



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

کمال الدین یحییٰ بن علی بن یحییٰ ششمی ہمدانی قدس سرہ



شہ
صد کلہ

ایضاً مؤسسین علی بن ابی طالب علیہ السلام

ترجمہ
مبشر علی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح بر صد کلمه امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام

نویسنده:

کمال الدین میثم بن علی بن میثم ابن میثم بحرانی

ناشر چاپی:

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۸	شرح بر صد کلمه امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام
۱۸	مشخصات کتاب
۱۸	اشاره
۳۰	ترجمه شرح بر صد کلمه امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام
۳۰	مقدمه مترجم
۳۰	اشاره
۳۰	ابن میثم کیست؟
۳۶	مقدمه مصحح
۳۶	اشاره
۴۱	تصنیفات شارح
۴۱	در گذشت ابن میثم
۴۳	شاگردان ابن میثم
۴۵	سخنی پیرامون این شرح
۴۷	حسن اتفاق!
۵۲	مقدمه دوم مترجم
۵۶	بخش اول: در مقدماتی است که برای اثبات مقصود قبلا باید ذکر شود
۵۶	اشاره
۵۷	فصل اول: در نفس حیوانی و متعلقات آن می باشد
۵۷	اشاره
۵۷	بحث نخست تحقیق در باره نفس حیوانی و گفتاری مختصر در دلیل موجود بودن آن است.
۵۸	بحث دوم در ماهیت ادراک است
۵۹	بحث سوم در حواس ظاهری پنجگانه است
۵۹	اشاره

- ۶۲ باید بدانی که این نیروهای پنجگانه دارای دو حکم کلی هستند:
- ۶۳ بحث چهارم در حواس باطنی است این حواس نیز پنج تاست:
- ۶۳ اول حس مشترک است
- ۶۳ اشاره
- ۶۴ بر وجود حس مشترک دو دلیل داریم:
- ۶۴ دلیل اول
- ۶۴ دلیل دوم
- ۶۴ دومین نیروی باطنی، خیال است
- ۶۵ سوم قوه واهمه است
- ۶۵ چهارم قوه حافظه است
- ۶۵ پنجم قوه متخیله است (متصرفه)
- ۶۶ بحث پنجم: در نیروهایی است که موجب حرکت ارادی می شوند
- ۶۷ بحث ششم: در ارواحی است که این نیروها را حمل می کند
- ۶۸ فصل دوم: در نفس انسانی و فلکی و در آن بحثهایی است
- ۶۸ بحث اول: در ماهیت نفس انسانی و حیوانی و دلایل هستی آن دو می باشد.
- ۷۰ بحث دوم: در نیروهای نفس انسانی است
- ۷۴ بحث سوم در کمالات عقلی انسانی است
- ۷۶ بحث چهارم در شرح مختصری بر اصول فضایل اخلاقی است
- ۷۶ اشاره
- ۷۷ اما اصول فضیلت‌های اخلاقی
- ۷۷ اشاره
- ۷۸ اما فضایی که از شاخه های حکمت است
- ۷۹ فضایی که مندرج در نیروی پاکدامنی است
- ۸۰ فضایی که از شاخه های شجاعت است
- ۸۰ فضایی که در صفت بخشندگی مندرج است
- ۸۱ فضایی که در عدالت مندرج است

۸۳ تنبیه
۸۵ فصل سوم: در حالات نفس پس از جدا شدن از بدن است و در آن بحثهایی است
۸۵ بحث اول: در این است که نفس از فاسد شدن تن باقی است
۸۵ بحث دوم: در توضیح ماهیت خوشبختی و بدبختی است
۸۹ بحث سوم در اثبات لذت عقلانی برای ارواح آدمی است
۹۱ بحث چهارم در درجات خوشبختان و مراتب بدبختان است
۹۵ فصل چهارم: در اشاره کردن به پاره ای از حالات رهروان به سوی خداوند تعالی و ...
۹۵ اشاره
۹۵ بحث اول در توضیح کسی که زاهد، عابد، عارف، نامیده شده است
۹۶ بحث دوم: در این است که زهد و عبادت چگونه به خواسته اصلی می رسانند
۹۹ بحث سوم در مقصود شخص غیر عارف از زهد و عبادت و هدف عارف از آن دو و عرفانش می باشد
۱۰۱ بحث چهارم در مراتب حرکات عارفان است
۱۰۴ بحث پنجم در احکام عارفان و اخلاق ایشان است
۱۰۷ فصل پنجم: در شرح احکام دیگری که برای نفوس کامله است
۱۰۷ اشاره
۱۰۷ بحث نخست: در قدرت بر خبر دادن از امور غیبی و علت آن می باشد
۱۰۷ اشاره
۱۰۸ اما بیان سبب وقوع خبرهای غیبی بطور تفصیل بر دو مقدمه نهاده شده است.
۱۰۸ مقدمه اول
۱۰۸ مقدمه دوم: این است که نیروهای آدمی قدرت دارند که از آن مقدمات علوم را به
۱۰۸ توضیح آن با آوردن مقدماتی است.
۱۰۸ مقدمه اول
۱۰۸ مقدمه دوم
۱۱۰ مقدمه سوم
۱۱۰ مقدمه چهارم
۱۱۱ مقدمه پنجم

- ۱۱۲ تذنیب
- ۱۱۳ بحث دوم در این است که نفوس انسانی می تواند عاداتها را بشکنند و کار خلاف عادت انجام دهد
- ۱۱۹ بخش دوم: در مقاصد
- ۱۱۹ اشاره
- ۱۲۰ فصل اول: در مباحثی است که تعلق به عقل و دانش و جهل و پندار و دقت دارد
- ۱۲۰ اشاره
- ۱۲۰ کلمه نخست
- ۱۲۲ کلمه دوم
- ۱۲۵ کلمه سوم
- ۱۲۸ کلمه چهارم
- ۱۲۹ کلمه پنجم
- ۱۳۱ کلمه ششم
- ۱۳۲ کلمه هفتم
- ۱۳۳ کلمه هشتم
- ۱۳۵ کلمه نهم
- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۶ مال و ثروت به دو دلیل جاوید نیست:
- ۱۳۸ کلمه دهم
- ۱۴۰ کلمه یازدهم گفتار آن حضرت(علیه السلام) است: اذا تم العقل نقص الكلام
- ۱۴۱ کلمه دوازدهم
- ۱۴۳ کلمه سیزدهم
- ۱۴۶ کلمه چهاردهم
- ۱۴۸ کلمه پانزدهم
- ۱۴۹ کلمه شانزدهم
- ۱۵۱ کلمه هفدهم
- ۱۵۱ کلمه هجدهم

- ۱۵۴ کلمه نوزدهم
- ۱۵۶ کلمه بیستم
- ۱۵۸ کلمه بیست و یکم
- ۱۶۰ کلمه بیست و دوم
- ۱۶۳ فصل دوم: در مباحثی است که به اخلاق پسندیده و پست و آدابی که به آنها وابسته است
- ۱۶۳ اشاره
- ۱۶۳ کلمه نخست
- ۱۶۵ کلمه دوم
- ۱۶۶ کلمه سوم گفتار آن حضرت (علیه السلام): بشر مال النجیل بحادث او وارث.
- ۱۶۸ کلمه چهارم
- ۱۶۹ کلمه پنجم
- ۱۷۱ کلمه ششم
- ۱۷۲ کلمه هفتم
- ۱۷۳ کلمه هشتم
- ۱۷۴ کلمه نهم
- ۱۷۶ کلمه دهم
- ۱۷۸ کلمه یازدهم
- ۱۷۸ کلمه دوازدهم
- ۱۸۰ کلمه سیزدهم
- ۱۸۲ کلمه چهاردهم
- ۱۸۵ کلمه پانزدهم
- ۱۸۶ کلمه شانزدهم
- ۱۸۶ کلمه هفدهم
- ۱۸۸ کلمه هجدهم
- ۱۸۹ کلمه نوزدهم
- ۱۹۰ کلمه بیستم

- ۱۹۴ کلمه بیست و یکم
- ۱۹۶ کلمه بیست و دوّم
- ۱۹۸ کلمه بیست و سوّم
- ۱۹۹ کلمه بیست و چهارم
- ۱۹۹ کلمه بیست و پنجم
- ۲۰۲ کلمه بیست و ششم
- ۲۰۵ کلمه بیست و هفتم
- ۲۰۶ کلمه بیست و هشتم
- ۲۰۸ کلمه بیست و نهم
- ۲۱۰ کلمه سی ام
- ۲۱۱ کلمه سی و یکم
- ۲۱۳ کلمه سی و دوّم
- ۲۱۵ فصل سوّم: در مباحثی است که به آداب و موعظه ها و حکمت‌های خیر خواهانه مربوط است
- ۲۱۵ اشاره
- ۲۱۵ کلمه نخست
- ۲۱۶ کلمه دوّم
- ۲۱۸ کلمه سوّم
- ۲۲۰ کلمه چهارم
- ۲۲۰ اشاره
- ۲۲۲ توضیح ستایش سکوت از چند جهت می باشد:
- ۲۲۳ کلمه پنجم
- ۲۲۴ کلمه ششم
- ۲۲۵ کلمه هفتم
- ۲۲۶ کلمه هشتم
- ۲۲۸ کلمه نهم
- ۲۳۰ کلمه دهم

- ۲۳۱ کلمه یازدهم -
- ۲۳۳ کلمه دوازدهم -
- ۲۳۴ کلمه سیزدهم -
- ۲۳۸ کلمه چهاردهم -
- ۲۴۰ کلمه پانزدهم -
- ۲۴۱ کلمه شانزدهم -
- ۲۴۳ کلمه هفدهم -
- ۲۴۴ کلمه هجدهم -
- ۲۴۵ کلمه نوزدهم -
- ۲۴۶ کلمه بیستم -
- ۲۴۸ کلمه بیست و یکم -
- ۲۵۰ کلمه بیست و دوّم -
- ۲۵۱ کلمه بیست و سوّم -
- ۲۵۲ کلمه بیست و چهارم -
- ۲۵۳ کلمه بیست و پنجم -
- ۲۵۴ کلمه بیست و ششم گفتار آن حضرت(علیه السلام):فی کلّ اکل غصه،و مع کلّ جرعه شرقه. -
- ۲۵۵ کلمه بیست و هفتم و بیست و هشتم -
- ۲۵۸ کلمه بیست و نهم -
- ۲۶۰ کلمه سی ام -
- ۲۶۲ کلمه سی و یکم -
- ۲۶۴ کلمه سی و دوّم -
- ۲۶۵ کلمه سی و سوّم -
- ۲۶۸ کلمه سی و چهارم -
- ۲۶۹ کلمه سی و پنجم -
- ۲۷۰ کلمه سی و ششم -
- ۲۷۲ کلمه سی و هفتم -

- ۲۷۳ کلمه سی و هشتم
- ۲۷۵ کلمه سی و نهم
- ۲۷۷ کلمه چهلم
- ۲۷۹ کلمه چهل و یکم
- ۲۸۴ کلمه چهل و دوم
- ۲۸۵ کلمه چهل و سوم
- ۲۸۷ کلمه چهل و چهارم
- ۲۸۷ کلمه چهل و پنجم
- ۲۸۹ کلمه چهل و ششم
- ۲۹۴ بخش سوم: در لواحق و تتمه هاست
- ۲۹۴ اشاره
- ۲۹۵ فصل اول: علی علیه السلام دارای همه فضایل انسانی
- ۲۹۵ اشاره
- ۲۹۵ نخستین بحث در توضیح کمال آن حضرت بر حسب قوه نظری است.
- ۲۹۵ اشاره
- ۲۹۵ ۱-مقام اول این است که علی علیه السلام پس از پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)استاد بشر بوده
- ۲۹۷ مقام دوم:این که آن حضرت بعد از پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)سرور عارفان بوده است.
- ۳۰۴ بحث دوم در توضیح این مطلب است که علی علیه السلام در قوه عملی کامل بوده
- ۳۰۴ اشاره
- ۳۱۱ بخش دوم و سوم از اقسام حکمت،
- ۳۲۰ فصل دوم: آگاه بودن علی علیه السلام بر امور پنهانی و قدرت داشتن بر انجام کارهای خارق العاده
- ۳۲۰ اشاره
- ۳۲۰ نخستین بحث-در مطلع بودن آن حضرت(علیه السلام)بر امور پنهانی است
- ۳۲۰ اشاره
- ۳۲۰ حکم اول-آنچه حضرت(علیه السلام)از وقوع آن در باره
- ۳۲۲ حکم دوم:

۳۲۲	حکم سوّم:
۳۲۴	حکم چهارم:
۳۲۸	حکم پنجم:
۳۳۰	حکم ششم:
۳۳۱	حکم هفتم:
۳۳۲	حکم هشتم:
۳۳۳	حکم نهم:
۳۴۰	حکم دهم:
۳۴۴	بحث دوّم در توضیح توانایی آن حضرت بر کارهای خارق العاده
۳۴۴	اشاره
۳۴۵	نشانه نخست
۳۴۵	نشانه دوّم
۳۴۵	نشانه سوّم
۳۴۶	نشانه چهارم
۳۴۶	نشانه پنجم
۳۴۸	نشانه ششم
۳۴۸	نشانه هفتم
۳۴۹	نشانه هشتم
۳۵۱	نشانه نهم
۳۵۱	نشانه دهم
۳۶۱	شرح شیوای عبد الوهاب
۳۶۱	اشاره
۳۶۲	مقدمه المؤلف
۳۶۳	۱-امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: لو كشف الغطاء عنی ما ازددت یقینا
۳۶۵	۲-امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: الناس نیام، اذا ماتوا انتبهوا
۳۶۷	۳-الناس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم

- ٣٦٧ ----- ٤- ما هلك امرؤ عرف قدره
- ٣٦٨ ----- ٥- قيمه كل امرئ ما يحسنه
- ٣٦٨ ----- ٦- من عرف نفسه فقد عرف ربه
- ٣٦٩ ----- ٧- المرء مخبوء تحت لسانه
- ٣٦٩ ----- ٨- بالبر يستعد الحر،
- ٣٧٠ ----- ٩- من عذب لسانه كثر اخوانه
- ٣٧٠ ----- ١٠- بشر مال البخيل بحادث او وارث
- ٣٧٠ ----- ١١- لا تنظر الى من قال و انظر الى ما قال
- ٣٧٢ ----- ١٢- الجزع عند البلاء تمام المحنة
- ٣٧٢ ----- ١٣- لا ظفر مع البغى
- ٣٧٢ ----- ١٤- لا ثناء مع الكبير
- ٣٧٤ ----- ١٥- لا بز مع الشح
- ٣٧٤ ----- ١٦- لا صحه مع النهيم
- ٣٧٥ ----- ١٧- لا شرف مع سوء الادب
- ٣٧٦ ----- ١٨- لا اجتناب من محزم مع حرص
- ٣٧٧ ----- ١٩- لا راحه مع الحسد
- ٣٧٨ ----- ٢٠- لا محبه مع مرء
- ٣٧٨ ----- ٢١- لا سؤدد مع انتقام
- ٣٧٩ ----- ٢٢- لا زياره مع زعاره
- ٣٨٠ ----- ٢٣- لا صواب مع ترك المشوره
- ٣٨١ ----- ٢٤- لا مروءه لكذوب
- ٣٨٢ ----- ٢٥- لا وفاء لملول
- ٣٨٢ ----- ٢٦- لا كرم اعز من التقوى
- ٣٨٣ ----- ٢٧- لا شرف اعز من الاسلام
- ٣٨٤ ----- ٢٨- لا معقل احصن من الورع
- ٣٨٥ ----- ٢٩- لا شفيع انجح من التوبه

- ٣٨٦ ٣٠- لا لباس اجمل من السلامه
- ٣٨٧ ٣١- لا داء اعيا من الجهل.
- ٣٨٨ ٣٢- لا مرض اضنى من قلّه العقل.
- ٣٨٨ ٣٣- لسانك يقتضيك ما عوّده.
- ٣٨٩ ٣٤- المرء عدو لما جهله.
- ٣٨٩ ٣٥- رحم الله امرء عرف قدره و لم يتعد طوره.
- ٣٨٩ ٣٦- اعاده الاعتذار تذكير للذنب.
- ٣٨٩ ٣٧- النصح بين الملاء تقرّيع.
- ٣٩٠ ٣٨- اذا تمّ العقل نقص الكلام.
- ٣٩٠ ٣٩- الشفيح جناح الطالب.
- ٣٩١ ٤٠- نفاق المرء ذلّه.
- ٣٩١ ٤١- نعمه الجاهل كروضه فى مزبله.
- ٣٩٢ ٤٢- الجزع عند المصيبه اتعب من الصبر.
- ٣٩٤ ٤٣- المسئول حرّ حتى يعد.
- ٣٩٥ ٤٤- اكبر الاعداء اخفاهم مكيدته.
- ٣٩٦ ٤٥- من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه.
- ٣٩٦ ٤٦- السامع للغيبه احد(المغتابين).
- ٣٩٧ ٤٧- الدّل مع الطمع، والعز مع القنع، خذ القنع، ودع الطمع.
- ٣٩٨ ٤٨- الراحه مع اليأس.
- ٣٩٨ ٤٩- الحرمان مع الحرص.
- ٣٩٨ ٥٠- من كثر مزاحه لم يخل من حقد عليه او استخفاف به.
- ٣٩٨ ٥١- عبد الشهوه أدل من عبد الرّق.
- ٣٩٩ ٥٢- الحاسد مغتاط على من لا ذنب له.
- ٤٠٠ ٥٣- كفى بالظفر شفيعا للمذنب.
- ٤٠٠ ٥٤- ربّ ساع يسعى فيها يضره.
- ٤٠٢ ٥٥- اليأس حر.

- ٤٠٣ ٥٦-ظنّ العاقل كهانه.
- ٤٠٣ ٥٧-من نظر اعتبر.
- ٤٠٥ ٥٨-العداوه شغل شاغل.
- ٤٠٥ ٥٩-القلب اذا اكره عمى.
- ٤٠٦ ٦٠-الادب صورته العقل.
- ٤٠٦ ٦١-لا تتكل على المنى فانها بضائع التوكى.
- ٤٠٦ ٦٢-لا حياء لحريص.
- ٤٠٧ ٦٣-من لانت اسافله صلبت اعاليه.
- ٤٠٧ ٦٤-من اوتى فى عجانته قلّ حياؤه و بذاء لسانه.
- ٤٠٨ ٦٥-السعيد من وعظ بغيره.
- ٤٠٨ ٦٦-الشّر جامع لمساوى العيوب.
- ٤٠٩ ٦٧-الحكمه ضاله المؤمن.
- ٤٠٩ ٦٨-كثره الوفاق نفاق و كثره الخلاف شقاق.
- ٤١٠ ٦٩-ربّ امل خائب.
- ٤١٠ ٧٠ و ٧١-ربّ رجاء يؤدى الى الحرمان، و ربّ ربح يؤدى الى الخسران.
- ٤١٢ ٧٢-ربّ طمع كاذب.
- ٤١٢ ٧٣-البعى سائق الى الحين.
- ٤١٢ ٧٤-فى كلّ جرعه شرقه و مع كلّ اكله غصه.
- ٤١٢ ٧٥-من كثر فكره فى العواقب لم يشجع.
- ٤١٣ ٧٦-اذا حلّ القدر بطل الحذر.
- ٤١٣ ٧٨-الاحسان يقطع اللسان.
- ٤١٤ ٧٩-الشرف بالفضل و الأدب لا يقطع و النسب.
- ٤١٤ ٨٠-افقر الفقر الحمقى.
- ٤١٤ ٨١ و ٨٢-اكرم الادب حسن الخلق، و اكرم التسبب حسن الادب.
- ٤١٦ ٨٣-اوحش الوحشه العجب.
- ٤١٧ ٨٤-اغنى الغنى العقل.

- ٤١٧ ٨٥-الطامع في وثاق الدّل
- ٤١٧ ٨٦-احذروا نفار التعم فما كل شارذ بمرود
- ٤١٧ ٨٧-اكثر مصارع العقول تحت بروق الاطماع
- ٤١٨ ٨٨-من ابدى صفحته للحق ملك و من اعرض عن الحق هلك
- ٤١٨ ٨٩-اذا املقتم فتاجروا لله بالصدقه
- ٤١٩ ٩٠-من لان عوده كثرت اغصانه
- ٤١٩ ٩١-قلب الاحمق في فمه
- ٤١٩ ٩٢-لسان العاقل في قلبه
- ٤١٩ ٩٣-من جرى في عنان امله عثر باجله
- ٤٢١ ٩٤-اذا وصلت اليكم اطراف النعم فلا تنفروا اقصاها بقله الشكر
- ٤٢١ ٩٥-اذا قدرت على عدوك فاجعل العفو شكر القدره عليه
- ٤٢٢ ٩٦-ما اضر احد شيئا الا ظهر في فلتات لسانه و صفحات وجهه
- ٤٢٢ ٩٧-البخيل مستعجل الفقر يعيش في الدنيا عيش الفقراء و يحاسب في الآخرة
- ٤٢٣ ٩٨-لسان العاقل وراء قلبه
- ٤٢٣ ٩٩-قلب الاحمق وراء لسانه
- ٤٢٣ ١٠٠-اللهم اغفر رمزات اللحاظ، و سقطات الالفاظ، و شهوات الجنان، و هفوات اللسان.
- ٤٢٧ درباره مركز

شرح بر صد كلمه امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام

مشخصات كتاب

عنوان و نام پديد آور: شرح بر صد كلمه امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام / شارح: ميثم بن على ابن ميثم - مترجم:

عبدالعلى صاحبى - مصحح: جلال الدين محدث

ناشر: آستان قدس رضوى، موسسه چاپ و انتشارات

محل نشر: ايران - مشهد ۱۳۷۵

زبان: فارسى

تعداد صفحات: ۳۷۶ص

موضوع: اميرالمومنين على بن ابى طالب عليه السلام

ص: ۱

اشاره

شرح بر صد كلمه امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام

شارح: ميثم بن على ابن ميثم

مترجم: عبدالعلى صاحبى

مصحح: جلال الدين محدث

ص: ٣

فهرست

ص: ۵

فهرست

ص: ۶

فهرست

ص: ۷

فهرست

ص: ۸

فهرست

ص: ۹

فهرست

ص: ۱۰

فهرست

ص: ۱۱

امتیاز انسان بر دیگر موجودات داشتن نیروی تعقل و تفکر است. آدمی در بسیاری از ویژگیهای جسمانی و ساختار بدنی با دیگر حیوانات مشترک است حتی بعضی از حیوانات در قوای جسمانی از انسان نیرومندترند و این امری است بدیهی آنچه آدمی را از دیگر حیوانات جدا می کند آن است که انسان به نیرویی مجهز است که می تواند کلیات را درک کند، از جزئیات به کلیات پی ببرد، استدلال کند، وحدت را به کثرت و کثرت را به وحدت تبدیل کند، از راه ابزار شناخت ظاهری (باصره- بینایی، سامعه- شنوایی، ذائقه- چشایی، شامه- بویایی، لامسه- بساویی) موجودات پیرامون خود را بشناسد و به کمک نیروهای پنجگانه باطنی (خیال، واهمه، حافظه، متخیله، حس مشترک) حقایق را ادراک کند. بنا بر این هر آنچه در میدان کار این قوا قرار گیرد مورد بررسی انسان و موضوع شناخت او واقع می شود، به همین دلیل است که شناخت افراد بشر بویژه شخصیت‌های علمی و نوابغ جهان برای انسان از سه راه ممکن می شود:

نخستین راه شناخت یک فرد آن است که انسان با او همزمان و در ارتباط تنگاتنگ باشد. در این صورت تا حدودی او را خواهد شناخت و از اندیشه هایش آگاه خواهد شد و به درجات علمی او پی خواهد برد.

دومین راه شناخت آن است که از فرد مورد نظر آثار، علمی، فلسفی، هنری، و غیره بر جای مانده باشد و آدمی با مطالعه و بررسی آثارش به شخصیت او پی ببرد.

سومین راه شناخت آن است که شخصیت‌های مشهور و معروف از او به عظمت و بزرگی یاد کنند و دانش و علم او را بستایند و آنان را به آیندگان معرفی نمایند.

ابن میثم کیست؟

شیخ کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی را می توان از دو راه یاد شده شناخت:

الف: اولین راه شناخت ابن میثم آثاری است که از او برای ما باقی مانده و در

مقدمه ناشر در آن مورد مفصلاً بحث شده و ما اینک بسیار خلاصه به عرض خوانندگان محترم می‌رسانیم:

۱- شرح نهج البلاغه علی بن ابی طالب (علیه السلام) که ابن میثم آن را به سه صورت تألیف کرده است، شرح بزرگ در پنج مجلد به نام منهاج العارفین، شرح متوسط (اختیار مصباح السالکین) در یک مجلد، شرح کوچک در یک مجلد.

۲- شرح صد کلمه (همین کتاب که ترجمه اش را ملاحظه می‌فرمائید) ۳- رساله ای در امامت (النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه) ۴- قواعد المرام فی علم الکلام (ابن میثم در سال ۶۷۶ هجری از تصنیف آن فراغت یافت) ۵- رساله ای در باره علم ۶- الاستغاثه فی بدع الثلاثه ۷- شرح اشارات (ابن میثم اشارات استاد خود شیخ سعید شیخ علی بن سلیمان بحرانی را شرح کرده) ۸- المعراج السماوی ۹- البحر الخضم ۱۰- رساله ای در وحی و الهام ۱۱- استقصاء النظر فی امامه الاثمه الاثنی عشر ب: دوّمین راه شناخت این عالم محقق و جامع علوم عقلی و نقلی تعریف و ستایش دانشمندان و مورّخان و سیره نویسان بنام گذشته از اوست که به شرح زیر بیان می‌شود:

۱- صاحب روضات الجنّات، سید محمد باقر خوانساری ابن میثم را در زمره دانشمندان دقیق النظر و استادان علم کلام به شمار آورده است.

۲- صاحب امل الآمل می‌گوید که سید عبد الکریم بن احمد بن طاوس از ابن میثم حدیث روایت می‌کرده است.

۳- صاحب لؤلؤه البحرین پس از آن که ابن میثم را از جمله اساتید علامه اعلی الله مقامه شمرده، از او به عنوان علامه و فیلسوف یاد کرده است.

۴- در کتاب السلافه البهیّه فی ترجمه المیثمیه اثر علامه شیخ سلیمان بن عبد الله بن بحرانی، مؤلف از ابن میثم به عنوان فیلسوف محقق، حکیم مدقق، پیشوای متکلمان و زبده فقیهان و محدثان یاد کرده است.

۵- صاحب مجمع البحرین در ماده (مثم) گوید: ابن میثم استادی راستگو و مورد اعتماد می‌باشد.

۶- مرحوم محدث قمی که در تعریف و تمجید اشخاص بسیار احتیاط می کرد. در الکنی و الالقاب از ابن میثم به عنوان عالم ربّانی، فیلسوف محقق و متبحر، حکیم مدقق الهی، جامع معقول و منقول و استاد دانشمندان بزرگ یاد کرده است.

۷- نقل شده که ابن میثم با خواجه نصیر الدین طوسی مبادله علمی داشته به این معنی که وی به خواجه فقه می آموخته و خود از خواجه حکمت فرا می گرفته است (ابن میثم در فقه استاد خواجه و خواجه در حکمت استاد ابن میثم بوده است) ۸- در شرح مفتاح اوایل فنّ بلاغت می رسید شریف جرجانی (استاد بشر و عقل حادی عشر) از ابن میثم به استاد ما تعبیر کرده و خود را از شاگردان او به شمار آورده است.

۹- در حاشیه شرح تجرید بویژه در بحث جواهر و اعراض سید صدر الدین محمد شیرازی (ملا صدرا) این یگانه فیلسوف عالم اسلام مطالب زیادی از ابن میثم نقل می کند.

با توجه به مطالب یاد شده، بویژه عنایت به این نکته که ابن میثم صد کلمه از کلمات قصار مولی الموحّدین امیر المؤمنین علیه السلام را برگزیده و به شرح آن پرداخته است و در شرح خود به نکات، ادبی، فلسفی، دینی، اخلاقی و اجتماعی، اشاره کرده و بیشتر مطالبی را که از کتاب شفای بو علی سینا و شرح اشارات خواجه نصیر الدین طوسی نقل کرده به صورت تلخیص آورده است و در مقدمه آن به بحثهای علمی پر محتوایی پرداخته، بدیهی است که اقدام به ترجمه چنین کتابی، علاوه بر آشنایی به علوم عقلی و نقلی و زبان عربی و فارسی به جرأت و شهامت نیاز داشت و این بنده ناچیز با اقرار به عجز و ناتوانی خود به ترجمه آن اقدام کردم و همت بر آن گماشتم که ضمن رعایت امانت، این ترجمه برای دانش پژوهان و پارسی زبانان قابل فهم باشد و به اندازه توان تلاش کردم که موارد مبهمی در آن نباشد، لیکن به سبب دشوار بودن متن و ناتوانی مترجم بی تردید موارد مبهمی در آن خواهد بود و موارد لغزش نیز بسیار، امید می رود خوانندگان و دانش دوستان محترم موارد لغزش را به مرکز بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی واقع در مشهد بلوار شهید محمد منتظری آپارتمان ۴۰۹ گروه ترجمه عربی گزارش کنند تا در چاپهای بعد رفع نقیصه شود و من (مترجم) استدعا دارم که فضلا و دانشمندان بویژه پیش کسوتان در فن ظریف ترجمه از ارشاد و راهنمایی و تذکار مواضع لغزش کوتاهی نفرمایند و این کار را برای رضای خدا و حضرت رضا علیه السلام که این مرکز فرهنگی به آن بزرگوار منتسب است انجام دهند، در خاتمه از ذکر دو نکته ناگزیرم:

۱- چنان که در مقدمه ناشر آمده است، ابن میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه کبیر

خود را در پنج مجلد تصنیف و به خواجه عطا ملک جوینی اهدا کرده است، و شرح صد کلمه (همین شرح) را برای وزیر شهاب الدین مسعود بن گرشاسف نوشته است و ناشر محترم و محقق ارجمند محدث ارموی در مقدمه خود نوشته اند: من به کتابها و مآخذی که در دسترس بود مراجعه کردم و این وزیر را نشناختم. این جانب (مترجم) در طول مدت دو سال در فرصتهای مناسب به مآخذ فراوانی مراجعه کردم و بطور دقیق هویت وزیر مذکور برایم روشن نشد و برای آن که خوانندگان محترم در جریان تحقیقات بنده قرار گیرند شمه ای از آن را در زیر می آورم:

۱- دهخدا در حرف الف ج ۲-، شرح حال اثیر الدین اومانی شاعر معاصر کمال الدین اسماعیل اصفهانی متوفی به سال ۶۵۶ که از سلاطین لر کوچک یاد می کند گرشاسف را برادر زاده رستم بن نور الدین معرفی می کند که پس از شرف الدین ابو بکر برادر رستم بن نور الدین به سلطنت رسیده است و در آغاز سلطنت به دست عمو زاده خود حسام الدین خلیل بن بدر بن شجاع الدین کشته می شود. در همان مأخذ ص ۳۵۶ دهخدا در مورد ابن میثم عین مطالب مقدمه همین کتاب را آورده است و خاطر نشان ساخته که ابن میثم شرح نهج البلاغه را به نام عطا ملک جوینی نوشته ولی در مورد صد کلمه چیزی ننوشته است، و در حرف الف ج ۳ ص ۱۰۱۸ در شرح حال اثیر الدین اومانی مطالبی نقل کرده که دکتر ذبیح الله صفا نیز در تاریخ ادبیات خود نقل کرده است.

به فرهنگ دهخدا حرف (علیه السلام) ج ۲۳ ص ۳۱۳ شرح حال عطا ملک جوینی رجوع شد.

به فرهنگ دهخدا حرف گک ص ۲۰۸ گرشاسف مراجعه شد که به ابو کالنجار دوم ارجاع داده است.

به حیب السیر ج ۱ ص ۴۳۳ چاپ تهران به شهاب الدین مسعود حاجب بزرگ سلطان شاه بن ایل ارسلان رجوع شد.

به تاریخ جهانگشای جوینی ج ۲ ص ۴۵-۲۳ رجوع شد و نیز به همین کتاب ج ۳ ص ۴۵۸ عز الدین گرشاسف رجوع شد.

به حیب السیر ج ۱ ص ۴۳۴ چاپ تهران شهاب الدین مسعود رجوع شد.

به حیب السیر خواند میر ج ۲ ص ۵۹۴-۵۹۵ رجوع شد.

به اعلام زرکلی ج ۷ ص ۳۳۶ شرح حال ابن میثم رجوع شد.

به وفیات الاعیان ابن خلدون رجوع شد.

به وقایع السنین و الاعوام، تاریخ بر حسب سنوات از آغاز خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری تألیف سید عبد الحسین خاتون آباد رجوع شد.

به تاریخ سوریه، لبنان، فلسطین تالیف فیلیب حتی رجوع شد.

به تاریخ جبل عامل و به تاریخ فتوحات اسلامی زینی و حلان، شذرات الذهب، الذریعه، اعیان الشیعه، الوزرا و الکتاب، تاریخ گزیده حمد الله مستوفی، تاریخ مغول، تاریخ اسماعیلیه و هر مأخذی که احتمال می رفت که به مناسبتی از ابن میثم یا گرشاسف یا شهاب الدین مسعود بحثی کرده باشد مراجعه شد و سر انجام شهاب الدین مسعود بن گرشاسف که ابن میثم شرح صد کلمه (همین کتاب) را به نام او نوشته است شناخته نشد.

اما در مورد فوت ابن میثم مطالبی در پا نوشت صفحه ۲۳ مقدمه ناشر از یادداشتهای قزوینی نوشته ام که خوانندگان محترم به آنجا رجوع کنند، و علاوه بر مطالب آنجا، در اعلام زر کلی ج ۷ پا نوشت ص ۳۳۶ در مورد فوت ابن میثم چنین آمده است: اکثر مصادر سال فوت ابن میثم را ۶۷۹ نوشته اند، و در الذریعه، ج ۸، ص ۷۷ گوید: سال فوت ابن میثم به قول صحیح ۶۹۹ است چنانکه صاحب کشف المحجوب گفته و به احتمالی سال ۶۸۹ می باشد چون ابن میثم در سال ۶۸۱ زنده بوده و در آن سال از شرح صغیر نهج البلاغه فراغت یافته است. بر هر حال قضاوت و تحقیق بیشتر را بر عهده اندیشمندان و پژوهشگران می گذارم و امیدوارم که در صورت دست یافتن به مطلب تازه ای ما نیز از آن بهره مند شویم. والسلام علی عباد الله الصالحین و الشهداء و الصدیقین و رحمه الله و برکاته.

عبد العلی صاحبی - گروه ترجمه عربی

اشاره

به نام خداوند بخشاینده بخشایشگر ستایش از آن خداست و درود و سلام بر بندگان برگزیده خدا باد این، مختصر مقدمه ای است که از شرح حال شارح و کتاب حاضر او بحث می کند دانشمند آگاه، سید محمد باقر خوانساری (ره) که در شرح حال دانشمندان و بزرگان، تبصر دارد، در کتاب روضات الجنات (۱) گفته است:

«شیخ کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، از دانشمندان فاضل، نکته سنج، متکلم و استاد بود، وی دارای کتابهایی به شرح زیر می باشد: ۱- شرح نهج البلاغه کبیر ۲- شرح نهج البلاغه متوسط ۳- شرح نهج البلاغه صغیر ۴- شرح صد کلمه» از کلمات قصار امیر مؤمنان (علیه السلام) ۵- رساله ای در امامت ۶- رساله ای در علم کلام ۷- رساله ای در علم، و دیگر تألیفات، و بطوری که در امل الآمل آمده است: سید عبد الکریم بن احمد بن طاوس (۲) و دیگران از ابن میثم حدیث روایت می کردند.

صاحب کتاب (اللؤلؤه) پس از آن که ابن میثم را از جمله اساتید علامه (۳) (اعلی الله مقامهما) به شمار آورده، در باره او گفته است: «شیخ میثم یاد شده بسیار دانشمند و فیلسوفی بنام است».

استاد دانشمند ما: شیخ سلیمان بن عبد الله بحرانی - عطر الله مرقده - در رساله اش به نام (السلافه البهیه فی الترجمة المیثمیه) گفته است: ابن میثم

ص: ۱۹

۱- ۱) نسخه چاپی صفحات ۵۸۱ و ۵۸۲.

۲- ۲) سید عبد الکریم بن طاوس.

۳- ۳) صحیح آن است که علامه یوسف بن علی بن محمد بن مطهر حلی از او روایت کرد، نه پسر علامه اش، جمال الدین حسن اختیار مصباح السالکین، صفحه ۲۲، پانوش شماره ۲۴.

فیلسوفی محقق و حکیمی نکته‌سنج پیشوای متکلمان و برگزیده فقیهان و محدثان بود که در دریایی دانشها فرو می‌رفت و حقایق کمیاب و نکته‌های ظریف را به چنگ می‌آورد، وی علاوه بر احاطه داشتن به علوم دینی و چیرگی و تسلط بر علوم فلسفی و فنون عقلی در علوم حقیقی و اسرار عرفانی دارای ذوقی عالی و سرشار بود این عالم ربّانی دارای کرامتهای آشکار و بزرگواریهای میراثی درخشان بود و در بزرگی مقام این عالم ربّانی همین بس که تمام بزرگان علما در تمام شهرها او را عالمی ربّانی نامیده‌اند و او را در تحقیق حقایق و تشخیص مبانی بی‌نظیر دانسته‌اند.

فیلسوف دانشمند سلطان محققان، استاد حکیمان و متکلمان، «نصیر المله و الدین محمد طوسی» به تبّخر و مهارت او در حکمت و کلام، گواهی داده است و ستایشهای درخشان او را در رساترین نظم به رشته کشیده است، و همچنین استاد بشر عقل یازدهم سرور پژوهشگران می‌رسید شریف جرجانی (۱) در اوایل فنّ بیان از کتاب شرح مفتاح بر بزرگی ارج و مقام او شهادت داده است و جرجانی در شرح مفتاح بعضی از پژوهشهای زیبا و شگفت آور و حواشی لطیف او را نقل کرده است و از ابن میثم به «یکی از اساتید ما» تعبیر کرده در حالی که خود را در زمره شاگردان او قرار داده، و مفتخر بوده که از محضرش بهره‌مند، و از مشکات فروزان فطرت او نور دانش کسب می‌کرده است.

سید سند، فیلسوف یگانه میر صدر الدین محمد شیرازی (ملا- صدرا) در حاشیه شرح تجرید بویژه در بحثهای جوهر و عرض، فراوان از او سخن نقل کرده است، و مرواریدهای پژوهشی نو ظهور او را فرا چنگ آورده، «خدای آرامگاهش را معطر فرماید».

ملا- صدرا از کتاب (معراج سماوی) و غیر آن از تألیفات ابن میثم که از دیر زمان و در قرون گذشته مانندش به وجود نیامده بسیار بهره برده است.

ص: ۲۰

۱- ۴) میر سید علی بن محمد بن علی جرجانی حسینی حنفی استرآبادی متوفا ۸۱۶. روضات الجنات، جلد ۵، صفحه ۳۰۰. [۱]

در حقیقت هر که بر شرح نهج البلاغه این دانشمند که چند مجلد می باشد و برای صاحب خواجه عطا ملک جوینی (۱) تصنیف کرده، آگاهی یابد، به برتری او بر دیگران در همه فنون اسلامی و ادبی و فلسفی و اسرار عرفانی گواهی می دهد. بنا بر آنچه صاحب کتاب (مجالس المؤمنین) (ره) از بزرگواریهای میراثی (نتایج) طبع ظریف و اخلاق خوش و والای او نقل کرده، این است که ابن میثم در دوران زندگی اولیه اش گوشه گیر و گمنام می زیست و به پژوهش فروع و اصول واقعی دین مشغول بود.

دانشمندان حله و عراق نامه ای به او نوشتند، محتوای این نامه نکوهش ابن میثم بر این اخلاق بود، آنان گفتند: کار تو شگفت آور است که با کمال مهارت در تمام علوم و معارف و دانایی شما در پژوهش حقایق و پدید آوردن نکات ظریف، در بلندای اعتزال و گوشه نشینی، اقامت گزیده اید، و در کنج گمنامی که سبب خاموشی آتش کمال است، خیمه بر افراشته اید.

ابن میثم (ره) در پاسخ آنان این اشعار را نوشت.

فنون دانش را طلبیدم و با آن خواستار بلندی درجه بودم.

پس کمی مال و ثروت مرا از امور بلندی که در نظر داشتم (با داشتن قدرت) بازداشت. بر من آشکار شد که همه خوبیها شاخه، و ثروت ریشه می باشد (۲).

چون این اشعار به آنان رسید، بدو نوشتند که تو در این مورد اشتباه آشکاری کردی و داوریت بر این که ثروت، ریشه و اصل است، شگفت آور می باشد، بلکه حقیقت را وارونه جلوه داده و خوب هم از عهده بر آمدی، ابن میثم (ره) در پاسخشان، این اشعار را که از یکی از شاعران پیشین است، نوشت.

قومی ناآگاهانه گفتند شخصیت مرد جز به عقل و علمش نمی باشد، پس من گفتار مردی حکیم را گفتم که شخصیت مرد جز به پولش نمی باشد هر که

ص: ۲۱

۱- ۵) خواجه علاء الدین صاحب الدین عطا ملک بن بهاء الدین محمد بن محمد جوینی در گذشته به سال ۶۸۱. روضات الجنات، جلد ۷، صفحه ۲۱۶.

۲- ۶) طلبت فنون العلم ابغی بها العلی فقصرنی عما سموت به القل تبین لی انّ المحاسن کلها فروع و انّ المال فیها هو الاصل

را پولی نیست همسرش را بدو التفاتی نیست (۱).

آن گاه چون بر شارح (ره) روشن شد که نامه نگاریها تشنه را سیراب و بیمار را درمان نمی کند، به منظور زیارت امامان معصوم علیهم السلام و اقامه دلیل بر طعنه زنان به عراق رو آورد.

پس از رسیدن به آن مشاهده بلند مرتبه، لباسهای کهنه و خشن پوشید و به صورت ژنده پوشان در آمد، آفرینش اولیه (قیافه نخستین) خود را طرد کرد و کوچک شمرد و به یکی از مدارس عراق که پر از دانشمندان و استادان زبر دست بود، وارد شد و بر آنان سلام کرد، بعضی از آنها با کمال بی اعتنایی و سنگینی جواب سلامش را دادند. آن گاه ابن میثم (عطر الله مرقده) در کفشکن نشست و هیچ یک از آنان بدو توجهی نکردند و آنچه لازمه احترام بود بجا نیاوردند، پس در اثنای بحث و گفت و گو مسأله ای سخت و دقیق مطرح شد که فهم حضار در آن ناتوان گردید و گامهایشان لغزید، ابن میثم (ره) نه پاسخ در کمال خوبی و دقت بیان فرمود، یکی از آنان به مسخره و زورگویی به او گفت: فکر می کنم دانشجو هستی! پس از آن غذا آوردند ولی با او هم غذا نشدند و کمی غذا جداگانه بدو دادند و خود همگی بر سر خوان بنشستند، چون مجلس سپری شد، ابن میثم برخاست و آنجا را ترک گفت.

روز دوم نزد آنان برگشت در حالی که لباسهای فاخر با آستینهای فراخ و عمامه ای بزرگ پوشیده و قیافه ای شگفت آور و زیبا داشت چون به آنها نزدیک شد سلام کرد به منظور تعظیم او بپا خاستند و از او استقبال کردند و

ص: ۲۲

۱- ۷) قد قال قوم بغیر علم ما المرء إلا باکبریه فقلت قول امرئ حکیم ما المرء الا بدرهمیه من لم یکن درهم لدیه لم تلتفت عرسه الیه در جلد هفتم روضات الجنات، صفحه ۲۱۸-۲۱۷ [۱] مصراع دوم از بیت اول را عین مجالس المؤمنین [۲] نقل کرده ولی در جلد هشتم ریحانه الادب صفحه ۲۴۲ [۳] پس از نقل این داستان شعر را آورده و مصراع دوم از بیت اول را: ما المرء الا باصغریه ضبط کرده است، و اگر چنین باشد منظور از اصغریه چنان که در فرائد الادب (المنجد) آمده است، قلب و زبان می باشد ولی اهل ذوق می دانند که اکبریه به معنای عقل و علم که در متن آمده است صحیح تر است، چنان که (جرفادقانی) هم در کتاب علمای بزرگ شیعه از کلینی تا خمینی پس از نقل این داستان اکبریه را به معنای عقل و علم گرفته است. م.

بسیار با او خوشرفتاری نمودند و در احترام و بزرگداشت او کوشیدند و او را در بالای مجلس که پر از دانشمندان و محققان و نکته‌سنجان بزرگ بود نشاندهند چون به بحث و گفت و گو آغاز کردند با آنان سخن گفت سخنانی نادرست که شرعا و عقلا- موجه نبود، علمای حاضر در مجلس سخنان نادرست او را با آفرین گفتن و پذیرش و اعتراف محترمانه برخورد کردند، چون غذا حاضر شد نسبت به او احترامات فراوانی کردند.

ابن میثم (ره) به عنوان اعتراض بر آن بزرگان، آستین خود را در آن غذا افکند و گفت: بخور ای آستین من! حضار که آن رفتار و حالت شگفت آور را مشاهده کردند، امری شگفت آور تلقی کردند و توضیح آن رفتار را از او خواستند.

ابن میثم (ره) پاسخ داد که شما این غذاهای خوب و لذیذ را برای آستینهای فراخ من آوردید نه برای نفس قدسی و والای من و گرنه من همان رفیق دیروز شمایم، و با آن که دیروز با قیافه فقرا و اخلاق علما نزد شما آمدم مورد احترام واقع نشدم، و امروز با لباس جباران پیش شما آمدم و چون جاهلان سخن گفتم، شما نادانی را بر علم، و ثروت را بر فقر ترجیح دادید، من صاحب همان اشعاری هستم که در مورد اصل بودن ثروت و فرع بودن کمال نوشتم و برای شما فرستادم و شما آن را تخطئه کردید و پنداشتید که عکس آن درست است. جمع حاضر اقرار کردند که در تخطئه ابن میثم به خطا رفته و از کار خودشان و تقصیری که نسبت به او روا داشتند، پوزش خواستند (۱).

ص: ۲۳

۱-۸) با توجه به روایات فراوانی که در نکوهش حبّ جاه و مقام از طریق اهل بیت علیهم السلام رسیده که به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد، علما از آن دوری می جستند و آن را سبب تباهی دنیا و آخرت می دانستند. (الف) قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): ما ذئبان ضاریان ارسلا فی زریبه غنم باکثر فسادا من حبّ الجاه و المال فی دین الرجل المسلم. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: فساد و تباهی که حبّ جاه و مال در دین مرد مسلمان ایجاد می کند بیشتر از دو گرگ گرسنه ای است که بر آغل گوسفندی حمله ور شوند. (ب) قال رسول الله: ملعون من ترأس، ملعون من همّ بها، ملعون من حدّث بها نفسه. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: مورد لعنت خداست هر که ریاست خواهد، و ملعون است هر که برای آن بکوشد، مورد نفرین خداست هر که با خود در باره آن سخن گوید چون این داستان در کتاب آمده است به منظور حفظ امانت ناگزیر ترجمه شد اما خوانندگان محترم باید توجه داشته باشند که این قصه به شوخی و مزاح شبیه تر است تا حقیقت، زیرا شأن علما بویژه علمای عراق که خود معلّم اخلاق بودند والاتر از آن است که با چنان علامه بزرگواری چنین رفتار و برخوردی داشته باشند، به اعتقاد من این قصه ساختگی است یا بر سیل مزاح اتفاق افتاده است و به احتمال قوی، دانشمندانی که به روایات ابن میثم آشنایی داشتند و با او مکاتبه می نمودند، همان روز اول ورود به جلسه درس او را با همان لباسهای ژنده شناختند و عمدا تجاهل کردند تا عکس العمل او را مشاهده کنند و لذا دوّمین روز که با لباسهای فاخر و گرانبها آمد احترامش کردند و اشکالات بیموردی که بر استاد گرفت بجا تلقی کردند و بر او آفرینها گفتند، این رفتار خود قرینه و شاهدهی بر مدّعی حقیر است که قصد مطایبه داشتند و گرنه ممکن نیست علمای بزرگ حوزه علمیه نجف، شخص ناشناسی را به خاطر داشتن لباسهای فاخر آن همه تجلیل و احترام کنند و در برابر سخنان نادرست و غیر منطقی او به اعجاب آیند و بر او آفرین گویند. بی تردید رفتار و برخورد استاد حوزه درس که از اکابر علما بوده و شاگردانش که همه از فضلا بوده اند جنبه مطایبه داشته است م..

ابن میثم کتابهای برجسته و رسایل ارزشمندی دارد که چشم روزگار مانند آنها را ندیده و هیچ یک از بزرگان نظیر آن را فراهم نیاورده است، از جمله ۱- شرح نهج البلاغه است که سزاوار است که با خامه نور بر حدقه دیدگان نوشته شود، نه با مرکب بر اوراق کاغذ، این شرح چند جلد است (شرح کبیر)، ۲- دیگری شرح صغیر نهج البلاغه است که براستی بسیار خوب و سودمند می باشد و آن را در حدود سال هزار و هشتاد و یک، دیدم ۳- کتاب «الاستغاثه فی بدع الثلاثه» کتابی است که نظیری ندارد. ۴- کتاب شرح اشارات، که اشارات استاد دانشمندش پیشوای حکیمان، رهبر دانشمندان، شیخ سعید شیخ علی بن سلیمان بحرانی است که در کمال دقت و استواری می باشد و بر اساس قواعد حکمای الهی نوشته شده است و کتاب «القواعد فی علم الکلام» از اوست، و مقصود از آن، کتاب دیگرش می باشد که نامش «قواعد المرام» است و از آن نسخه ای قدیمی در اختیار ماست، نویسنده در ماه ربیع الاول سال ۶۷۶ آن را به پایان رسانده است.

گفته است: از آثار اوست ۵- کتاب «المعراج السّماوی» ۶- کتاب «البحر الخضم» ۷- رساله ای در وحی و الهام، و از یکی از افراد مورد اطمینان شنیدم که ابن میثم را شرح متوسطی بر نهج البلاغه می باشد.

در گذشت ابن میثم

بنابه نقل شیخ بهایی (ره) در جلد سوم کشکول، ابن میثم در سال

هفتصد و شصت و نه در گذشته (۱) است. پایان نقل سخن شیخ بها که مورد نظر بود.

ناشر گوید: از تصنیفات ابن میثم (ره) شرح صد کلمه امیر مؤمنان علیه السلام است که در پیش من بود و در حوادثی که بر من رفت، از کفم برفت، و بنا بر نقل استاد دانشمند شیخ علی بن محمد بن حسن بن شهید ثانی در کتاب در المنثور ابن میثم کتابی به نام «النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه» دارد، این دانشمند گوید: شیخ میثم بحرانی در کتاب «النجاه فی القیامه» گفته است: اهل لغت لفظ «اولی به تصرف» را جز در باره کسی که تدبیر و چاره کاری را می کند اطلاق نمی نمایند، تا آخر نقل او.

بنابه نقل یکی از اساتید محقق ما از دانشمندان اخیر برای ابن میثم کتابی به نام «استقصاء النظر فی امامه الاثمه الاثنی عشر، وجود دارد. پس آنچه شیخ یاد شده ما یاد کرده و کتاب «الاستغاثه» را به شیخ مشار الیه نسبت داده اشتباهی است که از بعضی متقدمان پیروی کرده لیکن بر اساس سخنی که از او مطلع شدم، از این سخن برگشته و شاگرد دانشمندش شیخ عبد الله بن صالح بحرانی (ره) بدان تصریح کرده است.

کتاب یاد شده چنان که هر دو بدان تصریح کرده اند، از آن یکی از علمای شیعه کوفی است او علی بن احمد ابو القاسم، اهل کوفه می باشد و نام

ص: ۲۵

۱- ۹) در لؤلؤه البحرين طبع بمبئی صفحه ۲۲۹ و روضات الجنّات ۴: ۱۴۳ و قصص العلماء ۳۲۳ همه به تصریح خودشان به نقل از مجلد ثالث از کشکول بهایی، وفات ابن میثم را ۶۷۹ نوشته اند و نیز در کشکول چاپ مصر صفحه ۲۶۶ و چاپ تهران صفحه ۲۸۹ تاریخ فوت ایشان را به رقم هندسی (نه با کلمات صریح) ۶۷۹ ثبت کرده اند ولی در کشف المحجوب و الاستار عن اسماء الکتب و الاسفار صفحه ۳۵۷ و ۳۵۸ تحت عنوان شرح نهج البلاغه وفات ابن میثم را به نقل از کشکول سال (تسع و تسعين و ستمائة) نوشته و منشأ اختلاف تصحیف سبعین به تسعین یا عکس آن است که نظایرش در تاریخ فراوان است و بنا به نقل حاج خلیفه در کشف الظنون [۱] در عنوان نهج البلاغه که گوید: و من شروحه شرح لهیثم بن علی بن هیثم الهجرانی (المیثم بن علی بن میثم البحرانی) فرغ من تلخیص و اختصاره فی آخر شوال سنه احدی و ثمانین و ستمائة و اگر در نسخه های چاپی کشف الظنون [۲] چاپ لندن یا اسلامبول که در این مورد بکلی با هم مطابقند سهوی از ناسخ یا طابع روی نداده باشد ابن میثم در سال ششصد و هشتاد و یک که سال اتمام آن شرح دیگر اوست که حاجی خلیفه دیده بوده زنده بنا بر این تاریخ ۶۷۹ برای سال وفات او طبیعه باطل و گمان به درستی روایت کشف الظنون [۳] می رود که تاریخ فوت او را ۶۹۹ نوشته و احتمالاً مصحف بودن سبعین از تسعین نه عکس آن قوت خواهد گرفت و الله اعلم - یاد داشتهای قزوینی ترجمه ایرج افشار، جلد ۷ و ۸ صفحات ۷۳ تا ۷۵ م.

این کتاب «البدع المحدثه» می باشد.

نجاشی آن کتاب را در زمره کتابهای ابن میثم یاد کرده است لیکن آنچه در زبان مردم شهرت دارد همان اسم اول است یعنی «الاستغاثه فی بدع الثلاثه» و منسوب به شیخ میثم می باشد، و بر هر که سلیقه و لهجه و روش شیخ میثم را در تألیف شناخته باشد، پوشیده نیست که کتاب یاد شده «البدع المحدثه» بر این لهجه جاری نیست و بیرون از آن لجه هم نمی باشد.

اما آنچه در مورد شرح صغیر یاد کردیم، آن کتاب در اختیار من بود و در یک حادثه ای که برای کتابهایم روی داده، از دست رفت و شرح کبیر برایم باقی ماند یکی از علما در حواشیی که بر خلاصه دارد گفته است: میثم هر جا یافت شود به کسر (میم) می باشد جز میثم بحرانی که به فتح میم است. قبر شیخ یاد شده اکنون در بلاد ما یعنی در بحرین در قریه «هلتا» از یکی از سه روستای «ماخوذ» که قبلاً ذکر شد، می باشد و قبر جدش میثم در قریه «دونج» است و آرامگاه استاد ما شیخ سلمان بن عبد الله بحرانی صاحب رساله یاد شده در نزدیکی اوست، زیرا او از روستای «دونج» است چنان که ذکر آن در صدر اجازه، هنگام شرح حال او آمد، و بعضی نقل کرده اند که قبرش در نواحی عراق است و قول اول مشهورتر می باشد.

شاگردان ابن میثم

جمعی از اصحاب حدیث از آن جمله سید بزرگوار سید عبد الکریم بن سید احمد بن طاوس از او روایت می کند تا این که می گوید: از شاگردان ابن میثم، شیخ سعید الدین محمد بن جهم اسدی حلّی است، سخن صاحب لؤلؤه البحرین در باره این مرد تمام شد.

صاحب کتاب مجمع البحرین در ماده مثم او را یاد کرده و گفته است: میثم بن علی بن میثم بحرانی شیخی راستگو، مورد اطمینان و تصنیفاتی دارد از آن جمله شرح نهج البلاغه است که شرحی بی نظیر می باشد، و کتاب «القواعد فی اصول الدین» و نیز «استقصاء النظر فی امامه الائمه الاثنی عشر»

که نظیر آن تألیف نشده از اوست.

کتاب «الاستغاثه فی بدع الثلاثه» که برآستی نیکوست، از ابن میثم می باشد رساله ای هم در آداب بحث دارد.

ابن میثم در فقه استاد خواجه نصیر الدین طوسی بوده و نشست و بحثی با شیخ نجم الدین (ره) داشته است و استاد ما (ابو السعادات) به دانشمندی ابن میثم اعتراف کرده است.

پیش از این از سخن صاحب کتاب «اللؤلؤه» دانستی که نسبت دادن کتاب «الاستغاثه» به ابن میثم نادرست است، و اشتباه بودنش در پیش ما یقینی است، به دلیل مطلبی که در ذیل شرح حال مصنف واقعی آن کتاب یعنی «علی بن احمد بن موسی الرضا الموسوی» توضیح دادیم، به آنجا مراجعه شود.

امّا جلسه مباحثه ابن میثم با محقق حلی (ره) گویا از مجالس والای او بوده که در بیان صاحب کتاب مجالس المؤمنین روشن شد.

در توضیح این مطلب که گفتیم صاحب مجمع البحرین اشتباه کرده و این اسم را از ماده «مثم» گرفته است، باید بگوییم که دلیل ما آن است که اهل لغت متفقا آن را در ماده «وثم» نه «یشم» و «مثم» ذکر کرده اند، بنا بر این یای میثم در اصل واو بوده که به مناسبت کسره حرف پیش از آن به «ی» تبدیل شده، و اگر حرف پیش از واو مفتوح می بود قطعا «موثم» تلفظ می شد نه میثم. و در همان کتاب در ذیل شرح حال میثم تمار که از حاملان اسرار بوده، آمده است.

میثم به کسر میم و سکون (ی) می باشد، و بعضی به فتح (م) گفته اند که شاید اشتباه باشد.

از تمام آنچه یاد شد این مطلب نیز آشکار گردید که شرح کسی که سخنی از حاشیه ابن میثم نقل کرده است دلیلی ندارد و به نقل او نتوان اعتماد کرد، آری صاحب قاموس در ماده «وثم» تنها گفته است: میثم اسم است و چیزی بر آن نیفزوده است، و از ضبط این واژه نیز خاموش مانده، این سکوت یا به خاطر اعتماد به آن است که مکسور بودن میم میثم معروف است یا بدین سبب است که احتمال کسر و فتح هر دو در آن می رود و نیز گفته است

میثم در لغت عرب معنایی اصلی ندارد اگر چه به عقیده ما ظاهراً اسم آلت از «وِثْم» به معنای کوبیدن است چنان که میسم با «سین» بر وزن مفعول و از «وسم» به معنای داغ کردن و مانند آن است و اصل آن میم نیز، واو می باشد به قرینه این که جمع آن مواسم است.

ناشر گوید: چون این شرح حال جامعترین شرح حال شارح (ره) بوده، محدث قمی (ره) در شرح زندگی این عالم در کتاب «الکنی و الالقاب» خود به خلاصه ای از آن بسنده کرده و در صفحه (۴۱۹) گفته است: «کمال الدین میثم بن علی... عالمی ربّانی و فیلسوفی استاد و پژوهشگر و حکیمی الهی و نکته سنج جامع علوم عقلی و نقلی استاد دانشمندان بزرگ صاحب شرحهایی بر نهج البلاغه می باشد. ابن میثم از خواجه نصیر طوسی و شیخ کمال الدین علی بن سلیمان بن بحرانی، روایت نقل می کند. و آیه الله علامه و سید عبد الکریم بن طاوس از او روایت می کنند، نقل شده که خواجه نصیر در فقه نزد ابن میثم شاگردی کرده و او متقابلاً از خواجه حکمت آموخته است.

ابن میثم در سال ۶۷۹ (خعت) (۱) وفات کرده و آرامگاهش در «هلتا» از روستاهای ماحوز می باشد و از بعضی علما نقل شده که هر کجا «میثم» یافت شود به کسر میم است جز میثم بحرانی که به فتح میم است و خدای متعال عالم به حقیقت است.

شیخ سلیمان بحرانی در حالات ابن میثم رساله ای نوشته و آن را «السّیّلافه البهیّه» نامیده است، امّا کتاب «القواعد» در حاشیه منتخب طریحی چاپ بمبئی سال ۱۳۳۱ به چاپ رسیده است.

سخنی پیرامون این شرح

آن جا که قبلاً در سخنان دانشمندان به نام این شرح اشاره رفت، نام این کتاب «شرح المأه کلمه» می باشد، و من در کتب رجال و شرح حالها و نه

ص: ۲۸

۱ - ۱۰) خعت به حروف ابجد ۶۷۹ می شود، چون حرف (۶۰۰ خ) و حرف (۷۰ ع) و حرف (۹ ط) است و جمع آن ۶۷۹ می باشد، و حق آن است که ابن میثم (ره) در بحرین در گذشته است. م.

در شرح حاضر بر اسمی جز این مطلع نشدم لیکن سید بزرگوار سید اعجاز الدین حسین نیشابوری کنتوری (ره) در کتاب «کشف الحجب و الاستار عن اسامی الکتب و الاسفار» در حرف شین نسخه چاپی صفحه ۳۴۹ چنین گفته است: «شرح سخن امیر مؤمنان (علیه السلام) به نام صد کلمه از شیخ کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی شارح نهج البلاغه می باشد و اسم آن منهاج العارفين است». و در حرف (م) صفحه ۵۶۶ گفته است: «منهاج العارفين در شرح کلام امیر مؤمنان (علیه السلام) به نام صد کلمه از شیخ میثم شارح نهج البلاغه می باشد».

گویا این اسم بعد بر روی کتاب نهاده شده یعنی ابن میثم شرح خود را به این اسم نامیده است لیکن چون شرح مطالبی بلند و بحثهایی مهم و فوایدی بسیار فراوان از مطالب عرفانی در بر دارد دانشمندی که از آن استفاده کرده اند، آن را «منهاج العارفين» نامیده اند.

اما من شخصی را که کتاب برای او تألیف شده، یعنی وزیر «شهاب الدین مسعود بن گرشاسب» که شارح، این شرح را به خاطر او نوشته و بدو هدیه کرده است، نشناختم چون در کتابهایی که در اختیار من بود مطلبی که مرا به شناخت احوال او راهنمایی کند چیزی نیافتم.

نسخه های موجود در زمان چاپ کتاب و رمزهای مربوط به آنها چهار نسخه از این شرح در وقت چاپ پیش من بود که سه نسخه از آن خودم و موجود در کتابخانه ام بود و یک نسخه آن از کتابهای کتابخانه دانشگاه تهران و از کتابهایی بود که استاد «سید محمد مشکات» به این کتابخانه هدیه کرده بود، تاریخ این نسخه چنین است، «از نوشتن این نسخه در ماه جمادی الآخری سال هزار و سیصد و سه هجری قمری فراغت یافتم» این نسخه در کتابخانه یاد شده ثبت و ضبط و فهرست شده است. به فهرست کتابخانه مجلد دوم تألیف علی نقی منزوی صفحه ۲۸۵-۲۸۶، به عنوان «منهاج العارفين» شماره ۱۷۴ مراجعه فرمایید. و با اجازه استاد که بدان اشاره رفت نزد من بود، که از نامبرده فراوان سپاسگزارم، رمز این نسخه حرف «د» می باشد.

نسخه ای که چاپ این کتاب بر اساس آن می باشد، همان نسخه ای

است که عکس صفحه اول و آخر آن و عکس پشتش را در اختیار خوانندگان قرار داده ایم و به دست حسن بن محمد بن علی بن مشرف العیثانی استنساخ شده و تاریخ آن ماه ربیع الاول سال ۷۷۰ می باشد، در صورت تمایل به عکس آن دو صفحه مراجعه فرمایید، چون این نسخه قدیمترین نسخه های یاد شده و محکمترین و درست ترین آنها بود، اساس کار خود را بر آن قرار دادیم، چنان که اهل فن با مراجعه به عکس صفحه ها به این حقیقت اعتراف خواهند کرد.

رمز این نسخه را حرف (ا) و حرف (ب) و (ج) را رمز دو نسخه دیگر قرار دادیم و دیگر نیازی به ذکر ویژگیهای آن دو نسخه نمی باشد جز این که نسخه (الف) عالیترین نسخه و نسخه (د) پست ترین نسخه هاست و دو نسخه باقی یعنی دو نسخه (ب) و (ج) در خوبی و بدی متوسط میان آن دو می باشد.

حسن اتفاق!

دوست دانشمند و بزرگوار میرزا جعفر سلطان قرایی (دام بقاؤه) نامه ای به من نوشت: از پیش آمدهای خوب که یکی از مصداق های این گفته است که نامها از آسمان فرود می آید (۱)، این عبارت فارسی است، که مجموع اعداد حروف آن، تاریخ چاپ این کتاب می باشد، آن عبارت این است:

«شرح ابن میثم چاپ سید جلال الدین (۲)» درود بر هر که از هدایت پیروی کند نوشتن این کتاب در شب بیست و هفتم محرم الحرام سال ۱۳۹۰ مطابق با پانزدهم فروردین ۱۳۴۹ پایان یافت.

میر جلال الدین حسینی ارموی محدث

ص: ۳۰

۱- ۱۱) الاسماء تنزل من السماء.

۲- ۱۲) این عبارت به حروف ابجد با توضیح ذیل معادل ۱۳۹۰ می شود، ش-ر-ح-ا-ب-ن-م-ی-ث-م-ج-ا-ب-س-ی-د- (۳۰۰-۲۰۰-۸-۱-۲-۵۰-۴۰-۱۰) (۵۰۰-۴۰-۳-۱-۲-۶۰-۱۰) (۴) ج-ل-ا-ل-ا-ل-د-ی-ن م (۳۰-۱-۳۰-۳) (۳۰-۱-۴-۳۰-۱-۱۰-۵۰) ۱۳۹۰ ۹۵+۶۸+۶۱۶+۶۱۱..

بسم الله الرحمن الرحيم بار خدایا، ای صاحب شکوه و بخشش، ای همیشه زنده، ای قدوس، ای سلام، ای سر چشمه و کان سخا، ای خدایی که هدف و مرجع هر موجودی، ای نور بخش همهٔ نورها و دانای رازهای نهان.

تو را بر نعمتهای گسترده و بخشش که از مهربانیت نشأت می گیرد، می ستایم. نه ستایشی که به منظور جبران عنایت و احسان تو باشد بلکه برای فروتنی در برابر عزّت و سلطنت تو را می ستایم نه به خاطر بزرگ خویشتنی در برابر نعمتهایت بلکه به قصد خضوع و کرنش در برابر مقام والا-یت. تو را می ستایم و با کلمه «لا-اله» وجودم را از هر معبودی تهی می سازم و آن را به «الا-انت» و آنچه تو شایسته ای می آریم، و آن را با گواهی به بندگی و رسالت محمد صلی الله علیه و آله، به کمال می رسانم، پیامبری که زنگ دلها را جلا داد، و گنجینه های غیب را گشود، و پس از آن که تاریکی جهل دیدگان خرد را پوشانده بود، مشعل هدایت را بر افروخت، و بعد از آن که راهنما، گمراه، و راهنمایی شده دچار سرگشتگی شده بود نشانه های روشن را بر افراشت.

بار پروردگارا از تو می خواهم که بهترین درودهایت را بدو هدیه فرمایی و عالیتین برکتها را به او ببخشی، و کاملترین و بهترین و فراوانترین بهره ها را برای خاندان و جانشینان هدایت یافته اش قرار دهی، از تو می خواهم که دلم را با انوار تابان هدایت منور سازی و با دیدهٔ لطف خود به من نظر فرمایی، همانا تو بسیار بخشاینده ای.

اما بعد، چون کاملترین خوشبختیها و مهمترین و والاترین درجات، رسیدن به ذات یگانه حق و دست یابی به جایگاه صدق می باشد، آن جا که دیدگان بصیرت در برابر آن تابشها، خیره و باطل می شود، و دلها در آن بیابانهای سوزان و تفتیده بر افروخته می گردد.

مولا و امامان، سرور اوصیا، امیر مؤمنان علی بن ابی طالب (علیه السلام) که دارای

نشانه های روشن و کرامت‌های بلند می باشد، از شخصیت‌هایی است که به بلندترین درجات یاد شده بالا رفته و به روشنترین و والاترین آن مقامات فایز گشته است تا آنجا که سرچشمه های حکمت و دانش بر زبان مقدّسش جاری شده و شرح و بیان حقیقت از افق استدلالش درخشیده است، در نتیجه، نشانه های درخشان حق از وادی کمالش آشکار شده است، و آیات تابانش، کمال نیروی قدسی او را ظاهر کرده است، تا آنجا که گروهی به سبب دیدن آن آیات به وسیله او کافر شده و پنداشته اند که او خدای آسمانها و زمین است، و گروه دیگری بر اثر دشمنی بر او از روی ستم و حسد از دین بیرون شدند، و در آن کتاب همه اعمال خود را حاضر بینند و پروردگارت به کسی ستم نکند (۱) از جمله حکمت‌های رسا و آفتاب‌های درخشان آن حضرت، یک صد کلمه ای است که حکمت و اندرزهای لطیف را در بر دارد و ابو عثمان عمرو بن جاحظ از میان کلمات امام (علیه السلام) برگزیده است. جاحظ از کسانی است که هر دو فضیلت، یعنی دانش و ادب را در خود گرد آورده است، و چنین داوری کرده که هر یک از این صد کلمه، یک‌هزار نوع از محسنات سخن عرب را داراست.

این صد کلمه را به خاطر برتر و ممتاز بودن از دیگر کلمات حکمت آمیز حضرت، برگزیده است بلکه به این سبب آنها را انتخاب کرده که علاوه بر فصاحت از اختصار نیز برخوردار می باشد.

آن گاه پیوند و ارتباط من با مجلس صاحب معظّم بزرگ وزیران جهان، دانشمند دادگر، صاحب نفس ملکوتی، و ریاست بشری، شهاب الدین و الدین، مسعود پسر گرشاسف (۲)، اتفاق افتاد، خدای شکوهش را دو چندان و اقبالش را پر دوام گرداند، پس او را در سلک روحانیان یافتم در حالی که از ماده و مادّیات روی بر تافته و به سوی قبله حقیقی شتافته، و با نیروی عقلانیش رازهای مباحث یقینی را دریافته است مفیدترین همنشینان در نزد او کسی است که استوار سخن گوید، و گرامی ترین آنان پیش او کسی است که در دانشی با او بحث و گفت و گو کند، دوست می داشتم که به پیشگاه والایش هدیه ای تقدیم دارم، که عبارت از، کنار زدن رموز و پرده های بعضی از آن کلمات بود و آنچه از گنجینه های گرانبهای دانش در آن نهفته بود آشکار سازم، و با اعتصام به خدا بدان شروع

ص: ۳۶

۱- ۱) «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ» - کهف (۱۸) آیه ۴۹. [۱]

۲- ۲) در مآخذ نام او را نیافتیم.

کردم، و از هر که بر لغزش و خطای من آگاه شود می خواهم که پوزش مرا بپذیرد و بر من خرده نگیرد چه علاوه بر این که استعدادم از دریافت این مقام عاجز است در حال حاضر شرایط و احوالم بر وفق مراد نمی باشد، و راهنمایی به راه راست با خداست (۱) او مرا بس است و خدا بهترین وکیل است.

ص: ۳۷

۱-۳) سورة نحل، آیه ۸.

بخش اول: در مقدماتی است که برای اثبات مقصود قبلا باید ذکر شود

اشاره

در مقدماتی است که برای اثبات مقصود قبلا باید ذکر شود

ص: ۳۹

در نفس حیوانی و متعلقات آن می باشد

و در آن بحثهایی است

بحث نخست تحقیق در باره نفس حیوانی و گفتاری مختصر در دلیل موجود بودن آن است.

گاهی آمادگی ترکیب عناصر چهارگانه در کمال، به درجه ای برتر از ترکیب معدن و گیاه می رسد چنانکه آن را در جای مناسب خود دانسته ای، در این هنگام عناصر اربعه کمالی برتر از کمال معدن را می پذیرد که همان نفس حیوانی می باشد، و تعریف آن این است که نفس حیوانی نخستین کمال (۱) جسم طبیعی آلی است که حس و حرکت می پذیرد.

در تعریف نفس حیوانی قید طبیعی را آورده تا از کمال جسم مصنوعی بپرهیزد، و ذکر قید اول به منظور پرهیز از کمال دوم است، چون علم و غیر آن، و با قید «آلی» از صورت عناصر پرهیز کرد.

-دلیل موجود بودن نفس حیوانی- دانشمندان گفته اند: در عضو فلج و بی حس نیروی نفسانی موجود است، چون عناصری که برای جدا شدن از یکدیگر در ستیزند، پیش از ترکیب شدن جز با نیروی قهری با هم جمع نمی شوند، این حالت با ترکیب و پیامدهای آن مغایرت دارد، چون نفس حیوانی در مرتبه ای بعد از ترکیب عناصر است و تأخر رتبی دارد، حال این نیروی قاهر یا نیروی حس و حرکت است، و آن در عضو فلج وجود ندارد پس این فرض نادرست است. یا نیروی قاهر، قوه تغذیه است و آن هم باطل است زیرا گاهی با بودن حالت حیوانی نیروی غذایی باطل می شود، و آن گهی قوه غذایی در گیاه نیز وجود دارد، پس اگر قوه غذایی مهیای پذیرش حس و حرکت باشد البته گیاه هم استعداد آن دو را خواهد داشت، یا نیروی قاهر مغایر با دو قسم یاد شده است «یعنی نه نیروی حس و حرکت است و

ص: ۴۰

۱- ۱) کمال جنس است و شامل همه کمالات اولی و ثانوی موجودات مجرد و مادی می شود، با قید طبیعی کمالاتی که در اجسام ساخته دست بشر مانند، اتوموبیل، هواپیما، وجود دارد خارج می شود، و با ذکر قید (آلی) کمالاتی که در جسم معدنی بر اثر ترکیب و مزاج پدید می آید، بیرون می رود، شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری صفحات ۲۸۷-۲۸۵. [۱] م.

نه نیروی غذایی» در این صورت مقصود ما حاصل می شود.

چون نفس حیوانی پس از آنی که نیروی نباتی را شامل است، اختصاص به دو نیرو دارد یکی نیروی ادراک کننده و دیگری نیروی حرکت دهنده است، و چون ادراکات هم به درونی و برونی تقسیم می شود، برای، بحث از ماهیت ادراک و انواع چیزهایی که درک کننده اند ضروری است.

بحث دوم در ماهیت ادراک است

دریافتن چیزی آن است که حقیقت آن شیء نزد دریافت کننده مجسم شود تا به وسیله قوه مدرکه مشاهده شود (۱)، و مقصود از مجسم شدن حقیقت پیش درک کننده، حاضر شدن صورت حقیقت در ذات دریافت کننده است، اگر دریافت آن حقیقت به وسیله ابزاری نباشد یا در ابزار ادراک مجسم شود اگر ادراک به وسیله ابزار باشد.

توضیح مطلب این است که حقایق دریافت شده یا امور کلی هستند یا جزئی کلیات را تنها ذات عقل درک می کند بی آن که ابزاری واسطه باشد، و جزئیات را حواس آدمی دریافت می کند، البته این ادراک با ابزار انجام می شود، و عقل آنها را نه ذاتا بلکه به وسیله ادراکات جزئی که از نیروهای دیگر حاصل می شود (حواس)، دریافت می نماید.

هر یک از حواس را ابزاری است و چون صورت شیء درک شده در ابزار حسی حاصل شد و با آن برخورد کرد و مشاهده نمود، آن مشاهده را احساس و ادراک گویند، و تصویری که در ابزار حس حاصل می شود در واقع همان شیء محسوس است. این که شیء خارجی که تصویرش در ابزار حسی حاصل می شود محسوس نامیده شده از باب مجاز است، چون وسیله به دست آمدن این تصویر می باشد، و علت وسیله بودنش این است که میان تصویر و ابزار حس نسبت وضعی حاصل می شود که اگر آن نسبت نباشد، احساس به دست نمی آید. لذا در صورت نبودن آن نسبت در حس بینایی ما نمی توانیم با حس بینایی آنها را درک کنیم، مانند اجسامی که در دسترس ما نیست و غایب می باشد.

تحقیق در چیستی ادراک و این که ادراک، حاضر شدن تصویر حقیقت در ذات درک کننده یا ابزار اوست، یا امری است که اعم از آن می باشد، دشوار است و نیاز به بحثی

ص: ۴۱

۱-۲) این تعریف، (ادراک) عین عبارت اشارات است و از آن گرفته شده است.

دارد که در اینجا نمی گنجد.

بحث سوم در حواس ظاهری پنجگانه است

اشاره

نخستین حس، لامسه است: این حس نیرویی است که در تمام پوست و گوشت پراکنده است، و هر چه با آن تماس گیرد یا بیبندد، ادراک می کند. و هدف از آن این است که چون موجودات زنده زمینی از عناصر چهارگانه ترکیب شده اند، و استواری حیوان به استواری عناصر و تباهی او به غلبه یافتن عناصر (۱) می باشد، ضروری است که برای حیوان نیروی بساوازی باشد تا به وسیله آن هر چه بر ضرر اوست درک کند و از آن بپرهیزد و آنچه با او سازگار است بطلبد و به آن نزدیک شود.

آنچه با این حس ادراک می شود، صفات و حالات چهارگانه گرم، سرد، خشکی، تری، همچنین، محکمی، نرمی، زبری، ملاست، سنگینی، سبکی می باشد.

یکی از شرایط این ادراک آن است که حالت شی لمس شده مخالف با حالت ادراک باشد، پس یا باید سردتر یا گرمتر از آن باشد، چون اگر همان حالت او را داشته باشد محققاً پوست از آن متأثر نمی شود، همچون تبداری که به سبب گرم بودن مزاج اعضایش گرمای تب خویش را ادراک نمی کند.

دوم حس ذائقه (چشایی): و آن نیرویی است که در عصب گسترده بر روی زبان ترتیب یافته که سومین جفت از اعصابی است که از مغز منشعب می شود. کار این عصب دریافت مزه هاست بدین گونه که این مزه ها با بزاقی که از غدد بزاقی ترشح می کند مخلوط می گردد و پس از برخورد کردن با اجسام طعم آنها ادراک می شود.

لازم است این رطوبت بزاقی ذاتا خالی از مزه و طعم باشد تا شایسته برای این وساطت باشد، و اگر برای آن ذاتا طعمی باشد یا با طعم دیگری مرکب شده باشد، دریافت مزه آن شیء محال خواهد بود. بدین سبب است که وقتی مزه تلخی بر آن بزاق در دهان

ص: ۴۲

۱-۳) با توجه به پیشرفت علوم بویژه علم شیمی موضوع عناصر اربعه که ارسطو اساس طبیعت را بر روی آنها یعنی آب، آتش، خاک، هوا، استوار ساخته بود از رونق افتاد و عناصر شیمیایی فراوانی چون، اکسیژن، هیدروژن، کربن، نیتروژن، گوگرد سولفات آمونیم، الکل، اسید سولفوریک، جوهر شوره (اسید نیتریک) و دهها عنصر دیگر کشف شد اما باید به این حقیقت اعتراف کرد که بازگشت بیشتر عناصر شیمیایی کشف شده به همان چهار عنصر ارسطویی می باشد یعنی عناصر موجود در طبیعت خارج از آن چهار عنصر نیست. اقتباس از کتب مختلف شیمی. م.

بیماران عارض شود، چشیدنهای بیماران راست و درست نیست. به همین دلیل است که بزاق بی طعم آفریده شده، و لزوج و مرطوب خلق شده تا بر اثر گرمای حیوانی زود خشک نشود.

سوم حس شامه (بویایی): و آن نیرویی است که از دو عصب بر آمده که در جلو مغز است و به دو سر پستان شباهت دارد، نشأت می گیرد و همان دو، ابزار بویایی می باشند و به وسیله هوایی که از شیء بودار متأثر می شود بوها را به یکی از این دو صورت ادراک می کند:

۱- از شیء بودار بخاری با همان بو، جدا و با هوا می آمیزد «این بو به حس بویایی می رسد و ادراک می شود». ۲- هوا در اثر مجاورت با آن شیء بودار، آماده پذیرش بویی مانند آن می شود «و حس بویایی درک می کند».

این قول که، بو، از جسم بودار جدا می شود و پس از برخورد با نیروی بویایی ادراک می شود، اشتباه است، چون، بو، عرض است و عرض از جسمی به جسم دیگر منتقل نمی شود، پس چون آن هوای بودار، به طرف بینی برسد به آن دو عصب بر آمده جلو مغز کشانده می شود و آن زوج عصبی از آن بو و چگونگیهایش متأثر می گردد و نیروی بویایی که یاد شد آن را درک می کند. این عمل، ادراک و بویدن آن بو، می باشد.

چهارم حس سامعه (شنوایی): این حس نیرویی است که از مغز به گوش نفوذ کرده است، و همانند پوست روی طبل، در عصبی است که از مغز می روید و به پرده گوش می رسد و بر آن گسترده و کشانده شده است این عصب ابزار نیروی شنوایی است که به وسیله هوا صدا را دریافت می کند، و آن هیأتی است که در هوا حاصل می شود. حصول این هیأت به سبب موجی است که در هوا با حرکت جبری روی می دهد. این موج یا از کوبیدن شدید و از برخورد دو جسم سخت حاصل می شود و هوایی که در بین آن دو جسم است مغلوب و با سختی رها می شود. یا با قدرت، از جا کنده شده و با فشار هوا میان دو جسم جدا از هم داخل می گردد و با این دو عامل هوا به شکل دایره ای موج دار می شود چنان که وقتی در میان آب راکد سنگی انداخته می شود دایره هایی به وجود می آید، این دایره ها در ابتدا کوچک است سپس وسعت می یابد و به تدریج کم می شود تا بکلی محو گردد. و چون این موج به هوایی که در گوش است منتهی گردد آن را به حرکتی با هیأتی مخصوص تحریک می نماید و عصبی که بر پرده صماخ گسترده شده از آن حرکت متأثر می شود، و در آن جا طنینی ایجاد می گردد و نیروی شنوایی با

آن برخورد و ادراک می کند و این ادراک شنوایی نامیده می شود.

گاهی اتفاق می افتد که این موج به جسمی سخت می پیوندد و با شدت به آن برخورد می کند و بر می گردد و به هوای موجود در گوش می پیوندد و عصب شنوایی از آن متأثر می شود و آن را ادراک می کند این حالت در گرمابه ها، کوهها، خانه های گچکاری شده، روی می دهد، و پژواک نامیده می شود.

پنجم حس باصره (بینایی): این حس نیرویی است که در دو عصب میان تهی که از مغز می روید و به هر یک از دو چشم می رسد، نشأت می گیرد و صورتهایی را که در رطوبت جلیدیه به وسیله جسم لطیف نورانی و منعکس می شود، ادراک می کند. این عصب از مغز جدا و در آن دو عصب میان تهی تا چشم جریان دارد و آن جسم، روح بیننده نامیده می شود. و آن ابزار و حامل آن نیروست چنانکه به خواست خدا معلوم خواهد شد.

این عقیده که دیدن به سبب منعکس شدن صورت شیء دیده شده در رطوبت جلیدیه است نظر ارسطو (1) می باشد و دانشمندان بعد از او نیز بر این اعتقادند.

عقیده دیگری نیز در چگونگی دیدن وجود دارد. صاحبان این اعتقاد می گویند از چشم نوری به شکل مخروط خارج می شود که قاعده اش بر روی شیء مورد رؤیت و زاویه یا رأس مخروط متصل به نقطه دید می باشد، این اعتقاد فاسد است و دلایل بسیاری بر بطلان آن هست که در این جا کافی است بدانیم که اگر دیدن چنین حاصل شود، در هنگام وزیدن باد و توقف آن، دیدن مختلف شود. دیگر آن که باید اشیای رنگین را از ورای مانع بهتر از محتوای شیشه های صاف ببینیم، چون شعاع نور در آن جا آسانتر نفوذ می کند، و چون هر دو

ص: ۴۴

۱-۴) ارسطو و پیروانش گویند: دیدن، چاپ شدن صورت شیء دیدنی در رطوبت جلیدیه چشم است که همچون تگرگ شفاف می باشد و چون جسم روشن رنگینی با شرایط خاصی در برابر آن قرار گیرد صورت آن در جلیدیه ظاهر می شود. مانند صورت انسان در آینه، پس به محل برخورد دو عصب می رسد و بعد به حس مشترک و دیدن محقق می گردد. پیروان ارسطو برای اثبات ادعای خود دلایلی آورده اند که به چند دلیل اشاره می شود: (الف) چشم جسمی است نورانی و ثقیل و هر جسمی که چنین باشد صورت اجسام با وجود شرایط خاص در آن چاپ و منعکس می شود، و چشم هم چنین است. (ب) اگر کسی تیز به خورشید نظاره کند و روی برگرداند مدتی عکس خورشید در چشمش وجود دارد و این دلیل انطباق می باشد. (ج) اجسام بزرگ از دور کوچک دیده می شوند چون زاویه دید تنگ است، پس دیدن با خروج شعاع نیست زیرا اگر با خروج شعاع بود نباید دوری و نزدیکی اجسام تفاوتی می داشت. شرح منظومه حکیم سبزواری، ص ۲۸۹، چاپ قم. م.

تالی باطل است مقدّم نیز باطل می باشد. بقیه دلایل بطلان این نظریه در کتابهای مفصل ذکر شده است.

بعد از توضیح مطلب لازم به تذکر است که برای این تصویری که نیروی بینایی می گیرد هفت شرط است:

۱- باید حسّ بینایی از هر عیب و آفت سالم باشد.

۲- میان بیننده و شی دیدنی مانعی نباشد.

۳- میان بیننده و دیده شده نسبت مقابله (روبرو شدن) محقق شود.

۴- چیزی که در برابر حسّ بینایی قرار می گیرد رنگ داشته باشد.

۵- میان بیننده و شیء دیدنی فاصله زیاد نباشد.

۶- میان آن دو نزدیکی بیش از اندازه نباشد. (در این صورت دیدن حاصل نمی شود).

۷- جسمی که باید دیده شود زیاد کوچک نباشد.

چون همه شرایط یاد شده حاصل شد، ابزار حس آماده می شود تا شیء دیدنی در آن حاصل شود، یعنی صورتی در حسّ بینایی پدید می آید که تصویر و عکس شیء دیدنی است جز این که میان صورت و اصل آن شیء تفاوتی وجود دارد، آن تفاوت این است که در آن جا نیروی ادراک کننده هست ولی در تصویری که در آینه می افتد چنان نیرویی وجود ندارد، بنا بر این وقتی حسّ بینایی آن صورت منعکس شده را درک می کند دیدن نامیده می شود.

در میان نیروهای پنجگانه (۱) ظاهری حسّ چشایی و بساوی برای موجودات زنده مهمتر است و گاهی بعضی از حیوانات و موجودات جان دار باقی حواس را ندارند.

باید بدانی که این نیروهای پنجگانه دارای دو حکم کلی هستند:

۱- این نیروهای بیشتر از پنج عدد نیستند به این دلیل که طبیعت از درجه ای به درجه بالاتر منتقل نمی شود مگر این که تمام آن درجه در طبیعت به کمال خود برسد، پس اگر در عالم آفرینش حسّ دیگری می بود آدمی به آن دست می یافت و چون انسان به آن دست نیافته

ص: ۴۵

۱- ۵) حواسّ ظاهری آدمی منحصر به همین پنج حسّ نمی باشد و حواس دیگری چون حسّ جهت یابی و حسّ ششم ثابت شده است که باید برای اطلاع بیشتر به کتب فیزیک، مراجعه کرد. م.

است برای ما علم حاصل می شود که ممکن نیست حسی غیر از حواس یاد شده وجود داشته باشد. ۲- خواب و بیداری، و حقیقت آن دو این است که جرم لطیفی که برای نیروهای نفسانی به نام روح نفسانی حاصل می شود چنانکه بعد از این خواهی دانست، هر گاه بر حواس ظاهری بریزد ادراکات ظاهری حاصل می شود که آن را بیداری گویند.

اگر ادراکات در روح نفسانی وارد نشود یا بعد از وارد شدن به آن از آن جا برگردد، حواس ظاهری از کار می مانند، این از کار افتادگی، همان خواب می باشد.

باید بدانی که بر گشتن ادراکات پس از وارد شدن در روح نفسانی، و وارد نشدن آنها گاهی هر یکی از آنها طبیعی است و گاهی غیر طبیعی، بازگشت طبیعی یا با پیروی از غیر خود می باشد چنان که هر گاه روح حیوانی که آن را نیز خواهی شناخت، به درون بر گردد تا غذا را بپزد و روح نفسانی در مرحله نخست- از آن تبعیت و پیروی کند همان طور که جوهر روح در بیداری تحلیل می رود پس به درون برای جانین ساختن غذای هضم شده بر می گردد.

دوم- بازگشت غیر طبیعی است، مثل این که طبیعت برای پختن بیماری روی بیاورد، و روح نفسانی آن را دنبال کند.

سوم- وارد نشدن طبیعی ادراکات است، بدین گونه که روح خود اندک باشد و در مغز چیزی از آن باقی نماند و چیزی از آن به ابزار نیروهای ظاهری نرسد.

چهارم- وارد نشدن غیر طبیعی است، و آن گاهی بر اثر آفتی است که بر مغز عارض می شود که با آن مجرای روح بسته می شود و ممکن نیست که در آن نفوذ کند. و گاهی به خاطر مرطوب بودن جوهر روح است و نمی تواند آشکار شود چنان که در خواب برای شخص مست اتفاق می افتد.

بحث چهارم در حواس باطنی است این حواس نیز پنج تاست:

أول حس مشترک است

اشاره

که یونانیان آن را «بنطاسیا» می نامند، و آن نیرویی است که در جزء نخستین میان تهی جلو مغز، در پشت صورت قرار گرفته است و کار آن دریافت همه محسوساتی است که حواس ظاهری درک می کند، چون حس مشترک پنج بخش دارد که هر اثری برای حواس پنجگانه پدید آید در آن سرایت می کند و به آن قوه می رسد و آن را درک

می کند، «مانند دریایی که از پنج نهر در آن آب بریزد».

بر وجود حس مشترک دو دلیل داریم: دلیل اول

اگر چنین نیرویی نداشته باشیم نمی توانیم داوری کنیم که این جسم زرد همین جسمی است که شیرین می باشد. چون داوری که در باره دو چیز قضاوت می کند ناگزیر باید هر دو امری که در موردشان داوری می نماید نزد او حاضر باشند، و این داوری از نوع داوری عقل نیست زیرا امور محسوس جز با ابزار مادی حس نمی گردند، و از طرفی چهار پایان که عقل ندارند چنین داوری و حکمی دارند، چون صورت و مزه گیاه را درک می کنند، در این صورت باید محسوسات ظاهری در نیرویی غیر از عقل مجتمع شوند، و چون هیچ یک از حواس ظاهری چنین ویژگی ندارند، برای این که هر کدامشان اختصاص به ادراک ویژه ای دارند پس ناگزیر باید نیروی دیگری در باطن باشد که ادراکات پنج قوه در آن جمع شوند، و همین خواسته ماست.

دلیل دوم

قطره های باران که از آسمان فرود می آید به صورت خط مستقیم می بینیم با آن که در خارج این قطره ها از یکدیگر جدایند، در این صورت باید صورت خط مستقیم در شعور و ادراک وجود داشته باشد. بنا بر این باید در نیرویی موجود باشد که آن را درک کند، این نیرو، بینایی نیست چون در نیروی باصره جز همان که در خارج است چیز دیگری منعکس نمی شود، نفس هم آن خط مستقیم را درک نمی کند چون نفس امور جزئی را ادراک نمی نماید، ناگزیر باید نیروی دیگری باشد و مطلوب و خواسته ما هم همین است. (بنا بر این حس مشترک است که قطره های باران را خط مستقیم می بیند).

دومین نیروی باطنی، خیال است

(۱) خیال نیرویی است که در بخش آخر بطن مقدم مغز ترتیب یافته است. کار نیروی خیال نگهداری صورتهای احساس شده پس از غایب شدن آنها از حس ظاهری است این صورتهای در نیروی خیال باقی می ماند.

دلیل این که نیروی خیال با حواس ظاهری تفاوت دارد این است که کار حس

ص: ۴۷

۱-۶) ابو علی سینا نیروی خیال را مجرد می داند و دلایلی دارد که به ذکر یک دلیل بسنده می کنیم: بی تردید ما می توانیم کوهها و اجرام آسمانی را تخیل کنیم، یعنی صورت آنها را در نیروی خیال بیاوریم از طرفی انطباق جسم بزرگ، در جسمی کوچک محال می باشد بنا بر این اگر خیال مادی باشد لازم آید که اجسام بزرگ در جسمی کوچک منطبع شوند، و این امری است محال. به شرح منظومه سبزواری صفحات ۲۹۳-۲۹۱، به دلایل این سینا بر مجرد خیال رجوع کنید. م.

ادراک کردن است در صورتی که خیال صورتها را حفظ می کند، و نگهداری غیر از درک کردن و پذیرفتن است، چون آب به خاطر مرطوب بودنش شکل‌های گوناگون می پذیرد، و چون ییوست ندارد نیروی حفظ کردن در آن نمی باشد. خیال و حس ظاهری یک نیرو هم نیستند چون محال است که از یک نیرو دو اثر صادر شود، در این صورت حفظ و نگهداری صورتها تعلق به نیروی دیگری دارد و به منزلت خزانه برای حس مشترک می باشد که هر چه از صورت محسوسات ظاهری به دست می آورد در آن جمع می شود.

سوم قوه واهمه است

این حس باطنی نیرویی است که در انتهای میان بطن تهی مغز جا دارد و معانی جزئی نامحسوسی را که در امور محسوسه وجود دارد، ادراک می کند، مانند این که گوسفند در گرگ چیزی را در می یابد که موجب فرارش می شود. و بز نر چیزی را ادراک می نماید که سبب خواستن (ماده) می شود. نیروی واهمه در حیوانات به منزلت عقل برای انسان است.

این نیرو گاهی در بعضی از حیوانات قویتر و زیادتر از بعضی می باشد، و تفاوت میان عقل و واهمه و حس مشترک که صورتها را درک می کند آشکار است.

چهارم قوه حافظه است

نیروی حافظه را به اعتبار دیگری ذاکره هم می گویند و آن نیرویی است که در بطن سوم مغز جا دارد و کارش نگهداری معانی جزئی است که واهمه ادراک می کند و خزانه دار آن محسوب می شود همان طور که خیال خزانه دار حس مشترک بود و چنانکه در آن جا مبدایی به نام حس مشترک و خزانه داری به نام خیال بود، در این جا مبدأ، واهمه و خزانه دار، حافظه است. و از تفاوت موجود میان حس مشترک و خیال، تفاوت میان واهمه و حافظه نیز آشکار می شود.

پنجم قوه متخیله است (متصرفه)

(۱)

این حس باطنی نیرویی است که در جلوی بطن میانی مغز و در جسمی قرار دارد که به خاطر شباهتش به کرم آن را «دوده» می نامند. کار ویژه آن بحث و جست و جو در باره

ص: ۴۸

۱-۷) ابو علی سینا در کتاب شفا در مورد قوه متخیله بحثهای ارزنده ای دارد، علاقه مندان به بحث قوای باطنی (متخیله)، شفا مراجعه کنند. م.

ادراکات موجود در خزانه حافظه و خیال و تصرف کردن در آنهاست، بدین گونه که بعضی از آنها را با بعضی ترکیب (ترکیب صور و معانی) و بعضی را از بعض دیگر جدا می سازد.

گاهی دو صورتی را که از خزانه صورتها ادراک می نماید، ترکیب می کند، مثلاً انسانی را با سری همچون سر گاو و مانند آن ترکیب می نماید، و گاهی صورتها را با معانی و بالعکس، ترکیب می کند. گاهی عقل از متخیله در دریافت امور عقلانی یاری می جوید، چون متخیله ابزار واهمه و واهمه ابزار عقل می باشد، و به وسیله نیروی متخیله حدّ وسط به دست می آید (شکار می شود) و ادراکات عقلانی را با صورتهای مزاجی حکایت می کند و به ضد آن یا آنچه شباهت به ضدّ دارد، منتقل می شود.

