گیاه در آن نمی روید. پس خداوند آسمانها را به وسیله باران و زمین را به وسیله گیاه شکافت. این نظر را دنباله آیه... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ تا یاید می کند. نظیر همین آیه است سخن حق تعالی: فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ^{۳۳} و آیه دیگر: «وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدَعِ» و کلام دیگر حق تعالی: اِنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا^{۳۴}

۳۲ - سورة حاقه (۶۹): آیه (۱۷): و عرش پروردگارت را در آن روز هشت ملك برگيرند.

۳۳ - سورة فجر (۵۴): آیه (۱۱): درهای آسمان را گشوديم و سيلابی از آسمان فرو ريختيم.

۳۴ - سورة عبس (۸۰): آیه (۲۵) و (۲۶): ما آب فراوانی از آسمان فرو ريختيم، سپس زمین را از هم

شکافتيم و در آن دانه های فراوان رو يانديم.

۵- بعضی از دانشمندان گفته‌اند: معنای کلام خداوند: کائاتارتقا، این است که امور به‌طور کلی در علم خداوند و لوح محفوظ وجود داشت و این که فرموده است: فَفَتَقْنَا هُمَا، اشاره به این است که در وجود تحقق یافتند و از یکدیگر متمایز شدند. این قول مناسب سه قول اول است و می‌تواند تحقیقی برای آنها باشد. این دانشمندان گفته‌اند کعب را که معتقد بود خداوند بادی را میان آسمانها آفرید، برامر خدا حمل کرده و باد را از جهت مشابهت با امر خدا استعاره دانسته‌اند.

۶- بعضی گفته‌اند که معنای رتق در این آیه منطبق شدن دایره معدل النهار بر بروج است، بنابراین فتق میلی است که بروج افلاک به آن دایرند. اینان در تأیید گفته خود قول ابن عباس و عکرمه را آورده‌اند. ابن عباس و عکرمه معتقد بودند که معنای رتق آسمان این بوده است که نمی‌باریده، و معنای رتق زمین این بوده است که گیاه نمی‌رویانده. بنابراین معنای رتق و فتق به همین معنی که ذکر کردیم اشاره به اسبابی دارد که قول ششم از آن حکایت داشت، زیرا انطباق دو دایره که همان رتق یا بسته بودن دو آسمان است موجب نباریدن باران و خراب شدن عالم پایین می‌گردید و آشکار شدن میل که همان فتق است موجب به وجود آمدن فصول، باریدن باران، رویدن گیاهان و سایر انواع ترکیبات می‌شود.

با دانستن توضیحات فوق روشن می‌شود که سخن امام (ع) «ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى» موافق سه قول اول و قول پنجم است، هر چند تحقیق برای فهمیدن این حقیقت بیشتر لازم است، اما قول ششم هیچ مناسبتی با قول امام (ع) ندارد. به این شرح که سخن امام (ع) «ثُمَّ فَتَقَ...» در معرض بیان چگونگی خلق عالم بالاست و به همین دلیل جمله بعد از این کلام را با «فا» آورده و فرموده است: فَمَلَأْنَهُنَّ أَطْوَارًا مِنْ مَلَائِكَةٍ. رتق و فتق در قول ششم متأخر از بحث اجرام علوی آمده است. با این که ظهور میل به هیچ وجه بر وجود

فرشتگان آسمانی و سکنا یافتن آنها در آسمانها قبول تقدّم نمی کند.

بحث سوم - فرشتگان دارای انواع فراوان و مراتب متفاوتی به شرح زیر

می باشند:

مرتبه اول - فرشتگان مقرب اند، همچنان که خداوند متعال می فرماید: لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ۳۵.

مرتبه دوم - فرشتگانی که عرش الهی را حمل می کنند خداوند متعال می فرماید: الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَبِأَمْرِهِ يَرْجُونَ ۳۶. وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ.

مرتبه سوم - فرشتگانی که بر اطراف عرش می چرخند چنان که خداوند متعال می فرماید: «وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ» ۳۶.

مرتبه چهارم - فرشتگان آسمانها و کرسی هستند.

مرتبه پنجم - فرشتگان عناصر طبیعی قرار دارند.

مرتبه ششم - فرشتگان گماشته بر ترکیبات نبات و معدن می باشند.

مرتبه هفتم - فرشتگان حافظ و نویسندگان کرام اند. در این باره خداوند متعال می فرماید: وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ وَ مِنْ جَمَلِهِ إِنَّ فَرَسَاتٍ لَمْ يَلْمَسْهُنَّ مِنْ دُونِ نَارٍ وَلَا يَسْفِئُنَّ مِمَّا يَمَسُّونَ فِيهَا مِنْ سَحَابٍ مَبْرُورٍ ۳۷. معقبات که در این آیه شریفه خداوند متعال به آنها اشاره فرموده است: لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۳۷.

مرتبه هشتم - فرشتگان بهشت و خزانه داران آنند. خداوند تعالی در این باره فرموده است: وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ.

۳۵ - سوره نساء (۴): آیه (۱۷۲): هرگز مسیح و فرشتگان مقرب از بنده خدا بودن ایبا ندارند.

۳۶ - سوره مؤمن (۳۹): آیه (۷۵): فرشتگان را می بینی که بر اطراف عرش دور می زنند.

۳۷ - سوره رعد (۱۳): آیه (۱۱): برای خدا فرشتگانی است که پیاهی می آیند، از پشت سر و پیش رو

مرتبه نهم - فرشتگان گماشته برآتش. حق متعال فرموده است: **عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ** و در جای دیگر فرموده است: **عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرٍ** و باز فرموده است: **وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ الْأَمْلَئِكَةَ** ۳۸

پس از دانستن مراتب فرشتگان می‌گوییم همه دانشمندان براین اتفاق نظر دارند که فرشتگان موجودات جسمانی نیستند که مانند انسان و چهارپایان رفت و آمد داشته باشند بلکه درباره فرشتگان دوقول است:

اول قول متکلمان که معتقدند فرشتگان اجسام نورانی و الهی هستند، وجودشان خیر و سعادت است، برانجام کارهای سخت توانایند، دارای عقل و فهم می‌باشند، بعضی از آنها نزد خدا قرب و منزلت داشته و از نظر درجه کاملترند، خداوند متعال از آنها چنین حکایت می‌کند: **وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ** ۳۹.

قول دوم قول غیر متکلمان است، آنها معتقدند که فرشتگان جسم نیستند، بعضی از آنها از جسمیت و دخالت در اجسام مجزّدند، بعضی از فرشتگان از جسمیت مجزّدند ولی از دخالت در اجسام مجزّد نیستند و بعضی از آنها مجرد نیستند، جسمانی و حلول کننده در اجسام و قائم به اجسام هستند. برای غیر متکلمان در ترتیب درجات یادشده تفصیلی به شرح زیر است:

اما فرشتگان مقرب اشاره است به ذوات مبرا از جسمیت و جهت و نیاز به غیر و تصرف در امور جسمانی.

فرشتگان حمل کننده عرش الهی ارواحی هستند که به تنظیم کارهای عرش گماشته شده‌اند، تنظیم کننده کار عرش هشت فرشته‌ای هستند که در قرآن آمده است: **وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ** و اینان رؤسای فرشتگانی

۳۸ - سوره مدثر (۷۵): آیه (۳۱). و ما خازنان دوزخ را غیر فرشتگان قرار ندادیم.

۳۹ - سوره صافات (۳۷): آیه (۱۶۴): هیچ يك از ما فرشتگان نیست جز این که او را در بندگی حق

هستند که تنظیم کارهای کرسی و آسمانهای هفتگانه را برعهده دارند. توضیح این که کرسی و آسمانها به منزله بدن آن فرشتگان است و اینها اشخاصی هستند که با بدنهایشان عرش را بالاتر از فرشتگان دیگر حمل می کنند.

اما فرشتگان گرداگرد عرش الهی ارواحی هستند که حامل کرسی و گماشته و مسلط بر آن می باشند. فرشتگان آسمانها ارواحی هستند که بر آسمانها گماشته شده اند و کارهای آسمان از حرکت و اراده به اذن خداوند متعال در اختیار آنهاست.

همچنین فرشتگان عناصر، کوهها، دریاها، صحراها، خشکیها و دیگر ترکیبات از معدن و نبات و حیوان هر يك با اختلافی که دارند برانجام فعل مخصوصی موکل اند.

درباره فرشتگان حافظ و نویسندگان کرام چند قول آمده است به ترتیب زیر:

۱ - بعضی گفته اند خداوند متعال طبایع متضاد را مخلوط و عناصر بیگانه با یکدیگر را در هم آمیخت و از این آمیزش و خلط، آمادگی فراهم شد که نفس مدبّر و قوای حسیّه محرکه را بپذیرد. بنابراین منظور از فرشتگان حافظی که خداوند آنها را فرستاده است همین نفوس و قوایی است که طبیعت را در آمیختگی و ویژگی اعمالشان حفظ می کنند و آنچه را که در الواح خود می نگارند صورت کارهایی است که نفوس انجام می دهند تا در روز قیامت بر علیه خود آنها شهادت دهند، چنان که خداوند تعالی فرموده است: **قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَعَرَّثْنَهُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ شَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ إِنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ** ۴۰.

معقباتی که از پیش رو و پشت سرحافظ انسانند همینها هستند. بنا به قولی حفظه برای بندگان غیر از حفظه علیه آنها می باشند و کاتبان نیز دو دسته اند.

۴۰ - سورة انعام (۶): آیه (۱۳۰): آنها می گویند گواهی می دهیم برضد خودمان و زندگی دنیا آنها را

فریب داد و برزبان خود گواهی می دهند که کافر بودند.

بزودی توضیح بیشتری خواهیم داد.

۲ - بعضی از قدا گفته‌اند نفوس بشری و ارواح انسانی باطناً مختلف‌اند. بعضی نیکوکار و بعضی شرور، بعضی کُند فهم و بعضی زیرک، بعضی بدکار و بعضی عقیف، بعضی آزاده و بعضی پست، بعضی شش‌سریف و بعضی دنی‌می‌باشند. برای هر طایفه‌ای از این ارواح زمینی، روحی آسمانی است که نسبت به ارواح پست زمینی مانند پدری مهربان و آقایی بخشنده درکارهای مهم، آنها را یاری می‌دهد، چه در خواب و چه در بیداری، گاهی به طریق رؤیا و گاهی به گونه الهام. همان روح آسمانی مبدأ است برای آنچه که از خیر و شر در آن روح زمینی پدید می‌آید. این مبادی در اصطلاح علما، طبیعت تام نامیده می‌شود. یعنی آن ارواح فلکی در طبیعت، نسبت به ارواح زمینی کامل و تمام هستند و همان ارواح فلکی حافظ منافع انسان و ضرر و نیازهای او می‌باشند چنان که خداوند متعال فرموده است: **فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ۴۱**.

۳ - بعضی دیگر گفته‌اند که برای نفوس وابسته به این اجساد با نفوسی که از بدن جدا شده‌اند همگونی و مشابهت می‌باشد. پس نفوس جدا شده از بدن به گونه‌ای میل و کشش به نفوسی دارند که از بدن جدا نشده‌اند، زیرامیان نفوس مشابهت و موافقتی وجود دارد. بنابراین نفوس مفارق از بدن نفوس مرتبط با بدن را مطابق طبعشان یاری می‌دهند و بر آنها گواهند چنان که خداوند تعالی فرموده است: **مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ. وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ ۴۲**.

۴۱ - سوره عبس (۸۰): آیات (۱۳ تا ۱۶): در الواح پر ارزش ثبت است الواحی و الاقدر و پاکیزه، به

دست سفیرانی است، ولامقام و فرمانبردار و نیکوکار.

۴۲ - سوره ق (۵۰): آیه (۱۸): هیچ سخنی را انسان تلفظ نمی‌کند مگر نزد آن فرشته‌ای مراقب و

آماده‌است و هر انسانی که وارد محشر می‌شود يك سوق دهنده و يك گواه همراه اوست.

اما فرشتگان بهشت: باید توجه داشت که هشت بهشت در قرآن نام برده شده است که عبارتند از جنّتِ نعیم - جنّتِ فردوس - جنّتِ خُلد - جنّتِ مأوا - جنّتِ عدن - جنّتِ دارالسلام - جنّتِ دارالقرار و جنّتی که پهنای آن به مساحت زمین و آسمانهاست که برای پرهیزکاران آماده شده است و بر بالای همه اینها عرش پروردگار صاحب جلال و اکرام قرار دارد.

پس از دانستن این حقیقت، برای بهشتهای نامبرده، ساکنان و نگهبانانی از فرشتگان وجود دارد. اما ساکنان بهشت فرشتگانی هستند که از عبادت پروردگارشان تکبر نمی‌ورزند، شب و روز آماده تسبیح گفتن‌اند و خستگی ندارند و همانها فرشتگانی هستند که در بهشت با بندگان صالح و مخلص خدا با مهربانی و بشارت برخورد می‌کنند. توضیح این‌که انسان مطیع، هرگاه در فرمانبرداری به کمال برسد و به آخرین درجه صورت انسانی نایل شود و به وسیله اعمال نیک و آنچه از کارهای پاکیزه انجام می‌دهد و مستحق صورت ملکی و رتبه آسمانی شود، فرشتگان پاکیزه با مهربانی و رحمت و شفقت او را ملاقات می‌کنند و با روح و ریحان از او استقبال به عمل می‌آورند، چنان که قابله‌ها و دایه‌ها فرزندان پادشاهان را به بهترین جامه‌های دنیا و لباسهای سندس و استبرق می‌آرایند، و از بهترین عطرها استفاده می‌کنند، این فرشتگان نیز با بندگان صالح خدا با شادی و شادمانی برخورد می‌کنند و آنها را به تماشای بهشت می‌برند از لذتها و خوشیها اموری را به آنها نشان می‌دهند که در این دنیا چشمی ندیده، گوشی نشنیده و حتی به قلب هیچ انسانی خطور نکرده است. با بندگان حضرت حق در بهشت تا وقتی خدا بخواهد با برخورداری از بخشش غیر قابل انقطاع می‌مانند. و اخبار بهشتیان را به اهل دنیا در خواب می‌نمایانند و هر گاه روز قیامت کبرا فرا رسد فرشتگان رحمت با بندگان صالح خدا به بهشت پرنعمت با شادی پایان ناپذیر پرواز می‌کنند. در آن بهشت مرگی وجود ندارد در غرفه‌هایی که

بالای آنها نیز غرفه‌هایی وجود دارد و در پایین غرفه‌ها رودها جاری است اقامت می‌کنند. و سرانجام کلامشان این است که سپاس سزاوار پروردگار جهانیان است.

بعضی از حکمای اسلامی گفته‌اند: فرشتگانی که با روح و ریحان بندگان صالح را ملاقات می‌کنند موجودات روحانی کره زهره و مشتری هستند. گویا اینها می‌خواهند بگویند نفوس پاک و سعادت‌مند انسانی هرگاه از بدن جدا شود قوه واهمه را به همراه خود دارد و صور خیالی پدید آمده براساس وعده الهی درباره بهشت، باغها، نهرها، میوه‌ها، حورالعین، کأس معین، لؤلؤ و مرجان و ولدان و غلمان برحسب استعداد و طهارت آن نفوس و امیدواری ثواب آخرت به صورتهای عقلی درنهایت ارزشمندی و زیبایی و متناسب صورخیالی امور یادشده برای او ایجاد می‌شود.

چون ستاره زهره و مشتری اثر کاملی درآماده کردن نفوس برای صور خیالی زیبا و شادی و شادمانی دارند. به همان گونه که به جنبه روحانی این دو ستاره کارهای نیک نسبت داده شده است برخوردار انسان نیز بعد از مفارقت از بدن با مهربانی و رحمت و شفقت به جنبه روحانی آن دو ستاره نسبت داده شده است.

اما خزانه داران بهشت: بعید نیست که به اعتباری همان ساکنان بهشت باشند ولی به لحاظ وظایفی که دارند خازن نام گرفته‌اند. توضیح این که، خازن سرپرست درهای خزانه برای گشودن در خزانه و تقسیم خزانه بین مستحقان به اذن پروردگار است، و همچنین بستن در آنها و بازداشتن غیرمستحق از دسترسی به محتوای خزانه از جمله وظایف اوست. چون ملائکه خازن سرپرست افاضه کمالات، تقسیم نعمت و احسان به مستحقان، نگهبانی و بازداشتن غیر مستحق از اموال خزانه، و نوازش مستعدان و فرمانبرداران به اذن خدا و حکمت او می‌باشند به این اعتبار بر آنها خزانه‌داری بهشت صدق می‌کند. اینان همان

کسانی هستند که از هر دری بر مؤمنان وارد شده و می گویند: درود بر شما به خاطر آنچه که صبر کردید چه زیباست خانه آخرت.

بعضی از دانشمندان گفته اند هرگاه بنده ای نفس خود را ریاضت بدهد تا به کمال مرتبه قوه نظری و مراتب قوه عملی برسد، او به وسیله هر مرتبه ای از آن مراتب برای کمال خاصی که از جانب خدا به او افزوده می شود آمادگی پیدا می کند. فرشتگان به نزد او می آیند و از هر بابی با سلام و تحیت و اکرام وارد می شوند. رضای به قضای خدا، خیر باشد یا شر، باب بزرگی از آن ابواب است. پس فرشته ای که از این در وارد شود به رضای خدا وارد می شود، چنان که خداوند تعالی فرموده است: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَهَٰذَا رِضْوَانُ خَازِنٍ جَنَّاتٍ اسْتَبَدَّتْ

أَمَّْا فرشته آتش؛ بعضی از فضلا گفته اند: آنها نوزده نوع فرشته مأمور زبانه آتش اند که فرمان خدا را عصیان نمی کنند. پنج دسته آنها همانهایی هستند که به اذن خدا اخبار را از خارج به داخل جهنم منتقل می کنند. يك رئيس، دو خازن، يك دربان، و يك فرشته کارگر دارند. و دو فرشته غضب و شهوت و هفت نفر دیگر گماشته بر امر غذای جهنمیان می باشند. توضیح این که هرگاه روز قیامت کبرا فرا رسد و انسان از کسانی باشد که زندگی دنیا را برای خود به آن حد انتخاب کرده که جایگاهش جهنم شده باشد، این نوزده فرشته عذاب او را به خاطر انجام زشتیها، و ارتکاب گناه و دوری از فرمان خدا به جهنم منتقل می کنند. خداوند تعالی فرموده است: وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ، وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ، ثُمَّ يُجْزَىٰهُ الْجِزَاءَ الْأَوْفَىٰ، وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ۴۳.

۴۳ - سوره نجم (۵۳): آیه (۳۹): و این که برای آدمی جز آنچه به سعی (و عمل) خود انجام داده

(ثواب و جزایی) نخواهد بود و البته انسان پاداش سعی و عمل خود را (در دنیا و برزخ) بزودی خواهد دید سپس (در آخرت) به پاداش کاملتری خواهد رسید و کار خلق عالم به سوی خدا منتهی می شود.

این نوزده فرشته‌ای که بعضی فضلا گفته‌اند، فرشتگان آتش‌اند. ولی با انسان فرشتگان دیگری از فرشتگان بهشت همراهند، توضیح این که هرگاه انسان فرشتگان را در دنیا مطابق اوامر خدا به استخدام درآورد و در فرمانبرداری خدا با آنها موافقت کند بی‌آنکه از آنها چیزی که خلاف خلقشان است بخواهد به وسیله آنها از ارتکاب محارم و نواهی خداوند به دور می‌ماند. توفیق را از خدا آرزو می‌کنم.

بحث چهارم - امام (ع) انواع دیگری از فرشتگان را نام برده است و به تفاوت مرتبه‌شان در عبادت و خشوع با عبارت سجود، رکوع، صّف و تسبیح اشاره کرده‌است. توضیح این که خداوند سبحان هردسته از فرشتگان را به مرتبه معینی از کمال و علم و قدرت اختصاص داده‌است. که هیچ مرتبه پایینی به مقام و مرتبه فوق نمی‌رسد. هردسته‌ای که نعمت خدا بر آن کاملتر باشد، عبادت او برتر و فرمانبرداری آن شایسته تر است.

سجود و رکوع و صّف و تسبیح عباداتی هستند که در میان خلق رایج‌اند ولی از نظر بیان معنای خشوع و خضوع متفاوت هستند. و نمی‌توان آنها را در اینجا به معنای ظاهری که مردم می‌فهمند گرفت زیرا نهادن پیشانی بر زمین برای سجده و خم کردن پشت برای رکوع و حرکت دادن زبان برای تسبیح، اموری هستند که دلالت برابرزار و اسبابی دارند و مخصوص بعضی از حیوانات می‌باشد، زیرا حیوانات دارای اعضا و جوارح‌اند. اما در مورد فرشتگان سزاوار این است که تفاوت مراتب یادشده به سجود و رکوع و صّف و تسبیح بر تفاوت کمال فرشتگان در خضوع و خشوع برای کبریایی خدا و عظمت او حمل شود و به اصطلاح اطلاق کردن لفظ ملزوم است (خضوع) بر لازم آن (سجود) زیرا سجود در لغت به معنای انقیاد و خضوع می‌باشد.

با توضیح بالا احتمال دارد که کلام امام (ع) درباره فرشتگان که بعضی از

آنها سجود می‌کنند، اشاره به فرشتگان مقرب باشد، زیرا درجه آنها کاملتر از درجات فرشتگان دیگر است. پس نسبت عبادت و خضوعشان نسبت به خضوع فرشتگانی که در مرتبه پایین قرار دارند، مانند نسبت خضوع سجده به خضوع رکوع می‌باشد، بدیهی است که سجده نسبت به رکوع بیان‌کننده خضوع بیشتری است. اگر اشکال شود که شما در گذشته گفتید فرشتگان مقرب نه مدبر جسم‌اند و نه متعلق به جسم، پس چگونه درست است که از ساکنان آسمانها باشند و از فرشتگانی که آسمانها از آنها پر شده است.

در پاسخ می‌گوییم: در علاقه چیزی به چیزی و اضافه آن چیز به آن، کمترین مناسبت بین آن دو کفایت می‌کند و این مقدار مناسبت در این جا میان اجرام سماوی و این دسته از فرشتگان وجود دارد. و آن مناسبت، یا مناسبت علت و معلول است یا شرط و مشروط. و چنان که جایز است خداوند جلّ جلاله در لفظ قرآن کریم به عرش و تسلط بر آن اختصاص یابد، با این که خداوند تعالی از داشتن این مناسبت منزّه است، و در حکمت عظمتی که برای خداوند ثابت شده است برای خلق وجود ندارد. پس به طریق اولی جایز است که در آسمان بودن را به فرشتگان مقرب نسبت دهیم. هر چند این فرشتگان از داشتن جسم منزّه و از تدبیر در جسم به دور باشند: چون امام (ع) بیان‌کننده و گوینده مطلبی است که منظور رسول اکرم و قرآن کریم است و چیزی که از ذهن و فهم به دور باشد بیان ندارد، بلکه کلام آن حضرت برای بالا بردن فهم و اندیشه است.

قول امام (ع) درباره فرشتگان که فرمود بعضی از آنها در حال رکوع‌اند احتمال دارد اشاره به حاملان عرش باشد زیرا آنها از فرشتگان دیگر کاملترند. پس نسبت عبادت آنها به عبادت دیگران مانند نسبت خضوع رکوع به خضوع صفت می‌باشد و عبارت امام که فرمود: **وَمِنْهُمْ صَافُونَ** احتمال دارد اشاره به

فرشتگان طواف کننده اطراف عرش باشد. در تفسیر این کلام امام (ع) گفته اند: منظور فرشتگانی هستند که برای ادای عبادت به صف ایستاده اند چنان که خداوند متعال از آنها چنین خبر داده است: **وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّاقُونَ** .

تحقیق و توضیح این که هر یک از انواع فرشتگان دارای مرتبه معینی از کمال می باشند که به آن درجات اختصاص یافته اند و از حالتی که دارند تغییر وضع نمی دهند و این شباهت به صفهای منظمی دارد که تغییر نمی کند. از چیزهایی که تأیید می کند منظور از فرشتگان صفّ، طواف کنندگان اطراف عرش می باشد مطلبی است که در خبر آمده است و آن این که در اطراف عرش هفتاد هزار صف از فرشتگان تشکیل شده که دستهایشان را برشانه نهاده و صدایشان به تکبیر و تهلیل بلند است و در پشت سر آنها صد هزار صف دیگر از فرشتگان است که دست راستشان را بر دست چپشان نهاده و تسبیح می گویند.

احتمال دارد مقصود امام (ع) که فرمود: **وَمُسَبِّحُونَ** ، فرشتگان در صفّ و غیر آنها باشند و او عاطفه در **وَمُسَبِّحُونَ** هر چند اقتضا دارد که مسَبِّحُونَ غیر از فرشتگان در صفّ باشد، ولی این مقدار مغایرت در این جا حاصل است، زیرا آنها که تسبیح می گویند از جهت این که تسبیح گو هستند از فرشتگان اهل صفّ جدا محسوب می شوند. بدین لحاظ جایز است که فرشتگان را به دو نوع تقسیم کرده و بعضی را بر بعضی عطف بگیریم. این جامعیت را که به لحاظی صاقون و به لحاظی مُسَبِّحُونَ باشند، سخن حق تعالی تأیید می کند وقتی که از قول فرشتگان می فرماید: **أَنَا لَنَحْنُ الصَّاقُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ** . و احتمال دارد مسَبِّحُونَ نوعی یا انواعی دیگر از فرشتگان آسمانها باشند.

منظور امام (ع) از این سخن که فرمود: «دسته‌ای از فرشتگان ساجدانند و رکوع انجام نمی دهند و دسته‌ای راکع اند و از رکوع بلند نمی شوند و گروهی صفّ ایستاده اند و صف را به هم نمی زنند و دسته‌ای تسبیح گویند و از تسبیح گفتن

خسته نمی‌شوند؛ اشاره به کمال فرشتگان در مرتبه‌های معینی است که هر یک نسبت به مرتبه‌های پایین‌تر کامل‌ترند و ضمناً تأکیدی است بر این که بر این عبادات نقصانی عارض نمی‌شود، زیرا رکوع هر چند عبادت است و نسبت به سجد و نقصان است و سر برداشتن از رکوع برای رکوع کننده نقصان رکوع محسوب می‌شود و به همین ترتیب بهم زدن صف نقصانی است در آن و خستگی در تسبیح نقصان و اعراض از مقصود است. بعلاوه خستگی و ملال عبارت از دوری نفس از چیزی به سبب خستگی بعضی از قوای طبیعی است و این در حق فرشتگان آسمانی که قوای طبیعی ندارند قابل تصور نیست.

اما فرموده امام (ع): «آنها را خواب فرا نمی‌گیرد» صدق آن بخوبی روشن است، بدین توضیح که خواب رفتن آنها لازمه‌اش صحیح بودن خواب برای آنهاست. وقتی خواب برای آنها صادق نیست عارض شدن خواب بر آنها نیز باطل است. دلیل صادق نبودن عروض خواب بر آنها این است که خواب عبارت است از تعطیل شدن حواس ظاهری از کارهایی که انجام می‌یابد، به این دلیل که روح کشش برای انجام کار ندارد. و پس از برطرف شدن خستگی و ضعف، روح کشش انجام کار را پیدا می‌کند. چون فرشتگان آسمانی از این اسباب و ابزار منزّه و پاک‌اند خواب در حق آنها صحیح نبوده و آنها را فرا نمی‌گیرد.

امام (ع) سهو عقول و غفلت و نسیان را از فرشتگان به دور دانسته است. در توضیح باید گفت که غفلت عبارت است از عدم دریافت و تعقل چیزی در حال و این معنی از سهو و نسیان عمومی‌تر و به منزله جنس است برای آن دو. توضیح این که سهو بی‌خبر شدن از چیزی است به وسیله گرفتاری نفس و توجه آن به امور مهم دیگر، با وجودی که صورت یا معنای آن شیء در قوه خیال یا ذاکره انسان وجود دارد.

اما فراموشی، غفلت از چیزی همراه با محو شدن صورت یا معنای آن از

قوة خیال و ذاکره به طور کلی است، به همین دلیل است که فراموش کننده چیزی برای به دست آوردن مجدد آن نیازمند تلاش است و باید برای به دست آوردن دوباره آن خود را به زحمت اندازد. با توضیحی که داده شد تفاوت میان غفلت، سهو و نسیان روشن شد. با در نظر گرفتن معانی غفلت و سهو و نسیان معلوم شد که این سه امر از لواحق قوای انسانی هستند، پس لازم است که از فرشتگان آسمانی سلب شود، زیرا مسلم است که فرشتگان آسمانی دارای قوای جسمانی نیستند.

امام (ع) پس از آن که سهو عقول را از فرشتگان نفی کرده است معنای عمومی تری را که غفلت است از فرشتگان سلب فرموده است، زیرا سلب غفلت از فرشتگان لازمه اش سلب نسیان از آنها می باشد هر چند نفی سهو از فرشتگان در سلب نسیان از آنها کافی بوده ولی سلب غفلت را برای تأکید ذکر کرده است. اما سخن حضرت که فرمودند: «فرشتگان فترت در ابدان ندارند»، برای این است که فترت توقف اعضای بدن از عمل است و نقصان یافتن اعضا به سبب خستگی که در روح بدن پدید می آید و پس از استراحت مجدداً اعضا آماده انجام کار می شوند و همه اینها از توابع مزاج حیوانی است، بنابراین در سلب آنها از فرشتگان چاره ای نیست.

امام (ع) درباره بعضی دیگر از فرشتگان می فرمایند: «آنان امین وحی خدا و به منزله زبان برای رسول خدا می باشند و در رساندن احکام و اوامر الهی آمد و رفت می کنند.» بعید نیست که این قسم از فرشتگان داخل در اقسام قبلی باشند، ذکر مجدد آنها به اعتبار صفت امانت بروحی و رسالت و رساندن امر خدا به انبیا و غیر آنان می باشد، زیرا از جمله فرشتگان مرسل جبرئیل (ع) است و او از فرشتگان مقرب خداست.

چون ثابت شده است که وحی و سایر افاضات از جانب خداوند تعالی

بربندگان به واسطه فرشتگان انجام می‌گیرد و چگونگی آن را قبلاً دانستی، ناگزیر صحیح است که بعضی فرشتگان امنای به روحی و خیرگزاران نسبت به پیامبر باشند. زیرا امین نگهبانی است برای چیزی که حفاظت آن را به عهده گرفته تا به مستحقش برسانند. و علاوه بر آن وحیی که به واسطه فرشتگان نازل شود از هر جهت محفوظ و به دور از خلل سهو می‌باشد، چون لازمه سهو که قوای جسمانی است در فرشتگان نیست. و به طور عمد نیز موجبی برای خلاف نیست، زیرا خداوند متعال می‌فرماید: **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**^{۴۴} این سخن امام (ع) که آنها زبان گویایی به سوی رسولان هستند، استعاره زیبایی است. درمثل گفته می‌شود فلان شخص زبان قومش می‌باشد، یعنی احوال آنها را بروشنی بیان می‌کند. پس برچنین شخصی کلمه زبان اطلاق می‌شود زیرا از هرچه در نفس وجود دارد پرده برمی‌دارد و چون فرشتگان در ادای خطابات خداوند کریم میان پیامبران و حق واسطه هستند و اوامر حق را برای آنها توضیح می‌دهند، استعاره آوردن لفظ زبان گویا برای آنها به دلیل وجه مشابهتی که در این مورد وجود دارد زیباست.

منظور امام (ع) در این جا از اختلاف ملائکه و رفت و آمد آنها به فرمان خدا و رساندن احکام خدا به طور پیاپی به مردم می‌باشد و منظور از قضای الهی امور حتمی است. در مثل گفته می‌شود این قضای الهی است، یعنی حکم قطعی. بنابراین از کلمه قضا معنای مصدری منظور نیست، بلکه معنای قضای الهی نوشته لوح محفوظ به قلم الهی است درباره آنچه بوده و خواهد بود، و آن امری است که از تقدیر خداوند گذشته است. چنان که رسول خدا فرموده است: **قلم از آنچه که باید بنویسد فراغت یافته و خشک شده است.**

۴۴ - سورة نحل (۱۶): آیه (۵۰): آنها از پروردگارشان می‌ترسند و به آنچه فرمان داده می‌شوند عمل

اگر گفته شود چگونه صحیح است فرشتگانی که آمد و رفت می‌کنند همان فرشتگان ساجد باشند چون کسانی که همواره ساجدند چگونه تصور می‌شود که با این وصف در انجام رسالت و نزول و صعود و اوامر و نواهی خدا به رسولان آمد و رفت داشته باشند؟

در پاسخ می‌گوییم: قبلاً توضیح دادیم که سجود فرشتگان به معنای نهادن پیشانی بر زمین، به گونه‌ای که ما انجام می‌دهیم نیست، بلکه سجود آنها کمال عبودیتشان برای خدای تعالی و نهایت خضوعشان تحت فرمان قدرت او و نیازمند بودنشان در امکان و حاجت تحت سلطه و جوب وجود خداوند می‌باشد. بدیهی است که میان سجود به این معنی و رفت و آمدشان برای رساندن اوامر خداوند تعالی به منظور انجام احکام الهی طبق مشیت و امر خدا منافاتی نیست بلکه انجام تمام این امور کمال عبودیت و خضوع آنها برای جلال خدا و اعترافشان برای کمال عظمت الهی است.

درباره این جمله امام که فرمود «بعضی از فرشتگان حافظان بندگان هستند» می‌گوییم که دو چیز قبلاً باید دانسته شود: یکی این که حفظه به چه معناست، دوم آن که مقصود از حفظه چه کسانی هستند؟

در توضیح معنای حفظه باید بدانیم که بعضی از آنها حفظه برای عبادند چنان که خداوند تعالی فرموده است: **لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ** و بعضی از آنها حفظه بر عبادند چنان که حق تعالی می‌فرماید: **وَيُرْسَلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةٌ**، مقصود از حفظه برای عباد فرشتگانی هستند که به امر خداوند تعالی بندگان را از آفاتی که بر آنها عارض شود حفظ می‌کنند و مقصود از حفظه بر عباد فرشتگانی هستند که اعمال انسان را از طاعات و معاصی ضبط می‌کنند، چنان که خداوند تعالی فرموده است: **«كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ»** و در جای دیگر می‌فرماید: **«مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ»** ابن عباس گفته است که با

هرانسانی دوفرشته است یکی درست راست و دیگری درست چپ اوست هرگاه انسان حسنه‌ای را برزبان بیاورد آن که بردست راست است می‌نویسد و هرگاه گناهی را برزبان جاری کند فرشته سمت راست به فرشته سمت چپ می‌گوید صبرکن شاید از این گناه توبه کند و اگر توبه نکرد خود او نوشته می‌شود.

مفسران گفته‌اند فایده وجودی این دو فرشته این است که شخص مکلف هرگاه بداند که فرشتگانی بر او گماشته شده‌اند و اعمال او را ناظرند و در کتابهایی می‌نویسند و در موقف قیامت به طور علنی بر او عرضه می‌کنند. چنین علم و اعتقادی انسان را از کارهای زشت باز می‌دارد.

احتمال دارد که تعدّد مذکور در حفظه، تعدّد به حسب ذات باشد، بدین معنی که فرشتگان دو دسته باشند. حافظان منافع و کاتبان اعمال بد انسان. و احتمال دارد که به حسب ذات یک دسته و به حسب وظیفه دو دسته باشند. بعضی که تصوّر کرده‌اند که حفظه منافع عباد همان قوایی می‌باشند که خداوند تعالی از آسمان جود خود بر جسم انسانها نازل فرموده‌است، ناگزیر باید حفظه بر عباد را زمینه همان قوا بدانند. با این حساب معنای نوشتن سیئات و حسنات و ضبط آنها بر له یا علیه عباد، یا به این معناست که آنچه از صفات و سیئات از عبد صادر می‌شود در علم آن مبادی وجود دارد و یا معنای کتابت این است که صورت افعال خیر و شری که انسان انجام می‌دهد به قلم افاضه خداوند بر حسب استعداد انسان در لوح نفسش نوشته می‌شود. نظر به معنای یادشده، آنچه ابن عباس نقل کرد که فرشته سمت چپ برای نوشتن گناه به خاطر توبه بنده صبر می‌کند، بدین معنی خواهد بود که مادام که گناه در جوهر نفس عبد قابل تغییر است ثبت نمی‌شود. زیرا رحمت خداوند تعالی وسیع است و هرگاه از آن گناه توبه کند در لوح نفسش نوشته نمی‌شود. و اگر توبه نکند تا ملکه راسخ در

نفسش شود، نوشته می‌شود و روز قیامت به خاطر آن عذاب خواهد شد. بنابراین قول احتمال دارد حفظة بر عباد عیناً همان حفظة، برای عباد باشد. زیرا نفس در جوهریت خود آنچه از خیر و شر انجام می‌دهد حفظ می‌کند و در روز قیامت بر خود شماره می‌کند، آن‌گاه که عوارض بدن زایل شود آنچه را که در جوهر نفس وجود دارد مفصل و مصور می‌بیند و از نفس چیزی غایب نخواهد بود چنان که خداوند متعال فرموده است: **يَوْمَ تَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا** ۴۵ و باز می‌فرماید: **وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا** ۴۶ و باز فرموده است: **إِذَا بُعِثَ رَافِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَافِي الصُّدُورِ** ۴۷.

معنای این کلام امام (ع) که حافظان انسان از فرشتگان آسمانند این است که اصل آنها از فرشتگان آسمان است و بعد به زمین فرستاده می‌شوند. درباره این فرموده حضرت که فرمود: **أَمَّا السَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَانِهِ** در گذشته توضیح داده شد. فرموده است: **وَمِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ... تَالِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْنَاظُهُمْ**.

چنان که از بسیاری روایات استفاده می‌شود این صفات در وصف ملائکه حامل عرش بیان شده است. پس بی‌مناسبت نیست که در کلام امام (ع) منظور همان فرشتگان باشند. این موضوع از میسره بدین عبارت روایت شده است: «پای آن فرشتگان در زمین پایین و سرهایشان عرش را شکافته است. چنان خاشع‌اند که چشمهایشان را بخوبی باز نمی‌کنند، از ساکنان آسمان هفتم خدا ترس‌ترند و

۴۵ - سورة آل عمران (۳): آیه (۳۰): روزی که هر نفسی آنچه را از خیر و شر انجام داده است آماده

می‌یابد و دوست می‌دارد که میان او و آن اعمال فاصله زیادی وجود داشته باشد.

۴۶ - سورة اسراء (۱۷): آیه (۱۳): روز قیامت برای انسان کتاب گشوده‌ای را ظاهر می‌سازیم و به او

می‌گوییم کتابت را بخوان و خودت برای حسابرسی خویش کافی هستی.

۴۷ - سورة عادیات (۱۰۰): آیه (۹): آنگاه که از قبرها برانگیخته شوند آنچه در سینه‌هاست بروز کند.

باز ساکنان آسمان هفتم بیشتر از آسمان ششم از خدا می‌ترسند و به همین ترتیب تا آسمان دنیا».

ابن عباس از پیامبر(ص) نقل کرده‌است که «در عظمت پروردگار فکر نکنید ولی در خلق فرشتگان فکر کنید زیرا یکی از آنها که اسرافیل نام دارد زاویه‌ای از زوایای عرش را بردوش دارد، درحالی که پاهای او در زمین پایین است و سرش از آسمان هفتم بالاتر قرار دارد و در برابر عظمت خداوند چنان کوچک است که گویا وَصَّع است (وَصَّعُ پرنده بسیار کوچکی است)».

باز از ابن عباس نقل شده‌است که «وقتی خداوند حَمَلَهُ عرش را آفرید به آنها دستور داد که عرش را حمل کنید، آنها نتوانستند، سپس به آنها فرمود بگویند: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. وقتی که این جمله را ادا کردند پاهایشان توانایی یافت و تا زمین هفتم فرو رفت و استوار نمی‌شد. سپس برپای هریک از فرشتگان اسمی از اسمهای خداوند نوشته شد آنگاه پاهایشان استوار شد.

معنای صحیح این خبر این است که وجود، بقا، حول و قوّه فرشتگان در وظیفه‌ای که برعهده دارند از حول و قوّه خداست. پس اگر خداوند سبحان آنها را آفریده و به آنها دستور حمل عرش را داده‌است باید در آنها به حول و قوّه الهی، توانایی این کار باشد و اگر حول و قوّه الهی نبود، قادر به حمل ذره‌ای از ذرات مخلوقات و آفریده‌ها نبودند چه رسد به این که کارگردانی عرش را که از بزرگترین جرمهای عالم است به عهده داشته باشند.

با توجه به توضیح مطلب فوق می‌گوییم: آنها که معتقدند فرشتگان دارای جسم‌اند لزوماً باید صفات مذکور در کلام امام(ع) را به صورت امری ممکن حمل برظاهرشان کنند، دراین صورت معنای کلام این خواهد بود که خداوند بر همه ممکنات قادر است و اما آنها که فرشتگان را از جسمیت منزه دانسته‌اند معتقدند که خداوند سبحان فرشتگان را آفرید و آنها را مسلط بر اجرام آسمانها و

کارگردان عالم کون و فساد و وسیله برای آنچه که در جهان به وجود می‌آید قرارداد. بنابراین با اجازه خدا از نظر علمی برآنچه که در آسمان و زمین است مسلط‌اند. بنابراین منظور از ثبوت قدمهایشان در بطن زمین کنایه است از ثبوت ادراکاتشان که به اسم خداوند و دانشی که عطا فرموده‌است در کارگردانی این جهان استقرار یافته‌اند و در باطن موجودات نفوذ پیدا کرده‌اند و از آسمان بلند در گذشته‌اند، کنایه از برتری عقلی آنهاست و از کناره‌های آسمان برتر رفته‌اند کنایه از این است که اندیشه عقلی آنها فراتر رفته است.

این که امام (ع) فرمود: «شانه‌های آنها با قوائم عرش مناسبت دارد مقصودش این است که در ثبات و بقا شبیه و مناسب قوائم عرش‌اند بدین معنی که تا عرش برپاست آنها ثبات و بقا دارند.

اگر سؤال شود که آیا برای عرش غیر از فرشتگان مذکور پایه‌هایی وجود دارد که این دسته از ملائکه مناسب آن پایه‌هایی باشند یا خیر؟ در پاسخ می‌گوییم که مطابق اخبار رسیده برای عرش پایه‌هایی است. از امام صادق (ع) از پدرش از جدش رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود: «میان هر پایه‌ای از پایه‌های عرش تا پایه دیگر مسافتی است که هشتاد هزار سال يك پرنده تیز پرواز بپیماید»^{۴۸}.

بعضی از محققان گفته‌اند عرش دارای هشت پایه است و خداوند تعالی به هر يك از فرشتگان هشتگانه حامل عرش، حمل و اداره کردن يك پایه را سپرده است. پس از دانستن این موضوع می‌گوییم که احتمال دارد سخن امام (ع) درباره پایه‌های عرش اشاره به این باشد که چون شانه محلّ شدت و قوت است امام (ع) کتف را برای قدرت و قوتی که خاصّ هرفرشته است استعاره آورده باشد که با همان نیرو کارهای قوائم عرش را عهده‌دار هستند. شکی نیست که میان

۴۸- روی عن جعفر بن محمد الصادق (ع) عن ابيه عن جدّه (ص) انه قال: انّ بين قائمين من قوائم

العرش والقائمة الاخرى خفقان الطير المسرع ثمانين الف عام.

هر پایه‌ای از پایه‌های عرش و بین قدرتی که آن را اداره می‌کند مناسبتی برقرار است که به آن لحاظ خداوند سبحان فرشته خاصی را به حمل آن پایه گماشته است و همین است معنای جمله امام (ع) که فرمود: *المناسبة لقوائم العرش اکنافهم* و بعید نیست چنان که لفظ اقدام را برای فرشتگان استعاره آورده‌است، لفظ اکناف را نیز استعاره آورده باشد، به دلیل تشبیه قیام فرشتگان در انجام امر خدا برای حمل عرش، به قیام استوانه‌هایی که هر یک از ما خانه خود را بر آن استوار می‌داریم. بنابراین فرشتگان مناسب و مشابه پایه‌هایی هستند برای عرش که بر آنها عرش استوار شده بی‌آنکه عرش به غیر از آنها پایه‌ای داشته باشد یعنی آنها شبیه پایه‌های عرش‌اند.

فرموده است: *ناکسة دونه ابصارهم متلفعون تحته بأجنحتهم*

در عبارت بالا ضمیر در کلمات *دونه* و *تحته* به عرش برمی‌گردد. در خبری از وهب بن منبه است: «برای هر ملکی از حاملان عرش و آنها که در اطراف عرش هستند، چهاربال است، دو بال برچهره دارند از ترس این که به عرش بنگرند و نابود شوند و دو بال بر دهان دارند که کلامی جز تسبیح و تحمید بر زبان نیاورند».

امام (ع) *نکش ابصار را کنایه برای کمال خشیت آنها از خداوند تعالی* آورده است و این که فرشتگان به ناتوان بودن چشم عقلشان از درک ماورای کمالاتشان که مقدر است اعتراف دارند و چشم خرد خود را از این که انوار خدا و عظمت او را در آفرینش عرش و مخلوقات بدیع‌تر از خودشان را درک کنند ناتوان می‌بینند، زیرا منتهای دید آنها پایین‌تر از حجاب عزت است.

از برید رماشی نقل شده‌است که برای خداوند تعالی در اطراف عرش فرشتگانی است که *مُخَلِّخِین* نامیده می‌شوند. از چشمان آنها تا روز قیامت چون جویبار اشک جاری است و از خوف خدا مانند شاخه‌هایی که باد آنها را متمایل کرده‌باشد خم شده‌اند. خداوند تعالی به آنها می‌فرماید: «فرشتگان من چه چیز

شما را می ترساند» آنها در پاسخ می گویند: «آفریدگارا اگر مردم روی زمین از عزّت و عظمت تو چنان که ما آگاهیم آگاه باشند هیچ خوردنی و آشامیدنی برای آنها گوارا نخواهد بود و در بستر، آرام نمی گیرند و سربه صحرا می گذارند و مانند گاو خروش برمی آورند».

چون بال برای پرندگان و انسان عبارت است از محل قوّت و قدرت و هیبت، صحیح است که برای فرشتگان استعاره آورند و عبارت باشد از کمال قوّت و قدرتشان که در حوزه قدرت و عظمت خداوند پرواز می کنند و به واسطه آنها کمال مخلوقات پایین تأمین می شود و صحیح است که بالهای فرشتگان به کثرت و قلت توصیف شود، این کنایه است از تفاوت نزدیکی آنان به خدا و این که کمال بعضی از بعضی دیگر بیشتر است و چون لفظ اجنحه را برای فرشتگان کنایه آورده است. لازمه اش آن است که آنها را به فرشتگان تشبیه کرده باشد، چون هنگامی که پرندگان بالهای خود را می بندند شبیه انسان می شوند که در جامه خود پیچیده باشد و از طرفی بال فرشتگان که عبارت از کمال ارزش و علومشان است و در رسیدن به راز و رمز مخلوقات ناتوان و از پرواز به سوی جلال و عظمت خداوند درمانده و مانند این است که بالشان بسته است، پس بسته بودن بال فرشتگان را امام (ع) به جامه پیچیده شده تشبیه و لفظ تعلق را برای آن استعاره آورده است و همه این مفاهیم را برای کمال خضوع فرشتگان و تحت امر بودنشان و ناتوانی آنان از نگرستن به عرش کنایه آورده است.

اگر سؤال شود که شما گفتید: مقصود از فرشتگان راکع حاملان عرش می باشند. پس چگونه صحیح است که این دسته از فرشتگان نیز حاملان عرش باشند چون فرشتگانی که پاهایشان در عمق زمین و گردنهایشان فراتر از آسمانهای هفتگانه و کرسی و عرش باشد، با این وصف چگونه می توانند راکع هم باشند.

جواب این اشکال در توضیح گفته دیگر امام(ع): و منهم امناء علی و حیه گذشت، چون مقصود از رکوع، خشوع برای عزّت و عظمت خداست و این منافات ندارد که پاهایشان در عمق زمین و سرهایشان از آسمانهای هفتگانه و عرش و کرسی فراتر باشد.

فرموده است: مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَنْ دُونَهُمْ حُجْبُ الْعِزَّةِ وَ اسْتِزَارُ الْقُدْرَةِ جمله فوق اشاره است به این که ابزار انسانی ناتوان از درك حقیقت فرشتگان و دسترسی به آنان می باشد به این دلیل که آنها از جسمیت و جهت داشتن به دوراند و به عزّت و جلال خداوندی نزدیک. نیروی ادراك انسانی از تنوع و مراتب متفاوت آنها به دور است. مثلاً هرگاه یکی از پادشاهان دنیا در بزرگواری و عظمت چنان باشد که جز بزرگان و خواصّ نتوانند او را ببینند، و یا بعضی از خواصّ پادشاهان مانند وزیر و همدم و دربان که همه مردم به آنها دسترسی ندارند، و جز افراد خصوصی و یا دارای واسطه های قوی نمی توانند با آنها دیدار داشته باشند و صرفاً این فاصله بین آنها و مردم تقرّب و نزدیکی آنها به پادشاه باشد. درباره فرشتگان نیز تصوّر همین است. چنان که میان مردم و وزرای سلطان پرده عزّت و عظمت پادشاه و قدرت و قهر او حایل می باشد، حایل میان مردم و فرشتگان نیز پرده عزّت و عظمت خداوند، پادشاه دنیا و آخرت است. و بدینسان است حال فرشتگان مقرب و پایین تر از آنها حاملان عرش. و سزاوار نیست که قوای ضعیف ما به آنها برسد و به دلیل حجابهای عزّت و عظمت خداوندی برای فرشتگان و به دلیل کمال تسلط و قدرت خداوند که درباره فرشتگان اعمال شده است انسان نمی تواند آنها را درك کند و خدایی جز او نیست.

فرموده است: وَلَا يَتَوَهَّمُونَ رَبَّهُمْ بِالتَّصْوِيرِ.

این فراز از فرموده امام(ع) اشاره به این است که فرشتگان درباره حق

متعال هیچ نوع ادراکات وهمی و خیالی ندارند، یعنی در ذهن آنها صورتهای وهمی و خیالی از خداوند وجود ندارد زیرا وهم و گمان به امور محسوسی که دارای صورت و مکان و جسمانیّت باشد تعلق می‌گیرد. پس قوه واهمه هرچند به سوی وجوب و وجود سیر کند ودقت نظر داشته باشد کشش آن جز به معنای جزئی محسوس تعلق نمی‌گیرد و حتی درك خود را جز با تصوّر مقدار و حجم در نمی‌یابد، بنابراین درحق فرشتگان توهم و خیال روا نیست. چون وهم از خواص مزاج حیوانی است و فرشتگان دارای قوه واهمه و خیال نبوده و تصویری به این معنی از خداوند ندارند.

اما چون همین قوه برای انسان وجود دارد و مایل است که پروردگار خود را درجهتی ببیند به مکان او که مقداری دارای صورت است اشاره کند و به همین دلیل است که درکتاب الهی و دستورات شرعی، خداوند به صفات جسمی مانند چشم و دست و انگشت و نشستن بر کرسی و مثل اینها برای مردم توصیف شده است تا وهم آنها چیزی را درك کند و مانوس گشته و آرامش پیدا کند. زیرا اگر شارع مقدس درآغاز امر به انسانها می‌فرمود که صانع حکیم نه در داخل عالم است و نه خارج از آن، نه جهت دارد و نه جسم است و عرض، مردم از پذیرش چنین خدایی بیشتر فراری می‌شدند و انکار آنها بیشتر شدت می‌یافت زیرا قوه واهمه در طبیعت خود چنین وجودی را با این ویژگی نمی‌تواند تصوّر و اثبات کند. بنابراین لازمه قوه واهمه انسان این است که این قسم از موضوعات و خطابات شرعی را که تصور نمی‌کند منکر شود اگر چه با ذکر صفات جسمی که در لسان شریعت آمده است بازهم انسان قادر به درك کامل آنها نیست.

الفاظی که حکایت از جسمانیّت، مکان و جهت می‌کنند قابل تأویل اند، و برای ادای مقصود کافی می‌باشند. زیرا افراد عامی که درظلمت جهل غرق شده‌اند آن الفاظ را برظاهرشان حمل کرده، مقید به شریعت گشته و از پراکندگی

اعتقاد و اندیشه فکری سالم می‌مانند و اهل بینش که از این درجه بالاترند بر معنایی که مورد قبول عقلشان باشد تأویل می‌کنند و بدین طریق هر کس معرفتش بالاتر باشد معنای بالاتری را می‌فهمد زیرا انسانها در فهم معانی دارای مراتبی هستند. فهم و اندیشه هر یک از آنها نیکو و مطابق حکمت است.

فرموده است: **وَلَا يَجْرُتُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ**

فرشتگان برای خداوند صفات مخلوقات را جاری نمی‌سازند، اجرای صفات مصنوعات بر خداوند وقتی رواست که خداوند با مخلوقات خود مناسبت و مشابهتی داشته باشد و این تناسب وقتی برقرار می‌شود که با قیاس وهمی و برهان خیالی خداوند را به صورت مخلوق ببیند و حکم کند که خداوند متعال نمونه مخلوقات خود می‌باشد و مخلوقات در مکان قرار می‌گیرند و در جهت واقع می‌شوند و سپس قوه خیال، خداوند را به شکل مخلوقات می‌بیند. پس از ادراک وهمی و خیالی و اثبات مثلث برای خدا، عقل مقدمه دیگری را می‌آورد و آن این که حکم هر چیزی حکم مانند آن است. پس صفات مصنوعات را بر خداوند جاری دانسته و حکم به مثلث خداوند با مخلوقات می‌کند، ولی چون فرشتگان آسمانی از قوه وهم و خیال مبرا و پاک‌اند بر خداوند صفات مصنوعات او را جاری نمی‌سازند و خداوند را از آنچه ظالمان در حق او می‌گویند والاتر می‌دانند. همچنین فرشتگان خدا را در مکانها محدود ندانسته و مثل و مانند برای خداوند قائل نیستند، زیرا حکم‌کننده به حدّ شیء در مکان و جا گرفتن آن در مکان و مثل و مانند قائل شدن مبنای تصوّرش قیاس وهمی و خیالی است تا از طریق وهم و خیال، همشکلی و همانندی او را دریابد، سپس یکی را به دیگری تشبیه کند و چون دانستیم که قوه وهم و خیال به حیوان عنصری اختصاص دارد، ناگزیر صدور این احکام از فرشتگان آسمانی به طور مطلق متفی است. با توضیح فوق روشن شد که فرشتگان بر خداوند صفات مخلوقان را جاری نمی‌سازند.

فصل سوم در کیفیت خلقت آدم(ع)

ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزَنِ الْأَرْضِ وَ سَهْلَيْهَا، وَ عَذْبَيْهَا وَ سَبْخَيْهَا، تَرْبَةً سَنَّهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَالَصَتْ. وَ لَا ظَلَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزِبَتْ. فَجَبَلَ مِنْهَا صُورَةَ ذَاتِ أَحْنَاءِ وَ وُضُولٍ، وَ أَعْضَاءٍ وَ فُضُولٍ: أَحْمَدَهَا حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ وَ أَضْلَدَهَا حَتَّى صَلَّصَلَتْ لِقَوْتِ مَعْدُودٍ، وَ أَمَدَ مَعْلُومٍ؛ ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَمَثَلَتْ إِنْسَانًا ذَا أذْهَانَ يُجِيلُهَا، وَ فَكَرَ يَتَصَرَّفُ بِهَا، وَ جَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا، وَ أَدْوَاتٍ يُقَلِّبُهَا، وَ مَعْرِفَةَ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَ النَّاطِلِ وَ الْأَذْوَاقِ وَ الْمَشَامِّ، وَ الْأَلْوَانِ وَ الْأَجْنَاسِ، مَعْجُونًا بِطَبِئَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَ الْأَشْبَاهِ الْمُؤْتَلِفَةِ، وَ الْأَضْدَادِ الْمُتَعَادِيَةِ وَ الْأَخْلَاطِ الْمُتَبَايِنَةِ، مِنَ الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ، وَ الْبَلَّةِ وَ الْجُمُودِ؛ وَ اسْتَأْذَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْمَلَائِكَةَ وَ دَبَّعَتَهُ لَدَيْهِمْ، وَ عَهْدَ وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ، فِي الْإِذْعَانِ بِالسُّجُودِ لَهُ، وَ الْخُشُوعِ لِتَكْرَمِيهِ؛ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: (اسْجُدُوا لِآدَمَ) فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ اعْتَرَتْهُ الْحَمِيَّةُ وَ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الشَّقْوَةُ، وَ تَعَزَّزَ بِخَلْقَةِ النَّارِ وَ اسْتَهْوَنَ خَلْقَ الصَّلْصَالِ؛ فَأَعْطَاهُ اللَّهُ النَّظْرَةَ اسْتِحْقَاقًا لِلسُّخْطَةِ، وَ اسْتَيْثَمَامًا لِلْبَلِيَّةِ، وَ انْجَارًا لِلْعَيْدَةِ؛ فَقَالَ (إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقَوْتِ الْمَعْلُومِ) ثُمَّ اسْكَنَ سُبْحَانَهُ آدَمَ دَارًا أَرْغَدَ فِيهَا عَيْشَتَهُ، وَ آمَنَ فِيهَا مَحَلَّتَهُ، وَ حَذَرَهُ إِبْلِيسَ وَ عَدَاوَتَهُ، فَأَعْتَرَهُ عَدُوُّهُ نَفَاسَةً عَلَيْهِ بِدَارِ الْمَقَامِ وَ مُرَافَقَةِ الْأَبْرَارِ، فَبَاعَ الْيَقِينَ بِشَكْوِهِ، وَ الْعَزِيمَةَ بِوَهْنِهِ، وَ اسْتَبَدَلَ بِالْجَدَلِ وَ جَلَا، وَ بِالْإِعْتِرَارِ نَدَمًا ثُمَّ بَسَطَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَهُ فِي تَوْبَتِهِ، وَ لِقَاءِهِ كَلِمَةَ رَحْمَتِهِ، وَ وَعْدَهُ الْمَرَدَّةَ إِلَى جَنَّتِهِ، وَ أَهْبَطَهُ إِلَى دَارِ الْبَلِيَّةِ، وَ تَنَاسَلَ الذَّرِّيَّةَ.

حزن من الارض: سرزمین سخت و دشوار
مانند کوه
عذبها: خاک آماده برای رشد گیاه و زراعت
سهل: خاک نرم، زمین هموار
سبح: خاک شور، سرزمین شوره‌زار
مسنون: به قول ابن عباس خاک مرطوب. به
قول ابن سکیت که از اسی عمر نقل کرده یعنی
خاک متغیر. توضیح این که قول ابن عباس به
کلام امام(ع) که فرمود: سنّها بالماء حتی
لزبت یعنی خاک را با آب درآمیخت تا به قوام

آمد، مناسبتر است.

فکر: جمع فکرة و آن قوه‌ای است برای نفس که ادراکات عقلی به وسیله آن انجام می‌گیرد.

انسان: اصل انسان از انیس گرفته شده و به معنی همدم است. الف و نون آخر آن برای تشبیه است. بدین شرح که اُنس امر نسبی است و جز میان دوشی و بیشتر از آن تحقق پیدا نمی‌کند و چون هر یک از انسانها با دیگری اُنس می‌گیرد، انسان گفته شده و به همین معنی در زبان عرب کثرت استعمال پیدا کرده است.

مسأنة: غم و غصه

جوارح: اعضا

اخذام و الاستخدام: دارای يك معنی هستند و آن به خدمت گرفتن است.

ادوات: اسباب، ابزار، جمع ادات. الف ادات در جمع تبدیل به واو شده زیرا اصل آن واو بوده است.

استیداء: طلب ادا کردن.

خَنوع: خضوع و خشوع

ابلیس: شیطان معروف. گفته‌اند ابلیس از ابلاس که به معنای ناامیدی و دوری است گرفته شده. به ابلیس، ابلیس گفته‌اند چون از رحمت خداوند بدور است.

خَمِيه: غرور

صَلُّصَلْتُ: بعضی گفته‌اند صلصال گل بدبو می‌باشد و از این قول عرب گرفته شده است که می‌گوید: صَلَّ اللَّحْمُ یعنی گوشت بدبو شد. به قول دیگر گل خشکی است که هرگاه باد به آن بوزد صدا دهد گِل خشك هرگاه پخته شود عرب به آن فَخَّار می‌گوید. بعضی دیگر گفته‌اند هرگاه گِل خشك صدای ممتد بدهد صلصل گفته می‌شود و هرگاه در صدایش بازتاب داشته باشد صلصله گفته می‌شود.

لاطها بالبلّة: با آب درآمیخت و با آن مخلوط کرد. بَلَّة یعنی رطوبت، بَلَّه مفرد بل است و بروحدت دلالت می‌کند.

لاذب: چپان. دراصل لازم بوده است.

أخناء: جمع خَنَو: اطراف

اعضاء: جمع عَضُو، عَضُو. مانند دست و پا برای حیوان.

أصلدّها: آن را نرم و محکم قرار داد.

جَبَلٌ: خَلْقٌ، آفرید.

وصول: جمع کثرة برای وصل و به معنای مفاصل است و جمع قلّه‌اش اوصال است.

ذَهَن: در لغت به معنای زرنگی و حفظ است و در اصطلاح علمی عبارت است از قوای درك کننده مانند عقل و حسّ باطن.

وَهْنٌ: ضعف و سستی	إِعْتَرَتْهُ: غافل ساخت او را و با او به رقابت
سَخَطٌ: خشم و غضب	پرداخت، زیرا او را سزاوار آن مقام نمی دانست.
إِعْتَرَتْهُمْ: آنها را فرا گرفت.	عزیمه: به چیزی همت گماشتن
نُظْرَةٌ: مهلت دادن	اهباط: فرود آمدن
جَدَلٌ: شادمانی دنیوی	

«پس از آن که خداوند سبحان آسمان و زمین و فرشتگان را آفرید، از قسمت‌های مختلف زمین سخت و نرم و خاک شور و شیرین قسمتی برگرفت و با آب رحمت ناخالصی آن را گرفت و سپس آن را با رطوبتی درآمیخت تا به قوام آمد و از آن صورتی که دارای پیوستگی و گسستگی اعضا و اقدام بود بیافرید. آن را خشکاند تا حدی که قسمت‌های مختلف آن در ارتباط و پیوستگی با هم محکم و استوار و قابل انعطاف شد و آن را تا مدت معینی همچنان باقی گذاشت، آنگاه از روح خود در آن دمید و به صورت انسان درآورد دارای قوای مختلف ذهنی، فکری که در اشیاء تصرف کند و اعضایی که بتواند آنها را به خدمت گیرد، ابزاری که در امور از آنها استفاده کند، شناخت و معرفتی که بین حق باطل فرق بگذارد، قوای چشیدن و بوییدن و لمس کردن به او عطا کرد، طینتهای گوناگون مانند سفیدی استخوان و سرخی خون و حالات متضاد، اخلاط متباین از گرمی و سردی و خشکی و تری به او بخشید. و امانتی را که زمینه سجود فرشتگان برآدم شد در نهاد او قرار داد و فرشتگان را به تکریم و تعظیم آدم فرا خواند و فرمود آدم را سجده کنید، همه ملائکه او را سجده کردند مگر ابلیس که خود خواهی براو عارض شد و بدبختی براو چیره گردید و به خاطر این که خلقتش از آتش بود خود را بزرگ و آدم را که از خاک آفریده شده بود سبک و پست شمرد.

درمقابل این سرکشی سزاوار خشم خدا شد و آزمایش او سخت شد و به خاطر پاداش عبادات خود، تقاضای عمر جاوید کرد، خداوند در پاسخ او فرمود: «تا زمان معین از مهلت یافتگانی». پس از آن خداوند آدم (ع) را در سرای بهشت

که زندگی برایش گوارا بود اسکان داد و جایگاه او را ایمن گردانید و دشمنی ابلیس را به او یادآور شد، اما ابلیس که برزندگانی آن حضرت درسرای جاودانی و همنشینی با نیکان حسد می‌ورزید، او را فریب داد.

آدم (ع) یقین خود را به شك تبدیل کرد، و عزم و اراده را به سستی، شادمانی را به ترس و عزت و بزرگواری را به پشیمانی بدل ساخت (آدم از کرده خود پشیمان شد و توبه کرد). خداوند سبحان توبه او را پذیرفت و کلمه رحمت را به او آموخت و به او وعده بازگشت به بهشت داد و او را به دنیای پربلا و جایگاه توالد و تناسل فرو فرستاد.

برای قصه آدم (ع) دو طریق نقل شده است

طریق اول - همه مفسران و متکلمان مسلمان این داستان را برظاهرش

حمل کرده‌اند و در این باره بحثهایی به ترتیب زیر آورده‌اند:

بحث اول - این داستان را خداوند متعال در هفت سوره از قرآن کریم تکرار

کرده است: سوره‌های بقره، اعراف، حجر، بنی اسرائیل، کهف، طه، ص. و این تکرار به منظور تذکر دادن خلق و آگاه ساختنشان از ویژگیهای طبیعت، همان چیزی که ابلیس دل انسانها را بدان جذب می‌کند انجام شده است. همچنین برای برحذر داشتن مردم از فتنه ابلیس و سپاهیانش و توجه دادن مردمان به حضرت حق و مطالعه انوار کبریایی حق متعال چنان که خداوند تعالی می‌فرماید:

يٰۤاِبْنِيۤ اٰدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكَمُ الشَّيْطٰنُ كَمَاۤ اَخْرَجَ اَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ ۗ

در هر فراز از کلام امام (ع) اشاره‌ای به آیه‌ای است مانند: «ثُرْبَةٌ» در

سخنان آن بزرگوار که اشاره به قول خداوند تعالی است که فرمود: خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ . سَنَهَا بِالْمَاءِ . مانند این سخن حق تعالی است: مِنْ حَمِيمٍ مَسْنُونٍ . لَاطَهَا بِالْبَلَّةِ

۱ - سوره اعراف (۷): آیه (۲۷): ای فرزندان آدم شما را شیطان فریب ندهد آن چنان که پدر و مادران

را از بهشت بیرون کرد.

حَتَّى لَزَبَتْ ، مانند این سخن حق تعالی است: مِنْ طِينٍ لَزِبَ . حَتَّى صَلَّصَلَتْ ، مانند این سخن حق تعالی است: مِنْ صَلْصَالٍ . «ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ، مانند این سخن حق تعالی است: «فَإِذَا نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» و «نُفِّخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ .

ذَا أَذْهَانٍ يُعْجِلُهَا وَفَنِرٍ يَنْصَرِفُ فِيهَا وَجَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا ، مانند این سخن حق تعالی است : وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ^۲ . اِسْتَأَدَّ اللَّهُ سَبْحَانَهُ ... وَصِيَّةَ إِلَيْهِمْ ، مانند این سخن حق تعالی است: فَكَعَّمُوا لَهُ سَاجِدِينَ . وَأَسْجُدُوا .

إِلَّا إِبْلِيسَ ، مانند این سخن حق تعالی است: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ^۳ . إِعْتَرَتْهُ الْحَمِيَّةُ ... وَاسْتَهْوَى خَلْقَ الصَّلْصَالِ ، مانند این آیه شریفه است که از ابلیس حکایت می کند: أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ^۴ و این سخن حق متعال که از ابلیس حکایت می کند: أَسْجُدْ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ .

فَاعْطَاهُ اللَّهُ النَّظَرَ ... إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ، مانند این سخن حق تعالی است: قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ^۵ توضیح این که جمله: اعطاه الله النظره امام، جمله ای در تقدیر دارد و آن این است که ابلیس از خداوند تقاضای مهلت کرد، خداوند به او مهلت داد. «ثُمَّ أَسْكَنْ ... أَرْعَدَ فِيهَا عَيْشَهُ ، مانند این آیه شریفه است: وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا^۶ . وَحَدَّرَهُ إِبْلِيسَ وَعَدَاوَتُهُ مِثْلُ مَا نَدَى آدَمَ : قُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ

۲- سوره نحل (۱۶): آیه (۷۸): و به شما چشم و گوش و قلب عطا کردیم.

۳- سوره حجر (۱۵): آیه (۳۰): (چون فرمان حق به سجده آدم رسید) همه فرشتگان سجده کردند مگر ابلیس.

۴- سوره اعراف (۷): آیه (۱۲): (شیطان گفت) من از او بهترم مرا از آتش و او را از خاک آفریدی.

۵- سوره حجر (۱۵): آیه (۳۷): خداوند فرمود البتّه تو مهلت خواهی داشت تا وقت معین.

۶- سوره بقره (۲): آیه (۳۵): به آدم گفتیم با همسرت در بهشت بمان و از هر نعمتی که می خواهید

وَلَزَّوَجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ۗ فَاغْتَرَّهُ ابْلِيسُ... مُرَافَقَةَ الْاَبْرَارِ، مشابه این آیه است: فَوَسَّوَسَ اِلَيْهِ الشَّيْطَانُ؛ وَ قَدْ لِيْهَا بِغُرُورٍ .

قَبَاحِ الْيَقِيْنِ بِشَكِّهِ وَالْعَزِيْمَةَ بِوَهْنِهِ، مانند این آیه شریفه است: فَنَسِيَ وَ لَمْ نَحْذَلْهُ عَزْماً. اسْتَبْدَلَ بِالْجَزَلِ وَجَلَّلاً وَبِالْاَغْرَارِ نَدَمًا، شبیه این آیه است: قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا وَ اِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ۸ .

ثُمَّ بَسَطَ اللهُ فِيْ تُوْبَتِهِ، شبیه این آیه است: فَتَلَقَىْ اٰدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۹ . وَ وَعَدَهُ الْمَرْدَّةُ اِلَى جَنَّتِهِ...، مانند این آیه است: فَاَمَّا يٰٓاَيُّكُمْ مِّنَى هُدًى فَمَنْ اَتَّبَعَ هٰذٰى فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقَى ۱۰ . فَاَهْبَطْهُ اِلَى دَارِ الْبَلِيَّةِ، مانند این آیه شریفه است: اِهْبِطْ مِنْهَا جَمِيْعًا.

بحث دوم - خداوند متعال در موارد متعددی از قرآن کریم به خلقت آدم اشاره دارد و در آیه ای می فرماید: اِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ۱۱ و در جای دیگر می فرماید: اِنِّىْ خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ طِيْنٍ ۱۲ و در آیه دیگری می فرماید: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَءٍ مَّسْنُوْنٍ ۱۳ .

متکلمان گفته اند که خداوند آدم را بدین صورت آفرید یا به این دلیل که

۷- سوره طه (۲۰): آیه (۱۱۷): به آدم گفتیم که شیطان دشمن تو و همسرت می باشد شما را از بهشت

بیرون نکند که بدبخت می شوید.

۸- سوره اعراف (۷): آیه (۲۳): آدم و حوا گفتند پروردگارا ما به خود ظلم کردیم و اگر ما را نیامری و

برما رحم نکنی از زیانکاران خواهیم بود.

۹- سوره بقره (۲): آیه (۳۷): پس آدم از خدای خود کلماتی آموخت که موجب پذیرفتن توبه او شد.

۱۰- طه (۲۰): آیه (۱۲۳): شما را از جانب من هدایت می رسد، آن که از هدایت من پیروی کند نه

هرگز گمراه شود و نه شقی و بدبخت گردد.

۱۱- سوره آل عمران (۳): آیه (۵۹): مثل عیسی نزد خداوند مانند خلقت آدم است که او را از خاک آفرید.

۱۲- سوره ص (۳۸): آیه (۷۱): من بشر را از گل آفریدم.

۱۳- سوره حجر (۱۵): آیه (۲۶): ما انسان را از گل خشک و تیره رنگ آفریدیم.

مشیت خداوند بدین طریق قرار گرفته بود و یا برای این که کمال قدرت و صنعت عجیب خود را به فرشتگان بنمایاند؛ زیرا خلقت انسان در این مراتب در نزد آنها شگفت انگیزتر بود از این که آدم از جنس آنها آفریده شود.

کلام امام(ع) در این فراز از خطبه به منزله تفسیری برای آیات فوق است. زیرا امام(ع) اولاً اشاره دارد به این که آدم از خاک آفریده شده و سپس توضیح بیشتری درباره خاک داده و می فرماید: خداوند سبحان از خاک شور و شیرین دشت و کوه مقداری برگزید و زمینه خلقت آدم قرار داد و مانند این کلام از پیامبر(ص) نیز روایت شده که فرمود: «خداوند آدم را از يك قبضه خاک که از جمیع زمین برداشته شده بود آفرید»^{۱۴}. بنابراین فرزندان آدم به لحاظ قسمتهای مختلف زمین تجلی دارند. بعضی سرخ پوست، بعضی سیاه پوست و بعضی سفید پوست اند، بعضی نرم خوی، بعضی درشت خوی، گروهی پاک سرشت و بعضی بدسرشت اند.

جمهور مفسران بر این عقیده اند که منظور از انسان در سخن حق تعالی که فرمود: **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ** ۱۵ پدر ما آدم است. از امام باقر(ع) روایت شده است که فرمود: «پیش از آدمی که پدر ما است هزار هزار (یک میلیون) آدم و بیشتر از آن به دنیا آمده است»^{۱۶}. بعضی از دانشمندان گفته اند تعدد آدمها منافاتی با حدوث عالم ندارد، زیرا به هر صورت که فرض شود ناگزیر سلسله انسان به انسانی ختم می شود که او اول انسان باشد، اما این اولین انسان پدر ما آدم است یا نه؟ جز از طریق نقل راهی برای اثباتش وجود ندارد.

بحث سوم - مسلمین اتفاق نظر دارند بر این که سجود فرشتگان برای آدم

۱۴ - إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبْضِهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ .

۱۵ - سوره مؤمنون (۲۳): آیه (۱۲): ما انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم .

۱۶ - قَدْ أَنْقَضِيَ قَبْلَ آدَمَ الَّذِي هُوَ آبُونَا الْفِ الْفِ آدَمَ وَ أَكْثَرُ .

سجود به معنای عبادت نبوده است، زیرا عبادت برای غیر خدا کفر است. سپس در معنای سجده اختلاف نظر پیدا کرده و به سه طریق بیان کرده اند:

۱ - سجود برای خدا انجام گرفته و آدم به منزله قبله بوده است همان طور که سجده کردن بر قبله صحیح است سجده کردن بر آدم نیز صحیح است. دلیل صحت این استدلال شعر حسن بن ثابت است.

«ما كُنْتُ احسب ان الامر منصرف
عن هاشم ثم منها عن ابي حسن
أليس أول من صَلَّى لِقِبَلِكُمْ
واعرف الناس بالآيات والتسنن^{۱۷}»

در کلام حسن شاهد مدعا بر قبله شما نماز خواندند، می باشد.

۲ - سجود برای آدم نوعی تعظیم و تحیت بوده است، درست مانند سلامی از ناحیه فرشتگان بر آدم. آدمهای گذشته نوع تحیتشان تعظیم بوده است همچنان که سلام در میان مسلمین مرسوم است. از ضهیب نقل شده است: وقتی که معاذ رضی الله عنه از یمن بازگشت برای پیامبر سجده کرد، پیامبر فرمود ای معاذ این چه کاری است که کردی؟ معاذ گفت من یهود را دیدم که برای بزرگان علمایشان سجده می کردند و نصارا برای قسیسین، از آنها پرسیدم این چه کاری است که می کنید؟ پاسخ دادند تحیت انبیاست. پیامبر فرمود: بر پیامبران دروغ بسته اند.

۳ - سجود در اصل لغت به معنای انقیاد و خضوع است. شاعر به همین معنی سجده را به کار برده است: تری الاکم فیها سجداً للحوافر (یعنی کوهها را می بینی که بر شوم اسبها سجده می کنند) منظور این است که سنگهای سخت کوه در برابر شوم اسبهای تندرو نرم و انعطاف پذیر شده اند و خداوند

۱۷ - پندار من این نیست که امر رهبری. از قبیله بنی هاشم و سپس از ابي الحسن قطع شده باشد. آیا چنین نیست که آنها اولین کسانی هستند که بر قبله شما نماز خواندند. و آشناترین مردم به آیات و ستهای پیامبرند.

می فرماید: **وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ**، گیاهان و درختان سجده می کنند، یعنی خاضعند.

سخن امام (ع) با قول دوم مناسبتر است، زیرا کلمه خضوع پس از سجود به کار رفته و فرموده است **وَالخضوع لتکرمته**.

بحث چهارم - درباره فرشتگانی که مأمور سجود برای آدم شده اند اختلاف است. بعضی گفته اند فرشتگان آسمان مأمور این کار نبوده اند و آنها که به سجده آدم مأمور شدند همانهایی هستند که با ابلیس به زمین آمدند. و چنین توضیح داده اند که چون خداوند آسمانها و زمین و فرشتگان را آفرید بعضی از آنها را به صورت گروهی به زمین فرستاد که جنّ نامیده می شدند و رئیس آنها ابلیس بود. در زمین اسکان یافتند و از ملائکه عبادت کمتری داشتند. ابلیس به خود مغرور شد و کبر بر او غلبه یافت خداوند بر محتوای فکری او آگاه بود، به او و سپاهیان او فرمود: **إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** ۱۸.

به نظر بعضی دیگر مأموران سجده برای آدم تمام فرشتگان بوده اند به دلیل این آیه شریفه **فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** و در این آیه کاملترین صورت تأکید وجود دارد که دلالت کننده بر سجده تمام فرشتگان است.

بحث پنجم - بیشتر متکلمان بویژه معتزله بر این عقیده اند که ابلیس از فرشتگان نیست. همه مفسران از جمله ابن عباس بر این باورند که ابلیس از فرشتگان زمین است که پیش از آدم به زمین آمدند.

دلیل متکلمان سخن حق تعالی است که فرمود: **الْاِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ**. چنان فرشته نیستند به دلیل سخن حق تعالی به فرشتگان که فرمود: **أَهْوَاءِ يَا كُفْرًا**

۱۸ - سوره ص (۳۸): آیه (۷۱): من بشری را از خاک می آفرینم هرگاه او را استوار ساختم و از روح خود

در آن دیدم او را سجده کنید.

كَانُوا يَعْبُدُونَ أَنَّهُمْ دَادُوا: سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيْنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ
الْجِنَّ ۱۹.

آنهایی که ابلیس را از فرشتگان دانسته‌اند استدلال کرده‌اند به این که در موارد زیادی از قرآن کریم ابلیس از فرشتگان استثنا شده‌است، که اگر استثنا نباشد مستثنا داخل در مستثنا می‌شود. و همین استثنا دلیل است که ابلیس از فرشتگان بوده است و به دو دلیل قسول کسانی را که ابلیس را از فرشتگان دانسته‌اند رد می‌کند.

۱- این ادعا که ابلیس جزو فرشتگان نبوده‌است با این سخن حق تعالی که: وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا ۲۰ سازش ندارد (در این جا جتنه به معنای فرشته به کار رفته است). این آیه بیان ادعای قریش است که آنها فرشتگان را دختران خدا می‌دانستند. خداوند متعال از آنها حکایت می‌کند که: وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَانِ إِنَاثًا ۲۱. مفاهیم این آیات دلالت دارد بر این که فرشتگان از جن هستند.

۲- جن بودن ابلیس با فرشته بودن منافاتی ندارد، زیرا برفرشتگان نام جن صدق می‌کند. به دلیل این که جن از ریشه «اجتنان»، به معنای استتار، گرفته شده‌است. و به این دلیل به فرزند داخل رحم جنین گفته‌اند که درشکم مادر پنهان است. و به این دلیل شخص را مجنون می‌نامند که عقلش نهفته است. و چون فرشتگان از رؤیت مردم پوشیده‌اند اطلاق لفظ جن بر آنها رواست. به نظر ما (شارح) این اختلاف لفظی است. زیرا هرگاه ثابت شود

۱۹- سوره سبأ (۳۴): آیه (۴۰): آیا این گروهند که شما را معبود خود گرفتند. گفتند بار خدایا تو منزهی

و سرپرست مایی مشرکان جن را اطاعت کردند نه ما را.

۲۰- سوره صافات (۳۷): آیه (۱۵۸): و بین شیطان و جن نسبت خویشی برقرار کردند.

۲۱- سوره زخرف (۴۳): آیه (۱۹): کافران فرشتگانی را که بندگانی خدا بودند دختران خدا می‌دانستند.

فرشتگانی که پیش از آدم به زمین آمدند جنّ نامیده می شده‌اند و ابلیس از جنّ می باشد ثابت می شود که ابلیس از فرشتگان است. زیرا اختلاف برسر این نیست که ابلیس از فرشتگان زمین است یا آسمان بلکه اختلاف این است که به طور کلی ابلیس فرشته است یا خیر؟ بنابراین آنها در معنی اختلافی ندارند.

بحث ششم - دانشمندان در علت دشمنی ابلیس با آدم اختلاف نظر دارند. بعضی علت دشمنی را حسد دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که چون ابلیس اکرام خدا را درباره آدم که عبارت از سجده کردن فرشتگان برای آدم است مشاهده کرد و فهمید که به آدم چیزهایی آموخته که فرشتگان بدان آگاه نیستند، حسد ورزید و دشمنی کرد. گروهی دیگر علت دشمنی ابلیس با آدم را تباین اصالت آنها دانسته‌اند به این دلیل که تباین اصالت اثری قوی در تنفر شخص دارد و چنین توضیح داده‌اند که اصل آدم از خاک و اصل ابلیس از آتش بود و همین منشأ قیاس فاسدی برای ابلیس شد هنگامی که خداوند او را به سجده دستور داد، ابلیس به همین برتری منشأ وجودی خود اشاره کرد و گفت: *أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ* معنای تحلیلی این گفته ابلیس این است که خطاب به خداوند گفته باشد، آدم از جسمی کثیف و من از روحانیتی لطیف به وجود آمده‌ام و شیء جسمانی از شیء روحانی پست تر است و آن که ذاتاً پست تر است چگونه می تواند مورد سجده موجودی برتر قرار گیرد؟ و به عبارتی دیگر می توان گفته شیطان را توضیح داد.

اصل آدم از گل خشکیده بدبو است و گل بدبو در نهایت پستی است و اصل من از برترین عناصر است. وقتی که اصل من از اصل او بهتر باشد، ایجاب می کند که من از او بهتر و اشرف باشم و زشت است که بلندمرتبه برای دون مرتبه سجده کند.

این عده گفته شیطان را قیاسی از او دانسته و می گویند اوّل کسی که

قیاس کرد ابلیس بود و خداوند تعالیٰ به او جوابی تنبیهی داد، نه تصریحی و فرمود: **قَالَ اخْرِجْ مِنْهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا ۲۲**.

بعضی از فضلا گفته‌اند آنچه خداوند به ابلیس با حکم حکمت الهی و قدرت ربّانی امر فرمود صریح بود و آنچه که ابلیس به خداوند عرض کرد قیاس بود و هرکس حکم صریح را با قیاس رد کند رانده شده و ملعون است.

بحث هفتم - اشاعره با توجه به داستان آدم و ابلیس به دو وجه استدلال کرده‌اند که خداوند تعالیٰ کفر را در میان کافران القا کرده‌است.

۱ - خداوند ابلیس را مهلت داد با این که می‌دانست قصد او اغوای آدمیان است و اگر او را هلاک می‌کرد مردم راحت می‌شدند و شرّی از ناحیه او و فرزندان او به مردم نمی‌رسید.

۲ - ابلیس با گفتن «أَغْوَيْتَنِي» گمراهی را به خدا نسبت داد و خداوند این نسبت را انکار نکرد پس روشن است که اغوا به دست خدا انجام می‌گیرد.

معتزله اشکال اول اشاعره را بدین طریق پاسخ داده‌اند که خداوند آدم و فرزندان او را آزاد آفریده‌است. آنها قادرند که ابلیس را از خود برانند. بنابراین انسانها کفر و فساد را انتخاب می‌کنند. نهایت چیزی که در این باب می‌توان گفت این است که دوری از گناه با نبودن ابلیس آسانتر میسر بود تا بودن او، و با همین فرض وسوسه او سبب سختی در ادای طاعت می‌شود و مکلف با ادای تکلیف همراه با سختی ثواب بیشتری می‌برد، چنان که معصوم فرموده‌است: «برترین اعمال شاق‌ترین آنهاست ۲۳». این که وسوسه ابلیس سبب مشقت در ادای تکلیف می‌شود حکیم را از انجام کارش باز نمی‌دارد همچنان که مشقتها، رنج و آلام و شبهات موجب زیادی شك و تردید می‌شود با این حال نزول رنج و

۲۲ - سورة اعراف (۷): آیه (۱۸): خدا به شیطان گفت بیرون شو که تو رانده درگاه مانی.

۲۳ - أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا.

آلام از جانب خداوند جایز است. این سخن معتزله در جواب اشاعره نزدیک به سخن امام (ع) است که فرمود: اِشْتَمَامًا لِلْبَلِيَّةِ.

اشکال دوم اشاعره را بدین طریق پاسخ داده‌اند که منظور از کلام شیطان «بما اغويتني» مایوس ساختن خدا او را از رحمتش می‌باشد.

اشکال دوم اشاعره به گونه دیگری نیز پاسخ داده شده است: نسبت دادن اغوا به خداوند تعالی در این زمینه بوده است که خدا ابلیس را به سجده کردن برای آدم امر کرد، ابلیس عصیان کرد و گمراه شد. بنابراین، اصل در حصول اغوای شیطان امر خدا به سجده بوده است و به همین دلیل شیطان اغوای خود را به خدا نسبت داده است.

با توجه به همین داستان استدلال به جواز خطای انبیا کرده‌اند و آیه: وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ^{۲۴}، را دلیل آورده‌اند. کسانی که عصمت انبیا را از هنگام ولادت واجب می‌دانند پاسخ داده‌اند که چون دلیل عقلی بر وجوب عصمت انبیا اقامه شده است، ظاهر لفظ این آیه و مثل آن بر ترك اولی حمل می‌شود. ترك اولی از انبیا هر چند سیئه و گناه به حساب می‌آید درباره غیر انبیا حسنه به شمار می‌آید که گفته‌اند: حسنات الابرار سیئات المقرین.

کسانی که عصمت انبیا را از هنگام رسالت واجب می‌دانند این آیه و امثال آن را به زمان قبل از بعث نسبت می‌دهند. بحث کامل این موضوع در کتب کلام آمده است.

بحث هشتم - فقال گفته است. اصل کلمه «تلقى» در کلام حق تعالی: فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ و فرموده امام (ع) در این خطبه: وَ لَقَاءُ كَلِمَةٍ رَحْمَتِهِ، توجه و تعرض به گناهکاری است، که شرمساری دارد و با حالت پشیمانی روی

۲۴ - سوره طه (۲۰): آیه (۱۲۱): آدم نافرمانی پروردگارش را کرد و از پاداش او محروم شد.

می آورد. سپس این کلمه به معنای دومی که قبول و پذیرش است به کار رفته است چنان که خداوند تعالیٰ به پیامبر می فرماید: **وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ** ۲۵. مثلاً گفته می شود: **تَلَقَّيْنَا الْحَاجَّ**، «به پیشواز حاجیان رفتیم.» یا می گویند: **تَلَقَّيْتُ هَذِهِ الْكَلِمَةَ مِنْ فُلَانٍ**. این کلمه را از فلانی یاد گرفتم، پس از دریافت معنای اصلی کلمه، هرگاه در مورد ملاقات با فردی به کار رود معنای طرفینی پیدا می کند. بدین معنی که هر یک با دیگری ملاقات می کند، پس به هر یک می توان گفت که با دیگری تلقی کرده است. به این ترتیب جایز است که گفته شود تلقی آدم کلماتی از پروردگارش به معنای گرفتن، پذیرفتن، روبرو شدن با وجه قبول می باشد. و معنای: **لَقَاهُ اللَّهُ أَيَّهَاً** این است که خداوند آیاتی را براو نازل کرد و او را مخاطب آنها قرار داد.

مفسران درباره معنای «کلمات» اقوالی نقل کرده اند:

۱ - سعیدبن جبیر از ابن عباس نقل کرده است که: آدم (ع) عرض کرد پروردگارا آیا مرا بدون واسطه و با دست خود نیافریدی؟ پاسخ شنید چرا. عرض کرد آیا مرا در بهشت سکنی ندادی؟ جواب شنید چرا. عرض کرد رحمت تو بر غضبت سبقت نگرفته است؟ جواب شنید چرا. عرض کرد اگر توبه کنم و اصلاح شوم مرا می پذیری و به بهشت باز می گردانی؟ جواب شنید بلی چنین است. ابن عباس می گوید: این است معنای آیه شریفه: **فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ**.

۲ - نخعی گفته است که من خدمت ابن عباس رسیدم و سؤال کردم کلماتی که آدم از پروردگارش تلقی کرد چیست؟ ابن عباس گفت خداوند تعالیٰ به آدم و حوّا امر حجّ و آداب و دستور آن را آموخت آدم و حوّا حجّ به جا آوردند. پس از فراغت از حجّ خداوند تعالیٰ به آنها وحی کرد که توبه شما را پذیرفتم.

۳- مجاهد و قتاده در یکی از دو روایتی که از آنها نقل شده است گفته اند کلمات عبارتند از این آیه شریفه: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ .

۴- سعید بن جبیر کلمات را عبارت از این نیایش آدم (ع) دانسته: «خداوندا جز تو پروردگاری نیست ستایش شایسته تو است از هر بدی منزهی بر خود ستم کردم و کار بد انجام دادم مرا بیامرز که تو بهترین آمرزندگانگی. خداوندا خبر تو الهی نیست. سپاس شایسته تو است و از هر عیبی مبرایی بر خود ستم کردم و کار بد انجام دادم بر من رحم کن که تو مهربانترین مهربانانی. خداوندا جز تو خدایی نیست. حمد سزاوار تو است که منزهی، بر خود ستم کردم و کار بد انجام دادم توبه مرا بپذیر که تو پذیرنده رحیمی.»

۵- از عایشه روایت شده است که چون خداوند تعالی خواست که توبه آدم را بپذیرد، آدم (ع) هفت بار برخانه کعبه طواف کرد و خانه در آن روزگار به صورت تلی خاک قرمز بود. پس از آن که دو رکعت نماز به جا آورد رو به قبله کرد و عرض کرد پروردگارا تو نهان و آشکار مرا می دانی، عذر مرا بپذیر، نیاز مرا می دانی خواست مرا برآورده ساز، آنچه بر نفس من می گذرد آگاهی گناه مرا بیامرز. خداوندا ایمانی از تومی خواهم که مباشر قلب من باشد و یقینی صادق به من عنایت کن که مطمئن شوم آنچه به من می رسد خواست تو است و مرا به نصیب و قسمت خودت راضی فرما.

خداوند تعالی به آدم وحی کرد که گناهت را بخشیدم و هر یک از ذریه تو که به چنین دعایی مرا بخواند گناهانش را می آمرزم و غمهایش را برطرف می کنم، فقر را از پیش چشمش برمی دارم تا آنجا می رسد که هر چند دنیا به او رو آورد دنیا خواه نمی شود.

بحث نهم- در حقیقت توبه است و امام غزالی گفته است توبه عبارت از

معنایی است که از سه امر ترکیب یافته ابتدا علم، بعد حال و در نهایت ترك. علم یعنی بنده حق، زیان گناه را بداند و آن را حجابی میان خود و میان حق تعالی در نظر داشته باشد گناه را قید و بندی بشناسد که او را از دخول بهشت باز می‌دارد. هرگاه این حقیقت را بداند و از این طریق یقین غالبی بر قلبش عارض شود، تأثیر نفسانی شدیدی در او به وجود می‌آید و این تأثیر نفسانی به سبب فوت خیر عظیمی است که مطلوب هر عاقلی است. این تآلم را که بر اثر فوت خواست مطلوب و محبوبش حاصل می‌شود پشیمانی می‌گویند و این معنای حالی است که در مرتبه دوم توبه است. هرگاه تآلم و رنج بر قلب انسان غلبه کند موجب قصد انجام دو کار می‌شود یکی ترك گناهی که بالفعل در حال انجام است؛ دوم تصمیم بر ترك گناهی که در آینده عمر، باعث ضایع شدن موضوع مطلوب و محبوب او می‌شود. پس حقیقت توبه این سه مرحله است که بیان شد. با تحقق این سه مرحله انسان آمادگی پیدا می‌کند برای تلافی آنچه از خیرات که از او فوت شده و یا بدیهایی که از او سرزده است.

از توضیح فوق دانسته شد که علم در تحقق این خیرات اصل و اساس است به این دلیل که اگر قلب یقین داشته باشد که گناهان مانند زهرهای مهلك و پرده‌های حایل میان او و محبوبش می‌باشند. طبعاً برای کامل شدن این نور یقین شعله آتش پشیمانی را در آن می‌افکند و رنجش خاطر پدید می‌آید و از این آتش پشیمانی آمادگی برای تدارك آنچه از دست رفته حاصل می‌شود. بنابراین علم، پشیمانی، قصد بر ترك گناه در حال و آینده و تلافی اموری که در گذشته از دست رفته است سه معنای مترتبی هستند که برمجموع آنها توبه اطلاق می‌شود.

گاهی توبه بر پشیمانی تنها اطلاق می‌شود. در این صورت علم به منزله انگیزه و ترك به منزله نتیجه بعدی آن است به همین اعتبار است که امام (ع) فرموده است: النَّدْمُ تَوْبَةٌ. بنابراین لازمه اش علمی است که موجب پشیمانی شود

و تصمیمی است که برترك گناه درآینده مفید واقع شود.
توبه را از دو جهت واجب دانسته‌اند.

۱ - توبه موجب رضای خدا و خشم شیطان است، درهای بهشت را می‌گشاید، نفس انسان را برای تابش خورشید معارف الهی آماده می‌کند و او را آماده دریافت عطا و بخششهای ربّانی می‌گرداند.

۲ - به دلیل اوامری که درقرآن کریم آمده‌است، چنان که خداوند متعال می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا^{۲۶} و نیز به جهت وعده صادق خداوند که توبه کنندگان را پاداش می‌دهد چنان که می‌فرماید: عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ^{۲۷} و نیز از جهت وعده عذابی که خداوند برترك توبه داده‌است. آنجا که می‌فرماید: وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ^{۲۸} مشابه اینها دلایل فراوان دیگری است که بروجوب توبه دلالت می‌کند.

اما توبه به دو دلیل مورد قبول واقع می‌شود

۱ - آیات شریفه قرآن که از آن جمله است این آیه شریفه: هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ^{۲۹} و این آیه شریفه: غَاْفِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ.
۲ - پیامبر(ص) فرموده است: «من به سبب توبه بنده گناهکار خوشحال می‌شوم»^{۳۰}. چون خوشحالی بالاتر از قبول است مطمئناً دلیل برقبول می‌تواند

۲۶ و ۲۷ - سوره تحریم (۶۶): آیه (۸): ای مؤمنان به درگاه خدا توبه نصوح کنید، باشد که خدا گناهانتان را ببخشد و شما را به بهشتی وارد کند که از پای درختان آن نهرها جاری است.
۲۸ - سوره حجرات (۴۹): آیه (۱۱): هرکس توبه نکند ظالم ستمکار است.
۲۹ - سوره شوری (۴۲): آیه (۲۵): خداوند کسی است که توبه بندگانش را می‌پذیرد و گناهان آنها را می‌بخشد.