نیروی متخیله چون به فرمان عقل و به وسیله واهمه در خزینه های ادراکات یعنی حافظه و خیال، تصرف کند، به این اعتبار نیروی مفکره نامیده می شود. و اگر عقل به کار گرفته نشود نیروی متخیله نام دارد.

چون کار نیروی متخیله بحث و کاوش در ادراکات دو خزانه (حافظه و خیال) است، شایسته ترین مکان برای آن وسط مغز می باشد تا واسطه میان آن دو باشد. این حکمی است که از خداوند مدبّر حکیم مقتدر شرف صدور یافته است.

جای این نیروهای باطنی را به اعتباراتی که از پندار و گمان نشأت می گیرد دانستیم که عبارت از تباهی نیروی ویژه ای از آن نیروهاست و آن تباهی از آفتی است که بر موضع مخصوصی از مغز عارض می شود و خدا سرپرست توفیق است.

بحث پنجم: در نیروهایی است که موجب حرکت ارادی می شوند

و بدین صورت ترتیب یافته اند که به بعضی از آنها حرکت نسبت داده می شود، چون برانگیزنده حرکتند و بعضی از آنها دارای حرکت می باشند چون فاعل حرکتند.

نیروهای باعثه: دورترین آنها از حرکت همان نیروهای ادراکی یاد شده است، که در حیوان همان نیروی متخیله و واهمه است و در انسان همان عقل عملی است که به وسیله آن دو نیرو عمل می کند، پس از نیروی باعثه، نیروی «نزوعیه» است که شوق نامیده می شود، چون قوه شوق از نیروهای ادراکی به دو منظور برانگیخته می شود، یا برای به دست آوردن لذتی است که از شیء لذیذ ادراک می کند، یا برای طلب منفعت است، چه ادراک مطابق با واقع باشد یا نباشد. این نیرو شهوت نامیده می شود. یا به سبب این که منافاتی در

شیء ناخوش آیند یا مخالف ادراک می کند، به دفع آن می پردازد و در برابر آن مقاومت نشان می دهد. این نیرو، غضب نامیده می شود.

به دنبال قوه شوقيه، نیروی محرک فاعلی می آید، و آن نیرویی است که از عصبها و عضله ها برانگیخته می شود. کار این نیرو قبض عضلات است تا او تار و رباطات را قبض و بسط کند، و قدرت و نیرو نام دارد. این نیرو و ما سوای آن در حقیقت نیروی محرکه است و به فرمان ذات حق به منزله فاعل مباشر حیوان محسوب می شود. و توفیق از خداست.

بحث ششم: در ارواحی است که این نیروها را حمل می کند

باید بدانی که برای هر یک از نیروهای ادراک کننده و محرکه روحی است که ویژه آن و حاملش می باشد و روح نفسانی نامیده می شود، و از بطون مغز نشأت می گیرد و از قطعه های عصب به بقیه اعضای بدن نفوذ می کند و نیروهای نفسانی را قوام می بخشد و به ابزار آنها ریخته می شود و آنها را به حال خود نگاه می دارد. پیدایش روح نفسانی از جسم دیگری به نام روح حیوانی است که در قلب به وجود می آید. پیدایش این روح از بخار خون صاف لطیف و از هوایی است که به منظور استنشاق داخل می شود. چگونگی پیدایش روح نفسانی از حیوانی آن است که روح حیوانی به وسیله دو رگ زنده معروف به دو رگ (سبات) از قلب به مغز بالا- می رود این دو رگ به مغز می پیوندد و از استخوان بالای مغز که از مجموعه جدا می شود تا جایی که به قاعده مغز معروف است کشش دارند و در آنجا به اقسامی منقسم می شوند و انشعابات زیادی پیدا می کنند. این رگهای انشعابی بعضی روی بعضی قرار می گیرند و با هم مخلوط و پیچیده می شوند.

این رگها با هم تداخل می کنند تا از آن رشته ای بافته می شود که شبیه شبکه است آن گاه پس از بافته شدن، دو رگ زنده شبیه به دو رگ نخستین به وجود می آید و بر فراز آن محل بالا- می رود و در آن پراکنده می گردد، و چون روح حیوانی به قلب صعود می کند و به آن رشته بافته شده می رسد و در رگهای آن دور می زند و مدت زیادی که می ماند کاملاً می پزد و صاف می شود، در نتیجه روح نفسانی از آن به وجود می آید، به همان سبب این شبکه برای پختن این روح (روح حیوانی) آماده شده و آن را به صورت روح نفسانی در می آورد تا به وسیله آن نیروهای یاد شده مهیای ادراک و حرکت شود. خداوند که نظام بخش آفرینش و احکم الحاکمین است از هر عیب و نقصی پاک و منزّه می باشد.

بحث اول: در ماهیت نفس انسانی و حیوانی و دلایل هستی آن دو می باشد.

در تعریف ماهیت بطوری که شامل هر دو نفس شود گفته شده است: ماهیت نفس، جوهری غیر مادی است و در ماده نیز وجود ندارد. کار این جوهر آن است که اجسام را حرکت داده و آنها را درک می کند، و چون بخواهیم که نفس را به فلک اختصاص دهیم به تعریف بالا کلمه (بالفعل) را می افزاییم و چون بخواهیم اختصاص به انسان دهیم می گوییم: برای درک کردن اشیا مهیا می شود.

با آوردن قید جوهر در تعریف، از واجب الوجود و عرضهای نه گانه دوری جستیم، و به گفته خودمان: غیر الماده و غیر موجود فیها از ماده و دیگر امور مادی احتراز کردیم، و به جمله یتهیا لادراک الاشیاء فی الانسانیة، از نفس فلکی و عقول مجزّد دوری کردیم، زیرا کمالات آنها به فعلیت رسیده است، و در تعریف نفس فلکی قید (بالفعل) را آوردیم و از نفس انسانی احتراز کردیم، چون در حقیقت کمالات انسانی نیرومند است، و پس از آن که آمادگیش برای کمالات به پایان رسید فعلیت پیدا می کند.

دو دلیل بر موجود بودن نفس انسانی داریم: ۱- اگر نیروی عقلانی ماده یا مادی باشد، با ناتوان شدن بدن ناتوان می شود، زیرا نیروهای جسمانی ذاتا با تمام کمالاتشان، وابسته به معتدل بودن مزاج جسم است. در نتیجه با ضعیف شدن جسم، نیروی عقلانی مادی حتما ضعیف می شود لکن تالی یعنی ضعیف شدن نیروی عقلانی با ضعیف شدن بدن، باطل است، چون اندیشه زیاد موجب ناتوانی دماغ و کامل شدن نفس می شود، و برای این که نیروی عقلانی پس از چهل سالگی نیرومند می شود با آن که بدن شروع به کاستی می کند، پس لازم است که مقدّم یعنی ماده یا مادی بودن نیروی عقلانی باطل باشد.

۲- این دلیل، نقلی و از راه شنیدن است، چنان که خداوند تعالی فرموده است:

«کسانی را که در راه خدا کشته شده اند مردگان میندازید بلکه آنان زندگانند و در پیشگاه پروردگارشان روزی می خورند»
(۱).

و امیر مؤمنان (علیه السلام) در یکی از خطبه هایش فرمود: چون مرده در تابوت حمل شود روحش بالای تابوت قرار می گیرد و می گوید: ای خاندان من و ای فرزندانم، دنیا آن طور که با من بازی کرد با شما بازی نکند، صورت استدلال این است که بگوییم: با توجه به آیه و حدیث یاد شده، هیچ انسان کشته شده و سخنگویی مرده نیست و هر بدن و نیرویی که در او هست بالضروره مرده است. از شکل دوّم قیاس منطقی نتیجه می دهد، انسان بالضروره به بدن و نیروی موجود در آن نمی باشد، و مقصود از جوهر مجرد همین است، دلایل عقلی و نقلی فراوانی بر این منظور وجود دارد که به خاطر رعایت اختصار آن را ترک کردیم.

آن دلایل در کتابهای مفصل ذکر شده است. در استدلال بر وجود نفس برای فلک، گفته اند: بدون شک فلک حرکت دوری دارد، این حرکت یا طبیعی است یا اجباری، یا ارادی، دو قسم اوّل باطل است پس حرکتش ارادی است، علت این که گفتیم حرکت فلک طبیعی نیست، این است که هر وضعی و نقطه ای که طبیعه حرکت متوجه آن شود طبعاً حرکت را از دست می دهد، پس آنچه طبعاً مطلوب است طبعاً از آن گریزان است و این حرف خلف است.

دلیل این که گفتیم حرکت فلک، اجباری نیست، این است که قسر عملی است که بر خلاف میل باشد و چون میلی نیست قسری هم نیست. نتیجه آن که در میان همه حرکتها حرکت ارادی برای فلک باقی می ماند پس فلک میل و اراده به حرکت دورانی دارد، و هر فاعل ارادی باید به کار خود آگاه باشد، پس برای افلاک نیرویی است که هم درک می کند و هم انجام می دهد، و آن نیرو، نفس است. فلاسفه مشا (۲) (پیروان ارسطو) بر این عقیده اند که نفس فلکی مادی است. ابن سینا بر این باور است که علاوه بر نفسی که برای

ص: ۵۲

۱- ۱) آل عمران (۳) آیه ۱۶۹.

۲- ۲) مشائیان، یاران معلّم اوّل (ارسطو) می باشند، مناسبت این نامگذاری آن است که ارسطو در حال تدریس با شاگردان خود راه می رفت و درس می داد چون مشاء صیغه مبالغه از ریشه مشی (رفتن) است و به معنای بسیار راه رونده می باشد. لازم به تذکر است که: فلاسفه پیشین مانند شهاب الدین سهروردی و ملا صدرا و محقق خفّری و قطب الدین شیرازی و حکیم ملا هادی سبزواری هر یک در مورد نفوس فلکی آرای مطّرح کرده اند طالبان به شرح منظومه حکیم سبزواری فریده هفتم صفحه ۳۳۳-۳۱۹ مراجعه کنند. گر چه این نظریات امروز خریداری ندارد. م.

فلک اثبات کرده اند نفس مجردی نیز هست. دلیلش این است که حرکت فلک به خاطر شباهت یافتن به عقول، مجرد است و لازمه شبیه شدن به چیزی آن است که آن را ادراک کند و آن که مجرد را ادراک کند، خود مجرد می باشد. پس فلک نفس مجردی دارد که علوم کلی و جزئی به صورت کلی و فعلی در آن نقش بسته است و همچنین است عقولی که فلک به آن شباهت دارد. تحقیق در باره این مقدمات و حل شبهه هایی که بر آن وارد می شود مناسب اینجا نیست. این مطلب را باید در کتابهایی جست که آن را مطرح کرده اند.

بحث دوم: در نیروهای نفس انسانی است

باید بدانی که برای نفس آدمی دو نیروست: نیروی نظری و عملی، و هر یک از آن دو، خرد نامیده می شود، اگر چه عقل بر حسب این که اسم مشترک است و پس از این خواهی دانست، بر مراتب قوه نظری و معانی دیگر اطلاق می شود. اما قوه عملی نیرویی است که بدن آدمی را به طرف کارهای جزئی حرکت می دهد. این حرکت بر اساس آرای است که بعضی از آن جزئی و محسوس و بعضی کلی اولی یا جزئی یا مشهور یا ظنی است که قوه نظری در باره آن حکم می کند بی آن که حکم آن اختصاص به جزئی داشته باشد و به جزئی دیگر نه، نیروی عملی در حکم کردن از نیروی نظری کمک می گیرد تا به رای جزئی به دست آمده منتهی شود و بر حسب آن عمل کند و هدفهای خود را در دو جهت زندگی دنیا و امور مربوط به عقبا به دست آورد. این قوه عملی با قوه شوقیه نسبتی دارد و بیشتر کارها چون خندیدن و گریستن از آن دو پدید می آید. و با حواس باطنی نیز نسبتی دارد و آن به کار گرفتن حواس در بیرون آوردن کارهای خیر و صنعتها و مانند آنهاست. و با قوه نظری هم نسبتی دارد، و از آن دو، مقدمات مشهور و عملی حاصل می شود. همین قوه عملی است که بر اساس ذاتش لازم است که بر نیروهای بدنی مسلط باشد، و آن چنان که شایسته است در آنها تصرف کند. پس اگر برای قوه عملی پیش آمدی شود که از قوای بدنی منفعل و متأثر گردد، سبب می شود که از پیشگاه پروردگار عالم دور گردد چنان که به خواست خدا بزودی بیان خواهیم کرد. اما قوه نظریه نیرویی است که به خاطر آن نفس انسان اشیا را به صورت صحیح درک می کند. و در آمادگی برای به کمال رسیدن سه درجه دارد: درجه اول همانی است که در طفل استعداد نوشتن موجود است. درجه متوسط آن همان است که برای امی و بی سواد آماده فراگیری نوشتن وجود دارد. درجه آخر آن همان است که برای شخص

قدرت بر نوشتن هست ولی نمی نویسد و هر وقت بخواهد می تواند بنویسد. نخستین درجه آمادگی نفس، که برای مثال یاد شده مناسب است، عقل هیولانی نامیده می شود. چون این درجه از نفس به هیولا- شباهت دارد که خالی از همه صورتهاست، لکن آمادگی پذیرش صورتها را دارد. این درجه از نفس برای همه مردم در آغاز آفرینش حاصل است و در آن کریم آیه نور بدان اشاره شده و از آن به مشکات تعبیر فرموده است. **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكَاهِ فِيهَا مِصْبَاحٌ (۱) تا آخر آیه.**

مناسبت میان مشکات و عقل هیولانی این است که مشکات ذاتا تاریک و قابلیت برای روشن شدن دارد اما نه به صورتی یکسان، چون سطحها و منفذها در آن مختلف می باشد پس عقل هیولانی به مشکات شباهت دارد لذا اسم مشکات بر آن اطلاق شده است. دوّمین

ص: ۵۴

۱-۳) بقیه آیه نور این است: **«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكَاهِ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجِهِ الزُّجَاجُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرِهِ مُبَارَكٍ زَيْتُونَهُ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَيَّ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ .** خدا نور آسمانها و زمین است مثل نور او مانند قندیلی است که در آن چراغی است و آن چراغ در بلوری است که آن بلور مانند ستاره ای درخشان است که از درختی خجسته زیتونی افروخته شود و نه خاوری و نه باختری است، نزدیک است که روغنش بتابد هر چند آتش بدان نرسید، فروغی بر فروغی است، رهبری کند خدا به نور خویش هر که را خواهد و بزند خدا مثلها را برای مردم و خداست که به همه چیز داناست. سوره (نور) آیه ۳۵. باید دانسته شود که شارح (ابن میثم) (ره) این مطلب را از کتاب اشارات ابن سینا گرفته است و عین عبارت ابن سینا در اشارات چنین است: «اشاره» از نیروهای نفس، نیرویی است که بر حسب نیازش به کامل کردن جوهر نفس عقل بالفعل است. نخستین درجه نفس نیرویی است که آمادگی برای درک معقولات دارد و جمعی آن را عقل هیولانی می نامند. که همان مشکات است، و در پی آن نیروی دیگری است که در موقع به دست آمدن معقولات اولیه برایش حاصل می شود و به وسیله آن برای به دست آوردن معقولات ثانی آماده می شود، این آمادگی یا به وسیله اندیشیدن است که اگر ضعیف باشد از آن به شجره زیتونه تعبیر شده، یا به وسیله حدس زدن است که آن نیز زیت است اگر قویتر از آن یکی باشد و عقل با الملكة نام دارد و آن زجاجه است، (کاسه بلورین) و درجه برتر و به کمال رسیده آن درجات نیروی قدسی است که: یکاد زیتها یضی و لو لم تمسسه نار، می باشد. پس بعد از آن برایش نیرو و کمالی حاصل می شود، کمال این است که معقولات برایش فعلیت پیدا می کند، آن معقولات مشاهده می شوند و ذهن نقش می بندند و آن حالت نور علی نور است، قوه این است که می تواند معقول اکتسابی را که از آن فارغ شده مانند شیء مشهود هر وقت بخواهد بی آن که نیازی به اکتساب داشته باشد به دست بیاورد و آن مصباح است. این کمال، عقل مستفاد و این قوه، عقل بالفعل نامیده می شود. و آن که از حالت الملكة به طرف فعلیت کامل می رود، و نیز از حالت هیولانی به طرف الملكة، عقل فعّال است که همان نار می باشد». و هر که در این مطلب طالب شرح بیشتری است آن را در شرحهایی که بر اشارات نوشته شده بجوید. باید دانسته شود که شارح مطالب زیادی از کتاب شفا گرفته و در مواردی عبارتهایش را تغییر داده و تنها به نقل عین آن عبارات بسنده کرده و ما به اندکی از آنها اشاره کرده ایم و هر کس می خواهد

تطبيق کند، آن دو را با هم مطابقت نماید.

درجهٔ عقل که مناسب با مثال متوسط است عقل بالملکه نامیده می شود و آن آمادگی حاصل شده پس از به دست آمدن معقولات اولیه است که همان علوم نخستین می باشد، آن گاه برای درک معقولات ثانیه که دانشهای اکتسابی است آماده می شود، مثالی که در آیهٔ نور با عقل بالملکه مطابقت دارد، «زجاجه» است، و جهت مناسبت این است که شیشه بلورین ذاتا شفاف و قابلیت کامل برای نورانیت دارد چنان که نفس در آن درجه (عقل بالملکه) همان قابلیت را دارد، و درجات مردم در این قوه و در به دست آوردن علوم اکتسابی گوناگون است. بعضی از مردم آن را با اشتیاقی که از نفس برانگیخته می شود به دست می آورند و در جستن آن دانشها نفس را بر حرکت فکری سخت بر می انگیزاند و اینان اندیشمنداند. مثل فکر در آیهٔ نور شجره زیتونه است، وجه مناسبت این است که شجره ذاتا آمادگی دارد که پس از حرکتی سخت نور را بپذیرد، و همان طور که شجره زیتونه دارای شعبه ها و شاخه هایی است نیروی مفکره هم دارای شعبه ها و فنونی می باشد.

بعضی از آنان بدون حرکت یا با اشتیاق یا بدون داشتن علاقه، به آن نیرو دست می یابند که آنان صاحبان حدس و گمانند و نمونه اش در آیهٔ نور زیت است که از زیتونه به بر افروخته شدن نزدیکتر است درجات نوع حدس بسیار است و درجه برتر از آن درجات نیروی قدسیه ای است که در آیهٔ نور «یکاد زیتها یضی و لو لم تمسسه نار» می باشد، چون بالفعل می شود آن را تعقل کرد اگر چه چیزی نباشد که آن را از قوه به فعلیت در آورد.

درجهٔ سوم: آن درجه ای که مناسب با مثال آخری است عقل فعلیت یافته نامیده می شود، و آن عقلی است که بعد از به دست آوردن معقولات هر وقت نفس بخواهد پس از به دست آوردن اندیشه و حدس معقولات ثانیه را بالفعل حاضر نماید، نمونه برای این استعداد در آیهٔ نور المصباح است چون مصباح ذاتا نور می دهد بی آن که نیازی به کسب نور داشته باشد و حضور بالفعل آن معقولات برای نفس عقل مستفاد نامیده می شود که در آیه «نور علی نور» می باشد، چون نفس نور است و معقولاتی که برای آن حاصل می شود نوری دیگر می باشد.

امّا آتشی که مصباح از آن بر افروخته می شود عقل فَعَال می باشد چون نفوس آدمی و کمالاتش از آن استفاده می شود. مطالب یاد شده درجات قوه نظری می باشد.

تنبيه: چون فکر و حدس را نام بردیم ناگزیریم تفاوت میان آن دو را بیان کنیم و با توضیح ماهیت آن دو، فرقیانشان معلوم می شود. فکر حرکتی است که برای نفس به وسیلهٔ آلتی

به نام مفکره پدید می آید که آن حرکت از مطالب (پرسشهای اصلی) شروع می شود که به وسیله آن مفکره مبادی مطالب را می جوید مانند حد وسطها و آنچه شبیه آن است تا آن را بیابد آن گاه از مبادی به مطالب باز می گردد.

حدس: حدس دست یافتن ناگهانی حد وسطها در حال توجه به مطالب است که حد وسطها و مطالب، با هم در عقل نقش می بندند بی آن که دو حرکت یاد شده روی دهد چه با اشتیاق باشد و چه بدون اشتیاق.

بحث سوم در کمالات عقلی انسانی است

چون برای نفس آدمی دو نیروی نظری و عملی وجود دارد، لازم است که برای هر یک از آن دو نیرو، کمالی مخصوص به خود باشد، و کامل شدن نفس به آن کمالات در هر دو نیرو حکمت نامیده می شود و در این صورت تعریف حکمت، کامل شدن نفس آدمی به وسیله تصور کردن اشیا و تصدیق کردن به حقایق نظری و عملی به اندازه توان انسانی است.

حکمت به نظری و عملی تقسیم می شود: حکمت نظری، کمال یافتن قوه نظری در ادراکهای تصویری و تصدیقی است تا آن جا که عقل مستفاد، شود.

حکمت عملی، کامل شدن قوه عملی است با این اندیشه که چگونه ممکن و شایسته است که به وسیله ملکه کامل، کسب کمال کند و بر کارهای نیک دست یابد تا این که آدمی بر راه راست استوار بماند. هر یک از آن دو قوه به سه قسم تقسیم می شود.

امریا اقسام حکمت نظری: ۱- حکمتی است که فقط به آنچه در حال حرکت و دگرگونی است تعلق می گیرد که از آن به حکمت طبیعی یاد می شود چون در طبیعی بحث از ذات جسم نیست بلکه از متحرک و ساکن بودن جسم بحث می شود.

۲- حکمتی است که به اموری تعلق می گیرد که ذهن آن حکمت را از دگرگونی تجرید و خالص می کند، اگر چه وجود آن با دگرگونی آمیخته است و آن حکمت ریاضی نامیده می شود.

۳- حکمتی است که تعلق به چیزی می گیرد که از آمیخته شدن با دگرگونی بی نیاز است و بالاصاله با آن آمیخته نمی شود و اگر هم آمیخته با دگرگونی شود بالعرض می باشد، و طوری نیست که ذاتا در موجود شدن نیاز به دگرگونی داشته باشد. این حکمت

فلسفه نخستین و فلسفه الهی نامیده می شود و شناخت خداوند جزئی از این حکمت می باشد.

گاهی بر این تقسیم بندی قسم چهارمی افزوده می شود و آن حکمتی است که از ملحفات هستی از آن جهت که هستی است بحث می کند. مانند: وحدت، کثرت، کلیت، جزئیت، علّیت و معلولیت، کمال و نقص و جز آنها و ما حکمت چهارم را در ضمن فلسفه نخستین آورده ایم و اگر بخواهیم آن را جداگانه بیاوریم در قسم سوّم (حکمت سوّم) می آوریم. و می گوئیم حکمت: یا حکمتی است که تعلق می گیرد به چیزی که هستی آن ذاتا از آمیزه دگرگونی بی نیاز است و آن فلسفه الهی می باشد.

و یا حکمتی است که به چیزی تعلق می گیرد که هستی آن از آمیزه دگرگونی بی نیاز است ولی گاهی بالعرض آمیخته به دگرگونی می شود بی آن که ذاتش در تحقق وجودی نیاز به دگرگونی داشته باشد و آن حکمت کلی است.

اما اقسام حکمت عملی به شرح زیر می باشد: حکمت اخلاقی، حکمت مربوط به منزل، حکمت مربوط به امور سیاسی. سرّ این تقسیم بندی این است که: هر خردمندی ناگزیر باید در کارش غرضی داشته باشد، این غرض یا ذاتا ویژه خود اوست و آن علم اخلاق است یا ویژه او و افراد مخصوص به او و خاندانش می باشد این علم اداره منزل است یا بازگشت به انسان با توده مردم دارد و آن علم سیاست می باشد. گاهی قسم چهارمی به این اقسام یاد شده افزوده می شود و آن غرض انسان نسبت به شهر خود می باشد و این، حکمت شهری نامیده می شود که آموختن اداره شهر و چگونه نگاه داشتن و رعایت مصالح شهر است و این دانشی است که انسان ناگزیر بدان محتاج است چون آدمی از نظر سرشت شهرنشین و اجتماعی می باشد. و تا چگونگی ساختن شهر و نظم دادن به اهل شهر را بر حسب اختلاف درجاتی که دارند نداند، غرض او کاملا به دست نمی آید. بنا بر این که همان تقسیم بندی اول باشد، این قسم چهارم جزئی از حکمت سیاسی می باشد.

اما فایده حکمت اخلاقی این است که آدمی فضیلتها و چگونگی تقسیم بندی آنها را بداند تا نفس خویش را با آن پاک گرداند و پستیها و چگونگی ترتیب آنها را بداند تا خویشتن را از آنها پاک سازد.

فایده حکمت منزل این است که شرکتی را که سزاوار است میان اهل خانه برقرار باشد بداند از آنهایی که منزل بستگی به وجود آنها دارد و منزل به آن تمام می شود آگاه باشد تا مصالح مربوط به منزل را با آگاهی منظم کند.

فایده حکمت سیاسی این است که چگونگی شرکتی که میان افراد مردم است بدانند تا در مورد مصالحت‌های بدن اشخاص و باقی ماندن نوع انسان با یکدیگر همکاری کنند.

بحث چهارم در شرح مختصری بر اصول فضایل اخلاقی است

اشاره

باید بدانی که چون اقسام این حکمت را یاد کردیم، می‌خواهیم به اقسام فضیلتها و رذیلت‌های اخلاقی اشاره کنیم و شرح مختصری از آن بیاوریم، چون به شرح آن تصمیم گرفته ایم.

پیش از بیان مقصود می‌گوئیم: اخلاق ملکه‌ای است که به وسیله آن از نفس کارهایی به آسانی صادر می‌شود بی آن که قبلاً اندیشه و یا تذکاری وجود داشته باشد.

اخلاق، عین قدرت نیست چون نسبت قدرت به دو طرف یکسان است، و اخلاق و خود فعل چنان نیست. یعنی نسبت به دو طرف تساوی ندارد چون فعل گاهی تکلیفی است و در حقیقت هیچ امری از امور اخلاقی، فضیلت باشد یا رذیلت ذاتاً جزء سرشت آدمی نمی‌باشد و آنچه در سرشت انسان می‌باشد قبول اخلاق است اگر چه تندی و کندی پذیرش فضیلت و رذیلت اخلاقی بر حسب اختلاف مزاج، مختلف می‌شود و به نیرومندی و ضعف استعداد او برای قبول یکی از آن دو بستگی دارد.

توضیح این که اخلاق در سرشت آدمی نمی‌باشد، این است که اگر اخلاق امری طبیعی می‌بود ممکن نمی‌شد که با ادب کردن و عادت دادن آدمی را از آن برگرداند، در صورتی که بر گرداندن انسان از خلقی به خلق دیگر میسر می‌باشد بنا بر این ضروری است که اخلاق جزء طبیعت آدمی نباشد. اما ملازمه روشن است چون اگر همه مردم جهان جمع شوند و بخواهند سنگی را عادت دهند که به طرف بالا حرکت کند ممکن نمی‌شود.

توضیح باطل بودن لازم این است که: مشاهده می‌کنیم برخی مردم از اخلاقی که دارند به اخلاق دیگری بر می‌گردند و اگر آن انصراف و بازگشت از خلقی به خلق دیگر نبود، قرار دادن مقررات اخلاقی مانند ادب کردن بی فایده بود و نیز وضع کردن احکام دینی که سیاست خدا در میان مخلوقش می‌باشد ثمری نداشت.

دانشمندان اتفاق نظر دارند که فضایل اخلاقی سه چیز است: حکمت، پاکدامنی و دلاوری. توضیح مطلب این است که دانستی برای آدمی نیرویی عقلانی است، و نیرویی است که به وسیله آن خشمناک می شود و به کارهای خطرناک و مسلط شدن بر دیگران و برتری جویی، و ظاهر شدن کرامتها، اقدام می کند و نیرویی دارد که به وسیله آن شهوت در او ایجاد می شود و غذا می طلبد و برای رسیدن به لذت‌های جسمانی و حسی ستیز می کند، و ضدیت این نیروها بر تو معلوم شد از این جهت که بعضی از آنها چون نیرومند شود به دیگری زیان می رساند و بسا می شود که یکی از آنها کار دیگری را تباه کند. گاهی بر حسب مزاج و عادت و ادب کردن یکی از آن نیروها نیرومند و دیگری ناتوان می شود. پس نیروی عقلانی نسبت به بدن مانند پادشاه نسبت به شهر است و به همان لحاظ این قوه ملکیه نامیده شده است و ابزاری که در بدن دارد و آن را به کار می گیرد دماغ است، و نیروی شهوانی نیروی حیوانی نامیده می شود و ابزاری که در بدن دارد و آن را به کار می گیرد، کبد می باشد و نیروی خشم، نیروی درندگی نامیده می شود و ابزاری که در بدن دارد قلب می باشد.

هر گاه مطالب یاد شده را شناختی باید بدانی که فراهم آمدن فضایل اخلاقی یاد شده بر حسب فراهم شدن این نیروهاست و همین حکم در مورد ضد فضایل که اخلاق پست می باشد جریان دارد.

اما حکمت اخلاقی از فضایل نیروی عقلانی است به این دلیل که حکمت اخلاقی ملکه ای است که برای نفس از معتدل بودن حرکتش حاصل می شود. بطوری که از اشتیاقش به شناخت‌های صحیح کارهایی از آن صادر می شود که حد متوسّط میان کارهای زیرکانه و احمقانه است. اما پاک دامنی، فضیلت نیروی حیوانی است و آن ملکه ای است که از

ص: ۵۹

۱-۴) باید بدانی که شارح (ره). از این جا تا آخر بحث مربوط به این موضوع را که به فضایل اخلاقی تعلق دارد از کتاب طهاره الاعراق ابن مسکویه (خدای مقامش را بلند گرداند) گرفته است، جز این که شارح بیشتر در آن تصرّف کرده است تصرّف شارح به صورت خلاصه کردن بیشتر و به صورت افزایش بر مطلب کمتر می باشد لکن اصل مطلب همان است که ابن مسکویه آورده است. حتی بیشتر اوقات عین عبارت صاحب کتاب را گرفته و خلاصه کرده است به این معنی که قسمتی از عبارت را انداخته و به قسمت دیگر که مطلب را می رساند بسنده کرده است و اگر مطلب را نمی رساند بر طبق اقتضای مورد در آن تصرّف نموده و تغییر داده است.

معتدل بودن حرکت این قوه بر حسب تصرفات عقل عملی حاصل می شود، و به وسیله آن کارهایی که حد وسط میان کارهای حمود (۱) (ستوده) و گناه است انجام می شود. اما شجاعت، از فضایل نیروی درندگی است و آن ملکه ای است که از معتدل بودن این نیروی درندگی بر حسب تصرف عقل در آنچه برایش تقسیط و تقسیم می کند حاصل می شود که به وسیله این قوه افعالی متوسط میان ترس و بی باکی سر می زند.

پس هر گاه یکی از این سه فضیلت به دیگری نسبت داده شود تا در آدمی به درجه اعتدال برسد، ملکه چهارمی از آن پدید می آید که به منزله تمامی فضایل اخلاقی می باشد. و به وسیله آن افعالی که حد وسط میان ستم و ستم پذیری است به وجود می آید. این ملکه، عدالت نامیده می شود. بعضی از مردم چنین می پندارند که مقصود از حکمت در اینجا حکمت عملی است که در مقابل حکمت نظری قرار داده شده است و تبیینی که میان آن دو موجود است دانستی و حد هر دو را تصور کردی. باید بدانی که هر یک از این فضایل چهارگانه شامل چند نوع فضیلت است که آنها را یاد می کنیم.

اما فضایی که از شاخه های حکمت است

عبارتند از: ۱- صفای ذهن که نیروی آمادگی برای نفس است تا رایها را به دست آورد.

۲- نیروی فهم است که عبارت از حسن آمادگی می باشد تا آنچه بر آن وارد می شود از اشیای دیگر جدا کند و چگونگی لزوم آن از مبادی را زیرکانه درک کند.

۳- نیروی تیزهوشی است که عبارت از استواری آن قوه و زود جایگزین شدن نتایج در نفس می باشد.

۴- یادآوری است و آن پایدار ماندن تصورات و احکامی است که عقل و واهمه آنها را به چنگ می آورد.

۵- نیروی تعقل است و آن مطابق بودن کاوش نفس از اشیای مطلوب به اندازه همان اشیا می باشد.

۶- آسان فرا گرفتن است که آن تیز فهمی می باشد و به وسیله آن امور نظری و فکری ادراک می شود.

ص: ۶۰

۱- ۵) در شرح نهج البلاغه فصل دوم که شارح فضایل نفسانی امیر مؤمنان (علیه السلام) را شرح می دهد بجای حمود کلمه جمود را به کار برده است.

عبارتند از:

- ۱- آذرم که عبارت است از این که روح، منحصر از آوردن کارهای زشت بترسد و از نکوهش و ناسزای راست بپرهیزد.
- ۲- دعه می باشد و آن آرامش نفس در وقت جنیدن شهوتهاست.
- ۳- شکیبایی است و آن مقاومت کردن نفس در برابر خواهش است تا در برابر لذتهای زشت مطیع و منقاد نشود.
- ۴- بخشش است و آن عبارت از میانه روی در گرفتن و دادن است، بطوری که مال را در جایی که سزاوار است به اندازه لازم و به صورتی که شایسته است، ببخشد.
- فضیلتهایی جزو شاخه های این نیروست که با خواست خدا بزودی یاد خواهیم کرد.
- ۵- آزادگی و آن فضیلتی است برای نفس که به وسیله آن مال از راهش به دست می آید و به مقداری که لازم است در راهش داده می شود و به دست آوردن مال از راه نادرست را منع می کند.
- ۶- قناعت است و آن آسان گرفتن در خوردنیها و آشامیدنیها و آرایش کردن می باشد.
- ۷- دماثت: یعنی داشتن اخلاقی سهل و آسان. این فضیلت عبارت از آن است که نفس به خوبی در فرمان باشد تا بستاید و بر کارهای زیبا بشتابد (۱).
- ۸- نظم دادن به کارها و آن حالتی برای نفس می باشد که آن را به اندازه گیری کارها به بهترین صورت و مرتب کردن آن به صورتی که سزاوار است رهبری می کند.
- ۹- هدایت: و آن دوست داشتن و محبت به کامل شدن نفس با رسیدن به بهترین درجه می باشد.
- ۱۰- مسالمت: و آن سازش نفس است که از ملکه ای حاصل می شود که در آن اضطرابی وجود ندارد.
- ۱۱- وقار: و آن عبارت از استواری نفس در موقع حرکت، برای به دست آوردن مطالب می باشد.

ص: ۶۱

۱- ۶) در کتاب طهاره الاعراق ابن مسکویه عبارت به این صورت است: اما امانت آن است که نفس بخوبی از آنچه نیکوست اطاعت کند و به کار زیبا بشتابد.

۱۲-پارسایی: و آن ملازمت کارهای خوب است چون علاقه به کامل کردن نفس دارد.

فضایی که از شاخه های شجاعت است

عبارتند از: ۱- بزرگی نفس: و آن کوچک شمردن ثروت و نیرومندی بر تحمل کردن بزرگواری و خواری است و آماده کردن نفس برای کارهای بزرگ با اهلیت و قابلیت داشتن برای آن می باشد.

۲- بزرگ همتی و آن فضیلتی برای نفس است که با آن خوشبختی واقعی و ضد آن را تحمل می کند حتی در برابر سختیهایی که در وقت مردن و جدایی از نفس وجود دارد و در بر خورد با امور ترسناک، تاب تحمل دارد.

۳- شجاعت و آن آرامش نفس در جاهای ترسناک و بیتابی نکردن در برابر آنهاست.

۴- بردباری و آن فضیلتی برای نفس است که آرامش به دست می آورد و نزاع نمی کند و خشم، او را به آسانی و سرعت تحریک نمی نماید.

۵- پایداری و آن نیرویی است برای نفس که بدان آرامش به دست می آورد و با آن آرامش، حرکت در هنگام نزاع، در جنگهایی که بدان از ناموس و دین دفاع می کند، دشوار می شود چون چنین جنگهایی بسیار سخت می باشد.

۶- سبک نبودن و آن نفسی است که آن حرکت را دشوار می کند چون ملکه آن آرامش را دارد.

۷- شهامت و آقایی و آن حریص بودن بر کارهای بزرگ است، چون انتظار خبرهای زیبا را دارد.

۸- تحمل زحمت کردن، و آن نیرویی است که ابزار بدن را با تمرین و خوب عادت دادن در کارهای نیک به کار ببرد.

فضایی که در صفت بخشندگی مندرج است

عبارتند از: ۱- بخشش و آن بخشیدن مال به آسانی از سوی نفس است در کارهای بزرگ و پرفایده به گونه ای که سزاوار می باشد.

۲- برگزیدن دیگران بر خویشتن و آن فضیلتی برای نفس است که به وسیله آن آدمی بعضی از چیزهایی را که ویژه خود اوست و بدان نیاز دارد به کسانی که استحقاق آن را دارند می بخشد.

۳-نجابت و فضیلت و آن شادمانی نفس به انجام کارهای بزرگ و مسرور شدن نفس به ملازمت این روش است.

۴-مواسات و آن کمک کردن دوستان و افراد مستحق است و شرکت دادن آنها در مال و غذا از روی اراده و اختیار می باشد.

۵-سماحت و آن بخشیدن بعضی از چیزهایی است که بخشیدن آن لازم نیست.

فضایلی که در عدالت مندرج است

عبارتند از: ۱-صداقت:و آن دوستی راستینی است که با آن به تمام لوازم رفاقت توجه می شود و برگزیدن کارهای خیر که به وسیله آن دوستی به وجود می آید.

۲-الفت:و آن متحد شدن رأیها در پیوند با یکدیگر است که در نتیجه آن همکاری در اداره زندگی به وجود می آید.

۳-صله رحم:و آن شرکت کردن خویشاوندان با یکدیگر در کارهای خیر دنیوی است.۴-مکافات:و آن نیکی در برابر نیکی به مانند آن یا بیشتر از آن می باشد.

۵-نیکویی در شرکت:و آن داد و ستد عادلانه در معاملات است به گونه ای که با همه موافق باشد.

۶-خوب قضاوت کردن:و آن کیفر و پاداش دادن بدون منت و پشیمانی است.

۷-آمد و رفت:و آن خواستار شدن دوستی هم سن و سالان و صاحبان دانش به وسیله کارهایی است که اقتضای دوستی می کند.

۸-پرستش:و آن فروتنی،تعظیم،و ستایش در برابر خداوند است،و نیز احترام، فرشتگان، پیامبران، امامان، نیکوکاران است که اولیای خدا می باشند،و عمل کردن به آنچه دین خواسته است امور یاد شده را کامل می کند.

پس از شناخت این صفات و فضایلی که مندرج در آنهاست بجاست که بدانیم هر صفتی از آن صفات پسندیده در برابر صفات رذیله واقع شده و دو صفت ناپسند که دو طرف افراط و تفریط می باشد آن را در میان گرفته و آن فضیلت در وسط آن دو واقع است.

امّا صفاتی که در برابر یکدیگر قرار گرفته اند عبارتند از:نادانی در برابر دانایی،حرص در برابر پاکدامنی،ترس در مقابل دلاوری،ستم در برابر دادگری،مقصود از تقابل در این جا تقابل تضادّ می باشد.

اما صفات پستی که در وسط (۱) این صفات قرار گرفته است عبارتند از: حکمت که در میان دو صفت پست قرار گرفته که یکی نادانی است و آن طرف تفریط حکمت است و منظور از آن در اینجا از کار افتادن نیروی اندیشه و دور کردن آن می باشد، و کودنی نامیده می شود. دوّم سفاهت است و آن طرف افراط حکمت است و مقصود از آن به کار بردن این نیرو در جایی است که سزاوار نمی باشد و جرّزه نامیده می شود.

اما پاکدامنی (۲) نیز در میان دو صفت پست قرار گرفته است، اما صفت پست تفریط، خاموش شدن شهوت نام دارد و مقصود از آن آرام شدن نفس از لذّت پسندیده ای است که بدن برای مصالح خویش بدان نیازمند است، البته لذّتهایی که در دین یا از نظر عقل مجاز شناخته شده است.

اما صفت پست افراط، حرص نامیده می شود و مقصود ما از آن فرو رفتن در لذتها و بیرون شدن از آنهاست به مقداری که سزاوار و شایسته نمی باشد.

اما شجاعت: صفت پست تفریط در آن، ترس از چیزی است که رسیدن از آن شایسته نیست. و اما صفت پست افراط بی باکی است و آن اقدام کردن به کاری است که اقدام بر آن سزاوار نمی باشد.

و اما عدالت: صفت پست تفریطش، ستم پذیری است و آن جواب دادن و حاجت (۳) خواستن در جمع کردن مال است برای کسی که سزاوار نمی باشد. اما صفت پست افراط،

ص: ۶۴

۱- ۷) صریح عبارت کتاب طهاره الاعراق این است: «اما حکمت، حدّ مبانی سفاهت، و ابله‌ی است و منظور از سفاهت در اینجا به کار بردن نیروی اندیشه است در چیزی که سزاوار نیست و آن چنان که سزاوار نیست، و آن را اهل فنّ جرّزه نامیده اند و مقصود از بلاهت تعطیل شدن این قوه و دور کردن آن است و سزاوار نیست که مقصود از بلاهت در اینجا کاستی آفرینش باشد بلکه مقصود از کار افتادن نیروی اندیشه از روی اراده است که ما آن را یاد کردیم.

۲- ۸) صریح عبارت طهاره الاعراق چنین است: «اما پاکدامنی حدّ میانی دو صفت ناپسند آرز و خاموشی شهوت است و مقصود از فرو رفتن در لذتها و بیرون شدن از آنها آن گونه که سزاوار است و مقصود از خاموشی شهوت آرامش از حرکت است که آدمی را به طرف لذّت زیبایی که بدن در مواردی بدان نیازمند است برود و لذت آن است که شرع و عقل آن را مجاز دانسته باشد».

۳- ۹) در کتاب (طهاره الاعراق) است: «اما ستم پذیری همان طلب برابری و فرصت طلبی در به دست آوردن ثروت است برای کسی که سزاوار نیست و به گونه ای ناشایسته. و بدان سبب همواره برای ستمگر اموال فراوانی است چون ظالم از جایی که لازم نیست به ثروت می رسد و راههای رسیدن به ثروت بسیار می باشد. اما ستم پذیر ثروت و مالش برآستی اندک است چون ثروت را از جایی که لازم است به دست آورد رها می کند (تا آخر تحقیق سودمندی که در آن کتاب است، طالبان به آنجا مراجعه کنند).

ستم است و آن رسیدن به مال و ثروت زیاد است از جایی که سزاوار نیست. این بود جوانب صفات پست و حدّ میانی آنها صفات پسندیده است، و چون صفات پستی را که در میان این صفات قرار گرفته شناختی می توانی صفات پستی را که در میان انواع رذایل و در برابر آنها قرار گرفته است، یعنی دو طرف افراط و تفریط از نوع آن فضیلتی را که حدّ متوسط است بشناسی، بدین گونه که حدّ آن فضیلت را در نظر بگیری و کاستی و فزونی آن را هم از نظر دور نداری. و دانستی که حدّ فضیلت همان میانگینی است که شایسته است. در نتیجه باید بدانی که بیشتر از آن و تجاوز از آن حدّ سزاوار نیست. و آن طرف افراط می باشد و کمتر از آن و ایستادن در پست تر از آن شایسته نیست و آن طرف تفریط است.

افراط و تفریط دو صفت پست نسبت به فضیلتی است که این صفت میان آن دو است، گاهی برای جوانب صفات پست بر حسب لغت نامهایی می یابیم و گاهی نیز نامی نمی توانیم بیابیم. این اشاره ای به ریشه هایی فضیلت و رذیلت اخلاقی و تعریف آنها بود.

تنبیه

باید بدانی که سرچشمه این دانشها یعنی حکمت نظری و عملی از دین الهی استفاده می شود چون غرض از برانگیخته شدن پیامبران بر مردم، راهنمایی آنان به راه درست و برتر در به دست آوردن دانشها و کارهاست، و چون راه روشن اعمال منحصر به همین اقسام است لازم است که هدف برانگیخته شدن فرستادگان خداشناسان سرچشمه های این علوم و نیز شناساندن کمالات مربوط به آن باشد و بطور کلی آنچه انسان را بدان می رساند، و منظم کردن این اوامر و نواهی در قوانین کلی که به شخص خاصی اختصاص نداشته باشد چون اگر چنین باشد با از میان رفتن شخص خاص قانون هم از بین می رود در حالی که مقصود آن است که آن ارشاد پایدار باشد، و بر باقی مردم آموختن آن قوانین به صورت شخصی و رویدادهای جزئی واجب است.

همچنین سرچشمه های علوم نظری از باب آگاهی دادن از صاحبان شریعت استفاده شده است، اگر چه کامل شدن آن از باب حجت بودن به وسیله نیروی عقلانی می باشد پس محققاً کمالات انسانی منحصر به این دو درجه یعنی کمال عقلی و عملی می باشد و قرآن کریم گویای آن است. خداوند متعال به عنوان حکایت از خلیل خود حضرت ابراهیم (علیه السلام) فرموده است: رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (۱) منظور از

ص: ۶۵

حکم، کامل کردن قوه نظری، و از ملحق شدن به صالحان کامل کردن قوه عملی است. و ذات حق خطاب به حضرت موسی (علیه السلام) فرمود: **وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَ (۱)** پس یکتا پرستی مرحله کمال یافتن قوه نظری، و پرستش مرحله کمال قوه عملی است. و نیز خداوند به عنوان حکایت از حضرت عیسی (علیه السلام) فرموده است: **قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي (۲)**.

پس اقرار کردن به کمال بندگی خدا مستلزم این است که قوه نظری در شناخت خدا به کمال رسیده باشد و پس از آن فرموده است: **وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي (۳)**، که اشاره به کامل شدن قوه عملی است.

و خطاب به حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) فرموده است: **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (۴)**، که اشاره به کامل شدن قوه نظری می باشد. و پس از آن فرموده است: **وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ (۵)** که اشاره به کامل شدن قوه عملی است. پس زبان وحی با زبان حکمت مطابقت دارد بر این که کمال آدمی منحصر به علم و عمل می باشد و توفیق از خداست.

ص: ۶۶

۱- ۱۱) آنچه وحی می شود گوش کن، همانا من معبود به حق هستم و معبودی جز من نیست، مرا پرست و برای یاد من نماز بپای دار. طه (۲۰) آیه ۱۴. [۱]

۲- ۱۲) من بنده خدایم و به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است. مریم (۱۹) آیه ۳۰. [۲]

۳- ۱۳) مرا به نماز خواندن و پرداخت زکات تا زنده ام سفارش کرده است. مریم (۱۹) آیه ۳۱. [۳]

۴- ۱۴) بدان که جز خدا معبود به حقی نیست. محمد (۴۷) آیه ۱۹. [۴]

۵- ۱۵) برای گناهت و مردان و زنان با ایمان آمرزش بخواه. محمد (۴۷) آیه ۱۹.

بحث اول: در این است که نفس از فاسد شدن تن باقی است

دلیلش این است که هر چه نبوده و نو پدید است امکان حدوث آن را قابلی هست. مقصودم از امکان، امکانی که لازم ماهیت حادث باشد نیست بلکه منظور آمادگی کامل برای پذیرشی صورت آن حادث است، چنان که در جای دیگر ثابت شده است. پس اگر درست باشد که روح معدوم شود لازم است که برای امکان معدوم شدنش نیز راهی باشد. و آن روح نیست چون لازم است با بودن مقبول، قابل هم باقی بماند، و محال است که روح بماند در صورتی که عدم آن محقق شده باشد ناگزیر باید محلّ دیگری داشته باشد که ماده است. پس اگر نیستی بر روح عارض شود باید همراه ماده و در ماده باشد، با این که روح مجرد فرض شده است و این خلف است. اما بیان این مقدمات و توضیح این که نفوس وحدت نوعی دارند و حادثند و توضیح باطل بودن تناسخ، در کتابهای مفصل نقل شده است.

بحث دوّم: در توضیح ماهیت خوشبختی و بدبختی است

منظور از سعادت، حالتی است که برای صاحبان خیر و کمال از آن دو حاصل می شود.

و مقصود از بدبختی حالتی است که برای صاحبان بدی و بلا، از آن دو به دست می آید.

باید بدانی که خوشبختی بنا بر مشهور همان لذّت و بدبختی، رنج و درد می باشد، پس مردم عامی که از درجه چهار پایان فراتر نرفته اند معتقدند که لذّتها تنها با حسّ ظاهری (۱)

ص: ۶۷

۱- ۱) اصل این مطلب از ابن سینا گرفته شده که در نمط هشتم کتاب اشارات آورده است و عین عبارتش چنین است: «و هم و تنبیه- گاهی به واهمه مردم عامی تبادر می کند که لذّتهای نیرومند عالی همان لذّتهای حسّی است. و لذّتهای غیر حسّی ضعیف و تمامی آنها خیالات واهی و پوچ می باشد. گاهی ممکن است به بعضی از آنان که مختصر تشخیصی دارند فهماند و بدو گفت: آیا در میان لذّتهای حسّی که این عامیان وصف می کنند، مسائل زناشویی و ارضای غریزه جنسی و خوراکیها و چیزهایی از این دست، لذیذترین آنها نیست؟ با این که شما می دانید آن کس که توان به دست آوردن اندک پیروزی را اگر چه در کارهای پست داشته باشد مانند چیرگی بر حریف در بازی شطرنج و تخته نرد، گاه می شود که خوردنی بر او عرضه می شود یا امکان ارضای غریزه جنسی برایش فراهم می شود (پس آن لذّت را ترک و رها می کند چون به جا و عوض آن از لذّت چیرگی خیالی که همان پیروزی بر حریف در بازی است برخوردار شده است) قسمتی که در داخل گروه ترجمه شده است برای رفع نقص و اشتباه محدث محترم ارموی که در پاورقی مرتکب شده است، مشخص گردیده. طالبان به مجلد سوّم اشارات نمط هشتم مراجعه کنند. مترجم از چاپ ۱۳۷۹ چاپخانه حیدری تهران استفاده کرده است. پس از وهم و تنبیه بی فاصله ابن سینا فرموده است: تذنیب- دنباله تکمیلی مطلب قبل، برای ما شایسته نیست که به گفتار گوینده ای که چنین می گوید

گوش دهیم:سخن گوینده این است که:اگر ما به بهشتی دست یافتیم که در آن نخوریم و نیاشامیم و با حوران بهشتی در نیامیزیم پس در بهشت چه خوشبختی و لذتی برای ما وجود دارد؟!به کسی که چنین می گوید لازم است که با بینایی بدو گفته شود:ای بیچاره شاید حالتی که برای فرشتگان و ما فوق آنها در برخورداری از لذات معنوی حاصل می شود لذتبخش تر و شادمان کننده تر و برخوردارتر از حیوانات باشد بلکه چگونه ممکن است که حیوانات را با فرشتگان مقایسه کرد و میان آن دو نسبت ارزشمندی قائل شد؟

احساس می شوند، و گاهی بعضی از آنان ترقی کرده و معتقد شده اند که لذت و المی وجود دارد که به وسیله ادراکات دیگر یعنی ادراکات غیر حسی درک می شوند جز این که ثبوت آن را در واقع و حقیقت انکار کرده اند و آن لذات را به خیالات پوچ و بی اساسی نسبت داده اند.

و بسا که آن لذتها را نسبت به لذات حسی پست و ناچیز شمرده اند در حالی که بر این ادعای نادرستشان با دو مطلب روبرو می شوند.

۱- محققاً لذت چیرگی گر چه در کار پستی همچون بازی شطرنج و تخته نرد باشد گاهی برای کاملترین لذتهای حسی با نیازی که به آنها هست، برگزیده می شود و هر چه بر دیگری برگزیده شود با امکان دست یابی به آن، قطعاً مهمتر است، پس لذت چیرگی در یکی از کارهای پست از لذتهای حسی کاملتر و قویتر است، همچنین درد و رنج شکست اگر با فهم و شعور تلقی شود بیش از شکست در لذتهای حسی می باشد. مقدمه اول این قیاس از امور وجدانی است و مقدمه دوم از اولیات است.

۲- حالت فرشته از حالت حیوان کاملتر و پاکیزه تر است و این مطلب، بدیهی است با این که فرشته لذتهای حسی ندارد. پس اگر لذت تنها لذت حسی باشد باید حیوان کاملتر و سعادتمندتر از فرشته باشد.

پس از شناخت مطلب فوق، باید بدانی که لذت، درک رسیدن به چیزی است که

مدرک آن را کمال و خیر می داند از آن جهت که خیر و کمال است [یعنی لذت، ادراک حصول امر لذیذ برای لذت برنده و رسیدن او به امر لذیذ است]. [و مانع و ضدی (۱) برای ادراک کننده وجود ندارد.

شرح این تعریف: اما ادراک را شناختی. و ما آن را مقید به وصول (۲) کردیم چون لذت دریافتن شیء لذیذ نیست بلکه درک رسیدن به لذیذ و به دست آوردن آن است، و گفتیم: آنچه در نزد مدرک کمال و خیر است و کمال و خیر واقعی را معتبر ندانستیم، برای این است که گاهی چیزی در واقع کمال و خیر است ولی ادراک کننده اعتقاد به کمال و خیر بودن آن ندارد و از آن لذت نمی برد. و گاهی امری در حقیقت کمال و خیر نیست ولی ادراک کننده عقیده دارد که خیر و کمال است و از آن لذت می برد. پس خیر و کمالی معتبر است که با درک کننده سنجیده شود نه آن که با واقع مقایسه شود. به دو دلیل رسیدن لذت برنده به لذت، کمال و خیر است. چون چیزی که با درک کننده مناسب و لایق اوست به دو اعتبار می باشد: ۱- این که حاصل شدن وصول به لذت خالص از کاستی و استعداد باشد و به این اعتبار کمال می باشد. ۲- وصول به لذت مؤثر باشد و به این اعتبار خیر است.

این که گفتیم: من حیث هو كذلك «از آن نظر که لذت است»: برای این است که گاهی چیزی از نظری کمال و خیر می باشد و از لحاظی کمال و خیر نیست، و لذت بردن به چیزی از آن نظر که کمال و خیر است لذت می باشد و به همان دلیل ذکر آن قید ضروری بود.

دلیل این که قید: و لا شاغل، را آوردیم این است که گاهی شخص به لذیذ می رسد و به خاطر این که باز دارنده ای هست از آن لذت نمی برد. انسانی که معده اش پر از غذاست قطعاً از غذای حاضر لذت نمی برد. و این که گفتیم و لا مضار، برای این است که انسان گاه به شیء لذیذ می رسد و به خاطر بودن ضد آن لذت نمی برد مانند کسی که معده اش بیمار است و بر اثر چیرگی تلخی، شیرینی بزاقش تغییر کرده است. خوراکی شیرین به ذائقه اش می رسد و از آن لذت نمی برد.

حال که معنای لذت را دانستی، بر تو روشن است که درد و رنج ضد لذت است. و

ص: ۶۹

۱- ۲) مطلب بالا از ابن سینا گرفته شده و در اوایل نمط هشتم اشارات آمده است. طالبان مراجعه کنند.

۲- ۳) این عبارت مطابق با مطالبی است که محقق طوسی در ضمن شرح این تعریف ذکر کرده است و از تکرار آن خودداری می شود. هر که خواست به اوایل نمط هشتم اشارات مراجعه کند.

آن، ادراک رسیدن به چیزی است که در پیش ادراک کننده آفت و شر است از آن جهت که آفت و شر می باشد. و در این ادراک برای دریابنده، بازدارنده و مانعی وجود ندارد. شرح این تعریف از تعریف لذت که ضد اوست روشن تر است.

بحث سوم در اثبات لذت عقلانی برای ارواح آدمی است

بی شک برای جوهر عقلانی ما کمالی (۱) است، آن کمال این است که جلوه ذات حق به اندازه توان و ظرفیتش در او نقش بندد چون ادراک و تعقل خداوند آن طور که شایسته است برای غیر خودش ناممکن است.

آن گاه صورت معلولات ذات حق با رعایت ترتیب تا آخرین وجود برایش تجلی می کند و به صورتی قطعی و بدور از آلودگی به گمان و خالص از آمیزه و هم و خیال در آن نقش می بندد. به گونه ای که میان ذات عاقل و میان آنچه در او نقش می بندد ابداً فرقی وجود ندارد. (اتحاد عاقل و معقول) بلکه بطور مطلق عقل مستفاد می شود.

و بی شک این کمال در مقایسه با او خیر است و یقیناً شخص عاقل این کمال و خیر را ادراک می کند و برایش حاصل می شود. در نتیجه از آن لذت می برد و این همان لذت عقلی می باشد. و تو پس از مقایسه کردن این لذت با لذت حیوانی می یابی که لذت عقلانی برتر و از نظر چگونگی قویتر و مقدارش بیشتر از لذت حسی است.

دلیل برتری لذت عقلانی بر لذت جسمانی این است که به وسیله عقل، ذات حق و صفات و فرشتگانش و چگونگی وضع عالم بالا و پایین ادراک می شود. و به وسیله حس رویه اجسام و عوارض جسمانی درک می گردد. و چون ادراکات عقلانی برتر و کاملتر می باشد، بهجت و شادمانی در رسیدن به آن برتر و بالاتر خواهد بود. دلیل قویتر بودن

ص: ۷۰

۱- ۴) از نمط هشتم اشارات ابن سینا گرفته است و عین عبارت اشارات این است: «تنبیه- هر چیزی که از آن لذت می برند سبب کمالی است که برای درک کننده لذت حاصل می شود و نسبت به او خیر می باشد» و بی شک کمالات و ادراکات آن یکسان نیست تا این جا که می گوید: کمال جوهر عاقل این است که جلوه ذات حق به اندازه ای که ممکن است به کمک نور ویژه او بدان برسد نقش بندد آن گاه تمام هستی آن چنان که هست خالی از هر آلودگی بعد از ذات حق یعنی جواهر عقلی عالی آن گاه جواهر روحانی آسمانی و اجرام آن سپس آنچه در مرتبه متأخر آن می باشد در شخص عاقل نقش بندد، نقشی که ممتاز از ذات نباشد و این همان کمالی است که جوهر عقلانی به وسیله آن فعلیت می یابد تا آن جا که می گوید: پس نسبت لذت عقلانی به شهوانی مانند نسبت خبر یقینی و پی آمد آن به رسیدن کیفیت شیرین است... تا آخر، سخن ابن سینا.

ادراکات عقلانی از نظر کیفیت آن است که ادراک عقلانی در باطن اشیا نفوذ می کند و میان ماهیت و اجزایش و وابسته های آن و میان جزء جنسی و فصلی فرق می گذارد و آن فرق را در هر جزء اعتبار می کند لکن حس، تنها ظاهر شیء محسوس را ادراک می کند.

دلیل بر بیشتر بودن مقدار ادراکات عقلی این است که شماره امور عقلانی بی پایان است چون موجودات از نظر جنس و نوع و مناسبتهایی که میان آنها حاصل می شود نامتناهینند. لکن ادراکات حسی منحصر به اجناس اندکی است. و اگر کثرت هم پیدا کند به شدت و ضعف است مانند دو جسم سیاه که در شدت سیاهی با یکدیگر مختلف می باشند. (یکی سیاه و دیگری سیاهتر است). و چون کمالات عقلانی قویتر و بیشتر و ادراکاتش کاملتر باشد، لذتی که در پی آن حاصل می شود قویتر است. چون تفاوتی که در میان دو لذت عقلانی و حسی است، به خاطر تفاوتی است که در میان کمال و دو ادراک موجود می باشد، در این صورت لذت عقلانی از لذت حسی کاملتر و برتر است بلکه با هم قابل قیاس نیستند.

کسی به عنوان اشکال نگوید که: اگر امور عقلانی برای نفس آدمی کمال است لازم است در به دست آوردن آن اشتیاق داشته باشد و با حاصل شدن ضد آن سخت متألم شود. اما تالی که باطل است پس مقدم هم که کمال بودن امور عقلانی برای آدمی است باطل می باشد.

توضیح ملازمه: هر نیروی اشتیاق به کمالات خود دارد که مستلزم لذتهای آن باشد و از حاصل شدن ضد آن کمالات متألم می شود مانند قوه بینایی که علاقه به روشنی دارد و از تاریکی رنج می برد. اما باطل بودن تالی روشن است.

چون در پاسخ می گوئیم: ملازمه را قبول نداریم زیرا اشتیاق به امور عقلانی واجب و لازم نمی شود مگر به این شرط که علت عدمش نباشد اما در اینجا علت عدمش موجود است.

و آن این است که ارواح تا در این بدن هستند سرگرم امور محسوس و دلبستگیهای جسمانی اند. در نتیجه، این سرگرمی، مانع توجه ارواح به امور عقلانی می شود و از روی آوردن به آنها منصرفش می سازد. و تا به امور عقلانی روی نیاورد ذوقی برایش حاصل نگردد و شوقی هم برایش نسبت به آنها حاصل نمی شود.

اما در مورد ضد ادراکات عقلانی، چون این اضداد به صورت مستمر وجود دارند و تجدید هم نمی شوند یا روح سرگرم اموری غیر از آنهاست، آن اضداد را درک نمی کند، و از

حاصل شدن آنها متالم نمی شود.

بحث چهارم در درجات خوشبختان و مراتب بدبختان است

حالات نفوس انسانی در خوشبختی و بدبختی، یا بر حسب عقیده ها در نیروی نظری لحاظ می شود، یا بر حسب اعمال در نیروی عملی. به هر دو حال، نفس یا متّصف به اعتقادات درست (۱) و اخلاق پسندیده می باشد یا موصوف به ضدّ آنها می شود که اعتقادات نادرست و اخلاق پست است، یا متّصف به اعتقادات درست و اخلاق پست می شود یا عکس آن (اعتقادات نادرست و صفات پسندیده) یا از یکی از آن دو خالی است یا از هر دو با هم تهی است پس نه قسم به شرح زیر می شود: [۱- نفوسی که متّصف به عقاید درست و اخلاق پسندیده باشد ۲- نفوسی که متّصف به عقاید نادرست و اخلاق پست باشد ۳- نفوسی که متّصف به اعتقادات درست و اخلاق پست باشد ۴- نفوسی که متّصف به اعتقادات باطل و ملکات پسندیده باشد ۵- نفوسی که خالی از اعتقادات درست و نادرست باشد و متّصف به اخلاق پسندیده ۶- نفوسی که خالی از اعتقادات و متّصف به اخلاق پست باشد ۷- نفوسی که متّصف به اعتقادات خالی از اخلاق باشد ۸- نفوسی که متّصف به اعتقادات باطل و تهی از اخلاق باشد ۹- نفوسی که بکلی خالی از اعتقادات و اخلاق باشد].

قسم اول: اما اعتقاداتی که در قسم اول حاصل می شود: یا مستند به دلیل است یا نیست، در صورت اول بالاترین مرتبه اش نفسی است که جهان معقول را مشاهده می کند و اخبار یقینی و مطابق با واقع در آن نقش می بندد و عقل مستفاد می شود. پس از آن که بر درجات استعداد برای منتقل شدن به معقولات ثانی آگاه شدی آن درجات را می شناسی و اینان که به آن درجات رسیده اند دوستان نیکوکار خدایند و در غرفه های بهشت در امن و امانند.

و اگر صورت دوم باشد یعنی: عقایدی که حاصل شده متکی به برهان نباشد، درجه

ص: ۷۲

۱- ۵) ابن سینا در نمط هفتم اشارات مطلبی دارد که عین آن نقل می شود: «تذنیب- از این مطلب که بیان کردیم بر تو آشکار شد که هر چه تعقل می شود ذاتی موجود است که اخبار یقینی عقلی در آن جایگزین می شود، آن چنان که چیزی در چیزی جایگزین می گردد». محقق طوسی (خواجه نصیر) در شرح خود بر اشارات در ضمن شرح عبارت دوّم توضیحی داده که عین آن نقل می شود: «جلیّه در لغت خبر یقینی است، و از معقولات به جلا- یا تعبیر کرده است چون جلایا صورتهایی است که به یقین مطابق با ذات آن صورتهاست». اشارات، جلد سوم، نمط هفتم، صفحه ۲۹۸، چاپ ۱۳۷۹- چاپخانه حیدری تهران.

مقلدان است و آنان را عذابی است که ویژه خود آنهاست چون می دانستند که باید مختصر کمالی به دست آورند و بر حسب علمشان شوقی بر ایشان حاصل شد و به کمالی که بدان اشتیاق داشتند نرسیدند، چون در به دست آوردن مسائل نظری کمبود داشتند و در رسیدن به آنچه مشتاق بودند قصور و فرق آن عذاب بر حسب تفاوت آن شوق می باشد. و آن عذابی است که منتفی و قطع می شود و از آن به سعادت می رسند، این سعادت متناسب با ادراک آنها از کمالی است که تصور کرده اند.

قسم دوم: که نفوس متّصف به اعتقادات نادرست و اخلاق پست می باشد، یا به گونه ای است که آنها در نفس نفوذ دارند در این صورت به وسیله آنها کیفر دوام می یابد چون جهل مرکب ضدّ یقین است، و هر گاه در جوهر نفس جایگزین شود معتقد می گردد که نادانی کمال نفس است و امید دارد که به آنچه در آن نقش بسته و کمال مستعدّ اوست برسد. و ناگزیر پس از مردن با از دست دادن آنچه بدان امیدوار بود کمال منقطع می شود و چون آنچه را امید داشته نیافته است عذاب می کشد و در نتیجه با تداوم پیدا کردن یقین به درستی آن، عذاب نیز دوام می یابد.

و اگر اعتقادات باطل و اخلاق پست در نفس نفوذ نکرده باشد، برای صاحبان این نفوس کیفری است که قطع می شود چون صورتهایی که برای آنان به سبب سرگرم شدن به ضدّ آنها حاصل شده است حالاتی است که در آن نفوس جایگزین نشده است، و در آن استوار نگردیده، یا برای این که آن صورتهای از حالات و مزاجها ناشی شده است پس با از میان رفتن حالات، عذاب هم از میان می رود.

قسم سوم: نفسی است که متّصف به اعتقادات درست و اخلاق پست باشد پس اگر آن اعتقادات مستند به برهان باشد نفوس به وسیله آنها خوشبخت می باشد، جز این که آن خوشبختی به سبب کیفری که از اخلاق پست حاصل می شود، کدر و تیره است البتّه این کیفر با از بین رفتن آن اخلاق بر طرف می شود، یا به این لحاظ که اخلاق پست در نفس نفوذ و رسوخ نکرده است یا بدین سبب که از مزاجها به دست آمده است و با نابود شدن مزاجها کیفر نیز بر طرف می گردد.

قسم چهارم: نفسی است که متّصف به اعتقادات نادرست و ملکات پسندیده است، و اگر اعتقادات رسوخ در نفس داشته باشد عذاب آن همیشگی است و اگر راسخ نباشد کیفر قطع می شود و علت قطع کیفر همان است که قبلاً بیان شد.

قسم پنجم: نفوسی است که خالی از اعتقادات درست و نادرست است و به اخلاق نیک متّصف باشد مانند نفوس بیشتری از ابلهان و کم خردان، و آنچه ظاهر نظر محققان است این است که این نفوس پس از جدا شدن از بدن عذابی ندارند. چون اسباب و عوامل کیفر در آن ها نیست در این صورت در رحمت و اسعۀ حق قرار می گیرند. این نظر مطابق با فرمودۀ نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) می باشد که فرمود: بیشتر اهل بهشت ابلهان می باشند. اگر چه تمام مقصود نبی اکرم از این سخن، مطلب یاد شده نیست.

در نزد محققان روا نیست که نفس فرد ابله از ادراک تعطیل شود چون در وجود تعطیل معنی ندارد و ادراک هم جز با ابزار مادی ممکن نیست در نتیجه بعضی از حکما بر آنند که اشکالی ندارد که نفوس افراد ابله به اجرام دیگر فلکی به نوعی تعلق گیرد، نه به صورتی که نفوس آن اجرام و تدبیر کننده آنها باشند، چون این عمل امکان ندارد، بلکه گاهی این اجرام فلکی را به کار می گیرد و آنها را آمادۀ تخیل می کند آن گاه صورتهایی را که نفس بدان معتقد بوده تصور می کند. اگر نفس تخیل خیر نماید خیرات اخروی را بر حسب آنچه تخیل کرده است مشاهده می کند و گرنه کیفر و بدی را مشاهده می نماید.

بعضی از حکما روا داشته اند که اجرام از هوا و دودها نشأت گرفته باشند و پس از آن جایز شمرده اند که تعلق گرفتن نفوس ابلهان به اجرام فلکی استعداد آنها را به کمالی که قابلیت پذیرش آن را دارند برساند.

بحث در این موارد غموض و پیچیدگی دارد و راه یقین در آن دشوار است، راهنمایی شدن به راه راست را از خدای تعالی خواستاریم.

قسم ششم: نفوسی که از اعتقادات خالی و به اخلاق پست متّصف است. این نفوس پس از جدا شدن از بدن به خاطر اشتیاقی که به لذّتهای مادی داشته و از آن جدا شده اند و توان بهره بردن از آنها را ندارند کیفر می شوند. این کیفر بر حسب تفاوت آن شرق و شدت و ضعف توان ترکیبات جسمانی نفوس آنان متفاوت می باشد. در این مورد بسا شده است که حکم کرده اند که آن شوق در این نفوس قطع می شود و اینان پس از قطع شوق حکم کسانی را دارند که پیش از آنان بوده اند.

قسم هفتم: نفوسی است که به اعتقادات خالی از اخلاق متّصف می شوند مانند نفوس بیشتر زاهدانی که از مردم بریده اند و در قلۀ کوهها و بیابانها جا گرفته اند. این اعتقادات اگر مستند به برهان باشد، برایشان خوشبختی کامل است و پایین تر از قسم اول اند

اگر صفات نیک اخلاقی را که آماده برای کمال بیشتر است نداشته باشند و اگر اعتقاداتشان تقلیدی باشد حکمشان حکم مقلدان در قسم اول می باشد و شاید مقلدان در قسم اول به سبب اخلاق نیکشان شرافت بیشتری داشته باشند.

قسم هشتم: نفوسی است که به اعتقادات نادرست خالی از اخلاق، متصف باشد که اگر این اعتقادات در آنان رسوخ یافته باشد کیفر به وسیله آنها دوام خواهد داشت و علتش نیز سابقا بیان شده و اگر عقاید رسوخ نیافته باشد تا عقاید باقی است کیفر نیز باقی است و با زوال اعتقاد کیفر نیز زایل می شود. ممکن است این نفوس پس از زوال اعتقادات به نفوس ابلهان ملحق شوند، چون کمالات نفس را نشناخته و بدان اشتیاق نداشته اند.

قسم نهم: نفوسی است که به کلی خالی از اعتقاد و اخلاق می باشد و همچون نفوس هیولائی اطفال است. در مورد این نفوس برای حکیمان اعتقاد روشنی نیست. جز این که بر اساس اصول حکما سزاوارتر آن است که اینها را به نفوس ساده مثل نفوس ابلهان ملحق کنند و حکمشان نیز حکم همان نفوسی باشد. و خدا داناتر است .

اشاره

در اشاره کردن به پاره ای از حالات رهروان به سوی خداوند تعالی و آدمیزادگانی است که به حضرت حق رسیده اند و در آن بحثهایی است

بحث اول در توضیح کسی که زاهد، عابد، عارف، نامیده شده است

چون کمال ذاتی برای طالبان حق، درخشش نور الهی در باطن آنهاست و کسی که خواهان چیزی است چون موفق به خواستن شود ناگزیر باید از آنچه وی را از خواسته دور می سازد روی بگرداند آن گاه به آنچه او را به خواسته نزدیک می کند روی بیاورد و بر آن مواظبت نماید سپس بعد از این مواظبت به خواسته خویش می رسد. خواهان آن کمال در آغاز کارش ناگزیر باید از هر چه او را از خواسته باز می دارد که متاع دنیا و خوشیهای آن است روی بگرداند. کسی که چنین کند نام زاهد (۱) بدو اختصاص دارد.

سپس بر او لازم است که به آنچه به اعتقاد وی موجب نزدیک شدن به خداست مواظبت نماید و این موجبات قرب به خدا کارهای مخصوصی است به نام عبادات، چون روزه، و به پا ایستادن در نماز و دیگر واجبات، و به این اعتبار نام عابد بدو اختصاص می یابد و چون حق را یافت نخستین درجه یافتنش شناخت است و در این وقت نام عارف مختص او می شود و گاهی بعضی از این حالات با دیگری ترکیب می شود ترکیبی دو گانه یا سه گانه پس اول زاهد است و عابد، زاهد است و عارف، عابد است و عارف، اما دوم تنها یک ترکیب می باشد.

ص: ۷۶

۱- ۱) این تعریفها از کتاب شفای ابن سینا گرفته شده است. اوایل نمط نهم که در مقامات عارفان است ملاحظه شود. عین عبارتش در آنجا چنین است: «تنبیه- کسی که از کالای دنیا و خوشیهای آن روی بگرداند به نام زاهد اختصاص می یابد و کسی که بر انجام عبادات، مثل قیام و روزه و مانند آن دو مواظبت کند مخصوص به نام عابد است و کسی که فکرش را متوجه ساحت مقدس حق می کند و درخشش نور حق بطور مداوم در درون او هست. مخصوص به نام عارف می باشد. و گاهی بعضی از این سه عنوان با یکی دیگر ترکیب می شود»

زهد و عبادت از اموری است که اغراض قصد شده را که ریاضت نام دارد کامل می کند.

نخست لازم است معنای ریاضت را توضیح دهیم و بیان کنیم که چگونه شخص را به مقصود می رساند.

ریاضت در لغت تمرین دادن حیوان به حرکتهایی است که رام کننده بر حسب اقتضای اهدافی که دارد حیوان را خشنود و به آن حرکات عادتش می دهد. این کار مستلزم آن است که حیوان را از حرکاتی که خشنودش نمی کند باز دارد. و چون نفس حیوانی که سر آغاز ادراکات و حرکات حیوانی است گاهی بر اساس ذاتش فرمانبردار نفس صاحب عقل نمی باشد ناگزیر به مانند حیوانی است که راضی به اطاعت نمی شود. یک بار شهوت و دیگر بار خشم بر حسب این که وهم و خیال آن دو را به خاطر تصوراتشان به هیجان می آورد نفس را به آنچه سازگار اوست می کشاند. و بر طبق اختلاف آن خواسته ها او را به حرکات گوناگون حیوانی وامی دارد. در این وقت است که نفس نیروی عقلانی را در به دست آوردن مقاصدش به خدمت می گیرد و این نفس همان نفسی است که بسیار به کار بد فرمان می دهد.

اما اگر نفس صاحب عقل در شکست دادن این نیرو قوی شود و آن را از حرکتها و کارهایی که قوه شهوت و خشم را بر می انگیزاند باز دارد و بر حسب خواسته عقل عملی او را به فرمان خود در آورد تا در خدمت نفس در آید و فرمانهایش را اجرا کند و آنچه را نهی کند ترک نماید نفس عاقله همان نفس آرامش یافته می شود که کارهای منظم از او سر می زند. و بقیه نیروها همه فرمانبردار، در خدمت، مطیع و تسلیم می شوند. پس در میان این دو نیرو در حال چیرگی و شکست بطور کلی حالتی است که نیروی حیوانی در آن حالت پیرو هوای خویش است و از فرمانبرداری نیروی عقلانی بیرون می شود. آن گاه به حق برمی گردد و خویشتن را بر آن فرو رفتن در هوا سرزنش می کند. این قوه، ملامتگر نامیده می شود. به این نیروهای سه گانه در قرآن کریم اشاره فرموده است: **وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ (۱) يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ (۲). وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (۳).**

ص: ۷۷

۱- ۲) محققا نفس بسیار به کار بد فرمان می دهد...سوره یوسف، آیه ۵۳. [۱]

۲- ۳) ای نفس آرامش یافته به سوی پروردگارت باز گرد.سوره فجر، آیه های ۲۷-۲۸.

۳- ۴) سوگند یاد می کنم به نفس ملامتگر.سوره قیامت، آیه ۲. [۲]

بنا بر این ریاضت در اینجا باز داشتن نفس از خواسته های خود و فرمان دادن ان به اطاعت از مولایش می باشد و در قرآن کریم به آن دو اشاره فرموده است: **وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (۱)**. اما آنچه ریاضت را تکمیل می کند چون هدف اصلی از ریاضت، رسیدن به کمال واقعی است و این رسیدن منوط به حاصل شدن استعداد برای اوست و آن استعداد مشروط به از میان رفتن موانع می باشد و موانع، داخلی و خارجی است قهرا آن غرض مستلزم سه امر خواهد بود (۲).

اول: بر طرف ساختن غیر خدا از آنچه هدف و مقصود است که همان دور کردن غیر خدا از راه راست می باشد و آن موانع خارجی است.

دوم: نفس اماره را به فرمان نفس مطمئنه در آورد تا خیال و واهمه را به جنبه عالی جذب کند و بخواهد که از باقی نیروهای حیوانی که همان موانع داخلی است پیروی نماید.

سوم: آماده کردن نفس است برای این که به سرعت صورتهای مطابق با واقع در آن مجسم شود.

چون برای این اهداف اموری است که آنها را تکمیل و به آنها کمک می نماید نا گزیر، زهد حقیقی به هدف اول کمک می کند، و عبادات شرعی به غرض دوم، یاری می دهد و غرض از عبادات شرعی همان است.

توضیح اولی این است که زهد حقیقی (۳) روی گرداندن نفس است از آنچه او را از

ص: ۷۸

۱- ۵) اما آن که از پروردگارش ترسید و نفس را از هوی بازداشت...سوره نازعات، آیه ۴۰. [۱]

۲- ۶) این مطالب از نمط نهم کتاب شفای ابن سینا گرفته شده است و عین عبارتش در آنجا چنین است: «اشاره- آن گاه نیاز به ریاضت دارد و ریاضت به سه منظور است: ۱- بیرون کردن غیر حق از بخششهای آشکار ۲- مطیع ساختن نفس اماره برای نفس مطمئنه است تا نیروهای تخیل و واهمه را به توهمات می که مناسب آن امر مقدس است بکشاند و آن را از توهمات می که متوجه آن امر پست می سازد، برگرداند و ۳- نرم و ظریف کردن سرّ برای هشدار دادن، زهد حقیقی به اولی کمک می کند، و دومی را اشیای زیادی کمک می نماید که عبارتند از: پرستش توأم با اندیشه آن گاه لحنهای به خدمت گرفته برای نیروهای نفس که به خاطر اشتباهی که در سخن روی داده است، اوهام را پذیرفته سپس سخن واعظ و گوینده پاک با عبارتی رسا و نغمه ای نرم و گوشنواز و دلپسند و توجیحات عالی و اما غرض سوم را اندیشه لطیف و عشق پاک که تصویر معشوق در آن ایجاد می شود نه سلطان شهوت، کمک می کند». کارهای خیر شارح را خدای اجر دهد، که از اشاره کردن به عشق روی گردانده، اگر چه عشق پاک باشد تا چه رسد که در آن فرو رود.

۳- ۷) این بحث از نمط نهم کتاب شفای ابن سینا گرفته شده است و عین عبارتش این است: «تنبيه- زهد در پیش غیر عارف تقریباً داد و ستدی است و گویا غیر عارف با کالای دنیا کالای آخرت را می خرد. و در نزد عارف و خداشناس نوعی پاکی از چیزی است که او را از ذات حق باز می دارد و خود بزرگ بینی در برابر هر چیزی غیر از حق می باشد و پرستش در پیش غیر عارف نوعی داد و ستد است و گویا در دنیا کار می کند برای مزدی که در آخرت می گیرد که همان اجرت و پاداش است و

در نزد عارف تمرین دادن کوششها و نیروهای نفسانی اش یعنی واهمه و خیال است تا با عادت دادن آنها از طرف فریب به طرف ذات حق بکشاند و در نتیجه با سر باطنی سازگار شود. (تا آخر گفته ابن سینا).

روی آوردن به قبله واقعی باز می دارد و این که زهد کمک برای هدف نخست است ظاهر می باشد.

اما این که مواظبت کردن بر عبادتها به غرض دوم کمک می کند نیز روشن است، چون این مواظبت مختصر ریاضتی برای نیروهای عابد و خدانشناسی است که ادراک کننده و حرکت دهنده است تا وی را با عادت دادن از جنبه پایین به ذات مقدس حق بکشاند و کوششی را که تعلق گرفته به آنچه مخالف کمال ذاتی است درهم بشکند.

سرّ این که ما زهد حقیقی را معتبر دانستیم نه ظاهری را این است که روی گردانیدن از خواسته های جسمانی هر گاه تنها بر حسب ظاهر باشد با این که دل به آن مایل است از آن بهره نمی برد چون رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در این زمینه فرموده است: «خداوند به صورتها و کارهای شما نمی نگرد لکن به دلهای شما می نگرد (۱)». آری رهرو، در آغاز کار ناگزیر است که زهد ظاهری داشته باشد چون زهد حقیقی در درجه اول مشروط به آن می باشد. و این مطلب که ریا و خودنمایی پلی برای اخلاص است، مورد اتفاق می باشد.

اما نیکوترین پرستشها آن است که توأم با اندیشه مناسب باشد. و فایده اش این است که مقصود از پرستش یاد کردن ذات حق و معبود و فرشتگان مجرد می باشد و این کاری است که جز با اندیشه فراهم نمی شود. پس ناگزیر باید عبادت همراه با اندیشه باشد.

اگر چه برای این اغراض اموری است که کامل کننده آنهاست. و به آنها کمک می کند مانند سخن واعظ که از گوینده باهوش و عقیده مند به سخن خود حرف بزند. و آوازه های مناسب که بر حسب عادت از آمیخته شدن به لذتهای پست بدور باشد و نیز از آواز خوانی در مجالس فرومایگان و افراد پست و اجتماعات آنان به خاطر کارهای زشتی که می کنند بر حذر باشد. و مطالب دیگری که در جای خود یاد شده است. در این صورت هدف از زهد و پرستش و این که چگونه آن دو، انسان را به مقصود اصلی می رسانند بر تو روشن شد.

بحث سوم در مقصود شخص غیر عارف از زهد و عبادت و هدف عارف از آن دو و عرفانش می باشد

زهد و عبادت در پیش غیر عارف دو معامله است. اما زهد، برای این که مقصود

ص: ۷۹

۱- ۸) قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): ان الله لا ينظر الی صورکم و لا الی اعمالکم و لکن ينظر الی قلوبکم.

غیر عارف از آن خریدن کالای آخرت با کالای دنیاست، امّا عبادت، برای این که غرض غیر عارف از آن این است که در آخرت در ازای آن مزد بگیرد.

امّا هدف عارف از زهد و عبادت سابقا توضیح داده شد. امّا مقصود از زهد، روی گرداندن دل از غیر خداست تا او را از غرق شدن در محبت حق باز ندارد. و اگر دو خواسته، یکی پست و دیگری عالی باشد بر حسب حکم عقل رها کردن پست ترین به خاطر برترین، ضروری است. امّا مقصود عارف از عبادت این است که نیروهای بدنی زیر رهبری نفس را تمرین دهد و آنها را به مقصود اصلی که غرق شدن در دریای شکوه حق است متوجه نماید تا با سرگرم شدن به کارهای مخالف آن، نفس را از هدف اصلی باز ندارد.

و هر یک از اوقات به دو نشاط پیچیده شده است، نشاطی به نفع اوست که همان اشتیاق پیشین او می باشد، و نشاطی بر ضرر اوست، که همان اسف خوردن بر از دست دادن آن می باشد که بعد از نشاط حاصل می شود. زیرا از دست دادن لذت آن شناخت ظرفیتی پس از به دست آمدنش، سبب می شود که عارف بر آنچه از دست داده است، ناله و فریاد سر دهد و بدان اظهار اشتیاق کند، صاحب چنین وجدی در شعرش بدان اشاره کرده است.

چون مرا به شربتی از خشنودی اش سیراب کرد بدان شربت و شراب تشنه تر شدم و سیراب نگردیدم (۱).

شاعر دیگری گفته است: اگر دور شوند، به سبب اشتیاقی که به آنان دارم می گیرم، و اگر نزدیک شوند از ترس جدایی گریه می کنم. محققا این درخششها در آغاز کار اندک است و پیوسته زیاد می شود و این زیادتی بر حسب دقت در امر ریاضت و فرو رفتن در آن می باشد. آن درخششها زیاد می شود و زمانش بر حسب نیروی آمادگی نفس برای آن متفاوت است تا آنجا که آن حالات به صورت ملکه در می آید و بر نفس در غیر حال ریاضت کشیدن آشکار می شود. و بسا که در این حالات آن پرده ها و موانع بر او عارض می شود و او از آنها بیخبر است. در نتیجه او را از مجلس خود بیرون می کند و ناگهان موجب فرار او می شود.

امّا هدف عارف از خداشناسیش تنها ذات حق می باشد نه غیر او حتی خود عرفان هم هدف نیست چون عرفان امری است نسبی که در مقایسه با معروف گفته می شود و ناگزیر با معروف مغایر

ص: ۸۰

۱- ۹) اذا ما سقانی شربه من رضا به ظمئت الی ذاک المدام فلم اروی

۲- ۱۰) فابکی ان تأوا شوقا الیهم و ابکی ان دنوا خوف الفراق

می باشد. پس اگر غرض عارف خود عرفان باشد از افراد مخلص در توحید نخواهد بود چون با حق، دیگری را هم خواسته است و این حالت کسی است که به آراستگی در ذاتش مباحثات کند. اما کسی که حق را بشناسد و ذات خود را فراموش کند چنان که خواهی دانست ناگزیر عرفان را نیز از یاد می برد و تنها معروف را که حق است می یابد. چنین شخصی در میانه دریای رسیدن به حق شناور می باشد و آنجا درجات زیور یافتن به وسیله امور وجودی است که صفات نامتناهی خداوند است. و در قرآن عزیز بدان اشارت شده است: بگو اگر دریا برای سخنان پروردگام مداد و مرکب می شد، البته دریا پیش از آن که سخنان پروردگام به پایان رسد پایان می یافت هر چند همانند آن کمک می آوردیم (۱). خدا سرپرست توفیق و آخرین درجه اخلاص از اوست.

بحث چهارم در مراتب حرکات عارفان است

نخستین درجه از درجات، حرکتی است که در اصطلاح اهل طریقت اراده نام دارد، چون هر گاه برای آدمی اعتقاد حاصل شود به این که خوشبختی کامل در روی آوردن به خدا و روی گرداندن از غیر اوست، خواه این اعتقاد، برهانی باشد یا تقلیدی و یا فطری از این عقیده اراده روی آوردن به خدا و دور شدن از غیر او پدید می آید. و تا وقتی انسان بر آن حال بماند مرید نامیده می شود، سپس اگر در آن رفتار فرو رود و با آن به اراده و ریاضت معینی دست یابد (۲) انوار الهی لذت بخش که به برق درخشان شبیه است بر او آشکار می شود اهل طریقت این حالت را اوقات می نامند. و ترس و پریشانی او می شود و علتش این است که نفس برای پذیرفتن آن آمادگی ندارد چنان که از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده که در آغاز وحی اظهار پریشانی می کرد و می فرمود: مرا به جامه بیچید، مرا به جامه ای بیچید. و چنان

ص: ۸۱

۱- (۱۱) کهف- (۸) آیه ۱۰۹.

۲- (۱۲) این مطلب از نمط نهم کتاب شفای ابن سینا گرفته شده و عین عبارتش این است: «اشاره- هر گاه اراده و ریاضت به درجه ای معین برسد با ظهور نور حق بر او، فرصتهای مناسب لذت بخشی برایش پدید می آید که چون برقهای خفیفی بر او می درخشد و سپس خاموش می شود، این حالت در نزد عرفا «اوقات» نامیده می شود و هر وقتی را دو نشاط در بر می گیرد، نشاطی به نفع او و نشاطی بر ضرر او آن گاه که در ریاضت دقت کنند این پرده ها بر او زیاد می شود پس در ریاضت فرو می رود تا در غیر ریاضت آن را بپوشاند و هر گاه چیزی به نظر برسد در پیشگاه ذات مقدس حق اقامت می گیرند و از امر او، امری بیاد می آورد آن گاه پرده ای او را می پوشاند و نزدیک می شود که حق را در هر چیزی ببیند.» طالبان اشاراتی را که در پی این اشاره آمده است در کتاب شفا بجویند.

که در قرآن به عنوان حکایت از حضرت موسی (علیه السلام) بدان اشاره شده است: تا گاهی که نگریت او را مانند ماری سبک خیز، برگشت روگردان و به پشت ننگریست، ای موسی بیا و نترس که تو از ایمن شدگانی (۱) سپس عادت او به آشکار شدن آن پرده ها فزونی می یابد تا بدان حجابها الفت می گیرد و نفسش به آنها مطمئن و قلبش آرام می شود در این وقت در اصطلاح عرفا سکینه نام می گیرد. تا این که آثار شادمانی با تابش آن انوار بر او آشکار می شود پس از آنی که پنهان بوده است و نشانه های تأسف و اندوه در فراق آن نزدش فراوان می شود به گونه ای که آن ظهور کم گردد و در حال پیوند با حضرت حق همنشین خود را در وقت مسافرت حاضر و همراه خود بیند و او در هر دو حالت غایب و مسافر باشد و پیوسته در آن مندرج باشد و این اندراج بر حسب صفای جوهر و استعدادش به آن ملکه کامل است تا این که هر وقت بخواهد برایش آن حالت حاصل شود، آن گاه در آن ترقی نماید تا به خواست خود آن را متوقف سازد. بلکه برایش حالتی پدید آید که با دیدن هر چیزی پند گیرد بی آن که تبت پند گرفتن کرده باشد و وقتی در مقام سلوک به مطلوبش که حق است نایل شد باطن او مانند آینه ای صاف می شود که چهره حق (محاذی) (۲) و روبروی آن واقع می شود در حالی که با تابانیدن نور در آن وسعت می یابد. و از لذتهای حقیقی شادمان می گردد جز این که با

ص: ۸۲

۱- (۱۳) قصص (۲۸) آیه ۳۱.

۲- (۱۴) نسخه های دیگر شرح نهج البلاغه حوفی یا مشابه آن می باشد و ما به قرینه گفته خود شارح (ره) در شرح فرمایش امیر مؤمنان (علیه السلام) که در ذیل می آید حوذی ضبط و آن را تصحیح کردیم، سخن مولا این است: «سوگند به خدا انس پسر ابو طالب به مرگ بیشتر از انس کودک به پستان مادرش می باشد». «چون علم آن حضرت به فرجام کارها و ادبار آن و آگاهی به نتیجه حرکتهای چشم بصیرتش که همچون آینه ای صاف است و صور اشیا در آینه های عالم بالا، در برابر آن واقع می شود پس به همان صورتی که هست در آن آینه نقش می بندد» چاپ اول - صفحه ۱۰۴ و نظیر آن است گفتار دیگرش در توصیف کسانی که قرآن را به گونه ای که شایسته تلاوت است تلاوت می کنند «چاپ اول صفحه ۴۰۶»: «تا آن جا که نفوس آنان مانند آینه های جلا داده شده می شود که حقایق الهی در محاذات آن واقع، و در آن نقش می بندد و بدان آراسته می گردد» و اصل تعبیر از سخن ابن سینا گرفته شده (نمط نهم کتاب اشارات را ملاحظه کنید): «اشاره - چون ریاضت عارف پایان یافت و به مطلوبش که رسیدن به حق است رسید سر خالی او از غیر حق، مانند آینه ای صاف می شود که با خواست خود به جانب حق محاذی می شود و لذتهای حقیقی بر او ریزش می کند إلخ و پیش از آن در سخن دیگرش گفته است: «هر گاه نفس روی بگرداند و به عالم مادی یا به صورت دیگری توجه کند صورتی که اول در آینه بود نابود می شود و گویا آینه ای که روبروی آن صورت در عالم معنی بوده است از مقابل صورت بر گردانده شده، حال یا به طرف عالم ماده یا به سوی چیزی دیگری از امور عالم بالا». محقق طوسی در شرح عبارت دوم مطلبی گفته که عین عبارتش چنین است: «این عبارت اشاره به نیازمندی به فراموشی و عامل آن است، و این که در آینه مجسم می شود برای این است که آینه در میان اجسام به نفسی که از مجردات افاضه می شود شبیه تر می باشد».

آن شادمانی از خویش نیز شادمان است چون نشان حق در نفس وجود دارد پس با این که به حق نظر دارد نظری هم به خود دارد، عارف بعد از این حالت در جایی فروتر از جایگاه اخلاص ایستاده است و هر گاه خود را از یاد ببرد (۱) و تنها ذات مقدس (۲) حق را بنگرد و اگر به خویشتن هم توجه کند از آن نظر است که حق را نگریسته است نه از آن جهت که آراسته به آرایش حق است، با العرض به خود توجه کرده است. و آن جاست که رسیدن به حق، محقق می شود و در سخنان محققان اهل طریقت (۳) آمده است: ما چیزی را ندیدیم مگر این که بعد از او خدای را دیدیم، و چون ترقی کردند گفتند: چیزی را ندیدیم جز این که خدا را در آن مشاهده کردیم، و چون ترقی کردند گفتند: چیزی را ندیدیم جز این که خدا را پیش از آن دیدیم، و چون ترقی کردند گفتند: چیزی جز خدا را ندیدیم.

جمله نخست سخن بالا اشاره به مقام اعتبار با قصد آن می باشد و جمله دوم اشاره است به مقامی که آن درخششها حاصل شده و وابسته به خواست او نیست و جمله سوم اشاره است به مقام رسیدن به حق با توجه به نفس از آن جهت که نفس به آرایش حق شادمان است زیرا شبحی که در آینه است پیش از نفس دیده شده است.

جمله چهارم اشاره به مقام فنای در ذات است که عبارت از، توجه به ذات حق است با از یاد بردن نفس.

درجات سلوک و مقامات رسیدن به حق را در عبارت دیگری جمع کرده و گفته اند:

در سیر و سلوک دو سفر هست: سفری به سوی خدا و سفری در خدا، مقصود از سفر اول، حرکات و انتقالات نفس در درجات سلوک است و از سفر دوم انتقال نفس به درجات وصول

ص: ۸۳

۱- ۱۵) عبارت ابن سینا در نمط نهم اشارات چنین است: «آن گاه عارف از خویشتن غایب می شود و خود را فراموش می کند و تنها به ذات مقدس حق متوجه است و اگر به خویشتن توجه دارد از آن جهت است که آراسته به آرایشی شده است که از حق برایش حاصل شده نه از آن نظر به آرایش نفس توجه داشته باشد و آن جاست که وصول حقیقی به حق تحقق می یابد. جلد سوم اشارات ص ۳۸۶ چاپ حیدری تهران ۱۳۷۹ هجری.

۲- ۱۶) شارح (ابن میثم) گاهی در کتابهایش «جناب القدس» و گاهی «الجناب المقدس» تعبیر می کند.

۳- ۱۷) ابن میثم (ره) در شرح نهج البلاغه ضمن بیان معنای ظهور موقعی که فرموده امیر مؤمنان (علیه السلام): «و کل ظاهر غیره باطن» را شرح می دهد. مطلبی دارد که عین آن مطلب نقل می شود: «چنان که بعضی از سالکان که به مقام تجرید رسیده اند اشاره کرده اند: چیزی را ندیدیم (پس سخن را تا آخر برده اند و گفته اند) مرتبه نخست تفکر و استدلال بر آن است و دوم مرتبه حدس و سوم مرتبه کسانی است که بدان استدلال کرده اند نه بر خلاف آن، چهارم مرتبه ای است که سالک در کرانه عزت حق فانی می شود. «شرح نهج البلاغه، چاپ اول، صفحه ۱۸۰».

می باشد. و خدا سرپرست توفیق است.