۳۰ - أفرحُ بتوبته من العبد المذنب.

باشد. و نیز پیامبر(ص) فرمود: «اگر گناهان شما به بلندی آسمان باشد و پشیمان شوید خداوند بر شما می‌آمزد»^{۳۱}.

بحث دهم - در بیان اموری است که ممکن است فهم آنها در داستان خلقت آدم مشکل باشد.

اول - ودیعه و وصیتی است که در گفته امام(ع) آمده و ادای آنها را خداوند سبحان از فرشتگان خواسته است. این فرموده امام(ع) در مورد ودیعه و وصیت اشاره دارد به آیه شریفه قرآن که خداوند به فرشتگان فرمود: *فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*. خداوند تعالی با بیان این عبارت از فرشتگان پیمان گرفته است و به انجام این فرمان آنها را توصیه کرده و ادای آن فرمان را از آنها خواسته است همچنان که امام(ع) به این سخن حق تعالی «أَسْجُدُوا لِأَدَمَ» استناد جسته است.

دوم - امام که فرمود: *فَاعْتَرَتْهُ ابْلِيسُ* منظور از اغتراء این است که ابلیس به ظاهر برای آدم بزرگی می‌خواست، او را با التماس به گناه وسوسه کرد و ما به خواست خداوند بزودی معنای وسوسه را توضیح خواهیم داد.

سوم - امام که فرمود «دارالمقام» منظور بهشت جاویدان است و «مُرافقه الابرار» اشاره به همنشینی با فرشتگان در محضر حضرت حق دارد.

چهارم - شارحان نهج البلاغه درباره این جمله امام(ع): «فَباعَ الْيَقِينِ بِشَكِّهِ» اقوالی را به طریق زیر نقل کرده‌اند.

۱ - آدم(ع) به چگونگی زندگی خود در بهشت یقین داشت، ولی نمی‌دانست که اگر به دنیا منتقل شود زندگیش چگونه و حالش چطور خواهد بود. ابلیس با ادعای این که خیر خواه آدم است او را به شك انداخت و آدم خیرهمیشگی را که

۳۱- لَوْ عَلِمْتُمُ الْخَطَايَا إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ نَدِمْتُمْ عَلَيْهَا لَنُحِيطَنَّ بِكُم بِمَا فَعَلْتُمْ وَتَكُونُونَ مِنَ الْمَذْمُومِينَ. لَوْ عَلِمْتُمُ الْخَطَايَا إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ نَدِمْتُمْ عَلَيْهَا لَنُحِيطَنَّ بِكُم بِمَا فَعَلْتُمْ وَتَكُونُونَ مِنَ الْمَذْمُومِينَ. لَوْ عَلِمْتُمُ الْخَطَايَا إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ نَدِمْتُمْ عَلَيْهَا لَنُحِيطَنَّ بِكُم بِمَا فَعَلْتُمْ وَتَكُونُونَ مِنَ الْمَذْمُومِينَ.

به آن یقین داشت فراموش کرد و سخنان به ظاهر خیرخواهانه ابلیس در او شك ایجاد کرد و یقین خود در اثر متابعت از شیطان به شکی که او ایجاد کرده بود فروخت و این جمله استعاره زیبایی است برسبیل کنایه که شك را جایگزین یقین کرده است.

۲ - گفته اند که چون خداوند تعالی از دشمنی ابلیس خبر داد برایش یقین حاصل شد اما وقتی ابلیس او را وسوسه کرد بر اثر نصیحت او به شك افتاد، پس گویا یقین به دشمنی ابلیس را با شکی که در مورد خیرخواه بودن او پیدا کرد معامله کرد.

۳ - آنهایی که آدم (ع) را از گناه منزّه می دانند گفته اند که: این عبارت حضرت مثل قدیمی است که در میان عرب معروف بوده است برای کسی که کار بی فایده ای را انجام می داد ولی آنچه که انجامش لازم بوده، ترك می کرده است. امام (ع) در این جا به این مثل تمسك جسته است، قصد حضرت این نیست که آدم در امر خدا شك کرده است.

۴ - ابن عباس درباره عبارت امام (ع) که فرمود *الغریمة بؤهینه* گفته است: این سخن امام (ع) به آیه شریفه: *وَ مَنْ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا* اشاره دارد؛ «من برای آدم چیزی که امر خدا را حفظ کند نیافتیم.» قناده در این باره گفته است: منظور صبر و شکیبایی است یعنی آدم بر امر خدا صبر نکرده *ضَحَاك* در این باره گفته است از خوردن میوه ممنوعه خودداری نکرد.

خلاصه این اقوال به این امر باز می گردد که آدم دارای مقاومتی که او را برانجام امر خدا پایدار دارد نبود. پس گویا تصمیمی که برای او شایسته بود و نیرویی که با آن خود را از متابعت ابلیس حفظ می کرد به ضعف و سستی در انجام امری که خدا به او امر فرموده بود فروخت.

پنجم - منظور از این سخن امام (ع): «*دَارُ الْبَلِيَّةِ*» دار دنیا است. زیرا با توجه

به وسوسه ابلیس و کوشش او برای گمراه کردن فرزندان آدم دنیا دار بلا و زندان نیکوکاران است، چنان که امام (ع) فرمود: «دنیا زندان مؤمن و بهشت کافران است»^{۳۲}.

در ذکر این داستان هشدار بزرگی است برای پرهیز از گناهان، توضیح این حقیقت به چند صورت زیر است.

۱ - هرکس آنچه را برآدم به خاطر لغزش وی گذشته است درک کند از انجام گناه بشدت می ترسد. شاعر در این زمینه گفته است:

یا نأظراً نوراً بعینی راغد	وَمَشَاهِدًا لِّلأمر غیر مشاهد
تصل الذنوب الی الذنوب و ترجی	درک الجنان و نیل نور العابد
انسیت انّ الله اخرج آدمَا	منها الی الدنيا بذنب واحد ^{۳۳}

از فتح موصلی نقل شده: ما مردمی بهشتی بودیم ابلیس ما را اسیر کرد و به دنیا آورد. بنابراین بهره ما جز غم و اندوه چیزی نیست تا زمانی که به دنیای دیگر برگشته و به بهشتی رویم که از آنجا رانده شده ایم.

۲ - برحذر داشتن از استکبار و حسد و حرص. قتاده در تفسیر این سخن حق تعالی (أَبی وَاسْتَكْبَر) گفته است: ابلیس این دشمن خدا درباره آنچه خداوند تعالی به آدم داده بود حسد ورزید و ادعا کرد که من از جنس آتشم و آدم از خاک و بدین طریق خود را برتر دانست و همین حرص و حسد را در قلب فرزندان آدم القا می کند تا آنها را به کارهای زشت وا دارد.

۳۲- أَلْذُنْیَا سَجَنَ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةَ الْكَافِرِ.

۳۳ - ای کسی که نور و روشنی را با دو چشم متنعم «از دیدگاه شخص متنعم» می نگری و با این که چیزی را مشاهده می کنی گویا آن را نمی بینی.

گناه را از پی گناه انجام می دهی و امیدواری که بهشت را درک کنی و به نور عبادت کنندگان دست یابی. آیا فراموش کردی که خداوند آدم را با يك گناه از بهشت خارج کرده و به دنیا فرستاد.

۳- خداوند تعالی با بیان این داستان دشمنی سختی که میان فرزندان آدم و ابلیس است تذکر می‌دهد و این تنبیهی بزرگ بر وجوب پرهیز از گناه می‌باشد. طریق دوم- بعضی دیگر از دانشمندان داستان آدم و حوا را تأویل کرده و پیش از تأویل برای فهم معنای تأویلی مقدماتی را به شرح زیر آورده‌اند:

مقدمه اول- درباره اجزای ترکیبی وجود خارجی انسان و چگونگی آن است. در این مورد گفته‌اند عناصر چهارگانه، اجسام بسیطی هستند که اجزای اولیه بدن انسان را تشکیل می‌دهند. دو عنصر از این چهار عنصر سبک و وزن لطیف‌اند که عبارتند از آتش و هوا. و دو عنصر سنگین وزن‌اند که عبارتند از زمین و آب. گفته‌اند جایگاه طبیعی زمین میان سبکی و سنگینی است و طبیعت آن سرد است و خشک و وجود آن در ثبات و حفظ شکل و هیأت موجودات مفید است. خصلت طبیعی آب این است که زمین را دربر می‌گیرد و وزن آن نسبی است. طبیعت آن سرد و مرطوب است. وجود آب در جهان برای سهولت شکل‌گیری اشیاء است. مانند این که اشیاء به وسیله آب به آسانی آمادگی پذیرفتن شکل و نقوش و حالت تعادل را پیدا می‌کنند. زیرا همچنان که آب موجب می‌شود که هیأت تشکیل شده به آسانی از بین برود، سبب می‌شود که جسم به آسانی هیأت و شکل را قبول کند، چنان که جسم خشک و تر با یکدیگر در آمیزند، جسم خشک از عنصر مرطوب کشش و شکل یافتن را می‌پذیرد و جسم مرطوب از جسم خشک، تعدیل یافته و بقا و استقامت را می‌یابد. بنابراین جسم خشک با رطوبت از شکسته و پراکنده شدن محفوظ می‌ماند و جسم مرطوب بوسیله جسم خشک از سیلان و حرکت باز می‌ماند. جایگاه طبیعی هوا بالاتر از آب و پایین تر از آتش است و سبک بودنش امری نسبی است و طبیعت آن گرم و مرطوب است. فایده وجودی هوا در مخلوقات این است که اجسام را مشبک کرده، رقیق می‌سازد.

جایگاه طبیعی آتش بالاتر از همه اجرام عنصری است. کیفیت وجودی آن مقعر و مانند فلك ماه است. به طور مطلق وزن آن سبك و طبیعت آن داغ و خشك است. فایده وجودی آتش در موجودات برای سهولت ترکیبات است و جوهر وجودی حیوانات در آن جریان می یابد و برای تجزیه دو عنصر به کار گرفته می شود و آنها را به عناصر اولیه باز می گرداند.

دو عنصری که از نظر وزن سنگین ترند در ایجاد اعضاء و استواری آنها مفیدترند و دو عنصر سبك در ایجاد ارواح و به حرکت درآوردن ارواح و اعضاء مفید است.

پس از این توضیح، دانشمندان گفته اند مزاج کیفیتی است که از فعل و انفعالات این عناصر چهارگانه پدید می آید. هرگاه بعضی از این عناصر در بعضی دیگر اثر بگذارند صورت بسیط هر کدام به وسیله دیگری شکسته می شود و از آنها کیفیت متشابه همه عناصر پدید می آید که به آن مزاج و قوای اولی گفته می شود و در اساس همه آنها چهار عنصر حرارت، برودت، رطوبت و بیوست وجود دارد و همین چهارچیز پدید آورنده انواع مزاجها در اجسام موجود فسادپذیر می باشند.

خداوند هستی بخش به هر عضوی و حیوانی آنچه را که شایسته تر بوده به آن داده است. و به انسان معتدل ترین مزاج ممکن در این عالم را با قوای مناسبی که با آن کار انجام دهد و به وسیله آن تأثیر بگذارد و یا تأثیر پذیرد بخشیده است و به هر عضوی از اعضاء انسان آنچه را که برای انجام کار لازم داشته، داده است. بنابراین بعضی اعضا را گرمتر و بعضی را سردتر و بعضی را مرطوبتر و بعضی را خشك تر آفریده است. و به وسیله اخلاط که جسمهای مرطوب سیال اند اعضا را در کارشان مدد رسانده که بدون وجود اخلاط محال است که به اعضا غذا برسد. اخلاط در چهارچیز منحصر است: یکی از خون است که از دیگر اخلاط

برتر است. دوّمی بلغم، سومی صفرا و چهارمی سودا می باشد. سپس اعضا را به استخوان و غضروف و اعصاب و پی‌ها تقسیم کرده است و استخوان را اولین عضو متشابه الاجزا قرار داده و آن را سخت آفریده است زیرا اساس بدن و استوانه حرکت و استواری جسم می باشد.

در مرتبه دوّم غضروف را قرار داده که از استخوان نرمتر است فایده غضروف متصل ساختن استخوانها به اعضای نرم بدن است تا اعضای نرم بدن به هنگام ضربه خوردن از استخوانها صدمه نبیند زیرا غضروفها واسطه میان استخوانها و قسمتهای نرم بدن اند و مفاصل را به یکدیگر پیوند می دهند و مانع درگیری استخوانها با یکدیگر می شوند.

پس از غضروفها عصبها هستند که جسم اند و از دماغ و نخاع نشأت می گیرند، انعطاف پذیرند و به آسانی پاره نمی شوند. فایده آنها این است که اعضا به وسیله آنها احساس می کنند و حرکت انجام می دهند.

پس از اعصاب تارهای ارتباطی قرار دارند که از اطراف عضلات نشأت گرفته و شبیه عصب اند و با اعضای متحرک برخورد دارند بر حسب انقباض و انبساط عضله اعضا را منقبض و منبسط می کند. سپس رباطها قرار دارند و آنها نیز شبیه عصب هستند کار آنها برقراری ارتباط میان اعضا و حفظ آنهاست هیچ يك از آنها دارای حس نیستند تا بر اثر حرکت و مالش آزرده و اذیت شوند.

پس از رباط شریانات اند و آنها جسمهایی هستند که از قلب سرچشمه گرفته به دیگر اندامها امتداد می یابند. شریانات درطول میان تهی اند و به موازات اعصاب به اعضا حیات می بخشند و امتداد می یابند، حرکات انقباضی و انبساطی دارند، برای شادابی قلب و زدودن گازهای مضر آن آفریده شده اند، کاربرد دیگر آنها تقسیم ماده حیاتی به اعضای بدن است.

پس از شریانات، وریدها هستند که شبیه شریاناتند و از کبد سرچشمه

می گیرند^{۳۴}. فایده آنها رساندن خون به اعضای بدن است. سپس پرده‌های نازکی هستند که از الیاف عصبی نازک غیر محسوس بافته شده‌اند و سطح اجسام دیگر را می پوشانند و فوایدی دارند. بعضی از آنها حفظ شکل و هیأت جسم را انجام می دهند و بعضی نقش ارتباط اعضا را برعهده دارند و آنها را به وسیله اعصاب مرتبط می سازند. بعضی برای اعضای که حس خود را از دست بدهند به صورت کار اصلی سطح حساس به وجود می آورند و به صورت جنبی برای ریه و طحال و کبد و کلیه‌ها پوشش ایجاد می کنند. چون این پرده‌های نازک ذاتاً دارای حس نیستند ولی می توانند جانشین حس اعضای شوند که حس خود را از دست می دهند.

پس از پرده‌های نازک، گوشت قرار دارد و گوشت قسمت داخلی و متخللی است که اعضای اصلی بدن را تشکیل می دهد. بنابراین بدن دارای سه قسم اعضای اصلی است به شرح زیر:

۱ - وسیله غذا رساندن به بدن مانند معده، کبد، عروق، و راه رسیدن غذا به معده و کبد مانند دهان، مری. و مسیر خروج غذا مانند امعاء.

۲ - ابزار حرارت غریزی و حافظان آن مانند، قلب، سر، شش، سینه و سایر دستگاههای تنفسی.

۳ - ابزار حس و حرکت و کارهای عقلی مانند دماغ، نخاع، عصب، عضلات و اوتار و مانند اینها که کارهای عقلی به کمک آنها نیاز دارد.

چون بدن ضرورتاً ایجاب می کند که کارهای مختلفی انجام دهد مطابق حکمت حق تعالی واجب است که آمادگی برای ویژگیهای متعددی که بتوانند منشأ افعال بدن باشند داشته باشد. یکی از آن ویژگیها نفس طبیعی است که به

۳۴ - منظور از کبد در این جا جگر سفید (شش) است که خون اکسیژن دار را به قلب می فرستد و قلب

آن را به تمام بدن می رساند.

آن دوقوه خادم و مخدوم اختصاص یافته است.

اما قوه‌ای که جنبه مخدومی دارد، دو قسم است: یکی در غذا تغییر می‌دهد و دو نوع قوه دیگر تحت پوشش آن است که اولی غذا دهنده نامیده می‌شود و فایده آن تغذیه شخص درطول عمر می‌باشد که غذا را تحلیل می‌برد تا جانشین شود آنچه را که به تحلیل می‌رود. و دومی قوه نامیه نامیده می‌شود و فایده آن این است که حجم بدن را تا سرحد کمال تا اندازه طبیعی رشد می‌دهد.

قسم دوم از قوه مخدومه برای بقای نوع در غذا تصرف می‌کند و تحت پوشش خود دونوع قوه دارد: اول قوه‌ای که مولده نامیده می‌شود و آن در امر تناسل و زاد و ولد تصرف می‌کند تا از در آمیخته بدن جوهر منی را جدا کند. دوم قوه‌ای که مصوره نامیده می‌شود و آن قوه‌ای است که پس از قرار گرفتن منی در رحم آن را شکل می‌دهد و ویژگیهای وراثتی را که منی حامل آن است ظاهر می‌سازد. اما قوه‌ای که خادم صرف است قوه طبیعی است که در خدمت قوه غذا دهنده است و به چهار قسم تقسیم می‌شود.

۱ - قوه جاذبه برای این آفریده شده است که چیزهای نافع را به جای خودش جذب کند و آن در معده و کبد و مری و رحم و دیگر اعضا وجود دارد.

۲ - قوه ماسکه: برای حفظ منافع کلیه بدن آفریده شده است و تنها قوه تدبیر و تغییر در آن مؤثرند.

۳ - قوه هاضمه: قوه‌ای است که هرچه را قوه ماسکه نگهداری می‌کند برای آمادگی انجام فعل، در آنها تغییر به وجود می‌آورد تا برای مزاج سالم، آمادگی غذا حاصل شود.

۴ - قوه دافعه: فضولات غذا را که شایستگی تغذیه ندارند یا بیشتر از نیاز بدن هستند و یا بدن اصلاً نیازی به آنها ندارد دفع می‌کند مانند بول و...

برای قوای چهارگانه فوق چهار خدمتگزار وجود دارد، یعنی چهار کیفیت که عبارتند از حرارت، برودت، رطوبت و بیسوست. تفصیل هر یک در جای خود روشن خواهد شد.

ویژگی دوم نفس حیوانی این است که دو قوه محرکه و مدرکه به آن اختصاص دارد و قوه محرکه یا برانگیزاننده است و یا انجام دهنده. قوه برانگیزاننده، قوه‌ای است که مفاهیم را انتزاع و مدرکات وهمی و خیالی ونفسی را در معرض باور قرار می‌دهد. یعنی ادراکات را برمی‌انگیزاند تا اموری را بطلبند و یا از پیشامدها بترسند و بگریزند. قوه برانگیزاننده دارای دوقوه است:

یکی شهوانی که به سمت اشیای ضروری یا دارای نفع که لذتی در آن است برمی‌انگیزد و تحریک می‌کند و یکی غضبیه است که انسان را به دفاع و فرار از امور ناخوش آیند و می‌دارد تا به پیروزی برسد و در خدمت قوه برانگیزاننده قوه دیگری است که قدرت، نامیده می‌شود و در اعصاب و عضلات پدید می‌آید و ویژگی آن این است که دیگر اعضا را تحت تأثیر قرار داده و تارهای ارتباطی و رباطات را متأثر می‌سازد.

قوای مدرکه به دو قسم تقسیم می‌شود.

قسم اول، قوه مدرکه ظاهری که پنج نوع است و حواس پنجگانه نامیده می‌شود.

الف - لامسه: قوه‌ای است که در تمام پوست بدن منتشر است و آنچه با بدن تماس پیدا کند درک می‌کند و کیفیات متضاد را (مانند نرمی، درستی، سردی، گرمی) تشخیص می‌دهد.

ب - ذائقه: قوه‌ای است که در اعصاب گسترده بر سطح زبان وجود دارد و به وسیله آن مزه‌های مختلف از چیزهایی که با سطح زبان تماس پیدا می‌کند و با آب شیرین دهان درمی‌آمیزد فهمیده می‌شود.

ج- شامه: قوه‌ای است که در دو زائده مقدم دماغ که شبیه سرپستان هستند وجود دارد. به وسیله آن دو زائده و هوای مجاور بوها تشخیص داده می‌شوند.

د- سامعه: قوه‌ای است در عصب مفروش باطن صماخ، و با آن اصوات حرفها به وسیله هوا شنیده می‌شود.

ه- باصره: قوه‌ای است در دو عصب مجوف و با آن صورتهایی که به وسیله جرم شفاف^{۳۵} در رطوبت عدسی چشم نقش می‌بندد درک می‌شود. قسم دوم قوای باطنی که پنج دسته‌اند یا صرفاً درک کننده‌اند و یا هم درک می‌کنند و هم تصرف. آن که صرفاً درک کننده است، یا درک کننده صورت جزئی است که حس مشترک نامیده می‌شود و در قسمت اول دماغ قرار دارد و در آن صور محسوسات جمع می‌شود. پس از آن قوه‌ای است که خیال نامیده می‌شود و آن خزانه حس مشترک است و در قسمت آخر تجویف جلو دماغ قرار دارد و در آن صورتهای خیالی قرار دارد که حتی پس از غیبت حس مشترک در آنجا باقی می‌ماند. و یا درک کننده معانی جزئی است که ممکن است واهمه یا حافظه باشد.

واهمه در قسمت خالی وسط دماغ قرار دارد و معانی جزئی غیر محسوس موجود در محسوسات را درک می‌کند، مانند این که گوسفند چیزی از گریه درک می‌کند که موجب فرار او می‌شود. حافظه در قسمت خالی آخر دماغ قرار دارد و احکام جزئی حاصل از وهم را درک می‌کند و خزانه وهم است و یا قوه‌ای است که هم درک می‌کند و هم تصرف: این قوه به اعتبار این که وهم را به کار می‌گیرد متخیله و به اعتبار این که عقل را به کار می‌گیرد متفکره نامیده می‌شود و محل آن ابتدای حفره وسط دماغ است و کار آن ترکیب و تفصیل بعضی از صورتها با

۳۵- جرم شفاف شامل قرینه و زلالیه می‌شود.

بعضی صورتها، بعضی از معانی با بعضی از معانی و بعضی از معانی با بعضی صور می‌باشد. و گاهی بعضی از صورتها را از بعضی، و بعضی از معانی را از بعضی تفکیک می‌کند و درحقیقت مدرکات را با یکدیگر پیوند می‌دهد و هیأت مزاجی را با حکمت الهی درمی‌آمیزد که اقتضای آن این است که واسطه بین مقتضای صور جسمانی و معانی روحانی باشد و درمنشأ حکم آنها از دو طرف تصرف کند، هریک از این قوای ادراکی روح مختص به خود دارد که عبارت از جرم گرم لطیفی است که به نسبت محدودی از لطافت اخلاط به وجود می‌آید که حامل قوای مدرکه و غیرآن می‌باشد.

ویژگی سوّم نفس ناطقه است: نسبت آن به بدن منزله نسبت پادشاه به کشور است که بدن و تمام اعضا و قوای یادشده فوق ابزار به نفس ناطقه‌اند. نفس ناطقه را چنین تعریف کرده‌اند:

جوهر مجردی است که تعلق تدبیری به بدن دارد. و خداوند تعالیٰ به این حقیقت درآیه شریفه اشاره دارد: **وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** ^{۳۶}. و معصوم (ع) درباره روح فرموده است: «ارواح سپاهیان منظمی هستند از آنچه خوششان بیاید با آن رابطه برقرار می‌کنند و از هرچه بدشان بیاید از آن فاصله می‌گیرند. ^{۳۷}»

برای این جوهر نفسانی دوقوه اختصاص دارد: قوه نظری و قوه عملی که در مقدمه کتاب به این دواشاره کردیم تحقیق کلام درجوهر نفسانی و استدلال بر وجود مجرد و کمالات آن از علوم اخلاق و بحث آن باید در جای خود بطور مفصل صورت گیرد.

۳۶ - سوره اسرا (۱۷): آیه (۸۵): از تو از حقیقت روح سؤال می‌کنند بگو روح به فرمان پروردگار

است.

۳۷ - الارواح جنود مجنّده ما تعارف منها ائتلف و ما تناكر فيها اختلف فيها.

مقدمه دوم - معلوم شد که فرشته در نزد دانشمندان نام مشترکی است که برحقایق مختلف اطلاق می شود ولی لفظ جن هرچند در اصل لغت برهمة فرشتگان دلالت می کند زیرا از ریشه اجتنان که به معنای استتار است گرفته شده و با توجه به این معنی فرشتگان نیز از دیدگان پنهانند، ولی در عرف علما لفظ جن اختصاص به ارواحی دارد که به عالم عناصر مربوط است. بنابراین گاهی بر آنها به اعتبار این که فرستاده خدا و انجام دهنده اوامر او می باشند ملائکه گفته می شود و کارشان برنظام عقل جریان دارد و گاهی به اعتبار ریشه لغوی اجتنان به آنها جن اطلاق می شود. جمعی از آنها به دلیل مصلحت عقلی و عمل بروفق مصلحت جهان و نظام آن، مسلمان و تسلیم حق می باشند. و گروهی به خاطر مخالفتشان با موازین عقلی و مصلحت نظام جهان، کافر و از شیاطین اند.

گاهی صدق جن بر نفوس ناطقه انسانی، از جهت دیگر اعتبار می شود و آن این است که نفس ناطقه انسانی به دلیل مجهز بودن به نور علم چیزهایی را می بیند که نادانان از آن بی اطلاعند.

جن را به لحاظی می توان به چهار دسته تقسیم کرد و آن تقسیم عبارت از این است که جن یا عالم است یا جاهل و به هر حال یا موافق ظاهر شریعت و مطیع و متمسک به آن است یا نیست. اولین دسته آنهایی هستند که عالم و عامل به مقتضای ظاهر شریعت اند و این طایفه را جن مسلمان و مؤمن می گویند. علما گفته اند: اینانند آنهایی که خداوند تعالی در قرآن، پیامبر خود را از آنها آگاه ساخته است. آنجا که می فرماید: قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَصَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قرآناً عجباً يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ^{۳۸}.

دانشمندان گفته اند از چیزهایی که این حقیقت را بیان می کند این است:

۳۸ - سورة جن (۷۲): آیه (۱): بگو به من وحی شده است که گروهی از جن قرآن را شنیدند و گفتند ما

قرآن عجیبی را شنیدیم که به رشد هدایت می کرد و به آن ایمان آوردیم.

آسمانی که جنّ از آن خبر می‌دهد و به آن دسترسی پیدا می‌کند آسمان حکمت و شریعتی است که در مفهوم آسمان مستتر است. مفسران گفته‌اند منظور از نقل این عبارت از جنیان در قرآن «لَمَسَّهُمْ لَهَا» این است که آنها امر شریعت را در آغاز ظهور متوجه بوده‌اند، ولی صحت این که حکمت را بیاموزند و اظهار و تعلیم و تعلّم کنند، چنان که قبل از ظهور شریعت داشته‌اند، روشن نیست. و منظور از این گفته جنیان که در قرآن نقل شده. فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأِجَاتٍ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا ۳۹، حافظان شریعت که علمای شریعت و پادشاهان صالحی که حقیقت شریعت و قوانین آن را نگهبانی می‌کنند می‌باشند و منظور از این گفته جنیان که در قرآن نقل شده: وَإِنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ ۴۰، این است که قبل از ظهور شرایع، حکمت را درس می‌گفته و می‌آموخته‌اند، و بر آنها ایراد و مانعی نبوده‌است. و این سخن آنها که: فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَحْذَلُهُ شُهَابًا رَصْدًا ۴۱ اشاره به این است که هر یک از جنیان که از شریعت اعراض کند و در مقابل آن اظهار حکمت کند از دست نگهبانان دین و حافظان شریعت شهابی را دریافت می‌کند که او را ادب کند و بسوزاند.

دومین دسته جنیانی هستند که مخالف شریعت و نوامیس الهی و تابع قوا و مقتضای طبیعت خود می‌باشند. اینان شیاطین جنّ و پیروان شیطان هستند. سومین دسته از جنیان نادانانی هستند که ظاهر شریعت را گرفته و به آن عمل می‌کنند اینان مسلمانانی از انس هستند. چهارمین دسته، نفوس نادانی هستند که شریعت و عمل به آن را ترک کرده و تابع مقتضای طبیعی خود هستند، اینان شیاطین انس هستند.

۳۹ - سوره جن (۷۲): آیه (۸): آسمان را دیدیم که از نگهبانان سرسخت و شهابها پر شده بود.

۴۰ و ۴۱ - سوره جن (۷۲): آیه (۹): ما پیش از این به استراق سمع در آسمانها می‌نشستیم اما اکنون

هرکس بخواهد استراق سمع کند شهابی را در کمین خود می‌یابد.

با توجه به توضیح فوق دانشمندان گفته‌اند: با این بیان بین گفته خداوند تعالی که فرمود: **إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ** و بین استثنای ابلیس از فرشتگان که اقتضای آن فرشته بودن ابلیس است فرقی نمی‌ماند. فرشته بودن ابلیس به اعتبار عبادت و تمسک او به شریعت است و جن بودن ابلیس به اعتبار ذات اوست. ابلیس به اعتبار عبادت فرشته بود. ولی بعد به اعتبار سرپیچی شیطان نامیده شده است. همچنین است جنیان [بنابراین ابلیس به اعتبار ذات جن و به اعتبار عبادت فرشته و به اعتبار سرپیچی از فرمان پروردگار شیطان است].

مقدمه سوّم - دانشمندان می‌گویند هرچه زاد و ولد می‌کند لازم نیست که در آغاز از مادری متولد شده باشد و در این مورد مثالهایی آورده و گفته‌اند: مثلاً عقرب از باد روح (ریحان) و مغزنان پدید می‌آید و زنبور [چنان که گفته‌اند] از سوخته استخوان گوساله نابالغ، و موش از ریگ ریزه و خاک آفریده شده و مانند اینها^{۴۲}. سپس از اینها موجوداتی متولد می‌شوند و بر مبنای زاد و ولد نوع آن حیوان باقی می‌ماند با توجه به اینها، مانعی نیست که انسان در اول خلقت چنین باشد. یعنی اولین شخص از خاک آفریده شده باشد و سپس نوع آن از زاد و ولد ادامه یابد با توجه به توضیح فوق وقتی که آدم به طور مطلق در عبارت دانشمندان به کار می‌رود گاهی مقصود امر جزئی است و گاهی امر کلی. مقصود از امر جزئی اول شخص است که از این نوع پدید آمده است و بر همین معنای چیزی حمل کرده‌اند سخن حق تعالی را که فرمود: **إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ**^{۴۳} و این

۴۲ - نظر شارح يك نظر قدیمی است که با علم امروز حتی خداشناسی وفق نمی‌دهد زیرا پیدایش موجود زنده در سلسله علل از موجود غیر زنده محال است مگر این که مقصود ابتدای خلقت باشد که در آن صورت آغاز پیدایش است و نه سلسله علل - م.

۴۳ - سوره آل عمران (۳): آیه (۵۹): همانا مثل خلقت عیسی در نزد خداوند مثل آدم است که از خاک

آیه شریفه را: **إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ ۴۴**، به معنای زاد و ولد حمل کرده‌اند. گاهی مقصود از مفاهیم جزئی آدم، اول شخصی است که در زمین خلیفه قرار گرفته است و مأمور به نشر حکمت و ناموس شریعت شده‌است. و اما مفهوم کلی گاهی مقصود از آن مطلق نوع انسان است و بر همین معانی حمل شده‌است، این آیه شریفه: **وَلَقَدْ عَاهَدْنَا آلَ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسَى ۴۵**. گاهی مقصود از آدم صنف انبیا و دعوت کنندگان به سوی خداست. چنان که از سرور فرستادگان (ص) نقل شده است که فرمود: «هر پیامبری آدم روزگار خود می‌باشد» ۴۶ و باز فرمود: «من و تو ای علی پدران این امتیم» ۴۷. ممکن است سخن حضرت باقر، محمد بن علی (ع) را که فرمود: «پیش از آدمی که پدر ماست هزار هزار آدم و یا بیش از آن گذشته‌اند» ۴۸ بر این معنی حمل کرد. پس از ثابت شدن مطلب فوق می‌گوییم برای هر آدمی به معنایی که ذکر شد، فرشته‌ای اختصاص دارد که مأمور به سجده برای اوست و ابلیسی که در معارضه و مخالفت با اوست.

اما آدم به معنای اول و دوم [یعنی اول شخصی که از خاک آفریده شده و یا اول شخصی که در زمین خلیفه خدا شده‌است] فرشتگانی که مأمور به سجود برای او هستند همان قوای بدنی و نفوس مردم زمانش هستند که مأمورند از او پیروی کرده، سخنش را بشنوند و دیگر قوایی که در اطراف عالم هستند همگی مأمورند در برابر او خاضع باشند و در حوائج و مهمات او کوشش و برای تحقق مقصودش

۴۴ - سوره انسان (۷۶): آیه (۲): ما انسان را از نطفه آفریدیم.

۴۵ - سوره طه (۲۰) آیه (۱۱۵): ما پیش از این با آدم عهد بستیم و او فراموش کرد.

۴۶ - **كُلُّ نَبِيٍّ فَهُوَ آدَمٌ وَنَحِيَهُ.**

۴۷ - **أَنَا وَآنَتَ يَا عَلِيُّ آبِإِهْلِهِ الْأَمَّة.**

۴۸ - **قَدْ أَنْقَضَى قَبْلَ آدَمَ الَّذِي هُوَ آبُونَا الْفِ الْفِ آدَمَ وَأَكْثَرَ.**

وی را یاری کنند.

اما ابلیس معارض آدم، قوهٔ وهمیه است که با اقتضای عقل عملی مخالفت کرده و در زمین فساد می‌کنند و همچنین اند نفوس متمرد از شنیدن و قبول حق، که از طاعت عقل بیرون می‌روند، و آنان شیاطین انس و جن‌اند که بعضی بر بعضی فخر کرده، گفتار بیهوده و غرور را به یکدیگر تلقین می‌کنند. و همین معنای توجیهی درباره ملائکه و ابلیس از جنس آدم است، که مقصود از آن صنف انبیا و دعوت کنندگان به سوی خداوند تعالی به حکمت و موعظهٔ حسنه می‌باشد، صدق می‌کند.

اما آدمی که منظور از آن نوع انسان باشد تمام فرشتگانی که در این عالم هستند و ذکر کردیم مأمور به سجده کردن به او می‌باشند و ابلیس هر شخصی از این نوع است که قوهٔ واهمه او با عقلش در نزاع است و لشکریان ابلیس نیروی شهوت، غضب و غیر اینهاست که زیر فرمان قوه واهمه می‌باشد. پس از دانستن این مقدمات اینک به معنای متن خطبه باز می‌گردیم و می‌گوییم: شایسته است، آدمی که در خطبهٔ امام (ع) از آن یاد شده است بر مطلق نوع انسانی حمل شود.

بنابراین، سخن امام (ع): «ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَ... تا حتی لُزْبِت» اشاره به اصل آمیختگی عناصر است. و این که امام (ع) دو عنصر زمین و آب را اختصاصاً آورده است برای این است که اساس ایجاد اعضای قابل مشاهده و محسوس انسان بر آن دو استوار است. سخن امام (ع) که فرمود: «حَتَّى خُلِّصَتْ وَ حَتَّى لُزْبِت» اشاره به نهایت استعدادی است که آدم به آن رسیده است و بر وجود آن افاضه صورت شده است. و این کلام امام (ع) که فرمود: «فَجَبَلْ مِنْهَا صُورَةَ ذَاتِ اِحْنَاءٍ وَ وُصُولِ وَاَعْضَاءٍ وَ فُصُولِ»، اشاره به خلق صورت انسان و افاضه کمال اعضا و مفاصل و آنچه که به صورت قوام می‌بخشد دارد. و ضمیر «منها» به لُزْبِت باز می‌گردد و از ظاهر لفظ چنین فهمیده می‌شود که صورت انسان که

خلق می‌شود، درزمینه کمال استعداد خاک و بدون واسطه مراحل دیگر خلقت است. این معنی که برای کلام امام (ع) ذکر کردیم، در صورتی است که آدم را برآول شخصی که از این نوع پدید آمده است حمل کنیم، ولی اگر آدم را مطلق نوع انسان بدانیم مقصود از *از جَبَلٍ مِنْهَا* صورت انسانی است که دارد و از خلقت صور مکرر و پیاپی پدید آمده است، چنان که خداوند تعالی فرموده است:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَكِينٍ ۴۹.

بنابراین صورت انسانیت از نطفه سرشته شده است، که آن از فزونی هضم چهارم که حاصل از تغذیه می‌باشد فراهم آمده است. و این صورت یا حیوانی است یا نباتی. صورت حیوانی به نبات منتهی می‌شود و نبات از خلاصه زمین و آب که همان خاک آماده رویش است تولد می‌یابد. این معنی که ذکر شد مخالف کلام امام (ع) نیست. زیرا تربت یا خاک پس از آن که دوره‌های مختلفی از خلقت و فطرت بر آن بگذرد به صورت منی درمی‌آید. و صحیح است که گفته شود صورت انسان از خاک سرشته شده است.

امام (ع) که فرمود: *أَجْمَدَها حَتَّى اسْتَمْسَكَ....* در هر دو جمله ضمیر به صورت و اعضای صورت باز می‌گردد. بنابراین اجماد نهایت استواری است که به بعضی از اعضا مانند گوشت، عصب، عروق و نظیر اینها اطلاق می‌شود. و اصلا در بعضی دیگر از اعضای که محکمی بیشتری دارند گفته می‌شود مانند استخوان، دندانها و نظیر اینها. علت نسبت دادن مخلوقات به مدبر حکیم به این دلیل است که او نخستین علت است، و گرنه در سلسله علت و معلول طبیعی حرارت، ماده را مستعد حرکت، و برودت زمینه رشد خلقت، و رطوبت شکل‌پذیری اجسام، و پیوست استواری و استحکام شکل را، به صورت علت‌های نزدیک، سبب می‌شوند.

۴۹- سورة مؤمنون (۲۳): آیه (۱۳): ما آدمی را از خلاصه خاک آفریدیم، سپس او را به صورت نطفه در

فرموده امام (ع) که فرمود: **لَوْ قَتِيتِ مَعْدُودٍ وَ أَجَلٍ مَعْلُومٍ**، احتمال دارد که مقصود هر مرتبه‌ای از مراتب ترکیب بدن انسان باشد و این که انسان در وقت محاسبه شده‌ای از دوره‌ای به دوره دیگری خلقت انتقال می‌یابد و در مدت معلومی به کمال می‌رسد. احتمال دیگر این که مقصود از وقت معدود واجل معلوم وقتی باشد که خداوند سبحان برای انحلال این ترکیب مقدر کرده است چنان که در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: **وَ مَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ ۵۰**.

در این فرموده امام (ع): **ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ**، ضمیر مؤنث به صورت باز می‌گردد. شبیه این سخن امام (ع) در قرآن کریم آمده است. آنجا که می‌فرماید: **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**. مقصود از تسویه (استواری) افاضه تمام استعدادها و آمادگی برای پذیرش صورت است. مقصود از **نَفَخَ** (دمیدن) در اینجا روح دادن به اوست وقتی که استعدادش به کمال برسد. استعمال **نَفَخَ** در اینجا استعاره‌ای زیباست. زیرا **نَفَخَ** خارج شدن هوا از دهان دمنده است به شیئی مورد نفخ تا آتش در آن شعله‌ور شود. و چون حقیقت نفخ به این معنی در حق خداوند تعالی ممتنع است. عدول از آن لازم و لفظ را بر معنایی شبیه آن باید حمل کرد و چون شعله‌ور شدن نور نفس در فئله بدن از جود خداوند بخشنده به هر قابل آن است، به حسب خیال ضعیف ما مشابَهت پیدا می‌کند با آنچه که از برافروختن آتش در محل قابل آن به وسیله نفخ مشاهده می‌کنیم. بنابراین لفظ نفخ تعبیر زیبایی است. و مجاز آوردن لفظ نفخ از افاضه جود الهی برای نفس در بدن به دلیل مشابَهت خیالی است، اگر چه موضوع در نزد ما از این مهمتر است. درباره نسبت روح به خداوند تعالی احتمال دارد که روح به یکی از سه معنای زیر باشد:

۱ - جبرئیل که روح الامین است و روح به این معنی نسبتش به خداوند متعال روشن است. با نظر به این معنی روح، نسبت نفخ آن به خداوند به این دلیل است که او علت اولی است و جبرئیل واسطه‌ای است که خداوند تعالی او را مبدأ برای لفظ نفخ روح در صورت آدم قرار داده است.

۲ - منظور از روح، جود و نعمت و فیض خداست که به آدم و غیر آدم بخشیده شده باشد دلیل این که جود به روح تعبیر شده است این است که روح منشأ حیات است. و آن روح کلی است که قوام وجودی هر چیزی به آن بستگی دارد و نسبت روح، به این معنی، به خداوند روشن است. نظر به معنای دوم مِنْ در عبارت «مِنْ روحی» برای تبعیض آمده است.

۳ - مقصود از روح ممکن است نفس انسانی باشد، در این صورت مِنْ زایده است. و از بین همه موجودات لطیف، نسبت روح به خداوند برای این است که از داشتن جهت و مکان منزّه است و در حقیقت روح از نظر وجودی به معنای اطلاع به همه اشیاء و حقایق آنهاست. مناسبت و مشابَهتی که روح با حق تعالی دارد برای هیچ يك از جواهر جسمانی وجود ندارد و به همین دلیل خداوند با نسبت دادن روح به خود آن را شرف بخشیده است.

امام (ع) که فرمود: *فَمَثَلْتُ إِنْسَانًا* اشاره به کیفیت سرشت شکل و اندام انسان دارد و در آن این لطیفه وجود دارد که سیمای انسانی داشته و شایسته نفخ روح است. و دلیل این مطلب عطف گرفتن جمله فوق است به نفخ روح به وسیله «فاء» [یعنی چون در او نفخ روح شده شایستگی انسان بودن را یافته است].

امام (ع) که فرمود: *ذَا أَذْهَانَ يُجْبِلُهَا*، اشاره به قوه مدرکه و متصرفه انسان است و معنای اجاله تحریک و برانگیختن قوای باطنی در گرفتن صور جزئیّه می‌باشد. چنان که صور جزئیّه برای حس مشترک، و معانی جزئی برای وهم حاصل می‌شود.

امام (ع) که فرمود: **وَفِكْرٌ يَتَصَرَّفُ بِهَا**، اشاره به قوه اندیشه درهريك از افراد انسان و تصرف آن در بررسی قوه خیال و وهم و ترکیب بعضی با بعضی و یا تجزیه بعضی از بعضی می باشد.

کلام امام (ع) که فرمود: **وَجَوَارِحٌ تَخْتَدِمُهَا**، اشاره به اعضای عمومی است که قبلاً توضیح دادیم که همه آنها خدمتگزار برای نفس و ابزار کار برای آن می باشند و از آن جهت به «ایندی» (دستها) تعبیر شده اند، چنان که در آیه شریفه آمده است: **فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهَ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا**^{۵۱}. احتمال دارد که منظور از جوارح اعم از اعضای ظاهری باشد و شامل چشم و قلب نیز بشود. چنان که از معصوم نقل شده است: **يَأْمُقَلِّبُ الْقُلُوبَ وَالْأَبْصَارَ**، در این عبارت تغییر و دگرگونی برای قلب نیز به کار رفته است.

کلام امام (ع) که فرمود: **وَمَعْرِفَةٌ يُفَسِّرُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ**، احتمال دارد که اشاره به استعداد نفس برای درك معقولات ثانوی باشد که برحسب این که دارای معارف اولی، یعنی بدیهیات اولیه است، عقل بالملکه نامیده می شود. زیرا حق و باطل امور کلی هستند و قوای بدن در ادراك امور کلیه بهره ای ندارند. و محتمل است که مقصود معرفت قوه استعدادی اولی برای انسان باشد که عقل هیولانی نامیده می شود.

در این عبارت: **الْأَذْوَاقُ وَالْمَشَامُ وَالْأَلْوَانُ وَالْأَجْنَاسُ**، امام (ع) به سه موضوع اشاره فرموده است.

۱ - برای انسان وسیله ای وجود دارد که با آن چشیدنیا، و وسیله دیگری است که با آن بوییدنیا، و ابزاری است که با آن رنگها را درك می کند. قبلاً همه اینها را توضیح دادیم.

۵۱ - سوره كهف (۱۸): آیه (۴۲): او مرتب دستهای خود را - به خاطر هزینه هایی که در آن صرف کرده

بود - به هم می مالید.

۲- در این عبارت بیان می‌کند که نفس به وسیله این قوا جزئیات را درک می‌کند، زیرا این ابزار را در ردیف آنچه که نفس در آن تصرف می‌کند و بین آنها فرق می‌گذارد، شمرده است.

۳- اجناس را پس از برشمردن ابزار چشایی و بویایی ذکر کرده به این دلیل که نفس امور کلیه را از بررسی جزئیات انتزاع می‌کند، زیرا اجناس امور کلیه‌اند و نفس پس از ادراک جزئیات و بررسی آنها متوجه موارد مشارکت و مباحث آنها می‌شود و از آنها تصورات و تصدیقات کلی انتزاع می‌کند. به نظر می‌رسد که مقصود از اجناس در این جا امور کلی مطلق باشد نه بعضی از کلیات، چنان که در اصطلاح علمی نیز چنین است.

درسرخن امام(ع) که فرمود: *مَعْجُونًا بِطِينَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلَفَةِ، مَعْجُونًا*، به عنوان حال یا صفت برای انسان منصوب آورده شده است. و مقصود آن اشاره به اختلاف جسمی نوع انسانهاست به حسب رنگها که به واسطه استعداد ذاتی آنها حاصل می‌شود. چنان که از پیامبر نقل شد که بعضی انسانها قرمز و بعضی سفید و بعضی سیاه‌اند. و قبلاً: *وَطِينَةُ الْأَلْوَانِ... داشتیم*، و منظور از معجون کردن به الوان مخلوط کردن آنهاست، چنان که انسانها دارای رنگهای مختلفی هستند. بدن يك شخص نیز رنگ واحدی ندارد. آمیختگی اعضای بدن با یکدیگر ایجاب می‌کند که بعضی از آنها سفید، مانند دندانها و استخوانها، بعضی قرمز، مانند خون و بعضی سیاه باشند مانند سیاهی چشم و مو. و همین طور اختلاف اشخاص در صفات که امام(ع) به صورت کنایه: سهل، حُزن، خبیث و طیب بیان فرموده بود، به این حقیقت باز می‌گردد که چون زمین دارای عناصر آمیخته فراوانی است و همه آن عناصر به نسبتی در ساختمان جسمانی انسان شرکت دارند، گوناگونی سرزمینهای مختلف اثر کاملی در تفاوت ترکیب برای قبول اخلاق مختلف سهل، حُزن، خبیث، و طیب دارند.

فرموده است: **والأشباه المؤتلفه و الاضداد المتعادیه... تا والمسائة والشُرور**
 اما اعضای بهم پیوسته، مانند استخوان و دندانها و مشابه آنهاست اجسام
 متشابه هستند که بعضی با بعضی پیوسته شده و بدین وسیله صورت کلی بدن
 قوام می یابد و ترکیب اندامها کامل می شود.

اضداد متعادیه مانند کیفیات چهارگانه ای که امام (ع) از آنها به حرارت و
 برودت و رطوبت و بیوست یاد می کند. امام (ع) به جای بیوست لازم آن جمود را
 که در لغت به معنای یُیس نیز به کار رفته آورده است.

اخلاط متباینه: منظور اخلاط چهارگانه: خون، صفرا، بلغم و رسود است
 که قبلاً توضیح داده شد.

مسائة و سرور: این دو از کیفیات نفسانی هستند و معنای آنها روشن است.
 اسباب خوشحالی و بدحالی: سبب شادمانی، یا جسمانی است یا فاعلی
 در صورتی که سبب جسمانی باشد، که به هر حال مترتب بروح نفسانی است، به
 سه صورت ممکن است: یا فزونی کمی دارد یا در لطافت و غلظت معتدل است
 و یا جنبه کاستی و کمتر از اعتدال را داراست. هر مقدار جنبه کمی نفس فزون
 باشد تأثیر کیفی آن در شادمانی بیشتر است. و اما سبب فاعلی برای شادمانی:
 اساس آن یا تخیل کمال است مانند تخیل علم، قدرت، احساس محسوسات
 شادی آفرین، یا توانایی یافتن برتحصیل مقصود و مراد می باشد، مانند غلبه و
 پیروزی برخصم، رهایی از مشکلات و یادآوری امور شادی بخش.

اسبابی که موجب غم و غصه می شوند امور مقابل اسباب شادی بخشند،
 که یا اسبابی هستند که زمینه جسمانی دارند یا فاعلی. اسبابی که زمینه جسمانی
 دارند یا مانند صفت روحی که در افراد دارای نقاهت و خسته از بیماری و پیران
 وجود دارد و یا از غلظت مزاج است همچنان که در افراد سودایی وجود دارد. و یا
 از رقت مزاج و روحیه، همچنان که در زنان مشاهده می شود. اما اسباب فاعلی

غم در برابر اسباب شادمانی است و گاهی هریک از آنها شدت می‌یابد به دلیل تکرار سببهای ذکر شده که در این صورت غم یا شادی ملکه شخص می‌شود و بنابراین شخص را خوشحال یا محزون می‌نامند.

منظور امام (ع) آگاهی دادن بر این است که در طبیعت انسان قدرت و استعداد قبول این کیفیات و امثال آنها وجود دارد. و منظور از این قدرتها روشن شدن حقیقت غم و شادی است و این که البته قدرت زمینه هردو کیفیت شادی و غم است، ولی استعداد جز برای یکی از این دو نمی‌تواند باشد.

فرموده است: **اِسْتَادَى اللّٰهُ سُبْحَانَهُ... تَا اِلَّا اِبْلِيسَ**

با توجه به گفته فلاسفه چون هرانسانی از خود به نفس ناطقه تعبیر می‌کند، انسان از نظر آنها عبارت است از نفس ناطقه و گفته‌اند مقصود از فرشتگانی که مأمور سجده بر آدم شدند قوای بدنی هستند که در برابر نفس عاقله مأمور به خضوع و خشوع شدند، تا فرمان او را اطاعت کنند و به همین منظور آفریده شده‌اند. منظور از عهد خداوند و وصیت او به فرشتگان همان چیزی است که در آیه شریفه: **اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ فَاِذَا سَوَّیْتُهُ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لِهٰذَا سٰجِدِیْنَ**^{۵۲} آمده است. امر به فرشتگان در این جا بر اساس حکمت الهی به قضای ازلی پیش از وجود به منظور عهد و پیمانی است که از قوای بدنی گرفته است و از قوا خواسته است که وقتی نفس عاقله به زبان انبیا و به وسیله وحی هدایت شود منقاد و خاضع باشند و این است معنای قول خداوند: **فَاَسْجُدُوْا لِاٰدَمَ**.

این که خداوند فرموده است **«فَسَجُدُوا»** اشاره به قوای بدنی است که در بندگان صالح خدا موجود است و از نفس عاقله فرمان می‌برد. این که فرموده است: **اِلَّا اِبْلِيسَ** و قبيله اشاره به قوه واهمه و سایر قوایی است که تابع قوه

۵۲- سوره ص (۳۸): آیه (۷۲): یادآور زمانی را که پروردگارت به فرشتگان گفت من بشری از گل

می‌آفرینم و چون آن را به آفرینشی کامل بیارستم و از روح خود در او دمیدم بر او سجده کنید.

واهمه و درجهت تضاد با عقل در نزد اشخاص کافر و فاسق که از اوامر خدا سرپیچی دارند می‌باشد. پس معلوم شد که رئیس قوای بدنی قوه‌ی واهمه است و به هنگام معارضه با عقل و پیروی شخص از قوای واهمه به منزله پیروی از سپاهیان ابلیس و مددکاران او می‌باشد.

درباره این جمله حضرت: اعترته الحمیه و غلبت علیه.... خَلَقَ الصلصال، فلاسفه و حکما گفته‌اند که مقصود از این که ابلیس و سپاهیان از آتش آفریده شده‌اند این است که ارواح حامل این قوا چنان که دانسته شد اجسامی لطیف هستند و از لطافت اخلاط که بشدت گرم است و هوا و آتش در آن غلبه دارد آفریده شده‌اند که آفرینش از این عناصر آسانتر و آخرین مرحله خلقت اعضای بدن می‌باشد و همچنین است قلب که سرچشمه اجزاست. بنابراین آن ارواح به منزله بدن برای این قوا هستند و به همین دلیل است که ابلیس به آتش نسبت داده شده است. و خداوند متعال از قول وی فرموده است: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ. و باز فرمود: وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السَّمُومِ، منظور این است که پیش از وجود جن و ابلیس مقدر کردیم که عنصر آتش و هوا در وجود جن و ابلیس غلبه داشته باشد.

بعضی از حکما گفته‌اند که چون عنصر آتش لطیفترین عنصر، و قوای واهمه و زمینه‌های آن لطیفترین امور جسمانی است، بنابراین تکون آنها از لطیفترین اخلاط است و به همین دلیل نسبت دادن این قوا به آتش از دیگر عناصر مناسبتر است، زیرا که در لطافت مشابه یکدیگرند، پس رواست که درباره ابلیس گفته شود که اصلش از آتش است. نگوئید که اگر منظور از انسان نفس ناطقه باشد پس معنای کلام ابلیس که گفت: خَلَقْتَنِي مِنْ طِينٍ چیست؟

چرا که می‌گوییم: همان گونه که به دلیل غلبه عنصر آتش در روح حامل ابلیس صحیح است که بگوییم ابلیس از آتش است، همچنین به دلیل غلبه عنصر خاک در وجود آدم صحیح است که او را از خاک بدانیم.

پاسخ دیگر این که قوه واهمه ابلیس جز معانی جزئی مربوط به محسوسات را درک نمی‌کند پس حکمی که صادر می‌کند جز در موارد اشیاء محسوس صادق نیست. هرچند ثابت شد نفس جوهر که مجرد است و از دسترس خرد بیرون، اما ابلیس انسان را چیزی غیر از همین بدن محسوس آفریده شده از خاک نمی‌دانست.

پس از توضیح موضوع فوق درباره کلام امام (ع) می‌گوییم: چیره شدن خودبزرگ بینی بر ابلیس و این که خود را به آتش نسبت می‌دهد نسبت مجازی است، زیرا عادت این طور جاری است که شخص از جنبه نقص خود روگردان بوده و به جنبه‌های مورد افتخار و انتساب خود به آن روآورده و خود را عزیز می‌داند. بنابراین زبان حال ابلیس و قوای تابع آن این است که سجده بر آدم را با عبارت: لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدْ لِشَيْءٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ^{۵۳} انکار کرد و خلقت خود را از بهترین عنصر یعنی آتش دانست. حکما گفته‌اند چون خداوند متعال این حال را از ابلیس دید او را لعنت و طرد کرد و از بهشت بیرون راند و فرمود: قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ^{۵۴}.

حکما گفته‌اند پس از آن که دانستی جنت، معارف حق سبحانه و سرور و شادمانی عبارت است از مطالعه انوار کبریائی الهی و درجات بهشت مراتبی هستند که عقل در مقام سلوک از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای منتقل می‌شود تا به باغهای قدس و مجاورت ساکنان بلند مرتبه برسد. بنابراین روشن می‌شود که کیفیت قوه واهمه از پیمودن این مراتب ناتوان است. بنابراین مطرود و ملعون شدن ابلیس و

۵۳ - سوره حجر (۱۵): آیه (۳۳): من هرگز به بشری که از گل و لای کهنه خلق کرده‌ای سجده نخواهم

کرد.

۵۴ - سوره حجر (۱۵): آیه (۳۴): از بهشت بیرون شو که رانده‌ای و تا روز رستاخیز نفرین من بر تو

است.

تحریم بهشت براو به سرشت وجودی قوه واهمه برمی گردد که از ادراک علوم کلیه که میوه های بهشت و متنع شدن از آن است ناتوان می باشد و تقدیر الهی درباره قوای واهمه چنین است. از آیاتی که براین حقیقت دلالت دارند این آیه است:

رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأُرِيَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. الْأَعْبَادُكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ^{۵۵}، یعنی چون خلقت مرا چنین سرشتی که به بهشت راه نیابم و از نعمتهای آن بهره مند نشوم، انسانها را به خواسته های مادی و لذتهای فریبنده می کشانم و از پرستش تو باز می دارم، تا به بهشتی که برای آنها آفریده ای هدایت نشوند و به آن توجه نکنند. مگر کسی را که از اغوای من محفوظ بداری و او را برقهر و غلبه من مسلط کنی و آنان بندگان مخلص تو هستند یعنی نفوس کاملی که از پیروی نیروهای شیطانی پاک باشند و برشیاطین و قهر آنان مسلط می باشند. و معنای توجیهی آیه شریفه: أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ، این است که برای انسان دو مقطع وجود دارد، اولی جدا شدن جانها از بدن، دومی برانگیخته شدن انسانها و داخل شدن درعالم دیگر چون طبیعت قوه واهمه دوست داشتن دربقای در دنیاست به این دلیل که درعالم دیگر بهره ای ندارد بهترین زبان حال این است که بگوید: رَبِّ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ^{۵۶}.

درباره سخن امام (ع) که فرمود: فَأَعْطَاهُ اللَّهُ النَّظْرَةَ، باید گفت که چون قوه واهمه و سپاهیان او در بدن تاروز مرگ باقی هستند بهترین بیان درحکمت الهی این است که بگوید: إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ^{۵۷} و معنای سخن امام (ع) همین است.

۵۵- سورة حجر (۱۵): آیه (۳۹): گفت خدایا چنان که مرا گمراه کردی من نیز در زمین (همه چیز را)

درنظر فرزندان آدم جلوه می دهم و همه آنها را گمراه خواهم کرد بجز بندگان خالص و پاک تو را.

۵۶ و ۵۷- سورة حجر (۱۵): آیه های (۳۶-۳۸): گفت پروردگارا مرا تا روزی که مردم برانگیخته

می شوند مهلت بده، خداوند فرمود: تو تا روز رستاخیز از مهلت یافتگانی.

فرموده است: **اِسْتِحْقَاقًا لِلسُّخْطَةِ وَاسْتِمَاعًا لِلْبَلِيَّةِ وَانْجَازًا لِلْعِدَّةِ**
 پیش از این معلوم شد که بلیّه به عنوان مفعولّ له منصوب است و فساد و
 قوه واهمه و ابتلای خلق به آن و شری که از ناحیه قوه واهمه صادر می شود اموری
 هستند که بالعرض داخل در قضای الهی اند. پس رواست که بگوییم مقصود از
 ابلیس قوه واهمه، و انظار و مهلت و مستحق خشم خدا شدن و اعمال وعده های
 خدا درباره آن باشد. و سُخْطَه در این جا استعاره است. و چون سُخْطَ عبارت از
 حالتی است برای انسان، لازمه وجود سُخْطَ، فرد مورد خشمی است که اعمال
 او مورد پسند نباشد و از طرفی لازمه حال ابلیس هنگام سرپیچی از فرمان خدا
 و مهلت یافتن از جانب خدا، اعراض خداوند از او و پیروان اوست. بنابراین
 مشابهتی بین این دو، وجود دارد و رواست که لفظ سُخْطَ را برای قوه واهمه استعاره
 بیاورند.

اما وعده ای که خداوند برای بقای آن تا روز معین داده است به قضای
 حکمت الهی باز می گردد، زیرا قوه واهمه تا فرا رسیدن قیامت پابرجاست و
 قطعی بودن وعده خدا درباره مهلت به معنای مطابق بودن قدر با قضاست.
 بعضی از حکما گفته اند: چون در اینجا صورتی مفروض است که مطرود و
 ملعون است لذا اطلاق لفظ سُخْطَ و استحقاق خشم نیکوست و چون واهمه
 برای استحقاق سُخْطَ مهلت یافته است استعاره، استعاره ترشیحی است.

فرموده است: **ثُمَّ اسْكَنْ اللهُ سُبْحَانَهُ وَحَذَرَهُ ابْلِيسَ وَعَدَاوَتَهُ**
 منظور از خانه ای که آدم در آن جا ساکن شد بهشت بود. و در این جا،
 «دار» اشاره به این است که انسان از آغازی که قوه عاقله بر او افاضه شده، تا زمان
 بازگشت به پیشگاه خداوند تا وقتی که اوامر خداوند را رعایت کند و از فطرت
 اصلی خود منحرف نشود، و از عبادت خداوند روی برنگرداند و به غیر او متوجه
 نشود، در بهشت است. هر چند بهشت دارای مراتبی است، چنان که خداوند

متعال می فرماید: لَهْمُ عُرْفٌ مِنْ فَوْقِهَا عُرْفٌ مَبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۵۸. و به همین دلیل است که پیامبر (ص) فرموده است: «هر مولودی برفطرت خداشناسی متولد می شود و تحقیقاً پدر و مادر آن طفل، وی را به دین یهودی یا نصرانی در می آورند ۵۹». زیرا نفس هرکس پیش از آن که جاذبه های خارجی او را از قبله حقیقی باز گردانند، به اعتقادات فاسد و اخلاق پست آلوده نیست. البته رسیدن به مراتب بالا و غرفه های عالی بعد از مفارقت نفس از بدن حاصل می شود و رسیدن به کمال بالاتر نیاز به توشه بیشتری دارد.

ارغاد عیش در عبارت امام (ع) به معنای شادمانی به وسیله معقولات و معارف کلیه است و منظور از ایمنی در بهشت ایمن بودن در مکانی است که تا در آن جا باشد خوف و حزنی بر او عارض نمی شود.

منظور از برحذر داشتن آدم از ابلیس از ظاهر او امر شرعیّه و لسان وحی روشن است. چنان که خداوند متعال فرموده است: إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِجَالِكَ. علت دشمنی ابلیس با آدم با آنچه که قبلاً گفتیم روشن شد. برای توضیح بیشتر می گوئیم: چون نفس از عالم مجردات است و قوه و اهمه طبعاً منکر این قسم از ممکنات است، پس امور کلیه ای را که نفس به آن امر می کند چون خود از ادراک آنها بهره ای ندارد منکر آنها می شود و این از مقتضیات عداوت و دشمنی است و باز چون نظام امر نفس و مصلحت آن جز باغلبه بروهم و قوای بدنی و مقتضای طبع آنها محقق نمی شود و از طرفی خواست قوا با سرکوب نفس میسر نمی شود، پس بین این دو نزاع طبیعی و دشمنی ریشه ای است زیرا معنای دشمنی جز تصور این که هر کدام مخالف دیگری است تحقق نمی یابد.

۵۸ - سورة زمر (۳۹): آیه (۲۰): برای آنها کاخها و عمارتها بالای یکدیگر بنا شده است که در جلوی

آنها نهرهای آب جاری است.

۵۹ - كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ اَتَمَّا اَبَوَاهُ هُمَا الْاَلَدَانِ يَهُودَانَهُ وَ نَصْرَانَهُ.

فرموده است: فَأَغْتَرَهُ عَدُوُّهُ... مُرَافِقَةَ الْأَبْرَارِ

در توضیح جمله بالا گفته‌اند چون خداوند آدم را از دشمنی ابلیس برحذر داشت او را از خوردن گندم نهی کرد و به آدم تذکر داد که اگر از آن بخورد به خود ظلم کرده و سزاوار خشم خدا می‌شود. آیه کریمه قرآن در بیان این موضوع می‌فرماید: وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ^{۶۰}. بعضی گفته‌اند درخت منع شده شجره ناپاکی بوده‌است که از زمین برآمده و ثبات و قراری برایش نیست و منظور از آن خواسته‌های دنیای فانی و خوشیهای جسمانی است که خارج از محدوده فرامین الهی است. و مقصود از خوردن آن گذشتن از اعتدال به سمت افراط است. بعضی در توجیه این که درخت گندم باشد گفته‌اند چون قوام بدن به گندم است و گندم در بیشتر از غذاها دخالت دارد و درحقیقت ثبات بدن به آن می‌باشد. پس اگر منظور از شجره ممنوعه درخت گندم باشد بهتر خواهد بود. اما کیفیت فریب دادن آدم به وسیله ابلیس این است که حقیقت غرور، آرامش یافتن نفس به چیزی است که مطابق هوای دل و خواست آن باشد، هرچند امری شبهه ناک و فریبی از جانب ابلیس باشد. بنابراین فریب خوردن آدم به وسیله ابلیس به غفلت نفس برمی‌گردد که به وسیله وسوسه‌ای که خداوند تعالی از آن چنین حکایت می‌کند بوده‌است: فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى^{۶۱}.

برای روشن شدن حقیقت وسوسه می‌گوییم صدور فعل از انسان به واسطه اموری است که به نظام طبیعی ترتیب یافته باشد. اول، تصوّر مناسب بودن فعل است. این مرتبه را داعی می‌نامند. پس از این مرحله درک حقیقت فعل است که

۶۰ - سورة (۲): آیه (۳۵): به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود.

۶۱ - سورة طه (۲۰): آیه (۱۲۰): شیطان او را وسوسه کرد و گفت ای آدم آیا تو را بردرخت ابدیت و

نفس به انجام آن تمایل پیدا کند، این مرتبه را میل ارادی می‌نامند. و برای میل ارادی حرکت قوه‌ای که عضلات را برای انجام کار به کار می‌اندازد مترتب می‌شود، و این را قدرت محرکه می‌نامند. بنابراین ناگزیر صدور فعل از مجموعه قدرت و اراده است و شیطان در قدرت و اراده انسان دخالت ندارد. میلی که از تصور سودمند و خیربودن فعل ناشی می‌شود برای انجام عمل لازم است و شیطان در این مرحله نیز دخالت ندارد. پس برای شیطان جایی برای وسوسه کردن باقی نمی‌ماند، مگر در القای توهم سودمند بودن و خوشایندی فعل، هرچند فعل مخالف امر پروردگار باشد. و این القا در حقیقت وسوسه است و عین آن چیزی است که خداوند تعالی از آن حکایت کرده آنجا که از قول شیطان می‌فرماید:

وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي ۶۲.

پس از فهمیدن معنای وسوسه روشن می‌شود که متابعت ابلیس به معنای رام شدن نفس برای جذب قوه واهمه و قوای بدنی است که آنها شیطانی هستند که انسان را از جهت مقصود و قبله حقیقی، یعنی عبادت حق، باز می‌دارند. و فتنه آنها برای نفس زینت دادن محرّمات خدا برای نفس است.

درباره این اشکال که گفته‌اند ابلیس قادر نبوده وارد بهشت شود و به مار متوسّل شد و در دهان مار رفته و وارد بهشت شد و به وسوسه آدم پرداخت. حکما گفته‌اند منظور از مار قوه متخیله است. توضیح این که قوه واهمه برای تصرف و برانگیختن قوای محرکه مانند شهوت و غضب توانایی دارد. و سپاهیان قوه واهمه و شیطاین او که همان قوای شهوتیه و غضبیه باشند در طلب خواسته‌های حسی بدنی هستند و جذب نفس به این خواسته‌ها به تصور این که خوشایند و سودمند می‌باشند به توسط قوه متخیله صورت می‌گیرد. وجه تشبیه قوه متخیله به

۶۲ - سورة ابراهيم (۱۴): آیه (۲۲): من برخلاف حقیقت بر شما هیچ دلیل قاطعی نیاردم (و تنها شما

را به وعده‌های دروغین فریفتم) و شما مرا اجابت کردید.

مار این است که مار موجودی لطیف و دارای حرکت سریع است که می‌تواند در سوراخهای تنگ وارد شود و به تصرف بسیاری از امور تواناست، به علاوه دارای سم کشنده‌ای است که سبب هلاک می‌شود و قوه متخیله در سرعت و حرکت و قدرتش بر تصرف سریع و ادراک از دیگر قوا لطیفتر است و واسطه‌ای میان نفس و قوه واهمه می‌باشد. و زمینه است برای فریب شیطان و القای وسوسه به نفس و سبب نیرومندی است برای هلاک همیشگی و عذاب دائمی بنا بر این شبیه‌ترین چیز به مار است و میان این دو مناسبت زیادی است، پس اطلاق لفظ مار بر قوه متخیله نیکو است.

«نفاسه علیه» در کلام امام (ع) استعاره ترشیحی است، زیرا جذب نفس به وسیله قوه واهمه به بهشت دنیا، مانع از رسیدن نفس به کرامت اخروی و فرود آورنده آن از مرتبه همنشینی ساکنان ملاً اعلا می‌شود و این بزرگترین رقابت میان قوه واهمه و نفس است چنان که خداوند متعال فرموده است: «وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ» ۶۳.

قبلاً دانسته شد که جذب نمونه دشمنی است و از لوازم دشمنی رقابت بردشمن است، درباره آنچه که کمال برای دشمن محسوب شود. بنابراین در این جا حُسن اطلاق نفاست استعاره ترشیحی است و نصب آن در این جا به عنوان مفعول له می‌باشد.

سخن امام (ع): «فَبَاعَ الْيَقِينَ بِشِكِّهِ وَالْعَزِيمَةَ بُوْهْنِهِ» ، یعنی چون برای آدم وسوسه و غرور پیدا شد و مطیع آن گردید آنچه را که برای او مانند نور حق و بقاء در بهشت و دوام مطالعه عظمت حق یقین بود با شکی که به وسیله ابلیس القا شد و او را به دروغ به درخت جاوید و پادشاهی بی‌زوال دعوت می‌کرد، مبادله کرد.

توضیح این که آنچه از متاع اخروی که خداوند به بندگان صالح خود وعده داده است، اموری هستند که حقایق آنها بر بیشتر مردم پوشیده است، نهایت امر با مثل آوردن چیزهای قابل مشاهده از لذت‌های دنیایی مردم را به نعمتهای اخروی تشویق کرده است. به همین دلیل بسیاری از مردم این که در بهشت چیز زاید بر این دنیا وجود داشته باشد بر قلبشان خطور نمی‌کند. و چون بالاتر و بیشتر از نعمتهای دنیوی تصوّر نمی‌کنند، در این دنیا کوشش آنها به دست آوردن نعمتهای دنیوی است.

هر چند انسان به طور اجمال وعده‌های خداوند کریم را تصدیق دارد ولی تفاوت زیادی میان نعمتهای بهشتی و لذت‌های حاضر دنیوی تصوّر نمی‌کند تا موجب ترك لذت‌های دنیوی برای رسیدن به وعده‌های اخروی شود. بلکه میل طبیعی انسان به لذت‌های این دنیایی است و خیال می‌کند لذت‌های دنیایی سودمند سزاوارترند و همین خیال براو چیره می‌شود هرچند به حکم عقل یقین دارد که نعمتهای اخروی سودمندتر و پایدارترند. بنابراین گاهی به سبب سرگرم شدن به لذت‌های این دنیا و فرو رفتن در آنها غفلت و نسیان بریقینش چیره می‌شود. و همین است معنای سخن حق تعالی که فرمود «فَنَسِيَ» و گاهی غفلت کلی حاصل نمی‌شود بلکه قوه وهم به دلیل نیرومندی که دارد با یقین معارضه می‌کند و موجب شك و شبهه می‌شود. و معنای کلام امام (ع) که فرمود: فباع اليقين بشكّه همین است. و منافاتی بین فرمود حق تعالی «فَنَسِيَ» و کلام امام (ع) وجود ندارد.

منظور امام (ع) از «العزيمه بوهنه» این است که عزم و تصمیمی که سزاوار بود آدم در طاعت خدا به کارگیرد، به ضعف و ناتوانی فروخت، چنان که خداوند تعالی می‌فرماید: وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا، به کار گرفتن لفظ بیع، در کلام امام (ع) استعاره زیبایی است، زیرا مدار بیع و فروش بر معاوضه چیزی به چیزی است، چه شیء مورد معامله ارزان باشد یا گران، مانند سخن حق تعالی که می‌فرماید: أُولَئِكَ

الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ۶۴.

فرموده است: فَاسْتَبَدَّلَ بِالْجَدَلِ.... وَتَنَاسَلَ الدَّرَجَاتُ

در این فراز سخن امام (ع) تقدیم و تأخیری صورت گرفته است. بدین صورت که بلافاصله پس از جمله «وَالْعَزِيمَةُ بُوْهَنَةٌ» فَاسْتَبَدَّلَ نبوده است و تقدیر کلام چنین بوده است: فَأَهْبِطُهُ اللَّهُ إِلَىٰ دَارِ الْبَلِيَّةِ وَتَنَاسَلَ الدَّرَجَاتُ فَاسْتَبَدَّلَ...

پس از هبوط، آدم به خداوند تضرع کرد و خداوند توبه او را پذیرفت و به او کلمه رحمت را آموخت. و به وی وعده بازگشت به بهشت را داد. اهباط آدم پس از لغزش و فروختن بهشت به دنیا صورت گرفت. و قرآن کریم در سوره بقره به همین ترتیب نقل کرده است: فَازْلَمَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا^{۶۵} و پس از آن می فرماید: فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ.

به همان ترتیبی که امام (ع) داستان آدم را بیان کرده است در سوره طه آمده است: وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ. قَالَ اهْبِطَا^{۶۶}. امام (ع) اجتناب و توبه را براهباط مقدم آورده است، و هر دو صورت (چه اهباط براجتناب و توبه مقدم شود و چه نشود) زیباست.

حکما گفته اند معنای اهباط آدم فرود آمدن او از جایگاه کرامت و استحقاق افاضه نعيم بهشت است. به این شرح که هرگاه نفس ناطقه از خداوند سبحان روگرداند و به پیروی شیاطین و فرزندان جنّ و رضایت ابلیس توجه کند از رحمت خدا دور می شود و صفحه دلش سیاه و از قبول انوار الهی ناتوان

۶۴ - سوره بقره (۲): آیه (۱۶): ایشانند که گمراهی را بر راه راست خریدند، پس تجارت آنها سود نکرد و راه نیافتند.

۶۵ - سوره بقره (۲): آیه (۳۶): شیطان آنها را لغزاند و از آنجا که بودند بیرونشان کرد به آنها گفتیم فرود آید.... آدم از پروردگارش کلماتی را آموخت که موجب پذیرفتن توبه او شد.

۶۶ - سوره طه (۲۰): آیه (۱۲۱): آدم معصیت پروردگارش را کرد و به گمراهی افتاد. سپس پروردگارش او را مورد توجه قرار داد و توبه اش را پذیرفت و هدایتش کرد و فرمود فرود آید.

می‌گردد. با توجه به این توضیح، دار بلیه و تناسل ذریه اشاره به دنیاست. زیرا هرگاه انسان به دنیا توجه کند و با تمام وجود بدان روی آورد از اعلایین به اسفل السافلین هبوط کرده‌است و همیشه از بلایی به بلایی گرفتار می‌شود. زیرا در هر لحظه مطلوب و محبوبی از دستش می‌رود. آنچه را که می‌طلبد از دستش می‌رود و آنچه را که نمی‌خواهد به سراغش می‌آید. و اصولاً چه بدبختی و بلایی بزرگتر از بریدن از خدا و توجه به دنیاست اعراض از خدا موجب دوری از رحمت او و خارج شدن از بهشت است.

اگر اشکال شود که امام (ع) عبارت: تناسل الذریه را برای بیان اهانت به آدم آورده است. در حالی که تناسل الذریه از امور خیریه و در ردیف عنایت الهی قرار دارد، زیرا به وسیله آن نوع انسان بقا می‌یابد و فیض استمرار پیدا می‌کند.

در پاسخ می‌گوییم: هرچند تناسل ذریه خیر است ولی هیچ تناسبی میان این خیر و بودن در بهشت وجود ندارد. به این دلیل که تناسل ذریه نسبت به کمالی که برای فرزندان آدم حاصل می‌شود، خیر اضافی و عرضی است و اگر این نسبت حاصل شود نسبت اخس به اشرف است زیرا فرود آمدن آدم از بهشت و سقوط او از علو و محروم ماندن از افاضات عالیه حق و قرار گرفتن در مرتبه‌ای که در آن حیوانات و حشرات شرکت دارند خسران بزرگ و نقصی آشکار است.

معنای این جمله امام (ع) که فرمود: *فَاسْتَبَدَلْ بِالْجَدَلِ وَجَلًّا وَبِالْإِغْتِرَارِ نَدْمًا* روشن است زیرا کسی که به عبادت خداوند سبحان رو آورد و از انوار کبریایی او کسب نورانیت کند و از ماسوای او بکلی روی گرداند، سرور و شاد خواهد بود. ولی هرگاه از آنچه که موجب شادمانی و سرور است اعراض کند و به وسیله شیطانی که او را به بدیها دعوت می‌کند و زشتیها را در نظرش می‌آراید، به امور پست و بی‌ارزش توجه کند، پرده عصمت خدا از او برداشته می‌شود و بدیهای او برای بندگان صالحی که بدو بنگرند آشکار می‌شود، آن‌گاه که عنایت الهی او را

دریابد و رحمت ربانی به وی رو نماید و از خواب غفلت سربردارد خود را در زندان طبیعت می بیند که زنجیرها و غلها او را دربر گرفته اند و جهنم را می بیند که بر دو طرف صراط مستقیم برافروخته شده این جا از گفته خدا یادش می آید: **فَأَمَّا يَا بَنِيَّ كُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ. وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَىٰ** ۶۷. در این حالت ناگزیر برچنین آینده ای فریاد برآورد و از حسرت و پشیمانی دست بردست بزند و از غضبی که از جانب خدا متوجهش شده هراسناک باشد زیرا در نافرمانی از خدا افراط کرده است.

مقصود از این جمله امام (ع): **ثُمَّ بَسَطَ اللَّهُ فِي تَوْبَتِهِ وَلِقَاءُ كَلِمَةَ رَحْمَتِهِ**، این است که در جود خداوندی نه بخلی است و نه منعی. پس نقصی که وجود دارد از ناحیه قابل (انسان) و عدم استعداد اوست؛ زیرا هرگاه نفس برای درک رحمت حق آماده شود عنایت الهی او را در می یابد و از ورطه هلاک ابدی نجات می بخشد و در برابر ابلیس و سپاهیانیش یاریش می دهد و به زشتی افعالی که شیطان او را به آنها دعوت می کند بینایش می سازد. با این تأییدات الهی در برابر ابلیس و جنودش مقاومت می کند و مواظب فریب و حيله شیطانی خواهد بود این است معنای تضرع و توبه به سوی خدا.

معنای کلمه رحمتی که خداوند به آدم تلقی کرد این است که فیوضات الهی، آنچه را که سبب گمراهی می شود از انسان برطرف می کند و همین رفع مانع وسیله در نیفتادن انسان به گودالهای هلاکت می شود و توجه او را از بهشت کم ارزش به قبله حقیقی برمی گرداند و لحظه به لحظه به وسیله فرشتگان مدد می شود و او را به درجات عالی بهشت بالا می برد.

۶۷ - طه (۲۰): آیه (۱۲۳): ای فرزندان آدم از جانب من برای شما هدایت کننده ای می آید، آن که از

هدایت من پیروی کند گمراه و بدبخت نمی شود و آن که از یاد من روگرداند زندگی براو سخت می شود و در روز قیامت کور محسورش می کنیم.

این جمله امام (ع): وَعَدَهُ الْمَرَدُّ إِلَىٰ جَنَّتِهِ، اشاره به وعده الهی است که در لسان کریم چنین آمده است: فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ^{۶۸} و همچنین دیگر وعده‌هایی که خدا به توبه کنندگان داده است. این بود آنچه که درباره معنای تأویلی این داستان وارد شده بود.

وَاضْطَفَىٰ سُبْحَانَهُ مِنْ وُلْدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ، وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ، لَمَّا بَدَأَ أَكْثَرَ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَاقْتَلَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ، فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنِيَسَىٰ نِعْمَتِهِ، وَيَتَخَجَّرُوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُشِيرُوا لَهُمْ دَقَائِنَ الْعُقُولِ وَيُرُوهُمْ الْآيَاتِ الْمُقَدَّرَةَ: مِنْ سَقْفِ قَوْفِهِمْ مَرْفُوعٍ، وَمِهَادِ تَحْتِهِمْ مَوْضُوعٍ، وَمَعَايِشِ تَحْيِيهِمْ وَآجَالِ تَنْفِيهِمْ، وَأَوْصَابِ نُفُوسِهِمْ، وَأَخْدَاتِ تَتَابَعِ غَايِهِمْ؛ وَلَمْ يُخَلِّ سُبْحَانَهُ خَلْفَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ، أَوْ كِتَابٍ مُنَزَّلٍ، أَوْ حُجَّةٍ لَارِمَةٍ، أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ: رُسُلٌ لَا تَقْصُرُ بِهِمْ قَلَّةُ عَدَدِهِمْ، وَلَا كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ: مِنْ سَابِقِ سَمَىٰ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ، أَوْ غَابِرِ عَرَفَةٍ مِنْ قَبْلِهِ: عَلَىٰ ذَلِكَ نُسِلَتِ الْقُرُونُ، وَمَضَّتِ الدُّهُورُ، وَسَلَفَتِ الْآبَاءُ وَخَلَفَتِ الْأَبْنَاؤُ، إِلَىٰ أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِإِنْبَاءِ عِدَّتِهِ، وَتَمَامِ نُبُوتِهِ، مَا حُودًا عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقُهُ، مَشْهُورَةً سِمَاتِهِ كَرِيمًا مِيلَادُهُ، وَأَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمئِذٍ مِلَلٌ مُتَفَرِّقَةٌ، وَأَهْوَاءٌ مُتَشَتِّرَةٌ وَظَوَانِفٌ مُتَشَتِّتَةٌ، بَيْنَ مُشَبِّهِ لِلَّهِ بِخَلْقِهِ أَوْ مُلْحِدٍ فِي اسْمِهِ، أَوْ مُشِيرٍ إِلَىٰ غَيْرِهِ، فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ، وَأَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ. ثُمَّ اخْتَارَ سُبْحَانَهُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِقَاءَهُ، وَرَضِيَ لَهُ مَا عَشَدَهُ، وَأَكْرَمَهُ عَنْ دَارِ الدُّنْيَا، وَرَغِبَ بِهِ عَنْ مُقَارَنَةِ الْبَلْوَى، فَغَبَضَهُ إِلَيْهِ كَرِيمًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَخَلَّفَ فِيكُمْ مَا خَلَفَتِ الْأَنْبِيَاءُ فِي أُمَّمِهَا - إِذْ لَمْ يَثْرُكُوهُمْ هَمَلًا: بِغَيْرِ طَرِيقٍ وَاضِحٍ، وَلَا عَلَمٍ قَائِمٍ: كِتَابِ رَبِّكُمْ فِيكُمْ: مُبَيَّنًّا

۶۸ - سورة تحریم (۶۶): آیه (۸): ای مؤمنان به درگاه خدا توبه نصوح کنید باشد که پروردگار گناها نتان

را مستور و محو کند و شما را در باغهای بهشتی که زیر درختانش نهرا جاری است وارد کند.

حَلَالَهُ وَحَرَامَهُ، وَقَرَائِضَهُ وَقَضَائِلَهُ، وَنَاسِخَهُ وَمَنْسُوحَهُ، وَرِخَصَهُ وَعَزَائِمَهُ، وَحَافَهُ وَغَامَهُ، وَعَبْرَهُ وَأَمْثَالَهُ، وَمُرْسَلَهُ وَمَخْدُودَهُ، وَمُحَكَّمَهُ وَمُتَشَابِهَهُ، مُفَسَّرًا مُجْمَلًا، وَمُبَيَّنًّا غَوَامِضَهُ، بَيِّنَ مَاخُودٍ مِيثَاقٍ فِي عِلْمِهِ، وَمُوسِعٍ عَلَى الْعِبَادِ فِي جَهْلِهِ. وَبَيِّنَ مُشَبَّهَاتٍ فِي الْكِتَابِ قَرِضُهُ وَمَعْلُومٍ فِي السُّنَّةِ نَسِخُهُ، وَوَاجِبٍ فِي السُّنَّةِ أَخْذُهُ، وَمُرْخَصٍ فِي الْكِتَابِ تَرْكُهُ، وَبَيِّنَ وَاجِبٍ بِوَقْتِهِ، وَزَائِلٍ فِي مُسْتَقْبَلِهِ. وَبَيِّنَ بَيْنَ مَحَارِمِهِ: مِنْ كَبِيرٍ أَوْعَدَ عَلَيْهِ نِيرَانَهُ، أَوْصَغِيرٍ أَرْضَدَلَهُ عُقْرَانَهُ. وَبَيِّنَ مَقْبُولٍ فِي أَذْنَاهُ، مُوسِعٍ فِي أَفْصَاهُ.

اصطفاء: برگزیدن	وَأَتَو: پیایی فرستاد
اجتالتهم: آنها را از قصدشان برگردانید	أَوْصَاب: امراض
فطرة: خلقت	حُجَّة: دلیلی که انسان با آن بر غیر غلبه کند.
مهاد: زمین	غایر: پایدار - ناپدار (از اضداد)
أحداث: سختیها. اختصاص احداث به سختیها اختصاص عرفی است.	نَسَلَتْ: پشت سرهم گذشتند. از ریزش پَر، پرنده و افتادن کرک و پشم حیوان گرفته شده است.
معجزة: راه استوار و روشن	میلادُ الرُّجل: زمان و مکان ولادت مرد
قَرَن: امت	نسخ: از بین بردن
عده: وعده	رخصه: کسی که درکاری سهل انگاری می کند.
انجاز: قطعی شدن	عزیمه: همت. لغت رخصه، نَسَخ و عزیمه
سمه: علامت، نشان	در عرف چنان که ذکر خواهیم کرد به معانی دیگری نیز اختصاص دارد.
فَلْجِدْ: برگشتن از حق بعد از روی آوردن به آن	أَرْضَدْتُ لَهُ كَذَا: آن کار را برایش مهیا کردم.
انداد: امثال (برگزیدن مثل و مانند خدا از مخلوقین)	

«سپس خداوند سبحان از میان فرزندان آدم انبیا را برگزید و از آنان بر

رساندن وحی و تبلیغ رسالت و ادای امانت پیمان گرفت و این زمانی بود که بیشتر مردم دین خدا را تغییر داده و با حق بیگانه شده و برای خدا شریکانی قرار دادند و شیاطین آنها را از معرفت خدا دور و از پرستش او بازداشتند. پس از این خداوند فرستادگان خویش را در میان آنان برانگیخت و آنها را پیایی به سوی مردم فرستاد تا آن عهد فطری و پیمان آگستی را از آنان بخواهند و نعمت فراموش شده را یادآورشان شوند و با تبلیغ، حجت را بر آنان تمام و استعداد های عقلانی آنها را شکوفا کنند. آیات و نشانه های قدرت خداوندی را به ایشان نشان دهند. آن آیات عبارت است از سقف آسمانی که بالای سرشان افراشته شده و گهواره زمینی که زیر پایشان گسترانیده و وسایل حیات که با آن زندگی می کنند و اجلهایی که با آن نابود می شوند و بیماریهایی که با آن پیر می شوند و از پیشامدهای پیایی که بر آنها وارد می شود.

خداوند متعال بندگان خود را از وجود پیامبری مرسل و کتابی منزل و برهانی حتمی و راه و دینی استوار محروم ن ساخت. کمی یاور و بسیاری دشمنان انبیا را از انجام وظیفه باز نداشت. به پیامبران پیشین نام پیامبر آینده گفته شد و پیامبر قبلی پیامبر بعدی را معرفی کرده است.

به این ترتیب قرن ها و روزگاران بسیار گذشت، پدران رفتند و فرزندان جای آنها را گرفتند. تا این که خداوند سبحان محمد (ص) را به عنوان فرستاده خویش برای انجام وعده های خود و اتمام رسالتش فرستاد و از انبیای گذشته پیمان اقرار به او گرفته شده بود. نشانه های او شهرت یافت. زمان و مکان ولادتش پسندیده، و در این روزگار مردم روی زمین دارای ملتهای پراکنده و هوسهای گوناگون و عقاید متعدّد بودند، گروهی خدا را به خلق خود تشبیه می کردند. و گروهی خدا را به اسامی دلخواه خود می نامیدند و گروهی به غیر خدا توجه داشتند. سپس خداوند به وسیله محمد (ص) آنان را از گمراهی نجات داد و به وسیله شخصیت او آنان را از نادانی رهایی بخشید. آن گاه برای محمد (ص) مقام قرب و لقای خودش را برگزید و مرتبه ای که برای هیچ کس فراهم نشده برای او پسندید. توجه او را از دنیا به سوی

خود معطوف داشت و از بلا و مصیبت رهائیش داد و بزرگوارانه و با احترام روحش را قبض فرمود (درود بی پایان براو و آتش باد).

پیامبر در بین شما (مردم) چیزی را که پیامبران پیشین در میان امت خود گذاشتند به جا گذاشت. چون انبیا مردم را سرگردان و بدون رهبر و راه روشن رها نمی کرده‌اند، آن حضرت هم در میان شما کتاب خدا را به جا گذاشت، که بیان کننده حلال و حرام، مستحب و واجب، ناسخ و منسوخ رخصتها و عزیمتها، عام و خاص، عبرتها و امثال، مطلق و مقید، محکم و متشابه، و تفسیر کننده مجمل و بیان کننده مشکلات بود.

در قرآن امور دیگری نیز هست: اموری که دانستن آنها را لازم می‌داند و چیزهایی که ندانستن آنها منعی ندارد. اموری که وجوب آنها در کتاب ثابت است ولی در سنت نسخشان معلوم شده و یا چیزی که عمل به آن در سنت واجب است و در کتاب ترك آنها آزاد می‌باشد. و چیزی که در وقت مخصوص واجب شده و در غیر وقت آن واجب نیست. قرآن بین چیزهای حرام شده فرق گذارده. گناه کبیره‌ای که وعده آتش داده شده و گناه صغیره‌ای که قابل آمرزش است. و نیز اموری که اندک آن مورد پذیرش است و بسیارش شایسته و پسندیده و در عین حال تحمیلی هم نمی‌باشد.

بحث اول - ضمیر در کلمه «فی وُلْدِهِ» به آدم (ع) باز می‌گردد. یعنی خداوند از نژاد آدم (ع) انبیایی را برگزید. حال اگر این کلام اشاره به آدمی که نوع انسانی است باشد، نسبت تولد یافتن از او عرفاً روشن است. زیرا هر یک از اشخاص در اصطلاح اهل تأویل فرزندان همین نوع هستند و باز در معنی فرقی نمی‌کند که مقصود از آدم، اول شخص باشد که در روی زمین پدید آمده است.

برگزیدن انبیا به وسیله خدا به معنای افاضه کمال نبوت به آنها بر حسب آنچه که عنایت الهی از قبول و استعداد انبیاست می‌باشد. و مراد از اخذ میثاق

وحی و ادای امانت تبلیغ رسالت، حکم حکمت الهی بر آنها به لحاظ وظیفه‌ای که در ضبط وحی در لوح وجود خود دارند می‌باشد، که نفوس ناقصه را به وسیله قدرت استعدادی که خداوند به آنها داده‌است، به خداوند جذب کنند و با کمالی که خداوند به آنها بخشیده قدرت دارند که ابنای ناقص نوع خود را کمال ببخشند.

چون در عرف عهد و پیمان گرفتن به معنای الزام انسان به امری و تأکید برقیام آن است. و التزام عملی به آن بستگی به درجه ایمان و ناظر دانستن خدا دارد، و از طرفی حکم الهی بر ارسال نفوس انسانی به این عالم مقرر شده و مقصود عنایت الهی از این بعث و انگیزش این بوده‌است که آنچه در نفس انسانها بالقوه وجود دارد به کمال فعلی برسد و این هدف حاصل نمی‌شده‌است مگر این که بعضی را راهنمای بعضی قرار دهد. از راهنمایان بشری عهد و پیمان گرفته است که وظیفه خود را در ارشاد خلق به انجام برسانند. و بدین لحاظ کار انبیا و تعهد آنها در مقابل رساندن دین خدا به مردم و ارشاد آنها، شباهت یافته است به امانتی که مردم در نزد هم می‌گذارند. پس اطلاق این الفاظ بروحی الهی که در نزد انبیاست و استعاره آوردن برای آن معانی زیباست.

کلام امام (ع) که فرمود: **لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرَ خَلْقِ اللَّهِ عَهْدَهُمْ... إِلَى آخِرِهِ** به حکمت الهی در وجود انبیا و لوازم آن اشاره دارد.

این کلام امام (ع) **يَكُ قَضِيَّةً شَرْطِيَّةً مُتَّصِلَةً** است که تالی آن به دلیل پیوستگی داستان انبیا به داستان آدم، مقدم بیان شده‌است. تقدیر کلام امام (ع) چنین بوده‌است: **لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرَ خَلْقِ اللَّهِ عَهْدَهُ إِلَيْهِمْ [جَمَلَةٌ شَرْطِيَّةٌ] اِضْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وُلْدِهِ اَنْبِيَاءَ اَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ فَبَعَثَهُمْ فِي الْخَلْقِ (جواب شرط).**

عهدی که آدم (ع) بدان اشاره کرده است همان معنایی است که در آیه

شریفه قرآن آمده است: **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ** ۱. در تفسیر این آیه ابن عباس گفته است هنگامی که خداوند آدم (ع) را آفرید بر پشت او دست کشید و تمام انسانهایی را که تا روز قیامت آفریده می شوند از پشت آدم خارج ساخت و به آنها گفت آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا. آن گاه ندا دادند که امروز قلم از آنچه که باید تا روز قیامت تحقق یابد رقم زد.

مقصود از پدید آوردن ذریه آدم از پشت آدم این است که وجود نوع انسانی به وسیله قلم قضای الهی نیز همه افراد مورد نظراند بدین معنی که آنچه تا روز قیامت از بنی آدم پدید آید در علم الهی وجود دارد. مقصود از تقدیر الهی و به پایان رسیدن کار قلم همین است.

مقصود از شهادت بنی آدم بر نفس خود این است که به زبان نیاز به خداوند عرضه داشتند که او معبود مطلق است و خدایی جز او نیست.

به صورت قضیه شرطیه از کلام امام (ع) استفاده می شود که بیشتر فرزندان آدم از پیمان اطاعت خدا و پایداری بر صراط مستقیم و عدم اطاعت از شیطان سر برتافتند، زیرا که حب دنیا بر آنها غلبه دارد و موجب دور شدن از مقتضای فطرت اصلی که بر آنها آفریده شده اند می شود و توجه آنها را از قبله حقیقی که باید به آن توجه کنند برمی گرداند. این انحراف از فطرت اصلی بدین سبب است که از نیروهای بدنی ویژه ای که به طرف کمال می روند ترکیب شده اند و ناگزیر بیشترشان پیمان شکنی کردند. و به عبادت خداوند ادامه ندادند و بر راه راست حق پایدار نماندند و به خاطر اطاعت و پرستش شیطان از خدا فرمان نبردند چنان که خدای سبحان می فرماید: **الْمَ أَعْهَدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ** ۲.

انسان به صورت همان ترکیب عنصری، لذتهای زودگذر زندگی موجب

۱ - سوره اعراف (۷): آیه (۱۷۲): هنگامی که پروردگار تو از پشت آدم ذریه آدم را پدید آورد.

۲ - سوره ایس (۳۶): آیه (۶۰): ای فرزند آدم آیا با شما پیمان نبستم که شیطان را نپرستید.

می‌شود درباره حق جاهل و از شکر مداوم که شایسته خداوند است غافل بماند. و چون پیمان دیرینه را فراموش کرده‌اند برای خداوند شبهه و مثل برگرفته‌اند و شیاطین آنها را از گواراترین میوه‌های بهشتی که معرفت خداست باز دارند و از پرستش خداوند که نردبان و وسیله برای چیدن میوه‌های بهشتی است، باز داشت. چون شأن انسانها پیمان شکنی و دیگر مطالب بوده‌است، در حکمت الهی واجب شده است که دسته‌ای از آنها را به کمال والایی اختصاص دهد که بدان وسیله ابنای نوع را از مسیرهای انحرافی باز دارد و افراد ناقص یعنی فروتر از خودشان را کمال ببخشند. این دسته گروه انبیا(ع) می‌باشند و به نتیجه کار آنها در کلام امام(ع) چنین اشاره شده‌است: لَيْسَتْ اَدْوَمُ مِثَاقِ فِطْرَتِهِ يَعْنِي خِدا اَنْبِيَا رَا بَرَاي اَنْ هِدْفِي كَه اَفْرِيْدَه شُدَه و بَرَاَنْ سَرِشْتَه شُدَه اَنْد بَرَاَنْكِيخْت تَا بَه عِبُوْدِيْتِ خِداوَنْد اَقْرَار كَنْنَد و اَنْسَانَهَا رَا كَه پِيْرُو شَهْوَاتِ بَاطِنِي و سَرْگَرْم لَذَاتِ وَهْمِي زُوْد كَنْدَر شُدَه اَنْد، بَاَز دَارَنْد و بَه خِدا هِدَايْت كَنْنَد. اَيْن بَعْث و جَذَب اَنْبِيَا گَاهِي بَه تَذَكَّر دَاْدَنْ نَعْمَتَهَايِ مَادِي خِداوَنْد و اَگَاه كَرْدَنْ اَنْاَنْ بَرْلَرْزَوْمِ شَكْر كَنْزَاْرِي بَخْشِشَهَايِ بَزْرُگ خِداست، و گَاهِي بَا تَرْغِيْب و تَشْوِيْق بَه دَرْجَاتِي كَه خِداوَنْد بَرَايِ اَوْلِيَايِ خِوَد فَرَاهَم اَوْرَدَه اِست، و گَاهِي بَه تَرْسَاَنْدَنْ اَز عَذَابِ جَهَنَّم كَه خِداوَنْد بَرَايِ دَشْمَنْاَنْ سَتْمَكَنْرِش اَمَاْدَه سَاخْتَه اِست، و گَاهِي بَه اِيْجَاْد تَنْفَر اَز اَمُوْر پِست دَنْيا و خِوَار شَمْرْدَنْ اَنْهَا مِي بَاشَد.

امام(ع) به موارد فوق با جمله: يُذَكِّرُوهُمْ مَنَسِي نِعْمَتِهِ اشاره فرموده است. چون اثبات هر موضوعی نیاز به استدلال قانع کننده و برهان اثباتی دارد انبیا در تبلیغ رسالت پروردگار برعلیه منحرفان استدلال کرده و آنها را از روز ملاقات پروردگار که وعده داده شده ترسانده و به دلایلی چند بریگانگی خدا و این که او به تنهایی شایسته پرستش است اشاره کرده‌اند و این مقصود امام(ع) از جمله: دَفَائِنُ الْعُقُولِ وَ كَنْزُهَا.

استعمال دفائن در کلام امام (ع) استعاره لطیفی است. چون گوهرهای خرد و نتایج اندیشه در وجود انسانها بالقوه موجود بوده است، به گنجینه‌های نهفته شباهت پیدا کرده و استعاره آوردن دفینه برای آنها شکلی زیبا یافته است.

چون انبیا برای آماده ساختن نفوس و استخراج و اظهار جواهر اندیشه انسانها اساس و اصل هستند، نسبت برانگیختن افکار به آنها زیباست و برای این که انسانها را ارشاد کنند نیاز به ادله و براهین و زمینه‌هایی دارند که عبارت از نشانه‌های قدرت الهی است که در عبارت امام (ع) به شرح زیر آمده است:

آسمان برافراشته‌ای که دارای تازگیهای صنع الهی و عجایب حکمت خداوندی است و زمینی که در زیر پای انسانها گسترده شده که در آن تصرف می‌کنند و نیازمندیهای زندگی را به دست می‌آورند و قوام حیاتشان را تأمین می‌کنند و تا پایان عمر از نعمتهای زمین بهره‌مند می‌شوند، و زمانی که برای زندگی آنها مقدر شده است که پس از آن از این دنیا رخت برمی‌بندند و به سوی پروردگارشان باز می‌گردند، بزرگترین دلیلی است که انسان را از کارهای زشت باز می‌دارد و به حق تعالی توجه می‌دهد یاد مرگ و رجوع به خداست. لذا پیامبر اسلام فرموده‌اند «از آنچه که لذات را نابود می‌کند فراوان یاد کنید» همچنین یاد بیماریهایی که قوای انسان را به تحلیل می‌برد و او را پیر می‌کند، و مصیبت‌هایی که پیاپی به انسان عارض می‌شود، همه اینها زمینه‌های استدلال انبیا برای مردم است تا آنها را توجه دهند که مصائب از طرف خداوند قدرتمندی به وجود آمده‌اند که دارای سلطه و سیطره است. و او پادشاه مطلق است، که خلق و امر به فرمان اوست تا در ذهن انسانها پیمانی را که در فطرت اصلی شان بوده و با خدا در روز الست بسته بودند که او واحد و حق و شایسته پرستش است و اینک فراموش کرده‌اند که دوباره برقرار و تثبیت کنند. قرآن کریم به این آیات و نشانه‌ها اشاره کرده و می‌فرماید: وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفْهُاً مَّحْفُوظاً وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا

مُعْرُضُونَ^۳. و باز می فرماید: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْقُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا^۴.

و باز می فرماید: وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَأَنَا الْمَوْسِعُونَ وَالْأَرْضَ قَرَشْنَاهَا فَتِنَمَ الْمَاهِدُونَ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ^۵.

علاوه بر اینها نشانه‌هایی که بر ذات مقدس حق دلالت دارند و استدلال خداوند متعال به زبان انبیا که ترجمان وحی بر خلق می‌باشند تا آنها را با توجه به این الطاف به قرب خدا ارشاد و به کرانه اقیانوس عزت حق و رسیدن به محضر قدس ربوبی هدایت کنند، بالاتر است خداوند از آنچه را که مشرکان می‌گویند: وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ.

فرموده است: وَلَمْ يُخَلِّ سُبْحَانَهُ... الی قوله خَلَقَتِ الْآبَاءُ

این سخن امام (ع) به عنایت خاص خداوند نسبت به خلق اشاره دارد به این شرح که هیچ امتی را بدون پیامبری که آنها را به سوی خداوند راهنمایی کند نگذاشته است. خداوند متعال می‌فرماید: وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ^۶.

خداوند هیچ امتی را بدون کتابی که آنها را به عبادت خود فرا خواند و عهد

۳- سورة انبیا (۲۱): آیه (۳۲): آسمان را سقفی محفوظ قرار دادیم، ناسپاسان از نشانه‌های ما اعراض می‌کنند.

۴- سورة بقره (۲): آیه (۱۶۴): در آفرینش آسمانها و زمین و گذشت شب و روز و کشتیهایی که به نفع مردم در دریا حرکت می‌کنند و آبی که خداوند از آسمان فرو می‌فرستد و زمین را پس از مرگ زنده می‌کند نشانه‌هایی است بر خداوند برای اهل خرد.

۵- سورة ذاریات (۵۱): آیه (۴۷): آسمان را به قدرت خود برپا داشتیم و زمین را توسعه دادیم و گسترانیدیم چه نیکو گسترش دهنده‌ای است خداوند و هر چیزی را جفت آفریدیم شاید متوجه نعمتهای خدا شوید.

۶- سورة فاطر (۳۵): آیه (۲۴): هیچ امتی نبود جز آن که در میان آنها بیم دهنده‌ای بود.

فراوش شده را به یادشان آورد و اخبار و عبرت گذشتگان را برایشان بازگوید، و انگذاشت، کتاب را راهنمای آنها قرار داد و ادله قاطع و براهین قانع کننده‌ای که در قرآن آمده است استدلال کرد و نظام امورشان را توضیح داد و آنها را به مبدأ و معاد متوجه ساخت.

قضیه منفصله‌ای که در کلام فوق‌الذکر آمده است قضیه منفصله مانعة‌الخلو است.^۷

فرموده است: **رُسُلٌ لَا تُقْضَرُ بِهِمْ قَلَّةٌ عَدَدِهِمْ وَلَا كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ**

سخن امام (ع) اشاره به این است که هرچند عدد انبیا نسبت به جمعیت اندک است و تعداد تکذیب کنندگان فراوان، همچنان که هر پیامبری که در میان امتی مبعوث شد گروهی با او به مخالفت برخاسته، دشمنی کرده و سخن او را تکذیب کردند ولی هیچ یک از این تکذیبها قصوری در ادای تکلیف به وجود نیاورد و از اقدام برای ارشاد مردم به آنچه مصلحت معاش و معادشان بود و در عین حال ناخوشایند بود باز نداشت. بلکه هر یک به تنهایی بپاخواست و مردم را به طاعت پروردگار دعوت کرد و در پیکار با دشمنان دین متحمل رنجهای بی‌شماری شد. و دعوت خداوند را با عنایت و توجه او در اطراف زمین نشر داد، تا این که آثار دین محفوظ و سنتهای الهی استوار گردید تا زمانی که حکمت الهی اقتضا کرد به جای پیامبر قبلی پیامبر بعدی مبعوث شود. در این باره خداوند متعال می‌فرماید: **رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ ۗ**

۷ - منفصله مانعة‌الخلو قضیه‌ای است که دو طرف تصور قابل اجتماع اند، چنان که گفته شود زید در دریا نیست یا غرق نمی‌شود ممکن نیست زید در دریا نباشد و غرق شود ولی ممکن است که در دریا باشد و غرق نشود در این جا منظور این است که بدون پیامبر و کتاب هدایت ممکن نیست. - م.

۸ - سوره نساء (۴): آیه (۱۶۵): پیامبرانی که بشارت دهند و بیم دهند فرستادیم تا مردم را بر خدا

فرموده است: **مِنْ سَابِقِ سُمِّيَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ**

در این عبارت امام (ع) «مِنْ» برای بیان تمیز و تبیین فضیلت انبیاست. مقصود این است که خداوند پیامبران سابق را از وجود پیامبران آینده آگاه ساخته بود. بنابراین بعضی از آنها مقدمه تصدیق بعضی دیگر بودند، همانند عیسی (ع) برای پیامبر اسلام، چنان که خداوند از قول عیسی نقل می‌کند: **وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**^۹ و پیامبران بعد پیامبران قبل را تأیید کرده‌اند چنان که پیامبر اسلام پیامبران گذشته را مورد تأیید قرار داد به این ترتیب کار ادامه یافت و نظام الهی پابرجا شد.

فرموده است: **مَضَّتِ الْأُمَمُ وَسَلَفَتِ الْأَبَاءُ... إِلَى قَوْلِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ.**

امام (ع) سیر نبوت را در این خطبه از آدم شروع و به پیامبر اسلام پایان می‌دهد. ترتیب طبیعی نیز همین است. زیرا هدف از طینت نبوت خاتم الانبیا می‌باشد چنان قرآن کریم به این حقیقت گویاست: **مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**^{۱۰}.

سپس امام (ع) کیفیت هدایت یافتن خلق و نظام یافتن امور معاش و معادشان را به وسیله پیامبر بیان داشته است تا ذهن شنوندگان را برای ارشاد و هدایت آماده سازد و مصالح دینی و دنیایی آنها را توضیح دهد لذا به این حقیقت اشاره فرموده است که پیامبر اسلام نتیجه وجودی همه انبیا و برای به پایان رساندن کار آنها مبعوث شده است آنجا که می‌فرماید «خداوند متعال برای انجام وعده‌هایی که به زبان انبیای پیشین به خلق داده بود محمد (ص) را برانگیخت و

۹ - سوره صف (۶۱): آیه (۶): من بشارت دهند هستم به رسولی که بعد از من می‌آید و نام او احمد

است.

۱۰ - سوره احزاب (۳۳): آیه (۴۰): پیامبر پدر هیچ يك از شما نیست ولی رسول خدا و خاتم انبیا

است.

نبوت را بدو پایان بخشید».

فرموده است: **مَأْخُودًا عَلَى النَّبِيِّنَ مِيثَاقَهُ**

کلمه مأخوذ در عبارت امام (ع) به حال منصوب است و فعل آن بعث و ذوالحال پیامبر (ص) می باشد. بقیه کلمات منصوب عبارت امام (ع) نیز به عنوان حال منصوب اند. مقصود از گرفتن میثاق پیامبر از انبیا بنا بر آنچه که ذکر شد امر نهفته در فطرت آنهاست که اعتراف به حقانیت پیامبر اسلام و تصدیق دیانتش می باشد. زیرا تصدیق نبوت پیامبر اسلام از جمله عبادت حق سبحانه به شمار می آید. معنای کلام این است که خداوند پیامبر را برانگیخت درحالی که تصدیق نبوت او را از انبیا و دیگران گرفته بود. و نشانه های ظهور و بشارت به مقدم او با توجه به نجابت خانوادگی و بزرگواری نسب و اهمیت زمانی که به پیامبری مبعوث شد در میان آنها مشهور بود. پس از این که امام (ع) بیان می فرماید که خداوند پیمان نبوت پیامبر را از انبیای قبل گرفته است و مزیت بعثت پیامبر و فضیلت شرع رسول گرامی و چگونگی بهره مند شدن مردم از شریعت رسول اشاره کرده و می فرماید «در روز بعثت پیامبر مردم مختلفی در روی زمین بودند و خواسته های مختلفی داشتند و آرای مختلف و متشتت در میان گروه های پراکنده وجود داشت».

«واو» در «واهل الارض» نیز حالیه است و جمله محلاً منصوب می باشد و «اهواء» خبر برای مبتدای محذوف است و دراصل «اهوائهم اهواء متفرقه» بوده است و همچنین کلمه «وطوائف» دراصل «وطوائفهم طرائق متشتتة» بوده است. یعنی خداوند پیامبر را برانگیخت درحالی که در روز بعثت آن حضرت مردم دینهای مختلف و نیز آراء گوناگون داشتند به شرح زیر:

گروهی دارای شریعت بودند مانند یهود، نصارا، صائبین و مجوس که دیانت آنها از بین رفته بود. اگر چه بدانها منتسب بودند و به صورت کسانی که تشبیه به دیانت داشته باشند باقی مانده بودند. آنچه که در دست آنها مانده بود دیانت تشبیه

و تجسم بود، چنان که قرآن کریم از آنها چنین حکایت می‌کند: وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ^{۱۱}، وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ^{۱۲}. وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِعِنَّا لَمَّا قَالُوا^{۱۳}.

مجوس دو مبدأ را قبول داشتند. خیر را به يك مبدأ و شر را به مبدأ دیگر نسبت می‌دادند. پندار آنها این بود که میان این دو مبدأ جنگی در گرفته است و فرشتگان میانجی شدند و میان آن دو بدین صورت صلح برقرار کردند که عالم سفلا مدت هفت هزار سال به مبدأ شر اختصاص داشته باشد اما آنان که خواسته‌ها و افکار مختلف دارند و دستجات پراکنده‌ای هستند به چند دسته تقسیم می‌شوند. بعضی از اعراب مکه بودند که اهل دیانت نبودند و نیز بعضی دیگر که ساکن مکه نبودند عقیده به تعطیل داشتند و بعضی محصله بودند، آنها که به تعطیل عقیده داشتند به سه دسته تقسیم می‌شدند:

۱ - دسته‌ای از آنها منکر خدا و بعثت و معاد بودند و طبیعت را زنده کننده و روزگار را نابودکننده می‌دانستند. اینان همان کسانی هستند که قرآن از آنها چنین حکایت می‌کند: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ^{۱۴}. اینان زندگی و مرگ را در ترکیب و تحلیل طبیعت محسوس می‌دانستند. حیات دهنده را طبیعت و هلاک کننده را روزگار می‌دانستند. قرآن می‌گوید: وَمَالَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ^{۱۵}.

۱۱ - سوره مائده (۵): آیه (۱۸): یهود و نصارا گفتند ما فرزندان خدا و دوستان او هستیم.

۱۲ - سوره توبه (۹): آیه (۳۰): یهود گفتند عُزَيْر پسر خداست و نصارا گفتند مسیح پسر خداست.

۱۳ - سوره مائده (۵): آیه (۶۴): یهود گفتند دست خدا بسته است دست آنها بسته باد و به خاطر آنچه

گفتند لعنتشان باد.

۱۴ و ۱۵ - سوره جائیه (۴۵): آیه (۲۴): جز زندگی دنیا چیزی نیست ما زنده می‌شویم و می‌میریم و

چیزی جز روزگار ما را به هلاکت نمی‌رساند، به آنچه می‌گویند علم ندارند، این پندار آنهاست.

۲ - دسته‌ای دیگر از آنها به خالق و ابتدای خلق اقرار داشتند ولی بعثت و معاد را منکر بودند قرآن از آنها چنین حکایت می‌کند: **صُرِبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَخِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي... ۱۶**

۳ - گروهی دیگر از آنها به خداوند و نوعی بازگشت معتقد بودند ولی بت می‌پرستیدند و چنین می‌پنداشتند که بتها در نزد خدا آنها را شفاعت می‌کنند، قرآن در این باره چنین می‌فرماید: **وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ۱۷**. از همین دسته سوّم قبیله‌ای بودند که از بیان عقیده خودداری می‌کردند اینان پیروان بت لات در طائف بودند. قریش و بنوکنانه و غیره پیروان غُزّا در مکه بودند و بعضی از اینان بتها را به صورت ملائکه می‌ساختند و به وسیله آنها به ملائکه توجّه می‌کردند و بعضی ملائکه را می‌پرستیدند همچنان که خداوند می‌فرماید: **بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ**.

اما محصله در زمان جاهلیت سه دسته از علوم را دارا بودند.

اول علم انساب و تاریخ و ادیان. دوم تعبیر خواب. سوّم علم ستاره شناسی. کاهنان و ستاره‌شناسان از این دسته بودند. از پیامبر(ص) روایت شده است که فرمود: «کسی که از طریق ستاره‌شناسی چنین و چنان بگوید بر آنچه بر محمد(ص) نازل شده، کافر شده است»^{۱۸}.

از غیر اعراب نیز گروههایی وجود داشتند مانند براهمه هند. و خلاصه نظر آنها حسن و قبح عقلی باز می‌گشت در تمام احکام به عقل رجوع می‌کردند و

۱۶ - سورة يس (۳۶): آیه (۷۸): برای ما مثلی آوردند و خلقت خود را از یاد بردند، گفتند چه کسی این

استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟ بگو آنکه اول بار آنها را آفرید.

۱۷ - سورة يونس (۱۰): آیه (۱۸): غیر خدا که برایشان سود و زیانی ندارند می‌پرستند و می‌گویند آنها

شفعای ما در نزد خدا هستند.

۱۸ - مَنْ قَالَ مَطْرَنَا بَيْنُو كَذَا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ (ص).

شرایع را منکر بودند و به مردی نسبت داده می‌شدند که نامش براهام بود. بعضی دیگر پیروان «بَدَدَه» بودند. بدّ در نزد آنها شخصی بود که در این جهان تولّد نیافته و فرزندى نداشت، ازدواج نکرده و طعام و شراب نمی‌خورد، نه پیر می‌شود و نه می‌میرد. گروهی دیگر اهل اندیشه بودند، اینها کسانی بودند که به گردش افلاک و احوال نجوم آگاهی داشتند. گروهی به موجودات روحانی معتقد بودند. یعنی واسطه‌های روحانی را قبول داشتند که از نزد خدا به صورت بشر به رسالت آمده‌بودند، بدون آن که کتابی داشته باشند.

بعضی دیگر ستارگان را می‌پرستیدند و دسته‌ای خورشید و جمعی ماه را پرستش می‌کردند. در نهایت همه اینها بت پرست بودند زیرا به پیامبر حاضری که مورد توجه آنها باشد و در مشکلات به او رجوع کنند اعتقاد نداشتند. به این دلیل بود که پیروان روحانیات و ستاره پرستان بت‌هایی را به شکل کواکب می‌ساختند و آنها را می‌پرستیدند. و اصل بت پرستی از این جا ناشی می‌شد. هرچند بعید است کسی که مختصر ذکاوتی داشته باشد چوبی را به دست خود بسازد و سپس آن را خدا قرار دهد. ولی همین مردمان بر اطراف بت‌های دست‌ساز می‌چرخیدند و حوائجشان را به آنها می‌گفتند بدون آن که از جانب شرع اجازه داشته باشند و یا دلیل و برهانی از جانب خدا وجود داشته باشد. همین طواف و عبادتشان برای بتها به منزله اثبات خدا بودن آنها بود. غیر از گروههایی که نام برده شد دستجاتی بودند که اندیشه‌های باطل و مرامهای فاسدی داشتند که تعدادشان از شماره بیرون بود و به طور مفصل در کتابهایی که در این باره نوشته شده ذکر شده است.

پس از توضیح اجمالی برامتهای فوق، معنی کلام امام (ع) که فرمود: «بَيْنَ مُشْبِهٍ لِلَّهِ بِخَلْقِهِ» روشن می‌شود که از اصحاب ادیان گذشته گروههایی وجود داشتند که هرچند صانع و خالق را قبول داشتند ولی ذهن آنها خداوندی را قبول داشت که در نفس امر، به مصنوعات خداوند و اشیاى که دارای جسمانیّت و

لوازم آن بودند شباهت داشت؛ و بعضی درباره نام خدا اعتقاد الحادی داشتند و از حق عدول کرده و اسمهایی که برای خدا شنیده بودند تحریف می کردند و یا از اسامی خدا مشتقاتی را ساخته با اندکی تفاوت و برتبهای خود می گذاشتند چنان که مثلاً لات را از الله و عزا را از عزیز و منات را از منان مشتق کرده بودند. این عقیده ابن عباس درباره ملحدان اسامی خداوند است. بعضی دیگر از مفسران، ملحدان اسامی خدا را به دروغگویان اسمای خدا تفسیر کرده اند. بنابراین تفسیر هرکس خدا را به نامی بنامد که عقل آن را نپذیرد و یا کتاب آسمانی به آن تکلم نکرده باشد و یا اجازه شرعی برچین اسمی نرسیده باشد ملحد درنامهای خداست. بعضی دیگر به عنوان خدا به غیر خدا توجه داشتند مانند دهریه و غیره از بت پرستان.

کلام امام (ع) در این فراز به صورت قضیه مانعة الخلو به کار رفته است. هنگامی که عنایت خداوند بعثت پیامبر (ص) را اقتضا کرد تا خلق را به راه حق هدایت و آنها را از گمراهی پیشین خود به پیمودن راه مستقیم دلالت و به برکت نورانیت حق متعال آنها را از ظلمات جهل نجات داده و ارشاد کند، پیامبر بپاخواست تا با حکمت و موعظه حسنه و با بهترین نوع و روش برهانی به راه حق دعوت کند.

پس خداوند به روشنایی نور پیامبر (ص) زنگار دلهای خلق را زدود و به وسیله حق و صدقی که به پیامبر عنایت کرد باطل شیطان را از میان برد. بنابراین زبانها به ذکر خدا گویا، چشمها به معرفت خدا روشن و دین خود را در دورترین بلاد عالم کامل و نعمت خود را به وسیله پیامبر برعموم بندگان تمام کرد. چنان که خداوند فرموده است: **الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا** ۱۹.

۱۹ - سوره مائده (۵): آیه (۳): امروز دین شما را کامل و نعمت خود بر شما را تمام و دین اسلام را

آن‌گاه خداوند سبحان ملاقات پیامبر را پسندید چنان که او ملاقات خدا را دوست می‌داشت در این باره پیامبر (ص) فرمود: «آن که ملاقات خدا را دوست بدارد خدا ملاقات او را دوست می‌دارد»^{۲۰}.

خداوند چنین پسندید که بزرگواری کامل و نعمت شامل خود را در نزد خود و جوار رحمتش به پیامبر ارزانی دارد: *فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ*؛ پیامبر را در بردن از این دنیا اکرام فرمود و او را از مشکلات و اذیت و آزار به دور داشت و چون اجلش فرا رسید قبض روحش کرد در حالی که از ناپاکیه‌های گناه بداندسان که از مادر تولد یافته بود پاک بود چنان که عرب در ضرب المثل می‌گوید: *مَا بَرَقَ بَارِقٌ وَدَرَّ شَارِقٌ*؛ هیچ لحظه‌ای از عمرش گناه نکرد.

فرموده است: *وَخَلَّفَ فِيكُمْ مَا خَلَقَتِ الْأَنْبِيَاءُ ... وَ لَا عِلْمَ قَائِمٍ*

چون منظور از کسی که جانشین انبیا شده در این عبارت پیامبر اسلام است ممکن نیست همسان وجود او در هر وقتی پدید آید زیرا ماده‌ای که کمال مثل پیامبر را قبول کند در کمتر ترکیبی از ترکیبات عنصری تحقق می‌یابد. بنابراین واجب است که در امور مردم بعد از پیامبر سنتی که شالوده آن بروحی و امر و انزال روح القدس باشد تشریح شود. و لازم است که برای برقراری آنچه که پیامبر آن را در امور و مصالح مردم شرع و سنت قرار می‌دهد تدبیر و اندیشه شود. فایده این تدبیر استواری خلق و پایداری آنها بر معرفت خالق و ذکر همیشگی خدا و معاد و جلوگیری از فراموشی سنت و شرع، بعد از انقطاع وحی می‌باشد. پس لازم است که از جانب خدا کتابی در میان مردم باشد تا مردم را به ذکر خدا جلب و خدا را در همه حال در دل آنها زنده بدارد و شامل انواع بشارت برای فرمانبرداری از خدا و رسول، و وعده‌های عذاب بزرگ برای نافرمانی خدا و

رسول در روز قیامت باشد. لزوماً چنین کتابی باید بزرگ داشته شود و تکرار و حفظ آن در میان مردم سنت شود و بحث در معنی و مقصود آن و یاد دادن و یاد گرفتن آن رواج یابد تا یاد خدای سبحان و فرشتگان جهان برتر، دوام پیدا کند. پس از قرآن سنتهای عملی که در اوقات مخصوصی مکرراً انجام می شود، در میان مردم رواج پیدا کند و آنها را بعضی از مردم برای بعضی دیگر با لفظ ادا می کنند و قسمتی از آنها در دل و نیت استقرار می یابد. تا یاد معبود دوام یابد و در امر معاد مفید واقع شود در غیر این صورت فایده ای نخواهد داشت. و از جمله این سنتهای عملی عبادات پنجگانه روزانه، و آنچه که بدان مربوط است می باشد.

چون امام (ع) در اینجا یادی از کتاب عزیز فرموده است که در بردارنده حقایقی است که مستقیم یا غیر مستقیم به وسیله پیامبر (ص) بیان شده است که به حسب سنت پیامبر همه مطالب الهی را داراست، ما به بیان شرافت و لوازم و شرایط تلاوت آن می پردازیم و بقیه مطالب عبادی را به جای خود موکول می کنیم. بحث دوم - در فضیلت قرآن است. فضیلت قرآن از چند جهت است:

اول - [از نظر قرآن] خداوند تعالی در این باره می فرماید: **وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ**^{۲۱} و نیز می فرماید: **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُحْذِرُوا آلِيَهُ**
وَلِيَذَكَّرُوا آلِيَهُ^{۲۲} و باز می فرماید: **وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ**^{۲۳}.

۲۱ - سورة انبیا (۲۱): آیه (۵۰): این قرآن ذکر مبارکی است که آن را فرو فرستادیم آیا شما آن را

منکرید؟

۲۲ - سورة ص (۳۸): آیه (۲۹): قرآن کتاب مبارکی است که بر تو نازل کردیم تا در آیات آن اندیشه

کنند و صاحبان خرد پند گیرند.

۲۳ - سورة یونس (۱۰): آیه (۳۷): چنین نیست که این قرآن افترا بی باشد از غیر خدا، بلکه تصدیق کننده

کتابهای آسمانی پیشین است.

دوم [از نظر روایات] پیامبر خدا فرموده است: «آن که قرآن را بخواند و چنین تصوّر کند که کسی، برتر از قرآن را آورده است، آنچه را که خداوند بزرگ شمرده کوچک دانسته است^{۲۴}. و باز پیامبر (ص) فرموده است: «در روز قیامت هیچ شفاعت کننده‌ای از نظر مرتبه و مقام در نزد خداوند متعال، حتی پیامبران و فرشتگان، برتر از قرآن نیست^{۲۵}».

از اشاره پیامبر سرّ این حقیقت روشن می‌شود که شفاعت قرآن در حقّ کسی است که آن را تدبّر کند و راه حق را که قرآن مشتمل آن است بی‌ماید و از این طریق به پیشگاه حضرت حق وصول یابد و در جوار فرشتگان مقرب قرارگیرد. و نتیجه شفاعت جز این نیست که شخص مورد شفاعت به رضوان خدا دست یابد و چنان که می‌دانید رضایت خدا بدون پیمودن راهی که قرآن عزیز آن را هدایت کند حاصل نمی‌شود و بدون شفاعت قرآن شفاعت هیچ شفیع نزد خدا سودمند نیست چنان که خداوند فرموده: «فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ. فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ»^{۲۶} و باز پیامبر فرموده است «اگر چیزی ظرف قرآن قرار بگیرد آتش آن را نمی‌سوزاند^{۲۷}» مقصود این است که هرکس وجودش ظرف قرآن باشد و در آن تدبّر کند و راهی را که قرآن می‌نماید برود آتش او را نمی‌سوزاند.

واضح است که آتش آخرت چنین کسی را نمی‌سوزاند، اما آتش دنیا به این دلیل در چنین شخصی تأثیر نمی‌کند که اولیای خدا در قوه نظری و عملی کامل‌اند و به حق واصل شده‌اند در چنان حدّی هستند که عناصر از نفوس آنها متأثر می‌شوند. این نفوس چنان که در بدن خود تصرف می‌کنند در عناصر نیز

۲۴ - مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ ثُمَّ رَأَى أَنَّ أَحَدًا أَوْثَىٰ أَفْضَلَ مِمَّا أَوْثَىٰ فَقَدْ اسْتَصْفَرَ مَا عَظَّمَ اللَّهُ تَعَالَىٰ .

۲۵ - مَا مِنْ شَفِيعٍ أَفْضَلَ مِنْزَلَةً عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَنْبِيٍّ وَلَا مَلَكٍ وَلَا نَبِيٍّ .

۲۶ - سُورَةُ مَدَّثَرِ (۷۴): آيَةُ (۴۸): أَنَا نَ كَهْ اذِ الْقُرْآنِ اِعْرَاضُ كُنْتُ شَفَاعَتِ شَفِيعَانِ اَنَّهُمَا رَا سُودَ نَبْخَشُدُ .

۲۷ - لَوْ كَانَتِ الْقُرْآنُ فِي اِحَابٍ لَمَا مَسَّتْهُ النَّارُ .

تصرف می‌کنند، بنابراین آتش در بدن آنها تأثیر نمی‌کند. رسیدن به چنین مقامی را در مقدمات بحث توضیح دادیم. و نیز پیامبر(ص) فرمود: «برترین عبادت امت من قرائت قرآن است و اهل قرآن، اهل خدا و از خواص او هستند»^{۲۸} مقصود پیامبر از قرائت قرآن با همان شرایطی است که بزودی بیان خواهیم کرد.

بحث سوم - درآداب تلاوت قرآن است:

مداومت برخواندن و درس قرآن احتیاج به آدابی دارد و الاسودی نمی‌بخشد، چنان که آنس در این باره گفته است: «چه بسیار است تلاوت کننده قرآن که قرآن وی را لعنت می‌کند». آنچه لازم است از آداب قرآن خواندن در این جا دانسته شود، همان چیزی است که امام ابوحامد غزالی در کتاب احیاء العلوم آن را خلاصه کرده است و ما چیزی بر آن اضافه نمی‌کنیم. آدابی که غزالی بیان کرده است ده چیز است:

۱ - آن که درحالی که انسان تلاوت قرآن را می‌شنود عظمت کلام خدا و افاضه کمال و لطف حق به خلق را در فرو فرستادن قرآن از عرش، در حد فهم خلاق و رساندن معانی به ذهن آنها را تصور کند که چگونه حقایق الهی در ضمن حروف و اصواتی که از صفات بشر است تجلی یافته، زیرا بشر از رسیدن به مدارج جلال و صفات کمال بدون وسیله عاجز است، چه اگر کُنه جمال کلام حق در پوشش حروف قرار نمی‌گرفت برای شنیدن کلام خدا وسیله دریافتی نبود و از جلوه نور حق و عظمت سلطه اش آنچه مابین زمین و آسمان بود متلاشی می‌شد. بنابراین صورت و حرف جسدند برای حکمت، حکمت برای صورت و حرف نفس و روح به شمار می‌رود. و چون شرافت اجساد و عزتشان به شرافت ارواح می‌باشد، شرافت حرف و صورت به شرافت حکمتی است که در آنها نهفته است.

۲- تعظیم متکلم - سزاوار است که در ذهن قرائت کننده قرآن عظمت متکلم حاضر باشد و بداند آنچه که تلاوت می کند کلام بشر نیست و این که در تلاوت کلام خدا نهایت ممنوعیت وجود دارد. زیرا خداوند فرموده است: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، «جز پاکان به آن دست نمی زنند.» چنان که ظاهر جلد قرآن و اوراق آن از تماس با ظاهر بدن ناپاک باید محفوظ باشد همچنین باطن معنای کلمات عزت و جلال از باطن قلب انسان به دور است زیرا به نور قرآن دل روشن نمی شود، مگر از هر پلیدی پاک باشد و به نور عظمت خدا منور نمی شود مگر از تاریکی شرك به دور باشد. چنان که هردستی صلاحیت مسّ جلد قرآن را ندارد، هر انسانی نیز صلاحیت تلاوت قرآن را ندارد و هر قلبی شایسته حمل انوار قرآن نمی باشد و به همین دلیل بود که عکرمه بن ابی جهل هرگاه قرآن را می گشود غش می کرد و می گفت این کلام پروردگار من است و به سبب بزرگی گوینده، گفتار و سخن را تعظیم می کرد.

می دانی که عظمت متکلم بدون اندیشه در صفات جلال و کمال و افعال او به قلب خطور نمی کند. هرگاه بیندیشی که کرسی، عرش، آسمانها، زمین و آنچه میان آنهاست مخلوق خدا هستند و خدا اداره آنها را به عهده دارد و روزی می دهد و یگانه و قهار است و همگان در قبضه قدرت او هستند آسمانها به اراده او برپا می باشند و همگان به سوی او باز می گردند و اوست کسی که می گوید این گروه بهشتی اند عظمت متکلم در ذهن جا می گیرد و آنگاه عظمت کلام مشخص می شود.

۳- حضور قلب و عدم توجه به امور دنیوی در وقت تلاوت. در تفسیر کلام خدا که فرموده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا كِتَابَ بَقْوَةٍ، گفته اند با جدیت و کوشش کتاب را دریافت کن. جدیت و کوشش این است که به هنگام قرائت کتاب همه سرگرمیها و توجه به غیر کتاب را ترك کنی.

حضور قلب هنگامی حاصل می‌شود که عظمت کلامی که تلاوت می‌کنی دریایی و با خواندن آن شادمان گشته و به آن انس گرفته و غفلت نکنی، چه اگر تلاوت کننده اهل باشد، درقرآن چیزهایی وجود دارد که دل به آن انس پیدا می‌کند و چگونه با اندیشه کردن درغیرقرآن می‌توانی با آن انس پیدا کنی درحالی که قرآن باغ عارفان و چمن اولیا و میدان تحرک صاحبان خرد است.

۴- تدبیر - تدبیر حالتی است بالاتر از حضور قلب زیرا انسان گاهی توجه به غیر قرآن ندارد ولی به شنیدن قرآن اکتفا کرده و درآن تدبیر نمی‌کند، با این که مقصود از تلاوت قرآن بنا به گفته حق متعال تدبیر است آنجا که می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»^{۲۹}؛ و باز می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^{۳۰}؛ و باز فرموده است: رَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا.

دقت در باره قرآن انسان را توانایی می‌بخشد که در باطن معنای آن بیندیشد. پیامبر(ص) فرموده است: «در عبارتی که درآن فهم نباشد خیری نیست و قرائت محسوب نمی‌شود اگر تدبیر درآن نباشد و اگر اندیشیدن جز با تکرار برایتان ممکن نیست تکرار کنید»^{۳۱}.

از ابوذر روایت شده است: «پیامبر خدا(ص) شبی را به قیام گذراند و مکرر این آیه را تلاوت می‌کرد ان تُعَذَّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^{۳۲}.

۵- تفهّم - تفهّم، آن است که تلاوت کننده قرآن از هر آیه‌ای آنچه را که

۲۹- سورة محمد (۴۷): آیه (۲۴): آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان قفل زده است؟

۳۰- سورة نساء (۴): آیه (۸۲): آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا تدبیر نمی‌کنند اگر از نزد غیر خدا می‌بود در

آن اختلاف فراوانی بود.

۳۱- لآخر فی عبارة لاقفه فیها و لاتی قرائة لا تدبیر فیها و اذالم یمن التدبیر الا بالتدبیر فلیرة.

۳۲- سورة مائده (۴): آیه (۱۱۸): قَامَ رَسُولُ (ص) لَيْلَةَ يَوْمِ قَوْلِهِ تَعَالَى: اِذَا مَنَّ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ لَوْ كَانُوا يَافِقُونَ. اگر آنها را عذاب کنی آنها

بندگان تو هستند و اگر آنها را پیامبری تو عزیز و حکیم هستی.

شایسته است استتاج کند. زیرا قرآن مشتمل بر ذکر اوصاف و افعال خداوند تعالی و احوال پیامبران و تکذیب کنندگان پیامبران و احوال ملائکه و بیان فرمانها و عذابها، بهشت و جهنم و وعدو وعید می باشد. تلاوت کننده باید درمعانی اسماء و صفات خداوند تأمل کند تا اسرار قرآن برایش کشف و گنجینه های راز و معادن حقایق آن به رویش باز شود و به این حقیقت امام علی (ع) اشاره دارد آن جا که می فرماید «خداوند چیزی را بر پیامبرش پوشیده نداشت ولی بر مردم پوشیده داشت مگر آنها که بر فهم قرآن دست یافتند پس باید برای بدست آوردن فهم قرآن حریص بود».

ابن مسعود گفته است هر که بخواهد به علم اولین و آخرین آگاه شود باید به قرآن متوسل شود. باید دانست که بیشترین علوم قرآن نهفته در اسماء و صفات خداست و خلائق از آن علوم جز به قدر فهمشان درک نمی کنند و خداوند به این حقیقت اشاره کرده و می فرماید: *أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا*^{۳۳} در این جا منظور از آب علم است که خداوند از آسمان بخشش خود بر ظرف قلوب نازل فرموده است و هر یک بر حسب استعداد و امکان از آن بهره مند شدند، هر چند بالاتر از آنچه آنها درک کرده اند مراحل دیگری است که بر آن وقوف نیافته و گنجهایی که بر ژرفای آن اطلاع پیدا نکرده اند.

آنچه گفتیم درباره اسماء و صفات خدا بود. اما افعال حق متعال و آنچه که بدان از خلق آسمان و زمین و غیر اینها اشاره فرموده است، شایسته است که خواننده قرآن از خلق آسمان و زمین، صفات حق و جلال او را بفهمد، زیرا فعل فاعل می خواهد، از عظمت فعل بر عظمت فاعل استدلال کند تا سرانجام فاعل را بدون فعل دریافته و در مقام اول فاعل را چنین بخواند: *هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا*

۳۳ - سوره رعد (۱۳): آیه (۱۷): از آسمان آبی را فرو فرستاد، هر ظرفی به اندازه خود از آن دریافت

داشت، آبهای جاری سیل آسا کف برآورد.

خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ۳۴ و در مقام دوم چنین بخواند: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، آن که حق را بشناسد خداوند را در همه چیز می بیند و آن که به درجه عرفان دست یابد همه چیز را از درجه اعتبار ساقط دانسته و با خداوند هیچ چیز را نمی بیند و هرگاه این سخنان خداوند: أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ؟ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ؛ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ را تلاوت کند سزاوار نیست که نظر خود را در نطفه و آب و آتش محدود کند بلکه باید در منی که نطفه است و سپس در کیفیت تقسیم نطفه به گوشت و استخوان و عصب و عروق و غیره و پس از آن به چگونگی شکل پذیری اعضای مختلفه بدن (مدور - طویل و عریض - مستقیم، منحنی، سست، محکم، رقیق، غلیظ) و آنچه که در هر یک از اینها از نیرو نهاده شده است و منافعی که اگر چیزی از آنها مختل شود، امر آنها و مصالح بدن مختل می شود، دقت کند.

تأمل کننده در این عجایب و امثال آنها به قدرت عجیب خدای تعالی و مبدای که این آثار از او پدید آمده است توجه خواهد کرد، پس مدام شاهد کمال صانع از طریق مشاهده کمال صنع خواهد بود.

اما احوال انبیا. از چگونگی تکذیب انبیا و قتل آنها به وسیله مردم بی نیازی خداوند از انبیا ثابت می شود. و اگر همه انبیا را نیز به قتل می رساندند به خداوند تأثیری نداشت و به سلطه و قدرت او زیانی وارد نمی کرد. و هرگاه می شنویم که خداوند آنها را یاری کرده است می فهمیم که آنها مورد تأیید خداوند بوده اند. چنان که خداوند می فرماید: حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَشَاءِ ۳۵.

از مطالعه احوال تکذیب کنندگان انبیا مانند عاد و ثمود و چگونگی به

۳۴ - سوره لقمان (۳۱): آیه (۱۱): این خلق خداست، به من بنمایانید که دیگران چه آفریده اند.

۳۵ - سوره یوسف (۱۲): آیه (۱۱۰): زمانی که پیامبران مأیوس شدند و گمان کردند که مورد تکذیب

واقع شده اند نصرت ما فرا رسید و آن را که خواستیم نجات بخشیدیم.

هلاکت رسیدن آنها، به ترس از خداوند و عذاب او توجه پیدا می‌کنیم. بهره انسان از توجه به عذاب خدا بهره‌ای نفسانی است که اگر مورد غفلت واقع شود و اسائه ادبی انجام گیرد چه بسا انسان به عذاب مبتلا شود و در موقعیتی قرار گیرد که مال و فرزند به حال او نفعی نخواهد داشت. شنونده قرآن هرگاه احوال بهشت و جهنم را بشنود برایش به لحاظی خوف و به جیتی امید پیدا می‌شود و چنین تصور خواهد کرد به هر اندازه که از یکی دور شود به دیگری نزدیک خواهد شد.

بالاخره قرائت کننده قرآن از آیات فوق و دیگر آیات قرآن چنین می‌فهمد که اسرار الهی قرآن به دلیل پایان نداشتن قابل شمارش و دسترسی به همه آنها نیستند. خداوند تعالی در این مورد می‌فرماید: **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**^{۳۶}.

امام (ع) در این مورد فرموده است: «اگر بخواهم از تفسیر فاتحه‌الکتاب هفتاد شتر را بار می‌کنم»^{۳۷}.

کسی که به هنگام تلاوت قرآن و یا شنیدن آن، معانی قرآن را ولو به کمترین مقدار، نفهمد مشمول این گفته حق تعالی قرار می‌گیرد: **أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**^{۳۸}. منظور از قفل موانعی است که بزودی آنها را ذکر خواهیم کرد.

۶- تلاوت کننده باید خود را از موانع فهم قرآن خالی گرداند. زیرا بسیاریند

۳۶- سورة كهف (۱۸): آیه (۱۰۹): بگو ای پیامبر اگر دریاها ممداد شوند که کلمات پروردگارت را بنویسند دریاها پایان می‌یابند قبل از آن که کلمات پروردگار تمام شود، هرچند دریاها دیگری به این دریاها افزوده شود.

۳۷- **لَوْ شِئْتُ لَأَوْفَرْتُ سَبْعِينَ بَعِيرًا مِنْ تَفْسِيرِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ**.

۳۸- سورة محمد (۴۷): آیه (۲۴): آنها کسانی هستند که خداوند آنها را لعنت کرده است گوششان کر و چشمانشان را کور کرده است آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا بر دلهاشان قفل زده شده است.

افرادی که به علل و موانعی که شیطان برقلب آنها افکنده است، حجابی برعجایب اسرار قرآن برای آنها به وجود آورده است و از فهم قرآن باز مانده اند. در این باره پیامبر اسلام فرموده است: «اگر شیاطین بردل بنی آدم دور نمی زدند می توانست به ملکوت آسمانها بنگرد^{۳۹}». معانی قرآن و اسرار آن از جمله ملکوت است.

حجابهایی که مانع از فهم قرآنند عبارتند از:

الف - سرگرم شدن به حروف و مخارج آنها که از توجه به معنی باز می دارد. گفته اند که جلودار این موضوع شیطان بوده است که برقرآء گماشته شده تا توجه آنها را از معانی قرآن منصرف کند و همیشه آنها را در تردید برای حروف وا می داشته و به آنها تلقین می کرده است که حروف از مخرجشان ادا نشده اند. بنابراین، تأمل و دقت قرآء برمخارج حروف مصروف می شده است و در این صورت چگونه ممکن بوده است که معنی قرآن برای آنها کشف شود. بالاترین مضحکه شیطان کسانی هستند که پیروان این گونه فریبا باشند.

ب - پیروی از روش خاصی که آن را شنیده و تفسیر ظاهری که از ابن عباس یا مجاهد یا غیراینها نقل شده باشد و قاری به دید تعصب و بدون عمق علمی به آن بنگرد. در این صورت نظرش دراطراف شنیده هایش متوقف می ماند. و اگر احیاناً بعضی از اسرار قرآن برایش روشن شود شیطان جهل او را برآن تقلید کورکورانه اش محدود کند و مخالفت پدر و معلّمان را درترك آنچه برایش ملکه شده تأثیر ندهد. صوفیه به همین حقیقت اشاره کرده اند آنجا که می گویند علم حجاب است. مقصود صوفیه از علمی که حجاب است عقایدی است که بیشتر مردم در تعلیم و تقلید برآن اصرار می ورزند و جدلهایی است که متعصبان مذهب

۳۹- لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُمُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى الْمَلَكُوتِ .

گفته و نوشته و القا کرده‌اند نه علم حقیقی که با نور بصیرت دریافت می‌شود. تقلید گاهی باطل است مثل کسی که استواری خدا برعرش را بر معنی ظاهرش حمل می‌کند، اگر بر قلبش قدوسیّت خدا بگذرد که ذات مقدّس حق از هرآنچه که بر خلق رواست منزّه و پاک است در این مورد تقلید برایش جایز نیست مگر این که برای خدا دَوَم و سوومی (مثلی) فرض کند. در این صورت است که برای زدودن این فرض از ذهن، دچار وسوسه می‌شود و یا دوگانگی حق را به تبع دیگران می‌پذیرد و گاهی تقلید حق است و درعین حال از فهم جلوگیری می‌کند، زیرا حقی که مردم مکلفند آن را بخواهند دارای مراتب، درجات، ظاهر و باطن است ظاهر گرایی محض مانع از رسیدن به باطن می‌شود.

اگر اشکال شود که به چه دلیل جایز است انسانی که قرآن را می‌شنود از ظاهر قرآن به باطن آن منتقل شود، با این که پیامبر اسلام فرموده‌است: «هرکه قرآن را به رأی خودش تفسیر کند جایگاهش پر از آتش خواهد شد»^{۴۰}، و برنهی پیامبر از تفسیر به رأی آثار فراوانی مترتب است.

از این اشکال به چند صورت پاسخ داده می‌شود:

اول؛ این حدیث پیامبر(ص) « برای قرآن ظاهر و باطنی آغاز و انجامی است»^{۴۱} و با این گفته امام(ع): «مگر بنده‌ای که خدا فهم قرآن را به او عطا کرده باشد» معارض است. اگر جز ترجمه ظاهری نقل شده مورد بحث روا نباشد فایده این فهم چیست؟

دوم؛ اگر تفسیر قرآن از طریق عقل جایز نباشد، شرطش این است که از پیامبر شنیده شده‌باشد و این جز درباره بعضی از قراء ممکن نیست. اما آنچه ابن عباس و ابن مسعود و غیر اینها در تفسیر قرآن از خودشان نقل کرده‌اند این

۴۰- مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَبُوءَ بِمَقْعَدِهِ مِنَ النَّارِ.

۴۱- إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَخَدًّا وَتَطْلَمًا.

تفسیر به رأی است و پذیرفتن آن جایز نیست.

سوم؛ صحابه و مفسران در تفسیر بعضی آیات اختلاف نظر دارند و نظرهای گوناگونی را نقل کرده‌اند، به گونه‌ای که جمع بین آنها ممکن نیست و محال است همه آن اقوال از رسول خدا شنیده و نقل شده باشد.

چهارم - امام علی (ع) برای ابن عباس دعا کرده و فرمود: «خدایا او را در دین فقیه گردان و تأویل کتاب را به او بیاموز»^{۴۲}. بنابراین اگر تأویل قرآن مثل نزول قرآن شنیدنی و حفظ کردنی باشد، تخصیص یافتن ابن عباس به این حقیقت بی معنی خواهد بود.

پنجم - به دلیل گفته حق متعال: لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ^{۴۳} در این آیه خداوند استنباط را به رأی علما اثبات کرده است. روشن است که استنباط معنی قرآن بالاتر از شنیدن آن است.

با توجه به توضیحات فوق بناچار باید نهی از تفسیر به رأی را به یکی از دو معنای زیر حمل کنیم:

۱ - انسان در مورد چیزی نظر خاصی داشته باشد و میل باطنی اش وی را به مقصد خاصی سوق دهد، در این صورت قرآن را طبق میل خود تفسیر می‌کند. چه، اگر این خواست و میل را نداشته باشد این معنای تأویلی به ذهنش نمی‌آید، خواه صحیح باشد و خواه ناصحیح. و این مانند کسی است که دیگران را برای مبارزه با قلب بی‌رحم فرا می‌خواند و غرض خود را به قول خدای تعالی: إِذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ، اثبات می‌کند و سخن او اشاره به این دارد که مقصود از قلب قسی، فرعون است. چنان که بعضی از وعاظ برای زیبایی کلام و ترغیب مستمعان چنین استدلالی را به کار می‌گیرند و این تفسیر به رأی گفته می‌شود و جایز نیست.

۴۲ - اللَّهُمَّ فَتَّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ.

۴۳ - سوره نساء (۴): آیه (۸۳): کسانی که فهم حقیقت را از قرآن استنباط کرده‌اند.

۲ - مفسر قرآن به ظاهر عربی قرآن مبادرت ورزد بدون آن که از سماع و نقل و آنچه که متعلق به غرایب قرآن و معانی الفاظ مبهم و یا آنچه مربوط به اختصار، حذف، اضممار، تقدیم، تأخیر و مجاز است کمک بگیرد.

بنابراین کسی که به ظاهر تفسیر حکم کند به صرف فهم عربی به استنباط معنی پردازد زیاد اشتباه خواهد کرد و در زمره مفسران به رأی قرار می‌گیرد، مانند اقسام تفسیر درباره این آیه شریفه: **وَ اَتَيْنَا نُمُودَ النَّاقَةِ مُبْصِرًا**^{۴۴} آن که به ظاهر عربی آیه نگاه کند چنین می‌پندارد که مقصود این است که ناقه صالح بینا بوده و کور نبوده است [مبصره را صفت ناقه گرفته‌اند] درحالی که معنی آیه مبصره یعنی نشانه روشن‌نگر است [مبصره صفت آیه است نه ناقه] و نیز پنداشته‌اند که ظلم در آیه منظور ظلم به غیر است، درحالی که منظور به ناقه است و آیه به صورت منقول منقلب است. مانند آیه شریفه **وَ طُورِ سَيْنِينَ**^{۴۵} و همچنین در باقی اجزای بلاغت تفسیر به رأی صورت می‌گیرد. بنابراین هرکس به ظاهر عربی قرآن، در تفسیر، اکتفا کند بدون آن که از نقل کمک بگیرد تفسیر به رأی کرده است. مقصود از نهی تفسیر به رأی همین معناست نه فهم اسرار معانی و روشن است که نقل اقوال برای فهم معنی کفایت نمی‌کند. برای استواران در علم، از اسرار قرآن به اندازه صفای عقل و درجه استعداد و کوشش در تحقیق و در نظر گرفتن اسرار و پندها، کشف می‌شود. و برای هر یک از اهل بینش به اندازه کوششان در ارتقاء به درجات معانی، درک و فهم حاصل می‌شود با وجودی که همگان در فهم و درک ظاهر قرآن مشترکند. برای توضیح بیشتر معنای فوق می‌توان فهم بعضی از اهل بینش را در مورد دعای پیامبر (ص) در سجود مثال آورد: «از خشمتم به

۴۴ - سوره بنی اسرائیل (۱۷): آیه (۵۹): و به نمود آیت ناقه را که همه مشاهده کردند بدادیم.

۴۵ - چنانچه سینین به معنای سینا باشد به معنای سنگ ریزه است و در نتیجه باید طور سینین، سینین

رضایت پناه می‌آورم و از عقوبت به عافیت و از خودت به خودت پناه می‌آورم
ثنایت را نمی‌توان شمرد، تو چنانی که خود خویشتن را ستوده‌ای ۴۶».

عرفا در تفسیر این دعا گفته‌اند: به پیامبر گفته‌اند سجده کن تا به خدا
نزدیک شوی. پیامبر در سجود قرب خدا را دریافت و در آن حال به صفات خدا
نگریست و از بعضی صفات خدا به بعضی دیگر پناه برد زیرا که رضا و خشم
دوصفت متضاداند و بر اثر پناه بردن از بعضی صفات به بعضی، تقرّب پیامبر به
خدا بیشتر شد و از صفات به حقیقت ذات ارتقا یافت و در این مرحله گفت از
خودت به خودت پناه می‌برم و با این خواست و تقاضا نزدیکی او به خدا فزونی
یافت. و چون در این مقام از قرب قرار گرفت به ثنا گفتن پرداخت و چنین گفت
ثنای تو را نمی‌توانم بشمرم پس از آن متوجه شد که در ثنای خدا قاصر است،
در این حال عرض کرد: تو چنانی که خود، خویشتن را ستوده‌ای. آنچه عرفا
درباره این دعا گفته‌اند از ظاهر کلام فهمیده نمی‌شود ولی ناقص آن هم نیست
بلکه بیان کننده کمال پیامبر است که اسرار فراوانی را در خود دارد.

ج - سوّمین مانع فهم قرآن این است که تلاوت کننده به دنیا گرایش داشته
باشد و از هوای نفس پیروی کند زیرا پیروی از هوای نفس موجب ظلمت دل
می‌شود و همچون زنگاری است برآینه که مانع تجلّی حق تعالی در دل می‌شود و
آن بزرگترین حجاب است و بیشتر افراد با همین هوای نفس در حجاب قرار
می‌گیرند و هرچه شهوات در دل بیشتر تراکم پیدا کند دوری از اسرار الهی فزونتر
می‌شود و به همین سبب پیامبر(ص) فرموده است: «دنیا و آخرت متضاد
یکدیگرند هر قدر به یکی نزدیک شوی از دیگری دور می‌شوی ۴۷».

۴۶ - اَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَ اَعُوذُ بِمَعَانِيكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ وَ اَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لِأَحْصَى ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ
كَمَا أَنْتَ عَلَى نَفْسِكَ .

۴۷ - الدّنيا و الآخرة ضربتان بقدر ما تقرب من إحداهما تبعد من الآخري.

۷- ویژگی هفتم تلاوت کننده این است که هرخطابی که درقرآن از امر و نهی و وعد و وعید آماده است به نفس خود اختصاص دهد و چنین فرض کند که مقصود از فرد مورد خطاب خود اوست مثلاً اگر داستان پیشینیان و انبیا را می شنود بداند که مقصود نقل داستان نیست بلکه عبرت گرفتن از آن است. پس نباید چنین اعتقاد داشته باشد که آیات قرآن مخاطبین خاصی داشته و مقصود آیات آن افراد خاص بوده اند، زیرا قرآن و سایرخطابات شرعی که واردشده است از باب «مقصود تویی، ای همسایه بشنو» می باشد که به کنایه و یا تمثیل و یا شرح حال دیگران وظیفه انسانها را تعیین می کند و تمام آیات قرآنی نور و هدایت و رحمت است. و به این دلیل است که خداوند همگان را به سپاسگزاری نعمت کتاب امر کرده و فرموده است: **وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظَمَ بِهِ ۴۸**. هرگاه تلاوت کننده خود را مخاطب قرآن فرض کند صرف خواندن قرآن را پیشه خود نمی سازد. بلکه مانند بنده ای که کتاب مولای خود را که برای او نوشته شده تا در آن تدبیر و مطابق آن عمل کند، به آن توجه می کند حکیمی در این باره گفته است این قرآن دربردارنده دستورالعملهایی است که از جانب پروردگار نازل شده تا در نمازهای خود به آنها بیندیشیم و در مکانهای خلوت از امور ممنوعه خودداری کنیم و درطاعت و فرمانبرداری به سنتهای آن عمل کنیم.

پس از این که تلاوت کننده قرآن، خود را مخاطب قرآن قرار داد، برحسب اختلاف آیات دلش تأثرات مختلفی می یابد و برای او به حسب هرفهم و درکی، حال و وجدی پیدا می شود که درآن حالت نفس خود را متوجه ترس، اندوه، امیدو پندآموزی که براو عارض شده می کند. بنابراین برای انجام کاری آماده و یا منفعل می شود و بر اثر انفعال تأثر و خشیت پیدا می کند و هرچه معرفت او کاملتر

۴۸- سورة بقره (۲): آیه (۲۳۱): نعمت خدا و آنچه را که در مورد پند و موعظه نازل کرده است به یاد

شود در بیشتر احوال ترس بردل او غلبه می‌کند. به همین دلیل است که عرفاً خود را در تنگنایی سخت می‌بیند و لذا مغفرت و رحمت بدون تحقق شرایطی تحقق نمی‌یابد. و عارف خود را از رسیدن بدانها درمانده می‌بیند. چنان که خداوند تعالی می‌فرماید: **وَ اِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰی** ۴۹. خداوند در این آیه شریفه و نیز در سوره العصر آموزش را مشروط به چهار شرط قرار داده (ایمان، عمل صالح، توصیه به حق، توصیه به صبر) و درجایی دیگر این شروط را مختصر کرده و در یک شرط که جامع شرایط است آورده و فرموده است: **اِنَّ رَحْمَتَ اللّٰهِ قَرِیْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِیْنَ** یعنی آموزش خدا به نیکوکاران نزدیک است. و می‌دانیم که احسان جامع همه شرایط است تأثر بنده شایسته از تلاوت این است که به صفتی که آیه از آن حکایت می‌کند درآید. یعنی به هنگام تلاوت آیه‌ای که بر عذاب دلالت می‌کند از خدا بترسد و به هنگام آیه بشارت، به رحمت خدا دل ببندد و خوشحال شود و به هنگام ذکر صفات و اسماء خدا از جهت جلال و عظمت خدا، خاضع شده سرش را فرو اندازد و به هنگام ذکر کفار و بیان عمل و اندیشه آنها درباره خدا که وی را دارای زن و فرزند می‌دانستند از تأسف و زشتی بیان آنها صدایش گره می‌خورد و دلش می‌شکند و از آنچه که ستمکاران می‌گویند خدا را والا و منزّه می‌داند و به هنگام ذکر بهشت در باطن خود به آن شوق پیدا می‌کند، و هنگام ذکر آتش (جهنم) بدنش از ترس می‌لرزد.

نقل شده که رسول خدا (ص) به ابن مسعود فرمود برایم قرآن بخوان، ابن مسعود می‌گوید سوره نساء را گشودم و خواندم تا به این آیه رسیدم: **فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا** ۵۰. دیدم که دو چشم پیامبر پر از اشک شده است و فرمود بس است. دستور پیامبر بر توقف قرائت قرآن برای این

۴۹- من آمرزنده کسانی هستم که توبه کنند و ایمان بیاورند و عمل شایسته انجام دهند و هدایت شوند.

۵۰- سوره نساء (۴): آیه (۴۱): چگونه خواهد بود هرگاه از هراتی گواهی بیاوریم و تو را بر آنها گواه بگیریم.

بود که این حالت معنوی، قلب پیامبر را بکلی در خود غرق کرده بود.

خلاصه منظور از خواندن قرآن این است که این احوال را درانسان پدید آورد، قلب انسان را جذب کند و او را به کار خیر و ترك حرام وادارد. پیامبر خدا فرموده است. «قرآن را تازمانی که قلبتان به آن توجه دارد و برجسمتان تأثیر می گذارد بخوانید و هرگاه به آن توجه نداشتید خواندن را ترك کنید^{۵۱}».

در این باره خداوند تعالی فرموده است: **الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا**^{۵۲} در غیر این صورت خواندن قرآن و حرکت زبان زحمتی نمی خواهد.

درباره توجه به قرآن شخصی نقل کرده است که قرآن را براستادم قرائت کردم. بار دوم که خواستم بخوانم از خواندن منع کرد و گفت: قرآن را نزد من خواندی، حال برای خدا بخوان و دقت کن که خدا چه دستور می دهد، و به تو چه می فهماند تا بدان عمل کنی. رسول خدا وقتی از دنیا رفت بیست هزار صحابه داشت و از آنها فقط شش نفر حافظ قرآن بودند و درباره دونفر اختلاف بود که آیا قرآن را حفظ دارند یا نه بیشتر صحابه يك یا دو سوره حفظ داشتند. افرادی که سوره بقره و انعام را حفظ داشتند از علما شمرده می شدند. این کم حفظ داشتن قرآن به دلیل مشغول بودن آنها به فهمیدن معانی قرآن بود تا حفظ کردن آن. کسی به نزد رسول خدا(ص) آمد تا قرآن فرا بگیرد، آیاتی را آموخت تا به این آیه رسیدن: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**^{۵۳}

۵۱ - **إِقْرَأُوا الْقُرْآنَ مَا انْتَلَفْتُمْ عَلَيْهِ قُلُوبِكُمْ وَلَا تَنْتَ عَلَيْهِ جُلُودُكُمْ فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَلَسْتُمْ تَفْقَهُونَهُ.**

۵۲ - **سورة انفال (۸): آیه (۲):** مؤمنان کسانی هستند که هرگاه یاد خدا می کنند دلشان را ترس فرا می گیرد و هرگاه قرآن بر آنها خوانده شود ایمانشان افزوده می شود.

۵۳ - **(الف) سورة زلزال (۹۹): آیه (۸):** آن که مقدار ذره ای خیر و مقدار ذره ای شر انجام دهد آن را

(الف)، گفت مرا بس است و بازگشت رسول خدا (ص) فرمود این مرد به محل خود بازگشت درحالی که فقیه و دانشمند بود.

چنین حالتی که خداوند تعالی بر قلب انسان به دنبال فهم قرآن پدید می آورد کمیاب و پرازش است. اما آن که قرآن را با زبان تلاوت می کند و از عمل کردن به قرآن رو می گرداند سزاوار است که مقصود در این گفتار خداوند باشد: وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ۵۳ (ب) بهره زبان از قرآن صحیح ادا کردن حروف و بهره عقل درك معانی و بهره دل اثرپذیری و متأثر شدن و اطاعت است.

ویژگی نهم - از ویژگیهای دیگر تلاوت کننده قرآن ترقی است و آن عبارت از توجه قلب و عقل به قبله حقیقی می باشد بدانگونه که کلام خدا را از خدا بشنود نه از خود، قرائت به سه درجه تقسیم شده است:

۱ - کمترین درجه این است که شخص چنین فرض کند که قرآن را نزد خدا می خواند و خداوند ناظر اوست و از او می شنود. حال تلاوت کننده در این هنگام طلب و تضرع و خواهش است.

۲ - تلاوت کننده حضور قلب داشته باشد به گونه ای که گویا خداوند او را با لطف خود مخاطب قرار داده و مناجات او را به انعام و احسان پذیرفته است و تلاوت کننده در مقام شرمساری در برابر نعمتهای خدا و توجه به کلام و فهم سخن الهی است.

۳ - تلاوت کننده از کلام، متکلم، و از کلمات صفات را ببیند و به قلب و قرائت خود و نعمتهای مادی خدا توجهی نداشته باشد بلکه همت را متوجه متکلم ساخته و اندیشه خود را به او منحصر سازد و در مشاهده او

۵۳ - (ب) سوره طه (۲۰): آیه (۱۲۴): آن که از یاد ما روی گرداند زندگی بر او سخت و روز قیامت او

غرق شود که البته این درجهٔ مقربان است. و امام جعفر صادق (ع) در این باره فرموده است: «خداوند تعالیٰ در کلامش برای خلق تجلی یافته ولی خلق او را نمی‌بینند. ۵۴»

از حالتی که برای امام صادق به هنگام نماز عارض می‌شد وی هوش می‌گردید سؤال شد، فرمود: «این آیه را مرتب برقلب خود تکرار کردم تا آن را از گوینده‌اش (خدا) شنیدم، و جسم من تحمّل دیدن جلوهٔ قدرت خدا را نداشت». در این درجات حلاوت و شیرینی زیاد می‌شود و مصداق قول خداوند تعالیٰ قرار می‌گیرد که: «فَقِرُّ إِلَى اللَّهِ» و از لحاظ مشاهدهٔ خدا، نه غیر آن مصداق این آیه قرار می‌گیرد: وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، زیرا رؤیت غیرخدا همراه با خدا شرك است و راه گریزی از شرك وجود ندارد بجز این که خدای را یگانه ببیند.

۱۰- تبرّی. مقصود از تبرّی این است که شخص قدرت و توان را از خود نداند و به چشم رضا و تزکیه به خودش ننگرد. هرگاه آیات وعد و مدح شایستگان را تلاوت کند نفس خود را جزو آنها نپندارد و در آن آیات اهل یقین و راستگویان را در نظر آورد و علاقه‌مند باشد که خداوند او را در زمرهٔ صدیقان قرار دهد. و هرگاه آیات خشم و نکوهش گناهکاران را بخواند خود را جزو آنها نپندارد و از لحاظ کسب شفقت خداوند و ترس از او خود را مخاطب این آیات فرض کند.

به یوسف بن استاط گفته شد هرگاه قرآن می‌خوانی چه دعایی می‌کنی؟ گفت از خداوند متعال هفتاد مرتبه آمزش گناهانم را می‌طلبم.

هرگاه شخصی نفس خود را به هنگام قرائت گناهکار بداند موجب قرب و نزدیکی به خدا می‌شود زیرا کسی که با وجود نزدیکی به خدا خود را دور ببیند، خداوند مقام خوف را به او لطف می‌فرماید و این موجب می‌شود تا به درجهٔ

بالاتری از قرب برسد. و کسی که با وجود دوری خود را نزدیک بداند به درجه پست‌تری تنزل می‌یابد و هرگاه به خود با چشم رضایت بنگرد خود حجاب خود می‌شود، و اگر هرگز به نفس خود توجهی نداشته باشد جز خدا در قرائت خود مشاهده نمی‌کند و در این صورت ملکوت برای او کشف می‌شود. مکاشفات تابع حال کاشف است. بنابراین هرگاه آیات امیدوار کننده را تلاوت کند براو بشارت غلبه می‌کند و صورت بهشت برایش کشف می‌شود چنان که گویا بهشت را می‌بیند و اگر براو خوف غلبه یابد آتش برایش کشف می‌شود آن‌گونه که گویا اقسام عذاب را می‌بیند. توضیح این که چون کلام خداوند تعالی به گونه‌های لطف، سهولت، شدت، رجاء و خوف صادر شده‌است. و این برحسب اوصافی است که در آیات وجود دارد زیرا بعضی از آنها رحمت و بعضی لطف و دسته‌ای انعام و دسته‌ای برشدت و سختی دلالت دارند. از لحاظ مشاهده کمالات و صفات، قلب در حالات مختلف دگرگون می‌شود و به لحاظ هر حالتی از حالات آماده مکاشفه مناسب آن حال می‌شود زیرا محال است که حال مستمع در برابر آیات مختلف یکسان باشد. در قرآن سخنانی درباره رضا، خشم، انعام، انتقام، جبروت، بهشت و توجه دلسوزی آمده‌است. این ده ویژگی که توضیح دادیم آداب تلاوت بود و اکنون به متن برمی‌گردیم و می‌گوییم:

فرموده است: **وَ خَلَّفَ فِیْكُمْ مَا خَلَّفَتِ الْاَنْبِیَاءُ.... وَ لَا عَلَمٌ قَائِمٌ**

این فراز از کلام امام (ع) اشاره است به آنچه که واجب است در حکمت الهی بر زبان انبیا از عبادات شرعی و قوانین کلی جاری شود تا با آنها یاد خداوند سبحان محفوظ بماند. لفظ عَلَمٌ قَائِمٌ برای آثار باقی مانده از انبیا که اوصیا و اولیا به وسیله آن مردم را هدایت می‌کنند و مراجعه مردم به آنهاست به صورت استعاره زیبایی آورده شده‌است.

كِتَابٌ رَبِّكُمْ، عطف بیان است از جمله **مَا خَلَّفَتِ الْاَنْبِیَاءُ** لازم نیست که از

کلمه کتاب، مشخصی فهمیده شود، تا نتیجه این باشد که آنچه محمد (ص) آورده است عین همان چیزی است که انبیای سابق آورده اند، زیرا این امر محالی است، بلکه مقصود دستورات العمهای حقی است که انبیا در میان امتهای خود به جا گذاشته اند و آنچه بر محمد (ص) نازل شده است، دستورات عملهایی از همان نوع است. توضیح این که قوانین کلی که همه انبیا در آن اشتراک دارند عبارتند از توحید، منزّه بودن خداوند متعال، چگونگی بعث و قیامت و دیگر قواعد کلی که نظام کلی جهان بر آنها استوار است مانند حرمت کذب، ظلم، قتل، زنا و غیر اینها از اموری که در آنها هیچ پیامبری با پیامبر دیگر اختلاف ندارد.

این قوانین کلی یاد شده به منزله ماهیت واحد کلی هستند که در اشخاص مختلف وجود دارند و چنان که عوارضی بر ماهیت شخص خاصی عارض می شود که در شخص دیگر نیست و ملاک اختلاف نزد اشخاص همین عوارض می باشند که صورتهای خاص شخص را می سازند. همچنین کتابهایی که بر زبان انبیا نازل شده، آنها به منزله اشخاص مختلفی هستند که دارای ماهیت واحدی می باشند. اختلاف کتب بر حسب کم یا زیادی است که بر ماهیت آنها به خاطر اختلاف مردم و زمان مکان عارض می شود.

«مُبَيَّنًا» به عنوان حال منصوب است و عامل آن فعل خَلَّفَ و ذوالحال ضمیر فاعلی است که به پیامبر (ص) باز می گردد [و معنای آن این است: درحالی که پیامبر بیان کننده حلال و حرام کتاب است].

فرموده است: حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ وَ فَضَائِلُهُ وَ فَرَائِضُهُ وَ ...

این جمله اشاره به احکام پنج گانه شرعی است که علم فقه بر آنها دور می زند و آنها عبارتند از: وجوب، استحباب، حرام، کراهت، مباح.

امام (ع) با واژه حلال، مباح و مکروه را در نظر گرفته و از حرام امور ممنوعه و از فضائل امور مستحب و از فرائض امور واجب را منظور داشته است و از

نسخ برداشتن حکم ثابتی که در گذشته به صراحت آمده است و جانشین کردن حکم دیگری مراد است. بنابراین ناسخ حکمی است که حکم قبل را از میان می برد مانند سخن حق متعال: **أُفْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ** که حکم قبلی را که: **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** بوده است از میان برداشته است. حکم ملغی شده را منسوخ می گویند.

منظور حضرت از « **رُخِصَهُ** » فعلی است که انجام آن به دلیل ضرورتی جایز شمرده شده باشد با وجود موجود بودن سبب حرمت آن؛ مانند کلام حق تعالی: **فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ**. و منظور حضرت از عزائم، احکام شرعی است که مطابق علت شرعی آن جریان دارد مانند کلام حق متعال: **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** و منظور حضرت از کلمه عام در این جا لفظی است که همه آنچه را که برحسب وضع واحد شایسته است، فرا می گیرد. مانند سخن حق متعال: **وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** و **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** و مقصود از خاص مفهومی است که تمام افراد مصداق را فرامی گیرد مانند سخن حق متعال: **مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**. خاص مطلق چیزی است که وقوع شرکت در مفهوم آن جایز نیست چنان که قبلاً بیان شد.

العبر: جمع عبرت و به معنی اعتبار و از ریشه عبور که به معنی انتقال از جایی به جایی است، اشتقاق یافته است و بدین لحاظ که ذهن از شئی به شئی دیگر انتقال می یابد به کار بردن عبرت برای انتقال ذهن نیکو می باشد. در بیشتر موارد به کاربردن عبرت اختصاص دارد به انتقال ذهن انسان از مصائب و مکروهاتی که بر غیر وارد شده به خود انسان. در این صورت فرض چنین است که گویا آن مصیبت و امور ناگوار بر شخص عبرت آموز وارد شده و به همین لحاظ برای عبرت گیرنده تنفیری از دنیا حاصل می گردد و ذهنش به ورای دنیا مانند امر معاد و رجوع به پیشگاه پروردگار انتقال می یابد و همین امر عبرت نامیده می شود.

همچنین مصیبت‌های آینده موجب تذکر نفسانی و توجه او به محضر حضرت حق می‌شود و تکرار تذکر بلا و محتتهای دنیا ذهن انسان را به آخرت معطوف می‌دارد و متوجه می‌شود که دنیا خانه ناپایدار و آخرت خانه پایدار است مانند یادآوری قصه اصحاب فیل و مانند سخن حق متعال که در باره فرعون فرموده است: فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى. فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَن يَخْشَى^{۵۵} و مانند این گفته حق تعالی: وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ .

چنان‌که گفتیم عبرت از مصائب حاصل می‌شود و گاهی عبرت در هر چیزی که مفید پسند گرفتن باشد به کار می‌رود گرچه امر خوشایندی باشد؛ مانند قول خداوند تعالی: وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لَسُقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا^{۵۶}. و مانند این کلام حق متعال: فَمَثَلٌ تَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كُفْرًا بَرُّونَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ^{۵۷} خداوند سبحان یاری مؤمنان را با جمعیت کمشان و خواری و شکست مشرکان را با وجود کثرتشان و این که جمعیت مؤمنان را دو برابر کرد مثلی برای عبرت آورده است زیرا ذهن از نعمت خداوند در رابطه با پیروزی به این انتقال می‌یابد که، او خدای مطلق و سزاوار پرستش، و در قدرت یگانه است، بر هر که بخواهد رحمت وجود می‌بخشد و تمام وجود از ناحیه او افاضه می‌شود.

۵۵ - سورة نازعات (۷۹): آیه (۲۴): او گفت من پروردگار بلند مرتبه شما هستم خداوند او را به عذاب دنیا و آخرت گرفتار کرد، به حقیقت این عبرتی است برای کسی که برسد.

۵۶ - سورة مؤمنون (۲۳): آیه (۲۱): برای شما در چهار پایان عبرتی است شما را از آنچه در شکم دارند سیراب می‌کنیم.

۵۷ - سورة آل عمران (۳): آیه (۱۳): گروهی در راه خدا پیکار می‌کنند و دسته‌ای دیگر کافرند در ظاهر مانند هم می‌باشند ولی خداوند کسانی را که بخواهد با یاری خود پیروز می‌گرداند این برای صاحبان بصیرت عبرت است.

معنای «امثال» در کلام امام (ع) که فرمود و امثاله روشن است چنان که خداوند متعال می‌فرماید: ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ و باز فَعِتَّقُ رَقَبَةً در تمام این الفاظ طبیعت مورد نظر است نه مفهوم کل یا بعض مگر دلیل جداگانه آمده باشد که معنای کل یا بعض را اثبات کند.

مقصود از مُرْسَلِ الفَظِ مطلق و مهمل است. الفَظِ مطلق و مهمل الفَظِ هستند که مانع شرکت مصادیق دیگر در مفهوم خود نمی‌باشند و در آنها کمیّت حکم و مقدار آن بیان نشده و مقید به قیدی که مفید عموم یا خصوص باشد نمی‌شوند. بنابراین محتمل است که به معنی خاص یا عام آمده باشد مانند اسمهای جمع نکره چنان که خداوند متعال می‌فرماید: وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ و مانند مفرد معرفه شده بالام یا مفرد نکره چنان که خداوند متعال می‌فرماید: وَالْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۵۹ و می‌فرماید: إِذَا جَاءتْكُمْ فَاسِقَةٌ و باز می‌فرماید: فَعِتَّقُ رَقَبَةً در تمام این الفاظ طبیعت مورد نظر است نه مفهوم کل یا بعض مگر دلیل جداگانه آمده باشد که معنای کل یا بعض را اثبات کند.

فرق میان مفهوم طبیعت و مفهوم عام این است که هر شیئی دارای يك ماهیتی است که با آن تحقق می‌یابد و این مفهوم ماهیت با مفاهیم دیگر شیئی مغایرت دارد. مثلاً مفهوم انسان جزاین که انسان است هیچ معنای دیگری ندارد و توضیحی در این که واحد است یا کثیر یا هیچ یک نمی‌دهد. بنابر این مفهوم واحد، کثیر، عام و خاص با مفهوم ماهیت تغایر دارند. با توضیح فوق روشن شد که لفظِ دلالت‌کننده برحقیقت از آن جهت که حقیقت است، بدون این که بر مفهومی دیگر دلالت داشته باشد لفظ مطلق و مهمل نامیده می‌شود و اگر قید عموم بر آن اضافه شود به طوری که تعدّد ماهیت و تکثیر آن را در همه موارد

۵۸- سوره بقره (۲): آیه (۱۷): مَثَلُ آثَانٍ مَثَلُ كَسَانٍ هستند که آتش بر می‌افروزند.

۵۹- سوره عصر (۱۰۳): آیه (۲): قسم به عصر که انسان در خسارت و زیان است.

برساند لفظ عام گفته می‌شود. و اگر قیدی داشته باشد که بر موارد خاصی دلالت کند لفظ خاص نامیده می‌شود هر چند معنای عام و خاص ذاتاً از صفات معانی است نه الفاظ.

مقصود امام (ع) از کلمه محدود مقید می‌باشد چنان که خداوند متعال در موارد زیادی درباره کفار فرموده است: **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً** در این آیه رقبه که معنای مطلق دارد مقید به صفت مؤمنه شده است.

درباره محکم، متشابه، مجمل و مبین که در کلام امام (ع) آمده است قبلاً در مقدمه توضیح داده‌ایم، حال به عنوان مثال می‌گوییم محکم مانند سخن خدای تعالی که می‌فرماید: **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**، متشابه مانند: **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**، مجمل مانند آیه شریفه: **إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَأْوَرَاءَ ذَلِكُمْ**، مبین مانند قول خداوند تعالی: **أَنْ تُنْفِقُوا بِأَمْوَالِكُمْ**، منظور از تفسیر در کلام حضرت روشن کردن مشکلات و مسائل دقیق است.

تمام این ویژگیها را که امام (ع) به قرآن نسبت داد به این معنی است که قرآن در بردارنده و منشأ همه آنهاست و چون این مفاهیم به توضیح نیازمندند، پیامبر (ص) با سنت کریمه خود آنها را بیان فرمود.

فرموده است: **بَيْنَ مَا أُخُوذُ مِيثَاقٍ فِي عِلْمِهِ... تا آخر**

ضمایری که در عبارت فوق به کار رفته به احکامی که قرآن مشتمل بر آنهاست باز می‌گردد. انواعی از آن احکام را به ترتیب زیر آورده است:

۱ - احکامی که یاد گرفتن آنها واجب است و ندانستن آنها برای مردم جایز

نیست مانند: یگانگی خداوند، امر معاد، عبادات پنج‌گانه و شرایط آنها.

۲ - چیزهایی که یاد گرفتن همه آنها بر مردم لازم نیست و عذر ندانستن آنها

پذیرفته است و ترك آنها جایز مانند آیات متشابه و حروف مقطعه اوائل سوره‌ها مثل کهیحص و حمعسق و مانند اینها.

۳- چیزهایی که در قرآن واجب بودن آنها معلوم است ولی در سنت نسخ شده است مانند سخن حق متعال: وَاللّٰتِي يٰۤاٰتِيْنَ الْفٰحِشَةَ مِنْ نِّسٰئِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَزْبَعَةً مِنْكُمُ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِى الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا وَاللَّذٰنِ يٰۤاْتِيٰنِيْهَا مِنْكُمُ فَاذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحٰ فَاِنْ اَعْرَضُوْا عَنْهُمَا ۶۰ در صدر اسلام هرگاه زنی مرتکب زنا می شد تا هنگام مرگ در خانه محبوس می گردید و اگر دختری زنا می کرد به مقتضای این دو آیه با گفتار و تندی تنبیه می شد و سپس این حکم سنت نسخ گردید و زنان به رجم و دختران به تازیانه مجازات می شدند ۶۱.

۴- چیزی که در سنت اثبات و در کتاب ترك آن جایز شده است. مانند توجّه به بیت المقدس که در آغاز اسلام اثبات شد و سپس با آیه شریفه: فَلتَوَلِّىْكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ ۶۲، نسخ شد. و مانند اثبات نماز خوف به هنگام جنگ، در قرآن و جواز تأخیر آن تا پایان جنگ، در سنت.

۵- اموری که در زمان خود واجب است و در غیر زمان خود وجوب آن از بین می رود. مانند حج واجب که در عمر يك مرتبه واجب است و نذری که مقید به وقت معینی باشد. زیرا وجوب این دو تابع وقت معینی است و با یکبار انجام هرچند بارها تکرار شود وجوب تکرار نمی شود.

۶۰- سوره نساء (۴): آیه (۱۵): زنانی از شما که مرتکب فحشا شوند و چهار نفر بر آنها شهادت دهند آنها را در خانه حبس کنید تا بمیرند یا خداوند راه نجاتی برایشان قرار دهد و مردانی که عمل فحشا انجام دهند آنها را تنبیه کنید اگر توبه کرده و خود را اصلاح کردند آنها را رها کنید.

۶۱- منظور از نسخ به حکم سنت این است که حکمی با حکمی دیگر از قرآن نسخ شده ولی نحوه عمل حکم دومی را سنت مشخص کرده است.

۶۲- سوره بقره (۲): آیه (۱۴۴): ما تو را به سوی قبله ای که می پسندی باز می گردانیم پس روی خود را به طرف مسجد الحرام بازگردان هرچا که هستید به سمت مسجد الحرام روی کنید.

فرموده است: **وَمُبَايِنٍ بَيْنَ مُحَارِمِهِ**

از نظر اعراب، این جمله بر مجرورهای سابق عطف گرفته شده در معنای کلام و تقدیر آن لطفی است و آن این که چون محارم جایگاه حکمی است که حرمت نامیده می شود معنای جمله به این ترتیب خواهد بود که احکام میان امور واجب و حرام دور می زند و سخن امام (ع) که فرمود: و گناهایی که به آنها وعده آتش داده شده است و گناهان صغیره‌ای که آمرزش آنها ممکن است. توضیحی برای مباین و اشاره‌ای است به این که امور حرام در شدت و ضعف تفاوت دارند، بعضی از آنها به طور اجمال انسان را از رحمت خدا دور می کند، مانند قتل که گناه کبیره است و خداوند تعالی می فرماید: **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ**، و همچنین گناهان کبیره دیگر مانند ظلم و زنا و غیره. و برخی قابل آمرزشند مانند قول فقها: «کم فروشی یک دانه گندم و سرقت یک عدد پیاز» و مثل اینها که ممکن است مورد آمرزش قرار گیرد. خداوند تعالی در مورد آمرزش مزبور در قرآن کریم چنین فرموده است: **إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ**^{۶۳} و دیگر آیاتی که در آن وعده غفران و آمرزش داده شده است. در آیه مزبور غفران هر چند به طور عموم شامل همه گناهان می شود ولی گناهان صغیره به طریق اولی داخل این بخشش است.

اگر عموم آیه را در نظر بگیریم آیه مزبور شامل گناهان صغیره می شود. این که گناهان صغیره برای بخشش اولویت دارند به این دلیل است که هنوز افراط وجود ملکه نفسانی نشدند زیرا در انجام آنها تکراری صورت نگرفته است، برخلاف گناهان کبیره که جز از نفوس مهیای شرّ که دور از رحمت خدایند سر نمی زند.

۶۳ - سوره رعد (۱۳): آیه (۶): همانا پروردگار تو بخشنده ظلمی است که انسانها انجام می دهند.

وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ، الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ، يَرُدُّونَهُ وَرُودَ الْأَنْعَامِ، وَ يَأْتَهُونَ إِلَيْهِ وُلُوءَ الْحَمَامِ، جَعَلَهُ سُبْحَانَهُ عَلَامَةً لِقَوَاعِيهِمْ لِعَظَمَتِهِ، وَأَذْعَانِهِمْ لِعِزَّتِهِ، وَأَخْتَارَ مِنْ خَلْقِهِ سُمَاعًا أَجَابُوا إِلَيْهِ دَعْوَتَهُ، وَصَدَّقُوا كَلِمَتَهُ، وَوَقَفُوا مَوَاقِفَ أَنْبِيَائِهِ، وَتَشَبَّهُوا بِمَلَأَيْكَتِهِ الْمُطِيفِينَ بِعَرْشِهِ: يُخْرِزُونَ الْأَرْبَابَ فِي مَشَجِرِ عِبَادَتِهِ، وَيَتَّبِعَادُونَ عِنْدَ مَوْعِدِ مُغْفِرَتِهِ، جَعَلَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لِلإِسْلَامِ عِلْمًا، وَلِلْعَائِدِينَ حَرَمًا، فَرَضَ حَجَّهُ، وَأَوْجَبَ حَجَّتَهُ، وَكَتَبَ عَلَيْكُمْ وَفَادَتَهُ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ).

يَأْتَهُونَ إِلَيْهِ: وجد و شوق آنها به خانه شدت
سَمَاع: جمع سامع و سامر به معنای شنوندگان
می یابد. آله در اصل و له بوده و به معنای از
مبادرت: شتاب کردن، سرعت داشتن
شفادت خوشحالی تحیر پیدا کردن است.
وفادة: برای سود و منفعت، آمدن، زیارت

«خداوند حج خانه محترم خود را که قبله مردم قرارداد بر شما واجب گردانید، حج گزاران با عشق فراوان مانند چهار پایان تشنه بدان وارد می شوند. و همچون اشتیاق کبوتران به جایی که آب و دانه خورده اند بدان پناه می برند. خداوند سبحان آن خانه را علامت تواضع مردم و عظمت خود و اعتراف آنان به این عظمت قرارداد. از میان مردم شنوندگانی را برگزید که دعوت او را اجابت و سخن و فرمان او را تصدیق کردند و در جایگاه انبیا ایستادند و همچون فرشتگانی که عرش خدا را طواف می کنند به دور کعبه می گردند در تجارتگاه عبادت خدا سود فراوان می برند و به وعده گاه آموزش خدا می شتابند و از هم سبقت می گیرند. خداوند کعبه را نشانه ای برای اسلام و حرم برای پناه آورندگان قرار دارد، حج خانه را واجب و ادای حق خود را لازم گردانید و انجام حج را مقرر کرده و فرمود: وَكَتَبَ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ^۱.

۱ - سورة آل عمران (۳): آیه (۹۷): رفتن به خانه خدا از جانب خدا بر مردم واجب است آن که

استطاعت رفتن دارد برود و هر که کفر ورزد خدا از عبادت جهانیان بی نیاز است.

پس از آنکه وجوب عبادات را قبلاً یادآور شدیم و به دلیل حکمت آنها اشاره کردیم. اکنون سزاوار است به حکمت حج که از عبادات است بپردازیم. و به خواست خدا تفصیل دیگر عبادات را به جای خودش موکول می‌کنیم.

حال درباره حج می‌گوییم: پس از آن که دانستی اولین مقصود از عبادات توجه دادن خلق به وسیله تذکر و یادآوری مداوم به خداوند تعالی است تا در طی تذکر اسرار حق متجلی شود و آن را که عنایت حق دستش را بگیرد به مقام مخلصین برسد. از جمله اسراری که خداوند بر زبان پیامبر جاری کرده است تعیین مکان معینی از بلاد است که بهترین جایگاه برای عبادت خدا و مختص به اوست. و ناگزیر باید دارای خصوصیات و رموزی باشد که به مقصد حقیقی توجه دهد، و آن را که توفیق مهار، عقلش را گرفته باشد به آن سو بکشانند. و لازم است افعالی معین شده باشد که در آن مکان صرفاً برای رضای خدا انجام گیرد سودمندترین جایی که در این باب تعیین شده است مأوا و مسکن شارع مقدس بوده است. زیرا انجام حج در آن مکان مستلزم یاد شارع و یاد شارع مستلزم یاد خداوند و فرشتگان و روز قیامت است چون ممکن نبوده است که پیامبر در محل زندگی هر فردی از امت مکان حج را قرار دهد واجب شده است که همگان به سوی کعبه سفر کرده و مهاجرت کنند هر چند در این سفر و مهاجرت مشقت فراوان و سختی‌هایی از رنج سفر و خرج مال و دوری از زن فرزند و وطن و دیار وجود داشته باشد.

ما نخست فضیلت حج را از جهت نقل بیان می‌کنیم و سپس اشاره خواهیم کرد به آنچه که در حج وظیفه است و آداب دقیق، اعمال باطنی، مجموعه حرکات و ارکانی که برای حج مقرر شده است. و آنچه که به منزله ارکان به حساب می‌آید بررسی کنیم زیرا ویژگیهای این اعمال به منزله ابدان برای ارواح می‌باشد. فضیلت و ویژگیهای حج را طی بحثهایی به شرح زیر بیان می‌کنیم:

بحث اول - فضیلت حج: فضیلت حج از جنبه‌های مختلف است.

الف - کلام حق تعالی: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْجِعُوا لِنَاظِرَاتِنَا يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْجِعُوا لِنَاظِرَاتِنَا يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْجِعُوا لِنَاظِرَاتِنَا»^۱ و «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْجِعُوا لِنَاظِرَاتِنَا»^۲. قتاده در تفسیر این آیه گفته است وقتی که خداوند ابراهیم خلیل را امر کرد که در میان مردم اعلام حج کند، ابراهیم (ع) ندا در داد: ای مردم برای خداوند خانه‌ای است به سوی این خانه بیایید. در تفسیر این کلام خداوند که فرموده است: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»^۳ گفته شده است که منظور تجارت در موسم حج و پاداش در آخرت می‌باشد وقتی که یکی از علمای پیشین این آیه را شنید گفت قسم به پروردگار کهبه که خداوند حاجیان را آمرزید.

ب - معصوم (ع) فرموده است: «هر که حج بجا آورد و کار زشت و فسقی انجام ندهد از گناه پاک می‌شود مانند روزی که از مادر متولد شده است»^۴ قبلاً چگونگی سودمند بودن عبادت را در رهایی از گناه توضیح دادیم.

ج - پیامبر (ص) فرمود: «هیچ روزی شیطان کوچکتر و حقیرتر و خشمگین‌تر از روز عرفه دیده نشده است»^۵. بیچارگی شیطان در آن روز به این دلیل است که نزول رحمت خدا و عفو گناهان بزرگ را می‌بیند، زیرا گفته شده است که گناهایی هستند که آمرزیده نمی‌شوند مگر به توقف در عرفه. این حقیقت را امام صادق (ع) از رسول خدا نقل کرده است و سر این مطلب این است که توقف در عرفات با توجه به کثرت جمعیت که به درگاه خدا تضرع و زاری می‌کنند در اشخاص تأثیر می‌گذارد و هر کس با تمام استعداد و ظرفیتش می‌تواند

۲ - سوره حج (۲۲): آیه (۲۷): در میان مردم حج اعلام کن، پیاده و سواره از هر راه دور و نزدیکی

بیایند.

۳ - سوره حج (۲۲): آیه (۲۸): تا سودهایی که برای مردم هست مشاهده کنند.

۴ - قال (ع): «مَنْ حَجَّ وَلَمْ يَرْتَعْ وَلَمْ يَفْسُقْ خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمٍ وُلِدَتْهُ أُمُّهُ»

۵ - قال (ص) ما رأی الشیطان فی یوم هُوَ اصْفَرُّ وَلَا احْقَرُّ وَلَا اغْيِضُ مِنْهُ یَوْمَ عَرَفَةَ

به فیض برسد زیرا زیادی جمعیت علت بزرگی است در انفعال نفس و خشیت از خدا و نورانی شدن نفس چنان که بزودی بیان خواهیم کرد انشاءالله.

د- پیامبر خدا(ص) فرموده است: «يك حج نيك بهتر است از دنیا و آنچه در آن است، برای حج نيك پاداشی جز بهشت نیست»^۶.

ه- رسول خدا(ص) فرمود: «حج گزاران و عمره کنندگان به خدا وارد می شوند و زوار او هستند، اگر از او چیزی بخواهند به آنها می بخشد و اگر از او طلب آمرزش کنند آنها را می آمرزد و اگر دعا کنند استجاب می کند و اگر شفاعت کنند، شفاعت آنها را می پذیرد»^۷.

و- از طریق اهل بیت از پیامبر خدا(ص) روایت شده است که فرمود: «بزرگترین گناهکار کسی است که وقوف در عرفه داشته باشد و گمان کند که خدا او را نیامرزیده است»^۸.

در فضیلت جزئیات حج اخبار فراوانی است که باید از منابع خودش جستجو کرد.

بحث دوم- آداب دقیق حج و آن ده چیز است:

اول- هزینه مسافرت حج، حلال و دل از تجارت غیرخدا خالی باشد. در خبری که از طریق اهل بیت نقل شده آمده است که هرگاه آخر الزمان فرارسد مردمی که به حج می روند چهاردسته خواهند بود: پادشاهان برای خوشگذرانی، ثروتمندان برای تجارت، فقرا برای گدایی و قاریان برای خودنمایی و ریا کاری. آنچه در خبر آمده است اشاره دارد به بعضی از اغراض دنیوی که ممکن است به نیت

۶- حجة مبرورة خير من الدنيا و ما فيها و حجة مبرورة ليس لها اجر الا الجنة.

۷- الحجاج و العمار و قد الله و زواره ان سألوه اعطاهم و ان استغفروه غفر لهم و ان دعوه استجاب لهم و ان شفعا الله شفعتهم.

۸- اعظم الناس ذنباً من وقف بعرفة و ظن ان لم يفرقه.

حج افزوده شود همه این اغراض مانع از فضیلت حج و مقصود شارع می باشد.

دوم - حج گزار با افرادی که مردم را از راه خدا و مسجدالحرام باز می دارند همکاری و مساعدت نکند زیرا این اعانت برظلم و فراهم آوردن اسباب تباهکاری و ایجاد جرأت برعلیه روندگان به سوی خداست که اگر انجام حج اعانه برظلم باشد باید در خلاصی از آن کوشید و اگر قدرت بررهایی یافتن از کمک به ظالمان نباشد رفتن به حج از کمک کردن به ظالمان در بدعتگذاری که منتهی به سنت خواهد شد بهتر است.