بحث پنجم در احکام عارفان و اخلاق ایشان است

اما احکام: اولین حکم این است که هر درجه ای پیش از درجه وصول به حق با مقایسه به آن ناقص می باشد.

اما توضیح آن: ناقص بودن درجه زهد برای این است که زهد سرگرم شدن به غیر حق می باشد، چون خالی کردن ذات از اشیای آلوده کننده و دلبستگیهای جسمانی مشروط به آن است که آنها را بفهمد و تصمیم به نابود کردن آنها بگیرد و آن شعور و فهم توجه کردن به غیر حق محسوب می شود و در حقیقت سرگرم شدن به غیر خداست.

اما این که عبادت نسبت به درجه وصول ناقص است برای این است که عابد هر گاه متکی به این باشد که نفس اماره را به فرمان نفس مطمئنه در آورد نشان ناتوانی و نقص اوست، زیرا اگر ترس از دیگری نباشد توجه به اطاعت او و شادمانی به آن حاصل نمی شود.

اما عرفان با شادمانی نفس به آرایش حق و خوشبخت شدن با وصول به او، سرگردانی است، چون شادمان شدن به نفس به خاطر نزدیک بودنش به حق و شادمانی به این که به ذات حق رسیده است شادمانی به غیر خداست و ذاتا عشق به احوال نفس می باشد. اما سرگرم شدن به حق و دور انداختن هر چه غیر اوست که آخرین مقامات سلوک به حق می باشد. رهایی مطلق و اخلاصی است که تحقق یافته است.

حکم دوم: اهل عرفان متفق القول اند بر این که مقامات سالکان به سوی حق در مورد غیر خداوند خالی از تفریق و جمع نیست و در مورد حق جمع است اما مقصود از تفریق خالی کردن ذات از غیر حق متعال است و آن را چهار مرتبه است ۱- لازم است رهروان به سوی حق موظف شوند از غیر خدا که همان لذتهای جسمانی و خواسته های دنیوی است روی بگردانند و همواره در زحمت باشند تا نفوسشان پست ترین تمایلات حیوانی را به فرمان خود در آورند و آن درجه دوم تخلیه است. آن گاه با کوشش آماده شوند تا غیر حق را از دلهایشان بزایند و بوی نفحات الهی را استشمام کنند و بکلی توجه به لذتهای فناپذیر را رها نمایند و این مرتبه سوم تخلیه است. آن گاه پیوسته آماده انس گرفتن با خداوند بلند مرتبه قدیم و جام پر، کامل شوند تا این که غیر حق پیش آنان نسبت به آن لذتهای کامل پست و ناچیز گردد و این مرتبه چهارم است. این چهار درجه مراتب تخلیه است و در زبان حکما درجات

ریاضت سلبی و در زبان صوفیان آزاده و خالص درجات متخلّق شدن به صفات جلال نامیده می شود.

امّا جمع: عبارت از آراستن ذات به مراتب ریاضت ایجابی و مثبت است بدین گونه که سالک، مهربان، با رحم، بخشنده و بزرگوار شود و این حالت در زبان دین متخلّق شدن به اخلاق خدا نامیده می شود، و در زبان خالصان پیشرفت کردن در پله های جلال، و امّا جمع در مورد خدا هرگز به خلوص و صافی نمی رسد مگر این که در پیشگاه او توقف نماید بطوری که نظر شخص به حق رسیده از خود و شادمانیش از این که به وصال آراسته شده قطع گردد و با آن، کمال واقعی تحقق می یابد.

امّا اخلاق: لازم است که عارف شجاع باشد (۱) چون شجاعت کمالی است که ذاتا مطلوب می باشد و آنچه مانع می شود که انسان بر کارهای ترسناک اقدام کند ترس از کشته شدن است که منجر به مرگ می شود و عارف بدور است که از مرگ بپرهیزد. و لازم است که عارف پاکدامن باشد چون پاکدامن ذاتا صفتی خواستنی است و آنچه مانع عفت می شود این است که نیروهای جسمانی بنا بر مقتضای طبعشان بر انسان چیره می شوند و نفس در فرمانبرداری آن قوا مقهور می گردد و عارف از آن بدور است چون نیروهای بدنیش به دست نیروی عقلانیش مغلوب می شود.

عارف لازم است بخشنده باشد چون بخشش فضیلتی است که ذاتا مورد خواست انسان می باشد و آنچه مانع این فضیلت است مال دوستی و ترس از تنگدستی است و عارف از دوست داشتن چیزی که پوچ و از بین رفتنی است منزّه می باشد و به بی نیازی واقعی که با بودن آن فقری متصور نیست، دست یافته است.

عارف لازم است دادگر باشد چون دادگری چنان که دانستی ملکه ای است که از حکمت و پاکدامنی و دلاوری حاصل می شود و عارف این سه فضیلت را دارا می باشد.

ص: ۸۵

۱- ۱۸) عبارت ابن سینا در اشارات نمط نهم در مقامات عارفان، چنین است: «تنبیه- عارف شجاع است، چرا نباشد که او از پرهیز کردن مرگ بدور است. و بخشنده است، و چرا نباشد که از دوستی مال پوچ دنیا بری می باشد. و با گذشت است و از لغزشهای دیگران درمی گذرد، چگونه چنین نباشد با آن که روح او بزرگتر از آن است که لغزش انسانی او را آزرده سازد. و کینه ها را از یاد می برد، چرا که نبرد با آن که همواره مشغول یاد پروردگار است. (اشارات نمط ۹، صفحه ۳۹۳، چاپ ۱۳۷۹، چاپخانه حیدری). (توجه در پاورقی ص ۴۲ متن به جای نمط التاسع نمط السابع ذکر شده است که خوانندگان تصحیح خواهند فرمود). م.

بر عارف لازم است که از لغزشهایی که مردم نسبت به او می کنند در گذرد چون وی از هیچ چیز جز خدا منفعل و متأثر نمی شود و برتر از آن است که از لغزش انسانی متأثر گردد و به کیفر گرفتن که لازمه اش متأثر شدن است سرگرم شود. بر عارف لازم است که پر کینه نباشد چون سرگرمی درون او به غیر خدا خدا را از دل او می زداید.

بر عارف لازم است که گشاده روی باشد به این دلیل که به ذات حق شادمان است و نیز از هر چه می بیند شادمان می شود چون حق را در آن می بیند در نتیجه با دیدار چهره حق شادیش دوام می یابد.

بر عارف لازم است که انعطاف پذیر و در برابر مردم فروتن باشد بطوری که در این مورد به همه یکسان بنگرد چون عارف به غیر خدا از آن نظر که غیر خداست نمی نگرد تا میان هویتها فرقی و تفاوتی بگذارد بلکه از این دیدگاه که نسبت همه آفریدگان به خدا یکسان است به همه یکسان می نگرد و تمام فضیلتهای نفسانی را در موقع نقل و بررسی در همه موجود و آشکار می یابد و دلیل این امر روشن است. اعتبار از توست و توفیق دهنده خداست .

اشاره

در شرح احکام دیگری که برای نفوس کامله است و اشاره به

اسباب آنهاست و در آن دو بحث است

بحث نخست: در قدرت بر خبر دادن از امور غیبی و علت آن می باشد

اشاره

(۱)

ای برادر بر تو لازم است که چون بشنوی جانشینی از جانشینان خدا یا دوستی از دوستان او از کاری که بعدها واقع می شود، خبر داد، و به آن خبر نوید یا بیم می دهد و نیروی ادراک تو در شرایطی که در آن هستی نمی تواند درک کند سزاوارتر آن است که این گونه خبرها را به دروغ نسبت ندهی زیرا وقتی روشهای طبیعی را در نظر بگیری راهی برای وقوع آن می یابی و ما هم به اجمال و هم به تفصیل بدان اشاره می کنیم.

اما اشاره اجمالی: محققا شناخت امور پنهانی در خواب ممکن است و لازم است در بیداری نیز چنان باشد. توضیح امکان آن در خواب این است که بیشتر اوقات چیزی در خواب دیده می شود سپس عین آن خواب یا تعبیرش واقع می شود. آنچه گفتیم برای کسی که خواب دیده مطلب را روشن می سازد و هر کس در حال خواب آن را در نیافته است به وسیله شهرتی که در میان بسیاری از مردم دارد خواهد دانست.

توضیح امکان اخبار از امور غیبی در بیداری این است که چون این امر در حال خواب ممکن است نمی شود در حال بیداری قاطعانه آن را محال دانست چون مردم اگر آن را در حال خواب نمی آزمودند دور شمردن وقوع آن در خواب بیشتر از دور شمردنشان در بیداری بود. چون در صورت نیازموندن اگر به انسانی گفته شود: که جماعتی از اولیای کامل کوشیدند که در اشاره های اندیشه های زلالشان حکم غیبی را به دست آورند و نتوانستند و یک نفر از آنان چون بخفت و مثل مرده ای بی جان شد آن حکم غیبی را شناخت ناگزیر باید آن را تکذیب و انکار کند چون در حال بیداری که حرکت نیروها کامل و حواس از تعطیل

ص: ۸۷

بودن سالم بودند آن حکم به دست نیامد جز این که روی دادن این کار بطور فراوان از اموری است که دور بودن آن را بر طرف ساخته و دوستی آن را تضمین کرده است.

اما بیان سبب وقوع خبرهای غیبی بطور تفصیل بر دو مقدمه نهاده شده است.

مقدمه اول

در جای خود ثابت شده است که عقول و ارواح آسمانی و فلکی جزئیات را می دانند، لیکن عقول، آنها را به صورت کلی و ارواح به صورت جزئی می دانند چون همه امور جزئی در رشته نیاز، به عقول ختم می شود. و اگر به علت چیزی علم حاصل شود لازمه آن عالم شدن به معلول است و نیز ثابت شده است که برای فلک نیروی جسمانی است که جزئیات را ادراک می کند. و ثابت شده که رویدادهای مادی مستند به پیوندها و حرکت‌های فلکی است. و نیز ثابت شده که آن حرکات نشأت گرفته از نفوس جسمانی است و ثابت شده که آگاهی به علت سبب آگاهی به معلول می شود. از مجموع این مطالب لازم می آید که نفس فلکی به تمام جزئیات این جهان و آنچه در آن پدید می آید آگاه باشد و نیز ثابت شده است که برای فلک علاوه بر این نفوس جسمانی نفسی مجرد است که علاقه اش با آن جسم علاقه انطباق نیست تا همه جزئیاتی که در این عالم پدید می آید در آن نقش بندد، بنا بر این در عقول و نفوس فلکی مجرد و مادی جزئیات نقش بسته است.

مقدمه دوم: این است که نیروهای آدمی قدرت دارند که از آن مقدمات علوم را به

دست آورند

،

توضیح آن با آوردن مقدماتی است.

مقدمه اول

این است که نیروهای انسان یکدیگر را جذب می کنند پس نفس موقعی که سرگرم اداره کردن نیروی خشم است قدرت ندارد به نیروی شهوانی توجه کند و عکس این مطلب هم صادق است و چون حس باطنی به حس ظاهری سرگرم شود عقل، قدرت ندارد که حس باطنی را به کار گیرد. پس نمی تواند نیروی مفکره را به خدمت گمارد.

همچنین هر گاه نفس به کارهایی که مخصوص اوست سرگرم شود او را باز می دارد از این که در کارهایش از آن نیروها کمک بگیرد بدین سبب وقتی نیروها به کار مهمی که ویژه نفس است کمک می کنند نفس از کار مخصوص خود غافل می شود و آن را ترک می کند.

مقدمه دوم

ماهیت حس مشترک را قبلاً دانستیم و نیز معلوم شد که صورت محسوساتی که به وسیله حواس پنجگانه ادراک می شود در

آن نقش می بندد زیرا این محسوسات وقتی نقش بستند مشاهده می شوند گرچه وجود خارجی نداشته باشند و با مثالی که زدیم حسّ بینایی قطره های باران را خطّی مستقیم می بیند، آن را توضیح دادیم.

ص: ۸۸

گاهی جمعی از بیماران و کسانی که صفرا و سودا بر آنها چیره شده است صورتهای حسّی را مشاهده و حکم به درستی آنها می کنند و از ترس آنها فریاد می زنند و آن صورتهای معدوم نیست چون معدوم قابل مشاهده نمی باشد و چون موجود است پس در خارج نیست و گرنه حسّ سالم آنها را می دید و چون در خارج نیست پس در نفس ناطقه نقش نبسته چون صورتهای حسّی در آن مرتسم نمی شود و نفس ذاتا جزئیات را درک نمی کند بنا بر این در نیرویی جسمانی وجود دارد، آن نیرو، بینایی نیست زیرا بیمار گاهی نابیناست یا در حالتی است که نمی بیند پس در نیروی دیگری است که آن صورتهای را در حسّ مشترک ادراک کرده است، و این صورتهای از خارج در آن وارد نشده است بنا بر این از داخل می باشد حال یا از صورتهایی است که در خیال جمع شده و در لوح حسّ دیده است یا از صورتهایی است که نیروی متخیله آن را ترکیب کرده و در خیال جمع نموده و صورت آن در حسّ ترسیم شده است، چون آن دو به منزلت دو آینه روبروی یکدیگر است، علتش این است که نفس در حال بیماری چون سرگرم اداره بدن است از اداره نیروی متخیله ناتوان می شود در نتیجه این نیرو بر او غالب می شود و بر ایجاد شبح نیرومند می گردد.

گفته نشود: که اگر چنان باشد لازم خواهد بود که هر چه تخیل شود به حسّ در آید چون آن تخیل مخصوص به زمانی غیر زمان دیگر نیست چون می گوئیم: آنچه همواره مانع این نقش بستن است دو عامل بازدارنده است یکی حسّی می باشد و آن سرگرم شدن صفحه حسّ به چیزهایی است که از صورتهای خارجی بر آن وارد می شود و گنجایش نقش بستن صورت دیگری را ندارد.

دیگری عقلی یا خیالی است به این صورت که یکی از آن دو در وقت سرگرم شدن نیروی مفکره، سرگرم خدمت به آن می شود از این رو برای کار مخصوص خود فراغت ندارد لذا قدرت ندارد که صورتهای را ترکیب کند و برای حسّ آن را به صورت شبح در آورد جز این که بسا هست که یکی از آن دو از ضبط مفکره عاجز می شود در این هنگام آنچه حسّ می گردد چیره می شود و آن را مشاهده می کند.

مقدمه چهارم

خواب به ظاهر حسّ ظاهری را سرگرم می کند و گاهی هم نفس را مشغول می کند و آن زمانی است که طبیعت مشغول هضم غذا شود زیرا نفس نیروی هاضمه را در هضم پشتیبانی و کمک می کند چون ثابت شده که نفس در هنگام سرگرمی به کار مهمّ خودش باقی نیروها را از کارهای خود متوقّف می سازد و نفس ناگزیر است به آن کمک

کند و گرنه هضم کامل نمی شود و چون نفس به آن کار سرگرم شود نیروی متخیله دیگر تدبیر کننده ای ندارد و بدون نیروی از ضابطه، قدرت بر اشاره و ایجاد شیخ دارد و صفحه حس خالی از صورتهای خارجی است که بر آن وارد می شود زیرا در حال خواب حواس از کار می افتد و چون دهنده و گیرنده کامل شوند فعل ناگزیر به وجود می آید و ناچار در حال خواب صورتهای مشاهده می شود.

مقدمه پنجم

نفس توانایی دارد که عین آنچه را ادراک کرده است حفظ کند و گاهی ناتوان از حفظ عین آن می باشد پس به چیزی که از جهت شیهه اوست منتقل می شود و آن گاه از آن شیهه به شیهه شیهه منتقل می گردد تا به آنی برسد که بهیچ رو با آنچه اول درک شده مناسبتی ندارد. سبب آن کار این است که نیروی متخیله غالب و نفس از تصرف کردن در آن به گونه ای که سزاوار است ناتوان می باشد و چون نفس سخت قوی شود تصرف کردن نفس در بدن مانع از متصل شدن آن به مبادی خود نمی شود و نیز مانع نمی گردد از این که هر چه در مبادی موجود است در نفس نقش بنسد بلکه نفس، هر دو طرف یعنی هم بدن و هم نیروی خیال و مبادی خود را کفایت می کند و توجه به یکی از آن دو او را از توجه به دیگری باز نمی دارد. و چون نفس علاوه بر آن تمرین هم بکند، نگهدارنده از آنچه مخالف ریاضت است و تصرفش در آنچه با آن مناسب است کاملتر می شود.

چون این مقدمات بر تو معلوم شد بدان که علت دیدن صورتهای در حال خواب و بیماری این است که نفس هر گاه به عقول فعال بیوندد چیزهایی در آن نقش می بندد در نتیجه نیروی متخیله صورتهای جزئی را که مناسب با آن معقولات است ترکیب می کند و آن صورتهای در حس مشترک ظاهر می شود و مشهود می گردد. گاهی ضعف بر متخیله عارض می شود و این ضعف یا از بیماری یا از تحلیل رفتن روح حامل است و یا از زیاد حرکت کردن متخیله است که در این صورت مایل به راحتی می شود پس برای نفس رهایی از متخیله حاصل، و به عالم عقلانی می پیوندد و صورتهای واقعی عالم قدس در آن نقش می بندد آن گاه نیروی متخیله پریشان می شود و آن معنای عقلانی را به صورتی جزئی در می آورد، چون بر اثر استراحت، خستگی و ناتوانی از متخیله بر طرف می شود و نفس به کمک متخیله می تواند آن اسرار را در آن صورتهای خیالی ضبط کند و وارد حس نموده و مشهود گردد.

و چون علت دیدن صورتهای در حال خواب دانستی دور به نظر نمی رسد که هر گاه جوهر نفس قوی شود و برای طرفهای درگیر وسعت یابد این رهایی و توجه در حال بیداری

برایش پدید آید و به مبادی متصل شود، آن گاه امور قدسی را به چنگ آورد و نیروی متخیله آنها را به صورتی که مناسب آن است ترکیب نماید سپس وارد حس مشترک کند و محسوس شود که گاهی آن امور قدسی دیدن صورتی و گاهی شنیدن سخنی می باشد اگر چه برای آنها در خارج وجودی نباشد جز این که گاهی آن آثار ضعیف است و متخیله آن را چنان که شایسته است ثبت نمی کند و بزودی محو و نابود می شود و گاهی قویتر است و نیروی خیال را به حرکت در می آورد و به وسیله قوه ای به آنچه بستگی به آن معنی دارد چه شبیه و چه ضد آن باشد منتقل می شود. چون حکمت الهی اقتضا می کند که طبیعت این قوه، چنین باشد و گرنه در منتقل شدن از نتیجه به مطلوب از آن قوه بهره ای نمی برد.

نیروی متخیله را جز یکی از دو امر زیر مانع از انتقال نمی شود: یا مسلط شدن نفس بر متخیله و ضبط آن و یا نیروی صورتهایی که در آن نقش بسته است چون گاهی نیز صورتهایی در متخیله به گونه ای نیرومند و آشکار نقش می بندد و روشنی آن صورتهای مانع می شود که متخیله از آنها به دیگری منتقل شود و آنچه در بیداری و خواب چنین باشد الهام یا وحی آشکار یا خوابهایی که نیاز به تعبیر ندارد نامیده می شود و آنچه از قسم دوم باشد یعنی صورتی که به متخیله منتقل شده بماند و عین آن صورت نماند در این صورت وحیی است که نیاز به تأویل دارد و خوابی است که به تعبیر محتاج.

تذنیب

(۱): بر تو روشن شد که گاهی نیروهای بدنی نفس را از متصل شدن به مبادی خویش باز می دارند بدان جهت بعضی از مردم احتیاج ندارند از اموری که به دست آورده اند و آن امور موجب سرگشتگی حس شده کمک بجویند و نیز سبب شده در خیال وقفه ای پدید آید که بر اثر آن نفس رها شده امور غیبی را دریافت کند چنان که از بعضی کاهنان ترک نقل شده است که برآستی از حرکتی سخت، کمک می گیرد و پیوسته در آن حرکت زبانش را از دهان بیرون می آورد تا بیهوش می شود در نتیجه امور پنهانی بر او آشکار می شود و مأموران هر چه می گوید می گیرند و ضبط می کنند تا در رایهای اصلاحی خود از آن پیروی کنند و مانند کسی که دیدگان کودکان و زنان و کسانی را که نیروهای ضعیف دارند با چیزهای شفاف و روشن مشغول می کنند، این اشیای شفاف دیدگان را با حرکتش سخت پریشان می کند و با گرمای زیادش آن را مدهوش می سازد مانند لکه سیاه برآقی که در تخمی یا در درون

ص: ۹۱

انگشت شصت باشد. و مانند کمک گرفتن بعضی کاهنان از رقصیدن و کف زدن و به توهم افکندن اراده های قوی و ترساندن از جنّ هر گاه دیگران را به سخن و می دارند اگر چه وقتی کاهنان آن را به کار می برند کار نیروها بدان مختل و تباه می شود و در نتیجه به تعطیل شدن قوا می انجامد از این رو از سوی دانشمندان کهنات پسندیده نمی باشد. و خدا عهده دار توفیق است.

بحث دوم در این است که نفوس انسانی می تواند عادتها را بشکند و کار خلاف عادت انجام دهد

بر کسی که خدای او را به نیروی عقلانی که سری از اسرار ذات اوست مخصوص گردانیده و شایسته دریافت انوار (۱) خود ساخته لازم است که سر زدن کارهایی را از کسانی که به درجه شناخت کامل رسیده اند و دیگران عاجزند مانند آن را بیاورند دور نشمارد. نمونه آن خودداری کردن از غذا برای مدت زمان درازی است که دیگر افراد بشر از انجام آن ناتوانند و مانند به حرکت در آوردن یا جنبشی که بیرون از توان نظیر خودش می باشد چنان که مشاهده می شود طوفانها و زمین لرزه ها به درخواست آنان روی می دهد یا نازل شدن کیفرها و در زمین فرو رفتن شهرهایی که عذاب الهی در باره آنان تحقق یافته است (۲) و خواستن شفای بیماران و طلب آب برای تشنگان و اطاعت چهار پایان و غیر آن زیرا اگر توجه شود کارهای یاد شده را در طبیعت ممکن می یابد و ما به دلیل امکان آنها اشاره می کنیم.

اما خودداری از خوراک در وقتی که عوارض شگفتی بر ما عارض شود ممکن است بلکه قطعاً وجود دارد.

این عوارض یا مربوط به بدن است مانند بیماریهای سخت و یا مربوط به روح است

ص: ۹۲

۱-۳) باید بدانی که شارح(ره) نظیر آنچه این جا آورده است در مقدمه شرح نهج البلاغه در قاعده سوم بیان کرده است. آن قاعده در توضیح این مطلب است که علی(علیه السلام) همه فضیلتهای انسانی را دارا بوده بطوری که می شود گفت این قاعده سوم نسبت به مطالبی که این مباحث در بر دارد، به منزله نسخه ای از کتاب صد کلمه است و ما در تصحیح کتاب از قاعده سوم مقدمه شرح نهج البلاغه استفاده کرده ایم جز این که به موارد اختلافی اشاره ای ننمودیم چون این کار محتاج زمان بسیار و فرصت زیادی بود که مناسب کار ما نبود. هر که می خواهد به آن اطلاع پیدا کند به همان کتاب رجوع کند «مقدمه شرح نهج البلاغه-قاعده ۳ صفحات ۳۵-۳۰».

۲-۴) این جمله از آیه ۲۵ سوره فصلت [۱] اقتباس شده، اینک قسمتی از آیه که مورد نظر است می آوریم: وَ قَيِّضْنَا لَهُمْ قُرْنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ: به سبب این وضع اسف بار فرمان عذاب الهی در باره آنان تحقق یافت و به سرنوشت اقوام گمراهی که قبل از آنها بودند گرفتار شدند. تفسیر نمونه، صفحه ۳۶۲ [۲] جلد بیستم.

مثل ترس و اندوه. اما دلیل عوارض بدنی این است که نیروهای طبیعی (۱) به خاطر بیماریها، بجای حرکت دادن مواد خوب سرگرم هضم مواد پست می شود و مواد خوب باقی می ماند و کم به تحلیل می رود و نیاز به طلب جانشین آنچه تحلیل رفته ندارد، و بسا می شود که غذا از دارنده آن بیماریها مدتی قطع می شود که اگر در غیر آن حالت آن غذا یکدهم آن مدت قطع گردد هلاک می شود با این حال حیات او محفوظ است. اما عوارض نفسانی چنان است که با عارض شدن ترس بر شخص ترسان اشتهايش از بین می رود و هضم مختل می شود و از انجام کارهای طبیعی که پیش از ترسیدن قدرت داشت ناتوان می گردد چون به سبب مشغول بودن نفس به کارهای مهمتر، نیروهای طبیعی از کارهای خود باز می ایستند و از اداره بدن باز می مانند.

و چون بر تو روشن شد که به سبب عوارض شگفت ممکن است انسان از غذا خودداری کند به گونه ای که خارج از قدرت و توان باشد باید بدانی که علت ثبوت امساک در باره عارف این است که نفس بطور کلی متوجه عالم قدس می شود و لازمه اش آن است که نیروهای بدنی آن را دنبال کند چون هر گاه نفس مطمئنه نیروهای بدنی را تمرین دهد نیروها برای انجام کارهای مهمی که به آن کارها وا داشته می شود جذب می گردد و شدت آن انجذاب نیروها بستگی به شدت آن جذب دارد و هر گاه سرگرمی به آن جهت می باشد که از آن روی گردانده شدت یابد، گازهای طبیعی که بستگی به نیروی نباتی دارد متوقف می شود در نتیجه تحلیل غذا کمتر از آن مقداری است که در حال بیماری انجام می شود. دلیلش آن است که بیماری، در بعضی از اقسامش مخصوص صورتی است که احتیاج به غذا دارد چون با عارض شدن حرارتها شگفت آور که بد مزاجی حاد نام دارد رطوبتهای بدن تحلیل می رود زیرا غذا برای این است که جایگزین رطوبتهایی شود که به تحلیل رفته است، و نیاز فراوان به غذا بر حسب زیادی غذای تحلیل شده است. و مانند ناتوانی نیروهای بدنی به سبب بیماری که ضد آن نیروهاست و نیازمندی به نگهداری آن رطوبتها به منظور نگهداری آن

ص: ۹۳

۱-۵) مطلب بالا از اول نمط دهم اشارات ابن سینا گرفته شده است و عین عبارتش چنین است «تنبیه- به خاطر بسیار که قوای طبیعی که در ما موجود است هر گاه بجای حرکت دادن مواد خوب، سرگرم هضم غذاهای پست شود غذاهای خوب کم به تحلیل می رود و از جانشین بی نیاز است و بسا می شود که از صاحب قوای طبیعی مدتی طولانی غذا قطع می گردد که اگر مانند آن در غیر آن حالت بلکه یکدهم آن مدت قطع شود هلاک می شود با این که او با قطع شدن غذا به مدت طولانی زنده است.»

نیروهاست زیرا ماده حرارت غریزی تعادل ارکانی را اقتضا می کند که ماده حرارت جز با آنها قوام نمی یابد و احتیاج زیاد به آنچه آن قوا را حفظ می کند منحصر سستی زیاد آن قواست.

و اما در مورد عرفان: عِلَّتْ امساک از غذا اختصاص به امری دارد که بی نیازی از غذا را سبب می شود و آن آرامش بدن در وقتی است که نیروهای بدنی از کارشان روی می گردانند، و در حال مشایعت نفس می باشند و نیروها در حال توجه نفس به ذات مقدس حق به طرف نفس جذب می شوند. و نفس از لذت شناخته حق تغذیه می کند و فرموده حق تعالی که از خلیل خود ابراهیم (علیه السلام) حکایت می کند اشاره به همین مطلب است: **وَ الَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي (۱)** و نیز در فرموده سرور فرستادگان (صلی الله علیه و آله) اشاره به آن هست: «من مانند فردی از شما نیستم در پیشگاه پروردگرم بیتوته می کنم او مرا غذا می دهد و سیراب می کند (۲)» چون مطالب یاد شده را دانستی بر تو روشن می شود که بیماری اگر چه موجب خودداری از غذا می شود به گونه ای که بر خلاف عادت است لیکن شناخت حق سزاوارتر است که سبب شود آدمی از غذا خودداری کند. اما توانایی بر حرکتی که از قدرت فرد دیگری مانند خودش بیرون است نیز ممکن می باشد و دلیل آن این است که بر تو معلوم شد سر آغاز نیروهای بدنی روح حیوانی است پس عوارض شگفتی که بر انسان عارض می شود یک مرتبه موجب می شود که روح با حرکتش به درون، منقبض شود مانند ترس و اندوه. این انقباض روح سبب انحطاط و ساقط شدن نیرو می شود.

بار دیگر آن عوارض اقتضا می کند که روح به سوی بیرون حرکت کند مانند خشم یا شادمانی معتدل همانند شادی طرب آور و مستی و بیخودی معتدل (۳) و آن حرکت موجب

ص: ۹۴

۱- ۶) شعرا (۲۶) آیه ۷۹، [۱] خدایی که مرا غذا می دهد و سیراب می سازد.

۲- ۷) انی لست کاحدکم، ایت عند ربی یطعمنی و یسقینی.

۳- ۸) می گویم (شارح) این مطلب از ابن سینا گرفته شده و در اوایل نمط دهم اشارات عین عبارت چنین است: «تنبیه - گاهی برای انسانی که احوال معتدل دارد اندازه ای از احسان پدید می آید که پایانش محدود است «تا این که می گوید»: چنانکه این حالت در بیخودی معتدل یا در وقت شادمانی طرب آور عارض می شود شگفتی نیست، برای عارف حرکتی چنانکه این حالت در بیخودی معتدل یا در وقت شادمانی طرب آور عارض می شود شگفتی نیست، برای عارف حرکتی به وجود آید چنان که در موقع شادی حاصل می شود بنا بر این نیرویی که بر آن شدتی عارض شود یا پیروزی در فخر فروشی به دست آرد چنان که در فخر فروشی و بحث و جدال عارض می شود نیروهای او بر اثر حمیت و غیرت بر افروخته می شود. «تا آخر گفته ابن سینا». محقق طوسی (ره) در ضمن شرح عبارت مطلبی فرموده است که عین آن نقل می شود: «منظور از انتشاء مستی است (تا این که می گوید) بدان که مبدأ نیروهای بدنی همان روح حیوانی است، پس عوارضی که مقتضی بسته شدن روح و حرکتش به درون می شود مانند اندوه و ترس موجب پستی نیرو می شود و عوارضی که مقتضی حرکت روح به بیرون می شود مانند خشم و بحث و فخر فروشی یا به سبب شادمانی غیر مفرط مانند شادمانی طرب آور و مستی معتدل مقتضی زیاد شدن نیروست، دلیل این که قید اعتدال را برای انتشاء آورده است این است که مستی زیاد نیرو راست می کند چون به دماغ و ارواح دماغی زیان می رساند، پس چون شادی عارف به شادمانی حق بزرگتر و بیشتر از شادمانی غیر او به غیر خداست، و حالتی که

برای او عارض می شود و او را به خاطر عزّت یافتن به ذات حق یا غیرت خدا پرستی به حرکت می آورد بیشتر از حرکتی است که برای دیگری است، توانش بر حرکتی که غیر او قادر بر آن حرکت نباشد امری ممکن می باشد، و به همان سبب است که معنای سخن منسوب به علی (علیه السلام) معین می شود که فرمود: به خدا سوگند در خیبر را با نیروی بدنی بر نکندم لکن آن را با نیروی الهی از جای کندم».

زیادی نیرو و نشاط آن می شود. چون حقایق یاد شده را شناختی می گوئیم: چون که شادمانی عارف به شادمانی حق بیشتر و کاملتر از شادمانی غیر عارف به ما سواى بهجبت حق می باشد و پرده هایی که آن را می پوشاند و به منظور تشرّف یافتن به حق یا حمیت ربانی او را به حرکت می آورد بیشتر از آنهایی است که عارض غیر عارف می شود، ناگزیر توانایی او بر حرکتی که در توان دیگری نیست ممکن می باشد و ما واقع شدن این گونه حرکات را بزودی با خواست خدا توضیح خواهیم داد.

اما علت باقی کارها بر مبنای اصول پیشین این است که بر تو معلوم شد که تعلق گرفتن نفس به بدن به گونه انطباع در بدن نیست [یعنی قائم به ذات خویش است] و تعلقش به بدن تعلق تدبیری و تصرف در آن است با این که از جسم بودن مجرد (1) و عادی است.

محققاً هیأت‌های نفسانی گاهی سرچشمه پیدایش حوادث می باشند و توضیح آن به شرح زیر است:

۱- گاهی مشاهده می کنی که انسانی روی شاخه درختی که بر زمین قرار دارد راه می رود و به هر صورت که می خواهد در آن تصرف می کند که اگر همان شاخه بر روی دیوار یا جای بلندی باشد در حال راه رفتن بر روی آن خود را پریشان و متزلزل می یابد و نیروی

ص: ۹۵

۱- ۹) این مطلب از سخن ابن سینا در اواخر نمط دهم اشارات گرفته شده است و عین عبارتش این است: «تذکره و تنبیه- آیا بر تو روشن نشد که علاقه نفس ناطقه به بدن به صورتی نیست که نفس در بدن منطبع شود بلکه تعلقش به نوعی دیگر است (یعنی تعلق تدبیری و تصرف کردن در بدن می باشد) و دانستی که صورت عقیده و آنچه تابع آن می باشد همچون گمانها و توهمات بلکه ترس و شادمانی در نفس جایگزین می شود که گاهی در بدن تأثیر می گذارد با آن که نفس ذاتاً با بدن و صورتهایی که در آن از صورتهای نفسانی حاصل می شود، مبیانت دارد. تا آنجا که نیروی واهمه انسانی که بر روی شاخه نصب شده در بالای فضا، راه می رود در لغزشش آن چنان اثر می گذارد که در انسانی همانند او که بر روی شاخه ثابت در زمین راه می رود اثر نمی گذارد (تا آخر گفتار شیخ (ره)).»

واهمه اش بطور مداوم او را از افتادن می ترساند و چون سقوط را تصوّر می کند بدنش از نیروی واهمه اش متأثر می گردد تا آنجا که خود را نزدیک به سقوط احساس می کند.

۲- مزاجها بر اثر عوارض نفسانی فراوان مانند خشم، اندوه، ترس، شادمانی و جز آنها، دگرگون می شود و این امری بدیهی است.

۳- توهم و خیال بیماری یا سلامتی گاهی موجب بیماری و سلامتی می شود و این نیز بدیهی می باشد.

چون این مطالب را دانستی می گوئیم: محققا مزاجها از این کارهای نفسانی پذیرای این انفعالات می شوند. در این صورت مانعی ندارد که برای بعضی از نفوس خاصیتی باشد که به خاطر آن بتواند در عنصری از عناصر این جهان تصرفاتی کند به گونه ای که نسبت آن نفوس به تمام عناصر مانند نسبت نفوس ما به بدنهای ماست، در این هنگام برای نفس تأثیری در آمادگی موادّ عنصری پدید می آید تا صورت عجیبی که از قدرت مثل او بیرون است بر او افزوده کند و چون به آن تأثیرات نفس، ریاضتها ضمیمه شود و قدرت شهوت و خشم درهم شکسته شود و هر دو در دست نیروی عقلانی گرفتار آیند بدون شک در این وقت، نفس بر آن کارها نیرومندتر خواهد شد و این خاصیت یا بر حسب مزاج اصلی است یا بر حسب مزاجی است که خود کسب نکرده بلکه بر او عارض شده است و یا بر حسب کوشش در ریاضت و تصفیه کردن نفس به دست آورده است. آن که بر حسب مزاج اصلی چنان قدرتی دارد پیامبران و اولیائند که دارای معجزات و کرامات می باشند.

پس اگر به آن عوامل، کوشش در ریاضت نیز ضمیمه شود در آن کمال به آخرین حدّ می رسد.

گاهی بر مزاج کسی که توانایی تصرف در عناصر عالم را دارد، به کارگیری آن در جهت شرّ و کارهای بد چیره می شود، و نفس خویش را پاک نمی کند مانند جادوگر، این خباثت مانع می شود که جادوگر ترقّی کند و به درجه کسانانی که در کامل شدن سبقت گرفته اند برسد.

مطالبی که قصد داشتیم به عنوان مقدمه ذکر کنیم همین مقدار بود و توفیق از خداست .

بخش دوم: در مقاصد

اشاره

در مقاصد است و در آن

چند فصل می باشد

ص: ۹۷

اشاره

در مباحثی است که تعلق به عقل و دانش و جهل و پندار و دقت دارد و در آن بیست و دو کلمه است.

کلمه نخست

گفتار امیر مؤمنان (علیه السلام) است: لو كشف الغطا ما ازدت یقینا

اگر پرده بر طرف شود و به یک سو رود در یقین من افزوده نمی شود.

می گویم «شارح»: غطا در اصل لغت چیزی است که با آن چیزی را می پوشانند.

و یقین در اصطلاح دانشمندان عقیده داشتن به این است که فلان چیز چنین است با اعتقاد به این که امکان ندارد چنان نباشد، چنین اعتقادی جازم اخصی از مطلق اعتقاد می باشد.

باید بدانی که مقصود از لفظ (غطا و مغطی و تغطیه) در این جا آن چیزی که مردم در محاورات خودشان درک می کنند نمی باشد و گرنه برای سخن امام فایده ای نخواهد بود بلکه ناگزیر از معنای دیگری است که نیاز به نوعی هوشیاری دارد که بیش از آگاهی مردم ظاهر بین باشد خواه به کار بردن لفظ غطا بر آن معنی و غیر آن حقیقت باشد (یا مجاز) و در صورتی که حقیقت باشد یا بر حسب اشتراک معنوی یا لفظی است و مانند صدق کلی متواطی (۱) بر افرادش باشد. به این صورت که غطا حقیقتی نوعی باشد که آن معنی از جمله مصادیق آن باشد که افرادش با هم مخالفتی جز در عدد نداشته باشند. یا بر روش تشکیک (۲) یعنی شدت و ضعف و دیگر اقسام تشکیک باشد.

به این معنی که در میان افراد غطا فردی یافت شود که از نظر پوشاندن کاملتر و

ص: ۹۸

۱- آن کلی که افرادش در مقابل مفهوم مساویند یعنی در مفهوم توافق دارند کلی متواطی نام دارد.
۲- آن کلی که صدقش بر افراد متفاوت باشد کلی مشکک نامیده می شود این تفاوت ممکن است در شدت یا کثرت اولویت یا تقدم و تأخر باشد، و خود تفاوت را تشکیک نامند. (منطق مظفر صفحه ۷۲ چاپ حکمت) یا بطور خلاصه صدق کلی متواطی بر افرادش همان و صدق کلی مشکک بر افرادش ناهمسان می باشد. م.

قویتر از دیگری باشد. یا به صورت مجاز باشد به این معنی که غطا در مورد جسمی که جسم دیگر را می پوشاند حقیقت عرفیه باشد و در معنایی که ما قصد کرده ایم مجاز، به هر حال بحث در این مطلب بحث لفظی است و برای ما مهم نمی باشد. اما قبل از تقریر و توضیح آن معنی می گوئیم (شارح): دانستی که درجات انسان در کمال و نقص متفاوت است و معلوم شد که بالاترین درجات انسانی درجهٔ نفوس قدسی است که در محبت خدا غرق شده و با مطالعهٔ انوار کبریایی حق به آخرین حد شادمانی رسیده اند. این درجه، درجهٔ پیامبران و کسانی است که پیرو آنانند یعنی اولیا که در دو نیروی نظری و عملی به کمال رسیده اند و ذات حق در گفتار خود به آنها اشاره فرموده است: السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ (۱) پیشی گیرندگان، پیشی گیرندگان آنان نزدیک شدگانند. پس از آن دانستی که غرق شدن در محبت حق مستلزم آن است که از غیر حق متعال یعنی از موانع جسمانی و لذت‌های پست روی بگردانند و این اعراض به گونه ای باشد که آن لذات پست را خوار و کوچک بشمارند بلکه به گونه ای روی بگردانند که هرگز به آن لذات توجهی ننماید.

و چون مطالب یاد شده را شناختی می گوئیم: مقصود از غطا و حجاب یاد شده در حدیث، بدن و پلیدیهای مادی است که در حال تعلق نفس به بدن و تدبیر آن حاصل می شود «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیزد» اما دلیل غطا بودنش این است که اشارات پیامبر بیمها و وعده ها در بر دارد و اقسام کرامت‌های اخروی و انواع کیفرها را شامل است که نیروی آدمی نمی تواند آن را درک کند مگر وقتی که این بدن را رها سازد و مجرد شود و به عالم خود که عالم ارواح است بیوندد. پس نفس تا وقتی که با بدن همراه است پوشیده به پلیدیهای عارضی و صورتهایی است که لازمهٔ همراه بودن بدن با نفس می باشد و چون نفس از بدن جدا و از مادهٔ مجرد شود خوشبختی و بدبختی که برایش پس از جدا شدن از بدن مهیا شده است می بیند. و قرآن به آن اشاره فرموده است: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (۲) این حکم اگر چه شامل همه نفوس انسانی می شود اما نفوس پاکی که در کمال به درجهٔ یاد شده رسیده است گر چه به ظاهر به روپوشهای بدنی و پلیدیهای مادی پوشیده شده است گویا به خاطر این که توفیق یافته است تا از غیر قبله حقیقی روی بگرداند و یکسره متوجه آن شود.

ص: ۹۹

۱- ۳) واقعه (۵۶) آیه ۱۰ و ۱۱. [۱]

۲- ۴) ..حجاب و پرده ات را از تو برداشتیم پس امروز دیدهٔ تو تیز است ق (۵۰) آیه ۲۲.

تمام کمالات بالقوه او به فعلیت رسیده است و همه پرده ها را کنار زده و موانع و روپوشهای مادی را به دور افکنده است و مجرد از ماده به پیشگاه مقدس حق رسیده و به عالم ارواح مجرد پیوسته است و از جام کامل سیراب گشته است، چیزهایی را مشاهده می کند که اوهام از ادراک آن ناتوان و عبارتها و فهمها از توضیح و شرح آن عاجز می باشد و شادمان به اموری است که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است و از کمالاتی که برایش حاصل شده است آثاری صادر می شود که همان معجزه ها و کرامتهاست تا آنجا که اگر آن نفوس بطور کامل از بدنها جدا شوند غرق شدن آنها در ذات حق و مشاهداتش بر قبل از جدا شدن از بدن فزونی نمی یابد.

چون ولی خدا امیر مؤمنان علی (علیه السلام) به آن جایگاه بلند بالا رفته و با چشم بصیرتش اسرار الهی را دیده است و با نیروی قدسی خویش بر حالات عالم ماورای دنیا آگاه شده است ناگزیر این گفتارش که از کمال او پرده بر می دارد درست و صادق می باشد: اگر پرده برداشته شود در یقینم افزوده نمی شود. و این ادعا از آن حضرت خالی از برهان نمی باشد بلکه دلیل بر صدق آن خبرها و هشدارهای راست آن حضرت و ستارگان درخشان حکمتهای اوست و نشانه های درخشان و کرامتهای آشکارش از حقیقت گفتارش پرده بر می دارد و ما به وسایلی که آن نشانه ها را مقدور می سازد اشاره کردیم و بزودی با خواست خدا واقع شدنش را نیز توضیح خواهیم داد.

بار خدایا، ای حیات بخش و ای خدایی که منتهای در خواست حاجتهایی (۱)، شیرینی شناخت را به ما بچشان و ملکه مجرد شدن از پوششهای این بدنها را به ما تملیک فرما و ما را شایسته نور گرفتن از برقههای بلند انوارت قرار بده و وجود ما را از کاملترین پذیرندگان فیض رازهایت قرار بده برای کار ما رهبری را آماده فرما (۲).

کلمه دوم

گفتار حضرت امیر (علیه السلام) است: مردمان خفتگانند و چون بمیرند بیدار شوند.

شارح گوید: همان طور که حقیقه خواب بر تعطیل شدن حواس ظاهری از درک اسبابی که یاد کردیم گفته می شود گاهی خواب مجازا بر سرگرمی نفس به دل بستگیهای

ص: ۱۰۰

۱-۵) عبارت فوق به این صورت در صحیفه سجادیّه در دعای سیزدهم آمده است: «اللّهم یا منتهی مطلب الحاجات».

۲-۶) ... إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا - كهف (۱۸) آیه ۱۰. [۱]

جسمانی و پیروی نیروهای بدنی و غفلت آنها از مبدایی که از آن جدا شده اند و توجه نکردن به آن، گفته می شود و همچنین است بیداری یعنی همان طور که بر به کار بردن حواس ظاهری برای اسباب یاد شده به صورت حقیقت گفته می شود، بر روی آوردن نفس به قبله واقعی و نقش بستن آن در صورتهای واقعی عالم قدسی به عنوان مجاز اطلاق می شود.

توضیح مناسب مجاز در مورد خواب این است که چون نفس در هنگام سرگرمیش به دل بستگیهای بدنی، به سوی جناب مقدس حق توجه نمی کند و نفس به سبب آن از نقش پذیری به صورت معقولات وامی ماند از این نظر به سرازیر نشدن روح نفسانی به طرف حواس ظاهری شباهت دارد و بدان سبب از نقش پذیری به صورت محسوسات وامی ماند.

توضیح مناسب مجاز در مورد بیداری این که بیداری حسی عبارت از آن است که محسوسات در صفحه حس مشترک نقش بندند چون حواس ظاهری از وارد شدن روح نفسانی به آن منصرف می باشد.

همچنین بیداری عقلانی عبارت از نقش بستن لوح نفس به صورت معقولات از مبدأ آنهاست و سببش آن است که نفس به صورت معقولات اقبال و توجه می کند.

چون مطالب یاد شده را دانستی باید بدانی که مقصود امام (علیه السلام) از مرگ، جدا شدن از زندگی است و منظورش از خواب و بیداری در این جا دو معنای مجازی آنهاست و پس از آن که بر مناسب مجاز آگاه شدی با چشم بصیرت پرده از راز این کلمه بر می داری که محققاً مردم در آرامگاه دنیا خفته اند و تا از آن جدا نشوند بیدار نمی گردند.

آن گاه بر تو آشکار می شود که این قضیه مهمله ای است که در حکم قضیه جزئی می باشد و بی شک این حکم مخصوص ما سوای درجه سبقت گیرندگان است چون آنان همیشه بیدارند به صورت خواب که از آرامگاههای طبیعت هجرت کرده و در دریای وصول به حق شناورند.

پس بقیه افرادی که در خوابند درجات مختلفی دارند و نزدیکترین آنها به بیداری نفسی است که تنها به خاطر سرگرمی به مصالح بدن و پیروی نفس از نیروهای بدنی از توجه به حق متعال بازداشته شده این سرگرمی نفس، به اموری است که برای اداره بدن و برآوردن نیاز آن به مقداری که لازم است ضروری می باشد و شریعت آن را رخصت داده است.

این حالت پس از آراسته شدن نفس به شناختی است که از دلیل و برهان نشأت گرفته باشد در حالی که شرایط ایمان را هم رعایت کند. و سخت ترین نفوس از نظر فرو

رفتن در امور مادی، و دورترین نفوس از نظر منزل گرفتن در میدان خشنودی حق، نفسی است که اختیار خویش به نیروهای بدنی دهد و در فرمانبرداری آن فرود رود و بطور کلی از مبدأ خود روی بگرداند و صدای بلند فریاد کننده اش او را از خواب غفلت بیدار نکند و به خطاب کوبنده الهیکم التکاثر حتی ذرتم المقابر (۱) مخاطب شود. و فریاد دهنده خود را منع کرد از آن که فریاد را بر او مکرر سازد، چون نسبت به آن خود را معذور می داند فَذَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ. أَيْحَسْبُونَ أَنَّمَا نُنَادُهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنِنَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ (۲) میان آن دو نفس درجاتی است که بعضی برتر از بعضی است و چون نفوس از بدنهای خود جدا شوند هر یک از آنها با چشم بصیرت آنچه را برایش مهیا و آماده شده است می بیند پس با چشم بصیرت عزت و زیبایی آن را می بیند و شکوه بارگاه قدس و کمال آن را مشاهده می نمایند چهره هایی که در آن روز خرم است به سوی پروردگار خویش نگران است (۳).

چهره هایی که در آن روز گشوده است، خندان و شادان است (۴).

و دیگران، زنجیرهایی که همان صورتهای مادی است و غلهایی را که همان ملکات پست است مشاهده می کنند.

چهره هایی در آن روز دژم است پندارند که کاری کمرشکن نسبت به آنها انجام نمی شود (۵).

و چهره هایی است که در آن روز بر آنها گردی است، پریشانی آن را دستخوش خود سازد (۶).

پس به این کلمات مختصر قرآنی بنگر که چگونه این رازهای لطیف در آن گنجانده شده است و بر این فرازهای کوتاه آفرین بگو که چنین تشبیهات کم نظیر را در بر دارد.

ص: ۱۰۲

۱-۷) کوثر (۱۰۲) آیات ۱، ۲.

۲-۸) پس بگذارشان در فرو رفتگیشان تا زمانی، آیا پندارند کمک دهیم آنان را بدان مال و فرزندان، شتاب کنیم برای ایشان

در خوبها بلکه در نمی یابند. سوره مؤنون- آیه ۵۴ تا ۵۶. [۱]

۳-۹) وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ، قیامت (۵۸) آیات ۲۲ و ۲۳. [۲]

۴-۱۰) وَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ، عبس (۸۰) آیات ۳۸ و ۳۹. [۳]

۵-۱۱) وَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا. قیامت (۷۵) آیات ۲۴ و ۲۵. [۴]

۶-۱۲) وَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلِيَّةٌ عَبْرَةٌ، تَرَهَّقُهَا قَتْرَةٌ. عبس (۸۰) آیات ۴۰ و ۴۱. [۵]

چرا چنان نباشد با آن که پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در آن مورد فرموده است: به من همه کلمات و به علی (علیه السلام) همه دانش داده شده است (۱). و چون آیه شریفه: لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَ (و بشنوند و نگه دارند آن را گوشهای شنونده) (۲). نازل شد پیامبر (صلی الله علیه و آله) عرض کرد: خدایا، آن گوش شنونده نگهدارنده را گوش علی (علیه السلام) قرار ده (۳). پس علی (علیه السلام) فرمود: سوگند به خدا بعد از آن دعا هرگز چیزی را فراموش نکردم (۴). و علی (علیه السلام) فرمود: پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) هزار در از درهای دانش به من آموخت که از هر دری هزار در بر من گشوده شد (۵). مصداق آن سخن فرموده پیامبر (صلی الله علیه و آله) است: من شهر علمم و علی در آن شهر است. (۶). کاش می دانستم که در آن خزانه هایی که در پشت آن درهاست چه گنجها و ذخیره های علمی است و در دریاهایی که آنان شناورند چه مقدار از گوهرهای درخشان وجود دارد؟ تا آن جا به شما مشتاق شدم که میل برای آمدن به سوی شما به جنبش در آمد اما روزها مرا بر جای خود نشاند (۷).

ای مجنون، می گویند اگر، به وصال ما بررسی آرامش قلب پیدا می کنی و زمان اندوهت بسر می آید اما بر اساس گفتارشان من به آنها پیوستم لیکن شوقها آرام نشد و دل ساکن نگردید (۸)!

کلمه سوم

گفتار آن حضرت علیه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه

ص: ۱۰۳

۱- (۱۳) أعطيت جوامع الكلم و اعطى على جوامع العلم.

۲- (۱۴) حاقه (۶۹) آخر آیه ۱۲ و اول آیات چنین است: لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً ،

۳- (۱۵) اللهم اجعلها اذن على.

۴- (۱۶) قال على (عليه السلام) و الله ما نسيت بعدها ابدا.

۵- (۱۷) قال على (عليه السلام) علمني رسول الله (صلى الله عليه و آله) من العلم الف باب فانفتح لي من كل باب الف باب.

۶- (۱۸) قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) انا مدينة العلم و على بابها.

۷- (۱۹) اشتاقكم حتى اذا نهض الهوى بي نحوكم قعدت بي الايام، گوینده این شعر را نشناختم فقط در حاشیه نسخه الف) دو

بیت بدین گونه آمده است: و كانها مع قربكم مر الحيا و كانها مع بعدكم اعوام و لقد وقفت بربعمك اشكو الجوى فعليكم منى و

منه سلام، و گویا روزها با نزدیک بودن به شما چون حیا می گذرد و با دور بودن از شما روزها مانند سالهاست، همانا در کنار

آثار مانده از خانه شما ایستادم و از شیفتگی خود شکوه کردم و از من و از عشقم بر شما درود باد.

۸- (۲۰) يقولون لو واصلتنا سكن الهوى بقلبك يا مجنون و انقطع الحزن فها انا قد واصلتهم مثل قولهم و ما هداء الاشواق و

القلب ما سكن

هر که نفس خود را بشناسد، محققاً خدای خویش را می شناسد.

شارح گوید: شناخت بر حسب اصطلاح دانشمندان اختصاص به تصور دارد نه تصدیق، اگر چه تفاوت میان آن دو (تصور و تصدیق) و علم در وضع لغت، اندک می باشد.

پس چه آسان است بر تو که بر معنای این قضیه متصّیله (سخن علی (علیه السلام)) آگاه شوی بعد از آنی که بر اصول پیشین احاطه یافته ای. زیرا دانستی که برای نفس آدمی دو نیروست یکی داننده و دیگری عمل کننده که هر دو در آغاز کار خالی از کمال می باشند و دانستی که نیروی عمل کننده همان نیرویی است که بر حسب متأثر شدن از مبادیش و نیازی که به کامل کردن جوهر خود دارد، عقل بالفعل می باشد. آن گاه بر درجه استعدادهای این نیرو آگاه شوی. چون مطالب فوق بر تو معلوم شد، باید بدانی که مقصود از سخن حضرت در این صورت این است که هر که بر نفس خویش آگاه شود و آن را با عیبهای فراوان و کاستی ها و نیازهایی که به کمالات بیرون از ذاتش دارد بشناسد. و بداند که آن کمالات از نفس، از آن نظر که نفس است نمی باشد بلکه در آن کمالات نیاز به استعدادهایی مرتّب دارد تا کمالات بر حسب استحقاقش در حالتی پس از حالتی بر آن افزوده شود.

آن گاه چگونگی تحوّل نیروی عقلانی خود را در درجات یاد شده خواهد دانست.

این تحوّل و حرکت یا بر حسب ذوق عرفان یا بر حسب دلیل و برهان حاصل می شود. لازمه قطعی این تحوّل آن است که به مقتضای ذوق عرفانی و طریق برهانی پروردگارش را بشناسد.

چون لازمه علم به معلول علم به علت آن می باشد جز این که باید دانسته شود که شناخت حقیقت علت (خداوند) جز برای خودش ممکن نیست.

چون حقیقت حق از جهات ترکیب عقلی و خارجی که لازمه اش ممکن بودن اوست و لازمه امکان فقر و کاستی است بدور می باشد و شناخت باطن و کنه چیزی زمانی به دست می آید که به اجزای چیستی آن آگاهی حاصل شود. در این صورت آنچه بر آن اطلاع حاصل می شود لازم سلبی یا اضافی است که به لزوم عقلی، معقول و واجب بودن آن شیء را به همراه دارد و در آن مقام گامهای خرد به زحمت افتاده و در تنگنا قرار می گیرد و نتیجه اش آن است که در دریای وصول و رسیدن به حق غرق می شود.

اگر اشکال کنی که: چرا امیر مؤمنان (علیه السلام) نفرمود: هر که خدایش را شناخت نفس خود را هم می شناسد. و روشن است که این قضیه متصله بدین صورت سزاوارتر بود.

چون مستلزم بودن مقدم آن متصله برای تالی آن قویتر از مستلزم بودن مقدم برای تالی از ترتیبی است که اکنون یاد شده است. چون اگر شناخت پروردگار را علت شناخت نفس قرار دهیم به برهان لم استدلال کرده ایم. و بی شک برهان (لم) قویتر از برهان (ان) می باشد (۱). چون علم به علت معین مستلزم علم به معلول معین می باشد. اما علم به معلول معین، جز بر علت مطلق دلالت نمی کند و بر علت مشخص هرگز دلالت ندارد.

چون رواست که معلول نوعی، مستند به دو علت باشد پس علت معین و شخصی برای یکی از آن دو مشخص نمی شود.

در پاسخ می گویم: در آنچه گفتی که برهان (لم) قویتر و استدلال کردن به آن سزاوارتر است شکی نیست، جز این که می گویم: این کلمه محققاً از آن حضرت صادر شده تا دیگران را ادب کند و آنان را بر فراهم آوردن اخلاق کریمه و به دست آوردن فضایل تشویق نماید. به این دلیل که چون آدمی نفس خود و عیبه و کاستیهایش را شناخت و دانست که نفس نیاز به کامل شدن دارد این شناخت عاملی است که او را به اصلاح کردن دو نیروی عملی و نظری خود فرا می خواند.

پس امام علیه السلام بعد از یادآوری این نکته که نفس نزدیکترین چیزها به انسان است هشدار می دهد که شناخت نفس واجب است. و با نزدیک بودنش به انسان به گونه ای است که در شناخت آن نیاز به جستجوی فراوان دارد. این شناخت وسیله ای برای رسیدن به هدف است که خواسته همه می باشد و بطور کلی واجب است. و آن هدف شناخت صانع و پروردگار است.

کار مرئی دانا همین است که نخست مقصود خود را برای کسی که تربیتش می کند مشخص نموده آن گاه خوبی و دلیل واجب بودن آن مقصود را بر او، توضیح دهد و مقصود اولیة حضرت در این جا این نیست که هشدار دهد شناخت خداوند واجب است. و اگر آن حضرت شناخت خداوند تعالی را مقدم می داشت «صورت متصله پیشنهادی اشکال کننده من عرف

ص: ۱۰۵

۱- ۲۱) شناختن معلول به وسیله علت (برهان لم) نامیده می شود و پی بردن به علت توسط معلول برهان ان می باشد. چنان که فیلسوف عالیقدر حاج ملا هادی سبزواری در لآلی منظومه صفحه ۹۲ چاپ قم گوید: برهانتا باللم و الان قسم علم من العله بالمعلول لم و عکسه ان و لم اسبق و هو باعطاء الیقین اوثق برهان فلسفی به لم و ان تقسیم شده است: از علت به معلول رسیدن برهان لم، و عکس آن که پی بردن به علت توسط معلول است، برهان ان می باشد مانند پی بردن از اثر به مؤثر، برهان لم بر ان مقدم و در یقین بخشیدن استوارتر از آن است..م.

ربه عرف نفسه» غرض و هدف یاد شده در کلمه مولا از میان می رفت و آن حلاوت برایش نمی ماند و تشویقی بر آدمی نبود تا بر عیب نفس خویش مطلع شود. (چون اگر آدمی بر عیب نفس خود مطلع شود در رفع آن می کوشد). و پس از آن که برای ظاهر شدن سخن حق، سخت در این کلمه اندیشیدی و پیک و جاسوس فکری را برای کسب همه معانی گسیل داشتی چکیده و زبده آن معانی برای تو گرد می آید. و خداوند سر پرست راهنمایی ما می باشد و نیرو و توان ما از اوست.

خداوندا ما را شایسته دریافت نور از بخششهای عزت بگردان و ملکه پیوستن به سروران پیشگاهت را به ما تملیک فرما و بال شادمانی از دیدار بزرگیت و نگرستن جمال و درخشندگیت را برای ما بگستران که تو فراوان بخشنده ای.

کلمه چهارم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): ما هلك امرؤ عرف قدره

(۱). هلاک نشد مردی که اندازه اش را شناخت.

شارح گوید: هلاک در لغت به معنای ساقط شدن است. این قضیه سالبه کلیه است که به این صورت بیان می شود: از کسانی که پروردگار خود را شناخته اند یک نفر هلاک نشده. نتیجه می دهد که یک نفر از آنهایی که نفس خود را شناخته اند به هلاکت نمی رسند. توضیح صغرای این قضیه گذشت. اما توضیح کبرای قضیه این است که چون خوشبختی همیشگی و کمال سعادت آور، پیوستن به عالم بالا و دیدار زیبایی اسرار الهی و ایستادن در برابر ذات حق می باشد. آن کمال موجب در امان ماندن مردم از افتادن به قعر دوزخ می شود و گامهای رهروانی را که به حق رسیده اند از لغزیدن نگاه می دارد و مانع می شود که از راه راست به نقطه پست دوزخ سقوط کنند و این خواسته آفریدگان است.

ناگزیر کبرای این قضیه درست است و با درستی آن نتیجه اش نیز صحیح می باشد.

این خواسته اگر چه برای غیر این نوع یعنی نوع آدمی حاصل می شود اما حصول این خواسته برای آنان به سبب عاملی است که در آنها حرکت ایجاد می کند و آنها را بر می انگیزاند تا حد وسط قضیه را به دست آورده و با استفاده از هوشیاری آن را مرتب

ص: ۱۰۶

۱- ۲۲) این کلمه در نهج البلاغه به این صورت است: «هلاک امرؤ لم يعرف قدره» به شرح ابن میثم چاپ اول صفحه ۶۰۱، رجوع کنید.

سازند. اما به دست آمدن آن خواسته برای شخصیتی مانند امیر مؤمنان (علیه السلام) نیاز به حدّ وسط و ترتیب قضیه ندارد. چون نیروی کامل آن حضرت نیاز به شوقی ندارد تا او را در به دست آوردن حدّ وسط بر انگیزاند بلکه نیروی قدسی آن بزرگوار ذاتا به آن کشانده می شود در نتیجه ذاتا آن خواسته را به دست می آورد.

ای خداوندان علو و شرف باید هر که والاست برتری یابد چنین است چنین است و اگر نه برایش برتری وجود نخواهد داشت.

(۱)

کلمه پنجم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): رحم الله امرء عرف قدره و لم يتعد طوره

، خدا پیامرزد مردی را که اندازه اش را بشناسد و از حدّ و اندازه خویش تجاوز نکند.

شارح گوید: قدر آدمی همان اندازه اش می باشد و ارزش او در هر زمانی فضیلت یا رذیلت، یا بزرگواری یا پستی، یا کمال و کاستی او می باشد.

و منظور از طور و حدّ آدمی حالت گفتاری و کرداری است که سزاوار است بر آن حالت باشد وقتی در آن اندازه از کمال و کاستی است.

و مقصود از «تعدی» تجاوز آدمی به حالت دیگری است که آن حالت شایسته ارزش او نمی باشد. و چون این مطلب را شناختی مقصود از این کلمه این است که حضرت (علیه السلام) با دعای خویش از خدا می خواهد که رحمت بر بنده ای نازل شود که بر اندازه خویش در مدت عمرش در دنیا آگاه باشد و آنچه را که شایسته وضع اوست یعنی با گفتار یا کردارش مناسبت دارد رعایت کند. و خلاصه آن حالتی را که شایسته اوست به اندازه، رعایت نماید به گونه ای که به حالتی تجاوز نکند که شایسته اندازه دیگری است و مناسب ارج و قیمت او نمی باشد.

مانند این که از افراد پست باشد و به پدرانیش یا امور دیگر بزرگی فخر بفروشد.

یا شخصی دانشمند و خردمندی بزرگوار باشد و کارهای شاهانه کند و مال و ثروت را برای شخص خویش گرد آورد. چون این کار در حقیقت ستم است و جانب افراط فضیلت دادگری است در این صورت از دادگری به ستم تجاوز کرده است.

ص: ۱۰۷

ممکن است این کلمه را به صورت دیگری تفسیر کرد.

پس می‌گوییم که: قدر آدمی اندازه و حدی است که سزاوار می‌باشد بدان برسد.

و حدّش اندازه ای است که شایسته است در آن اندازه بایستد. و منظور از تعدّی، تجاوز از آن اندازه است. سپس حدّی که شایسته است بطلبد همان است که از هر حرکت ارادی خیری، میانگین حقیقی آن را بجوید چنان که دانستی و آن فضیلتی نفسانی است که در آن پدید می‌آید در حالی که بعضی از نیروهای بدنی با بعضی دیگر سازش دارند. و نیروهای بدنی با نیروی تشخیص دهنده سازش داشته باشند تا بعضی بر بعضی چیره نشود. و به طرف خواسته هایش به اندازه طبیعتش حرکت نکند. این فضیلت، دادگری نام دارد که آن را شناختی و دانستی که این فضیلت از گرد آمدن سه فضیلت که مادر فضیلتهاست یعنی حکمت، پاکدامنی، شجاعت، پدید می‌آید. و اندازه ها و انواع آن را شناختی.

چون این مطلب را فهمیدی می‌گوییم: مقصود از این کلمه این است که امیر مؤمنان (علیه السلام) با دعای خود از خدا می‌خواهد تا رحمت الهی بر بنده ای نازل شود که این فضیلت (عدالت) را شناخته که شناخت آن مستلزم به دست آمدن این فضیلتها (حکمت، عفت، شجاعت) می‌باشد. چون آن فضیلت (عدالت) همان حدّی است که شایسته است در همان جا بایستد و به طرف افراط و زیاده روی تجاوز نکند و نتیجه در گروه ستمگرانی که به زبان خدا لعنت شده اند داخل نشود. لعنت و نفرین خدا بر ستمگران باد (۱)؛ اگر به عنوان اشکال بگویی: اگر مقصود امام (علیه السلام) آن بود باید برای کامل شدن مطلب می‌فرمود: و لم یقصر عن طوره، از حدّ و اندازه اش قصور و کوتاهی نکند. چون این فضیلت با تقصیر کردن نسبت به آن و توقّف در مرتبه پایین تر و داخل شدن در خواری که طرف تفریط این فضیلت است به کمال نمی‌رسد.

در پاسخ می‌گوییم: محققاً آن حضرت (علیه السلام) نیازی به آوردن این قید نداشته است چون تکرار است و کلمات آن بزرگوار از اختصار توأم با فصاحت برخوردار بوده و به دور از تکرار می‌باشد.

چون معنایی را که تو قصد و اراده کرده ای در آن سخن موجود است و به طریق التزام بر آن دلالت دارد، به این دلیل که آن حضرت برای کسی که به این فضیلت رسید. خواستار

ص: ۱۰۸

۱- (۲۴) وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى. هود (۱۱) آیه ۱۸. [۱]

نزول رحمت می شود. و لازمه طلب نزول رحمت منع از تجاوز از آن فضیلت است و منع از تجاوز، مستلزم فرمان به توقف در آن فضیلت است و این خود مستلزم فرمان به خواستن آن فضیلت و توقف نکردن در برابر غیر اوست، پس ناگزیر امام (علیه السلام) این قید را از طریق دلالت التزامیه یاد آور شده که دلالتش آشکارتر است ولی در ظاهر آن را ذکر نکرده است. و خدا سر پرست توفیق است.

کلمه ششم

قوله (علیه السلام) قیمة کل امرء ما یحسنة

(۱)

قیمت هر مردی آن چیزی است که آن را نیکو بداند.

می گویم: قیمت بر حسب حقیقت بر چیزی گفته می شود که جانشین چیزی شود و عوض آن قرار گیرد که همان بها می باشد. و مجازاً به اموری گفته می شود که نفس آدمی آن را از حالات و کیفیات چون دانش و اخلاق پسندیده و مخالف آنها به دست می آورد.

مناسبت مجاز این است که قیمت چیزی همان طوری که بر حسب ذات کالا از نظر خوبی و بدی، برتری، و پستی و نظیر قیمت گذاران و میل طالبان متفاوت می باشد. همین طور این تفاوت در آنچه آدمی از این صورتها به دست می آورد و آن را نیکو می داند مانند عقیده های گوناگون، نیز حاصل می شود.

بعضی از آن صورتها که کسب کرده است دانشهایی است که آدمی را به خوشبختی ابدی می رساند. و بعضی از آنها اعتقاداتی است که موجب بدبختی دائمی می شود، و میان آن دو مرحله درجاتی وجود دارد، و وضع در بقیة کارهایی که انسان به دست می آورد یا در طبیعت و سرشت اوست بدین منوال می باشد.

ص: ۱۰۹

۱- ۲۵) شارح (ره) در شرحی که بر نهج البلاغه دارد چنین شرح کرده است: مقصود از این کلمه تشویق کردن بر به دست آوردن عالیترین کمالات نفسانی و صنعتها و مانند آنهاست و منظور از قیمت مرد، اندازه او بر حسب اعتبار اعتبار کنندگان می باشد و نیز موقعیتی که در نفوس آنان دارد که او را شایسته بزرگداشت و احترام می داند یا سزاوار حقیر شمردن و کاستی بداند و روشن است که این حالت تابع چیزی است که مرد را نیکو می کند و تابع کمالات یاد شده ای است که به دست می آورد. پس عالیترین آنان از نظر قیمت و بالاترین آنها از نظر مقام در نفوس مردم انانی هستند که کمالشان بیشتر باشد. و پست ترین آنها از نظر درجه آنها هستند که حرفه و شغلشان پست تر باشد و این ارزیابی بر حسب اعتباری است که عقول مردم برای کمالات و لوازم آن در نظر می گیرند. (شرح ابن میثم، چاپ اول، صفحه ۵۹۰).

محققاً این تفاوت دلالت می‌کند بر این که هر کس به یکی از این صفات متّصف باشد هر گونه باشد، مستلزم آن است که درجات استدلال کردن بر حالات او ذاتاً متفاوت می‌باشد و کمال و کاستی آن درجات بر حسب متفاوت بودن آنها در ذات است. پس به حق فرموده است که: قیمت هر مردی آن چیزی است که نیکو بداند. (چیزی است که بداند و به کار بندد).

بدان که در این سخن با آن که اختصار و راستی و رسایی را در بر دارد تشویق در به دست آوردن بهترین انواع بهای یاد شده است که عبارت از کمالات نظری و عملی و کسب بزرگواریهاست. چون هر گاه شخص خردمند این کلام را بشنود و بر راز آن آگاه شود با توجه به محبتی که در نفسش وجود دارد که برترین فرزندان نوع انسان باشد، ناگزیر باید در جستجوی آخرین درجات شرافت تلاش و کوشش کند و در به دست آوردن کاملترین قیمت تلاش کند تا چون آن را به دست آورد، دلیل بر بزرگی ذات و کمال نفسانیش باشد چنان که بها و قیمت هر چیزی به شرافت و ارزشمندی آن است.

بدان که در این جا احتمال می‌رود قیمت، چنین تفسیر شود یعنی ارزشی که بعضی آدمیان برای بعضی در نظر دارند و تقدیر آن این است که آنان آدمی را با ترازوی خرد می‌سنجند و تنها به ذات او نمی‌نگرند بلکه به خوبیهای او می‌نگرند در نتیجه ذاتاً ارج نهادن آنها تابع ارزش حالاتی است که به دست آورده و کارهایی است که انجام داده است. در نظر آنان برتری انسان و صفا و کمال و کاستی و بزرگواری و پستی او که در حقیقت بهای اوست، تابع بزرگواری حالات و کارهای او می‌باشد. و نیز آنچه موجب حسن و نیکویی او می‌شود عبارت از صناعی است که سبب کمال و نقص می‌شود. و نظر اول روشن تر است. و توفیق از خداست.

کلمه هفتم

قوله (علیه السلام): النَّاسُ أَبْنَاءُ مَا يَحْسُنُونَ

مردم فرزندان چیزی هستند که نیکو می‌دانند.

شارح گوید: معنای این کلمه نزدیک به معنای کلمه پیش است زیرا همان گونه که ابن (پسر) بطور حقیقی بر جاننداری اطلاق می‌شود که از جاندار دیگر از همان نوع و از نطفه او متولد می‌شود. و کارهایی که از او سر می‌زند و گفتار اخلاقی که از او مشاهده می‌شود بدو نسبت داده می‌شود.

این نسبت غالباً بر حسب اختلاف درجات پدرانشان در حال خیر و شرّ مختلف

می شود و در شرافت و پستی اخلاقشان متفاوت می باشد.

تا آن جا که اگر پدر، مردی بزرگ یا پست باشد و پسر کاری مناسب با کار پدرش انجام دهد یا سخنی متناسب با سخن پدرش بگوید گفته می شود: فلانی پسر پدرش می باشد. همچنین بر کسی که به امری عالی یا پست که بدان داناست و آن را تعقل می کند مجازا اطلاق می شود این اطلاق از باب استعاره و تشبیه است.

تا آن جا که هر گاه آن کار از سوی او تکرار شود یا فضیلت و رذیلتی از او شناخته شود بدو منسوب و بدان معروف شود چنان که مشهور می گردد که او پسر فلانی و منسوب بدوست.

در این سخن نیز مانند سخن اول تشویق بر خواستن برترین رتبه ها و عالیترین درجاتی است که آدمی را به خوشبختی دنیوی و اخروی می رساند و خردمند را بر آنچه ممکن است از آن غافل باشد هشدار می دهد و لازم است به کارهای ناقص و پست راضی نشود، بلکه مواظبت کند تا برترین و والاترین آن کارها را بخواهد تا آن جا که جز به آن کار نسبت داده نشود و به پدری دنی و پست منتسب نگردد.

در این صورت بدانند که عالیترین افتخار و بهترین کمال و شرافت واقعی و مقام بزرگ آن است که وجودش را از آلودگیها تهی سازد و آن را به بهترین صفات بیاراید. به شرافت مال و ثروت و نسبت داشتن به استخوانهای پوسیده بنالد.

شعر: فخر و مباهات به استخوان پوسیده نمی باشد بلکه افتخار آن است که شخص افتخار را در خود بجوید

(۱)

کلمه هشتم

گفتار آن حضرت (علیه السلام) است: المرء مخبوء تحت لسانه

(۲): مرد در زیر زبانش پنهان است.

ص: ۱۱۱

۱- (۲۶) و ما الفخر بالعظم الرمیم و انما فخر الذی ینبغی الفخر بنفسه

۲- (۲۷) شارح در شرح نهج البلاغه، چاپ اول صفحه ۶۰۱ این کلمه را چنین شرح کرده است: یعنی حالت مرد در سخن نگفتن او پنهان است. و مضاف به سبب معلوم بودنش حذف شده است و تحت لسانه کنایه از خاموشی اوست چون اندازه خاموشی به اندازه عقل اوست و مقدار عقلش از مقدار سخنش شناخته می شود. زیرا مقدار سخن دلیل بر عقل است. بنا بر این اگر حکیم وار سخن گوید حکیم و اگر جاهل گونه تکلم کند معلوم شود که از آنان است. و حدّ میانی آن دو به همان نسبت».

شارح گوید: خبأت الشیء اخبأه خبئا زمانی گفته می شود که چیزی را از دید دیگران پوشی و حفظ کنی.

زبان در حقیقت بر گوشت مخصوصی اطلاق می شود که در دهان موجود است و مجازا بر سخن و بیان گفته می شود چنان که در قرآن بدان اشاره شده است.

و اختلاف ألسنتکم و الوانکم. متفاوت بودن زبانها و رنگهایتان یعنی گوناگون بودن سخنان و رنگهایتان. احتمال می رود هر دو معنی اراده شده باشد و تقدیر خبر چنین است.

شناختن مرد در زیر زبانش پنهان است چون بیان، حقیقت مرد را آشکار نمی سازد.

باید بدانی که چون آدمی فقط این بدن محسوس نیست و چنان که پیش از این دانستی در محقق شدن انسان امر دیگری لازم است و آن امر از متّصف شدن به صفت کمال یا کاستی که جزئی از آن است جدا نمی باشد و صفات کمال و نقصی که دارد پنهان می باشد. و هیچیک از هموعانش با ابزار حواس نمی توانند بر آن مطلع شوند محسوس نمی باشد. بلکه بر حسب عقل اطلاع یافتن بر آن نیاز به دلیلی دارد که محقق شدن آن را روشن کند. ناگزیر صادق است که مرد پوشیده و پنهان است.

محققا توجه و لطف حق اقتضا می کند که برای انسان نیروی ناطقه ای باشد که آن صفات را بر حسب لزوم آشکار سازد و پرده نادانی را از آن بر طرف کند و آن را از برابر چشمان بینندگان و باطن افراد صاحب تجربه بردارد. پس ناگزیر درست است که: مرد در زیر زبانش پنهان می باشد. و منظور از جهت «تحت» سمت و جهت تصویری است نه جهت مکانی.

و همانا آن شناخت را که به جهت (تحت) اختصاص داده به این دلیل است که الفاظ با معنی که هدف از قرار دادن زبان بوده سببی است که آن پرده را بر طرف می سازد و شناسایی مرد را از پرده نادانی به وسیله نقش بستن در ذهن افراد با تجربه ظاهر می سازد و در این جا سبب که همان بیان است برتر از مسبب یعنی شناخت مرد می باشد. ناگزیر مسببی که شناخت مرد است در زیر سبب آن می باشد که زبان است و بدان اشاره رفت.

اگر زبان را بر معنای حقیقی خودش هم حمل کنیم نیکو خواهد بود چون این گوشت مخصوص علت آن شناخت و آشکار کردن آن می باشد. چه زبان جای بیان کردن است پس سببی است که بیان را آماده می سازد. و بقیه بیان و توضیح به قوت و حال خود باقی است.

این مطلب نکته ای لطیف در باب استعاره می باشد و قطره ای از دریای بیکران اسرار سخن امام (علیه السلام) است. پس به لطف خدا بنگر که چگونه آن بزرگوار را به این نیروی قدسی شریف که در تقریر و توضیح حقایق رسالت، اختصاص داده به دلیل این که خداوند تعالی فرموده است: خداوند حکمت و دانش را به هر که خواهد می دهد و به هر که حکمت داده شد بدو خیر فراوان داده شده است و جز خردمندان این نکته را یاد آور نمی شوند (۱).

کلمه نهم

اشاره

گفتار آن حضرت (علیه السلام) است: الشرف بالعقل و الادب لا بالحسب و النسب

بزرگواری به داشتن خرد و ادب است نه به ثروت و مال و اصل و تبار.

شارح گوید: شرف، بلندی مرتبه است. اما خرد، اقسام و درجاتش را پیش از این شناختی.

مقصود از ادب، درست کردن نیروی عملی است به این که بزرگواریهای اخلاقی را در خود جمع کند. منظور از حسب، کافی بودن از نظر مال و آنچه در حکم آن است اگر چه گاهی مقصود از آن بزرگواریهای برگزیده می باشد. لکن به این معنی یکی از اجزای شرف است. و نسب، همان اصل و تبار می باشد.

اما توضیح این حکم این است که دانستی کمالی که ویژه آدمی است دو قسم است. دلیل این تقسیم این است که دانستی برای نفس انسان دو نیروست: نیروی نظری و عملی به همان سبب، کامل شدن یکی از آن دو که نیروی نظری است، در گرو شناختهای واقعی و دانشهای یقینی می باشد و کامل شدن نیروی دیگری که نیروی عملی است و هدف آن ترتیب دادن به کارهاست. و چون برای آدمی در این دو نیرو کمال حاصل شود به سعادت کامل رسیده است. اما کامل شدن انسان در نیروی نظری به این است که معقولات اولیه را که همان دانشهای نخستین است به دست آورد. این معقولات اولیه وسیله ای برای به دست آوردن معقولات ثانیه می باشد و پس از ترقی کردن به درجه عقل مستفاد می رسد.

چنان که قبلا بیان کردیم.

کامل شدن آدمی بر اساس نیروی عملی این است که اخلاقش به کمال رسد و سرچشمه این کمال آن است که نیرو و کارهای ویژه آن قوه عملی را به گونه ای تنظیم کند

ص: ۱۱۳

که مغلوب نشود و به مقتضای تشخیص نیروی نظریش با آن موافقت کند. نیروی نظری را آن گونه که سزاوار است منظم و مرتب کند تا به نظم شهری (دینی) که کارها و نیروها در میان مردم بر آن مترتب می باشد منتهی شود تا چنان نظمى برقرار گردد و به سعادت مشترکی برسند چنان که این حالت در مورد یک شخص روی داده و واقع شده است.

در این صورت کمال نخستین (کمال نظری) به مثابه جزء صوری و کمال دومین (کمال عملی) به منزلت جزء مادی است و هیچیک بی دیگری کامل نمی شود. چون علم، با کار به کمال می رسد و اگر سر چشمه که علم است همراه عمل که کامل کننده است نباشد ضایع و هدر است و علم سر چشمه کار می باشد و کامل کننده که عمل است با نبودن علم، که سر چشمه است محال می باشد. و در سخن علی (علیه السلام) است: «دانش همراه با عمل است. پس هر که می داند باید عمل کند و دانش عمل را فریاد می کند. پس اگر پاسخش داد یعنی عمل کرد چه بهتر و گرنه کوچ می کند یعنی نتیجه ندارد.» این سخن مولا گفته ما را ثابت می کند. و چون آدمی در این دو درجه به نهایت کمال برسد به رستگاری کامل رسیده است. زیرا جهان کوچکی شده است و حقیقت موجودات را تصور کرده و در وجودش مجسم نموده است. آن گاه فضیلت عدالت را با همه اجزا و اقسام آن به دست آورده است.

چنین شخصی بر راه متوسط واقعی دست یافته است که در رموز الهی از آن به راه راست تعبیر شده است. و هر گاه با این کمال، مستعد جوار پروردگار عالم شود چیزی از نعمتهای خدا از دست او نمی رود. چون آن مطلب را شناختی بدان که امام (علیه السلام) از کمال اول که کمال نظری است به عقل، و از کمال دوم (کمال عملی) به ادب، تعبیر فرموده است.

شایسته است معلوم شود که فخر و بالیدنی جز به این فضیلتها وجود ندارد.

اما افتخار کردن خیالی مانند کسی که به ثروت گرد آمده اش یا کمالات پیشینیان خویش مباحات می کند، افتخار نمی باشد. اما افتخار کردن به ثروت از آن نظر شایسته نیست که شرافت واقعی، تنها به کمال نفسانی است که جاوید و همیشگی می باشد. پس فخر و بالیدن فقط به کمال نفسانی است.

مال و ثروت به دو دلیل جاوید نیست:

دلیل اول این است که: مال، فضیلت معنوی و نفسانی نیست پس خوشبختی اخروی با آن به دست نیاید بلکه گاهی ضد آن به دست می آید. و هر گاه مال بیرون از نفس

آدمی باشد هر که بدان مباحات کند به چیزی که بیرون از وجود اوست بالیده است و هر که به چیزی که بیرون از وجودش است ببالد به چیزی بالیده است که مالک آن نمی باشد.

دلیل دوّم این است که: مال ماندنی نیست. و چگونه بماند چیزی که هر لحظه در معرض آفت و زوال است و در هیچ زمانی صاحبش بدان اعتماد ندارد. و چون چنین است شایسته مباحات و بالیدن نمی باشد. درست ترین مثلها در این مورد فرموده خداوند تعالی است: و برای ایشان مثلی بزن دو مرد را که برای یکی از آنها دو باغ انگور قرار دادیم و آنها را با درخت خرما پیچیده داشتیم و میان آنها کشتزاری نهادیم (۱).

تا این جا که می فرماید: پس داخل بامداد شد در حالی که دستهای خویش را بر آنچه در آن هزینه کرده بود می گردانید و آن بر پایه هایش فرود آمده بود و می گفت ای کاش کسی را با پروردگار خویش شریک قرار نمی دادم. و خداوند فرموده: و برای ایشان مثل بزن زندگانی دنیا را مانند آبی که از آسمان فرو فرستادیم پس رستنی زمین با آن بیامیخت پس خرد شد و بادها پراکنده اش ساخت و خدا بر هر چیزی تواناست (۲). و قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در آن زمینه مثالهای فراوانی دارد.

اما افتخار به اصل و تبار: شخصی که به تبار خود می بالد و خود را به سبب آن بزرگ می داند در صورتی که راستگو باشد آخرین ادعایش این است که پدران و پیشینیان او فضیلتهایی را گرد آورده و کمالاتی را به دست آورده اند که مایه افتخار و مباحات است لکن بدو بنگرید که اگر فرضاً پیشینیان او حاضر شوند و بگویند: فضیلتی را که تو مدعی هستی در ما وجود دارد از آن ما می باشد نه از آن تو پس تو چه فضیلتی داری که دیگری ندارد؟ در این حال او را خاموش و شرمسار می یابی که به چیزی دست نیافته است. و به همین مطلب اشاره دارد فرموده آن حضرت (علیه السلام): با اصل و تبارتان در رستاخیز نزد ما نیاید لکن با اعمالتان بیاید (۳). و آورده اند که یکی از حکما غلامی داشت و یکی از رؤسای زمانش بر او مباحات کرد.

غلام بدو گفت: اگر به اسب بر من فخر می فروشی پس زیبایی و شادمانی برای اسب است نه از آن تو و اگر بر لباس و سلاح و ابزارت افتخار می کنی پس نیکویی از آن دو

ص: ۱۱۵

۱- (۲۹) سوره کهف، آیات ۳۲-۳۸ (البته مطلب بالا به هفت آیه سوره کهف از ۳۲ تا ۳۸ اشاره دارد).

۲- (۳۰) کهف (۱۸) آیه ۴۵.

۳- (۳۱) لا تأتونی بانسابکم و اتتونی باعمالکم .

می باشد نه از تو و اگر به پدران می بالی فضیلت از آنهاست نه از تو.

و چون همه خوبیها و فضیلتها بیرون از خودت می باشد آن را به صاحبانش برگردانیم بلکه باید گفت از وجود آنان خارج نشده تا به آنها برگردانده شود پس تو چکاره ای (۱)؟ و از یکی از حکما نقل شده که بر یکی از ثروتمندان وارد شد، این ثروتمند زیور گرد می آورد و به ثروت فراوان و ابزارش افتخار می کرد. آن حکیم حاضر شد در حالی که آب و خلط سینه اش در دهانش بود و به چپ و راست خانه توجه کرد و تمام خانه را به ابزارهای زیبا آراسته یافت و جایی برای انداختن آن نیافت پس آب دهن بر صورت صاحبخانه افکند و چون بر آن کار نکوهش شد، گفت: به خانه و تمام اسبابهایش نگریستم و زشت تر از (صورت) او نیافتم پس بر روی او خدو افکندم و کسانی که تهی از فضیلتهای نفسانی اند و به چیزهای خارجی خیالی می بالند شایسته چنین کاری می باشند. شعر:

هر کس به مال و اصل و تبار ببالد و ما به دانش و ادب می بالیم

در آزاد مردی که ادب ندارد خیری نیست اگر چه بر روی طلا راه برود (۲)

به همین دلیل امیر مؤمنان (علیه السلام) در گفتار خویش که از کمال او صادر شده حقیقت را فرموده است که برتری به خرد و ادب است و به مال و اصل و تبار نیست!

کلمه دهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام) است:

لا تنظر الی من قال و انظر الی ما قال

به آن که گفت، منگر و به آنچه گفت، بنگر. شارح گوید: منظور از نظر در این جا نگرش و توجه عقلانی است نه با چشم نگرستن، چون نگرش با چشم شایسته اینجا نیست به دلیل این که افتخار همیشگی و بزرگواری دائمی فقط به این است که آدمی به کمالات عقلانی و فضیلتهای اخلاقی آراسته شود پس از آنی که از پلیدیهای ضد آن تهی شده باشد و جامعه فرسوده مخالف آنها را از تن خود بکند. و آنچه در میان مردم کمال و کاستی محسوب، و به ظاهر زیبایی و زشتی

ص: ۱۱۶

۱- (۳۲) قاعده این بود که به جای «انت من - تو که هستی - تو چکاره ای؟» (من انت) می گفت. و گویا صورت اول اصطلاح ویژه ای است که در مورد تحقیر و کوچک شمردن طرف به کار می رود.

۲- (۳۳) من کان مفتخرا بالمال و النسب فانما فخرنا بالعلم و الادب لا خیر فی رجل حرّ بلا ادب لا خیر فیهِ و لو یمشی علی ذهب

پنداشته می شود عبارت است از زیبایی لباس و قیافه و طراوت صورت و زشتی منظره آن دو و آنچه از ممیزات شخصی است که همراه وجود اوست و عزت و خواری و تهیدستی و بی نیازی، بزرگی خانوادگی، پستی، بلندی تبار و پستی، که همراه اوست و جز از آنها که ذکر شد، اموری موهومی و احکامی خیالی است که به خاطر پیروی کردن نفس از نیروی شهوت و بی خبری آن از کمال واقعی و کاستی جبران ناپذیر به سوی آن سوق داده شده است.

لطف الهی اقتضا می کند که نیروی ناطقه از آنچه در درون آدمی حاصل می شود پرده بردارد. و آنچه در ذهنش است و از کمالات یا کاستیهای نفسانی است که دیگری بر آن مطلع نیست، بفهمد که به دلالت التزامی گفت و گوهایش بر آن دلالت می کند و به وسیله انتقالات اندیشه ای از گفتار و سخنانش استنباط می شود. ناگزیر برای خردمندان سزاوار است که با چشم بصیرتشان در وقت سخن گفتن در گفتار گوینده بیاندیشند و از منظم بودن کلماتش و این که آنها مستلزم حکم واقعی و آداب اخلاقی است بر کمال عقلانی او استدلال کنند. و در صورتی که خلاف آن باشد بر کاستی عقل او استدلال نمایند. این امر سبب می شود که اندازه و مقدار او فهمیده و ادراک شود. و بنگرد که آیا او در جای فرشتگان مقرب است یا در محل آرمیدن چهار پایان است یا در حدّ وسط آن می باشد. به آن که گفته است ننگرید یعنی به شخص معین از این نظر که شخص معینی است ننگرید. و نیز به اموری که او را مشخص می کند و کمالاتی که آن شخص را می آراید و در اولین نظر کمال محسوب می شود نگاه نکنید و چون حقیقت آن را ملاحظه کنی کار دشواری خواهد بود.

آنچه در این جا منع شده نگرش اول به آن کمالات است که حکم می کند آنها از کمالاتی است که سزاوار به دست آوردن است. چون بر خردمند لازم است به شخص از آن نظر که به آن صفات موهوم متّصف می باشد ننگرد و از این نظر بدو ارجی نگذارد و بدان توجه ننماید.

همچنین از لحاظ این که دارای فقر و بیچارگی است یا در نهایت ناداری و بد حالی است یا از اصل و تبار بزرگ و پدران بخشنده نیست بدو ننگرد تا از آن لحاظ وی را رها کند و کاستی او را بخواهد.

چون شخصیت مرد به دو کوچکتر او یعنی دل و زبان او می باشد. پالانی که در زیر آن زخمی است تو را نفریب، زیرا آنچه به ظاهر کمال محسوب می شود اگر کمال واقعی بود سرور پیامبران و آن که از میان بندگان خدا به کمال رسیده بدان شایسته و سزاوارتر بود.

و البته اشخاص دور، از سوی بخشنده کل (خداوند) به اندازه سنگینی خردلی از آن کمال داده نمی شدند و هر دو تالی (هر چه به ظاهر کمال است کمال حقیقی است، افراد دور، مورد بخشش خداوند واقع نشوند) باطل است، پس مقدم نیز باطل می باشد. بیان ملازمه این است که لطف خداوندی ایجاب می کند اشیا را در جای خود بگذارد. اما باطل بودن دو تالی آشکار است. بلکه آن را اعتبار می کند در گفتارش که مستلزم کاستی یا کمال اوست پس بر او حکم می کند به وجود یکی از آن دو (نقص و کمال) بعد از آن که او را می آزماید در نتیجه او را بزرگ و گرامی می دارد یا کوچک و خوار می شمارد.

این نتیجه و حالت از تیرهای بینشی که پرده های نهان او را پاره کرده و راز خردش را آشکار ساخته به دست آمده است. و توفیق از خدای تعالی می باشد.

کلمه یازدهم گفتار آن حضرت (علیه السلام) است: اذا تم العقل نقص الكلام

(۱). هر گاه خرد کامل گردد از سخن کاسته شود.

شارح گوید: راز این کلمه از آنچه قبلاً گفته شد آشکار است. دلیل ظهور آن است که هر اندازه بر درجات کمال نفس افزوده گردد بر نیروی متخیله بیشتر مسلط می شود و کمتر سخن می گوید. زیرا در این هنگام بدون اندیشه و تأمل سخنی از دهانش بیرون نمی شود و در به کار بردن سخن و نتایج حاصل از آن و معانی ای که از آن لازم می آید و تشخیص احتمالهایی که در آن می رود به عقلش رجوع می کند و نیز در حاضر ساختن دلیلی که سبب سخن گفتن می شود از عقل کمک می گیرد، تا کلمه ای که از دهان بیرون می آید مرتب و مشخص و استوار باشد و از گفتن آن پرهیزی نباشد و زیانی هم به انسان نرسد. و چون سخنی از نظر عقلانی کامل باشد و وجود آن متوقف بر این شرایط فراوان و اسباب دور باشد ناگزیر اندک خواهد بود و هر چه درجات عقل بیشتر باشد کاستی سخن افزون می شود تا خاموشی و سخن گفتن در جای

ص: ۱۱۸

۱- ۳۴) مرحوم سید رضی این کلمه را در نهج البلاغه در باب کلمات قصار نقل کرده و ابن میثم بحرانی (ره) در ضمن شرح نهج البلاغه آن را چنین شرح کرده است: لازمه کامل بودن این است که بر کنترل نیروهای بدنی و تصرف کردن در آنها به مقتضای آرای پسندیده و نیکو کاملاً مسلط باشد و گفتار و کردارهایی را که از نیروهای بدنی در خارج بروز می کند با ترازوی اندیشه بسنجد، و در این کار دشواریها و شرایطی است که مستلزم کاسته شدن سخن می گردد. بر عکس اگر گفتار، سنجیده نشود و بدون دقت از دهان در آید، بسیار خواهد بود. شرح ابن میثم، چاپ اول، صفحه ۵۸۸.

خودش برای شخص عاقل به صورت ملکه و اخلاق در آید. چنین شخصی درست بر عکس انسانی است که درجات عقلش کم است. چون هر چه عقل آدمی کمتر باشد حرف زدن او بیشتر و زشت تر است. علت این کار آن است که نیروی خرد کمتر می تواند نیروی خیال را کنترل کند و عقل عملی در استخراج رای درست و گفتار مصلحت آمیز به نیروی عقل نظری مراجعه می نماید و سببش آن است که ادراک نیروی نظری کاسته می شود. خلاصه به این سبب است، شرایطی که موجب کم شدن سخن می گردد و سخت کاهش می یابد. و علت هر چه گسترده تر باشد صادر شدن معلول از آن نزدیکتر و سریعتر می باشد. و توفیق دهنده خدای متعالی است.

کلمه دوازدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا داء اعیان من الجهل

هیچ دردی بی درمان تر از نادانی نیست.

شارح گوید: داء، بیماری است و اعیان، دردی بی درمان است و گویا پزشکان از درمانش ناتوان شده اند. جهل: گاهی مقصود از آن نداشتن دانش در مورد کسی است که شایستگی دانستن دارد مانند انسان.

گاهی منظور از آن اعتقاد قطعی است که مطابق با واقع نیست و از مشکوک بودن دلیلی حاصل می شود.

معنای نخست عدمی و در برابر علم است مانند مقابل بودن عدم و ملکه (۱) و جهل بسیط نامیده می شود.

معنای دوم وجودی است و در برابر علم می باشد که مقابل بودن دو ضد است (تقابل تضاد) (۲) و جهل مرکب نامیده می شود و لفظ جهل به گونه اشتراک لفظی (۳) بر آن دو اطلاق می گردد.

ص: ۱۱۹

۱- ۳۵) تقابل عدم و ملکه: ملکه حقیقی، بودن چیزی است در موضوعی که جنس یا شخص آن آمادگی و قابلیت پذیرش آن را داشته باشد مانند بینایی در مورد انسان و حرکت ارادی در حیوان، و عدم حقیقی، نداشتن قابلیت پذیرش چیزی است مانند، نداشتن ریش در امر دو نابینایی در نابینا و کور مادرزاد.

۲- ۳۶) تقابل تضاد: مانند سفیدی و سیاهی که از نظر مفهوم از یکدیگر بسیار دورند ولی در یک موضوع و تحت یک جنس واقع می شوند یا یکی از دو ضد وجودی و دیگری عدمی باشد مانند: حرکت و سکون. شرح منظومه سبزواری صفحه ۱۱۶- چاپ قم.