سوم - فراهم بودن هزینه و احتیاجات سفر و آمادگی نفسانی درخرج کردن مال و انفاق به حد اعتدال که از بخل و تبذیر دور باشد زیرا صرف مال در راه مکه انفاق در راه خداست. پیامبر خدا (ص) فرموده است: «حج مبرور پاداشی جز بهشت ندارد. عرض کردند یا رسول الله حج مبرور یعنی چه؟ فرمود خوشرویی درسخن و اطعام کردن».

چهارم - دوری از پلیدی و فسق و جدال چنان که خداوند متعال فرموده است: **فَلَا رِثَٰةَ وَلَا نَسَبَ وَلَا فِئْرَةً لِّأُولَئِیْنَ**^۹. مقصود از رفتن هر حرف بیهوده و ناسزاست و دراین معنی ملاحظه با زنان (در حال احرام) داخل است زیرا ملاحظه و گفتگو با زنان هیجان ایجاد می کند و مقدمه حرام می شود و بدین سبب حرام است و شارع مقدس چیزی که زمینه حرام را فراهم آورد برای ریشه کن کردن حرام آن را به جای حرام دانسته و نهی کرده است.

منظور از فسوق بیرون رفتن از طاعت خداست و مقصود از جدال که نهی شده مجادله و خصومتی است که موجب خصومت و دشمنی و تفرقه مسلمین شود. همه اینها ضد مقصود شارع از حج و دوری از یاد خداست.

۹ - سوره بقره (۲): آیه (۱۹۷): در حج رفتن و فسوق و جدال نباید باشد.

پنجم - با قدرت و نشاط نفس پیاده به حج برود، زیرا پیاده حج رفتن افضل، و اقرار به بندگی خدا در جان او نافذتر می شود. بعضی از دانشمندان گفته اند سواره به حج رفتن بهتر است به این دلیل که هزینه سفر بیشتر می شود و علاوه بر این اذیت و خستگی ندارد و بنابراین به سلامت و ادای حج نزدیکتر است. این گفته علما با آنچه ما گفتیم مخالف نیست حق این است که به تفصیل معتقد شویم بدین معنی که هرکس پیاده رفتن برایش آسانتر است حج رفتن پیاده برای او فضیلت بیشتری دارد و اگر پیاده روی موجب ضعف و بد خلقی در عمل می شود سواره افضل است، زیرا مقصود توانایی بیشتر بریاد خدای تعالی و سرگرم نشدن به غیر خداست.

ششم - برشتر بدون کجاوه سوار شود، زیرا کجاوه داشتن از ویژگیهای مترفان و متکبران است و علاوه بر این کجاوه نداشتن، سبب سبکباری شتر می شود مگر عذر موجهی برای وجود کجاوه موجود باشد. پیامبر خدا سواره حج انجام داد در حالی که برشتری سوار بود که پالانش کهنه و قطیفه ای بود که چهار درهم قیمت داشت و با همان وضع حج به جا آورد تا مردم به هیأت و شمایل پیامبر بنگرند و فرمود اعمال حجّتان را از من یاد بگیرید.

هفتم - حاجی با هیأتی ساده که نزدیک به زولیدگی است به قصد حج بیرون رود و از زینت و زیوری که موجب فخر می شود خودداری کند، زیرا تجمل، شخص را از زینت صالحان و سالکان الی الله خارج می کند. از پیامبر خدا روایت شده است که فرمود: «خدای تعالی در مورد حاجیانی که ظاهر ساده دارند به فرشتگان می گوید به زوّارِ خانه من بنگرید که از راههای دوری خاک آلود و پریشان به سوی من آمدند»^{۱۰} و خداوند تعالی فرموده است: **ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ** ،

۱۰ - أَمَا الْحَاجُّ الشُّعْثُ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِمَلَائِكَتِهِ أَنْظِرُوا إِلَيَّ زُؤَارِ بَيْتِي قَدْ جَاءَتَنِي شُغْنًا غَيْرًا مِنْ كُلِّ

تَفَثُ در لغت به معنای زولیدگی و خاك آلودگی است و خارج شدن از زولیدگی به وسیله ناخن گرفتن و سرتراشیدن است.

هشتم - با چهارپای خود مدارا کند و بیش از توانش بر او بار نکند، از اهل ورع و تقوا باشد و درحالی که سواره است نخواستد مگر این که او را چرت فراگیرد. پیامبر خدا (ص) فرموده است «پشت چهارپایان خود کرسی قرار ندهید» مستحب است که صبح و شب برای آسایش و استراحت چهارپا از آن پیاده شوند و سرّ این کار، مراعات رقت و رحمت و دوری از قساوت و ظلم است زیرا با ستم بر حیوان از قانون عدل خارج شده و عنایت خدا و شمول آن را رعایت نکرده است، چون حیوان نیز مانند انسان خسته می شود.

نهم - هنگام قربانی سعیش این باشد که قربانی چاق و گران قیمت باشد. روایت شده که عَمَرُ قربانی همراه داشت که سیصد دینار می خریدند از پیامبر سؤال کرد که این قربانی را بفروشد و با پول آن قربانی پست بخرد. پیغمبر او را از این کار نهی فرمود و دستور داد که همان اولی را قربانی کند، زیرا مقصود از قربانی فراوانی گوشت نیست بلکه منظور تزکیه نفس و پاکیزگی آن از پستی بخل و آراستن آن با تعظیم برای خداست. خداوند می فرماید: لَنْ يَنَالَ اللهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤها وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ^{۱۱}. رسول خدا (ص) فرموده است «هیچ کار انسان نزد خدا دوست داشتنی تر از ریختن خون قربانی نیست»^{۱۲}. روز قیامت قربانی با ویژگیهای خود حاضر می شود. قبل از اینکه زمین آفریده شود مقرر شد خون حیوانی در جای معینی از زمین ریخته شود و به وسیله آن نفس انسانی پاکیزه گردد.

دهم - با انفاق مال و قربانی و با کمبود و هزینه سفری که برایش پیش

۱۱ - سوره حجّ (۲۲): آیه (۳۷): خون و گوشت قربانی به خدا نمی رسد ولی تقوای شما را موجب می شود

۱۲ - قَالَ (ص): مَا مِنْ عَمَلٍ آدَمِي فِي يَوْمِ النَّحْرِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ أَهْرَاقِهِ دَمًا لَخ.

می آید نفس خود را پاکیزه گرداند زیرا با صرف مال به خدا متکی شده و عوض آنها را از خدا می خواهد و این صرف مال و پاکیزگی نفس دلیل قبولی حج اوست.

بحث سوم - وظایف قلبی حاجی در هر عمل از اعمال حج

نخست باید موقعیت حج را در دین شناخت، بعد شوق به آن پیدا کرد و بعد تصمیم برای انجام حج گرفت و به دنبال این تصمیم علایقی که مانع از انجام حج است قطع کرد و آن گاه زاد و توشه و مرکبی که وسایل رفتن به حج است تهیه کرده سپس به سوی مقصد حرکت کند و بعد در میقات احرام ببندد و تلبیه بگوید و وارد مکه شود و اعمال لازم را تا پایان حج انجام دهد. در هر حالتی از این احوال برای حج کننده یادآوری و برای عبرت گیرنده عبرت، و برای اراده صادق، نیت و برای شخص با ذکاوت اشاره به اسراری است که اگر توفیق دست دهد صفای قلب و طهارت باطن به آنها بستگی دارد.

منظور از شناخت و فهم موقعیت حج این است که وصول به حق حاصل نمی شود مگر غیرخدا را که عبارتند از قصد خواستهای بدنی و لذات دنیوی از دل بزدایی و درهمه حالات خود را از خواستهای نابجا دورسازی و به ضروریات اکتفا کنی و به همین دلیل است که راهبان در گذشته از خلق دوری می جستند و به دلیل ترس از آمیزش با خلق و جهت انس با خالق در بلندیهای کوه مسکن می گزیدند و از هر چه غیرخدا بوده است اعراض می کرده اند و بدین لحاظ معصوم (ع) آنها را مدح کرده و درباره آنها فرموده است: «تقرّب افراد به خدا به این دلیل بوده است که قسیس و رهبان بوده اند و در عبادت خدا تکبر ندانسته اند»^{۱۳}.

۱۳ - ذلك بأنّ منهم قسيسين ورهبانا وانّهم لا يستكبرون .

هنگامی که رسم کناره‌گیری از دنیا و توجه به خدا کهنه شد و مردم به پیروی از شهوات و علاقه به دنیا و عدم توجه به خدا روی آوردند، خداوند پیامبر(ص) را برای زنده کردن راه آخرت و تجدید راه انبیا برای پیمودن راه خدا مبعوث گردانید.

طرفداران ملل مختلف از پیامبر درباره رهبانیت و ملازم شدن در مسجد پرسیدند، فرمود: به جای آن دو، جهاد و تکبیر که بالاترین شرف است مقرر شده است منظور از تکبیر حج است و از ملازمان در مسجد پرسیده شد، فرمود ملازمان در مسجد روزه دارانند خداوند سبحان حج را رهبانیت این امت قرار داد و با نسبت دادن خانه به خود آن را شرافت بخشید و جایگاه عبادت بندگان قرار داد. و اطراف خانه را برای عظمت و بزرگی امر، حرم قرار داد و عرفات را همچون میدانی فرا روی حرم مقرر فرمود، و حرمت مکه را با حرام کردن صید و قطع درختان تأکید فرمود و مکه را بسان پیشگاه سلاطین قرار داد که دیدار کنندگان از راه دور پریشان سوی و متواضع به جانب آن می‌آیند تا در پیشگاه پروردگار خانه حالت خضوع و نیازمندی نسبت به جلال او داشته باشند و در برابر عظمت و عزت او آرامش خاطر بیابند و با توجه به اینکه مکانی برای او نیست ولی این مکان را برای انجام عبادت مقرر کرده است و توجه به این حقیقت در عبودیت مردم مفیدتر است. برای همین است که خداوند انسانها را به اعمالی در مکه موظف کرده است که با فهم ما انسی ندارد و عقل مابه آنها دست نمی‌یابد، مانند رمی جمرات، سعی میان صفا و مروه به تکرار، و... در این اعمالی که فایده آنها برای ما آشکار نیست کمال بندگی و عبودیت تحقق می‌یابد، برخلاف دیگر عبادت مثل زکات که انفاق است و جهت آن معلوم و عقل ما فایده آن را درک می‌کند، و مانند روزه که شهواتی را که دشمنان خداوند در هم می‌شکنند و ما را از سرگرم شدن به امور دنیوی باز داشته و به خدا متوجه می‌سازد و مانند رکوع و

سجود در نماز که بیان کننده تواضع ما در برابر خداوند با آن هیأت خاص می باشد، و نفوس به عظمت خدا انس پیدا می کنند. ولی اعمالی مانند رمی جمره و... که در حج واجب است عقل ما به رموز آنها دست نمی یابد و انجام دادن آنها به خاطر امر خدا و به قصد امتثال امر او می باشد، از آن جهت که تبعیت آن واجب است. در انجام این اعمال عقل مانقشی ندارد، نفس و طبع ما برای انجام فعل از آن جهت که فایده خاصی را داراست به دور می باشد، زیرا آنچه را که عقل ما درک کند و حکمت را در عمل بفهمد طبع ما به انجام آن میل کامل پیدا می کند و این میل در جهت فرمانبری ما را کمک کرده و علت انجام فعل می شود چه بسا که همین فهم علت، کمال بندگی و خضوع را برای ما به وجود آورد و به همین دلیل است که پیامبر (ص) خصوصاً در باره حج فرموده است: لِيَكَّ بِحُجَّةٍ حَقًّا تَعْبُدُ وِرْقًا. این تعبداً و رقاً را در نماز و غیر آن فرموده است زیرا اقتضای حکمت الهی در رابطه با نجات مردم این است که اعمالشان برخلاف هوای نفسشان باشد بلکه اختیار نفس و خواست آنها باید به دست شارع باشد و در اعمالشان صرفاً راه فرمانبرداری را بروند و مقتضای عبودیت این است که آنچه را از انواع عبادت که عقلشان بدانها نمی رسد و از مقتضای طبعشان به دور است به خاطر بندگی محض آن را انجام دهند و ریشه تعجب مردم از اعمال عجیب فراموشی از اسرار آنهاست.

اما شوق - فهمیدن این حقیقت که خانه، خانه خداست و آن را به منزله پیشگاه سلاطین قرار داده است اشتیاق برانگیز است؛ پس هر کس قصد خانه خدا کند قصد خدا را کرده است و هر که به وسیله مثال محسوس (خانه کعبه) آهنگ حضرت باری تعالی کند شایسته است به دلیل شوق خویش به محضر حق و کعبه حقیقی که در آسمان است - و این کعبه در زمین به منظور توجه به کعبه حقیقی بنا شده - حرکت کند. و خانه حق را با همین هدف

زیارت کند تا به حکم وعده خداوند کریم، وجه پروردگار متعال را مشاهده کند.

مقصود از عزم، حضور ذهنی است به این که تصمیم بگیرد از زن و فرزند جدا شود و با ترك شهوات و لذات به پروردگار روی آورد و متوجه زیارت خانه حق شود و از عظمت و شأن خانه، عظمت پروردگار را دریابد و تصمیم خود را برای خدا خالص و آن را از آلودگی به ریا و نام و آوازه دور گرداند، زیرا شهرت طلبی، شرك حقیقی است. و باید این حقیقت را بداند که جز قصد و عمل خالص او پذیرفته نمی شود و از زشت ترین زشتیها این است که قصد خانه پادشاه و حرم او را بکنی و در دل دیگری را در نظر داشته باشی درحالی که او از چشم برهم زدن و اندیشه درون تو مطلع است اگر چنین باشد امور بهتر و والا را به امور پست و زشت تبدیل کرده ای.

منظور از قطع علایق حذف همه خواستهای قلبی غیر از قصد عبادت و توبه خالص از ظلم و انواع معاصی است، زیرا هر مظلمه ای نوعی علاقه است و هر علاقه ای دشمن حاضری است که به انسان درآویخته و برعلیه او فریاد می زند و می گوید آیا قصد خانه پادشاه را کرده ای با این که او بر نافرمانی تو در منزلت آگاه است؟ به او اهانت می کنی و توجه به نهی و منع او نداری؟ و شرم نداری که مانند يك بنده گناهکار بر او وارد شوی و او درهای رحمتش را بر تو ببندد و تو را در بازداشتگاه خشمش گرفتار سازد؟ پس اگر میل به قبول زیارتت داری از همه معاصی درآی و همه علایق قلبی خود را از غیر خدا قطع کن تا با چهره دلت متوجه خدا شوی همان گونه که با چهره ظاهر متوجه او هستی. از قطع علایق در سفر حج یاد قطع علایق در سفر آخرت کن، زیرا تمام ویژگیهای حج مثالهای نزدیکی برای سفر آخرت است که از اسرار و رموز حج به اسرار و رموز آخرت انتقال پیدا می شود.

اما زاد و توشه سفر حج:

زاد و توشه را باید از جای حلالی تهیه کرد. هرگاه احساس کند که زاد و توشه را از روی حرص و بیش از نیاز فراهم کرده است و یا ناپاکی در آن وجود دارد و یا اسراف در آن صورت گرفته است باید پیش از رسیدن به مقصد آن را اصلاح کند و سفر آخرت را که از این سفر طولانی تر است و توشه آن تقواست به یاد آورد. به چیزهایی غیرتقوا که صلاحیت زاد و توشه بودن برای آخرت را ندارند و یا در همین دنیا باقی می ماند، توجه نکند و باید از آلوده ساختن اموری که زاد و توشه آخرت قرار می گیرند به ریا و تارکیهای گناه پرهیز کند و آنها را فاسد نکند که در غیر این صورت مشمول قول خداوند متعال قرار می گیرد: **هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا**^{۱۴}. باید چهارپایی را که بر آن سوار است ملاحظه کند و آزارش ندهد و متذکر منت خدای تعالی و شمول عنایت و رأفت حق متعال باشد، آن جا که می فرماید: **وَتَحْمِلُ أُنْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا يَشِقُّ الْإِنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُفٌ رَّحِيمٌ**^{۱۵}. باید خداوند متعال را بر این نعمت گرانبها و این نیت بزرگ سپاسگزار باشد و از نقل و انتقال با مرکب سواریش به منزل آخرت که شکی در آن نیست انتقال پیدا کند. و شاید که سفر آخرت نزدیکتر از سوار شدن بر چهارپا در سفر حج باشد. بنا بر این باید در باره سفر آخرتش احتیاط لازم را داشته باشد. باید دانست که از این مثلهای محسوس باید به وسایل نجات از سختیهای بزرگ که عذاب خدای تعالی است

۱۴ - سورة كهف (۱۸): آیه (۱۰۳): آیا شما را به زیانکارترین افراد در عمل خبر ندهم آنها که

تلاشان در زندگی دنیا به گمراهی افتاده است درحالی که می پندارند کار نیک انجام می دهند.

۱۵ - سورة نحل (۱۶): آیه (۷): بار سنگین شما را تا آبادی حمل می کنند و اگر حیوانات نبودند جز با

اذیت خودتان بارها را به آبادی نمی رسانید پروردگار شما غفور و رحیم است.

انتقال پیدا کنیم.

اما جامهٔ احرام و خریدن و پوشیدن آن - باید از پوشیدن لباس احرام به یاد کفن افتاد و شاید هم پوشیدن کفن نزدیکتر از پوشیدن لباس احرام باشد. بنابراین از پوشیدن احرام باید به یاد پوشش انوار الهی بود که هیچ کس از عذاب خدا، جز با پوشش انوار الهی خلاصی ندارد. پس باید به اندازهٔ توان درکسب انوار الهی کوشید.

اما بیرون آمدن از شهر و دیار برای سفر - به هنگام خروج باید حضور ذهنی داشته باشد که از زن و فرزند جدا می شود و به سفری غیر از سفرهای دنیا و رو به خدا می رود و باید توجه داشته باشد که نتیجهٔ این سفر این است که به پیشگاه پادشاه پادشاهان و بزرگ بزرگان و در زمرهٔ زائرینی است که او را به طواف کعبه فراخوانده اند و او اجابت کرده است، و شوق آن چیزی را در سردارد که مشتاق بود. و علائق را قطع کرده و از مردم جدا شده و روی به خانهٔ خدا آورده است و امیدوار است که به وجه خداوند کریم نظر افکند. در دل باید امید وصول به پیشگاه خداوند و قبولی اعمالش را از باب تفضل خداوند داشته باشد. باید معتقد باشد که اگر پیش از رسیدن به طواف خانه بمیرد خدا را ملاقات کرده و براو وارد شده است. چنان که خداوند می فرماید: **وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ** ^{۱۶} باید از مشاهدهٔ گردنه هایی که در راه وجود دارد گردنه های آخرت را به یاد آورد. و از مشاهدهٔ درندگان و مارها، حشرات قبر را، و از ترس صحراها وحشت گور و تنهایی را به یاد آورد؛ همهٔ این مشکلات انسان را به سوی خدا سوق داده و امر معاد را به انسان تذکر می دهد.

۱۶ - سورهٔ نساء (۴): آیه (۱۰۰): هرکس از خانه اش خارج شود و به سوی خدا و رسولش هجرت کند

و سپس مرگش فرارسد، اجرش بر خداست.

اما احرام و لبیک میقات - حاجی باید متوجه باشد که با لبیک گفتن ندای خداوند تعالی را اجابت کرده است ولی در این که اجابت او مورد قبول واقع می شود یا خیر باید بین خوف و رجا باشد و در عین حال امر خود را به خدا واگذار و براو توکل کند.

سفیان بن عیینه نقل کرده است که علی بن الحسین زین العابدین (ع) حجّ به جا آورد. هنگامی که احرام پوشید و بر مرکبش نشست، رنگش زرد شد و رعشه ای بر بدنش افتاد و نتوانست لبیک بگوید. از او سؤال شد آیا لبیک نمی گویی؟ فرمود می ترسم که خداوند بگوید لالیبک ولاسعّدیک. وقتی که لبیک گفت بیهوش شد و از مرکبش به زمین افتاد و همین وحشت و ترس بر حضرتش باقی بود تا حجّ را به پایان رساند.

خدا تو را بیامرزد. اکنون به این نفس پاکیزه بنگر که به دلیل استعداد دریافت انوار الهی، راتحه الهی و نفحات ربّانی او را فرا می گیرد و از هر چیزی بجز جلال و عظمت او فراموش می کند. حاجی باید به هنگام اجابت ندای خداوند سبحان متذکر اجابت ندای خداوند در نفخ صور و حشر خلق از قبور و ازدحامشان در عرصه قیامت باشد، در حالی که اجابت کنندگان ندای حق متعال در قیامت به مقربان و مغضوبان و مقبولان و مردودان و مردّدان تقسیم می شوند و در خوف و رجا قرار دارند و حجاج در میقات نیز چنین اند که نمی دانند اتمام حج برای آنها ممکن خواهد بود یا نه.

اما ورود حاجی به مکه - به هنگام ورود باید توجه داشته باشد که به حرم امن خدا وارد می شود و امیدوار باشد که با ورود به خانه حق از عذاب خدا در امان خواهد بود و هم بترسد که از اهل قرب نباشد، ولی امیدواری او باید غالب باشد، زیرا لطف خداوند کریم عمیم است و شرف خانه او عظیم و حق زائر مورد توجه و پناه بردن به خانه خداوند ضایع نمی شود، بخصوص در نزد اکرم

الاکرمین و ارحم الراحمین. و در دل متوجه باشد که این حرم تصویری از حرم حقیقی است، تا از شوق داخل شدن به این حرم و درمان بودن از عذاب، شوق ورود به حرم آخرت و مقام امن الهی ترقی کند. هرگاه نظر حاجی به کعبه بیفتد باید دردل عظمت خدا را درک کند و فکرش را به مشاهده محضر صاحب خانه در جوار فرشتگان مقرب به پرواز درآورد و علاقه مند شود که خداوند نظر در وجه کریم خود را به او روزی فرماید، چنان که رسیدن به خانه کعبه را به او روزی کرده است و از این که خداوند او را به این مرتبه رسانده است فراوان یاد خدا کند و شکرگزار او باشد. خلاصه آنچه از اعمال و افعال حج و منازل آن می بیند نمونه اعمال و احوال آخرت قرار داده و از آن غفلت نکند و آنها را دلیل بر مشاهده احوال آخرت بداند.

اما طواف کعبه - حاجی باید قلباً متوجه عظمت، خوف و خشیت، و محبت خدا باشد و بداند که با این طواف شبیه فرشتگان مقرب است که بر اطراف عرش طواف می کنند و نباید چنین پنداری که هدف طواف مادی و فیزیکی خانه است، بلکه دلت باید به ذکر صاحب خانه مشغول باشد تا آنجا که جز به یاد او کلام را آغاز نکنی و جز به یاد او ختم نکنی، چنان که طواف کعبه نیز چنین است و باید آگاه باشی که طواف مطلوب همان طواف قلبی با حضرت ربوبی است و خانه مثال درعالم شهادت برای حضور درعالم غیب است، چنان که انسان مادی تصویری آشکار برای انسان حقیقی است که با چشم دیده نمی شود و درعالم غیب است و عالم دنیا برای کسی که در رحمت حق به رویش گشوده شود و عنایت الهی در پیمودن راه او را دستگیر و مددکار باشد نردبانی برای رفتن به عالم غیب است. اشاره الهی به این که بیت معمور در آسمان در مقابل کعبه قرار گرفته است برای بیان همین موازنه است و این که طواف فرشتگان بر بیت معمور مانند طواف انسانها بر کعبه است، توضیح این مطلب

است، ولی چون بیشتر مردم به این مرتبه از طواف نمی‌رسند مأمورند که حسب امکان تشبّه به آن کنند تا مشمول این مضمون شوند که: «هرکس به قومی شباهت پیدا کند از آنها شمرده می‌شود».

در بسیاری از موارد تشبیه شدّت می‌یابد تا آنجا که در حکم مشبّه به قرار می‌گیرد و کسی که به این مرتبه از کمال و مقام دست یابد کسی خواهد بود که در حق او گفته شده «کعبه او را زیارت می‌کند و بر او طواف می‌نماید» و این معنی از بعضی اولیاء الله که دارای قدرت مکاشفه بوده‌اند روایت شده‌است.

اما استلام حجر - حاجی باید به هنگام استلام حجر توجّه داشته باشد که با خدا بیعت می‌کند تا از او فرمان برد و تصمیم قطعی داشته باشد که به این بیعت وفا کند و متوجّه این آیه شریفه باشد: **فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا** ۱۷ و به همین دلیل پیامبر خدا(ص) فرموده‌است: «حجر الاسود دست خداست در زمین، مردم با او مصافحه می‌کنند چنان که با برادرانشان» ۱۸.

وقتی عَمَر حجرالاسود را بوسید و گفت من می‌دانم که توسنگی هستی که سود و زیان نداری و اگر ندیده بودم که رسول خدا تو را می‌بوسد تو را نمی‌بوسیدم. علی(ع) فرمود: ساکت باش ای عمر، حجرالاسود هم ضرر می‌زند و هم نفع می‌رساند، هنگامی که خداوند سبحان از بنی‌آدم پیمان برداوندی خود گرفت چنین فرمود: **وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ**. این سنگ را مراقب آنها کرد تا برادای امانتشان گواهی دهد و معنای گفته انسانها به هنگام استلام حجر که: امانتم را ادا و به پیمانم وفا کردم تا در نزد

۱۷ - سورة فتح (۴۸): آیه (۱۰): کسی که نقض بیعت کند خود را شکسته است و کسی که به وعده خود

با خدا وفا کند بزودی پاداش بزرگی دریافت می‌دارد.

۱۸ - الحجر الاسود یمین الله فی الارض یصافح بها خلقه كما یصافح الرجل اخاه.

پروردگارت به این وفای پیمان گواهی دهی همین است.

اما آویختن به پرده کعبه و چسبیدن به آن - حاجی باید با گرفتن پرده کعبه طالب قرب حق و محبت الهی و شوق به ملاقات پروردگار باشد. و به منظور تبرک یافتن و امید رهایی از آتش، پرده خانه را بگیرد، بلکه در دست زدن به هر جزئی از اجزای خانه باید نیتش این باشد که اصرار در طلب آمرزش و آسایش داشته و ذهنش را به سوی واحد حقیقی متوجه کند و رهایی از عذاب را بخواهد، مانند گناهکاری که دست به دامن کسی می‌زند که از فرمانش سرپیچی کرده‌است و برای عفو، تضرع و زاری کرده و به گناه خود اعتراف دارد و معتقد است که پناهگاهی و اجابت کننده‌ای جز عفو و کرم او نیست و دامنش را جز با تحصیل بخشش رها نمی‌کند و جز طاعت و فرمانبری درآینده عمر کاری انجام نمی‌دهد.

اما سعی بین صفا و مروه در آستانه کعبه - این مثال است برای رفت و آمد بنده خدا در اطراف خانه خدا به طور مکرر تا خلوص در خدمت را اظهار کند و امیدوار باشد که او را به دیده رحمت بنگرد، مانند کسی که بر پادشاهی وارد شده‌است و خارج می‌شود در حالی که نمی‌داند پادشاه درباره او چه قضاوتی دارد آیا او را می‌پذیرد یا رد می‌کند؟ رفت و آمد به این امید است که اگر در مرتبه اول براو رحمت نیآورده‌است بار دوم او را ببخشد و متذکر این معنی باشد که رفت و آمد او بین صفا و مروه مانند بالا و پایین آمدن دو کفه ترازو در صحنه قیامت است و مثلاً صفا را به منزله کفه حسنات و مروه را به منزله کفه سیئات در نظر بگیرد و این معنی را به یاد داشته باشد که بالا و پایین آمدن دو کفه، نشانه رجحان و نقصان و مردد بین عذاب و غفران است.

اما وقوف در عرفات - هنگامی که حاجی سروصدای اجتماع و گوناگونی زبان‌شان را می‌بیند باید متوجه باشد که هر جمعیتی در امور از پیشوای خود پیروی

می‌کنند و برهمنین مبنا به مشعر و منی می‌روند و برهمنین مبنا روش آنها را پیروی می‌کنند. از این مجموعه باید صحرای قیامت و اجتماع امتها با پیامبران و پیشوایان نشان و پیروی هرامتی از پیامبرش و امید به شفاعت آنها را در نظر بگیرد که پیامبران آنها را در صحرای قیامت وارد می‌کنند که آیا مورد عفو واقع شوند یا نشوند.

چون حاجی این مطلب را به یاد آورد، لازم است قلباً به پیشگاه خداوند تضرع و زاری کند تا او را در شمار رستگاران و آمرزیده شدگان محشور کند ولی امیدواری او باید بیشتر باشد زیرا مکان، مکان شریفی است و بخشش از پیشگاه حضرت حق به واسطه نفوس کامل اوتاد زمین به همگان می‌رسد و جایگاه حج هیچ گاه از ابدال و اوتاد و جمعی از شایستگان و صاحب‌بدلان خالی نیست. اجتماع و همت آنها صرفاً تضرع و زاری در پیشگاه خداست و دستها را به پیشگاه خدا بلند کرده و گردنها به جانب حق کشیده و چشم به رحمت حق دوخته و گذشت و آمرزش را خواهانند و نباید این گمان باشد که خداوند سعی آنها را در طلب رحمت به یأس منجر می‌کند، از اجتماع امتها در عرفات و حضور در کنار ابدال و اوتاد که از گوشه و کنار جهان اجتماع کرده‌اند سر عظیم حج برایت ظاهر می‌شود. در نتیجه برای طلب نزول رحمت و استمرار آن هیچ راهی مهمتر از اجتماع امت و همدلی آنها در یک سرزمین و در یک زمان نیست.

اما رمی جمره - حاجی باید از رمی جمره قصد اطاعت امر خدا و اظهار بندگی و عبودیت کند و منظورش این باشد که به حضرت ابراهیم (ع) شباهت پیدا کند. هنگامی که درهمنین مکان ابلیس بر ابراهیم ظاهر شد تا در حج ابراهیم شبهه وارد کند و یا او را به معصیت خدای تعالی بفریبد ابراهیم (ع) او را با سنگ رمی کرد و از خود راند و امیدش را قطع نمود.

اگر حاجی چنین پندارد که شیطان بر ابراهیم ظاهر شده است و بر او ظاهر نمی شود باید بداند که این خود وسوسه شیطان است که بر قلب او القا کرده است تا چنین پندارد که رمی جمره فایده ای ندارد و به بازی شبیه است و باید این وسوسه را با جدیت از خود دور کند و با رمی جمره دماغ شیطان را به خاک بمالد. این عمل هرچند در ظاهر رمی عقبه^{۱۹} با سنگ ریزه است ولی درحقیقت سنگ انداختن به صورت شیطان و شکستن پشت اوست. زیرا به خاک مالیدن دماغ ابلیس جز به امثال امر خدا و بزرگ شمردن دستور حق متعال حاصل نمی شود.

اما قربانی - حاجی باید بداند که غرض از قربانی تقرب جستن به خدای تعالی و امتثال فرمان اوست و قربانی باید کامل و صحیح الاعضا باشد و بدین امید قربانی کند که خداوند با هرجزئی از قربانی جزئی از بدن او را از آتش آزاد فرماید. در لسان روایت نیز وعده داده شده است: «هرچه قربانی گرانتر و کاملتر باشد آزادی انسان از آتش بیشتر و کاملتر خواهد بود». و این شباهت دارد به تقرب به دربار سلطان به این ترتیب که برایش گوسفندی قربانی کنی و ضیافتش را کامل بجا آوری. فایده قربانی یادآوری خداوند متعال است به هنگام نیت ذبح با این اعتقاد که قربانی انسان را به خدا نزدیک می کند.

این بود آنچه از اسرار و اعمال باطنی حج که باید به آن اشاره می کردیم. حال که به این اسرار توجه پیدا کردی به شرح متن باز می گردیم.

فرموده است: **وَ قَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ**

این جمله به وجوب حج بر مردم اشاره دارد و این که حج از ضروریات دین است. امام (ع) بیت را به حرام توصیف کرده است زیرا بر مردم انجام چیزهایی

که از نظر شرع نهی شده است در آن مکان حرام است.

کلام امام (ع) که فرمود: **الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ** به این آیه شریفه استناد کرده است که: **فَلَنُؤَلِّتَنَّ قِبْلَتَكَ قِبْلَةً تَرْضِيهَا قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۚ**

امام (ع) که فرمود «مانند شتران تشنه آب به کعبه وارد می شوند» ورود خلق را به کعبه به ورود شتران تشنه به آب تشبیه کرده است وجه شباهت این است که ورود مردم به خانه با حرص و شوق و ازدحام مانند ورود شتران تشنه بر آب است. نظر دیگری در وجه شباهت آن چیزی است که ما توضیح دادیم یعنی بی اطلاعی مردم از اسرار حج و حکمت الهی که در اعمال حج منظور کرده است. چون عقل تنها چیزی است که انسان را از دیگر حیوانات ممتاز می کند و عقل از دریافت اسرار حج ناتوان است، ممکن است میان انسان و مرکب سواریش در وارد شدن به خانه و دیگر مناسک فرقی نباشد، اما به نظر (شارح) این تشبیه دور و نادرست است.

فرموده است: **وَيَأْتِيَهُونَ إِلَيْهِ وُجُوهًا حَامِيَةً**

این سخن امام (ع) اشاره به این دارد که مردم هر سالی اشتیاق دارند که به مکه بروند چنان که کبوتران ساکن حرم بدان مکان انس دارند. امام (ع) در جمله های **بَيْنَهُ الْحَرَامُ، وُجُوهًا حَامِيَةً**، و **وَأَعَانِهِمْ لِعِزَّتِهِ** فرموده است.

این فراز اشاره به آن دارد که ما بیان کردیم و آن این که چون عقل قادر نیست اسرار این اعمال را دریابد به ناچار علت انجام اعمال حج فقط امر خداوند متعال و قصد امتثال فرمان اوست از آن جهت که پیروی امر خدا واجب

۲۰ - سورة بقره (۲): آیه (۱۴۴): ما روی تو را به قبله ای که بدان خشنود شوی بگردانیم پس روی به

طرف مسجد الحرام کنید و شما مسلمین هر کجا باشید در نماز روی بدان جانب.

است و این نهایت بندگی و فرمانبرداری را می‌رساند. پس آن که امر خدا را در اعمال حج اطاعت می‌کند بدون آن که فلسفه آن را بداند مخلصی است که بر او علامت مخلصان آشکار است و معتقدی است که تواضع او برای جلال و مرتبت پروردگار جهان روشن است. چون خداوند سبحان برغیب و شهادت عالم است نمی‌توان گفت که حج علامتی است که خداوند به احوال بندگان خود از طاعت و معصیت آگاه می‌شود. بنابراین معنای جمله و عبارت به جدا شدن نفوس کامل یعنی کسانی که مطیع اوامر خدا هستند و خالصانه او را می‌پرستند از دیگر نفوس باز می‌گردد، زیرا این عبادت از گرامی‌ترین چیزهایی است که نفس انسانی به وسیله آن استعداد می‌یابد و دارای کمال می‌شود که با آن استعداد و کمال از افراد نافرمان مشخص می‌شود. با توضیح فوق روشن می‌شود که انجام حج نشانه‌ای است که فرمانبرداران از نافرمانان جدا می‌شوند.

فرموده است: **وَاخْتَارَ مِنْ خَلْقِهِ سَمَاعاً...**

این عبارت امام (ع) به حاجیانی اشاره دارد که در آیه شریفه آمده است: **وَإِذْ نَفَخْنَا فِي السَّمَاءِ بِالسَّحَابِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاطِنَ الْأَعْيُنِ وَأَنْجَبْنَا بِهَذَا السَّمَاءِ الْبَاقِيَاتِ وَالصَّالِحَاتِ وَجَعَلْنَا فِيهَا رِجَالاً مُسَبِّحِينَ رَبَّهُمْ مُخْلِصِينَ لَهُمْ الدِّينَ** (۲۱).
در تاریخ آمده است ابراهیم (ع) چون از ساختن خانه کعبه فراغت یافت جبرائیل (ع) وارد شد و به ابراهیم (ع) امر کرد که به مردم اعلان حج کند. ابراهیم (ع) فرمود پروردگارا صدای من به جایی نمی‌رسد. خداوند به ابراهیم (ع) فرمود: اعلان حج با تو و رساندن پیام با ماست. حضرت ابراهیم (ع) بر بالای مقام رفت. خداوند متعال مقام ابراهیم (ع) را چنان والا و اشرف قرارداد که به مثابه کوههای بلند قرار گرفت و آن گاه به راست و چپ، شرق و غرب رو کرده و ندا در داد ای مردم بر شما حج خانه خدا واجب شده است پروردگارتان را اجابت

۲۱ - سوره حج (۲۲): آیه (۲۷): در میان مردم برای انجام حج اعلان کن، مردانی نودت بیابند از همه سوا از

کنید. آنها که در صلب مردان و رحم زنان بودند اجابت کرده و گفتند لَبِیکَ اللَّهُمَّ لَبِیکَ.

در عبارت فوق اشاره لطیفی است که ذیلاً بدان می‌پردازیم: احتمال دارد منظور از این گفته ابراهیم(ع) که «صدایم نمی‌رسد» اشاره به این باشد که وهم انسانی بعید می‌داند که هرکس این دعوت را بشنود آن را اجابت کرده و کوتاهی نکند و احتمال دارد که مقصود از قول خدای سبحان که: «رساندن آن ندا برعهده من است»، اشاره به تأیید خداوند سبحان باشد که به ابراهیم(ع) وحی کرده است گسترش دعوت او و رساندن پیام حج به همه کسانی که از او تبعیت می‌کنند. و احتمال دارد مقصود از قرارگرفتن مقام ابراهیم(ع) به بلندی کوه و به راست و چپ و شرق و غرب روآوردن و دعوت کردن اشاره به کوشش ابراهیم(ع) در رساندن دعوت و جذب و هدایت مردم به عبادت حجّ به اندازه امکان و استمداد از اولیای خدا که تابع او هستند می‌باشد.

اما پذیرفتن آنها که در صلب مردان و رحم زنان بوده‌اند اشاره به این است که خداوند سبحان به قلم قضای خود در لوح محفوظ اطاعت مردم و اجابت دعوت ابراهیم(ع) و انبیای پس از آن را نوشته است و مقصود امام(ع) از شنوندگان همانها هستند که خداوند آنها را از میان مخلوقش انتخاب کرده است و آنها دعوت حق را برای رفتن به خانه او اجابت کرده‌اند بعد از آن که آنان را برای حجّ قرنیه بعد از قرنیه و امتی پس از امتی آفرید.

فرموده است: وَصَدُّوا کَلِمَتَهُ

این جمله اشاره به مطابقت افعال حاجیان با گفتار انبیا و سخن خدا و عدم مخالفت و تکذیب دستورات انبیا و خداست.

فرموده است: وَوَقَّفُوا مَوَاقِفَ الْأَنْبِيَاءِ

اشاره به متابعت مردم از انبیا در مواقع حجّ است، ذکر انبیا در این جا

ایجاد لطافتی در سرشت مردم است تا شوق به لقای خدا یافته و به فرشتگان و انبیا شباهت پیدا کنند.

فرموده است: **وَتَشَبَّهُوا بِمَلَائِكَةِ الْمُطِيفِينَ بِعَرْشِهِ**

اشاره است به آنچه که ما ذکر کردیم و آن این که بیت معمور درمقابل خانه کعبه در آسمان است و طواف کعبه به وسیله مردم شبیه طواف فرشتگان است به بیت معمور و عرش، به این دلیل حاجیان در طواف به فرشتگان شباهت پیدا می کنند و در نتیجه هرکس که در این طواف عنایت خدا شامل حالش شود از طواف کنندگان عرش و بیت معمور محسوب می شود.

فرموده است: **وَيُخْرِزُونَ الْأَرْبَابَ فِي مَتَجَرِّعَاتِهِ وَيَتَّبِعُونَ عِنْدَ مَوْعِدٍ مَغْفِرَةً.**

امام (ع) در این عبارات عبادت را به سرمایه ای که با آن تجارت می شود تشبیه کرده است. بنابراین تاجر در این جا نفس و سرمایه عقل است و اقسام تصرفاتی که عقل انجام می دهد حرکات و سکونات حسی و عقلی است که از طریق اوامر عقلی و شرعی خواسته شده است.

سودها عبارت است از ثواب خدا و آنچه که در بهشت نعیم برای نیکوکاران آماده کرده است. برای بنده حق زشت است که تصرف او در خدمت آفایش تجارتمی باشد که از آن صرفاً کسب سود مادی باشد و بهترین نوع کار بنده این است که خداوند او را اهل عبادت ببیند که همه خواسته های مادی خود را در خدمت او از درجه اعتبار ساقط و همه اعمال خود را خالص گردانیده است. این که امام (ع) کلمه سود را در این عبارت مطرح کرده است برداشت زیبایی است، زیرا مردم سود را خوب می فهمند و در حرکاتشان به آن میل می کنند. ذکر این عبارت برای این است که عبادت حاجیان را از روی اشتیاق نشان دهد.

فرموده است: **وَجَعَلَهُ لِلْإِسْلَامِ عِلْمًا....**

منظور از اسلام، اسلام حقیقی است که مردم با آن هدایت می‌یابند، آن‌چنان که سپاهیان به وسیله پرچم برافراشته به مقصدشان راهنمایی می‌شوند. فرموده است: **فَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّهٗ...**

این عبارت تأکیدی است برای گفتار قبل امام و یادآوری خطابی است که سبب و علت حج می‌باشد و آن گفته حق تعالی است: **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا.**

۲ - ساز خطبه‌های حضرت علی (ع) که پس از بازگشت از جنگ صفین ایراد فرموده.

أَحْمَدُهُ أَشْيَثَمَا لِيَعْتَمِيهِ، وَأَسْنِيَلَا مَا لِيَعِزَّتِهِ، وَأَسْتِنِصَا مَا مِنْ مَعِيصِيَتِهِ وَأَسْتَمِينُهُ فَاقَّةً إِلَى كَيْفَايَتِهِ؛ إِنَّهُ لَا يَبْصِلُ مَنْ هَدَاهُ، وَلَا يَبْلُلُ مَنْ عَادَاهُ وَلَا يَفْتَقِرُ مَنْ كَفَاهُ؛ فَإِنَّهُ أَرْجَحُ مَاؤُرِينَ، وَأَفْضَلُ مَا حُورِينَ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، شَهَادَةً مُنْتَحَنًا بِإِخْلَاصِهَا، مُعْتَقِدًا مُبَاضِعًا نَقَمَسْكَ بِهَا أَبَدًا مَا أَبْقَانَا، وَتَدَخَّرَهَا لِأَهَاوِيلِ مَا يَلْقَانَا، فَإِنَّهَا عَزِيمَةُ الْإِيمَانِ، وَفَاتِحَةُ الْإِحْسَانِ، وَ مِرْضَاةُ الرَّحْمَنِ، وَ مَذْحَرَةُ الشَّيْطَانِ. وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَرْسَلَهُ بِالَّذِينَ الْمَشْهُورِ، وَالْعَلِيمِ الْمَنَاطِيرِ وَالْكِتَابِ الْمَسْطُورِ، وَالنُّورِ السَّاطِعِ، وَالصُّبْحِ الْأَمِيعِ، وَالْأَمْرِ الصَّادِعِ، إِزْرَاحَةً لِلشُّبُهَاتِ، وَاجْتِجَاجًا بِالْبَيِّنَاتِ، وَتَحْذِيرًا بِالْآيَاتِ، وَتَخْوِيفًا بِالْمَثَلَاتِ وَالنَّاسُ فِي فِتْنِ أَنْجَدَمَ فِيهَا حَبْلُ الدِّينِ، وَتَزَعْرَعَتْ سَوَارِي الْيَقِينِ، وَاخْتَلَفَ النَّجْرُ، وَتَشَّتْ الْأُمُرُ، وَ نُصِرَ ضَاقَ الْمَخْرَجُ وَعَمِيَ الْمَضْرُ، فَالْهُدَى حَامِلٌ، وَالْعَمَى شَامِلٌ: عُصِيَ الرَّحْمَنُ، وَنُصِرَ الشَّيْطَانُ، وَخُذِلَ الْإِيمَانُ، فَانْهَارَتْ دَعَائِمُهُ، وَتَنَكَّرَتْ مَعَالِمُهُ، وَدَرَسَتْ سُبُلُهُ، وَعَفَّتْ شُرُكُهُ: أَطَاعُوا الشَّيْطَانَ فَسَلَكُوا مَسَالِكَهُ، وَوَرَدُوا مَتَاهِلَهُ، بِهِمْ سَارَتْ أَعْلَامُهُ وَقَامَ لِيَاوُهُ، فِي فِتْنِ دَاسَتْهُمْ بِأَخْفَافِهَا، وَوَطَّئَتْهُمْ بِأَطْلَافِهَا، وَقَامَتْ عَلَى سَتَابِكِهَا، فَهَمُّ فِيهَا تَائِهُونَ حَائِرُونَ جَاهِلُونَ مَشْتَوُونَ، فِي خَيْرِ دَارٍ وَشَرِّ جِيرَانٍ نَوْمُهُمْ شَهَادٌ، وَكُحْلُهُمْ دُمُوعٌ، بِأَرْضِ عَالِمِهَا مُلْجَمٌ، وَجَاهِلِهَا مُكْرَمٌ.

لَا يَبْلُلُ: پناهی ندارد، موثر یعنی ملجأ

صفین: نام محلی در شام.

وَتَوَلَّ يَئِنِّي بِمَا كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	وَتَوَلَّ یعنی پناه بردن و نجات یافتن
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	هاوویل: کارهای ترسناک، آنچه را که نفس
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	بزرگ می‌انگارد
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	مَأْتُورٌ: منقول، روایت شده.
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	فَتَنٌ: جمع فتنه، هر امری که از قصد خدا
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	دور باشد، گرفتار بلا و محنت شدن و پیروی
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	از هوای نفس.
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	سوارِی: پایه‌ها و استوانه‌ها
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	خامل: ساقط
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	معالم: آثار، نشانه‌ها چیزی که به آن آگاهی
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	حاصل می‌شود یابدان استدلال می‌شود
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	شُهُودٌ: مثل جمود، مصدر است و مرادف
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	شهاد و به معنی بیدار خوابی است.
بِأَنَّهُمْ كَانُوا فِيهِ يَسْتَمِعُونَ	استسلام: انقیاد، رام شدن.

«خداوند را به پاس تمام کردن نعمتش و فرمانبرداری در مقابل عزتش و حفظ و نگهداری از معصیتش سپاسگزارم و به دلیل احتیاجی که به کفایت او دارم از او یاری می‌طلبم زیرا هر کس را او هدایت کند گمراه نمی‌شود، هر کس با او دشمنی کند درستگاری نمی‌گردد، هر کس را او کفایت کند نیازمند نمی‌شود، زیرا حمد خدا از هر چه سنجیده‌می‌شود برتر و نسبت به آنچه مخزون شود بهترین ذخیره است!»

گواهی می‌دهم که خدایی جز او نیست و یگانه است و شریک ندارد،

۱ - ممکن است ضمیر «فَانَّهُ» به خدا برگردد، در این صورت معنای جمله چنین است: چون خدا برتر از هر چیزی است که مورد سنجش قرار گیرد و بهترین ذخیره و پشتوانه‌هاست. و راستار.

گواهی که از روی اخلاص مستحکم و اعتقادی پاکیزه برمی‌خیزد، همیشه تا زنده‌ایم به آن شهادت متوسل می‌شویم و توسل به آن را برای مشکلاتی که در پیش داریم (قیامت) ذخیره می‌کنیم، زیرا کلمه شهادت لازمه ایمان و گشاینده باب احسان و خشنودی رحمان و راندن شیطان است.

گواهی می‌دهم که محمد(ص) بنده و رسول اوست. خداوند او را با دینی مشهور و نشانه‌ای رسیده و نقل شده و کتابی نوشته و نوری رخشان و روشنایی تابان، و دستوری روشن‌گر برای دفع شبهات باطل فرستاد. با بی‌تای روشن استدلال کرد و با مثلها و آیات قرآنی مردم را از عذاب خدا برحذر داشت. مردم درفته‌ها بودند و ریسمان دین گسیخته و پایه‌های یقین متزلزل و کار دیانت درهم ریخته و دستورات آن پراکنده و راه خروج از آن تنگ شده و راه حق گم و معصیت آشکار شده بود. در این شرایط خدا معصیت و شیطان یاری می‌شد، ایمان واگذار و دستوراتش متزلزل و نشانه‌های ناآشنا و از نظرها پوشیده شده بود. مردم از شیطان اطاعت کرده راه او را می‌رفتند و به آب‌سخور او وارد می‌شدند: عَلمهای شیطان به وسیله آنها به راه می‌افتاد و پرچمهایش برافراشته می‌شد.

شیطان مردم را درزیر فتنه‌ها بکوفت و لگدمال کرد و مانند چهارپایان بر روی پیکر آنها ایستاد، با این وضع همه مردم در فتنه‌ها، و سرگردان و حیران بودند. در بهترین خانه‌ها (کعبه معظمه) و میان بدترین همسایگان، خوابشان بی‌خوابی و سرمه چشمشان اشک بود. سرزمینی که دانشمند آن لجام خاموشی برده‌ان داشت و جاهل افسار گسیخته و عزیز بود».

مقصود از حمد در کلام امام(ع) شکر است و کلمه استتماماً و کلمات منصوب بعد آن مفعولاً له می‌باشد. امام(ع) برای شکر خود دو نتیجه در نظر گرفته است:

اول آن که خداوند نعمت خود را تمام کرده‌است و بنده حق با زیادی شکر مستعد فراوانی نعمت می‌شود. این کلام امام(ع) به آیه کریمه قرآن توجه دارد که

فرمود: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»^۲ آیه به ترغیب مزیدنعمت، شکرگزاری را می‌طلبد. دوم این که شکرگزاری تسلیم شدن در برابر عزت خداست زیرا بنده خداوند با کمال شکر آماده شناخت نعمت دهنده می‌شود که آن خداوند سبحان است و شناخت خدا مستلزم انقیاد برای عزت او و خشوع در برابر عزت اوست. این سخن امام(ع) به این آیه کریمه اشاره دارد: «وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»^۳. این آیه شریفه متضمن ترسی است که مانع از مقابله نعمت خداوند تعالی به کفر است.

هنگامی که انسان استعداد تمامیت نعمت و شایستگی کمال خضوع و انقیاد خداوند متعال را داشته باشد باید بداند که همه اینها جز با عنایت الهی که دست بنده را بگیرد و کششی که او را از غرقاب معاصی و اسباب آن دور سازد حاصل نمی‌شود و هر يك از امور خیر اسباب و مؤونه‌ای لازم دارد که انسان را از افراط و تفریط باز دارد به این دلیل امام(ع) برای شکرگزاری نتیجه دیگری را که وسیله رسیدن به این دوفایده (استتمام نعمت و انقیاد برای عزت) است معین می‌سازد و آن توسل به خداوند تعالی است برای دوری از معصیت.

امام(ع) به دنبال شکرگزاری، از خداوند برای استعداد طلب یاری می‌کند و برای این استعداد شکر مجددی را تقاضا دارد و برای یاری طلبی خود علتی را که نیازمند است بیان داشته و جذبه‌های الهی را برای دوری از افراط و تفریط می‌داند شك نیست که دو فایده یاد شده، بدون توسل جستن به خدا و توکل بر او حاصل نمی‌شود. این است معنای سخن امام(ع) که فرمود: اشتعصاماً من

۲- سورة ابراهيم (۱۴) آیه (۷): اگر شکر نعمت به جای آرید بر نعمت شما می‌افزایم و اگر کفران کنید به عذاب شدید گرفتار می‌کنم.

۳- سورة ابراهيم (۱۴) آیه (۷): اگر شکر نعمت به جای آرید بر نعمت شما می‌افزایم و اگر کفران کنید به عذاب شدید گرفتار می‌کنم.

مَعْصِيَهُ وَاسْتَعِينَهُ فَاقَةَ إِلَى كِفَايَتِهِ .

فرموده است: إِنَّهُ لَا يَضِلُّ مَنْ هَدَاهُ وَ لَا يَتَلَّ مَنْ عَادَاهُ وَ لَا يَفْتَقِرُ مَنْ كَفَاهُ

این سخن امام (ع) علت یاری طلبی و دلیل کفایت خواهی از خداوند است، زیرا هرگاه حصول کفایت خداوند مانع از خواسته‌های افراط و تفریط باشد ایجاب می‌کند که بنده مستقیماً به راه راست حرکت کند و این همان هدایتی است که خداوند هرکس را بخواهد بدان ارشاد می‌کند. گویا امام (ع) چنین گفته است: «از خداوند می‌طلبم که کفایتش را شامل حالم گرداند، کفایتی که هدایت و غنای حقیقی و ملک همیشگی است زیرا آن که خدا هدایتش کند گمراه نمی‌شود و آن که با خدا دشمنی کند و از شکر و استعانت او سرباز زند از عذابش رهایی نمی‌یابد.

امام (ع) در این خطبه لفظ دشمنی با خدا را به طور مطلق ذکر کرده است ولی در قرآن کریم این لفظ مجازاً بر لوازم دشمنی که اعراض از عبادت خدا و خشم نسبت به اوست به کار رفته است.

فرموده است: فَإِنَّهُ أَرْجَحُ مَاوِزِنَ وَ أَفْضَلُ مَاخِزِنَ

ضمیر در بالا به خداوند تعالی باز می‌گردد ولی چون ذات مقدّس حق از وزن کردن و خزانه کردن که از صفات اجسام است مبرا است، شایسته این است که مقصود برتری شناخت خداوند در میزان عقل باشد زیرا شناخت غیرخدا با شناخت خدا در نزد عقل برابری نمی‌کند بلکه برقلب هیچ عارفی به هنگام اخلاص، غیرخدا خطور نمی‌کند تا موازنه پیش آید و برتری سنجیده شود. مقصود از خزانه، خزانة شناخت خداوند در سرّ نفوس قدسیه است. قول دیگر این است که ضمیر به حمد باز می‌گردد، چنان که در جمله مَنْ كَذَبَ كُنَّ شَرًّا لَهُ؛ ضمیر لَهُ به شَرًّا باز می‌گردد.

فرموده است: وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

این کلام، شریفترین کلامی است که توحید آفریدگار بدان اثبات می شود. ما در خطبه اول به زیبایی ترکیب و ادای کامل مقصودی که این جمله در بردارد اشاره کردیم و خلاصه آن که، این کلام تمام مراتب توحیدی را در بردارد.

نحویان چنین پنداشته اند که در این کلمه خبری برای «لا» مقدّر است و تقدیر کلام را چنین دانسته اند «لَا إِلَهَ لَنَا إِلَّا اللَّهُ» یا «لَا إِلَهَ مَوْجُودٌ إِلَّا اللَّهُ» هر خبری که در این جا در تقدیر بگیریم کلمه را از آنچه که افاده اطلاق می کند خارج می سازد. و معنای خاصی که در آن نیست به آن می دهد و آن معنا چیزی است که انسان مخصوص خود می پندارد پس بهتر آن که خبر لا، إِلَّا اللَّهُ باشد و نیازی به تقدیر کلمه زایدی نباشد.

برای کلمه لا اله الا الله فضایلی به ترتیب زیر نقل شده است:

اول - گفته پیامبر (ص) که فرمود برترین ذکر لا اله الا الله، و برترین دعا

الحمد لله است.

دوم - ابن عمر از پیامبر (ص) نقل کرده که فرمود: «بر اهل لا اله الا الله به هنگام مرگ و برانگیخته شدن در قیامت وحشتی نیست، گویا می بینم اهل لا اله الا الله را که به هنگام نفخ صور موهای سرشان را از خاک پاک می کنند و می گویند: سپاس خدا را که از ما غم را برطرف ساخت.»^۴

سوم - روایت شده است وقتی مأمون از مرو بازگشته و به عراق می رفت به نیشابور رسید و پیشاپیش او علی بن موسی الرضا (ع) بود. گروهی از بزرگان بهاخاستند و گفتند تو را به حق قربت با رسول خدا می خوانیم، ما را حدیثی کنی که سودمند باشد. امام (ع) از پدرش و پدرش از پدرانش و پدرانش از رسول خدا و رسول خدا از جبرئیل و جبرئیل از خداوند متعال روایت کرد که خداوند فرموده است: «کلمه لا اله الا الله در محکم من است پس هر که داخل در استوار من

۴- لیس علی أهل لا اله الا الله وخشنة في الموت ولا عند النثر وكأني أنظر إلى أهل لا اله الا الله عند الصبيحة يفضون شعورهم من ترابٍ ويقولون الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن.

شود از عذاب من در امان است»^۵.

چهارم - پیامبر خدا (ص) فرمود: با کافران مقاتله می‌کنم تا بگویند لا اله الا الله، هر گاه این کلمه را گفتند از جانب من خون و مالشان در امان است و حسابشان با خداست.

بعضی از دانشمندان گفته‌اند خداوند تعالی عذاب را بر دو گونه قرار داده است: یکی شمشیری که در دست مسلمین است و دیگری عذاب آخرت. شمشیر در غلافی است که دیده می‌شود و آتش در غلافی است که دیده نمی‌شود، خداوند متعال به رسول خود (ص) فرمود: «هر کس زبانش را از غلاف مرئی که دهان است در آورد و بگوید لا اله الا الله شمشیرمان را در غلاف مرئی قرار می‌دهیم و آن که زبان دلش را از غلافی که دیده نمی‌شود و آن غلاف شرك است در آورد و بگوید لا اله الا الله شمشیر عذاب آخرت را در غلاف رحمت قرار می‌دهیم، خوب را به خوب و بد را به بد پاداش می‌دهیم و در آن روز ستمی نیست»^۶.

فرموده است: **شَهَادَةُ مَمْتَحِنًا إِخْلَاصُهَا مُعْتَقِدًا مُضَاصُّهَا**

«شهادت» از نظر قواعد نحوی مصدر است و به دو صفت (ممتحناً،

مُعتقداً) که برای شاهد صفتند توصیف شده است.

کلمه «ممتحن» به معنای آزموده است. مقصود این است که شهادت دهنده در اخلاص شهادتی که آن را واجد است خود را آزموده و از شبهات باطل بدور بوده و از هر ذهنیتی غیر خداوند متعال روی گردان است و در ادای این شهادت زیور توحید را پوشیده است و از آلودگیهای شرك خفی چنان که

۵ - لا اله الا الله حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي آمِنَ مِنْ عَذَابِي.

۶ - مَنْ أَخْرَجَ لِسَانَهُ مِنَ الْغِلَافِ الْمَرْتِي وَ هُوَ الْقَمُّ فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَدْخَلْنَا السِّيفَ فِي الْغَمْدِ الْمَرْتِي وَ مَنْ أَخْرَجَ لِسَانَهُ مِنَ الْغِلَافِ الَّذِي لَا يَرَى وَ هُوَ الْغِلَافُ الشَّرْكَ فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَدْخَلْنَا سِيفَ عَذَابِ الْآخِرَةِ فِي غَمْدِ الرَّحْمَةِ وَاحِدَةً بِوَاحِدَةٍ جِزَاءً وَلَا ظَلَمَ الْيَوْمَ.

لازمة توحيد مطلق و اخلاص عملی است، پاك و منزّه است.
 فرموده است: نَتَمَسَّكَ بِهَا اَبَدًا مَا اَبْقَانَا وَنَدَّخِرُهَا لِاِهْوَالِ مَا يَلْقَانَا فَيَا نَهَا
 عَزِيْمَةُ الْاِيْمَانِ، اِلَى قَوْلِهِ... وَ مَذْحِرَةُ الشَّيْطَانِ.

این فراز از سخن امام (ع) اشاره به این است که انسان در مدّت زندگی
 دنیوی اش برای کارهای مهم و آمادگی یافتن به وسیله آنها برای شدايد قیامت
 لازم است به توحيد تمسک جويد و سپس دليل تمسک به توحيد و ذخيره ساختن
 آن برای آخرت با چهار وصف توضیح داده شده است.

اول - عقیده ایمانی و عزم راسخی است که خداوند تعالی از بندگان
 خویش خواسته است. علاوه بر این آنچه از شریعت از قواعد و فروع آن رسیده
 است شاخه های توحيد و توابع و متممها و اموری است که ما را بر اسرار توحيد
 و رسیدن به اخلاص در توحيد یاری می دهد.

دوم - کلمه توحيد کلید نیکوکاری است، زیرا آن اول کلمه ای است که با آن
 باب شریعت بازمی شود و بنده خدا برای پیمودن راه اخلاص به وسیله افاضه احسان
 خدا و نعمتهای پیاپی او آماده می شود. چنان که توحيد اولین خواسته خدا از
 بندگان است و در فطرت آنها سرشته و برزبان انبیای خود نیز جاری ساخته، آخرین
 چیزی است که انسان را به اخلاص می رساند و سعادت آخرت او را تأمین می کند.
 سوم - کلمه «توحيد» باعث رضایت رحمان است و این که کلمه توحيد
 رضایت پروردگار را جلب می کند امری است روشن، زیرا توحيد خوشنودی خدا
 را فراهم می کند و سبب نزول رحمت کامل حق و مزید نعمت بر اشخاصی است
 که با آن منور شده اند و نیز خشم خدا را از انسان برطرف می کند چنان که پیامبر
 فرمود: «برپیکار با کافران مأمور شده ام تا لا اله الا الله بگویند...»

چهارم - کلمه توحید موجب طرد و راندن شیطان است و این نیز بخوبی روشن است، زیرا نهایت تلاش شیطان ایجاد شرک ظاهر یا خفی است و کلمه توحید ضد خواست شیطان است. ظاهر کلمه توحید ظاهر دعوت شیطان را دفع، و باطن کلمه توحید باطن خواست او را ریشه کن می کند؛ و چنان که شرک دارای مراتب بی نهایت است، اخلاص در کلمه توحید نیز بی نهایت است. هر مرتبه ای که از سلوک در اخلاص پیموده شود در مقابل آن مرتبه ای از شرک سقوط می کند و تلاش شیطان در ایجاد آن مرتبه از شرک باطل می شود تا اخلاص به قدر امکان کامل شود و بنیانهای شیطان کاملاً نابود شده و هنگام تلاوت این آیه: «رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»^۸، شیطان کاملاً رانده و مأیوس می شود.

فرموده است: وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ

رسول خدا فرموده است کسی که به یگانگی خدا شهادت دهد و شهادت دهد که محمد (ص) رسول و فرستاده اوست و زیانش به آنها گویا و قلبش بدانها مطمئن گردد، آتش جهنم بر او حرام می شود^۹.

دلیل همراه شدن شهادت به رسالت پیامبر با کلمه توحید این است که هدف از شریعت اخلاص در توحید است و این اخلاص جز به پیمودن همه مراتب آن حاصل نمی شود و سلوک در مراتب اخلاص جز به شناخت چگونگی سلوک میسر نمی شود و چنان که می دانیم هدف از فرستادن پیامبران و وضع شرایع آموختن کیفیت سلوک در درجات اخلاص است. بنابراین گواهی و اقرار به صدق

۸- سورة آل عمران (۳) آیه (۸) یعنی: پروردگارا در دل ما لغزش مینداز بعد از آن که ما را هدایت کردی

و از جانب خود بر ما رحمت آور که تو بخشنده ای.

۹- مَنْ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَجُرِي بِهَا لِسَانُهُ وَ اطْمَأَنَّ بِهَا قَلْبُهُ حَرَمَتِ

تبلیغ کننده رسالت و روشن کننده راه اخلاص، بعد از کلمه اخلاص برترین کلمه است زیرا شهادت بر رسالت پیامبر به منزله بابتی است برای ورود به توحید، و به همین دلیل مقرون به کلمه توحید شده است.

فرموده است: **أَرْسَلَهُ بِالَّذِينَ الْمَشْهُورِ، إِلَى قَوْلِهِ ... وَالْأَمْرُ الصَّادِعُ**

تمام این فراز به بزرگداشت رسول گرامی در ارتباط با آنچه از دیانت آورده است اشاره دارد. و عبارت دین مشهور، به دین پیامبر اشاره دارد که چگونگی پیمودن راه راست را می شناساند، و عبارت، عَلم مأثور بیان کننده این حقیقت است که دین پیامبر اسلام هدایت کننده و پیشوای خلق است که آنها را به محضر خداوند که منظور همه ادیان آسمانی است هدایت می کند، همچنان که شأن عَلم این را اقتضا می کند.

کلمه مأثور در عبارت امام (ع) اشاره به یکی از دو معنای زیر دارد:

- ۱- دین اسلام مأثور است، یعنی بر دیگر ادیان مقدم است؛ چنان که بیرق در جلو جمعیت برافراشته می شود و به وسیله آن جمعیت هدایت می شوند.
- ۲- دین اسلام مأثور است، یعنی از قرنی به قرنی برای هدایت انتقال می یابد.

منظور از کتاب مسطور قرآن است که حقایق آن در لوح دل نوشته شده و نیز مقصود از نور ساطع و ضیاء لامع رمزی است که پیامبر (ص) آن را آورده و روشی است که آن را دوست می دارد و به اجرای آن دستور داده است.

دین اسلام نوری است که آینه دل‌هایی آن را منعکس می سازد که از شبهه و شرک پاک باشد.

توصیف دین به صادع بودن از جهت ناخشنود بودن از متخلفان اوامر خدا و سرکوب کسانی است که راه حق را نمی روند و با میل و اختیار در جهت خلاف شریعت حرکت می کنند تا آنجا که راه باطل آنها راه خدا را نقض می کند

و آنچه از فساد که موافق طبعش می باشد آشکار می کند، چنان که خداوند متعال «صَدْع» را به معنی آشکار کردن به کار برده است، آنجا که می فرماید: «فَأَصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرَضُ عَنِ الْمَشْرُكِينَ»^{۱۰}.

فرموده است: إِزَاحَةً لِلشُّبُهَاتِ، إِلَى قَوْلِهِ ... تَخْوِيفًا بِالْمَثَلَاتِ

این عبارت اشاره به اموری است که به مقصد بعثت نزدیک می باشد. امام (ع) به سه مقصد از مقاصد بعثت به شرح زیر اشاره فرموده است:

اول - بعثت؛ از بین بردن شبهات است که از اهمّ مقاصد بعثت به شمار می آید، زیرا برطرف کردن گرفتاریهای دنیوی و شبهات باطل از دل مردم مهمترین مقصد شارع است.

دوم - علت زدودن شبهات به وسیله دین، دلیل روشنی است که برای اثبات ادعا اقامه می شود و گفتاری راست که حقیقت را در عمق دل مردم جای می دهد همچنان که خدای تعالی فرموده است: «وَجَادِلْهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ»^{۱۱}.

سوم - برحذر داشتن گناهکاران از گناه به وسیله آیات نازله و ترساندن آنها از کیفیهای که به جنایتکاران خواهد رسید، همچنان که خداوند متعال فرموده است: «أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهْيِ»^{۱۲}.

این ترسانیدن، براهین و گفتار دینی را که در آنها تحذیر و انذار هست برای کسانی که صفای دل ندارند و صرف گفتار در آنها بی اثر است ثابت می کند.

۱۰ - حجر (۱۵): آیه (۹۴): آنچه به تو امر شده است آشکار ساز و از مشرکان دوری کن.

۱۱ - سوره نحل (۱۶): آیه (۱۲۵): و با اهل جدل با بهترین طریق مناظره کن.

۱۲ - سوره طه (۲۰): آیه (۱۲۸): آیا برای هدایت آنها کافی نیست که بسیاری از پیشینیان را (که طغیان

و فساد کردند) هلاک کردیم و اینها در مساکن (ویران شده) آنان رفت و آمد دارند در اینها دلائل روشنی است

برای صاحبان عقل.

فرموده است: **وَالنَّاسُ فِي فِتْنٍ اِنْجَذَمَ فِيهَا حَبْلُ الدِّينِ**، **إِلَى قَوْلِهِ... وَقَامَ لَوَاوِزُهُ** احتمال دارد که «واو» در «وَالنَّاسُ» واو ابتدا باشد، در این صورت سخن امام (ع) آغازی است بر مذمت روزگار و آنچه که در آن از بلا و محنت و ترسها و جنگها به خاطر اختلاف خواسته‌ها و تشنّت آرا وجود دارد. غرض امام (ع) از این عبارت، توجه شنوندگان به آنچه از آن غفلت دارند می‌باشد و فتنه‌های فراگیر و بدیهای موجود را برمی‌شمارد تا مردم را از غفلت درآورد و آنها در پیمودن راه حق نهایت جدیت و کوشش را به عمل آورند. از مذمت‌هایی که به دلیل ویژگیهای اخلاقی و گرفتاری به فتنه و آشوب یاد می‌کند اموری هستند که هر چند زیادند ولی در نهایت به ترك مراسم شریعت و عدم پیمودن راه حق و در افتادن به راه باطل باز می‌گردد. منظور از قطع ریسمان (حبل) دین اشاره به انحراف مردم از راه مستقیم و عدم توسل آنها به اوامر خداوند سبحان و در افتادن در فتنه‌ها می‌باشد.

استعمال لفظ «حبل» در این جا و در قرآن کریم: «فَأَعْتَصَمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً»، برای قانون شریعتی که توسل و عمل به آن مطلوب است استعاره آورده شده است. و بدین سان استعمال کلمه «سواری استعاره است، یا برای قواعد و ارکان دین که لزوماً باید آن را استوار ساخت مانند جهاد، که در آن زمان از مردم بشدت خواسته شده بود؛ بنابراین مقصود از **تَزَعُّعٌ**، عدم پایداری و استقامت مردم بر جهاد است، و یا منظور از سواری، اهل دین می‌باشند، کسانی که به امر دیانت قیام و به آن عمل می‌کنند و در این راه از ملامت هیچ ملامتگری نمی‌هراسند. بنابراین تعبیر، **تَزَعُّعٌ** مرگ یاران دین و یا ترس آنها از دشمنان کینه‌توز است. در هر صورت جمله به صورت استعاره لطیفی به کار رفته و وجه شباهت آن روشن است.

امام (ع) با عبارت «اختلاف نَجْرٌ» اشاره کرده است به اختلاف اصل که همه مردم در آن شرکت دارند و فطرتی که خداوند همه مردم را بر آن فطرت

آفریده که شریعت را الزامی می‌داند، زیرا همهٔ مردم با سرشت اولیه بر وجود رسول اتفاق نظر دارند و پس از آن در مرحلهٔ عمل هر گروهی مذهبی را گرفته و اختلاف نظر پیدا می‌کنند.

معنای دیگری که برای نَجْر کرده‌اند «حَسَب» می‌باشد که به معنای دین است. بنابراین احتمال دارد که مقصود حضرت از اختلاف نجر اختلاف در دین باشد و با کلمهٔ تَشْتَّت امر به تَفَرِّق کلمه مسلمین اشاره کرده‌اند و منظور از جمله: **و ضَاقَ الْمَخْرُجُ وَ عَمِيَ الْمَصْدَرُ**، این است که مردم پس از افتادن در شبهاتی که موجب تفرقهٔ آنان می‌شود راه خارج شدن از مشکلات بر آنها تنگ شده و یا راه خروج را نمی‌یابند و نمی‌بینند.

کلمهٔ «عَمِيَ» در این عبارت اشاره به گفتهٔ حق تعالی است که می‌فرماید: **فَأَنهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**^{۱۳}.

کلمهٔ «عَمِيَ» استعارهٔ زیبایی است در هدایت نیافتن، زیرا کوری در حقیقت عبارت از نداشتن ملکهٔ چشم است. وجه شباهت این است، چنان که کور با چشمش مقصد محسوس را نمی‌تواند پیدا کند کسی که از نظر باطنی کور است به مقاصد معقولش راه نمی‌یابد، چون بصیرتش را از دست داده و وجوه رشد و هدایت را تعقل نمی‌کند.

جمله: **يَخْمُولُ الْهُدَى**، به ظاهر نبودن هدایت در میان آنها اشاره دارد زیرا آنها سرچشمه هدایت را گم کرده و روشنی هدایت در آنها وجود ندارد و به این دلیل کلمهٔ «عَمِيَ» را به طور عموم به کار برده است تا توضیح دهد که گمراهان در راه نیافتن و نپیمودن طریق مستقیم و عدم خروج از ظلمت و تاریکیهای باطل با آنان اشتراك دارند.

۱۳ - سوره حج (۲۲): آیه (۴۶): چشم سر آنها کور نیست ولی چشم دل‌هایی که در درون سینه‌هایشان

سپس با جمله: **بِعَصِيَانِهِم لِلرَّحْمَنِ وَنَصْرِهِم لِلشَّيْطَانِ**، توضیح می‌دهد که روش هدایت نیافتگان دوری از حق و یاری دادن باطل می‌باشد که آرزوی شیطان است. بنابراین آن که یاری شیطان می‌کند و از رحمان دوری دارد به باطل دست یازیده و ایمان را خوار و قواعد آن را سست کرده و از آن دوری جسته است و با **تَرْكُ** ایمان و خذلان آن خاستگاهی برای ایمانش باقی نمانده است. مقصود از «دعائم» ممکن است دعوت کنندگان به حق و **عَمَلُهُ** ایمان باشد. و منظور از خراب شدن و از بین رفتن آن نبودن دعوت کنندگان به حق و یا نپذیرفتن سخنشان باشد.

مقصود از ناشناخته بودن معالم، ناشناخته ماندن دعوت کنندگان به حق به دلیل کمی تعدادشان در میان مردم است. احتمال دیگر این که مقصود از دعائم، قواعد دین مانند جهاد و غیره باشد و خراب شدن و از بین رفتن آن، عدم قیام مردم به جهاد و امثال این باشد و منظور از ناشناخته بودن آثار دین محو شدن نشانه‌های دیانت از دل و قلب مردم باشد. و جمله: **وَيُدْرُسُ سُبُلَهُ وَ عَفَى سُرُّكَهُ**، اشاره به این است که از دین اثری که با آن شناخته شود، باقی نماند.

تمام جملاتی که توضیح دادیم مبالغه در ضعف دین و رونق و رواج راه شیطان و مراحلی است که شیطان مردم را به انجام محرمات خداوند جلب می‌کند. جمله: **وَ اَعْلَامُ الشَّيْطَانِ وَلَوْ اَوْه**، یا به پیشوایان شیطانی و دعوت کنندگان به باطل که مردم از آنها پیروی می‌کنند اشاره دارد و یا اندیشه‌های باطلی است که شیطان در ذهن مردم می‌آراید و مورد خواست آنها واقع می‌شود. در این صورت ذهنی مردم رام شیطان شده و از او تبعیت می‌کنند همان گونه که در جنگها مردم به دنبال پرچمها و بیرقها می‌روند.

فرموده است: **فِي فِتْنٍ دَأَسْتَهُمْ بِاَخْفَافِهَا وَوَطِئْتَهُمْ بِاَظْلَافِهَا وَ قَامَتْ عَلَيَّ**

سَنَا بِكِبْهَا

احتمال دارد که «فی فتن» متعلق باشد به جمله سارث اَعْلَامُهُ وَقَامَ لِوَاوِهِ. و نیز احتمال دارد که متعلق به فعل مقدری باشد که آن خبر دوم برای کلمه «والناس» باشد. این فتن همانی است که در ابتدا حضرت بدان اشاره داشت و اینک دوباره آن را با اوصافی اضافه آورده است و آن را به انواع حیوانات تشبیه کرده است و برای آن کف پا و ناخن و سم به عاریت گرفته که لگدمال می‌کنند و با سُم بر روی آنها می‌ایستند. و نیز احتمال دارد که این جا کلماتی در تقدیر باشد یعنی، آنها را با پای شتران و سُم گاوها و اسبها لگدمال کرده و بر روی آنها ایستاد، به عنوان مضاف حذف شده، و مضاف الیه به جای آن قرار گرفته است^{۱۴}. با در نظر گرفتن این کلمات در تقدیر، مجاز در نسبت است و نه در کلمه.

فرموده است: فَهُم فِيهَا تَائِهُونَ

«فا» برای تعقیب و «تائیهون» اشاره به سرگردانی آنها در گمراهی و انحراف از مقصد در تاریکیهای فتنه است و منظور از حیرت آنها مشکوک بودنشان در این است که حق در کدام جهت است و ندانستند که حق با علی (ع) است یا با معاویه، و مقصود از جهلشان عدم آگاهی آنها از حق و اعتقاد بعضی از آنها در شبهه حکمیت به بطلان آن بوده است و بعضی در شبهه خون عثمان اعتقاد باطل یافته‌اند و نظیر این شبهات که برخاسته از جهل مرکب آنهاست و با فتنه‌ای که شیطان و پیروانش برای آنها پیش آوردند، گول خوردند و از راه حق منحرف شدند. فرموده است: فی خیر داری و شرّ جیران

احتمال دارد که این جار و مجرور به عنوان خبر سوم مانند جمله: «فی فتن»، متعلق به «سارث اَعْلَامُهُ» باشد و نیز جایز است که متعلق به «تائیهون» و افعال بعد از آن باشد. شارحان نهج البلاغه در مقصود کلام امام (ع) خیر داری، اختلاف

۱۴- به نظر می‌رسد اشتباه رخ داده زیرا مضاف الیه در جمله حذف و مضاف باقی مانده است، مگر آن

که کلمه ابل، بقر و خیل را مضاف و ضمیرها را مضاف الیه بدانیم که در این صورت کلام شارح صحیح است.

پیدا کرده‌اند. بعضی گفته‌اند مقصود سرزمین شام است زیرا آن سرزمین مقدسی بود ولی قاسطین در آن جا مأوا گرفته بودند و در همین زمینه معنای کلام امام (ع) را که فرمود: نُوْمُهُمْ سُھُوْدٌ وَ كُحْلُهُمْ دُمُوْعٌ، چنین دانسته‌اند که مردم شام به دلیل اهمیتی که به کارشان می‌دادند و خود را آمادهٔ پیکار با آن حضرت می‌کردند خوابشان نمی‌برد و بر کشتگان‌شان گریه می‌کردند و ممکن است مقصود از سرزمینی که دانشمندان آن به سکوت واداشته شده است خود آن حضرت و یاران او باشد و منظور از نادان محترم داشته معاویه و اطرافیانش باشد.

بعضی دیگر گفته‌اند منظور از خیر دار سرزمین عراق و بدترین همسایگان بعضی از اصحاب آن حضرت باشند که از جهاد سرپیچی کردند. و به این دلیل مردم عراق در کلام امام (ع) بدترین همسایگان شمرده شده‌اند که حق را خوار کردند و دین را یاری ندادند، زیرا بهترین همسایه آن است که کمک کار دین خدا باشد.

با توجه به معنای دوم منظور از نُوْمُهُمْ سُھُوْدٌ، یعنی ترس مردم عراق از جنگ و سرگردانی آنها در اندیشه صحیح. و منظور از كُحْلُهُمْ دُمُوْعٌ یعنی بر کشتگان‌شان مرتب می‌گریند. بنا به قولی برای پرداخت هزینه‌های جنگ گریه می‌کنند، زیرا آن که در بخشش به کمال رسیده باشد اشک نمی‌ریزد، بعضی دیگر گفته‌اند مقصود از «خیردار» دار دنیا است، زیرا دنیا جای عمل شایسته است و بیشتر مردم دنیا نادان و بدکارند.

مقصود از «خیر» صفت تفضیلی نیست تا توهم برتری دنیا بر آخرت پیش آید، بلکه صرفاً اثبات فضیلت دنیا است. صفت تفضیلی چنان که برای اثبات افضلیت آورده می‌شود برای اثبات فضیلت نیز آورده می‌شود و دنیا دار فضیلت است برای کسانی که به او امر خدا قیام کنند و جهتی که خدا آنها را برای آن آفریده است، یعنی مزرعه بودن دنیا برای آخرت را رعایت کنند. حدیثی نیز بدین

معنی وارد شده است. با توجه به معنای سوّم، معنای «أَهْلُهَا شَرٌّ جِيرَانٌ» یا این است که ساکنان دنیا بدترین سکنا گزیدگانند و یا این است که بدترین همسایگانند برای همسایگانشان که به آنها بر علیه دشمنان دین متوسّل شوند. به این دلیل بدترین همسایگانند که دین را یاری نمی کنند و با یاری کنندگان دین علیه دشمنان دین قیام نمی کنند. سخن امام (ع) که فرمود: نَوْمُهُمْ شُهُودٌ وَ كُحْلُهُمْ دُمُوعٌ، ظاهراً به عموم مردم اعم از اصحاب خود و اصحاب معاویه هرکس که مورد توجه حضرت در امر جنگ و دخول در کارزار بوده است مربوط می شود.

امام (ع) در توصیف آن مردم به کم خوابی به دلیل ترس از جنگ، و هجوم بعضی به بعضی، و اهمیّت فراوانی که به جنگ می دادند و در صحرای باطل حیران و سرگردان بودند مبالغه کرده است، به حدّی که کم خوابی آنها را بیدار خوابی که در حقیقت خواب نیست نامیده و برای کم خوابی لفظ بیدار خوابی را به عاریه آورده است که گویا کم خوابی خود همان بیدار خوابی است. و از باب مبالغه در تشبیه جریان اشک را سُرمه چشمشان دانسته است تا آنجا که گویا اشک، همان سُرمه است. وجه شباهت این است که به دلیل فراوانی جریان اشک چشمشان، و همراهی آن با مژگان، شباهت یافته است به چیزی که به طور عادت همواره در چشمشان همراهی می باشد و آن عبارت از سُرمه است و به همین دلیل لفظ «كُحْلٌ» را برای اشک استعاره آورده است.

احتمال دارد که جمله: يَا زُفَيْرِ عَالِمُهَا مُلْجَمٌ وَ جَاهِلُهَا مُكْرَمٌ، مانند جملات قبل متعلّق به «سَارَتْ أَعْلَامُهُ» باشد.

حال اگر کلام امام (ع) را که فرمود خَيْرُ دَارٍ بِمَعْنَى دُنْيَا بَكِيرِمْ، کلام دیگر امام (ع) يَا زُفَيْرِ... اختصاص به مکان خاصی از مردم دنیا پیدا می کند. گویا، چنین فرموده است که مردم در بهترین خانه ای زندگی می کنند که دنیاست و در عین حال در سرزمینی هستند که وضع آن این است: دانشمندش مُهر سکوت و

خواری از ناحیه مردم بر دهان دارد که نمی‌تواند امر به معروف و نهی از منکر کند زیرا دانش در بین آنها وجود ندارد و جهل بر آنها غلبه کرده است و نادانان آن سرزمین مورد احترامند به دلیل تناسبی که با نادانی و موافقتی که با باطل دارند، و مقصود یا شام است یا عراق. اگر مقصود از خیردار شام یا عراق باشد «بارض» ویژگیهای شام یا عراق را بیان می‌کند و بدگویی که در سخن امام (ع) آمده است به مردم آن سرزمین مربوط می‌شود که عالیشان به سکوت واداشته شده و جاهلشان مورد احترام است. هر چند امام (ع) مذمت را به سرزمین نسبت داده، ولی مربوط به انسانهاست. به این دلیل که اگر مذمت را به سرزمین نسبت دهیم با توصیفی که برای زمین آورده و آن را خیردار خوانده منافات پیدا می‌کند.

احتمال دیگر این که «واو» در والناس «واو» حالیه باشد و عمل کننده درحال فعل اُزْسَلْ، در این صورت فتنه مورد اشاره امام فتنه عرب جاهلی به هنگام بعثت پیامبر است و بهترین خانه مکه و بدترین همسایگان قریش می‌باشد و دانشمند به سکوت کشیده کسی بود که پیامبر را تصدیق و بعثت را حق می‌دانست و بالجام تقیه و ترس دهان خود را بسته بود، و نادان مورد احترام تکذیب کنندگان پیامبر بودند و این احتمال زیبایی است.

بدان آنچه به ذهن می‌رسد این است که این مقدار از خطبه را که سیدرضی آورده فصول تلفیق شده‌ای است که نظام خطبه واحدی را ندارد، هرچند به صورت خطبه واحد آمده است ولی به دلیل اختلاف مقاصد و موضوع، مطالب گوناگونی را بحث می‌کند و نشان دهنده این است که کلمات مختلف امام به صورت تلفیقی خطبه واحدی را به وجود آورده است، که البته خدا آگاهتر است.

بخشی که در شأن آل نبی (ص) است

هُم مَوْضِعُ سِرِّهِ، وَلَجَأُ أَمْرِهِ، وَعَيْبَةُ عِلْمِهِ، وَمَوْئِلُ حُكْمِهِ، وَكُهُوفُ كُنْيَتِهِ، وَجِبَالُ دِينِهِ: بِهِمْ أَقَامَ أَنْجِيَاءَ ظَهْرِهِ، وَأَذْهَبَ آرْتِيَاءَ فَرَائِصِهِ.

اللَّجَأُ: پناهگاه
موتل: از آل یوئل گرفته شده و به معنای مرجع
انحناء: کجیها، اعرجاج
فرائص: جمع فریصه، گوشتی که میان پهلو و
شانه قرار دارد و در حیوان همیشه می‌لرزد.
است.

«آل نبی (ص) جایگاه سر خدا، و پناهگاه دستورات او و خزانه دانش او، مرجع حکمتهای او و حافظ کتابهای او، و سبب استواری دین او هستند، خداوند به وسیله ایشان خمیدگی دین خود را راست کرد و لرزش دین را توسط آنان زایل فرمود.»

میان قراین چهارگانه «سر، امر، علم، حکم» سجع متوازی است، تمام ضمایر مفرد عبارت فوق به خدا باز می‌گردد خبر ضمیر ظهره و فرائصه که به رسول خدا باز می‌گردد. به این دلیل که کلمه الله و رسول در آغاز خطبه به کار رفته است. قول دیگر این است که تمام ضمایر بدون استثنا به رسول باز می‌گردد.
امام (ع) با بیان موضع سر اشاره به کمال استعداد نفوس امامان (ع) برای اسرار خدا و حکمت او دارد، زیرا موضع حقیقی برای چیزی آنجایی است که شیئی را بپذیرد و آمادگی آن را داشته باشد. و با بیان ملجأ امره اشاره به این فرموده است که آنان یاران دین خدا و قیام کنندگان به دستورات او و حامیان دین

می‌باشند؛ مردم به آنها پناه می‌برند و دین به وسیله آنها استقرار و استحکام می‌یابد و جمله: «عَبِيَّةٌ عَلِيْمَةٌ» مرادف «موضع سرّه» است. در عرف گفته می‌شود فلان شخص عیبه علم است وقتی که جایگاه اسرار باشد.

کلمه «عَبِيَّة» استعاره از نفوس شریف امامان است. وجه شباهت نیز روشن است. همان طور که شأن عیبه حفظ و نگهداری چیزی است که به او سپرده می‌شود واز تلف و آلودگی آن را حفظ می‌کند، ذهن پاک امامان(ع) نگهدارنده علم خدا از نابودی و نگهدارنده آن از ذهن ناشایستگان است. به این دلیل استعاره آوردن لفظ «عَبِيَّة» برای ذهن امامان(ع) استعاره زیبایی است؛ و منظور از این که آل پیامبر مرجع حکمتهای خدا هستند این است که هرگاه حکمت از ذهن دیگران برود برای یافتن حکمت باید بدانها رجوع کنند، و باید از آنها بخواهند و باید از آنها به دست آورند.

و معنای این که آنها پناهگاه کتب الهی هستند این است که آل رسول(ع) کتب الهی را حفظ کرده، درس می‌دهند و تفسیر می‌کنند؛ علم و تأویل کتب الهی نزد آنهاست. کلمه کتب اشاره به قرآن و کتابهای آسمانی قبل از قرآن می‌باشد، چنان که در جای دیگر از امام(ع) نقل شده است که: «اگر برای من جایگاهی قرار دهند و بر آن بنشینم میان اهل تورات به توراتشان، و میان اهل انجیل به انجیلشان، و میان اهل زبور به زبورشان، و میان پیروان قرآن به قرآنشان داوری خواهم کرد. به خدا سوگند هیچ آیه ای در صحرا یا دریا یا کوه و دشت یا آسمان و زمین یا شب و روز نازل نشده، مگر این که من می‌دانم در باره چه کسی و چه وقتی نازل شده است». استعاره لفظ کَهْفُ شبیه استعاره لفظ عیبه برای امامان(ع) است.

مقصود از این که آل رسول جبال دین پیامبرند این است که از وساوس شیاطین و تبدیل و تحریف دین به امامان پناه برده می‌شود؛ چنان که شخص

ترسناك از شی آزار دهنده به کوه پناه می‌برد، و این جمله نیز استعاره زیبایی است برای آل نبی.

و مقصود از این که فرمود: **بِهِمْ أَقَامَ انْحِنَاءَ ظَهْرِهِ**، این است که خداوند سبحان امامان را برای پیامبر بازوان و پشتوانه‌هایی قرارداد که ضعف خود را با آنان قوت بخشد و پشت خود را بدانان استوار سازد و امر دین خود را به وسیله آنان تأیید فرماید.

انحناء ظهر کنایه از ضعف پیامبر در آغاز اسلام است. بنابراین سزاوار این بوده است که خداوند امامان را برای پشتیبانی دین مقرر داشته و آنان را برای یاری دین و دفاع از آن و از بین بردن ضعف دین تقویت فرماید.

و معنای سخن امام (ع) که فرمود: **وَ أَذْهَبَ إِزْتِعَادِ فَرَائِصِهِ**، این است که خداوند به وسیله آل پیامبر خوف و ترس را از پیامبر بدور کرد، ترسی که از ناحیه مشرکان بر حوزه دین ممکن بود وارد شود و این عبارت کنایه از شیبی به بعضی از لوازم آن می‌باشد، زیرا لرزش فرائص از لوازم شدت ترس است.

تمام صفاتی که برای خاندان پیامبر و نزدیکان او از بنی هاشم ذکر شد مانند: عباس، حمزه، جعفر و علی بن ابیطالب (ع) درباره حمایت از پیامبر و گرویدنشان به دین و گرفتاریشان به خاطر دین روشن و واضح است.

بخشی که درباره مخالفان امام (ع) است

رَزَعُوا الْفُجُورَ، وَسَقَوْهُ الْعُرُورَ، وَحَصَّدُوا الثُّبُورَ، لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ، وَلَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَّتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا: هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ، وَ عِمَادُ الْبَيْتِ: إِلَيْهِمْ يَفِيُّ الْعَالِي، وَ بِهِمْ يُلْحَقُ النَّالِي. وَ لَهُمْ خَصَائِعُ حَقِّ الْوِلَايَةِ، وَ فِيهِمْ الْوَصِيَّةُ وَ الْوِرَاثَةُ؛ الْآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ، وَ نُقِلَ إِلَى مُتَّقَلِهِ.

غرور: بی خبری، غفلت
 تُبُور: هلاکت
 قیاس: چیزی را به چیزی سنجیدن و یکی را
 در حکم به دیگری ملحق کردن
 یَفی: باز می‌گردد.
 غلُو: گذشتن از حدی که گذشتن از آن حد
 تالی: پیرو
 ولایت: سرپرستی و از جمله و لَیْسْتُ الامر الیه ولیّاً
 گرفته شده و معنای آن نزدیکی به چیزی است
 خصایص: جمع خصیصه، خاص و مختص
 بودن به چیزی.
 شایسته نیست.

«مخالفان ما فساد و تباهکاری و نافرمانی را در دلها کاشتند و از آب غرور و فریب آن سیراب ساختند و (نتیجه) آن را که هلاکت بود چیدند. هیچ يك از افراد این امت با آل محمد (ص) قابل مقایسه نیست، آنان که همواره از نعمتهای خاندان پیامبر برخوردار بوده‌اند با آل او برابر نیستند، زیرا آل محمد (ص) پایه‌های دین و استوانه یقین هستند. تند روان در دین به آل پیامبر بر می‌گردند و عقب ماندگان به ایشان ملحق می‌شوند. ویژگیهای امامت حق آنهاست. و جانشینی و وراثت پیامبر از آنهاست.»

اکنون (زمان حکومت امام علی (ع)) حق باز گشته و به جایی که از آنجا رفته بود منتقل شده است.»

سخن امام (ع) که فرمود:

وَرَعُوا الْفُجُورَ وَ سَقَوْهُ الْغُرُورَ، استعاره‌ای زیباست، زیرا کلمه «فجور» عبارت است از بیرون آمدن از ملکه عفت و زهد و شکستن حدود عفت و گرایش به افراط در جهت مخالف زهد؛ و معنای زراعت افشاندن دانه در زمین است. امام (ع) لفظ زرع را برای افشاندن بذر «فجور» در زمین دلها استعاره آورده است. بعلاوه انتشار بذر و رشد آن در میان مخالفان دیانت شباهت به رشد بذر و انتشار آن در زمین پیدا کرده است و قرینه دیگری است برای استعاره، چون غرور و غفلت مخالفان دیانت به علت عدولشان از راه راست و گرایش

آنها به انحراف و پرتگاههای هلاکت است و سببی است که آنها را به سرکشی و افزایش نادرستی و تجاوزشان از راه مستقیم می‌کشاند و لذا شباهت پیدا کرده است به آبی که مایه زندگی، زراعت و رشد و افزایش آن می‌باشد. به این دلیل مناسب است لفظ سقی را که ویژگی خاص آب است برای ادامه غرور استعاره آورده و غفلت و غرور را به آنها نسبت دهد. و چون نتیجه نهایی فجور در دنیا هلاکتشان به وسیله شمشیر و در آخرت ابتلا به عذاب الهی است ناگزیر نتیجه فجور با نتیجه زراعت شباهت پیدا کرده و لفظ دَرُو را که نتیجه نهایی زراعت است برای هلاکت آنها استعاره آورده و آنها را به دَرُو شدن نسبت داده است.

جملات فوق علاوه بر زیبایی در استعاره، بر ترصیع نیز دلالت می‌کند. وبری (ره) گفته است این کلام امام (ع) اشاره به خوارج است. قول دیگر این است که درباره منافقان، وارد شده همچنان که در بعضی نسخ بدان تصریح دارد. به نظر ما (شارح) احتمال دارد که سخن امام (ع) شامل تمام کسانی می‌شود که مخالف آن حضرت بوده و از طاعتش، با این گمان که یآوری دین را می‌کنند و بدان پایبندند، سرباز زدند. توضیح این که چنان که دانسته شد، فجور عبارت بود از بیرون رفتن از تعادل به طرف افراط و هر که عدالت را کنار گذارد و ادعا کند که طالب حق است. در حقیقت از عدالت در طلب حق بیرون رفته و به غُلُو و فجور گرایش پیدا کرده است (و مَشْمُول سخن حضرت می‌شود) و یقیناً قاسطین که اصحاب معاویه‌اند، و مارقین که خوارجند و کسانی که به این دو روش معتقد باشند مصداق کامل سخن حضرتند، زیرا همه آنها با گمان این که طالبان حق و یاری کنندگان دین هستند با حضرت می‌جنگیدند.

فرموده است: لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ (ص) مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ، إِلَى آخِر ...
در این کلام امام (ع) آل محمد (ص) را می‌ستاید و این ستایش مستلزم

سقوط دیگران از رسیدن به درجه و شایستگی آنان می‌باشد. این کلام امام(ع) هرچند در فضیلت بخشیدن آل محمد(ص) بر تمام افراد می‌باشد، ولی چون زمینه کلام امام(ع) به مناسبت خاصی یعنی جنگ با معاویه بوده است، به فضیلت نفس امام(ع) و عدم شایستگی معاویه برای خلافت اشاره دارد. بنابراین جمله: لایقاس بآل محمد من هذه الامة اَحدٌ ولا یسوی بهم من جَرَّتْ نعمتهم علیه اَبداً، اشاره به این دارد که میان آل محمد و غیر آنها در فضیلت تناسبی نیست. و منظور از نعمت؛ نعمت دین و ارشاد به آن است. درستی این داوری امام(ع) روشن است زیرا منعمی که هیچ کس نمی‌تواند پاداش نعمتش را تعیین کند حتماً هیچ کس نمی‌تواند مانند او شود. آل محمد(ص) کسانی هستند که بر حسب استحقاق و استعداد تام و کاملشان به این نعمت اختصاص یافته‌اند و اهلیت چنین نعمتی را پیدا کرده‌اند؛ غیر آنها چنین اهلیتی را نداشته‌اند و به درجه آنها نمی‌رسند تا مانند آنها شوند. چنین نعمتی از ناحیه آنها به مردم افاضه می‌شود و بقیه افراد امت آماده دریافت آن نعمت می‌باشند. تعلیم و ارشاد آل نبی به گونه‌ای است که مردم را به خداوند سبحان می‌رساند. مقصود کلام امام(ع) که فرمود: هُم اساس الدین؛ اشاره به این است که استقامت و ثبات و انتشار دین از ناحیه آل محمد(ص) است؛ همچنان که ساختمان بر پایه‌هایش استوار است. و منظور امام(ع) از عمادالیقین همین معنی است. و این که امام(ع) فرموده است: اِلَیْهِمْ یَفِیءُ الغَالِی، اشاره به این است، آنها که از فضایل انسانی که مدار آن بر حکمت و عفت و شجاعت است به افراط گرایده‌اند. چنان که توفیق یارشان می‌شود به آل پیامبر رجوع می‌کنند، هدایت می‌یابند و از آنها این فضایل را به دست می‌آورند.

و مقصود از: یَهْمُ یلحق التالی، این است که عقب‌ماندگان از این فضایل که به تفریط گرایده‌اند برای کسب این فضایل ناگزیرند به آل محمد(ص) رجوع

کنند و به هدایت آنها به عنایت خداوند دست پیدا کنند؛ و این که فرموده است: **وَلَهُمْ خِصَائِصٌ حَقُّ الْوَلَايَةِ**؛ اشاره به این است که سرپرستی امور مسلمین و جانشینی رسول خدا (ص) دارای ویژگیهای خاصی است که فقط در آل رسول موجود است و شرایطی دارد که باید شخص اهلیت و استحقاق آن شرایط را داشته باشد و آن ویژگیها چنان که قبلاً بیان شد فضایل چهارگانه نفسانی هستند و بی شک آن فضایل را امام (ع) داراست. هرچند تمام یا بعضی از این فضایل در غیر آل نبی موجود باشد محققاً از آنها اقتباس شده است و آیا دریا با قطرات آن قابل مقایسه است؟

فرموده امام (ع): **و فیهم الوصیة والوراثة**، اشاره به این است که جانشینی رسول خدا به آن حضرت اختصاص دارد و وراثت آن بزرگوار مخصوص اهل بیت پیامبر است.

گفته اند امام (ع) از وراثت چیزی را قصد کرده است که از خلافت مهمتر است.

این که فرمود: **الآن اذ رجع الحق الی اهله و نقل الی متقله**، اشاره به این است که با این که او شایسته خلافت بوده است خلافت در نزد دیگران بوده است و حال که امامت به آن حضرت بازگشته، پس از آن که در دست دیگران بوده است باید به آن حضرت رجوع شود احتمال دارد که مراد از حق، حق دیگری غیر از امامت باشد ولی آنچه در این جا به ذهن متبادر می شود حق امامت است.

۳- از خطبه‌های آن حضرتس که معروف به ششقیه است

أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فَلَانَ، وَإِنَّهُ لَيَتَعَلَّمُ أَنْ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى؛
 يَتَحَدَّرُ عَنِّي السَّيْلُ، وَلَا يَرْقَى إِلَى الظَّيْرِ؛ فَسَدَلْتُ ذُونَهَا ثُوبًا وَطَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا. وَ
 ظَنَيْتُ أَنْتَنِي بَيْنَ أَنْ أُصُولَ بِيَدِ جَدَاءٍ، أَوْ أُضَيَّرَ عَلَيَّ طِخْيَةَ عَمِيَاءَ، يَهْرَمُ فِيهَا الكَبِيرُ، وَ
 يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ. فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَيَّ هَاتَا أَحْبَبِي،
 فَصَبَّرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَدَى، وَفِي الْحَلْقِ شَجَا؛ أَرَى تُرَائِي نَهْبًا، حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ،
 فَأَذَلِّي بِهَا إِلَى فَلَانَ بَعْدَهُ (نُمَّ تَمَثَّلَ بِقَوْلِ الْأَعْمَى)

شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَيَّ كُورِهَا وَيَوْمَ حَيَّانَ أَحْيَى جَسَائِرِ
 فَيَا عَجَبًا!! بَيْتَا هُوَ يَسْتَقْبِلُهَا فِي حَيَاتِهِ، إِذْ عَقَدَهَا لِأَخْرَبِ بَعْدَ وَقَاتِهِ، لَشَاءَ مَا تَشَكَّرَا
 صَرَعَتْهَا! فَصَبَّرَهَا فِي حَوْرَةِ خَشْتَاءَ يَغْلُظُ كَلَامُهَا، وَيَخْشُشُ مَشْنَاهَا، وَيَكْثُرُ الْعِيَانُ فِيهَا. وَ
 الْأَعْيَادُ مِنْهَا، فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّغْتَةِ إِنْ أَشْتَقَّ لَهَا حَرَمًا، وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَمًا، فَمَنْعَ
 النَّاسِ لَعَمْرُ اللَّهِ بِخَبْطِ وَشِمَاسٍ، وَتَلْوِينِ وَاعْتِرَاضِ؛ فَصَبَّرْتُ عَلَيَّ طُولَ الْمُدَّةِ، وَشِدَّةِ
 الْمِخْنَةِ؛ حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ جَعَلَهَا فِي جَمَاعَةٍ، رَعِمَ أَنِّي أَحَدَهُمْ، فَيَالِ اللَّهِ وَلِلشُّورَى!
 مَتَى أَعْتَرَضَ الرَّئِبُ فَيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ، حَتَّى صِرْتُ أَفْرَنَ إِلَى هَذِهِ الثَّلَاثِ! لَكِنِّي
 أَسْفَقْتُ إِذْ أَسْفَوَا، وَطَرْتُ إِذْ طَارُوا؛ فَصَنَعِي رَجُلٌ مِنْهُمْ لِيُصْغِيَهُ، وَمَالَ الْآخِرِ لِيُصْهِرَهُ، مَعَ
 هُنَّ وَهَنْ، إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِعًا حِضْنِيهِ، بَيْنَ نَيْبِيهِ وَمُعْتَلِفِيهِ، وَقَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ
 يَخْضِمُونَ مَالَ اللَّهِ بِحِضْمَةِ الْإِبِلِ بِنْتَةِ الرَّبِيعِ، إِلَى أَنْ انْشَكَتْ فُتْلَهُ، وَأَجْهَرَ عَلَيَّ عَمَلَهُ، وَ

كَبَّتْ بِهِ بَطْنَتُهُ. فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الصَّبِيعِ إِلَيَّ؛ يَتَنَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ؛ حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ، وَشُنَّ عِظْفَايَ، مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَّثَتْ ظَائِفُهُ، وَمَرَقَتْ أُخْرَى، وَقَسَطَ آخَرُونَ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا كَلَامَ اللَّهِ حَيْثُ يَقُولُ: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجَعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) بَلَى! وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَعَوَّهَهَا، وَلَكِنَّهُمْ حَلَبَتِ الدُّنْيَا فِي أَغْشِيئِهِمْ، وَرَاقَهُمْ زَبْرَجُهَا. أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَبِقِيَامِ الْحُجَّةِ بِيُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيَّ الْعُلَمَاءَ أَنْ لَا يُقَارُوا عَلَيَّ كِبَلَةَ ظُلَامِهِمْ، وَلَا سَغَبَ مَظْلَمِهِمْ لِأَلْفَيْتِ حَبْلَهَا عَلَيَّ غَارِبِهَا، وَتَسْقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِيَّهَا، وَلَا أَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْفَةِ عَنزٍ.

مقدمه قبل از شرح:

باید دانست این خطبه و آنچه در معنای این خطبه است و مشتمل بر شکایت امام (ع) و تظلم او در امر امامت می باشد، میان شیعه و گروهی از مخالفین شیعه محل اختلاف است. گروهی از شیعه ادعا کرده اند که این خطبه و آنچه در حکم این خطبه است و در بردارنده شکایات و تظلم امام (ع) است به تواتر رسیده است و گروهی از اهل سنت در انکار این حقیقت آن قدر مبالغه کرده اند که گفته اند: «از علی (ع) در امر خلافت شکایت و تظلمی ثبت نشده است». و گروهی دیگر از اهل سنت فقط همین خطبه را منکر شده و به سید رضی نسبت داده اند. حکم قطعی در مورد صدور و عدم صدور این خطبه از امام (ع) جایی است برای وارد کردن اتهام از جانب شارحان.

من (شارح) با خداوند تجدید پیمان می کنم که در مورد این کلام امام (ع) به آنچه یقین، و یا گمان نزدیک به یقین پیدا نکنم که این سخن امام (ع)، یا مقصود سخن امام (ع) است حکمی صادر نکنم. حال در این باره می گویم هر يك از دو دسته فوق الذکر (اعم از شیعه و سنی) به شرح زیر از حد تعادل خارج شده اند:

شیعیانی که ادعای تواتر این الفاظ را از امام (ع) دارند، طرف افراط و آن دسته از اهل سنت که منکر صدور شکایت و تظلم از جانب امام (ع) شده‌اند طرف تفریط را گرفته‌اند.

ضعف ادعای شیعیان این است که علمای معتبر شیعه تواتر عمومی این کلمات را ادعا نکرده‌اند، هر چند الفاظ را به‌طور جداگانه متواتر می‌دانند. بنابراین اختصاص این ادعا که کل کلمات امام (ع) در این ارتباط با شکایت و تظلم متواتر است اختصاص به بعضی از شیعیان دارد.

اما کسانی که وقوع این خطبه و امثال این کلمات را از امام (ع) منکر شده‌اند احتمال دارد انکارشان دو صورت داشته باشد:

الف - یکی آن که قصدشان پیشگیری از توطئه عوام و تسکین خاطر آنها باشد که آشوب برپا نشود و تعصبات فاسد برانگیخته نشود و امر دیانت پایدار بماند و همگان به طریق واحد راه دیانت را ادامه دهند و برای آنها روشن شود که میان صحابه که اشراف مسلمین و رهبران آنها بوده‌اند، خلاف و نزاعی نبوده است تا همگان به راه صحابه بروند و اختلاف را کنار بگذارند؛ اگر انکار بدین قصد صورت گرفته است قصدی زیبا و نظر لطیفی است.

ب - انکار صدور خطبه از امام (ع) به این اعتقاد باشد که میان صحابه اختلافی نبوده و در امر خلافت نیز رقابتی نبوده است. انکار به این معنی باطل بودنش روشن است و جز افراد جاهلی که اخبار را نشنیده و با هیچ‌یک از علما معاشرت نکرده باشند این اعتقاد را نخواهند داشت زیرا جریان سقیفه بنی ساعده و اختلافی که در این باره میان صحابه به وجود آمد و مخالفت امام (ع) از بیعت امری روشن است که قابل دفاع نمی‌باشد و به‌گونه‌ای هویدا است که قابل پوشاندن نیست، تا آنجا که بیشتر شیعه ادعا کرده‌اند که امام (ع) اصولاً بیعت نکرده است و برخی دیگر گفته‌اند پس از شش ماه به اکراه بیعت کرد و مخالفان،

شیعه مدعی اند که پس از اندک مدتی که در خانه اش ماند بیعت کرده و تا مدت زیادی برسر این امر اختلاف داشت.

همه این عقاید ضرورتاً وقوع این اختلاف و رقابت در امر خلافت را ثابت می‌کند.

حق این است که کشمکش خلافت میان علی (ع) و کسانی که امر خلافت را در زمان وی در دست داشتند ثابت است و شکایت و تظلم به تواتر معنوی از آن حضرت صدور یافته است.

ما به ضرورت می‌دانیم که گفتار متضمن بر تظلم و شکایت در امر خلافت در فراوانی و شهرت به حدی است که ممکن نیست همه آنها را تکذیب کرد، بلکه ناگزیر باید بخشی از آن را تصدیق کرد. همین قدر که صدق شکایت ثابت شد مطلب ثابت است. اما این که خصوصاً با الفاظ معینی شکایت صورت گرفته است متواتر نیست؛ هر چند بعضی از الفاظ از بعضی دیگر مشهورترند. این نتیجه تحقیق و کوششی است که من در این مورد انجام داده‌ام (شارح). بنابراین ثابت شد که جایی برای انکار صدور این خطبه از امام (ع) و نسبت دادن آن به سید رضی باقی نمی‌ماند. زیرا تکیه‌گاه انکار این است که کلام امام (ع) در این خطبه به صراحت تظلم و شکایت دارد و اگر تصریح به تظلم و شکایت را دلیل بر انکار صدور این خطبه از امام (ع) بدانیم معنایش این است که معتقد شویم میان امام (ع) و خلفا اختلاف نبوده است، با این که می‌دانیم این عقیده باطلی است، بخصوص که این خطبه پیش از سید رضی در میان علما مشهور بوده است.

از مصدق بن شیبب نحوی روایت شده است که گفت: «من این خطبه را بر استادام ابی محمد بن خشاب قرائت کردم و به این گفته ابن عباس رسیدم: (من بر هیچ چیز به اندازه قطع کلام امام (ع) متأسف نشدم) استادام گفت اگر من در

نزد ابن عباس حاضر می بودم می گفتم آیا پسر عموی شما چیزی در دل داشت که در این خطبه نگفت؟ او که برای خلفای اول و آخر اعتباری باقی نگذاشت. « مصدق می گوید: « در دل من فکری پیدا شد به استادم گفتم: شاید این خطبه به دروغ منسوب به امام (ع) باشد. وی گفت نه، سوگند به خدا چنان که تو را می شناسم می دانم که این سخن امام (ع) است. به استادم گفتم مردم می گویند این خطبه را سید رضی آورده است، گفت نه، به خدا سوگند، سید رضی کجا و این کلام کجا؟ اسلوب این سخن را من در کلام نظم و نثر سید رضی ندیدم. سخن سید رضی به این کلام شباهتی ندارد و از سنخ این گفتار نیست، بعلاوه، من این خطبه را به خط دانشمندان مورد اعتماد دیده ام قبل از آن که سید رضی به دنیا بیاید، پس چگونه می تواند این خطبه منسوب به سید رضی باشد؟ » من در دو جا تاریخ نگارش خطبه را مدتی پیش از تولد سید رضی دیده ام: یکی در کتاب انصاف ابی جعفر بن قبه شاگرد ابوالقاسم کلبی یکی از بزرگان معتزله، که وفاتش پیش از تولد سید رضی بوده است و دیگر بار این خطبه را در نسخه ای دیدم که بر آن نسخه خط ابوالحسن علی بن محمد بن فرات، وزیر المقتدر بالله عباسی نوشته شده بود، و علی بن محمد بن فرات شصت و اندی سال قبل از تولد سید رضی می زیسته است. من گمان نزدیک به یقین دارم که این نسخه مدتی پیش از ابن فرات نوشته شده است. همه اینها می رساند که خطبه مربوط به امام (ع) است و ربطی به سید رضی ندارد.

تَقْفِضُهَا: استوانه ای که سنگ آسیا بر حول آن کنار گذاشتم.

دور می زند. اَلْكَشْح: ران هر حیوان.

قطب الزحی: آن را مانند پیراهن پوشید. طَفَّقْتُ: شروع کردم، قرار دادم.

سَدَلْتُ الثُّوبَ: آن را از هم گسیختم، آن را اَزَيْتِي فِي الْأَمْرِ: برای رأی صحیح فکر کردم.

ضال: با نیرومندی خود را به کاری واداشت. شَدَّ الْأَمْرُ: کار دشوار شد.

يَدٍ جَدَا يَأْيِدُ جَدَاً: دست قطع شده و شکسته. تَشَطَّرَ: هر کسی قسمتی را برای خود گرفت.

الطُّخْيَةُ: ظلمت و تاریکی، عرب به شب تاریک می گوید لَيْلَةٌ طُخْيَاءٌ - ترکیب این کلمه در سخن امام (ع) دلالت بر تاریکی کارها و مشکل بسودن آنها دارد و از همین معنی است کلمه طُخْيَاءٌ یعنی کلام گنگ و نامفهوم.

الْهَرَمَ: سنّ بالا و پیری. سوار شدن رام نیست.

الْكَذْحُ: کوشش و کار شَتَقَ النَّاقَةَ بِالزَّمَامِ وَأَشْتَقَّ لَهَا: زمانی است که سواره مهار ناقه را بکشد و با قدرت آن را از حرکت بازدارد.

هَاتَا: اسم اشاره است برای مؤنث. از حرکت بازدارد.

أَخْبَجِي: به عقل نزدیکتر است. أَنْزَمَ: شکافته شدن و دوتا شدن.

أَلْقَدِي: چیزی که چشم را آزار دهد مانند غبار و خاشاک. أَنْسَلَسِي لَهَا: آن را آزاد گذاشت.

أَلْسَجِي: چیزی که از غصه و غم در گلو گیر کند. ثَقَمْتُ فِي الْأَمْرِ: وقتی انسان خود را در کاری بشدت وارد سازد.

أَلْتَرَاتِي: چیزی که به ارث می ماند. مُنِي النَّاسِ: مردم گرفتار شدند.

أَذَلِي فَلَانٌ بَكْدَا: به کسی نزدیک شدن و چیزی را به او واگذار کردن.

شَتَانٌ مَا هَمَّا: چقدر دوراند از هم. شَتَانٌ مَا عَمَرُوْا وَزَيْدٌ: زید و عمرو با هم زیاد فرق دارند.

كُوُوْ النَّاقَةَ: با شتر مسافرت کردن. الْإِقَالَه: بهم زدن معامله.

الْأَسْتِقَالَه: خواستن از کسی که معامله را به هم بزند. اصل آن در عرض راه، راه رفتن با نشاط و شادی است.

هَنْ: بر وزن أَحْ کنایه از چیزی زشت و ناپسند است. اصل آن هَنُوْ می باشد. عرب می گوید هَذَا هَنْكَ، یعنی این زشتی تو است.

أَلْحَضْنَ: پهلو، از زیر بغل تا خاصره.	زَاغَةُ الْأَمْرِ: به تعجب افکند او را.
النَّفْحُ: به معنی نفخ، ورم.	الزُّبُوجُ: زیور و زینت.
الْتَّشِيلُ: سرگین حیوانات.	الْتَّسَمَهُ: انسان، گاهی به معنای حیوان هم به کار می‌رود.
مُتَعَلِّفٌ: چراگاه.	الْمُقَاوَزَةُ: اقرار هر کس نزد دوستش و رضایت آن دو در امری.
الْحَضْمُ: با تمام دهان خوردن. بعضی این کلمه را مَضْغٌ تلفظ کرده‌اند که به معنی دندانهای عقب دهان می‌باشد. بعضی حَضْمٌ را حِضْمٌ تلفظ کرده‌اند که از نظر معنی فرقی نمی‌کند.	الْكَيْطَةُ: پُر خوری.
الْيَبَةُ: گیاه.	الغارب: بالای شانه شتر
إِنْتَكَتْ: نقض کرد و شکست.	العطفة من الشاة: چیزی شبیه عطسه انسان و بنا به قولی آب دماغ گوسفند.
أَجْهَزَ عَلَى الْجَرِيحِ: یعنی سریعاً مجروح را کُشت.	الشقشقة من البعير: چیز کفمانندی که شتر هنگام بانگ کردن و مستی از دهان بیرون آورد به خطیبی شقشقه گفته می‌شود که دارای سرمایه سخن باشد.
كَبَأَ الْفُرْسِ: اسب به سر درآمد.	السُّورَى: نوعی نجوا و مرادف مشاوره است.
الْمِطْنَةُ: پُر خوری در غذا، سیری زیاد.	أَسْفَ الطَّائِرِ: زمانی است که پرنده هنگام پرواز به زمین نزدیک می‌شود.
الرُّوعُ: ذهن و عقل.	بِه زَمِينٍ نَزْدِيكٍ مِي شُود.
را عنی: بیمناك ساخت مرا، ما را عنی یعنی به من توجه نکرد.	الضَّفْوُ: میل.
أَنْشَالَ الشَّيْءَ: قرار گرفتن بعضی اشیاء پشت سرهم	الضَّغْنُ: کینه.
الْعِطَافُ: عبا. عطفای نیز نقل شده به معنی دو طرف بدن از نزدیک سر تا زانو.	الإضهار: بنا به نظر ابن اعرابی به زنانی گفته می‌شود که به واسطه کنیزی و نسب و ازدواج حرام می‌شود و بعضی از اعراب اصهار را جز بر خانواده زوجین اطلاق می‌شود.
الزَّبِيضُ وَالرُّبِيضَةُ: به گوسفند و چوپان و جایگاه نگهداری گوسفندان گفته می‌شود.	
مُرُوقُ السَّهْمِ: بیرون رفتن تیر از کمان.	

«ای ابن عباس) آگاه باش به خدا سوگند فلانی (ابوبکر بن ابی قحافه)

پیراهن خلافت را بر تن کرد با این که می دانست مقام من نسبت به خلافت به منزله استوانه سنگ آسیاست، علوم و معارف الهی از ناحیه من سرازیر می شود و هیچ پرواز کننده ای به اوج کمالات من نمی رسد، با این حال چون از خلافت منع شدم جامه ای غیر از آن پوشیدم و از آن اعراض کردم. می اندیشیدم که با دست بریده حمله کنم یا بر ظلمت شدیددی که پیران را فرسوده، کوچک سالان را پیر می کند و در این حالت مؤمن رنج می برد تا خدا را ملاقات کند صبر کنم، دیدم صبر کردن بر این ستم اولی تر است. بنابراین صبر کردم درحالی که گویا در چشم خار و در گلویم استخوان بود. میراث خود را تاراج رفته می دیدم تا اولی در گذشت و خلافت را پس از خود به فلانی (پسر خطاب) سپرد.

(سپس به شعر اعشی تمثّل جست)

شَتَانْ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَيَوْمُ حَيَّانَ اخِي جَابِرِ
عجیب است با وجود این که اولی مرتباً در زمان حیاتش می خواست خلافت را به نفع من واگذار به هنگام مرگ آن را به دیگری واگذار کرد، این دو تن هر کدام پستانی از خلافت را بشدت چسبیده بودند. (ابوبکر) خلافت را در اختیار مرد خشنی گذاشت که خشونتش موجب آزار و جراحت مردم می شد و برخوردش خشن بود، لغزشش در امور دینی بسیار و عذر خطاهایش فراوان بود، همنشین آن مانند کسی بود که بر شتری سرکش سوار باشد که اگر مهار آن را سخت بکشد بینش از هم بدرد و اگر رهایش کند او را به هلاکت رساند. به خدا قسم مردم در زمان او به گمراهی و سرکشی، و رنگ عوض کردن و انحراف دچار شدند. من در طول این مدت با غم و اندوه سختی صبر کردم تا زمان خلافت (دومی) نیز سپری

۱ - چقدر اختلاف دارد امروز من که بر کوهان شتر سوار و به رنج سفر گرفتارم با آن روزی که ندیم حیان

بردار جابر بودم.

ابن اعشی ندیم حیان برادر جابر و حیان نماینده انوشیروان در قبیله خود بوده است و به دلیلی از نزد حیان رانده شده و به سختی گرفتار شده است. این شعر اشاره به این دو حالت است و امام (ع) روزگار خود را در زمان پیامبر با زمان ایراد خطبه مقایسه کرده و به این شعر تمثّل جسته است - م.

شد و او خلافت را در جمعی قرار داد که به گمان او من هم یکی از آنها بودم، پناه بر خدا از آن شورا!! آن قدر درباره همسردیفی من با اولی در دل مردم شك ایجاد کردند که در نتیجه من را با اعضای شورا قرین و برابر دانستند!! آنها مرا در مسأله خلافت بی اختیار کرده بودند، ناگزیر در جلسات شورا برای حفظ وحدت مسلمین شرکت کردم. پس مردی (سعد وقاص) به دلیل حسد از جاده حق منحرف و از رأی دادن به من سرباز زد و فرد دیگری (عبدالرحمان بن عوف) به دلیل خویشاوندی با عثمان از رأی دادن به من خودداری کرد و دو نفر دیگر که از ذکر نامشان ناخشنودم (بخاطر هدفهای دیگری) از من کناره گرفتند، نتیجه آن شد که خلیفه سوم برگزیده شد درحالی از غرور دستهای خود را بلند کرده بود و به مقاصد پست حیوانی خود رسیده بود. پس از آن اقوام او اطراف او را گرفتند و چنان که شتر گیاهان بهاری را می خورد اموال خدا را خوردند تا آن که زمانش به پایان رسید و نتایج عملش گریبانش را گرفت و شکم بارگی او وی را با صورت به زمین زد. به من توجه نکردند مگر وقتی که مردم بمانند موی گردن گفتار پشت سرهم و انبوه به من رو آوردند و هر طرف مرا در میان گرفتند چنان که فرزندانم حسن و حسین، زیر دست و پا رفتند و دو پهلویم از فشار جمعیت صدمه دید. مردم مانند گله گوسفند در اطرافم جمع شدند.

وقتی که خلافت را پذیرفتم گروهی پیمان شکنی کردند (ناکثین)، گروهی از دیانت خارج شدند (مارقین) گروهی دیگر راه ظلم را در پیش گرفتند (قاسطین)، گویا اینان سخن خداوند را نشنیده بودند که می فرماید: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ۲.

بلی، به خدا سوگند اینان کلام خدا را شنیده و دانسته اند ولی زینتهای دنیا چشم آنها را خیره کرده و به آنها علاقه مند ساخته است. آگاه باشید! سوگند به کسی که دانه را می شکافد و روح را آفرید، اگر نبود حضور حاضران، و اقامه

۲- سوره قصص (۲۸): آیه (۸۳): دنیای آخرت را برای کسانی قرار داده ایم که قصد برتری جویی در

زمین را ندارند و فساد نمی کنند و سرانجام نیک برای پرهیزکاران است.

حجت به وجود یاوران، و پیمانی که خداوند از علما گرفته است که بر پرخوری ظالمان و گرسنگی مظلومان صبر نکنند البته افسار شتر خلافت را بر گردنش رها می‌ساختم و زمان خلافت را همانند زمان غضب آن می‌انگاشتم و محققاً در می‌یافتید که دنیای شما در نزد من از آب دماغ بزبی ارزشتر است. گفته‌اند: وقتی که امام (ع) به اینجای سخن رسید مردی از اهل قصبه برخاست و به حضرت نامه‌ای داد، امام (ع) نامه را گرفت و خواند. در این حال ابن عباس عرض کرد یا امیرالمؤمنین! چرا کلامت را از آنجا که قطع کردی ادامه نمی‌دهی؟ امام (ع) فرمود: هرگز: ابن عباس؛ این خطبه به منزله هیجانی بود که فرونشست. ابن عباس گفت به خدا سوگند به اندازه‌ای که بر قطع این کلام که امام (ع) قصد داشت بیان کند و نکرد متأسف شدم که بر هیچ کلامی متأسف نشدم».

مقصود از کلمه «فلان» در کلام امام (ع) ابوبکر است؛ چنان که در بعضی از نسخ به آن تصریح شده است هنگامی که امام (ع) به ترسیم ابوبکر در لباس خلافت می‌رسد لفظ «قمیص» را به کار می‌برد از روی کنایه تلبس او را به خلافت، تقمص تعبیر کرده است.

ضمیر منصوب در کلام امام (ع) به خلافت باز می‌گردد و چون مرجع ضمیر آشکار بوده است آن را بیان نفرموده، مانند کلام حق تعالی: حتی توارت بالحجاب: «وقتی که خورشید پنهان شد» ضمیر مستتر در توارت به خورشید بازمی‌گردد.

احتمال دیگر این که چون خلافت در سخن امام (ع) قبلاً ذکر شده، به ضمیر اکتفا کرده است.

او در جمله: **وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ ...** حالیه است، «با وجودی که می‌دانست جایگاه من به منزله قطب آسیاست او خلافت را به دست گرفت».

چون استوانه آسیا چیزی است که حرکات سنگ را تنظیم می‌کند و غرض

گردش سنگ حاصل می‌شود و امام(ع) نیز بر وفق حکمت الهی نظم دهنده به امور مسلمین و آگاه به سیاست شرعیّه بوده است، به این سبب جایگاه خود را در خلافت به موقعیت و نقش استوانه آسیا تشبیه کرده است. این کلام امام(ع) انواع تشبیه موجود در کلام عرب را که سه تا است در خود جمع کرده است:

۱ - تشبیه منزلت خود به موقعیت استوانه آسیا که این تشبیه معقول به معقول است، زیرا منزلت استوانه آسیا نظام بخشیدن به سنگ آسیاست و این امری است معقول.

۲ - خود را به استوانه آسیا تشبیه کرده و این تشبیه محسوس به محسوس است.

۳ - خلافت را به سنگ آسیا تشبیه کرده و این تشبیه معقول به محسوس است.

چون نیاز آسیا به استوانه ضروری است و جز با استوانه نفع سنگ آسیا حاصل نمی‌شود، از تشبیه کردن منزلت خود به منزلت استوانه آسیا منظور آن حضرت این است که غیر از او نمی‌تواند در امر امامت جایگاه او را داشته باشد و باوجود او غیر او برای خلافت اهلیت ندارد، چنان که غیر استوانه آسیا نمی‌تواند منزلت و شایستگی آن را داشته باشد.

سپس امام(ع) شایستگی خود را با دو صفت: *ینحدرعنی السیل: «علم و دانش از ناحیه من به مردم می‌رسد»* و *لَا یَرْقُیْ اِلَیَّ الطَیْر: «و هیچ اندیشه پیشروی به مقام علمی من نمی‌رسد»*، تأکید کرده است و دو صفت مزبور را برای خود استعاره آورده است به شرح زیر:

۱ - این که سیل از ناحیه امام(ع) جاری می‌شود جریان سیل از صفات کوه و مکانهای مرتفع می‌باشد و در عبارت امام(ع) کنایه است از بلندی مقام و شرافت آن حضرت که علوم و اندیشه‌های بلند سیاسی از ناحیه آن

حضرت شروع و جریان پیدا می‌کند. برای کمالات خود لفظ سیل را استعاره آورده است.

۲ - این که هیچ پرنده‌ای به بلندی مقام او نمی‌رسد، کنایه از نهایت علو درجه علمی آن حضرت می‌باشد زیرا هر مکان مرتفعی که از آن سیل جریان یابد لازمه‌اش این نیست که پرنده‌ای به آنجا نتواند پرواز کند، پس جمله دوم علو خاصی را بیان می‌کند که دسترسی به آن آسان نیست، چنان‌که ابوتمام شاعر در مورد بلندی مقام چنین سروده است:

۳ - مکارم لجت فی علو کاتما تحاول ثارا عند بعض الکواکب^۳

فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثوباً، کنایه‌ای است از دور ماندن از خلافت و با لفظ حجاب در این معنا مبالغه به عمل آمده است و برای حجاب لفظ ثوب را به عنوان تشبیه محسوس به معقول استعاره آورده است.

و کلام دیگر امام (ع) که فرمود: وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحاً نِيز استعاره است، زیرا «کشح» به منزله غذایی است که آن حضرت از خوردن آن منع شده است و چون محتوای خلافت دگرگون شده بود حضرت از آن اعراض کرد. قول دیگر این است که مقصود حضرت از طی کشح عدم توجه به خلافت است چنان‌که اعراض کننده از چیزی که در کنار اوست روی می‌گرداند، مانند این که گفته‌اند:

طَوَيْ كَشْحَهُ عَنِّي وَ اَعْرَضَ جَانِباً : «از من روی برگرداند، و از کنار من

رفت.»

فرموده است: وَ طَفِقْتُ اَزْتَمِي بَيْنَ اَنْ اَصُولَ بَيْدِ جَدَاءٍ اَوْ اَصْبِرَ عَلٰى طَخِيَةِ

عَمِيَاءِ

مقصود این است که حضرت فکرش را در چاره‌جویی امر خلافت به کار

۳ - فضایل و بزرگواریها آن قدر در درجه بالا قرار گرفته‌اند که گویا در کنار بعضی ستارگان واقع

انداخته و بین دو طرف نقیض مردّد بوده است: آیا با کسانی که خلافت را به دست گرفته‌اند درگیر شود یا کناره‌گیری کند؟ در هر دو صورت خطری متوجه حضرت بوده است، زیرا قیام با دست شکسته جایز نیست، چون خود فریبی است و کاری از پیش نمی‌رود، و به مخاطره انداختن جامعه اسلامی بدون فایده بوده است.

صفت «جذّاء» را که به معنای شکسته یا مقطوع است برای بیان بی‌یاوری خود استعاره آورده است. وجه مشابهت این است که دست شکسته لازمه‌اش قدرت نداشتن برای به‌دست آوردن و تسلط بر چیزی است و یاور نداشتن به منزله دست شکسته است و به همین دلیل دست شکسته به معنای یاور نداشتن استعاره‌ای است زیبا.

و اما ترك خلافت لازمه‌اش صبر و مشاهده به هم ریختن امور و عدم شناخت حق از باطل به وسیله مردم برای آن حضرت بلایی است سخت دردناک، بنابراین امام (ع) کلمه «طخية» را برای درآمیختن حق و باطل به عنوان تشبیه محسوس به معقول استعاره آورده است، وجه شباهت این است چنان‌که انسان در تاریکی به مطلوب هدایت نمی‌شود در هنگام درآمیختگی امور، مردم راه حرکت به سوی خدا را تشخیص نمی‌دهند.

امام (ع) لفظ «طخية» را به «عمياء» به عنوان استعاره توصیف کرده است، زیرا شخص کور به مقصد خود هدایت نمی‌شود همچنین ظلمتی که نتیجه آمیختگی امور است موجب می‌شود که حق از باطل جدا نشده‌بدان عمل نشود.

سپس امام (ع) شدت این آمیختگی امور و مشکلات مردم را به دلیل منظم نبودن امورشان و درازی مدت این وضع را با اوصافی که ذیلاً شرح داده می‌شود کنایه آورده است.

در این اوضاع و احوال

۱ - سالمندان ناتوان و ضعیف می شوند؛

۲ - جوانان پیر می شوند؛

۳ - مؤمن کوششگر در راه حق و مدافع آن از این آمیختگی، سختیهای زیادی می کشد و کوشش فراوانی می کند تا (عمرش به پایان رسیده) و به لقاءالله برسد.

بنا به قولی مؤمن برای وصول به حَقش کوشش فراوان می کند ولی تا فرا رسیدن مرگش به حَقش نمی رسد.

امام پس از تردید و دو دلی به برتری رأی خود در انتخاب قسم دوم، یعنی صبر و ترك قیام در امر خلافت اشاره می کند، به نظر من با این گفته اش، صبر در برابر مشکلات و عدم قیام با شمشیر به عقل نزدیکتر و به نظام اسلام سزاوارتر است. دلیل برگزیدن قسم دوم روشن است، چون مقصود امام علی (ع) از رقابت بر سر خلافت اقامه دین و به اجرا درآوردن قواعد اسلام طبق قانون معتدل و نظام بخشیدن به کار مردم بود، چنانکه مقصود همه پیامبران (ص) همین است. درگیر شدن امام (ع) با رقبای خود بر سر امامت با این که یاوری نداشت به نتیجه ای نمی رسید، بعلاوه در این قیام امور مسلمین منشعب، تفرقه کلام پیدا می شد و بخصوص در میان شان فتنه ها به وجود می آمد با توجه به این که اسلام نوپا و هنوز علاقه به آن در دلها رسوخ نکرده و شیرینی آن را در نیافته بودند. علاوه بر این منافقان و مشرکان، این دشمنان اسلام، در همه جا در نهایت قدرت بودند. با این وصف و ملاحظه این احوال برای آن حضرت برپا کردن جنگ و نزاع برای به دست آوردن خلافت، بر خلاف آن چیزی بود که آن حضرت از جنگ منظور داشت. از طرفی صبر و ترك مقاومت در مقابل مدعیان برای به دست آوردن خلافت، هرچند بر حسب آنچه امام (ع) در این خطبه ذکر کرده است موجب اختلال در دین بود و اگر آن حضرت خلافت را در دست می داشت نظم امور

تمامتر و قوام آن کاملتر بود، اما اختلال در امر دین با وجود خلافت دیگران، نسبت به اختلالی که در صورت نزاع پیش می‌آمد کمتر بود و بعضی از شرور ساده‌تر از بعضی دیگر است.

فرموده است: **فَصَبِرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدِي وَ فِي الْحَلْقِ شَجِي**

«واو» در هر دو جمله برای بیان حال و هر دو جمله کنایه از شدت غم و اندوهی است که امام (ع) از مغبونیت ربودن حقش در دل داشت و خود را از دیگران در امر خلافت سزاوارتر می‌دانست و معتقد بود که به‌دست دیگران در دین انحراف به‌وجود می‌آید.

فرموده است: **أَرَى ثُرَاتِي نَهْبًا**

بنا به قولی منظور حضرت از «ثُرَات» آن چیزی است که پیامبر خدا (ص) برای دخترش به میراث گذاشت مثل فِدَكِ هر چند فِدَكِ از آن حضرت زهرا (س) بود ولی صدق می‌کند که از آن امام (ع) نیز باشد زیرا اموال زوجه در حکم اموال زوج است.

کلمه «نَهْب» اشاره به منعی است که خلفای سه‌گانه نسبت به فِدَكِ انجام دادند. به استناد روایت ذیل که ابوبکر روایت کرده است. «ما گروه انبیا ارث نمی‌گذاریم، آنچه از ما باقی می‌ماند صدقه است»^۴.

قول دیگر این است که مقصود منصب خلافت است، و لفظ ارث بر خلافت نیز صادق است. چنان‌که در گفته حق تعالی که از حضرت زکریا حکایت می‌کند که: **يَرْتُنِي مِنْ آلِ يَعْقُوبَ** به همین معنی آمده است. منظور از «يَرْتُنِي» در آیه شریفه علم و منصب نبوت است، بنابراین اطلاق میراث بر خلافت صحیح است.

۴- نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة.

فرموده است: **حَتَّى مَضَى الْأَوَّلَ لِسَبِيلِهِ فَأَذَلَّنِي بِهَا أَلِي فُلَانٍ بَعْدَهُ**

مقصود امام (ع) از اول، ابوبکر، و از فلان، عُمَر است و با کلمه اذَلَّنِي به تصریحی که ابوبکر بر خلافت عمر بعد از خود کرد، اشاره دارد. و منظور از «مَضِيهِ لِسَبِيلِهِ» انتقال ابوبکر به دنیای دیگر و پیمودن راهی است که ناگزیر هر انسانی باید آن را پیماید. اما شعر از اعشى قیس است، اسم اعشى میمون بن جندل از قبیله بنی قیس می باشد و این شعر از قصیده‌ای گرفته شده که اول آن این بیت است:

عَلِّقَمَ مَا أَنْتَ إِلَى عَامِرٍ أَلْنَاقِصَ الْأَوْتَارِ وَالْوَاتِرِ ٥

حِیَّان و جابر پسران سمین بن عمرو و از طایفه بنی حنیفه‌اند، حِیَّان رئیس یمامه و مورد احترام بود و انوشیروان در هر سال برای او جایزه‌ای می فرستاد و در نعمت و فراوانی و رفاه زندگی می کرد و از مشکلات سفر فارغ بود، زیرا برای تأمین معاش نیازی به سفر نداشت. اعشى شاعر همدم حِیَّان بود. مقصود اعشى این است که میان دو روز من تفاوت فراوانی است:

روزی که بر جهاز شتر در آفتاب نیمروزی تلاش کرده رنج می بردم، و روز همدمی من با حِیَّان در حالی که در آسایش بودم و خود را در نعمت و رفاه می دیدم، روایت شده است که حِیَّان اعشى را مورد نکوهش قرار داده است به این دلیل که حِیَّان را برای شناساندن به برادرش نسبت داده است، و اعشى از او عذر خواسته و دلیل آورده است که به دلیل قافیۀ شعر چنین گفته است **أَمَّا حِیَّانُ عَذْرُ اعْشَى رَا نَظِیْرَفَتْ**. یوم، اول در شعر محلاً مرفوع است و رافع آن، اسم فعل یعنی **شَتَّانَ** می باشد و (یوم) دوم نیز مرفوع است چون عطف بر یوم اول است.

مقصود حضرت از شاهد آوردن این بیت آن طور که سید مرتضی فرموده

است، این است: وقتی مدعیان خلافت به مقصودشان رسیدند و به خواسته خودشان دست یافتند در طول زمان خلافتشان، حق را با امام می دانستند ولی به او واگذار نمی کردند، چنان که امام (ع) با این سخن خود که: وَ فِي الْعَيْنِ قَدِي وَ فِي الْحَلْقِ شَجِي، به این حقیقت اشاره می کند و میان شادمانی آنها و بدحالی خود فاصله و جدایی فراوانی می بیند و به این بیت استشهاد می کند.

لفظ یومین را برای این دو حالت استعاره آورده و کنایه از حال خود و حال آنان می داند.

وجه شباهت در این مثل این است که حال آنها لازمه اش رسیدن به مقصود و آسایش است مانند روز خوش حیّان، و حال امام (ع) لازمه اش رنج و سختی است مانند روزی که شاعر بر جهاز شتر سوار و به مسافرت می رفت.

می گویم (شارح):

احتمال دیگر این که یوم حیّان را امام (ع) استعاره آورده باشد برای روزی که با رسول خدا زندگی می کرد و از آن حضرت کمالات معنوی و رفاه جسمی و علم و اخلاق را بهره می گرفت. و زمان بر پشت شتر بودن را استعاره برای روزهای بعد از رسول خدا آورده باشد که مشکلات فراوانی به آن حضرت رسید و غم و اندوه فراوانی دید و بر اذیت و آزار و مشکلات صبر کرد.

وجه مشابهت، شادمانیهایی است که در روزگار حیّان برای شاعر، و در روزگار رسول خدا برای امام (ع) بوده است و دشواری و ناراحتی است که از شتر سواری برای شاعر، و ضرر و زیان و آزار و اذیت، بعد از رسول خدا (ص) برای حضرت بوده که در این دو حالت مشابهت و مشارکت برای شاعر و امام وجود داشته است:

فرموده است: فَيَا عَجَبًا بَيْنَا هُوَ لَيْسَتْ قِيلُهُا فِي حَيَاتِهِ إِذْ عَقَدَهَا لِأَخْرِ بَعْدَ وَفَاتِهِ.

اشاره به خواست مکرر ابوبکر به ترك خلافت در زمان حیاتش می باشد، با

این عبارت که: **أَقْبَلُونِي فَلَسْتُ بِخَيْرٍ كُمْ**.

در این جا علت تعجب این است که ابوبکر بدین سبب خواستار ترك خلافت بود که بار خلافت سنگین و شرایط آن فراوان بود و همچنین رعایت اجرای يك قانون نسبت به همه مردم با توجه به طبیعتهای مختلف و تمایلات گوناگونشان بسیار دشوار می نمود و ابوبکر می ترسید که مرکبهای هوا و تمایلاتش بلغزند و او را در پرتگاه نابودی بیفکنند، با این فرض هر اندازه که زمان ولایت و سرپرستی بر مردم کوتاهتر باشد ترس و زحمتش کمتر و سهلتر است. و راه کسی که طالب ترك خلافت و نظیر آن می باشد و نیز مقتضای درخواست اقاله این است که متقاضی در پی کاستن دشواریهای آن کار باشد و در رهایی از آن تا جایی که ممکن است بکوشد، و چون می بینیم که ابوبکر در دوران حیاتش به خلافت چنگ می زند و در موقع مرگش آن را به دیگری (عمر) می سپارد و ضررهای این کار را در زندگی و پس از مرگ به دوش می کشد، ناگزیر این گمان در انسان تقویت می شود که درخواست ترك خلافت از سوی ابوبکر صادقانه نبوده است و در نتیجه این پندار با عدالت ابوبکر که شهرت دارد متضاد می باشد و این همان مطلبی است که تعجب امام (ع) را برمی انگیزد، بر عکس اگر ابوبکر به فسق و نفاق شهرت می داشت تضاد کردار وی با گفتارش شگفت آور نبود.

فرموده است: **قوله لَسْتُ مَا تَشْطَرُّ أَرْضِعِيهَا**

لام (شد) برای تأکید به کار رفته، (ما) با فعل بعد از آن «تَشْطَرُّ» در تاویل مصدر و فاعل شد می باشد و جمله برای تأکید و تمام کردن تعجب به کار رفته است.

امام (ع) کلمه «ضرع» را در این جا برای خلافت استعاره آورده است و لازمه استعاره این است که خلافت را به ناچه تشبیه کرده باشد، چه میان ناچه و خلافت مشارکتی در سود بردن وجود دارد. مقصود امام (ع) از این تشبیه، توصیف

عمل ابوبکر و عمر است که خلافت را میان خود تقسیم کردند چنان که دوشنده شیر پستانها را از هم جدا می کند.

امام (ع) معتقد است که از آن دو به خلافت سزاوارتر است و یا برای سرپرستی مسلمین که به منزله اولاد اسلام به حساب می آیند، اولویت دارد. مقصود امام (ع) از این که فرمود ابوبکر خلافت را در «حوزه خشناء» قرار داد کنایه از طبیعت عُمَر است، زیرا او به تندخویی و درشتی کلام و سرعت در خشمناکی مشهور و معروف بود و معنای خشونت عمر همین است.

فرموده است: **يَغْلُظُ كَلَامَهَا وَيَخْشُنُ مَسَّهَا**

امام (ع) دو صفت برای طبع عمر استعاره آورده است:

۱- غلظت کلام و آن کنایه از مواجهه با سخنان درشت و زخم زبان است، زیرا ضربتی که با زبان به کسی وارد می شود سهمگین تر از زخم نیزه است.
۲- داشتن طبیعت خشن که مانع از میل مردم به معاشرت است و موجب اذیت و آزار می شود چنان که اجسام خشن بدن را آزار می دهد.

فرموده است: **وَ يَكْثُرُ الْعِثَارُ وَ الْإِعْتِدَارُ مِنْهَا**

این کلام امام (ع) اشاره به این است که عمر در مورد احکام الهی سریعاً حکم صادر می کرد و پس از دقت، آن حکم را خطا می یافت و ناگزیر بود عذرخواهی کند.

ضمیر «منها» به طبیعتی «طبیعت عمر» بر می گردد که از آن تعبیر به خشونت شده است.

از جمله احکام نادرستی که عمر صادر کرد این است: روایت شده که عمر به سنگسار کردن زن حامله ای که متهم به زنا بود دستور داد. علی (ع) بر این امر اطلاع پیدا کرد، به نزد عمر آمد و به او گفت: هرچند تو می توانی حکم رجم را برای زن صادر کنی ولی برای رجم بچه مجاز نیستی، او را آزاد بگذار تا زمانی که

وضع حمل کند و بچه را شیر دهد. در این جا بود که عمر گفت اگر علی نبود عمر هلاک می شد، و آن زن را رها کرد.

در این مورد روایت دیگری نقل شده و آن این است که عمر فرمان داد زنی را فوراً نزد او بیاورند و آن زن حامله بود، زن از هیبت او سقط جنین کرد. عمر عده‌ای از صحابه را جمع کرد و از آنها پرسید حکم این موضوع چیست؟ آنها پاسخ دادند تو مجتهدی و به نظر ما چیزی بر تو واجب نیست. عمر به علی (ع) مراجعه کرد و آنچه گذشته بود و صحابه گفته بودند به آن حضرت گفت. امام (ع) آنچه صحابه گفته بودند رد کرد و فرمود: آنچه صحابه گفتند اگر از روی اجتهاد گفته‌اند اشتباه کرده‌اند و اگر بدون اجتهاد گفته‌اند به تو خیانت کرده‌اند. نظر من این است که تو باید يك گوسفند ديه بدهی. در این هنگام عمر گفت ای ابوالحسن مباد در مشکلی گرفتار شوم که تو نباشی. منشأ این احکام عجولانه جز غلبه قوه غضبیه و درشتخویی نیست.

فرموده است: فَصَاحِبُهَا كِرَاكِبِ الصَّغْبَةِ إِنِ اشْتَقَّ لَهَا حَرَمًا وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَفَحَّمًا.

بنا به قولی ضمیر «صاحبها» به حوزه که کنایه از طبیعت عمر و اخلاق اوست باز می گردد. مقصود این است کسی که با دارنده چنین اخلاقی مدارا می کند در صعوبت و دشواری مانند کسی است که بر شتر چموش سوار است. وجه شباهت این است که سوار شتر چموش متحمل سختی زیادی می شود و در عین حال از دو خطر محفوظ نیست: اگر مهار شتر را برای کنترل بسختی بکشد، دماغش پاره می شود و اگر مهار آن را آزاد بگذارد شتر او را به وادی هلاکت پرتاب می کند و چنین است حال کسی که با فردی صاحب چنین خلق درشت معاشرت می کند. اگر به کارهایی که عجولانه انجام می دهد اعتراض کند، این اعتراض منجر به سختی حال و فساد احوال میان آن دو می شود و اگر بر کارهای عجولانه اش سکوت کند و او را به حال خود بگذارد کارهایی که او انجام می دهد

منتهی به اخلال در واجبات می شود و اخلال در واجبات از موارد هلاکت است. قول دیگر این است که ضمیر در صاحبها به خلافت بازگردد و صاحب خلافت کسی است که امر خلافت را به عهده بگیرد و هر گاه عادل باشد و رعایت حق خدا را بکند در مثل مانند کسی است که بر شتر چموش سوار باشد. وجه تشبیه صاحب خلافت با سوار بر شتر چموش، این است که هرکس متولّی امر خلافت شود در مدارای با مردم و نظام بخشیدن کارها به وسیله قوانین حق، و هدایت آنها به راه عدالت آشکار، ناگزیر به سختی دچار می شود که اگر تفریط و تقصیر کند شباهت به کسی دارد که ناقه چموش را آزاد بگذارد و اگر در تحقق حق و انجام کامل آن افراط کند شباهت به کسی پیدا می کند که زمام ناقه چموش را بسختی بکشد. به عبارت دیگر این که سرپرست امر خلافت اگر در حفظ مسائل دین و شرایط آن اهمال و سستی کند تفریط کرده و تفریط او را به هلاکت می اندازد، چنان که صحابه این سستی و اهمال را به عثمان نسبت داده اند و بر سر او آمد آنچه آمد؛ این چنین ولی امری مانند کسی است که زمام ناقه چموش را آزاد بگذارد. و اگر در انجام مراتب حق به مردم سخت بگیرد و در کنجکاوی مبالغه و در مواخذه افراط کند موجب دلتنگی و تنفر طبیعی و پراکندگی آنها می شود و کار خلافت را بر او تباه می کند، زیرا بیشتر مردم باطل را دوست می دارند و از فضیلت حق غافلند. اگر متولّی امر خلافت بر آنها سخت بگیرد مانند کسی خواهد بود که زمام ناقه چموش را سخت بکشد تا دماغش پاره شود. این سخن امام (ع) از تشبیهات لطیفی است که در این جا به کار رفته است.

قول دیگر این که: منظور از ضمیر «صاحبها» نفس مقدّس خودش می باشد و خود را به سوار شتر چموشی که مواجهه با دو خطر است تشبیه فرموده که یا باید از امر خلافت دست بکشد و در گرفتن آن قیام نکند و کناره گیری و عزلت اختیار کند مانند سوار شتر چموش که مهار آن را آزاد گذارد،

و یا برای گرفتن خلافت قیام کند و در طلب آن سخت بکوشد که در این صورت نظام امور مسلمین پراکنده شود و وحدت آنها از هم بپاشد، در این حال مانند کسی است که سوار بر شتری چموش است و زمام آن را چنان می کشد که دماغش پاره می شود.

سیاق کلام امام (ع) و نظام آن، به معنای اول سزاوارتر و به معنای دوم آشکارتر و به معنای سوم به صورت احتمال است.

فرموده است: **فَمَنْبَى النَّاسِ لِعَمْرِ اللَّهِ بِخَبْطٍ وَ شِمَاسٍ وَ تَلَوْنٍ وَ اِعْتِرَاضٍ**

این سخن امام (ع) اشاره دارد به مبتلا شدن مردم به دست مردی که در اعمال و حرکاتش مردد و دودل بود و «خبط» را به عنوان کنایه از امور یاد شده و «شِمَاس» کنایه از طبیعت خشک و خشن عمر می باشد و تَلَوْن و اعتراض کنایه از این است که عمر از نظر اخلاقی حالات گوناگونی داشت و مستقیم نبود. این کلام امام (ع) دارای چندین استعاره است و وجه مشابهت این است که اعمال عُمَر شبیه شتر و اسبی است که طول راه را به صورت زیگزال و نامنظم که کنایه از اضطراب و تردید است طی کند، زیرا او در اعمالش منظم نبود و مردم گرفتار اعمال نامنظم او بودند و شک نیست که عُمَر سخت گیر و پرهیت بود و بزرگان صحابه از او پرهیز می کردند.

بعد از مرگ عمر ابن عباس در مورد مسأله ای که عمر به خطا حکم کرده بود اظهار نظر کرد، به او گفتند که چرا در زمانی که عمر زنده بود نگفتی؟ جواب داد عمر مردی مهیب بود و هیبت او مانع اظهار نظر من شد.

قول دیگر این است که سخن امام (ع) اشاره به گرفتاری مردم است که نظم کار آنها متزلزل شد و اختلاف کلمه پدید آمد و به علت همین تفرقه، زندگی آنها نامنظم شد.

پس از بیان خصلتهای سختگیرانه عمر، امام (ع) بیان می دارد همان گونه

که با اولی صبر کرد با دومی نیز صبر کرد و در ضمن، دو امر را با توضیح زیر متذکر می‌شود:

۱ - طولانی شدن مدّت محروم بودن آن حضرت از امر خلافت.

۲ - سختی اندوهی که به خاطر از بین رفتن حقّش به آن مبتلا بود و معتقد بود که فوت حق خلافت از وی، موجب به هم خوردن نظام دین و عدم اجرای صحیح اسلام بوده است و هر يك از این دو امر مستلزم بخشی از آزاری بوده است که صبر در مقابل آنها نیکو بود.

فرموده است: **حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ جَعَلَهَا فِي جَمَاعَةٍ رَزَمَ آتَى آخِذُهُمْ.**

«حتی» برای بیان سرانجام زندگی عمر می‌باشد و به صورت جواب جمله شرطیه به کار رفته است، بدین معنی که به پایان عمر رسید و راهی که می‌خواست رفت و خلافت را به جماعتی واگذار کرد که طبق نقشه، من هم یکی از آنها بودم.

امام (ع) با کلمه جماعه به اهل شورا اشاره کرده است و خلاصه داستان شورا این است:

وقتی که عمر ضریب خورد بزرگان صحابه بر او وارد شده و گفتند: شایسته این است که عهد خلافت را به کسی بسپری و مردی را که می‌شناسی جانشین خود سازی. عمر جواب داد که دوست ندارم مسؤلیت خلافت را در حال زندگی و مردگی به عهده گیرم. صحابه گفتند آیا اشاره‌ای هم نمی‌کنی؟ عمر جواب داد اگر اشاره کنم می‌پذیرید؟ جواب دادند بلی. عمر گفت برای خلافت، من هفت نفر را شایسته می‌دانم که از رسول خدا (ص) شنیدم آنها اهل بهشتند، آنها عبارتند از:

۱ - سعید بن زید. ولی چون او از فامیل من است صلاح نمی‌دانم که او امر خلافت را به عهده داشته باشد.

۲- سعد بن ابی وقاص

۳- عبدالرحمن بن عوف

۴- طلحه

۵- زبیر

۶- عثمان

۷- علی.

اما آنچه شایستگی سعد را در نزد من مخدوش می‌سازد غرور و بدخلقی اوست. و اما آنچه عبدالرحمن بن عوف را از شایستگی می‌اندازد این است که او قارون این امت است، و اما طلحه به دلیل تکبر و نخوتش شایسته خلافت نیست و زبیر به دلیل حرصش، من وی را در بقیع دیدم که برای يك صاع جو دعوا می‌کرد. مردی شایسته امر خلافت است که سه صدر داشته باشد. عثمان به خاطر دوستی شدیدی که با اقوام و خویشانش دارد شایسته نیست و علی را به دلیل دلبستگی شدید به خلافت و شوخ طبعی شایسته خلافت نمی‌بینم.

آنگاه عمر گفت صهیب سه روز با مردم نماز بخواند و شش نفر اعضای شورا سه روز جلسه تشکیل دهند تا بر یکی اتفاق نظر پیدا کرده و او را به خلافت برگزینند. در این صورت اگر پنج نفر اتفاق نظر پیدا کردند و یکی مخالف بود او را بکشید و اگر سه نفر يك طرف و سه نفر دیگر، طرف دیگر را گرفتند حق با سه نفری است که عبدالرحمن بن عوف با آنهاست و بنا به روایتی، عمر گفت سه نفر دیگر را که عبدالرحمن بن عوف در میان آنها نیست بکشید، و به روایتی دیگر، عمر گفت داوری را به عبدالله عمر واگذارید، هر گروه را که برگزید گروه دیگر را بکشید.

وقتی که اعضای شورا از نزد عمر خارج شدند و برای تعیین تکلیف خلافت شورا تشکیل دادند عبدالرحمن بن عوف گفت من و پسرعمویم

(سعید بن زید) يك سوّم خلافت را سهم می‌بریم، ما از نامزدی خلافت خارج می‌شویم تا بهترین فرد شما را برای خلافت مردم برگزینیم. همه افراد به این امر راضی شدند جز علی (ع) که او را متهم کرد و فرمود: «در این مورد اندیشه خواهم کرد». وقتی که عبدالرحمن از رضایت علی (ع) مأیوس شد به سعد و قاص رو کرد و گفت بیا تا فردی را تعیین کرده و با او بیعت کنیم، با هر کس که تو بیعت کنی مردم بیعت خواهند کرد. سعد گفت اگر عثمان با تو بیعت کند من سوّمین نفر شما خواهم بود و اگر منظورت این است که عثمان خلیفه شود به نظر من علی بهتر است. وقتی عبدالرحمن از قبول سعد مأیوس شد از طرح پیشنهاد جدید خودداری کرد. در این موقع ابوطلحه با پنجاه نفر از انصار آمدند و آنها را بر تعیین خلیفه برانگیختند. عبدالرحمن رو به علی (ع) کرد و دست او را گرفت و گفت با تو بیعت می‌کنم که به کتاب خدا و سنت رسول و روش دو خلیفه (ابوبکر و عمر) رفتار کنی. علی (ع) فرمود بیعتت را می‌پذیرم که به کتاب خدا و سنت پیامبر و اجتهاد خودم عمل کنم. عبدالرحمن دست آن حضرت را رها کرد، رویه عثمان آورد و دست او را گرفت و آنچه را به علی (ع) گفته بود تکرار کرد. عثمان گفت می‌پذیرم. عبدالرحمن همین سخن را با علی و عثمان سه بار تکرار کرد و هر يك همان جواب اول را دادند. پس از آن عبدالرحمن بن عوف گفت خلافت از آن تو است و با او بیعت کرد و مردم نیز با او بیعت کردند.

در نسخه بدلی در عبارت امام (ع) به جای: **زَعَمَ اَنِّي سَادِسُهُمْ** آمده است؛ یعنی پندار عمر این بود که من می‌توانم ششمین نفر اعضای شورا باشم، امام (ع) به دنبال جمله فوق جریان امر را با استغاثه به خدا و پناه بردن به او از چنین شورایی ادامه می‌دهد. «واو» در «**وَاللَّشُّورَى**» یا زاید است و یا عطف است بر محذوفی که مستغاثله بوده است و در این صورت گویا فرموده است: پناه بر خدا از کار عمر و شورایی که تشکیل داد.

امام (ع) به صورت استفهام انکاری آغاز مشکلات را از هنگامی می‌داند که مردم به شك گرفتار شدند که آیا ابوبکر در فضیلت مساوی علی (ع) هست یا نیست، امام (ع) از بروز چنین شکی در ذهن مردم تعجب می‌کند و نتیجه چنین شکی را این می‌داند که آن بزرگوار را با پنج نفر دیگر اعضای شورا مقایسه می‌کنند و او را در منزلت و مقام و استحقاق خلافت همتای آنها می‌دانند.

فرموده است: لِكِنِّي أَسْفَقْتُ إِذْ أَسْفُوا وَ طَرْتُ إِذْ طَارُوا

این کلام امام (ع) استعاره است برای تطبیق حال خود، از لحاظ عدم تسلط بر امور که لزوماً برای حفظ وحدت جامعه مسلمین با خلفا در نمی‌افتاد، با حال پرنده‌ای که به اشاره دیگران پرواز می‌کند یا می‌نشیند.

فرموده است: فَصَغَا رَجُلٌ لِّضِغْنِهِ

این سخن اشاره به سعد بن ابی وقاص است که از امام کناره‌گیری کرد و یکی از افرادی بود که پس از کشته شدن عثمان از بیعت با امام (ع) سر باز زد. و سخن دیگر امام (ع) که فرمود: مَالُ الْأَخْرِ لِيَصْهَرَهُ، اشاره به عبدالرحمن بن عوف است که به دلیل خویشاوندی سببی که با عثمان داشت طرف او را گرفت، زیرا عبدالرحمن بن عوف شوهر ام کلثوم دختر عقبه بن ابی معیط و او خواهر مادری عثمان بود. و به روایتی ام کلثوم دختر کریز است.

این که امام (ع) می‌فرماید: مَعَ هَنِيٍّ وَ هِنِيٍّ، مقصود این است که گرایش عبدالرحمن به عثمان برای دامادی صرف نبود؛ دلایل دیگری نیز داشت. احتمال دارد که این امر به واسطهٔ علاقهٔ او به خلافت بوده باشد و امیدوار بود که خلافت (از طریق عثمان) نهایتاً به او برسد یا غیر اینها.

فرموده است: إِلَىٰ أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجاً حِضْنَتِهِ بَيْنَ نَثِيلِهِ وَ مُعْتَلِفِهِ.

مقصود از «ثالث القوم» عثمان است و مقصود از قیام فعالیت عثمان برای به‌دست آوردن خلافت می‌باشد و برای او حالی شبیه حال شتر را اثبات می‌کند.

و برای او صفت «نَفْحُ الْحَضْنَيْنِ» را که به معنای بالا آمدن دو پهلو بر اثر پرخوری است استعاره آورده است. نَفْحُ الْحَضْنَيْنِ کنایه از استعدادی است که عثمان برای تصرف در بیت‌المال مسلمین داشت و تلاشی است که در این زمینه می‌کرد، چنان‌که او را تشبیه کرده‌اند به شتری که دو پهلویش بر اثر پرخوری بالا می‌آید. و بعضی گفته‌اند «نَفْحُ الْحَضْنَيْنِ» کسی است که از روی تکبر باد به گلو می‌اندازد. جمله دیگری که امام فرمود: بَيْنَ نَثِيلِهِ وَمُعْتَلِفِهِ، به این معنی است که عثمان در میان علفزار و کثافت‌های آن، روزگار می‌گذراند و چنین زندگی خاص چهارپایان است. وجه استعاره این است: چنان‌که شتر و اسب اهمیت زیادی به محل غذا خوردن و سرگین انداختن نمی‌دهند، همچنین عثمان جز به خوشگذرانی و افراط در خوردن و آشامیدن و دیگر خواسته‌های خودش و اقوامش به چیز دیگری توجه نداشت و امور مسلمین و مصالح آنها را در نظر نمی‌گرفت که نتیجه این کار را دید.

فرموده است: وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو آيَةِ يَخْضِمُونَ مَالَ اللَّهِ تَعَالَى خَضْمَ الْإِبِلِ نَيْتَةَ الرَّبِيعِ
 فعل «يَخْضِمُونَ» در موضع حال قرار دارد و مقصود از «مال الله» بیت‌المال است و منظور امام (ع) در «بنی آیه»، بنی اُمیة بن عبد شمس می‌باشد و احتمال دارد که مقصود امام (ع) تمام اقربای عثمان باشد و بنی آیه را از باب غلبه ذکر بر اناث آورده باشد. «خَضْمُ الْإِبِلِ» کنایه از توسعه زندگی آنها از بیت‌المال مسلمین به وسیله عثمان است و از بخشش‌های بی‌جای او مواردی به شرح زیر نقل شده است:

۱- به چهار نفر از قریش که با دخترانش ازدواج کرده بودند چهارصد هزار دینار بخشید.

۲- وقتی که افریقا فتح شد به مروان حکم صد هزار دینار و به روایتی $\frac{1}{5}$ افریقا را بخشید.

۳- از طرق مختلف روایت شده است که ابو موسیٰ اشعری مال زیادی از بصره برای عثمان فرستاد و او میان فرزندان و خانواده‌اش تقسیم کرد. در این هنگام زیاد بن عبید نوکر حرث بن کلات ثقفی در نزد عثمان بود؛ وقتی این کار را دید گریه کرد. عثمان به وی گفت گریه نکن، عُمر برای رضای خدا بیت‌المال را به اقوامش نمی‌داد و من برای رضای خدا به خانواده و اقربایم می‌بخشم.

۴- روایت شده است که عثمان حَکَمَ بن ابی العاص را مأمور جمع‌آوری صدقات قضاعه کرد که بالغ بر سیصد هزار دینار شد و عثمان همه آنها را به حَکَمَ بن ابی العاص بخشید.

۵- ابو مخنف روایت کرده است که عبدالله بن خالد بن اُسَید از مکه با عده‌ای بر عثمان وارد شدند. عثمان دستور داد که سیصد هزار درهم به عبدالله بدهند و به هر يك از افرادی که همراه او بودند نیز صد هزار دینار و این دستور را به عبدالله بن ارقم که رئیس بیت‌المال بود نوشت، عبدالله ارقم این مقدار را زیاد دانست و نامه او را رد کرد. عثمان به او گفت چه چیز سبب شد که نامه مرا رد کنی با این که تو خزانه‌دار من هستی؟ عبدالله پاسخ داد من مسوول بیت‌المال مسلمین هستم و نه خزانه‌دار تو، و اگر خزانه‌دار تو بودم غلام تو بودم و من کار بیت‌المال مسلمین را هرگز برای تو انجام نمی‌دهم. سپس کلیدهای بیت‌المال را آورد و بر منبر آویخت و عثمان کلیدها را به نوکرش «ناثل» سپرد.

واقعی روایت کرده که پس از این جریان عثمان به زید بن ثابت امر کرد که از بیت‌المال سیصد هزار درهم برای عبدالله بن ارقم ببرد. زید بن ثابت با پول نزد عبدالله رفت و به او گفت: ای ابامحمد، امیرالمؤمنین عثمان مرا نزد تو فرستاد و نظرش این است که ما تو را از تجارت بازداشتیم و تو وابستگان نیازمندی داری، این پول را بین آنها تقسیم، و با آن زندگیت را تأمین کن! عبدالله گفت من به تو نیازی ندارم، من کار بیت‌المال را برای بخشش عثمان انجام ندادم، علاوه بر این

اگر این مال از بیت‌المال است مزد من به این مقدار نمی‌رسد و اگر از آن خود عثمان است من به وی نیازی ندارم.

خلاصه بخششهای فراوان و کلان عثمان به اقوام و خویشانش در تاریخ مشهور است، و امام (ع) خوردن بیت‌المال را به وسیله عثمان به خوردن گیاه بهاری به وسیله شتر تشبیه کرده است. مناسبت تشبیه این است که چون شتر از خوردن علف بهاری لذت می‌برد با حرص و میل زیاد آنها را می‌خورد آن گونه که دو پهلویش بالا می‌آید. پُر خوری شتر به این دلیل است که علف بهاری پس از خشک بودن طولانی زمین در زمستان، فرا می‌رسد؛ علاوه بر این علفها تازه و سرسبزند. فراوانی و خوش خوری اموال بیت‌المال به وسیله اقوام عثمان پس از يك فقر طولانی تشبیه شده است.

به شتری که علف بهاری را با میل و حرص پس از پشت‌سر گذاشتن زمستان خشک می‌خورد. تمام گفتار امام در مذمت و توبیخ آنهاست به آن خاطر که حرامهای خدا را مرتکب شدند و این دلیل عدم شایستگی آنها برای خلافت است.

فرموده است: **إِلَىٰ أَنْ أَنْتَكَّتْ قَتْلُهُ وَ أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ وَ كَبِتَ بِهِ بِطْنَتَهُ.**

این کلام امام (ع) اشاره به پیامدهای کار عثمان است و کلمه «قتل» به معنای ریسمان محکم، و در این جا کنایه از استبداد و خودرایی عثمان است، زیرا او در کارها با صحابه مشورت نمی‌کرد. همچنین کلمه «انتکات»، کنایه برای شکسته شدن استبداد به کار رفته که نهایت استبداد، فساد و هلاکت است.

این که امام (ع) فرمود: **أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ**، مجاز در افراد و ترکیب است. **أَمَّا مَجَازٌ** در افراد بدین شرح است: کلمه «إجهاز» در حقیقت برای قتل به‌کار می‌رود که مقتول پیش از قتل جراحات و خونریزی داشته باشد و چون عثمان پیش از قتل با نیزه یا شمشیر زبانها مجروح شده است لفظ اجهاز را امام (ع) مجازاً بر قتل عثمان اطلاق کرده است و این مجاز در افراد است.

اما مجاز در ترکیب: اسناد دادن قتل به عمل عثمان (یعنی قاتلش عملش می‌باشد) در حقیقت این معنی را دارد که عمل قتل از قاتلین صادر نشده است و عمل عثمان سبب قتل او شده است. بنابراین صحیح است که اجهاز به سبب فاعلی نسبت داده شود، یعنی همان چیزی که مردم را بر کشتن او واداشت و این از اقسام مجاز رایج است.

همچنین کلام امام (ع) که فرمود: **وَ كَبَّثَ بِهٖ بَطْنَتَهٗ**، مجاز در اسناد و ترکیب است زیرا به سر در آمدن، در حقیقت به حیوان نسبت داده می‌شود و چون عثمان کارهایی از قبیل تصرف فراوان بیت‌المال انجام داد که از آن به پرخوری تعبیر شده است و مردم بر او خشمگین شدند. استمرار تصرف بیت‌المال در مدت خلافت متزلزلی به سوار متزلزلی شباهت داشت که می‌ترسید هر لحظه به سر در آید. از جهت پرخوری شبیه اسبی بود که هر لحظه انتظار به سر در آمدنش بود و به همین دلیل نسبت به سر در آمدن به عثمان نسبت مجازی است.

فَمَا رَاعِنِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ، يَتَّشَلُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ .
إِلَيَّ متعلق به اسم فاعل محذوف است و تقدیر کلام **مُقْبِلُونَ إِلَيَّ** می‌باشد. و فاعل فعل «**رَاعِنِي**»، یا بنا به نظر علمای نحو کوفه جمله اسمیه است، زیرا آنها مجاز می‌دانند که جمله فاعل واقع شود. یا مفهومی است که جمله اسمیه بر آن دلالت داشته و آن را تفسیر می‌کند و تقدیر جمله در این صورت چنین است: **فَمَا رَاعِنِي إِلَّا أَقْبَالَ النَّاسِ إِلَيَّ**، و این برابر نظر علمای نحو بصره است، زیرا آنها جایز نمی‌دانند که جمله فاعل قرار گیرد.

نظیر کلام امام (ع) این آیه شریفه است « **ثُمَّ بَدَّالَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَجُنَّهُ حَتَّى حِينٍ** »^۶.

۶ - سورة يوسف (۱۲): آیه (۳۵): و با آنکه دلایل روشن پاکدامنی و عصمت یوسف را دیدند باز چنین

صلاح دانستند که یوسف را چندی زندانی کنند.

(در این آیه شریفه به قول کوفیان جمله «لَيْسَ جُنْثَةً» فاعل است و به قول اهل بصره به تأویل مصدر مفهوم جمله، فاعل است).

فعل «يُثَالَوْنَ» یا خبر دوم است برای مبتدا یا حال است برای فعل «راعی» و یا عاملی است که در الّی عمل کرده است.

تمام سخن امام (ع) اشاره‌ای است به ازدحام مردم بر او برای بیعت، پس از کشته شدن عثمان. امام (ع) کثرت ازدحام و انبوهی مردم را برای بیعت به یال کفتار تشبیه کرده است و مناسبت تشبیه زیادی موی گردن کفتار است که به صورت قائم و پشت سر هم قرار دارد و عرب به دلیل انبوه بودن یال کفتار آن را عُرف می‌نامد. کیفیت روآوردن مردم به آن حضرت و پیایی آمدن ایشان، شباهت به یال کفتار پیدا کرده است.

فرموده است: حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ وَ شُقَّ عِطْفَايَ

این عبارت اشاره به نهایت ازدحام مردم در اطراف حضرت است و منظور از «حَسَنَانِ» حَسَن و حسین فرزندان آن حضرت می‌باشد و پاره شدن عبای حضرت به علت فراوانی مردم در هنگام نشستن در اطراف آن حضرت به هنگام ایراد خطابه بوده است. به روایتی دیگر منظور از «شُقَّ» آزدگی بود که در دو پهلوئی حضرت ایجاد شد و یا این که پیراهنش به علت ازدحام مردم که در اطرافش نشسته بودند از دو طرف پاره شد.

به کار بردن لفظ «عِطْفَيْنِ» برای دو طرف پیراهن اطلاق مجازی است به علاقه مُجاور بودن آن با بدن انسان، و از عادت عرب این است که فرمانروایانشان مانند همه مردم در هنگام خطابه زیاد تشریفات قائل نمی‌شوند، و ازدحام مردم یا برای ایجاد شادمانی در امام بود و یا به خاطر کم ظرفیتی آنها.

سید مرتضی (رضی) حکایت کرده است که اباعمر محمدبن عبدالواحد غلام ثعلب، کلام امام (ع) را که فرمود: وُطِئَ الْحَسَنَانِ، به دو انگشت پا تعبیر کرده

است، همچنان که مشنفری در شعر خود «حسن» را به این معنی آورده است:
 مهضومة الكشحين خرماء الحسن: ۶م

نقل شده که امیرالمؤمنین (ع) در آن روز به هنگام بیعت مانند نشستن رسول الله (ص) دو زانو نشسته بود که به قرقضاء معروف بود و آن جمع کردن زانوها و زیر بدن قرار دادن است، چون مردم برای بیعت با آن حضرت تجمع کرده بودند مزاحمت ایجاد کردند تا این که دو انگشت پای حضرت آسیب دید و پایین ردایش پاره شد و مراد حسن و حسین (ع) نیست زیرا که آن دو مانند دیگر حاضران بزرگسال بودند. و این نقل، نقل اول را تأیید می کند. اما باید دانست، این که امام (ع) حسن و حسین (ع) را قصد کرده باشد به معنای کل خطبه نزدیکتر است.

فرموده است: مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَّ بِيضَةِ الْغَنَمِ.

کلمه «مجمعین» در این عبارت مانند کلمات قبل امام، حال است و عمل کننده در مجتمعین و کلمات حال قبلی يك فعل و یا به قولی دو فعل «وُطِيَّ» و «شُقَّ» است. امام (ع) اجتماع مردم را در اطراف خود به گله گوسفند تشبیه کرده است و وجه تشبیه روشن است. احتمال دارد که حضرت در وجه تشبیه علاوه بر ازدحام معانی دیگری نیز در نظر گرفته باشد و آن این که مردم را به دلیل ندانستن این که چه چیز را باید کجا قرار داد، و کمی درک و عدم رعایت ادب آنها را به گوسفند تشبیه کرده باشد و عرب گوسفند را به کم فهمی و کم هوشی توصیف می کند.

فرموده است: فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِنَاكَسَتْ طَائِفَةٌ وَمَرَقَتْ أُخْرَىٰ وَفَسَقَ آخَرُونَ
 مقصود امام (ع) از «ناکشین» طلحه و زبیر است، چه آنها با امام (ع) بیعت

کردند و با راه اندازی جنگ جمل بیعتشان را شکستند و همچنین کسانی که از طلحه و زبیر پیروی کردند جزو ناکثین می‌باشند. و مراد امام(ع) از مارقین، خوارج و از قاسطین و فاسقین، اصحاب معاویه می‌باشند و این اسمها (ناکثین، مارقین و قاسطین) قبلاً به وسیله پیامبر(ص) بیان شده هنگامی که آن حضرت به امام(ع) خبر داد که بزودی بعد از من با ناکثین و مارقین و قاسطین خواهی جنگیدی. و این که امام(ع) خوارج را با کلمه (مُرُوق) توصیف کرده است برای این است که (مُرُوق) عبارت از پرتاب تیر و خروج آن از کمان است، و چون خوارج در آغاز در جاده حق بودند و سپس، به گمان خودشان، در طلب حق مبالغه کردند تا آنجا که از حق دور شدند، و به این دلیل استعاره آوردن لفظ مَرُوق به خاطر مشابهت، زیباست.

پیامبر (ص) از آنها به همین لفظ خبر داده بود، آنجا که فرمود: *يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَةِ*، (از دین چنان که تیر از کمان خارج شود خارج می‌شوند).

و اما توصیف اهل شام به فاسقان برای این است که مفهوم فسق یا قسط خروج از راه و روش حق است و اینان چنین بودند به این دلیل که از اطاعت و فرمان حضرت علی(ع) خارج شدند و اطلاق یکی از دو لفظ قاسط، یا فاسق به همین اعتبار است.

فرموده است: *كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا كَلَامَ اللَّهِ يَقُولُ «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجَعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا قِسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»*

این کلام امام(ع) تذکری است به هر سه طایفه ناکثین، قاسطین و مارقین و هرکس که احتمالاً تصور می‌کند حق در روش آنهاست و با این تصور با امام(ع) مخالفت کرده و جنگ به راه می‌انداختند. جنگ راه انداختن آنها به خاطر برتری جویی بود که در امور دنیا طالب آن بودند و همین برتری جویی

موجب کوشش آنها در جهت فساد در زمین و کناره گیری آنها از آخرت می شد. سخن امام (ع) بهانه جویی روز قیامت آنها را از میان می برد که نگویند ما از حق غافل بودیم و اگر این آیه را می شنیدیم آن را می پذیرفتیم و مرتکب این اعمال نمی شدیم.

عمل مخالفان امام (ع) چنان بود که گویا کلام خدا را نشنیده اند (نقیض تالی) و با این حالت مخالفت با امام (ع) را جایز می دانستند (نقیض متصله). امام (ع) با کلام خود عذر آنها را به مسخره می گیرد و در حقیقت بیان می دارد این گروهها برای آنچه انجام می دهند عذری ندارند، و سپس عذر آنها را تکذیب کرده، نتیجه ای را که از قضیه شرطیه متصله می گرفتند باطل می کند و با سوگندی که به خدا یاد می کند بطلان نظر آنها را تأکید می نماید، آنجا که می فرماید: بَلَىٰ وَ اللَّهُ لَقَدْ سَمَعُوهَا وَ وَعَوْهَا وَ لَكِنَّهُ حَلِيَّتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ: «سوگند به خدا آنها کلام خدا را شنیده و فرا گرفته اند ولی دنیا در پیش چشمشان جلوه کرده است.»

توضیح سخن امام (ع) این است که صرف نشنیدن کلام خدا دلیل بر مخالفت نمی شود، بلکه مخالفت آنها به خاطر دنیاخواهی آنهاست نه به خاطر نشنیدن کلام خدا. و وقتی دنیا خواهی باشد صرف شنیدن کلام خدا سبب عدم مخالفت نمی شود و همین دنیاخواهی دلیل کارهایی است که انجام دادند.

فرموده است: **أَمَّا وَالَّذِي خَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَّهَ النَّسْمَةَ لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَى آخِرِ.**

امام (ع) شرح حال خلفای سه گانه و شکایت و تظلم در امر خلافت و نکوهش شورا و پیامدی را که موجب شد امام (ع) از حد خود پایین بیاید و در ردیف افراد دیگر شورا قرار گیرد توضیح داده سپس به بیان دلایلی می پردازد که موجب پذیرفتن خلافت، پس از رد آن، شد و سخن خود را با سوگندی عظیم و

دو صفت بارز حق تعالی که، فالق الحبه و باری النسمة، است آغاز می کند. صفت اول یعنی «فَالِقُ الْحَبَّةِ» در قرآن کریم آمده است: «فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى» دلیل این که امام (ع) خداوند را با «فَالِقُ الْحَبَّةِ» و «بَارِئُ النَّسَمَةِ» توصیف و تعظیم کرده آن است که این دو نشانه عظمت خداست، زیرا بیان کننده لطف آفرینش است و با کوچکی حجم، اسرار فراوانی از حکمت و تازگیهای از صنع که نشانه آفریننده حکیم می باشد دارا می باشند.

برای فالق الحب دو معنی نقل کرده اند به شرح زیر:

۱ - ابن عباس و ضحاک گفته اند: «فَالِقُ الْحَبِّ» یعنی خالق دانه، بنابراین معنای سخن امام (ع) که فرمود: «فَلَقَ الْحَبَّةَ»، همانند گفتار دیگر امام (ع) است که فرمود: «فَطَّرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ».

۲ - آنچه جمهور مفسران گفته اند این است که «فَلَقَ حَبَّةَ» شکافی است که در وسط دانه قرار دارد. توضیح سخن مفسران این است که چون نهایت کمال دانه گندم آن است که بوته بثمر شود به طوری که برای حیوانات مفید باشد، خداوند در وسط آن شکافی قرار داده است، تا وقتی در زمین مرطوب قرار گیرد و مدتی بر آن بگذرد، از قسمت بالای شکاف دانه، ساقه گیاه به سمت هوا رشد کند و از قسمت پایین شکاف دانه ریشه آن به زمین فرو رود و ماده لازم را برای گیاه جذب کند و در این رویش و پویش تازگیهای از حکمت به شرح زیر است که گواه بر وجود صانع حکیم و مدبر است:

اول - اگر طبیعت این دانه چنین است که از عمق زمین به سمت بالا رشد کند، پس چگونه است که هم به سمت بالا و هم به سمت پایین رشد می کند؟ چون دو امر متضاد از يك دانه ظاهر می شود می فهمیم که این کار تنها از طبیعت سر نمی زند، بلکه مقتضای حکمت الهی است.

دوم - ما در اطراف ریشه های گیاه نهایت ظرافت و لطافت را می بینیم که

اگر آنها را با کمترین نیرو بفشرد آب می شوند؛ در عین حال با همین لطافت قادرند زمین سخت را بشکافند و در لابلا و دل سنگها نفوذ کنند. وجود این نیروی شدید در این اجرام لطیف و ضعیف ناگزیر باید به تقدیر خداوند عزیز و حکیم باشد.

سوم - طبایع چهارگانه در يك میوه وجود دارد، مانند ترنج که پوستش گرم و خشك، گوشتش سرد و تر، ترشی آن خشك و سرد، و دانه آن گرم و خشك است. پیدایش این طبایع متضاد از يك میوه ناگزیر باید به دستور خداوند حکیم باشد.

چهارم - هرگاه در یکی از برگهای درختی که از يك دانه به وجود آمده است بنگری در آن خط مستقیمی را مانند نخاع بدن انسان می بینی که مرتب از آن انشعابی جدا می شود و از آن انشعاب، انشعاب دیگری تا به آن حد می رسد که انشعابات، با چشم دیده نمی شود، اقتضای حکمت الهی این است که قوه جاذبه این برگها را قوت ببخشد تا بتواند اجزای لطیف زمین را از این مجرای تنگ جذب کند. هرگاه به عنایت خداوند سبحان در چگونگی يك برگ واقف شدی خواهی دانست که عنایت خداوند در تمام درخت کاملتر است و البته عنایت خداوند در تمام گیاهان کاملترین است، پس از این که دانستی تمام گیاهان برای استفاده حیوانات آفریده شده خواهی دانست که عنایت خداوند در خلق حیوانات کاملتر است و وقتی دانستی که آفریدن حیوانات برای انسان است، خواهی دانست که انسان نزد خداوند پرارزش ترین مخلوقات عالم است که خداوند او را از هر نظر گرمی داشته، همچنان که فرموده است: *و لقد کرمتا بنی آدم ...* و نیز در باب اکرام به وی فرموده است: *وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا.*

برای دریافت معنای «نَسَمَةٌ» لازم است که عجایب صنع خدا را در بدن

انسان در کتب تشریح مطالعه کنی و ما به بخشی از آنها در خطبه اول اشاره کردیم. پس از دانستن مطالب فوق امام (ع) از جمله دلایل پذیرفتن خلافت سه چیز را نام می‌برد:

۱ - حضور جمعیت فراوان برای بیعت با آن حضرت.

۲ - دلیلی برای ترك قیام نمی‌دید، زیرا به ظاهر حجّت بر او تمام بود و یاور برای طلب حق وجود داشت.

۳ - عهدی که خداوند از علما گرفته است که منکرات را بر طرف سازند و ظالمان را نابود کنند و با داشتن قدرت ستمها را از ریشه برکنند.

تحقق دو دلیل اول شرط تحقق دلیل سوم است، زیرا با بیعت نکردن مردم با امام و نبودن یاور، منکرات از بین نمی‌رود (و ستمگر سرکوب نمی‌شود). امام (ع) «كِظَّة» ظالم را کنایه از قدرت ظالم، «وَسَعْب» مظلوم را کنایه از شدت مظلومیت او آورده است.

فرموده است: **لَأَلْقِيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا**

این جمله وصفی از اوصاف ناقه است که امام (ع) برای خلافت یا امت استعاره آورده و کنایه از این است که اگر برای دفع ظلم نبود همان‌گونه که در ابتدا خلافت را رها ساخته بود اکنون نیز رها می‌ساخت. چون کلمه غارب به صورت استعاره در عبارت آمده است امام (ع) لفظ حبل را (ریسمان) بر آن اطلاق و استعاره را ترشیحیه فرموده است. این جمله را در اصل برای ناقه به‌کار می‌برند، آنگاه که مهارش را بر گردنش افکنده و برای چرا رهایش کنند.

فرموده است: **وَلَسَقِيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسٍ أَوْلَاهَا**

امام (ع) عبارت «سقی» را نیز، برای ترك خلافت، استعاره بکار برده و با لفظ «كأس» آن را ترشیح کرده است. مناسبت استعاره این است که نوشیدن با جام غالباً لازمه‌اش وجود مستی و غفلت و بی‌خبری بوده است، (وادار کردن

امام(ع)) به اعراض از خلافت در آغاز موجب واقع شدن مردم در حالتی شد که امام(ع) آن را طَخِيَّةٌ عَمِيَاءُ نامید و این موجب سرگردانی بسیاری از مردم و گمراهی آنان گردید و حالتی شبیه مستان، بلکه بدتر از آن پیدا کردند. بنابراین شایسته و زیباست که امام(ع) ترك خلافت را به نوشاندن با جام تعبیر کرده است.

فرموده است: **وَلَا لَقَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَطْفَةِ عَنَزٍ**

این جمله عطف به جمله ماقبل است و از آن فهمیده می شود که امام(ع) طالب دنیا بوده و دنیا در نزد آن حضرت ارزشی داشته است ولی نه به خاطر خود دنیا و طمع در خلافت به دلیل خلافت، بلکه برای نظام بخشیدن به خلق و اجرای امورشان بر قانون عدالت، همان گونه که خداوند از علما برای اجرای این امور پیمان گرفته است چنان که حضرت اشاره فرمود.

کلام امام(ع) به صورت قَضِيَّةٌ شَرْطِيَّةٌ مَتَّصِلَةٌ آمده است. بدین توضیح که اگر حضور حاضران نبود و کسی بر یاوری حق قیام نمی کرد، و خداوند از علما بر انکار منکرات، با داشتن قدرت، پیمان نمی گرفت خلافت را چنان که اول رها کردم اکنون نیز کنار می گذاشتم در آن صورت می دیدید که دنیای شما در نزد من به اندازه آب بینی بز هم ارزش نداشت.

و اما درباره داستان مربوط به این خطبه که مردی از اهل سواد، سواد عراق، در حال ایراد خطبه به امام(ع) نامه ای داد ابوالحسن کیدری گفته است: در کتب قدیم دیده ام که در نامه ای که آن مرد به امام(ع) داد تعدادی سؤال نوشته شده بود و از حضرت جواب می خواست به شرح زیر:

۱ - چه حیوانی است که از شکم حیوانی بیرون آمد و میان آنها نسبتی

نبود؟ امام(ع) جواب داد: یونس بن متی که از شکم ماهی درآمد.

۲ - آن چیست که اندک آن حلال بود و زیاد آن حرام؟ امام(ع) فرمود: رود

طالوت، که خداوند فرمود: «إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرُقَةً بِبَيْدِهِ»^۷

۳- آن کدام عبادت است که اگر کسی انجام دهد یا ندهد مستوجب عقوبت می شود؟ امام (ع) فرمود: نماز در حال مستی.

۴- آن کدام پرنده است که جوجه و مادر ندارد؟ امام (ع) فرمود مرغ حضرت عیسی (ع) است که خداوند می فرماید: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي»^۸

۵- مردی هزار درهم قرض دارد و هزار درهم، هم نقد دارد. شخصی ضمانت او را می کند و يك سال از آن می گذرد، زکات هزار درهم به عهده ضامن است یا بدهکار؟

امام (ع) جواب داد، اگر به اجازه بدهکار ضمانت کرده زکات به عهده بدهکار است و اگر بدون اجازه بدهکار ضمانت کرده زکات به عهده ضامن است.

۶- جماعتی به حج رفتند و در خانه ای از خانه های مکه فرود آمدند که کبوترانی در آن خانه بودند و یکی از آنها (موقع خروج از منزل) در را بست و پیش از آن که به خانه بازگردند کبوتران از تشنگی مردند، کفاره بر کدامیک از آنها واجب است؟

امام (ع) پاسخ دادند: بر کسی که در را بسته و کبوتران را از خانه بیرون نکرده و برایشان آب نگذاشته است.

۷- چهار نفر در يك مجلس به زنا کردن مردی شهادت می دهند. حاکم

۷- بقره (۲): آیه (۲۴۹): وقتی که طالوت به جنگ جالوت می رفت سپاهیان او بسختی تشنه بودند و به رودی رسیدند. خداوند سپاهیان او را به تحمل سختیها امتحان کرد و فرمود هر کس جز يك مشت، آب نخورد. همه آب فراوان خوردند جز اندکی.

۸- سوره مائده (۵): آیه (۱۱۰): هنگامی که از گل شکل مرغی به امر من ساخته و در آن دمیدی تا به

دستور رجم او را صادر می‌کند، یکی از آن چهار نفر شاهد، در سنگسار زانی شرکت می‌کند و سه نفر دیگر شرکت نمی‌کنند؛ پس از بازگشت از سنگسار کردن، آن مرد شاهد قبل از آن که زانی بمیرد از شهادت خود باز می‌گردد و سه نفر دیگر بعد از مرگ زانی از شهادتشان بر می‌گردند. دیه این مرد بر کیست؟
 امام (ع) فرمود: بر آن مرد شاهد که در سنگسار شرکت کرده و دیگر افراد سنگسار کننده.

۸ - دو نفر یهودی به مسلمان شدن يك يهودی شهادت می‌دهند، آیا شهادتشان قبول است؟ امام (ع) فرمود شهادتشان پذیرفته نیست زیرا یهود تغییر دادن دین خدا و گواهی دادن به ناحق را جایز می‌دانند.

۹ - دو نفر نصرانی شهادت می‌دهند که يك فرد نصرانی، یا یهودی، یا مجوسی مسلمان شده است شهادت این دو نفر چگونه است؟
 امام (ع) فرمود شهادت آنها به دلیل فرموده خداوند متعال که می‌فرماید: «وَلَا تَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةَ لِلدِّينِ لَلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى»^۹ قابل قبول است، آن که از عبادت تکبر نکند شهادت دروغ نمی‌دهد.

۱۰ - کسی دست دیگری را قطع می‌کند و چهار نفر شاهد در محضر حاکم بر قطع دست شهادت می‌دهند و نیز شهادت می‌دهند کسی که دستش قطع شده زنای محصنه انجام داده است. حاکم تصمیم می‌گیرد مرد زناکار را رجم کند اما او قبل از سنگسار شدن می‌میرد، آیا دیه دست او بر قطع کننده واجب است؟
 امام (ع) فرمود تنها دیه دست بر کسی که دست را قطع کرده لازم است. اما اگر شهادت دهند که دزدی کرده به میزانی که موجب حد می‌شود، دیه دست او بر قطع کننده آن واجب نیست. خدا از همه داناتر است.

۹ - سوره مائده (۵) آیه (۸۲): مسیحیان را نزدیکترین کسان به مؤمنان می‌یابی همانها که می‌گویند ما

۴ - از خطبه‌های آن حضرت

بِنَا أَهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلَمَاءِ، وَتَسَمَّيْتُمْ العُلَيَاءَ، وَبِنَا أَنْفَجَرْتُمْ عَنِ السَّرَارِ، وَفَرَّ سَمْعٌ لَمْ يَنْفَعِهِ الوَاعِيَّةُ، وَكَيْفَ يُرَاعِي الثِّبَاءَ مَنْ أَصَمَّهُ الصَّيْحَةُ، رُبِطَ جَنَانٌ لَمْ يُفَارِقْهُ الحَقْمَانُ؛ مَا زَلْتُ أَنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ العَدْرِ، وَأَتَوَسُّمُكُمْ بِجَلِيَّةِ المُنْتَرِينَ سَتَرْتَنِي عَنْكُمْ جَلْبَابُ الدِّينِ، وَبَعَّرْتَنِيكُمْ صِدْقُ النِّيَّةِ، أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ الحَقِّ فِي جَوَادِ المَضَلَّةِ حَيْثُ تَلْتَقُونَ وَلَا ذَلِيلَ، وَتَحْتَفِرُونَ وَلَا تُمِيهُونَ، اليَوْمَ أَنْطِقُ لَكُمْ العَجَمَاءَ ذَاتِ البَيَانِ، غَرَبَ رَأْيُ أَمْرِي، وَتَخَلَّفَ عَنِّي، مَا شَكَّكَتُ فِي الحَقِّ مُذْ أَرَيْتُهُ، لَمْ يُوجِسْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ خَيْفَةً عَلَى نَفْسِهِ: أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الجُهَالِ وَذُولِ الضَّلَالِ. اليَوْمَ تَوَاقَفْنَا عَلَى سَبِيلِ الحَقِّ وَالبَاطِلِ، مَنْ وَفَّقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظَلْمَا.