۳- ۳۷) اشتراک لفظی: اگر یک لفظ برای معانی زیاد با قراردادهای مجزا وضع کنند، مشترک لفظی نام دارد مانند (عین) در عربی که در معانی هفتاد گانه به قرآینی چون، گریان، بینا، روان، جوشان، دقیق و غیره محتاج است. شرح منظومه ص ۱۴.

باید دانسته شود که بیماری گاهی جسمانی و گاهی نفسانی و روحی است به هر دو حال گاهی بی درمان و گاهی درمان پذیر است. نفس نیز اگر چه بیماریهای فراوانی دارد لکن سخت ترین آنها از نظر درمان ناپذیری و نیرومندترین آنها در موجب شدن دوری از رحمت الهی بیماری جهل مرکب می باشد. بویژه جهلی که مخالف با آگاهی به صانع متعال و صفات اوست. چون امید درستی بدو نمی رود و برای دارنده آن جهل انتظار خوشبختی نیست.

جهل مرکب سرچشمه بسیاری از بیماریهای روحانی است و علتش آن است که دانستی کمال همیشگی و خوشبختی کامل نفس منحصر در به دست آوردن آگاهی نسبت به مبدأ خود یعنی ذات مقدس حق و به اندازه توان و امکان، پیشگاه ذات حق را تصوّر کند و او را بشناسد.

باید بدانی که نقصان پایدار و بدبختی ثابت، به این است که عقایدی مخالف با اعتقاد یقینی به ذات حق حاصل گردد و در جوهر نفس جایگزین شود. چون جمع شدن آن دو «اعتقاد به خدا و اعتقاد به ضد آن» محال می باشد. اما جهل بسیط هر گاه مخالف با علمی که سبب خوشبختی است نباشد درمانش ممکن است. و باقی بیماریهای روحی پس از آنی که نفس مبادی عالی خود را بطور کامل نگه دارد قابل درمان می باشد. چون بیشتر آن بیماریها، یا حالاتی اند که در جوهر نفس جایگزین نشده اند یا صورتهایی است که از مزاجها حاصل می شود و با نابودی مزاج آن بیماری هم از میان می رود.

اما باقی بیماریهای جسمانی اگر چه در میان آنها بیماری درمان نشدنی هست لیکن تفاوت میان دو درجه همان تفاوتی است که میان دو بیماری یا دو بیماری می باشد و تفاوت میان دو بیماری همان تفاوت میان دو هدفی است که در تندرستی و سلامتی آن دو می باشد.

باید بدانی که مقصود از سلامتی نفس به دست آوردن بقیه کمال و هدف از سلامتی بدن غالباً کمالی نبود شونده است. چون با سلامتی بدن، مختصر کمالی برای نفس باقی می ماند. و باقی ماندن کمال نفس مشروط به این است که از بیماری جهل سالم باشد تا آن جا که نفس اگر ذاتا قدرت بر کمال داشته باشد. البته هر کوشش جسمانی بر نفس، کایفر و کاستی و زیان خواهد بود و اگر سخت ترین بیماری جسمانی پدید آید و نفس از آن بیماری در سلامت بماند آن بیماری به معاد نفس زیان نمی رساند. چون با آن

بیماری جسمانی، نفس از برخورداری مختصر کمالی و رسیدن به سعادت‌تی که لایق نفس است خالی نمی باشد. اگر چه به سبب آن بیماری، علمی و کمالی را از دست بدهد.

بنا بر این ثابت شد که بیماری نادانی از هر دردی بی درمانتر است. و چون درد، از آن نظر که درد است خوشایند طبع نیست و بیماری جهل مشکل ترین و بی درمانترین دردهاست و بیشترین زیان را بر آدمی دارد امام (علیه السلام) در این کلمه به انسان هشدار می دهد که لازم است در ریشه کن ساختن این بیماری از همان آغاز بکوشد، پیش از آن که قوت بگیرد و در نفس جایگزین شود و سعی کند که بیماری بر او عارض نشود. چون سلامتی پیش از بیماری سودمندتر از سلامتی پس از بیماری است. راه ریشه کن کردن بیماری این است که کارهای خوبی که موجب کامل شدن نفس است از نخستین ساعات بیماری انجام دهد و بر حسب کوشش خود بهترین پزشکان را برای خویشتن برگزیند. و اگر این کار را نکند و چیزی از آن اسباب پیش از جایگزین شدن بیماری عارض شود که آن امور سبب آن بیماریند و برای درمان به خود آید، نفس خویش را با لگام شکیبایی رام و مطیع سازد و با مهار و افسار پشیمانی او را به چپ و راست بگرداند و با تمرین و عادت دادن آن را بکشاند. تا نفسش از مقدمات آن بیماری پاک شود سپس آن را با دانشهای یقینی و ملازمت کارهای نیکو تغذیه نماید. زیرا در این صورت به سلامتی کامل مطبوع و خوشبختی همیشگی باز می گردد و همواره در نهایت و شکست و شادمانی خواهد بود. پس دریای دانش و فضیلتها یعنی امیر مؤمنان (علیه السلام) درست فرموده است که: دردی بی درمانتر از نادانی نمی باشد.

کلمه سیزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا مرض اضنی من قلّه العقل

هیچ بیماری نزارتر از کم خردی نیست. و در نسخه ای، اخفی من قلّه العقل (پنهانتر از کم خردی) آمده است.

شارح گوید: الضنی، وارد شدن بیماری در بدن است هر گاه که بیمار پندارد که خوب شده است بیماری باز می گردد. العقل: همان طور که قبلاً روشن شد چون عقل مشترک لفظی است بر نیرویی گفته می شود که به وسیله آن تفاوت میان کارهای خوب و بد در مصلحت بدن و اداره زندگی حاصل و عقل عملی نام دارد. و نیز بر نیرویی گفته می شود.

که کامل شدن جوهر نفس به سبب آن می باشد و آن را عقل عملی نامند و بر درجات استعداد این نیرو گفته می شود چون درجات عقل بالفعل از نظر حقیقت و حدود با هم

تباین دارند و چند بار به این مطلب اشاره کرده ایم.

و چون مطلب را دانستی می گوئیم: گاهی کم عقلی بر کاستی که در تمام آن درجات حاصل می شود اطلاق می گردد لکن مقصود ظاهری و کاستی که در عرف نکوهیده است همان کاستی در عقل بالملکه است یعنی کاهش در استعدادی که برای درک امور عقلانی است و در عقل عملی که استعداد تشخیص میان امور زشت و زیباست اگر چه گاهی کاستی در این جا تابع کاستی در عقل بالملکه است. ویژگی کاستی به دو عقل مذکور از مفهوم این کلمه استفاده می شد. و گر نه گاهی کم خردی بر کسی که غریزه و عقل هیولانی را از دست داده است اطلاق می شود و علتش آن است که کار نیروهای نفسانی دچار اختلال شده است. این اختلال یا ناتوان شدن و کمی روحهایی است که حامل عقل می باشد یا برای این است که ارواح، ترکیب و امتزاج بدی یافته اند و از اعتدالی که نفس را قادر می سازد که با آن، نیروها را تغییر دهد خارج شده است. و سبب می شود که نفس نتواند آن نیروها را در آنچه به صلاح خویش است تغییر دهد.

بدین سبب، درماندگی و ناتوانی نفس از ناتوانی ابزار آن می باشد.

و گاهی علت بی توجهی به اداره کار زندگی و امور دنیا و کم شدن آمادگی بر آن به این سبب است که نفس بیشتر به جانب ذات حق و فراهم آوردن کار آخرت و بریدن دلبستگیهای مادی توجه دارد. دارنده این حالت در میان مردم نادان و کند ذهن نامیده می شود یعنی سینه اش سالم و کوشش او به کار دنیا اندک و از دنبال کردن آن بی خبر و در چگونگی به دست آوردن دنیا کم عقل است. آنان کسانیند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در باره آنها فرموده است: بیشتر اهل بهشت کم خردان هستند. لکن این مطلب در این جا منظور نیست.

چون بیماری نزار کننده نیست چه رسد به آن که نزار کننده تر از غیر آن باشد.

چون مطالب یاد شده را شناختی می گوئیم: این که امام (علیه السلام) بیماری را بر کاهش استعداد نفس اطلاق فرموده است اطلاق مجازی است. چون بیماری از حالاتی است که ویژه بدن حیوانات می باشد. مناسبت مجاز این است که چون حالتی که بیماری نامیده می شود مانع از کوشیدن برای مصالح تن و وابسته های آن می باشد و کم شدن استعداد نفس در درجات یاد شده مانع از آن است که همه فیض الهی را که شرطش کامل بودن استعدادهاست، بپذیرد ناگزیر امام (علیه السلام) لفظ بیماری را بر آن اطلاق کرده است و این استعاره ای پسندیده و نیکو و انتقالی ظریف است که نظیر آن جز از ذهن روشن و نورانی آن

حضرت صادر نمی شود.

امّا برای ثابت کردن مقصود این کلمه که هیچ بیماری نزار کننده تر از بیماری (کم خردی) نیست. نخست باید توضیح داده شود که ناتوان و نزار کسی است که بر این بیماری اطلاق می شود و اطلاقش نیز مجازی است. به این دلیل که نزاری از عوارض بیماریهای جسمانی است و ما علت سخن گفتن مجازی به وسیله واژه مرض را توضیح دادیم.

همچنین لفظی که بر بیماری جسمانی عارض شده، بر آنچه عارض این بیماری روحی می شود به مناسبت شبیه بودن آن دو، نیز اطلاق می گردد.

توضیح مطلب آن است که بیماری جسمانی همان طور که سخت می شود و در بدن نفوذ می کند تا آن جا که هر گاه بیمار پندارد خوب شده است بیماری بر می گردد. همچنین برای نفس یاد شده در درجات استعداد بیماری است که گاهی سخت می شود و در روحی که بیماری می پذیرد نفوذ می کند به گونه ای که هر گاه می پندارد که عقلش کامل و استعدادش به پایان رسیده است، آن بیماری به نفس باز می گردد. در حالی که اگر درست دقت شود ارزش خود را از دست داده است.

امّا این که بیماری عقل نزار کننده تر از باقی بیماریهاست برای این است که ترس از بیماری و ضرر زیاد آن، تابع برتری جزء بیمار و اهمیت آن می باشد و هر چه بیماری نزدیکتر به جزء برتر باشد ترس از آن بیماری بیشتر و خطرش بزرگتر و سخت تر و نافذتر از غیر اوست.

بر تو روشن شد که آن جزیی که در انسان برترین اجزاست نفس می باشد بلکه حقیقت آدمی همان نفس است و مقصود اصلی و علت نهایی از آفرینش نفس، آن است که سالم و کامل باشد.

بنا بر این باید بدانی که بیماری نفس، سخت ترین و نزارترین بیماری است و کاستی آن پست ترین کاستی هاست. و هر بیماری را نسبت به آن، سلامتی و هر رنجی را نسبت به رنج آن، راحتی می یابی. امّا بر روایت دوّم که بیماری عقل را پنهانترین بیماریها شمرده اند. بی شک چنین است بویژه در مقایسه با کسی که بیماری بر او وارد شده است.

زیرا کاستی صاحب این بیماری به مرض موجب می شود که معتقد به کمال خود شود. پس هر که استعدادش برای فضیلت و کمال کمتر باشد عقیده موهومی او به این که کامل شده است قویتر و بیشتر می باشد.

شعر:

مانند ادعای تو که هر کسی دعوی درستی خرد می کند و چه کسی است که نادانی را که دارد بداند (۱)؟! و هر که استعدادش برای کمال بیشتر باشد اقرارش به ناتوانی از رسیدن به کمال بیشتر است.

علت این امر آن است که نفس، کمال را از نظر کمال بودنش دوست می دارد و نفس اول که استعدادش برای کمال کمتر است از کاهش کمال بی خبر می باشد و بر این باور است که کمال همراه اوست. و آگاهی دومی بر عیب نفس خود و نیازش به کامل شدن از نقصی که دارد و شناخت نفس به اندازه کمال و شرف و عزتی است که بدان نیازمند می باشد.

پروردگارا دلهای ما را پس از آن که ما را هدایت کردی ملغزان و ما را از نزد خود رحمتی بخشای که تو بسیار بخشاینده ای (۲).

کلمه چهاردهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): نعمه الجاهل كروضه فی مزبله

نعمت نادان مانند بوستان سرسیزی است که در سرگین دانی باشد.

شارح گوید: نعمت: در اصل همان مال است و کار برد آن زیاد شده تا آن جا که به هر کمالی که انسان دارا می شود نعمت گفته می شود. این کاربرد یا به خاطر این است که نعمت را مشترک لفظی یا مشترک معنوی دانسته اند. مقصود اصلی از این کلمه توضیح آن است که نادان اگر چه همه نعمتهای دنیوی را به دست آورد شایسته آن نیست و صلاحیت ندارد که نعمتها از آن او باشد و باید از او گرفته شود.

بیان مطلب این است که گاهی نعمت، جاوید است و آن کمال نفسانی است و گاهی نعمت، نابود شدنی است که همان کمال جسمانی می باشد و به هر حال گاهی دو نعمت با هم برای آدمی حاصل می شود و گاهی تھی از آن دو نعمت می باشد. گاهی هم

ص: ۱۲۴

۱- (۳۸) كدعواك كل يدعى صحه العقل و من ذا الذی یدری بما فیہ من جهل این شعر مطلع قصیده ای است از شاعر معروف عرب (متنبی).

۲- (۳۹) آل عمران (۳) آیه ۸.

یکی از آن دو فقط برای انسان حاصل می گردد.

گروه اول کسانی که هر دو سوی خوشبختی را گرفته اند. خدا فرمود: این بخشش ماست پس منت بگذار یا بی شمار نگه دار و او را محققاً نزد ما تقرّبگاهی و نیکو باز گشتگاهی می باشد (۱) گروه دوّم به هر دو زیان، رسیده و از ناراحتی ضرر هر دو کف دست را بر هم زده اند: زیان دنیا و زیان آخرت و آن است زیان آشکار (۲).

گروه سوم: اگر بر نعمت جاوید دست یابد پس او در زندگی خشنود، در بهشتی بلند و افرشته است (۳) و اگر تنها بر نعمت فنا پذیر برسد پس ما در او هاویه است (۴) آن که مالی را گرد آورد و آن را شمرد، پندارد که مالش او را جاودانه می سازد، نه چنین است البتّه در حطمه انداخته می شود (۵).

و اما این که امام (علیه السلام) این نعمت را به سبزه زاری که در مزبله به وجود می آید تشبیه کرده است.

توضیحش به دو صورت است:

۱- صورت اول این است که آب در جایی که سرگین انباشته می شود باقی نمی ماند بلکه کمی خشک است. و در آن نمی وجود ندارد. همچنین نعمت شخص نادان در معرض زوال می باشد و اگر در زمان زنده بودنش از بین نرود پس از مرگش زوال می یابد.

۲- صورت دوّم این است که چون مزبله جای چیزهای نجس است شایسته نیست که آب سودمند در آن بماند همچنین نادان مالدار به خاطر نادانیش چون هر چیزی را در جای خود نمی گذارد و به گونه ای که شایسته است و به صورتی که سزاوار است مال را مصرف نمی کند چون به انواع مصرفها آگهی ندارد، ناگزیر لیاقت ندارد که مالدار باشد هر گاه به هیچ صورتی از مال بهره مند نشود.

احتمال دیگری در اینجا وجود دارد و آن این است که در سبزه زار عادت بر آن است

ص: ۱۲۵

۱- (۴۰) ص (۳۸) آیات ۳۹ و ۴۰.

۲- (۴۱) حج (۲۲) آیه ۱۱.

۳- (۴۲) حاقّه (۶۹) آیات ۲۱ و ۲۲.

۴- (۴۳) قارعه (۱۰۱) آیه ۹.

۵- (۴۴) همزه آیات (۱۰۴) ۲، ۴.

که به سبب ماندن آب در آن، گیاه برویاند و سبز شود. و بسا می شود که این گیاهان و سبزه ها به خاطر خوبی زمین مدتی می ماند و رطوبت را نگه می دارد و رشد می کند و فراوان حیوانات از آن بهره می برند. و هر گاه سبزه زار در سرکینگاه باشد شایسته نیست که با شادمانی و میل از سبزه اش بهره گرفته شود و غیر آن و حیوان را در چراگاه بر آن اعتمادی نیست. پس حال آدمی نیز با نعمتی که دارد چنین است.

اگر بداند چگونه باید مصرف کند و هر کدام را در جای خود بنهد مانند سبزه زاری است که در زمین خوب باشد. آدمی از آن سبزه زار بهره می برد. و در دنیا و آخرت برای خود ستایش نیکو و پاداش فراوان ذخیره می کند و دیگران از تازگی سبزه و رطوبت گیاهانش بهره می برند. و اگر نادان باشد و مال را در جای خود نهد مانند سبزه زاری است که در مزبله باشد و از آن بهره ای برده نشود. و در توضیح این مثل این صورتهای محتمل است.

این مثلها را برای مردم می زنیم شاید که آنان بیاندیشند (۱).

کلمه پانزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): اغنی الغنی العقل

بزرگترین بی نیازیها خرد است.

شارح گوید: گاهی غنا گفته می شود و منظور از آن بی نیازی است و گاهی گفته می شود و مقصود از آن به دست آمدن کارهایی است که بدان نیاز دارد و به هر دو معنی، در مقابل فقر می باشد.

به هر دو فرض بی نیازی به مقتضای این که از امور تشکیکی است بر جزئیات آن هم گفته می شود چون نوعی بی نیازی است که بسیار شدید و زیاد و نوعی از آن ضعیف و اندک است.

اقسام و درجات و حقیقت مراتب عقل را شناختی. بنا بر این می گوئیم:

مقصود از کلمه مولا، توضیح این است که بالاترین درجات بی نیازی خرد است و منظور از بی نیازی به دست آوردن چیزهایی است که در این جا مورد نیاز می باشد. زیرا بزرگترین چیزهایی که بدان نیاز هست و برترین آنها که وسیله به دست آوردن کمال می شود عقل می باشد. چون عقل سبب خوشبختی دنیا و آخرت است و به وسیله آن به هدفهای اصلی می توان رسید و کمالات واقعی را به دست آورد. بی آن که به مال و جز آن نیازی باشد.

ص: ۱۲۶

و ممکن است در این جا نیز غنا را به حاجت نداشتن تفسیر کرد جز این که این معنی احتیاج به (اضمار) بیشتری دارد. زیرا استعدادی که عقل نامیده می شود حاجت نداشتن نیست بلکه پس از حصول عقل، نیازی به حصول آن نمی باشد پس تقدیر این است که: قویترین درجات بی نیازی از به دست آمدن خرد لازم می آید.

جز این که در این جا معمول قضیه را خود عقل قرار داده است چون حمل ملزوم، مستلزم حمل لازم می باشد.

باید بدانی که قصد ما این نیست که تنها با به دست آمدن عقل بی نیازی مطلق حاصل می شود. بلکه به قیدی دیگر نیازمند است که با آن نتیجه عقل که از لطف ازلی طلب می شود، به دست می آید و آن قید این است که به تربیت و اصلاح نیروهای بدنی توجه نماید و آن را فرمانبردار نیروی عقلانی بسازد. و بر حسب امر و نهی عقل در آن نیروها تصرف کند چون اگر چنین نکنی شیرینی میوه عقل از آرایش تلخیهای حاصله از فرمانبرداری نیروهای بدنی، پاک نمی شود و به خاطر ناگواریهایی که از پیروی هوای نفس پدید می آید هیچ لذتی برایت از ناگواری، خالص نمی شود. خدا توفیق بخش ماست و بر مغلوب ساختن شیطان از او کمک می خواهیم که او ما را کفایت می کند.

کلمه شانزدهم

احمق الحمق الفقر

(۱): بزرگترین نادانیها درویشی است می گویم:

حمق، کاهش خرد است و چون عقل از امور تشکیکی است بر درجات ناقص هم گفته می شود چون درجات فقر از نظر شدت و ضعف متفاوت است. گاهی منظور از فقر نیازمندی به مال است و گاه نیازمندی به فضیلتهای نفسانی و آمادگی است که با آن، امور کلی اولی و درجات ما فوق آن ادراک می شود کلی تر از آن می باشد. گاهی مقصود از نیازمندی، هر دو صورت یاد شده است (مالی - کمالات نفسانی). باید دانست که در این صورت فرض قضیه چنین است: سخت ترین درجات عقل از نظر کاستی، درویشی است.

پس موضوع قضیه: سخت ترین درجات خرد از نظر کاهش، و معمول قضیه،

ص: ۱۲۷

۱ - ۴۶) این گفتار به گفتار دیگر آن حضرت (علیه السلام) نزدیک است که فرمود: و اکبر الفقر الحمق، بزرگترین درویشی نادانی است. این کلمه را سید رضی در نهج البلاغه نقل کرده و ابن میثم در ضمن شرح نهج البلاغه آن را شرح داده است. به شرح نهج البلاغه، چاپ اول، صفحه ۵۸۵، رجوع کنید.

درویشی است.

مقصود از فقر در این جا نیازمندی به فضیلتها و استعداد یاد شده می باشد و در این هنگام راست بودن این قضیه آشکار می شود زیرا سخت ترین درجات کاهش عقل، نداشتن استعداد یاد شده است که لازمه اش خالی بودن انسان از فضایل و کمالات نفسانی است.

و گاهی فقر در این جا بر معنای ظاهری که همان نیازمندی به مال یا نداشتن مال است حمل می شود. جز این که آن معنی بر سخت ترین درجات کاهش عقل قابل حمل نمی باشد چون نیازمندی، خود کاهش عقل نیست بلکه برای روشن شدن این قضیه نیاز به تقدیر گرفتن چیز دیگری دارد تا فرض قضیه چنین شود: سخت ترین درجات کاهش عقل از فقر لازم می آید. جز این که چون حمل ملزوم مستلزم حمل لازم است امام (علیه السلام) برای رعایت اختصار به حمل ملزوم بسنده کرده است.

امّا علت این حکم این است که خردمندان متفقند که مال پاک برای صاحبش می باشد و سبب فزونی عقل است و برای به دست آوردن صفات برتر نشاط انگیز می باشد. و این وقتی است که مال را در مواردی که سزاوار است به کار گیرد به همان دلیل است که حکیمان گفته اند: مال و ثروت نیرو و اندیشه را زیاد می کند و مثلهایی برای آن زده اند مانند مثال مشهوری که در باب سوّم کلیله و دمنه بر زبان موشی جاری شده است. موشی که می پنداشتند در خانه زاهدی است. و هر گاه چنان باشد باید بدانی نیازمندی به مال که درویشی نام دارد وقتی در جایی محقق شد مستلزم آن است که آن محلّ از آن کمالات نفسانی تهی باشد با آنچه از فقر، از آن نظر که فقر است لازم می آید. و شرح آن چنین است:

نفس نمی تواند در برابر خواسته ها مقاومت کند و در برابر لذّتهای زشت فرمانبردار انجام اعمال پست چون بخل ورزی و بدنامی و منفعل و مغلوب شدن نفس در آنچه هوا از آن می طلبد. که این امور موجب می شود در محلّ تهمت قرار گیرد و در کاری که شایسته نیست وارد شود که تمامی اینها کاستی و پستی خرد می باشد. در این هنگام معنای سخن امام (علیه السلام) بر این فرض روشن می شود جز این که در این توجیه مختصر، بی تأملی وجود دارد، با این حال گوینده ای را می رسد که بگوید محققا که درویشی به معنای یاد شده اگر چه سبب کاهش عقل می شود جز این که نقصانی شدید نیست. و ممکن است گفته شود. که در اینجا شدید بودن نسبی است یعنی آن درجه ای از کاستی که درویشی سبب آن می شود شدیدتر است

ص: ۱۲۸

نسبت به آن درجه ای که ضعیفتر از آن می باشد. و تکلفی که در این گفتار است روشن می باشد.

کلمه هفدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): افقر الفقر الحق

(۱): بزرگترین درویشی حماقت و نادانی است.

شارح گوید: دانستی که درویشی بر نیاز به مال و کمال نفسانی گفته می شود و نیز بر نبودن چیزهایی که آدمی بدان محتاج می باشد و بر جزئیات هر یک از این سه معنی بر حسب تشکیک اطلاق می گردد.

چون درجات درویشی از نظر شدت و ضعف مختلف می باشد.

هر گاه آن را شناختی می گوئیم: مقصود از این کلمه آن است که حکم کند:

سخت ترین درجات درویشی کاهش عقل است و علت این حکم آن است که چون میان درجه درویشی که همان نیاز به مال و کمالات نفسانی است از لحاظ شدت و ضعف تفاوت است سبب نمی شود که حکم کنیم که میان آن دو نسبتی و اشتراکی نیست پس ناگزیر درست است که حماقت و نادانی را به حمل هو هوی حمل کنیم بر این که سخت ترین درویشی است و بگوئیم: حماقت سخت ترین فقر است.

چون حماقت در واقع سخت ترین درویشی است که فرض می شود چنان که دانستی و این دو کلمه تمام محسنات لفظی و معنوی را در بردارد. پس ای برادر به این امام دانشمند (علیه السلام) بنگر که چگونه در این کلمه، خلاصه گویی و فصاحت را گرد آورده. شعر: آیا در این سخن عیبی است تا عیبجو عیب کند جز این که او مردی دانشمند است (۲).

کلمه هجدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الحکمه ضاله المؤمن

(۳): دانش گمشده مؤمن است.

ص: ۱۲۹

۱- (۴۷) در آخر کلمه پیش، به کلمه ای که در نهج البلاغه نزدیک به این کلمه آمده است اشاره کردیم. به شرح نهج البلاغه ابن میثم، چاپ اول، صفحه ۵۸۵، [۱] رجوع کنید.

۲- (۴۸) و هل فيه عيب لمن عابه سوى انه رجل فاضل

۳- (۴۹) سید رضی (ره) این کلمه را در نهج البلاغه نقل کرده، و ابن میثم در شرح آن گفته است: «امام علیه السلام لفظ ضاله را

برای حکمت نسبت به مؤمن استعاره فرموده است به این اعتبار که حکمت خواسته مؤمن است که در جستجوی آن است و صدایش می زند همان طور که صاحب حیوان گمشده حیوانش را می جوید و صدایش می زند.

شارح گوید: اقسام حکمت و حقیقت آنها را شناختی. ضالّه، حیوان گمشده است چه نر باشد و چه ماده.

ایمان در لغت تصدیق کردن است و در اصطلاح دین عبارت از تصدیق کردن به هر چیزی است که معلوم باشد آن را پیامبر (صلی الله علیه و آله) آورده است. این تعریف، مذهب محققان متکلمان مانند ابو الحسن اشعری و پیروانش می باشد. [و مؤمن کسی است که دارای صفت تصدیق باشد، با این صفت در او تحقق یابد] و در برابر آن کافر است که تمام مطالب یاد شده در او نباشد. رأی ابو حنیفه بر این می باشد و در نزد بیشتر علمای معتزله و پیشینیان صالح [خدا از آنان خشنود باشد] ایمان، اسم برای شخص فرمانبردار است. و چون فرمانبرداری نزد آنان جز به سه جزء محقق نمی شود و آن سه جزء: تصدیق قلبی به آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) آورده است و اقرار به زبان و عمل کردن با اعضای بدن است ایمان نیز چنین است. پس مؤمن در نزد آنان شایسته این نام نمی باشد مگر وقتی که این سه جزء در او محقق شود. پس این سه جزء اجزای ماهیت ایمان است و در مقابل آن فاسق می باشد که اسم است برای کسی که به یکی از این اجزا خللی وارد کند. چون آن که یکی از این سه جزء را ترک نماید مؤمن نمی نامند چه ماهیت ایمان در او موجود نیست. و نام کافر را اختصاص داده اند به کسی که هر سه جزء را ترک کند یا به ظاهر انکار نماید اگر چه انجام دهد چون عمل مترتب بر تصدیق می باشد. و در میان فقیهان، امام شافعی بر این باور است. و چون آن مطالب را فهمیدی باید بدانی که امام (علیه السلام) حکم فرموده است که حکمت گمشده مؤمن است و به دو لحاظ حکمت را به گمشده تشبیه کرده است.

۱- حال گمشده این است که صاحبش آن را فرا می خواند و می طلبد و در باره آن به وسیله تعیین جایزه و غیر آن می کوشد. همچنین خواهان حکمت بر اساس دلیل می کوشد و در جستجوی چگونگی راههای خواستن آن مبالغه می کند و شناخت آن را از دهان استادان دانشمند و صاحبان معرفت متواضعانه می خواهد چنان که صاحب حیوان گمشده، آن را از دهان جارچیان و آنها که می شناسندش و هر جا که گمان آن را می برد طلب می کند.

ناگزیر نسبت به او گمشده می باشد.

۲- این است که چون حال گمشده از دو صورت بیرون نیست یا طالبش آن را می یابد و به هدفش می رسد، بویژه اگر با طلب آن به کسی که بالاتر از خودش باشد نزدیک شود و در یافتن آن انتظار عطا و بخشش داشته باشد و یا آن را نمی یابد پس در حال تأسف و

ترس و محرومیت باقی می ماند. حکمت نیز چنین است. چون دو حالت دارد یا جوینده حکمت آن را می یابد یا خیر؟ پس اگر آن را یافت به مقصدهای کلی و دیگر اغراض خود رسیده است. و اگر آن را نیافت در حالی که با آن قصد نزدیک شدن به خشنودی خدای تعالی را دارد و آماده است که به وسیله آن نعمتهای جاوید را در جوار مقدس حق بپذیرد پس تحصیل زیان کرده و کوشش هدر رفته و از آنچه حکمت وسیله رسیدن به آن است محروم شده است.

پس در واقع حکمت گمشده ای است. و چه گمشده ای! اما این که حکمت را اختصاص به مؤمن داده است به این دلیل است که غیر مؤمن یا باور ندارد یا معصیت کار است. اما آن که تصدیق کننده نیست پس تکذیب کردن او با طلب کردنش سازگار نمی باشد چون برترین جزء حکمت، شناختن آفریدگار است و کسی که وجود او را تکذیب می کند چگونه طالب شناخت اوست؟! همچنین نافرمانی گنهکار در حال نافرمانیش با طلب او مخالف می باشد و این امری آشکار است. پس آنچه از این کلمه فهمیده می شود همین است. خدای متعال پایان کوشش ما را در طلب حکمت قرار دهد تا آن را بیابیم و به آن که منادی شناخت حکمت است ما را راهنمایی کند و ما را به شناخت حکمت و کسانی که آن را از روی صدق و راستی شناخته اند دلالت نماید. و به آنها که از روی یقین بر اسرار و رموز حکمت آگاهند رهنمون شود که توفیق دهنده اوست.

کلمه نوزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): المرء عدو ما جهله

(۱): مرد دشمن آن چیزی است که نداند.

شارح گوید: عداوت کینه ای راست است که با آن می کوشد تا وسایلی را که شخص مورد کینه را می آزارد گرد بیاورد و کار شری را که ممکن است نسبت به او انجام

ص: ۱۳۱

۱- ۵۰) سید رضی (ره) در باب سوم نهج البلاغه این کلمه را بدین عبارت نقل کرده است: «الناس اعداء ما جهلوا» و ابن میثم در شرح نهج البلاغه، چاپ اول صفحه ۶۰۴، [۱] در شرح آن چنین فرموده است: لازمه نادان بودن به چیزی آن است که نمی تواند، فایده دانستن آن را تصور کند در نتیجه این باور برایش حاصل می شود که فراگیری آن سودی ندارد لذا از یاد گرفتن آن پرهیز می کند. آن گاه بر آن پرهیز و دوری پافشاری می نماید. به این که علم بهترین فضیلتی است که دانشمندان با آن بر نادانان می بالند و با فضیلت علم بر علیه آنان و نقصان و سقوطشان از درجه اعتبار حکم می کنند با آن که نادانان نیز به کمال علما بدان جهت اعتقاد دارند در نتیجه دوری کردن جاهلان از دانش و دانشمندان و دشمنیشان با فضیلت علم شدت می یابد.

دهد دوست می دارد.

در مورد جهل و نادانی، قبلا اقسام و حقیقت آن را شناختی و مقصود ثابت کردن دشمنی جاهل است با آنچه که نمی داند به هر دو معنایی که برای جهل یاد شده است.

توضیح مطلب آن است که نیروی واهمه امور عقلانی را درک نمی کند بلکه امور محسوس را ادراک می نماید و با حس، سازگار و به حق تابع احکام محسوسات می باشد.

در این ادراک عقل واهمه را تصدیق می کند و به خاطر این که احکام حسی مطابق با عقل است امور هندسی و آنچه در حکم هندسه است سخت روشن بوده و اختلاف نظری در آن پدید نمی آید چون در هیچ یک از آن احکام با عقل معارضه ندارد.

اما امور عقلانی خالص منکر احکام حسی است و چون ناتوان از درک آن احکام است آنها را تکذیب می کند به همان دلیل است که احکام حسی در معقولات خالص دروغ است و عقل در این معقولات حس را تکذیب می کند مانند حکم نیروی واهمه به این که هر موجودی باید در جهتی باشد چون هر شیء محسوسی چنین است پس عقل آن حکم را تکذیب می کند به این دلیل که بعضی از موجودات نیاز به جهت ندارند مانند ذات پروردگار تعالی.

چون روشن شد که نیروی واهمه را در ادراک امور عقلانی خالص، بهره ای نیست و منکر آن است و بر حسب اقتضای طبیعت و فطرتش به امور حسی مایل است می گوئیم:

کسی که چیزی را نمی داند اگر نادانیش به آن بسیط باشد سبب دشمنی وی با آن و منکر شدنش به خاطر ناتوانی نیروی عقلانیش از درک آن شیء است و فرمانبرداری او از نیروی واهمه ای است که به اقتضای ذاتش منکر آن است و شایستگی تصدیق کردن آن را جز به صورت محسوس ندارد. اگر جهل جاهل به چیزی جهل مرکب باشد، علت کینه و نفرتش نسبت به آن، کمک و همراهی نیروی عقلانی با نیروی واهمه در انکار کردن است چون واهمه ناتوان از مطلع شدن بر آن امر می باشد با فزونی نیرومندی که در اوست، و آن فزونی نیرومند حالتی است که بر نفس به وسیله اعتقاد استوار و قطعی که مخالف حاصل شدن آن امر عقلانی است عارض می شود و به همان دلیل دشمنی کسی که خود را به ظاهر دیندار نشان می دهد یعنی کسی که ادعای فقیه و زاهد بودن دارد اما نه فقیه است و نه زاهد با محققان و صاحبان نظرهای دقیق و همه دانشهای بزرگ، بیشتر و نیرومندتر از دشمنی افراد عامی و کسانی است که از اعتقادات مخالف علم تهی هستند تا آن جا که بطور کلی به مباح بودن خون آنان فتوا داده اند و با سخنان بیهوده ای که از اعتقادات فاسدشان نشأت گرفته

است پادشاهان را به شک انداخته اند که اینان (محققان) کافرند و مردم را گمراه می کنند و بدون حق در زمین فساد می نمایند بیشتر این دشمنی از حسد ورزیدن قوت گرفته است چون محققان از آن دانش و کمال درجاتی به دست آورده اند و این به ظاهر، فقیهان و زاهدان را امیدی به درست شدنشان نیست و انتظار نمی رود که رستگار شوند.

اما گروه نخست اگر چه با آنچه نمی دانند دشمنند و نسبت به هر چه نمی توانند تصور کنند، کینه می ورزند احتمال می رود با عادت کردن و تمرین و کشش مربی دانا مطیع شوند و به راه خیر در آیند. چون بریدن طفل نفس از خوردن شیر و هم و خیال اگر چه دشوار است لکن بر اساس عادت و به صورت تدریجی ممکن است (چنان که کودک شیرخواره را بتدریج و عادت دادن به خوراکیهای مطبوع از شیر می گیرند) پس برایت راز فرموده امام (علیه السلام) ظاهر شد که: مرد، دشمن آن چیزی است که نمی داند.

کلمه بیستم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): قلب الاحمق فی فیه و لسان العاقل وراء قلبه

دل احمق در دهان اوست و زبان خردمند در پس دل او. (۱)

می گویم: پیش از این گفتیم که مقصود از قلب در اصطلاح عارفان همان نفس است و در این جا مقصود این نیست که خود قلب در زبان است در این صورت قلب همان تصوّراتی است که قوامش به نفس می باشد. بلکه منظور از بودن تصورات در زبان این است

ص: ۱۳۳

۱ - ۵۱) به باب سوّم شرح کلمات قصار امیر مؤمنان (علیه السلام)، چاپ اول صفحه ۵۸۵ از ابن میثم بحرانی مراجعه کنید. «علی (علیه السلام) فرمود: زبان خردمند در پس دل اوست و دل نادان در پس زبان او. سید رضی (ره) گفته است: این کلمه از معانی بس شگفت و شریف می باشد و مقصود از آن این است که شخص خردمند زبانش را نمی گشاید مگر پس از رای زدن با تفکر و اندیشه، و نادان زبانش پیش از مراجعه به اندیشه اش و خالص کردن فکرش بر آنچه از دهانش بیرون می آید و سخنانی که بی تامل از آن بیرون می آید سبقت نمی گیرد. پس گویا زبان خردمند پیرو دل اوست و دل احمق پیرو زبان او می باشد. این سخن از آن حضرت به عبارت دیگری روایت شده است دل احمق در دهانش است و زبان عاقل در دلش می باشد. می گویم: «حضرت در هر دو جا لفظ (او را) را برای آنچه تعقل می شود که دنبال بودن سخن و لفظ خردمند از اندیشه اش می باشد و دنبال بودن اندیشه احمق در گفتارش بی آن که به عقلش مراجعه نماید، استعاره آورده است. و معنای کلمه همان است که سید (ره) بدان اشاره فرموده است و بنا بر روایت دیگر پس اراده کرده است که: هر چه احمق تصوّر می کند در دهانش است یعنی بدون اندیشه بر زبانش ظاهر می کند اما سخن عاقل در خردش پنهان است و جز از روی اندیشه راست بیرون نمی آورد. لفظ قلب در صورت اول برای آنچه از تصوّراتش در الفاظش آشکار می شود مجاز است و لفظ زبان برای الفاظ ذهنی مجاز می باشد.»

که تصوّرات قائم به نفس در الفاظ زبانی ظاهر می شود که از دهان بیرون می آید و همچنین مقصود از زبان خردمند این جسم گوشتی مخصوص نیست چون اگر بگوییم مقصود از قلب نیز همان گوشت مخصوص است برای زبان (ورا) و پسی نمی ماند.

بلکه مقصود الفاظ و عبارات است چون بر کلمات و الفاظ نیز زبان گفته می شود چنان که گفته می شود زبان فارسی مخالف با زبان عربی است و خداوند متعال به همان اشاره فرموده است.

یکی از نشانه های ذات حق گوناگون بودن زبانها و رنگهای شماسست (۱). و مقصود از زبان این صورت گوشتی زبان نمی باشد.

و منظور از (ورا) نیز جهت حسّی نیست چون نفس جهت ندارد تا برای آن (پسی) معین شود بلکه مقصود جهت عقلانی است و مقصود از نفس هم خود نفس نمی باشد بلکه منظور تصوّراتی است که از اندیشه های درست نفس صادر می شود. در این هنگام تقدیر کلمه چنین می باشد رازهایی که به نفس احمق قائم است و آنچه برایش شایسته است که آشکار نسازد، در دهانش یعنی در الفاظ زبانش موجود می باشد.

اما خردمند الفاظی را که با آن سخن می گوید پیرو تصوّرات عقلانش می باشد که از اندیشه های راست او خارج می شود.

امّا علمت این که احمق به گزاف و آنچه شایسته نیست سخن می گوید این است که یا نمی اندیشد تا آنچه لازم است از کارهای انسانی انجام دهد. بفهمد یا آن افکارش پست می باشد. چون استعداد نفس او ناتوان از نظم دادن صحیح کارهاست. پس نفس به سبب ناتوانیش از قصور خود آگاه نیست. بلکه عقیده دارد که دارای کمال می باشد و با این وصف هر گاه به حرکت در آوردن نفس و انجام دادن آن از روی اندیشه و تأمل متوقّف نشود تمام آنچه را تصوّر می کند آشکار می گردد چه از چیزهایی باشد که آشکار کردنش جایز باشد یا نباشد. اما شخص خردمند چون کارهایش و درک امور لازم او متوقّف بر اندیشه های درست و دقّت و اندیشه می باشد گفتارهایش که با زبانش تعبیر می شود پیرو اندیشه های خردش است پس زبانش در پس دلش می باشد و توفیق دادن بر درک حق از آن خداست.

ص: ۱۳۴

۱- ۵۲) روم (۳۰) آیه ۲۲، [۱] آیه این است، وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): ظنّ العاقل کهانه

:گمان خردمند نوعی غیبگویی است.

شارح گوید: ظنّ باور داشتن یکی از دو نقیض است پس اگر مطابق با باور باشد گمان راست و اگر مطابق با اعتقاد نباشد گمان دروغ می باشد. راست بودن و دروغ بودن این اعتقاد پیرو درستی نظم نشانه ها و فاسد بودن و راست و دروغ بودن آن نشانه هاست.

چون مرتّب ساختن نشانه های راست از روی نظم صحیح و بر مبنای قانونی که رعایتش در درستی قیاس لازم است مستلزم آن می باشد که گمان راست بر ذهن افاضه شود.

و اگر قیدی از آن قیدها مختل شود گمان حاصل نشود یا مطابق بودن آن با اعتقاد حاصل نگردد گمان از امور تشکیکی است و قابلیت شدت و ضعف دارد و درجاتش در مرحله شدید و قوی به یقین و در مرحله ضعف به شک منتهی می شود و در طلب قوی شدنش از زیادی و جمع کردن نشانه ها و دقت در آنها کمک گرفته می شود. گاهی این اعتقاد از زیادی خیالات حاصل می گردد. سبب زیادی خیالات یبوستی است که بر مزاج روح عارض می شود که حامل نیروی متخیله است و به خاطر آن یبوست، حرکت نیروی متخیله کم می شود و چون ابزار نفس فاسد شده است نگهداری و حفاظت نفس از نیروی متخیله اندک می شود لکن آن اعتقاد گمانی دروغ است و اعتباری ندارد.

امّا کهانت: نوعی آگاهی بر امور نهانی است و چگونگی آگاهی بر آن را پیش از این دانستی جز این که آثاری که از کاهن سر می زند بر حسب ضعیف و اندک بودن استعدادش ضعیف و کم می باشد.

به همان دلیل بیشتر اوقات قدرت ندارد که بی آن که سؤالی کند از چیزی خبر دهد بلکه نیاز به سؤالی دارد که او را بر دریافت مطلب بر انگیزاند و نفسش را آماده حرکت و غیر آن کند از کارهایی که حس را از کار می اندازد و خیال را سرگشته می سازد چنان که در موقع توضیح سبب، نقل کردیم پس وقتی قوه واهمه توجه می کند و به آن طلب توکل می نماید بیشتر اوقات برای شخص کاهن پیوندی حاصل می شود و آن پیوند درخشش امر نهانی است که یک بار نوعی گمان نیرومند است. گاهی به وسیله یکی از جتّیان رباینده می باشد. (۱) یا

ص: ۱۳۵

۱- (۵۳) این کلمه اشاره به آیه ۱۰ سورة صافات [۱] دارد که خداوند می فرماید: إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ: مگر آن که بر باید ربودنی .

آواز دهنده ای است که دیده نمی شود (۱). و چون بر تو روشن شد که کهانت نوعی از دریافت امور نهانی است.

می گویم: محققا گمان خردمند در بیشتر حالاتش بر مبنای دقت او در نشانه های واقعی بسیار است. پس نفس خویش را با آماده شدن برای آن نشانه ها عادت دهد تا هر چه سریعتر از مبادی به مطالب منتقل شود و گاهی خردمند دارای نیروی قدسی است و استعدادش کاملتر و نیرومندتر است در عین حال ممکن است خطا کند یا گمانش مطابق با واقع نباشد چنان که ممکن است دریافت کاهن نیز از امور نهانی راست نباشد. آن دریافت بر حسب گوناگون بودن استعدادهای در شخص صاحب گمان و کاهن گوناگون می شود. پس امام (علیه السلام) لفظ کهانت را بطور مجاز نیکو بر گمان خردمند اطلاق فرموده چون هر یک از آن دو، با نیروی استعداد خودش دریافت فیض می کنند و هر دو در این دریافت شریک می باشند.

ص: ۱۳۶

۱- ۵۴) باید بدانی که شارح (ره) را در توضیح معنای کاهن و ساحر سخنی ارزنده است که در شرح نهج البلاغه در شرح گفتار امیر مؤمنان (علیه السلام) «فأنها تدعوا الی الکهانه» یاد کرده است. علاقه مندان به چاپ اول صفحه های ۱۹۴ و ۱۹۵ مراجعه کنند. و نیز باید بدانی که شارح (ره) به آنچه در این جا گفته است اشاره به گفتار ابن سینا دارد که در اشاره ای از اشارات اواخر شفا ذکر کرده است و اشکالی در ذکر سخن او نیست. «اشاره- گاهی بعضی طبیعتها از کارهایی کمک می گیرند که به وسیله آنها برای حس سرگشتگی و برای خیال شک و تردید عارض می شود و نیرویی که امور نهانی را دریافت می کند آماده دریافت شایسته ای می شود و نیروی واهمه را متوجه به مقصودی نموده تا او را کمک کند، و به این کار اختصاص می یابد به گفتارش در مورد گروهی از ترکها که کارهایی از آنها سر می زند. اینان هر گاه در پیش کاهنشان زاری کنند که معرفتی را پیش آورند آن کاهن به سرعت زیاد فریادرسی و زاری می کند. پس پیوسته در زاریش به خاطر نفس کشیدن سخت زبانش را بیرون می آورد تا آنجا که به غش نزدیک می شود. آن گاه به آنچه بر نیروی خیالش می گذرد سخن می گوید و شنوندگان به نوعی سخنان او را حفظ می کنند تا از روی تدبیر بر آن آگاه شوند و مانند آن چه در این مورد به سخن می گوید و شنوندگان به نوعی سخنان او را حفظ می کنند تا از روی تدبیر بر آن آگاه شوند و مانند آن چه در این مورد به سخن گفتن واداشته می شود به وسیله اندیشیدن در جسم روشن و نورانی که با حرکت و لرزشش چشم را به طپش و لرزه می اندازد. یا با نازکی و نورانیتش او را گیج و سرگردان می کند. مانند کسی که سرگرم اندیشیدن در کمی سیاهی براق است. یا سرگرم چیزهایی است که می درخشد یا موج می زند و پریشان است. زیرا تمام آنچه یاد کردیم به گونه ای حس را مشغول می کند و از چیزهایی که نیروی خیال را به گونه حیرت آوری تحریک می کند که گویا اجباری است نه طبیعی و در سرگردانی دو نیروی حس و خیال فرصتی برای آن حالت ربودگی می باشد و این کارها بیشتر در طبیعت کسانی مؤثر می افتد که طبیعتشان به حیرت زدگی نزدیکتر و به پذیرش سخنان دروغ، مانند کودکان کودکان کودن شایسته ترند. و بسا می شود که در پذیرش و گرفتن سخنان دروغ، نیازمندی حس کمک کند و یا هر چیزی که در آن سرگشتگی و حیرت باشد و چون اعتماد نیروی واهمه به آن طلب زیاد شود برای پدید آمدن آن پیوند درنگ نمی کند. پس گاهی درخشش امر نهانی بر اثر نوعی گمان قوی می باشد و گاهی شبیه به خطابی است که از جنّ یا منادی غایب برسد و گاهی همراه با دیدن چیزی است که در برابر چشم قرار می گیرد تا صورت امر غیبی و نهانی را به گونه ای مشاهده کند.»

اگر چه عوامل آن استعداد مختلف می باشد و منظور این است که برتری گمان خردمند را با تشبیه کردن آن به کهنانت توضیح دهد. شخصی را که چنین گمانی دارد عربها «المعی» یعنی تیز هوش می نامند.

شاعر (۱) گفته است: شخص هوشمند کسی است که نسبت به تو گمانی دارد گویا آنچه می پندارد دیده و شنیده است. و خدا سرپرست توفیق است.

کلمه بیست و دوم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): من نظر اعتبر

-هر که بنگریست عبرت گرفت.

شارح گوید: این سخن امام (علیه السلام) به صورت قضیه شرطیه متصله است و در آن اثبات فرموده است که عبرت گرفتن لازمه نگرش است و البته ما حقیقت نگرش و عبرت گیری را توضیح می دهیم.

می گوئیم: نظر و فکر عبارت از حرکت نفس به وسیله نیروی اندیشه است و با آن روی به مطالب می آورد و در معنایی که در ذهنش حاضر است سرگردان است و در جست و جوی مبادی آن مطالبی است که او را به آنها برساند تا به حد وسط آن دست یابد و آن حد وسط را با دو طرفی که مطلوب است در جای یکی از اوضاع مخصوصی که مستلزم مطلوب است بنهد و از آن به مطلوب بر گردد و اگر چه گاهی بر غیر این معنی اطلاق می شود.

امّا اعتبار از عبور گرفته شده و گذشتن و تجاوز از چیزی به چیزی است، و چون رهرو راه معرفت به وسیله نگرش با گام اندیشه اش از مبادی می گذرد و به مطالب می رسد ناگزیر معتبر و گذر کننده می باشد.

ص: ۱۳۷

۱- ۵۵) مقصود از شاعر «اوس بن حجر» است، چون شعر فوق از قصیده ای است که شاعر در رثای «فضاله بن کعب بن کلبه» سروده است و نخستین بیت آن این است: ايتها النفس اجملی جزعا انّ الذی تحذرین قد وقعای نفس، نیکو زاری کن زیرا آنچه از آن دوری می کرد (مرگ فضاله) اتفاق افتاد تا این جا که گفته است: إنّ الذی جمع السماحه و النجده و البر و التقی جمعا الالمعی الذی یظنّ بک الظن کأنّ قد رأی و قد سمعا همانا کسی که بخشش و بزرگواری و نیکی و پرهیزکاری را در خود گرد آورده شخص هوشمندی است که نسبت به تو گمانی دارد که گویا آن را دیده و شنیده است. تا این جا که گفته است: اودی فلا- تنفع الا- شاحه من امر لمن قد یحاول البدعا این شعر از اشعاری است که در مختصر و مطول [۱] برای ثابت کردن این که «آن که به تو گمان می برد تا آخر شعر» استشهاد شده است. و آنچه معنای المعی را روشن می کند توصیف کرده است چون معنای آن از صفت یاد شده استفاده می شود.

و چون مطالب یاد شده را شناختی مناسبت ملازمه میان نگرش و عبرت گرفتن بر تو آشکار می شود.

محققا کسی که بنگرد به نگرشی که همه شرایط درست را داشته باشد یقینا عبرت می گیرد.

اگر اشکال کنی: که مقصود از عبرت گرفتن عبور نیست بلکه پند پذیری و بیزاری از کار زشت است به این دلیل که خدای تعالی فرموده است: محققا برای شما در دامها عبرتی است (۱) و نیز: محققا در آن پندی برای بینایان است (۲) پاسخ می دهم که: قبول نداریم که اعتبار به معنای عبور نباشد بلکه حقیقت در آن است.

به این دلیل که گفته می شود: عبرت گرفت در نتیجه پند نیوش شد، پس این که علت پند نیوشی را عبرت گیری و نگرش در چگونگی آفرینش دامها و آسمانها و زمین قرار داده به گونه ای که با حرکت فکریش دلیلی ترتیب دهد. که از آفرینش آنها بر وجود خالق و حکمت او عبور کند و به آن خواسته خود برسد جز این که پندنیوشی از لوازم آن عبور است تا آن جا که هر گاه حقیقت اشیا در نفس ثابت شود و آنچه لازم است که به دست بیاورد، طلب کند و آنچه شایسته است ترک کند، از آن دوری گزیند از اموری که به کار معادش زیان می زند، در این حال از پیروی خواسته هایش که سبب کیفر دردناک می شود منزجر می شود. معنای پندنیوشی نفس همین است. به این مطلب در قرآن کریم اشاره شده است:

تنها بندگان دانشمندند که از خدا می ترسند (۳) آنهایی که چشم اندیشه هایشان درخشید و فرجام کارها و نتیجه مقدمات را نگریستند پس ترس از خدای را ملازم خود ساختند و از پیروی هوی منزجر شدند. ناگزیر در جای دیگر لفظ عبرت و اعتبار مجازا بر اتعاض اطلاق شده است. این اطلاق مجازی از باب گفتن نام ملزوم بر لازم است. و این مجاز به خاطر نیکو بودنش رایج می باشد و بیشتر اوقات از آن به اتعاض تعبیر می شود. چون معنای اتعاض آشکار است. گاهی کار بر کسی که میان دو معنی فرقی نمی گذارد مشتبه شده و اعتبار را حقیقت در اتعاض دانسته است نه معنای دیگر. تحقیق مطلب همان است که ما ذکر کردیم.

ص: ۱۳۸

۱- (۵۶) نحل (۱۶) صدر آیه ۶۶. و مؤمنون (۲۳) صدر آیه ۲۱.

۲- (۵۷) آل عمران (۳) آخر آیه ۱۳. و نور (۲۴) آخر آیه ۴۴.

۳- (۵۸) فاطر (۳۵) قسمتی از آیه ۲۸.

در این کلمه هشدار بر لزوم نگرش می باشد چون پندگیری که آدمی را به مطالب بلند و خوشبختی دائمی می رساند و لازمه آن منزجر شدن از نواهی پست و پندنیوشی از جاهایی که موجب بدبختی آدمی است. و آنچه واجب ذاتی جز به آن کامل نمی شود سزاوارتر است که واجب الوجود باشد. توفیق دهنده برای رسیدن به حق، خداست.

ص: ۱۳۹

اشاره

در مباحثی است که به اخلاق پسندیده و پست و آدابی که به آنها وابسته است تعلق دارد.

در این فصل سی و دو کلمه وجود دارد.

کلمه نخست

گفتار آن حضرت (علیه السلام): من عذب لسانه کثر اخوانه

هر که شیرین زبان باشد، برادران او بسیار باشند.

می گویم: عذب-آب پاک و بدون آلودگی است و بر حسب مجاز بر هر چیز گوارایی که از آلودگی آزار دهنده خالص باشد گفته می شود. مقصود از زبان در این جا سخن است چنان که پیش از این بدان اشاره شده چون به زبان مادی پاکی و شیرینی نسبت داده نمی شود. منظور از اخوان و برادران، دوستان و یاران می باشد. و بطور روشن مقصود این است که هر کس سخنش برای مردم نرم باشد و زبانش را به نرمی نیکو و سخن خوب در برخورد با مردم تمرین دهد و به آنان پاسخ دهد و در برابرشان فروتنی کند طبیعت آنان بدو میل کرده و به رفاقت و همنشینی با او مشتاق می شوند. در نتیجه، این گونه رفتار سبب زیادی دوستان می شود.

این مطلب به تجربه ثابت شده و از قضایایی است که پذیرش آن لازم است. اما علت این میلهای طبیعی این است که باید بدانی میلهها و آنچه موجب گریز طبیعی برای حیوان است بر مبنای تصورات نیروی واهمه یا تعقل کردن چیزهایی می باشد که زیانبار است و آزار دهنده یا آسایش بخش است و سودمند. چون تصور حیوان به این که فلان چیز برایش آزار دهنده است در آن شوقی بر می انگیزد که خواستار دفع آن آزار دهنده می شود. این دفع یا با ایستادگی در برابر آن یا با گریز صورت می گیرد. تصور این که آن چیز سودمند یا گواراست در او علاقه ای ایجاد می کند تا خواستار ادراکی ملایم از آن شیء سودمند گوارا شود. ما تمام این مطالب را به تو اعلام کردیم و چگونگی به حرکت در آمدن نیروها و انگیزش بعضی از آنها را بر بعضی بنا بر مختلف بودن طبقات آن توضیح دادیم و چون آنها را شناختی باید

بدانی که دوستی ورزیدن به وسیله مهربانی نیکو و با سخن خوب و شیرینی و نرمی سخن گاهی در انسان، ذاتی و طبیعی است یا بر مبنای تکلیف دینی است [یا خود را به زحمت بدان و داشتن و شیرین سخنی را به خود بستن است] و بر هر دو فرض وقتی مردم نرمش را از صاحب اخلاق نرم درک کردند خود انگیزه ای است بر ایشان که دوستش بدارند و مایل شدن بدو اشتیاقشان را که خواستار ادراک امور سازگار است بر می انگیزد در آنچه توهم یا تعقل می کنند که از کارهای سودمند یا گواراست در نتیجه اراده شان بر کوشش در همنشینی با او و برادری و دوستیش بر انگیزته می شود.

در این کلمه هشدار است بر به دست آوردن این حالت چون این صفت از وسایل مهمی است که آدمی را به انس گرفتن فرا می خواند که نتیجه اش دوستی ورزیدن برای خداست و آن مطلوب دین است و برای آن سنتهای فراوانی وضع شده است و خوشبختی دنیوی و اخروی در آن می باشد.

چون کار زندگی دنیا جز با همکاری دوستان و برادران و یاوران خیر خواه به کمال و آخر نمی رسد و این مطلبی آشکار است و همچنین دوستی ورزیدن سبب انس گرفتن و آن موجب دوستی است و دوستی سبب جمع شدن دلها و بدنها می شود و آن دو موجب نازل شدن رحمت و برکت به وسیله دعاها می شود چنان که به خواست خدا پس از این بیان خواهد شد. خلاصه پیامبران متحدا مردم را فرمان داده اند که از این راه دوستی به دست آورند.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر که سخنش نرم باشد دوستیش واجب است (۱) و قرآن کریم هم گویای آن است: و با مردم به نیکویی سخن گویند (۲) و در باره پدر و مادر فرموده است به پدر و مادر سخن بزرگوارانه گویند (۳) و گفتاری نرم و آسان به ایشان بگو (۴) و در سخنان علی (علیه السلام) است:

دوستی ورزیدن نیمی از خرد است (۵) و بهترین اقسام دوستی ورزیدن آن است که با خوش سخنی باشد و در این مورد شاهد فراوان است و توفیق از خداست.

ص: ۱۴۱

۱-۱) من لانت کلمته وجبت محبته.

۲-۲) بقره (۲). قسمتی از آیه ۸۳.

۳-۳) اسرا (۱۷) آخر آیه ۲۳.

۴-۴) اسرا (۱۷) آخر آیه ۲۸.

۵-۵) التوّدّد نصف العقل.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): من لان عوده کثفت اغصانه

(۱). هر که چوبش نرم باشد شاخه های آن انبوه شود.

شارح گوید: عود بطور حقیقت بر ساقه درخت گفته می شود و بر حسب مجاز بر هر چیزی که با ساقه درخت در امری شبیه باشد، و امام (علیه السلام) در این جا آن را بر آدمی اطلاق فرموده است، و همچنین لین بر حسب حقیقت بر چیزی که از نظر حس عیجویی را بپذیرد گفته می شود: و از آن به فروتنی و بزرگی و پاکی اخلاق تعبیر کرده اند، و کثافت بر زیاد بودن اجزای مادی گفته می شود و در این جا امام (علیه السلام) از آن به فراوانی خار و شاخه و بسیاری برادران و یاوران تعبیر کرده است، و این قضیه نیز متصله است و تحقیق آن نیاز به شرح مناسبات مجازهای یاد شده دارد پس از آن نوبت به شرح ملازمه ای می رسد که میان تالی و مقدّم آن وجود دارد، امّا مناسبت مجازها: مقصود از عود مجازا انسان می باشد چون در مجاز کمترین مناسبتی کافی است و در این جا مناسبتهایی از قبیل شرکت داشتن در نیروی نباتی و نمو و نیروی تغذیه و در نیروی نامیه هم استقامت و غیر آن می باشد، و شریک بودن در یکی از این امور سبب شباهت می شود چه رسد که در همه آنها شباهت باشد پس این اطلاق مجازی برای یکی از انواع بر نوع دیگر نیکوست چون میانشان شباهت هست و آن استعاره ای نیکوست.

و امّا منظور از (لین) فروتنی و خوبی اخلاق است زیرا همان گونه که نرمی هر گاه در جسم حاصل شود دلیل بر بودن رطوبتی است که با وجود آن، چوبی که از آن نیزه می سازند به وسیله نیزه ساز قبول خمیدگی می کند همچنین فروتنی و خوبی اخلاق چون در شخص حاصل شود دلیل بر نرمی و رطوبت باطن اوست و نیز نرم بودن آن در آمادگی و لایق بودن

ص: ۱۴۲

۱-۶) ابن میثم (ره) در شرح نهج البلاغه در شرح این عبارت چنین گفته است: لفظ (عود) را برای طبیعت استعاره آورده است و نرمی آن را کنایه از تواضع قرار داده است، و همچنین کلمه (اغصان) را برای یاران و پیروان استعاره فرموده است و انبوهی شاخه ها را کنایه از گرد آمدن دوستان بر او و فراوانی آنان و نیرومند شدن آدمی از ایشان قرار داده است، و مقصود این است که: هر که دارای صفت فروتنی باشد یاران و پیروانش فراوان و با گرد آمدنشان نزد او نیرومند شود» شرح نهج البلاغه ابن میثم، چاپ

اول، ص ۶۰۷. [۱]

رحمت الهی و پذیرش انعطاف با منفعل شدن طبیعت او و پاسخ دادن او به دوستی و رزیدن دوستان، و گرامی داشتن همنشینان، و شایستگی برای فیض توجهات حق در به دست آوردن بهترین صفات و اخبار خوب، و تصوّر کردن لذّت و سود در به دست آوردن برادران و نیرومند ساختن جوارح و اعضا به کمک آنان، و امّا منظور از (کشفه) که روی آوردن برادران است امری روشن است چون کثاف جز متراکم بودن اجزا و هجوم آنها معنایی ندارد و این معنی در اینجا آشکار است، این بود توضیح مجازها در کلمات. امّا توضیح مجاز در ملازمه و ترکیب چنین است: همان گونه که درخت شاخه هایش انبوه و زیاد و بزرگ می شود و بر اثر زیادی برگها به هم می پیچید و این زیادی برگها از رطوبت به دست آمده است که موجب رشد و آمادگی روییدن می شود، همچنین آدمی بزرگ می گردد و شاخه هایش قوی و برادران و یاوران و دوستانش زیاد می شود، که تمام آنها نشأت گرفته از فروتنی و تواضع و بزرگواری و خوبی اخلاق نسبت به آنان می باشد که در گفتار و کلمه امام (علیه السلام) از آن به «لین العود» نرمی چوب تعبیر شده است تا آنجا که بدو می پیوندند چونان که شاخه ها به درخت می پیوندند و همان طور که درخت با شاخه های فراوان بهم پیچیده اش بزرگ می شود آدمی به وسیله دوستانش بزرگ می گردد.

و امّا درستی ملازمه امری است روشن و به تجربه معلوم و مشخص شده است و سر پرست توفیق خداست.

کلمه سوم گفتار آن حضرت (علیه السلام): بشر مال النجیل بحادث او وارث.

مال بخیل را به رویدادی از روزگار یا میراث خوران بشارت ده.

می گویم: در این جا گفتن بشارت مجاز است و از باب گفتن یکی از دو ضدّ بر دیگری می باشد.

بخل طرف تفریط از دو صفت پستی است که آن دو صفت دو طرف برای حدّ وسطی می باشند که بخشندگی است و آن را قبلاً شناختی، امّا علّت حسد و رزی حکم نیروی واهمه است به این که در بخشیدن مال زیانی است که به او می رسد این حکم سبب حرکت شهوانی به گرد آوری مال می شود پس ابزارها به سبب آن نیرو به جمع کردن و به دست آوردن مال حرکت می کند و گاهی در شدّت و ضعف بر حسب اختلاف آن ادراک در آن دو

جهت مختلف می شود پس در میان مردم [کسی است که] بر حسب مزاج و ذات خویش برای نیرومند ساختن قوه و اهمه که موجب به حرکت در آوردن نیروی شهوت می شود، آمادگی دارد، و برای بعضی از مردم تحریک نیروی شهوت بر حسب حدوث استعداد نیروی و اهمه اش می باشد چون سبب و همی آن را درک می کند، و نکته باریک در این جا این است که اختصاص دادن مال شخص بخیل به این مژده مجازی که مستلزم ترساندن و هشدار به اوست دلیل بر این نیست که مال شخص بخشنده چنان نمی باشد چون هر یک از دو امری که بدان مژده داده شده است ناگزیر هم در مال بخیل و هم در مال بخشنده می باشد و تو شناختی که اگر چیزی را اختصاص به ذکر دهند دلالت بر نفی آن از غیر او نمی کند، و در سخن آن حضرت (علیه السلام) به عبارت دیگری وارد شده است که شامل بخیل (۱) و غیر بخیل می شود و فرموده است: در مال هر مردی دو شریک است، یکی رویداد و دیگری میراث بر لکن فایده ای در سخن امام (علیه السلام) هست که این حکم آن فایده را به همراه دارد و آن توهین به بخیل می باشد چون لفظ تعظیم در توهین به کار رفته است مانند فرموده خداوند: عذاب را بچش که تو همان مهتر گرامی هستی (۲). و مغلوب ساختن او به این خاطر که مال را در راه خودش نبخشیده است و این که او را به جبر وادار کند که آنچه را کراهت دارد بپذیرد و رو به رو شدن او با چیزی که طبیعتش سخت از آن تنفر دارد و از آن ناگزیر است چون جدا شدن مال بر بخیل دشوارتر از جدایی مال از بخشنده است، سپس اگر شخص بخشنده بپذیرد که این ترس و انذار بر هر دو (بخیل و بخشنده) وارد است، بر بخشنده بعضی از آنچه از این رو برو شدن می یابد آسان می شود. چون مصیبت هر گاه همگانی شود آسان می گردد برای او در این زمان تفاوت میان ریشه و شاخه ظاهر می شود به این سبب که بخشش مال از شخص بخشنده برایش ستایش، بزرگی، شرافت اصیل در دنیا و نعمت و پاداش فراوان در آخرت، به دست می آورد و شخص بخیل از آنها بی بهره است چون علت شایستگی آن در او وجود ندارد و بسا می شود که آن محرومیت موجب رشد بخیل و آزمندی او شود تا اخلاقی ضد اخلاق اولیه اش در او پدید آید و نفس خود را آماده سازد تا اسباب آن اخلاق نیک را به دست آورد و آن که خدا برایش نوری قرار نداده است پس نوری برایش نباشد (۳).

ص: ۱۴۴

۱-۷) لكل امرؤ في ماله شريكان، الحادث و الوارث.

۲-۸) ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ. دخان (۴۴) آیه ۴۹. [۱]

۳-۹) وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ. دخان (۴۴) آیه ۴۹.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): النَّاسُ بزمانهم اشبه منهم بابائهم.

همه مردم به اهل زمانشان بیشتر شباهت دارند تا به پدرانشان.

شارح گوید: تقدیر خبر چنین است: النَّاسُ باهل زمانهم (مردم به اهل زمانشان) و مضاف (اهل) به خاطر معلوم بودنش افتاده است چنان که در فرموده خداوند تعالی ست:

وَ شِئْلِ الْقَرْيَةِ «که تقدیر آن و اسأل اهل القرية می باشد و اهل که مضاف است به خاطر روشن بودنش حذف شده است» توضیح مترجم.

زیرا مردم را با اصل زمان شباهتی نیست، پس مقصود از شبیه بودن مردم به زمان شبیه بودن در صورتهای جزئی و شخصی نمی باشد چنان که گفته می شود: صورت فلانی شبیه صورت فلان می باشد چون مردم در صورت به پدرانشان شبیه ترند، بلکه مقصود این است که آنان در کارها، عاداتها، اخلاق، و حالاتی که بر آنها عارض و چیره است به مردم زمانشان شبیه تر می باشند.

آن گاه امام (علیه السلام) به گفتارش «اشبه» هشدار می دهد که شباهت به پدران را بطور کلی نفی نکرده است چون مردم اگر چه به پدرانشان شباهت دارند اما به اهل زمانشان شبیه تر می باشند.

اما سببی که در آن شباهت مردم به اهل زمان غالب است این است که باید بدانی بی خبری و نادانی بسیط بر مردم چیره می باشد و نفوس مردم ذاتا بدن را دوست می دارند و بیشتر اوقات فرمانبردار نیروها و پیرو هوایند و مواظبت بر به دست آوردن کمالات خیالی دارند و چنان که دانستی برای این نیروهای جسمانی بهره ای از درک کردن امور کلی نمی باشد بلکه جز امور جزئی حاضر و محسوس یا وابسته به محسوس را ادراک نمی کند و بیشتر چنین است که وجود فرزندان و بیشتر زندگی و تصرفاتشان در زمانی غیر از زمان پدرانشان می باشد ناگزیر نفوس فرزندان بیشتر تأثیر می پذیرد و در اخلاق، عاداتها، شکل لباسها، حالتهاشان، به اهل زمانشان مایلترند تا عاداتها و حالتها پدرانشان چون حال موجود را مشاهده می کنند و با اهل زمانشان همدم، پیوسته و همنشین هستند و از حال پدرانشان بی خبرند چون با آنان کمتر همراهی و همنشینی می کنند. زیرا آنان در می گذرند و کمتر در زمان وجود فرزندان موجود هستند تا آنجا که آدمی اگر با پدر درستکاری زندگی کند و به

آداب و اخلاق او در آید سپس او را از دست بدهد و با کسی بنشیند که ضدّ اخلاق پدر را داشته باشد بسا می شود که در آغاز همنشینی آن اخلاق را زشت بشمارد لکن پس از زمانی نفسش از آن اخلاق متأثر می شود و به خاطر این که زیاد آن را می بیند و در برابر نیروهای حسّی تکرار می شود آن اخلاق زشت را به دست می آورد و نفس به وسیله آن مشاهده و تکرار مقیّد می شود و به تدریج اخلاق نخست (اخلاق پدر درستکار) از میان می رود و بسا می شود که بطور کلی از آن اخلاق درست جدا شود و حالت ضدّ آن را پیدا کند عکس این جریان هم صادق است و همچنین اگر برای پدر آن فرزند هنری نیکو یا لباسی باشد که شایسته حال او در میان اهل زمانش باشد و همچنین عاداتی که آن پدر بدان خو گرفته و به صورت اخلاقی در آمده و شایسته حال او در زمان خودش باشد آن گاه فرزندش در زمانی دیگر و میان دیگران رشد کند که آن هیأت و لباس نخست را زشت بشمارند و هیأت و عادت دوّم را که به دست آورده اند نیکو بدانند محققاً به همان هیأت و شکل در می آیند و آن اخلاق رایج را تغییر نمی دهند و به غیر آن اخلاق حاضر در نمی آیند و اخلاق و عاداتی پدران را رها می کنند، و اگر فرض کنیم که فرزند بر اخلاق پدر رشد کند و مدّتی به شکل و هیأت او در آید و در ماندن به آن شکل خویشتن را به زحمت افکند سرشت او ناگزیر است که او را به تمام یا بعضی عاداتها و اخلاق موجود زمان رهنمون شود و این کار منحصرأ به خاطر دیدن زیاد و آگاهی حسّی بر کارهای موجودی است که اهل زمانش بر آن هستند و نفس از آنها متأثر می شود و بی خبر است که با مراجعه به عقل از آن پرهیزد و سودمندترین اخلاق گذشته و موجود را در کار دنیوی و اخروی و به دست آوردن آن را رعایت کند و زیانبارترین آن عاداتها و حالات را در کار دنیا و آخرت مورد توجه قرار دهد و از آن پرهیزد تا آنجا که اگر برای مردم زمان گذشته خصلتی نیکو بوده که موجب راهنمایی می شود و در زمان حال ناپسند است در انجام دادن آن به انکار کسانی که آن را نمی پذیرند اعتنا نکند بلکه آن را انجام دهد و بر آن مواظبت نماید، و اگر برای زمانش عادت یا حالتی باشد که انسان را به بدی بکشاند آن را ترک کند، اگر چه در میان آنان نیک و پسندیده باشد، و خدا سر پرست کمک است که آدمی را به آنچه خود می پسندد توجه دهد و توفیق از اوست.

کلمه پنجم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): اکرم الحسب حسن الخلق

کریمترین تبار خوش خویی است

ص: ۱۴۶

می‌گوییم: پیش از این دانستی که حسب بر این اساس که مشترک لفظی است بر آنچه کرامتهای ارثی شمرده می‌شود و برداشتن مال کافی و نظایر آن گفته می‌شود. و تعریف خلق را شناختی و آن به طبیعی و غیر طبیعی تقسیم می‌شود طبیعی آن است که مقتضای اصل مزاج باشد چون خنده زیاد در برابر کمترین امر شگفت آور و اندوه و غم در برابر کمترین پیش آمد و غیر طبیعی که از تمرین و عادت به دست می‌آید، و گاهی سرچشمه اش تدبیر و اندیشه است آن گاه پی در پی بر آن مداومت می‌شود تا به صورت ملکه و اخلاق در آید و به هر دو صورت یا آن حالت آدمی را به کارهای خیر و برگزیدن کار زیبا می‌خواند که اخلاق نیکو همان است، یا انسان را به عکس آن دعوت می‌کند و آن اخلاق بد و پست می‌باشد. چون معنای حسب و خلق را شناختی باید بدانی که تفسیر سخن امام (علیه السلام) بر مبنای دو معنای حسب نیکو می‌شود اما بنا بر معنای نخست باید بدانی که حضرت خوش خویی را به بهترین کرامتی که از کرامتهای میراثی است توصیف می‌کند، و دلیل راستی آن این است که دانستی ریشه های فضیلت اخلاقی سه چیز است، حکمت، پاکدامنی، دلاوری، و مجموع آن سه دادگری است، پس ملکه ای که برای نفس اخلاق نامیده می‌شود همان ریشه ای است که این فضیلتها و اقسامش از آن سرچشمه می‌گیرد و بدون تردید ریشه، برتر و کاملتر از شاخه می‌باشد، اما بنا بر معنای دوم این است که چون خوش خویی سرچشمه ریشه های فضایل یاد شده است کریمترین بی نیازی است زیرا موجب بی نیازی جزء باقی مانده انسان (روح) می‌باشد ولی مال و ثروت سبب بی نیازی جزء حیوانی آدمی است که فنا پذیر است، و بازمانده های شایسته نزد پروردگارت از نظر پاداش بهتر است و از نظر آرزو نیز بهتر می‌باشد (۱).

در این کلمه امام (علیه السلام) هشدار بر رعایت کردن خوش خویی است در صورتی که وجود داشته باشد، و اگر نباشد در به دست آوردن آن بکوشد، چون توضیح دادیم که گاهی اخلاق اکتسابی است و به دست آوردنش ممکن می‌باشد.

دلیل لزوم رعایت اخلاق این است که سرچشمه گرد آمدن کرامتهای اخلاقی و

ص: ۱۴۷

۱- (۱۰) أَلْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَالِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ. كهف (۱۸) آیه ۴۶. [۱]

فضیلت‌هایی که موجب خوشبختی همیشگی می‌شود اخلاق می‌باشد، و خدا سر پرست هدایت است.

کلمه ششم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا ظفر مع البغی

پیروزی با ستم میسر نمی‌شود.

می‌گویم: ظفر رسیدن به مقصود با چیرگی بر دشمن و غیر آن می‌باشد.

و بغی ستم است و حقیقت آن زیان رساندنی است ناروا برای این که به مال و ثروت زیاد از جایی که شایسته نیست دست یابد و منظور این است که هر کس ستمگرانه بر دشمن خویش چیره شود در حقیقت بر دشمن پیروز شمرده نمی‌شود، اگر چه گاهی در میان توده مردم به آن پیروزی گفته می‌شود، دلیل آن این است که پیروزی حقیقی وقتی است که آدمی به خواسته ای که شایستگی دارد برسد زیرا خواسته ای که شایسته نیست اگر چه برای شخص خواستار به دست آید- به منزله بودن است و چگونه پیروزی می‌باشد با آن که در برابر آن نکوهش دنیوی به زبان همه مردم پس از نکوهش در زبان وحی وجود دارد: آگاه باشید نفرین خدا بر ستمگران باد (۱).

علاوه بر آن گاهی ستم بجای این که موجب بقای ستمگر شود اجلش را نزدیک می‌کند و با گرد آمدن کوشش افراد درستکار، ستمگر دفع می‌شود چنان که در اثر آمده است که عمر ستمگر کوتاه می‌باشد علاوه بر آن نتیجه ای بزرگ و مصیبتی عظیم به او برسد که همان محرومیت از خشنودی خداست چون بیم و ترس واقعی در باره او قطعی است: برای ستمگران کیفری دردناک مهیا شده است (۲) و برای ستمگران سر پرست و یآوری نیست (۳)، و غیر آن که در قرآن کریم و سنت پیامبر وجود دارد پس چه پیروزی است برای کسی که اختیار خردش را به دست شهوتش بدهد، و شهوت او را به وارد شدن در (دار البوار) که همان جهنم است بکشاند و به آتش دوزخ وارد کند و آن بد جایگاهی است (۴) و چه

ص: ۱۴۸

۱- (۱۱) وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى. هود (۱۱) آیه ۱۷. [۱]

۲- (۱۲) يُدْخِلُ مَنْ شَاءَ فِي رَحْمَتِهِ وَ دهر (۷۶) آیه ۳۱. [۲]

۳- (۱۳) وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ. شورا (۴۲) آیه ۸.

۴- (۱۴) جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَ بئس القارر. ابراهیم (۱۴) آیات ۲۸ و ۲۹. و [۳] دار البوار از آیه ۲۸ سوره بالا اقتباس شده است.

رستگاری خواهد بود برای کسی که راستگوترین گویندگان از آنچه دیدار می کند خبر داده که همان نداشتن دوست و صدیق است یا این که صاحب روز جزا او را به کیفری دردناک که برایش آماده کرده است می ترساند؟! او همه پیامبران در سخنشان او را زیانکار معرّفی کرده اند؟! او زبان نفرین کنندگان به نفرین و سرزنش او گشوده شده است؟! از کارهای زشت و بدی لغزشها به خدا پناه می بریم و از او کمک می خواهیم پس دانستی که متجاوز پیروز نامیده نمی شود اگر چه به ظاهر پیروز بنماید، و ستمگر رستگار نامیده نمی شود اگر چه بدان نامیده شود، بدان سبب امام (علیه السلام) فرموده است: کسی که گناه بر او چیره شده است پیروز نیست، و کسی که با شرارت پیروز می شود شکست خورده است، و آن است راز گفتار امام (علیه السلام) که فرمود: پیروزی با ستم میسر نمی شود.

کلمه هفتم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا ثناء مع کبر

ستایش با کبر و خود بزرگ بینی وجود ندارد.

می گویم: ثناء سخن نیکوست، و اما کبر بزرگی و رفعت جویی بر مردم و کوچک شمردن آنان است تکبر لازمه گمان دروغ داشتن به نفس است بر این که شایسته درجه ای است که نفس شایسته آن درجه نیست و آن درجه برای غیر اوست بی آن که نفس امّاره اش را در آن گمان تکذیب کند چون نیروی عملی، مغلوب نفس امّاره شده است و منظور در اینجا این است که سخن نیکو در باره متکبران واقع نمی شود و روشن شد که ستایش با تکبر جمع نمی شود و صدق این قضیه پس از مقدم داشتن مطالب قبل روشن است.

توضیح بیشتری می دهیم و می گویم: محققا میان ستایش نیکو و تکبر مخالفتی نزدیک به مخالفت دو ضدّ وجود دارد، دلیل آن این است که لازمه تکبر کوچک شمردن مردم است و علت آن این است که شخص متکبر بر این باور است که خود شخصا درجه ای را حائز است که در دیگری یافت نمی شود و نتیجه آن کوچک شمردن آن است که طبیعت مردم از کسی که دیگران را تحقیر می کند متنفر و گریزان می باشد، امّا علت تنفر خردمندان از متکبر آن است که آنان شخص متکبر را کوچک می شمارند و نزد آنان اهمیت و ارزشی برای آنچه بدان تکبر می کنند وجود ندارد چون او را بد اخلاق و از نظر ادب پست و بهره اش از خوشبختی دائمی اندک است و دانشمندان می دانند که شخص متکبر بر عیب خویش آگاه

نیست و شخص متکبر گر چه خردمندان را کوچک می شمارد و از روی تکبر به آنان نمی نگرد پس متکبر در چشم آنان کوچکتر و از طبیعتشان دورتر می باشد، و با این وصف چگونه قابل تصوّر است که خردمندان شخص متکبر را ستایش و مدح کنند، اما بقیه مردم عوام و دیگران که از متکبر تنفر دارند به این دلیل است که طبیعت آنان تمایل دارد به کسی که نسبت به آنان تواضع می کند و با سخن نرم و احترام و مهربانی و سود رساندن با مال و مقام و غیر آن، آنها را به خود نزدیک می کند، بویژه که بیشتر آنان به خاطر ناتوانی از آگاه شدن به عیب متکبر عقیده دارند که ذاتا کامل است و قبول ندارند که کسی بر او برتری داشته باشد، و روشن است کسی که نسبت به ایشان تکبر کند و مقامشان را حقیر و خودشان را کوچک شمارد. احتراماتی را که یاد کردیم نسبت به آنان روا نمی دارد، و هر گاه چنان باشد آنان بدو مایل نمی شوند و چون دلیلی برای ستایش ندارند آنان را نمی ستایند و مدحی از آنها سر نمی زند چون علمتی برای مدح وجود ندارد پس امام (علیه السلام) در بیان این سلب کلی راست فرموده است و خدا سرپرست توفیق است.

کلمه هشتم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا برّ مع شحّ.

نیکی با بخل وجود ندارد.

شارح گوید: برّ در اینجا نیکی کردن است اگر چه گاهی بر حسب اشتراک لفظی صدق نیز از آن اراده می شود و شحّ بخل توأم با آزمندی بسیار است.

تعریف بخل: جلوگیری از بخشش آنچه سزاوار است که به شخص مستحق بخشیده شود با آن که همه خواستار آنند، و هر گاه چنان باشد باید بدانی که مقصود از «لا برّ» این است که نیکی با بخل جمع نمی شود، توضیح آن این است که نیکی بخشیدن بعضی از چیزهایی است که بخشیدنش لازم نیست، و بخشیدن بعضی از چیزهایی که لازم نیست با نبخشیدن آنچه بخشیدنش واجب است، محال است که در شخص عاقل جمع شود، زیرا کسی که بخشش آنچه را واجب است از مستحق آن منع کند چگونه از او انتظار می رود که چیزی را که لازم نیست ببخشد. پس ثابت شد که این سالبه کلی درست می باشد. و در این کلمه امام (علیه السلام) هشدار می دهد بر این که ترک بخل واجب است با توجه به این که جز با ترک بخل ممکن نیست که انسان نیکی کردن لازم را انجام دهد، و آنچه واجب جز با آن انجام نمی شود (مقدمه واجب) واجب می باشد.

اگر کسی اشکال کند که: گاهی بخل ملکه ای طبیعی است و در سرشت انسان قرار دارد، بنا بر این بر طرف شدنش ممکن نیست پس از قدرت انسان بیرون است، در نتیجه ترک کردن آن هم تکلیف و وظیفه انسان نمی باشد.

در پاسخ می گویم: تجربه گواه است که بر طرف شدن بخل ممکن است، لکن نه یکباره بلکه بطور تدریجی و عادت کردن و گفتار خداوند در قرآن این مطلب را تایید می کند:

و آن که از بخل خویش نگه داشته شود پس آنان رستگارند (۱). و آنان که بخل می ورزند و مردم را به بخل کردن فرمان می دهند (۲)، خداوند آنان را به حسد و بخل توأم با حرص و فرمان دادن به آن نکوهش کرده است، و اگر بر طرف شدن بخل ممکن نبود هرگز نکوهش و کیفر بدان تعلق نمی گرفت، و خدا سرپرست توفیق است.

کلمه نهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا اجتناب محرم مع حرص.

دور شدن از حرام با آزمندی ممکن نیست.

شارح گوید: حرص کوشش زیاد در به دست آوردن اموری است که تحصیل آن ممکن می باشد حرص امری نسبی است که بر اساس گوناگون بودن امر مورد طلب در شرافت و پستی شایستگی ستایش و نکوهش در مورد آن نیز گوناگون می شود. پس اگر آنچه مورد خواست آدمی است چیزی شریف مانند به دست آوردن کارهای ماندنی و کمالات سعادت بخش باشد. حرص ورزیدن نسبت به آن کاری ستوده است، و اگر چیزی پست مانند به دست آوردن چیزهای فناپذیر و لذتهای خیالی دارای منقصت (۳) (کاستی زا) باشد حرصی نکوهیده است.

ص: ۱۵۱

۱- ۱۵) حشر (۵۹) آخر آیه ۹ و تغابن (۴۶) آیه ۱۶.

۲- ۱۶) نسا (۴) اول آیه ۳۷ و حدید (۵۷) آیه ۲۴.

۳- ۱۷) در نسخه (۱) به جای منقصه، نقیصه آمده است. لکن قیومی در کتاب مصباح المنیر گفته است: «نقص نقصا از باب قتل یقتل است یعنی پس از آن که کامل بود، چیزی از آن رفت و ناقص شد، (نقصته) به صورت متعدی به کار رفته است و در قرآن به صورت متعدی آمده است آن جا که می فرماید: أَوْ لَمْ، یعنی زمین را از هر طرفش کاهش می دهیم. این لغت با واسطه متعدی نمی شود ولی در لغتی ضعیف با همزه باب افعال و تضعیف (تشدید) باب تفعیل متعدی شده است ولی در کلام فصیح عرب نیامده است.

و حرصی که در این کلمه به آن اشاره شده است آزمندی در به دست آوردن چیزهای نابود شدنی است مانند به دست آوردن و گردآوری مال و افزودن آن از هر راهی و به هر صورتی که ممکن باشد به این معنی که در به دست آوردن آن قانون عقل و آزادگی را رعایت نکند.

و از گذشته معلوم شد که حرص نکوهیده مستلزم طرف افراط از دو طرف فضیلت پاکدامنی است. چون مستلزم آن است که آدمی به طلب آنچه سزاوار نیست و عقل و دین آن را اجازه نداده است خارج شود. پس مورد طلب از موارد حرام می باشد و چون حرص نکوهیده در آدمی ثابت شد محققاً بر او صادق است که ناگزیر در کار حرام افتاده است و از حرام پرهیز ندارد و به سبب آن از پاکدامنی بیرون و با خروج از پاکدامنی از دادگری نیز خارج می شود و در زمره گنهکاران قرار می گیرد و به همان دلیل است که امام (علیه السلام) بیشتر اوقات بازرگانان را نکوهش کرده و فرموده است:

بازرگان گنهکار است و گنهکار در آتش است مگر بازرگانی که به حق بدهد و به حق بگیرد، پس گفتار آن حضرت (علیه السلام): «بازرگان گنهکار است» اشاره به این است که بیشتر اوقات بازرگان از حرص نکوهیده خالی نمی باشد و با آن از ملکه پاکدامنی به طرف گناه بیرون می رود.

و گفتار آن حضرت (علیه السلام): «جز کسی که به حق بدهد و به حق بگیرد» یعنی کسی که از آز تهی باشد که لازمه اش داشتن فضیلت آزادگی است و آن نوعی از انواع پاکدامنی می باشد، و چون فرا گرفتن احکام دینی و آراسته شدن به آداب شریعت بیشتر اوقات از آن حرص نشأت می گیرد لازم است که دانش آن احکام را بر کوشش در بازرگانی مقدم بدارد تا برای بازرگان آنچه در دین مجاز است از غیر مجاز مشخص شود روایت شده که آن حضرت (علیه السلام) در بازارها می گردید و می فرمود:

ای گروه مردم فهمیدن و دانستن احکام آن گاه تجارت، فراگیری مسائل دین، سپس بازرگانی به خدا سوگند ربا در این امت پنهانتر از حرکت مورچه بر روی سنگ سخت صاف می باشد.

و حضرت (علیه السلام) فرمود: هر که بدون آگاهی به احکام دین تجارت کند سخت به رباخواری می افتد، منظور از ارتطام سخت در گل فرو رفتن است و از حضرت صادق (علیه السلام)

روایت شده است که فرمود: هر که در دین خود فقیه و مسأله دان نشود و تجارت کند در کارهای شبهه ناک می افتد، و همه اینها اشاره به این است که فراگیری احکام فقهی و آداب مربوط به دین مانع از آن است که مردم دچار حرص نکوهیده شوند و آنان را از فرو رفتن در شهوتها باز می دارد و نتیجه آن کار این است که دوری از کارهای حرام با آزمندی نکوهیده جمع شدنش محال می باشد.

کلمه دهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا راحة مع حسد

با بودن حسد راحتی وجود ندارد.

شارح گوید: راحت آرامش یافتن از حرکتهای پر زحمت است چه زحمت حسی باشد و چه عقلی، اما حسد بر انگیزته شدن نیروی شهوانی است به آرزو کردن مال دیگری یا حالتی که دارد و این که آن مال یا حالت از دیگری بر طرف شود لازمه این کار به جنبش در آمدن نیروی خشم و ثابت ماندن و ادامه یافتن و زیاد شدن خشم است بر حسب زیاد شدن حال حسود که حسد بدان تعلق می گیرد بدین جهت گفته شده: شخص حسود بر کسی که گناه ندارد کینه می ورزد، و آن خود نوعی ستم می باشد، و چون حقیقت آسایش و حسد را تصور کردی باید بدانی که خواسته امام این است که توضیح دهد آسایش با حسد جمع نمی شود. و در این هنگام جمع نشدنشان آشکار است چون جنبش شهوت و اندیشه شخص حسود در این راستاست که حالت مورد حسد چگونه به دست آمده و چگونه از دارنده آن حالت زوال می یابد و لازمه آن جنبش ابزار و اعضای بدن برای زوال آن است که موجب می شود شخص حسود راحت نباشد و آنچه مستلزم نبودن چیزی است با بودن آن جمع نمی شود و گرنه اجتماع دو نقیض لازم آید و آن محال است. و باید بدانی که خردمندان اتفاق نظر دارند که حسد علاوه بر این که پستی بزرگی برای نفس می باشد از وسیله های بزرگ خرابی جهان است چون غالباً حرکت و تلاش شخص حسود برای نابود کردن صاحبان فضیلت و شرافت و اموال است که آبادی زمین به وجود آنان پایدار می باشد.

چون حسد به افراد فرومایه و درویش تعلق نمی گیرد، آن گاه در آن تلاشش کوتاهی نمی کند مگر این که آن حالتی که مورد حسد واقع شده از شخص مورد حسد بر طرف شود یا شخص حسود در ضمن حرکتهای قولی و عملی خود نابود شود. و بدان سبب گفته شده است:

کسی که به نعمت دیگری حسد می ورزد جز به نابودی آن نعمت خشنود نمی شود، و تا

زمانی که بر انگیزاننده نیروی خشم پایدار باشد نیروی خشم در جنبش است و حرکت دهنده و بیشتر جایی که سخن چینی مؤثر است در برابر پادشاهان است چون سخن چین می داند که آنان قدرت دارند که اهداف او را تنفیذ کنند. و بر این باور است که سلاطین به پذیرش گفتار او نزدیکتر از دیگرانند زیرا نیروی شهوت و خشم بر آنان چیره می باشد، و دلیل نیرومندی خشم و شهوت در آنان این است که تمرین کرده و بدان خو گرفته اند و دلیل این که خشم را بیشتر به کار می گیرند آن است که قدرت دارند خواسته های نفسانی را که همان میلها و انتقامهاست اعمال نمایند پس جریان خشم در آنها تندتر می شود و از همان قدرت ملکه، رهایی نیروهای شهوت و خشم بر ایشان حاصل می شود و بی خبری از مصلحتهای کلی برای آنان نیز ملکه می شود، و به همان دلیل بیشتر اوقات سخن چینی در آنان مؤثر می افتد مگر کسی که خداوند به چشم عنایت بدو بنگرد تا خود را به آداب دینی تمرین دهد و با خو گرفتن به فضیلتهای اخلاقی تربیتش کند و در نتیجه مصلحتهای کلی و تدبیرهای اجتماعی را رعایت نماید. و افسار شهوت و خشم خود را به دست عقل عملیش بسپارد و بدان سو متوجهش کند، فأولئك ما عليهم من سبيل و قليل ما هم، پس شهوت را بر آنان راهی نیست (۱) و آنان بسیار اندکند، شهوت و خشم تنها بر کسانی مسلط می شود که به مردم ستم می کنند و بناحق در زمین ستم روا می دارند (۲) و ظلم آنان سبب خراب شدن زمین می شود پس کشته ها و نسلها را تباه می کنند و خدا فساد را دوست ندارد (۳).

پس دانستی که حسد از بزرگترین وسایل خراب شدن عالم است و بر تو روشن شد که شخص حسود اگر چه دیگران را به زحمت می اندازد لکن با آن جنبشهای روحی و بدنی و پی آمدهای آن که نکوهش و مذمت دنیا و بدبختی کامل عقباست خود را نیز به زحمت می افکند و نتیجه آن جمع نشدن آسایش و حسد و ممکن نبودن آن است و این تحقیقی در مورد این سالبه کلی امام (علیه السلام) بود، و توفیق از خداست.

ص: ۱۵۴

۱- ۱۸) شورا (۴۲) آیه ۴۱.

۲- ۱۹) شورا (۴۲) آیه ۴۲.

۳- ۲۰) از آیه ۲۰۵ سوره بقره گرفته شده است «و هر گاه پشت کند در زمین برای فساد کردن بکوشد، و کشت، نژاد، را نابود کند و خدا فساد و نابودی را دوست نمی دارد.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا زیاره مع زعاره.

نیست دیدن با بدخویی.

می گویم: الزّعاره - با تشدید (را) بدی اخلاق می باشد، و مقصود آن است که توضیح دهد دیدن حاصل نمی شود و صدق نمی کند در صورتی که با بدخویی باشد چه این که بدخویی از سوی دو دیدار کننده باشد یا از سوی یکی، در این صورت آن دو، ضدّ یکدیگرند.

توضیح مطلب آن است که دیدن راست و واقعی فقط میان دو دوست که با هم خو می گیرند محقق می شود و دانستی که سر آمد همه اسباب خو گرفتن و انس، خوش خویی است که با بودن آن معاشرت خوب و لذت بخش است پس هر گاه به جای اخلاق پسندیده اخلاق ناپسند که مخالف آن است بنشیند بزرگترین عامل گریز طبیعت مردم از یکدیگر و سبب جدایی آنها می شود و در نتیجه موجب قطع شدن دیدار می گردد و دیدار آنان با یکدیگر را ناممکن می سازد، بنا بر این ثابت شد که دیدن با بدخویی جمع نمی شود.

در این کلمه امام (علیه السلام) هشدار می دهد که ترک بدخویی لازم است چون دیدار کردن افراد از یکدیگر موجب دوستی می شود و در دین مطلوب است و بدان امر شده و برای به دست آوردن محبت به تداوم آن تشویق کرده است و چون دیدار با هم با تندخویی سازگار نیست از وجوب و امری که در مورد دیدار افراد با یکدیگر رسیده است نتیجه می گیریم که تندخویی منع شده و لازم است آن را ترک کنیم، و خدا سر پرست توفیق است.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا مروّه لکذوب.

برای شخصی که بسیار دروغگوست مردانگی نیست.

شارح گوید: مروّت فضیلتی برای نفس است که به سبب آن بزرگی و علو شأن حاصل می شود و از افتادن در کار زشت مانع می شود تا از نکوهش و ناسزای راست (ناسزایی که در مورد طرف، صدق می کند) پرهیزد، و دروغ گفتاری است که مطابق با واقع نمی باشد و کذب (بسیار دروغگو) کسی است که به دروغ گفتن خو گرفته است، و منظور از این کلمه این است که توضیح دهد مردانگی با عادت به دروغگویی جمع نمی شود و توضیح آن این است که چون دروغگویی از صفات پست و زشت می باشد و با مصلحت جهان مخالفت

دارد و گاهی به آن که دروغ می‌بندد اموری را نسبت می‌دهد که ناخوش آیند است و به آن آگاهی ندارد در نتیجه سبب دوری افراد شود و عاملی گردد تا شرع و عرف آن را زشت شمارند و خو گرفتن بدان موجب می‌گردد تا در نفس ملکه ای جایگزین شود که با آن جرأت پیدا می‌کند تا به کار زشت تظاهر نماید و کارش را پنهان نکند و نکوهش و دشنام راست و ملامت را تحمّل کند و از این که مردم به هیچ رو کارهایش را تصدیق نمی‌کنند باکی ندارد و به همان سبب گفته شده است: محققاً شخصی که بسیار دروغ می‌گوید تصدیق نمی‌شود و مثل رایج در میان مردم عامی از آن نشأت گرفته است: هر که به راستگویی شناخته شد ممکن است دروغ بگوید، و هر که به دروغگویی شناخته شده باشد ممکن نیست که راست بگوید.