تَسَمَّيْتُمْ: بر کوهان شتر سوار شوید	سَمَعَهُ: علامت
السُّرَار: یکی، دو شب آخر ماه که ماه پنهان	سُنَنِ الحَقِّ: راه و روش حق
است	فَاهَبَتِ البِئْرُ: آب چاه در آمد
وَقَرَّ: سنگینی در گوش	غَرَبَ: پنهان شد
فَقِهْتَ الامرَ: آن را فهمیدم	أَوْجَسَ: ترسید و عقب نشینی کرد
وَاجِعِيَّة: فریاد زننده	ظَلْمًا: تشنگی
ثَبًا: صدای آهسته	

«به وسیله ما از ظلمتهای کفر و ضلالت به نور حق هدایت شدید و بر کوهان بلند یقین سوار شدید و به وسیله ما از تاریکیهای جهل و گمنامی بیرون آمدید. کرباد گوشی که حق را شنید و پند نگرفت، چگونه صدای خفیف را می شنود کسی که از شنیدن صدای بلند خودداری کرده است [منظور از صدای بلند دعوت پیامبر(ص) و منظور از صدای خفیف دعوت امام (ع) است]، دلی که از خوف خدا نلرزد بی تپش باد، من همیشه منتظر عواقب حيله گری شما (طلحه و زبیر) بودم، به فراست دریافته بودم که شما به لباس فریب خوردگان در آمدید، دین داری من موجب شد که شما مرا به درستی شناسید و روشن ضمیری من باطن شما را برایم آشکار ساخت. من شما را به راه حق راهنمایی کردم وقتی که در جاده گمراهی اجتماع کرده بودید و راهنمایی نداشتید، چاه می کندید ولی آب به دست نمی آوردید. امروز چنان حقانیت خود را اثبات می کنم که حیوانات بی زبان هم آن را فهمیده و به آن اعتراف کنند. دور باد از من اندیشه کسی که از من تخلف کند زیرا از زمانی که حق را شنیده ام هرگز در آن شك نکرده ام، ترس موسی (ع) هرگز برای خود نبود بلکه از آن می ترسید که نادانان پیروز شوند. و قدرت به دست گمراهان بیفتد. امروز ما بر سر دو راهی حق و باطل رسیده ایم هر کس به آب اعتماد کند تشنه نمی شود».

نقل کرده اند که این خطبه را امام (ع) پس از قتل طلحه و زبیر ایراد فرموده است.

باید دانست که این خطبه از فصیحترین سخنان امام (ع) است و بسیاری از مقاصد پندآموزی که جان انسان را صفا می بخشد در بر دارد، با این که در نهایت اختصار بیان شده است. از فصاحت عجیب و بلاغت شگفت آور این خطبه این است که هر جمله ای به تنهایی معنایی مفید و مستقلی دارد و در عین حال چنان که بیان خواهیم کرد دارای نظم و ترکیب زیبایی است.

فرموده است: **بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلُمَاءِ**

منظور از ضمیر «بنا» آل رسول (ص) است و خطاب امام (ع) به حاضران در آن زمان از مخالفان قریش و طلحه و زبیر است، ولی درباره دیگران هم صدق می‌کند و مقصود این است که ما وسیله هدایت شما شدیم به سوی انوار دین و آنچه خدا از کتاب و حکمت برای هدایت مردم نازل کرده و دلایلی که حق و باطل را از هم جدا می‌سازد؛ در حالی که شما در تاریکیهای نادانی قرار داشتید و این هدایت دعوت به خدا و آمرزش مردم برای رسیدن به پیشگاه خداست.

فرموده است: **تَسَنَّمْتُمُ الْعَلِيَاءَ**

به وسیله این هدایت و شرافت اسلام، ارزش شما بالا رفت و نامتان عظمت یافت.

چون امام (ع) صفت سنام را با عنایت به ناقه برای علیا استعاره آورده با ذکر «تَسَنَّمْتُمْ» آن را استعاره ترشیحیه کرده است. «تَسَنَّمْتُمْ» عبارت از سوار شدن بر کوهان و کنایه از بلندی شأن مردم است.

فرموده است: **وَبِنَا انْفَجَرْتُمْ عَنِ السَّرَارِ**

چون قریش در جاهلیت در تاریکی جهل و گمنامی می‌زیسته‌اند، امام (ع) لفظ سرار را برای کیفیت زندگی آنها استعاره آورده است و لفظ انفجار را برای بیرون آمدن آنها از تاریکی جهل به روشنائی اسلام و شهرتشان در میان مردم جهان به صورت استعاره بیان فرموده است و به این دلیل است که آنان را در روشنائی و شهرت به سپیده‌دم که از دل تاریکی طلوع می‌کند، تشبیه کرده است.

فرموده است: **وَقَرَّ سَمْعُ لَمْ يَفْقَهُ الْوَاوِئِيَةَ**

پس از بیان فضیلت آل محمد (ص) امام (ع) برای گوش‌هایی که کلام رهبر را نمی‌شنود و او را سبب هدایت خود نمی‌داند و از شنیدن مقاصد کتب الهی و

سخنان انبیا و دعوت کنندگان به خدا بهره نمی برد نفرین کرده و می فرماید شایسته چنین گوشی این است که کر باشد، زیرا فایده ای که از گوش منظور است این است که مقصود حکمت‌های الهی را دریابد و نفس را در جهتی که سبب کمالش می شود هدایت و او را برای رسیدن به کمال و به پیشگاه حق متعال یاری کند. وقتی که نفس از تحصیل امور مفید به وسیله شنیدن، روی گردان باشد چه بسا اموری را دریافت کند که منجر به بدیها شود و او را به پستی بکشاند، در این صورت همان به که چنین گوشی کر باشد.

کسانی که فعل «وَقَر» را مجهول قرائت کرده اند، مقصودشان این است که خداوند چنین گوشی را کر کند و چنین کلامی به عنوان تمثیل به هنگام توبیخ و سرزنش مردم که از اوامر و دستورات خدا اعراض کرده اند آورده می شود.

کلمه «وَاعِیة» کنایه از نفس خود حضرت است، زیرا آن حضرت با صدای بلند و موعظه حسنه آنها را تبلیغ کرد و به الفت و محبت برانگیخت که وحدت مسلمین را بر هم نزنند، ولی آنها نپذیرفتند. دلیل ارتباط جمله: «وَقَرَّ سَمْعٌ لَمْ یَفْقَهِ الوَاعِیة، با جملات قبل این است: امام (ع) در آغاز اشاره به فضیلت خود بر آنان فرمود و این که آن حضرت کسی است که فضیلت و شرف از ناحیه او کسب می شود. با این حال آنها از امام (ع) کناره گیری کرده از فرمان و اطاعت او با تکبر سرباز زدند و همین مخالفت آنها موجب شد که امام (ع) آنها را نفرین کند که چگونه دلایل پیروی از حضرتش را در نیافتند بعد از آن که همه را شنیده بودند. و این مانند مثلی است که گفته اند: یکی از علما به شاگردش که رقیب او شده و مدعی بود که فضیلتش همچون استاد است گفت: توبه وسیله من از نادانی بیرون آمدی و منزلت در میان مردم زیاد شد و من سبب بزرگواری تو شدم حال بر من تکبر می کنی؟ گوشت کرباد چرا سخن مرا نشنیدی و قبول نکردی؟

فرموده است: كَيْفَ يُرَاعِي النَّبَأَ مَنْ أَصَمَّتْهُ الصَّيْحَةُ

امام (ع) لفظ «نبأ» را برای فراخوانی و صدا زدن آنان به راه حق استعاره آورده است و نیز لفظ «صیحه» را برای خطاب خدا و رسولش به مردم استعاره بکار برده است. «نبأ» که عبارت از صدای آهسته است کنایه از ضعف دعوت آن حضرت نسبت به نیرومندی دعوت خدا و رسول می باشد. توضیح آن که صدای خفی در برابر صدای بلند شنیده نمی شود، زیرا ویژگی حواس این است که با وجود صدای بلند، صدای ضعیف را نشنود؛ چون شخص متوجه صدای بلند می شود و از شنیدن صدای خفیف غافل می ماند و کلام امام (ع) در جذب مردم و مورد قبول واقع شدن ضعیف تر از کلام خدا و رسول است.

کلام خدا و رسول صدای بلندتری برای مردم در دعوت به حق ایجاد می کند و کلام امام (ع) نسبت به آنها، صوت خفیف تری به وجود می آورد.

نسبت دادن کری (اصمام) به صیحه استعاره ترشیحی است و کنایه است از رسایی کلام مکرر خدا به گوش مردم به حدی که شنوایی آنها را از کار انداخته و چیزی را نمی شنوند؛ بویژه، صدای ضعیف را چنان که هر کس را صیحه کر نموده است صدای خفیف را نمی شنود. این سخن امام (ع) برای رفع تکلیف خودش می باشد زیرا پند آن حضرت برای آنها ثمربخش نیست و همین نشنیدن پند و معذوریت آن حضرت در عدم تکلیف در هدایت آنها، مذمت و سرزنش آنهاست. دلیل ارتباط این سخن امام با جمله قبل که به این مفهوم بود: گوشتان کر باد چگونه سخن مرا نمی پذیرید، این است که امام (ع) در جهت ملامت آنها به خاطر نپذیرفتن سخنش فرموده: چگونه سخن مرا بشنوند کسانی که سخن خدا و رسول را با آن که بارها به گوششان خورده بود و اعتقاد فراوانی به آن داشتند نپذیرفتند، و چگونه گوششان توانایی شنیدن کلام مرا داشته باشد با آن که ندای خداوند متعال گوش آنها را کر کرده است:

فرموده است: رَبَطَ جَنَانٌ لَّمْ يُفَارِقَهُ الْحَقَّقَانِ

«خفقان» نیایشی است برای دل‌های خائف و ترسناک، آنها که همیشه از خشیت خدا هراسناکند و چون دوری از عذاب خدا را امیدوارند دارای آرامش و اطمینان و ثبات قدم می‌باشند و پرهیزگاری سبب آرامش و اطمینان دل می‌شود. بعضی «رَبَطَ» را مجهول خوانده‌اند که نتیجه چنین می‌شود: «خداوند قلب‌های خائف از خود را سکون و آرامش می‌بخشد و آنها را در درجهٔ خائفان قرار می‌دهد. مفهوم کلام امام (ع) این است که خائفان از حق، مواظب امور نهی شده هستند و به طاعت خدا می‌پردازند.

ارتباط این کلام امام (ع) که مفهوم ستایش دارد با جملهٔ ماقبل که معنای نکوهش داشت این است که بیان بزرگواری و فضیلت داشتن در زمینهٔ توبیخ به این منظور است که توبیخ شدگان، راه صاحبان فضیلت را بروند و صفات آنها را داشته باشند و این رویه بزرگترین روش و زیباترین نتیجه‌گیری برای همگون ساختن مردم با اهل فضیلت است. گویا امام (ع) می‌فرماید: چگونه به سخن من توجه کند آن که به سخن خدا و رسول توجه نکرده است؟ خدا به خائفان خبر بدهد، آنها که اوامر خدا را رعایت می‌کنند و از عذاب خدا می‌ترسند. چه ضرری دارد برای شما اگر به خائفان تشبّه پیدا کنید و به حق بازگردید و همانند پیکری واحد به حق قیام کنید.

فرموده است: مَا زِلْتُ أَنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ الْعَذْرِ وَ اتَّوَسَّمُكُمْ بِحِلْيَةِ الْمُؤْتَرِينَ
 کلام امام (ع) اشاره به این است که عاقبت کار مخالفان را یا از بدان سبب که پیامبر (ص) به آن حضرت اطلاع داده بود که پس از بیعت حيله‌گری و پیمان شکنی خواهند کرد، و یا از احوال آنها به فراست دریافته بود که چنین خواهد شد، پیش‌بینی می‌کرد، و به همین حقیقت اشاره کرده است که فرموده: شما را در زوی فریب خوردگان می‌بینم، زیرا آن حضرت فهمیده بود که آنها اهل فریب و باطلند و این که با کمترین شبهه باطل را می‌پذیرند از صفاتشان پیدا بود، و این

آگاهی حضرت موجب علم آن حضرت به فریبکاری و بیعت شکنی آنها بود و به همین دلیل منتظر این پیشامد از ناحیه آنها بود.

فرموده است: **سَتَرَنِي عَنْكُمْ جَلْبَابَ الدِّينِ**

این کلام امام (ع) به منزله تهدیدی است برای مخالفان و جنگ با آنها که با امام مخالف بودند. معنای کلام امام (ع) این است که: بین من و شما دین حایل و مانع شده است و مرا از چشمان بصیرت شما پوشیده داشته است تا مرا بدرستی بشناسید، زیرا من به شما سخت نگرفتم و درباره شما شدت نشان ندادم و شیوه‌هایی که شما را به راه بیاورد و از باطل بازدارد به کار نبردم و جز رفق و مدارا و مهربانی و گذشتن از جرایم که دین بر آنها موقفم ساخته رفتاری نداشته‌ام در نتیجه دین پرده‌ای است که میان آنها و شناختن امام حایل شده است، پس امام (ع) لفظ «جلباب» را برای آن پرده استعاره آورده است.

بعضی جمله: **سَتَرَنِي عَنْكُمْ رَا سَتَرْتُكُمْ عَنِّي**

روایت کرده‌اند، مطابق این روایت معنی کلام امام (ع) این است که: اسلام مجاز نمی‌داند که خون شما را بریزم و فراریان از میدان جنگ را تعقیب کنم و مجروح شما را بکشم و ... یعنی آنچه که در حق کفار جایز است بر شما روا دارم.

فرموده است: **بَصَّرْنِيكُمْ صِدْقُ النِّيَّةِ**

مقصود امام (ع) از «صدق نیت» خالص بودن امام (ع) برای خدای تعالی و روشن بودن آئینه نفس آن بزرگوار است و به همین دلیل چشم بصیرت آن حضرت روشن است و عاقبت کار آنها را که به کجا منتهی می‌شود می‌داند، چنان‌که پیامبر (ص) در این باره فرموده است: «مؤمن به نور خدا نظر می‌کند»^۱.

۱- قال (ص): **المؤمنُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ.**

فرموده است: **أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سُنَنِ الْحَقِّ فِي جَوَادِ الْمَضَلَّةِ**

این کلام امام (ع) آنها را آگاهی می‌دهد که پیروی کردن از امام (ع) و لزوم بازگشت به جلوه‌های نورانی او در پیمودن راه خدا واجب است و به آنها اعلام می‌دارد که راه حق را بگیرند تا آنها را از جاده‌هایی که قدمها را لغزانده و به انحراف می‌کشاند باز دارد. برای توضیح بیشتر کلام امام (ع) مثل مشهوری که از رسول خدا (ص) رسیده است بیان می‌کنیم (شارح): روایت شده که پیامبر (ص) فرمود: «خداوند مسیر زندگی را به راه مستقیمی تشبیه کرده است که بر دو طرف آن دیواری وجود دارد که دارای درهایی باز است و بر هر دری پرده‌ای آویخته و بر ابتدای راه ندا دهنده‌ای ایستاده و می‌گوید: به راه در آید و منحرف نشوید.» آنگاه پیغمبر (ص) فرموده است منظور از صراط اسلام است و پرده‌های آویخته حدود الهی است و درهای گشوده، محرمات خداست و آن ندا دهنده قرآن است. چون امام (ع) بر اسرار کتاب آگاه بوده و جامع علم و حکمت الهی و آگاه بر اصول و فروع دین می‌باشد پس ناطق به کتاب خدا و دعوت کننده به راه حق است، و همان کسی است که بر ابتدای راه خدا ایستاده است و چون راه خدا و صراط مستقیم در نهایت وضوح و روشنی بوده است و حدود الهی و مقدمات آن را می‌دانسته مانع لغزیدن اشخاص در راههای انحرافی و برطرف کننده شکها و شبهاتی است که برای انسانها پیش می‌آید. و به لحاظ همین نیروی مدبری که برای اداره جهانیان داشت، او تنها کسی است که بعد از رسول خدا (ص) بر درهای بازاری که جایگاه هلاکت است و بر درهای جهنم و راههای گمراهی ایستاده است و روندگان این راهها را به حدود خدا بازمی‌آورد و نواهی خدا و عظمت عذاب او را یادآوری می‌کند و پیشوای فکری راهروان راه حق می‌شود و آن وقتی است که امام (ع) متوجه می‌شود ذهن گمراهان در تاریکی جهل فرورفته و جز آن حضرت، راهنمایی نمی‌بینند و با کوشش و جستجو آب زندگی را از

سرزمین دلها می طلبند ولی آن را جز نزد آن حضرت نمی یابند. در این صورت، «احتقار» را برای جستجو در جایی که گمان وجود علم هست، و لفظ «ماء» را برای علم استعاره آورده است، چنان که قبلاً نیز چنین فرموده بود.

فرموده است: **الْيَوْمُ أَنْطِقُ لَكُمْ الْعَجْمَاءَ ذَاتَ الْبَيَانِ**

امام (ع) جمله: عجماء ذات البیان، را کنایه آورده است از عبرتهای آشکار و پیشامدهایی که بر افراد گنهکار و متمرّد از فرمان پروردگار وارد می شد و نیز کنایه است از روشن بودن برتری فضل امام نسبت به آنها که شایسته بود از آن وضع عبرت بگیرند و به مقتضای فرمان خداوند که آنها را به پیروی از فرمان امام (ع) وامی داشت عمل کنند، زیرا همه این احوال اموری بودند که زبان نداشتند و به همین دلیل امام (ع) آنها را به حیوان گنگ تشبیه کرده است و برای آنها لفظ «عجماء» را استعاره آورده است و سپس آن را به «ذات البیان» توصیف فرموده زیرا زبان حال به آنچه امام (ع) می گفت خبر می داد و به وجوب پیروی از آن حضرت سخن می گفت و شهادت می داد و همین زبان حال راهنمایی و هدایتی بود بر آنچه در هر زمینه شایسته عمل کردن بود و این است معنای بیان. بنابراین منظور «بیان» زبان حال است و مثل این است که امام (ع) بی زبانها را به زبان آورده و آنچه مقتضای حال آنهاست از زبان آنها بیان می کند و هر کس به چشم بصیرت در آنها بنگرد این حقیقت را در آنها مشاهده می کند.

کلام امام (ع) به منزله این ضرب المثل است که می گویند: از زمین پیرس، جویبارهای را که شکافته و میوه های را که بیرون آورده، اگر با زبان جوابت را ندهد با زبان پند جوابت را خواهد داد. و یا مانند مثلی است که می گویند: دیوار به میخ گفت چرا مرا سوراخ می کنی جواب داد از آن که مرا می کوبد پیرس. بعضی گفته اند: «عجماء» صفت کلمه محذوفی می باشد و تقدیر سخن این است: **الْكَلِمَاتُ الْعَجْمَاءُ**؛ مقصود امام (ع) از «کلمات العجماء» رموزی است که

در همین خطبه بیان شده است و همان کلمات را به حیوان تشبیه کرده است زیرا در حقیقت کلمات سخن نمی گوید و در عین حال برای نظر کننده مفید است و از آنها برترین فایده را می برد، بنابراین برای عبرت گرفتن دارای بیان می باشد.

فرموده است: **غُرِبَ رَأْيُ امْرِئٍ تَخَلَّفَ عَنِّي**

این جمله اشاره به مذمت کسانی است که با آن حضرت مخالفت کردند و حکمی است بر سفاقت و نادانی و عدم رأی ثابت آنها در مخالفت با آن حضرت. توضیح این که مخالفان فکر می کردند که کدام کار برای آنها سودمند است، متابعت از آن حضرت یا مخالفت؟ سرانجام به این نتیجه رسیدند که مخالفت با امام موفقیت آمیزتر است و همین بدترین و زشت ترین رأی است. چنین کسی مانند شخصی است که بدون فکر به کاری اقدام کرده است و یا مانند کسی است که رأی حق بر او پوشیده مانده است. و این کلام در مقام توبیخ است برای متخلفان به گونه ضرب المثلی که می گوید: **إِيَّاكَ أَغْنَى وَ اسْمَعَى** یا جارة ۲.

فرموده است: **مَا شَكَّكَ فِي الْحَقِّ مُذْرَأَيْتُهُ**

این کلام، بعضی از عوامل وجوب پیروی و عدم مخالفت با آن حضرت را بیان می کند.

امام (ع) خود را چنین توصیف می کند که پس از شناخت حق هرگز برایش شك حاصل نشده است، زیرا خداوند حق را بر او نمایانده و بر نفس قدسیه او کمالاتی را افاضه فرموده است که لازمه آن خبر دادن امام (ع) بر استواری حقی است که خداوند به او نمایانده و بزرگی شأنی است که خداوند به او افاضه کرده است و بدین سبب بر اندیشه او هرگز شبهه ای عارض نمی شود. امامیه از همین

۲- مقصود من تویی ای همسایه بشنوا! این معادل ضرب المثل فارسی است که: به در می گویند تا

مطلب بروجوب عصمت و طهارت امام از ناپاکیهایی که منشأ آنها ضعف یقین است استدلال می کنند.

فرموده است: لَمْ يُوجِسْ مُوسَى خَيْفَةً عَلَى نَفْسِهِ أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الْجُهَالِ وَ دَوْلِ الضَّلَالِ

بعضی گفته اند «اشفق» صفت تفضیلی است و چون صفت برای «خيفة» است منصوب می باشد، زیرا «اشفاق» به معنای ترس است. مطابق این سخن تقدیر کلام این خواهد بود: لَمْ يُوجِسْ مُوسَى أَشْفَاقاً عَلَى نَفْسِهِ أَشَدَّ مِنْ غَلْبَةِ الْجُهَالِ: «موسی از غلبه یافتن نادانان بیشتر می ترسید تا بر نفس خویش». مقصود توجه به این حقیقت است که ترس موسی (ع) صرفاً برای جان خود نبود بلکه شدیدتر از ترس بر جان خود، ترس از پیروزی جاهلان براهل دین بود که مردم دچار فتنه آنها می شدند و دولت گمراهی برپا می گشت و راه هدایت ناپیدا و مسدود می شد. مانند زمانی که موسی از غلبه جادوگران نادان ترس داشت، آن زمان که ریسمانها و عصاهای خود را انداختند و به جلالت فرعون سوگند خوردند که ما پیروزیم.

قول دیگر این است که «اشفق» فعل ماضی است در این صورت معنای کلام امام (ع) این خواهد بود که ترس موسی از جادوگران برای جان خود نبود بلکه فقط می ترسید که نادانان پیروز شوند. پس گویا گفته است: لکن أَشْفَقَ وَ أْتَمَّا الشَّفَقَ، لکن موسی ترسید و منحصرأ ترس از چیرگی نادانان بود که دولت ضلالی مانند حکومت فرعون بر سر کار باشد.

فرموده است: أَلْيَوْمُ تَوَافَقْنَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ.

فعل «توافقنا» از باب مُفَاعَلَه و دلالت بر دو طرف دارد. و خطاب به کسانی است که در مقابل حضرت برای جنگیدن ایستاده بودند. مقصود این است که من در راه حق و شما در راه باطل ایستاده و به آن دعوت می کنیم و این سخن

امام (ع) به منظور کشاندن آنها از باطل به حق بیان شده است.

فرموده است: مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأْ

این جمله به عنوان مَثَل برای توجّه دادن آنها به این مطلب است که به آنچه نزد آن حضرت است باید اعتماد کنند، یعنی به سخن من آرام گیرید؛ و به آن اعتماد کنید تا به یقین هدایت نزدیک شوید و از گمراهی و کفر دورگردید؛ مانند کسی که به آب داخل ظرفش اعتماد دارد و از تشنگی و هلاکت در امان است، برخلاف کسی که چنین اعتمادی ندارد. امام (ع) آب را کنایه از علم به کیفیت هدایت به سوی خدا آورده است و این همان آبی است که با وجود آن تشنگی وجود نخواهد داشت.

۵- از سخنان آن حضرت (ع) است

أَيُّهَا النَّاسُ، شُقُوا أَمْوَاجَ الْفَيْسَنِ بِسُفْنِ النَّجَاةِ، وَعَرَّجُوا عَنِ طَرِيقِ الْمُتَافِرَةِ وَصَعُوا تَيْجَانَ الْمُفَاخِرَةِ أَفْلَحَ مَنْ نَهَضَ بِجَنَاحٍ، أَوْ اسْتَسَلَّمَ فَأَرَّاحَ. هَذَا مَاءٌ آجِنٌ، وَلُفْمَةٌ يَنْعَسُ بِهَا آكِلُهَا. وَمُجْتَنِّي الشَّمْرَةَ لَغَيْرٍ وَقَتِ إِبْتِنَاعِهَا كَالزَّرَاعِ بِغَيْرِ أَرْضِيهِ. فَإِنْ أَقْبَلُ يَقُولُوا: حَرَصَ عَلَيَّ الْمَلِكُ، وَإِنْ أَسْكُتُ يَقُولُوا: جَزَعُ مِنَ الْمَوْتِ هَيْبَاتُ بَعْدَ اللَّتْيَا وَاللَّتْيَا. وَاللَّهُ لَا يُؤَيِّبُ أَبِي طَالِبٍ آتَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطَّلْفِ بِشَدَى أُمِّهِ، بَلِ انْدَمَجَتْ عَلَيَّ مَكْتُونٌ عَلِيمٌ لَوْ بُوخْتُ بِهِ لَأَضْطَرَبْتُمْ أَضْطِرَابَ الْأَرْضِيَّةِ فِي الطَّلَوِيِّ الْبَعِيدَةِ.

إِنْدَمَجَتْ كَذَا: بر آن اطلاع یافتم و در درون

خود مخفی نگه داشتیم

بَاخَ بِالشَّيْءِ: آن را آشکار کرد

طَوَّيْتُ: چاه

رَشَا: ریسمان چاه

عَرَّجُوا: مسیرتان را عوض کنید

فَلَّاحَ: رستگاری و نجات

أَجُونٌ: تغییر و فساد آب

غَضُّ بِاللُّقْمَةِ: وقتی لقمه در گلو گیر کند و

پایین نرود

إِبْتِنَاعُ الشَّمْرَةِ: وقت چیدن میوه

هنگامی که پیامبر خدا(ص) وفات یافت عباس و ابوسفیان بن حرب

خدمت آن حضرت رسیدند تا برای خلافت با آن حضرت بیعت کنند امام [که نیت

ابوسفیان را می دانست [چنین فرمود:

«ای مردم امواج متلاطم فتنه‌ها را با کشتی نجات درهم شکنید و از راه تفرقه به راه راست روی آورید و تاجهای فخر فروشی را کنار بگذارید. کسی پیروز می‌شود که یاور داشته باشد، کسی که یاور ندارد گوشه‌گیر می‌شود، بدون یاور دست به کاری زدن مانند آب گندیده است که قابل شرب نیست و یا همچون لقمه‌ای است که در گلوی خورنده گیر کند. و به منزله میوه‌ای است که در غیر وقت چیده شود و یا مانند زراعتی است که در زمین دیگران کاشته شود.

اگر راجع به خلافت حرفی بزنم می‌گویند حریص پادشاهی است و اگر سکوت اختیار کنم می‌گویند از مرگ ترسیده چه دور است این قضاوتها درباره من. به خدا قسم انس و علاقه پسر ابوطالب به مرگ بیشتر از علاقه و انس کودک به پستان مادرش می‌باشد بلکه کناره‌گیری من برای این است که در علمی فرورفته‌ام که پنهان است و اگر آن را اظهار کنم مضطرب و پریشان خواهید شد، همچون ریسمانی که در دل چاه گود قرار دارد لرزان می‌شوید».

می‌گویم (شارح) بنابر آنچه روایت شده است علت ایراد این خطبه این بود که چون جریان بیعت در سقیفه بنی ساعده به نفع ابوبکر پایان یافت، ابوسفیان تصمیم گرفت که میان مسلمین جنگی به راه اندازد تا عده‌ای به دست عده‌ای کشته شوند و دین از میان برود، بنابراین نزد عباس رفت و به او گفت: ای ابوالفضل^۱ مردم با بیعتشان کار خلافت را از بنی هاشم دور کردند و آن را در قبیله بنی تمیم قرار دادند و فرداست که این مرد تندخو و خشن از طایفه بنی عدی بر ما حکمرانی کند، برخیز تا نزد علی برویم و با او برای خلافت بیعت کنیم. تو عمومی

۱ - ابوالفضل کنیه عباس بن عبدالمطلب است که به مناسبت نام پسرش فضل بن عباسی این کنیت را

پیامبر خدایی و من در میان قریش مردی هستم که سخنم پذیرفته است، اگر اطرافیان خلیفه مانع ما شوند با آنها جنگ کرده و آنها را می کشیم. با این تصمیم نزد علی (ع) آمدند و ابوسفیان به آن حضرت گفت: ای ابالحسن از امر خلافت غافل مباش آیا ما باید تابع طایفه پست بنی تمیم باشیم؟ امام (ع) نیت ابوسفیان را می دانست که این سخن را برای حمایت از دین نمی گوید، بلکه به دلیل فساد باطن برای از بین بردن دین این سخن را می گوید: آنگاه امام (ع) در پاسخ ابوسفیان این کلام را ایراد فرمود:

فرموده است: **سُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُنِّ النَّجَاهِ.**

امام (ع) فتنه را به دریای متلاطم تشبیه فرمود و بدان خاطر لفظ امواج برای آن استعاره آورده است و این جمله را کنایه از بپا خاستن فتنه دانسته است. وجه مشابهت روشن است، زیرا دریا و فتنه به هنگام هجوم موج موجب هلاکت فروروندگان در آنها می شوند. کشتی نجات را برای هر وسیله نجات بخش مانند کناره گیری، چاره اندیشی مفید و صبر استعاره آورده است. وجه مشابهت این است که همه اینها سبب نجات از فتنه اند، زیرا هر يك از راههای یاد شده راهی برای نجات از گرداب فتنه و هلاکت است، همچنان که کشتی وسیله نجات از امواج دریاست.

فرموده است: **عَرِّجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافَرَةِ**

این کلام امام (ع) دستوری است برای کناره گیری از راه تفرقه به راه آرامش و سلامت و آنچه سبب آرامش فتنه می شود. همچنین سخن آن حضرت که فرمود: **وَصَمُّوا تِيحَانَ الْمُنَافَرَةِ**، فرمان دیگری است برای خلاصی از فتنه و آن رها ساختن فخر فروشی است، زیرا افتخار کردن از چیزهایی است که موجب برانگیختن کینه و دشمنی و سبب برپا شدن فتنه می شود. از بزرگترین چیزهایی که صاحبان دنیا در نهایت مفاخره به آن می رسند تاج برسر نهادن است و نسب

شریف و پدر و مادر مشهور داشتن و ثروت خانوادگی، همه اینها اسباب افتخارات دنیایی است. و منشأ آن مشابهتی است که میان اسباب افتخار و تیجان می‌باشد. پس امام (ع) لفظ تیجان را برای آن اسباب استعاره آورد و به کنار گذاشتن آنها دستور فرموده است.

فرموده است: **أَفْلَجَ مَنْ نَهَضَ بِجَنَاحٍ أَوْ اسْتَسَلَّمَ قَارَاحَ.**

پس از آن که امام (ع) عباس و ابوسفیان را از فتنه نهی می‌کند و توضیح می‌دهد که تفرقه و فخرفروشی راههای پسندیده‌ای نیست ادامه می‌دهد و اشاره می‌کند که متصدی امر خلافت چگونه باید باشد و چگونه از مشکلات رهایی می‌یابد، سپس موفقیت و پیروزی را برای کسی می‌داند که یار و یاور داشته باشد و به همین لحاظ «جناح» را برای اعوان و انصار استعاره می‌آورد. وجه شباهت در این عبارت روشن است همچنان‌که بال وسیله قدرت و توانایی بر پرواز و به مقصود رسیدن می‌شود اعوان و انصار برای دست زدن و قیام به جنگ و حرکت در میدان لازم است. به همین دلیل لفظ جناح برای یار و یاور استعاره آورده شده و برای کسی که یار و یاور ندارد کناره‌گیری وسیله نجات او ذکر شده است. زیرا قیام با یاور یا کناره‌گیری بدون یار و یاور نوعی رستگاری است. در این کلام امام (ع) کمی یاوران خود را به اطلاع مردم می‌رساند و معنای ضمنی سخن حضرت در پاسخ عباس و ابوسفیان این است که راهی که شما پیشنهاد می‌کنید راه درستی نیست که شخص عاقل در امر خلافت پیش‌گیرد؛ چون یا باید قیام کننده یار و یآوری داشته باشد تا به مقصود برسد و یا اگر ندارد کناره‌گیری کند و خود را از رنج بی‌حاصل نجات دهد [چون برای امام راه اول مقدور نبوده راه دوم را برگزیده است].

فرموده است: **مَاءٌ أِجْنٌ وَ لُقْمَةٌ يَغْصُ بِهَا أَكْلُهَا.**

این سخن امام (ع) نوعی تذکر است به این که خواسته‌های دنیوی هرچند

بزرگ باشد به تیرگی و تغییر و نقص آمیخته است، و اشاره به این است که امر خلافت در آن زمان مشکلاتی دربر داشته است. تشبیه خلافت به آب گندیده و لقمه گلوگیر روشن است زیرا مدار زندگی بر آب و غذاست و مسأله خلافت (وقتی مقصود از آن دنیا باشد) از بزرگترین اسباب دنیوی است و به آب و غذا مشابهت پیدا می کند و در این صورت آب و غذا را استعاره آورده و کنایه از چیزهایی دانسته است که طالبان دنیا از خلافت می خواهند، و چون آب گندیده و لقمه گلوگیر مقصود آب و غذای مطبوع را نقض می کند موجب تنفر نفس از پذیرفتن آنها می شود و چون خلافت موجب درگیری و رقابت و نزاع بین مسلمین بوده و بی دوام و از بین رفتنی است و به همین دلایل موجب تنفر و عدم لذت می شده امام (ع) آب گندیده و لقمه گلوگیر را کنایه از خلافت دانسته تا جوشش بنی هاشم را که معتقد به قیام برای به دست آوردن خلافت بوده اند فرونشاند، مانند این است که امام (ع) فرموده اند: «خلافت لقمه ای است گلوگیر و جرعه ای است ناگوار.»

فرموده است: **و مُجْتَنِي الثَّمَرَةَ لِغَيْرِ وَقْتِ اِبْنَاعِهَا كَالزَّرَارِعِ بِغَيْرِ اَرْضِهِ**

امام (ع) با این سخن توجه می دهد که اکنون وقت مطالبه خلافت به دلیل نداشتن یار و یاور و غیره نیست و خواستار خلافت در چنین موقعیتی را کنایه از میوه چینی دانسته است که در غیر فصل میوه می چینند، زیرا میان میوه چین و خواستار خلافت لذت مشترکی است. سپس آن را که در غیر فصل میوه می چیند به زارعی تشبیه کرده است که در زمین دیگران زراعت می کند و وجه شباهت در هر دو مورد نداشتن سود است، زیرا زارعی که در زمین غیر زراعت می کند بیم آن است که مانع تصرف او شوند و تلاش او بیهوده شود و از کارش سود نبرد، و همین طور کسی که در غیر فصل میوه می چیند سودی از آن نمی برد. خواهان خلافت در آن شرایط مانند عمل این دو کس است و نفعی از تلاش خود نمی برد.

فرموده است: **فَإِنْ أَقْلُ، يَقُولُوا: حَرَّصَ عَلَى الْمَلِكِ، وَإِنْ أَسْكُتُ، يَقُولُوا: جَزَعٌ مِنَ الْمَوْتِ**

این عبارت امام (ع) شکایتی است از بد زبانی و فکرهای باطلی که در حق آن حضرت روا می‌داشتند و بر زبان جاری می‌ساختند؛ و اشاره به این است که چه طالب خلافت بود و چه از خلافت کناره‌گیری می‌کرد از سخن مردم و نسبت دادن چیزی به او در امان نبود. اگر برای به دست آوردن خلافت قیام می‌کرد او را به آزمندی و دنیاخواهی متهم می‌کردند و اگر از طلب خلافت بازمی‌ایستاد او را به خواری و ترس از مرگ نسبت می‌دادند. زبان مردم و افکارشان حریص به این گونه امور است که در مناقشات، بعضی در حق بعضی روا می‌دارند.

فرموده است: **هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتْيَا وَ اللَّتْيَا وَ اللَّهُ لَا يَبْنِي أَبِي طَالِبٍ أَنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ.**

عبارت علی (ع) برای تکذیب ذهنیتهایی است که سکوت آن حضرت را حمل بر ناتوانیش می‌کردند، یعنی آنچه آنها می‌گویند از من بدور است. دو واژه «اللَّتْيَا» و «الَّتْيَا» ضرب‌المثل است و کنایه از مصیبت‌های بزرگ و کوچک می‌باشد. اصل آن این است که: مردی با زنی کوتاه قد و کم سن و بدخلق ازدواج کرد و از جانب وی دچار سختیهای فراوان شد، ناگزیر او را طلاق داد و با زنی بلند قد ازدواج کرد و از ناحیه او دو چندان زن اول دشواری دید. بناچار او را هم طلاق داد و گفت: **بَعْدَ اللَّتْيَا وَ اللَّتْيَا،** «هرگز ازدواج نمی‌کنم.» این جمله برای گرفتاریهای بزرگ و کوچک ضرب‌المثل شده است.

مقصود امام (ع) از این جمله این است که پس از دچار شدن به گرفتاریهای بزرگ و کوچک مرا به ترس از مرگ نسبت می‌دهند. چه قدر دور است از من چیزهایی که می‌گویند؟ سپس امام (ع) با سوگند ادعای آنها را مبنی بر ترس حضرت از مرگ مؤکداً تکذیب می‌کند و می‌فرماید من با مرگ مانوس ترم تا طفل به پستان

مادر؛ و این امر از حال آن حضرت آشکار است، زیرا که او سرور عارفان بعد از رسول خدا و در رأس اولیای خدا بود. دانستیم که دوست داشتن مرگ و علاقه به آن ریشه در جان اولیای خدا داشته و فقط از آنها ساخته است، زیرا مرگ وسیله‌ای است که آنها را به ملاقات بزرگترین محبوبشان و به بالاترین کمال دلخواهشان می‌رساند. دلیل این که انس امام (ع) به مرگ بیشتر از طفل به پستان مادر است این است که محبت طفل به پستان مادر و انس و علاقه وی به خاطر کششهای حیوانی است و در معرض زوال و نابودی است. اما علاقه امام (ع) به ملاقات پروردگار و رسیدن به حق میلی عقلی و پایدار است، و این کجا و آن کجا؟

فرموده است: *بَلْ اَنْدَمَجْتُ عَلٰی مَكْنُونٍ عِلْمٍ لَّوْ بُحْتُ بِهِ لَأَضْطَرَبْتُمْ اِضْطِرَابَ الْاَزْشِيَةِ فِي الطُّورِ الْبَعِيدَةِ .*

این سخن امام (ع) اشاره اجمالی است به این که نسبت دادن ترس از مرگ به آن حضرت صحیح نیست. علت عدم قیام آن حضرت علمی است که آن حضرت بدان واقف است، زیرا آگاهی او به پایان امور و توفیق نیافتن در آنها و اشراف آن حضرت به نتایج اعمال با چشم بصیرت که همچون آینه صاف است امور را در آینه عالی ذهن آن حضرت متجلی می‌ساخته است. آگاهی حضرت به فساد امور و درک سریع آن حضرت از مصالح موجب خویشتن‌داری حضرت از قیام برای خلافت بوده است؛ برخلاف افراد نادانی که به کارهای مهم از روی کوتاهی اندیشه نه از روی بینش صحیح اقدام می‌کنند و گرفتار می‌شوند. بعد از ذکر دلیل خودداری از اقدام برای خلافت، همگان را به عظمت علمی که داشته است به وسیله جمله‌ای که ذکر شد توجه می‌دهد. جمله شرطیه: *لَّوْ بُحْتُ... اِلَى اٰخِر... صِفْتِ اِسْتِ بَرَاى كَلِمَةُ عِلْمٍ وَ دَر مَوْضِعٍ جَزَّ اِسْتِ وَ دَر اِیْنِ صَوْرَتِ اِگَر بَرَاى مَرْدَمِ اَشْكَارِ شُوْد كِه اَمْرِ خَلَاْفَتِ بَه كَجَا مَتَهی مِی شُوْد وَ بَه چِه اَفْرَادِی خَوَاهْد رَسِیْد وَ مَرْدَمِ بَه چِه حَالِ وَ وَضْعِی دَر خَوَاهَنْد اَمْد مَضْطَرَبِ شُوْدِه وَ اَرَا وَ*

عقایدشان پراکنده خواهد شد، زیرا پیامبر(ص) امام(ع) را بر امور مطلع کرده و ذهن او را آماده ساخته بود چون عده‌ای از مردم در آن زمان از عمر و بسیاری از عثمان نفرت داشتند، چه رسد به معاویه.

گروهی بودند که خود را برای خلافت شایسته دانسته و آن را برای خود می‌خواستند و بر این باور بودند که خلافت بعد از ابوبکر به آنها خواهد رسید. وقتی که کار به این صورت باشد، چنانچه علمی که آن حضرت از عاقبت کار داشت دیگران می‌داشتند نظام موجود حاصل نمی‌شد و عده‌ای از رسیدن خلافت به امام(ع) مأیوس می‌شدند. بعضی از خشونت عمر می‌ترسیدند و از او نفرت داشتند و بعضی دیگر از بنی‌امیه و اعمالشان متنفر بودند. با این ترتیب امام(ع) اضطراب اندیشه مردم را از باب مبالغه به لرزش طناب در چاه بسیار عمیق تشبیه کرده است که تشبیه معقول به محسوس است. هرچقدر چاه عمیق‌تر باشد لرزش طناب به دلیل بلندی آن بیشتر خواهد بود، یعنی در این وضع اضطراب مردم بیشتر و اختلافشان شدیدتر می‌شود.

بنابه قول بعضی مقصود امام(ع) از عبارت این است که آنچه مرا مانع از مطالبه خلافت و جنگ شد اشتغال من به اموری بود که از علم به احوال آخرت و مشاهده نعمتها، و گرفتاریهای قیامت بوده است؛ که اگر از آنچه می‌دانستم پرده برمی‌داشتم و دیگران می‌دانستند همچون لرزش ریسمان بلند در چاه گود از خوف خدا می‌لرزیدند و از عتاب او هراسناک می‌شدند و یا به پادشاهای آخرت شوق پیدا می‌کردند و از رقابت در امر دنیا فراموش می‌کردند. احتمال دارد که امام(ع) معنای اخیر را قصد کرده باشد. اگر تمام این خطبه به دست ما می‌رسید، شاید مقصود امام(ع) روشن می‌شد که اکنون بر آن واقف نیستیم.

۶- از سخنان آن حضرت (ع)

وَاللَّهِ لَا أَكُونُ كَالضَّبْعِ: تَنَاوَمَ عَلَى ظُلْمِ اللَّذَمِ، حَتَّى يَصِلَ إِلَيْهَا ظَالِمُهَا، وَيَخْتَلِفَهَا
رَاصِدُهَا؛ وَلِكَيْتَى أَضْرِبُ بِالْمُقْبِلِ إِلَى الْحَقِّ الْمُدْبِرِ عِنْدَهُ، وَبِالسَّمِيعِ الْمُطِيعِ الْعَاصِيِ
الْمُرِيبِ أَبَدًا، حَتَّى يَأْتِيَ عَلَيَّ يَوْمِي. قَوْلَهُ مَا زِلْتُ مَدْفُوعًا عَنْ حَقِّي مُسْتَأْثَرًا عَلَيَّ مُنْذُ
قَبَضَ اللَّهُ تَبِيَّةَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَتَّى يَوْمِ النَّاسِ هَذَا.

آنستائوث بالشیء: در آن موضوع تنها ماند.

حُتْل: خدعه و فریب

وقتی که به آن حضرت پیشنهاد شد که طلحه و زبیر را تعقیب نکند و در
صدد جنگ با آنان نباشد فرمود:

به خدا سوگند مانند کفتار خفته نیستم که صیاد مدتی در کمین آن نشسته
و برای فریبش به دست با چوب آهسته بر زمین می‌زند تا بر اثر صدا بیرون آید و
دستگیرش کند، بلکه به همراهی کسی که به حق روی آورد و شنوا و فرمانبردار
است شمشیر می‌زنم و با گنهکاری که از حق روگردانده و در آن شك و تردید دارد
می‌جنگم. به خدا قسم از زمانی که پیامبر خدا (ص) از دنیا رفته است تاکنون

همیشه از حق خود محروم شده‌ام».

ابوعبدالله روایت کرده است که علی (ع) برای طواف خانه خدا حرکت کرد و تصمیم گرفت که طلحه و زبیر را تعقیب کند و با آنها بجنگد. فرزندش حسن (ع) پیشنهاد کرد آنها را تعقیب نکند و به فکر جنگ با آنها نباشد؛ امام (ع) در جواب پیشنهاد فرزندش این کلام را ایراد فرمود.

درباره علت نقض بیعت طلحه و زبیر چنین روایت کرده‌اند که پس از مدتی که از بیعت آنها با امام (ع) گذشت نزد آن حضرت رفتند و گفتند تو می‌دانی که عثمان بر ما ستم روا داشت و در تمام مدت خلافتش به بنی امیه متمایل بود و از آن حضرت خواستند که استانداری دو شهر کوفه و بصره را به آنها واگذار کند، امام (ع) فرمود باشد تا فکر کنم. بعد با عبدالله بن عباس در این مورد مشورت کرد، اما او مصلحت ندید وقتی که طلحه و زبیر مجدداً به نزد حضرت آمدند امام (ع) خواسته آنها را رد کرد و آنها از این امر به خشم آمدند و کردند آنچه کردند.

اصمعی در مورد لغت «لدم» گفته است: انداختن سنگ ریزه یا مثل آن بر زمین است. این گفته و معنی قوی و استوار نیست.

و نیز گفته‌اند که کفتار به نوعی سرگرم شده و در لانه خود باقی می‌ماند تا صید نشود، همچنین در نحوه صید کفتار نقل کرده‌اند که صیادان در جلو لانه او سنگ می‌گذارند و با دستشان به در لانه می‌زنند و کفتار سنگ را صید می‌پندارد و برای شکار آن از لانه خارج می‌شود ولی خودش صید می‌شود.

گفته‌اند کفتار از نادانترین حیوانات است و از حماقت آن چنین گفته‌اند که صیادان وارد لانه آن شده و می‌گویند این کفتار نیست و یا می‌گویند این کفتار مست است، کفتار بی حرکت می‌ماند تا پایش را با ریسمانی که تهیه

کرده اند می بندند.

در این کلام، امام (ع) پیشنهاد به تأخیر انداختن جنگ با طلحه و زبیر را با يك مفهوم تشبیهی رد می کند؛ با این توضیح که اگر جنگ را به تأخیر اندازد موجب آمادگی بیشتر دشمن می شود و در این صورت مانند کفتاری خواهد بود که مدت حيله صیاد همچنان آرام بماند و بخوابد. سپس امام (ع) سوگند یاد می کند که چنین نخواهد بود. یعنی برفراوانی ستم و سرکشی آرام نخواهد گرفت و در طول زندگی همواره از حق دفاع خواهد کرد و سپس آنچه را صحیح می داند یعنی مقاومت و قتال با کسانی که با وی سرکشی می کنند به وسیله کسانی که از او اطاعت می کنند، اضافه کرده و می فرماید: من به وسیله طرفداران حق، پشت کنندگان به حق و به وسیله حرف شنوان مطیع، سرکشان شکاک را تنبیه خواهم کرد.

در این عبارت، امام (ع) [از نظر ادبی] رعایت مقابله را فرموده و عاصی را در مقابل مطیع و شکاک را در مقابل پذیرنده آورده است، زیرا آن که در حق شک می کند در معنی ضد کسی است که حق را پذیراست. مراد امام (ع) از «أبداً» طول حیات و زندگی می باشد، زیرا أبداً ممکن برای آن حضرت تا پایان عمر است. معنای کلام امام (ع) که فرمود: یأتی عَلَیَّ یَوْمِی، کنایه از وقت ضروری مرگ است. در پایان این کلام، دادخواهی و شکایت از ظلم را در دفاع از حَقّش و این که تنها مانده و چاره ای جز شکایت و مقاومت ندارد اضافه فرموده و به آغاز و انجام این دفاع (از زمان رحلت پیامبر تا کنون) اشاره می فرماید و با سوگند جلاله محرومیت خود را از خلافت تأکید می کند و این شکایت تأکید بر شکایتهای سابق است.

۷ - از خطبه‌های آن حضرت است

اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَكَآ، وَاتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَاكًا، فَبَاصِرَ وَفَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ،
وَدَبَّ وَدَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ، فَتَنَلَّرَ بِأَعْيُنِهِمْ، وَنَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَرَكِبَ بِهِمُ الزَّلْزَلُ وَزَيْنَ لَهُمُ
الْحُطَّلَ، فَعَلَّ مَنْ قَدْ شَرَّكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِيهِ وَنَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِيهِ.

ملاك الامر: چیزی که شیء به آن استوار
حبل و احبال.
می‌شود، مانند این که می‌گویند القلب ملاك
دیبیب: رفتن آهسته.
الجسد دل ملاك تن است.
دَرَجَ: راه رفتن تندتر از دیبیب.
أَشْرَاك: ممکن است جمع شريك باشد مثل
حُطَّلَ: گفتار فاسد.
شريف و اشراف و ممکن است جمع شُرْك
شُرْكَة: شرکت کرد با او
باشد که به معنای ریسمان صید است، مانند

«شیطان را برای خود الگو قرار دادند و شیطان آنها را شريك خود قرارداد و در سینه آنها جا و مکان گرفت و با ملایمت با آنها آمیزش کرد و با چشم آنها نگرست و با زبان آنها صحبت کرد و به وسیله آنها بر لغزشها مسلط و سوار شد و زشت‌ترین خطاها را در نظر آنها زیبا جلوه داد. فعل آنها مانند فعل کسی است که شیطان در قدرت او شريك شده باشد و با زبان او باطل را بر زبان آورد».

این بخش از کلام امام (ع) برای بیان تنفر است و آن نکوهش کسانی است که از روی دشمنی از حق کناره‌گیری و با آن حضرت مخالفت کردند. در آغاز اشاره به این واقعیت دارد که نفس آنها به حدی مطیع شیطان شده است که شیطان را همه کاره امور خود کرده‌اند و زندگی خود را با دستور شیطان می‌چرخانند و عقل خود را از کار انداخته و دوستان شیطان شده‌اند، همچنان که خداوند متعال فرموده است: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»^۱ پس از آن که امام (ع) آنان را فرمانبردار شیطان معرفی می‌کند به بعضی از اموری که شیطان در آن دخالت می‌کند اشاره می‌فرماید که شیطان آنها را شریک خود می‌گرداند و وقتی شیطان بر کارهای آنها مسلط شود و نظام امر آنها را به دست گیرد به دلخواه خود، آنها را به هر طرف که بخواهد می‌کشاند. به کار بردن کلمه «اشراك» در این مورد به شرط این که جمع «شُرْكُ» (دام صید) باشد استعاره زیبایی است، چون فایده دام شکاری است که صیاد قصد صید او را کرده است و آن گروه به این لحاظ که تحت تسلط شیطان قرار دارند و به دستورات او عمل می‌کنند اسباب وسیله‌ای هستند که شیطان توسط آنها مردم دیگر را به مخالفت با امام وقت و خلیفه خدا در زمین برمی‌انگیزد. آنها شباهت به دامی دارند که شیطان به وسیله اموال و زبان آنها فریب داده به باطل می‌کشاند و مردم پیرو شیطان همچون ابزاری برای باطل در دست شیطانند و با زبان آنها مردم را به باطل دعوت می‌کند، به همین سبب امام (ع) کلمه اشراك را برای پیروان شیطان استعاره آورده است.

و اگر «اشراك» را به معنای شریک بگیریم مفهوم آن روشن است و نیازی به توضیح ندارد. پس از توضیح فوق، امام (ع) همراهی شیطان با پیروان گمراهش را به پرنده‌ای تشبیه کرده است که در لانه خود جا گرفته، تخم می‌گذارد و سپس

۱ - سوره اعراف (۷): آیه (۲۷): ما شیاطین را دوستدار آنان که ایمان نمی‌آورند قرار دادیم.

جوجه می‌کند؛ و جاگزینی شیطان در سینه آنها و همراهی تنگاتنگ آنها با شیطان را به پرنده و لانه گرفتن و تخم‌گذاری و جوجه‌دار شدنش تشبیه کرده است؛ همچنین تربیت و نمو شیطان در دامن آنها کنایه و استعاره است برای تربیت آنها با باطل و همراهی ابلیس با آنها و جدا نشدنش از آنان، به نحوی که کودک در دامن پدر و مادر تربیت یافته و رشد می‌کند. امام (ع) در دو جمله اول سجع مطرف را رعایت کرده و در دو جمله بعدی سجع متوازی را.

فرموده است: **فَنظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ**

جمله فوق امام (ع) به این معنی است که مخالفان حضرت اختیار امورشان را به شیطان وا گذاشتند و عقل خود را به کار نگرفتند، مگر به متابعت از شیطان و مشارکت او. **قَوْلُهُ فَرَكَبَ بِهِمُ الزَّلْزَلِ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الْخَطْلَ** اشاره به نتیجه پیروی از شیطان است که به وسیله آنها به مقاصدش می‌رسد؛ آنها را در کارهایشان از دستورات خدا بیرون می‌آورد و گفتار آنها را از فرمان خدا خارج می‌کند که مقصد از «**تَزَيَّنَ لَهُمُ الْخَطْلَ**» همین است؛ بدین سبب شیطان به وسیله آنها بر کار انحراف مسلط شده و امور فاسد و زشت را در نظر آنها می‌آراید و ثمره پیروی از شیطان این است که شیطان به وسیله آنها به امیال خود دست می‌یابد و آن عبارت است از افتادن به لغزشها و خطاها در افعال، و مجذوب شدن به گفتار زشت در اقوال.

فرموده است: **فِعْلٌ مِّنْ قَدْ شَرَكُهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ**

جمله بالا اشاره به این است که افعال و اقوالی که از آنها برخلاف دستورات خدا صادر می‌شود به خاطر این است که به پیروی از شیطان و مشارکت او صادر می‌شود.

ضمیر سلطانه، به کسی برمی‌گردد که شیطان را در اراده و اختیاری که خدا

در اعمالش به او داده شریک کرده است.

کلمه «فِعْلٌ» به عنوان مصدر، منصوب است یا ممکن است مفعول فعل مقدر فَعَلُوا باشد، یا مفعول «اتَّخَذُوا» در جمله ماقبل، که در این صورت «فِعْلٌ» در معنی با «اتَّخَذُوا» موافق است نه در لفظ. در این دو جمله آخر رعایت سجع مطرف شده است. خدا به حقّ داناتر است.

۸ - از سخنان آن حضرت است

بِرُغْمِ أَنَّهُ قَدْ بَايَعَ بِيَدِهِ وَلَمْ يُبَايِعْ بِقَلْبِهِ؛ فَقَدْ أَقْرَبَ بِالتَّبِيعَةِ، وَادَّعَى الْوَلِيَّةَ قَلْبًا تِ عَلَيْهِ بِأَمْرِ يُعْرَفُ؛ وَالْأَفْلَيْدُخْلُ فِيمَا خَرَجَ مِنْهُ.

مقصود امام (ع) از این کلام، زبیر است که در وقت مقتضی بیان فرموده

ولبیجة: نیتی است که در کار دخالت دارد

«گمان زبیر این است که با دستش بیعت کرده نه با قلبش، به هر حال به بیعت اقرار کرده ولی ادعای خلاف آن را دارد که باید آن را با دلیل روشن ثابت کند، در غیر این صورت محکوم به بیعت و اطاعت است.»

این کلام امام (ع) به صورت مناظره آن حضرت با زبیر است و شامل دلیلی است که بر علیه ادعای زبیر اقامه شده که هم دلیل او را باطل می‌کند و هم بدان پاسخ می‌دهد. توضیح دلیل حضرت این است: هنگامی که زبیر بیعت آن حضرت را شکست و برای جنگ با آن حضرت آماده شد، امام (ع) به لزوم

اطاعت زبیر به دلیل بیعت استدلال کرد، و مطابق آنچه نقل شده، زبیر ادعا کرد که با دستش بیعت کرده ولی دلش همراه نبوده و این ادعا اشاره است به این که او در بیعت توریه^۱ کرده که به گمان زبیر توریه در پیمانها و سوگندها از نظر شریعت قابل قبول است و امام(ع) به صورت قیاسی که کبرای آن محذوف است و معروف به قیاس ضمیر است پاسخ داده که زبیر به بیعت اقرار کرده و ادعای چیزی را کرده است که احتیاج به دلیل دارد. با این توضیح که اقرار زبیر به چیزی است که مورد قبول است و محکومیت او را در متابعت از امام شرعاً ثابت می کند و ضمناً مدعی است که در باطنش نیتی داشته است که بیعت را باطل می گرداند. صغرای قیاس این است که زبیر مدعی است در باطن نیتی داشته که بیعت را باطل می کرده. کبرای تقدیری قیاس این است که هر کس چنین ادعایی داشته باشد نیاز به دلیلی دارد که صحت آن را اثبات کند، نتیجه این صغرا و کبرا این است که زبیر نیازمند دلیلی است که ادعایش را اثبات کند. امام(ع) با جمله *فَلْيَأْتِ عَلَيْهَا بِأَمْرٍ يُعْرَفُ*، به این نتیجه اشاره کرده است و بعید است که زبیر بتواند ادعای ولیجه را که امری باطنی است ثابت کند، زیرا توریه به استدلال و اقامه برهان ثابت نمی شود. سپس امام(ع) می فرماید: چون زبیر نمی تواند این ادعا را ثابت کند ناگزیر داخل در چیزی است که از آن فرار می کند و آن بیعت و در نتیجه اطاعت از امام(ع) است.

۱- توریه کلامی است که در ظاهر راست به نظر آید و در باطن دروغ باشد.

۹- از سخنان آن حضرت است

وَقَدْ أَرْعَدُوا وَأَبْرَقُوا، وَمَعَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الْفَشْلُ؛ وَلَسْنَا نُرْعَدُ حَتَّى نُوقِعَ، وَلَا نَسِيلُ حَتَّى نُمِطَرَ.

الفشل: ترس و ناتوانی؛ در این جا منظور طلحه و زبیر و پیروان آنهاست و این کلام برای نکوهش طلحه و زبیر است.

«[طلحه و زبیر و یاورانشان] برای ترسانیدن من مانند ابر غریبند و برای برخورد جرقه‌ای ایجاد کردند و با این حال شکست خوردند ولی ما تا کاری را نکنیم کسی را نمی‌ترسانیم و تا باران نباریم سیل جاری نمی‌کنیم (یعنی گفتار و کردارمان یکی است)».

امام (ع) لفظ «إِرْعَاد» و «إِبْرَاق» را برای ترساندن از جنگ استعاره آورده است، در مثل گفته می‌شود: أَرْعَدَا الرَّجُلُ وَ أَبْرَقَ، یعنی تهدید کرد و ترساند. در همین رابطه کُمَيْت شاعر گفته است: أَرْعَدُ وَ أَبْرُقُ يَا يَزِيدُ فَمَا وَعِيدُكَ لِي بِضَائِرٍ

مناسبت استعاره این است که تهدید از امور ناراحت کننده است، چنان که رعد و برق انسان را می ترساند.

فرموده است: وَمَعَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الْفَشْلُ.

این کلام امام (ع) به رذالت طلحه و زبیر اشاره دارد با این توضیح که تهدید کردن و ترساندن قبل از واقع شدن جنگ، و سر و صدا راه انداختن نشانه ترس و ناتوانی است، چنان که سکوت نشانه شجاعت است. امام (ع) در آموزش کیفیت جنگ به این حقیقت اشاره کرده و به اصحابش می فرماید: «صدایتان را آهسته کنید زیرا این عمل ترس و ضعف را کنار می زند.»

روایت شده که ابوطاهر جبائی سرو صدای لشکریان مقتدر عباسی را شنید با این که او ۱۵۰۰ نفر جنگجو داشت و مقتدر عباسی ۲۰ هزار سپاهی، ابوطاهر به یکی از یاران گفت این سر و صدای بلند چیست؟ او در پاسخ گفت نشانه ضعف است. ابوطاهر گفت آری چنین است. در این کارزار پیروزی با ابوطاهر شد. امام (ع) با همین علامت بر ضعف و ناتوانی طلحه و زبیر استدلال کرده است. فرموده است: وَ لَسْنَا نَرْقُدُ حَتَّى نُوقِعَ وَ لَا نَسِيلُ حَتَّى نُمَطِّرَ.

این جمله امام (ع) اشاره به نفی این رذیلت از خود و یارانش و اثبات فضیلت برای یارانش دارد. همان گونه که فضیلت ابر این است که همراه رعد و برق باران داشته باشد و بعد از باران سیل به بار آورد.

گفتار امام (ع) نیز مقرون به کردار بوده و خلافی در آن نیست و سیل عذابش همراه بارانش می باشد. مفهوم ضمنی کلام این است که دشمن بدون داشتن قدرت نفسانی و انجام کار، امام (ع) را به جنگ تهدید می کند و چنین دشمنی مانند رعد بدون باران و سیل است مثل این است که فرموده باشد چنان که سیل بدون باران ممکن نیست کسی را بترساند و تهدید به جنگ بدون شجاعت و قدرت نیز ممکن نیست و در این حالت نوعی مبارزه طلبی توخالی است.

۱۰ - از خطبه‌های امام (ع) است

أَلَا وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ جَمَعَ جِزْبَهُ، وَأَسْتَجَلَبَ خَيْلَهُ وَرَجُلَهُ، وَإِنَّ مَعِيَ لَبَيْسِرَتِي: مَا لَبَّسْتُ عَلَى نَفْسِي، وَلَا لَبَّسَ عَلَيَّ. وَآيْمُ اللَّهِ لَأُقْرِظَنَّ لَهُمْ حَوْضًا أَنَا مَا يَخُذُ: لَا يَضُدُّوْنَ عَنَّهُ، وَلَا يُعَوِّدُونَ إِلَيْهِ.

استجلاب: به معنای جمعیت است	اندرون چاه می‌رود و دلو را پر آب می‌کند.
البصيرة: عقل	الصدور: بازگشت از آب آوردن یا غیر آن که
أَقْرَظْتُ الْعَوْضُ: پر کردم حوض را	در مقابل ورود است و آن به معنای بازگشت
ماتح: آب کش؛ گاهی ماتح با مائع اشتباه می‌شود و آن به معنای کسی است که در	به آن است.

«بدانید که همانا شیطان حزب خود را جمع کرده و سواره نظام و پیاده نظام لشکرش را فراهم آورده است. همانا من بصیرتی دارم که از من جدا نمی‌شود، حق را بر خود نپوشیده‌ام و آن هم بر من پوشیده نشده است. سوگند به خدا برای آنان حوضی را پر کنم که خود آب آن را بکشم بطوری که هر که در آن حوض درآید به هلاکت رسد و هر که از آن حوض بیرون آید دیگر به سوی آن باز نگردد.»

به عقیده من (شارح) این بخش از گفتار امام (ع) مخلوط و تلفیقی است از خطبه‌ای که این جمله را دارد: **لَمَّا بَلَغَهُ أَنَّ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرَ خَلَعَا بَيْعَتَهُ**، و این خطبه منظمی نیست. سید رضی بخش دیگر این خطبه را در جای دیگر آورده است وقتی به آن برسیم تمام آن را به خواست خدا ذکر می‌کنیم.

این فصل از کلام امام (ع) مشتمل بر سه امر به ترتیب زیر است:

۱ - بدگویی از اصحاب جمل و نفرت از آنها.

۲ - توجه دادن به فضیلت خود آن حضرت.

۳ - تهدید اصحاب جمل.

مذمت اصحاب جمل را با جمله **أَلَا وَإِنَّ الشَّيْطَانَ ...** آغاز می‌کند. مقصود حضرت این است چیزی که موجب مخالفت آنها با حق می‌شود شیطان است که آنها را وسوسه می‌کند و باطل را در دلشان می‌آراید. قبل از این نیز چگونگی وسوسه و گمراه کردن شیطان را دانستی. پس هرکس با حق مخالفت کند و از روی دشمنی حق را رها کند از حزب شیطان و از لشکریان پیاده و سواره او می‌باشد.

جمله دوم: **إِنَّ مَعِيَ لَبَصِيرَتِي**، در ابتدا به کمال عقل و استعداد خود برای جلب حق و روشن کردن آن اشاره می‌فرماید و سپس بر این حقیقت تأکید می‌کند که نفس قدسیه‌اش هرگز فریب شیطان را نخورده است و آن‌چنان که حق بر دیدگان ضعیف مشتبه شده و آنها را از دیدن آن کور و از ادراک و جداسازی حق از باطل ناتوان می‌سازد، در مورد آن حضرت چنین نشده است، خواه تشخیص ندادن حق از باطل به وسیله فریب شیطان بدون واسطه باشد، و همین است منظور کلام امام (ع) که فرمود: **مَا لَبَسْتُ عَلَى نَفْسِي**، یعنی آنچه نفس اماره بر نفس مطمئنه من القا کرد کارساز واقع نشد، و خواه با وساطت پیروان شیطان صورت گرفته باشد، و همین است معنای کلام امام (ع) که فرمود: **وَلَا لُبْسَ عَلَيَّ**،

یعنی هیچ يك از پیروان ابلیس نتوانست شبهه‌ای را بر من القا کند و حق را به باطل بیاراید و بر من مشتبه سازد.

امام (ع) به موضوع سوّم اشاره کرده و فرموده است: **وَ أَيْمُ اللَّهِ لِأَفْرِطَنَّ حَوْضاً أَنَا مَاتِحُهُ إِلَىٰ آخِرِ أَفْرَاطٍ حَوْضٍ رَأَىٰ لِجَمْعِ آوَرِي سِبَاهٍ وَ فَرَاهِمِ كَرْدَنِ ابْزَارِ جَنْجِ اسْتِعَارَهُ آوَرْدَهُ اسْتِ** و «أَنَا مَاتِحُهُ» را کنایه از این آورده است که خود سرپرستی و اختیار این جنگ را به عهده خواهد داشت. از این جهت که جنگ شبیه دریا و آب فراوان است، اوصاف آب را برای آن استعاره آورده است. در مثل گفته می‌شود **فُلَانٌ غَوَاصٌ غَمْرَاتٍ وَ فُلَانٌ مُنْعَمَسٌ فِي الْحَرْبِ**، یعنی فلان کس در گردابها فرورفت و فلانی در جنگ غوطه‌ور شد. جایز است در این جا لفظ حوض را استعاره بیاورد و آن را با کلمات «متح» و «فرط» و «اصدار» و «ایراد» تر شیخیّه کند.

امام با اختصاص «متح» به نفس خود تهدید آنها را تأکید می‌کند، زیرا آنها به سختی و شجاعت او آگاه بودند. مضاف الیه ماتح در حقیقت حذف شده است و تقدیر آن چنین بوده است: **أَنَّهُ مَاتِحٌ مَأْوُهُ** زیرا آب از حوض قابل کشیدن است. سپس استعداد خود را در سخت گرفتن بر آنها توصیف می‌کند و به کنایه می‌فرماید هر که در آن حوض وارد شد نجات پیدا نمی‌کند و به منزله کسی خواهد بود که غرق می‌شود و هرکس جان سالم به در برد دوباره به میدان جنگ برنمی‌گردد و مجدداً در صدد تهیه تدارکات جنگ بر نمی‌آید، و سپس این حقیقت را با سوگند خالق متعال تأکید می‌فرماید.

اصل کلمه «أَيْمٌ»، **أَيْمُنٌ** و جمع یمین است. نون آن برای تخفیف حذف شده همان گونه که «لَمْ يَكُنْ» را «لَمْ يَكْ» تلفظ می‌کنند. و بنا به قولی «أَيْمٌ» مستقلاً اسمی است که برای سوگند وضع شده، شرح بیشتر در کتابهای نحو آمده است.

۱۱ - از سخنان آن حضرت خطاب به پسرش محمد بن حنفیه هنگامی که در جنگ جمل

پرچم را به او داد ایراد فرمود

تَزُوكُ الْجِبَالِ وَلَا تَزُوكُ غَضَّ عَلَي نَاجِدِكَ ، أَعِيرَ اللَّهُ جُمُجْمَتَكَ ، يَدُ فِي الْأَرْضِ
قَدَمَكَ ، أَرَمَ بِبَصْرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ ، وَغَضَّ بِبَصْرِكَ ، وَأَثَلَمَ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ.

ناجذ: دندانهای بین انیاب و کرسی، بنا به قول جوهری دندانهای بعد از کرسی است به قول دیگر همه دندانهای کرسی نواجذ است.

«اگر کوهها از جا کنده شود تو از جای تکان نخور، دندانهایت را بهم
بفشار و کاسه سرت را به خدا بسپار، قدمهایت را بر زمین بکوب، آخر سپاه را
چشم انداز خودساز و چشمت را نیم باز قرار ده، و بدان که پیروزی از جانب
خداوند سبحان است.»

در این بخش، امام(ع) به چگونگی جنگ و پیکار اشاره کرده و فرزندش را
از اضطراب و عقب نشینی نهی کرده و تأکید می کند که اگر کوهها از جا کنده
شوند تو از جای تکان نخور.

سخن امام (ع) به صورت قضیه شرطیه متصله آمده است و تقدیر آن این است که اگر کوهها از جا کنده شوند تو از جای تکان نخور! بدین معنی که هرگز عقب نشینی نکن. وقتی که بنا باشد در مقابل تکان خوردن کوه (به فرض) تکان نخورد قهراً در مقابل تغییرات جزئی دیگر به طریق اولی نباید تغییری در عزم و اراده بر جنگ پدید آورد. بنابراین سخن امام (ع) مبالغه است برای نهدی از عقب نشینی. به دنبال این تأکید پنج دستور به شرح زیر بیان می دارد:

۱- این که در هنگام جنگ دندانها را بر هم بفشارد و این مستلزم دو چیز

است:

الف - دندان بر دندان فشردن مانع سستی و ترس می شود. انسان این حالت را در سرما و ترسی که موجب لرزیدن می شود آزموده است که هرگاه دندانها را بر یکدیگر بفشرد لرزش می ایستد و بر بدن خود مسلط می شود.

ب - در این حالت ضربه به سر زیاد اثر نمی کند، همچنان که امام (ع) در جای دیگر فرموده است دندانها را بر یکدیگر فشار دهید زیرا شمشیرها را از رسیدن به مغز کند می سازد و آن به این دلیل است که در این حالت قدرت و سختی در سر متمرکز می شود.

۲ - جمعیهات را به خدا بسپار؛ این کلام استعاره زیبایی است که جمجمه را به وسیله ای تشبیه کرده است که برای استفاده دیگران به عاریه داده می شود و سپس به صاحبش باز می گردد. بنابراین سود بردن دین خداوند و حزب او از محمد حنفیه شباهت پیدا می کند به استفاده کردن از عاریه.

بعضی از شارحان نهج البلاغه گفته اند در این کلام تذکری بر محمد حنفیه است که در این جنگ کشته نمی شود، زیرا آنچه به خدا عاریه داده شود حتماً به سلامت بر می گردد. و این، اضطراب او را برطرف و دلش را آرام می سازد.

۳ - توصیه می کند که قدمهایش را بر زمین استوار سازد و آنها را همانند

میخ محکم کند، زیرا این امر دو فایده دارد:

الف - اضطراب را فرو می‌نشانند و تصمیم انسان را بر جنگ دوام می‌بخشد.

ب - چنین حالتی نشانه شجاعت و شکیبایی در ناخوشایندهاست و باعث ضعف و شکست دشمن می‌شود.

۴ - دستور می‌دهد که نگاهش را به انتهای لشکر دشمن بیفکند و آن بدین لحاظ است که بداند دشمن چه می‌کند و به خدعه و حيله‌گری و موارد ضربه‌پذیری لشکر توجه داشته باشد.

۵ - چشمش را نیم باز نگه دارد و این علامت آرامش و پایداری و صدمه ندیدن است، چون با تمام چشم برق شمشیرها را نگریستن موجب ترس می‌شود و چه بسا موجب ضرر چشم شود؛ نگاه مطلوب در جنگ غضب‌آلود و با گوشه چشم مانند شخص کینه‌دار منتظر فرصت نگاه کردن است، چنان که امام (ع) در جای دیگر فرمود با گوشه چشم و با خشم دشمن را بنگرید. بعد از اینکه امام (ع) به این پنج ویژگی آگاهی می‌دهد فرزندش را، متوجه می‌سازد که پیروزی از جانب خداست چنان که خداوند فرموده است: «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»^۱ و به این وسیله ثبات اعتماد به خدا را با توجه به آیه: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُخَيِّتْ أَقْدَامَكُمْ»^۲ تاکید می‌فرماید.

۱ - سوره آل عمران (۳): آیه (۱۲۶): پیروزی نیست مگر از جانب خداوند بزرگ.

۲ - سوره محمد (۴۷): آیه (۷): اگر دین خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می‌کند و قدمهاتان را

استوار می‌سازد.

۱۲ - از سخنان آن حضرت

لَمَّا أَظْفَرَهُ اللَّهُ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ، وَقَدْ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: وَدِدْتُ أَنْ أَخِي فَلَانَا كَانَ شَاهِدَنَا لِيَرَى مَا نَصْرَكَ اللَّهُ بِهِ عَلَى أَعْدَائِكَ فَقَالَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَهْوَىٰ أَخِيكَ مَعَنًا؟ فَقَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَقَدْ شَهِدْنَا وَأَلْقَدُ شَهِدْنَا فِي عَسْكَرِنَا هَذَا أَقْوَامٌ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِّسَاءِ، سَيَرَعَفُ بِهِمُ الرِّمَانُ، وَيَقْتَوَىٰ بِهِمُ الْأَيْمَانُ

وقتی که خداوند او را در جنگ جمل بر طلحه و زبیر و یارانشان پیروز گردانید، یکی از اصحاب به آن حضرت عرض کرد: دوست داشتم فلان برادرم این جا می بود و می دید که چگونه خداوند تو را بر دشمنانت پیروز گردانید.

امام (ع) به وی فرمود: آیا دل برادرت با ماست؟ عرض کرد بلی. فرمود پس این جا حاضر بوده است، همچنین کسانی در لشکر ما حاضر بوده اند که هنوز در صلب مردان و رحم زنان می باشند، بزودی زمان آنها را پدید می آورد و ایمان به وسیله آنها قدرت می یابد.

به نظر من (شارح) اهْوَىٰ أَخِيكَ مَعَنًا یعنی محبت و میل او با ماست.

فرموده است: فَقَدْ شَهِدْنَا

امام (ع) به حضور بالقوه یا حضور بالفعل و به وسیله همت و محبتی که به حضور در صحنه جنگ داشته است حکم فرموده؛ و چه بسا انسانهایی که با بدنهای خود حضور ندارند ولی همت آنها حضور دارد و در آن نفع فراوانی است، بدان گونه که انسانها را بسیج می کنند و یادر پراکندگی دشمنان خدا تأثیر می گذارند چنان که اولیای خدا با همتشان کاری می کنند که از اشخاص فراوانی ساخته نیست اگر چه قوی و نیرومند باشند.

فرموده است: وَ لَقَدْ شَهِدْنَا فِي عَسْكَرِنَا هَذَا الْقَوْمِ فِي أَصْلَابِ الرَّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ

این سخن امام (ع) تأکید است بر حضور برادر آن شخص صحابی، و اشاره دارد بر این حقیقت که بزودی یاران حق که از آن دفاع خواهند کرد و بندگان خالص خدا هستند و بالقوه در کنار آن حضرت حضور خواهند داشت پدید می آیند. یعنی آنها در مواد عالم بالقوه موجودند و کسی که بالقوه در جمع یاران خدا حاضر باشد وقتی که بالفعل موجود شود جزو یاران خدا خواهد بود.

فرموده است: سَيَرُحَفُ بِهِمُ الزَّمَانُ

امام (ع) لفظ «رعاف» را که به معنای خونی است که از بینی انسان خارج می شود برای وجود یافتن آنها استعاره آورده و زمان را به انسان تشبیه کرده است و به این دلیل وجود آنها را به زمان نسبت داده است که زمان از وسایل مهمی است که وجود آنها را می پذیرد؛ چنان که شاعر گفته است:

وَمَا رَعَفَ الزَّمَانُ بِمَثَلِ عَمْرٍو وَ لَأَتَلُدُّ النِّسَاءُ لَهُ ضَرْبًا ۱

معنای سخن امام (ع) که فرمود: وَ يَقْوَى بِهِمُ الْإِيمَانُ، روشن است و نیازی

به توضیح ندارد. به نظر من (شارح) این فصل و فصلهای بعد از آن از خطبه‌هایی است که امام (ع) بعد از فتح بصره در این شهر ایراد فرموده است. نقل شده که چون امام (ع) از جنگ با اهل جمل (طلحه و زبیر و یارانشان) فارغ شد دستور داد در شهر اعلان کنند که به خواست خدا از فردا بعد از گذشت سه روز، روز چهارم نماز جماعت تشکیل می‌شود و عذر هیچ‌کس در عدم حضور پذیرفته نیست مگر دلیلی داشته و یا بیمار باشد؛ زمینه مجازات خود را فراهم نکنید. وقتی که روز موعود فرارسید مردم اجتماع کردند امام (ع) در مسجد جامع حضور یافته و نماز صبح را برپا داشت. وقتی نماز به پایان رسید به‌پا خاست و به دیوار قبله، در طرف راست مُصَلّا تکیه فرمود و مردم را مخاطب قرار داد. پس از حمد و ثنای خدا چنان که شایسته بود و درود بر پیامبر (ص) و طلب آمرزش برای مردان و زنان مؤمن و مسلمان فرمود: «ای مردم بصره، سه روز در تب و تاب ماندید، خدا روز چهارم را به خیر کند. ای سپاهیان زن و پیروان شتری که آواز داد و شما به دنبال آن راه افتادید و چون پی شد فرار کردید، اخلاق شما پست و فرومایه و آبتان شور و ناگوار، سرزمین شما گندیده‌ترین سرزمینها و دورترین شهر از آسمان رحمت خداست. اگر بدیها ده قسمت باشد نه قسمت آن در سرزمین شماست. با گناهانتان در این سرزمین زندانی شدید و با عفو خدا ممکن است از آن رها شوید.

۱۳ - از سخنان آن حضرت در نکوهش اهل بصره

كُنْتُمْ جُنْدَ الْمَرْأَةِ، وَاتَّبَاعَ الْبَيْهِيْمَةِ: رَغَا فَاَجْبِسْتُمْ، وَغَمِرَقَهْرَبْتُمْ، اخْلَافُكُمْ دِقَاقٌ، وَعَهْدُكُمْ شِقَاقٌ، وَدِينُكُمْ نِفَاقٌ، وَمَاؤُكُمْ زُعَاقٌ، وَالْمُقِيمُ بَيْنَ اَظْهَرِكُمْ مُرْتَهَنٌ بِذَنْبِهِ، وَالشَّايِضُ عَنْكُمْ مُتَدَارِكٌ بِرِخْمَةٍ مِنْ رَبِّهِ، كَأَنِّي بِمَسْجِدِكُمْ كَجَوْجُو سَفِينَةٍ، قَدْ بَعَثَ اللهُ عَلَيْهَا الْعَذَابَ مِنْ فَوْقِهَا وَمِنْ تَحْتِهَا وَغَرِقَ مَنْ فِي ضَمْنِهَا
 وَفِي رَوَايَةٍ: وَأَيُّمُ اللهُ لَتَغْرَقَنَّ بَلَدَتُكُمْ حَتَّى كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَسْجِدِهَا كَجَوْجُو سَفِينَةٍ، أَوْ نَعَامَةٍ جَائِمَةٍ.

و فی روایه: كَجَوْجُو طَيْرٍ فِي لُجَّةٍ بَحْرٍ.

<p>نفاق: خروج ایمان از دل، اصل آن از این جا گرفته شده که موش صحرائی جایی از زمین را از داخل لانه اش تراشیده و نازک می کند هر گاه چیزی از در لانه اش وارد شود موش با سر خود زمین نازک را سوراخ کرده و فرار می کند. این عمل حيله گرانه را نفاق می گویند و لفظ نفاق از آن گرفته شده است.</p> <p>زعاق: آب شور</p>	<p>إِثْكَافِ الْبَلَدَةِ بِأَهْلِهَا: مردم شهر بهم ریخته شد مُؤْتَفِكَةٌ: چنان که در ضمن این خطبه خواهیم گفت از اسمهای قدیمی بصره است رَغَا: صدای شتر غَمِرَقَهْرَبَ: پی کردن و زخم زدن به شتر دِقَاقٌ: هر چیز ضعیف و کوچک شِقَاقٌ: اختلاف و جدایی</p>
---	---

طبّقها الماء: آب آن را فرا گرفت و همه جا را
جَوْجُو السّفینة: جلو کشتی و سینه آن و همچنین
پوشاند سینه پرنده

«شما سپاهیان آن زن بودید و پیروان آن شتر که با صدای آن به میدان آمدید و با پی شدنش فرار کردید، سستی رأی اخلاق شما، شکستن عهد مرام شما، و دورویی دین شماست. آب شهرتان شور است و هرکس در بین شما سکونت کند اسیر گناه می شود، هرکس از شهر شما خارج شود به رحمت خدا نائل می شود. خداوند به شهر شما از آسمان و زمین عذاب (آب) نازل می فرماید، و هر که در آن باشد غرق شود، مسجد شما را می بینم که مانند کشتی در آب قرار گرفته است.»

در روایتی عبارت امام (ع) به این شکل است: سوگند به خدا شهر شما حتماً در آب فروخواهد رفت آن طور که مسجد شما را مانند کشتی و شتر مرغ بر آب می بینم.

در روایت دیگر عبارت امام (ع) چنین است: (شهر شما را) مانند سینه پرنده در امواج دریا می بینم.

شاید توضیح سخن حضرت بدین گونه باشد که گویا می بینم شهر شما را آب فرا گرفته و جز برجستگیهای مسجد که مانند پرنده ای بر امواج است چیزی دیده نمی شود. در این وقت احنف بن قیس به پا خاست و پرسید: ای امیرالمؤمنین این اتفاق کی خواهد افتاد؟ فرمود: آنگاه که نیزارهای شما تبدیل به ساختمانهای مجلل شود.

بدان که پس از این بخش از خطبه بخشهای دیگری نیز وجود دارد که به این مورد مربوط نیست و به فصولی تعلق دارد که سید رضی بعد از این فصل آورده و به خواست خدا بزودی آنها را توضیح خواهیم داد.

بصره در لغت به معنای سنگ سفید سُست است و بدین دلیل برای بصره

اسم شده است که از این نوع سنگ در بصره وجود داشته است. به روایت دیگر بصره جایگاه نگهداری شتران یا خشک کردن خرما بوده است.

امام (ع) در زمینه نکوهش مردم بصره به سبب اقسام لغزشهایی که مرتکب شده‌اند اموری را به شرح زیر تذکر می‌دهد:

اول - مردم بصره مردم شهری هستند که سه روز دچار انقلاب و دگرگونی وضع خودشان بوده‌اند و روشن است که بهم ریختگی آنها و درافتادن به آشفتگی به دلیل فسادشان بود که بدان لحاظ استحقاق عذاب را داشتند و کلام امام (ع):
 وَ عَلَيَّ اللَّهُ تَمَامُ الرَّابِعَةِ، نفرینی است بر علیه آنها که به عذاب دیگری مبتلا شوند و در زمین فروروند.

دوم - مردم بصره سپاهیان زن بودند و منظور حضرت، عایشه است، چه او را محور کارهایشان قرار داده بودند. و چون گفتار و اندیشه زنان در میان عرب و دیگر خردمندان به دلیل ضعف اندیشه و کمی عقلشان نکوهیده بوده، امام (ع) مردم بصره را به همین سبب نکوهش کرده است. همچنان که رسول خدا (ص) در مورد زنان فرموده است: «زنان در عقل و دین و بهره‌وری ناقص می‌باشند.»

نقصان عقلشان به این دلیل است که شهادت دو زن برابر شهادت يك مرد است تا اگر یکی فراموش کرد دیگری به یاد داشته باشد. نقصان در دین به این سبب است که آنها در قسمتی از عمرشان به خاطر حیض، نماز نمی‌خوانند و روزه نمی‌گیرند. و نقص بهره‌وری این است که میراث زنان نصف میراث مردان است. به این دلیل، کسی که با آنها مشورت و یا بیعت کند از زنان در رأی ضعیفتر است؛ زیرا هر پیرو از راهنمای خود، در عقل کمتر است. بنابراین توبیخ مردم بصره به وسیله امام (ع) به خاطر این که لشکر و یاور زن بوده‌اند بجا و زیباست.

سوم - به خاطر پیروی از شتر، آنها را نکوهش فرموده و منظور از شتر، شتر

عایشه بوده است، و چنین حالتی داشتند که با دیدن شتر و صدای آن جمع شدند و به میدان آمدند و با پی شدن آن فرار کردند. این جمله امام (ع) در بیان نکوهش، از جمله اول شدیدتر است. امام (ع) صدای شتر را کنایه از دعوت عایشه به جنگ آورده وقتی که عایشه سوار بر شتر بود و مردم را به جنگ دعوت می کرد.

چهارم - ناپایداری و سُستی اخلاقشان بود. امام (ع) با این جمله اشاره به پستی و عدم اعتدال اخلاق آنها فرموده. چون اصول فضایل اخلاقی چنان که می دانی سه چیز است (حکمت، عفت و شجاعت) و آنها به خاطر جهل، افکارشان در اطراف مصلحت دور می زد و این تفریط در حکمت عملی است و از طرفی ترسو بودند که این تفریط در شجاعت است، و نیز اعمالشان خلاف حق بود که این افراط است در ملکه عفت و عدالت، بنابراین صدق می کند که اخلاق آنها پست و ناپایدار باشد.

پنجم - مخالفت کردن با پیمان و شکستن آن است. مصداق روشن این عهد شکنی این بود که عهد آن حضرت را شکستند و برخلاف بیعت او رفتار کردند و این خود خدعه و نیرنگی است که در مقابل وفاداری قرار گرفتند.

ششم - دو رویی در دین. چون اهل بصره بر امام (ع) شوریدند و با آن حضرت جنگیدند ناگزیر از دین خارج شدند. این کلام امام (ع) گویا خطاب به بعضی از مردم بصره است، زیرا متافق عرفی کسی است که در دل از اسلام خارج شود و با زبانش به اسلام تظاهر کند. بنابراین خطاب امام (ع) به کسانی است که این گونه بوده اند.

هفتم - نکوهشی است که امام (ع) درباره شهرشان فرموده است و آن شور بودن آبشان بوده و علت شوری آب آنها نزدیکی شهرشان به دریا و مخلوط شدن آبشان با آب دریاست. نکوهش امام (ع) برای این است که خودشان این مکان را

برای اقامت انتخاب کرده‌اند. این چنین آبی موجب بروز سوء هاضمه، کند ذهنی، فساد طحال، امراض پوستی و امثال اینها که پزشکان نام برده‌اند می‌شود. همه اینها موجب تنفر زندگی با آنها و ناخشنودی از توسعه شهرشان شده است. هشتم - بصره گندیده‌ترین خاک را دارد و این به خاطر رسوب فراوان آب و گندیده شدن آن است.

نهم - بصره دورترین شهر از آسمان است که توضیح آن بزودی خواهد آمد.

دهم - نه دهم شتر در بصره است. احتمال دارد مقصود امام (ع) مبالغه در نکوهش سرزمین بصره باشد و منظور آن حضرت منحصر کردن شرور به ده قسمت نبوده است. توضیح این که چون در بصره شرور فراوانی وجود داشته که در دیگر شهرها وجود نداشته است، امام (ع) به عنوان مبالغه اظهار فرمودند که نه دهم شتر در بصره است، منظور حضرت وجود شتر فراوان و عظیم در بصره بوده است.

احتمال دیگر این که منظور حضرت مجموع اخلاق پستی باشد که در مقابل اصول کمالات نفسانی است کمالات نفسانی عبارتند از: دانش دلاوری، پاکدامنی، بخشندگی، دادگری و برای هر يك از این پنج فضیلت حالت افراط و تفریط وجود دارد که ده صفت می‌شود.

شبهه‌ترین اعمال به اعمالی که ذکر شد و از مردم بصره صادر شده ولی مورد نظر حضرت در امر نکوهش نبوده است اعمالی مانند تبذیر و مانند آن است. احتمال دوم هر چند احتمال لطیفی است ولی صحت آن بعید به نظر می‌رسد.

یازدهم - کسی که در میان مردم بصره زندگی کند به گناه گرفتار می‌شود، زیرا کسی که در میان آنها زندگی کند ناگزیر است به روش آنها در آید و آداب و

رسوم آنها را بپذیرد، و در نتیجه از اخلاق آنها متأثر و به گناه گرفتار می شود. دوازدهم - آن که هر کس از میان آنها خارج شود رحمت خدا را برای خود آماده ساخته، چون خداوند او را یاری می کند تا از گناهان ساکنان بصره که بدان دچار شده اند، مصون بماند و این رحمت بزرگی از جانب خداوند متعال است. همه اینها، ذکر دلایل تنفر از آنهاست. روایت دیگری در مورد مفهوم جمله: **الْمُخْبَسُ فِيهَا بَدْنُهُ وَ الْخَارِجُ مِنْهَا بِعَفْوَالِهِ** وارد شده که غیر از آن چیزی است که ما ذکر کردیم و آن این است: زندانی شدن در میان مردم بصره عقوبتی است برای گناهانی که قبلاً مرتکب شده و خروج از آن نشانه بخشودگی گناه شخص از جانب خداست.

در دو عبارت قرینه، رعایت سجع متوازی شده است و همچنین در چهار جمله قبل از آنها. پس از نکوهش مردم بصره و شهرشان به این موضوع اشاره می فرماید که بزودی شهرشان را آب خراب خواهد کرد. امام (ع) یقین خود را که از راه بصیرت قدسی در مورد خرابی بصره حاصل شده با تشبیه حسی روشن و آشکار و با عبارت می بینم که مسجد بصره در آب فرورفته و سرزمینتان تخریب شده بیان می فرماید.

امام (ع) خبر پیامبر (ص) را در مورد احوال اهل بصره در آخرین خطبه بیان فرموده است، بدین سان که امام (ع) پس از نکوهش اهل بصره و جوابی که به احنف بن قیس داد، چنان که در فصل گذشته یاد شد، اهل بصره را ستود و فرمود: ای مردم بصره خداوند برای هیچ یک از شهرهای مسلمین نشانه شرف و بزرگواری قرار نداد جز این که بهترین آن را برای شما قرارداد و به فضل خویش شما را از چیزهایی برخوردار کرد که دیگران از آن بی بهره بودند قبله شما راست ترین قبله نسبت به مقام ابراهیم است، وقتی امام جماعت رو به مکه به نماز می ایستد. قاری قرآن شما بهترین قاری، و زاهد شما در زهد و عابد شما در

پرستش و تاجر شما در تجارت و صداقت برترین آنهاست. تصدیق کنندگان شما گرامی ترین مردم، ثروتمندان شما بخشنده ترین و متواضع ترین مردم اند. مردان با شرافت شما بهترین خلق را دارند و شما در همسایگی بزرگوارترین هستید و در کاری که به شما مربوط نیست کمتر خود را به زحمت می اندازید و در خواندن نماز جماعت از دیگران حریص تر هستید میوه شما بیشترین میوه، اموالتان بیشترین اموال، بچه های شما زیرکترین بچه ها، زنهای شما قانعترین و در شوهرداری بهترین زنانند. خداوند آب را برای شما مسخر کرده است که برای بهتر شدن زندگی شما صبح و شب جریان دارد. دریا سبب افزونی اموال شماست. اگر صبر و شکیبایی داشته باشید درخت طوبی برای شما سرفرو می آورد و شما را در سایه گسترده خود قرار می دهد. ولی حق این است که حکم خدا درباره شما جریان یافته و قضای خدا اجرا می شود و نافذ است و خدا حسابها را سریع می رسد، چنان که خود فرموده است: «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا»^۱.

«ای مردم بصره سوگند یاد می کنم آنچه در ابتدا بدان شما را تویخ کردم جز برای تذکر و موعظه برای اعمال آینده نبود تا زود دست به کار آشوب نشوید چنان که قبلاً شدید. خداوند به پیامبرش می فرماید: «وَذِكْرٌ فَإِنَّ الذِّكْرَ يُنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ»^۲.

آنچه از مدح و ستایش که پس از نکوهش و موعظه برای شما گفتم نه به این دلیل بود که از شما ترسیده باشم و یا در آنچه دارید طمع کرده باشم چه، اگر

۱ - سوره بنی اسرائیل (۱۷): آیه (۵۸): هیچ شهر و دیاری در روی زمین نیست جز آن که پیش از ظهور قیامت اهل آن شهر را یا هلاک کرده یا به عذاب سخت معذب می کنیم. این حکمی است که در کتاب علم ازلی مسطور است.

۲ - سوره ذاریات (۵۱): آیه (۵۵): و ائمت را پند و تذکر بده که پند و تذکر برای مؤمنان سودمند است.

خدا بخواهد قصد ندارم در میان شما بمانم زیرا حوادثی پیش می‌آید که مرا ملزم به قیام می‌کند و بین خود و خدا بهانه‌ای برای ترك قیام ندارم و شما از آن اطلاعی ندارید تا اتفاق بیفتد و من ناچارم در آنها وارد شوم چه آشکار باشند، چه نهان. پس هرکس می‌خواهد در دفع آن حوادث نصیبی داشته باشد دست به کار شود. به جان خودم سوگند وارد شدن در دفع آن حوادث، جهاد پاك و خالص است که کتاب خدا آن را برای ما روشن ساخته است. آنچه در مورد شهر شما گفتم از جانب خودم نبود که به خاطر رویارویی با شما گفته باشم، بلکه رسول خدا (ص) روزی که جز من با او کسی نبود به من فرمود: «ای علی جبرئیل روح الامین مرا بر شانه خود بلند کرد تا زمین و مردم روی آن را دیدم و راز و رمز آنها را به من عطا کرد و به آنچه در اندرون و روی آنها است مرا آگاهی داد و بر من سنگین نیامد، چنان‌که بر پدرم آدم یاد گرفتن اسماء حسنی سنگین نیامد، همان اسمهایی که فرشتگان مقرب یاد نگرفتند. من در کنار دریا سرزمینی را دیدم که بصره نامیده می‌شد و دورترین مکان به آسمان و نزدیکترین مکان به آب بود، زودتر از هر جای خراب می‌شود و کثیف‌ترین خاکها را دارد و به شدیدترین عذابها دچار می‌شود. در زمانهای گذشته بارها در آب فرورفته و در آینده نیز چنین خواهد شد.»

پس از آن امام (ع) فرمود: «برای شما مردم بصره و قُرای اطراف آن به وسیله آب بلای بزرگی خواهد رسید و من جای انفجار و جوشش آب را در آبادی شما می‌دانم و به بلاهای بزرگی که بعد از این شما را به زحمت خواهد انداخت آگاهم. پس هر کس وقت غرق شدن شهر در آب، از آن خارج شود به واسطه رحمتی است که قبلاً از جانب خدا شامل حالش شده است و کسی که در شهر بماند اگر چه اهل آن شهر نباشد به دلیل گناهی است که قبلاً مرتکب شده است و خدا به بندگانش ستم نمی‌کند.»