ابو عبید گفته است: از چیزهایی که این مثل را ثابت می‌کند حکم خدا در مورد شهادت است که شهادت گنهکاران را مردود می‌داند، و شاید که به حق و راستی شهادت دهند، علاوه بر این لازمه آن جرأت یافتن به مخالفت با نهی شرعی و کم‌اهمیت دادن به ترس و وعده عذاب است پس چنین شخصی بی‌شرم و پست نامیده می‌شود ناگزیر مرّوت و مردانگی با آن مخالف می‌باشد چون ملکه افتادن در کار زشت و میل داشتن به آن با ملکه ای که موجب بلندی و شکوه شود جمع نمی‌شوند، و به همان سبب یکی از حکیمان گفته است: اگر خردمند دروغ گفتن را جز برای حفظ جوانمردی ترک نکند یقیناً به آن سزاوار است پس چگونه ترک نکند با آن که در آن گناه و ننگ وجود دارد، و آن دلیل بر این است که مردانگی با دروغ گفتن از میان می‌رود چه رسد به آن که به دروغ عادت کرده باشد. و باید بدانی که چون مردانگی از صفات کمال آدمی می‌باشد از چیزهایی است که طلب کردن آن واجب است و لازمه آن ترک کردن هر چیزی است که با کمال آدمی مخالف می‌باشد و آن عادت کردن به دروغ است علاوه بر این همه پیامبران و حکیمان راسخ در حکمت متفقاً و بطور جمعی دروغگویی را زشت شمرده و از آن نکوهش کرده اند و بازداشتن از آن را با کیفر دادن واجب دانسته اند و گفته اند که دروغ مخالف با مصلحت عالم و از عواملی است که موجب خراب شدن آن می‌شود چون دروغگو اختیار نیروی عقلانیش را به فرمان شهوت و خشم خویش داده است پس آن را بر طبق طبیعت و میل خودشان برگردانده اند یک بار به شهوت مایل می‌شود پس آزی یا حسد او را به هیجان می‌آورد و با گفتار بیهوده به غارت مالها و می‌دارد، و یک بار به خشم مایل می‌شود و میل به کیفر گرفتن او

را به هیجان می آورد و میل به انتقام او را به گفتار باطل که موجب خون ریزی در برابر شاهان و غیر آنان می شود می کشاند و روشن شد که نظام عالم به آن دو بستگی دارد (مردانگی و راستی). اما نکوهش، امام (علیه السلام) فرمود: دروغگویی سر چشمه دو رویی است به این دلیل که دروغگو از راستگویی که نوعی از انواع پارسایی است بیرون شده است چنان که شخص دور و از رشته ایمان بیرون می رود، نفاق از گفتار عرب: نفق الیربوع - هر گاه موش از لانه اش خارج شود گرفته شده است، خداوند تعالی فرموده است: و چه کسی ستمگر از کسی می باشد که به خدا دروغ ببندد (۱)، پس چه کسی ستمگرتر از کسی است که به خدا دروغ ببندد (۲) و روز رستاخیز چهره کسانی را که بر خدا دروغ بسته اند سیاه می بینی (۳).

خلاصه نکوهش از دروغ در کتابهای الهی و سنتهای دینی و در میان مردم دنیا بیش از آن است که به شماره در آید، و اگر نبود در آنها جز همان که یاد کردیم البته در زشتی دروغ کافی بود چه رسد که دروغ از بزرگترین عوامل محرومیت از خیر همیشگی و نعمتهای آخرت می باشد چون کسی که به دروغگویی عادت کرد خود را به ملکه ای آلوده کرده است که از آن پدید می آید و به سبب آن از خوابهای درست و الهامهای راست بی بهره می شود و صفحه نفس به آن ملکه سیاه می گردد و از پذیرش نقش حق و آراسته شدن به صیقلهای روحانی و نور گرفتن از انوار عالم بالا بازداشته می شود پس دروغ بزرگترین سبب خرابی دنیا و آخرت! و علت محروم شدن از خوشبختی دنیا و آخرت می باشد! از انتخاب بد به خدا پناه می بریم و از کيفر آتش و دوزخ به او ملتجی می شویم.

کلمه سیزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا وفاء لملول.

شخص ملول و خسته را وفا نیست.

شارح گوید: وفا، فضیلتی نفسانی است که با آن کارهایی که مورد عهد و پیمان است بهتر به انجام می رسد و اقدام و مواظبت کردن بر آن کارها کاملتر می شود اگر چه رنج و زحمت بیشتری را باید تحمل کرد، وفای به عهد و پیمان از بزرگی روح و شهامت و آزر می که از فضایل و کمالات است نشأت می گیرد چون هر گاه آدمی بتواند بزرگواری و وقار را به همراه

ص: ۱۵۷

۱- (۲۱) انعام (۶) آیات ۲۲، ۹۳ عنکبوت (۲۹) آیه ۶۲ هود (۱۱) آیه ۱۸، بخش اول این آیه در سه سوره یاد شده آمده است.

۲- (۲۲) زمر (۳۹) آیه ۳۲.

۳- (۲۳) زمر آیه (۳۹) ۶۰.

داشته باشد و به کار بزرگ پردازد و بر آن حریص باشد و انتظار داشته باشد که نام نیکی از او بماند از نکوهش و ناسزای راست به سبب افتادن در کار زشت پرهیز کند ناگزیر باید با وفا باشد، و در مقابل صفت وفا صفت غدر و حيله گری وجود دارد و تقابل آن دو صفت از باب تقابل دو ضدّ یا تقابل عدم و ملکه است، در نوع تقابل میان وفا و غدر بین دانشمندان اختلاف است.

اما ملال: آن است که نفس از به پایان رساندن کارهایی که باید انجام دهد روی بگرداند و عواملی موجب این ملال می شود:

۱- بازی کردن نیروی واهمه با نیروی خیال و مشوّش ساختن اندیشه و مخالفت با عقل وقتی که نفس به کارها توجّه می کند و می خواهد آنها را شروع کند به این که چیز لذّت بخش یا سودمند دیگر را با خیالات دروغین بستاید که این کار از کاری که می خواهی به دست آوری برتر است در نتیجه تصمیمش را از حرکت در آن کار بر هم می زند یا آن کار را سست جلوه می دهد و معتقد ساختن او به این که انجام آن کار در هر وقتی که بدان مایل شوی آسان است و یا جز اینها در نتیجه او را از کار سودمند منصرف می کند و به بیهودگی می کشاند پس نیروها با پیروی از آن معطل و از کار باز می مانند. ۲- ضعیف بودن ابزار و ناتوانی آن از حرکت یا ضعیف بودن نیروهای حرکت دهنده و ناتوانی آن از حرکت دادن پس به خاطر راحت طلبی از آن منصرف می شود چنان که این حالت در برخورد یا فکرهای زیاد عارض می شود پس نفس به شک و تردید در کارها عادت می کند و این حالت برایش ملکه می شود و غیر آن از اسبابی که مانع کار نفس می شود، و ملول کسی است که ملکه آن انصراف و توجّه برایش حاصل شود و هر چه اسباب انصراف بیشتر عارض شود انصراف بیشتر است، و چون آن مطلب را شناختی خواهی دانست که فضیلت وفای به عهد برای نفس ملول یافت نمی شود چون هنگامی که در شخص ملول این ملکه پیدا شد قدرت ندارد که کاری را تمام کند چه رسد به آن که کار را خوب انجام دهد و از آن مواظبت کند و در زمره خیانتکاران داخل می شود این حالت سبب می شود که در داد و ستدها طبیعت مردم از او گریزان باشد تا آن جا که اگر دارای شغلی یا رهرو راه دانش باشد او را ممکن نمی شود که به کمک شغل و داد و ستد که وسیله زندگی است به کار دنیا و آخرت خویش پردازد و بدان برسد بلکه حالش بدتر از افرادی است که عمر را بیهوده سپری می کنند چون آنان از حرکت های رنج آور در فراگیری آن راهها و صنعتها آسایش را به عنوان بهره به دست آورده اند و

در این کلمه هشدار می‌دهد که درمان کردن نفس و کوشش در گشودن گره ملال واجب است بدین گونه که آنچه مخالف اسباب ملال و عادت کردن به آن است به دست آورد و آنها را تمرین کند تا بتواند ملکه وفا را به دست آورد. این ملکه وفا از فضیلت‌های بزرگ است و در هر زبانی ستوده و در نزد هر خردمندی پسندیده است، و هر انسانی بدان اقرار دارد اگر چه بهره اش از انسائیت کم باشد.

فضیلت وفا را در طبقات گوناگون مردم چون اهل روم، حبشه، نوبه، و بسیاری از بردگان مشاهده می‌کنی.

غدر و حیله در تمام آنچه یاد کردیم در مقابل فضیلت وفاست یعنی در هر زبانی نکوهیده است و شنونده از ذکر آن گریزان است و بسیاری از بردگان از آن متنفر می‌باشند و برتری چیزی پستی ضد آن را روشن می‌کند و خداوند در چند مورد قرآن دارنده فضیلت وفا را ستوده است، خدای تعالی فرمود: و کسانی که به عهد خدا وفا می‌کنند و پیمان شکن نیستند (۱).

و فرمود: کسانی که هر گاه پیمانی ببندند به پیمانشان وفا می‌کنند (۲)، و خدای متعال در امر کردن به وفا فرموده است: به پیمان خدا وفا کنید هر گاه پیمان بستید و سوگندها را بعد از محکم شدن نشکنید (۳) خداوند خود را در سخت رعایت کردن وفا ستوده و فرموده است: چه کسی به پیمان خدا از خدا وفادارتر است (۴).

و خلاصه وفا از صفات کمال و فضیلت‌های روحانی است که از بهره فراوانی برخوردار می‌باشد، و توفیق از خداست.

کلمه چهاردهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا کرم اعز من التقی

(۵). هیچ بخششی برتر و بزرگوارتر از

ص: ۱۵۹

۱- ۲۴) رعد (۱۳) آیه ۲۰.

۲- ۲۵) بقره (۲) قسمتی از آیه ۱۷۷.

۳- ۲۶) نحل (۱۶) اول آیه ۹۱.

۴- ۲۷) توبه (۹) قسمتی از آیه ۱۱۱.

۵- ۲۸) نزدیک به این گفتار است فرموده حضرت در باب حکم نهج البلاغه: «و لا عزّ اعز من التقوی» شارح در شرح خود در نهج البلاغه (چاپ اول صفحه ۶۲۴) فرموده است: «برای این که تقوا همه کرامت‌های اخلاقی را که عزت دنیا و آخرت در آن جمع است. در بردارد پس عزت تقوا از دیگر عزت‌ها برتر و بزرگتر می‌باشد».

شارح گوید: کرم آن است که نفس به آسانی مقدار زیادی مال را به اندازه ای که شایسته است به صورتی شایسته در کارهای بزرگ و پرفایده ببخشد و آن نوعی از انواع فضیلت بخشندگی است، و تقی در لغت به معنای ترس می باشد، و در اصطلاح خاص ترسیدن نفس از آلوده شدن به پلیدیهای جسمانی و متصف شدن به ملکات پست می باشد و نیز به دور افکندن خواهشهای جسمانی و دور شدن و گریختن از آنهاست با پایداری کردن در برابر شیطانها و جتّیان که در قلّه ها ساکنند و الهامهای کسانی که به انواع زیرکیها چنگ می اندازند که به بلندترین مقامها برسند این پایداری باید به اندازه معتدل و متوسط باشد به گونه ای که شایسته است و مطابق با قانون دین باشد و از قانونهایی که برای ریاضت کشیدن واقعی و چگونگی آن وضع شده است بیرون نباشد چون تجاوز کردن از کمال، خود کاستی می باشد، و عزّت: شکوه و بزرگی مقام است.

چون مطالب یاد شده را شناختی باید بدانی که همان گونه که کرم بطور حقیقت بر آنچه یاد کردیم گفته می شود همچنین گاهی مجازا گفته می شود و مقصود از آن بی میلی نفس و صرف نظر کردن آن از خواسته های جسمانی و کم توجهی به لذّتهای حسّی است که در سرگرمی به آن بیم آن می رود که از قبله واقعی روی برگرداند این التفات از قبله حقیقی سبب خشم خدا می شود و قیدهایی که آنها را در حقیقت تقوا اعتبار کردیم به عنوان استعاره است. که برترین انواع مجاز می باشد، آن قیود عبارتند از: «بسهوله منه و طیب» یعنی ترس نفس از آلودگی با طیب خاطر و آسانی حاصل می شود. مناسبت تشبیه آن است که شخص بخشنده چنان که مال فراوان را می بخشد و برای به دست آوردن کارهای بزرگ و پرفایده به اندازه ای که شایسته است و به گونه ای که سزاوار است از مال به آسانی جدا می شود همچنین شخص پرهیزکار از آن نظر که پرهیزکار است از لذّتهای حسّی و خواسته های جسمانی به آسانی صرف نظر می کند تا به کارهای بزرگ و پرفایده دست یابد این کارهای مفید لذّتهای عالی و خواسته های جاوید است به اندازه ای شایسته و به گونه ای که سزاوار می باشد مشروط بر این که با قوانین شرعی و اوضاع حقیقی مخالفت نداشته باشد و به خاطر این شباهت برتر و ملاحظه لطیف و ظریف امام (علیه السلام) بطور کلی از تقی تعبیر به کرم و بخشش فرموده است.

اما توضیح این که تقوا عزیزترین چیزی است که نام بخشش بر آن اطلاق می شود که

منظور از این کلمه هم همین است به این دلیل می باشد که شخص پرهیزکار از همه لذت‌های نیکوی حسی می گذرد و از آن روی می گرداند و اگر چیزی از آنها را به دست آورد به این سبب که لذت بخش است نمی گیرد بلکه به این خاطر که زندگی مادی بدان وابسته است تا آنجا که اگر زندگی به چیزی که لذت بخش نیست وابسته باشد آن که لذت بخش نیست با آن که لذت بخش است نسبت به او یکسان می باشد. پس شخص بخشنده اگر چه مال می بخشد اما مال جزئی از جزئیات این لذت‌هاست، و گاهی بخشش او موجب به دست آوردن لذتی است که فنا پذیر است و چه قدر فاصله است میان آن دو لذت و جدایی است میان آن دو بخشش.

شعر:

هر گاه به آب دهانش تشنه می شوم شراب را جانشین و عوض آن قرار می دهم

و کجا شراب با آب دهنش قابل قیاس است لکن دل بیمار را با آن توجیه می کنم

(۱) بنا بر این روشن شد که تقوا عزیزترین و بزرگترین بخشش است و از نظر مقام و درجه بزرگترین و بهترین صفات و از نظر مکان بلندترین آنهاست- و صاحب تقوا کسی است که مشکلات راه هدایت را می گشاید هر گاه درهای راههای پستی را بر خویشتن ببندد.

بار خدایا رشته دل‌های ما را در پاسخ دادن به دعوت در اختیار بگیر تا به غیر تو توجه نکنیم و بر دراندن پرده های در حرام‌های جرات پیدا نکنیم، و در نتیجه گامها پس از استواری در راه بلغزد و در اثر بازماندن از راهت بدی را بچشیم. پروردگارا دل‌های ما را پس از آن که هدایت‌مان کردی منحرف مگردان و از نزد خودت به ما رحمتی بخشای محققا تو بسیار بخشنده ای (۲).

ص: ۱۶۱

۱- (۲۹) اذا ما ظمئت الی ريقه جعلت المدامه منه بدیلا و این المدامه من ريقه و لكن اعلل قلبا علیلا

۲- (۳۰) باید توجه داشت که شارح دو آیه را بی آن که با نقطه از یکدیگر جدا کند آورده است و به نظر می رسد که یک آیه متصل است ولی دو آیه است قسمت اول از آیه ۹۴ سوره نحل [۱] با اندک تغییری گرفته شده است و آیه چنین است: وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعِيدَ ثُبُوتِهَا وَ تَذُوقُوا الشُّوَاءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. و قسمت دوم که با ربنا شروع می شود آیه (۸) سوره آل عمران می باشد. م.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا معقل احسن من الورع

(۱). پناهگاهی محکمر و رهابخش تر از پارسایی نیست.

می گویم: معقل و عقل به معنای پناهگاه و حرز است، و حصن جایی است که در آن چیزی حفظ می شود، و ورع در لغت به معنای پاکدامنی است، و در اصطلاح دانشمندان عبارت است از این که آدمی ملازم کارهای زیبا باشد که کمال نفس در آن است چنان که پیش از این توضیح دادیم.

معلوم شد که ورع نوعی از انواع پاکدامنی است و امام (علیه السلام) لفظ معقل را که حقیقت در پناهگاه جسمانی است مجازاً بر ورع اطلاق فرموده است این مجاز از باب استعاره و تشبیه می باشد.

مناسبت تشبیه این است چنان که شخص در پناهگاه از چیزهایی که می ترسد محفوظ است و بدان از کیفر یا هلاکتی که می خواهد به او برسد پناهنده می شود همچنین ملازمت کارهای زیبا پناهگاهی است که نفس در دنیا از نکوهش و کیفر و در آخرت از کیفر شدن با شراره آتش ملکات پست و نابودی در روز رستاخیز پناه می برد و چون بین کیفر اول و دوم به سبب تفاوت زیادی که در شدت و ضعف میانشان وجود دارد مناسبتی نمی باشد، بنا بر این تفاوت میان دو دژ و فرق میان دو حرز مشخص و روشن گردید، و ثابت شد که هر کس به غیر ورع پناه ببرد به پناهگاه امنی پناه نبرده است و از فزع رها نمی شود و کیفر به او می رسد و سخت ترین عذابها را در می یابد و کسی که به دژ ورع پناه ببرد ترسی بر او نیست چون از خدا جز به خدا نمی توان پناه برد، و بر خردمند سزاوار است که پناهنده نشود جز به پناهگاهی که به او نفع برساند و دژی که مانع شر از او شود و گرنه آنچه را می بایستی در جای خود بنهد نهاده است و از درجه خردمندان ساقط است، و توفیق دهنده خداست.

ص: ۱۶۲

۱- (۳۱) شارح در شرحش بر نهج البلاغه در شرح این عبارت- چاپ اول ص ۶۲۴ گفته است: «امام (علیه السلام) لفظ معقل را برای ورع استعاره آورده است به این اعتبار که آدمی در آن از کیفر الهی محفوظ می باشد و چون ورع عبارت از ملازم بودن کارهای خوب است پس پناهگاهی محکمر از آن نیست».

گفتار آن حضرت (علیه السلام): نفاق المرء ذلّه:

دو رویی مرد خواری اوست. شارح گوید: پیش از این حقیقت نفاق و این که از چه کلمه ای مشتق است روشن شد، اما ذلت خواری است که همان ستم پذیری و پاسخگویی به هر کسی می باشد و نیز روشن شد که ذلت طرف تفریط صفت عدالت است، و مقصود از این کلمه توضیح این مطلب است که نفاق از ذلت سرچشمه می گیرد و توضیح آن این است که چون منافق از باوری به باور دیگری خارج می شود و وارد حالتی می شود که ورود در آن روا نیست خود دلیل بر آن است که نفس او در برابر چیزهای خیالی که بر آن وارد می شود و پاسخ دادن به وسوسه های شیطانی شکستن خورده است بلکه در برابر هر چه از این امور بر نفس او وارد می شود مقهور می باشد پس سبب می شود که در اعتقادات مخالف هم تردید کند یک بار از این عقیده و بار دیگر از عقیده دیگری پیروی می کند و این معنای خواری و پستی است ناگزیر این مطلب که دورویی مرد از خواری او نشأت می گیرد صادق می باشد و همچنین در نفس منافق این صفت پست که با آن از عدالت بیرون می رود تحقق می یابد و موجب می شود که از پیمودن راه خیر و گردن نهادن در برابر اسبابی که خوشبختی جاوید می آورد محروم باشد، محققاً منافقان در پایین ترین طبقه دوزخ اند. (۱)

و در این کلمه مجازی نیکوست در این که نام ذلت بر سبب آن اطلاق شده و این از قویترین مناسبتهای تشبیه می باشد و لازمه آن هشدار بر این مطلب است که قطع کردن ریشه این صفت پست به وسیله کوشش و رسیدن به مقامی بلند با دست یابی به عدالت واجب است، این عدالت حدّ وسطی است تا آدمی از آلودگی این صفت پست و آنچه لازمه آن است که دورویی و غیر آن می باشد سالم بماند، و توفیق از خداست.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الجزع أتعب من الصبر

بی تابی دشوارتر از شکیبایی است.

شارح گوید: جزع دردی روحانی است که از تصوّر فقدان محبوب یا فوت شدن

خواسته ای عارض می شود، و در مورد صبر روشن شد که فضیلتی برای نفس است که به وسیله آن در مقابل هوای خود مقاومت می کند تا مطیع لذت‌های زشت نشود و در گذشته آن را تعریف کردیم که پایداری نفس در برابر خواسته اش می باشد، این گونه تعریف تعریف شیء به بعضی از لوازم ویژه آن است. چون مطالب یاد شده را شناختی باید بدانی که مقصود از این قضیه توضیح این مطلب است که بی تابی زحمتش بر نفس از شکیبایی دشوارتر می باشد و تو با کمترین دقت و اعمال هوشیاری و بازگشت به درونت می بینی که آن امری یافتنی و وجدانی است و بر آگاهی تو در درستی آن می افزاید در صورتی که به دو نتیجه بی تابی و شکیبایی دقت کنی زیرا آدمی اگر در برابر خواسته نفسش مقاومت نکند تا از فرمانبرداری او در عادت کردن به بیتابی سالم بماند پیوسته در اندوه همیشگی و بی تابی درونی و بی صدا و سختی که از آن چاره ای ندارد و رنج دائمی که دشوارتر از تحمل آن چیزی نیست خواهد بود.

و اگر آن عادت نیکو را بفهمد به این که به هر چه می یابد خشنود باشد تا آن ملکه را به عنوان ملکه و اخلاق به دست آورد و در برابر خواسته آن مقاومت کند تا او را به غم خوردن بر چیزی که اندوه بر آن فایده ای بیشتر از رنج بردن ندارد همواره شادمان و آرزومند و خوشحال خواهد بود، و نسبت رنجی که از شکیبایی مشاهده می کند به زحمت بی تابی مانند نسبت قطره به دریا می باشد و اگر تفاوتی نباشد جز این که زحمت بی تابی رو به فزونی و زحمت شکیبایی رو به کاستی است همان کافی است که تفاوت شدت و رنج را در آن دو معین کند (رنج و زحمت در شکیبایی اندک و در بیتابی بسیار است). اگر می پنداری که این شعور کامل نمی شود یا سودی ندارد به شعور و درک مردم در خواسته ها و زندگیشان بنگر در این صورت، شادی آنها را که از زندگیشان شادمانند با تفاوتی که در زندگی دارند و خوشحالی صاحبان حرفه را به حرفه هایشان با این که مخالف همند می بینی، و آن شادمانی را در هر طبقه ای از آنان به دقت بررسی کن چون شادی هر یک از آنها به آنچه در آنند بر تو پوشیده نخواهد ماند، این شادمانی تنها به خاطر نیروی درک و فهمی است که هر گروهی به خوبی روشن خود دارد و از دیر زمان بدان عادت و روشن خو گرفته اند پس هر گاه صاحب فضیلت ملازم مذهبش باشد و ادراکش قوی و عادتش به آن طولانی باشد سزاوارتر به شادمانی از این طبقاتی است که در نادانیها فرو رفته اند خرجش از آنها سبکتر و رنجش کمتر و بهره اش از نعمتهای پایداری بیشتر می باشد چون او بر حق و آنان ناحقند، او صاحب

یقین و آنها در گمانند، او دوست خدا و آنها دشمنان خدایند، آگاه باش محققا بر دوستان خدا بیم و اندوهی نمی باشد (۱).

و اکنون که هدف شخص بی تاب و شکیبیا روشن شد تو را در درست دانستن این قضیه و صدق آن در شک و تردید نمی دانم، و خدا سر پرست کمک است.

کلمه هجدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الذل مع الطمع

خواری با طمع است.

شارح گوید: پیش از این معلوم شد که خواری همان پستی است که عبارت از مقهور شدن نفس و متأثر شدن آن از اموری است که بر آن وارد می شود، امیا طمع نیروی اشتیاق شهوت است به خواستن چیزی با این تصور که برای طلب کننده امکان دست یافتن به آن وجود دارد، باید بدانی که طمع گاهی ستوده و گاهی نکوهیده است، طمع ستوده آن است که برای به دست آوردن کاری ماندنی باشد از کارهایی که برای نفس کمال یا وسیله رسیدن به مال باشد، و گفتار خداوند عز و جل به عنوان حکایت از ابراهیم خلیل (علیه السلام) بر این حمل می شود: و خدایی که من طمع دارم که روز جزا گناهم را بیامرزد (۲) و مانند آن، و طمع نکوهیده آن است که برای به دست آوردن چیزی که سزاوار نیست به کار رود و آن افزون طلبی در مال فانی دنیاست و آنچه نفعش به آخرت بر نمی گردد، و مقصود در این جا طمع به معنای دوّم است، و هر گاه چنان باشد ناگزیر بایستی خواری ملازم با طمع باشد و لازم، در وجود با ملزوم خود می باشد دلیل لزوم آن است که دو نیروی خشم و شهوت بر یکدیگر غلبه می جویند و هر کدام چیره شود نفس ناگزیر پیرو آن می شود در این هنگام آن نیرو را به دنبال خود می کشاند، و چون فرض کنیم که نیروی شهوانی بر خداوند شهوت غالب گردد و در طلب قوی شود به اندازه ای که شایسته نمی باشد ناگزیر است که عقل در دست آن اسیر باشد، و بقیه نیروها از آن پیروی کند آن گاه به وسیله آن نیروی خشم مغلوب می شود و از حرکت برای چیزی که لازم است حرکت کند می ایستد، بنا بر این خواری که لازمه اش از بین رفتن مروّت و مردانگی است محقق می شود.

در این کلمه هشدار است بر این که لازم است با پیروی نکردن از نیروی شهوانی و

ص: ۱۶۵

۱- (۳۳) یونس (۱۰) آیه ۶۲.

۲- (۳۴) شعرا (۲۶) آیه ۸۲.

مغلوب ساختن آن صفت، صفت پست طمع را رها کنیم، و چون آدمی از صفت پست خواری گریزان است و می کوشد تا فضیلت‌هایی را که مخالف آن است به دست آورد همان فضایی که کمال نفس در آن می باشد و رها کردن طمع وسیله ای برای به دست آوردن آن فضیلت‌هاست بنا بر این واجب است از طمع و پیروی شهوت دست برداریم، و خداوند سرپرست توفیق است.

کلمه نوزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الحرمان مع الحرص.

بی بهره شدن با آزمندی است.

شارح گوید: حرمان جلوگیری و منع بخشش است، اما حرص را پیش از این توضیح دادیم و حرص و حرمان دو لفظ مهمند لذا قضیه از قضایای مهمله می باشد، قضیه مهمله ای که یقینی باشد حکمی جزئی است بنا بر این می گوئیم: چون که بخششها گاهی دنیوی و گاهی اخروی است، و محروم بودن نسبتی است که حارم و محروم و محروم منه می طلبد (یعنی طرف مقابل می خواهد) پس حرمان بر منع بخشش اخروی و دنیوی صدق می کند، جز این که مناسبت با کلام امام (علیه السلام) این است که آن را بر منع موهبت اخروی حمل کنیم، زیرا محروم بودن از موهبت اخروی لازمی از لوازم حرص است که ناپسند می باشد برای این که پیش از این روشن شد که هر که به لذت‌های دنیا روی بیاورد و در آن فرو رود با دست نیرومند شهوت به پست ترین خواسته ها کشانده می شود، و لوح نفسش از نقش پذیری آثار عالم بالا باز بماند، دیگر آمادگی پذیرش انوار قدسی را ندارد، و هر که آماده کاری نباشد از آن بی بهره می ماند و آن سبب محروم شدن و علت فوت شدن نیکی است بی آن که کوتاهی یا کاستی در طرف فاعل باشد، آنچه خوبی به تو رسد از طرف خداست و آنچه بدی به تو رسد از نفس توست (۱)، چون از خواسته نفس پیروی کردی و آن را آماده دریافت احسان مولا - نساختی، و آنچه را در این مورد گفتیم در نظر بگیر که هر کس برای چیزی آماده نباشد از آن محروم می شود، حرص را خواهی یافت که به جای به دست آوردن ماندنی ترین لذتها که حرص ستوده است به کارهایی مشغول می گردد که مخالف کارهایی است که شخص محروم و بدبخت بدان سرگرم می شود چون استعداد ندارد که برای لذت‌های پست و کمال خیالی

ص: ۱۶۶

جسمانی کار کند بنا بر این قضیه که: محرومیت و بی بهره ماندن به خاطر آزمندی است صدق می کند البته صدق این قضیه در مورد هر دو حریص محروم از هر دو طرف می باشد (آن که در پی لذت‌های پست است و آن که در پی ضد آن است). گاهی این قضیه بر حسب ظاهر و معمول به صورت دیگری نیز صدق می کند بدین گونه که حرص و رزی در جستجوی بخششهای دنیوی گاهی مستلزم محروم شدن طلب کننده است، و چون گفتیم قضیه مهمله است ممکن است آن را بر این مطلوب نیز حمل کنیم.

و توضیح آن این است که آزمندی، لجاجت و پافشاری در سؤال را به همراه دارد و آن از اموری است که طبیعت شخصی که از او چیزی خواسته می شود متنفر است چون لجاجت و پافشاری همراه با صفت پستی است که طبع آدمی از آن گریزان است و تولید ملال می کند، تنفر کینه ای را که مخالف با میل به بخشش است همراه دارد، بنا بر این راست است که آرزوی موجب محرومیت می باشد و معلول در هستی با علت خود همراه است (معلول از علت هرگز جدا نمی شود). و هر گاه اندیشه ات را در دریای گوهرهای سخن آن حضرت به شناوری و اداری خواهی دانست که سرچشمه های حکمت از آن دریا برانگیخته شده و جوشیده است، و دانش بیشتر دانشمندان نهرهائی است که از او سرچشمه گرفته اند. شعر:

و هر گاه در کارهای مشکل داوری کند حکمی می دهد که با وحی منزل مطابق است

کلمه بیستم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): عبد الشهوه اذل من عبد الرِّق

بنده شهوت خوارتر از بنده زر خرید است.

شارح گوید: اثبات این حکم نیاز به توضیح دو مطلب دارد.

۱- بی تردید کسی که فرمانبردار شهوتش می باشد خوار است یعنی پست و فروتن خواهد بود.

۲- بدون شک خواری و جوابگویی بنده شهوت به شهوتش بیشتر از خواری بنده زر خرید و پاسخگویی او به مولایش می باشد. در مطلب اول ایرادی نیست چون اطاعت بنده شهوت از شهوتش و بندگی برای آن معنایی ندارد جز این که نسبت به آن فروتنی کند و در دست او ذلیل باشد.

و ضرورت حکم می کند که هر کس مطیع چیزی باشد و برای آن فروتنی کند در دست او ذلیل است. مطلب دوم نیز روشن است و توضیح بیشترش آن است که فروتنی بنده زر خرید در برابر مولایش و خواریش در برابر او از روی کراهت و بی میلی است بلکه به مقتضای تسلط و غلبه مولا و ترس از آزار اوست.

بنا بر این کارهایی که از بنده زر خرید سر می زند بیشتر اوقات موزون است ولی منظم و کامل نمی باشد و با این حال خالی از شرارت و تنفر طبع نمی باشد این شرارت در او به خاطر خستگی و یا بدجنسی ذاتی به وجود می آید به گونه ای که مولا قادر

نیست آن را ضبط و حفظ کند پس به آن فروتنی و پستی و خواری صدق نمی‌کند، اما فروتنی کسی که مطیع شهوتش می‌باشد و خواری او نسبت به شهوت گاهی او را تا این اندازه از حالت عادی خارج می‌کند که اگر در حال اطاعت شهوت قسمتی از پوست بدنش بریده شود آن را احساس نمی‌کند، این را در نظر بگیر در باره کسی که شهوتش بر او غالب شده و شهوت به او فرمان داده تا به زنی زیبا برسد و آن زن او را نمی‌پذیرد و غیر آن از خواسته‌های نفسانی، بنا بر این چنین شخصی را مشاهده می‌کنی که بر اساس فروتنی و تسلیم در برابر شهوتش نفس خویش را خوار می‌کند و کارهایی که انجام می‌دهد استوار و محکم است بی آن که ملالت و نفرتی در او ایجاد نماید یا شکوه و مقام خود را در نظر بگیرد، اگر چه کاری که شهوت او را بدان فرا می‌خواند زشت‌ترین کارها باشد مثل این که دزد از جان و مالش در راه به دست آوردن ابزار دزدی و درست کردن آن می‌گذرد و با ابزار دزدی، پنهانی در تاریکی شب بیرون می‌رود و وارد جاهای ترسناک و خطرناک می‌شود که دیگری یقین دارد که اگر به آن راهها برود هلاک می‌گردد، با این حال می‌یابی که دزد به حکم شهوتی که دارد و اطاعت از خواسته‌اش ترسی ندارد و از هر چیزی جز دزدی غافل و بی‌خبر است، و بسا می‌شود که به اسارت می‌افتد و بارها به نابودی نزدیک و دست یا پایش قطع می‌گردد و از دزدی باز نمی‌ایستد مگر تا زمانی که عضو قطع شده‌اش خوب شود آن گاه به همان دزدیش بر می‌گردد تا آن جا که اگر اعضای بدنش که با آنها دزدی می‌کند قطع شود به مقتضای شهوتش به دزدی، در خیالش می‌گذرد که اگر برایش ابزاری باشد که با آن به شغلش برسد (دزدی) البته به آن کار بر گردد، تمام آن کارها به خاطر اطاعت از شهوتش می‌باشد و این که در دست آن خوار و گرفتار است بطوری که آدمی یقین دارد که اگر بنده زرخیدی را که مدت طولانی به او نیکی کرده است موظف به کمتر و آسانتر از این کارها کند یا در وقتی که بر حسب عادت او را به کاری نمی‌گماشته است و بنده خود بدان کار میل نداشته باشد چون طبعش از

آن گریزان است و در نپذیرفتن فرمان مولا پافشاری می کند.

و چون مطالب یاد شده را دانستی بر تو روشن می شود که خواری بنده شهوت چند برابر بیشتر از بنده زر خرید است و هر که آن دو را یکسان بداند انصاف را از دست داده و با عقلش به ستیز برخاسته است، مقصود ارزنده و راز گفتار مختصر و پر محتوای امام (علیه السلام)، همان است که گفته شد، و در این سخن امام (علیه السلام) هشدار می دهد که بر این که چون شهوت آدمی را به پیروی و اطاعت شیطان و منحرف شدن از فرمانبرداری خدای رحمان فرا بخواند، لازم است آن را مغلوب و مقهور ساخت. و فراوانند کسانی که ادعای کمال و بزرگی دارند و عقل خود را کامل می پندارند و اگر صفت پستی یا نقصی بدو نسبت دهی خشمگین می شود و بدش می آید و از این که کمال و فضیلتی را از او نفی نمایی امتناع می کند، چه رسد که گفته شود: او بنده مولایی است اسیر شیطان و فرمانبردار اوست و در اطاعت شیطان خود را به هلاکت افکنده است با آن که از ترقی خود غافل است به پذیرش دستورات شهوت خویش اعتراف دارد و بدان سرگرم می باشد و نسبت به آنچه از او خواسته شده نادان است، مگر با این اشاره لطیف آگاه شود که هر گاه چنین است که اگر گفته شود: وی بنده فلان شخص صالح است بدش آید و طبعش از آن متنفر شود چون در بندگی خاکساری و خواری و کاستی وجود دارد پس چرا از شهوتش فرمان می برد که کمال خواری و نهایت نقصان را برایش فراهم می آورد که این نقصان و خواری بیشتر از آن خواری و نقصانی است (که از بندگی و بردگی انسانی متوجه او می شود) بلکه به خاطر منحرف شدنش از راه راست او را برای کفوری درد آور مهیا می سازد و آیا این کار جز از نادانیش به فرجام کار و کمی عقلش سر می زند و علاوه بر این مصیبت‌هایی را به همراه دارد پس سزاوار است برای خردمند چنان که بدش می آید که گفته شود: فلانی بنده مولایی است از این که گفته شود: فلانی بنده هوای نفس است باید به طریق اولی بدش بیاید در نتیجه از پیروی شیطان به عقب برگردد، تا از اسارت او آزاد، و مطیع دستورات خداوند شود و از کارش شرمند گردد، و هر که به عوض خدا شیطان را سرپرست خود بگیرد محققا دچار زیانی آشکار شده است (۱).

ص: ۱۶۹

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الحاسد مغتاذ علی من لا ذنب له.

شخص حسود بر آن که او را هیچ گناهی نباشد خشمگین می باشد.

شارح گوید: قبلاً حسد را توضیح دادیم، و غیظ هم روشن است و در این جا مقصود آن است که برای شخص حسود در حال حسد ورزیش بر کسی که نسبت به او خطایی نکرده است غیظ را ثابت کند و توضیح آن این است که چون ماهیت حسد را یاد کردیم در آن جنبش نیروی شهوانی و برانگیختن آن را لحاظ کردیم سپس گفتیم که آن حرکت، حرکت نیروی خشم را به همراه دارد و دوام و ثبات خشم که کینه نام دارد به دوام امری است که مورد حسد می باشد. چون آزاری را تصور می کند که از جنبش نیروی شهوانی در به دست آوردن چیزی که تحصیلش ممکن نیست و شخص مورد حسد آن را دارد حاصل می شود بنا بر این مقصود از این قضیه برای آشکار می شود و آن مقصود ثابت کردن غیظی است که همان خشم حسد ورزنده در باره شخص مورد حسد می باشد امّا این که خشم حسد ورزنده ثابت می شود در باره کسی که گناهی ندارد ظاهر و آشکار است.

چون گاهی این امر اتفاق می افتد بدین گونه که حسد ورزنده یک بار شخص مورد حسد را در حال معینی مشاهده می کند، و گاهی حسد بر اساس شنیدن روی می دهد در این صورت گناهی وجود ندارد مگر نسبت به نعمت و حالتی که مورد حسد واقع می شود مانند گفته شاعر: گناهان مرا در نزد جمعی بسیار شمرده است - و جز بلندی مقام و دانش بسیار مرا گناهی نیست (۱) و مانند گفتار امیر علی بن مقرب در شکایت از قومش:

مرا جز خرد و برتری در علم گناهی نیست و گناهی جز بزرگی و خانه بلندی که در قبيله ربيعه دارم نمی باشد (۲)

ص: ۱۷۰

۱- (۳۷) این شعر، شعر پنجم از قصیده ابو العالی معری است که چهل و یک بیت است به سقط الزند، جزء اول، صفحه ۱۱۰، چاپ ۱۲۸۶، رجوع کنید.

۲- (۳۸) این شعر از قصیده ای است که شامل هفتاد و دو بیت است و این بیت بیستمین شعر از آن قصیده می باشد. (به صفحه ۳۷۲) دیوان امیر جمال الدین علی بن مقرب العیونی شاعر بزرگ مشهور بنگرید و همین دیوانش در سال ۱۳۸۳ در مصر با تحقیق و شرح عبد الفتاح محمد الحلو، چاپ شده است) باید بدانی که این دیوان پیش از این یک بار دیگر در شهر بمبئی سال ۱۳۱۰ چاپ شده است جز این که کمبوده‌های فراوانی در آن وجود دارد اگر این شعر را از این چاپ خواستی به صفحه ۳۸۱ بنگر و شرح آن بیت در آن شرح چنین است «حجی به معنای خرد است، و برع الرجل به ضم و فتح (را) وقتی است که مرد بر یاران خود در دانش و غیر آن برتری یابد» و آنچه گفته ما را در این مورد که چاپ اول کتاب ناقص است. ثابت می کند این است که قصیده ای که بدان اشاره رفت که در چاپ دوم هفتاد و دو بیت است در چاپ اولش جز ۵۷ بیت چاپ نشده است بی آن که اشاره ای کند بر این که قصیده شامل شعر بیشتری است و شرح آن به دیدن هر دو چاپ و خواندن مقدمه چاپ

دوم موکول می شود.

در این کلمه هشداری بر زشت بودن حسد است و این که داشتن حسد و خشمگین شدن بی جهت و بدون دلیل نشانه پستی می باشد چون خشم شایسته آن است که از شخص مورد خشم خطایی و خلافی سرزده باشد، اما خشم بدون دلیل از باب نهادن چیزی در غیر جای خودش می باشد این کار بیرون رفتن از حکم عقل و جدایی از انسانیت است، و توفیق از خداست.

کلمه بیست و دوم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): منع الموجود سوء الظن بالمعبود

نبخشیدن آنچه موجود است بدگمانی به خداوند است.

شارح گوید: جلوگیری از بخشش آنچه هست دلیل بخل است و آن ممانعت از چیزی است که بیرون کردن آن از مال سزاوار است به صورتی که بر حسب قانون شایسته باشد و رعایت آن در کامل شدن فضیلت پاکدامنی مؤثر است، اما بدگمانی به خدا تصور کردن خداست به گونه ای که سزاوار نیست ذاتا تصور شود یا ذاتش را دارای صفاتی بداند که واجب است خدا را از آنها منزّه بداند (از قبیل منع فیض و بخل و غیره)، مقصود از این کلمه توضیح این مطلب است که از جمله اسبابی که موجب می شود مانع از بخشیدن موجود گردد و آن را در راهش خرج نکند و به کسی که استحقاق دارد نبخشد تصور نکردن آفریدگار روزی دهنده است به گونه ای که سزاوار می باشد و تصور کردن اوست چنان که شایسته نیست (مثل این که در روزی دادن او شک کند و غیره) جز این که امام (علیه السلام) لفظ ملزوم را که بدگمانی است بر لازمش که منع موجود است از باب مجاز اطلاق کرده است، توضیح آن این است که صورت شایسته ای که باید باور داشته باشد این است که مصرف کردن مال در راههای خودش او را مهیا می سازد تا به مستحق بودن انسانهایی چون خودش معتقد شود و این که خدای او بخشنده و کریم مطلق است و بخشش عالی او به خاطر امری که از سوی او فوت شود توفقی ندارد و کاستی بر ذاتش عارض نمی شود بلکه مربوط به کامل

بودن استعداد کسی است که احسان او را می پذیرد و آن را کامل کند به این که عقل را به کار گیرد تا هر چیز را به جای خود بگذارد، (یعنی قابلیت قابل، شرط در احسان و انعام خداست مترجم).

پس هر گاه آن عقیده را از دست بدهد لازمه اش آن است که خدا را آن گونه که سزاوار است نشناخته است، و هر که خدای را آن طور که شایسته است نشناسد تصوّر او خالی از این نیست که خدا را به حالاتی که شایسته بخشندگی او نیست متّصف گرداند و او را به صورتهایی که با کمال جود او سازگار نیست وصف کند مثل این که خدا را به پادشاهان دنیا و ثروتمندان تشبیه کند آنهایی که بخشیدن و بخشیدن و بالیدن به گردآوری مالها و زیادی و ذخیره کردن آن نسبت داده می شوند، و با کاستی و نبودن آن زیان می برند، محققاً از صفات اینان و عاداتهای جاریشان گردآوری مالهایی است که پایداری منصبها و کارهایشان به آن بستگی دارد، و محروم کردن بسیاری از افراد مستحق و توجّه نکردن بیشتر آنها به درویشان و تهیدستان و این تشبیه ذات حق به انسانهای یاد شده بدگمانی به اوست چون اعتقادی خلاف واقع می باشد و لازمه اش پیروی کردن نفس امّاره به بدی است که حکم می کند مال همان کمالی است که سزاوار است آن را طلب کرد و به دست آورد، و نتیجه کارهایی است که لازم است به دست آید و بطور کلی بخشش برای کسی که مال را محترم و عزیز می دارد موجب فقر و نیازمندی است و روا می دارد که به شخص مستحق چیزی ندهد و به کسی که آمادگی کمال را دارد کمال نبخشد همه اینها نشأت گرفته از درست نشناختن خداست و این که خدا را به گونه ای تصوّر کرده که شایسته نمی باشد این تصوّر موجب منع کردن موجودات فانی و بستن راههای خیرات همیشگی است و مانع از بالا رفتن به مقامات والاست، و هر کس شیطان هم نشین او باشد بد هم نشینی است (۱) و آنان را چه شده است اگر به خدا و روز قیامت ایمان می آورند (۲). به وسیله تصوراتی که مناسب با خواسته دستورات دینی است و از آنچه خدا روزیشان کرده است انفاق می کنند (۳) مطابق آن مناسبتهای عقلی «و خداوند به آنان داناست (۴)» و به تفاوت درجاتشان آگاه است و نیز درجات استحقاق آنها را می داند پس فرو می فرستد به اندازه ای که می خواهد (۵) همانا او

ص: ۱۷۲

۱- ۳۹) نسا(۴) آخر آیه ۳۸ و اول آیه ۳۹.

۲- ۴۰) نسا(۴) آخر آیه ۳۸ و اول آیه ۳۹.

۳- ۴۱) نسا(۴) آخر آیه ۳۹.

۴- ۴۲) نسا(۴) آخر آیه ۳۹.

۵- ۴۳) از آیه ۲۷ سوره شورا گرفته شده و به اول آن (ف) افزوده است.

استوار کار و داناست (۱). و در این کلمه اشاره است به این که کوشش در به دست آوردن شناختن ممکن که در خور خداوند باشد واجب است تا با آن شناخت سلامتی از صفت پست بخل را که موجب محرومیت در دنیا و آخرت است به دست آورد، و خدا سر پرست توفیق است.

کلمه بیست و سوم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): العداوه شغل القلب.

دشمنی ورزیدن موجب بازداشته شدن دل از کارهاست.

شارح گوید: معنای عداوت و دشمنی قبلاً روشن شد و آن صفت پستی است که در مقابل فضیلت صداقت می باشد و دو صفت ضد و در مقابل هم می باشند، اما ثابت کردن آنچه از این کلمه قصد شده است این است که دشمنی قلب را ناراحت می کند و موجب خشم پایدار است. و معلوم شد که خشم جنبش نفس است که به سبب میل به انتقام گرفتن خون دل به جوش می آید، و هر گاه خشم، ثابت و همیشگی باشد آن جوشش در هر زمان و لحظه ای تازه می شود و رنجش و کار بزرگی برای قلب است که او را از بقیه کارهای واجبه منصرف می کند، و اگر خواستی آن را با نظر دیگری دقیقتر از این نظر بر مطلبی که دقیقتر از این معنی است حمل کن و آن معنی این است که دانستی در اصطلاح عارفان گاهی از قلب به نیروی عقلانی که محلّ علوم کلی است تعبیر می شود آن گاه دانستی که دشمنی کینه راستی است که شخص با آن می کوشد و سالی را که شخص مورد کینه را می آزارد جمع کند و هر گاه چنان باشد شغل بودن دشمنی برای قلب روشن است چون همت گماشتن نفس به جمع کردن اسباب آزار شخص مورد بغض و به دست آوردن آن اسباب و اندیشیدن نفس در چگونگی به دست آوردن آن و چگونگی رهایی و سالم ماندن از مکر و حیلۀ دشمن و دوری از آن شغلی است که قلب را سرگرم می کند و از توجه کردن آن به هدفهای درست که کوشش در آنها واجب است منصرف می سازد، و چون راز این کلمه بر تو آشکار شد باید بدانی که این کلمه هشدار بر رها کردن این سرگرمی قلب است و رها کردنش آن است که ریشه این سرگرمی را که دشمنی است قطع نمایی چون دشمنی صفت پستی است که

ص: ۱۷۳

بودنش مستلزم نبودن فضیلت صداقت است که صداقت موجب متحد شدن با واحد حقیقی است و آن سبب خوشبختی دنیا و آخرت می باشد.

کلمه بیست و چهارم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا حياء لحريص

حریص را حیا و آزر نمیست.

شارح گوید: معلوم شد که حیا محصور کردن نفس است از ترس آن که به کارهای زشت دست نزنند و به خاطر پرهیز از نکوهش و ناسزای راست است، و حرص نکوهیده همان تلاش زیاد در به دست آوردن امور نابود شدنی است مانند به دست آوردن مال و جمع آن و کوشش در به دست آوردن لذت‌های حاضر خیالی که در حقیقت دفع بیماریهاست، و چون این دو معنی را تصور کردی بر تو آشکار می شود که چرا میان آن دو ضدیت وجود دارد چون کسی که در به دست آوردن مال و لذت بکوشد از خشکی و درشتی صورت که با آن قدرت بر نزاع و دشمنی و لجاجت در وقت خرید و فروش و جز آن از تصرفات را دارد، جدا نمی باشد، و هر گاه چنان باشد از انجام دادن کارهای زشت بی‌نیامد و او را از نکوهش پرهیزی نباشد، و به دشنام و ناسزا اهمیتی نمی دهد، و لازمه آن بی حیایی می باشد بی حیایی بطور کلی از حرص منبث می شود، و چون حیا و حرص با هم قابل اجتماع نیستند و دانستی که حیا فضیلتی است که از شاخه های عفت و پاکدامنی است و عفت جزئی بزرگ از اجزای عدالتی است که به وسیله آن دو نیروی عملی و نظری انسان کامل می شود. ای برادر بر تو واجب است که از حرص دوری کنی پس از آن که بر همراه داشتن فضیلت حیا حرص ورزی و حیا را محافظت کنی اگر در تو موجود است و اگر موجود نیست پس باید حرص تو بر این باشد که چرک حرص را از وجودت بشویی تا حیا را به دست آوری، خدا ما و شما را بر آنچه موجب نزدیکی به او می شود توفیق دهد، همانا خداوند بخشنده و کریم است.

کلمه بیست و پنجم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): البخل جامع لمساوی العیوب

(۱). حسد تمام عیبهای بد را در خود گرد آورده است.

ص: ۱۷۴

۱-۴۵) شارح (ره) در نهج البلاغه [۱] شرحی بر این کلمه دارد که به خواست خدا در آخر کتاب بیان خواهیم کرد.

شارح گوید: ماهیت بخل را قبلاً شناختی، و منظور از مساوی عیوب عیبهای زشت می باشد و پیش از آن که منظور امام (علیه السلام) را توضیح دهیم درجات بخل را که چهار تاست یاد می کنیم:

۱- جلوگیری از آنچه سزاوار است به مستحقّی که غیر خود اوست داده شود این حالت پایین ترین درجات بخل است.

۲- جلوگیری آنچه سزاوار است به مستحقّ بخشیده شود و آن مستحقّ شخص خودش می باشد و این سخت تر از اولی است، چون خودداری از بخشش به خودش که طبعاً باید خود را بر دیگران از این نظر برتری دهد سخت تر از نبخشیدن به دیگری است چون مالی را که از بخشیدنش ممانعت می کند و در به دست آوردنش کوشیده است جز برای خودش نبوده.

۳- منع از بخشش آنچه سزاوار است دیگری به غیر او که مستحقّ است ببخشد و این سخت تر از دوّمی است، زیرا دوستی او نسبت به آنچه که خیال می کند مالک اوست آسانتر از منع کردن چیزی است که مالک آن نیست چون تصوّر بهره بردنش به آنچه مالک است ممکن است. اما این تصوّر در مورد چیزی که مالک نیست وجود ندارد، ۴- منع کردن از بخشش آنچه برای دیگری شایسته است به مستحقّی که خود اوست ببخشد و این سخت ترین درجات بخل است و دارنده آن دورترین مردم از تراوش خیر از اوست، زیرا این مرتبه، آن سه مرتبه اول را نیز در بر دارد با مقداری بیشتر چون سزاوارترین مستحقّ را از چیزی که دورترین اشیا از ملک اوست منع کرده است، درجات یاد شده درجات بخل بود، اما موجبات آنها چیست؟ باید بدانی که سبب درد و درجه ای که در آن مالش را از خودش و دیگری منع می کند بیشتر چیزی که در آغاز به نظر می رسد ترس از درویشی است و پرهیز از نیازمندی به کسی می باشد این حالت نشأت گرفته از بدگمانی به خداست چنان که پیش از این دانستی تا این که بر حسب تکرار و عادت ملکه و اخلاق شود در این موقع با منع کردن رعایت آن اسباب برایش نمی ماند و به قلبش هم خطور نمی کند بلکه آن جلوگیری کردن طبیعت او می شود، و امّا در آن دو درجه باقی که در آنها مال دیگری را از خود و دیگری منع می کند برای این است که چون آن ملکه یاد شده برایش حالتی شده و برایش به صورت اخلاق در آمده وقتی می بیند دیگری بخشش می کند به حکم نیروی واهمه فرض می کند که او خود بخشش

می نماید و آن را انجام می دهد در این صورت از آن فرض نفرت طبیعی بدو ملحق می شود که با آن نفرت به زشتی آن بخشش از بخشنده اش حکم می کند و دوست دارد که نبخشد تا مطابق طبیعتش باشد و پیوسته سرزنش به گوشش می زند و او را به تجاوز کردن از اندازه اش که لازم است در همان حدّ توقف کند و مانند آن نسبت می دهد از اموری که طبیعتش را متنفر می کند تا دیگر بار چنان بخششی نکند و در آن زیاده روی ننماید و هر گاه آن را شناختی پس می گوئیم:

مقصود از این کلمه توضیح آن است که صفت پست بخل مستلزم صفات پست زشت می باشد و روشن شد که جنس صفات پست چهارتاست، نادانی، آز، ترس، ستم، و ما توضیح خواهیم داد که این چهار صفت پست لازمه صفت پست بخل می باشد و در جای خودش موجود است، اما جهل که مقصود ما از آن در این جا جهل مرکب است به این دلیل است که بر تو معلوم شد شخص بخیل قصورش از خداوندش این است که او را به حالات و صفاتی متّصف می کند که سزاوار جود او نیست و به کمال وجود او ملحق نمی شود این حالات عبارتند از تشبیه کردن او به مخلوقاتش که از مال و ثروت بهره می برند و از نبودن آنها زیان، این عقیده اعتقادی خلاف واقع است و حقیقت جهل مرکب همین است، اما طمع عبارت از چیره شدن حرص بر جمع کردن امور لذت بخش برای بدن و فرو رفتن در آنهاست و بیرون شدن از آن به آنچه سزاوار نمی باشد.

و پوشیده نماند که لازمه بخل چیره شدن حرص است در گرد آوری امور لذت بخش مالی و فرو رفتن در آن و بیرون شدن به اندازه ای که نهی شده است، و پیش از این دانستی که حقیقت ترس ترسیدن از چیزی است که شایسته ترس نمی باشد.

و پوشیده نماند که شخص بخیل همیشه از درویشی می ترسد و از پدید آمدن رویدادها در مالش ترسان است بطوری که نظیر آن ترس به غیر او نسبت داده نمی شود و آن ترس از چیزی است که شایسته ترسیدن نمی باشد، زیرا آنچه خود را از آن نگهداری می کند بی تردید از اموری است که موجود است و فاسد و هر که بترسد از آنچه وجودش قطعی است و امیدوار باشد که فاسد نشود محققاً از چیزی ترسیده است که ترس از آن روا نیست و آن عین جبن می باشد، اما در مورد حقیقت ستم قبلاً دانستی که ستم رسیدن به مال زیاد است از جایی که شایسته نیست و بطوری که سزاوار نمی باشد و لازمه اش فزون خواهی چیزی است که برای خودش مفید است و کم خواهی برای دیگری است و پوشیده نماند که آن حالت

لازمه بخل می باشد زیرا بخیل به این سبب که حرص و جهلش بر او چیره است، از هر راهی در فزون خواهی می کوشد و به گردآوری مال از جایی که شایسته نیست می پردازد، چون خیال کاذب او حکم می کند که آن فزون خواهی از امور شایسته می باشد. هر گاه ثابت شد که ریشه های صفات پست چهارگانه از بخل جدا نیست و در جای خودش موجود است صفات پستی که لازمه اوست نیز چنان است و در می یابی که دروغی را که سر آمد نفاق است از طمع عارض می شود هر گاه طمع او را در آنچه می طلبد به طرف آنچه شایسته نیست به گونه ای ناپسند و نامطلوب خارج سازد مانند دروغها و حيله های باطل و غیر آن و مانند جرأت و عادت کردن به غارت اموال و ریختن خونها و هلاک کردن جانها که از طبیعت ستم نشأت می گیرد، و مانند روی گرداندن از آنچه انجامش واجب است مثل حفاظت از ناموس و دفاع از آن و کوتاهی کردن در آنچه قیام به آن سزاوار است مثل سیاستها و اجرای احکامی که اجرایش لازم است و اجرای آن لازمه بزرگ همتی است و قصور و کوتاهی کردن در آن امور جبن و ترس یاد شده می باشد و مانند نقصان نبود کننده که لازمه نادانی است و عیبهای زشت دیگر و خلاصه هر گاه در انواع صفات زشت و عیبهای بد بیاندیشی می یابی که همه آنها از این چهار صفت پست سرچشمه می گیرند. و شایسته است از این کلمه به خود آید و بر وجوب فراز از این صفت پست اقرار کند و صفحه نفس را از چرک آن بشوید تا از آنچه لازمه این صفات پست و زشت است و از عیبهای بدی که همراه آن می باشد سالم بماند پس برای به دست آوردن امور خوب ماندنی اهلیت و شایستگی یابد به این امید که از افراد رستگار شود و خدا به سوی خانه آرامش فرا می خواند و هر که را خواهد به راه راست هدایت می کند (۱).

کلمه بیست و ششم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): کثره الوفاق نفاق و کثره الخلاف شقاق

فراوان موافقت کردن نفاق است و بسیار مخالفت کردن دشمنی است.

شارح گوید: وفاق، همراهی کردن در رایهای گفته شده و کارهای انتخاب شده است که از هدفها و تصمیمهایی که گاهی هم مختلف و گوناگون می باشد، نشأت می گیرد، و نفاق را پیش از این توضیح دادیم و خلاف، مخالفت کردن در نظریات مطرح شده می باشد یونس

ص: ۱۷۷

و شقاق، جدایی است و از شکافتن چوب است، وقتی آن را به دو نیم سازند، و در این جا دو حکم است ۱- حکم به این که همراهی زیاد دورویی است و مقصود این نیست که همراهی زیاد عین نفاق است بلکه مقصود این است که نفاق لازمه موافقت می باشد پس نام ملزوم را بطور مجاز بر لازم آن (یعنی لازم بودن موافقت بسیار بانفاق) اطلاق کرده است چون تقدیر این است که: همراهی زیاد لازمی از لوازم دورویی است، و آشکارتر از این آن است که بگوییم مضاف به خاطر معلوم بودنش حذف شده و مضاف الیه به جای آن نشسته است یعنی اصل آن [لوازم النفاق بوده و لوازم که مضاف بوده حذف شده است] *إمّا علیّ* این حکم این است که رأیها سخت با هم مختلف می باشند که بر حسب گوناگون بودن تصوّرات و نیکویی حدس و ضعیف بودن و راست و کج بودن خیال که از متفاوت بودن مزاجها نشأت می گیرد تمام شدنی نیست تا آن جا که برای بیشتر مردم رایهایی می یابی که در آن مستبد می باشند و همراهی هیچ کس با آنان در آن رایها تصوّر نمی شود و اگر موردی هم موافقت صحیح با رای آنها الزامی باشد فقط در مورد احکام بدیهی یا برهانی است با این وصف این موارد نسبت به احکامی که سببش مخفی است کمتر می باشد، پس از مختلف بودن رأیها در آن سالم می ماند، یا انکاری در آن یا تصوّری به صورت دیگر روی نمی دهد.

چون مطالب یاد شده را شناختی باید بدانی محققا کسی که همراهی و موافقتش در هر چه گفته می آید یا در آن مورد مشورت قرار می گیرد محال یا بسیار دور است که گفته شود: این موافقتهايش مطابق اعتقاد اوست و از نگرش او در نشانه های راست و مخالف بودن کارهاست و این مطلبی است که کوشش او بدان منتهی گشته است بلکه آنچه سزاوار است اعتقاد کنیم این است که موافقتهای او تنها نفاق و دورویی است چون به وسیله نفاق از طریق راستگویی بیرون شده و برونش با درونش مطابقت ندارد و دانستی که نفاق، خواری و جذب شدن نفس و پاسخگویی آن و متأثر شدنش در برابر طرف مشورت و گوینده می باشد بویژه اگر در قدرت یا در علمش بزرگ باشد یا حالتی داشته باشد که سبب بزرگی او شود و لازمه این حکم هشدار بر واجب بودن پرهیز از موافقت زیاد می باشد چون از آثار صفت پست خواری و ستم پذیری است که طرف تفریط شجاعت می باشد زیرا از این بحث بر تو آشکار شد که چگونه بر این مطلب دلیل و برهان ترتیب دهی اینک ترتیب برهان چنین است.

«موافقت بسیار نفاق است، و نفاق، خواری است» نتیجه می گیری که موافقت

بسیار خواری می باشد، اما مقدمه نخستین این قضیه که از بحث ما روشن است، و اما مقدمه دوم قبلاً توضیحش داده شد و از توضیح آن دو مقدمه روشن شد که موافقت بسیار از لوازم نفاق است که آن خود از لوازم خواری است و لازم لازم هم لازم است یعنی موافقت بسیار لازم نفاق است و نفاق لازم خواری است پس موافقت بسیار لازم خواری می باشد و رهایی از آن ممکن نیست جز با شتاب کردن در درمان و شستن باطن از صفت پست خواری چون درمان این بیماریها ایجاب می کند که در مرحله اول ریشه اسباب بیماری را با عادت دادن نفس و اطاعت آن از چیزهایی که ضد آن اسباب است قطع کنی، و اما حکم دوم، این است که مخالفت کردن بسیار، موجب دشمنی است و ملزوم آن می باشد و اطلاق کردن دشمنی (ملزوم) بر مخالفت بسیار (لازم) مجاز می باشد.

اما دلیل این حکم این است که طبیعت مخالفت نیروی خشم را می جنباند و نیروی خشم آدمی را برای انتقامجویی از مخالفان به جنبش می آورد، که این خود موجب دشمنی و کینه و دوری طبیعتهاست و هر گاه این حالت ریشه در طبیعتش داشته باشد پس به زیاد بودنش و نیز بیرون شدن از آن به آنچه شایسته نیست و وارد شدنش در آنچه سزاوار نمی باشد چه گمان داری با این که بر تو معلوم شد که انتقامجویی بر انگیزنده دشمنی است و از لوازم دشمنی مخالفت و جدایی است بنا بر این می دانی که مخالفت بسیار سبب دشمنی می باشد چون علت هم علت است، باید بدانی که لازمه این دو حکم هشدار بر این است که در میان دو سوی افراط و تفریط حدّ وسطی که همان شجاعت است لازم می باشد علت طرف افراط مخالفت بسیار است چون مخالفت در حقیقت از بی باکی سرچشمه می گیرد و آن اقدام کردن به کاری است که نباید بدان اقدام کرد، و اما طرف تفریط، علت موافقت بسیار است که همان خواری می باشد چون آدمی با انجام دادن طرف اول دشمنی و مخالفتی به دست می آورد که سبب کینه ورزی است که آن هم مخالف با دوستی و یکی شدن در راه خدای تعالی است که آن هم موجب نازل شدن رحمت و برکت خداست.

و با انجام دادن طرف دوم بر صفت پست یاد شده و ملزوم آن دست می یابد، و هر دو مورد نهی است، پس بر خردمند است که در همان حدّ میانی ثابت بر خودش پایدار بماند بی آن که میلش او را به رفتن به یکی از دو طرف بکشاند و در نتیجه از هلاک شدگان محسوب شود، و خدا سرپرست نگهداری از خطاست.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): البغی سائق الی الحین

تجاوز آدمی را به هلاکت سوق می دهد.

شارح گوید: بغی به معنای ستم است، و حین در این جا به فتح (ح) نابودی است، و مقصود این است که ستم از عواملی است که نابودی زندگی ستمگر را فراهم می کند و هلاکتش را نزدیک می نماید، امام (علیه السلام) لفظ سائق را مجازا و از باب استعاره بر ظلم اطلاق فرموده است، و مناسبت تشبیه این است، همان طور که سایق (۱) به سرعت با راه رفتنش به محل مقصود خود می رسد ستم ستمگر نیز موجب زود رسیدن او به اجل و مرگش می باشد، اما دلیل این حکم این است که ستمگر با ستم خویش از مردم چیزی را به زور می گیرد که کوششان تعلق به نگهداری و کسب آن گرفته و نفوسشان حریص است بر این که آنها در اختیارشان باقی بماند و آن موجب لذت و بهره وریشان می شود و خیال می کنند که ملک آنهاست و بدان سبب برای تعرض به او همتهایشان را در آزاد کردن او و کوششان را در دفع و نابود کردن او از دو راه گرد می آورند ۱- مهیا ساختن ستمگر دیگری یا شخص عادل را بر علیه او ۲- با دستهای خودشان و یا با زاری کردنشان به درگاه خدا و خالی کردن دلهايشان و آماده کردن آن به وسیله دعاها و تضرع و زاری تا با نازل شدن کیفر سریع بر او دعاها مستجاب شود چنان که چگونگی آن طلب نزول عذاب و امکانش را دانستی، بنا بر این حرکت ستمگر در ستمش موجب می شود تا حرکت مظلوم را در کمک خواهی و خونخواهی به یکی از راههای یاد شده بر انگیزاند پس ستم ستمگر موجبی است که او را به مرگ خود می کشاند.

و چون نزدیکی به هلاکت برای مردم طبیعه مورد نفرت است و ستم سببی است که به هلاکت می کشاند بر تو ای برادر واجب است که آنچه لازمه این لفظ می باشد که همان هشدار بر وجوب ترک ستم است با چشم بصیرت بنگری، و خصوصا پیش از این دانستی که ستم از بزرگترین و زشت ترین صفات پست می باشد، و خدا گامهای ما را در لغزشگاه گامها ثابت نگه دارد، و جانهای ما را از پلیدی گناهان پاک کند، او سرپرست بخشش و صاحب

ص: ۱۸۰

۱- (۴۷) گویا شارح (ره) این کلمه را از ماده (سبق) گرفته است با این که معثل العین است و از ریشه (س-و-ق) می باشد چنان که بر حسب ظاهر باید چنین باشد.

کلمه بیست و هشتم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): او حش الوحشه العجب

ترسناکترین وحشتها خودبینی است.

شارح گوید: وحشت تنفر طبیعی است که برای حیوان از تصور کردن موجود موذی پدید می آید، وحشت در مقابل انس است و تقابل آن دو تقابل دو ضدّ می باشد، اما عجب گمان دروغی نسبت به نفس است که خود را مستحقّ درجه ای می داند که استحقاق آن را ندارد. و چون وحشت بر افراد خود به صورت تشکیک گفته می شود و مرتبه شدید و ضعیف دارد، بنا بر این روشن است که فرض قضیه چنین است «بدترین درجات وحشت و دورترین آن از انس گیری خویشتن بینی است» و باید بدانی که خود عجب، وحشت نیست پس باز گشت قضیه و تقدیر به این است که «بدترین وحشت نتیجه خودبینی و لازم آن می باشد» و چنان که قبلاً نظیر آن را توضیح دادیم، امام (علیه السلام) لفظ عجب را مجازاً بر وحشت اطلاق فرموده است، چون مطالب یاد شده روشن شد گوئیم: دلیل این که عجب موجب وحشت می شود این است که شخص خودبین هر گاه باور داشته باشد که او را بر دیگری برتری است اگر چه در بعضی حالات در این اعتقاد به خود دروغ بسته است اما بیشتر اوقات از تصوّر آن درجه و لوازم آن و این خیال که نفسش بدان آراسته شده و از دیگران به سبب آن ممتاز است در وجود او لذت ایجاد می کند، در نتیجه به سرگشتگی و حیرت گرفتار می شود و بر دیگران ستم می کند و ممنوعان خود را ناقص می پندارد چون می پندارد که تنها خودش آن درجه را دارد این تصوّر موجب می شود طبیعت مردم از او گریزان گردد و وحشت او از عجب دو گونه است.

۱- ما توضیح دادیم که فروتنی و نرمخویی و برای خود اظهار نقص کردن در کمال، موجب ثبوت فروتنی می شود و طبیعت برادران را شاد و سبب تمایل طبیعت آنها به او می گردد. و موجب انس گرفتن و در نتیجه دوستی می شود پس گمراهی و خودبینی و آنچه همراه آن دو است که همان اضداد یاد شده است هر دو سبب تنفر طبیعی است که لازمه اش جدایی و لازمه آن، وحشت و بریده شدن از مردم و نبود محبت می باشد.

۲- کمال از نظر کمال بودنش برای نفس دوست داشتنی و خواستنی است، پس آدمی ممکن است از حکم خیالی در باره خودش خالی باشد به این که مستحق کمالی باشد

که برای دیگری وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد برای بعضی از افراد مردم می باشد مانند انسانی که به سبب صفای باطنش و راهنمایی خدای متعال بر عیبهای خود آگاه شود در نتیجه زیاده روی در خودبینی را بشکند، و هر گاه چنان باشد پس شخص خودبین هر گاه گرفتار عجب شود و بر دیگری به خاطر این عقیده که بر او برتری دارد تکبر کند آن دیگری هم ممکن است همان اعتقاد را داشته باشد (یعنی معتقد باشد که بر او مزیت و برتری دارد) یا بر زشتی آن آگاه باشد چون می داند که این صفت از عیبهای زشت است و بنا بر هر دو فرض آن خودبینی، موجب نفرت می شود اما در باره شخص اولی برای این است که تسلیم اعتقاد شخصی که خود را از او بزرگتر می داند در این جهت که در برتری و کمال یگانه است نمی شود چون کمالی که آن جا مورد اعتقاد است گاهی در نزد شخصی که بر او تکبر شده بیشتر و در اعتقادش نافذتر است، و چون تسلیم او نشود و ادعای کسی را که پافشاری در برتری دارد منکر گردد ناگزیر میان آن دو ترس و وحشت حاصل می شود، و اما در باره شخص دومی برای این است که عقل شخص خودبین و متکبر را ناقص می داند و آن را از درجه اعتبار ساقط و این که در نظر او شایستگی و آمادگی برای همنشینی و انس و دوستی ندارد پس این است عواملی که موجب تنفر طبیعی مردم از شخص خودبین می شود و بر عهده ما باقی ماند که توضیح دهیم که وحشت نشأت گرفته از خویشتن بینی بدترین درجات وحشت و دورترین آنها از نظر انس گرفتن است و توضیحش این است که نیرومندترین چیزی که از عوامل وحشت تصور می شود گاهی درمان عامل و سبب آسان و از ریشه برکنندش سهل می باشد، چون از بزرگترین و نیرومندترین آن عوامل کشتن دوستان و اولاد و بریدن بعضی از اعضای بدن یا زدن درد آور و بیماری زاست، پس نظیر این عوامل در نیرومندی و سبب ترس شدن کمتر یافت می شود با این حال درمان چنین وحشت آسان است یا به بخشیدن مالهای بسیار یا مدارا و نرمی یا بخشیدن قصاص و آن در کمترین و کوتاهترین مدت انجام می شود.

اما خودبینی گاهی درمان کردن و از ریشه کنندش ناممکن است و اگر ممکن باشد در کمال دشواری است و توضیحش آن است که علاج خودبینی در درجه اول به این است که آدمی نفسش را بشناسد و شناخت نفس مقامی بس بزرگ است که کمتر فردی بر آن مطلع می شود و چون آن را شناخت سزاوار است که بداند نفس عیبهها و کاستیها بسیار دارد که اصلی و ریشه ای است و این نیز مقامی است که در نهایت دشواری می باشد چون

شمارش عیبهای نفسانی به وسیله آگاهی یافتن بر آنها و شکستن خیال نفس که خود را کامل می داند بطور کلی مشکل است پس از آن که نفس را به داشتن عیبهای بسیار شناخت [شایسته است] که بداند دانش در میان انسانها قسمت شده است و در هیچ یک از آنان به کمال نمی رسد جز با کمالاتی که برایش جمع می شود و هر که فضیلتش از دیگری باشد سزاوار است که خودبین نباشد و بر دیگری مباحثات نکند و تمام این درجات اگر چه در واقع ممکن است جز این که در باره بسیاری از مردم ناممکن است و در باره بیشتر مردم تحقق سخت و رسیدن به آن دشوار می باشد، و هر گاه چنان باشد وحشتی که از عوامل و اسباب وحشت پدید می آید همیشگی، نیرومند، سخت درمان می باشد به این لحاظ که درمان عواملش دشوار است پس قویترین و سخت ترین وحشت می باشد چون نیروی معلول از نیروی علتش گرفته می شود بنا بر این راز فرموده امام بر تو روشن می شود که «بدترین وحشت خودبینی است».

ای برادر بر تو سزاوار است بعد از آن که بر راز این کلمه آگاه شدی، به خود بیایی و متوجه گردی که ترک خودپسندی و کوشش در ریشه کن ساختن آن بر تو واجب می باشد چون این صفت عامل بزرگی از عوامل نابودی است پس در ذهنت این چنین استدلال کن:

خودبینی یک عامل از عواملی است که جلو استعداد نفس را برای رسیدن به کمالات سعادت بخش می گیرد و هر چیزی که چنان باشد ترکش واجب است و از شکل اول قیاس نتیجه می دهد که ترک خودبینی واجب می باشد، مقدمه اول (صغرا) با توجه به آنچه بیان کردیم روشن است، اما مقدمه دوم (کبرا) طلب کمال سعادت بخش واجب است و عواملی که مانع می شود از آمادگی برای طلب کمال، با آن مخالف است پس ترک آن عوامل وسیله به دست آوردن واجب است و هر چه واجب جز با آن محقق نشود و در قدرت مکلف باشد (مقدمه واجب) واجب است، و تو پس از آن که کیفیت ریشه کن ساختن عجب را فهمیدی می دانی که چه باید انجام دهی، و خدا سرپرست موفقیت ماست و راهنمایی ما به راه درست از اوست.

کلمه بیست و نهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): إذا قدرت علی عدوِّك فاجعل العفو عنه شکرًا للقدرة علیه

هر گاه بر دشمنت توانایی یافتی پس گذشت از او را سپاسگزاری برای قدرت یافتن

شارح گوید: منظور از این کلمه واداشتن بر فضیلتی است که عفو نامیده می شود و در اصطلاح دانشمندان در گذشتن از گناه نامیده می شود، و در حقیقت ترک کردن بعضی از چیزهای واجب از روی اراده و اختیار است و شکی نیست که این فضیلت مستلزم بسیاری از اخلاق خوب می باشد مانند بخشش و نجابت و کرم و همچنین فضایل دیگری را در باب دلاوری به همراه دارد مانند ملکه ای که حلم نامیده می شود چون نفس صاحب عفو آرام و خالی از شرارت است به گونه ای که خشم به آسانی آن را به حرکت نمی آورد و مانند تحمیل کردن سختی چون به کارگیری نفس برای گذشت به تدریج دلیل بر این است که او را نیرویی است که به وسیله آن ابزار بدن را با تمرین و خوب عادت دادن در کارهای خوب به کار می گیرد و غیر اینها از فضیلت‌هایی که هست، دلیل این که حضرت (علیه السلام) آن را موکول به قدرت کرد این است که ظاهر شدن فضیلت بخشش برای نفس تنها بعد از محقق شدن قدرت حاصل می شود بر حسب اعتقاد عفو کننده که هر وقت بخواهد کیفر بگیرد بر آن قادر است چه آن قدرت در واقع و نفس الامر موجود باشد یا نباشد، و اما پیش از آن اعتقاد، گذشت محقق نمی شود زیرا در حقیقت بعضی از چیزهایی را که بر او واجب است ترک نکرده است چون وجوب انتقام محقق نشده است، اما این که امام (علیه السلام) امر کرده است که گذشت از دشمن را سپاس توانایی بر عفو قرار دهد برای این است که قدرتی که خدا به او عطا کرده است نعمتی بزرگ می باشد و سپاس نعمت واجب است اگر چه این قضیه از قضایای اولیه نیست بلکه از قضایای مشهوره ستوده و ادب کرده‌های خیر خواهانه ای است که ادیان موافق آنهاست و رأی مردم در اصلاح زندگانی دنیا و امور آخرتشان متحد است با این وصف برای سپاسگزاری و بویژه شکر نعمت بخش مطلق، اثر بسیاری است چون شکر از عوامل نیرومندی است که نیروی عقلانی را در مداومت بر شکر مهیا می کند تا آثار رحمت را بپذیرد و برای طلب نزول خواسته ها به وسیله تضرعها و دعاها خیر اهلیت پیدا کند و هر گاه چنان باشد سزاوار است که عاقل چون بر دشمنش توانایی یافت بداند همان طوری که شکر، نفس را آماده پذیرش خیرات یاد شده می کند عفو نیز چنان است چون عفو فضایی را که یاد کردیم در بر دارد و به وسیله آن خیرات همیشگی را به دست می آورد به همین لحاظ امام (علیه السلام) لفظ شکر را به خاطر مناسبت بر آن اطلاق فرموده است و همان طور که واجب است برای به دست آوردن خیرات به وسیله شکر که چگونگی حصول آنها را از شکر توضیح دادیم

بکوشد، واجب است که در به دست آوردن فضایلی که عفو مستلزم آنهاست سعی نماید به این که بطور مستمر بر عفو مداومت کند تا آن فضایلی که از نفس لازم می آید ظاهر شود، پس اگر شخص عفو کننده عفوش را جایگزین شکر خدای تعالی کند که او را بر دشمنش توانایی داده این بهترین عوض می باشد، و اگر میان آن دو (عفو و شکر) جمع کند راه خیرات را بیشتر جمع کرده است و مقصود امام (علیه السلام) از گفتارش «عفو از دشمن را شکر قرار بده برای توان یافتن بر دشمن» یعنی عوض شکر قرار بده چون حقیقت عفو، خود شکر نیست، و خدا سر پرست توفیق است.

کلمه سی ام

گفتار آن حضرت (علیه السلام): البخیل مستعجل الفقر يعيش في الدنيا عيش الفقرا و

يحاسب في الآخرة حساب الأغنياء

شخص حسود به فقر نزدیک است، در دنیا همچون درویشان زندگی می کند و در آخرت مانند ثروتمندان محاسبه می شود.

شارح گوید: حقیقت بخل و اقسام بخیلها را شناختی و امام (علیه السلام) در این جا برای بخیل سه حکم یاد کرده است:

۱- حسود به فقر نزدیک است و دلیلش این است که استعجال خواستن چیزی است که وقوعش حتمی است و این خواستن یا ذاتا ارادی است، یا خواستنی است به جای امر دیگر که به سبب اخلاق پست عارض شده است، و چون بخیل ناگزیر فقیر می شود به این سبب که مالش به یکی از دو شریکش منتقل می گردد همان طور که امام (علیه السلام) فرمود: برای مال هر مردی دو شریک است، میراث بر، و رویدادها نهایت آن فقر این است که از مال بهره نمی برد و آن را در راههایی که باید خرج کند به مصرف نمی رساند، و این نتیجه در باره شخص بخیل در مدّت وجود بخل بر حسب اقتضای اخلاق پستش موجود می باشد ناگزیر بخیل به فقر نزدیک است.

۲- شخص بخیل در دنیا مانند درویشان زندگی می کند، این حکم نیز آشکار است، چون نتیجه صفت پست بخل سخت گیری بر خانواده در خرج و جمع کردن و نگهداری مال است و لازمه آن بخشش اندک است که مستلزم پستی زندگی و سوء تغذیه می شود که در واقع این حالت از خصوصیات زندگی درویشان می باشد پس روشن است که

بخیل در دنیا مانند درویشان زندگی می کند.

۳- این که بخیل در آخرت مانند ثروتمندان محاسبه می شود، و حساب بنا بر آنچه در دین وارد شده روشن است، و اختلاف در بین متکلمان در چگونگی انجام محاسبه مشهور است، و در نظر جمعی دیگر شمردن صفات پست و صفات خوبی است که بر نفس وارد می شود از زمانی که روح به بدن تعلق می گیرد و آنها با قلم علم الهی در لوح محفوظ ثبت می شوند، و چون ثروتمندان کسانی هستند که مالها را جمع می کنند و امور مادی که شایسته اندوختن نیست ذخیره کرده و می اندوزند و محاسبه آنان به خاطر زیادی ملکات پست که به سبب میل و عشق به مال دنیا بر آنان وارد می شود بدتر و خطرناکتر می باشد، و شخص بخیل از نظر دوستی جمع مال و عشق به مال دنیا بدترین آنهاست، ناگزیر مانند ثروتمندان محاسبه می شود. و چون این حقیقت را شناختی بر تو ظاهر می شود که یکی از اهداف این کلمه هشدار بر پرهیز از بخل ورزی است و دلیلش این است که خواسته خردمند و کمال کوشش در دنیا تنها به دست آوردن خوشبختی دنیا و آخرت است و بخل مستلزم آن است که یکی از آن دو حاصل نشود یا در دنیا چون بخیل در دنیا مانند درویشان زندگی می کند و از خوشی و سعادت دنیوی محروم است و یا در آخرت چون در آخرت همچون ثروتمندان محاسبه می شود، و چون که از لوازم حسابرسی ثروتمندان خالی نبودن آنها از عذاب است و این عذاب به خاطر محبت مال و زینت دنیا است که در روحشان جایگزین شده است و در نهادن مال در جای خودش افراط و تفریط کرده اند ناگزیر شخص بخیل بیشتر از آنان استحقاق عذاب دارد و استعدادش برای حصول عذاب زیادتر می باشد و توفیق از خداست.

کلمه سی و یکم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لسانک یقتضیک ما عودته

آنچه به زیان دهی (سخنان خوب یا بد) همان را از تو می خواهد.

شارح گوید: اقتضا در این جا خواستن و میل به چیزی است و زبان همان گوشت مخصوص می باشد پیش از توضیح مقصود فایده وجودیش را ذکر می کنیم و می گوئیم: پیش از این معلوم شد که یک انسان نمی تواند همه چیزهایی را که بدانها نیازمند است به دست آورد بلکه بناچار باید جمع بسیاری باشند برای این که بعضی از آنان به بعضی دیگر کمک کند

تا هر یک به نیاز خود برسد و از لوازم ضروری این اجتماع نیازمندی است تا هر یک از آنان حاجتهای مطلوب رفیقش را که در دل دارد بشناسد، و این شناسایی ناگزیر راهی دارد بنا بر این لطف الهی اقتضا می کند که ابزار مخصوص و الفاظی که مرکب از صداها و حروفی است که از این گوشت مخصوص به صورت خاصی پدید می آید وضع کند در این صورت دلیل نیاز حتمی به وجود زبان را شناختی که همان اظهار کردن اغراضی است که در نفس می باشد و چون مطالب یاد شده را دانستی می گویم: چون الفاظ منحصر در برابر تصوّر معانی ذهنی تصوّری و تصدیقی وضع شده است تا بر آنچه از آنها در ذهن یافت می شود دلالت کند و غالباً آن تصوّرها و تصدیقیهایی که نفس قصد دارد از آنها تعبیر نماید از ملکات فاضله یا پست صادر می شود، ملکات فاضله همان صورتها و اخلاق پسندیده و عقاید درست است به گونه ای که در تعبیر از آنها قصد اصلاح کردن کار دنیوی یا اخروی را دارد.

و ملکات پست، ضدّ ملکات فاضله است که در ذهن نفوذ کرده به گونه ای که مقصود از تعبیر کردن آنها فقط آزار دادن دیگری و سخن بدو ناروا گفتن و دشنام و نفرین و غیبت کردن و جز آن می باشد پس هر گاه از ملکاتی نشأت بگیرد بی تردید حضور دائمی در ذهن دارد و در نتیجه تعبیر لفظی از آنها بیشتر است و به علت تعبیر زیاد از آنها و تکرارشان در وجود زبانی، و تعبیر کردن زبان به عبارتی که بر آن الفاظ دلالت می کند، برای زبان تأثیر پذیری و فرمانبری از مواضع و مرکز آن الفاظ حاصل می شود در نتیجه الفاظ زشت از دیگر الفاظ بر او آسانتر و سبکتر می آید و بر اساس آن عادت و فرمانبری به آن عبارت میل طبیعی پیدا می کند و این همان در خواستی است که زبان بدان عادت کرده است اگر عادت خیر کرده باشد خیر است و اگر عادت بد کرده باشد بد است (۱) اگر چه اقتضای حقیقی تنها همان اقتضای نفس برای آن تصوّرها و تصدیقیهایی است که سر می زند از ملکه ای که برای نفس حاصل شده لکن چون مقصود از این کلمه هشدار بر زشت بودن سخن زشت و منع از دارا شدن اخلاق و تمایل به چیزی است که شایسته نیست به آن تکلم شود و هشدار بر سخن نیکو گفتنی است که سودمند باشد و فرمان به ملازمت سخنی که گفتن آن نیکو و شایسته باشد، و این خوبی و بدی و فرمان و منع از چیزهایی است که در اعتقادات نفوذ و دلها بر آن پیچیده شده جز این که گاهی بر اثر علتی از آن غفلت می شود و نیاز هست که شنونده را

ص: ۱۸۷

هشدار دهند بر آنچه احتمالاً هوایش بر آن چیره شده است در نتیجه از سخن گفتن به کلمات زشت بر گردد، ناگزیر امام (علیه السلام) تنها خواهش زبان را به سخنانی که عادت کرده بیان فرموده است، نه غیر آن و توفیق دهنده خداست.

کلمه سی و دوم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا صحه مع التهم

با زیاده روی در غذا سلامتی نخواهد بود.

شارح گوید: نهم میل بسیار به غذاست و آن جزیی از اجزای طمع است چون طمع عبارت از طرف افراط در فضیلت نیروی حیوانی است که همان نیروی شهوانی است و آن را قبلاً شناخته ای، صحت و سلامتی است و منظور اصلی در این جا هشدار بر واجب بودن ترک صفت پست زیاده روی در غذاست به این دلیل که سلامتی با پرخوری جمع نمی شود و تندرستی از بزرگترین و مهمترین امور است و واجب است آنچه با آن قابل جمع شدن نیست ترک شود. توضیح این که سلامتی با پرخوری جمع نمی شود این است که همه پزشکان اتفاق نظر دارند که پر شدن معده از غذا بیش از آن اندازه که برای ساختن بدن لازم است بیماریهای فراوان و ترسناکی تولید می کند که وقتی معده زیاد پر باشد بدن به یکی از آنها دچار می شود و ما چند نمونه از بیماریهایی را که پزشکان یاد کرده اند ذکر می کنیم.

۱- تبهای مرگب به خاطر عفونت بیش از یک خلط از اخلاط بدن.

۲- از میان رفتن هضم غذا به سبب تخمه و فاسد شدن غذا.

۳- هیضه (قی و اسهال) چون غذا به سبب زیاد بودن و بد بودن کیفیتش فاسد می شود.

۴- برگرداندن غذا از راه گلو که عامل آن پرخوری و زیادی غذاست.

۵- نفاختی که از پر شدن معده به خاطر زیادی غذا و تولید کردن فضولات غلیظ پدید می آید.

۶- مسدود شدن منفذها به سبب وجود غذاهای زاید غلیظ.

۷- سرد شدن معده و مرطوب شدنش به سبب زیاده روی در غذا و نوشیدنی.

۸- نفخ معده و عامل آن خلط غلیظی است که از امتلا حاصل می شود و در رگهای زننده ای که در ریه است جایگزین می گردد.

۹- تولید عرق النساء که خلط غلیظی است و از امتلا ی خونی یا بلغمی پدید می آید.

۱۰-سفت شدن سر بندهای استخوان و بسته شدن آنها به سبب خلط غلیظی است که بدان ریخته می شود و دشواری تحلیل آن. اینها بخشی از بیماریهایی است که از پر بودن معده و تداخل در غذا پدید می آید پس پرخوری اگر چه از یکی از این بیماری و امثال آن خالی است لکن از دیگری خالی نمی باشد، و اگر در مدّت کمی از آن بیماری خالی باشد از علّت نزدیکش خالی نیست و بزودی در پی سبب قریبش می آید، و حاصل شدن آن یا سببش در بدن بیماری است، و همه آنها با سلامتی سازگار نمی باشد.

تنبیه-باید بدانی که ممکن است منظور از تندرستی سلامتی نفس از بیماریهای روحی باشد که به سبب پرخوری عارض می شود به دلیل این که حسّ و استقرار دلالت می کند بر این که پر بودن شکم زیرکی را از بین می برد (۱). چون حواس به خاطر بخارهای فراوانی که از تخمه متصاعد می شود کند می گردد و نیز دلیل بر این است که نازکدلی را بر طرف و موجب سنگدلی می شود و تمامی این امور در خوبیها را بر روی نفس و روح می بندد و آن را به سیاهی صورتهای جسمانی می آلود و مانع آمادگی برای پذیرش رحمت می کند و آن بیماری بزرگ (روحی است) که بزرگترین بیماری جسمانی در برابر آن کوچک و ناچیز است و آن با سلامتی نفس منافات دارد در این صورت پرخوری با تندرستی بطور کلی مخالف و با اقسام سلامتی تضادّ دارد.

پس ای برادر به دیده انصاف بنگر که دیگران (غیر علی (علیه السلام)) را در برابر دریای وجود او نهرهایی می یابی بلکه شب پرگانی هستند که در روز ظاهر شده اند (در برابر خورشید نمودی ندارند) آیا آب اندک با دریا قابل مقایسه می باشد؟ و هر گاه اسرار این کلمه را با باقی سخنان آن حضرت در این مورد بنگری محقق می شود که او از علم طبّ بر اموری مطلع شده است که پزشکان دانا بر آن مطلع نشده اند و با یک نظر بر حالاتی مطلع می شود که آن سوی خرد حکیمان است این آگاهی لدنی است و بی آن که بحثی کند و مطلبی به دست آورد یا بر روی کتابی در افتد و مطالعه کند، برایش حاصل شده است، شعر: اگر جالینوس در طبّش او را درک می کرد در برابرش شاگردی بود (۲).

ص: ۱۸۹

۱- (۴۹) البطنه تذهب الفطنه، حدیث مشهوری است که به امیر مؤمنان علیه السلام منسوب می باشد.

۲- (۵۰) لو ان جالینوس قی طبه ادرکه کان تلمیذا

اشاره

در مباحثی است که به آداب و موعظه ها و حکمت‌های خیر خواهانه مربوط است و ادیان الهی بر آن اتفاق نظر دارند و دلایل عقلی درستی آن را ثابت کرده است و آن شصت و چهار کلمه است.

کلمه نخست

گفتار آن حضرت (علیه السلام): اکرم النسب حسن الادب

گرامی ترین تبار نیکویی ادب است.

شارح گوید: نسب چیزی است که انسان بدان نسبت داده می شود که عبارت از پدران او یا شاخه ای از پدرانش است یا کمالی روحانی یا جسمانی می باشد، و اشتقاق ادب از مآدب است و آن فراخواندن مردم به غذاست و مقصود از آن در این جا همان است که از معنای ریاضت در قسم اول فهمیدی، و آن این است که شناختی هر گاه برای نیروی حیوانی که در انسان سر چشمه ادراکها و کارهای جزئی است ملکه اطاعت از دستورات نیروی عقلانی نباشد مانند حیوانی است که تربیت نشده باشد و شهوت و خشم این حیوان او را فرا می خواند و این دعوت بر حسب این است که نیروی خیال و واهمه آن دو (شهوت و خشم) را بر می انگیزاند به آنچه متذکر می شوند، و بر حسب آنچه حواس ظاهری، آن دو (شهوت و خشم) را به امور ملایم و مطابق میل حیوان می کشاند پس حرکات گوناگون حیوانی را بر اساس آن عوامل انجام می دهد و در به دست آوردن مقاصد خود بر نیروی عقلانی حاکم و مسلط می شود در نتیجه به صورت نفس اماره در می آید و نیروی عاقله فرمانبردار او می شود اما اگر نیروی عقلانی را با جلوگیری کردن امور خیالی و موهومی و احساسها و کارهایی که نیروی شهوت و خشم را به کار ناشایست بر می انگیزد ادب کند، و به آنچه خواسته عقل عملی است مجبور نماید به صورتی در می آید که فرمانبردار او شود و در خدمت آن قرار گیرد و دستوراتش را اطاعت کند و زیر سایه پرچمهایش حرکت نماید و معنای نیکویی ادب به این صورت محقق می شود.

و چون مطالب یاد شده را شناختی باید بدانی که اگر چه آدمی در منسوب بودن به پدران و ریشه های کریم مباحث می کند لکن دانستی که این افتخار، بالیدنی خیالی است که نشان دوست داشتن دنیای فناپذیر می باشد و مستلزم آن است که به کمال یا کمالاتی شرافت یابد که برای کسی که بدان شرافت دست یافته است حاصل نشده (گذشتگانی که آدمی به علم و قدرت و شوکت آنها فخر می کند) بلکه در میان گذشتگان کسانی که به آن شرف منسوب بوده اند از خودشان تجاوز نکرده است بلکه بزرگوارانه ترین ریشه و تباری که آدمی بدان منسوب می شود ادب است چون موجب خیر همیشگی است و انسان را به خوشبختی پایدار می رساند، و بلندی مقام و بزرگی حقیقی بدان حاصل می شود، دلیل این که امام (علیه السلام) کلمه را به لفظ کرم اختصاص داد نه چیز دیگر این است که حضرت در این جا تبار و ریشه را توضیح می دهد، و عربها ریشه ها و پدرانی را که فرزند نجیب تربیت می کنند به کرم اختصاص می دهند.

پس در باره کسی که از او کارهای خوب سر می زند و او را سابقه اصیل و ریشه ای در آن خیر باشد می گویی: او دارای ریشه ای کریم است، و این عمل کار پدران بزرگوار اوست، به همین خاطر امام (علیه السلام) در این جا آن را به لفظ کرم اختصاص داد نه شرف و عزت و دیگر الفاظ و علت این که امام (علیه السلام) ادب را اختصاص داد نه کمال علمی یا دیگر کمالات بزرگ را این است که هر گاه ادب آن گونه که شایسته است تحقق یابد باقی کمالات را به همراه دارد، و نسبت دادن به آن مشهورتر است چون به طبیعت عموم مردم نزدیکتر می باشد.

پس دانستی که کریمترین درجات تبار درجه نیکویی ادب است. و خدای تعالی توفیق دهنده است تا آدمی به زیور ادب آراسته شود، و خداست که از او کمک گرفته می شود.

کلمه دوم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): بِالْبَرِّ يَسْتَعْبِدُ الْحَرَّ

با نیکی کردن، آزاد مرد به بردگی در می آید.