تشبیه امام (ع) بلندبهای مسجد بصره را که از آب بیرون می‌ماند به سینه

کشتی و به قولی به شتر مرغ و به قولی دیگر به پرنده‌ای که در امواج دریا سوار باشد ذکر کرده که تشبیهات روشنی است و نیاز به توضیح ندارد. حادثه غرق شدن بصره که امام از آن خبر داده است، بنا به روایت نقل شده، بصره يك بار در زمان القادر بالله غرق شد و يك بار دیگر در زمان، قائم بامرالله، شهر و هر که در آن زندگی می‌کرد بکلی غرق و خانه‌ها خراب شد و جز بلندیهای مسجد جامع، چنان که امام(ع) خبر داده بود، باقی نماند و غرق شدن شهر از ناحیه خلیج فارس و کوهی که معروف به کوه شام است صورت گرفت، و این پیشامد همان چیزی بود که امام(ع) فرموده بود.

این که بصره از ناحیه خلیج فارس غرق شده باشد مورد اشکال است زیرا امام(ع) فرموده است که آب از خود بصره جوشش و جریان پیدا می‌کند، آنجا که فرمود: «من جای جریان آب را در آبادی شما می‌دانم». ظاهر گفته امام اقتضا می‌کند که خرابی شهر از جای دیگر (ناحیه خلیج فارس) صورت نگرفته باشد؛ (البته) خدا بهتر می‌داند.

أَرْضُكُمْ قَرِيبَةٌ مِنَ السَّمَاءِ، بَعِيدَةٌ مِنَ السَّمَاءِ، خَفَّتْ عُقُولُكُمْ وَ سَفِهَتْ حُلُومُكُمْ فَانْتُمْ غَرَضٌ لِتَابِلٍ، وَ أَكَلَةٌ لآ كَيْلٍ، وَ قَرِيسَةٌ لِصَائِلٍ.

سَفَه: رذیله اخلاقی که در مقابل صبر قرار گرفته أَكَلَه: نام هر چیز خوردنی

است و به تزلزل و بی‌ثباتی منجر می‌شود

«سرزمین شما به آب نزدیک و از آسمان دور است. عقل شما سبک و

فکران ابلهانه است و عجول هستید [حلم خود را در جای خود به کار نمی‌برید]

هدف هر تیری، غذای هر خورنده‌ای و هدف هر تیراندازی واقع می‌شود.»

معنای فرموده امام(ع) که فرمود: زمین شما به آب نزدیک و از آسمان دور است از فرمایش رسول خدا قبلاً دانسته شد. نزدیکی زمینشان به آب اشاره به این است که زمین بصره از سطح دجله پست تر است و به دریا نزدیک، دجله نسبت به آن بلندتر است و این وضعیّت دلیل سرازیر شدن آب به باغها و آب دادن نخلستانها روزی یک یا دو بار است. اما دور بودن بصره از آسمان به دلیل پست تر بودن آن از سرزمینهای دیگر است. گفته اند دورترین نقطه زمین از آسمان زمینهای کنار دریاست و این از چیزهایی است که علم رصد بر آن دلالت دارد و علمای نجوم با استدلال آن را ثابت کرده اند.

بعضی از علما گفته اند کلام امام(ع) در این جا برای نکوهش است و نظر به معنای ظاهر ندارد. چون اهل بصره دارای اوصاف نکوهیده ای بوده اند که امام(ع) درباره آنها برشمرد. به این دلیل از نزول رحمت آسمان وجود الهی به دورند و مستحق نزول عذاب الهی اند. در عرف نیز صحیح است به کسی که دارای اوصاف پست باشد گفته شود که از آسمان به دور است.

فرموده است: **خَفَّتْ عُقُولُكُمْ**

اشاره به این است که استعداد مردم بصره برای درک انواع مصالح خود اندک و عقلشان در نظم امور ضعیف است. غفلتشان از کارهای لازم، موجب می شود که در کارهای غیر لازم عجله کنند و این باعث وصف آنها به کند فهمی شده است.

فرموده است: **سَفِهَتْ حُلُومُكُمْ**

بیانگر توصیف مردم بصره به کم خردی، سبکی و کم صبری است.

فرموده است: **فَأَنْتُمْ عَرَضٌ لِنَائِلٍ وَأَكْلَةٌ لِأَكْلِ وَفَرِيَسَةٌ لِفَائِلٍ**

صفات سه گانه فوق نتیجه سبک مغزی و کم ثباتی آنان است و به همین دلیل به دنبال دو جمله قبل آورده است، زیرا هر کس قصد اذیت آنها را داشته باشد، با

آگاهی به کم خردی آنها در فهم مصالِحشان، با نقشه صحیح بدان کار دست می‌زند. این که امام فرمود شما هدف هر تیری هستید کنایه از این است که هدف هر کسی که بخواهد آنها را اذیت کند واقع می‌شوند.

و این که فرمود خوراک هر خورنده‌ای هستید، کنایه از این است که هر کس بخواهد می‌تواند در اموال و ثروت و نعمتهای خدادادیشان دست اندازی کند. و این که فرمود صید هر صیادی قرا می‌گیرید، کنایه از این است که هر کس بخواهد می‌تواند آنها را به دام اندازد و نابود سازد.

الفاظ: «غرض»، «اُکله» و «فریسه» را برای مردم بصره استعاره آورده است و مناسبت تشبیه در آنها روشن است.

امام (ع) در این گفتار رعایت سجع را فرموده به طوری که در دو جمله اول و دو جمله بعدی سجع مطرف و در سه جمله آخر سجع متوازی وجود دارد.

۱۴ - از سخنان آن حضرت است

در باز گرداندن زمینهای زراعتی که عثمان به اقوام خود بخشیده بود

وَ اللَّهُ لَوِ وَّجَدْتَهُ قَدْ تَرَوَّجَ بِهِ النَّسَاءُ، وَ مُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ، لَرَدَّدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ
مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ.

«به خدا سوگند اگر به اموال مسلمین دست یابم اگر چه مهر زنان شده باشد یا به وسیله آنها کنیزان خریداری شده باشد آنها را به بیت المال برخواهم گرداند، زیرا در عدالت گشایش همگانی است. آن که عدالت را سختی و تنگنا می داند ستم برایش سخت تر و تنگنای بیشتری دارد»

این فصل با فصلهای بعدی از خطبه های امام (ع) پس از قتل عثمان و بیعت مردم با امام (ع) در مدینه ایراد شده است. این بخش از کلام وی در این جا با کم و زیاد وارد شده و آغاز این بخش از خطبه این است: « آگاه باشید هر قطعه زمینی که عثمان بخشیده است یا مالی که از بیت المال مسلمین برداشته باید بدان بازگردد. چیزهایی که مهر زنان شده و در شهرها پراکنده شده است باز می گردانم، زیرا اگر حقّ به کارها گشایش نبخشد، باطل هرگز نخواهد

بخشید» ما بزودی تمام این خطبه را در یکی از فصلهای آینده به خواست خدا، خواهیم آورد.

باید دانست که این کلام امام (ع) نشانه عزم استواری است که با قسم به خداوند تأکید شده مبنی بر این که زمینهایی را که عثمان به اقوامش بخشیده است بازخواهد گرداند. سپس کسانی را که بناحق زمین دریافت کرده اند به این حقیقت توجه می دهد که در عدالت گشایش است و عدل خدا ایجاب می کند که برای گشایش امور مسلمین آن زمینها را بازگرداند. گشایش امور مردم کنایه از اجرای عدل و بازگرداندن اراضی غصب شده و اموال تاراج رفته به بیت المال مسلمین است. بنابراین لازم است غاصبان تسلیم دستورات خدا و عدل شوند، زیرا در عدالت گشایشی است برای نظام دنیا که مظلوم با رسیدن به حقش راضی می شود و ظالم نیز می فهمد که آنچه از او گرفته می شود از آن او نبوده است و علم ظالم بر این امر با ترس واقعی حاصل می شود، هرچند شیطان نفسش در موقع رد اموال غصب شده عدالت را در نظرش سختی و تنگنا جلوه دهد با این که عدالت فطرتاً مورد رضا و پسند انسان است. بنابراین اگر عدالت را تنگنا فرض کرده و رضا ندهد، ستم در دنیا و آخرت تنگنای بیشتری می آفریند، زیرا قهراً اموال غصب شده از او گرفته می شود و ستم او سبب این تنگنا برای او خواهد شد. همانا او امر و نواهی الهی بر انسانها محیط است و مانع تصرفات باطل می شود. زمانی که عدل اجرا شود می داند چیزی را از او گرفته اند که از آن او نیست و هرگاه بر او ستمی شود می داند که چیزی را از او گرفته اند که نباید می گرفتند. شك نیست گرفتن چیزی که نباید بگیرند بر نفس انسان دشوارتر است از گرفتن چیزی که باید بگیرند و این يك امر وجدانی است.

معنای الفاظی که در خطبه آمده است با آنچه ما در این جا ذکر کردیم نزدیک به هم است، جز این که ضمیر در «إِنَّهٗ» و «لَمْ يَسْعَهُ» در عبارت ما به مال باز می گردد.

باید دانست که عثمان زمینهای زیادی از بیت‌المال را به گروهی از بنی‌امیه و دیگران از صحابه واگذار کرد عمر نیز همین کار را کرد ولی مشهور است که عمر به خاطر جهاد در راه خدا و ترغیب مردم به آن، این کار را انجام داد و همین اختلاف عمل عمر با عثمان سبب شد که علی (ع) فقط زمینهای بخشیده شده به وسیله عثمان را به بیت‌المال برگرداند. و توفیق از جانب خداست.

۱۵ - از خطبه‌های آن حضرت که به هنگام بیعت مردم با او در مدینه ایراد فرموده است

ذِمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِينَةً، وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ، إِنَّ مَنْ صَرَحَتْ لَهُ الْعَيْبَةُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ
مِنَ الْمَثَلَاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنِ تَقْحِمِ الشُّبُهَاتِ. أَلَا وَإِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ
بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبَلِّغَنَّ بَلْبَلَهُ، وَلَتَعْرَبَنَّ غَرْبَلَهُ وَ
لَتَسَاطُنَّ سَوَاطِنَ الْفَيْدْرِ، حَتَّى يَمُودَ أَسْفَلَكُمْ أَعْلَاكُمْ وَأَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ؛ وَلَيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ
كَانُوا قَصْرًا، وَلَيَقْصُرَنَّ سَبَاقُونَ كَانُوا سَبْقًا، وَاللَّهُ مَا كَتَمْتُ وَشَمَّةً، وَلَا كَذَبْتُ كِذْبَةً،
وَلَقَدْ نُبِّئْتُ بِهَذَا الْمَقَامِ وَهَذَا الْيَوْمِ؛ أَلَا وَإِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شُمُسُ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ
خُلِعَتْ لُجْمُهَا فَتَفَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ أَلَا وَإِنَّ التَّقْوَى مَقَالِيًا ذُلٌّ؛ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأُحْطِلُوا
أَزْمَتُهَا، فَأُورِدَتْهُمْ الْجَنَّةَ، حَقٌّ وَبَاطِلٌ، وَ لِكُلِّ أَهْلٍ، فَلَيْنٌ أَمْرَ الْبَاطِلِ لَفَدِيمًا فَعَلَّ، وَلَيْنٌ قَلَّ
الْحَقُّ فَلَرْتَمًا وَ لَعَلَّ. وَ لَقَلَّمَا أَذْبَرَ شَيْءًا فَأَقْبَلَ قَالَ الشَّرِيفُ: أَقُولُ: إِنَّ فِي هَذَا الْكَلَامِ
الْأَدْنَى مِنْ مَوَاقِعِ الْإِحْسَانِ مَا لَا تَبْلُغُهُ مَوَاقِعُ الْأَسِيخْسَانِ، وَإِنَّ حَظَّ الْعَجَبِ مِنْهُ أَكْثَرُ مِنْ
حَظِّ الْعَجَبِ بِهِ؛ وَ فِيهِ - مَعَ الْحَالِ الَّتِي وَ صَفْنَا زَوَائِدُ مِنَ الْفَصَاحَةِ لَا يَقُومُ بِهَا لِسَانٌ،
وَلَا يَطْلُعُ فَجْهًا إِنْسَانٌ، وَلَا يَعْرِفُ مَا أَقُولُ إِلَّا مَنْ صَرَبَ فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ بِحَقٍّ، وَ جَرَى فِيهَا
عَلَى عِزِّي. (وَ مَا يَغْفِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ).

۲۹

سَفَه: رذيله اخلاقی که در مقابل صبر قرار گرفته أَكَلَمَه: نام هر چیز خوردنی
است و به تزلزل و بی ثباتی منجر می شود.

به نظر ما (شارح) این بخش از خطبه بخشی از خطبه‌ای است که قبلاً به آن اشاره کردیم [در خطبه ۱۴] و بخشی از خطبه آینده است و ما اینک تمام آن را می‌آوریم تا معنی روشن شود.

سپاس خداوندی را سزااست که بهترین حمد شایسته اوست و بالاترین بزرگواری شأن اوست، خدای یگانه بی‌نیاز، استوانه‌های عرش را به پاداشت و با درخشش نور خورشید جهان را روشن و استوار ساخت، زمین را خلق کرد و آن را مسخر کسانی قرار داد که بر روی آن گام نهادند، گواهی می‌دهم که خدایی جز او نیست و شریکی ندارد و شهادت می‌دهم که محمد (ص) بنده و فرستاده اوست. او را با نوری تابنده و روشنایی درخشان برای هدایت مردم فرستاد به لحاظ ویژگیهای اخلاقی برترین مردم، و بالاترین شرف خانوادگی را داشت. حق هیچ مسلمان و مظلومه هیچ صاحب حقی بر او قرار نگرفت بلکه حق او ضایع و مورد ستم واقع شد. پس از حمد خدا و درود پیامبر، اول کسی که مظلومه گناه به گردن گرفت دختر آدم بود که جایگاه نشستن او به اندازه يك جریب و دارای ۲۰ انگشت بود و دو ناخن به اندازه دو چنگال داشت. خداوند بر او شیری را همچون فیل و گرگی را همچون شتر و بازی را همچون حمار مسلط ساخت. این اتفاق در آغاز خلقت پیش آمد سپس او را کشتند. خداوند ستمگران را بر زشتی اعمالشان تنبیه می‌کند، به همین دلیل خداوند فرعون و هامان و قارون را به گناهانشان کشت. آگاه باشد که گرفتاری و بلا به شما بازگشته به همان گونه که در روزگار بعثت پیامبرتان وجود داشت. سوگند به آن که پیامبر را به حق برانگیخت به سختی در هم آمیخته می‌شوید و سپس بشدت غربال می‌شوید و چنان که کفگیر طعام دیگ را بر هم می‌زند با یکدیگر آمیخته خواهید شد تا عزیز شدگان بی‌جهت، خوار شوند و خوار شدگان به ناحق عزت یابند. جلو افتادگان به ناحق به عقب بازگردند و عقب نگه داشته شدگان جلو

افتند. به خدا سوگند چیزی را پنهان نکردم و ابدأ دروغ نگفتم، من این روز و این وضع را از پیامبر(ص) شنیده‌ام. آگاه باشید! گناهان اسبهای سرکش و افسار گسیخته‌ای هستند که سواران خود را وارد آتش می‌کنند و تقوا و پرهیزگاری مرکب آرامی است که افسار خود را به دست سوارش سپرده و او را از رنج و غم خلاص کرده به سایه گسترده‌ای می‌رساند، درهای بهشت باز می‌شود و نگهبانان بهشت می‌گویند: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ»^۱.

کسی به من این آگاهی را داده که من شریک پیامبری او نیستم و توبه هیچ‌کس پذیرفته نیست مگر به وسیله پیامبری که از جانب خدا مبعوث شده باشد و چه کسی بعد از پیامبر، نجاتبخش تر از او از آتش جهنم است؟ ای مردم کتاب خدا و سنت پیامبر را هیچ‌کس جز مطابق نفس خود رعایت نمی‌کند و مردم امتحان می‌شوند و بنا به نتیجه امتحان در بهشت یا جهنم وارد خواهند شد. (مردم سه دسته‌اند) یا اهل نجاتند، و یا امید به نجات دارند، و یا گرفتار در آتشند و برای هر یک از اینها اهلی وجود دارد. به جان خودم قسم اگر باطل طرفدار فراوان دارد از قدیم چنین بوده است و اگر اهل حق اندک است؟ شاید از قبل چنین بوده است و کم اتفاق می‌افتد که حق طرفدار فراوان پیدا کند.

اگر اختیار شما را در امر خلافت به شما برگردانند شما از نیکبختان خواهید بود و ما هم جز برای همین امر تلاش نمی‌کنیم. کارهایی در گذشته اتفاق افتاد که شما در آن میل داشتید و در نزد من رأی شما پسندیده نبود و اگر من بخواهم گفتنیها را بگویم مطلعم. خدا از گناه شما بگذرد. آن دو نفر روزگارشان گذشت و سومی به جای آنها نشست که مانند کلاغ، همتش شکمش بود. وای بر او، اگر بالهایش قطع می‌گردید و سرش بریده می‌شد به نفعش بود.

۱ - سوره زمر (۳۹): آیه (۷۳): سلام بر شما، گوارا باد این نعمتها برایتان وارد بهشت شوید و جاودانه

مردم امتحان می‌شوند و بهشت و جهنم در پیش رویشان است. (و در همین رابطه مردم به سه دسته تقسیم می‌شوند) تلاش کننده موفق و خواهان امیدوار (به بهشت می‌روند) و کوتاهی کننده از فرمان خدا به جهنم می‌رود. این سه تا و دوتای قبلی می‌شوند پنج تا که ششمی ندارد. فرشتگان پرواز کننده و پیامبری که هدایت کننده است از این اقسام به حساب نمی‌آیند. آن که ادعای باطل کرد هلاک شد و آن که افترا بست ضرر کرد. به چپ و راست رفتن گمراهی است و راه حقیقی راه وسط است. و بر همین راه وسط رفتن، (نه چپ روی و نه راست روی) کتاب خدا و دستورات پیامبر استوار است. آگاه باشید که خداوند تربیت این امت را تازیانه و شمشیر قراردادده است، هیچ امامی در این موضوع کوتاهی نمی‌کند. در خانه‌های خود بمانید و رابطه بین خود را اصلاح کنید، توبه در پشت سر شماست. هر کس رو در روی حق بایستد هلاک می‌شود. بدانید هر قطعه زمینی که عثمان بخشیده باشد و آنچه از بیت‌المال گرفته باشد، به بیت‌المال برمی‌گردد. اگر مالی را بیابم که مهر زنان شده و یا به سرزمینهای دور بخشیده شده باشد به بیت‌المال برمی‌گردانم زیرا اگر حق سبب گشایش امور نشود باطل هرگز سبب گشایش نخواهد شد. این سخن من است و برای شما و خود طلب آمرزش می‌کنم.^۲

این بخش از خطبه را در خطبه ۱۴ توضیح دادیم، اینک به تفسیر آن

برگشته و می‌گوییم:

زَعِيمٌ بِمَعْنَى تَأْوَانٍ دَاهِنَةٍ أَسْت.

مَثَلَاتٌ: كَيْفَرَهَا.

أَلْخَجَزُ: بَارِذَاتُهَا وَمَانِعٌ شَدْنٌ.

الذِّمَّةُ: حَرَمٌ، عَهْدٌ وَبَيْمَانٌ

الزَّهِينَةُ: غَرُوبٌ

الزَّعِيمُ: ضَامِنٌ. دَر حَدِيثِ آمَدَه أَسْت كَه

۲- خطبه ذکر شده در ایثار مفید است و ابن ابی‌الحدید با تغییر الفاظ، آن را شرح داده است.

وَشَمَهُ: علامت و اثر	فَخَحَمَ فِي الامر و تَفَحَّمَ: خود را بدان گرفتار ساخت.
فَلَانٌ: یزعی علی نفسه: به حساب خود برسد	هیأت: چگونگی، صفت
شُمُس: جمع شمس و به معنای حیوانی	بَلْبَلَةٌ: مخلوط شدن
است که وقت سوار شدن مانع می شود	الغریبه: آرد و جز آن را نخاله گرفتن و غربال کردن؛ به معنای قتل نیز آمده است
تَأُود: حرکت سنگین و با ثبات	نشاط الفدز: بهم زدن طعام دیگ با وسیله ای و چرخاندن آن.
زَلُول: بی حرکت و رام	و شَمَهُ: کلمه
كُلُوح: کسی که در یأس و شکستگی ناراحت است.	أَمْرُ الْبَاطِل: باطل زیاد شد

«در گرو آنچه می گویم هستم و خودم ضامن آنم. هرکس از پیشامدهای ناگوار روزگار عبرت آموخت به هنگام قرار گرفتن در شبهات، تقوای را حفظ خواهد کرد.

آگاه باشید که گرفتاری و بلا به شما بازگشته همان گونه که در روزگار بعثت پیامبران وجود داشت. سوگند به آن که پیامبر را به حق برانگیخت بسختی درهم آمیخته خواهید شد تا این که عزیزان بی جهت خوار شوند و خوار شدگان بناحق عزت یابند، افتادگان به ناحق به عقب باز گردند و عقب نگه داشته شدگان جلو افتند. به خدا سوگند چیزی را پنهان نکردم و ابداً دروغ نگفتم، من این روز و این وضع را از پیامبر شنیده‌ام.

آگاه باشید، گناهان، اسبهای سرکش و افسار گسیخته‌ای هستند که سواران خود را وارد آتش می‌کنند. تقوا و پرهیزکاری مرکب آرامی است که افسار خود را به دست سوارش سپرده و او را وارد بهشت می‌کند حق و باطل هر یک طرفدارانی دارد. اگر باطل اکثریت دارد از قدیم چنین بوده است و اگر حق طرفداران کمی دارد چه بسا همیشه چنین بوده است و کم اتفاق می‌افتد که حق طرفدار فراوان پیدا کند.»

سید رضی درباره کلام امام (ع) می گوید: این کلام مختصر مواردی از نیکویی سخن را داراست که تحسین تعریف کنندگان از روی فهم به پایه آن نمی رسد و بهره شگفتی از این کلام بیشتر از بهره خودپسندی است و در عین حال دارای ویژگیهایی از فصاحت است که تاکنون بر هیچ زبانی جاری نشده است و هیچ انسانی بر عمق آن اطلاع نیافته. کسی که از دانش فصاحت بهره ای ندارد آنچه ما درباره این کلام گفتیم درک نمی کند، مگر دارای ذوق سرشار باشد؛ و در هر صورت جز دانشمندان بلندی این سخن را درک نمی کنند.

امام (ع) در این قسمت از خطبه عبرت گرفتن را برای رعایت تقوا لازم دانسته و به صورت قضیه شرطیه متصله توجه داده است که عبرت گرفتن وسیله رسیدن به تقواست. صورت قضیه شرطیه متصله چنین است: هرکس از پیشامدهای ناگوار عبرت بگیرد تقوا او را از افتادن در شبهات بازمی دارد چگونگی ارتباط بین عبرت گرفتن و تقوا به این صورت است: هرکس که در توجه به حقایق، عقل راهنمایش باشد و نور بصیرت او را بر مشاهده آفات دنیا آماده سازد و از دگرگونی حالات عبرتها به دست آورد و از کسانی که همت خود را به دنیا منحصر کرده و دنیا را جای همیشگی خود دانسته اند پندگیرد، خواهد دید که همه امور دنیا باطل و سایه هایی زوال پذیرند. بنابراین خداوند ترس و تقوای خود را در دل چنین شخصی می افکند و این ترس از خدا او را از افکننده خود در امور باطل و بی دوام بازمی دارد و نور حق بر لوح نفسش به خاطر همین پند گرفتن می تابد.

بنابراین لازمه تقوا به دور ماندن از شبهات است. امام (ع) با لفظ شبهات اشاره فرموده است به امور دنیوی باطل و بی دوام که حق و ثابت و بادوام تصور می شوند و قوه خیال امور باطل را به حق مشتبه می سازد و به همین دلیل شبهات را شبهات نامیده اند.

و می دانیم قوهٔ تعقلی که از اسارت هوای نفس خارج باشد بر تشخیص حق از شبهات نیرومند خواهد بود.

امام (ع) رابطهٔ عبرت و تقوا را با این جمله که: «من صحّت این حقیقت را برعهده می گیرم و درستی آن را ضمانت می کنم»، تأکید می کند و کلمهٔ «رهن» را به عنوان استعاره برای این ضمانت به کار برده است چنان که در قول خدای تعالی به همین معنی به کار رفته است که: **كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**.

چه بسا حقیقت تقوا بر انسان پوشیده باشد، بدین لحاظ تعریفی از تقوا آورده و می گوئیم: تقوا بر حسب عرف شرعی به ترس از خداوند تعالی بستگی دارد. بدین توضیح که شخص متقی از آنچه سبب دوری از خدا و توجه به دنیا و زینتهای آن می شود پرهیز می کند و از روی قصد از خدا روی برنمی گرداند، و چنان که دانسته شده، ترك و دوری از دنیا زهد حقیقی است و تقوا وسیلهٔ آن است؛ بنابراین تقوا برترین قدرت برای نزدیکی به خدا و بزرگترین مانع بی توجهی به خداست، تقوا به معنای ترس از خدا در اول سورهٔ نساء آمده است: **بِأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ**: «ای مردم از خدا بترسید»، و به همین معنی در اول سورهٔ حج و شعرا نیز آمده است: **إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ**: وقتی که برادر آنها «نوح» به آنها گفت آیا از خدا نمی ترسید؟؛ و همچنین در سخن هود و صالح و لوط و شعیب به مردمشان همین معنی منظور شده، و در سورهٔ عنکبوت از قول ابراهیم تقوا به همین معنی آمده است: **إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَالتَّقُوا**؛^۳ **إِنَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ**؛^۴ **تَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى**؛^۵ در دیگر آیات قرآن نیز تقوا به همین معنی آمده است، هرچند بعضی از مفسران گاهی تقوا را به معنای

۳- سورهٔ عنکبوت (۲۹): آیه (۱۶): ابراهیم به قوم خود گفت خدا را بندگی کنید و از او بترسید.

۴- سورهٔ آل عمران (۳): آیه (۱۰۲): از خدا آن چنان که شایستهٔ اوست بترسید.

۵- سورهٔ بقره (۲): آیه (۱۹۷): توشه بگیرید بهترین توشه ترس از خداست.

ایمان گرفته‌اند چنان‌که در این آیه آمده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَقْوَىٰ»^۶، و گاهی تقوا را به معنای توبه گرفته‌اند: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا»^۷ و گاهی تقوا را به معنای ترك معصیت گرفته‌اند مانند: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ»^۸. حال که معنای تقوا را دانستی بدان که امام (ع) آنها را به لزوم رعایت تقوا آگاه می‌کند که تقوای بیهوده از شبهات است و به آنها یادآور می‌شود که در شبهات غرقند که: «أَلَا وَإِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهٗ». مقصود حضرت از بلایای آنها تشبیه آرا و اختلاف نظر و نداشتن الفت و متحد نبودن در یاری رساندن به دین خداست؛ آنها شبهات القا شده از سوی شیطان را پذیرفتند و وسوسه‌های شیطان را به دل راه داده و مغلوبش شدند. و این از بزرگترین امتحاناتی است که خداوند بندگان خود را بدان می‌آزماید. در این باره خداوند متعال می‌فرماید: «وَبَلِّغُوا كُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ»^۹. اینها شبیه اموری هستند که در زمان بعثت پیامبر (ص) در میان مردم رواج داشت و در ضمن این گفتار آنها را متوجه می‌سازد که با داشتن این حالت، تقوایی ندارند. بعد از آن که معلوم شده دوری از شبهات از لوازم تقواست بنابراین افتادن آنها به شبهات موجب سلب تقوا از آنها شده بود؛ امام (ع) بعد از این که افتادن آنها را در شبهات به دلیل نداشتن تقوا بیان می‌فرماید با قسم جلاله در بلا افتادن آنها را به خاطر عدم یاری دین و پیروی از هواهای نفسانی اعلام داشته و سه نوع بلا را به ترتیب زیر یادآور می‌شود:

۱- بَلْبَلَةٌ: کنایه از کارهایی است که بنی امیه و دیگر امرای ستمگر انجام

۶- سورة فتح (۴۸): آیه (۲۶): آنها را بر ایمان وادار کرد.

۷- سورة اعراف (۷): آیه (۹۶): و اگر اهل قریا ایمان بیاورند و توبه کنند.

۸- سورة بقره (۲) آیه (۱۸۹): از در خانه‌ها وارد شوید و معصیت نکنید.

۹- سورة انبیا (۲۱): آیه (۳۵): ما شما را با خیر و شر می‌آزماییم و به ما باز می‌گردید.

دادند مانند ایجاد غمهای کشنده، عدم امتیاز صالحان از ناصالحان، بالابردن موقعیت اجتماعی اراذل و اوباش و خوار و پست ساختن بزرگان از مقام و منزلتی که داشتند.

۲ - غَرْبَلَةٌ؛ گویا کنایه از درآمیختن آنها و مورد آزمایش قرار دادن آنها به وسیله دشواریها و کشته شدن در راه خداست همچنان که بسیاری از صحابه و تابعین این چنین آزموده شدند. در این عبارت عمل آنها به غربال شدن آرد تشبیه شده است که خالص از ناخالص جدا می شود. به همین دلیل لفظ غربال برای آزمایش و جدا شدن حق از باطل استعاره آورده شده است. در دو جمله فوق سجع متوازی وجود دارد.

۳ - افراد جامعه زیر و رو شوند چنان که محتوای دیگ به وسیله کفگیر زیوروی می شود تا افراد پایین جامعه بالا آیند و بالعکس. در این جا لفظ «سوط» برای منظور یاد شده استعاره به کار رفته، زیرا صاحبان جور که بعد از حضرت آمدند بر مردم ستم و اهانت روا داشتند و قواعد اجتماعی را به ضرر مردم تغییر دادند. جمله سوم از نظر معنی به جمله اول نزدیک است.

فرموده است: **وَلَيْسِيَقِنَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصْرًا وَ لَيْقَصِرَنَّ سَبَاقُونَ كَانُوا سَبِقُوا**
این سخن امام (ع) اشاره به تغییراتی است که در جریان حوادث زمان برای مردم پیش آمد. بعضی از شارحان نهج البلاغه گفته اند مقصود امام از مَقَصِّرَان کسانی هستند که به سوی گروهی رفتند که آنها از یاری امام (ع) در آغاز امر پس از وفات رسول خدا، خودداری کردند و آنگاه امام (ع) را در زمان خلافتش یاری دادند و با آن حضرت در جنگها شرکت کردند. و منظور امام از سابقین کسانی هستند که امام (ع) را یاری ندادند و او را تنها گذاشتند و از او روی برتافتند و با او جنگیدند. احتمال دارد منظور امام (ع) عموم افرادی باشند که در گرویدن به اسلام سابقه داشتند ولی امام (ع) را یاری نکردند. بنابراین مَقَصِّرَان با سابقه

مخالفت کسانی هستند که بعداً عنایت الهی دست آنها را گرفت و توفیق جدیت در طاعت خدا یافتند و از او امر خداوند پیروی کردند و از ارتکاب‌نواهی خدا دوری جستند با این که در آغاز در یاری امام (ع) کوتاهی کردند. عکس اینها کسانی هستند که در آغاز امر در یاری امام (ع) و اطاعت خدا دامن به کمر زدند (مانند طلحه و زبیر) ولی بعداً هوای نفسانی آنها را از راه قبلی منحرف کرد و راه شیطان را پیمودند و در نتیجه سابقه ایمانی آنها به تقصیر و انحراف از دین تبدیل شد.

فرموده است: **وَ اللَّهُ مَا كَتَمْتُ وَ شَمَّةٌ وَ لَا كَذَبْتُ كَذِبَةً.**

امام (ع) سوگند یاد می‌کند که آنچه از پیامبر خدا درباره حوادث شنیده است پوشیده نمی‌دارد و هر حقیقتی که برای او بیان شده است و گفتنش مباح باشد بیان می‌کند و هرگز دروغ نمی‌گوید. و این سوگند گواهی است بر درستی خبرهایی که اتفاق افتاده یا بزودی اتفاق می‌افتد و مقدمه‌ای است برای آنچه پس از این خواهد بود، چنان که می‌فرماید: «من به امر خلافت و اجتماع و بیعت مردم با خودم از جانب پیامبر (ص) باخبر شدم.»

بیان این جمله برای نشان دادن تنفر مردم از باطل و گرایش آنها به حق و پایداری آنها در پیروی از امام (ع) است. سپس آنها را به رعایت تقوا امر می‌کند و از عاقبتی که برایشان پیش می‌آید خبر می‌دهد که به‌طور حتم دچار بلا و شبهه می‌شوند، بنابراین لازم است که از خطاها دوری کنند و به پرهیزگاری بپردازند و توجه می‌دهد که خطا مقدمه انحراف و تقوا مقدمه نجات است که: **أَلَا وَ إِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شُمْسٌ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ خَلَعَتْ لِحْمُهَا فَتَنَحَّحَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ.**

نخست امام (ع) لفظ «خیل» را برای خطاها به کار می‌برد و سپس آن را به صفت نفرت‌آور چموش و سرکش و حالتی که مانع از سوار شدن انسان بر آن می‌شود توصیف فرموده که علاوه بر چموشی لجام گسیخته نیز هست. مناسبت استعاره روشن است، زیرا اسب چموش افسار گسیخته فراوان اتفاق افتاده که

سوارش را به بیراهه برده و به هلاکت رسانده است. همچنین مرتکب خطا چون بر غیر نظام شریعت رفتار می‌کند و زمام امور شریعت را رها ساخته و به حدود دین عمل نمی‌کند سرانجام چنین وضعی افتادن در بزرگترین مهلکه یعنی جهنم است و این استعاره لطیفی است.

فرموده است: **الْأَوَانُ التَّقْوَىٰ مَطَايَا ذُلُّ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأُعْطُوا أَرْمَتَهَا فَأُورِدَتْهُمْ الْجَنَّةَ**

در این عبارت امام(ع) لفظ «مطایا» را با صفت زیبای «رام» که موجب میل به آن می‌شود استعاره آورده و هیأتی را که زینده سواره است یعنی در دست داشتن افسار ترسیم فرموده است و با زمام به حدود شریعت که پرهیزگار آن را رعایت کرده و از آن تجاوز نمی‌کند اشاره کرده است و چون مرکب رام سوارش را طبق نظم شایسته حرکت می‌دهد و از راه راست بیرون نمی‌رود و دارای مهارت است که راکب می‌تواند آن را از انحراف بازدارد، بنابراین سوار خود را نهایتاً به مقصد می‌رساند. تقوا نیز نسبت به متقی چنین است که سالک الی الله به وسیله تقوا به آسانی و آسودگی راه حق را می‌رود و در موارد هلاک بر هوای نفس خود مسلط است و از آن پیروی نمی‌کند، بنابراین هوای نفس در اختیار او، و همچون مرکب رامی است و رعایت حدود خدا سبب ایجاد ملکه تقوا و استمرار آن می‌شود و بدین سان تقوا شبیه مهارت است که مرکب نفس را به اختیار درمی‌آورد. در این که تقوا صاحب خود را به سلامت به سعادت ابدی می‌رساند شبیه مرکبی رام است که سوار خود را به مقصد می‌رساند. در هر دو مورد (تشبیه خطا، به اسب چموش و تقوا به مرکب رام) استعاره محسوس برای معقول است. پس از آن امام(ع) توضیح می‌دهد که دو راه برای رفتن وجود دارد: راه خطا و راه تقوا و پس از آن حق و باطل را بیان داشته و تقوا را همان حق، و باطل را همان خطا معرفی می‌فرماید. سپس می‌فرماید برای هر یک از راههای حق و باطل راهروانی

است و برحسب آنچه در لوح محفوظ با قلم قضای الهی مقدر شده است هر دسته راهی را می‌روند، چنان که رسول خدا(ص) فرموده است: «هرکس شایسته چیزی است که برای آن آفریده شده است. ۱۰»

فرموده است: **فَلَيْتُنَّ أَمْرَ الْبَاطِلِ لَقَدِيمًا فَعَلَّ وَ لَيْنَ قَلِّ الْحَقِّ فَلَزِبْنَا وَ لَعَلَّ**

این سخن به منزله این است که خود و پیروان حق را معذور دانسته است و فراوانی اهل باطل را مذمت و نکوهش فرموده، زیرا کمی یاران حق در زمان خلافت علی(ع) چیز تازه‌ای نبوده است که من بکوشم آن را بر اهل باطل انکار کنم تا موجب شود که حق را نشنوند و عمل نکنند، و در سخن امام(ع) کلمه «لَزِبْنَا وَ لَعَلَّ» توجه به این است که هر چند حق طرفداران اندکی دارد ولی امید است که زیاد شوند و افزودن کلمه تمنی بعد از رُبْنَا که حرف تقلیل است خبر دادن از کمی یاران حق می‌باشد با امید زیاد شدن و آرزوی فراوان شدن طرفداران حق. و با عبارت، **وَ لَقَلَّمَا أَذْبَرَ شَيْءًا وَ أَقْبَلَ**، بعید دانستن برگشت حق را به قوت و کثرت بعد از ضعف و قلت بیان می‌دارد، زیرا لازمه از میان رفتن استعداد چیزی از میان رفتن وجود شیئی است. حقیقت نیز به قلبی وارد می‌شود که باصفا بوده و آمادگی پذیرش آن را داشته باشند، بنابراین هرگاه اهل حق خود بمیرند و یا دلهایشان بمیرد استعداد حق کاهش می‌یابد و ضمیر باطنشان سیاه می‌شود. این جاست که نور حق شکسته می‌شود و سیاهی باطل به خاطر وجود زمینه و استعداد، فراوان می‌شود. روشن است که در چنین وضعیتی بازگشت حق و نورانیت آن پس از پشت کردن حق و روی آوردن ظلمت باطل، امر بعیدی است. احتمال بسیار اندکی است که زمینه و استعداد قبول حق بازگردد و امید می‌رود که حق با نیرومندی بازگردد و لوح و ضمیر دلها به وسیله انوار حق روشن شود و بر

باطل حمله آورد و آن را از میان ببرد که باطل رفتنی است، و این کار بز خدا مشکل نیست.

امام (ع) در این کلام توجه می دهد که مردم همراه حق باشند و بدان قیام و عمل کنند تا حق به خاطر زبونی آنها از میان نرود که جبران آن برایشان ممکن نخواهد بود.

شَفِلَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ أَمَامَهُ، سَاعٍ سَرِيعٍ نَجَا، وَظَالِبٌ يَطِيءُ رَجَا، وَمُقَصَّرٌ فِي النَّارِ هَرَى. الْيَمِينُ وَالشَّمَائِلُ مَضَلَّةٌ، وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ السَّجَادَةُ عَلَيْهَا بَاقِيَ الْكِتَابِ وَآثَارُ النَّبُوَّةِ، وَمِنْهَا مَنَقْدُ السُّنَّةِ، وَإِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ؛ هَلَكَ مَنْ أَدْعَى، وَخَابَ مَنْ أَفْتَرَى. مَنْ أَبْدَى صَفْحَتَهُ لِلْحَقِّ هَلَكَ، وَكَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ لَا يَعْرِفَ قَدْرَهُ لَا يَهْلِكُ عَلَى النَّشْوَى سِنْخٌ أَضَلُّ، وَلَا يُنْظَمُ عَلَيْهَا زَرْعٌ قَوْمٌ. فَاسْتَبْرُوا بَيْنُوتِكُمْ، وَأَسْلُخُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ، وَالنُّوبَةَ مِنْ وَرَائِكُمْ، وَلَا يَخْمَدُ حَامِدٌ إِلَّا رَبَّهُ، وَلَا يَلْمُ لَأِيْمٌ إِلَّا نَفْسَهُ.

جاده: بزرگراه

ذات البین: حقیقت هر چیز

صفحه: جانب، مقابل

خبیة: به مطلوب دست نیافتن

سنخ: اصل، اساس، مثبت، استواری.

«کسی که بهشت و جهنم را در پیش رو دارد سرگرم اموری است (مردم در پیمودن این دو راه به سه دسته تقسیم می شوند) دسته ای (در زمینه بهشت) تلاش می کنند و زود نجات می یابند. و دسته ای حق را طالبند و امیدوار آمرزشند ولی کُند حرکت می کنند و دسته ای دیگر در وظایف الهی کوتاهی دارند و بالاخره به جهنم درخواهند افتاد.

به راست و چپ رفتن گمراهی است و راه وسط جاده حق است که کتاب

خدا و سنت نبوت بر آن استوار است و خاستگاه سنت و پایان همه کارها بدان باز می‌گردد.

هر کس به ناحق ادعا کند هلاک می‌شود؛ هر کس بر حق افترا ببندد زیان می‌بیند و به مطلوب نمی‌رسد؛ و هر کس حق را اظهار کند هلاک می‌شود. در نادانی شخص همین بس که قدر خود را نشناسد. هر که بر تقوا استوار ماند هلاک نمی‌شود کشته قومی که بر اساس تقوا باشد تشنه نمی‌ماند (هر عملی که بر مبنای حق باشد ضایع نمی‌شود). بنابراین در خانه‌هایتان بمانید و اختلافات خود را اصلاح کنید که توبه در پشت سر شماست. هیچ کس جز پروردگارش را نستاید و هیچ نکوهشگری جز خودش را ملامت نکند.

ما این بخش از خطبه را قبلاً توضیح دادیم.

باید توجه داشت که معنای جمله اول این بخش از خطبه این است: آن که بهشت و جهنم را در پیش رو دارد در حقیقت دارای نوعی سرگرمی است که او را از اندیشه غیر از بهشت و جهنم باز می‌دارد. بنابراین لازم است که به چیزی جز بهشت سرگرم نشود. مقصود این است که این سرگرمی وسیله رسیدن به بهشت و نجات از جهنم است، که کتاب آسمانی در این باره سخن گفته و پیامبران نیز بر این امر تأکید کرده‌اند.

امام (ع) با این جمله که بهشت و جهنم فرا روی شما قرار دارند به یکی از این دو امر اشاره کرده است:

۱ - مقصود این باشد که بهشت و جهنم مورد توجه‌اند و انسان در مدت عمرش به یاد آنهاست، زیرا در پیش روی انسانها قرار دارند و همیشه اندیشه انسان را به خود مشغول می‌دارند و هر کس بهشت و جهنم را تا این اندازه در نظر داشته باشد به غیر آن دو نمی‌پردازد.

۲ - پیش روی بودن بهشت و جهنم به این معنی باشد که چون انسان از

آغاز تا انجام عمر به سوی خدا سفر می‌کند و در پایان سفر ناگزیر یا به بهشت می‌رود یا به جهنم، پس بهشت و جهنم در این سفر پیش‌روی او هستند و به یکی از آنها می‌رسد. و آن که همیشه به سمت هدف معینی حرکت می‌کند چگونه سزاوار است به اموری پردازد که برای این سفر مفید نیست.

حضرت فعل «شُغِلَ» را به صورت مجهول آورده است چون هدف در اینجا ذکر شغل می‌باشد و یا سرگرمی است که خداوند با ایجاد بهشت و جهنم و تشویق و ترساندن از آنها فراهم آورده است. بنابراین نایب فاعل (خداوند) به دلیل عظمت و بزرگی یا ظهور، ذکر نشده است سپس امام (ع) مردم را به لزوم پرداختن به بهشت و جهنم توجه داده و در این ارتباط مردم را به سه دسته تقسیم کرده است که:

فرموده است: سَاعٍ سَرِيعٍ نَجَا، طَالِبٌ بَطِيءٍ نَجَا، وَ مُقَصِّرٌ فِي النَّارِ هَوَىٰ .
دلیل منحصر کردن مردم به این سه دسته این است که مردم بعد از انبیا یا طالب خدا هستند و یا تارك او. خداجویان یا به نهایت سعی و کوشش و توان، در رسیدن به رضای حق می‌کوشند و یا در این باره سستی و سهل‌انگاری می‌کنند، بنابراین خداجویان دو دسته و تارکان خدا يك دسته‌اند که بیشتر از این تقسیم نیست. البته خداجویان دارای درجات و مراتب مختلفند.

دسته اول، رستگاران هستند که گوی سبقت را از همگان ربوده و از عذاب‌رهایی می‌یابند چنان‌که خداوند فرموده است. «أَنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَعِيمٍ فَاكِهِينَ بِمَا أَنبَهُم رَبُّهُم وَ وَفَّيَهُم رَبُّهُم عَذَابَ الْجَحِيمِ»!
دسته دوم خداجویانی هستند که در راه رسیدن به رضای حق کوتاهی می‌کنند. اگر انبیا را قسم چهارمی ندانیم چون (خطبه)، مردم را به پنج دسته

۱ - سورة طه (۵۲): آیه (۱۷): همانا پرهیزگاران در بهشت و نعمت خواهند بود و بدانچه خداوند به آنها داده و آنها را از عذاب جهنم رها کرده خوشحالند.

تقسیم کرده)، پیامبران از همین دسته اول به شمار می آیند.

دسته سوم کسانی هستند که در اطاعت خدا کوتاهی دارند و پیروی از شیطان را برگزیده اند، عنان اختیارشان به دست شیطان است و هرگاه شیطان بخواهد آنها را از راه خدا بازمی دارد و به پرتگاه هلاکت و منزل شقاوت می افکند و روشن است که چنین شخصی در آتش خواهد بود خداوند در این باره می فرماید:

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَنَارَ الْهَيِّطِ فِيهَا يَلْتَمِسُونَ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ، إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ»^۲.

قسم دوم؛ دارای دو صفت است که از دو جهت پستی و بلندی او را فرا می خوانند. خواستن بهشت او را به سمت علو به حرکت در می آورد که راه خدا را بپیماید هرچند این گرایش به سمت علو در او ضعیف باشد و دست شیطان او را به فرومایگی و پستی می کشاند، مگر این که امید او به عفو خدا دستش را بگیرد و خداوند به دیده رحمت به او بنگرد. اگر به حرکت کند و ضعیفش رحمت خدا اضافه شود احتمال سلامت وی بیشتر و به علو درجه نزدیکتر می شود.

اینک لازم است برای توضیح آنچه گفتیم به حقیقت امیدواری اشاره کنیم: رجا و امیدواری عبارت است از آسایش نفس برای انتظار آنچه نزدش محبوب و پسندیده است. امیدواری حالتی است که برای نفس از روی علم حاصل می شود و عملی را اقتضا می کند. بدین بیان که آنچه را نفس از امور پسندیده یا ناپسند تصور می کند سه حالت دارد: یا در گذشته وجود داشته یا در حال وجود دارد و یا در آینده به وجود خواهد آمد. اگر شیء مورد توجه نفس در گذشته وجود داشته است و اکنون نفس بدان توجه می کند، این حالت نفس

۲ - سوره هود (۱۱): آیه (۱۰۶): کسانی که شقی و بدبخت شدند به آتشی گرفتار شدند که دارای شعله و صدای وحشتناک است تا زمانی که زمین و آسمان برقرار باشند در جهنم خواهند ماند مگر آن که خداوند آنها را نجات دهد زیرا پروردگار آنچه بخواهد می کند.

را «ذکر» می‌گویند؛ و اگر شیء مورد توجه نفس در حال موجود باشد آن را «وَجَد» می‌نامند، زیرا نفس آن را در حال درک می‌کند. و اگر شیء مورد توجه چیزی است که به گمان غالب در آینده به وجود می‌آید و نفس به نوعی بدان بستگی دارد آن را انتظار یا توقع می‌نامند. حال اگر شیء مورد انتظار امر ناپسندی باشد از ناحیه آن در دل رنجی حادث می‌شود که آن را خوف می‌نامند. و اگر شیء مورد انتظار مطلوب و محبوب باشد که از دل بستگی و یادآوری آن برای نفس لذت و آسایشی به وجود آید آن آسایش را امیدواری می‌گویند لزوماً برای اشیای مورد توقع باید علل و عواملی باشد، چنانچه بیشتر اسباب و عوامل آن فراهم باشد امیدواری صدق می‌کند و چنانچه با نبودن اسباب و عوامل منتظر آن باشد بهتر است آن را غرور و حماقت بنامیم. و اگر وجود یا عدم اسباب و عوامل آن معلوم نباشد آرزو بر آن بیشتر صدق می‌کند تا انتظار داشتن آن.

(با توضیحی که در مورد رجا داده شد) باید دانست که عرفا می‌گویند دنیا مزرعه آخرت است. نفس به منزله زمین و بذر آن معارف الهی است، و سایر عبادتها به منزله اصلاح زمین آماده کردن برای زراعت و آبیاری کردن آن می‌باشد. بنابراین نفسی که غرق در محبت دنیا باشد همانند زمینی شوره‌زار است که به دلیل آمیختگی با نمک قابل کشت و زرع نباشد. روز قیامت روز برداشت محصول است و برداشت محصول جز با افشاندن بذر ممکن نیست، چنان‌که کشت در زمین شوره‌زار سودمند نیست، ایمان با پلیدی نفس و بدی اخلاق سودمند نیست، پس شایسته این است که امیدواری بنده به رضایت خدا، مقایسه شود با امیدواری کشاورز به برداشت محصول. و همان‌طور که کشاورز طالب زمین آماده و بذر نیکو می‌باشد و از بذر آفت‌زده و نامناسب دوری می‌کند و زراعت را با آبیاری و مواظبت بموقع نگهداری می‌کند و آن را از گیاهان هرز و

زاید پاك می سازد و از خداوند می خواهد که آن را از آفات آسمانی مانند برق و غیره حفظ کند تا به کمال برسد و این امیدواری بجایی است و سزاوار است آن را امید نامید، زیرا گمان دارد که از این زراعت به مقصدش برسد. و همچنین اگر کشاورزی در بذرافشانی تأخیر داشته باشد و در اول وقت کشاورزی مبادرت به کشت نکند و یا در تهیه بعضی از عوامل کشاورزی کوتاهی کرده باشد، با این وصف باز هم می تواند از جمله امیدواران باشد. ولی اگر برای کشت بذری مناسب به دست نیآورده، یا بذر را در زمین شوره زار، یا در زمینی که پر از بوته های بیگانه است بپاشد آنگاه انتظار برداشت محصول هم داشته باشد، این انتظار حماقت است. بنابراین اسم امید در موردی است که تمام یا بیشتر اسباب امیدواری را که تهیه آنها در اختیار اوست فراهم کند و جز اموری که در اختیار خداست «مانند برطرف کردن آفات آسمانی» باقی نماند و رفع آنها را از خداوند طلب کند همچنین است حال بنده ای که بذر معارف الهی را در سرزمین نفسش در زمان خود، یعنی از زمان بلوغ تا پایان عمر، بکارد و با طاعات و عبادات آن را آبیاری کند و در پاکیزگی نفسش از زشتیهای اخلاق رذیله ای که مانع نمو علم و زیادی ایمان می گردد بکوشد و از فضل خداوند انتظار داشته باشد که او را در این راه تا زمان رسیدن به مقصود و برداشت نتیجه پایدار بدارد. اگر چنین باشد انتظار چنین کسی همان امیدواری پسندیده و مقام سابقین در ایمان است. ولی اگر بذر ایمان را در نفس بیفشاند اما در فراهم آوردن بعضی اسباب و عوامل آن کوتاهی کند، و یا در بذر و آبیاری به نوعی اهمال بورزد که موجب ضعف محصول شود، سپس امید برداشت محصول داشته و به فضل خدا امیدوار باشد که محصول را برای او مبارك گرداند که خدا رزاق و دارای قدرت برتر است، بر چنین کسی نیز «امیدوار» صدق می کند، زیرا بیشتر اسباب لازم را برای کشت و زراعت فراهم کرده و این چنین شخصی به عنوان قسم دوم، یعنی امیدوار کُند عمل در عبارت

امام (ع) ذکر شده است.

ولی اگر از قواعد ایمان چیزی را در نفس خود به وجود نیاورد، یا به وجود بیاورد ولی آن را با طاعات و فرمانبرداری خدا آبیاری کند، و یا نفس خود را آلوده به اخلاق رذیله رها سازد و در به دست آوردن آفات دنیا اصرار ورزد، و با این وصف امید مغفرت و فضل خدا را داشته باشد، این انتظار خودفریبی است و امید حقیقی به حساب نمی آید. این همان قسم سوّمی است که امام (ع) فرمود مقصّر است که در تهیّه اسباب زراعت و به دست آوردن توشه آخرت کوتاهی کرده و هلاک شونده‌ای است که در روز قیامت با حسرت و پشیمانی خواهد گفت: «يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدًا»^۳.

در این معنی شاعری گفته است: «إِذَا أَنْتَ لَمْ تَزْرَعْ وَ غَايَنْتَ حَاصِدًا نَدَمْتَ عَلَى التَّفْرِيطِ فِي زَمَنِ الْبَذْرِ»^۴.

رسول خدا (ص) فرموده است: «احمق کسی است که از هوای نفسش پیروی کند و در عین حال از خداوند متعال امید رحمت داشته باشد»^۵. و باز فرمود: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَذْنَى وَ يَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا»^۶.

علّت این که امام (ع) قسم دوم را امیدوار دانسته چنان که دانستی آنها در

۳- سوره فجر (۸۹): آیه (۲۶) یعنی: ای کاش برای زندگی آخرتم از پیش چیزی مهیا می کردم در آن روز هیچ کس چون او عذاب نمی شود و چون او به بندهای محکم بسته نمی شود.

۴- هرگاه زراعت نکرده باشی و ببینی که درو کننده‌ای سرگرم درو کردن است بر وقت تلف کردن در زمان بذرافشانی پشیمان می شوی.

۵- الاحمق من اتبع نفسه هواها و تمنى على الله

۶- سوره اعراف (۷): آیه (۱۶۹): بعد از آنها مردمی آمدند که وارث کتاب بودند و به ظواهر دنیای

پست سرگرم شدند و با این حال می گفتند خدا یا ما را بیامرز.

عمل ناتوان بودند و اسباب رسیدن به رستگاری را کم فراهم کرده بودند. به این سه قسم قرآن کریم اشاره فرموده است که: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ»^۷ اگر چه قسم اول و دوم در مفهوم رجاء مشترکند ولی در رتبه و منزلت با هم اختلاف دارند.

فرموده است: **الْيَمِينُ وَالشِّمَالُ مَضِلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطِيُّ هِيَ الْجَادَةُ**

پس از آن که امام (ع) مردم را به سابقین و لاحقین و مقصّرین تقسیم کرد اشاره به راهی کرده است که خداوند مردم را بر آن راه هدایت فرموده و برای آنها نشانه‌های هدایت را برافراشته تا از وسوس شیطان‌هایی یافته و سالم به پیشگاه خداوند باز آیند و راه حق را از راه باطل و گمراهی بازشناسند و چون دانستی که راه رهروان به سوی خداوند متعال علم و یا عمل است (باید بدانی که) علم راه نیروی نظری است و عمل راه نیروی عملی و هر يك از این دو، همچنان‌که دانستی دو جنبه ناپسند افراط و تفریط دارد و راه وسط آنها تعادل و طریق میانی است برای کسانی که هدایت یافته‌اند و جاده روشنی است و این همان راهی است که حکمت‌های کتاب الهی بر آن استوار است و آثار نبوت و سنت پیامبر نیز بر همین راه است که سنت از آن پیدا شده و پایان کار مردم در دنیا و آخرت بر این راه است، زیرا مبدأ سنت و سبب انتشار آن در میان مردم عدالت است و سرانجام کار مردم به عدالت باز می‌گردد. چون نظام امور مردم در دنیا مبتنی بر قوانین شرعی است و عاقبت امور مردم نیز به همین قوانین و قواعد که عین عدالت است بستگی دارد و در آخرت نیز به سبب همین عدالت، زیان زیانکاران و سعادت رستگاران تعیین می‌شود، پس آن که به راه عدالت رود و در ایام عمرش به عدالت تمسک جوید برای او بهشت نعیم مقرر می‌شود و هر کس از راه

۷ - سوره فاطر (۳۵) آیه (۳۲): بعضی بر خود ستم می‌کنند، بعضی معتدلند و بعضی چنان که خدا

خواسته در انجام خیرات پیشی می‌گیرند و این بخششی بزرگ است.

عدالت منحرف شود و از حدود آن تجاوز کند در آتش جهنم به عذاب دردناک مبتلا خواهد شد، و هر يك از دو طرف افراط و تفریط نسبت به عدالت، همان یمین و شمالِ جادهٔ وسط است که راههای گمراهی اند برای کسانی که بدانها روی آورند و جایگاه هلاکت اند برای آنها که در آنها قدم بگذارند.

فرموده است: هَلَكَ مَنْ ادَّعى وَ خَابَ مَنْ افترى.

این کلام امام (ع) ممکن است معنای دعایی داشته باشد و یا معنای جملهٔ خبری، بدین معنی که: هلاک باد آن که ادعای چیزی را دارد که اهل و شایستهٔ آن نیست. مقصود از هلاک، هلاکت اخروی است. و ناکام و ناموفق باد کسی که دروغ می گوید، یعنی آن که دروغ را وسیلهٔ رسیدن به مطلوبش قرار می دهد به مطلوبش دست نیابد.

باید توجه داشت که ادعا یا مطابق واقع است یا نیست.

ادعایی که مطابق با واقع نیست حرام است.

ادعای مطابق با واقع دو صورت دارد:

یا نیاز به چنان ادعایی هست یا نیاز نیست،

در صورتی که ادعا از روی نیاز باشد مباح است،

ادعایی که نیاز بدان نباشد حرام است.

دلیل حرمت ادعای غیر مطابق با واقع این است که یا از روی عادتِ دروغ گویی است و یا از روی جهل مرکب نسبت به مورد ادعاست که به دلیل وجود شبهه، که در ذهنش رسوخ یافته پدید آمده است. و هر دوی اینها از بزرگترین اخلاق ناشایست و از بالاترین گرفتاریهای آخرت است.

اما ادعای مطابق با واقعی که از روی نیاز نباشد به این دلیل حرام است که

انسان از روی خودخواهی چنین ادعایی را اظهار می دارد و از موارد هلاکت است

چنان که رسول خدا (ص) فرموده است: «هلاک کننده ها سه چیز است: اطاعت از

حرص، پیروی از هوای نفس، و کسی که به خود بیالذ و عجب کند.^۸ (این در مورد کسی است که ادعای بیجا کند). و اما در مورد ناکامی شخص مفتری؛ افترا عبارت از تظاهر به خُلقی است که واقعیت ندارد و روشن است که دروغ در آخرت بی نتیجه است ولی در دنیا گاهی دارای نتیجه است و گاهی نیست. در صورتی که دارای نتیجه باشد چون ناپایدار است و موجب خشم خدا، پس مثل این است که ثمر ندارد و شخص مفتری ناامیدتر است از کسی که اصلاً سودی ندارد. آن که با دروغ و افترا طالب سودی است به هر حال زیانکار و ناامید است.

بعضی از شارحان نهج البلاغه گفته‌اند که مقصود امام(ع) این است که هر که بدون استحقاق ادعای امامت کند هلاک می‌شود. و کسی که در مورد امامت افترا بزند ناامید می‌شود. اینان سخن خود را این گونه تأیید کرده‌اند که امام(ع) در این خطبه فراوان به امر امامت پرداخته است.

فرموده است: مَنْ أَبْدَى صَفْحَتَهُ لِلْحَقِّ هَلَكَ [عِنْدَ جُمَلَةٍ (جَهْلَةٍ) النَّاسِ] وَ كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ لَا يَعْرِفَ قَدْرَهُ

این جمله برای آگاه کردن مردم است به این حقیقت که هر کس بی پروا حق را در مقابل هر باطلی اظهار کند و عقیده جاهلان را رد کند و آنها را در زمانی بر تلخی حق و دشواری آن و ابداً از دست و زبان جاهلان در معرض هلاکت قرار می‌گیرد، زیرا کسی که مکروه را پشت سر انداخته و در نکوهش آن می‌کوشد، جزو آنان محسوب نمی‌شود.

سپس امام(ع) به جهل اشاره فرموده و کمترین درجه آن را یاد کرده چنین فرموده‌اند که کمترین درجه جهل برای پستی شخص کفایت می‌کند چه رسد به زیاد آن، و کمترین مقدار جهل آن است که انسان مقام و منزلت خود را در بین

۸- ثلاث مهلكات: شح مطاع، و هوئی متبع، و اعجاب المرء بنفسه.

مردم شناسد و ارزش خود را نسبت به آحاد مردم بررسی نکند و همین مقدار از جهالت برای هلاکت انسان کافی است، زیرا نشناختن خود، منشأ بسیاری از صفات پست و نابود کننده است مانند خود بزرگ بینی، به خود بالیدن و سخن باطل گفتن و نیز با وجود نقص، ادعای کمال کردن، و در بیشتر احوال از حدّ خود تجاوز کردن، چنان که علی (ع) در جای دیگر می فرماید: «خدا بیامرزد کسی را که قدر خود را بشناسد و از حد خود تجاوز نکند»^۹.

در این کلام مقصود امام (ع) ایجاد نفرت کردن از جهل در بین مردم است، تا به مقداری که به شناخت جهل دست می یابند، خود را برای رعایت حق خالص کرده و آن را یاری کنند، و چه بسا که از این کلام امام (ع): مَنْ أَبْدَى صَفْحَتَهُ... چگونگی توجه دادن و مأنوس ساختن سرشت جهّال به حقیقت، فهمیده شود. بدین توضیح که سزاوار نیست تمام حقایق یکباره و بدون پرده برای نادانان عرضه شود، زیرا بیان کلیّه حقایق موجب تنفّر آنها و برهم ریختگی نظام زندگی شان می شود، بلکه لازم است آنها اندک اندک و بتدریج با حقایق انس گیرند. انس گرفتن آنها با حقیقت در بعضی امور به دلیل دشواری حق نسبت به فهمشان یا نسبت به استحکام اعتقاد باطلشان که در برابر حق دارند، موجب می شود که باطل را در ظاهر حق، وسیله فریب قرار دهند. چنان که این نوع برخورد با جهّال در قرآن کریم و سنت پیامبر وارد شده که عبارت است از صفاتی که جسم بودن خدا را می رساند و چیزهایی که درباره خداوند متعال روا نیست که بر ظاهرش حمل شود. البته حمل این صفات بر ظاهر، آن چنان که نادانان مردم گمان می کنند، امری باطل است ولی چون همین ظاهر سبب نزدیکی و علاقه شان به وجود خالق می شود و باعث نظم امورشان می شود در شریعت وارد شده است.

فرموده است: لَا يَهْلِكُ عَلَى التَّقْوَى سِنْحُ أَصْلٍ وَلَا يَظْمَأُ عَلَيْهَا زَرْعٌ قَوْمٍ .

در این قسمت امام(ع) به دو طریق لزوم تقوا را تذکر می دهد:

یکی آن که هر اصلی که بر تقوا بنیاد شود محال است که خراب شود و بنیان گذار آن زیان بیند، چنان که خداوند متعال فرموده است: «أَفَمَنْ بُنِيَانُهُ

عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ»^{۱۰}

دوم، آن که هر کس برای آخرت کشت کند و معارف الهی را در سرزمین نفس خود بکارد یا مثلاً کارهای دنیوی انجام دهد. مانند اعمالی که مصالح زندگی مادی انسان را تأمین می کند، و آن را به آب تقوا سیراب کند و تقوا را اصل قرار دهد، بر چنین زراعتی تشنگی عارض نمی شود بلکه قویترین ساقه و پاکیزه ترین میوه از آن به دست می آید.

به کار بردن کلمه «زرع» و اصل در عبارت امام(ع) کنایه است از آنچه

بیان کردیم.

فرموده است: فَاسْتَرُوا بِبُيُوتِكُمْ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَالتَّوْبَةُ مِنْ وَرَائِكُمْ .

چنان که دانستی این بخش در خطبه، قبل از جمله مَنْ أَبَدَى صَفْحَتَهُ لِلْحَقِّ هَلَكٌ می باشد و نیز قبل از جمله ای که دلالت بر تهدید دارد آمده است و آن جمله تهدیدآمیز این است: «آگاه باشید خداوند تربیت این امت را شلاق و شمشیر قرار داده است و هیچ امامی برای تربیت جامعه از شمشیر و شلاق صرف نظر نمی کند. بنابراین در خانه های خود بمانید». این در خانه ماندن سبب ریشه کن شدن اساس فتنه از بین آنهاست. لزوم در خانه ماندن برای این بوده است تا اجتماع تشکیل نشود و سبب فخر فروشی و مشاجره و تنفر نشود. از میان برخاستن فتنه سببی است برای اصلاح بین مردم و لذا امام(ع) می فرماید در

۱۰ - سورة توبه (۹): آیه (۱۰۹): آیا کسی که کارهای خود را بر تقوای خدا و رضایت او بنیان نهد بهتر

است یا کسی که کارهای خود را بر بنیادی سست و متزلزل بنا نهد.

خانه‌هایتان بمانید و بین خود را اصلاح کنید. و پس از آن می‌فرماید: «برای توبه و بازگشت به خدا فرصت خواهید داشت». این جمله امام (ع): **التَّوْبَةُ مِنْ وَرَائِكُمْ** معصیت کاران را توجّه می‌دهد که به توبه بازگردند و در میدان معصیت قدم نگذارند و از پیروی شیطان دوری کنند. مقصود از این که، توبه پشت سر شماست، این است که هرگاه جاذبه‌های الهی قلب بنده‌ای را بریاید به گونه‌ای او را از معصیت دور می‌کند که از گناه اعراض کند و با تمام وجود به قبله حقیقی که جایگاه ابراز ندامت است بازگردد، در این صورت اطلاق توبه صحیح است. و با توجّه به این معنای توبه، منظور از «وراء» ورای عقلی است، و ورای بدین معنی بهتر است از قول کسانی که آن را به معنای پیش‌رو دانسته‌اند.

فرموده است: **وَلَا يَحْمَدُ حَامِدٌ إِلَّا رَبَّهُ وَلَا يَلْمُ لَائِمٌ إِلَّا نَفْسَهُ**

در این عبارت امام (ع) توجّه می‌دهد که سپاس و حمد شایسته خداست نه جز او و این که خدا منشأ هر نعمتی است. و بدان سبب سزاوار ستایش می‌شود، که در گذشته به این حقیقت اشاره کرده‌ایم.

کلام امام (ع) همچنین اشاره دارد بر این که نفس را فقط هنگام انحراف از قبله حقیقی و پیروی از ابلیس و پذیرش دعوت او بدون اختیار باید ملامت کرد و به این دو واقعیت قرآن کریم اشاره فرموده است آنجا که می‌فرماید: **«مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»** ^{۱۱}.

بنابراین هر نیکی که به بندگان برسد از جانب خداست و به همین دلیل خداوند شایسته حمد و سپاس است و هر بدی که به انسان برسد از جانب خود انسان است، و به همین دلیل ملامت و سرزنش متوجّه خود اوست.

و اما سخن سید رضی (رحمة الله علیه) که فرمود: **إِنَّ فِي الْكَلَامِ مِنْ مَوَاقِعِ**

۱۱ - سورة نساء (۴): آیه (۷۹) یعنی: هر چه از نیکی به تو رسد از جانب خداست و هر بدی رسد از

الإحسانِ مَالاً تَبْلُغُهُ مَوَاقِعَ الإِسْتِحْسَانِ، الی آخره. همانا کلام امام (ع) در جایگاهی از زیبایی قرار دارد که کلام عرب و یا اندیشهٔ انسان بدان پایه نمی‌رسد و آن را درک نمی‌کند.

کلمهٔ احسان مصدر است و عرب هرگاه کسی کارنیکی انجام دهد می‌گوید: أَحْسَنَ الرَّجُلُ إِحْسَانًا. مقصود از مواقع الاحسان زیباییهایی است که گوینده، آن را در سخن به کار می‌برد و مقصود از مواقع الاستحسان دو معنی است: یا بدین مفهوم است که سخن عرب زیباییهای کلام امام را ندارد و بدان پایه از زیبایی نمی‌رسد. و یا بدین معنی است که فکر انسانها بدان حد نیست که زیباییهای کلام امام (ع) را درک کند. وَإِنَّ حَظَّ الْعَجَبِ مِنْهُ أَكْثَرُ مِنْ حَظِّ الْعَجَبِ بِهِ مَقْصُودِ سَيِّدِ رَضِيَ از بیان این جمله این است که تعجب فصحا از حُسن و زیبایی سخن امام بیشتر از تعجیبی است که از برداشت خود دارند به این توضیح که زیباییهای کلام امام (ع) بیشتر از قدرت بیان آنهاست. فصحا زیباییهای فراوانی را از کلام امام (ع) درک می‌کنند ولی قدرت بیان همهٔ آنچه درک می‌کنند ندارند، بنابراین سخن امام (ع) فصحا را بیشتر از آنچه خود درک می‌کنند و قادر به بیان آن هستند به تعجب وامی‌دارد.

یا مقصود این است که زیباییهای سخن امام (ع) فراتر از علاقه و میل آنها به دریافت زیباییهای کلام امام (ع) است.

بقیة سخنان سید رضی روشن است و نیازی به توضیح ندارد.

۱۶ - از سخنان آن حضرت است

در توصیف کسی که بر مردم حکمرانی می کند و شایستگی آن را ندارد.

إِنَّ أَبْعَصَ الْخَلَائِقِ إِلَى اللَّهِ رَجُلَانِ: رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ فَهُوَ جَائِرٌ عَنِ قَصْدِ السَّبِيلِ، مَشْغُوفٌ بِكَلَامِ بَدْعَةٍ، وَدُعَاءِ ضَلَالَةٍ، فَهُوَ فِئْتَةٌ لِمَنْ أَفْتَنَ بِهِ، ضَالٌّ عَنِ هَدْيِ مَنْ كَانَ قَبْلَهُ، مُضِلٌّ لِمَنْ أَفْتَدَى بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ وَفَاتِهِ، حَمَالٌ خَطَلَايَا غَيْرِهِ، رَهْمٌ بِخَطِيئَتِهِ. وَرَجُلٌ قَمَشَ جَهْلًا مُوَضِعٌ فِي جُهَالِ الْأُمَّةِ عَادَ فِي أَغْبَاشِ الْفِئْتَةِ، عَمَّ بِمَا فِي عَيْدِ الْهُدْنَةِ قَدْ سَمَاهُ أَشْبَاهُ النَّاسِ عَالِمًا وَلَيْسَ بِهِ، بَكَرًا فَاسْتَكْتَرَ مِنْ جَمْعِ مَا قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ، حَتَّى إِذَا أُرْتَوَى مِنْ آجِنٍ، وَآكْتَنَرَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ؛ جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِيًا ضَامِنًا لِتَخْلِيصِ مَا التَّبَسَّ عَلَى غَيْرِهِ؛ فَإِنْ نَزَلَتْ بِهِ إِحْدَى الْمُبْهَمَاتِ هَيَأُ لَهَا حَشْوًا رَثًا مِنْ رَأْيِهِ، ثُمَّ قَطَعَ بِهِ، فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ نَسِجِ الْعَثْكَوِيَّةِ: لَا يَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ: فَإِنْ أَصَابَ خَافَ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَخْطَأَ، وَإِنْ أَخْطَأَ رَجَا أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَ، جَاهِلٌ خَبَاطَ جَهَالَاتِ عَاشِرِ رَكَابِ عَشَوَاتٍ لَمْ يَعْصَ عَلَى الْعِلْمِ بِضُرْسٍ قَاطِعٍ يُدْرِي السَّرَوَاتِيَّاتِ إِذْرَاءَ الرِّيحِ الْهَيْسِمِ لِأَمْلِيٍّ وَاللَّهِ بِإِسْدَارِ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ، وَلَا هُوَ أَهْلٌ لِمَا فُوضَ إِلَيْهِ لِأَخْتِسَابِ الْعِلْمِ فِي شَيْءٍ مِمَّا أَنْكَرَهُ، وَلَا يَرَى أَنَّ مِنْ وَرَاءِ مَا بَلَغَ مَذْهَبًا لِعَيْرِهِ، وَإِنْ أَظْلَمَ أَمْرٌ أَكْتَمْتُمْ بِهِ لِمَا يَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ، تَضَرُّحٌ مِنْ جَوْرِ قَضَائِهِ الدَّمَاءِ، وَتَبَجُّعٌ مِنْهُ الْمَوَارِيثُ إِلَى اللَّهِ أَشْكَوِيٍّ مَعَشَرَ تَيْعِشُونَ جَهْلًا، وَيَمُوتُونَ ضَلَالًا لَيْسَ فِيهِمْ سِلْعَةٌ أَبْوَرُ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تُلِيَ حَقَّ تِلَاوَتِهِ، وَلَا سِلْعَةٌ أَنْفَقُ بَيْعًا وَلَا أَعْلَى ثَمَنًا مِنَ الْكِتَابِ إِذَا حُرِّفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ، وَلَا عِنْدَهُمْ

أَنْكَرُ مِنَ الْمَعْرُوفِ، وَلَا أَعْرِفُ مِنَ الْمُنْكَرِ.

وَ كَلَّةٌ إِلَى نَفْسِهِ: او را بر نفس خویش
 وا گذاشت.
 أَلْجَائِرُ: کسی که از راه منحرف شده است.
 فَلَاقٌ مَشْعُوفٌ: با (غ) دل فلانی را محبت
 فرا گرفته. مشعوف با (ع) یعنی کسی که دلش
 به چیزی مشغول شده است.
 أَلْقَمَشُّ: جمع آوری چیزهای متفرق است، «و
 مصدر می باشد» و پس از آن که چیزهای
 پراکنده جمع شد قماش نام دارد «جمع
 قماش، اقمشه است».
 مُوَضِّعٌ: مطرح، پراکنده.
 مُوَضِّعٌ: شتاب کننده.
 أَلْغَازٌ: بی خبر، غافل.
 أَعْبَاشُ اللَّيْلِ: تاریکی شب. بنا به قول ابوزید
 عَبَشَ یعنی باقیمانده شب. بعضی اغباش الفتنه
 را اغطاش الفتنه روایت کرده اند و عَطَشَ به
 معنای تاریکی است.
 أَلْهُدَانَةُ: صلح، آشتی
 أَلْفُبُهَاتُ: مشکلات، و امور مبهم یعنی
 اموری که شناخته نشود.
 أَلْرُثُ: کهنه و فرسوده
 عَشَوْتُ الطَّرِيقَ: راه را با روشنایی کمی روشن
 کردم
 أَلْهَشِيمُ: گیاه خشک و شکسته زمین.
 عَجٌّ: فریاد.
 بَايِرٌ: فاسد.

«دو کس بیشتر از همه مردم مورد غضب خداوندند: اول کسی که (به دلیل نافرمانی) خداوند او را به خودش وا گذاشته، و او از راه راست منحرف می شود و به سخنان بدعت آمیز و دعوت مردم به گمراهی دل می سپارد، چنین شخصی برای هر کس که به او توجه کند فتنه است. از هدایت اشخاصی که قبل از او هدایت شده اند منحرف است، کسانی را که از او در زمان حیات و یا مرگش پیروی کنند گمراه می کنند، خطای دیگران را به دوش می کشد و خود در گرو اعمال خویش می باشد.»

دوم کسی که نادانیه را فراهم آورده و مردم نادان را گمراه می کند و بسرعت در تاریکیهای فتنه فرو می رود و دریافتن راه خیر و اصلاح نابیناست، با این که دانا

نیست نادانان او را دانشمند می‌نامند. هر صبح برای فراوانی مال دنیا که کمترش برای او بهتر است تلاش می‌کند تا این حدّ که در اخلاق فاسد غوطه‌ور می‌شود و چیزهای بی‌فایده را جمع‌آوری و انبار می‌کند. در میان مردم به قضاوت می‌نشیند و تعهد می‌کند که اشتباهاتی را که مردم بدان گرفتارند برطرف سازد؛ هرگاه دچار یکی از مشکلات شود با رأی خود مطالب زاید و کهنه را عرضه می‌کند و به درستی آنچه در جواب گفته یقین دارد و شبهات مانند تار عنکبوت اطراف او را فرا گرفته‌اند؛ در رأیی که صادر می‌کند نمی‌داند که به خطا رفته است یا به صواب. اگر احتمالاً راه صواب را پیموده، می‌ترسد که مبادا خطا کرده باشد، و اگر خطا کرده باشد امیدوار است که راه صواب را پیموده باشد. نادانی است که دائماً در تاریکی جهل قرار دارد، گرفتار گمراهی است که در ضلالت گام می‌زند. دانش روشن و قابل‌اعتنایی ندارد چنان‌که باد گیاهان خشک را می‌پراکند و روایات را از هم می‌پاشد، به خدا سوگند پاسخ آنچه به او عرضه می‌شود نمی‌داند، و شایسته آنچه بدو سپردند نیست. گمان می‌کند آنچه او نمی‌داند مردم هم نمی‌دانند، بالاتر از فهم خود را منکر است. اگر دچار امری مجهول شود برای این‌که نادانیش آشکار نشود آن‌را می‌پوشاند. خونهای به‌ناحق ریخته از ستم قضاوت او به فریاد می‌آیند و وارشان از احکام باطل او می‌نالند. به خدا شکایت می‌برم از گروهی که نادان زندگی می‌کنند، و همراه می‌میرند، هرگاه کتاب خدا به حق تلاوت و تفسیر شود در نزد آنها کم ارزشترین چیز است و هرگاه کتاب خدا تحریف بشود در نزد آنها بی‌بهارتر از آن چیزی نیست و برای آنها چیزی ناشناخته‌تر از امر به معروف و شناخته‌تر از منکر نیست».

باید توجه داشت که امام (ع) در آغاز به نفرت از دو کس اشاره می‌کند با این بیان که آنها از مغضوب‌ترین مردم نزد خدا هستند و چون اراده و محبت خدا به چیزی، به این معنی است که خداوند می‌داند آن چیز مطابق نظام کلی و تام و کامل جهان است، بنابراین کراهت خدا از چیزی و ناخوش داشتن آن وقتی است که خدا می‌داند آن شیء بر ضدّ مصلحت جهان و خارج از نظام آن می‌باشد.

بنابراین خشم خدا نسبت به آن دو مرد آگاهی خداوند به افعال و اقوال آنهاست که از مصلحت بدور است.

فرموده است: **رَجُلٌ وَكَلَّةُ اللَّهِ إِلَى نَفْسِهِ فَهُوَ جَائِرٌ عَنْ قِصْدِ السَّبِيلِ... إِلَى قَوْلِهِ بِخَطِيئَتِهِ.**

در این عبارت امام (ع) خشم خدا را نسبت به یکی از آن دو مرد توضیح داده و آن را با اوصافی به شرح زیر از دیگران جدا می‌سازد:

اول - آن که خداوند آن شخص را به خود واگذار کرده است. باید دانست که توکیل از وکالت گرفته شده است. در مثال عرب چنین گفته می‌شود: **وَكَلَّ فُلَانٌ أَمْرَهُ إِلَى فُلَانٍ**؛ این کار وقتی است که کسی به دیگری اعتماد کرده و کار خود را به آن واگذارد، بنابراین توکل عبارت است از این که فقط بر وکیل اعتماد قلبی دارد. با دانستن معنای توکل معنای سخن امام (ع) این خواهد بود: کسی که اعتقاد قلبی و یا گمان نزدیک به یقین داشته باشد که خود یا دیگری، غیر خداوند، قدرت کامل و تمام بر انجام کاری دارد و بخوبی می‌تواند از عهده انجام کاری برآید و آن را عملی سازد، همین اعتقاد و گمان از قوی‌ترین سببی است که خداوند توکل و اعتماد او را به خودش واگذارد و معنای کلام امام (ع) که فرمود: **وَكَلَّةُ اللَّهِ عَلَى نَفْسِهِ** همین است. معنای اعتماد به دنیا نیز همین است که انسان اعتقاد داشته باشد که مال و اندوخته‌های دنیوی تأمین کننده خواسته‌های اوست و تحصیل مال دنیا او را از غیر مال دنیا بی‌نیاز می‌گرداند، و بر حسب ضعف و قوت توکل، میزان خشم و محبت خدا و دوری و نزدیکی به او تغییر می‌کند.

بنابراین انسان از خشم خدا رهایی نمی‌یابد مگر با توکل حقیقی بر خداوند متعال آن چنان که شایسته توکل به اوست و قرآن می‌فرماید: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.**

و این بزرگترین مقامی است که اشخاص دارای توکل، دوست خدا نامیده شده‌اند و کسی را که خداوند متعال کفایت کننده و دوستدار و مراقب او باشد

به رستگاری و سعادت بزرگی دست یافته است، زیرا شخص محبوب، مورد خشم و عذاب خدا قرار نمی‌گیرد و از حق تعالی دور نخواهد بود. پیامبر خدا (ص) فرموده است: «هر کس از غیر خدا دل ببرد و فقط به او دل ببندد خداوند تمام هزینه زندگی او را تأمین می‌کند و روزی او را از جایی که خود گمان ندارد تأمین می‌فرماید و هر کس به دنیا دل ببندد و فقط به آن امید داشته باشد خداوند تعالی او را به دنیا وامی‌گذارد». تحقق یافتن توکل به این صورت است که توکل را در نفس خود کشف کنی و باید اعتقاد قطعی داشته باشی که تمام اسباب و مسببات به خداوند متعال مربوط است و خداوند متعال برای کفایت بندگان، علم و قدرت کامل دارد. و گذشت و بخشش و توجه کامل به بندگان دارد، چون در آن سوی قدرت و دانش و عنایت او بخشش و عنایتی نیست و در این صورت انسان هرگز به غیر خدا، حتی به خود و نیروهایش، توجهی ندارد، در این موقع است که انسان خود را بطور کامل تسلیم خدا می‌کند و از توکل بر غیر خدا بی‌زاری می‌جوید. اگر در نفس خود این حالت را نیافتی به این دلیل است که تمام یا بعضی از عوامل و اسباب یاد شده ناتوان گردیده و یا نیروی واهمه در معارضه با یقین پیروز شده است. تفاوت درجه و میزان توکل بر خدا، در اشخاص بستگی به ضعف و شدت و کم و زیادی همین عوامل دارد.

دوم - شخص مورد خشم خدا از راه راست منحرف است، یعنی از راه عدالت و طریق مستقیم حق و چنان که دانسته شد جور، تجاوز از عدل است که عدل خود فضیلت می‌باشد.

سوم - شخص مورد خشم خداوند سرگرم سخنان بدعت‌آمیز است، یعنی بدانچه در دلش می‌گذرد مغرور است و سخنان جدید و نوی که ریشه در دین ندارد بیان می‌کند و به وسیله آن مردم را به گمراهی و انحراف از راه راست دعوت می‌کند. آنچه اکنون می‌گوییم از آنچه که در شماره قبلی گفتیم به دست می‌آید،

زیرا آن که به دلیل نادانی از راه راست منحرف می‌شود اعتقاد دارد راهی که می‌رود راه راست است، پس آنچه او کمال می‌پندارد در حقیقت نقصان و لازمه‌اش دوست داشتن سخن باطل و نوآوری غیر مجاز می‌باشد و از زیانکاران است که در قرآن آمده است: «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» ۱.

چهارم - فتنه است برای کسی که در دام فتنه او بیفتد. این ویژگی از صفت سوّم نیز استفاده می‌شود، زیرا دوست داشتن سخن باطل و دعوت به ضلالت و گمراهی موجب گرفتاری کسی می‌شود که از او پیروی کند.

پنجم - چنین شخصی از راهنمایی و هدایت پیشوایان منحرف است. این صفت نیز مانند صفت دوّم است، زیرا آن که از هدایت منحرف است از راه راست بدور است. البته در این جا مطلب دیگری وجود دارد، زیرا کسی که از راه حق منحرف است گاهی ستمکارانه دیگران را گمراه می‌کند، چون از هدایت پیروی نمی‌کند. در این جمله موصوف شخص گمراه کننده منحرف می‌باشد، زیرا با این که راه هدایت از قبل روشن شده و وی مأمور به پیروی از آن است به گمراهی افتاده است. هدایت‌کننده، کتاب خدا و سنت رسول و پیشوایان بزرگ دین است که مروج دینند و از دین پیامبر سخن می‌گویند. با این توضیح جمله پنجم در ملامت چنین شخصی رساتر و در لزوم کیفر آن تأکید بیشتری دارد.

ششم - چنین شخصی گمراه کننده کسانی است که در زمان حیات یا بعد از حیاتش مقتدای آنها واقع شده است. این صفت نتیجه صفات قبلی است؛ زیرا وقتی باطن انسان گمراه باشد موجب گمراهی دیگران می‌شود. از این شماره با کمی اضافه همان فهمیده می‌شود که از شماره چهارم فهمیده می‌شود. این که

۱ - سورة كهف (۱۸): آیه (۱۰۴): زیانکارترین مردم کسانی هستند که عمرشان را در راه حیات دنیای

فانی تباه کردند و خیال می‌کردند نیکوکاری می‌کنند.

چنین شخصی موجب فتنه دیگران می شود به دلیل آن است که گمراه کننده پیروان خود می باشد مطلب اضافه ای که از این شماره استفاده می شود این است که گمراه کنندگی وی محدود به زمان حیاتش نیست، و این معنی روشن است که اثر گمراه کنندگی وی بعد از حیاتش نیز ادامه دارد و عقاید باطلی که از او به جای می ماند سبب گمراهی مردم می شود.

هفتم - چنین شخصی گناه دیگران را نیز به دوش می کشد و این مطلب نیز از مطلب شماره شش فهمیده می شد، با این توضیح که گناه کسانی که از جانب او گمراه شده اند بر عهده اوست زیرا او سبب گمراهی آنها شده است.

هشتم - چنین شخصی در گرو خطاهای خود است و بدان اطمینان دارد و از صعود به قله رفیع پیشگاه حق محروم می باشد و به این دو صفت قرآن کریم اشاره فرموده که: «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلِيسَ مَا يَزِرُونَ»^۲.

و پیامبر (ص) نیز در این مورد فرموده است: «هر کس که به هدایت دعوت کند و از او پیروی کنند ثواب پیروان برای دعوت کنندگان خواهد بود بدون آن که از ثواب پیروان چیزی کم شود، و هر کس به گمراهی دعوت کند و مردم از او پیروی کنند گناه کسانی که از او پیروی کنند بر عهده اوست بی آن که از گناه آنها چیزی کم شود.»^۳

باید دانست مقصود این نیست که کیفر پیروان را خدا بر گردن رهبران و پیشوایان قرار می دهد زیرا خداوند می فرماید: «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى؛ وَ

۲ - سوره نحل (۱۶): آیه (۲۵): باید گناهان آنها را بطور کامل در روز قیامت عهده دار شوند و گناهان

کسانی را که از روی نادانی آنها را گمراه کرده اند، بدانند که زشت است آنچه بر عهد دارند.

۳ - ایما داع دعا الی الهدی فاتبع کان له مثل أجر من تبعه لا ینقص من أجرهم شیء و ایما داع دعا الی

الضلالة فاتبع کان علیه مثل ووز من تبعه و لا ینقص منه شیء.

أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»^۴ (الف) نتیجه این حدیث این نیست که کسی جز ابلیس (که موجب گمراهی مردم است) به جهنم نمی‌رود بلکه مقصود این است که رهبران گمراهی هرگاه گناهی را رواج دهند موجب گمراهی و ضلالت مردم می‌شوند و این گناه جز از ناحیه نفس آنها، که بر آن جهل مرکب استیلا دارد و مخالف یقین است، صادر نمی‌شود و این جهل مرکب ملکه نفسانی شده و صفحه دلشان را چنان سیاه می‌کند که از پذیرش انوار الهی باز می‌مانند و همین حالت حجابی می‌شود میان آنها و رحمت حق، آن چنان حجابی که قوت و شدت آن چند برابر حجاب پیروان و اقتدا کنندگان آنهاست. حجابی که برای پیروان آنها حاصل شده ناشی از حجاب خود آنها و منشعب از آن است و به این دلیل گناه و جرم رهبر و رئیس گمراه به اندازه تمام گناهان پیروانش می‌باشد که به سبب گمراه کردن او حاصل شده است ولی گناهی را که پیروان او به دلیل دیگری مرتکب شده‌اند به عهده پیشوایشان نیست و این است معنای کلام خداوند متعال که فرمود: «وَمِنَ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ»^۴ (ب).

واحدی گفته است که «مِنْ» در آیه فوق برای بیان جنس است و برای تبعیض نیست و اگر برای تبعیض می‌بود از گناه کسانی که از بدعتگذاران پیروی می‌کنند کم می‌شد و این با فرمایش پیامبر (ص) تناقض پیدا می‌کرد که فرمود از گناه پیروان آنها چیزی کم نمی‌شود.

من «شارح» معتقدم که هر چند توجیه واحدی زیباست ولی لازمه «مِنْ» تبعیضیه این معنی نیست؛ زیرا گوینده این سخن می‌توانست بگوید که پیروان، برخی از تصاویر گناهان را برعهده دارند نه برخی از عین آن گناهان را. هرگاه

۴- (الف) سوره نجم (۵۳): آیه (۳۸): هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نخواهد گرفت.

۴- (ب) سوره نحل (۱۶): آیه (۲۵): گناهی که به سبب گمراه کنندگان حاصل شده است بر عهده

مطلب را در زمینه گناهان فهمیده باشی، مانند آن را در زمینه نیکیه‌ها نیز فهمیده‌ای. توضیح این که هر کس کار نیکی را پایه‌گذاری کند و سبب هدایتی شود عمل او از نفس با صفا و نورانیش نشأت گرفته است و نورانیت آن نفس بر نفسی که پیرو او هستند می‌تابد و از آن روشنایی می‌گیرند و آن سنتی که گرفته شده است از انواری است که از آن نفس با صفا و نورانی، بر نفسی که نور می‌گیرد تابیده است. بنابراین آن سنت از جمله کمال‌یابی از نور خداست که سرآمد همه هدایتهاست.

با این وصف آن که سنت نیک از خود به جای می‌گذارد به منزله این است که همه انواری که از آن سنت پدید می‌آید و مثل آنها را دارا باشد. بنابراین اجر و پاداش چنین کسی به اندازه اجر و پاداش تمام کسانی است که از سنت نیک او پیروی کنند بدون آن که از اجر و ثواب پیروان چیزی کم شود به همین معنی در روایت وارده اشاره شده است که نیکیه‌های ظالم به نامه عمل مظلوم و بدیهای مظلوم به نامه عمل ظالم منتقل می‌شود. با توجه به این که گناه و نیکی عرض هستند و ممکن نیست از محلی به محل دیگر انتقال یابند. منظور از انتقال در این روایت، انتقال حقیقی نیست و استعاره است، چنان که گفته می‌شود خلافت از فلان کس به دیگری منتقل شد.

مقصود از انتقال گناه مظلوم به نامه عمل ظالم این است که مثل آن گناهان در قلب ظالم حاصل می‌شود و منظور از انتقال حسنات ظالم به نامه عمل مظلوم حصول مانند آنها در قلب مظلوم است. بدین دلیل که فرمانبرداری و اطاعت خدا در قلب شخص ایجاد نور می‌کند و گناه در دل، قساوت و ظلمت به وجود می‌آورد. بنابراین به وسیله روشنایی اطاعت خدا، آمادگی نفس برای قبول معارف الهی و مشاهده حضرت حق فراهم و سنگدلی و تاریکی دل موجب دوری از خدا و حجاب مشاهده خداوند می‌شود. پس اطاعت به علت صفا و

نورانیتهی که در نفس ایجاد می‌کند پدید آورنده لذت مشاهده حضرت حق است و معصیت به علت سختی و تاریکی که در نفس به وجود می‌آورد. بین او و حضرت حق حجاب ایجاد می‌کند. بنابراین نیکبها و بدبها در نفس تضاد به وجود می‌آورد، چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**: «همانا نیکبها بدبها را از بین می‌برد». و نیز فرموده است: **لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**. و پیامبر خدا در این مورد فرموده است: «گناهان خود را با حسنه جبران کنید و رنجها گناهان را پاک می‌کند»؛ و برای بیان همین حقیقت فرموده است: «انسان در مقابل مشکلات ثواب می‌برد حتی به وسیله خاری که به پایش فرورود»^۵. و باز پیغمبر فرموده است: «حدّ کفّاره، حدّ خورندگان است». بنابراین ستمگر با ستمگری در صدد تأمین شهوات خویش است و در ستم موجبات مساوت قلب و تاریکی صفحه دل نهفته است و اثر نوری را که از اطاعت خدا به وجود آمده است از بین می‌برد، چنان‌که گویی طاعت او را از میان برده و مظلوم بر اثر ظلم رنجور شده و خواسته‌های نابجایش در هم شکسته و دلش آرام می‌گیرد، به خداوند بازگشته و از او ظلمت و سختی دل، که از پیروی شهوات حاصل شده است، دور می‌شود و این مانند آن است که روشنایی از قلب ظالم به قلب مظلوم، و سیاهی و تاریکی از قلب مظلوم به قلب ظالم انتقال یافته است. این نوع انتقال استعاره است مانند این که می‌گویند نور خورشید از جایی به جایی رفت.

خلاصه این توضیح این است که انتقال حسنات از نامه عمل ستمگر به نامه عمل ستمدیده ایجاد زمینه برای پذیرفتن رحمت و نورانیت است به وسیله ستم ستمگر برای مظلوم. و معنای انتقال گناه از نامه عمل مظلوم به نامه عمل

۵- أَيْعُ السَّيِّئَةِ بِالْحَسَنَةِ تَمْحُهَا وَالْإِلَامُ مُمَحَّصَاتٌ لِلذَّنُوبِ.

۶- إِنَّ الرَّجُلَ يَثَابُ حَتَّىٰ بِالشُّوْقَةِ الَّتِي تُصِيبُ رِجْلَهُ.

ظالم، آمادگی یافتن ستمگر برای پذیرش قساوت دل و حجاب در مقابل پذیرش انوار الهی می‌باشد. ثواب و کیفر آن دو همان آمادگی است که آنها برای پذیرفتن نور و یا تاریکی پیدا می‌کنند. باید دانست که این نقل و انتقالات و بردوش کشیدن گناهان مظلوم به وسیله ظالم اگر چه امری است که در همین دنیا انجام می‌شود، ولی چون برای بینندگان جز در روز قیامت ظاهر و آشکار نمی‌شود به روز قیامت اختصاص داده شده است.

در کلام امام(ع) کلمه حَمَل بر وزن فَعَال برای مبالغه و فراوانی انجام عمل به کاررفته است، بدین معنی که کسی خطاهای فراوان دیگران را به عهده می‌گیرد. و اما مرد دومی که مورد خشم خداست امام(ع) با بیست صفت به شرح زیر او را از دیگران متمایز می‌کند:

۱- زمینه جهل را فراهم می‌آورد. این عبارت استعاره جمع محسوس است برای جمع منقول.

۲- جهالت را در میان مردمی که از اشراف نیستند، پراکنده می‌کند. از این کلام فهمیده می‌شود که جهل پراکنی در حق شخص معینی است، هر چند ظاهر عبارت عمومیت دارد.

۳- بسرعت به باقیمانده فتنه دست می‌اندازد و آن را بشدت و ظلمت اولش بازمی‌گرداند و در روایتی غاراً به جای غاد به کار رفته است، یعنی در تاریکیهای دشمنی سرگردان است و راه خلاصی از آن را نمی‌یابد.

۴- برای برقراری صلح و مسالمت میان مردم و نظم بخشیدن به امورشان و همچنین دریافت مصالح جهان بصیرت ندارد و بنابراین به مصالح مردم نادان است و به فتنه‌انگیزی در میان مردم دست می‌زند.

۵- مردمان نادان او را دانشمند می‌دانند در حالی که دانشمند نیست. مقصود از «اشباه الناس» نادانان و گمراهانند، همان کسانی که انسانهای کامل

را در شکل ظاهری می‌بینند نه در صورت کامل حقیقی که همان کمال علم و اخلاق است.

۶- روزگار می‌گذراند در حالی که به فکر زیاد کردن چیزی است که کمش برای او از زیادش بهتر است. کلمه «جمع» در عبارت امام(ع) به دو صورت با تنوین و بدون تنوین روایت شده است. در صورتی که با تنوین قرائت شود جمله بعد آن به صورت صفت و کلمه جمع که مصدر است به جای اسم مفعول (یعنی مجموع) به کار رفته است. احتمال دیگر این که مقصود از کلمه جمع معنای مصدری باشد.

و در صورتی که بدون تنوین و به صورت اضافه قرائت شده باشد به چند صورت قابل فرض است. بنابه قولی «ما» که مضاف الیه جمع است در تمام کردن معنی نیازمند کلمه دیگری است که معنای «ما» را داشته باشد تا «ما»ی اول را مضاف و «ما»ی دوم را مبتدا قرار دهیم و تقدیر کلام چنین خواهد بود، مِنْ جَمْعِ مَا الَّذِي قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ وَلِيْ چُونِ اَظْهَارِ «ما»ی دوم شبیه تکرار بوده و موجب سستی کلام می‌شده از کلام حذف شده است و همان «ما»ی اول معنای «ما»ی دوم را افاده می‌کند.

بنابه قولی: کلمه مقدر محذوف «آن» بوده است، مانند ضرب المثل عرب که می‌گوید:

تَسْمَعُ بِالْمُعِيدِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ؛ «وصفت معیدی بشنوی بهتر است که خود او را ببینی». مطابق این قول تقدیر کلام چنین خواهد بود: مِنْ جَمْعِ مَا أَنْ قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ

و مقصود از تکثیر استکثار است، بدین توضیح که فرد مورد خشم خدا از آغاز عمر شبهات و آرای باطل را جمع‌آوری می‌کند که به یقین اندک آن از بسیاریش بهتر است و باطل آن از صحیحش بیشتر.

۷- وقتی چنین شخصی از آب اخلاق گندیده و افکار بی‌فایده پر شد در میان مردم به قضاوت می‌نشیند.

چون کلمه «أجُون» صفت آب است و کمالات نفسانی یعنی علوم فراوان که از آن به آب صاف و زلال تعبیر می‌شود، و نادانی و آرایی که بر نادانی استوار است با علم جمع شده و مجموعاً اعتقاد را تشکیل می‌دهد و نادانی و علم داخل مفهوم اعتقاد واقع می‌شوند. بنابراین آب گندیده شبیه‌ترین چیزی است که برای اندیشه باطل، که نه استوار است و نه اندرز، استعاره آورده شده. با این توضیح اندیشه‌های باطل شباهت می‌یابد به آب گندیده‌ای که رفع نیاز تشنه را نمی‌کند. امام (ع) این استعاره را با ذکر کلمه «ارتوی» ترشیحیه کرده و نتیجه گردآوری شباهت را نشستن به قضاوت در بین مردم قرارداده است.

۸- خود را ضامن‌رهایی مردم از اموری که بر همگان مشتبه است می‌داند و به خود چنان اطمینانی دارد که اتفاقات مشکلی را که برای مردم پیش می‌آید می‌تواند حلّ و فصل کند. کلمه «ضامناً» حال دوم است برای آن شخص یا صفت است برای قاضیاً.

۹- هرگاه برای او امر مشکلی پیش آید که حل آن بر او مشتبه باشد برای آن با اندیشه ضعیف خود راه حلی ارائه و با قاطعیت بیان می‌کند. مقصود از حشو سخن، گفتار زیاد است که کم فایده باشد و پاسخگوی امر مبهم نباشد.

۱۰- همانند مگسی که در تار عنکبوت گرفتار آید در شباهت گرفتار می‌شود. تار عنکبوت مثل است برای امور سست و بی‌بنیاد. وجه تمثیل این است: چون شباهت فراوانی بر ذهن چنین شخصی وارد شده است هرگاه بخواهد موضوع مبهمی را حلّ و فصل کند از فراوانی شبهه حق از او پوشیده می‌ماند و به خاطر ضعف ذهن به آن هدایت نمی‌شود، پس آن شباهت ذهنی شبیه تار عنکبوت و ذهن او شبیه مگسی است که در تار عنکبوت گرفتار شود. چنان که

مگس به دلیل ناتوانی نمی تواند خود را از تار عنكبوت برهاند ذهن چنین مردی که در شبهات واقع شده است نمی تواند حق را از باطل جدا کند و به دلیل کم عقلی و ضعف ادراك قادر نیست راه نجات را بیابد.

۱۱ - درباره آنچه حکم می کند نمی داند که درست حکم کرده است یا نه. اگر احیاناً درست حکم کرده باشد می ترسد که مبدا اشتباه کرده باشد و اگر به خطا حکم کرده باشد امیدوار است که درست حکم کرده باشد. ترس از درستی و خطای حکم نشانه حکم کردن از روی ناآگاهی است.

۱۲ - نادان است و فرورفته در نادانیهها، «جهالات» جمع «جهله» بر وزن فعّله از جهل گرفته شده است، چنان که قبلاً توضیح داده شد. وزن فعال به معنای اسم فاعل و از اموری است که فراوان انجام می گیرد و ذکر جهل در این جا برای تأکید است و فراوانی خبط و جهل را می رساند. خبط کنايه است از فراوانی اشتباه کسی که در احکام و قضایا بدان دچار می شود و بر غیر راه حق و قوانین شرعی حرکت می کند و این است معنای خبط.

۱۳ - چنان شخصی در تاریکی شبهه قرار گرفته و به راه غیر هدایت می رود. این عبارت اشاره به این است که نور حق در ظلمات شبهه بسیار کم بر او می تابد، چون بصیرت و بینایی ندارد، بنابراین به گمان خود در راه گام برمی دارد ولی به حقیقت نمی رسد، و در بسیاری از موارد راه را گم می کند، زیرا آن که در راه تاریک برای رسیدن به روشنایی حرکت می کند گاهی راه را می یابد و به مقصد می رسد و گاهی راه را گم می کند و از مقصد منحرف می شود و با پندار خود راه می پیماید. چنین است حال کسی که در راه دین گام بر می دارد و نور بصیرتش کامل نشده و قواعد دین را نمی داند و به چگونگی پیمودن راه آگاه نیست. چنین کسی وقتی در مسأله ای حق آشکار است آن را درمی یابد. و وقتی شبهات در مسأله ای غالب باشد از پیدا کردن راه و ورود و خروج آن ناتوان گشته

و در ظلمت و اشتباه باقی می ماند و از مقصد دور می افتد.

۱۴ - هیچ امری را با قاطعیت انجام نمی دهد. این جمله کنایه از عدم یقین به قوانین شرعی و عدم احاطه بر آنهاست. در مثل گفته می شود: فلان شخص در فلان کار به طور قاطع عمل نمی کند یعنی حکمی و نظری ندارد. اصل این ضرب المثل از آن جا گرفته شده است که انسان لقمه را به طور کامل نجود، سپس مثل شده است برای کسانی که در کارها با قاطعیت برخورد نمی کنند.

۱۵ - چنان شخصی روایات را چنان که باد گیاهان خشک را می پراکند، پاره پاره می کند. وجه تشبیه این است چنان که باد گیاهان خشک زمین را شکسته و متفرق می کند و از استفاده خارج می سازد این شخص روایات را چنین می کند، یعنی روایات را زیر و رو کرده ولی از آنها در عمل سودی نمی برد و بر هیچ فایده ای دست نمی یابد و روایات را یکی پس از دیگری بدون بهره روری کنار می گذارد.

۱۶ - امور و مشکلاتی که به او ارجاع می شود نمی تواند پاسخ گوید. این جمله اشاره به این است که چنان شخصی توانایی جواب گفتن به مسائل علمی را ندارد و از این لحاظ بی مایه است.

۱۷ - آنچه که نمی داند، علم نمی پندارد. در مثل گفته می شود: فلان کس فلانی را به حساب نمی آورد. این وقتی است که برای آن شخص موقعیتی نشناسد و او را از کمال و فضیلت خالی بداند. مقصود این است که چنین شخصی منکر علم می شود، همچنان که منکر چیزهای دیگر است و علم را چیزی نمی شمارد و به آن اهمیت و اعتبار نمی دهد. منظور از علمی که جاهل آن را منکر است علم حقیقی است که برای تحصیل آن کوشش فراوان نیاز است نه آن اموری که شخص جاهل آنها را فراهم آورده و جمع آوری می کند و علم می پندارد؛ خیلی از جهال ادعا دارند که آنچه خود می دانند علم است و دیگر علوم را علم نمی دانند

و آموزگاران دیگر علوم را زشت می‌شمارند. این اشخاص مانند بسیاری از کسانی هستند که در زمان ما و قبل از ما احکام فقهی را نقل می‌کنند و متصدی امور فتوا و قضاوت در بین مردمند. اینان در رد علوم عقلی مبالغه می‌کنند و فتوا می‌دهند که فرورفتن در علوم عقلی حرام است و محصلین آنها را تکفیر می‌کنند و متوجه نیستند که هیچ‌کس شایسته نام فقیه نیست مگر آن که اساس علم عقلی که عهده‌دار تصدیق پیامبر، و اثبات نبوت است و همه احکام فقهی که فقها و قضات آن را تمام علم می‌پندارند بر آن استوار است، بداند. فعل «يُحْسَبُ» در عبارت امام (ع) با کسر سین نیز روایت شده است که از حسابان گرفته شده است و به معنای گمان است. در این صورت معنای جمله این است: به گمان شخص نادان، دانش صاحب فضیلت که اعتقاد و اعتبار آن واجب است علم نیست و آن را منکر است.

۱۸ - تصوّر جاهل این است که بالاتر از دریافت او دریافتی نیست، یعنی هرگاه در ذهن او راجع به موضوعی حکمی پیدا شود آن را قطعی می‌پندارد هرچند راجع به آن موضوع از جانب شخص دیگری نظر روشن‌تری که همراه با دلیل است اظهار شود آن را معتبر ندانسته فهم خود را ملاک عمل قرار می‌دهد.

۱۹ - هرگاه حقیقت امری را نداند وقوع آن را منکر می‌شود، زیرا نسبت به جواب آن جاهل است، چنان‌که در بسیاری از موارد قضات و علمای سوء، امر یا مسأله مشکلی را که بر آنها عرضه شود کتمان کرده و از شنیدن آن به تغافل می‌پردازند تا جهل آنها برای اهل فضل روشن نشود و مقام خود را حفظ کنند.

۲۰ - از جور قضاوت آنها خونها به فریاد می‌آیند و وارثها ناله سر می‌دهند. نسبت دادن فریاد به خونها وناله به صاحبان ارث، یا به این دلیل است که مضاف از جمله حذف شده و مضاف‌الیه به جای آن نشسته است و جمله به عنوان حقیقت به کار رفته است، یعنی صاحبان خون و صاحبان میراث. و یا به

این عنوان که لفظ «صراخ» و «عجج» برای سخن گفتن خون و وارث، به زبان حال که ترجمان مقال است استعاره آورده شده است. وجه استعاره صراخ و عجج این است که بیانگر تظلم و شکایتند و خونهای بناحق ریخته شده و ارثهایی که به وسیله داوریهای غلط به یغما رفته، به زبان حال سخن می گویند و تظلم و شکایت خود را بیان می کنند. به این دلیل است که استعاره این دو لفظ در این جا زیباست.

بعد از آن که امام (ع) ویژگیهای دو مردی که مورد خشم خدا هستند با اوصاف زشت به تفصیل بیان می کند تنفر از آنها را به طور مختصر که هم شامل آن دو وهم شامل دیگر جهال می شود به عنوان شکایت به خدا و بیزاری جستن از آنها می آورد: «به خدا شکایت می برم از گروهی که راه نادانان را می روند.» در بعضی از نسخ به جای «إِلَى اللَّهِ أَشْكُو» «إِلَى اللَّهِ أَبْرُهُ» آمده است.

برای افراد غیر قابل قبول اوصافی را بیان می کند که ابتدای آن اوصاف باقی ماندن بر جهالت و زندگی کردن با نادانی است. کلمه عیش در عبارت امام (ع) کنایه از زندگی است زیرا در مقابل آن موت را آورده و فرموده است: يَمُوتُونَ ضَلَالًا، این جمله وصفی است که از جمله اول یعنی: يَعِشُونَ جَهَالًا فهمیده می شود، زیرا کسی که جاهل زندگی کند گمراه می میرد.

فرموده است: لَيْسَ فِيهِمْ سَلْعَةٌ أَبْوَرُ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تَلَى حَقَّ تِلَاوَتِهِ... إِلَى آخِرِهِ. توضیح جمله بالا این است که هرگاه کتاب خدا به گونه ای تفسیر شود که حَقَّ مطلب است آن را نادرست می دانند و به خاطر جهلی که دارند بدان ارجح می نهند. و هرگاه کتاب خدا از موضع حقیقی خود منحرف شود و مطابق اغراض و مقاصد پست آنها درآید با گرانترین قیمت آن را می خرند و بهترین ارزش را برای آنها دارد «سَلْعَةً» را برای ارزشیابی استعاره آورده و وجه تشبیه آشکار است و منشأ تمام این انحرافات نادانی است. همچنین نزد آنها ناشناخته تر از معروف

چیزی نیست و این بدان خاطر است که مخالف اغراض و خواسته‌های آنهاست و معروف را آن قدر ترك می‌کنند که در میان آنها انجام آن زشت و قبیح شمرده می‌شود و در میان آنها از منکر معروف‌تر چیزی نیست چون مطابق خواست و میل آنهاست و آن را دوست دارند.

امام (ع) در جای دیگر مردم را به سه دسته تقسیم کرده است: دانشمند، دانش‌آموز، و افراد بی‌اراده‌ای که به دنبال هر صدایی راه می‌افتند. دو مورد خشمی که امام (ع) در این خطبه به آنها اشاره کرده است از قسم اول این تقسیم نیستند، زیرا آن دو دارای جهلی هستند که مخالف علم است و از قسم سوم نیز به‌شمار نمی‌آیند زیرا آن دو خود را پیشوا می‌پندارند و دیگران را به پیروی از خود دعوت می‌کنند، در صورتی که «همج» چنان‌که در کلام امام (ع) توضیح داده شد به معنای پیروان بی‌اراده‌اند. بنابراین ناچار از قسم دوم، یعنی دانش‌آموز، خواهند بود. پس از روشن شدن این موضوع می‌گوییم مقصود از دانش‌آموز کسی است که به سبب طلب دانش از مرتبه پیروی بی‌اراده فراتر رفته و ذهن او چیزی از اعتقادات را ضمن آمیزش با کسانی که دارای علم هستند و مطالعه کتاب و غیر آن فرامی‌گیرد و هنوز به درجه دانشمندی که قدرت اظهارنظر و اقامه استدلال دارند نرسیده است بنابراین اعتقادات چنین شخصی یا مطابق با کل حقایق و یا مطابق با بعضی از آنهاست و یا اصلاً مطابق با حقایق نیست و با هر يك از این سه فرض یا خود را مناسب یکی از مناصب دینی مانند فتوا و قضاوت نمی‌داند یا می‌داند، بدین ترتیب شش قسم پدید می‌آید:

۱- اعتقادی مطابق با واقع داشته باشد ولی هیچ‌يك از مناصب دینی را

نپذیرد.

۲- اعتقادی مطابق با واقع داشته باشد و آماده پذیرفتن یکی از مناصب

دینی باشد.

۳- اعتقادی مطابق با واقع نداشته باشد و آماده پذیرفتن هیچ يك از مناصب دینی نباشد.

۴- اعتقادی مطابق با واقع نداشته باشد و آماده پذیرفتن مناصب دینی باشد.

۵- بعضی از اعتقاداتش مطابق با واقع و بعضی از آنها با واقع مطابق نباشد و آماده پذیرفتن مناصب دینی نباشد.

۶- بعضی از اعتقاداتش مطابق با واقع و بعضی از آنها با واقع مطابق نباشد و آماده پذیرفتن مناصب، دینی باشد.

از اقسام شش گانه فوق، قسم اول از اوصاف دو مرد مورد بحث خارج است، قسم دوم و چهارم و ششم در شأن دو مرد مذکور است.

اولین مرد (از دو مرد مورد بحث امام در این خطبه) جز منصب قضاوت دیگر مناصب را می پذیرد. و مرد دوم مورد بحث منصب قضاوت را هم می پذیرد.

امام (ع) در نکوهش این دو مرد مبالغه کرده و آنها را به جهل و ضلالت نسبت داده است هرچند بعضی از اعتقادات آنها حق باشد، برای آن که مقدار دانشی که دارند در برابر جهلشان ناچیز است چه رسد که فضیلتی برای آنها محسوب شود و به گمراهی انداختن و انتشار باطل در آنها بیشتر است.

قسم سوم و پنجم در زمره کسانی هستند که امام (ع) از آنها بیزاری جسته و به خدا پناه برده است و آنها را در پایان کلامش با وصف این که زندگیشان در جهل و مرگشان در گمراهی است نکوهش کرده است.

خدا به حق داناتر است.

۱۷ - از سخنان آن حضرت است

در نکوهش اختلاف علما در فتوا دادن.

تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرَدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَاءُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعًا، وَاللَّهُمَّ وَاحِدٌ وَنَبِيِّهُمْ وَاحِدٌ! وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ! أَقَامَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْإِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ؟ أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَمْتَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ؟ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ قُلُوبِهِمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَّرَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنِ تَبْلِيغِهِ وَأَذَانِهِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: (مَا فَزَّلْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وَقَالَ: (فِيهِ تَبْيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ) وَذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَأَنَّهُ لَا إِخْتِلَافَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا). وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لَا تَفْتَنِي عَجَائِبُهُ، وَلَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ وَلَا تُكْشِفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِه.

انیق: زیبا و شگفت آور

«بر یکی از علما مسأله ای عرضه می شود و او به رأی خود حکم می کند،

عین همین مسأله از عالم دیگری سؤال می‌شود. او برخلاف اولی فتوا می‌دهد سپس همین مسأله را نزد پیشوای علما طرح کرده و درخواست رأی می‌کنند او همه فتوهای قبلی را تأیید می‌کند، با وجودی که خدا و پیامبر و کتابشان یکی است. آیا خداوند تعالیٰ به اختلاف فرمان داده است و آنها امثال و اطاعت کرده‌اند؟ یا خداوند آنها را از اختلاف منع فرموده و آنها خدا را معصیت کرده‌اند؟ یا خدا دین ناقصی فرستاده و از آنها برای کامل شدن دین کمک خواسته است؟ یا آنها شریک خدایند که وظیفه آنها فتوا دادن است و وظیفه خداوند پذیرفتن؟ یا خداوند دین کاملی را فرستاده است ولی پیامبر در رساندن و ادای آن کوتاهی کرده است:

خداوند در کتاب خود می‌فرماید: مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۱ و نیز فرموده است فِيهِ تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ و خداوند فرموده است بعضی از آیات قرآن بعض دیگر را تصدیق می‌کنند و اختلافی در قرآن نیست، زیرا خدای سبحان فرموده است: وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ۲.

ظاهر قرآن شگفت‌انگیز و باطن آن عمیق است. شگفتیهایش تمام نمی‌شود و تاریکیها جز با آن برطرف نمی‌گردد.

در این کلام امام (ع) تصریح فرموده‌اند که حق يك جهت بیشتر ندارد و این که هر مجتهدی به صواب دست نمی‌یابد. این موضوع از اموری است که میان علمای اصول فقه مورد اختلاف است. بعضی از آنها معتقدند که با رعایت شرایط اجتهاد هر مجتهدی به صواب دست می‌یابد و حق نسبت به هر مجتهدی آن چیزی است که از نتیجه اجتهاد او به دست آید و گمان غالب داشته باشد. بنابراین ممکن است حق در دو جهت و یا چند جهت باشد. این عقیده امام

۱- سورة انعام (۶): آیه (۳۸): ما چیزی در کتاب فروگذار نکردیم.

۲- سورة نساء (۴): آیه (۸۲): اگر قرآن از جانب غیر خدا می‌بود در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.

غزالی (محمد) و عده‌ای از علمای اصول است. بعضی دیگر این عقیده را منکرند و اعتقادشان این است که حق فقط در يك سوی قرار دارد و تنها يك نفر به آن حقیقت می‌رسد و شیعه بر این نظر اتفاق دارد و گروهی از غیر شیعه با این نظر موافقند. و بعضی در این دو مورد قائل به تفصیل شده‌اند، چنان‌که در علم اصول به‌طور کامل بحث شده است.

فرموده است: **تَرِدُ عَلٰی اَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ... اِلٰى قَوْلِهِ ، فَيَصُوَّبُ اَرَاثُهُمْ جَمِيعًا .**
 امام (ع) در این سخن به اختلاف علما در رأی اشاره فرموده و سپس آن را رد می‌فرماید. جمله **اِلٰى هَهُمُ وَاَحَدٌ وَ كِتَابُهُمْ وَاَحَدٌ وَ نَبِيُّهُمْ وَاَحَدٌ** دلیلی است بر بطلان اختلاف رأی علما، و به صورت صغرای قیاس ضمیر می‌باشد که کبرای آن نهفته است. تقدیر کبرای قضیه چنین است: خدا و کتاب و پیامبرتان یکی است (صغرا)؛ و هر قومی که چنین باشد نباید اختلاف داشته باشد (کبرا)؛ پس شما نباید در احکام شرعی اختلاف داشته باشید (نتیجه).

کلام امام (ع) که فرمود: «آیا خدای متعال شما را به اختلاف امر کرده است که اطاعت او را می‌کنید؟» ... دلیلی است بر نهفته بودن کبرایی که ذکر شد زیرا صغرای قضیه در کلام امام (ع) آمده است. توضیح مطلب این است که اختلاف علما یا به این صورت است که خداوند آنها را به اختلاف امر کرده و آنها اطاعت کرده‌اند، و یا به این صورت است که خداوند آنها را از اختلاف منع کرده و آنها معصیت خدا را کرده و اختلاف کرده‌اند، و یا خداوند نه به اختلاف امر فرموده و نه نهی کرده است بنابه فرض سوّم جایز بودن اختلاف علما در دین و نیاز به اختلاف یا به دلیل نقصان دین است و یا دین کامل بوده ولی رسول خدا (ص) در ادای آن کوتاهی کرده است.

اگر اختلاف به دلیل نقصان دین باشد دو صورت فرض می‌شود:
 یکی آن که اختلاف برای این است که نقص دین کامل شود.

و دیگر آن که اختلاف برای تکامل است، چه دین ناقص بوده باشد و چه پیامبر در ادای آن کوتاهی کرده باشد. به هر حال آنها شرکای خدا در دین هستند. پس لازم است که خدا نظر آنها را بپذیرد و بر آنها لازم است که نظر خود را بیان کنند چون کار شریک این است. بدین ترتیب پنج صورت پیدا می‌شود و منحصر بودن سه قسم آخر به اختلاف برحسب استقرایی که نسبت به دلایل نیاز به اختلاف شده است ثابت می‌باشد.

اما هر پنج قسم باطل است و امام (ع) در گفتار خود به بطلان آنها اشاره فرموده است.

دلیل بطلان وجه اول (امر خدا به اختلاف) این است که تکیه گاه دین، کتاب خدای تعالی است و روشن است که بعضی از قرآن بعض دیگر آن را تصدیق می‌کند و اختلاف و انشعابی در احکام و اقوال قرآن نیست، جز این که احکام با یکدیگر فرق دارند ولی اختلاف اقوال علما چنین نیست. نتیجه آن که هیچ‌یک از اقوال علما به کتاب خدا ارتباط ندارد، پس سخنان آنان مربوط به دین نیست.

دلیل بطلان وجه دوم (خدا آنها را از اختلاف نهی کرده ولی آنها به معصیت مرتکب شده‌اند) این است که چون اختلاف آنها موجب معصیت خداست پس اختلاف جایز نیست و نیاز به دلیل دیگری ندارد دلیل بطلان وجه سوم (دین خدا ناقص باشد) گفته حق متعال است که فرمود: « مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ » و نیز فرمود: « وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ »^۳.

دلیل بطلان وجه چهارم و پنجم روشن است، زیرا آنها نمی‌توانند ادعا کنند که قرآن ناقص است یا پیامبر در رساندن آن کوتاهی کرده است، به همین دلیل

۳ - سورة نحل (۱۶): آیه (۸۹): ما قرآن را بر تو فرو فرستادیم که هر چیزی در آن بیان شده است.

امام (ع) برای بطلان این دو وجه دلیلی نیاورده است.

پس از توییح آنها امام (ع) متذکر می‌شود که هرگاه در معنای قرآن تدبّر کنند و اسرار آن را دریابند و بر مشکلات و پیچیدگیهای آن آگاه شوند جوابگوی همه مطالب خواهد بود، بنابراین بر آنها حرام است که به سخنی که مستند به قرآن نیست مبادرت ورزند. این است معنای کلام امام (ع) که فرمود: «ظاهر قرآن زیبا و شگفت‌انگیز است و همه اقسام زیباییهای شگفت‌انگیز بیان را داراست و باطن قرآن عمیق است که جز صاحبان خرد و کسانی که از جانب خدا با حکمت و فصل خطاب تأیید شده باشند به اسرار و حقیقت آن دست نمی‌یابند. امور شگفت‌انگیز آن تمام نمی‌شود و نکات تازه آن اگر چه بر اذهان تیز و بر دید دیدگان می‌گذرد ولی پایان نمی‌پذیرد. تاریکیهایی که از ظلمت جهل سرچشمه می‌گیرند جز به جلوه انوار قرآن و درخشش اسرار آن بر طرف نمی‌شود.»

در چهار جمله پایان کلام امام (ع) سجع متوازی وجود دارد.

۱۸ - از سخنان آن حضرت است

مَا يُدْرِيكَ مَا عَلَيَّ مِثَالِي! عَلَيْكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَلَعْنَةُ اللَّاعِنِينَ، حَائِكُ بْنُ حَائِكٍ مُتَافِقٌ
أَبْنُ كَافِرٍ وَاللَّهُ لَقَدْ أَسْرَكَ الْكُفْرَ مَرَّةً وَالْإِسْلَامَ الْآخَرَیَ فَمَا فَدَاكَ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَا لَكَ وَ
لَا حَسْبُكَ، وَإِنَّ أَمْرًا دَلَّ عَلَيَّ قَوْمِهِ السَّيْفِ، وَاسْقَ إِلَيْهِمُ الْحَتْفَ، لَحْرِيٌّ أَنْ يَمُتُّهُ
الْأَقْرَبُ، وَلَا يَأْتِمُنُهُ الْأُبْعَدُ.

حَتْف: هلاکت و بعضی حتف را حیف نقل قَفَّت: خشم و دشمنی
کرده‌اند که به معنای میل است

هنگامی که امام (ع) در کوفه بر روی منبر خطبه می‌خواند، اشعث بن قیس
به اعتراض گفت: یا امیرالمؤمنین آنچه می‌فرماید به ضرر شماست نه به نفعتان.
امام (ع) با نگاه تندی به او نگریمت و فرمود:

«تو چه می‌دانی که چه چیز به ضرر و یا به نفع من است؟ نفرین خدا و
نفرین نفرین کنندگان بر تو باد ای بافنده، پسر بافنده و ای منافق فرزند کافر. به خدا
قسم تو یک بار در زمان کافر بودنت اسیر شدی و یک بار در زمان مسلمانیت و در

هیچ يك از این دو اسارت مال و تبارت به حالت فایده بخش نبود. مردی که شمشیر را بر قوم خویش برآند و آنها را به مرگ بکشاند سزاوار است که نزدیکانش او را دشمن بدانند و افراد بیگانه از شر او در امان نباشند.»

سید شریف رضی گفته است منظور کلام امام (ع) که فرموده شمشیر را بر قوم خویش برآند، پیشامدی است که برای اشعث بن قیس با خالد بن ولید در یمامه روی داد، در آن واقعه اشعث قوم خود را فریب داد و به آنها نیرنگ زد و خالد بر آنها مسلط شد و آنها را کشت. بعد از این واقعه قوم اشعث او را «عُرفُ النَّارِ» می نامیدند و عرف النَّار در نزد آن قوم به معنای مکر کننده است.»

جریان اعتراض اشعث بر کلام امام (ع) این بود که روزی حضرت مشغول ایراد خطبه بود و به مناسبتی جریان حکمیت را مطرح کرد. مردی از اصحاب حضرت پا خاست و عرض کرد چگونه بود که تو ما را از حکمیت بازداشتی و سپس بدان امر کردی؟ ما ندانستیم که کدام يك از دو دستور به هدایت نزدیک بود. امام (ع) با تأسف دست بر دست زد و فرمود: این سزای کسی است که پیمان را ترك کرد، یعنی سزای من است که حکمیت تحمیلی را پذیرفتم و احتیاط را رعایت نکردم، اشعث بن قیس از این سخن امام چنین برداشت کرد که حضرت جهت مصلحت را در نظر نگرفته و از اندیشه های باطل پیروی کرده است و خواست که این حقیقت را به حضرت بفهماند، گفت این سخن به نفع شما نیست، به ضرر شماست.

اشعث نمی دانست یا خود را به نادانی می زد که دلیل مصلحت گاهی برای کار و مصلحت بزرگتری ابراز نمی شود. امام (ع) حکمیت را به آن دلیل پذیرفت که اصحاب آن حضرت، از روی نادانی می خواستند آن حضرت را به شهادت برسانند. و بزودی آن را در داستانشان نقل خواهیم کرد.

عده‌ای از سخن حضرت چنین برداشت کرده‌اند که مقصود امام (ع) این است که این سزای شماس است که دورانیشی را ترك کردید، اشعث گمان کرد که حضرت می‌فرماید این سزای من است، سپس به آن حضرت اعتراض کرد.

فرموده است: **وَمَا يُدْرِيكَ مَا عَلَيَّ مِمَّالِي**

این سخن امام (ع) اشاره به این است که اشعث بن قیس فردی است جاهل و جاهل حق ندارد که بر امام اعتراض کند با آن که امام پس از رسول خدا (ص) استاد همه دانشمندان است.

اما استحقاق لعن اشعث نه به دلیل اعتراض بر امام بود و نه به دلیل این که بچه کافر بود، بلکه به این دلیل بود که به گواهی امام (ع) وی منافق بود و منافق به گواهی کلام خداوند تعالی که می‌فرماید: **أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ**^۱ سزاوار لعنت و دوری از رحمت خداست.

فرموده است: **خَائِكَ بِنُ خَائِكَ**

این جمله به صورت استعاره اشاره به نقصان عقل اشعث و کمی استعداد او دارد، زیرا او اشیاء را در جای خود قرار نمی‌داد و سخن را مناسب حال نمی‌گفت، بعلاوه تأکیدی بر عدم شایستگی او برای اعتراض است، زیرا بافندگی (حیا که) دلیل ضعف عقل است، چون ذهن بافنده همیشه در جهت بافندگی و صنعتش می‌باشد و تمام فکرش متوجه اوضاع و احوال نخهای پراکنده است تا آنها را مرتب کرده و نظام دهد و مجبور است برای انجام کار دستها و پاهای خود را همیشه حرکت دهد و در نتیجه چون همیشه فکرش متوجه کارش می‌باشد از چیزهای دیگر غافل می‌ماند و نسبت به آنها نادان است.

۱ - سوره آل عمران (۳): آیه (۸۷): کيفر آن گروه کافر این است که خدا و فرشتگان و مردمان همه بر آنان لعنت کنند همیشه در جهنم بمانند و عذاب خدا تخفیف نیابد و هرگز نظر رحمت به سوی آنها نکنند.

بنا به قول دیگر: دلیل کم عقلی بافنده آمیزش وی با افراد کم عقل مانند زنها و بچه‌هاست و هر که با این گروه سروکار داشته باشد در ضعف رأی و کمی عقل او در کارها شکی نیست. از امام صادق جعفر بن محمد (ع) روایت شده است که فرمود: «عقل چهل معلّم عقل يك بافنده است و عقل يك بافنده به اندازه عقل يك زن است و زن اصلاً عقل ندارد.»

و از موسی بن جعفر (ع) روایت شده است که فرمود: «با معلّمان و بافندگان مشورت نکنید که خداوند عقل آنها را گرفته است.» این روایات در کمی عقل آموزگاران و بافندگان مبالغه آمیز است.^۲

روایت دیگر این است که امام (ع) اشعث را به خاطر بافنده بودن سرزنش کرده است زیرا بافندگی شغل پستی بوده است که همت را پست و ناچیز می‌ساخت و اخلاق پست را به همراه داشته است.

روایت شده است که رسول خدا (ص) به یکی از بافندگان بنی نجّار مقداری نخ داد که برایش پارچه‌ای ببافد، او در بافتن پارچه امروز و فردا می‌کرد. پیامبر بر در خانه‌اش می‌آمد و می‌فرمود پارچه را بده تا لباس تهیه کرده و در بین مردم بپوشیم. بافنده مرتّب امروز و فردا می‌کرد تا پیامبر (ص) وفات یافت.

چنان که می‌دانی دروغ پایه نفاق است و کسی که اخلاقش دروغگویی باشد که از لوازم این شغل بوده روا نیست که در چنین موردی بر امام (ع) اعتراض کند در این که آیا اشعث بافنده بوده یا نه اختلاف نظر است. گروهی گفته‌اند که او و پدرش بُرد یمانی می‌بافته‌اند و گروهی دیگر بر این باورند که اشعث بافنده نبوده بلکه از فرزندان پادشاهان و بزرگان کنده بوده است و امام به این دلیل او را نکوهش کرده است (که به نشانه بزرگی) شانه‌هایش را بالامی‌انداخت و

۲ - چون این روایات دارای سند نیست لذا از درجه اعتبار ساقط است - م.

قدمهایش را با فاصله بر می داشت و چنین راه رفتنی مخصوص بافندگان بود و به کسی که چنین راه می رفت حائلك و به زنی که با تبختر راه می رفت حائكة می گفتند.

معنای نزدیک به ذهن این است که این کلمه استعاره بوده و چنان که قبلاً توضیح دادیم کنایه از نقص عقل اشعث باشد.^۳
فرموده است: **وَ اللَّهُ لَقَدْ أَسْرَكَ الْكُفْرَ مَرَّةً وَ الْإِسْلَامُ أُخْرَى وَ مَا فِدَاكَ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَالِكَ وَ لَا حَسَبِكَ.**

این کلام امام (ع) تأکید مجددی است بر نقصان عقل اشعث و اشاره به این است که اگر عقلی می داشت دو بار اسارت برایش پیش نمی آمد که هیچ یک از مال و حَسَبِش او را از اسارت نجات نداد. مقصود امام (ع) این است که مال و ثروتش از اسارت وی جلوگیری نکرد، ولی منظور این نیست که بعد از اسارت فدیة نداده باشد، زیرا اشعث یکبار در جاهلیت فدیة داد و آن وقتی بود که پدرش کشته شد و او به خونخواهی پدرش برخاست و اسیر شد، سپس سه هزار شتر فدیة داد و آزاد گشت. اشعث با هفتاد مرد از قبیله کنده خدمت پیامبر رسید و اسلام آورد. منظور امام از اسارت وی در دوران جاهلیت و کفر همین اسارت است. اما اسارت او در زمان اسلامش بدین شرح است که وقتی پیامبر (ص) از دنیا رفت اشعث در وادی حضرموت مرتد شد و قبیله خود را از پرداخت زکات منع کرد و از بیعت با ابوبکر سر باز زد. ابوبکر زیاد بن لیید را که قبلاً فرماندار حضرموت بود برای سرکوبی او فرستاد و سپس عکرمه بن ابی جهل را با گروه زیادی از مسلمانها به کمک وی فرستاد. زیاد بن لیید با اشعث و قبایل کنده چندین جنگ سخت انجام داد و بالاخره آنها را محاصره کرد و آنها به دژ خود پناه

۳- اگر شارح محترم از ابتدا حائلك را از حَيْك می گرفت که به معنای تبختر و تکبر است هیچ نیازی به

نقل روایاتی که اعتماد بر آنها بر عقل سنگین است پیش نمی آمد زیرا تبختر و تکبر از نادانی است - م.

بردند. زیادبن لبید محاصره را شدید کرد تا تشنگی بر آنها غلبه یافت. اشعث کسانی را نزد زیادبن لبید فرستاد و برای خانواده‌اش و بعضی از قومش امان خواست ولی نام خود را به طور معین قید نکرد. همین که اشعث از حصار بیرون آمد او را اسیر کردند و دست بسته نزد ابوبکر به مدینه فرستادند. اشعث از ابوبکر تقاضا کرد که او را نکشد و اُم فروه را (که خواهر ابوبکر و نایینا بود) به ازدواجش درآورد، ابوبکر پذیرفت.

از اموری که بر عدم رعایت قوانین دین از جانب اشعث دلالت دارد این است که پس از خروج از مجلس عقد اُم فروه، شمشیرش را کشید و هر شتری که دید پی کرد و هر گوسفندی که یافت کشت. وقتی مردم او را تعقیب کردند به خانه یکی از انصار پناه برد. مردم از هر طرف بر سرش فریاد کشیدند و می‌گفتند اشعث دوباره مرتد شده است. اشعث بر پشت بام قرار گرفت و گفت ای مردم مدینه من غریب دیار شما هستم و با آنچه از شتران و گوسفندان که نحر کردم و کشتم شما را ولیمه دادم هر کس از شما هر آنچه از آنها می‌یابد بخورد و هر کس بر من حقی دارد فردا بیاید تا حقیش را بپردازم تا راضی شود. فردا چنین کرد و خانه‌ای در مدینه نماند مگر این که در آن، به سبب نادانی اشعث، دیک غذایی پیا شد و این موضوع برای مردم به صورت ضرب‌المثل درآمد که (احیاناً به کسی می‌گفته‌اند) ولیمه دهنده‌تر از اشعث. شاعر در این باره گفته است:

لَقَدْ أَوْلَمَ الْكَنْدِيُّ يَوْمَ مَلَكَهٖ وَلِيمَةَ حِمَالٍ لِثِقَلِ الْعِظَانِمُ^۴
 فرموده است: وَإِنَّ أُمَّرَأَةً دَلَّتْ عَلَى قَوْمِهِ السَّيْفِ وَ قَادَ إِلَيْهِمُ الْحَنْفَ لَحَرَى أَنْ
 يَمُوتَهُ الْأَقْرَبُ وَلَا يَأْمَنَهُ الْأَبْعَدُ.

این جمله امام (ع) اشاره به فریبی است که اشعث به قوم خود داد. وقتی از

۴- آن مرد کندی روز ازدواجش ولیمه‌ای داد که به خاطر سنگینی استخوانهای ولیمه مردم آنها را با پشت

زیادبن لبید درخواست امان کرد برای عده کمی از بزرگان قومش امان نامه دریافت کرد، بقیه گمان کرده بودند که برای همه امان دریافت کرده است و با همین گمان از جنگ دست برداشتند اما همین که اشعث و کسانی از اقوامش که برای آنها امان نامه گرفته بود از قلعه بیرون رفتند زیادبن لبید وارد دژ شد و دست به کشتار قوم اشعث زد، آنها یادآوری کردند که شما به ما امان داده اید، زیاد پاسخ داد: اشعث جز برای ده نفر از خویشانش امان نامه دریافت نکرده است و به این ترتیب تعدادی از آنها به قتل رسیدند تا این که نامه ابوبکر به زیاد رسید که از کشتن آنها دست بردارد و آنها را نزد وی برد و زیاد چنین کرد.

معنای کلام امام (ع) که فرمود: اشعث شمشیر را بر قومش هدایت کرد و مرگ را به سراغ آنها برد. همین واقعه است، زیرا اشعث بود که برای جنگ پیشوای آنها شده بود و آنها را تسلیم مرگ کرد. شك نیست کسی که چنین باشد قومش او را دشمن می دارند و دیگران وی را امین نمی شمارند.

اما آنچه سید رضی (ره) نقل کرده، مراد امام (ع) داستانی است که برای اشعث با خالدبن ولید در یمامه پیش آمده و او قوم خود را فریب داد و به آنها نیرنگ زد تا خالد بر آنان مسلط شد. من در پیشامدهایی که برای خالد در یمامه پیش آمده است به چنین چیزی دست نیافتم، ولی حُسن ظنّ به سید رضی اقتضا دارد که نقل او را صحیح بدانیم، شاید این داستان در پیشامدی بوده است که ما به اصل آن دست نیافتیم.

باید دانست که امام (ع) در این بخش از کلام خود اشعث را به همه رذایل نفسانی نکوهش کرده است. او را به نادانی و کند فهمی که جنبه تفریط از حکمت است نسبت داده و او را بافنده دانسته است که نشانه کم عقلی است و به ستمگری او که جنبه افراط از عفت و نفاق است اشاره فرموده و او را کافرزاده خوانده که تأکید بر نفاق اوست و به سست عنصری و ناپایداری او که جنبه

تفریط و دور بودن از شجاعت است اشاره فرموده زیرا او دو بار اسیر شده است، علاوه بر این اشاره به کم عقلی وی چنان که شرح آن گذشت نیز هست. همچنین امام(ع) با جمله «او مردی است که شمشیر را بر قوم خود هدایت کرد و مرگ را به سراغ آنها برد» به ظلم و نیرنگ او که در برابر فضیلت و وفاداری صفت پستی می باشد اشاره فرموده است.

دارا بودن این همه رذیلت موجب آن شده که او سزاوار لعن باشد. اما سرّ این که قوم اشعث او را به کنایه «عُرف النَّار» می گفتند این است که عُرف عبارت از هر جایگاه بلندی است و اعراف در قرآن کریم دیواری است میان بهشت و جهنّم، و چون ویژگی هر مکان مرتفع این است که غیر خود را می پوشاند فریبکار نیز با مکر خود امور زیادی را از دیگران پوشیده می دارد و چون اشعث قوم خود را فریب داد صحیح است که به عنوان استعاره به وی عُرف النَّار بگویند، زیرا آتش جنگ را که بر باطل بود و آتش جهنّم را در پی داشت از مردم پوشاند.

خدا داناتر است.

۱۹ - از خطبه‌های آن حضرت است

فَإِنَّكُمْ لَوْ عَايَيْتُمْ مَا قَدْ عَايَنَ مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ لَجَزِعْتُمْ وَوَهَلْتُمْ وَسَمِعْتُمْ وَأَطَعْتُمْ وَلَكِنْ
مَخْجُوبٌ عَنْكُمْ مَا قَدْ عَايَيْتُوا، وَقَرِيبٌ مَا يُطْرَحُ الْحِجَابُ، وَلَقَدْ بَصَّرْتُمْ إِنْ أَبْصَرْتُمْ، وَأَسْمِعْتُمْ
إِنْ سَمِعْتُمْ، وَهَدَيْتُمْ إِنْ أَهْتَدَيْتُمْ، بِحَقِّ أَقُولُ لَكُمْ لَقَدْ جَاهَرْتَكُمْ الْعَيْزُ وَزَجَرْتُمْ بِمَا فِيهِ
مُزْدَجَرٌ، وَمَا يُبَلِّغُ عَنِ اللَّهِ بَعْدَ رُسُلِ السَّمَاءِ إِلَّا الْبَشَرُ.

وهل: زاری، از باب وَهَلَ يُوهَلُ آمده است.

«اگر شما آنچه را که مردگان دیده‌اند ببینید به یقین بی‌تابی و زاری خواهید کرد و سخنان خدا را شنیده و آنها را اطاعت می‌کنید. ولی آنچه گذشتگان دیده‌اند بر شما پوشیده است، نزدیک است که حجاب بر طرف شود و چنانچه اهل بصیرت باشید، بینایان کرده‌اند و اگر اهل شنیدن باشید شنوایتان کرده‌اند و اگر اهل هدایت باشید، راه را به شما نشان داده‌اند. از روی حقیقت به شما می‌گویم که عبرتها بر شما آشکار و روشن شد و بدانچه که باید نهی می‌شدید از آن منع شدید. پس از این که انبیا آمدند و پیام حق را رساندند منتظرید که بعد از آنها فرشتگان آسمان شما را هدایت کنند؟»

باید دانست تا زمانی که انسان در لفاف بدن پوشیده باشد در حجابی از تاریکی جسمانیّت و کشمکشهای وهم و خیال قرار گرفته و از مشاهده روشنائیهای عالم غیب و ملکوت محروم است. این حجاب قابل افزایش و نقصان و قوّت و ضعف است و مردم نسبت به آن دارای مراتبی هستند که بزرگترین و ضخیمترین حجاب، حجاب کفر است چنان که قرآن کریم درباره حجاب کفر چنین اشاره فرموده است: «أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَخْرٍ لُجْجٍ يَغْشِيهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ»^۱ برابر این آیه مثل کافر مانند کسی است که در دریای پرتلاطم قرار گرفته باشد که موج روی موج می آید. مقصود از دریای پرتلاطم دنیا است که خطرهای هلاک کننده دارد. موج اول موج شهوات است که انسان را به صفات حیوانی فرامی خواند و سزاوار این است که این موج تاریک باشد. زیرا دوستی چیزی انسان را کور و کر می کند. موج دوم موج صفات حیوانات درنده است که موجب خشم و دشمنی و کینه و حسد و برتری جویی می شود و سزاوار این است که تاریک باشد، زیرا غضب عقل را می پوشاند و حق آن است که بالاترین موج باشد چون غضب بر بیشتر شهوات مسلط است آن چنان که اگر غضب شدت یابد انسان شهوات دیگر را فراموش می کند.

منظور از ابرهای تاریک اعتقادات باطل و خیالات فاسد است که موجب حجاب بینش کافر از دریافت نور حق می شود. چون خاصیت حجاب این است که جلو تابیدن نور خورشید را بر چشمان ظاهربین بگیرد. هرگاه همه این امور حجاب و تاریک کننده باشد معنای آیه شریفه که فرمود تاریکیها پی در پی و بر روی هم قرار دارند روشن می شود.

۱ - سوره نور (۲۴): آیه (۴۰): حجاب آنها همچون ظلمات دریای مواجی است که موجها بر یکدیگر

قرار می گیرند. و بالای آن را ابرهای تیره پشت سر هم پوشیده است.

اما خفیف‌ترین و نازک‌ترین حجاب، حجاب کسانی است که گوششان را در مسیر اوامر و نواهی خداوند به کار می‌گیرند و در تصفیة باطن و جلا دادن ضمیرشان همت می‌گمارند و حجاب غفلت و بی‌خبری را از خود دور می‌سازند. بر آنها خورشید معارف الهی نورافشانی می‌کند و در وادی دلهاشان آبهای بخشش پروردگار جریان می‌یابد و به هر کس به اندازه قابلیتش فیض می‌بخشد.

این گروه هرچند در رفع حجاب و پاکسازی آلودگیهای باطل از نفوسشان کوشیده‌اند ولی تا زمانی که در این بدن قرار داشته باشند در پرده‌ای، هرچند نازک و ضعیف، از حجابهای جسمانی قرار دارند. میان این دو مرتبه (ضخیم‌ترین و نازکترین حجاب) درجاتی از حجاب کم و زیاد وجود دارد و تفاوت مردم در درک انوار علم و تاثیرپذیری از معارف الهی و آگاهی بر رموز دین، به تفاوت این حجاب بستگی دارد. و برحسب تفاوت همین حجابها وارد شدن در آتش جهنم تفاوت پیدا می‌کند. چنان‌که خداوند تعالی فرموده است: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَاوِدُهُا»^۲. هیچ انسانی از آلودگیهای این حجابها نجات نمی‌یابد مگر این که از این بدن رها شود و آن را به دور افکند. در این صورت است که خداوند تعالی فرموده است: «تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمِمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»^۳.

بنابراین هر خوبی و بدی که برای خود آماده کرده و به مقتضای استعدادش آن را به دست آورده به (عین الیقین) مشاهده می‌کند اما مشاهده این امور قبل از جدایی روح از بدن چنان‌که باید ممکن نیست زیرا بدن مانع آن

۲- سورهٔ مریم (۱۹): آیه (۷۱) یعنی: هیچ يك از شما نیست که وارد جهنم نشود.

۳- سورهٔ آل عمران (۳): آیه (۳۰): هر نفسی هر آنچه را از خیر انجام داده حاضر می‌یابد و هر چه بدی

انجام داده آن را می‌بیند و آرزو می‌کند که میان او و اعمال بدش فاصلهٔ زیادی باشد.

است، هرچند اعتقاد قطعی برهانی بر حقایق امور را دارا باشد و یا نوعی مکاشفه، آن چنان که دربارهٔ بعضی از اولیای خدا گفته‌اند داشته باشد. البته این نوع آگاهی و اطلاع مانند مشاهده است و نه مشاهدهٔ خالص حقیقی، زیرا از نوعی توهم و خیال جدا نیست و به همین خاطر است که رسول خدا(ص) از قول پروردگار نقل کرده است: «برای بندگان صالح خود نعمتهایی را آماده ساخته‌ام که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر دل انسانی خطور کرده است و بالاتر از آن چیزهایی است که شما بر آن آگاهی یافته‌اید». این سخن حق تعالی اشاره به نوعی مشاهدهٔ خالصی است که آمیختگی ندارد و انسان پس از مرگ با چشم یقین آن را می‌بیند.

گاهی حقایقی را که اهل مکاشفه در زندگی دنیا کشف می‌کنند عین‌الیقین می‌نامند و درک کسانی که در این امور پایین‌تر از اهل مکاشفه‌اند اگر به وسیلهٔ احساس باشد و امکان بطلان آن نباشد، آن را علم الیقین می‌گویند. گاهی علم یقین در نزد صوفیه اختصاص می‌یابد به چیزی که نفس به تصدیق آن میل دارد و در نهایت بر شخص مسلط و چیره می‌شود، آن چنان که چیز مورد علاقه، او را بر کاری وامی‌دارد و یا منع می‌کند در این صورت می‌گویند فلانی یقینش به مرگ ضعیف است هرگاه در آماده شدن برای مرگ همت نگمارد گویا به مردن یقین ندارد با وجودی که در رسیدن مرگ هرگز شك ندارد. و در صورتی می‌گویند یقینش به مرگ محکم است که یاد مرگ بر او غلبه کند و تمام کوشش شخص در آماده شدن برای مرگ صرف شود. پس از دانستن این موضوع سخن امام(ع) که فرمود: **فَانْكُم لَوْ عَايَنْتُمْ مَا قَدْ عَايَنَ مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ لَجَزَعْتُمْ وَ وَهَلْتُمْ**، قضیهٔ شرطیه‌ای است که امام(ع) برای توجّه دادن به این حقیقت آورده است که در پشت سر شما سختیهای آخرت و عذاب‌هایی است که گذشتگان شما آنها را دریافتند و شما اکنون آنها را مشاهده نمی‌کنید هرچند آنها را از علوم یقینی

می دانید. اگر آنها را با چشم یقین مشاهده می کردید البته بی تابی و زاری می کردید و سخن دعوت کنندگان به خدا را می شنیدید و اطاعت می کردید. این ملازمه یقین و اطاعت از اموری است که برهان بر صحت آن گواه است و خداوند تعالی به حقیقت آن در قرآن اشاره فرموده است که: «رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَ سَمِعْنَا فَازْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ»^۴. این سخن بدان خاطر است که سختیهای آخرت را دیده اند و زاریشان از این بابت است. خداوند به آنان پاسخ می دهد: «أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَ جَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ»^۵.

فرموده است: وَ لَكِنْ مَخْجُوبٌ عَنْكُمْ مَا قَدْ خَافْتُمْ.

این جمله حضرت برای تالی همین قضیه شرطیه متصله، استثناست. به دلیل این که چشمان آنها حجاب دارد و نمی توانند سختیهای پس از مرگ را ببینند، زاری و بی تابی نمی کنند و اگر هم به زبان قال جزع و فزعی ندارند زبان حالشان زاری و بی تابی خواهد بود.

فرموده است: وَ قَرِيبٌ مَا يُطْرَحُ الْحِجَابُ

در این جمله «ما» مصدریه است و مبتدای جمله، و قریب خبر آن است و در معنی اشاره دارد به بی اعتباری بهانه جویی آنها، آن زمان که به عذاب تهدید شوند، و آنها ندانستن را برای کوتاهی در عمل بهانه قرار می دهند زیرا بزودی حجاب بدن کنار خواهد رفت و احوال قیامت و سختیهای روز رستاخیز بر ایشان آشکار می شود و آن هنگامی است که آسمان پرده های خود را از چشم مردم کنار

۴ - سورة سجده (۳۲): آیه (۱۲): خداوندا اکنون دیدیم و شنیدیم ما را به دنیا برگردان تا از روی یقین

عمل صالح انجام دهیم.

۵ - سورة فاطر (۳۵): آیه (۳۷): آیا به شما فرصت ندادیم تا تذکر انبیا را بشنوید و آیا بیم دهندگان

نیامدند؟ اکنون عذاب را تحمل کنید که برای ستمگران یابوری نیست.

بزند. در آن هنگام مشاهده می شود که جهنم برافروخته شده و بهشت آراسته گردیده است. این مضمون کلام خداست که فرموده است. «وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْضِرَتْ»^۶ و نیز فرمود: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غَطَائِكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^۷.

فرموده است: «وَلَقَدْ بَصَّرْتُمُ إِنَّا أَبْصَرْتُمْ وَأَسْمِعْتُمْ إِنَّا سَمِعْتُمْ وَ هَدَيْتُمْ إِنَّا اهْتَدَيْتُمْ».

این جمله امام(ع) اشاره است به جواب دیگری و شباهت دارد به آنچه قبلاً به آن اشاره کردیم و آن بهانه این است که آنها وجود حجاب را مانع از مشاهده چیزی می دانند که باعث زاری و بی تابی است. توضیح مطلب این است که هر چند اکنون حجاب وجود دارد و حقایق پس از مرگ را پوشیده است ولی آنان بر آن حقایق واقفند و با عبرتها و مثلهایی که بر زبان انبیا جاری شده است حقیقت برای آنها روشن است و مشکلات پس از مرگ را از کتب الهی و سنن انبیا فهمیده اند و با دلایل واضح و براهین قاطع آنها را دریافته اند آن چنان که گویا آنها را مشاهده کرده شکی در آنها ندارند، بنابراین حجاب نمی تواند برای آنها بهانه ای باشد.

در این که امام(ع) از بین حواس پنجگانه اختصاصاً شنیدن و دیدن را یادآوری فرموده اند بدان خاطر است که عبرت گرفتن برای امور آخرت به این دو بستگی دارد. به کار بردن کلمه هدایت در جمله فوق اشاره به سهمی است که عقل بدون دخالت ابزار در هدایت دارد، و این که امام(ع) «إِنَّ شَرْطِيَّه» را سه بار در جمله خود به کار برده است به این معنی است که با وجود دیدن و شنیدن و

۶ - سوره تکویر (۸۱): آیه (۱۱): در آن هنگام که پرده از روی آسمان برگرفته شود و در آن هنگام که

دوزخ شعله ور شود، در آن موقع هر کس می داند چه چیزی را آماده کرده است.

۷ - سوره ق (۵۰): آیه (۲۲): ما پرده از کارت بر انداختیم و چشم بصیرت بیناتر شد.

هدایت شدن، در دیدن و شنیدن و هدایتشان شك وجود دارد. و تمام جمله بیان تنفر از ادامه غفلت آنهاست و یادآوری این نکته است که در عبرت گرفتن باید از خدا مدد خواست.

فرموده است: **بِحَقِّ أَقْوَلٍ لَكُمْ لَقَدْ جَاهَرْتُمْكُمُ الْعِبْرَ وَ زُجِرْتُمْ بِمَا فِيهِ مُرْدَجَرٌ**. پس از آن که امام (ع) اثبات کرد که آنها حقایق پس از مرگ را گویا دیده‌اند و شنیده‌اند این جمله را برای توضیح دیدن و شنیدن آنها آورده است و این که با پیشامدهای ناگواری که برای آنها پیش آمده است عبرت‌ها آشکار شده و از پیشینیان نیز عبرت آموخته‌اند و آنچه از مشکلات شنیده‌اند برای پسندگرفتن کافی است و آن مشکلاتی که شنیده‌اند نهی‌های پی‌درپی مؤکدی که وعده‌های ترسناک می‌دهد و مجازات‌های مهیایی دارد که کمترین آنها موجب عبرت گرفتن برای صاحبان خرد می‌شود؛ چنان‌که خداوند تعالی فرموده است: **«وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُرْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بِالْعَمَّةِ فَمَا تُغْنِي النَّذْرُ»**^۸.

فرموده است: **وَمَا يُبْلَغُ عَنِ اللَّهِ بَعْدَ الرُّسُلِ إِلَّا الْبَشَرُ**

این سخن امام (ع) اشاره به این است که در عالم وجود برای هدایت به سوی حق تعالی جز زیان انبیا راه دیگری نیست که مردم را به حق دعوت کند. وقتی دعوت مردم به خداوند متعال از طریق وعده و وعید و ضرب‌المثل و یادآوری موارد عبرت‌انگیز مردمان گذشته ممکن نباشد در این صورت عذاب بر چنین مردمی رواست. و این وعده و وعید و ضرب‌المثلها و موارد عبرت‌آموز گذشتگان روشن نمی‌شود، مگر با زبان فرستادگان بشری (پیامبران). بنابراین پس از ملائکه ممکن نیست پیام‌های الهی جز از طریق انبیا به مردم برسد، پس قطعاً دستورات انبیا برای توجه مردم به خدا کافی به نظر می‌رسد.

۸- سورة قمر (۵۴): آیه (۴-۵): از خبرهای غیبی آنچه که برای آنها موجب عبرت می‌شود به آنها

رسیده است، این اخبار حکمت‌های متعالی هستند، آیا برای بیم دادن کفایت نمی‌کند؟

۲۰- از خطبه‌های آن حضرت است

فَإِنَّ الْغَايَةَ أَمَاتِكُمْ وَإِنَّ وِرَاءَ كُمْ السَّاعَةَ تَخْذُ وِكُمْ؛ تَخَفُّوْا تَلْحَقُوا فَإِنَّمَا يُنْتَظَرُ بِأَوْلِيكُمْ آخِرُكُمْ.

«محققاً پایان کار پیش روی شماست و قیامت یا مرگ در پی شماست و شما را می‌راند. سبک شوید (باد گران را بیفکنید) تا ملحق شوید (به کاروان برسید) چه تحقیقاً اولشان را در راه داشته‌اند تا آخرین شما به آنها ملحق شوند و یکباره به قیامت درآیند»

سید رضی در توصیف این سخن امام (ع) گفته است که این کلام امام (ع) اگر با هر سخنی غیر از سخن خدا و رسول مقایسه شود از آن برتر خواهد بود و از آنها به صورت مشخصی پیشی خواهد گرفت. مثلاً از همین فرموده امام (ع) تَخَفُّوْا تَلْحَقُوا کلامی کوتاه‌تر و پر معنا تر شنیده نشده است. ژرفای آن از هر سخنی بیشتر است. این جمله تشنگی (هر تشنه‌ای) را برطرف می‌کند. من در کتاب خصایص، به عظمت ارزش و برتری بیان آن اشاره کردم.

من می‌گویم (شارح) شك نیست که این کلمات با وجود کوتاهی و کمی الفاظ دارای معانی نیک و مشتمل بر مواعظ نیکو و حکمت عالی می‌باشد و

دارای چهار جمله است.

جمله اول: إِنَّ الْغَايَةَ أَمَانُكُمْ

باید دانست که هدف از ایجاد خلق این است که عبادت خدا کنند چنان که خداوند فرموده است: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**^۱ و مقصود از عبادت این است که انسان به حضرت حق متصل شود و با بالهای کمال در باغهای بهشت با فرشتگان مقرب پرواز کند. این همان هدف مطلوب و مقصود انسان است که وظیفه دارد حقیقتاً به آن توجه کند اگر سعی کافی و وافی داشته باشد بدان دست می‌یابد و در بهشت نعیم رستگار می‌شود و اگر در طلب آن کوتاهی کند به راههای انحرافی می‌افتد و بدان نمی‌رسد، به یقین می‌دانی که درهای جهنم از دو سوی پل صراط باز است و انسانهای منحرف در آن سقوط می‌کنند و این پایان کار آنهاست که با دیگران به جهنم وارد می‌شوند.

با توضیح فوق روشن شد که مقصود هر انسان پیش روی اوست که به سوی آن حرکت می‌کند و بازگشت انسانها به آنجاست.

جمله دوم: وَإِنَّ وِرَانَكُمْ السَّاعَةُ تَخْذُوكُمْ.

مقصود از ساعت در این عبارت قیامت صغراست که منظور از آن حتمی بودن مرگ است. دلیل این که قیامت صغرا در پشت سر قرار دارد آن است که انسان طبعاً از مرگ نفرت دارد و از آن فراری است و به حسب عرف و عادت چیزی که انسان از آن فرار می‌کند در پشت سر قرار می‌گیرد و چون مرگ از وجود انسان تأخر دارد و سرانجام انسان را در می‌یابد پشت سر بودن مرگ و پیوستن آن به انسان تأخر عقلی است ولی تشبیه شده است به چیزی که

۱ - سوره ذاریات (۵۱): آیه (۵۶): و ما جن و انس را نیافریدیم مگر برای عبادت.

تأخر حسنی دارد ناگزیر لفظ وراء که بیانگر جهت حسنی است به طور استعاره به کار رفته است.

اما این که مرگ برای انسان آواز می خواند بیان کننده این حقیقت است که چون آواز خواندن، آرام و آهسته شتران را به پیش می راند یادآوری مرگ و شنیدن ندای منادیان آن انسانها را مضطرب و ناراحت کرده و آنان را آماده مرگ و حرکت به سوی لقاء الله می کند. بدین طریق انسان همان گونه که شتر به وسیله آواز، راههای دور و سخت را می پیماید، وی نیز راههای آخرت را می پیماید. بدین گونه تذکر، مرگ به آواز خوانی ساریان تشبیه شده است.

جمله سوم: تَخَفُّوا تَلْحَقُوا

پس از آن که امام (ع) انسانها را توجه می دهد به این که هدف در پیش و مرگ در پشت سرشان است متذکر می شود که سبقت گیرندگان به سوی هدف کسانی هستند که در سفر آخرت به رضوان خدا برسند و چنان که می دانی قطع علایق و سبکبار بودن در سفر سبب سبقت گرفتن و رسیدن به پیشینیان است. بدین گونه امام (ع) با دو کلمه انسانها را امر می کند که برای رسیدن به مقصد سبکبار باشند.

کلمه اول این است که «سبکبار باشید». سبکبار بودن کنایه از دستور دادن به زهد حقیقی است که قوی ترین وسیله قرب به حضرت حق است.

و زهد عبارت است از کنار گذاشتن هر چیزی که انسان را از توجه به قبله حقیقی باز می دارد و دوری از فرورفتن در مادیات دنیا و جاذبه های آن، و دور ساختن هر چه غیر از حق متعال و موجب خودداری از ایشار است. این حالت سنگینها و بارهای گرانی را که مانع از صعود و رسیدن به درجات خوبان است سبک می کند، آن بارهای گرانی که باعث داخل شدن به وادی هلاکت می شود.

این فرمودهٔ امام (ع) در معنای شرط و به صورت استعارهٔ کنایه‌ای آمده است.

کلمهٔ دوم این است که: «تا به مقصود برسید». این کلمه جزای شرط است، با این توضیح که اگر سبکبار شوید خواهید رسید. و مقصود از «تَلَحُّقُوا» رسیدن به درجات سابقین یعنی اولیای خداست که به جایگاه عزت حق رسیده‌اند. ملازمهٔ میان سبکبار بودن و رسیدن به سابقین قبلاً توضیح داده شد. چون در بخشش الهی بُخلی نبوده و از آن ناحیه کوتاهی قابل تصور نیست. چنان‌که توضیح داده شد زهد حقیقی نیز قوی‌ترین سبب سلوک الی الله است، پس هرگاه نفس انسان آمادگی دوری جستن از غیر خدا را پیدا کند و برای کسب نور به ذات کبریایی او توجه کند آنچه استعداد کسب فیض را پیدا کرده باشد بدان دست می‌یابد و به درجات سابقین می‌رسد و به ساحل عزت پروردگار و جای امن او وارد می‌شود.

جملهٔ چهارم: فَإِنَّمَا يَنْتَظِرُ بِأَوْلَائِكُمْ آخِرُكُمْ

یعنی آنها که قبلاً از دنیا رفته‌اند در قیامت کبرا انتظار مرگ و آمدن دیگران را دارند. از این جمله این گونه می‌توان برداشت کرد که چون نظر عنایت الهی به خلق یکسان است و منظور از برپایی قیامت در مورد انسانها وصول به ساحت عزت حق می‌باشد که نهایت کمال وجودی انسانهاست، لذا امام (ع) طلب عنایت الهی مردم را که کمال وجودی آنهاست تشبیه کرده است به انتظار مردمی که مایلند همگی، آنها که جلوتر رفته‌اند و آنها که عقب مانده‌اند، به هم برسند بنابراین لفظ «انتظار» به عنوان استعاره برای طلب عنایت الهی به کار رفته است؛ و چون در این جا انتظار مردم را برای رسیدن به عنایت حضرت حق و حضور در قیامت لازم دانسته است آن را دلیل تشویق مردم به سبکباری و قطع علایق دنیوی قرار داده است و شکی نیست که این انتظار برای صاحبان خرد کار معقولی است

که آنها را به خدا توجه می دهد و از غیر او باز می دارد.
این شرح آن چیزی است که ما از رموز و اسرار این کلامات دریافتیم.
کلام سید رضی (ره) برای ستایش این کلمات و توجه دادن عظمت قدر آنها
کافی است.
سید رضی لفظ نطفه را در این سخن برای آب زلال حکمت استعاره آورده
است.

۲۱ - از خطبه‌های آن حضرت (ع) است

أَلَا وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ ذَمَرَ جِزْبَهُ، وَاسْتَجَلَبَ جَلْبَهُ. لِيَعُودَ الْجُورَ إِلَى أَوْطَانِهِ، وَيَرْجِعَ
 الْبَاطِلُ إِلَى نِصَابِهِ. وَاللَّهِ مَا أَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَرًا، وَلَا جَعَلُوا بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ نَصْفًا. وَإِنَّهُمْ
 لَيَطْلُبُونَ حَقًّا هُمْ تَرَكُوهُ، وَدَمًا هُمْ سَفَكُوهُ؛ فَلَيْنَ كُنْتُ شَرِيكُهُمْ فِيهِ فَإِنَّ لَهُمْ لِنَصِيبِهِمْ مِنْهُ،
 وَلَيْنَ كَانُوا وَلَوْهُ ذُوئِي فَمَا اتَّبَعْتُهُ إِلَّا عِنْدَهُمْ، وَإِنَّ أَعْظَمَ حُجَّتِهِمْ لَعَلَى أَنْفُسِهِمْ! يَرْتَضِعُونَ
 أَمَا قَدْ فَظَمْتُمْ وَيُخَيُّونَ بَدْعَةً قَدْ أُمِيتَتْ!! يَا حَيَّةَ الدَّاعِي! مَنْ دَعَا؟ وَالْأَمُّ أَحْيَبُ؟ وَإِنِّي
 لَرَايِسُ بِحُجَّةِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، وَعَلِيمُهُ فِيهِمْ؛ فَإِنَّ أَبْوَابَ أَعْظَمِيَّتِهِمْ حَدَّ السَّيْفِ وَكَفَى بِهِ شَافِيًا
 مِنَ الْبَاطِلِ، وَنَاصِرًا لِلْحَقِّ، وَمِنْ الْعَجَبِ بَعَثْتُهُمْ إِلَيَّ أَنْ أُبْرِزَ لِلظُّلَمَانِ! وَأَنْ أَصْبِرَ لِلْجِلْدِ:
 هَبْلَتْهُمْ الْهَبْلُوكُ لَقَدْ كُنْتُ وَمَا أَهْدُدُّ بِالْحَرْبِ، وَلَا أَرْهَبُ بِالضَّرْبِ، وَإِنِّي لَعَلَى يَقِينٍ مِنْ
 رَبِّي، وَغَيْرِ شُبُهَةٍ مِنْ دِينِي.

دَمَرٌ، ذَمَرٌ: برانگیخت	حَمَمٌ: تفاله دهنه‌ای که بعد از گرفتن روغنش
جَلْبٌ: گروهی از مردم و یا حیوان که جمع	می ماند
شوند و متحد شوند	حُمَمَةُ السُّوَادِ: استعاره است برای مردم پست و
تَمَحَّضَتْ: به حرکت درآمد	بی اطلاع
يُضَفُّ: انصاف	جَبَلَهُ: صداها
تَبِعَهُ: عقوبت و نتیجه عمل	جُونَهُ: سیاهی

۶ حُسُوهُ: يك مرتبه احساس کردن	إِنكفُتْ وإِسْتَكفُتْ: دور می‌زند
چِلَاد: جنگ با شمشیر	زاح وإِنزاح: دور شد
هَبُول: زن فرزند مرده	نصاب: اصل
هَبْل: گریان	تَنصَلُ مِنَ الذَّنْبِ: از گناه دوری جست
	عَبْ: نوشیدن بدون وقفه

«آگاه باشید که شیطان جمعیت خود را برانگیخته است و همه امکانات خود را فراهم ساخته تا ستم را به جای اولیة خود بازگرداند و باطل را به اصل خود رجوع دهد. به خدا سوگند (طلحه و زبیر) از هیچ ناروایی بر من دریغ نورزیدند و میان من و خودشان انصاف را رعایت نکردند. آنها از من حقی را مطالبه می‌کنند که خود ترك کرده‌اند و تاوان خونی را (خون عثمان) که ریخته‌اند از من می‌خواهند. بر فرض که من شریک آنها در خون عثمان باشم باز مکافات سهم آنها بر خودشان قرار دارد، و اگر آنها بدون دخالت من خون عثمان را ریخته‌اند کیفر این عمل بر خود آنهاست. بزرگترین دلیل آنها بر علیه خودشان است. از مادری شیر می‌خواهند که از شیر دادن بازایستاده است، می‌خواهند بدعتی را زنده کنند که مرده است. ای دعوت کننده، نوید؟ دعوت کننده کیست و چه جواب می‌شنود؟ من حجتی را که مورد رضایت خدا باشد از آنها می‌پذیرم و اگر نپذیرند تیزی شمشیر را بر آنها خواهم نهاد و در این حالت شمشیر بهترین پاسخگوی باطل و یاور حق است. تعجب این است که آنها به من پیام فرستاده‌اند که برای کارزار آماده باشم و در مقابل ضرب نیزه آنها مقاومت داشته باشم. گریه کنندگان به حالشان بگریند. من چه وقت از تهدید به جنگ ترسیده‌ام؟ و چه وقت از ضرب شمشیر و نیزه فرار کرده‌ام؟ من به پروردگارم یقین داشته و شبهه‌ای در دینم ندارم که از جنگ بترسم».

بیشتر این خطبه از خطبه‌ای است که قبلاً یادآوری کردیم که وقتی امام (ع) شنید طلحه و زبیر بیعت خود را شکسته‌اند ایراد فرمود. در این خطبه کم و

زیادی وجود دارد که سید رضی قبلاً بعضی از آنها را نقل کرده است هرچند که وی دلیل کم و زیادی و تکرار آن را بیان کرده، اما ما تمام خطبه را نقل می‌کنیم تا به مقصود دست یابیم. امام (ع) پس از حمد خدا و درود بر پیامبر (ص) خطبه را چنین ایراد می‌فرماید:

مردم! خداوند جهاد را واجب کرد و آن را بزرگ شمرد و یاری دهندهٔ دینش قرارداد. سوگند به خدا دنیا و دین اصلاح نمی‌شود مگر با جهاد. شیطان جمعیت خود را گرد آورده و لشکر و همهٔ کسانی را که از او پیروی می‌کنند فراهم آورده است تا مرام و روش و نیرنگهای خود را بازگرداند و تجدید کند، من حرکت‌هایی را می‌بینم، سوگند به خدا طلحه و زبیر از هیچ کار ناپسندی دربارهٔ من دریغ نورزیدند و میان من و خود به انصاف رفتار نکردند، آنها طالب حقی هستند که خودبدان عمل نکرده‌اند و از من قصاص خونری را می‌خواهند که خود ریخته‌اند، بر فرض که من شریک آنها در قتل عثمان باشم باز سهم آنها به عهدهٔ خودشان است. و اگر آنها به تنهایی عثمان را کشته باشند قصاص از آنها باید مطالبه شود. اولین نتیجهٔ عدالتخواهی آنها بر علیه خودشان است. من از آنچه که انجام داده‌ام عذر نمی‌خواهم و از خود دور نمی‌کنم زیرا با یقین کاری را انجام می‌دهم، نه اشتباه می‌کنم و نه کسی می‌تواند من را به اشتباه بیندازد. آنها (طلحه و زبیر و ایادیشان) گروه سرکش و یاغی‌اند. اراذل و اوباش اطراف آنها را گرفته و سروصدا راه انداخته‌اند، تاریکی و گمراهی اطراف آنها را گرفته تا باطل را به جایگاه اولش برگردانند. ای دعوت‌کنندهٔ فریبکار چه کسی را فرا می‌خوانی؟ چیز ناآشنایی در کار نیست آنچه در پیش روست و روش معمول است جنگ در راه خداست. به خدا سوگند اگر جنگی پیش آید باطل رسوا می‌شود و زبانش قطع می‌گردد. اگر چنین وضعی پیش آید گمان نمی‌کنم راه روشنی در پیش داشته باشد. به خدا سوگند کسی را که کشته‌اند پیش از مرگ از گناهانش توبه نکرد و از خطاهایش پوزش نخواست و از شورشیان عذرخواهی

نکرد تا بپذیرند و از آنها یاری نخواست تا یاریش کنند. سوگند به خدا برای آنها حوضی را پر آب کنم که کسی نتواند آن را خالی کند و از آنها که در آن افتاده‌اند کسی نجات نیابد و از آن سودی نبرند. من به حجتهای الهی و علم او درباره آنها راضیم. من آنها را به حق دعوت می‌کنم و عذرخواهیشان را می‌پذیرم پس اگر باز گردند و توبه کنند و حرف حق را بپذیرند و در پیشگاه خدا زاری کنند توبه قابل پذیرفتن است و از جانب من مزاحمتی نخواهد بود، و اگر امتناع ورزند تیزی شمشیر را بر آنها قرارخواهم داد که در این حالت شمشیر باطل را نابود و اهل ایمان را یاری می‌کند با هر نامه عملی نویسندگان آنها بر آنها شاهدند. به خدا سوگند زبیر و طلحه و عایشه می‌دانند که حق با من است و آنها بر باطلند. باید دانست که امام(ع) در آغاز به فضیلت جهاد توجه داده است و مقصود امام(ع) بیان فرار مردم از جنگ با اهل بصره است. پس امام(ع) نخست به وجوب جهاد از جانب خداوند اشاره فرموده و کتاب خدا از آن پُر است چنان‌که می‌فرماید: «وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ»^۱ و امثال این نیز وارد شده است.

پس از بیان وجوب جهاد، امام(ع) فضیلت جهاد را در پیشگاه خداوند تعالی بیان می‌فرماید و در این معنی سخن حق تعالی است: «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»^۲ (الف).

۱ - سورة توبه (۹): آیه (۴۱): با مال و جاننان در راه خدا جهاد کنید.

۲ - (الف) - سورة نساء (۴): آیه (۹۵): هرگز مؤمنانی که بدون عذر از جنگ باز نشینند با مجاهدان در راه خدا که با مال و جانشان پیکار کنند برابر نیستند، خداوند آنها را که با مال و جانشان در راه خدا می‌جنگند بر آنها که از جنگ با کفار، می‌گریزند برتر داد و آنها را درجات و مغفرت خاص بخشید و خداوند بخشنده و رحیم است.

سپس امام (ع) اشاره فرموده است که خداوند جهاد را پیروزی دین خدا و یاور دین قرار داده است و این معنی از این آیه استفاده می شود که: **إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ**^۲ (ب) مقصود از یاری خدا یاری دین خدا و بندگان شایسته اوست، زیرا خداوند بی نیاز مطلق است که حاجتی به کمک و پشتیبان ندارد. سپس امام (ع) بدرستی سوگند یاد می کند که صلاح دین و دنیا ممکن نیست، مگر به جهاد، زیرا اگر جهاد در راه خدا و مقاومت دین داران نباشد زمین و شهرها خراب می شوند چنان که خدای تعالی فرموده است: **وَ لَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**^۳.

اما نظام یافتن دین روشن است، زیرا تلاش دشمنان دین در مورد براندازی آن ناکام می ماند، اما کلام امام (ع) که فرمود شیطان گروه خود را بسیج کرده و جمعیت خود را فراهم آورده است قبلاً توضیح داده شد.

فرموده است: **لِيَعُوذُ لَهُ دِينَهُ وَ سُنَّتَهُ وَ خُذَعَهُ**

توضیح کلام این است که نهایت سعی شیطان در وسوسه ای که می کند این است که فریبکاری را در میان مردم رواج دهد و روشهای باطلی که پیش از بعثت رسول (ص) دین و روش شیطان بوده است دوباره در جامعه برقرار سازد. تمام سخن امام (ع) برای این است که شنوندگان را به سمت خدا کوچ دهد و آنها را برای جنگ آماده سازد.

فرموده است: **وَ قَدْ رَأَيْتُ أُمُورًا قَدْ تَمَحَّضَتْ**

این سخن امام (ع) اشاره به بیان اموری است که آنان را به گریز از آن وامی دارد و آن امور احساس آن حضرت درباره مخالفت (ناکثین) و آمادگی آنها

۲ - (ب) - سوره محمد (۴۷): آیه (۷): اگر دین خدا را یاری دهید خدا شما را یاری می دهد

۳ - سوره بقره (۲): آیه (۲۵۱): اگر خداوند شرّ بعضی را به وسیله بعضی دیگر از مردم دفع نمی کرد

زمین به فساد کشیده می شد ولی خداوند به جهانیان مهربان است.

برای جنگ با آن حضرت بوده است.

فرموده است: **وَاللّٰهُ مَا أَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَرًا وَ لِأَجْعَلُوا بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ نِصْفًا وَ أَنَّهُمْ ... إِلَى قَوْلِهِ سَفْكُوهُ**

این سخن حضرت انکار ادعای انجام امر ناشایستی بود که به آن حضرت نسبت می‌دادند و آن عبارت بود از قتل عثمان و سکوت آن حضرت در برابر قاتلان عثمان، که به نظر مخالفان، سکوت حضرت را در مقابل قاتلان عثمان امری ناشایست و از نظر دینی منکر می‌دانستند.

امام (ع) اولاً پشت کردن به عثمان را که مخالفان کار منکری از آن حضرت می‌دانستند انکار فرمود و چون این کار از حضرت صادر نشده بود، این نسبت به آن حضرت افترا بوده و خود امر منکری است که مخالفان حضرت مرتکب شدند. و به این حقیقت اشاره می‌فرماید که اگر میان من و آنها میزان عدالتی برپا گردد. روشن می‌شود که آنها ادعای باطلی دارند، زیرا آنها از من امر حقی را مطالبه می‌کنند که خودشان آن را ترك کرده‌اند و قصاص خونی را می‌طلبند که خود ریخته‌اند. منظور از قصاص خون مطالبه خون عثمان می‌باشد که مخالفان حضرت او را مسؤول می‌دانستند درحالی که خود شريك اصلی خون بودند.

ابوجعفر طبری در تاریخ خود نقل کرده است که وقتی مردم تصمیم گرفتند تا عثمان را محاصره کنند امام (ع) برای کاری در خیبر بود و زمانی که به مدینه وارد شد مردم به منظور محاصره عثمان در خانه طلحه جمع شده بودند، عثمان کسی نزد آن حضرت فرستاد و از طلحه شکایت کرد. حضرت به فرستاده فرمود من چاره‌اندیشی خواهم کرد و سپس به خانه طلحه روانه شد، خانه او پر از جمعیت بود. حضرت به طلحه فرمود: این چه کاری است که درباره عثمان می‌کنی؟ طلحه پاسخ داد ای ابالحسن این تصمیمی است که گرفته شده. امام (ع) روانه بیت‌المال شد و فرمود تا در آن را باز کنند اما کلید آن پیدا نشد،

حضرت در آن را شکست و اموال آن را بین مردم تقسیم کرد. اطرافیان طلحه بعد از این ماجرا از اطراف او پراکنده شدند و او تنها ماند. عثمان از این پیشامد خوشحال شد. طلحه (که خود را تنها دید) پیش عثمان آمد و گفت: ای امیرالمؤمنین من قصد انجام کاری را داشتم ولی خداوند بین من و آن کار فاصله انداخت و اینک برای توبه نزد تو آمده‌ام. عثمان گفت، برای توبه نیامده‌ای، چون شکست خورده‌ای آمده‌ای، خدا سزایت را بدهد.

و باز طبری نقل کرده است که عثمان پنجاه هزار دینار یا درهم از طلحه طلبکار بود، روزی طلحه به عثمان گفت طلبت حاضر است بیا بگیر، عثمان به طلحه گفت آن پاداش جوانمردیت باشد. وقتی که عثمان به محاصره افتاد امام (ع) به طلحه گفت به خدا سوگندت می‌دهم آیا تو از جانب عثمان برخوردار نشدی؟ طلحه گفت نه، به خدا قسم دست بر نمی‌دارم تا این که حق بنی‌امیه را بپردازد. بعد از این واقعه امام (ع) می‌فرمود: «بازخواست خدا بر این صعبه (طلحه) باد، عثمان به او بخشش کرد آنچه بخشش کرد و طلحه درباره او انجام داد آنچه انجام داد.»

نقل شده است در روز جنگ جَمَل وقتی که زبیر به میدان امام (ع) آمد، امام (ع) به وی فرمود چه چیز تو را به این کار وادار کرده است؟ زبیر در پاسخ گفت مطالبه خون عثمان، امام (ع) به او فرمود تو و طلحه رهبری قتل عثمان را به عهده داشتید، توبه شما این است که خود را تسلیم ورثه عثمان کنید.

دخالت طلحه و زبیر در قتل عثمان امری روشن است و ما این مقدمه را برای اتمام حجت علیه آنها نگاشتیم.

فرموده است: فَلَيْنَ كُنْتُ شَرِيكُهُمْ فِيهِ فَاِنَّ لَهُمْ لَنْصِيْبَهُمْ مِنْهُ وَ لَئِنْ كَانُوْا وَاٰوُوْهُ دُوْنِيْ فَمَا التَّبِعَةُ اِلَّا عِنْدَهُمْ.

این کلام امام (ع) برای اتمام حجت آورده شده است. توضیح آن این

است که (ناکشین) در قتل عثمان شرکت داشتند و هر کس که در قتل عثمان شرکت کرده، یا به کمک دیگران بوده است یا بدون کمک دیگران، و به هر حال آنها نمی‌توانند از دیگران قصاص خون را مطالبه کنند. طبق نظر آنها بر فرض که من شریک آنها در قتل عثمان باشم باز هم آنها خود شریک قتل عثمانند، پس بر آنها لازم است که خود را تسلیم صاحبان خون عثمان کنند. و اگر آنها بدون شرکت من عثمان را به قتل رسانده‌اند فقط آنها متهم به قتل هستند و قصاص خون از آنها مطالبه می‌شود و اگر آنها می‌خواهند عدالت را برپا سازند باید خود را مؤاخذه کنند. این جمله امام (ع) توضیح دیگری برای اتمام حجّت است، یعنی عدالتی که آنها می‌پندارند طرفدار آن هستند شایسته است که اول درباره خود اجرا کنند.

فرموده است: **وَلَا أَعْتَدِرُ مِمَّا فَعَلْتُ وَلَا أَبْرَأُ مِمَّا صَنَعْتُ.**

یعنی کناره گیری که من به هنگام قتل عثمان انجام دادم بر سبیل کوتاهی در وظیفه دینی نبود که موجب معذرت خواهی و تبرّی من شود.

به خواست خدا معنی این سخن امام (ع) را بزودی توضیح خواهیم داد.

فرموده است: **وَإِنَّ مَعِيَ لَبَصِيرَتِي مَا لَيْسَتْ وَلَا لَيْسَ عَلَيَّ**

توضیح این سخن امام (ع) قبلاً گذشت (و نیازی به تکرار آن نیست)

فرموده است: **وَإِنَّهَا لِلْفَيْتَةِ الْبَاغِيَةِ فِيهَا الْحَمَّ وَالْحُمَّةَ**

دو لفظ «حَمَّ» و «حُمَّة» را برای افراد پست و رذل جامعه که برای جنگ با آن حضرت گرد هم آمده بودند استعاره آورده است. وجه استعاره شباهت آنهاست به تفاله دنبه که روغن آنها را گرفته‌اند و فایده‌ای ندارد. و منظور امام (ع) از کلمات: **طَالَتْ جَلْبُهَا،** بلند کردن سر و صداست و آن کنایه از این است که امام (ع) را به جنگ تهدید کرده و او را می‌ترسانند.

فرموده است: **إِنْ كَفَّتْ جُوثُهَا**

یعنی جمعیت فراوانی گرد آورده بودند و آن کنایه از این است که جمعیت خود را برای مقصودی که داشتند جمع‌آوری کرده بودند.
فرموده است: **يُرْتَضِعُونَ أُمَّاَ قَدْ فَطَمَتْ.**

امام (ع) «أم» را برای خود یا برای خلافت استعاره آورده است، در این صورت بیت‌المال به منزله شیر و مسلمانان به منزله بچه‌های شیرخوار بیت‌المال‌اند. و شیر خوردن مردم از پستان بیت‌المال که اکنون خشک شده، کنایه است از تقاضای عده‌ای از مردم برای دریافت بخششها و هدایا از بیت‌المال، چنان‌که عثمان به آنها بخشش و هدایا می‌داد و در این راه بعضی را بر بعضی برتری می‌بخشید. ولی امام (ع) این کار را منع کرد.
فرموده است: **وَيُحْيُونَ بِدَعَاةٍ قَدْ أُمِيتَتْ.**

این کلام امام (ع) اشاره به همین فزون‌طلبی بی‌دلیل است که برخلاف سنت رسول خدا (ص) و دو خلیفه اول بوده است و بدعتی است در مقابل سنت و مقصود از «امامتها» کنار گذاشتن این بدعت است به وسیله امام (ع) در زمان خلافتش.
فرموده است: **لِيُعَوِّدَنَّ الْبَاطِلَ فِي نِصَابِهِ**

این جمله امام (ع) ترساندن مردم است از بازگشت به دوران باطل جاهلیت و بدین سبب شنوندگان را برای جنگ بسیج می‌کند.
فرموده است: **يَا خِيَّةَ الدَّاعِي مَنْ دَعَا؟**

این جمله به منزله تعجب از فریبکاری بزرگی است که دعوت کنندگان مردم برای جنگ با آن حضرت به راه انداخته بودند، و جمله «مَنْ دَعَا» و «مَأْجِب» پرسشی است بر سبیل تحقیر دعوت شدگان به جنگ و یاران‌شان، زیرا مردم عوام و بی‌اراده را جمع کرده بودند و دعوت برای یاری چیزی می‌کردند که باطل بود.

فرموده است: **لَوْ قِيلَ مَا أَنْكَرَ فِي ذَلِكَ وَمَا إِمَامَهُ وَفِيمَنْ سُنَّتَهُ وَاللَّهِ إِذَنْ**

لَزَاخِ الْبَاطِلِ عَنِ نِصَابِهِ وَانْقَطَعَ لِسَانُهُ.

این جمله امام (ع) شرطیه متصله است و معنای تقدیری آن این است که اگر جدال کننده‌ای از دعوت کنندگان به باطل، چیزی را از خلافت من و از امامی که از آن پیروی می‌کنند واز سستی که خواهان آن هستند سؤال کند، زبان حالشان گواهی می‌دهد که من امام آنها هستم و سنت را من پاسداری می‌کنم. در این صورت باطلی که بدان روآورده‌اند روشن شده و زبانشان قطع می‌شود. به کار گرفتن لفظ لسان در این عبارت در حقیقت حذف مضاف الیهی را در تقدیر دارد، یعنی زبان صاحبش از جواب کوتاه می‌شود و انقطاع استعاره برای سکوت و یا مجاز در کلام است، یعنی باطل جوابی ندارد.

فرموده است: **وَمَا أَظُنُّ الطَّرِيقَ لَهُ فِيهِ وَاضِحٌ حَيْثُ نَهَجَ**

این جمله عطف بر جمله انقطع لسانه است. واضح مبتدا، فيه خبر، و جمله در محل نصب و مفعول دوم برای فعل اظن می‌باشد. معنای جمله این خواهد بود: اگر سؤال کننده‌ای از عمل انحرافی آنها سؤال کند گمان نمی‌کنم بتوانند جواب درستی بدهند و در نتیجه زبانشان کوتاه می‌شود.

فرموده است: **وَاللَّهُ مَا طَابَ مَنْ قَتَلُوهُ... إِلَى قَوْلِهِ فَانصَرُوهُ.**

این جمله امام (ع) اشاره به کشته شدن عثمان و نکوهش آنهاست، از این جهت که قصاص خون عثمان را از امام می‌خواستند درحالی که عثمان قبل از کشته شدن از آنها عذرخواهی کرد، اما آنها نپذیرفتند و وقتی عثمان در محاصره مردم بود از آنها یاری خواست و آنها با وجود قدرت یاری کردن وی را یاری نکردند.

فرموده است: **وَ أَيْمُ اللَّهِ لَا أُفْرِطَنَّ لَهُمْ حَوْضًا أَنَا مَاتِحُهُ ثُمَّ لَا يَصْدُرُونَ عَنْهُ بَرِيءٌ**

این جمله امام (ع) در خطبه دهم توضیح داده شد.

فرموده است: **وَلَا يَعْثُونَ حُسْوَةً أَبَدًا**

این جمله کنایه از دست نیافتن مخالفان امام (ع) به خلافت و یا به بعضی

از خواسته‌هایشان در مورد خلافت است چنان‌که مثلاً ما به دشمنان که خواهان چیزی است می‌گوییم: سوگند به خدا از آن چیزی نمی‌خوری و نمی‌آشامی فرموده است: **أَنَّهَا لَطِيبَةٌ نَفْسِي بِحُجَّةِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِ فِيهِ** کلمه «نفسی» به عنوان بدل از ضمیر متصل به آن، و یا به فعل مقدری که تفسیر کننده ضمیر است منصوب می‌باشد. و کلمه «حُجَّةُ اللَّهِ» اشاره است به اوامر خداوند متعال بر لزوم پیکار با جمعیت سرکش، چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: **فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَيْهِمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيَّ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ**^۴.

بدین صورت هر امر و نهی خداوند که اطاعت نشود برهان حقی است بر علیه انسان و هر برهان حقی برهان خداست، یعنی من به اقامه برهان حقی بر علیه آنها راضیم و به آنچه انجام می‌دهند آگاهم. چه خوشنودیی برای خردمند کاملتر و چه پاکیزگی طینتی بزرگتر از این است که انسان پایند حق باشد و دشمن او بر باطل و خارج از اطاعت خدا؟ و خداوند متعال بر آنچه هر نفسی انجام دهد نظارت دارد.

فرموده است: **وَإِنِّي دَاعِيهِمْ فَمُعَذِّرٌ... إِلَىٰ قَوْلِهِ نَاصِرُ الْمُؤْمِنِينَ**

این جمله امام (ع) واضح است و نیاز به توضیح ندارد.

فرموده است: **وَلَيْسَ عَلَيَّ كَفِيلٌ**

یعنی من برای این که از آنها بگذرم و بدانها امان دهم، در صورتی که توبه کنند، نیازی به ضامن ندارم. کلمات «شافياً» و «ناصراً» در جمله امام (ع) به عنوان تمیز منصوب می‌باشند.

فرموده است: **وَمَعَ كُلِّ صَاحِبَةٍ شَاهِدُهَا وَكَاتِبُهَا.**

«واو» ابتدای جمله حالیه است و معنای جمله این است: اگر مخالفان از

۴ - سورة حجرات (۴۹): آیه (۹): اگر دو گروه از مسلمین با هم ستیز کنند با گروه ستم کننده پیکار کنید

راه باطلشان بازنگردند تیزی شمشیر را به آنها حواله می‌کنم.

فرشتگان بزرگوار نویسندگانی هستند که آنچه ما انجام می‌دهیم می‌دانند و اعمال کسانی را که به آنها گماشته شده‌اند در دفتر مخصوصی می‌نویسند و در روز قیامت بدانها گواهی می‌دهند.

فرموده است: **وَمِنَ الْعَجَبِ بِمَعْتَبِهِمْ إِلَيَّ أَنْ أَبْرَزَ لِلطَّعَانِ وَأَنْ أَصْبِرَ لِلْجَلَادِ.**
 امام (ع) از تهدید آنها تعجب می‌کند زیرا آنها بر شجاعت و جنگجویی و صبر بر مشکلات او واقفند، این سخن را امام (ع) به صورت استهزا و به عنوان تعجب آورده است.

فرموده است: **هَبِئْتَهُمُ الْهَبُولَ**
 یعنی گریه کنندگان به حالشان گریه کنند. این عبارت از کلماتی است که عرب با آن نفرین می‌کند.

فرموده است: **لَقَدْ كُنْتُ وَ مَا أُهْدَدُ بِالْحَرْبِ وَلَا أَزْهَبُ بِالضَّرْبِ.**
 یعنی از جنگ و ستیز نمی‌ترسم.

فرموده است: **وَإِنِّي لَعَلِيَّ يَقِينٍ مِنْ رَبِّي وَ فِي غَيْرِ شُبْهَةٍ مِنْ دِينِي.**
 این جمله تأکید امام (ع) است بر توانائی اش به جنگ و جذب دل‌های شنوندگان به اطمینان به این که وی بحق از جانب خداست تا در جنگ و ستیز با بینش کامل از او پیروی کنند زیرا وقتی که انسان یقین کند که امام (ع) برحق است و یاور دین خداست شبهه باطل در چهره یقینش نیست و بر مقاومتش در سختیها افزوده می‌شود و توانایی پیکارش افزون می‌گردد و در ناخوشایندها ثابت قدم می‌ماند. برعکس، آنها که چنین نباشند با دل شبهه‌ناک به جنگ می‌پردازند و چشم بصیرتشان پوشیده می‌ماند، یا به متاع دنیا دل می‌بندند و امور باطل آنها را رهبری می‌کند.
 توفیق از خداوند متعال است. این جا پایان جلد اول است و اول جلد دوم

این کتاب را خواهید خواند.

فهرست مهمترین مطالب این مجلد

مقدمه مترجم

- ۱- بیان احوالات شارح محقق
- ۲- مقدمه شارح محقق
- ۳- اشاره به بعضی از مباحث الفاظ
- ۴- ویژگی الفاظ و حالاتی که نسبت به معانی پیدا می کنند
- ۵- زیبایی که الفاظ نسبت به هر يك از حروف دارند.
- ۶- زیبایی که الفاظ در رابطه با هر يك از کلمات مفرد پیدا می کنند
- ۷- در بیان اقسام زیباییهای سخن
- ۸- در بیان فرق میان جمله ای که به اسم یا به فعل خبر داده شود.
- ۹- معنای حقیقت و مجاز و اقسام مجاز
- ۱۰- در بیان معنای تشبیه و اقسام آن.