شارح گوید: بر نیکی کردن است و معنای حر را دانستی و مقصود از آن در این جا رها بودن از ریسمان بندگی است و يستعبد یعنی کسی را به عنوان بنده می گیرد به این سبب که معنای بندگی در او هنگام نیکی کردن محقق می شود و آن فروتنی و اظهار کوچکی

کردن است و برای این که هدف مطلوب از دادن بها در خریدن بنده تنها بهره وری از خدمت و کارهای اوست و همچنین هر گاه به شخص آزادی بطور کامل احسان شود گاهی بهره وری به سبب آن احسان یا بهره‌ او دنیوی است مانند خدمت و فرمانبرداریش و کارهایی که انجام می‌دهد، یا اخروی است که همان نزدیک شدن به خدای تعالی و فرمانبرداری از دستورات دین و واداشتن بر آن است، و گاهی عمومی تر از بهره بردن است مانند احسانی که از لطف الهی بر افراد لایق و آماده صادر می‌شود اما علت آن فرمانبرداری و ثبوت بندگی این است که امر سودمند و لذت بخش را درک می‌کند و نیروی شهوانی که خواستار درک ملایم از آن امر سودمند است بر انگیزته می‌شود و تصوّر این که فروتنی و خاکساری در محقق شدن آن امر سودمند تأکید می‌کند یا انتظار نیکی بیشتر دارد یا پاداشی برای آن نیکی و احسان می‌باشد یا امری همگانی تر از آن است مانند فروتنی عارفان به خاطر آگاهی که نسبت به کبریایی و بزرگی ذات حق دارند و دلیل این که امام(علیه السلام) در این جا مخصوصاً حرّ را یاد کرد این است که شخص آزاد که از بندگی و نسبت دادنش به بندگی کسی بدش می‌آید هر گاه با نیکی بنده شود، شخصی که حرّ نیست سزاوارتر است که با نیکی برده شود و این نوع گفتار از باب خلاصه گویی بسیار پسندیده می‌باشد، و ممکن است که حرّ در این جا بر کسی که دارای فضیلت حرّیت است حمل شود بنا بر این در اختصاص دادن حرّ به یاد کردن توجیه دیگری است و آن این است که هر کس در باطنش فضیلت حرّیت باشد و مورد احسان قرار گیرد ناگزیر است بدان اقرار کند و اشاره می‌کند که آن نیکی پاداش متقابل ندارد پس ذلیل و خاضع و از آن منفعل می‌شود به گونه ای که معنای بندگی در باره او محقق می‌شود و آن بر عکس کسی است که در او این فضیلت (حرّیت) وجود ندارد چون گاهی مال را به حق از راه خودش نمی‌گیرد پس اگر بطور کامل بدو نیکی شود ممکن است که اقرار به پاداشی نکند. پس فروتنی از او سر نمی‌زند و بندگی در باره او محقق نمی‌شود پس حرّ به این معنی به جهت از اوّلی اخصّ و از جهتی اعمّ و کلی تر می‌باشد، دلیل اخصّ بودنش این است که در حرّ به معنای نخست، گاهی فضیلت حرّیت هست و گاهی نیست و دلیل اعمّ بودنش این است که هر کس دارای فضیلت حرّیت باشد گاهی بنده است و گاهی بنده نمی‌باشد.

در این کلمه هشدار بر نیکویی نیکی و تشویق به آن می‌باشد چون عادت کردن به نیکی موجب می‌شود که آدمی از دوست داشتن مال منصرف شود و تندی نیروی شهوانی را در طلب مال بشکند و لازمه اش فضیلت کرم و بسیاری از فضایلی است که از شاخه های ملکه

عفت می باشد با خیرات مختلفی که در آن موجود است مانند این که همت مردم نیکوکار جمع می شود و نازل شدن رحمت و برکت را بر صاحب بخشش از خدا می خواهند و ذهن بیشتر نیکوکاران و بخشندگان در آغاز عادتشان به کار خیر و احسان منفعل می شود مانند شکر و ستایش و اظهار ذلت مردم برای آنها و فروتنی و خدمت به آنان، ناگزیر امام (علیه السلام) هشدار می دهد بر خوبی نیکی به این که یادآوری فرموده است که نیکی کردن سبب و عامل بنده شدن آزادگان می باشد پس اگر شخص نیکوکار از آن متأثر شود برایش بزودی روشن می گردد که در نیکی چه قدر خیرات وجود دارد که لازم است به دست آید و این درخت پسندیده چه مقدار میوه گوارا دارد که پاکیزه و چیدنی است، و خدا سر پرست توفیق است.

کلمه سوم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الجزع عند البلاء تمام المحنه

بی تابی در هنگام مصیبت آزمایش کامل است.

شارح گوید: قبلاً دانستی که جزع بیماری نفسانی است که با تصور از دست دادن محبوب یا فوت شدن خواسته عارض می شود و بلا در این جا به معنای امتحان به وسیله کار ناخوش آیند است اگر چه گاهی هم امتحان به کار خیر می باشد چنان که گفته می شود امتحان کرد او را امتحان نیکویی و همچنین محنت نیز آزمایش به کار نامطبوع می باشد، و مقصود از این کلمه توضیح این مطلب است که هر کس برایش آزمایش به امر مکروهی مقدر شده است به حکم ذات حق مورد آزمایش قرار می گیرد و به سبب آن نفسش متألم شود، آن تألم امتحانی دیگر است که باید خود را آماده آن کند علاوه بر امتحان اول که دفعش از خودش واجب بود و بخواهد که برایش مسلم و مقدر نشود و امتحانی کامل باشد، و لازمه این کلمه نهی از بی تابی است چون امام (علیه السلام) توضیح داد که شخص جزع کننده که با جزع از امتحان می گریزد مانند همان بلا را با بی تابی به طرف خود کشانیده است.

سپس باید بدانی که سبب جزع آزمندی بر به دست آوردن لذتهای جسمانی و تمایل بر باقی ماندن شهوتهای بدنی و افسوس بر از دست دادن آنهاست و کسی که می پندارد لذتهای به دست آمده برایش ماندنی و ثابت است بر آن لذات جسمانی مورد علاقه اش بی تابی می کند و همه چیزهایی را که از دست داده و در طلب آنهاست ناگزیر باید به دست آورد و ملک او شود و همه این امور (پندارها) یاد شده نشان بی خبری و غرور او می باشد چون

اگر با چشم بصیرت خود، حق را بنگرد و به باطن خالص خویش توجه کند و با خود منصفانه رفتار کند خواهد دانست که همه آنچه در جهان طبیعت است بی ثبات و بی دوام است و آنچه با دوام است همان است که در عالم بالا می باشد پس در امر محال طمع نمی کرد و آن را نمی طلبید و هر که طمعش را از چیزی قطع کند و از نبودن آن غمگین نشود بلکه در خواسته های بی عیب بکوشد و همتش را منحصر به کسب دوست داشتنیهای ماندنی کند و از آنچه طبعاً پایدار و ماندنی نیست روی بگرداند و هر گاه چیزی از آنها به تبع برایش حاصل شود در جای خودش بنهد و از آن به اندازه ای که ناگزیر است در دفع کردن دردهای معین و مشخص (آمار شده) یعنی گرسنگی و برهنگی و ترک فزون خواهی و مباحث کردن به آن اکتفا کند، و با خود از زیاده جویی آن سخن نگوید و مانند آنها را آرزو نکند تا هر گاه از آن جدا شود بر آن افسوس نخورد چون هر گاه آن کار را بکند ایمن می شود و بیتابی نمی نماید و به سعادت اخروی و درجات والا می رسد، و هر که در آن سفارش نیاندیشد خویش را به آنچه یاد کردیم درمان نکند همواره در بی تابی است، چون در هر زمانی خواسته ای از او فوت می شود و محبوبی را از دست می دهد زیرا این حالت از لوازم جهان طبیعت می باشد.

و هر که طمع داشته باشد که آنچه تباہ شدنی است تباہ و فاسد نشود. طمع در امر محال کرده و پیوسته در نا امید است، و شخص نومید همواره غمگین و غمگین در بدبختی دائمی به سر می برد و هر که جامه خشنودی که عادت خوبی است برتن کند و راضی باشد به آنچه می یابد و بر چیزی که از دست می دهد اندوهگین نشود همواره خوشبخت و شادمان است و خشنودی خدا بزرگترین نعمت است، و رستگاری بزرگی می باشد.

باید بدانی که بی تابی امر طبیعی و ضروری نیست بلکه چیزی است که انسان خیال می کند و خود آن را ایجاد می کند چون اگر طبیعی و ذاتی باشد از او جدا نمی شود در صورتی که گاهی از او جدا می شود و به حالت رشک و شادمانی بر می گردد و آن امری مشهود است چنان که بسیاری از افراد را می بینیم که فرزندان و عزیزان و دوستان و یاران را از دست می دهند و سخت بر آنها بی تابی می کنند سپس در آن حالت باقی نمی مانند و به حالت شادمانی و رشک و شکفتنی و خنده باز می گردند.

و همچنین کسانی را که مال و ساخته شده ها و به دست آورده های خوب را از دست داده اند می بینیم که پس از بی تابی زیاد بر فقدان آنها همه را فراموش می کنند و به حالت

شادمانی بر می گردند در این صورت بی تابی از عوارض بر طرف شدنی است که به شخص خاصی اختصاص ندارد پس بعد از آن که شخص خردمند بر حقیقت بی تابی و عوامل آن و این که بنا بر آنچه یاد کردیم جزع به شادمانی بر می گردد آگاه شد عذری برایش وجود ندارد.

بار خدایا! سلامت ماندن از کیفیت را به ما عطا کن و اگر بلایی بر ما مقدر فرمودی به ما شکیبایی الهام فرما، و پرده ای که بر عیبهای ما افکنده ای بر ندار و خشنودیت را بر ما افاضه فرما، و برای ما رهبری و هدایت یافتن در کارمان را آماده گردان (۱).

کلمه چهارم

اشاره

گفتار آن حضرت (علیه السلام): رحم الله امرء قال خیرا فغنم او سکت فسلم.

خدای بیامرزد مردی را که سخن خیری بگوید و بهره ببرد یا سکوت کند و سالم بماند.

شارح گوید: غنیمت همان فئ است «غنیمتی که در جنگ گرفته می شود»، و امام (علیه السلام) در این جا آن را در به دست آوردن ستایش و پاداش و غیر آن از خوبیها به کار برده است، دلیل این که گفتار، خیر نامیده شده این است که هر چه وسیله ای برای کار خیر باشد خیر است، اگر چه نسبت به آنچه وسیله خیر است امر عرضی باشد، مقصود امام (علیه السلام) از این کلمه این است که با دعای مورد اطمینانش خواستار نزول رحمت الهی می شود و آن دعا در مورد بنده ای که زبانش را نگاه دارد و اختیار آن را به عقل دهد که جز به خیر سخن نگوید، رد نمی شود و روشن شود که بهترین سخن آن است که مربوط به اصلاح کردن امر معاد (۲) یا چاره اندیشی زندگی باشد به گونه ای شایسته که قانون عدالت در آن رعایت شود و این فضیلت عدالت که پیش از این بیان شد خواسته شد چون هر گاه چنان کند سخن گفتن از ساکت ماندن برایش بهتر است زیرا با آن کار بهره دنیا و آخرت برایش حاصل می شود و خوشبختی دو جهان را به دست می آورد سپس امام (علیه السلام) در آن مطلبی گنجانده است که هر کس نمی تواند قصد سخن خیر کند بلکه در سخنش هنگام تکلم به جایی می رسد که به گفتار دروغ و نادرست و بیهوده و آزار دهنده و غیر آن که رذیلت است می رسد، سخنانی که

ص: ۱۹۵

۱-۱) کهف (۱۸) آیه ۸.

۲-۲) چنین به نظر می رسد که این مطلب از گفتار امیر مؤمنان علیه السلام گرفته شده است: «بر خردمند روانیست که جز در مورد سه چیز شاخص باشد، تأمین زندگی، یا گام برداشتن برای رستاخیز، یا لذتی که حرام نباشد».

خیری ندارد و نشأت گرفته از اندیشه نیست و دوام ندارد و فقط از استوار نبودن عقل و کم خردیش سر می زند، چون بجاست که سخن را طوری به کار برد که جهات مصلحت در آن باشد پس از سخن گفتن ساکت شود چون با خاموشی سلامتی دنیا و آخرت را به دست می آورد و سلامتی یکی از دو بهره می باشد، اما سلامتی در دنیا به این دلیل است که بیشتر از کسانی که ادعا دارند عقلشان کامل است و به همه فضیلتها منسوب می باشد خورشید پاکی بر جانهایشان می تابد و وجود آنان به آرایش حق شادمان می شود پس نیروهای حرکت دهنده را رها می کنند و رازهایشان را در الفاظ و رموزی آشکار می نمایند که فهم مردم عالم از آن ناتوان می باشد و معتقدند که با ظاهر دین مخالفت دارد در نتیجه زبانهایشان همچون داس شاخ و برگ هستی آنان را بدرود و سخنان آنان موجب کشته شدنشان شود و اگر خاموش می ماندند و پرده های آن رازها را نمی دراندند البته آنچه به آنان رسیده، نمی رسید، و هر گاه حالت خردمندان و راز داران الهی چنان باشد پس چه گمان می بری به باقی مردم عوام و کسی که به آداب شرعی تربیت نشده و آزمایشهای مفید اخلاقش را نرم نکرده است پس برای آنان و امثال آنها سزاوار آن است که یک حرف هم نگویند چون بیشتر سخنشان بدون تفکر و اندیشه است و اگر از روی اندیشه هم باشد اندیشه ای فاسد است، اما سلامتی در آخرت این است که هر شخصی از آنچه یاد کردیم یعنی سخنی که از درجه اعتبار ساقط است خاموش بماند و با ساکت ماندنش از به دست آوردن صفات پست و صورتهای کاستی زا و ناقص (۱) با تمرین کردن آن سخن و عادت کردن به اجرا و گفتگوی آن سالم بماند و از کیفر آخرت در امان، و در سخن همه پیامبران و حکیمانی که در حکمت رسوخ کرده اند خاموشی ستوده شده است تا از سخن گفتن به آنچه بهره ای ندارد و به گوینده ای خیری نمی رسد پرهیزد و پافشاری بر لزوم سکوت کرده اند بویژه در برابر شاهان و آنهایی که توان و قدرت کیفر گرفتن دارند چون در سخن گفتن گول زدن نفس است مگر کسی که ملکه سخن گفتن خیر برایش حاصل شده باشد.

ص: ۱۹۶

۱- ۳) قیومی در کتاب (مصباح المنیر) گفته است: «نقص نقصا از باب (قتل) است و نقصانا و انتقص، یعنی، پس از کامل بودن چیزی از آن کاسته شد، و نقصته متعدی می سازد ولی متعدی نمی شود، این لغت فصیح است و به این معنی در قرآن آمده است: «نقصها من اطرافها»، و غیر منقوص است، و در لغتی ضعیف این فعل به همزه و تضعیف باب تفعیل متعدی می شود ولی در کلامی فصیح نیامده است، و نیز به دو مفعول متعدی می گردد و گفته می شود: «نقصت زیدا حقه (حق زید را کاهش دادم) و انتقصت مانند نقصت می باشد».

۱- پیامبر خدا فرمود: هر که خود را از شرّ زبان و شکمش نگاه دارد بهشت را برایش ضامن می شوم، این سخن دلیل بر آن است که برای زبان در دور کردن آدمی از بهشت سهمی است چون نفس با عادت کردن زبان به صفات بد که شایسته نیست چیزهایی کسب می کند که موجب دوری از بهشت می شود و پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر که خاموشی گزید رهایی یافت.

۲- یکی از حکیمان گفته است: ملازم سکوت باش که در آن سلامتی است، و از سخن گفتن پرهیز که در آن پشیمانی است.

۳- یکی از حکیمان گفته است: بهترین زیور دانشمندان خاموشی است.

۴- یکی از حکیمان گفته است: سودمندترین چیزها برای آدمی این است که بر ضرر خود سخن نگویید و آن این است که از سخن آزار دهنده پرهیزد در این صورت نیاز به اندیشیدن دارد.

۵- یکی از شاهان رم گفته است: هرگز بر سخنی که نگفته ام پشیمان نشدم، و بر سخنی که گفته ام فراوان نادم شده ام.

۶- یکی از حکیمان عرب در این مورد گفته است: هر که زیاد حرف بزند در گفتارش به یاهه گویی افتد (۱) یعنی بسا باشد که به هذیان گرفتار شود.

۷- اکثم بن صیفی گفته است: هر حرف مانند کسی است که در شب هیزم جمع کند و دلیلش آن است که ممکن است مار یا کژدم او را بگزد و شخص پر حرف نیز چنین است و بسا باشد که در پر گوئیش گرفتار نیش خشم مردم شود.

۸- اکثم نیز گفته است: افراد خاموش دوستی دیگران را به دست می آورند.

۹- لقمان حکیم گفته است: خاموشی حکمت است و عمل کننده به آن اندک می باشد.

ص: ۱۹۷

۱- ۴) در نهج البلاغه آمده است: «من اکثر اهجر و من تفکر ابصر». این سخن از سفارشات است که علی علیه السلام به پسرش امام مجتبی (علیه السلام) فرموده است. شرح نهج البلاغه ابن میثم، چاپ اول، صفحات ۵۲۵-۵۲۷. بابا افضل کاشانی گوید: گوش تو دو دادند و زبان تو یکی یعنی که دو بشنو و یکی بیش مگو. امثال و حکم دهخدا ج ۳ صفحه ۱۱۳۳۲ [۱] ذیل لغتنامه دهخدا (گوش) و سعدی گوید: دو چیز طیره عقل است دم فرو بستن به وقت گفتن و گفتن به وقت خاموشی م.

اگر بر خاموشیم یک بار پشیمان شدم بر سخن گفتنم بارها پشیمان شده ام

و دیگری گفته است: ای آدمی زبانت را نگه دار تو را نگزد چون زبان مانند اژدهایی است. حکیمان بر این که پرگویی از نظر حکمت خداوندی مطلوب نیست استشهاد کرده اند بر این که ابزار شنیدن و دیدن از ابزار سخن گفتن بیشتر است بدین سبب سخن گویی کمتر مطلوب می باشد، و احادیث و مثلثایی که در آن مورد رسیده بسیار است لکن سزاوار است بدانی که سخن خیر که خالی از زیان باشد و مورد احتیاج، از کسی که جای سخن گفتن را بشناسد و عقلش به اموری فرمان دهد که شایسته است بدان تکلم شود بهتر از سکوت می باشد چون نتیجه خاموشی پسندیده پاکسازی روان از آلودگیهای صورتهای پست است و آن، خیری است عدمی و عرضی و نتیجه سخن خیر به دست آوردن صورتهای حاصله و صفات بهتر است و آن امری وجودی و ذاتی می باشد و امر وجودی ذاتی در وجود سزاوارتر از امر عدمی و عرضی می باشد، و همان طور که می دانی سخن، به ستوده و نکوهیده تقسیم می شود خاموشی هم به خوب و بد تقسیم می گردد، و همان گونه که گوینده سخن ناروا مورد ملامت واقع می شود شخص ساکتی که سکوت بیجا می کند نیز نکوهش می گردد چنان که امام (علیه السلام) در جای دیگر فرموده است: خیری در سکوت کردن در داوری نیست چنان که در سخن گفتن از روی نادانی خیری نمی باشد جز این که حکیمان بسیار تشویق بر ملازمت سکوت و کم گویی کرده اند چون خطر سخن گفتن قویتر و بیشتر است بدان سبب نکوهش برای شخص پر حرف لازمتر می باشد، بنا بر این بر تو روشن شد کسی که از سخن خیرش بهره می برد و آن که با سکوت شایسته اش سالم می ماند، به دعای مستجاب امام (علیه السلام) که چیزی مانع آن نمی شود شایسته نزول رحمت خداوند رحمان و عنایت پروردگار می گردد، و خدا سر پرست توفیق است.

کلمه پنجم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الاعتذار تذکیر با الذنب

پوزش خواهی یادآوری گناه است.

شارح گوید: اعتذار پوزش خواهی از کسی است که بر او ستم رفته باشد، و عذر از بین رفتن اثر جرم با یادآوری است تا آشکار شود که عقیده داشتن به علت آن اثر (گناه) مطابق با واقع نمی باشد و آن از گفتار عرب گرفته شده است، عرب گوید: اعتذرت المنازل

(منزلها محو شد) اذا درست یعنی هر گاه خانه ها خراب شود(اثری از آنها باقی نماند) و مقصود این است که توضیح دهد تکرار پوزش خواهی یاد آور شدن شخص مظلوم از گناهی است که نسبت به او انجام گرفته است و بیان این حکم این است که گوییم: ترک کردار یا گفتاری که با انجام آن نیاز به عذرخواهی می شویم واجب است پس اگر نیاز به عذرخواهی بود باید کوشش شود که در خلوت از آن شخص عذرخواهی شود بی آن که در آنجا کسی باشد که در پذیرش عذر بدو نیاز باشد که همان شفیعان و واسطه ها می باشند چون عذرخواهی میان مردم از اموری است که در میان مردم از روی کار زشت شخص پوزشخواه پرده بر می دارد با آن که بنا بر پوشاندن کار زشت می باشد و سبب شکسته شدن آزر و بر طرف شدن پرده حیا از چهره و رفتن شرم از حدقه چشم و موجب ستم در دیدار و دیگر انواع بدیها می شود سپس پوزشخواه بکوشد که بیش از یک بار عذر نخواهد و به همان بسنده کند چون در تکرار شدن عذر خواهی بدیهایی است، از آن جمله آگاه شدن مردم بر کار زشتی است که سرزده و نیاز به پوزش دارد، بدی دیگر یادآور شدن کسانی است که آن جرم را از پوزشخواهی نخست فهمیده اند و این که شخص پوزشخواه را آزار می دهند.

بدی دیگر که دشوارترین آنهاست یاد آوردن شخص مورد پوزش از گناهی است که در باره او واقع شده است و تحریک دشمنی و کینه او نسبت به شخصی که پوزش می خواهد، و به سبب همین دشواریش امام(علیه السلام) آن را اختصاصا یاد فرموده است، در این کلمه هشدار است بر این که به خاطر عوامل یاد شده با تکرار نکردن پوزش، ادب نشان دهد و مقصود اصلی از این کلمه همان است و آن از بهترین نیکوییهای سخن و جامعترین آداب بزرگوارانه می باشد، و خدا سر پرست هدایت است.

کلمه ششم

گفتار آن حضرت(علیه السلام): النصح بین الملاء تقریب

نصیحت در میان جمع سرزنش می باشد.

شارح گوید: نصح و نصیحت هشدار دادن آدمی بر امور خیری است که به دنیا و آخرتش ارتباط دارد و ممکن است از آن بی خبر باشد، و تقریب خشن و سخت سخن گفتن و نکوهش و ملامت می باشد منظور از این کلمه ادب کردن نصیحتگر به ادبی است که برای جلب همدمی شایسته است، این همدمی سبب دوستی و الفت می شود که ما لزوم تحصیل آن

را بیان کردیم به این دلیل که از آداب نصیحت کردن آن است که با شخص مورد نصیحت نرم سخن گوید و با او مدارا کند و با صدای آهسته و در خالی ترین جاها و پنهانترین حالات نصیحت کند و نسبت به او مهربانی نماید. و کلماتی که دور از موضوع مورد نصیحت است بگوید و به کنایه نه روشن و آشکار سخن گوید که آن رساتر است، و برایش مثال بزند زیرا مثال از مطلب آشکار نیکوتر می باشد، خلاصه آنچه موجب شادمانی روح و به وجود آمدن همدمی می شود بیان کند و به تدریج آن کار را انجام دهد تا به مقصود برسد سپس در آن فرو رود، و اگر کنایه و مثال زدن در یک مجلس و روشن بیان کردن منظور در مجلس دیگر باشد درست تر است. چون مطلب بالا معلوم شد، باید بدانی که نصیحت کردن در حضور جمع مخالف با رفق و مداراست و بر ذهن شنونده گران می آید و نیروی خشم او را تحریک و در طبع او نفرت ایجاد می کند، چون مردم آگاه می شوند که او در چه چیز نیاز به نصیحت و هشدار دارد و بسا می شود که سبب برانگیخته شدن نیروی خشمش، فراگیرتر از آنچه که ما یاد کردیم باشد به این دلیل که احتمال می رود کاری که نصیحت بدان تعلق گرفته است از اموری باشد که انجام آن را پنهان نکند و هر گاه در آن کار رفیقش را آشکارا نصیحت کند نیروی خشمش برانگیخته شود چون اگر سخن خیر خواهانه را با درشتی به او بگوید موجب می شود وی باور کند که مردم عقل او را ناقص می دانند و فکر او را کوچک می شمارند از این لحاظ که به آن کار دست نیافته است و نیاز دارد که در میان آنان مورد سخن درشت واقع شود، پس از آن نظر تنفر پیدا می کند، و به همین دلیل لازمه این کلمه هشدار بر منع از نصیحت کردن به این شکل مخصوص است، و خدا سرپرست توفیق است.

کلمه هفتم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الشفیع جناح الطالب

(۱). شفیع بال جوینده است.

شارح گوید: شفیع کسی است که چیزی برای دیگری می خواهد. گویا در بر آوردن حاجتش پس از آنی که تنها بوده با او جفت می شود، و گفتن لفظ بال که ویژه پرنده است بر حسب اصل لغت بر شخص شفیع مجازی نیکو از باب استعاره و تشبیه می باشد، مناسبت تشبیه این است که چون بال پرنده وسیله ای است که آنچه را نیاز دارد با آن می طلبد و از

ص: ۲۰۰

۱-۵) شارح (ره) در شرح نهج البلاغه برای شرح این کلمه گفته است: «لفظ جناح را برای شفیع به این اعتبار استعاره فرموده است که مانند بال پرنده وسیله ای برای رسیدن به خواسته اش می باشد».

هر چه لازم است بگریزد می گریزد شفیع نیز وسیله ای برای شخص مورد شفاعت است تا آنچه را می خواهد به دست آورد، و از هر چه گریختنی است رها شود.

در این کلمه هشدار و تشویق شفیع است تا برای شفاعت در اموری که شایسته است بکوشد و تشویقی برای حاجتمند است بر این که دل برادران را حفظ کند و آنان را برای زمان نیازمندی ذخیره نماید تا در خواسته ها به ایشان متوسل شوند، اما در مورد اوّل برای این است که شفاعت عاملی از عوامل حاصل شدن مقصود برای شخص خواستار است، پس شفیع در موجود شدن این خواسته شرکت دارد مانند بال پرنده که ابزاری است و به وسیله آن مقصود پرنده حاصل می شود، و به همان سبب آن دو در جزا شریکند به دلیل فرموده خدای تعالی: کسی که شفاعت نیکی کند او را از آن بهره ای است و کسی که شفاعت بدی کند او را از آن بهره ای است (۱) و نیز شفاعت از عوامل انس و دوستی و بر آمدن حاجتها و گرفتاریهایی است که از مردم بسیار و گردهم آبی آنان خواسته می شود، پس هر که شفاعت را ترک کند مانند شخصی است که در برابر لطف خداوندی و حکمت پروردگاری کسالت نشان دهد، و آن دلالت دارد بر این که کوشش در شفاعت از موجبات نزدیکی و وسیله هایی برای قرب به آفریننده و معبود می باشد خداوندی که سخت قدرتمند است، اما مورد دوّم آشکار است، و توفیق از خداست.

کلمه هشتم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): المسئول حرّ حتی یعد

(۲). مرد مسئول آزاد است تا زمانی که وعده دهد.

شارح گوید: معنای حرّ را پیش از این دانستی و مقصود از آن در این جا کسی است که از قید بندگی رها باشد و در مقابل آن بنده است، و در این جا مقصود این است که مرد مسئول از بندگی آزاد است تا زمانی که در مورد حاجتی وعده نداده است و چون وعده داد همان وعده از عوامل بندگی او می شود بیان این حکم آن است که انسان متّصف به صفت آزادی نسبت به کارهایی که از او خواسته می شود سه حالت دارد به این دلیل که یا آنچه از

ص: ۲۰۱

۱- ۶) نسا (۴) آیه ۸۵.

۲- ۷) این کلمه در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید موجود است و به تفصیل آن را شرح داده است لیکن در شرح ابن میثم ندیدم شاید در نسخه مورد استفاده اش نبوده که شرح دهد یا از نسخه چاپ شده افتاده است.

او خواسته می شود می بخشد یا به کلی نمی بخشد یا به بخشش وعده می دهد، بنا بر دو صورت اول آزاد است، و بنا بر صورت سوم بنده است، و اطلاق بندگی بر او مجاز است برای کسی که به قید بندگی بسته است و توضیح مناسب تشبیه پیش از این در گفتار حضرت (علیه السلام) «با نیکی شخص آزاد بنده می شود» گذشت و بر آن توضیحی می افزاییم و می گوئیم:

چون از صفات بنده است که در هر زمانی مولا از او می خواهد تا آنچه را بر عهده اش هست یعنی خدماتها و کارهایی که انجامش بر او واجب است بجای آورد بر شخص وعده دهنده نیز بنده اطلاق می شود چون این صفت در او ثابت است به این دلیل که از طرف سائل در هر زمانی خواسته می شود تا آنچه بر عهده دارد که همان انجام کارهایی است که بر او واجب است انجام دهد یعنی حاجتها و کارهای مهم برادران و دوستان را بر آورده سازد پس در بندگی وعده ای که داده می ماند تا این که با ادای آن حق رشته بندگی را بگسلد (از گردن بردارد) پس در این صورت با پیوستن به آزادی خواستار حریت شود، اما آزادی او در دو صورت اول برای این است که صفت یاد شده (مورد سؤال واقع شدن) در باره او ثابت نشده است، و باید بدانی که بر آوردن امر درخواست شده در صورتی که ممکن باشد برتر از وعده دادن می باشد، اما نسبت به سؤال کننده برای این است که منتظر بودن، مرگ سرخ است، و اما نسبت به آن که از او سؤال شده به این لحاظ است که نسبت به سائل بخشش کرده است از آن جهت که نیروی عقلا نیش به ملکه شرم و بخشندگی و دیگر فضایل آراسته شده بر خلاف وعده دادن چون وعده دادن به آنچه بر آوردنش ممکن است دلالت می کند بر این که نیروی شهوانی عقل را به خود جذب کرده و می تواند آن را در مورد شیء درخواست شده به شک اندازد که آیا آن خواسته را بر آورد یا رد کند. پس وعده دادن بطور کلی برتر و سزاوارتر از منع کردن است چون محروم ساختن بداست و موجب قطع رابطه و جدایی می شود که با خواسته ذات حق که گردهم آیی مردم و زیاد شدن آنهاست مخالفت دارد به علاوه با عادت کردن به رد سایل شرم و حیا می رود و صورت خشن و جفا کار می شود و وفای به وعده برتر از تخلف وعده است چون لازمه اش نبودن فضیلت آزادی و وفا و نکوهش دنیوی است که از صفت پست بخل و دیگر صفات پست که همراه اوست عارض می شود، با آن که خردمندان اتفاق نظر دارند که بر آوردن وعده داده شده و وفا کردن به آن نیکوست و در مثل آمده است:

آزاد مرد آنچه را وعده داد بر آورد از عوف بن نعمان شیبانی نقل شده که در جاهلیت گفته است: اگر از تشنگی بمیرم نزد من محبوبتر از آن است که با خلف وعده بمیرم و در مثل

جاری است: وفای به پیمان در نزد خدا ارزش دارد، و در قرآن در ستایش اسماعیل (علیه السلام) آمده است: اسماعیل در وعده ای که می داد راستگو بود (۱)، از عبد الله بن عمر نقل شده که او به مردی از قریش وعده داد که دخترش را تزویج او کند چون مرگش فرا رسید نزد او فرستاد و دختر را به عقد او در آورد و گفت: بر من ناخوشایند بود که خدای را دیدار کنم در حالی که یک سوّم نفاق در من باشد، و منظورش دروغ بود چون در واقع خلف وعده کردن دروغگویی است، چون دو رویی در دین سه جزء دارد، ۱- در دل از دین خارج شود، ۲- خودنمایی کردن در کارها به اعتقاد این که درست می باشد، ۳- دروغ گفتن و آن گفتار زبانی است که با اعتقاد مطابق باشد.

منافقان هر گاه مؤمنان را ملاقات کنند گویند ایمان آوردیم و چون با شیاطین خود خلوت کنند گویند ما با شما ایم فقط ما آنها را ریشخند می کنیم (۲)، هر گاه دورویان نزد تو آیند گویند گواهی دهیم که تو پیامبر خدایی و خداوند می داند که تو فرستاده اوایی و خدا گواهی دهد که دو رویان دروغگو می باشند (۳).

چون گفتار زبانی آنها با باورهای فاسدی که در دل دارند مطابقت ندارد در این صورت دروغگویی یک سوّم نفاق است و آن از نظر فساد نیرومندترین اجزا می باشد چون زبانی که از آن روی می دهد به دیگری می رسد و دو جزء دیگر چنان نیست و گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر این مطلب حمل می شود: دروغگویی سر چشمه دو رویی است.

ای برادر از آنچه یاد کردیم آگاه شدی که عمل کردن به وعده ها واجب است تا به وسیله آن از بندگی کسی که به او وعده داده ای به سوی آزادی رها شوی زیرا این بندگی بیشتر و نیرومندتر است چون گناه در مورد آخرت است و بندگی حقیقی چنان نیست و خدا سر پرست توفیق است.

کلمه نهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): اکبر الاعداء اخفاهم مکیده

، بزرگترین دشمنان دشمنی است که مکرش پنهانتر است.

شارح گوید: مکیده فعلیه و از کید است که همان حيله و نیرنگ می باشد، و منظور

ص: ۲۰۳

۱- ۸) مریم (۱۹) قسمتی از آیه ۴۴.

۲- ۹) بقره (۲) آیه ۱۴.

۳- ۱۰) منافقون (۶۳) آیه ۱.

از این قضیه توضیح این مطلب است که هر دشمنی مکرش پنهانتر و در حيله گری نظری دقیقتر داشته باشد بزرگترین دشمنان است یعنی در دشمنی بلند مرتبه تر از همه دشمنان می باشد و در میان همه دشمنان پرهیز و حفاظت از او سزاوارتر است، به این دلیل که دانستی دشمنی کینه ای واقعی می باشد که دشمن با آن می کوشد همه عوامل آزار دهنده شخص مورد کینه را فراهم آورد و کارهای بدی را که ممکن است نسبت به او انجام دهد دوست می دارد و هر گاه چنان باشد می گوئیم: هر که بر پنهان کردن مکر و نیرنگ توانا تر باشد بر فراهم آوردن عوامل آزار دهنده دشمنش قویتر است و هر که چنان باشد از نظر حيله گری بزرگترین دشمنان است نتیجه می گیریم که هر کس حيله گریش پنهانتر باشد بزرگترین دشمنان است، صغرای قضیه روشن است چون کسی که حيله آشکار می کند تا دشمنش را بیازارد کمتر به پیروزی می رسد زیرا آن دشمن از نیرنگش آگاه می شود و از او پرهیز می کند، اما کبرای قضیه به این دلیل صادق است که بزرگترین دشمنان معنی ندارد مگر در مورد کسی که توانا تر بر کیفر و انتقام گرفتن باشد پس درستی این قضیه با دلیل ثابت است.

و باید بدانی که حفظ کردن خود اگر چه از تمام دشمنان باشد واجب است چون حکیمان اتفاق نظر دارند که برای خردمند سزاوار نیست که دشمن را کوچک بشمارد اگر چه کوچک باشد چون هر که چنان کند مغرور شده و هر که مغرور شود سالم نمی ماند لکن حفظ کردن خود از کسی که در حيله گری و مکر نظرش دقیق است مهمتر و توجه به کار او لازمتر است زیرا اگر او دور باشد از برگشتنش در امان نیست و اگر نزدیک باشد از حمله ناگهانی اش ایمن نمی باشد، و اگر از یک سو تو را رها کند از حمله اش در امان نیستی و اگر تو دور اندیش باشی از فریب و مکر او احساس ایمنی نمی کنی چنین دشمنی اگر چه زیرک شمرده می شود جز این که صفت خوب هوشیاری را به طرف افراطش تغییر داده است که همان خباثت و پلیدی می باشد و دانستی که این صفت از صفات پست نفسانی است و دارنده این صفت پست زیرک و با جرزه نامیده می شود، و در این کلمه هشدارهای خیر خواهانه است بر این که در تشخیص بزرگترین دشمنان مواظبت کند و نسبت به آن که نیرنگش پنهانتر است بیدار باشد و از دشمنی او پرهیزد و در چگونگی دور کردن و دفاعش چاره اندیشی کند و در این زمینه مطالعه باب چهارم کتاب کلیله و دمنه (۱) را سفارش می کنم تا

ص: ۲۰۴

۱- ۱۱) گویا منظور شارح (ره) باب البوم و الغربان است چون باب چهارم از اصل کتاب کلیله و دمنه همان است و در آن از حزم و دور اندیشی بیشتر از بابهای دیگر بحث کرده است.

از دقت کردن در آن بهره های زیاد بیری، و خدای تعالی نجات بخش از دشمنانش است و خداوند در کمک کردن کفایت است، هر که را خواهد یاری می کند و او بسیار نیرومند و عزیز است.

کلمه دهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام) من طلب ما لا یعنی فاته ما یعنی

هر که بجوید آنچه را که به کارش نمی آید آنچه را که به کارش آید از دست بدهد.

شارح گوید: منظور این کلمه آن است که آدمی را بر طلب کردن کارهایی که خیرش در آنهاست تشویق کند بدین گونه که هر دو طرف یعنی دنیا و آخرتش را اصلاح کند.

در مورد زندگی دنیا آنچه پایداری بدن و ماندن نوع بشر بدان وابسته است به دست آورد و چیزهای زیادی که لزومی ندارد رها سازد اما در مورد آخرت در به دست آوردن کمالات عملی و فضیلت‌های اخلاقی که وسیله رسیدن به خوشبختی دائمی و دست یافتن به نعمتهای همیشگی است بکوشد و چون مطالب یاد شده روشن شد گوییم: کارهایی که یاد کردیم و گفتیم طلب آن بر آدمی ضروری است همان کارهایی است که به کار او می آید یعنی لازم است که بدانها توجه کند و کارهایی است که نسبت به آن کارها فضیلت محسوب می شود ولی به کارش نمی آید چون بیرون از نیاز اوست و نسبت به کارهایی که او را کامل می کند زاید می باشد پس هر گاه فرض شود که او سرگرم کارهایی شده است که نباید به آنها توجه می کرد محققا به کاری پرداخته است که به کارش نمی آید و به سبب آن آنچه به کارش می آید از کفش می رود چون زمانی را که می بایست در به دست آوردن کمال مورد نیازش صرف کند در آنچه به کارش نمی آید صرف کرده است چون اگر وقتش چندین برابر عمرش می بود برای برخورداری از نیروهای کامل و بیرون شدن از حال استعداد به فعلیت و ظهور خارجی کفایت نمی کرد و چون به آنچه به کارش نمی آمده سرگرم شده است کمالی را که به کارش می آمده از دست داده در همان زمانی که خود را مشغول کاری کرده که به کارش نمی آمده است.

و باید بدانی که این کار بیرون شدن از خواسته خرد و نهادن چیزها در غیر جای خود می باشد و آن گذشتن به طرف ستمی است که طرف افراط دادگری است و آن خسروانی

آشکار می باشد (۱) بگو آیا به زیانکارترین افراد در کارها آگاهیتان دهم؟ آنان که کوشش شان در زندگی دنیا تباه شد و می پندارند که کار نیکو انجام می دهند (۲).

کلمه یازدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): السامع للغیبه احد المغتابین

شنونده غیبت یکی از غیبت کنندگان است.

شارح گوید: غیبت سخن گفتن در مورد آبروی آدمی است در حال غایب بودن او سخنی که اگر در روبرویش گفته شود طبعا از آن متنفر می شود، و سامع کسی است که با خشنودی و گذشت غیبت را بشنود، چون شنونده مطلق فرا گیرتر از شنونده است.

زیرا گاهی شنونده نیت گوش دادن دارد و گاهی چنان نیست بلکه بدون قصد شنیدن می شنود همچون کسی که از جایی می گذرد و غیبتی را می شنود و غیر آن، و شنونده فراگیرتر از شنونده ای است که با میل می شنود چون شنونده گاهی راضی به شنیدن نیست بلکه منتظر است تا غیبت کننده خاموش شود حال این سکوت به منظور پاسخ دادن به شنونده باشد یا برای غرضی دیگر، در این صورت اطلاق کردن لفظ (سامع) بر (مستمع) به صورتی مخصوص مجاز و از باب اطلاق کردن لفظ عام بر خاص می باشد، و غیبت به دروغ و راست تقسیم می شود، و به هر دو صورت یا به گونه ای است که اگر غیبت کننده مرتکب آن شود از دین بیرون می شود یا چنان نیست که کلا، چهار قسم می شود:

۱- غیبت دروغ که غیبت کننده با آن از دین خارج می شود، ۲- غیبت دروغ به گونه ای که غیبت کننده از دین خارج نمی شود، ۳- غیبت راست بطوری که از دین خارج نمی شود، ۴- غیبت راست به گونه ای که به سبب آن از دین خارج می شود، سه قسم اول نکوهیده است و هر که بدان مشغول شود مورد لعن و نفرین است، اما در دو قسم اول به این دلیل مشمول لعن می شود که سخنش دروغ آزار دهنده در بردارد که سبب آلوده شدن نفس به ملکه دروغ می شود، اما در مورد قسم سوم برای این است که بیهوده و بی فایده است و علاوه بر آن سرگرم شدن به سخنی است که به کار او

ص: ۲۰۶

۱- (۱۲) حج (۲۲) آخر آیه ۱۱ و زمر (۳۹) آخر آیه ۱۵.

۲- (۱۳) کهف آیات (۱۸) ۱۰۳-۱۰۴.

نمی آید و موجب اذیت دیگری می شود که نتیجه اش دوری و جدایی و کینه ورزی می گردد که با مقصود ذات حق مخالفت دارد چنان که آن را توضیح دادیم.

اما قسم چهارم اگر چه نکوهیده است چون سرگرم چیزی شده که به کار بیشتر مردم نمی آید جز این که تنها دین آن را مجاز دانسته برای این که در بعضی حالات دارای خیر و مصلحت است امام (علیه السلام) فرمود: شخص فاسق را غیبت نباشد. یعنی غیبت کردن شخص فاسق رواست دلیل این مصلحت آن است که بیشتر اوقات کسی که کار زشتی انجام می دهد که طبیعتش از روبرو شدن با آن نفرت دارد سخنان زشتی که در باره او می گویند به او می رسد و در دنیا راز نهانی را که از آشکار شدنش حیا می کرد و بدش می آمد شایع می شود و به خاطر آن در دنیا نکوهش و ننگ و در آخرت افسوس و کیفر بدو می رسد در نتیجه به خاطر بیزاری طبیعی از افشای گناهش از انجام آن عمل زشت بر می گردد و آن را به کار پسندیده تبدیل می کند در نتیجه غیبت شخص فاسق سببی می شود که او را به سوی خدا فراخواند، و هر که دعوت خدا را اجابت نکند پس عاجز کننده در زمین نیست و جز او دوستانی برایش نمی باشد آنان در گمراهی آشکارند (۱).

هر گاه مطالب یاد شده را دانستی باید بدانی که منظور از این کلمه توضیح آن است که احکام یاد شده که در سه قسم اول غیبت شامل غیبت کننده می شد در این قسم نیز شاملش می شود در این قسم نیز کسی که غیبت را می شنود از روی خشنودی و کمک غیبت کننده است، چون هر دوی آنها در رضایت از غیبت مشترکند و ذهنشان از تصوّرات نکوهیده ای که شایسته نیست متأثر می باشد اگر چه با هم اختلاف دارند در این که یکی گوینده و دیگری پذیرنده و شنونده است لکن هر یک از آن دو دارای ابزار است یکی دارای زبانی است که ترجمان نفس است و آن آلوده به تصوّرات دروغ شده و تصمیم بر دروغگویی گرفته است اما دیگری دارای گوشه است که نفس، آن آثار را با انتخاب بد خود پذیرفته است و به آن انس گرفته و عادت کرده است پس در جوهر نفس او زهر کژدمهای باطل جایگزین شده است و بدان لحاظ گفته شده است: شنونده با گوینده شریک است، پس ای برادر از بحث ما آنچه لازم است بشنوی بشنو امید است پس از این آنچه سزاوار نشیندن است نشنوی، و خدا سر پرست باطنهاست و هر که را خواهد به راه

ص: ۲۰۷

کلمه دوازدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الزّاحه مع الیأس.

در نومیذی آسودگی است.

شارح گوید: راحت لذتی است که به سبب آرامش از حرکت‌های خستگی حاصل می شود چه آن حرکت‌ها حیسی یا عقلی باشد، و ناامیدی از چیزی بریدن طمع از آن است چون پس از آن که باور داشته به دست آوردن آن ممکن است معتقد شده است که امکان ندارد آن را به دست آورد، و منظور این است که توضیح دهد آسودگی لازمه نومیذی است و آن امری روشن است چون حرکت‌های نفسانی که بدن را متوجه می سازد تا مطلوب را به دست آورد پابر جاست تا وقتی که نفس به دست آوردن آن را ممکن می داند و چون بر نفس روشن شد که به دست آوردن آن ناممکن است ناگزیر می باشد که حرکت در طلب تحصیل آن را قطع کند و رنج حرکات نفس را برای به دست آوردن آن مبدل به آسایش کند که نتیجه آرامش از آن حرکت‌هاست، در این کلمه هشدار می دهد که حرص و طلب کردن چیزی را که بهره ای ندارد و به صاحبش جز آزار و کراهت چیزی نمی رسد رها کند، مگر کارهایی که در کار معاد اصلاحش لازم است مانند زیاده طلبی در مال دنیا و به دست آوردن کمالات خیالی چون راحت مطلوب می باشد و به سبب آن ترک حاصل می شود پس لازم است که آن ترک واجب باشد چون تمام آن کارها به منزلت زهرهایی است که اگر دفع و درمان نشود فرجام و خیمی در پی خواهد داشت (۱) و در این مورد مثلی از سرور فرستادگان (صلی الله علیه و آله) رسیده است. و انّ ممّا ینبت الربیع لما یقتل حبطا او یلم (۲) همانا از گیاهانی که در بهار می روید

ص: ۲۰۸

۱- ۱۵) گویا این سخن ضرب المثلی یا سخنی در حکم آن است و مقصود که: «کارهایی است که اگر دفع نشود و به دور کردن و ریشه کن ساختن آن پرداخته نشود، نتایج بدی در پی خواهد داشت».

۲- ۱۶) ابن اثیر در (التهایه) گفته است: «احبط الله عمله یعنی خدا عملش را باطل ساخت گفته می شود: حبط عمله و یحبط و اهبطه غیره و از قول عرب گرفته شده: حبطت الدابه با التحریک زمانی که حیوان به چراگاه خوبی برسد و در خوردن زیاده روی کند و در نتیجه ورم کند و بمیرد و حدیث یاد شده بالا از همین گفته است: چون بهار گیاهان آزاد می رویاند و چهار پا از آن بسیار می خورد بعضی از اهل لغت با (خای معجمه) نقل کرده که از تحبط و به معنای پریشانی است و این حدیث را شرحی است که در جای خودش می آید چون هر گاه متفرّق معنی گردد فهمیده نشود و در مورد «لم» گفته است: «در توصیف بهشت: و اگر نبود آنچه خدا مقدر فرموده البتّه نزدیک به از بین بردن چشمش می شود و حدیث: ما یقتل حبطا او یلم ای یقرب من القتل» به همین معناست.

بعضی کشنده است یا نزدیک به آن است و منظور آن است که لذتها و زیور دنیا گر چه درخشش و زیبایی دارد گاهی دارنده آن هر گاه در گرفتن لذتهای دنیا به طرف چیزهایی که سزاوار نیست خارج شود به فرجام بد و بدترین بدبختی در قیامت گرفتار می شود چنان که هر گاه چهار پا در خوردن علف در چراگاههایش میانه روی نکند و در خوردن زیاده روی نماید شکمش ورم می کند و هلاک می شود و منظور از (ملّمه) چیزی است که از کاری نازل می شود و چنان که پیش از این دانستی خواری با طمع است پس باید بدانی که آسودگی با نومیدی است، و توفیق از خداست.

کلمه سیزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): من کثر مزاحه لم یخل من حقد علیه او استخفاف به

هر که بسیار شوخی کند از دو حال بیرون نیست یا مورد کینه واقع می شود یا تحقیر می گردد.

شارح گوید: مزاح به ضمّ میم شوخی کردن است و آن امری نسبی است، و حقد، خشمی ثابت است چون صورت شخص آزار دهنده در خیال ثابت می باشد و عقیده هم ندارد که کیفر گرفتن در نهایت آسانی یا در کمال دشواری است فایده این که قید ثابت را برای کینه آورده است این است که اگر چنان نباشد صورت شیء آزار دهنده در خیال ثابت نمی شود و نفس شوق به انتقام پیدا نمی کند فایده این که به آسانیش اعتقاد ندارد آن است که اگر معتقد به آسان بودن آن شود چنان است که انتقام حاصل شده است و شوق زیاد برای به دست آوردن ایجاد نمی شود به همین سبب است که در شاهان کینه باقی نمی ماند، و فایده اعتقاد نداشتن به دشواریش آن است که اگر چنان باوری حاصل شود مانند امری ناممکن می شود و نفس از اشتیاق به حاصل کردن آن کوتاهی می کند و بدان سبب است که کینه ای در دل تهیدستان نمی ماند، اما مقصود از سبک شمردن و کوچکی و پستی مقام آن است که توضیح دهد کسی که بسیار شوخی کند حال او نسبت به آن که با وی شوخی و نزاع می کند از دو صورت بیرون نیست یا بر او کینه می گیرد یا مورد استخفاف واقع می شود و این قضیه متصله ای است که مقدم آن چنین است: هر کس بسیار شوخی کند و تالی آن قضیه که لازم آن است قضیه منفصله مانعه الجمع و مانعه الخلو است توضیحش آن است که دو نفر که با هم شوخی می کنند یا هر دو بزرگوارند یا هر دو پستند یا یکی از آن دو بزرگوار و دیگری پست می باشد اما در صورت اول شوخی میان آن دو کینه

دائمی ایجاد می کند و با این حال نسبت به یکدیگر استخفافی روا نمی دارند چون هر دو به شرافت هم معتقدند امّا در صورت دوّم شوخی موجب می شود که آن دو یکدیگر را کوچک و سبک بشمارند و در آن جا کینه ای وجود ندارد یا به این سبب که تسلّط و سبک شمردن و جرأت یکی بر دیگری جانشین انتقام گرفتن او شده است، یا به این دلیل که هر یک از آن دو باور دارند که انتقام گرفتن دشوار می باشد، امّا در صورت سوّم به این علّت است که شوخی میان آن دو سبب سبک شمردن یکدیگر می شود نه کینه امّا در مورد شخص شریف به این سبب است که کار شخص ضعیف را کوچک و انتقام گرفتن از او را آسان می شمارد در نتیجه برایش نسبت به او خشمی نمی ماند، امّا در مورد شخص ضعیف به این دلیل است که استخفاف او نسبت به شخص شریف و تسلّطش بر او از آن جهت است که نفسش بر او جری می باشد و همین موجب می شود که آن را انتقام پندارد یا برای آن است که باور دارد انتقام گرفتن از او دشوار است و برایش کینه ای باقی نمی ماند پس با بیان مطالب یاد شده ثابت می شود که کینه و سبک شمردن نه با هم جمع می شوند و نه قابل ارتفاعند، توضیح ملازمه آن است که شخصی که بسیار شوخی می کند حرکتش موجب جنیدن نیروی خشم شخص مورد شوخی می شود و با جنبش خشم یکی از دو لازم یاد شده پدید می آید.

پس باید بدانی که شوخی گاهی پسندیده و گاهی نکوهیده است، شوخی پسندیده آن است که از نظر مقدار متوسط باشد و کسی را که شوخی می کند از نظر کمیت و کیفیت به امر ناپسند نکشانند، و در شوخی حدّ متوسط را رعایت کند اگر چه این کار بر اثر چیرگی نیروی شهوانی دشوار می باشد چون وقتی این نیرو در حال شوخی در بیشتر مردم بر انگیخته شود کمتر به عقل رجوع می کنند شوخی زیاد و از حدّ اعتدال بیرون می رود و سبب می شود که به شوخی کننده به تندی نگریسته شود زیرا آگاهی مردم بر این نکته که مزاجها در پذیرفتن و نپذیرفتن شوخی و این که طبیعت آنها زود متأثر می شود چون نیروی خیال آنان در تصوّر شیء آزار دهنده تند و کند می باشد تفاوت دارد لیکن رعایت حدّ اعتدال شوخی ممکن است و در عین ممکن بودن تفاوت وجود دارد و آن از کسی سر می زند که فضایل علمی و عملی را کامل کرده است و نیروی شهوانیش در اسارت نیروی عقلانیش می باشد و پیامبر (صلی الله علیه و آله) شوخی می کرد امّا جز سخن حق چیزی نمی فرمود و امیر مؤمنان (علیه السلام) نیز چنان بود، و نکوهش حضرت (علیه السلام) از زیاد شوخی کردن در این کلمه دلیل بر آن است که آن بزرگوار به اندازه ای که ستوده بوده شوخی می کرده، و دلیل این که حدّ متوسط شوخی ستوده

است آن است که شوخی از عواملی است که سبب انبساط نفس می شود و آن موجب انسی می گردد که سبب دوستی می شود که سابقاً و جوب آن را توضیح دادیم و محبت خواسته خداوند متعال است در این صورت مقدار کمی شوخی کردن از فضایل اخلاقی به شمار می آید و موجب کامل شدن نفس است. اما شوخی نکوهیده آن است که مزاح کننده بدان آغاز می کند و نمی داند که کجا قطع می کند در نتیجه از مرز میانه روی، به آنچه شایسته نیست خارج می شود و پیوسته در باره صاحبش زیاد می شود تا این که نیروی خشمش به حرکت می آید و یکی از چیزهایی که یاد کردیم روی می دهد، و تمام آنها موجب ترس می شود که ترس هم موجب قطع رابطه و جدایی می گردد که مخالف انس و دوستی است پس ضد آنچه یاد کردیم (محبت) که خواسته خداوند متعال است حاصل می شود پس بر کسی که نمی داند کجا شوخی را قطع می کند لازم است که از آن پرهیزد و گفته آن گوینده را یاد بیاورد: بسا کینه ای که شوخی موجبش می شود و سخن دیگری: با شخص بزرگ شوخی نکن که بر تو کینه می گیرد و با شخص پست شوخی نکن که بر تو جری می شود، و گفته شاعر:

از شوخی پرهیز، پرهیز، زیرا شوخی بسیار به بدی فرا می خواند و شر می آفریند و شگفت بی پایان از کسی است که امیر مؤمنان (علیه السلام) را به شوخ بودن عیب کرد.

و گفته است: اگر در آن حضرت شوخ طبعی نبود؟ چگونه این انتقاد از او پذیرفته می شود چون این عیبجویی اگر به این خاطر است که حضرت به اندازه متوسط شوخی می کرد که دانستی آن اندازه پسندیده است در این صورت این عیبجویی لازمه اش نهی از کار پسندیده است و آن جایز نیست، و اگر عیبجویی به این سبب است که امیر مؤمنان (علیه السلام) بیش از اندازه مجاز شوخی می کرده و به آنچه سزاوار نیست وارد شده پس معتقد است که آن حضرت اندازه شوخی را که باید در آن جا بایستد و شوخی را قطع کند نمی شناخته است با این که این مطلب که آن حضرت در دو نیروی علمی و عملی کاملترین افراد بشر بعد از پیامبر است به تواتر رسیده است و نیز آن حضرت سرچشمه دانشهای یقینی و اخلاق پسندیده ای است که از دریای موج علمش دانشمندان بزرگ اسلام که راسخ در علم اند سیراب می شوند و نیز زاهدان خداشناس والا مقام، چنان که نسبت به آن حضرت این مطلب مشهور و در ذهن مردم جایگزین و ثبت شده است با آنچه از آن حضرت در نکوهش شوخی زیاد در این کلمه و غیر آن صادر شده است و آنچه از آن حضرت در رد عیبجویان وی به مزاح کردن نقل شده است و این که آن حضرت آن را تکذیب کرده است و آن گفتار او در

بدگویی عمرو بن عاص می باشد: به مردم شام می گوید که من مردی شوخ و بسیار بازی گوش هستم، و به شوخی و بازی ممارست دارم، نادرست سخن گفته و به این گفتار گناهکار است، آگاه باشید که بدترین گفتار دروغ است، و سخنی که عمرو به زبان می راند دروغ می باشد، (با هر که) وعده کند خلاف آن رفتار نماید، و در پرستش خود پرگویی می کند، و سؤال می شود و بخل می ورزد (در جواب)، و به پیمان خیانت می کند، و از خویشان دوری می نماید، و چون در میدان جنگ حاضر شود «برای تهیج فساد و فروختن آتش جنگ» چه بسیار امر و نهی و زبان بازی می کند تا وقتی که شمشیرها به کار نیفتاده اند، و آن گاه که شمشیرها از غلاف بیرون آمده جنگ شروع شد بزرگترین حيله و نیرنگش آن است که عورت خود را به مردم نشان دهد (۱)، بدانید به خدا سوگند یاد مرگ مرا از شوخی و بازی باز می دارد و فراموشی از آخرت عمرو را از گفتار حق مانع می شود، او با معاویه بیعت نمود مگر به شرط آن که عطیه و بخششی بدو دهد و برای دست برداشتن او از دین رشوه کمی (حکومت چند روزه مصر را) به او بخشید. (۲).

و هر که منصف باشد و نفس خود را از پیروی هوا و پیمودن راه عناد باز دارد می داند که این کلمات (در مورد شوخی) از آن حضرت صادر نشده است با آن که خود آنچه را زشت می شمارد انجام داده باشد.

و در شناخت برتری شخصی که عیبجویی شده ناقص بودن عیبجویی یاد شده (عمرو عاص) کفایت می کند چون اخلاق پست و کارهای زشتی که حضرت برایش یاد کرده است در او هست و بدانها مشهور می باشد زیرا کسی که در او صفات زیر جمع شده باشد یعنی بسیار دروغگو باشد، خلف وعده کند، حسود باشد، و در پرسش پرگویی نماید، در پیمان خیانت کند، و از خویشاوند قطع رابطه نماید، و علاوه بر آن خود پسند باشد به خاطر این که در جنگها به خود گمان دروغ دارد که فرمان دهنده و منع کننده و زبان باز است با آن که شایسته هیچکدام از آنها نیست و هر گاه شمشیرها از غلاف بیرون آید لباس ترس

ص: ۲۱۲

۱-۱۶) در جنگ صفین چون عمرو عاص با علی (علیه السلام) در کارزار مصادف شد و حضرت بر او تاخت تا او را به قتل رساند، عمرو خود را از اسب به زیر انداخته روی زمین خوابید و در برابر او پاهایش را بلند کرده عورتش را نمایان ساخت حضرت چشم پوشیده باز گردید و بسر بن ارطاه که یکی از سرلشکرهای معاویه بود در همان جنگ صفین شیوه عمرو را به کار برد و از چنگال مرگ رهید بعد از آن جمله یمنح القوم سبته ضرب المثل شد برای کسی که در حوادث و پیش آمدها به ذلت و خواری تن در دهد. به شرح نهج البلاغه ابن میثم، صفحات ۲۰۹-۲۱۰، [۱] رجوع کنید.

۲-۱۷) خطبه ۸۴.

بر خود می پوشد بسیار می گریزد و حمله نمی کند و راه نجات او از نابودی به این است که به بدترین و زشت ترین صورت، صفت پست پلیدی و حيله گری را آشکار کند و آن برهنه کردن عورتش، در دفع کردن شمشیر آن حضرت بود که جز کافر یا مشابه کافر با آن کشته نشده است تا آن جا که آن جریان مثلی شده است که تا روز جزا در ضمن خبرها و اشعار یاد می شود شاعری گفته است: چنان که روزی عمرو بن عاص شمشیر آن حضرت را با برهنه کردن مقعدش بر گرداند (۱) به علاوه نفاق و کفری که از او ظاهر شده که دینش را به معاویه فروخت.

و هر گاه عیبجوی آن حضرت (علیه السلام) این کاستی را دارا باشد که موجب کمال خسران می شود در شناخت حال او و دروغ بودن گفتارش تو را کفایت می کند و نتیجه آن برتری و شرافت شخصی است که عیبجویی شده، ابو طیب شاعر گفته است: هر گاه نکوهش من از سوی شخص ناقصی به تو برسد خود گواهی به برتری (۲) من می باشد و دشمن هر گاه افسار هوایش را در آزار کردن کسی که با او دشمنی می کند رها سازد در وارونه جلوه دادن فضیلتها به صورت رذیلتها می کوشد و کارهای درست او را به صورت نادرست نشان می دهد بویژه دشمنی که از روی حسادت و توأم با کینه باشد و آن کینه از نزاع و کوشش در راه خدا در دشمن ایجاد شده باشد، و نیستند بسیاری از مردم اگر چه توبه گروندگان حریصی (۳).

و بیشتر ایشان به خدا نمی گروند، مگر و ایشان مشرکانند (۴).

کلمه چهاردهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): کفی بالظفر شفیعا للمذنب

برای شخص گنهکار شفاعت پیروزی تو بر او کفایت است.

شارح گوید: معنای پیروزی بر تو روشن شد و معنای دیگرش توانایی داشتن بر دشمن و دست یافتن بر اوست و منظور این کلمه تشویق بر این است که وقتی بر صاحب گناه پیروزی حاصل شد رعایت ادب شود به این که پیروزی بر او را با ترک آزار او جفت کند و

ص: ۲۱۳

۱- (۱۸) { کما ردها یوما بسؤاته عمرو. }

۲- (۱۹) و اذا اتتک مذمتی من ناقص فهی الشهادة لی بانی فاضل.

۳- (۲۰) یوسف (۱۲) آیه ۱۰۳.

۴- (۲۱) یوسف (۱۲) آیه ۱۰۶.

این رعایت ادب چون به صورت عادت در آید نتیجه ملکه ای است که حلم نامیده می شود و به صورت ملکه ای در می آید که گذشت نام دارد، سپس آن حضرت لفظ شفیع را بر معنای پیروزی اطلاق فرموده با آن که حقیقت آن دو با هم مابینت دارند چون شفیع همان طور که می دانی کسی است که با شخص گنهکار در رها شدن از جریمه اش همراه می شود پس از آن که تنها بوده است، و ظفر و پیروزی معنای دیگری دارد در این صورت می دانی که اطلاق شفیع بر ظفر مجازی و از باب استعاره و تشبیه است.

توضیح مناسب این است که شفیع همان طور که هدفش مهربانی و مدارا کردن و پوزشخواهی و تحمل مت از کسی است که از او شفاعت می خواهد، بر طرف ساختن چیزهایی است که در شخص مورد شفاعت گمان می رود و این گمان را شخصی که نزد او شفاعت می شود به شخص مورد شفاعت می برد و در خاطر اوست یا بر طرف ساختن بعضی از آن گمانهاست و خلاصه چیزی است که به وسیله آن نیروی خشم از حرکت در راستای آزار گنهکار و کیفر گرفتن از او آرام می شود همچنین پیروزی هر گاه حاصل شود کینه را از میان می برد و نیروی خشم شخص پیروز را در حرکت برای کیفر گرفتن می شکند این شکستگی نیروی خشم یا بدین سبب است که وهم و خیال که شوق انتقامجویی را بر اثر تصور شخص آزار دهنده تحریک می کرد بر طرف شده است یا بدین دلیل است که شخص پیروز در حال پیروزیش عقیده دارد که آزار شخص دشمن اندک و دشمنی او در باره او بی اثر می باشد و چون این تشبیه نیکو یا حسنی آشکار شد ظاهر می شود که این مجاز از نیکوترین استعاره هاست در این صورت ظفری که به معنای شفیع است، شفیع را که محتاج شفاعت است در چشم پوشی از گناه و در گذشتن از خطایش کفایت می کند و علاوه بر سرفایده شفاعت کردنش که گفتیم با عادت کردن به آن برایش ملکه حلم حاصل می شود او را فایده دیگری است و آن این است که شفاعت کردن پیروزی در شخص غالب نیز سبب از میان رفتن کینه از سوی شخصی است که بر او پیروزی حاصل شده است در نتیجه گذشت از او و کیفر نگرفتن از وی سبب می شود که معتقد گردد از شخص عفو کننده بدو نفع می رسد و آن سبب می شود که او را به شخص پیروز متمایل سازد و موجب شود که دشمنی به دوستی و ترس به خو گرفتن و جدایی به مهربانی و کینه و دشمنی به محبت تبدیل شود، و روشن شد که تمام مطالب یاد شده خواسته خداوند تعالی ست تا مردم گردهم آیند و زیاد شوند در این

صورت ظفر را همین بس که شافع و نگهدارنده ادب شکننده خشم حافظ انسان از نابودی و سبب انس و دوستی است که خشنودی پروردگار در آن است، و خدا سرپرست توفیق است.

کلمه پانزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): رب ساع فیها یضره

بسا کوشنده در چیزی که برایش زیان دارد (۱).

شارح گوید: کوشش گاهی ذاتی و گاهی عرضی است، اما کوشش ذاتی در به دست آوردن چیز سودمند است به اعتقاد بهره ای که بدان لذت برد یا لذت زود و دنیوی مانند کوشش در به دست آوردن بهره های دنیوی که حس از آن لذت می برد، یا لذت آینده و اخروی است مانند کوشش در به دست آوردن لذتهای ماندنی و خیرات همیشگی که موجب کمال و سعادت نفس می شود، اما کوشش عرضی گاهی به طرف سود و گاهی به طرف زیان می باشد، در مورد اول یا کوشش برای بهره حاضر است مانند کسی که چاهی را می کند و بر گنجی دست می یابد، یا به طرف بهره ماندنی است مانند کسی که در راه به دست آوردن مالها می کوشد و به استادی بر خورد می کند که او را به دانش رهنمون می شود استادی که به راههای دانش بیناست و به وسیله او به راه راست هدایت می گردد.

مثال دوم یا کوشش به طرف زیان است مانند کسی که چاهی می کند و ماری او را می گزد یا موجب می شود که در آن بیفتد یا کوشش به طرف زیان آینده است مانند کسی که در به دست آوردن دانش می کوشد و به استادی گمراه کننده و نادان برخورد می کند و با شبهات القایی او نادانی به دست می آورد در نتیجه سر افکنده در تاریکیها باقی می ماند، در ضمن این اقسام یاد شده اقسام دیگری به اعتبارات دیگر وجود دارد جز این که آنچه را یاد کردیم در توضیح خواسته ما کفایت می کند، چون مطالب یاد شده را دانستی بر تو روشن می شود که هر کس در چیزی بکوشد که برایش زیان داشته باشد جزیی از کل است نسبت به

ص: ۲۱۵

۱- ۲۲) این کلمه در نهج البلاغه در وصیت امیر مؤمنان (علیه السلام) به فرزندش امام حسن، روایت شده است و شارح (ره) آن جا شرح کرده است به شرح نهج البلاغه ابن میثم، چاپ اول، صفحات ۵۲۴ و ۵۲۶ [۱] مراجعه شود. «از راه مثال زدن حضرت مجتبی را نیز بر دوری کردن از کوشش و پایداری در طلب کردن مصالح، به گفته اش «رب ساع فیما یضره» در طلب کردن مصلحتها پس اصل، کوشش کننده و فرع شخص مخاطب و علت، کوشش است و حکم زیان بردن است».

تمام افراد کوشایی که چیزی را می جویند ناگزیر امام (علیه السلام) در این جا لفظ «رب» را که به معنای اندک است به کار برده است، و این کلمه بر واجب بودن بیداری و پرهیز از کوشش و جدیت در تشخیص کوشش سودمند و زیانبخش دلالت دارد و نیز بر لازم بودن قانون عدل در شناختن چگونگی رفتن به راه راست است چون گاهی باطل در واهمه بیشتر مردم به صورت حق جلوه می کند، و دروغ در بیشتر از دهانها که بیرون می آید شبیه به راست می باشد، و خدا سرپرست هدایت است.

کلمه شانزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): روحوا القلوب فان القلب اذا اکره اعمی.

دلها را آنچه بدان عادت کرده برگردانید چون هر گاه دل به آنچه ناخوش آیند اوست ملزم شود نابینا می گردد.

شارح گوید: مقصود از قلب نفس است و اکراه ملزم کردن به چیزی است که مکروه و ناخوش آیند می باشد روحها یعنی نفس را از آنچه بدان عادت کرده است برگردانید، این کلمه از گفتار عرب گرفته شده است: روح ابله هر گاه شامگاهان شترش را از چرا به منزل برگرداند، و عمی رفتن بینایی از دو چشم با هم است و این کلمه از نوع ادب کردن اصلاحی است برای کسانی که به راه علم و عمل می روند و مقصود از آن کلمه این است که نیروهای بدنی ابزار نفس در رسیدن به مقصودهایی است که وابسته به بدن می باشد و بدون تردید آن نیروها تمام شدنی است پس بر کارهای نامتناهی توانایی ندارد و هر گاه نفس آن نیروها را بسیار متوجه به دست آوردن آن کارها کند در این صورت در آن نیروها ناتوانی و خستگی حاصل می شود که سبب باز ایستادن نفس از کار می شود چون ابزار نفس ناتوان و خسته شده است و بسا هست که در نفس میل و علاقه ای بماند اگر چه ابزارش ناتوان و نیروی فکریش خسته شده است جز این که در چنان حالتی شایسته است که نفس را در مواظبت کردن بر عین آن کار به کوشش وادار نکنی چون اگر چنان کنی نیروی فکریش که چشم نفس است و با آن مطالب مهم را می بیند ضعیف و ناتوان می گردد پس نورش بر طرف می شود و آن معنای نابینایی است و دیگر گشودن آن چشم و برگرداندن آن روشنی برای نفس ممکن نیست مگر با دشواری چون طبع انسان تنفر دارد که دوباره شیء آزار دهنده را تصور کند و در قوه واهمه بیاورد، و از این مطلب روشن شد که اطلاق کردن معنای

نابینایی بر آنچه ما آن را یاد کردیم به خاطر شباهت آشکاری که با بحث ما دارد استعاره ای نیکوست پس برای کسی که در به دست آوردن مطالب فکری می کوشد سزاوار است که نفس خویش را مغلوب نسازد و آن را مجبور نکند در کارهایی بکوشد که از به دست آوردن آن ناتوان است بلکه نفس را باز گرداند چنان که صاحب شتر شترش را بر می گرداند این بازگرداندن نفس به خاطر رعایت مصلحت او و نگهداریش از نابینایی به وسیلهٔ اکراه است چنان که خداوند شتر، شتر خود را که در بیابان می چرد مواظبت می کند و آن را از خسته شدن نگهداری می نماید چون پس از آن که او را برگرداند و دوباره به چرا ببرد نشاطش کاملتر و میلش به خاطر تجدید شدن قدرت و نشاط نیروها صادقتر می شود (اشتهای صادق به خوراک دارد نه کاذب). اگر کسی بگوید: که دو اشکال متوجه این تفسیر می شود:

۱- محققاً بازگرداندن دو طرف می خواهد باز گرداننده و باز گرداننده شده و نفس نمی شود که باز گردانندهٔ خود باشد و چون نفس باز گرداننده است لازم است که باز گرداننده شده غیر از خود نفس باشد؟! ۲- اکراه نیز و طرف می خواهد اکراه کننده و اکراه شده، و این تصوّر که نفس اکراه کنندهٔ خود باشد نادرست است؟! گوئیم که: پاسخ از اشکال اول این است که باز گردانندهٔ نفس خود نفس است از آن نظر که مصلحت آن را تعقل می کند و باز گرداننده شده نیز همان نفس است به این اعتبار که در حالت ناتوانی نفس، ابزار او ضعیف است و به آن مطلب در کتاب آسمانی اشاره شده است: ای مؤمنان خودتان و خاندانتان را از آتش دوزخ نگاه دارید، زیرا آن که به نفس نگهداری را می دهد خود نفس است از آن لحاظ که مصلحتش و آنچه را انجامش لازم است تعقل می کند، و آن که نگهداری را می گیرد نیز خود نفس است از آن جهت که نفس به آنچه مصلحتش در آن است تمکّن و قدرت دارد و آن منافات با اوّلی ندارد «یعنی دهنده و گیرنده اگر چه نفس است اما به دو اعتبار می باشد». و پاسخ اشکال دوم این است که اکراه کنندهٔ نفس، خود نفس می باشد از آن نظر که آنچه را شایستهٔ انجام دادن است تعقل می کند و اشتباه خود را ادراک می نماید پس اکراه شده نیز خود نفس است از آن جهت که قدرت بر تصرف دارد.

فایده- اگر قلوب را بر نیروهای فکر کننده به اعتباری و بر نیروی متخیله به اعتباری دیگر حمل کنیم و باز گرداننده آن نیروها را بر نفس ناطقه حمل نماییم و اکراه کننده را بر

نفس و اکراه شده را بر آن نیروها حمل کنیم و نابینایی را بر بهره نبردن نفس از نیروها و ندیدن نفس مطالب مهم را به خاطر خستگی و ملال آن حمل نماییم تا آن حمل شایستگی داشته باشد که مقصود امام علیه السلام یا نزدیک به مقصودش باشد، و خدا سر پرست توفیق است.

کلمه هفدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الادب صورة العقل

با ادب بودن صورت خرد است.

شارح گوید: معنای ادب و عقل روشن شد، و اما صورت گاهی اطلاق می شود و مقصود از آن در ظاهر چیزی است که در شکل و هیأت مشاهده می گردد و صورت شخصی نامیده می شود و در صورت در اصطلاح گروهی گفته می شود و مقصود از آن جوهری است که حلول می کند در محلی که نگاهدارنده چیزی است که در آن حلول می نماید و در مکان حاصل می شود در صورتی که مقرون به بمکان باشد و صورت طبیعی نامیده می شود و محل آن ماده نامیده می شود و آنچه از صورت طبیعی و محل آن ترکیب می گردد جسم طبیعی نامیده می شود، و گاهی مقصود از صورت چیزی است که به وسیله آن، انواع جسم مختلف می شود پس از آنی که در صورت جسمی همگانی مشترکند و آن صورت نوعی نامیده می شود، امام (علیه السلام) در این جا لفظ صورت را مجازا بر ادب اطلاق فرموده است، و مناسبتر آن است که آن مجاز از نوعی باشد که ما صورت شخصی نامیدیم و جهت مناسبت میان آن دو این است که صورت شخصی چون وسیله ای است که بدان هر شخص شخصی را می شناسد و بیننده آن بعضی اشخاص را از بعضی دیگر جدا می سازد و خیال او آن را ثبت می کند همچنین ادب سببی است که کار صاحبش را روشن می کند و به بودن ادب در او استدلال می شود بر این که آمادگی برای بخششهای الهی که عقل اوست در او موجود می باشد و به وسیله تفاوت ادب بر تفاوت خردها و مغایر بودن بعضی آنها با بعضی استدلال می شود چنان که به وسیله تفاوت داشتن صورتها در زیبایی و زشتیشان بر مختلف بودن اشخاص و مغایر بودن آنها استدلال می گردد.

و هر گاه مناسبت آن مجاز نیکو بر تو ظاهر شد و به معنای مجازی پسندیده نگرستی محققا از سر منشأ آن بر دریایی مشرف شده ای که قابل شنا کردن نیست و صورتی نهایی را درک کرده ای که از میان رفتنی نیست، در این کلمه هشدار است بر این که رعایت قانون

ادب ضروری است و از وجود عقل پرده بر می دارد و آن را به اثبات می رساند، و خدا هر که را خواهد به رحمت خویش مخصوص می گرداند (۱) و او توفیق دهنده است.

کلمه هجدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الیأس حرّ و الرّجاء عبد

نومیدی آزاد است و امید بنده است.

شارح گوید: رجاء انتظار به دست آمدن مقصود است، یأس-امید نداشتن به چیزی است که شایسته است بدان امیدوار بود پس می گوئیم (شارح): منظور این نیست که حقیقه برای خود نومیدی صفت آزادگی است و نه برای امید صفت بندگی است بلکه مقصود شخص امیدوار و مأیوس می باشد در این صورت به کار بردن این دو لفظ به معنای ناامیدی و امیدواری بر حسب مجاز است و از باب به کار بردن نام متعلق بر خود متعلق می باشد و منظور این است که توضیح دهد شخصی که به چیزی امید دارد یا امیدش به خدای متعال است یا به یکی از افراد بشر می باشد این شخص تا زمانی که نفسش انتظار چیزی را دارد که بدو امید بسته است پیوسته در برابر شخصی تا زمانی که نفسش انتظار چیزی را دارد که بدو امید بسته است پیوسته در برابر شخصی که بدو امیدوار است فروتنی و اظهار کوچکی می کند، از او دفاع می نماید و در کارهایی که به صلاح و خیر اوست می کوشد و در خشنود ساختن او به همه انواع خشنودی تلاش می کند و نسبت بدو اظهار فروتنی و دوستی می نماید و در آن تلاشها تحمل سختیها می کند آن سختیها عبارت است از نکوهش و غیر آن تا آن جا که در امیدواریش به عالم پنهانیها او را مردی می یابی که به درگاه خدا زاری و دعا می کند و بسیار به زیارت مسجدها و جاهایی می رود که انسان را به خدا نزدیک می کند و بر خود نذرهایی را واجب می گرداند که به آنچه امید می دارد برسد و بندگی کردن جز آن معنایی ندارد زیرا فروتنی و اظهار ذلت در این جا به کاملترین صورت ممکن وجود دارد، اما توضیح این که شخص نومید آزاد است، روشن است، چون کسی که امیدش از چیزی قطع شده است گردنش از ریسمان ذلت و فروتنی در مقابل کسی که بدو امیدوار است رها می باشد، اگر چه به کار بردن لفظ آزاد و بنده بر شخص امیدوار و نا امید نسبت به کسانی که این دو کلمه برای آنها وضع شده است مجاز می باشد.

در این جا نظر دیگری است: و آن این است که آزاد بر کسی گفته می شود که

ص: ۲۱۹

دارای فضیلت نفسانی باشد که با آن از راه خودش مال به دست می آورد، و آنچه لازم است در راه خودش می بخشد، و از به دست آوردن مال از غیر راه خود جلوگیری می کند، و در مقابل آن عبد و بنده به کسی گفته می شود که ضدّ این فضیلت را دارا باشد یعنی صاحب صفت پست باشد و روشن است که اوّل (حز) توانایی بر تصرف یاد شده دارد بر حسب این که نفس امّاره را مغلوب می کند و آن را فرمانبردار نفس مطمئنّه می کند، و دوم (عبد) محققاً بر آن توانایی ندارد چون نفس امّاره بر نفس مطمئنّه چیره شده و آن را به خواسته های پست و لذّتهای جسمانی کشانیده است، پس هر گاه چنان باشد بر تو ظاهر می شود که چون شخصی که به شیء از میان رفتنی امید می بندد نیروی شهوانی اش عقلش را به طمع بستن در چیزی که شایسته طمع بستن نیست می کشاند و نیز به انتظار داشتن چیزی که شایسته انتظار نیست و روا نمی باشد که بدان سرگرم شود رهبری می کند ناگزیر بنده می باشد چون معنای بندگی در او به ثبوت رسیده است و آن صفت پستی است که از پیروی شهوت صادر شده است، و محققاً شخص نومید چون امیدش قطع شده و طمعش از این اشیا بر طرف شده است دلیل بر آن است که نیروی عقلانیش مغلوب هوایش شده و هر زمان که چنان شود نفس او آن فضیلتی را که نامش آزادی است به دست آورده است پس ناگزیر آزاد می باشد، و اعتبار نخست آشکارتر و مشهود است، و دومی به نظر دقیقتر می آید، و خدا سرپرست توفیق است.

کلمه نوزدهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): من لانت اسافله صلبت اعاليه.

هر که زیر دستانش نرم باشند زبر دستانش سخت باشند.

شارح گوید: مقصود از اسافل مخرج غایط و دو طرف آن می باشد که انتهای رانهاست و در گوسفند به آن دنبه گفته می شود، و منظور از لین خنثی بودن است که همان نرمی و شکستگی است امّا نه به صورت کلی چون مطلق نرمی که یاد کردیم لازمه اش سختی زبر دستان نمی باشد بلکه به صورتی مخصوص است و آن این است که آن حالت در مباشرت مردان باشد و به خاطر شهوتی که بر او عارض شده به آن جا بیاید و شهوت او را به آمدن آن جا فرا بخواند و صاحب این کار خنثی نامیده می شود چون سستی از لوازم آن کار است زیرا صاحب این شهوت بیشتر به طبیعت زنان تمایل دارد بویژه در سرزمینهای گرمسیر مرطوب پس اطلاق کردن خنثی بر این شهوت از باب اطلاق اسم لازم بر ملزومش می باشد امّا

اعالی صورت و زبان و چشم است، و مقصود از سختی آنها نپذیرفتن اشاره نیست چون اشاره پذیری آنها آشکار است بلکه مقصود خشکی و درشتی معمول است که از نبودن آزر و شرم صادر می شود چنان که در کلمه بعد از این کلمه خواهی شناخت اما سبب در تحریک این شهوت نیروی خیال کردن لذت در این کار است که موجب تحریک شهوت با قدرت می شود، و بسیاری اسباب مادی برای شهوت و قوی بودن آن در بعضی مزاجها است.

پس گاهی آمادگی برای این تأثیر پذیری و خیال از اصل و ریشه اش ملازم با وجود شخص است در نتیجه او را از دوران کودکی و پیش از کامل شدن شهوت می بینی که در سخن گفتن حالت خنثی دارد و مانند زنان نرم سخن می گوید و بیشتر برای مثل این شخص امید رستگاری می رود، و گاهی آن آمادگی عارضی است که یا از عادت کردن به آن کار است که اول آن از روی جبر یا اختیار پدید آمده است پس حرکت از آن آمادگی به طرف آن کار و انجام دادن آن سریع می باشد اما توضیح این که تالی این قضیه لازم مقدم می باشد این است که چون آن کار در عرف مردم و در میان اهل عالم زشت ترین کاری است که آدمی انجام می دهد و تظاهر کردن به آن عمل مستلزم خاموش شدن نور ملکه شرم از صورت انجام دهنده آن است که نتیجه اش درشتی صورت و خشکی حدقه چشم (رفتن حیا) است ناگزیر سختی اعضای زبرین لازم و همراه نرمی اعضای زیرین است چنان که بزودی در کلمه ای که بعد از این کلمه می آید توضیح و شرح بیشتری خواهیم داد و شناختی که این کلمه هشدار می دهد همراه دارد بر این که انجام این کار زشت است به این سبب که صفات پستی که به همراه این کار است زشت می باشد و واجب است از آن صفات رذیله دوری کنیم و نفس را از آنها پاک سازیم، و خدا باطنهای ما را از صفات بد پاک کند که او سرپرست هر نعمتی است، و توفیق و نگهداری از اوست.

کلمه بیستم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): من طعن فی عجانہ قلّ حیاؤه و بازا لسانه.

هر که در عجان (انتهای قضیب) زده شود شرمش اندک و زبانش پلید باشد.

شارح گوید: مقصود از این کلمه نزدیک به کلمه پیش از آن می باشد پس امام (علیه السلام) از طعن که در اصل زدن با نیزه و هر جسم تیز و راست که در حکم نیزه است از روی مجاز به زدن قضیب تعبیر فرموده است.

و مناسبت تشبیه آشکار است و در این مورد یکی از هتاگان می گوید:

ای مردم هر که برایش اسبی است باید بر آن سوار شود در حالی که مردم در خوابند و زینی را که تنگ ندارد محکم کند و باید با نیزه ای بزند که سرش نرم است (۱) عجان، نامی برای انتهای قضیب می باشد در پشت دبر و حضرت (علیه السلام) مجازاً دبر را بر آن اطلاق کرده است این مجاز از باب اطلاق کردن نام مجاور شیء بر آن شیء می باشد بداء سخن زشت است، و دلیل این که عجان را اختصاصاً ذکر کرده است و اطراف دبر را یاد نکرده این است که در این لطیفه و نکته باریکی است و آن این که علت لذت بردن مفعول از آن کار فقط اصطکاک قضیب فاعل لواط با انتهای قضیب مفعول است و همان عجان مفعول است (وسط آلت و دبر) که لازمه اش جنبش شهوت و سبب انزال می شود و بقیه اطراف قضیب این طور نیست به همان لحاظ امام (علیه السلام) آن را مخصوص به ذکر قرار داده و غیر آن را یاد نکرده است، اما توضیح ملازمه میان دو جزء این قضیه شرطیه آن است که چون دبر پست ترین و زشت ترین جای آدمی است و سرشت انسان بر پوشاندن آن است زیرا بشر ذاتاً هر چیزی را که آشکار شدنش زشت و در میان مردم پستی و نقص شمرده می شود می پوشاند، و نیز آشکار ساختن شیء زیبا و شتاب در کامل کردن هر چیزی که کمال و فضیلت شمرده می شود ذاتی اوست، پس هر گاه انسانی را فرض کنی که به این کار متصف شود به سبب این که اسباب آن پدید آمده است، (اقدام به لواط دادن کند) چون نیروی شهوانیش برای انجام آن بجنبد عقلش مغلوب شهوتش می شود و در فرمانبری از شهوت آن را به پذیرش کاری سوق می دهد که در میان مردم به زشتی مشهور است و به آنچه بر اساس فطرتش از آن تنفر دارد که عبارت است از ننگ و زشتی و دشنام واقعی و نکوهش زشت در میان مردم و به آن خو می گیرد و آن را انکار نمی کند و از آن تنفر ندارد بلکه بسا می شود که به هیأت زنانی در می آید که بر اساس اصل طبیعت مورد وطی واقع می شوند، و آن را نیکو می شمارد و بدان خو می گیرد و هر گاه چنان شود نفس خویش را به خاطر ترس از نکوهش و پرهیز از انجام دادن زشت ترین کار بد و مشهور شدنش به آن کار از روی خشنودی و محبت، محدود نمی سازد، در این صورت بی شرمی در صورت و چشم و زبان برایش حاصل می شود چون در

ص: ۲۲۲

روبرو شدن با کار زشت روح نفسانی کشش پیدا می کند و پیوسته بر حسب عادت و طولانی شدن مواجهه آن کشش زیاد می شود تا آن جا که برایش شعور ترس از نکوهش نمی ماند، و از روبرو شدن با دشنام متأثر و شرمسار نمی گردد، پس بر تو آشکار شد که از دادن مخصوص از محلّ یاد شده (لواط دادن) کمی حیا لازم می آید، اما بذات نتیجه کمی حیاست، و چون این صفات پست و تاریکیها که از نبودن این فضیلتها پدید می آید طبعاً انسان از آن گریزان است و آن کار (لواط) سبب همراهی آن رذایل است این کلمه امام (علیه السلام) هشدار بر پرهیز از نزدیک شدن و دوری از آن را تا آن جا که ممکن است در بر دارد، و خداست که از او کمک در خواست می شود.

کلمه بیست و یکم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): السَّعِيدُ مَنْ وَعَظَ بغيره

خوشبخت کسی است که از دیگری پند گیرد.

شارح گوید: سعادت در لغت میمنت و فرخندگی است و مقصود از آن در این جا دست یافتن آدمی است بر کمال ذاتی که برایش متصوّر است، اتعّایظ منزجر شدن از چیزی است که انسان را از پیشگاه خداوند دور می سازد و با کمال مطلوب ناسازگاری دارد، باید بدانی که این قضیه یک شرطیه متصل می باشد.

بدین بیان: هر که به غیر خود پند داده شود محققاً نیکبخت است، و توضیح ملازمه این است که ما بیان کردیم که در علتهای عالیّه که خیرات را افاضه می کنند کاستی وجود ندارد و به آنها کوتاهی و محرومیت نسبت داده نمی شود بلکه ریشه به دست نیامدن کمال و تأخیر آن کاستی ذاتی است که در شخص مستعد می باشد یا آماده نبودن او برای دریافت خواسته هایش است تا آن جا که نفس هر گاه آمادگی کامل برای کاری پیدا کند موجب می شود که از علّت تأمه اش به او برسد و هر گاه چنان باشد پس باید بدانی که اتعّایظ منزجر شدن نفس از پیروی کردن نیروهای بدنیش می باشد که شیطانهای بدن هستند تا به موارد نابودی وارد نشود و به صفات پست آلوده نگردد و قانون عدالت را که حدّ میانی دو طرف افراط و تفریط است در آنچه آن نیروها او را بدان می کشاند و آرزوهای بیهوده ای که دارد رعایت کنند پس هر گاه فرض کردیم که نفس با نگرش به دیده بصیرت به مال بی ارزش این دنیا چنان انزجاری بیابد بی تردید آمادگی به دست آورده است که لازمه آن رسیدن به

نیکبختی همیشگی است، و لباس امنی که او را از زهر کزدمهای لذات فانی دنیا حفظ کند در زیر لباس زبرین خود پوشیده است، اما این که آن پندگیری از دیگری است برای این است که هر موجود ممکن (ممکن الوجودی) دلیل روشنی بر حکمت ذات حق است و برهانی و شاهدی بر نهایت توجه پروردگار می باشد پس در هر چیزی برای وجود حق نشانه ای است و آن نشانه دلیل وحدانیت اوست (۱) و هر گاه نفس بر نشانه رحمت یا خشم خدا آگاه شود برایش آشکار می گردد که خواسته او چیزهایی که نیروهای بدنیش به آنها مایل است نمی باشد و آنچه بدان روی می آورد هدف نیست در این صورت از فرمانبرداری آن نیروها روی می گرداند و از پیروی آنها که به قانون عدالت زیان می رساند منجر می شود و بی تردید ملازمت آن قانون آدمی را برای پذیرش خوشبختیهای همیشگی آماده می سازد این کلمه به روایت و صورت دیگری وارد شده است و آن صورت دیگر این است: السعید من اعتبر بغیره.

بنا بر این روایت تقدیر سخن چنین است: من اعتبر بغیره، پس اگر اعتبار را به پندگیری تفسیر کنیم میان دو روایت تفاوتی جز در لفظ وجود ندارد، و اگر اعتبار را به تجاوز و تعدی تفسیر نمایم چنان که پیش از این گفتیم در توضیح لازم برای ملزوم که ثابت شدن خوشبختی برای شخص پند گیرنده است نیاز به حدّ وسطی که پندگیری است خواهیم داشت، امّا مقدمه نخست، این است که شخص پند گیرنده هر گاه بر طبق فرمان الهی بنگرد:

بگو ای پیامبر به آنچه در آسمانها و زمین است بنگرید (۲) پس پند گیرید ای صاحبان دیده (۳) و بطور کامل شرایط نگرش را رعایت کند آن نگرش مستلزم تجاوز و رسیدن به مقصود است چون کل در بر دارنده جزء می باشد و هر گاه مقصود به صورت خود حاصل شود سبب می شود که نیروی عقلانی کامل گردد و با آن می تواند نیروهای بدنی را مغلوب سازد و آن را به مسالمت و کمک بر به دست آوردن خواسته های حقیقی بکشانند.

اما کبرا (مقدمه دوم) توضیحش در روایت نخست گذشت و بر فرض درستی این روایت این کلمه شایستگی دارد که در همان قسم اول داخل شود و در آن هشدار است بر وجوب پند پذیری چون خوشبختی ذاتا مطلوب آدمی است و پندگیری که وسیله آن است

ص: ۲۲۴

۱- (۲۵) ففی کلّ شیء له آیه تدل علی انه واحد.

۲- (۲۶) یونس (۱۰) اول آیه ۱۰۱.

۳- (۲۷) حشر (۵۹) آخر آیه ۲.

ناگزیر واجب می باشد، و خدا سرپرست توفیق است.

کلمه بیست و دوم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): ربّ امل خائب.

بسا امید دارنده ای که نا امید شونده باشد.

شارح گوید: امل امیدواری است، و خبیه به دست نیامدن خواسته پس از کوشیدن در تحصیل آن است و منظور از این کلمه هشدار بر این است که آرزوها را در جای خود باید نهاد چنان که شایسته است و به گونه ای که سزاوار می باشد زیرا در آن آرزوها چیزهایی است که به آنها دست نمی یابد اگر چه آرزومند با آن روبرو شود و نفس خود را در آن خوار گرداند و براستی دانستی که بزرگترین تلاش از نظر ناامیدی تلاش و امیدی است که مربوط به کارهای فنا پذیر باشد که لذت از میان می رود و افسوسش باقی می ماند پس ای برادر شهوت را به یک طرف افکن و با چشم بصیرت بنگر که آرزویت را در کجا می نهی زیرا بزودی با خواست خدا آن را خواهی دید.

اما این که امام (علیه السلام) ربّ را که اقتضای کمی دارد در آغاز کلمه قرار داده برای این است که شخص آرزو دارنده بیشتر آرزوها را متوجه اموری می کند که در باره او ممکن است و شایستگی آن را دارد چون آنچه امکان و شایستگی در باره او تصوّر نمی شود آن را آرزو نمی کند و هر گاه بیشتر اوقات آماده باشد برای آنچه آرزو می کند بر حسب شایستگی که برای آن آرزو دارد بدان دست پیدا می کند چه آن آرزو نسبت به خدای متعال یا به یکی از انسانها باشد، اما نسبت به خدای تعالی پس لازم است که وقتی آرزومند شایسته خواسته اش باشد به آن نایل آید و خدا بر او ببخشد چون در بخشنده مطلق (خدا) توفیقی در بخشش نیست اگر دریافت کننده جود، در پذیرشش کامل باشد، و اما نسبت به افراد بشر اگر چه عوامل ناامیدی از طرف پذیرنده و آن که از او پذیرفته شده بسیار است لکن بیشتر اوقات با کوشش شخص آرزومند و شایسته قرار دادن خود برای مورد آرزو آنچه بدان امید بسته به وقوع می رسد و بدان سبب گفته شده: هر که تلاش کند و بکوشد می یابد، و رسیدن به اموری که ممکن است بیشتر اوقات ممکن می شود اگر چه با دشواری باشد، و به دست آمدن آن اگر چه دور به نظر آید روا می باشد، و هر گاه چنان باشد ناامیدی آرزومندان نسبت به رسیدن به آرزوهایش کمتر می باشد، اما عوامل آن ناامیدی اموری جزئی و عواملی اتّفاقی است که نیروهای بشری نمی توانند آن را حفظ کنند اگر چه آرزومند در نظر آنها مستحق و شایسته و

آن که بدو امید می رود بر حسب عرف و عادت بخشنده است به همان سبب امام (علیه السلام) قضیه را با ربّ آغاز فرموده است که خبر می دهد افراد نا امید نسبت به آرزوهایشان کم هستند، پروردگارا ما را با نرسیدن به آرزوهایمان مأیوس مفرما و با کارهای بدمان رسوا مگردان، و نسیم رحمت را بر ما افاضه فرما، و مزه عفت و شیرینی مناجات را به ما بچشان که تو بسیار بخشنده ای.

کلمه بیست و سوم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): ربّ طمع کاذب

بسا طمعی که دروغ باشد.

شارح گوید: ماهیت طمع را شناختی، اما دروغ گاهی بر خبرهای گوینده که با اعتقادش مطابقت ندارد گفته می شود و بر آنچه از اعتقادات که با اعتقاد وی مطابق نیست اطلاق می گردد پس گفته می شود: گمان دروغ و خیال دروغ، و چون طمع در بعضی از صورتها مستلزم به دست آمدن چیزی است که در آن طمع شده امام (علیه السلام) بر آن دروغ اطلاق فرموده و این از باب اطلاق کردن اسم لازم بر ملزومش است و در این جا مقصود توضیح آن است که طمع دروغ بر حسب دلالت مطابقی اندک است و بر حسب دلالت التزام و داشتن بر آن است که طمعها را در جای خود باید نهاد و هدف اصلی هم همان است.

توضیح اول: آن است که غالبا طمع متوجه امری می شود که ممکن می باشد از هر که خود را شایسته رسیدن به آن گرداند و اعتقاد به حاصل شدن آن یک بار علمی و یک بار گمانی و بار دیگر خیالی می باشد، در اعتقاد بر خاستن از علم دروغ نیست و بیشتر اوقات در اعتقاد ظنی نیز دروغی وجود ندارد و اعتقاد خیالی نیز گاهی مطابق با واقع می باشد ناگزیر مطابق نبودن طمعی که از آن اعتقادات سر چشمه می گیرد و دروغ بودنش کمتر است به همان سبب امام (علیه السلام) قضیه را با ربّ آغاز فرموده است.

توضیح دوم: این است که کلمه مستلزم هشدار بر زشتی طمع داشتن به امور فانی شدنی است چون خواستن آن امور با منتهی شدن به رستاخیز مشتمل بر دروغ بودن اعتقاد حصول آن می باشد بطوری که کوشش در آنچه مورد طمع است بیهوده می باشد و بازگشت آن به زیان است پس شایسته است که شخص طمع کننده در به دست آوردن مکانهای طمعش که برایش بهره دارد ثابت باشد، و خدا توفیق دهنده است.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): رَبِّ رَجَاءُ يُوَدِي إِلَى الْحَرَمَانِ

بسا امیدی که به محرومیت کشانده می شود.

شارح گوید: حرمان مصدر است از گفتار تو، محروم کردم فلانی را از بخشش هر گاه به کلی او را از عطا و بخشش منع کنی، مقصود در این جا شرح این مطلب است که امیدواری که بر حسب عادت سبب حاصل شدن خواسته است گاهی اتفاقاً موجب محرومیت امیدوار می شود و توضیح آن این است که امید یا به خدای تعالی است یا یکی از افراد انسان و در هر دو صورت گاهی سبب محرومیت می شود امّا از طرف خداوند پس صورت آن امیدواری است که برایش حاصل شده برای شکوهمند شدن یا مال و ثروت ثابت، پس حرص و آز بر او چیره می شود و آرزوی زیاد شدن ثروت او را به سفر کردن در دریاها و بیابانهای بی آب و علف می کشاند و در قضای الهی نابودی او معین شده و موجب می شود که بکلی صاحب آن آرزو محروم شود اگر چه تلف شدن او ذاتاً خواسته و مقصود ذات پروردگار نمی باشد، امّا محرومیت از طرف افراد بشر صورتش آن است که امیدوار، آهنگ یکی از نیکوکاران کند به این امید که بدو چیزی ببخشد پس حرص و طمع در جستجوی چیز ناممکن یا تقاضای چیزی که طبیعت از تقاضای آن تنفر دارد غالب می شود پس این کار نیروی خشم را بر می انگیزاند و بکلی موجب منع آن خواسته می شود بطوری که اگر به کمتر از آن اکتفا می کرد و آسانتر از آن را می خواست به او داده می شد و از آن ممنوع نمی گردید و چون این حالات نسبت به امیدی که به حاصل شدن خواسته کشانده شود و رسیدن به چیزهایی مورد امید، کمتر وجود پیدا می کند ناگزیر امام (علیه السلام) قضیه را با ربّ آغاز فرمود.

و در این کلمه نیز هشدار بر این است که باید امید را در جای خود چنان که سزاوار است و به گونه ای که شایسته است گذاشت تا از آن، ملکه آزادی حاصل شود، و نیز امیدی که از مجرای طبیعی خودش خارج شود مستلزم محرومیت است که طبیعت از آن نفرت دارد، و خدا سر پرست توفیق است.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): رَبِّ ارباح تَوَدَّى الى الخسران

(۱)

بسا سودهایی که به زیان کشانده می شود.

شارح گوید: رنج زیادتی است که از تصرف کردن در مقداری از مال که به قصد تجارت بیرون شده و سرمایه نامیده می شود حاصل می گردد و ضد آن خسران است که همان کاستی است که به سبب تجارت کردن در آن مقدار مال بیرون شده (سرمایه) حاصل می شود و مقصود این است که بعضی از سودها سبب زیان می شود و این مقصود و تصور آن را ثابت می کند. و باید بدانی که لفظ ربح اگر چه در معنایی که یاد کردیم حقیقت است اما گاهی مجازا بر به دست آوردن شناختها و دانشهای واقعی و کمالات نفسانی اطلاق می شود و سرمایه این تجارت معقولات اولی و ثانوی است بر اساسی که تاجر تصرف نماید و آن عقلی است که در او وجود دارد و بیرون آوردن سودها که همان نتایج است از مقدمات و استدلالها و حقایقی که از حدود و رسوم گرفته می شود، به دست می آید، مناسبت تشبیه میان آن دو این است که در هر یک از آن دو سرمایه مادی و معنوی با تصرف کردن در اصل مال فزونی حاصل می شود، و لفظ خسران نیز چنین است یعنی همان طور که خسران در نقصانی که در سرمایه حاصل می شود حقیقت است مجازا بر خللی که در ترتیب دادن حدود و براهینی که سرمایه مجازی است حاصل می شود نیز اطلاق می گردد و هر گاه آن مطلب را دانستی می گوئیم: گاهی سود خیالی که متعلق به مال می باشد سبب زیان به معنای مجازی نیز می شود و مقصودم از سبب در این جا علت نیست زیرا یکی از دو امر متقابل علت دیگری نمی شود، چون یکی از آن دو با دیگری جمع نمی گردد در حالی که علت و معلول با هم جمع می شوند (بلکه انفکاک معلول از علت تامه محال است) بلکه مقصود آن است که سود

ص: ۲۲۸

۱- ۲۸) این کلمه (ارباح) در تمام نسخه هایی که در نزد من موجود است به صیغه جمع می باشد چنان که در متن ملاحظه می شود و آنچه شارح در شرح آن فرموده نیز تایید می کند که این کلمه جمع است جز این که کلمه (ارباح) در کتاب «مطلوب کلّ طالب فی شرح کلمات علی بن ابی طالب (علیه السلام)» به لفظ مفرد بر وزن صباح نقل شده است و در مقابل کلمه پیش از آن (کلمه ۲۴) تایید می کند که کلمه مفرد باشد و همچنین به رب مجرور، طریحی در مجمع البحرین گفته است: و ربح به تحریک اسم است از آنچه انسان سود می برد و همینطور است رباح به فتح و باقی علمای لغت به مانند سخن طریحی تصریح کرده اند. پس سزاوارتر آن است که کلمه رباح به صورت مفرد باشد.

خیالی سبب عرضی است و آماده کننده و علت زیان چیز دیگری می باشد.

مثال برای سبب بودن بهره ظاهری برای زیان ظاهری آن است که به وسیله حس مشاهده شده که مردی با هفده دینار به هندوستان سفر کرده و پیوسته آمد و رفت می کند و در مدت کمی آن بهره ها به هفده هزار دینار می رسد آن گاه تصمیم به ماندن در وطن می گیرد و نفس اماره اش که او را به بدی بسیار امر می کند با او به نزاع می پردازد که بیرون رود و حرص هم در فزون خواهی بر او چیره می شود پس بیرون می شود و دیری نمی گذرد که دریا بر کشتی به هیجان و تلاطم می آید و غرق می شود و برهنه از آب بیرون می آید و دسترسی بر آنچه به دست آورده ندارد پس آن بهره ها حرص او را بر خواستن و کوشیدن و زیاد کردن مال به هیجان آورده و سبب معدّ برای حاصل شدن حرکاتی می شود که با آنها این زیان روی می دهد، و ماندهای آن بسیار است. مثال سبب شدن سود ظاهری برای زیان اخروی این است که هر که سرگرم به دست آوردن سود تجارتهای مالی باشد و بدن خود را لاغر و عمر خودش را در سفرها و معامله ها فانی کند و نفسش مشتاق شود و در رشته خواهشها وارد گردد و صفحه سینه اش را با ملکه های پست چرکین و آلوده سازد پس به ضد بهره مجازی که با آن بهره حقیقی جمع نمی شود دست پیدا کند پس آن بهره های خیالی برای نفس صاحب این تجارت علت های معدّه می شوند تا به اضرار بهره مجازی متصفّ شود و عواملی گردد که به زیان کشانده شود.

و چون کشاندن آن علل معدّه به زیان در برابر کشاندنش به بهره های خیالی و حقیقی کمتر است یا به سلامت ماندن از زیان کلی که انسان را در پست ترین جاهای دوزخ می افکند وجود کمتری دارد ناگزیر امام (علیه السلام) این کلمه را نیز با ربّ آغاز فرموده است.

پس بر خردمند لازم است که سودهایی را که به زیان می کشاند از غیر آن بشناسد تا با دوری کردن از آن از افتادن در درّه های خواری و وارد شدن در جهنم سالم بماند سلامتی که بهره فراوان در پی و شادمانی همیشگی را به همراه دارد، چون آن بهره وجود دارد اگر چه اندک است، و بر خداست که به راه راست و به سودمندترین و پاک ترین و پر برکت ترین تجارتها هدایت فرماید، و او ما را بس است و نیکو و کیلی است.

کلمه بیست و ششم گفتار آن حضرت (علیه السلام): فی کلّ اکل غصه، و مع کلّ جرعه شره.

در هر خوردنی یک بار گلو گرفتنی است و با هر آب نوشیدنی یک بار آب به گلو ماندنی است.

شارح گوید: اكله يك بار خوردن است، و غصّه به فتح غين يك مرتبه از گفته تو «غصّ فلان بالماء»- پر شد گلويش از آب و از آن نگذشت (فرو نرفت) «می باشد و اما غصّه با ضمّ غين استخوان است جرعه آب و از هر مایعی نوشیدن مقداری است که نیروی جاذبه آن را دفعه دفعه جذب می کند، و شرق دردی است که در موقع آب خوردن از نفوذ کردن آب در غیر مجرای طبیعی گلو یعنی در مجرای تنفس «نای» عارض می شود.

مقصود از این کلمه توضیح آن است که لذّتهای دنیوی از آلودگی به دردها خالص نمی باشد، و از کدورت بدیها صافی نه، و محققا آنچه در دنیا خیر و لذّت شمرده می شود با دقت نظر رهایی از درد و آسودگی از رنج می باشد، این خلاصی و آسودگی دائمی و مداوم نیست بلکه درد و رنج در پی دارد و بیماری به همراه، پس امام (علیه السلام) اكله و جرعه را کنایه از لذّتهای دنیوی آورده است چون مستلزم لذّت است و غصه و شرقه را کنایه از درد آورده است چون آن دو مستلزم درد می باشند این اطلاق از باب اطلاق اسم ملزوم بر لازمش در دو موضع می باشد و آن نیکو مجازی است و دلیل این که امام (علیه السلام) این دو نوع را به خصوص از میان دیگر انواعی که لذّت و درد به همراه دارند یاد کرده است این است که خوردن و آشامیدن بیشتر از دیگر انواع لذّت وجود دارد، و در این کلمه هشدار است بر تو ای برادر به حال این لذّتهای حاضر چون آن لذّتها مخلوط به دردها و آلوده به گناهان است پس خدای تو را توفیق دهد با چشم بصیرت به شباهت و مناسبت میان لذّات دنیوی و لذّتهای بی عیب ماندنی بنگر اگر چه بر آنها تا زمانی که در این عالم دنیایی مطلع نمی شوی مگر به اندازه ای که پوشیده شده به پوست و پرده خیال و به لذّتهای حاضر در امثال، زیرا تو میان آن دو تفاوت بسیار و فاصله زیادی می بینی، و اگر عقلت را برهنه از خیالت کنی و برایت امکان آن کار باشد میان آن دو مقایسه ای نمی یابی و مناسبت میان آن دو وجود ندارد، و خدای متعال حکم به خوشبختی می کند و کسی است که پیشگاهش بهترین جای ورود است.

کلمه بیست و هفتم و بیست و هشتم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): إذا حلت المقادیر ضلّت التدابیر

هر گاه قضا‌های الهی فرود آید تدبیرهای آدمیان گم شود و چون قضای الهی نازل شود ترسیدن و پرهیز کردن بیهوده گردد.

شارح گوید: مقادیر جمع مقدور است و آن امری است که از سوی خدا مقدر و تعیین شده است، و ضلال ضایع و نابود شدن است، و تدابیر جمع تدبیر است و آن چرخاندن اندیشه است در انجام کارها به صورتهایی که بهره اش بیشتر و به حال آدمی سازگارتر باشد.

در این جا نیاز به تفسیر کردن قدر داریم و چون تفسیر آن وابسته به تفسیر قضا می باشد نیازمندیم هر دو را با هم تفسیر کنیم.

پس می گوئیم: حکیمان گفته اند: چون همه صورتهای موجودات چه کلی و چه جزئی آنها که بی نهایت است تحصیل دارد از آن جهت که خدای متعال آنها را ابداع فرموده و در عالم عقلانی نقش بسته است، و چون ماده، آمادگی پذیرش دو صورت مادی را ندارد ابداع آنها به صورت مادی محال است، چه رسد به ابداع صورتهای نامتناهی در آنها و عنایت الهی ایجاب کرده است تا ماده را به ابداع آن صورتهای در آن، و بیرون آوردن آنچه در ماده است از پذیرش صورت کامل نماید و از قوه به فعلیت در آورد به حکمت ظریف خویش زمانی نامتناهی از دو طرف مقدر فرموده که در آن زمان آن امور یکی پس از دیگری از قوه به فعلیت در آید پس آن صورتهای در تمام آن زمان در مواد خود موجود و ماده بدان صورتهای کامل می شود، و هر گاه آن مطلب را دانستی باید بدانی که قضا اسم است برای موجود شدن همه موجودات در عالم عقلانی و بطور اجمال به روش ابداع هستند.

قدر عبارت از وجود صورتهای در مواد خارجی آن به صورت تفصیلی یکی پس از دیگری می باشد و به آن دو (قضا و قدر) در قرآن کریم اشاره رفته است: و هیچ چیز نیست جز آن که گنجهایش در نزد ماست و جز به اندازه معین آن را فرو نفرستیم (۱) و هر گاه چنان باشد، پس می گوئیم: منظور از این کلمه آن است که مقدارها که همان وجود موجودهای مادی است هر گاه پدید آید و قائم به ماده شود و فعلیت یابد و اموری ناخوش آیند به طبیعت آدمی باشد مانند اموری که ماده آنها ضد زندگی است یا اموری دیگر که بدانها زیان بیند و از واقع شدن آنها آزاد شود زیرا اندازه گیریهای او و جولان دادن اندیشه اش به وسیله نیروی عملیش در چگونه نگهداری و سلامت ماندن از آن آزار بر حسب توهمش که خیال می کند

ص: ۲۳۱

بر کارهایش تسلط دارد و می تواند حالات خود را از آفتها سالم نگه دارد و به وسیله پرهیز کردن قدرت دارد خود را از آفات نگه دارد، با آن که چاره اندیشیها در این صورت بیهوده و باطل می باشد و از آنها بهره ای برده نمی شود چون حکمی که داده به این که توان نگهداری دارد حکمی خیالی بوده است تا آن جا که اگر به عقلش رجوع کند خواهد دانست که مقدارها اموری نهانی اند و آنها را حالاتی غیر از عقول است که از آن حالات هیچ تدبیری حفاظت نمی کند و به راه نجات از آنها مطلع نمی شود اگر چه بر مثل آنچه دفع کردن آن مکروه در زمانهای گذشته ممکن بوده مطلع باشد چون نیروی آدمی از درک تفصیلی عوامل روی دادن کارهای ناخوش آیند عاجز است و از آن مطلب دانستی که در هنگام روی دادن امر مکروه پرهیز بیهوده است زیرا پرهیز که همان نگهداری و حراست از واقع شدن کارهای ناخوش آیند است بر حسب جولان دادن اندیشه عملی نیز در چاره کردن و رهایی از واقع شدن نسبت به آدمی است و دانستی که آن کار در موقع وارد شدن تقدیر الهی سودمند نمی باشد پس جولان اندیشه عملی بیهوده است.

تنبيه: این بحث تو را به فرو رفتن در گناهان و بسیار خواهی در کارهای هلاک کننده وادار نکنند، پس هر گاه بر آن ایراد شود آن را به قضا و قدر حواله کنی و بپنداری که به وسیله آن حواله دادن از کیفر رها می شوی زیرا تو در این صورت از اشتباه کنندگان که به سبب آن خطاها جزو نابود شونده گانی بلکه سزاوار است که کلا فرمانها و منعهای شرعی را بپذیری و به مقتضای آنها عمل کنی و بدانی که ایجاد کننده ات (خدا) به تو نیرو و خردی داده و تو را به کاری که ذاتا و نسبت به ذهنت ممکن می باشد فرمان داده است پس بر حسب آن امکان تکلیف بر تو وارد است نه بر حسب آنچه در علم اوست و محققا کیفر آدمی مترتب بر خطایش می باشد آن خطا، حرکاتی است که به ظاهر بدو منسوب است و شایسته نمی باشد و به اعتقاد قطعی خودش بر آنچه در جوهر نفسش ممکن شمرده می شود قدرت دارد چون جایگزین شدن صفات پست و رسوخ کردن آنها در او امری است که ملازم جوهر آن ملکات می باشد و آن، آتش افروخته خداست که بر دلها چیره شود (۱)، و همچنین است آنچه در پی آن ملکات از عذاب شدن همیشگی به سبب آنها وجود دارد و تو با نظر کردن در نفس خویش عقیده قطعی داری که می توانی برای رهایی از آن صورتهای پست

ص: ۲۳۲

چاره اندیشی کنی بدین گونه که در به دست آوردن ضد آنها بکوشی، و این که بکلی آن صفات پست بر تو عارض نشود. اما این که تو آن را به تقدیر نسبت دهی تکلیف تو نیست علاوه بر این که بدیهایی که برای تو روی داده است مقصود ذاتی از آن بدیها فضایل نمی باشد از آن جهت که سلب کردن خیری که از فضایل در تو موجود است امکان ندارد و گرنه تو نمی باشی. پس اگر به قلبت خطور کند آنچه گفته می شود که: کیفر بر اموری که واجب و ضروری است ستم است و زشت می باشد و واجب است خدای تعالی را از آن منزّه بدانی پس بدان که سخن ظلم و زشتی آن و دادگری و نیکویی آن عقایدی پسندیده است و سبب مشهور شدن و پدید آمدنش در میان همه مردم به این دلیل است که مصالح آنها و منظم شدن امورشان را در بر دارد نه این که بدیهی باشد در این صورت بنای احکام خدای متعال بر آن لازم و استوار نیست.

کلمه بیست و نهم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): ليس العجب ممن هلك كيف هلك انما العجب ممن

نجا كيف نجا.

شگفت نیست از آن که هلاک شده که چگونه هلاک شده است شگفت از کسی است که نجات یافته، چگونه رهایی یافته است (۱).

ص: ۲۳۳

۱- ۳۱) این سخن از غیر امام علی (علیه السلام) نیز نقل شده است لکن با کمی اختلاف در لفظ، از آن جمله موردی است که محدث کاشانی مولا محسن فیض (ره) در آخر رساله صغیره اش که نامش «ضیاء القلب» می باشد نقل کرده و در ضمن رساله های ششگانه اش چاپ شده است. و صریح آن در صفحه ۱۸۵ چنین است «از حسن بصری روایت شده است که گفت: شگفت نیست از آن که نجات یافته که چگونه نجات یافته است، شگفت از کسی است که هلاک شده چگونه هلاک شده است، با زیاد بودن وسایل راهنمایی و فراوان بودن دللهای روشن، و در امالی شیخ صدوق (ره) به سندهای خود گفته است: امام صادق (علیه السلام) بیشتر اوقات می فرمود دانش راه برای مریدش روشن است و دلها را از راه در نابینایی می بینم، برآستی از هلاک شونده ای که وسیله رهائیش موجود بوده به شگفت آمدم و از آن که نجات یافت تعجب کردم و مرحوم مجلسی (ره) پس از نقل دو بیت از امالی صدوق به صورت مسند در جلد اول بحار صفحه ۱۱۷ چاپ امین الضرب گفته است: «توضیح شگفتی از نابودی به خاطر زیاد بودن انگیزه های هدایت و روشن بودن راه و شگفتی از رهایی به خاطر کم بودن آن و زیاد بودن نابود شوندگان و هر کاری که اندک باشد از چیزهایی است که از آن شگفتی پدید می آید، و آن دو بیت را نیز در جلد یازدهم در ترجمه صادق (علیه السلام) به نقل از مناقب ابن شهر آشوب، ایراد فرموده است (به صفحه ۱۱۱ از چاپ امین الضرب ملاحظه فرمائید) پس باید بدانی که سخن اول که به حسن بصری نسبت داده شده به مولای ما ابی محمد حسن مجتبی (علیه السلام) نسبت داده شده بنا بر آنچه من در بعضی از کتابها دیده ام و هر کس می خواهد تحقیق کند به جاهایی که در جلدهای ناسخ التواریخ گمان دارد رجوع کند.

شارح گوید: امام (علیه السلام) در این کلمه اشاره می کند به این که سزاوار نیست که شگفتی حاصل شود از چگونگی ناپدید شدن کسی که در آخرت به وسیله عوامل هلاکت ناپدید می شود بلکه سزاوار است که از چگونگی رهایی رها شوندگان شگفتی حاصل شود، و علت این حکم این است که چون آدمی دارای نیروهای سه گانه است که بر حسب آنها از او کارهای اختیاری سر می زند و به سبب آن ناپدید می شود یا مالک می گردد و آن نیروی ناطقه و شهوانی و خشم است و بر مردم در بیشتر حالات منحرف شدن از حالاتی است که شایسته است مردم بر آن حالات باشند و این حالات به زبان پیامبران (علیه السلام) از آنان خواسته شده است و آن انحراف به سبب فرمانبرداری از دو نیروی شهوت و خشم و فرو رفتن در چیزهایی است که آن دو نیرو به مقتضای طبیعتشان در آن فرو رفته اند و نیروی عقلانی را به خواسته های آن دو می کشاند، و آن از چیزهایی است که آدمی را از روی آوردن به قبله حقیقی باز می دارد و از وابسته شدن به ریسمان رهایی ممانعت می کند پس ناگزیر شگفتی آوردن از چگونگی هلاکت افرادی که ناپدید می شوند شگفتی بیجاست زیرا عوامل ناپدید شدن فراوان و در میان مردم بسیار موجود است، و زیاد بودن وجود معلول تابع زیاد بودن وجود عوامل آن می باشد.

و چون دانستی که درجات خوشبختی نامتناهی است پس باید بدانی که درجات ناپودی و بدبختی نیز نامتناهی می باشد و مقصود، از ناپودی ناپودی همیشگی نیست زیرا آن نوع ناپودی ویژه انحراف مخصوصی می باشد یعنی آن انحرافی که موجب شود ملکات پستی که همراه جوهر نفس شود و در نتیجه به وسیله آن کیفر دوام پیدا کند بلکه قصدمان از هلاکت چیزی همگانی تر از آن می باشد تا هلاکت قطع شدنی و موقت در آن داخل شود و از نظر وجودی بیشتر از رهایی باشد، و آنچه بسیار و معتاد باشد سزاوار نیست مورد شگفتی واقع شود، و شگفتی از چگونگی رهایی نجات یافتگان تعجبی بجا می باشد و به خاطر کم بودن عوامل نجات و ناتوان بودن آن در میان مردم ناپسند نیست.

در این کلمه اشاره به واجب بودن احتیاط و حفظ خویش و دور اندیشی در به دست آوردن عوامل رهایی و کوشیدن در آن است چون رهایی با آرزو به دست نیاید و با سستی حاصل نشود، و پندگیری از سوی توست، و خدای متعال سرپرست آماده کردن توست برای آنچه او شایسته است، و او توفیق بخش است.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): الاحسان یقطع اللسان.

نیکی کردن زبان را قطع می کند.

شارح گوید: لفظ قطع به حقیقت بر جدا شدن پیوستگی جسم به وسیله ابزار برنده مانند کارد و غیر آن گفته می شود، و امام (علیه السلام) در این جا مجازاً در جلوگیری کردن سخن زشتی که از زبان نکوهش کننده بیرون می آید به کار برده است و این که نیکی، آن جدایی را در زبان انجام نمی دهد بلکه به سبب آن زبان از حرکت کردن به سخنی که شایسته نیست منع می شود، و جهت مناسبت این است: همان طور که هدف از قطع شدن زبان به وسیله ابزار برنده ترک سخن می باشد همچنین است هدف از ساکت شدن آن به وسیله بخشش، و این از زیباییهای استعاره است اما علت این حکم را می گوئیم: نیکی کردن دو قسم است ذاتی و عرضی.

احسان ذاتی همان است که از نیکان فاضل سر می زند به دلیل این که روش زندگیشان ستوده و دوست داشتنی است پس آنان خودشان و کارهایشان دوست داشتنی است و از خودشان شادمانند و دیگران از آنها در شادمانند، و بر هر کس واجب است که با آنان پیوند برقرار کند و با آنها دوستی نماید، پس آنها دوستان خویشند و مردم دوستان آنهایند، و هر که سیرتش این باشد او را می یابی که به مردم از روی قصد و غیر قصد احسان می کند چون کارهایش دوست داشتنی و گواراست و دوست داشتنی گوارا برگزیده و مطلوب می باشد، و هر گاه چنان باشد ناگزیر کسانی که به او رو می آورند و اطرافش را می گیرند بسیارند، و هر که را چنین حالتی باشد سرزنش و نکوهش بدو نمی رسد بلکه زبانها در مورد او بریده می شود و همیشه زبان در ثناگویی او تازه و در سپاسگزاری او در حرکت می باشد چه رسد به این که او را نکوهش کند و این همان احسانی است که باقی می ماند و قطع نمی شود، و افزون می گردد و کاهش نمی یابد، و به وسیله آن برادری واقعی و دوستی بی قید و شرط به وجود می آید، اما احسان عرضی آن است که نه برای صاحبش عادت است و نه اخلاق او می باشد و بی تردید این احسان منقطع است و دوستی که از آن پدید می آید دوستی عارضی است و دوام آن دوستی وابسته به دوام آن احسان می باشد و باقی است تا وقتی که آن باقی است و از سوی احسان کننده و شخص مورد احسان زیاد و کم می شود، چون دوستی احسان کننده بیشتر از دوستی شخص مورد احسان است، و آن را در مورد وام دهنده و

وام گیرنده در نظر بگیر خواهی یافت که وام دهنده دوستیش نسبت به وام گیرنده بیشتر است و بسا هست که برایش دعا کند تا زنده بماند و نعمت و ثروت کافی بر او ریزش کند اگر چه همه اینها بدین خاطر است که به حقش برسد و مالش به او بر گردد نه به خاطر دوستی خالص که به او دارد، اما برای وام گیرنده این همت نیست و این دعا را نمی کند لکن میلش به نیکی و دوستی او بیشتر از دوستی احسان کننده است.

هر گاه آن مطالب یاد شده را دانستی پس چنین احسانی اگر چه زبان را قطع می کند جز این که این قطع دائمی و پی در پی نیست بلکه موکول به تداوم احسان می باشد، و گاهی برای این احسان کننده پیش می آید که وقتی مردم بفهمند و مطلع شوند که احسانش عارضی است زبانهایشان قطع نمی گردد.

باید بدانی که احسان اولی (ذاتی) اگر چه مقصود اصلی از این کلمه است جز این که احسان دومی نیز مقصود می باشد، زیرا بر آن هم صدق می کند که قطع کننده زبان است.

آن گاه باید بدانی که احسان چنان که زبان را قطع می کند سبب انس گیری و دوستی می شود چنان که شناختی احسانی را که سبب به دست آوردن سعادت دنیا و آخرت می شود، و علت استحقاق یافتن دو مقام است، و سبب دوستی آفریدگار و رسیدن به بارگاه مقدس اوست چنان که در قرآن مجید بدان اشاره شده است: خدا نیکوکاران را دوست می دارد (۱). و محققا خدا با نیکوکاران است (۲). به وسیله احسان آزادگان بنده می شوند چنان که زبان افراد شرور قطع می گردد.

شاعر گفته است: به مردم نیکی کن تا دلهایشان را بنده سازی پس مواردی که احسان انسان را به بندگی کشانده طولانی است (۳). و بر عاقل سزاوار است که با کسی که مورد محبت خداست ملازم باشد چون او محبوب خداست، و با کسانی باشد که با خدایند، و همان طوری که خدا نام محسن و نیکی کننده را برای خود برگزیده او هم نام محسن را برای خود برگزیند، پس هر که با خدا باشد محققا در جوار حق جانی به دست می آورد، و هر که محبوب خدا باشد به همه هدفهایش می رسد، و هر که اخلاق خدا را داشته باشد مستحق

ص: ۲۳۶

۱- (۳۲) در موارد زیادی از قرآن آمده است از آن جمله: آل عمران (۳) آخر آیه ۱۳۴.

۲- (۳۳) عنکبوت (۲۹) آخر آیه ۶۹.

۳- (۳۴) احسن الی الناس تستعبد قلوبهم فطالما استعبد الانسان احسان این شعر از ابو الفتح بستی می باشد و از شعر نوییه مشهور اوست .

دائمی ماندن در خانه آخرت می شود، و هر کس برای آنچه آفریده شده است توانا (۱) می باشد.

کلمه سی و یکم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): احذروا نفار النعم فما کلّ شارد بمردود

از رمیدن نعمتها پرهیزید که نه هر رمیده ای باز آورده شود.

شارح گوید: نسبت دادن نفرت و جدایی به نعمتها حقیقت است و امام (علیه السلام) آن دو را در این جا مجازا در نعمتها به کار برده است و مناسبت تشبیه این است که آن دو مستلزم جدایی در هر دو جا می باشد، و مقصود از این کلمه پرهیز دادن از جدایی نعمتهاست که عبارت از جدا شدن از کمالات خیر می باشد و به وسیله جدایی از اسباب کمالات روی می دهد و هشدار دادن به وسیله سالبه جزئی است و آن گفتار آن حضرت است: «فما کلّ شارد بمردود» هر رمیده ای باز نگردد، علاوه بر این که نعمتها پس از جدا شدنشان گاهی به شما باز نمی گردد زیرا همان طور که رواست شتر فراری بر نگردد در این صورت واجب است که از جدایی آن پرهیزند و از خطر زیادی که در آن است خودشان را نگاهدارند.

اگر اشکال کنی: نعمتها اموری است که از سوی بخشنده آن بخشیده می شود پس باز گرداندن آن روا و ضبط و نگهداری آنها ناممکن است پس در تکلیف داخل نمی باشد زیرا بسیاری از مردم مالهایشان را حفاظت می کنند و در ضبط آن می کوشند و آن کار جز بر رمیدن و زوال مال چیزی نمی افزاید؟ جواب می دهم: مقصود از پرهیز کردن از نابودی مالها و فرمان به نگهداری آنها نگهداری به وسیله جمع و ضبط کردن نیست بلکه شاید مقصود از نگهداری آن اموال به پراکندن است زیرا آدمی هر گاه آن گونه که سزاوار است مال را پراکنده کند و به صورتی که شایسته است انفاق نماید و آن استواری را تأکید و آن آمادگی را به وسیله سپاسگزاری و ستایش بر بخشنده آن نعمت آن طور که شایسته است تأیید کند و در آن قانون عدالت را رعایت نماید برای آن اثر فراوانی در آماده کردن نفس برای پذیرش عنایت الهی در باقیماندن آن نعمتها و تداوم آن بخشش خواهد بود، و هر گاه شخصی که به او انعام شده هیچ یک از آن

ص: ۲۳۷

۱- (۳۵) و کلّ میسر لما خلق له - این جمله در حدیث معروف نبوی وارد شده است.

کارها را انجام ندهد و در آن نعمتها بر خلاف خواسته عدل عمل کند باقی نمی ماند بلکه می گریزد مانند شتر فراری که پس از گریختن امید بازگشتش نمی رود.

اگر اشکال کنی: آیا دلیل اقامه نشده است بر این که مخالفت با آنچه مورد علم خداست محال می باشد و هر گاه چنان باشد پس می گوئیم: اگر در علم خدا باشد که آن نعمتها کوچ کند یا کوچک نکند پس ناگریز باید چنان باشد، پس فایده پرهیز کردن چیست؟ و آیا این سخن، مثل این نیست که به شخص زمینگیر بگویی: نپر؟! و اگر در علم خداوند عکس آن (گریز نعمتها) باشد ناگریز باید همان که در علم خداست بشود، در این صورت نیز پرهیز محقق نمی شود (یعنی نمی توان از گریز نعمتها حذر کرد).

جواب می دهم: این سخن حقیقی است جز این که آنچه خداوند واقع شدن یا واقع نشدنش را می داند گاهی مشروط و گاهی نامشروط است، پس آنچه از علم خدا مشروط است، محال است که پیش از وجود شرطش موجود شود اگر چه صدق می کند که خدا واقع شدن آن را می داند ولی نه بطور کلی و مطلق بلکه با شروط و اسباب آن، بنا بر این جایز است که نگهداری و پرهیز از کوچ کردن نعمتها شرط بقای نعمتها باشد پس همین جواز است که موجب شده مأمور به پرهیز کردن باشد.

بر عهده ما باقی ماند که گفته شود: شما اقرار کردید که لازم نیست مشروط، همه نعمتها باشد با این که شما پرهیز کردن در برابر هر نعمتی را ضروری دانستید؟ پس می گوئیم: چون که بنده مستقل نیست و بر اسباب آفرینش و شرایط آن آگاه نمی باشد و در باره بسیاری از مردم نامتناهی و غیر قابل انحصار نیست چه رسد به همه مردم تا ممکن باشد که بر آنها آگاه و بر اسباب مفصل آنها مطلع شود، ناگریز واجب است که بطور مطلق پرهیزد تا نگهداری نکند چیزی را که از شرایط آن نگهداری و پرهیز نیست و آن دو را رها سازد در جایی که واقعا مشروط به پرهیز می باشد، زیرا اگر در هر نعمتی از مفارقت آن پرهیزد در نگهداری نعمتها به وسیله مواظبت کردن بر عوامل حفظی که به همه آنها اشاره کردیم بی تابی می کند پس آن مواظبت کردن اگر چه شرط ثابت ماندن آن نعمت نیست ولی آماده کننده انواع دیگری از نعمتهاست، و اگر مواظبت کردن شرط باشد تصادفا در جای خود قرار گرفته است، و خدا سرپرست توفیق است.

گفتار آن حضرت (علیه السلام): اذا وصلت اليكم اطراف النعم فلا تنفروا اقصاها بقله الشكر

هر گاه کرانه های نعمتها به شما برسد پس با کم سپاسی غایت و اواخر آن را مرمانید.

شارح گوید: اطراف النعم اوایل نعمتهاست و اقصای نعمتها اواخر آن می باشد، مقصود از این کلمه هشدار بر این مطلب است که دوام یافتن نعمتهای عطا شده به آن است که سپاسگزاری دوام یابد و توضیح آن این است که دانستی دوام یافتن شکر از روی نیت درست و حرکت دادن زبان به یاد خدا با اعتقاد خالص افزونی نعمتها را مستمر می سازند چنان که دوشنده شیر از پستان مستمر می باشد چون دوام یافتن شکر و آنچه به معنای آن است که همان زاریها و درخواستهای عاجزانه و عادت کردن به آنها عواملی است که نفس را آماده می کند تا رسیدن انواع خیرها دوام یابد، و هر گاه وجود شکر سبب وجود و باقی ماندن نعمتها و پیوسته شدن اواخر آن به اوایلش شود نبودن شکر یا کمی آن سبب عرضی است که با وجود آن موجب از میان رفتن نعمتها و کمی ثبات آن می شود و پی در پی آمدن نعمتها را قطع و نظام آنها را مختل می سازد، نه از آن نظر که در افاضه کننده نعمتها کوتاهی باشد، چون او از کاستی بدور و بخشنده ترین بخشندگان است، فیض او کامل و کرمش همگانی است بلکه هیچ بخششی را با بخشش او نتوان سنجید و بخشش بنده را با بخشش او نسبتی نمی باشد بلکه پذیرنده نعمت توان دریافت نعمت را ندارد چون کوتاهی کرده و در به دست آوردن وسایل قدرت بر دریافت نعمت چون زاری و دعا و سپاسگزاری و ستایش کردن نکوشیده است، اما نسبت دادن تنفیر و گریختن به آنان از آن نظر است که با کمی شکر موجب از بین رفتن نعمتها شده به صورتی عارضی چنان که دانستی پس ناگزیر امام (علیه السلام) تنفیر را به آنان نسبت داده است. و باید بدانی که در این جا نیز لازم است شکی را که در کلمه پیش از این کلمه یاد کردیم وارد سازیم و آن شک این است که آنچه خدا واقع شدن و واقع نشدنش را می داند بالضروره برای خدا معلوم است بنا بر این در سپاسگزاری و ستایش فایده ای متصور نیست چون در پاسخ این اشکال همان طور که پیش از این دانستی باید بگوییم رواست که مدح و سپاسگزاری در دوام یافتن و پیوسته بودن مشروط باشد چنان که قبلا بیان

کردیم و معلوم شد که چگونه سپاسگزاری وسیله ای برای فرود آمدن نعمتهای الهی و علت پیوستگی و دوام آنهاست و خداوند در قرآن بدان اشاره فرموده است:

اگر سپاسگزار باشید نعمتان را افزون کنم (۱)، و کمی شکر و قطع شدن سپاس نعمت موجب قطع شدن نعمت و شایستگی عذاب می شود چون نفس با سرگرم شدن به کارهای ضد سپاسگزاری و روی گرداندن از آن آلوده می شود و خداوند بدان اشاره فرموده است: اگر ناسپاسی کنید کیفرم سخت است (۲) و نیز فرموده است: هر که سپاسگزار باشد سپاس او به نفع خودش می باشد (۳) یعنی سود سپاسگزاری به خودش باز می گردد یعنی آماده پذیرش بخششهای خوب حق می شود اگر شما خدای را می پرستید او را سپاسگزاری کنید (۴) بنا بر این سپاسگزاری کاملترین عبادتی است که نفس با آن پاک و شایسته خشنودی ذات حق می گردد، و راه یافتن به درخواست آنچه خدای را خشنود می سازد کار خداست، که او سرپرست توفیق است.

کلمه سی و سوم

گفتار امام علیه السلام: اکثر مصارع العقول تحت بروق الاطماع

بیشترین جاهایی که خردها بر زمین می افتند جایی است که طمعها پدید می آیند.

صرع فلائن فلانا، وقتی گفته می شود که مثلا احمد بر محمود غالب آید و او را بر زمین بیافکند. مصارع، جمع مصرع است و اسم مکان و محل وقوع فعل می باشد. منظور از مواضع افتادن خردها، مواضعی است که عقول به خطا می روند.

مقصود از درخشیدن طمع آن است که آدمی می پندارد، به دست آمدن اموری که از آنها بهره می برد برایش ممکن است، در نتیجه علاقمند به فراهم آوردن آن می شود. منظور امام علیه السلام در این جا هشدار دادن به انسان است که وقتی طمعها بر او ظاهر می شوند استوار و مقاوم باشد تا بدانها مایل نگردد و جز به طمعهایی که شایسته است به گونه ای شایسته نزدیک نشود. حضرت این نکته را یاد آور می شود که سر چشمه و آغاز بیشتر

ص: ۲۴۰

۱- ۳۶) ابراهیم (۱۴) آیه ۷.

۲- ۳۷) ابراهیم (۱۴) آخر آیه ۷.

۳- ۳۸) لقمان (۳۹) آیه ۱۲ و نحل (۲۷) آیه ۴۰.

۴- ۳۹) بقره (۲) آیه ۱۷۲.

اشتباهات عقل، کشش نیروی شهوانی به طرف خواسته های خود است با این اعتقاد که آنها را به دست می آورد.

در این جا دو مجاز نیکو به کار رفته است: مجاز در ترکیب و مجاز در اسناد.

۱- مجاز در اسناد: محلّ بر زمین افتادن، به عقول نسبت داده شده با آن که در حقیقت بر زمین افتادن مخصوص ماده و جسم است و با این تعبیر به فریب خوردن و اشتباه کردن عقل و انجام شدن حرکت آن بر خلاف قانون اشاره شده است. مناسبت تشبیه در این مجاز این است که چون خرد بر راه راست پایدار نماند و قانون عدالت را که در زبان ذات حق به رعایت آن مأمور و ملزم است ملازمت نکند بلکه یک بار شهوت و دیگر بار خشم و غضب او را منحرف نماید و نیروی واهمه آن را به بازی بگیرد و در نتیجه گامهای خرد از وسط واقعی (جاده مستقیم) به طرف پستی بلغزد که آن پستی زمین و آتش است در مقایسه با آسمان بهشت و فضیلت عدالت، ناگزیر بر خرد صدق می کند که بر زمین افتاد، و برای آن، جاهای سقوط و افتادن می باشد.

۲- نسبت دادن بروق به طمعها و اسناد هر یک از آنها به دیگری. باید بدانی که برق در اصل، بر افروخته شدن درخششی است که از ابر دیده می شود و ما حقیقت آن را معین می کنیم تا مناسبت مجاز و تشبیه آشکار گردد.

بنا بر این می گوئیم: بخاری که از زمین به هوا می رود جسمی لطیف و از جنس آب و زمین است و حرارت و حرکتی که بر اثر ترکیب شدن آن حاصل می شود سخت در بخار تأثیر می گذارد در نتیجه ترکیب و مزاج بخار شبیه روغن می شود و ناچار با برخورد کردن به ضعیفترین عامل بر افروزنده، بر افروخته می گردد. تا چه رسد که سخت به حرکت در آید. و هنگامی که ابرها پراکنده می شوند و با شدت به یکدیگر برخورد می کنند (اصطکاک) ماده یاد شده (جسم شبیه به روغن) بر افروخته می شود و این بر افروختگی همان برق می باشد.

پس از روشن شدن این مطلب و با توجه به این که پیش از این معلوم شد که طمع، کشش نیروی شهوانی به تحصیل کردن خواسته هاست، بر این اساس که می پندارد در آن بهره و لذت وجود دارد و باور هم دارد که به آن دست می یابد. این امور برای نفس تحقق نمی یابد مگر پس از آن که آمادگی پیدا کند تا از دهنده حقیقی یعنی ذات حق به کار انداختن آن

استعداد را دریافت نماید و به وسیله اشراق، آن پندارها را از تابشگاه استعداد آن مواد پذیرد و بر حسب این جریان، مواد یاد شده آماده شوند تا به سبب این اشراق و تابش بر افروخته و مشتعل شوند.

بنا بر این همان طور که آن فروزش و تابش ویژه، از ابر، عامل جنبش میل و طمع مردم بر فرود آمدن باران می شود تابش این تصورات و ظهور آنها در دل طمعکار سر آغاز جنبش نیروی شهوانی انسان به طرف خواسته هایش می شود.

به خاطر همین مشابه بودن است که نسبت دادن بروق به طمعهای آدمی صحیح می باشد. دلیل این قضیه بعد از آنی که بر اصول و قواعد گذشته مسلط باشی بسیار روشن است.

چون پیش از این معلوم شد که عاملی که نفس را در صفات رذیله که لازمه اش نقصان است غوطه ور می سازد منحرف شدن یکی از دو نیروی شهوت و خشم و پیروی نفس از عقل می باشد که در این صورت نفس به اقتضای طبیعتش به وسیله عقل به دو طرف افراط و تفریط منحرف می گردد. مقصود از محل سقوط و افتادن عقل، در کلام امام علیه السلام همین حالت می باشد.

در این جا نکته باریکی است و آن این که حضرت (علیه السلام) محل سقوط را در میان جهات ششگانه تنها به جهت تحت (زیر) اختصاص داده است و این خود روشنترین دلیل است بر این که آن حضرت بر رموز و نکته ها مطلع بوده و بطور کامل اسلوب سخن و مناسبتهای مجاز و تشبیه مستحسن را می دانسته است.

امام علیه السلام به دو دلیل مصارع و محل افتادن ها را به جهت تحت (زیر) اختصاص داده اند:

۱- محل افتادن خردها معلول و نتیجه درخشش طمعهاست و معلول پست تر از علت و علت برتر می باشد، مسبب و معلول نسبت به علت، پایین و مادون محسوب می شود. و مقصود از جهت، جهت فیزیکی و حسی نیست بلکه جهت عقلانی منظور می باشد.

۲- چون بروق طمعها نشانه هایی برای صاحب طمع، در به دست آوردن بهره و لذت است تا آن جا که نتیجه اش سقوط و افتادن خرد می باشد. بروق طمعها راهنمای سقوط خردهاست. و بدون تردید، دلیل و راهنما از مدلول و هدایت یافته آشکارتر و در ذهن وجود آن

برتر و پیشتر است. پس شایسته است که مدلول یعنی سقوط خردها نسبت به دلیل و راهنمای آن که طمعهاست پایین تر باشد. سرپرست راهنمایی و توفیق، خدای منان است.

کلمه سی و چهارم

گفتار امام علیه السلام: من ابدی صفحته للخلق هلاک

هر که کرانه روی خود را برای مردم آشکار سازد هلاک شود.

شارح گوید: منظور از صفحه شیء جانب و کرانه آن است، و ابدی یعنی آشکار ساخت. هلاک در اصل ساقط شدن است و هر که از حالتی سقوط کند که در حقیقت آن حالت کمال و خیر باشد، نابود است.

باید بدانی که این کلمه در سخن امام علیه السلام تتمه ای دارد که معنای آن را توضیح می دهیم.

هر که کرانه روی خویش را بر مردم آشکار کند پیش مردم نادان نابود و بی اعتبار شود. در این صورت بر تو آشکار می شود که منظور امام علیه السلام این است که: هر کس خویش را نیکو قرار دهد در برابر مردم نادان که ارزش خود را نمی شناسند و از صفت پست نادانی خویش آگاه نیستند. و نیز از نقصانی که نتیجه نادانی است بی خبرند و بر آنان تنگ بگیرد در آشکار ساختن و یاری حق، و شمشیر تعصب را در مورد حق به رویشان بکشد و آنان را بر سلوک در راه عدالت و ادار سازد بی آن که خشونت خود را با نرمی بیامیزد و سخت گیری را با نرمی درهم آمیزد، در میان آنها به هلاکت می رسد. به او توجهی نمی کنند و ضایع می شود. و این نادانان به خاطر نشناختن ارزش حق به او روی نمی آورند. و چون به اهدافی که شایسته است بروند آگاهی ندارند، بلکه به انجام دادن ضد آن خو گرفته اند، از طرفدار حق می گریزند و با او به دشمنی می پردازند. چون غالباً حقی که وی نادانها را به آن وا می دارد با هدفهای فاسد آنان مخالفت دارد و بسا اتفاق می افتد که این جانبداری از حق به کشته شدن و نابودی او منجر می گردد یا انواع آزارها بر او وارد می آید چون از چشیدن تلخیهای حق سخت اذیت شده اند (به زعم خودشان مقابله به مثل می کنند)، این شخص حامی حق، نسبت به نادانان و متفاوت بودنشان در پذیرش حق و نپذیرفتن آن، ضعیف و ناتوان می باشد.

این کلمه از آشکارترین دلیلهایی است بر این که امام علی علیه السلام از همه مردم

راههای تدبیر را بیشتر می‌شناخت و از نظر سیاست و کشورداری بهترین مردم بود و در اصلاح امر دنیا و آخرت نیرومندترین آنان بود. در حالی که برای گردآوری میان کرانه‌هایی که یکدیگر را جذب می‌کنند توانایی بسیاری داشت چون با این کلمه مورد بحث می‌آموزد که چگونه شایسته است که آدمی حق را آشکار سازد.

زیرا بعد از آن که ثابت شد کسی که حق را کتمان می‌کند و با آن که می‌تواند در همه موارد یا بعضی از آن، آن را اجرا کند به آن عمل نمی‌نماید، جزو هلاک شدگان است.

همچنین باید بداند کسی که حق را بطور کلی آشکار می‌سازد و نادانان با غرضهای فاسدشان در برابر او قرار دارند نابود می‌شود. بنا بر این سلامت ماندن تنها، در آمیختن اظهار حق با پنهان کردن آن و مخلوط ساختن آشکار توأم با مداراست. و نیز اعمال خشونت با نرمی و رخصت دادن به نادانان با سکوت در برابر آنان، وقتی است که حق با باطل بیامیزد. و مصمم شدن در برابر نادانان و اقدام به یاری کردن حق در مقابل آنان بر حسب این است که عقل مصلحت‌های جزئی مربوط به فرد فرد و زمان معین را تشخیص دهد. و خدا سرپرست توفیق است.

کلمه سی و پنجم

گفتار آن حضرت علیه السلام: إذا املقتم بالصدقه فتاجروا الله بالصدقه

چون گرفتار فقر شدید با صدقه دادن با خدا معامله کنید.

املاق به معنای تهیدستی و نیازمندی است، و متاجره، داد و ستد در کسب است و منظور از این کلمه واداشتن و تشویق به عبادت ویژه است که همان صدقه دادن در موقع نیازمندی است به اندازه‌ای که ممکن می‌باشد. چون صدقه اگر چه به نصف خرما باشد بهره‌زیادی در دنیا و آخرت دارد و به وسیله آن عوضهایی به دست می‌آید که با سپاسگزاری نتوان تلافی کرد و قابل شمارش نیست.

در مورد اول به این دلیل است که شخص تهیدست که نیازمند به آسانی در زندگی است غالباً باید حریص باشد و به خاطر احتیاج زیاد به آنچه در دست دارد و از ترس این که نتواند نظیر آن را به دست آورد آن را باید نگه دارد. اکنون فرض کنید چنین شخصی آنچه در دست دارد یا مقداری از آن را با آن که خود بدان نیازمند است صدقه دهد، این عمل دلیل بر این است که شخص یاد شده دارای ملکه عفت می‌باشد که پیش از این معلوم شد که نفس به وسیله عفت آمادگی پیدا می‌کند تا نتایج دعاها را دریافت دارد و در خواسته‌های ممکن

خود، تضرعات و زاریهایش پذیرفته شود. و همچنین نفوس مردم به صاحب این صدقه (فقیری که در کمال احتیاج صدقه می دهد) بسیار جذب می شود. و میل طبیعی افراد بویژه اگر به آن کار شناخته و مشهور گردد، بدو متمایل می شود و بیشتر اوقات صدقه دادن او موجب فراوانی روزی او می شود و علت دادن جایزه و بخشش بدون بر می گردد. و پیش از این دانستی که هر که با خدا معامله کند زیان نمی برد.

در مورد دوّم: محققاً خداوند این صدقه با توجه به فرض نیازمندیش به آن، هر گاه آن را ببخشد خود دلیل آن است که به این نکته شناخت دارد که هیچ تجارتی سودمندتر از معامله با خداوند نمی باشد و لازمه آن، معرفت وی به خداوند است و با این حال چون نیروی شهوانی را مغلوب و آن را از بخل ورزیدن در بخشش ما یحتاج خود، منع کرده است و در برابر نیروی شهوانی مقاومت نشان داده و میل نفس را به خواسته هایش درهم شکسته نفس چنین شخصی آمادگی پذیرش انوار فراوان و نعمتهای بسیار می شود که نمی تواند سپاسگزاری کند.

خداوند در قرآن به این مطلب اشاره فرموده است: هرگز به نیکی نمی رسید تا از آنچه دوست می دارید انفاق کنید (۱) و اگر خدا را وام نیکو دهید آن را بیفزاید و شما را بیامرزد و خدا سپاسگزار و بردبار است (۲) گفتار خداوند، آنچه در راه خدا بدهید به شما بطور کامل پرداخت شود و ستم نمی شوید (۳) و مانند این اشارات در قرآن و سنت بسیار است و با این حال در صدقه دادن انسی که موجب دوستی میان مردم است به دست می آید. این محبت خواست مردم می باشد. و عنایت الهی را در به دست آوردن خوشبختی دنیا و آخرت و کامل شدن رستگاری را به خود متوجه می سازد.

و توفیق دهنده خداست.

کلمه سی و ششم

گفتار آن حضرت علیه السلام من جری فی عنان امله عشر باجله

هر که در عنان

ص: ۲۴۵

۱- (۳۹) آل عمران (۳) اول آیه ۹۲.

۲- (۴۰) تغابن (۶۴) ۱۷.

۳- (۴۱) انفال (۸۲) آخر آیه ۶۰.

آرزوی خویش برود ناگاه به اجل خویش در افتد.

منظور امام علیه السلام از جری فی عنان امله: آرزوهای دراز است که موجب کم توجهی به قبله واقعی (خداوند) و مطالب بلند و لغزیدن به طرف اجلی است که خداوند زمان جدا شدن نفس را از بدن می داند که همان امر حتمی است و مرگ نامیده می شود. پس امام علیه السلام عنان و افسار را به آرزو تعبیر کرده و آن را به سوارکاری که افسار اسبش رهاست تشبیه فرموده است. و لغزش به طرف اجل از این باب است که آن را به چیزی که باعث لغزش انسان می شود از قبیل سنگ یا چوب تشبیه کرده است، و تمام این امور مجازهای نیکو، در اسناد و تشبیه های لطیف می باشد. چون حرکت نیروی شهوانی به طرف خواسته ها به اعتقاد حصول آن به راه رفتن اسب شباهت دارد و نفس که آن نیرو را به کار می گیرد و در آن تصرف می کند به سوار شدن اسب شبیه است. جز این که این نیرو اسب عقلانی است و توان نفس در حفظ آن نیرو با حفظ نکردن آن شبیه به رها بودن افسار اسب می باشد، و نسبت دادن حرکت به آن، نسبتی درست و صحیح است چون جنبش و جریان به سوارکار نسبت داده می شود، اگر چه نسبت آن به اسب سوار عرضی و برای خود اسب ذاتی است، همچنین کسی که در اختیار آرزویش حرکت می کند، حرکت بدو نسبت داده می شود جز این که حرکت ذاتی از نیروی شهوانی است، و برای نیروی عقلانی عرضی می باشد، و شخصی که در اختیار آرزوست و در آن گرفتاری یاد شده قرار گرفته که گزیری از آن ندارد شباهت دارد به ایستادن مردی که بر روی سنگ یا چوبی حرکت می کند و می افتد که آن را لغزش می نامند چون هر دو با هم آزاری را برای هر که در آن قرار گیرد به همراه دارد، و پس از آن که این مجازها را دانستی و به مناسبت زیبای آنها آشنا شدی، معنای این کلمه را به وضوح در می یابی.

امّا این که امام علیه السلام این حکم را (هر که در اختیار آرزویش حرکت کند به طرف اجلش می لغزد) که هدف هر انسان بلکه هر حیوانی است به کسی اختصاص داده است که در اختیار آرزویش حرکت می کند نه کسانی که آرزوها و دنیا را کوچک می شمارند، به این دلیل نیست که هر کس آرزو را کوچک شمارد از این حکم بیرون است.

بلکه مقصود امام علیه السلام آن است که هشدار دهد به آن که آرزوی دراز دارد و به سبب آن از غایت وجودی خود و آنچه خدا از او خواسته غافل می شود و برای این است که او را از خواب غفلت زدگان بیدار کند و به آنها بفهماند که آنچه از او خواسته شده، فرو رفتن در خواسته اش نیست به این که در پی تقاضای خود حرکت کند. چون آرزوها و تقاضاهای او

ناگزیر زوال پذیر و موجب لغزش به طرف مرگی است که برای حیوان حتمی است. پس شایسته است که در پی آرزویی روان شود که بر اساس قانون عدل باشد که در زبان قرآن و سنت خاتم پیامبران مطلوب است.

و بهره فراوان را در توجه کردن به ما سوای آن قرار دهد که عبارت از به دست آوردن خوشبختی ماندنی و خیرات همیشگی است. و خداوند به هر صاحب استعدادی کاملترین کمالات را عطا می کند و توفیق دهنده اوست.

کلمه سی و هفتم

گفتار آن حضرت (علیه السلام): لا تتکل علی المنی فانها بضائع النوکی

بر آرزوها متکی مشو که آن سرمایه نادانان است.

شارح گوید: منی جمع متیه است و آن شیء است که مورد آرزوست مانند این گفتار: ان سعدی لمتیه المتمنی (خوشبختی من آرزویی است خواستنی) و بضایع جمع بضاعت است که مقداری از مال می باشد که به تجارت برانگیخته می شود. و نوکی جمع انوک و به معنای احمق است. مقصود از این کلمه این است که نفس را از سرگرم شدن به خواستن آرزوها باز دارد چون این سرگرمی گاهی پدید می آید و پیوسته رو به فرونی می رود تا نفس گرفتار ملکه و سواس شود و از نقش بستن نور حق روی گرداند و صفحه خیال از پذیرش خوابهای صاف و بی عیب و الهامهای خالص باز ماند. سپس امام علیه السلام بر زشتی آن هشدار می دهد که آن آرزوها سرمایه نادانان است تا نفوس خردمندان را از به دست آوردن این سرمایه و به کارگیری آن در کسب و تجارتشان متنفر سازد. چون خردمند بر خود نمی پسندد که حرکات و کارهای احمق را انجام دهد.

این که امام علیه السلام، بضاعت را بر آرزو اطلاق فرموده است استعاره ای نیکوست چون افرادی که عقل ناقص دارند و برایشان ملکه منتقل شدن به معقولات ثانی وجود ندارد و در اصلاح کردن دنیا و آخرتشان ناتوانند غالباً خواهان و آرزومند چیزهای تخیلی غایب یا ناممکن می باشند این اموری که به دست آمدنش غیر ممکن است و به آرزو می خواهند از تخیلاتشان که از ضبط قوه ای که نیروهای عقلانی آنها از آن نشأت می گیرد، ناتوان می باشد. این ضعف دو عامل دارد: ۱- ناتوانی منشأ نیروهای عقلانی و نیرومندی سلطه قوه واهمه بر آنها. ۲- یا منشأ نیروهای عقلانی مختل می شود و شایستگی آن برای اداره

عقل و تصرف کردن در آن کاهش می یابد.

در این صورت گویا این آرزوها کالاهای آنان است که انتظارش را می کشند. و همان طوری که بازرگان چشم به راه است تا سرمایه ای را که برای کسب و تجارت فرستاده به دستش برسد. این افراد آرزومند که انتظار بی مورد دارند آرزومندند که به خواسته ها و خوشیهای گوناگونی که رسیدن به آن را قطعی می پنداشتند دست یابند. این آرزوها آن چنان در نظر آنها قطعی بوده است که آنان را از انجام کارهایی که برای خودشان مهم بوده است مانع شده است چه رسد که به کار دین و واجبات آن که موجب نزدیک شدن به خداست پردازند.

بنا بر این بر خردمندی که به راز این سرمایه پی برد و از زیان آن آگاه شود، لازم است از آن روی بگرداند و اندیشه اش را به بهره ور شدن از گوهرهای عقلانی و سودهای ارزنده نفسانی خالص گرداند و بدان اختصاص دهد. چون تجارت سودمند همین است و از پیروی شیطان خود، در زیبا جلوه دادن سرمایه های یاد شده بگریزد. زیرا هر که سرمایه اش چنین خیالاتی باشد هیچ شیئی را صبح نکند جز این که در اسارت شیطان است و در کسبش دچار خسران و همواره چشمش از دریافت حقایق ناتوان است. و دست خردش نمی تواند میوه های بهشت را بردارد. ای کاش فلان شخص را به عنوان دوست خود برگزیده بودم. (۱) مرا گمراه کرد از تمسک به قرآن پس از آن که قرآن بر من آمد. و شیطان آدمی را خوار می سازد.

سرپرست حفظ و نگهداری از همه لغزشها خداوند متان است.

کلمه سی و هشتم

گفتار آن حضرت علیه السلام لا شرف اعلی من الاسلام

، هیچ شرفی برتر و والاتر از اسلام نیست.

شرف، بلندی و برتری است و اسلام در لغت به معنای مطیع بودن و از نظر اصطلاح دینی تسلیم بودن در برابر اوامر و نواهی شرعی و پذیرفتن آنها و به اندازه توان و کوشش به کار بستن آنها می باشد. و پیش از این دانستی که هدف نهایی از اسلام رسیدن به خدای یکتا و دست یابی به نشیمنگاه صدق است.

ص: ۲۴۸

محققاً رسیدن به ذات حق و دستیابی به جایگاه صادقان بسته به صیقل دادن آینه های دل افراد ناقص از زنگار باطل است تا صفحه دل‌هایشان صاف گردد و برای نقش‌پذیری صور حقایق آماده شود. و پیش از این دانستی که تا مانع که همان کدورت‌هاست بر طرف نشود صفا و جلا به دست نمی‌آید.

و آنچه مانع جلای دل‌هاست دو نوع می‌باشد: مانع برونی و مانع درونی.

۱- مانع برونی: طرد کردن هر چه غیر خداست از راه راست و این که غیر حق را از درجه اعتبار ساقط بدانند و درون را از سرگرم شدن به غیر خدا منزّه و بدور دارد، زهد حقیقی همین است.

۲- مانع درونی: آن است که نفس امّاره را به فرمان نفس مطمئنّه در آورد تا انگیزه های شیطانی به ناامیدی، زیان را از او بر طرف سازد و دل آدمی را برای پذیرش خشودی حق خالص گرداند.

و پیش از این چگونگی به زیر فرمان در آوردن نفس امّاره و عوامل و هدف آن را شناختی و آن چه بطور خلاصه موانع را بر طرف می‌سازد فرموده خدای سبحان است: «اما آن که از پروردگار خویش بترسد و خویشتن را از هوسها باز دارد». بنا بر این ترس از خدا رها کردن غیر خداست و باز داشتن نفس خویش، مقهور ساختن نیروهای نفس می‌باشد تا هر گاه خودش از موانع یاد شده تهی گردد نور مقدس الهی در این صورت بر قلبش بتابد. اگر کسی اشکال کند و بگوید: قبول نداریم که آنچه گفتید معنای اسلام باشد چون می‌دانیم که پیامبر (صلی الله علیه و آله) هر که را شهادتین می‌گفت و بر طبق آن هم عمل می‌کرد مسلمان می‌دانست اگر چه ویژگی‌هایی که شما یاد کردید نمی‌داشت چون هیچ یک از عربهای خشن و خشک که به اسلام روی می‌آوردند و اظهار اسلام می‌کردند چیزهایی را که شما یاد کردید تصوّر نمی‌کردند و نیز اگر اسلام همان است که شما گفتید در میان مردم مسلمانی نخواهد بود مگر همانهایی که افراد خودشان هستند و به اتفاق نظر مسلمین این سخن باطل است.

در پاسخ آن اشکال گوییم: اسلام دو معنی دارد ۱- ظاهری ۲- حقیقی، و آنچه ما در باره اش بحث کردیم اسلام حقیقی بود و آنچه تو می‌گویی اسلام ظاهری است و بی‌شکّ به دارنده این گونه اسلام مسلمان گفته می‌شود.

جز این که اطلاق اسلام بر ظاهر و حقیقی بر حسب اشتراک لفظی است. چون آن دو از نظر معنی با هم تباین دارند. پس آن که دارای اسلام ظاهری است اگر چه مسلمان

نامیده می شود لیکن اسلام او به حالش نفعی ندارد و اسلامش اسلامی که برترین شرافتها باشد نخواهد بود. پیامبر(صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند به صورتها و کارهای شما نمی نگرد بلکه به دلهای شما نظر می کند. اما چون این گمان می رود که اسلام ظاهری وسیله و راهی برای رسیدن به اسلام حقیقی باشد لازم است که میان اسلام و دارنده اسلام ظاهری و مسلمان حقیقی در اسم و حکم، وحدت حاکم باشد. پیامبر(صلی الله علیه و آله) فرمود: تظاهر و خودنمایی پلی برای رسیدن به اخلاص است. و فرمود: هر که پیرامون قرقگاه بچرد(بگردد) ممکن است که در آن بیفتد بنا بر این میان آن دو قول اختلافی وجود ندارد.

چون مطلب بالا را دانستی بر تو آشکار می شود که شرافت اسلام کاملترین انواع شرافت است چون شرافت واقعی برای آدمی همان کمالی است که مربوط به جوهر نفس اوست و وقتی است که به عقل مستفاد که همان اسلام واقعی است، برسد نه کمالات خیالی ثروت و مقام یا منسوب بودن به تباری بزرگوار زیرا بر تو روشن شد که مباهات و شرافت به این امور قابل اعتنا و ارزش نیست. چون آن کمال در شخصی که می بالد و بدان اظهار شرافت می کند وجود ندارد. و راز گفتار امام علیه السلام که فرمود: شرافتی بلند پایه تر از اسلام نیست همین است و سرپرست توفیق خداست.

کلمه سی و نهم

گفتار امام علیه السلام: لا شفیع انجح من التوبه

هیچ شفیعی موفقتر از توبه نمی باشد.

پیش از این معنای شفیع را دانستی و نجاح عبارت از پیروزی و گاهی مقصود از آن صواب و حق است که عرب گوید: رأی نجیح یعنی رأیی حق، و معنای توبه، بریدن از گناه است.

برای تحقّق یافتن توبه سه شرط وجود دارد:

۱-رها کردن گناه در حال حاضر. ۲-پشیمانی از کارهای گذشته.

۳-تصمیم قطعی بر ترک گناه در آینده. امام علیه السلام لفظ شفیع را بر حسب مجاز و از باب استعاره استعمال فرموده است. مناسبت تشبیه این است که همان طور که شخص شفیع واسطه می شود تا جریمه را از دیگری ساقط کند و مجازات بدو نرسد. توبه، نیز نسبت به گناه چنین است یعنی وسیله ای برای ساقط شدن جریمه و رفع عذاب از گنهکار

می شود. زیبایی این تشبیه نزدیک است که این مجاز را به حقیقت ملحق سازد تا آن جا که توبه جزو اشخاص شفاعت کننده شود، که لفظ شفیع بر حسب وضع لغوی بر آن اطلاق گردد و منظور این است که توبه پیروزمندترین شفیع در بر آوردن حاجت از هر شفاعت کننده ای است، به این دلیل که علما اتفاق نظر دارند که شفاعت رد نمی شود.

اما معتزلیان اثر توبه را بر خدا واجب می دانند و حکما اثر توبه را از سوی خدا لازم می دانند و چون مذهب ابو الحسن اشعری ثابت شود به مذهب دوم (مذهب حکما) بر می گردد اگر چه گوید اثر توبه از لطف الهی است، زیرا پس از کنجکاوی در مذهبش باز می گردد به این که آن تفضل، توجه ذات حق در بخشایش نفسی است که آماده شده تا توبه اش پذیرفته شود و این فیض در واقع از طرف خدا واجب می باشد.

باید بدانی که از فصاحت این لفظ با مختصر بودنش این است که مخیر می باشی که لفظ نجح را در آن بر هر یک از سه معنایی که دارد حمل نمایی. در مورد معنایی که پیش از این شناختی، اما در مورد معنای سرعت: هیچ وسیله ای در به دست آوردن شفاعت سریعتر از توبه نمی باشد، چون نعمتی که از طرف پروردگار بر بنده گنهکار افاضه می شود جز بر پذیرش حق و آمادگی بنده به محقق شدن توبه متوقف نمی باشد.

اما به معنای صواب به این دلیل است که هیچ شفیعی در پذیرش رحمت و بخشش از بخشنده رحمت راست تر از توبه نیست. زیرا غیر از توبه هر چه را وسیله رحمت و آمرزش قرار دهی مانند جان و مال بخشیدن در جهاد ظاهری یا کارهای دیگر در صورتی که توأم با پافشاری بر گناه و توبه نکردن باشد، نفعی ندارد و از کیفی که به سبب آن حاصل می شود رهایی ندارد. بنا بر این توبه صادقترین وسیله و صحیح ترین فکری است که گنهکار آن را بر می گزیند و خداوند منان در قرآن کریم به توبه امر کرده و بدان تشویق فرموده است و به توبه کننده وعده های خوب داده و او را ستوده است. چون توبه وسیله بزرگی از وسایل خوشبختی همیشگی است و به وسیله آن رهایی از زنجیرهای اشکال هلاک کننده حاصل می شود. خداوند متعال فرموده است: «ای کسانی که ایمان آورده اید، به سوی خدا توبه کنید توبه نصوح» (۱) به ترک قطعی گناه و پشیمانی راست و تصمیمی استوار. «امید است پروردگارتان بدیهایتان را بستر و شما را در باغهایی در آورد که از زیر آنها جویها روان

ص: ۲۵۱

می باشد» (۱). به منظور امیدوار ساختن و به طمع انداختن غیر قطعی و واقع شدن در لذت نفسانی مورد طعنه که از امید به دست می آید تا از آرزوی خداوند نا امید نشوند و با جرأت در گناهان فرو روند. و به خاطر باقی نگهداشتن ترسی که از وعده عذاب بر گناهان نشأت می گیرد و جنبه شفقت و مهربانی دارد. و در نتیجه به سرعت از گناه برگردند. خداوند متعال فرموده است: «بر خداست که توبه کسانی را که به نادانی کردار زشت کنند و سپس بزودی توبه کنند، بپذیرد (۲)». پیش از آن که کژدمهای بدنهای مادی آنان در حقیقت روحشان جایگزین شود. و دیگر از داروهای پزشک پزشکان اثر نپذیرد و برایش امید شفا و بهبودی نرود و توبه نیست برای آنان که کردار زشت کنند تا زمانی که یکی از ایشان را مرگ فرارسد، گوید اکنون توبه کردم، و نه برای آنهایی که کافر می میرند و برای ایشان عذابی دردناک آماده کردیم (۳).

در این کلمه هشدار بر انگیزنده است که گنهکار به توبه مبادرت کند، چون شخص خطاکار می کوشد تا موفقترین وسیله را برای بخشش گناهش و پیروزترین شفیع و واسطه را برای بخشوده شدن خطایش به دست آورد. و برای محو شدن گناهش می کوشد تا بهترین پوزشها بخواهد و محققا ثابت شده است که توبه بزرگترین و موفقترین و سریعترین و سودمندترین شفیع در مورد گناهی می باشد که اگر باقی بماند به سختی آدمی را هلاک می کند. پس بر صاحب گناه لازم است که در توبه کردن حریص باشد. و در پیشی گرفتن بدان کوتاهی نکند. و فرصتی را که به دست آورده غنیمت شمرد. و آرزو را به تأخیر نیاندازد که با فرارسیدن مرگ گرفتار خطر فوت عمل نشود. و وجود مرگ موجب نابودی او نگردد. و شری ایجاد نکند. و زنده بودنش مرگ و زیان نباشد.

سرپرست توفیق به انجام کار در دست، خداوند منان است.

کلمه چهارم

گفتار امام علیه السلام: لا لباس اجمل من العافیه

،هیچ پوشیدنی نیکوتر از عافیت نیست.

شارح گوید: لباس به کسر لام، جامه و جز آن است که می پوشند خواه آن لباس

ص: ۲۵۲

۱- (۴۴) تحریم (۶۶) آخر آیه ۸.

۲- (۴۵) نسا (۴) اول آیه ۱۷.

۳- (۴۶) نسا (۴) آیه ۱۸.

مادّی و محسوس باشد یا معقول و معنوی باشد زیرا گفته می شود: فلانی فلان چیز را پوشید و بدان ملّبس شد، هر گاه در آن در آید. جمال، زیبایی و خوبی است. و عافیت، در امان بودن از هر کار ناخوش آیندی است. عرب می گوید: اعفی من کذا او عوفی منه: از آن کار به سلامت رست هر گاه آن امر ناگوار بدو نرسد.

و منظور توضیح این مطلب است که: زیبایی که از لباس امن و سلامتی به دست می آید برتر از دیگر انواع زیبایی است. و این قضیه ضروری و وجدانی می باشد. چون هر خردمندی می یابد که کمال به دست آمده از زیبایی لباس و غیر آن از امور مادّی که با طبیعت او سازگار است در برابر لذّتی که از سالم ماندن تب یک روز حاصل می شود، حقیر و ناچیز است چه رسد به آن لذّتی که برتر از آن است. مانند در امان بودن از نکوهش و یا استحقاق کیفر و عذاب، یا جز آن.

اگر کسی چنین پندارد و از روی توهم و خیال بگوید: تفاوت در زیبایی بر حسب خیر بودن و گوارا بودن چیزی متفاوت می شود. و ما می یابیم لذّتی که از گردآوری ثروت و پیروزی افراد بر حریفانشان و مبادله سرمایه به دست می آید، کاملتر از لذّتی است که از عافیتمان می بریم.

از این اشکال به دو صورت پاسخ می دهیم:

۱- هر چه را که تو لذیذ می پنداری در حقیقت لذّت آن در امان بودن از رنج دردی است که از نبودن آن شیء لذیذ حاصل می شود. و آسودگی آن در مقایسه با رنجی است که از به دست آوردن آن برده می شود.

۲- دومین پاسخ این است که شرط لذّت بردن آن است که شیء لذیذ به دست آید و لذّت برنده آن را درک کند. لیکن این شعور و درک نسبت به آن کمال و عافیت برای دارنده عافیت، حاصل نمی شود. زیرا امور حسی وقتی دوام یابد و مستقرّ شود نفس از درک کردن آن غافل می شود. و اگر بخواهی از برتری این کمال آگاه شوی به کسی که مدّت درازی بیمار بوده توجه کن موقعی که به حال عادی بر می گردد. و عافیت او که به سرعت تدریجی حاصل می شود، پدید می آید. بنگر که آن لذّت کامل و درست را چگونه می یابد.

بلکه چه بسا شیء لذیذ برای او حاصل می شود و او آن را مکروه می دارد. چنان که بعضی از بیماران از شیرینی بدشان می آید. چه رسد به موردی که شوق بر انگیزنده ای بدان مثل شیرینی حسی نباشد. و این مطلب به لذیذ بودنش صدمه ای نمی زند. چون شیرینی نسبت به آن

بیمار در حال بیماری کمال نیست زیرا که حسّ چشایی او آن را به عنوان این که کمال و خیر است احساس نمی کند. و این حالت درستی گفتار ما را روشن می سازد.

و در دعاهای امامان علیهم السلام به درگاه خدا چنین آمده است: بار خدایا از تو عافیت کامل می خواهم. و ای سرپرست عافیت به من توفیق سپاسگزاری بر عافیت عنایت فرما. بار اله، من از تو می خواهم که مرا در دنیا از گرفتاری بسلامت بدار و در آخرت از شقاوت. پس روشن شد که سلامت زیباترین لباس و نیکوترین شعاری است که بر مردم افاضه شده است. و خدا سرپرست توفیق است.

کلمهٔ چهل و یکم

گفتار امام علیه السلام است: لا صواب مع ترک المشوره

، با ترک رای زنی و مشورت انسان به حق نمی رسد.

شارح گوید: منظور از صواب، رسیدن به اموری است که آدمی انجام می دهد. و مشورت، خواستن رای پسندیده از دوستان و خیر خواهان و غیر آنهاست در برتری دادن یا تأکید یکی از اموری که در ذهن طرف مشورت محتمل است. و توضیح این که در کدام یک مصلحت وجود دارد. دلیل کلی اهمیت مشورت و ناصواب بودن ترک آن دو صورت دارد:

۱- چون آدمی به گونه ای آفریده شده است که به تنهایی و مستقلاً نمی تواند نیازهای ضروری مربوط به دنیا و آخرتش را که ناگزیر از آن است مانند خوراک و لباس و مسکن و جز آن را بر طرف نماید و همهٔ این کارها جزء صنایع و حرف می باشد. و یک انسان نمی تواند هر یک از آنها را جز در مدّتی انجام دهد. و بدون آنها نمی تواند زنده بماند. یا اگر هم ممکن باشد بسیار دشوار است. بلکه لازم است گروهی با یکدیگر در به دست آوردن منافع یاد شده همکاری و مشارکت نمایند. و با هم، جنس مبادله کنند و این همکاری میان آنان به کمال نمی رسد جز این که طبعاً با هم مأنوس باشند. و این خود حکمی است که از لطف الهی به عالم طبیعت نشأت گرفته است. اشتقاق نام انسان در لغت از همین انس و الفت می باشد. بنا بر این بر آدمی لازم است که با هم جنسان خود انس بگیرد و به اندازهٔ طاقت و توانش در آن حرص ورزد.

انس و الفت افراد آدمی به یکدیگر سرچشمهٔ محبتی است که وسیلهٔ خوشبختی دو جهان می باشد.

چون هر کسی کمال خود را در پیوند با دیگری می داند و اگر این پیوند و انس نباشد خوشبختی آنان محقق نمی شود. پس هر انسانی به منزله عضوی از اعضای بدن است.

«بنی آدم اعضای یک پیکرند» و پایداری آدمی به کامل بودن اعضای او می باشد. شریعت مقدس اسلام، دعوتها و گردهم آیی ها را در مهمانیها به عنوان یک عادت خوب مقّر فرموده تا این انس به دست آید. بلکه شاید تشویق شریعت مردم را به جمع شدن در مسجدها و برتری دادن نماز جماعت بر نماز فرادا برای این است که این الفت و انس افراد به یکدیگر از مرحله قوه به فعلیت برسد.

سپس بر روی اعتقادات صحیح که موجب اجتماع افراد بشر است تأکید می کند و این مطلب را به تو می فهماند که شریعت اسلام از پیروانش می خواهد که در هر هفته روز معینی در مسجدی که گنجایش آنها را داشته باشد یعنی اهالی محلات و کوچه ها را در خود جای دهد اجتماع کنند. چنان که اهل خانه ها و منزلها در هر روزی جمع می شوند.

آن گاه واجب فرموده که در هر سالی دوبار در مصالایی که در بیابان و بدون سقف باشد اجتماع کنند و با هم دیدار و تجدید دوستی نمایند. و محبتی که به آنان نظام بخشد، شامل آنها شود.

پس از آن واجب فرموده که مسلمانان در تمام عمر یک بار از شهرهای خود در مکانی مقدس یعنی مکه مکرمه جمع شوند و زمان معینی از عمر را مشخص فرموده است تا از نظر زمانی در وسعت باشند. و مردم شهرهای دور دست در آن جا جمع شوند چنان که اهل یک شهر با هم جمع می شوند. و انس و محبت آنان به یکدیگر و شامل شدن خیر و ریش رحمت و سعادت بر آنها متناسب با متأثر شدن نفوسشان و آمادگی است که از آن اجتماع دریافت می کنند و به نهایت کمال می رسند که بدون آن اجتماع آن کمال حاصل نمی شود.

و این انس و الفت جز با سخن پاک و رای زنی در کارها و مطلع شدن بر پاره ای از اسرار که افشای آن زبانی به بار نمی آورد به کمال نمی رسد. تا با آن، انس گرفتن طرف مشورت کامل و نفسش آرام گردد و اگر نفرتی در او هست بر طرف شود و انبساط خاطر پیدا کند و از گرفتگی خارج گردد. خداوند که ارجمندتر از هر گوینده ای است به منظور این که پیامبرش را به نیکوترین ادب مؤدب نماید می فرماید: با یاران خود در بعضی از کارها مشورت کن و در مزاح و شوخی دوست داشتنی و شیرینی که خرد آن را اندازه گیری می کند تا به مرز اسراف نرسد گشایش دهد. چون اگر مزاح به حد اسراف برسد گناه پرده دری و مانند آن از

اسمهای نکوهیده محسوب می شود. و در آن تقصیر نکند که این تقصیر عجز از سخن گفتن و گرفتگی چهره و بدخلقی و مانند آنها نامیده می شود که طرف تفریط نکوهیده می باشد. بلکه حدّ متوسط میان آن دو را رعایت کند. این شخص متوسّط در مزاح و گرفتگی چهره، ظریف، معاشرتی، خندان و خوشرو نامیده می شود. و چون دانستی که رأی زنی از مهمترین عوامل به دست آوردن انس گیری است که خواسته مردم می باشد. مطلوب بودن آن بر تو روشن می گردد.

سپس امام علیه السلام هشدار می دهد بر این که رای زنی و مواظبت بر آن واجب است و هر کاری بدون مشورت انجام شود به درستی و کمال نپیوندد. زیرا کارهایی که مردم انجام می دهند یا گفتارهاست و یا کردارها و هر گاه تمامی آنها به امر و اشاره آن حضرت متوقف بر مشورت انسان باشد ناگزیر باید وقتی که مردم را به مشورت دعوت می کند اجابت کنند.

بنا بر این هر که رای زنی را ترک کند گرفتار اشتباه می شود، چون وسیله بزرگی از وسایل فضیلت را که طلبش لازم است ضایع کرده است. و خطا کار به واقعیت نمی رسد. در نتیجه هر که مشورت را ترک کند به حقیقت نرسیده اگر چه خود بیندازد که به حق رسیده است.

۲- هر که در کارهایش رای زنی را ترک کند در بیشتر کارها و هدفهایش به حقیقت و واقعیت نمی رسد و چون دچار خطا گردد نکوهش می شود. و شاید هم گنهکار شمرده شود زیرا بیشتر اوقات شخص مورد مشورت که خردمند باشد بر همه فواید آن کار مورد مشورت مطلع است. و این آگاهی را یا با تجربه اش به دست آورده یا بر اساس نیروی عقلانی و حدس صائبش به گونه ای که چنان اطلاعی برای شخصی که مشورت می کند «پیش از مشورت» حاصل نمی شود و بیشترین عامل اشتباه این است که واهمه آدمی در بیشتر حالات ناگزیر است که به برتری یکی از دو طرف کاری که انسان در آن تردید دارد حکم کند و می خواهد ناگهانی پیش از رجوع به خرد در مورد آن کار به مشورت پردازد. و در هنگام اندیشه و دقت، حق در طرف دیگر خواهد بود و چون آن کار را انجام دهد بعد از انجام، دیر یا زود اشتباهی که مرتکب شده برایش آشکار می شود. و نیز متوجّه می گردد که دور اندیشی را ضایع کرده و از هوی و هوسش پیروی کرده است.

و بر فرض اگر به خواسته اش دست یابد در عرف خردمندان مصیب شمرده نشود.

چون مثل او همچون کسی است که به راهی پر خوف و خطر برود و از منزلها و مرحله های آن

راه بی خبر و از بلاها و مکانهای ترسناک آن بی اطلاع باشد. چنین شخصی نمی داند به چه کاری اقدام کرده است و چون در آن راه سالم به مقصد برسد هیچ فرد خردمندی او را مصیب نمی داند بلکه همگی زبان به نکوهش و سرزنش او می گشایند و او را فردی بی باک، خود خواه و هلاک کننده خویش می شمارند. و این حالت خلاف حالت کسی است که مشورت می کند. چون اگر بعد از مشورت به خواسته خود هم نرسد در عرف خردمندان مصیب شمرده می شود. زیرا مانند کسی است که در راهی می رود و به اوضاع آن راه و امتیّت آن آگاه است و در بین راه بر حسب اتفاق به دزدی برخورد می کند. خردمندان چنین شخصی را که راه را با مشورت سپری کرده است خطا کار نمی شمارند.

در این کلمه امام علیه السلام هشدار بر واجب بودن مشورت است. چون همه خردمندان کسی را که ترک مشورت کند نکوهش و مشورت کننده را ستایش می کنند. و شخص اول را خطاکار می دانند اگر چه به حقیقت رسد و نفر دوم را درستکار می دانند، اگر چه زیان ببرد. و خردمندان اتفاق نظر دارند بر این که بر هر شخص دور اندیشی لازم است که به کسی که از نظر درجه برتر یا فروتر از اوست مراجعه کند. چون فضیلت و کمال در هیچ کس کامل نیست و به شخص خاصی هم اختصاص ندارد و رأی یک نفر در کارهای خصوصی کافی نمی باشد. و در کارهای همگانی نیز نفعی ندارد. و همگی عاقلان متفقند که رأی درست ستوده و صاحب آن بر دیگران برتری دارد و در کارها لازم است از او کمک گرفت. به این دلیل که در کارها عقلی نیرومند دارد. و در استخراج رأی صحیح در کارهایی که باید مصلحتش را در موقع انجام دادن سنجید، حسن نظر دارد، و راجع به همین مطلب ابو طیب متنبی شاعر، شعر ذیل را سروده است:

فکر و تدبیر جلوتر از دلاوری دلاوران است نخست باید تدبیر کرد و در مرحله دوم شجاعت را به کار برد و چون تدبیر و دلاوری در یک فرد جمع شود در بلند مرتبگی به هر جایی خواهد رسید (۱) از مثلثهای تازیان در ستایش اندیشه، گفتار علی علیه السلام است: اندیشه مرد

ص: ۲۵۷

که‌نسال بهتر از حضور شخص جوان است (۱) و در ستایش شخص صاحب تجربه و دوران‌دیش و رأی صائب گفتار تازیان است که گفته‌اند: قد حلب فلان الدهر اشطره (۲): یعنی روزگار را در دو بخش آزموده است. هم در جنبه خیر و هم در جنبه شر. و نیز از گفتار تازیان در ستایش شخص دوران‌دیش است که گفته‌اند:

هر گاه سرپرست کاری شود با قدرت انجام می‌دهد (۳) و در این مورد شاعر گفته است:

تو را با من چه کار است که ازرق هستم (هر چه هستم) هر گاه سرپرست کاری شوم آن را محکم و مستحکم به انجام می‌رسانم و شعر و مثل در این مورد بسیار است و خدا سرپرست موفقیت است. (۴)

ص: ۲۵۸

۱- ۴۸) می‌دانی در مجمع‌الامثال چاپ ایران صفحه ۲۵۴ گوید: امیر مؤمنان علیه السلام این سخن را در یکی از جنگ‌هایش فرمود. سید رضی (ره) در باب حکم نهج البلاغه گفته است: علی علیه السلام فرمود: «رای الشیخ احب من جلد الغلام و یروی من مشهد الغلام» ابن میثم بحرانی در شرحش بر نهج البلاغه چاپ اول صفحه ۵۹۰ در شرح این سخن گوید: جلده یعنی قوت او و پیش از این گذشت که تدبیر بر نیرو و دلاوری مقدم است چون منفعت آن اصل می‌باشد. این که امام (علیه السلام) تدبیر را به پیر و قوت را به جوان اختصاص داده بدین سبب است که به هر کدامشان همان چیزی امید می‌رود که حضرت به آنها اختصاص داده است. چون چنین گمان می‌رود. که پیری با اندیشه درست همراه است زیرا تجربه پیر بسیار و تمرینش در کارها فراوان است. و به جوان گمان قدرت و توان می‌رود. و بنا بر روایت دیگر که «فمشهده» دارد، به معنای حضور است. ابن ابی الحدید در شرح خود جلد ۴ صفحه ۲۸۰ چاپ مصر می‌گوید: علت این که امام علیه السلام چنین فرموده این است که پیر پر تجربه است و با اندیشه اش به دشمن آسیبی می‌رساند که نوجوان کم تجربه با دلاوریش آن آسیب را نتواند برساند چون گاهی به خودش مغرور می‌شود. و خود و دیگران را هلاک می‌کند. و بی تردید تدبیر مقدم بر دلاوری است. و لذا ابو الطیب گفته است: الزّای... (و دو بیتی را که شارح با سه بیت دیگر از قصیده نقل کرده یاد نموده و در نقل اشعار دیگری فرو رفته، طالبان به آن جا رجوع کنند).

۲- ۴۹) می‌دانی در مجمع‌الامثال چاپ ایران صفحه ۱۷۸ [۱] گفته است: این مثل از دوشیدن پستانهای شتر استعاره شده. و آن وقتی است که هر دو پستانش دوشیده شود و دوباره هم هر دو پستان را بدوشند. و منصوب بودن اشطره بنا بر بدل بودن است یعنی پستانهای روزگار، و معنی این است که روزگار هر دو پستان خوبی و بدیش آزمود و هر چه در آن بود شناخت و این مثل در مورد کسی زده می‌شود که روزگار را آزموده است.

۳- ۵۰) می‌دانی در مجمع‌الامثال چاپ ایران صفحه ۲۶ گفته است: این مثل برای کسی زده می‌شود که به دوران‌دیشی و کوشش در کارها متّصف می‌باشد.

۴- ۵۱) و ما علیک ان اکون ازرقا إذا تولّی عقد شیء أحکما

گفتار امام علیه السلام: لا محبه مع مرء

، با وجود لجاجت، دوستی محقق نمی شود.

شارح گوید: مرء و مارات، به معنای مجادله است و منظور از این کلمه توضیح این مطلب است که مرا و جدال و رد و بدل کردن سخن با دوستان از اموری است که با دوستی و الفت آنان نسبت به شخص لجوج و جدالگر، جمع نمی شود. بلکه محبت را از بیخ و بن بر می کند. بیان مطلب آن است که پیش از این توضیح دادیم که دوستی سبب الفت و انس می شود که مردم در اصلاح امر دنیا و آخرتشان بدان نیازمندند. و توضیح دادیم که انس و الفت سبب خوشبختی دو جهان است.

حکیمان و خردمندان اتفاق نظر دارند بر این که جدال و لجاج با دوستان دوستی را از ریشه بر می کند. چون موجب اختلاف می شود. و اختلاف موجب جدایی است و آن مخالفت با الفتی است که شریعت پایدار اسلام بر آن تشویق فرموده است. و پیامبران همگی به وجوب آن سخن رانده اند. بعضی از مردم جدال و لجاج را بر می گزینند و می پندارند که ذهنها را تیز و شکها را پراکنده می کند و در میدان سخن نفس را تمرین می دهد. چنین شخصی در مجالس صاحب نظران به عمد جدال می کند و سخنان افراد عامی را بر زبان می آورد تا دوستش را بیشتر شرمنده سازد و او را در دست خویش مغلوب کند. و اگر آن کار را در خلوت انجام دهد آسانتر است لیکن در میان جمع بدان کار مبادرت می کند که حاضران به دقت نظر و استدلال و بسیاری دانش او معتقد شوند. و این فکر شایسته نمی باشد جز برای متجاوزان و ستمگران که دارای ثروتند. چون عادتشان بر این است که بعضی بعض دیگر را تحقیر کنند. و فردی از آنها از کوچک شمردن رفیقش و سرزنش او و کاستن مرآتش و جست و جوی عیبهایش و دنبال کردن لغزشهایش، جدا نمی شود. و هر یک از آنان تا آن جا که می توانند در بدگویی رفیقشان زیاده روی می کنند تا به دشمنی زیاد منتهی شود که موجب سخن چینی بعضی از آنان از دیگری و زایل شدن نعمتش گردد. و این عمل او را به خون ریزی و دیگر بدیها سوق می دهد. و هر گاه چنان باشد چگونه دوستی با جدال و لجاج پایدار می ماند؟! یا با آن، امید به الفت و جلب انس و همدمی شود؟ امام علیه السلام در این کلمه بر واجب بودن ترک جدال هشدار می دهد چون لازمه اش از میان بردن چیزی است که در زبان شریعت وجود آن خواسته شده است. پس راز این سخن که از امام عالم کامل صادر

شده و به زیور و زیب آداب آراسته شده بر تو ظاهر و آشکار شد. و خدا سرپرست توفیق است.

کلمهٔ چهل و سوم

گفتار امام علیه السلام: لا سودد مع انتقام

، با کیفر گرفتن، سروری نمی ماند.

شارح گوید: سودد، اسمی از سیادت و آقایی است. و انتقام، کیفر گرفتن است از گناهی که قبلاً انجام شده. و چنان که پیش از این توضیح داده شد، انتقام از جنبش نیروی خشم نشأت می گیرد.

انتقام گاهی ستوده و گاه نکوهیده است. انتقام ستوده آن است که بر طبق دستور شریعت در امور سیاسی و ادارهٔ منزل صادر گردد. انتقام نکوهیده آن است که از حدِّ اعتدال به طرف تفریط بیرون شود. و آنچه در این کلمه منظور امام علیه السلام است و مخالف با سروری است همین نوع از انتقام می باشد.

علّت این که کیفر گرفتن مخالفت با سیادت و سروری است آن است که انتقام نیروی خشم را نسبت به کسی که از او انتقام گرفته می شود به جنبش می آورد. و او را وادار می کند که به خاطر غیرت و حمیتی که دارد مقاومت نماید و او را دفع کند یا بگریزد و صحنه را رها کند. و همهٔ این کارها موجب متفّر شدن طبیعتها و دور شدن از خو گرفتن و مأنوس شدن است. و سروری تنها با فروتنی و نرم گفتاری و ملایمت نسبت به پیروان حاصل می شود. و این که طبیعت آنان را با مهربانیهای گوناگون و شادمانی خاطر و بزرگواری داشتن و درگذشتن از بعضی بدیهایشان و چشم پوشی از بعضی جریمه هایشان به خود جلب نماید. تا انس و دوستی طبیعی را که موجب الفت و اطاعت است به دست آورد. و این همان است که خدای متعال پیامبرش را به آداب اصلاحگرانه تأدیب فرموده است. در قرآن کریم چنین فرموده است: «بال خود را فرود آور و بگستران برای هر که پیرویت کند از مؤمنان».

«اگر تندخویی سنگین دل می بودی از پیرامونت پراکنده می شدند پس ایشان را ببخشای و برایشان آمرزش بخواه و در کار با ایشان مشورت کن» همهٔ این دستورات برای انس گرفتن و جلب محبت و الفت خوب گرفتن است.

امّا انقیاد و اطاعت، تابع به دست آمدن الفت است. چون افراد تابع، پس از الفت گرفتن هر گاه کمال او را که خود از آن تهی می باشند، بنگرند. با دلهایی صاف و عاری از

کینه مطیع فرمانهایش می شوند. و با نیت‌های صادق خود را تسلیم او می کنند. مگر کسی که دوستی در سويدای دلش اثر نگذارد. و مهربانی راهی در خردش نیابد چون کینه و دشمنی پیشین یا غیر آنها از عوامل سرنوشت ساز در دلش جای گرفته است. و چون مطلب چنان باشد که بیان شد پس هر جا ضد عواملی که به وسیله آن سروری حاصل می شود به دست آید، لازم می آید که عوامل سروری حاصل نشود. و با نبودن آن، عوامل سروری هم که معلول آن است به وجود نمی آید.

باید بدانی که کیفر گرفتن به معنای نخست اگر چه موجب تنفر طبایع افراد می شود و نیروی خشم را در شخص مورد انتقام بر می انگیزاند لیکن چون مطابق دستور شریعت و آداب مصلحتی است و گفتار تمام پیامبران با آن مطابق است و ذهن مردم بر حسب عادت شریعت بر آن تمرین کرده و وجوب چنین انتقامی در اذهانشان جایگزین شده است تا آن جا که نفوس آنان فرمانبردار و به آن اقرار دارند. و انتقام نیز جز به اساس جنایتی که در عرف مردم زشت است صادر نمی شود. این گونه انتقام مخالف با سیادت و سروری نمی باشد بلکه آن را به کمال می رساند و از ضروریات آن می باشد. چون عامل مهمی از عوامل باقی ماندن نوع آدمی است. پس اگر به سبب این انتقام شرعی نفرتی در شخص مورد انتقام یا وابستگانش که دارای حشمتند و زندگی را دوست می دارند و مطیع کیفرهای شرعی نیستند حاصل شود، موردی است جزئی که بدان اعتنایی نمی شود. و به سروری انتقام گیرنده صدمه ای نمی زند، زیرا شکوه و عظمت و نیروی خشم مخلوق، مقهور شمشیر دیانت و شریعت است. و از مقابله کردن در برابر امری آسمانی قاصر و عاجز است هر چند شیطانی مانند خودش او را کمک کند. و رشته اختیارش را به نیروهای عقلانیش می سپارد تا از آنچه سزاوار است به گونه ای شایسته فرمانبرداری کند.

در این کلمه امام (علیه السلام) به کسی که خواهان سروری است هشدار می دهد بر این که شایسته است آنچه مخالف سیادت است رها کند و آن، کیفر گرفتنی است که از حد اعتدال خارج باشد و به مرز رذیلت و حقارت و پستی برسد. و اگر آن را رها نکند بر خلاف سعی خود که در خواست سروری است عمل کرده و چیزی که طالب بر قراری آن است درهم شکسته و این کار انسان کمال نادانی است. و توفیق دهنده خداست.

گفتار امام علیه السلام: لا شرف مع سوء الادب

، با بد بودن ادب، بزرگی نمی ماند.

شارح گوید: پیش از این دانستی که خوب بودن ادب به تمرین معتدل نیروهای بدنی باز می گردد و چگونگی آن را توضیح دادیم و باید از آن شناسی که بدی ادب، سوق دادن آن نیروها به مرز طبیعی و فرو رفتن آنها در خواسته های طبعیشان بر اساس قانون خیالی است بی آن که مطابق قانون عدل عقل و شرع باشد. و چنان که دانستی بزرگی واقعی همان جمع شدن اجزای کمال است که عبارت از عقل و اجتماع اخلاق بزرگوارانه و آداب نیکوست تا ماهیت مطلوب از کمالات حاصل شود. پس باید بدانی که نبودن شرف و بزرگی به نبودن اجزای کمال یا یکی از آنهاست. هر گاه جمع شدن اجزای کمال، ماهیت مرکب را تحقق بخشد و نبودن یک جزء برای نبودن ماهیت مرکب کافی باشد، بنا بر این هر گاه فرض کنیم که آدمی دارای بدی ادب باشد که نقطهٔ مقابل حسن و کمال ادب است بطور حتم ضد آن را که ادب نیکوست نخواهد داشت و چون آن جزء کمال را نداشته باشد ماهیت کمال را ندارد در نتیجه ماهیت شرافت و بزرگواری را دارا نخواهد بود چون علتش را که ادب نیکوست فاقد می باشد. و در این کلمه «راز هشدار» که امام علیه السلام به خواستار شرف و کسانی که در به دست آوردن کمال آدمی می کوشند، بر تو آشکارا و معلوم شد که تمرین و ادب کردن نیروهای شوقیه و منع کردن آنها از آنچه طبعاً بدان مایلند و مقهور ساختن آنها به وسیله نیروی عقلانی و برگرداندن آنها به قانون عدل واجب است. چون بزرگواری با سوء ادب جمع نمی شود. سرپرست نعمت و بخشش خداوند مَنان است.

گفتار امام علیه السلام: ما اضمرا احد کم شیئا الا اظهره الله فی فلتات لسانه و صفحات وجهه:

هیچ کس چیزی در دل پنهان نداشت جز این که خدا آن را در سخنهایی که ناگهانی از زبان او بیرون آید و گونه های چهره او، پدیدار گرداند.

شارح گوید: اضممار، پنهان کردن راز و غیر آن در درون است که همان ذهن و عقل می باشد. فلتات جمع فلته است که روی دادن کاری بطور ناگهانی و ناخودآگاه و بدون تأمل و اندیشه است.

صفحات الوجه: منظور اطراف صورت است. و مقصود در این جا آن است که توضیح دهد غرض امام (علیه السلام) اعتقاداتی است که آدمی پنهان می دارد و آن را حفظ می کند و می پوشاند تا دیگری بر آن مطلع نشود و این کار به خاطر مصلحتهایی است که می پندارد و به لحاظ مقاصدی است که اختیار می کند. چه آن مصالح سود بخش یا زیانبخش باشد. چون هر چه در نگهداری آن مبالغه کند و در آگاه نشدن دیگران بر آنها بکوشد ناگزیر آشکار می شود. سپس امام علیه السلام به دو عامل از عوامل ظهور آن هشدار می دهد و حکم می کند به این که ناگزیر اسرارش با همه محافظتی که برای پنهان داشتنش دارد به وسیله یکی از آن دو عامل آشکار می شود.

۱- فلتات اللسان: لغزشهای زبان: به دلیل این که نفس گرچه بر حفظ آن اسرار توجه دارد لیکن گاهی به مطلب مهم دیگری انصراف پیدا می کند و در این حالت از دیدن مصلحت پنهان کردن راز خود و علت پوشاندن آن غافل می شود و نیروی متخیله از اسارت عقل عملی رها می گردد و بی آن که توجه به پنهان ساختن اسرار خود داشته باشد میل به سخن گفتن در مورد آن راز در او بر انگیزد می شود. و معنای ناگهان در آمدن سخن از زبان همین است. و گاهی سخن به گونه دیگری ناگهان در می آید به این که شخص پنهان کننده راز به اشاره سخنی بگوید یا به آن راز نهانی هشدار دهد و خود گوینده از آن اشاره غافل باشد. و یا به این که چگونه با سخنش بر راز نهانش دیگران را آگاه ساخته است عالم نباشد و شنونده دارای حدسی قوی باشد و از آن اشاره یا هشدار بر آن راز پنهانی با توجه شدید به پوشیده داشتنش مطلع گردد.

۲- صفحات الوجه: گونه های صورت اشاره به قراین و نشانه هایی است که آشکار کردن امر پنهانی را به همراه دارد. چنان که درهم کشیده شدن و گرفتگی صورت و روی گرداندن از چیزی که بر حسب عادت باید با گشاده رویی باشد دلالت می کند که شخص آن شیء را دشمن می دارد. و گشاده رویی و شادمانی و روی آوردن به آن شیء دلیل دوست داشتن آن می باشد. و چنان که زردی صورت در حالتی که امر ترسناکی به انسان می رسد، بر ترسی که پنهان است دلالت می کند. و سرخی که بر چهره عارض می شود وقتی عوامل آن پدید می آید مانند کسی که کاری زشت را هنگام انجامش پنهان کرده است و سپس آشکار می شود، دلالت بر شرمندگی او دارد. و همچنین عرق صورت و بستن چشم بر خجالت شخص دلالت می کند. و نیز دلالت نگرش با چشم به صورتی خاص که دلیل بر دشمنی

است. و بر بسیاری از امور نفسانی و امثال آن از قرینه هایی که احتمالاً از شمارش خارج است. پس این امور یاد شده و ماندهای آن اگر چه در پنهان کردن آن کوشش شود ناگزیر به وسیلهٔ دو عامل یاد شده آشکار و برملا می شود.

در این کلمهٔ امام علیه السلام هشدار بر خردمند است که سزاوار نیست کارها را پنهان کند. مگر کارهایی را که اگر کسی بر آن مطلع شود در عرف مردم زشت نباشد و از روبرو شدن با آن طبع مردم گریزان نشود. چون اگر کاری را مخفی کند که مردم زشت می دانند و در میانشان ناپسند است. اگر بر آن مطلع شوند که یقیناً به وسیله عوامل یاد شده مطلع خواهند شد. از رسوایی در امان نخواهد بود و در مدت عمرش سرگرم مخفی داشتن کارهای زشت خواهد بود. مدتی سرگرم پنهان کردن کار زشت است. یعنی مواظب است که رازش آشکار نشود و خود را سرگرم آن می سازد و می کوشد که مصالح کلی خود را حفظ کند. و پس از آشکار شدن عیش به فکر چاره جویی است تا از ننگ آن رها گردد. و از روبرو شدن با آن رنج می برد و بر امری که موجب آشکار کردن آن شده تأسف می خورد و بی تابی می کند که هیچ فایده ای ندارد. و تمام این امور منع شده است چون آدمی را سرگرم کاری می کند که نباید به آن توجه نماید. اما این که امام علیه السلام آشکار کردن راز پنهان را به خدا نسبت می دهد، از قول ما که گفتیم خداوند همه چیز را افاضه می کند و علت همه علتهاست، آشکار می شود. و خداوند سرپرست حق است.

کلمهٔ چهل و ششم

گفتار امام علیه السلام: اللهم اغفر لنا دفرات الالحاظ، و سقطات الالفاظ، و هفوات اللسان، و سهوات الجنان

بار خدایا چشم زدنیهای ما و اشتباهات گفتار و لغزشهای زبان و غفلت دلهای ما را، بیامرز.

شارح گوید: رمزات جمع رمزه و به معنای اشاره است.

الحاظ جمع لحظ و آن نگاه کردن سبک است. و منظور از سقطه القول، اشتباه در گفتار است. و جمع آن سقطات و سقاط می باشد. و هفوه به معنای لغزش. و سهو، غفلت و بی خبری است. و عبارت از روی گرداندن نفس از چیزی در حال سرگرم بودن به چیز دیگری است.

جنان به معنای قلب است و از اجتنان که به معنای پنهان کردن است گرفته شده است.

چون این امور چهارگانه بظاهر و نسبت به کسی که علت واقع شدن آنها را نمی داند، گناه و جرمی محسوب می گردد که انجام دهنده اش نکوهش می شود و از آنچه قانون عدالت اقتضا می کند بیرون است ناگزیر امام علیه السلام آمرزش و پوشاندن آن را از خدا طلب می کند.

توضیح جمله اول که چشم زدنها گاهی گناه محسوب می شود. منظور چشم زدنهایی است که وسیله ای برای انجام دادن گناه می باشد که خود گناه است. مانند این که ستمگری قصد ستم کردن به شخصی را دارد و شناساندن او را از دیگری می خواهد اما او از معرفی کردن شخص مظلوم با زبان کراحت دارد و آن را زشت می داند و نیز می ترسد که اگر راست بگوید هدف سب و دشنام شخص مورد ستم واقع شود که در آنجا حضور دارد به این دلیل با اشاره به چشم او را معرفی می کند. و ستمگر را آگاه می سازد. و مانند کسی که با چشم به شخصی که غافل از بعضی گناهان است، اشاره می کند تا آن اشاره سبب انجام آن گناه شود. و هر چه وسیله برای انجام گناه باشد گناه محسوب می شود. و هر که دیگری را به بدی رهنمون شود مانند انجام دهنده همان بدی است. «یعنی در گناه او شریک است» و راهنمایی کردن با اشاره چشم مانند روشن سخن گفتن است.

منظور از سقطات الفاظ، خطای در گفتار و سخن پشت و زشت گفتن است و گناه بودن آن هم روشن است. چون گناه عبارت از کاری است که آدمی بر خلاف قانون عدل که هدف ادیان الهی از تکلیفهای بشری است انجام می دهد. اما مقصود از هفوات اللسان:

لغزشهای زبان است و گناه بودن آن نیز روشن است. و آن علت خطای در گفتار و زشت گویی است چون گاهی با لغزشهای زبان گفتار زشت از دهان خارج می شود.

و امّا سهوات الجنان: چنان که پیش از این دانستی منظور از قلب، نفس می باشد جز این که چون تعلق اولیه نفس به قلب است، مجازاً اسم قلب بر نفس اطلاق شده است و این مجاز از باب اطلاق اسم تعلق گیرنده بر مورد تعلق می باشد. و نیز برای این است که میان مردم، قلب، همان عقل و نفس انسان است. چون تصوّر کردن نفس بر بیشتر مردم پوشیده است.

و منظور از سهوات جنان، همان غفلتهای نفس از مطالعه کردن خزانه ای است که

امر مورد غفلت چه صورت باشد و چه معنا در آن وجود دارد. چون به کار مهم دیگری سرگرم است یا در حالتی که نفس بدان توجه دارد با این که در خزانه موجود است، قوه و اهمه با نفس به معارضه بر می خیزد.

تفاوت میان سهو و نسیان همین اندازه است چون در نسیان شرط است که نفس علاوه بر غفلت از آن چیز بطور کلی از خزانه هم محو شده باشد و این اشتباهات از عوامل لغزشهایی است که آنها خود عامل اشتباه در گفتار و چشم زدنها می باشند. و در عرف مردم عوامل گناه، جرم و گناه می باشد. و هر گاه گناهی زشت باشد که بر کسی که گناه از او سرزده است، عیب گرفته شود ناگزیر آدمی می خواهد که آن را بپوشاند و درخواست آمرزش دارد. و خویشتن را آماده می کند تا برای مصون ماندن از آن گناهان از سر صدق و اخلاص به درگاه خدا زاری و تضرع نماید.

دو سؤال باقی است:

۱- اگر گفته شود که: غفلتهای دل مورد مؤاخذة واقع نمی شود چون داخل در تکلیف نیست پس چرا امام علیه السلام آمرزش آنها را می خواهد و درخواست پوشاندن آنها را می کند؟! ۲- شیعیان معصوم بودن امیر مؤمنان علیه السلام را از گناهان عمدی و سهوی از زمان ولادت و بعد از آن، ثابت کرده اند. و این که آن حضرت برای خود آمرزش می طلبد دلیل بر این است که صادر شدن گناهان از آن بزرگوار روا می باشد. و این، گفته شیعیان را باطل می کند.

پاسخ اشکال اول این است که: سر زدن این غفلتهای قلبی از آدمی چون در عرف مردم جریمه و گناه محسوب است و عیبهایی به شمار می آید که طبیعت مردم از آن تنفر دارد و موجب نکوهش از طرف کسانی می شود که از چگونگی وقوع آن نا آگاهند که آیا از روی سهو انجام شده یا از روی عمد، ناگزیر درخواست پوشاندن و بخشیدن آن جایز می باشد. و آماده ساختن نفس به دعا و تضرع برای پرهیز و بدور ماندن از آن اشتباهات و به شرف عفو نایل شدن رواست. و با آن استعداد به درجه ای و الا می رسد که از محل غفلتهایی که موجب لغزشها و اشتباهات گفتاری می شود محفوظ می ماند بلکه همه آنها پوشیده می شود.

و لازمه آن مکلف بودن به آن غفلتها نیست تا اشکال وارد شود.

پاسخ از اشکال دوم به دو صورت است:

۱- این که امام علیه السلام در این جا دعا می کند و آمرزش می خواهد، در واقع به صورت مشروط است یعنی اگر این امور از سوی من رخ داد مرا ببخش. و گویا حضرت عرض می کند: بار خدایا اگر از من چنین کارهایی سرزد بر من ببخشی. و این سخنی راست می باشد. اما در علم منطق دانستی که اگر قضیه شرطیه صادق باشد، لازمه اش صادق بودن هر یک از دو جزء آن نیست بلکه لازمه اش جایز بودن وقوع آن هم نمی باشد. زیرا اگر بگویی: اگر زمین بر آسمان محیط باشد از آسمان بزرگتر است. این، ملازمه ای صادق است با آن که هر یک از دو جزء (دو طرف) قضیه شرطیه محال می باشد.

پس روی دادن گناهان از آن حضرت را منع می کنیم و قبول نداریم اگر چه این قضیه شرطیه مورد بحث صادق هم می باشد. و آمرزش خواهی همان طور که برای سرزدن گناه درست است به عنوان اظهار ذلت و فروتنی و منقطع شدن به سوی خدا و اقرار به کوتاهی در ادای حقوق معبود و تلافی نعمتهایش نیز صحیح می باشد.

۲- شیعیان می توانند بگویند: چون که معصوم بودن امیر مؤمنان علیه السلام به دلیل ثابت شده است و ضمیر (لنا) که حضرت به کار برده است همگانی و در ظاهر هر مرد مسلمان و مؤمنی را که سرزدن آن کارها از او جایز است شامل می شود، این همگانی بودن به دلیل عقلی تخصیص می خورد که بر معصوم بودن آن حضرت دلالت می کند. و نسبت به باقی مردم به حالت عموم خود باقی می ماند.

این که امام علیه السلام خود را در جمع داخل نموده و امور یاد شده را به خویشان نسبت داده است به منظور اقرار به بندگی و فروتنی در برابر خدای متعال می باشد. و به عنوان اظهار نیاز به لطف و عنایت خدای بی نیاز است. و این که با فیض رحمت خویش خطایش را بپوشد و او را از آن حفظ کند و این نعمت را به کمال رساند. و آن بهترین اخلاق و آخرین درجه کمال معرفت به خداوند است. و دعاهایی که از پیامبران (صلی الله علیه و آله) رسیده پر از آمرزش خواهی و اقرار به گناهان است با این که همه بر معصوم بودن آنان اتفاق نظر دارند. و آن عمل پیامبران بر آنچه ما گفتیم حمل می شود. و خدا سرپرست توفیق است و حالت و نیرو از اوست.

اشاره

در لواحق و تتمه هاست

و در آن دو فصل است

ص: ۲۶۹

اشاره

در توضیح این مطلب است که علی علیه السلام دارای همه فضایل انسانی می باشد

و در این فصل دو بحث است

نخستین بحث در توضیح کمال آن حضرت بر حسب قوه نظری است.

اشاره

پیش از این دانستی که کامل شدن نیروی نظری منوط به کامل شدن حکمت نظری است. و چنان که دانستی حکمت نظری آماده شدن نفس آدمی برای تصور شناختهای حقیقی و تصدیق کردن حقایق نظری به اندازه توان بشری می باشد. بی تردید این درجه از کمال به کاملترین وجه ممکن برای آن حضرت ثابت است. زیرا علی علیه السلام این اشیا را بر حسب نیروی حدسی قدسی خویش ادراک می کند. در صورتی که ادراک بیشتر حکیمان از آن اشیا ادراک فکری است و نیاز به مشقت و زحمت دارد که لازمه اش اشتباهات بزرگی است که جز معدودی از حکما ما از آن خالی نمی باشند. پس کجا علی (علیه السلام) را می توان با حکما مقایسه کرد؟ توضیح مطلب این است که علی علیه السلام بعد از سرور فرستادگان محمد صلی الله علیه و آله، سرور عارفان بود. و پیش از بیان این مطلب توضیح می دهیم که آن حضرت استاد جهانیان بوده است.

بنا بر این در این جا دو مقام است:

۱- مقام اول این است که علی علیه السلام پس از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) استاد بشر بوده

است.

توضیح مطلب آن است که ما در همه علوم جست و جو کرده ایم و مهمترین و عمومی ترین آنها را علم الهی یافته ایم و در خطبه های آن حضرت، اسرار توحید و نبوت و قضا و قدر و احوال مربوط به معاد، مطالبی دیده ایم که در سخن هیچ یک از علمای بزرگ و حکمای سترگ نیامده است. و یافته ایم که علوم تمام فرقه های اسلامی به آن حضرت منتهی می شود. اما متکلمان، یا معتزلی اند یا اشعری. منسوب بودن متکلمان معتزلی به آن حضرت روشن است. چون بحثهایی که مربوط به اصول فقه و مسایل فقهی است و بیشتر از ظواهر دین در اثبات کردن حسن و قبح عقلی در کارهای خدای متعال که بر اساس آن تکلیف به

محال را مستحیل می دانند. و دیگر امور که در کتابهایشان نوشته شده است، مطابق اصول و قواعد معتزلیان می باشد. بیشتر اصول معتزلیان از ظواهر سخن امام علیه السلام در توحید و عدل گرفته شده است اگر چه برای آنها اسرار دیگری نیز وجود دارد.

متکلمان اشعری: روشن است که استاد اشعریان ابو الحسن اشعری است و او شاگرد ابو علی جبایی است که منسوب به امیر مؤمنان علیه السلام می باشد. جز این که ابو الحسن اشعری به غیر آنچه که در ذهن معتزلیان بود، آگاه شد و کتابهای حکمت را مطالعه کرد و با استاد خویش در مواردی که از مذهب او (معتزلی) آموخته بود مخالفت کرد. و از آنها به عباراتی تعبیر نمود که با ظاهر شریعت موافق بود و پنداشت که از متکلمان است با این که فقط اسم آنها را با خود یدک می کشید. اما منسوب بودن شیعیان به امیر مؤمنان علیه السلام آشکار است.

امّا خوارج: اگر چه در کمال دوری از آن حضرت می باشند جز این که خوارج به بزرگان و استادانشان منسوبند و آنها شاگردان علی علیه السلام بودند.

امّا فقها: بزرگان فقها احکام را از آن حضرت می گرفتند و یاد بیاور آنچه بارها عمر گفته است. هر گاه برای عمر مسائل مشکلی روی می داد و حضرت آن مشکل را حل می کرد می گفت: اگر علی نبود عمر هلاک می شد (۱) و این که آن حضرت در حلّ مشکلات برترین امامان بوده روشن و آشکار است. به همین سبب پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: برترین شما در داوری کردن علی است. ناگزیر علی (علیه السلام) باید فقیه تر و داناتر به قواعد و اصول فقه هم باشد. و خود حضرت امیر (علیه السلام) فرمود: اگر مسند قضاوت برایم پهن شود البته میان پیروان تورات به تورات خودشان و میان اهل انجیل به انجیلشان و میان اهل زبور به کتاب زبورشان و میان پیروان قرآن به قرآنشان حکم صادر خواهم کرد. به خدای سوگند هر آیه ای که در خشکی یا دریا، در کوه یا صحرا، در زمین یا آسمان، در شب یا روز نازل شده باشد من می دانم در باره چه شخصی و چه چیزی نازل شده است (۲) و این دلیل است که آن حضرت کاملاً عالم به احکام بوده و نظیری در آن جهت نداشته است.

ص: ۲۷۱

۱- ۱) لو لا علی لهلك عمر.

۲- ۲) لو كسرت لی الوساده لحکمت بین اهل التوراه بتوراتهم، و بین اهل الانجیل یا انجیلهم و بین اهل الزبور بزبورهم، و بین اهل الفرقان بفرقانهم، و الله ما من آیه نزلت فی بر او بحر او سهل او جبل و لا سماء و لا ارض و لا لیل و لا نهار الا انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت.

اما فصحا: روشن است که همه کسانی که بعد از آن حضرت به فصاحت منسوب بوده اند ظرف ذهنهای خود را از کلمات او پر می کردند و آنها را در ضمن سخنان و خطبه هایشان می آوردند تا سخنان و کلمات آن حضرت نسبت به سخنانشان به منزله درهای منظم گردن بندها باشد و این مطلب روشن است.

اما نحویان: نخستین کسی که علم نحو را وضع کرد ابو الاسود دؤلی بود و علی علیه السلام او را به این علم راهنمایی فرمود. آغاز آن کار چنین بود که ابو الاسود شنید مردی قرآن می خواند و این آیه شریفه را [با توضیحی که داده می شود] غلط می خواند: **وَ اَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ اِلٰی (۱)**، و رسوله را به کسر لام می خواند در حالی که صحیح آن و رسوله به ضم لام می باشد، [به این صورت صحیح، معنایش چنین می باشد: محققا خدای از مشرکان بیزار است و پیامبرش هم از آنها بیزار است. و به صورت اول که به کسر لام باشد و آن مرد مسلمان می خواند معنا چنین است: محققا خدا از مشرکان و پیامبرش بیزار است که معنایش کفر آمیز است] بر ابو الاسود این کار ناپسند آمد و گفت: نعوذ بالله من الحور بعد الکور، یعنی به خداوند از کاستی ایمان بعد از فزونی آن پناه می برم. و در این مورد به علی علیه السلام رجوع کرده و عرضه داشت: قصد دارم که برای عربها قانونی وضع کنم که با آن زبانشان تعدیل و مستقیم شود. علی علیه السلام فرمود: به طرف آنچه قصد کرده ای برو. و به چگونگی وضع قواعد نحو راهنمایش فرمود و تعلیمش داد.

اما دانشمندان صوفی: منسوب بودن علمای صوفی و صاحبان عرفان در صفا دادن درون و چگونگی سلوک به سوی حق متعال به آن حضرت روشن است. و این سلسله بدو منتهی می شود.

اما علمای شجاعت و آنها که در به کار بردن اسلحه و پیکار تمرین و ممارست داشتند، نیز به آن بزرگوار منسوب بودند. بنا بر این با مطالبی که بیان داشتیم ثابت شد که آن حضرت استاد بشر و رهنمای آنان به سوی خدا بوده است. و این مطلب اگر چه بر کامل بودن او در نیروی نظری دلالت دارد اما بر کامل بودنش در نیروی عملی نیز دلالت می کند.

مقام دوم: این که آن حضرت بعد از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) سرور عارفان بوده است.

توضیح آن این است که آن بزرگوار به درجه و وصول و رسیدن به حق ارتقا یافته و به بلندای

ص: ۲۷۲

وصول حق رسیده است. و تحقیق مطلب این است که در اصول پیشین دانستی که وصول به حق وقتی محقق می شود که شخص عارف از خود غایب شود [خود را فراموش کند] و خدای را از آن نظر که تنها خود اوست بنگرد، اگر چه به خود از این جهت که حق را لحاظ می کند نظر داشته باشد، نه از آن جهت که به آرایش حق آراسته شده است خود را لحاظ کند. و در سخنان و اشارات آن حضرت مطالبی یافت می شود که لازمه اش این است که این مقام برایش حاصل شده است و از چند جهت آن را بررسی می کنیم:

۱- علی علیه السلام فرمود: اگر پرده از جلو چشم برداشته شود در یقینم افزوده نمی شود و پیش از این دانستی که این سخن اشاره به این مطلب است که هر کمال نفسانی که وابسته به نیروی نظری است در وجود او به فعلیت رسیده است. لازمه این فعلیت آن است که وصول کامل به ذات حق که اولیا نمی توانند زیاده بر آن داشته باشند برای آن حضرت تحقق یافته است.

۲- آن حضرت در حال مناجات با پروردگار عرض می کرد: بار خدایا تو را از ترس کيفرت و به خاطر میل به پاداشت نمی پرستم بلکه تو را شایسته پرستش یافته ام و می پرستم.

این سخن دلیل بر این است که علی علیه السلام هر چه غیر ذات حق است از درجه اعتبار حذف کرده و جز او به دیگری توجه ندارد و رسیدن کامل به خدا همین است.

۳- چون دعبل یمانی از آن حضرت پرسید: ای امیر مؤمنان آیا پروردگارت را دیده ای؟ حضرت در جواب فرمود: آیا خدایی را که نمی بینم می پرستم؟! عرض کرد: چطور او را می بینی؟ فرمود: دیدگان، او را به مشاهده آشکار (با چشم ظاهر) نمی بینند، به بینندگان آفریننده را نه بینی، مرنجان دو بیننده را

(فردوسی) اما دلها با یقین و ایمان واقعی او را می بینند و پیش از این دانستی که قلوب، در عرف دانشمندان همان نفوس آدمی است. و منظور از ادراک ذات حق رسیدن به کرانه عزت اوست و این خود دلیل بر آن است که آن حضرت، به ذات پروردگار رسیده است.

۴- آن حضرت موضع خود را نسبت به پیامبر (صلی الله علیه و آله) توصیف کرده و نیز چگونگی تربیت و ارشاد و آموزش خود را توسط او در آخر خطبه قاصعه بیان فرموده است. علی علیه السلام خطاب به مردم می فرمود: شما موضع مرا نسبت به پیامبر و خویشاوندی نزدیکم را با او و منزلت ویژه ای که دارم، می دانید. کودکی بودم مرا در دامنش می گرفت. و مرا به

سینه اش می چسباند. و در بسترش و در کنار خودش می خواباند و بدنش را به بدن من تماس می داد و بوی خوش بدنش را به مشام من می رساند، غذا را می جوید و به من می خوراند.

(هیچ گاه) دروغ و لغزشی در گفتار و کردار من نیافت. خدای مَنان از دوران شیرخوارگی و کودکی بزرگترین فرشته از فرشتگانش (جبرائیل) را با آن حضرت (صلی الله علیه و آله) همراه ساخت تا شب و روز او را به راه بزرگواریها و اخلاق ستوده عالم سیر دهد. من به مانند شتر بچه که در پی مادرش روان است در پی آن حضرت می رفتم. هر روز از اخلاق خوش خویش پرچمی می افراشت و مرا به پیروی کردن از آن وا می داشت. در هر سالی یک ماه برای عبادت و مطالعه در اسرار آفرینش در مکه در دامنه کوه حرامسکن می گرفت. و جز من که او را می دیدم کسی او را نمی دید. در آن وقت اسلام جز در خانه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و خدیجه علیهما السلام فرود نیامده بود. و من هم سؤمین آن دو بودم. نور وحی و رسالت را می دیدم. بوی نبوت را می بوییدم. هنگامی که وحی بر آن حضرت (صلی الله علیه و آله) فرود آمد صدای شیطان را شنیدم.

عرض کردم ای رسول خدا چه صدایی است؟ فرمود: این (صدای ضجّه و ناله) شیطان است که از عبادتش نا امید گشته است (شیطان نا امید شده که مردم او را پرستند). تو آنچه را که من می شنوم می شنوی و هر چه را می بینم می بینی. جز این که تو پیامبر نیستی و البته وزیر منی (۱) و همواره بر راه خیر و نیکی می باشی. به چند صورت به این سخن استدلال می شود:

۱- در این که آن حضرت علیه السلام در اصل آفرینش در کمال تیزهوشی بوده و آمادگی کامل برای علوم و علاقه به آن داشته نزاعی نیست. و نیز در این که محمد (صلی الله علیه و آله) برترین فضلا و داناترین دانشمندان بوده نزاعی نمی باشد. پس وقتی برای چنین شاگرد کاملی اتفاقی روی دهد که با چنین استادی فاضل همنشین شود و هر دو در کمال حرص باشند. شاگرد حریص در فراگیری و استاد حریص در آموختن و چنان که خود آن حضرت اشاره فرموده است از زمان کودکی تا پایان عمرش به خدمت او پیوندد. عقل ناگزیر است که حکم کند که آن شاگرد به درجه ای بزرگ از کمال برسد و به آخرین حد علم دست یابد.

۲- گفتار آن حضرت علیه السلام: امری نور الوحی... قد آیس من عبادته.

علی علیه السلام با چشم بصیرت خویش صورتهای الهی را مانند انوار الهی مشاهده فرمود چنان که پیش از این دانستی که نیروی متخیله از آن صورتهایی که عقل به چنگ

ص: ۲۷۴

۱- (۴) در همه نسخه های شرح صد کلمه «و انک وزیر» (براستی تو وزیر منی) آمده اما در نهج البلاغه، «و [۱] لکنک وزیر» (لیکن تو وزیر منی) ثبت شده است.

آورده پریشان می شود و آن صورتها را گسترش می دهد و به صورتهای خیالی در حس مشترک می ریزد. همچنین امام علیه السلام نفعه های ریانی را به حس خویش می ریزد. مانند بادی محسوس، در کمال هوشیاری و لذت مانند بوی مشک که عطرش بسیار باشد و اگر چه میان آن دو، دو فرق وجود دارد فرق بین دو شیء استشمام کننده و دو شیء استشمام شده. و همچنین شنیدن ضجه قوه واهمه در حالی که عقل او را مغلوب می سازد و در پی آن پریشان شدنش و پیروی کردن واهمه از عقل در حالتی که رهایی یافته و به طرف قبله حقیقی (ذات حق) متوجه شده و صورتهای قدسی و ملکوتی را فراچنگ آورده است. و حقیقت آن ضجه و ناله این است که عقل در آن حالت آنچه برای قوه واهمه روی داده تصور می کند، که عبارت است از جذب شدن واهمه به طرف خلاف آنچه طبعش اقتضا می کند. نیروی متخیله در این هنگام آنچه را که عقل از حالات خود با آن ادراک کرده است، تصور می نماید و به شخص ضروری که دور از پذیرش خیر است همانند می کند. و در پیروی کردن از او خود را مجبور می بیند. پس متالم و ناراحت می شود و فریاد می زند. سپس آن صورت و دیگر تصویرهای حسی را که همراه آن می باشد به حس مشترک تحویل می دهد. و در آن جا صدایی را که ضجه و ناله نامیده می شود ادراک می کند. و این حالت دلالت دارد بر این که به حق متعال رسیده و به خداوندان بهشت می پیوندد. و به درجه ای از قرب به حق می رسد که صورتهای وحی را دریافت می کند اگر چه برآستی این مقام پائینتر از درجه و مقام نبوت است.

۳- گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله): انک تسمع ما اسمع و تری ما اری (۱)...

در این مطلب که وجود مقدس پیامبر (صلی الله علیه و آله) با ذات مقدس پروردگار پیوند و اتصال داشته و بطور کامل آن گونه که توصیف کردیم به حق واصل شده اشکالی نیست. و همان پیوند برای علی علیه السلام حاصل شده است، اگر چه آن مقام پائینتر از درجه و مقام نبوت بوده است. چون برای پیوند یافتن با خداوند متعال درجات نامتناهی است. و به همین دلیل پیامبر (صلی الله علیه و آله) خطاب به علی علیه السلام فرمود: تو پیامبر نیستی.

۴- گفتار آن حضرت علیه السلام: یصف السالکین الواصلین (۲): سالکان واصل را

ص: ۲۷۵

۱- ۵) این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) در اواخر خطبه معروف به قاصعه می باشد که در نهج البلاغه آمده است چنان که شارح (ابن میثم) بدان تصریح کرده است.

۲- ۶) شارح (ابن میثم) (ره) در نهج البلاغه چاپ اول صفحه ۴۰۳، در شرح این سخن شریف گفته است: «می گویم: این فصل از مهمترین سخنان حضرت در توصیف رهرو راه خداست و در بیان چگونگی سلوک سالک و برترین امور مربوط به آن می باشد. به زنده کردن خردش اشاره فرموده است، به این که همتش را برای به دست آوردن کمالات عقلانی که علوم و اخلاق است صرف نماید و به وسیله آن عقل نظری خود را پس از آنی که به زهد و عبادت تمرین داد زنده گرداند و با جمله: باماته نفس: دستور داده است به این که نفس امّاره را مغلوب سازد و آن را برای فرمانبرداری از نفس مطمئنه فارغ و آسوده گرداند به گونه ای که نفس امّاره به طبع خود تصرفی جز با اجازه عقل و برانگیختن آن نداشته باشد، و در حکم مرده ای باشد که شهوتهای طبیعی اش بمیرد که تصرفات نفسانی نداشته باشد. گفتار امام علیه السلام: حتی دق جلیله، یعنی تا به جایی

برسد که نفس شهوانیش را بمیراند تا بدنش لاغر شود چون مهمترین چیزی که از انسان دیده می شود بدن اوست. و لطف غلیظه: اشاره به لاغر شدن بدنش می باشد. احتمال دیگر آن که مقصود از این جمله لطیف شدن نیروهای نفسانی به وسیله آن ریاست و شکستن شهوت باشد. چون اگر آنچه نیروی شهوانی می خواهد و بر حسب طبیعت خود می طلبد که غرق شدن در خوردن و آشامیدن است به او داده شود بدن سنگین و حواس تیره می گردد لذا گفته شده: پر بودن شکم هوشیاری را از بین می برد و موجب سنگدلی و درشت خویی می شود. و هر گاه به مقداری که عقل اجازه می دهد اکتفا شود حواس لطیف می گردد چون بخارهایی که به خاطر پر بودن معده از خوردنی و آشامیدنی تولید می شود کاهش می یابد. غلظت و درشتی که از شکل‌های به دست آمده از پیروی نفس امّاره در جوهر نفس پدید آمده به وسیله آن لطیف کننده، لطیف می شود مانند لطیف و براق شدن آینه به وسیله صیقل و جلا دادن تا آن جا که آن لطف و جلا معلول پیوستن نفس به عالم خود می شود. و موجب دریافت انواری از عالم بالا می گردد. گفتار حضرت (علیه السلام): و برق له لامع کثیر البرق: امام علیه السلام با کلمه لامع اشاره می کند به آنچه برای سالک عارض می شود در وقتی که اراده به وسیله تمرین کردن در سلوک به حدی می رسد که برای نزدیک شدن فرصتهای مناسبی بیاید و در نتیجه انواری روشن که در سرعت درخشش و پنهان شدنش شبیه به برق می باشد، بر او ظاهر می شود. این درخششها در نزد صاحبان طریقت وقت نامیده می شود. پیش از هر وقتی و بعد از آن، وجد و شادمانی است. زیرا که آن لذت را چشیده و پس از جدایی از آن، ناله و ضجه ای در او پدید می آید تا آن حالت را از دست بدهد. پس این درخششها در آغاز کار اندکی بر او عارض می شود و چون در تمرین و ریاضت فرو رود زیاد می شود. حضرت با کلمه لامع اشاره به خود آن نور کرده است و با زیادی برق و درخشش آن به بسیار عارض شدن آن حالات پس از فرو رفتن در ریاضت اشاره فرموده است. احتمال می رود که امام علیه السلام لفظ لامع را برای عقل فعال استعاره فرموده و لمعان ظهور آن را برای عقل انسانی استعاره آورده باشد و فراوانی درخشش آن نور، اشاره به بسیاری جریان آن انوار شبیه به برق، از آن می باشد وقتی که در ریاضت فرو رود. گفتار امام علیه السلام: فابان له الطريق: یعنی به وسیله آن نور برایش آشکار می گردد که راه حق به سوی خدا همان ریاضتی است که او انجام می دهد. و سلک به السبیل: یعنی آن نور علت رفتن او به راه خدا می شود. گفتار حضرت (علیه السلام) و تدافعته الابواب یعنی بابهای ریاضت و بابهای بهشت که همان فرمانبرداری نفس اماره است و زهد حقیقی می باشد و نیز عواملی که آدمی را به آن دو می رساند مانند عبادات و ترک دنیا همه اش درهایی است که رهرو از آنها می رود تا به باب سلامت برسد و آن دری است که وقتی سالک در آن در آید یقین پیدا می کند که از منحرف شدن از راه خدا در امان است. چون می داند که راه همان راهی است که می رود و آن در همان (وقت) می باشد که بدان اشاره کردیم و آن نخستین منزل از منزلهای بهشت عقلانی است. و گفتار آن حضرت (علیه السلام) و ثبت رجلاه... فی قرار الأمان و الراحة: قرار الامن متعلق به فعل ثبت می باشد و اشاره به حالت دوم سالک است تا وقتی که در مرتبه (وقت) قرار دارد چون برای بدنش در وقت درخشش آن برقها، پریشانی شدیدی عارض می شود که به وسیله آن احساس ربودنی می کند زیرا وقتی ناگهان بر نفس امر مهمی پیش آید پریشان می شود و هر گاه مصیبتها زیاد گردد به آن خو می گیرد بطوری که از وارد شدن آن بلاها پریشان نمی شود بلکه سکون و آرامش می یابد. چون گام خردش در بالا ترین درجات بهشتی است که قرارگاه آسایش و راحت از کیفر الهی است. گفتار امام علیه السلام: بما استعمل قلبه و ارضی ربّه تعالی جار و مجرور (قلبه) نیز به فعل ثبت متعلق می باشد یعنی هر دو پایش به سبب این که قلب و نفس خود را در بندگی خدا به کار گرفته است پایدار و استوار می ماند و از آن خشنود است. و توفیق از خداست».

توصیف می کند. خردش را زنده و نفسش را میرانده است تا آن جا که بدنش لاغر و لطیف شد و درخششی پر فروغ بر او تابید و راه را بر او روشن ساخت. و به کمک آن راه پیمود و به وسیله آن درها را کنار زد تا به در سلامت و خانه اقامت رسید و بر اثر آرامش بدنش در قرارگاه امن و راحت هر دو پایش پایدار ماند. چون دلش را در آن راه به کار گرفت و خدایش را خشنود ساخت.

ص: ۲۷۶

هر که در لطایف این کلمات دقت کند و با آینه راز خویش اسرار این رموز را کشف کند خواهد دانست که علی علیه السلام از سروران عرفا و رؤسای واصلان به حق بوده است و مقصود این است که شخص عارف خردش را زنده کرده است به این که ماده حیات را که دانشها و کوشش در تحصیل آن است زنده کرده است و نفس اماره اش را میرانده است یعنی آن را به فرمان نیروی عقلانی در آورده چنان که عوامل به اطاعت در آوردن نفس اماره و چگونگی آن را پیش از این دانستی تا آن جا که بدنش کوچک و لاغر شد بس که رنج ریاضت را متحمل شده است، و آنچه ستبر و ضخیم بود یعنی صورتهای جسمانی پستش نازک و لطیف شد و نفسش به صورت آینه ای پر جلا شد و در آن درخشش نور عزت درخشید، که همان طور که دانستی در اصطلاح عرفا (وقت) می باشد.

و کونه کثیرا: اشاره به مطلبی است که یاد کردیم که این درخششها پیوسته فزونی می یابد تا این که در غیر حال ریاضت کشیدن او را می پوشاند.

گفتار آن حضرت (علیه السلام) فابان له الطريق... یعنی به وسیله آن درخششها پس از آنی که بدان راه نیافته بود به نردبانهای عالم قدس هدایت یافت و با آن راه میانه تر را پیمود پس از آنی که در حال ریاضت در اسارت نیروی متخیله اش بود و او را به راههای گوناگون می کشید و آن بر حسب اختلاف حکایت نفس از امور خیالی بود که پیش از مطلع شدن بر تابش آن درخششها بر راه روشن پیش می آمد و به همان سبب گفته است و تدافعت به الابواب: یعنی درهای نیروی متخیله که پیش از تابش یا مشرف شدن بر در سلامتی که به خانه ماندنی منتهی می شود همان راههای صحیح می باشد. و ثبت رجلاه... اشاره به

منقلب شدن وقت اوست از نظر آرامش و پرده هایش او را از قرارگاه امن که از دو وجدی حاصل شده که وقت به آن پیچیده شده است بیرون نمی کند. و از فزع و زاری بیرون راندن آن پرده ها و آسایشی که از کشاکش نفس اماره پدید آمده است زیرا نفس اماره به اسارت نفس مطمئنه در آمده و مغلوب او گشته است و مأمور انجام فرمانهای اوست و هر چه را منع می کند باید ترک کند چون دلش را در آن راه به کار گرفته و خدایش را با اطاعت دستور او در کارهای پیش، در درجات سلوک خشنود ساخته است.

و این لطایف روشن می کند که آن حضرت علیه السلام واقعا بر این مقامها مطلع بوده و بر بالاترین درجات آن ایستاده و به آخرین حد آن مقامات رسیده است.

۵- بزودی در فصل دوم به خواست خدا خواهی دانست که آن حضرت قادر بوده است که بر امور غیبی مطلع شود و می توانسته است از خود خوارق عادت نشان دهد و روشن است که این کارها از ویژگیهای کسانی است که به حق واصل شده اند.

بحث دوم در توضیح این مطلب است که علی علیه السلام در قوه عملی کامل بوده

اشاره

است.

پیش از این دانستی که کامل شدن نیروی عملی منوط به کمال حکمت عملی است و آن عبارت از کامل شدن نفس است به این که ملکه انجام دادن کارهای نیک و پسندیده به کمال برسد تا آن جا که آدمی بر راه راست پایدار بماند و از دو طرف افراط و تفریط در همه کارهایش بپرهیزد. سپس دانستی که اصول فضایل اخلاقی سه تا است:

الف- حکمت اخلاقی: نو آن ملکه ای است که از آن، کارهایی سر بزند که متوسط میان جرئزه و کودنی است که هر دو، طرف افراط و تفریط می باشند. و چون ثابت شد که علی علیه السلام از سران و اصلاان به حق بوده ضروری است که این فضیلت را داشته باشد چون این فضیلت از صفات عارفان می باشد و لازم است که در پایین تر از آن درجه که حد غبارت، کودنی است متوقف نباشد و گرنه حزوا و اصلاان به حق نخواهد بود و از آن درجه هم تجاوز نکند و به طرف جرئزه نگراید. زیرا پلیدی، صاحب خود را از بالا رفتن به درجه کمال مانع می شود و از طبیعت او جز بدی سر نزنند.

ب- عفت (پاکدامنی): پیش از این دانستی که عفت ملکه ای است که صادر می شود از معتدل شدن حرکت نیروی شهوانی بر حسب این که عقل عملی در آن بر اساس قانون عدالت تصرف می کند. توضیح می دهیم که این ملکه برای آن حضرت (علیه السلام) به چند دلیل

۱- علی (علیه السلام) در دنیا زاهدترین مردم و نسبت به غیر ذات حق بی اعتنا بوده است و نیرومندترین افراد بوده بر حذف کردن کارهایی که از دیدار خدا مانع می شود و هر که چنین باشد نسبت به دیگران بر هوای خویش مسلطتر است. اما مقدمه نخست (که او زاهدترین مردم بوده) از حالات و صفاتش به تواتر ثابت شده. و اما مقدمه دوم نیز بدیهی و ضروری است.

۲- گفتار امام علیه السلام خطاب به پروردگارش: ما عبدتک رهبه... فعبدتک، پیش از این دانستی که آن نیایش همان طور که اثبات می کند که آن حضرت (علیه السلام) به مقام وصول رسیده است همچنین لازمه اش ثابت کردن ملکه وصول برای آن حضرت می باشد.

چون هر که بتواند غیر ذات حق را حذف کند و قصد غیر حق ننماید ناگزیر رشته اختیار شهوتش در دست خردش می باشد.

۳- گفتار امام علیه السلام در روایت ضرار بن ضمره ضبّابی به معاویه که از او در باره امیر مؤمنان علیه السلام سؤال کرده بود. ضرار در جواب معاویه گفت (۱): علی

ص: ۲۷۹

۱- ۷) ابن میثم (ره) در شرح نهج البلاغه در شرح این عبارت صفحه ۵۸۸ چنین می گوید: این مرد (ضرار) از یاران علی علیه السلام بود و بعد از رحلت امام (علیه السلام) بر معاویه وارد شد. معاویه گفت: علی (علیه السلام) را برایم توصیف کن. ضرار گفت: مرا از این کار معاف بدار معاویه گفت: سوگند به خدا که باید این کار را بکنی. ضرار این شرح را در باره علی (علیه السلام) بیان کرد و معاویه آن اندازه گریست که محاسنش تر شد. صباب، طایفه ای از فهر بن مالک بن النضر بن کنانه است. و سدول جمع سدل و آن چیزی است که بر روی هودج و کجاوه گسترده شود. تململ، همان تقلقل است یعنی اندوه و درد که همراه اشک باشد سلیم، مار گزیده است. و له حزن بسیار است. امام علیه السلام به دنیا نگر نیست در حالی که به صورت زنی آراسته شده بود و خود را به او عرضه کرد تا امام بدو برسد با آن که دنیا در نظر حضرت مورد کراهت و نفرت بود پس حضرت بدون خطاب کرد الیک این کلمه از اسمهای فعل است. یعنی دور شو. و عنی متعلق به «الیک» است که معنای فعلی دارد. امام علیه السلام در این مورد که دنیا خود را به او عرضه می کند و به شوق و امید دارد به صورت پرسش انکاری سؤال می کند که من به تو توجهی ندارم و تو را حقیر می شمارم و بسیار دور است که من با آنچه تو می خواهی موافقت کنم. و لا حان حینک: یعنی وقت تو نرسیده است. یعنی زمانی که من به وسیله تو فریب بخورم و تو مرا مغرور سازی فرا نرسیده گفتار امام علیه السلام: هیئات، یعنی آنچه تو از من می خواهی دور است. سپس دنیا را فرمان می دهد که غیر او را بفریبد. این سخن کنایه از آن است که علی علیه السلام طمعی به دنیا ندارد نه این که از دنیا بخواهد که دیگری را فریب دهد. این سخن مانند سخن کسی است که به شخصی که می خواهد فریبش دهد و بر نیرنگش مطلع شده است می گوید: غیر از من را بفریب یعنی تو نمی توانی مرا گول بزنی. آن گاه دنیا را مانند همسری که مورد کراهت است و از او بیزار است خطاب می کند و به او خبر می دهد که به او نیازی ندارد. سپس او را سه طلاقه می کند تا جدایی بین او و دنیا حاصل شود و آن را با جمله بعد تأکید می نماید که من به تو رجوع نخواهم کرد. و آن کنایه از کمال بیزاریش از دنیاست و طلاق دادن دنیا را مؤکد ساخته تا تمایلش را

به هووی آن که مورد گمان و حسن بها می باشد نشان دهد. سپس به عیبهایی که به خاطر آنها از دنیا بدش می آید و آن را طلاق داده است اشاره فرموده است که عبارت از کوتاه بودن زمان زندگی در دنیا می باشد. و اندک بودن ارزش دنیا در نظر آن حضرت و حقیر بودن آرزوهای دنیوی است. آن گاه از چند چیز به شرح زیر نالیده است: (۱) در مسافرت کردن به سوی خدای متعال توشه اش اندک است. پیش از این دانستی که تقوا و کارهای شایسته توشه این راه می باشد و عارفان کارهایشان را چنین کوچک می شمارند. (۲) دراز بودن راه خدا و هیچ چیزی طولانی تر از موجود نامتناهی نمی باشد. (۳) دور بودن مسافرت به دلیل دور بودن مقصد آن و نامتناهی بودن این راه. (۴) بزرگ و خطرناک بودن محل ورود در این سفر و نخستین منزلهای آن مرگ و سپس عالم برزخ و آن گاه رستاخیز بزرگ است و یاری از خداست. و نقل شده است که «خشونه المضعج» به معنای گور است. ابن ابی الحدید در شرح خود در ضمن گفتارش در «جلد چهارم چاپ مصر صفحه ۲۷۶» می گوید: «تململ، تململ نیز بی قرار و مضطرب بودن ناشی از بیماری است و گویا بر روی (مله) یعنی خاکستر داغ قرار دارد. و تشوّف با (ف) و در روایتی با (ق) می باشد. گفتار امام علیه السلام: لا حان حینک، نفرینی بر ضرر دنیاست. یعنی هنوز وقت تو نرسیده است (که مرا بفریبی) چنان که می گویی: تو نبود. اما در مورد ضرار بن ضمیره، خبر آن را دیشی روایت کرده است. و من آن را از کتاب عبد اله بن اسماعیل بن احمد حلبی در حاشیه نهج البلاغه نقل کرده ام. می گوید: ضرار که از یاران علی علیه السلام بود بر معاویه وارد شد و معاویه بدو گفت: ای ضرار علی (علیه السلام) را برای من وصف کن. ضرار گفت می شود مرا معاف داری؟ معاویه گفت: خیر! ضرار گفت: در باره علی علیه السلام چه بگویم؟ به خدا سوگند او سخت نیرومند و نامتناهی بود از جوانب او دانش و حکمت می جوشید. معاشرتش نیکو، سرپرستیش آسان، خوراکش درشت و لباسش کوتاه و ساده بود گریه اش بسیار و اندیشیدن او طولانی بود. اظهار پشیمانی می کرد و خویشتن را مخاطب قرار می داد. در میان ما که بود پاسخ ما را می داد هر گاه از او می پرسیدیم و چون خاموش بودیم آغاز به سخن می کرد و با همه نزدیکی که به او داشتیم با هیبت ترین رفیق و همنشینی بود و به سبب شکوه و عظمتی که داشت، پیش از او به سخن آغاز نمی کردیم، مسکینان را دوست می داشت و دینداران را به خود نزدیک می ساخت. و شاهد بودم و دیدم علی (علیه السلام) را که در بعضی مواقعش... و همه سخن ابن ابی الحدید در کتاب یاد شده آمده است. عمر بن عبد العزیز در کتاب (استیعاب) این خبر را ذکر کرده و گفته است: عبد اله بن یوسف از یحیی بن مالک بن عائذ و او از ابو الحسن محمد بن مقله بغدادی در مصر روایت کرده و محمد بن حسن بن درید از حکلی و او از حرمازی از مردی در همدان نقل کرده که او گفت: معاویه به ضرار ضبابی گفت: علی علیه السلام را برایم وصف کن. ضرار گفت: ای خلیفه مرا معاف بدار. معاویه گفت: البته باید او را توصیف نمایی. گفت: حال که به وصف او ناگزیرم. می گویم: به خدا سوگند علی علیه السلام نامتناهی و سخت نیرومند بود. سخن به حق می گفت. و به عدل داوری می کرد. دانش و حکمت از اطراف او می جوشید از دنیا و طراوت آن در هراس بود. و به شب و وحشت آن مأنوس و گریه اش بسیار و اندیشه اش طولانی بود. لباس ساده و غذای درشت را دوست می داشت. در میان ما بمانند یکی از ما بود چون از او می پرسیدیم پاسخمان می داد. و هر گاه از او درخواست فتوایی می کردیم به ما خبر می داد. و به خدا سوگند به سبب هیبتی که داشت با همه نزدیکی که به او داشتیم نمی توانستیم با او هم سخن شویم. دینداران را بزرگ می داشت. و مسکینان را به خود نزدیک می ساخت. شخص نیرومند در باطل خود بدو طمع نمی کرد و ناتوان از عدالت او نومید نمی شد و من شاهد بودم و او را در یکی از مواقعش (محل ایستادنش) می دیدم در حالی که شب تاریکی خود را گسترده و ستارگانش غروب کرده بودند، محاسنش را در دست گرفته و همچون شخص مارگزیده به خود می پیچید و مانند شخص اندوهگین می گریست و می فرمود: ای دنیا دیگری را بفریب آیا متعزّض من می شوی یا به من مشتاقی دور است! دور است! من تو را سه طلاقه کردم که

رجوعی در آن نیست. زندگانی در تو کوتاه و بزرگیت اندک است. آه، آه، از کمی توشه و دوری سفر و بیم راه. پس معاویه گریست و گفت: خدای ابا الحسن را رحمت کناد. به خدای سوگند که چنان بود. ای ضرار اندوهت بر او چگونه است؟ پاسخ داد: به اندازه اندوه کسی که فرزندش را در آغوش سر ببرند.»

علیه السلام را در یکی از مواقفش دیدم. در حالی که شب تاریکی خود را گسترده بود و علی علیه السلام در محراب عبادتش ایستاده و محاسن مبارک را به دست گرفته بود و همچون شخص مار گزیده به خود می پیچید و مانند شخص اندوهگین می گریست و می فرمود: ای دنیا، ای دنیا، از علی دور شو و به سوی اهل خود باز گرد. آیا تو متعرض من می شوی و یا به

ص: ۲۸۰

من مشتاق و آرزومندی؟ مباد که هنگام نزدیکی تو به من فرا رسد «خدا آن روز را نیاورد» چه قدر خواهش تو از من دور است. برو و غیر مرا بفریب که مرا به تو نیازی نیست من تو را سه بار طلاق گفته ام و رجوعی در آن نخواهد بود. زندگانی در تو کوتاه و بزرگیت اندک. و آرزویت ناچیز و پست است. آه، آه! از کمی توشه و درازی راه و بزرگی خطر. این سخنان، بروشنی ملکه عفت و ریشه کن ساختن شهوت را بطور کلی برای آن حضرت ثابت می کند.

مقصود از سفر در این جا سفر کردن در راه خداست نه سفر کردن به سوی خدا چنان که پیش از این تفاوت میان آن دو سفر را شناختی.

۴- گفتار امام علیه السلام در توصیف بندگان مخلص خداست (۱)، که از معدنهای دین و میخهای زمین خداوند می باشند (جوهرات ارزنده الهی را از او بگیرند و زمین دل‌های مردم به وجود او آرامش پذیرد). عدل و داد را بر خود لازم شمرده و نخستین کار عادلانه اش آن است که هوا و هوس را از خویشتن دور ساخته اوصاف حق را بیان فرموده و خود بدان عمل نموده است. هیچ خیر و خوبی را رها نکرده و به انتهای آن رسیده است. (به آن عمل کرده). و در هیچ جا گمان نیکی نبرده مگر آن که قصد آن را کرده (از باب احتیاط انجام داده). رشته اختیار خویش را به (دست) قرآن کریم سپرده و قرآن رهبر و پیشوای اوست. هر جا که قرآن بار گشاید، او فرود آید و هر جا که او منزل کند او نیز منزل می گزیند. و هر که دارای انصاف باشد می داند که این سخن از علی علیه السلام صادر نشده در حالی که خود خلاف آن را انجام داده باشد.

ص: ۲۸۱

۱-۸) شرح این عبارات را در جلد دوم شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید چاپ مصر صفحه ۲۲۶ و به شرح ابن میثم چاپ اول سال ۱۲۷۶ صفحه ۲۱۶-۲۱۴ می باشد.

و این سخن ملکه عفت را برای آن حضرت ثابت می کند.

۵- ابن عباس گوید (۱): در ذی قار بر امیر مؤمنان علیه السلام وارد شدم در حالی که او کفش خود را وصله می زد. پس به من فرمود: این کفش چه قدر می ارزد؟ عرض کردم:

قیمتی ندارد. فرمود: به خدا سوگند این کفش در پیش من محبوبتر از فرمانروایی بر شماست مگر این که حقی را بپا دارم یا جلو باطل و ناحقی را بگیرم. لازمه این گفتار و کردار آن است که آن بزرگوار از خواسته های فانی دنیا روی گردانده (به آن توجهی نداشته) مگر زمانی که این امور دنیوی به کارهای خیر همیشگی و ماندنی منتهی شود و آن عین عفت و پاکدامنی می باشد.

۶- پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای علی علیه السلام دعا کرد: بار خدایا حق را به سویی بچرخان که علی (علیه السلام) بدان سو می چرخد (حق را دایر مدار وجود علی قرار بده) و هر که حق ملازم با طبیعت حرکاتش باشد. محال است که باطل ملازم او باشد زیرا محال است که یک طبیعت دو لازم متضاد و مختلف داشته باشد. پس قطعاً محال است که علی علیه السلام پیرو هوای خویش باشد. و معنای عفت همین است. و این اندازه که (بر شمردیم) قطره ای از دریای آگاهی است که داریم بر این که ملکه عفت ملازم آن وجود مقدس می باشد، و خلاصه، سخن گفتن در اثبات این ملکه برای علی علیه السلام شبیه به استدلال کردن در امر ضروری و روشن است که هیچ نیازی به استدلال ندارد.

سومین کمال از کمالات علی علیه السلام شجاعت است.

شجاع بودن علی علیه السلام روشن و بدیهی است تا آن جا که به صورت مبالغه در باره مردی که شجاع است ضرب المثل شده است (شجاعت هر شجاعی را به شجاعت او مثل می زنند) و چون دانستی که این سه صفت اصل و ریشه ای، به کاملترین وجه ممکن برای علی علیه السلام ثابت است و نیز ثابت شد که این سه صفت مستلزم داشتن فضیلت عدالت است. خواهی دانست که صفت عدالت به صورتی کاملتر از آنچه در باقی مردم است برای آن حضرت ثابت است. این سخن را گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله) ثابت می کند که فرمود:

علی علیه السلام در قضاوت برترین شماست. و قضاوت نیاز به عدالت دارد و مشروط به آن می باشد.

اما در مورد انواع این فضایل: اگر منصف باشی و مقام آن حضرت (علیه السلام) را در نظر بگیری

ص: ۲۸۲

۱- ۹) شرح این سخنان در شرح نهج البلاغه ابن میثم چاپ اول صفحه ۱۴۹ و [۱] به شرح ابن ابی الحدید جلد اول چاپ مصر صفحه ۱۷۶ می باشد.

و کلمات او و گفتار پیامبر(صلی الله علیه و آله) را در باره او بررسی نمایی بویژه گفته پیامبر(صلی الله علیه و آله): خدایا حق را دایر مدار وجود علی علیه السلام قرار ده(هر جا حق هست علی هم باشد) می یابی که آن حضرت در تمام آن فضایل کامل بوده و به اقسام آن آگاهی داشته است و نفس خویش را با آنها تزکیه فرموده است و انواع حرکتها و تصرف در آن فضایل را می داند. چون آنها (فضایل) حَقَّقند. و وجود مبارک علی علیه السلام را از همه صفات رذیله که نفس را در میان گرفته باشند تهی می یابی چون جمع شدن اضداد با هم محال است و اگر که سخن، به دراز گفتن ناخوش آیند نبود، روشن می کردیم که هر نوعی از انواع فضیلتها به کاملترین صورت در علی علیه السلام بوده است.

بخش دوم و سوم از اقسام حکمت،

دو حکمت مربوط به منزل و سیاست است

پیش از این دانستی که فایده حکمت سیاسی و تدبیر منزل این است که آدمی وجه اشتراکی که لازم است در میان افراد مردم باشد، بداند تا بر آنچه به صلاح بدنها و نظام شهر و خانه است اقدام و همکاری نماید. علی علیه السلام در این علم پیشتاز و برنده و دارای نشانه هایی است.

اگر بخواهی این امور را در مورد علی(علیه السلام) پی ببری به دو صورت ممکن است:

اجمالی و تفصیلی.

۱- صورت اجمالی به این دلیل است که شریعت پیامبر اسلام این دو حکمت را به کاملترین صورت دارد به گونه ای که حکمای بزرگ در آموختن سیاست و تدبیر منزل به شریعت رجوع می کنند. روشن است که علی علیه السلام متمسک به شریعت بود و آن را بیان می فرمود و اسرار کلی آن را شرح می داد. و اشارات مختصر آن را تشریح می کرد و حرفی از آن را تغییر نداد و در آن از هیچ هدفی کوتاهی نکرد و این خود مستلزم آن است که این دو سیاست به بهترین و کاملترین صورت در آن حضرت موجود باشد.

۲- دلیل تفصیلی بر این که دو صفت یاد شده در علی علیه السلام وجود دارد این است که بدانی کاملترین مخلوقات پس از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) در این علم علی(علیه السلام) بوده است در صورتی که عهدنامه هایی را که برای کارگزاران و استانداران و قاضیان خود فرستاده است

بویژه عهدنامه ای که برای مالک اشتر نخعی نوشته است، در نهج البلاغه مطالعه کنی چون در مورد اداره کردن شهرها و منظم ساختن آنها نکات ظریفی دارد که از بس نیکوست احاطه بر آن ممکن نیست. و هر گاه در آن بیاندیشی نمی توانی چیزی بر آن بیافزایی. علاوه بر این به تواتر ثابت شده است که متقدمان که به حسن تدبیر و کشورداری آنها اعتراف داریم در کارها با آن حضرت مشورت می کردند و در شناخت کیفیت اداره کردن لشکریان و جنگها و مصلحتهای کلی و جزئی به علی علیه السلام رجوع می کردند. و از خبرهای بسیار بر می آید که به احکام او بر می گشتند.

از آن جمله است گفتار امام (علیه السلام) در جواب عمر، وقتی مورد رای زنی قرار گرفت آن گاه که می خواست به جنگ رومیان بیرون رود فرمود (۱): پشتیبان مسلمین در عزت و ارجمندی و نگاهداری مرزها و پنهان داشتن عورت و اسرارشان خداست. و وقتی مسلمانان اندک بودند و یاری نمی شدند خدا آنان را یاری فرمود. و در حالی که کم بودند و توان دفاع از خود را نداشتند از آنها دفاع کرد. او زنده ای است که هرگز نمی میرد اگر خود به طرف رومیان حرکت کنی و در برخورد با آنان مغلوب شوی برای مسلمانان دور افتاده از مرکز حکومت، سرپرستی نمی ماند. و بعد از تو مرجعی ندارند که به سوی او باز گردند. بنا بر این مردی جنگجو و کار آزموده به جنگ و پیکار (۲) با آنان بفرست و به همراه او کسانی را که بر

ص: ۲۸۴

۱- ۱۰) سید رضی (ره) در باب خطبه های نهج البلاغه این گفتار را نقل کرده و در آغاز این عبارت را آورده: «از سخنان علی علیه السلام است موقعی که عمر بن خطاب در باره رفتنش به جنگ رومیان با آن حضرت به رای زنی پرداخت، در جوابش فرمود».

۲- ۱۱) ابن میثم (ره) در شرح نهج البلاغه چاپ اول صفحه ۲۶۷ [۱] می گوید: «المحرب، به کسر میم مرد جنگجوست» و ابن ابی الحدید در شرح خود گفته است: «رجل محرب، مردی که خداوند جنگهاست» لیکن ابن اثیر در (التهایه) گفته است: «و در سخن علی علیه السلام است که فابعث علیهم رجلا محرابا، یعنی مردی که به جنگ و نبرد معروف است و با آداب جنگ آشناست، (م) در محرابا مکسور است و از صیغه های مبالغه است مانند (معطاء) و سخن ابن عباس که در باره علی علیه السلام گفته است به همین صورت: «ما رایت محرابا مثله» جنگجویی چون علی (علیه السلام) ندیدم، فیروز آبادی در قاموس گفته است: «و رجل حرب و محرب و محراب، یعنی مردی که در جنگ به شدت می جنگد و دلاور است» و زبیدی در شرح خود گوید: «و رجل حرب) کعدل (و محرب) به کسر میم و محراب یعنی (مردی که سخت می جنگد و شجاع است) و گفته شده: محرب و محراب، خداوند جنگ است و در سخن علی (علیه السلام)، فابعث علیهم رجلا محرابا یعنی مردی که به جنگجویی معروف و به فنون جنگ آشنا باشد، و میم مکسور است و این کلمه از صیغه های مبالغه است همان طور که معطاء صیغه مبالغه از ریشه عطا می باشد و در سخن ابن عباس که در باره علی (علیه السلام) گفته: ما رایت محرابا مثله، و رجل محرب، یعنی مردی که با دشمنش می جنگد».

سختیهای جنگ توانا و پندنیوش باشند گسیل دار (۱) آن گاه اگر خداوند آنان را پیروز ساخت تو به مقصودت رسیده ای و اگر امر دیگری روی داد تو پشت و پناه مسلمانان خواهی بود (۲) پس اگر با چشم بصیرت خود در این رأی درست بیاندیشی خواهی یافت که تمام چاره اندیشیهای مربوط به ریاست و زمامداری را داراست و نظام حرکتیهای شهرنشینی و تمدن را بر آورده و خیر و مصلحت حکومت را گشوده است. چون علی علیه السلام در این کار بهترین پیشینیان است. از آن خبرهاست گفتار حضرت علیه السلام (۳): به خدا سوگند،

ص: ۲۸۵

۱-۱۲) ابن ابی الحدید در شرح خود گفته است: «خفزت الرجل و اخفزه، به معنای این است که: او را از پشت سر دفع کرد و سخت او را به جلو راند و ابن میثم در شرح خود گفته است: خفز کذا یعنی او را دور کرد و خفزه یعنی آن را ضمیمه و همراه دیگری کرد».

۲-۱۳) ابن ابی الحدید در شرح خود می گوید: اگر کسی اشکال کند که در باره پیامبر (صلی الله علیه و آله) که شخصا در جنگها حاضر می شد و می جنگید چه باید گفت؟ جواب می دهیم که: پیامبر (صلی الله علیه و آله) از طرف خدا وعده نصر داشت و با آن وعده وجود مقدسش در امان بود چنان که خداوند می فرماید: خدا تو را از خطر مردم حفظ می کند و عمر چنان نبود. اگر کسی گوید: در مورد امیر مؤمنان علیه السلام که شخصا در جنگ جمل، صفین، نهروان حاضر شد چه می گوید؟ چرا فرمانده جنگجویی نفرستاد و خود برای این که پشت و پناه مسلمین باشد در مدینه نماند (جنگ مسلمین با روم در خلافت عمر).؟ در مورد این سؤال دو جواب داریم: ۱- علی علیه السلام به اخبار پیامبر (صلی الله علیه و آله) می دانست که در این جنگها کشته نمی شود و شاهد بر آن خبر مورد اتفاق میان مردم است که: بعد از من با ناکشان (اصحاب جمل) و قاسطان (معاویه) و مارقان (خوارج) خواهی جنگید. ۲- گمان قوی داشت که در جنگ با این گروههایی که بر او خروج کرده اند کسی نمی تواند جانشین او در جنگ باشد و فرمانده جنگجویی که سختیها تحمل کرده باشد و پندپذیر باشد نیافت چون آن حضرت به عمر چنین فرمود: این قید و شرطها را رعایت کن. پس در «جنگهای یاد شده» هر کسی از یارانش که جنگجو بود خیر خواه او نبود و هر که خیر خواه او بود جنگجو نبود، لذا ناگزیر شد که شخصا در جنگهای یاد شده شرکت کند. ابن میثم گوید: امیر مؤمنان (علیه السلام) این کار را در غیر از جنگ جمل، صفین، نهروان، انجام داد. و سخنی که سید رضی (ره) در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید جلد ۲ چاپ مصر نقل کرده پرده از این حقیقت بر می دارد: از سخنان آن حضرت (علیه السلام) است موقعی که مردم را جمع کرده و آنان را برای جنگ با دشمن بر می انگیخت و آنان سر در پیش انداخته و ساکت ایستاده بودند، حضرت بانگ بر ایشان زد و فرمود: شما را چه می شود که چنین خاموشید؟، جمعی از آنان گفتند: ای امیر مؤمنان اگر شخصا برای جنگ با دشمن جلو بیفتی ما در پی تو می آییم، حضرت از این سخن بیشتر بر آشفت و فرمود: شما را چه شده که نه به راه حق ارشاد می شوید و نه به راهی هدایت می گردید؟ آیا در چنین موقعی سزاوار است که من خودم حرکت کنم؟ من در این جنگ باید هر کس از جنگاوران و دلاوران شما را که خود می پسندم همراه شما سازم. کجا سزاوار است که من لشکر و شهر و خزانه (را رها کنم) تا که فرمود: من قطب و استوانه آسیا هستم و آسیا پیرامون من می چرخد تا وقتی که من در جای خود هستم و اگر من از جای خود حرکت کنم مدار آسیا بهم می خورد و سنگ زیرینش لرزان می شود تا آخر گفته های حضرت».

۳-۱۴) و الله لقد علمت تبليغ الرسالات... إلخ آغاز سخن از علی (علیه السلام) است که سید رضی (ره) در نهج البلاغه آورده (به شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، چاپ مصر جلد ۲ صفحه ۲۶۰ مراجعه فرمائید).

رساندن پیامها، کامل کردن وعده ها (۱) و همه کلمات را آموختیم، درهای حکمت و روشنی کار پیش ما خاندان است. و بی تردید هر که به رساندن پیامها و ادای آن آگاه باشد و درهای دانش نزد او باشد سزاوارترین مردم در تدبیر کردن حالات مردم و توانا ترین آنها بر منظم ساختن کارهایشان (۲) می باشد.

از آن خبرهاست گفتار آن حضرت علیه السلام در تدبیر کارهایی که مربوط به جنگهاست. (ای جنگجویان در راه خدا) زره داران را در جلو و بی زره را در پشت سر قرار دهید. و دندانها را به روی هم فشار دهید. (استوار و مقاوم باشید) چون این کار، در جنگ، شمشیر را از تارک دلاوران بیشتر دور می کند. در وقت به کار بردن نیزه ها در اطراف، پیچ و تاب داشته باشید. دیدگان خود را فرو بخوابانید که این کار موجب زیاد شدن ثبات قلب ناشکیب است. صداها را خاموش کنید زیرا آرامش و متانت، ترس را بر طرف می سازد.

پرچم را از جای حرکت ندهید و دور پرچم را خالی نکنید و آن را جز به دست دلاورانی که شما را از هر پیش آمد بدی نگاه می دارند مسپارید. براستی مردانی که در برابر دشواریها و بلاها شکیبایند آنهایی هستند که دور پرچم حلقه زده و آن را از اطراف احاطه کرده اند. نه از آن واپس تر می روند که آن را تسلیم دشمن کنند و نه بر آن سبقت می گیرند که آن را تنها بگذارند. و این گفتار در نهج البلاغه ذکر شده است (۳). همچنین گفتار آن حضرت (علیه السلام) در این

ص: ۲۸۶

۱- ۱۵) ابن ابی الحدید گوید: جمعی (لقد علمت) به فتح عین و بدون تشدید روایت کرده اند اما روایت نخست زیبا تر می باشد.

۲- ۱۶) ابن میثم در شرح خود بر نهج البلاغه در شرح این سخن چاپ اول صفحه ۲۸۴، چنین گوید: «امام علیه السلام این خطبه را با ذکر فضیلت خود آغاز کرده است. آن فضیلت عبارت از آگاهی او به چگونگی تبلیغ و ادای رسالتهاست و آگاهی او به این که خدای متعال وعده ای را که به پرهیزکاران در بهشت داده است به اتمام می رساند یعنی در وعده الهی تخلفی نیست. تمام بودن خبرهای او به این معناست که در آنها دروغی وجود ندارد. معنای کامل بودن فرمانها و منعهای او آن است که همه مصلحتهای خالص و غالب را در بر دارد. و همچنین سزاوار است که اوصیای پیامبران و جانشینان آنان در زمین خدا و میان بندگان وجود داشته باشند. سپس به دنبال آن سخن به فضیلت خاندان پیامبر بطور عموم، اشاره می فرماید. و مقصود حضرت از (ضیاء الامر) انوار دانشهایی است که کارها و اعمال دینی و دنیوی بر آن مبتنی می باشد و نیز آنچه سزاوار است که مردم در حرکتهای خود در مورد قوانین دینی هدایت شوند و آنچه نظام کار به آن استوار می شود که عبارت از قوانین سیاسی و تدبیر و اداره شهرها و خانه ها و امثال آنهاست. چون در هر کاری که بدون کسب نور از خدا و رسول یا یکی از خاندانش و خلفای راشدین او شروع شود، موجب سرگردانی و انحراف از راه خدا می گردد». کسانی که بقیه این خطبه و شرحش را خواستارند به شرح نهج البلاغه یاد شده رجوع کنند.

۳- ۱۷) این سخن در نهج البلاغه باب خطبه ها آمده است. [۱] اگر شرح آن را خواستی به شرح ابن ابی الحدید چاپ مصر جلد ۲ صفحه ۲۶۶ مراجعه فرما. یا به شرح ابن میثم (۲) [ره] بر نهج البلاغه چاپ اول صفحه ۲۸۶ رجوع کن.

مورد در یکی از روزهای جنگ صفین (۱). ای گروه مسلمان ترس از خدا را روش خود قرار دهید. روپوش آرامش و وقار را بر خود بپوشید. دندانها را بر روی هم بفشريد. زیرا این کار شمشیرها را از سرها بیشتر دور می کند. زره را کامل بپوشید. (بدن خود را در زیر زره پنهان سازید) شمشیرها را پیش از آختن، در غلاف تکان دهید. چشمها را به طرف دشمن فرو خوابانید و با خشم بدو بنگرید و نیزه را از چپ و راست بزنید و با دم شمشیرها بجنگید. و اگر شمشیرها کوتاهند گامی جلوتر بگذارید. بلندش کنید. با تفکر در این سخنان می یابی که آن حضرت (علیه السلام) به علم تدبیر جنگ و نظام بخشیدن به امور لشکر احاطه کامل دارد.

اما (این که گفتیم) متقدمان (خلفای سابق بر او) به احکام درست آن حضرت و هشدارهایی که در مورد اشتباهات بزرگشان می داد، مراجعه می کردند. موارد بسیاری است که شرح آن موجب طولانی شدن سخن می شود و از مقصود بدور می مانیم مانند جریان (مجهضه) (۲) و جریان زن بارداری (۳) که زنا کرد و عمر فرمان به سنگسار او داد. و زنی که

ص: ۲۸۷

۱- ۱۸) این سخن نیز در نهج البلاغه [۱] آمده است. به شرح ابن میثم (ره) چاپ اول صفحه ۱۸۲، یا به شرح ابن ابی الحدید چاپ مصر صفحه ۴۷۶ مراجعه کنید.

۲- ۱۹) «المجهضه» با صاد بی نقطه، یقیناً تصحیف شده است، طریحی در مجمع البحرین گوید: «الجهاض به کسر جیم اسم است از: جهضت الناقه و المرأه ولدها اجهاضا یعنی شتر وزن، بچه اش را ناقص الخلقه انداخت و سقط کرد. از همین ریشه است المجهض یعنی حمل خود را انداخت. خود بچه مجهض به فتح (ها) و جهیض می باشد». گویا این سخن اشاره به مطلبی است که ناقلان آثار و حاملان اخبار در ضمن داستانهای حیرت آور آن حضرت نقل کرده اند. علامه مجلسی (ره) در جلد نهم بحار در باب داستانهای آن حضرت (علیه السلام) و اموری که از مصالح مسلمین بر آنها مشکل شده و حضرت آنان را هدایت و راهنمایی فرموده این مطلب را از مناقب ابن شهر آشوب (چاپ امین الضرب صفحه ۴۷۹) نقل کرده است. «ابو القاسم کوفی و قاضی نعمان در دو کتاب خود: عمر بن حماد با رساندن سند به عباد بن ثابت روایت کرده که گفت: جماعتی از شام به قصد حج به جانب مکه روان شدند به لانه شتر مرغی برخوردند که پنج تخم در آن بود آنها را برداشته و کباب کردند و خوردند سپس گفتند: ما خطا کاریم و شکار کردیم در حالی که محرم بودیم. پس به مدینه آمدند و جریان را برای عمر تعریف کردند، عمر گفت: به جمعی از یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مراجعه کنید و حکمش را پرسید تا در این قصه حکم کنند. پس از جمعی از صحابه سؤال کردند. آنان در حکم آن قصه اختلاف کردند. عمر گفت: حال که اختلاف کردید در این جا مردی است که ما مأموریم که هر گاه در چیزی اختلاف کردیم برای داوری بدو مراجعه کنیم. شخصی را پیش زنی به نام عطیه فرستاد و از او درازگوشی به عاریت گرفت و سوار شد و با آن جماعت به سوی علی علیه السلام رهسپار شدند و آن حضرت در مزرعه (ینبع) بود. عمر بر او وارد شد و مسأله را مطرح کرد. حضرت فرمود: چرا نفرستادی تا من به سوی شما بیایم؟ عمر گفت: برای قضاوت باید به خانه حاکم رفت آن جماعت قصه را نقل کردند علی علیه السلام به عمر فرمود: جواب مسأله این است که پنج شتر ماده جوان را که به تعداد تخمهای شتر مرغ است «چون پنج تخم را کباب کرده و خورده اند» پس شتر نری در میان این پنج شتر ماده رها کنید هر چه بچه آوردند آنها را (هدی) خانه خدا کنید عمر گفت: معلوم نیست همه

شترها باردار شوند و بچه بیاورند و ممکن بود بچه آنها سقط شود، حضرت فرمود: معلوم نبود که همه تخمهای شتر مرغ جوجه شود ممکن است که بعضی از آنها فاسد گردد، عمر گفت: به همین جهت مأمور شدیم که از تو سؤال کنیم. توضیح- جوهری گفته است: مدحی النعامه: جای تخم شتر مرغ می باشد. و ادحیها، جایی است که شتر مرغ در آن جوجه می گذارد و آن وزن (افعلول) از (دحوت) می باشد چون آن را و جای تخم گذاری خود را با پایش می کند. سپس در آن تخم می گذارد. اجهضت الناقه: یعنی ساقط شد. مرقت البیضه: یعنی تخم فاسد شد. می دانی در مجمع الامثال و شارح (اللباب) و دیگران گفته اند: از ضرب المثلهای جاری و رایج است: فی بینه یؤتی الحکم (برای داوری به خانه داوری می روند) این پنداری است که عرب از زبان چهار پایان گرفته است. همو گوید: خرگوش خرمایی به چنگ آورد پس روباه آن را ربود و خورد. هر دو به مرافعه پیش سوسمار رفتند. خرگوش گفت: ای ((ابا الحسل)) کنیه سوسمار است) سوسمار جواب داد: می شنوم و در خدمتم خرگوش گفت: نزد تو به خصومت آمده ایم. گفت: عادل را (حکم) و داور قرار داده اید. سوسمار گفت: «فی بینه یؤتی الحکمه» خرگوش گفت: خرمایی یافتم. سوسمار گفت: شیرین است آن را بخور. خرگوش گفت: روباه آن را ربود. سوسمار گفت: روباه برای خود اراده خیر کرده است. خرگوش گفت: او را سیلی زدم. سوسمار گفت: حقّت را گرفتی. خرگوش گفت: او هم مرا سیلی زد، سوسمار گفت: روباه حزی است که خود را یاری کرده است. خرگوش گفت: میان ما داوری کن، سوسمار گفت: حدث حدیثین امرأه فان ابت فاربعه. در نتیجه تمام گفتار او ضرب المثل شده است. سخن می دانی پایان یافت.

۳- ۲۰) این جریان در بسیاری از کتب معتبر آمده است، بعضی از طرق آن در جلد نهم بحار چاپ امین الضرب صفحه ۴۸۳ آمده است. و اگر خواستی منابع بیشتری که این قصه در آنها ذکر شده ببینی به تمام «باب قضاوتهای آن حضرت (علیه السلام) و مشکلاتی که از مسلمین حل کرده و آنها را راهنمایی فرموده است مراجعه کن». این باب در جلد ۹ بحار صفحه ۴۷۵-۴۹۹ مذکور است. و ما تنها به یک جای نقل آن قصه اشاره کردیم. علامه مجلسی (ره) در جلد نهم بحار چاپ امین الضرب صفحه ۴۷۹ «در باب قضاوتهای حضرت و مشکلاتی که برای مسلمین روی می داد و آنان را راهنمایی می کرد» گوید: «قب (یعنی مناقب ابن شهر آشوب) هشتم در لشکری بود چون به خانه آمد زنش ششماه پس از ورودش فرزندی بزاد، و این بر او ناخوش آمد و پیش عمر آمد و جریان را نقل کرد، عمر فرمان سنگسار کردن زن را صادر کرد. علی (علیه السلام) پیش از اجرای حکم متوجه شد و به عمر فرمود: زن راست می گوید: خدای متعال فرماید: و حمله و فصاله ثلثون شهرا دوران بارداری و از شیر گرفتن کودک جمعا سی ماه است و فرموده است: و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین. مادران اولاد خود را دو سال کامل (۲۴ ماه) شیر می دهند. بنا بر این دوران بارداری و شیر خوارگی روی هم سی ماه می باشد. عمر گفت: اگر علی نبود عمر هلاک می شد و آن زن را رها کرد و فرزند را از آن هشتم دانست. شرح مطلب بالا- چنین است: کمترین زمان بارداری چهل روز است و آن زمان بسته شدن نطفه است و کمترین زمان بارداری برای زنده متولد شدن طفل شش ماه است. به این دلیل که نطفه چهل روز در رحم می ماند پس از چهل روز به صورت خون بسته در می آید و بعد از چهل روز به صورت گوشت جویده در می آید. و بعد از چهل روز صورت و شکل می گیرد و ده روز بعد که جمعا شش ماه می شود روح در آن دمیده می شود و از طرفی دوران از شیر گرفتن کودک بیست و چهار ماه است در نتیجه دوران بارداری شش ماه می باشد.

ششماهه وضع حمل کرد و عمر به سنگسار کردن او نیز فرمان داد تا این که علی علیه السلام به او فهماند که شش ماه، کمترین زمان حمل می باشد به دلیل فرموده خداوند: وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا .

و می دانست که زمان از شیر گرفتن کودک دو سال (۲۴ ماه) است. پس عمر

ص: ۲۸۸

در این موارد به آن حضرت عرض می کرد: اگر علی نباشد عمر هلاک می گردد. و به عبارت دیگر: ای ابو الحسن در مشکلی که تو نباشی زنده نباشم (۱). و در این باب موارد جزئی بسیاری است و هر که راه صحیح را بییماید و از راه عناد و لجاج دوری گزیند آنچه را یاد کردیم برای قانع کردنش کفایت است. و خدا سرپرست توفیق و نگاهداری از لغزش می باشد.

ص: ۲۸۹

۱- ۲۱) علامه مجلسی (ره) در جلد نهم بحار (چاپ امین الضرب صفحه ۴۹۵) در باب قضاوت‌های علی علیه السلام پس از نقل حدیثی در این مورد گوید: که «پس از صدور این حکم از سوی علی (علیه السلام) عمر گفت: مشکلی است و جز ابا الحسن کسی نتواند آن را حل کند، مطلبی نقل کرده (که بدین صورت می باشد) «توضیح-جزری در نهاییه گفته است: العضل به معنای جلوگیری و خشونت است. گفته می شود: اعضل بی الامیر و هر گاه بر تو تنگ بگیرد و در آن کار راه چاره را بر تو ببندد، از همین مورد است سخن عمر: اعوذ بالله من کلّ معضله لیس لها ابو حسن از هر مشکلی که در آن ابا الحسن (علیه السلام) نباشد به خدا پناه می برم. معضله به تشدید (ض) هم روایت شده و مقصودش مسأله دشوار یا خطبه ای است که مخارجش ضیق باشد. و از اعضال و تعضیل است. مقصودش از ابو الحسن علی بن ابی طالب (علیه السلام) است پایان سخن علامه ابن میثم گوید: سخن ابن اثیر... از جهتی به سخن نجم الاثمه (رضی ره) در شرح کافیه ابن حاجب شباهت دارد. و آن این است که در مبحث لای نفی جنس گفته است: «باید بدانی که گاهی علم مشهور به یکی از گذشتگان (مردگان) به تأویل نکره می رود پس منصوب می شود و اگر لام داشته باشد لام حرف تعریف از آن جدا می شود مانند، لا حسن، در الحسن البصری و همچنین لا صعق در الصعق، یا کلمه ای که مضاف الیه واقع شود مانند لا- امرء فیس و لا- ابن زبیر. و این کار در دو کلمه عبد الله و عبد الرحمن جایز نیست چون الله و الرحمن بر غیر خدا اطلاق نمی شود تا نکره بودنشان در تقدیر گرفته شود. گفته- است: لا هیثم اللیله للمطی. و گفته است: نیازها را در پیش ابو حبیب می بینم که بر آورده نمی شود و امیه در شهرها نیست. به تأویل نکره رفتن اسم علم به دو صورت است: ۱- یا مضافی در تقدیر می گیریم که همان (مثل) باشد پس به وسیله اضافه شدن، معرفه نمی شود (کسب تعریف نمی کند) چون در ابهام فرو رفته است و فقط با کنندن (لام) به صورت نکره در می آید اگر چه در حقیقت آنچه نفی شده همان مضاف یاد شده ای است که با اضافه شدن به هر معرفه ای که باشد معرفه نمی شود تا رعایت لفظ و اصلاح آن بشود. و از همین جاست که اخفش گفته است: بنا بر این تأویل (این علم) محال است که صفت واقع شود چون به صورت نکره است. پس محال است که متّصف به معرفه ای شود در حالی که در حقیقت معرفه است پس متّصف به نکره ای نمی شود. یا اسم علم قرار داده می شود چون به آن دوستی شهرت دارد، گویا اسم جنسی است که وضع شده تا آن معنی را بفهماند زیرا معنای: و لا ابا حسن لها یعنی کسی که فصل خصومت و دعوا کند وجود ندارد. زیرا بنا بر آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: برترین شما در داوری علی است جز علی (علیه السلام) کسی نزاعها را فیصله نمی دهد. پس اسم آن حضرت مانند جنسی شده که همچون (فیصل) معنای فصل و قطع را می دهد. بنا بر این متّصف شدنش به نکره ممکن است و این مانند گفتارهای زیر است: برای هر فرعون موسایی است و برای هر ستمکاری، قدرتمندی است، پس فرعون و موسی به خاطر نکره بودنشان به معنای یاد شده منصرف می شوند. فراء، به یکی از دو طریق زیر معرفه را در مورد ضمیر و اسم اشاره به منزله نکره دانسته است مانند: لا اياه هاهنا او: لا هذا، و این دور به نظر می رسد و از عرب هم شنیده نشده است. ما این سخن را با این که طولانی بود در این جا نقل کردیم چون مناسب با مقام بود و فایده فراوان داشت.

اشاره

در توضیح آگاه بودن علی علیه السلام بر امور پنهانی و قدرت داشتن بر انجام کارهای خارق العاده

و این فصل دو بحث دارد

نخستین بحث - در مطلع بودن آن حضرت (علیه السلام) بر امور پنهانی است

اشاره

و از آن امور در این بحث ده حکم را ایراد می کنیم.

حکم اول - آنچه حضرت (علیه السلام) از وقوع آن در باره

عبید اله بن زیاد حکم فرمود.

که: آگاه باشید، زود است که پس از من مردی (۱) گلو گشاد و شکم بر آمده بر شما چیره گردد هر چه بیابد بخورد و هر چه نیابد بجوید. (منظور معاویه است که از غذا خوردن خسته می شد و سیر نمی گردید). او را بکشید اگر چه هرگز نتوانید او را بکشید. آگاه باشید به همین زودی آن مرد شما را به بیزاری جستن و دشنام گفتن به من فرمان می دهد اما اگر ناچار شدید دشنام بدهید. که ناسزا گفتن به من موجب بلندی مقام و

ص: ۲۹۰

۱- ۲۱) ابن میثم در شرح خود بر نهج البلاغه ([۱] چاپ اول صفحه ۱۸۳) در شرح این سخن گوید: «در مورد این که مقصود حضرت از (رجل) کیست اختلاف کرده اند. بیشتر شارحان گفته اند: مقصود معاویه است چه آن که او شکم گنده و پرخور بود نقل شده که می خورد و خسته می شد و می گفت: بردارید. به خدا سوگند سیر نشدم اما از خوردن خسته شدم. و این، بیماری بود که بر اثر نفرین پیامبر (صلی الله علیه و آله) بدان گرفتار شد، نقل شده که یک بار پیامبر (صلی الله علیه و آله) در پی او فرستاد. او را در حال غذا خوردن یافتند. دوباره فرستاد او را چنان یافتند پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: بار خدایا شکمش را سیر نکن. و در وصف این مورد شاعری گفته است: مرا یاری است که شکمش از نظر پرخوری مانند هاویه است و تو گویی معاویه در احشای آن جای گرفته است. و گفته شده که آن مرد، زیاد بن ابی سفیان (زیاد بن ابیه) است. بعضی گفته اند مقصود حجاج است بعضی آن مرد را (مغیره بن شعبه) دانسته اند. ابن میثم در شرح این مطلب به تفصیل سخن گفته طالبان به آن جا مراجعه کنند. ابن ابی الحدید در شرح خود، (چاپ مصر جلد اول صفحه ۳۵۵) گوید: «عقیده بیشتر مردم بر آن است که مقصود

امام علیه السلام زیاد می باشد و جمع بسیاری از مردم گویند که منظور حضرت، حجاج بوده و گروهی گفته اند: که قصدش مغیره بن شعبه بوده. به عقیده من بهتر آن است که آن مرد را معاویه بدانیم که او به پرخوری متّصف و شکم گنده بوده و وقتی می نشست شکمش بر روی رانهایش می افتاد (تا آخر گفتار ابن ابی الحدید). محدّث ارموی گوید: در مطالبی که این دو شارح (ابن میثم و ابن ابی الحدید) در شرح این سخن یاد آور شدند مطالب ارزنده ای است و اگر به خاطر ترس از به درازا کشیدن مطلب نبود که مناسبت با این جا ندارد تمام گفتار آن دو شارح را نقل می کردم. اگر خواستی به آن دو شرح رجوع کن.

رهایی شما می شود. اما از من بیزاری مجوید چون من بر فطرت اسلام متولد شده ام و در ایمان و هجرت بر همه سبقت گرفته ام. و این داوری درست بوده چنان که داستانش مشهور است.

حکم دوم:

چون آن حضرت خوارج نهروان را بکشت و به او گفته شده همه خوارج هلاک شدند فرمود (۱): نه به خدا سوگند اینان نطفه هایی هستند در پشت مردان و رحمهای زنان هر زمان از آنان شاخه ای بر آید بریده خواهد شد (هر وقت کسی از آنها خروج کند کشته خواهد شد) تا این که آخر آنها (همه) دزد و راهزن می شوند. و در میان خوارج (نجات یافته از شمشیر علی (علیه السلام) بودند کسانی که طبق فرموده مولا - بعدها دزد و راهزن شدند (مانند شیب بن یزید شیبانی، مستور، قطری، حوثره اسدی، حابس طایی).

حکم سوم:

گفتار امام علیه السلام (۲): در آینده نزدیکی فتنه هایی مانند پاره های

ص: ۲۹۱

۱- ۲۲) سید رضی (ره) در باب خطبه های نهج البلاغه این سخن را نقل کرده است، (به شرح ابن میثم چاپ اول صفحه ۱۷۴ و شرح ابن ابی الحدید چاپ مصر صفحه ۴۲۷، مراجعه کنید).

۲- ۲۳) این سخن نیز در باب خطبه های نهج البلاغه روایت شده است. ابن میثم در شرح خود (چاپ اول صفحه ۲۵۴، گوید): یحفظها یعنی او را از پشت دفع می کند. و الکلب به معنای شر است. اذله جمع ذلیل است و رهج غبار و حس صدای پنهان و آهسته است. و امام علیه السلام در این خطبه بر فتنه های که پس از او به وقوع می پیوندد آگاهی داده است و مخصوصا از میان آنها فتنه صاحب زنج در بصره را ذکر کرده. و آن فتنه ها را به پاره های شب تار و ظلمانی تشبیه فرموده و مناسبت تشبیه آشکار است. و لا- تقوم لها قائمه، یعنی ممکن نیست با آن فتنه ها مقابله کرد و آنها را دفع نمود. علت این که قائمه را مؤنث آورده آن است که در مقابل فتنه است و گفته شده: در مقابل آن فتنه قائمه اسبی پایدار نمی ماند. لفظ زمام و رحل و حفز، قائد، راکب و کوشش آن در برابر فتنه را استعاره برای فتنه آورده است. چون به شتر شباهت دارد. لفظ زمام و رحل را کنایه از همه شماره های فتنه و سختیهای آن قرار داده چنان که کامل بودن شتر در سوار شدن آن است که دارای مهار و باربند باشد و قائدها کنایه از یاران فتنه است. و راکبها کنایه از منشاء فتنه که پیروی می شود. و حفزها و جهدها: کنایه از سرعت آنان در آن فتنه است. اهلهما: اشاره به زنج است. و این که شر و آدم کشی آنها شدید است و به غارت اموال نمی پردازند روشن است. چون آنها خداوندان جنگ و ساز و برگ و لشکر نبودند. چنان که این مطلب از داستان مشهورشان معلوم می شود و چنان که قسمتی از آنها را در سخن آینده اش که در خطبه دیگر می آید بزودی یاد خواهیم کرد و جنگجویان خود را در راه خدا توصیف کرده است به این که آنان در نظر متکبران خوار و در زمین ناشناخته اند. یعنی اهل دنیا نیستند و به

نعمت دنیا شهرت ندارند و معروف بودنشان در آسمان اشاره به آن است که آنان اهل دانش و ایمانند. خدا از بندگی آنها آگاه است و فرشتگان می دانند که آنها پروردگار خویش را می پرستند. پس از آن امام علیه السلام خبرهای شهر بصره را آورده در حالی که آن را مورد خطاب قرار داده و منظور از خطاب، اهل بصره است و به آنها خبر می دهد آنچه را بزودی در آن روی می دهد که همان فتنه زنج است. این که صدایی و گرد و غباری ندارند روشن است. چون لشکری و صدای اسلحه ای نداشتند. بنا بر این صدا و گرد و غباری ندارند. این که آنان از کیفرهای خدا برای گنهکاران هستند اگر چه فتنه همگانی شود روشن است. چون عذابی که نازل می شود کمتر اختصاص به بعضی از جمعیت پیدا می کند چنان که خدای متعال فرموده است. و اتقوا فتنه لا- تصیبن الذین ظلموا منکم خاصه. و بپرهیزید فتنه (آزمایشی) را که تنها به آنان که از شما ستم کردند، نرسد. گفتار امام علیه السلام، بزودی اهل قوای بصره به مرگ سرخ و گرسنگی گرد آلود گرفتار می شوند. گفته شده که: منظور از مرگ سرخ کشته شدن آنان با شمشیر از طرف زنج یا دیگران است. متصف کردن مرگ به سرخی کنایه از دشواری آن مرگ است زیرا سخت ترین مرگ مرگی است که با ریختن خون باشد. ابن میثم گوید: امام علیه السلام مرگ سرخ را به هلاک شدن ایشان با غرق شدن تفسیر فرموده چنان که از او نقل خواهیم کرد این نوع مرگ هم در کمال دشواری است چون موجب بیرون رفتن روح می شود. همچنین است متصف ساختن مرگ به گرد آلود چون سخت ترین گرسنگی آن است که صورت با آن گرد آلود و رنگ روشن به خاطر کم شدن مواد غذایی یا نامرغوب بودن آن تغییر نماید. به همان جهت (اغبر) نامیده شده است. بعضی گفته اند: به این دلیل مرگ گرد آلود گفته اند که شخص به غیرا که زمین است می چسبد. امام (علیه السلام) در یک فصل از خطبه ای که بعد از فراغت از جنگ بصره و فتح آن در آن شهر ایراد کرد به این فتنه اشاره فرمود و آن خطبه ای طولانی است که بخشهایی از آن را که مربوط به خبرهای غیبی و آینده بود نقل کردیم و از آن خبرها بخشی بود که ماجرای غرق شدن بصره را در بر داشت. پس بعد از فراغت یافتن از آن بخش شخصی برخاست تا آخر آنچه ابن میثم ذکر کرده که طولانی و این جا گنجایش آن را ندارد. علاقه مندان به آن جا (شرح ابن میثم) مراجعه کنند.

شب تار پدید آید که هیچ قیام کننده ای یارای مقاومت با آنها را نداشته و هیچ پرچمداری تاب برگرداندن آن را نداشته باشد. آن فتنه بر شما وارد شود مانند سواره چابکی که مرکب خود را دهنه زده و زین بر نهاده و می تازد. و راننده تیز آن را (از قفا) تند می راند. پدید آورندگان آن فتنه ها کسانی باشند پر آزار، کم تاراج (مردم را می کشند و مال به یغما نمی برند) و با آنها در راه خدا می جنگند گروهی که گردنکشان زمین آنها را خوار و ناشناس می شمارند و در آسمانها به بزرگواری معروف و شناخته شده اند. پس در این هنگام وای بر تو ای بصره که مردمت از سپاهیان خشم و عقوبت خداوند که آنان را گرد و غبار و صدای پا و سلاحی نیست، چه ها خواهند کشید. بزودی ساکنات به مرگ سرخ و گرسنگی گرد آلود کننده گرفتار شوند (مردم از شدت وبا از پای در آیند و گرسنگی زیاد دنیا را در نظرشان تار و گرد آلود جلوه دهد). و در حالات شهر بصره و مردن اهل آن به طاعون و جز آن، حوادثی نوشته اند چنان که در داستانهای مردم شهر بصره شهرت دارد. این خبر دادن دلیل بر آن است که آن بزرگوار بر اموری مطلع بوده که هنوز وجود خارجی پیدا نکرده بود.

حکم چهارم:

گفتار امام علیه السلام: و اگر بدانید از نهانیها آنچه را که من می دانم و بر شما آشکار نیست البتّه از خانه های خود بیرون شده و به سوی خاکها (و بیابانها) می رفتید و بر کردارهای زشت

۱- ۲۴) سید رضی (ره) پس از آن که این سخن را در باب خطبه های نهج البلاغه نقل می کند، چنین «می گوید: الوذحه به معنای سوسک است و این گفته اشاره به حجاج ابن یوسف دارد که با سوسک داستانی دارد که جای ذکرش در این جا نیست». ابن میثم در شرح خود گوید: «الصعداء جمع صعید و آن، صفحه رویه زمین است. و لدم و التدام: زدن بر صورت و امثال آن می باشد. و رای میمون: یعنی رای فرخنده و قدما به ضم (ق-د) یعنی جلو افتادند و پیش نرفتند. و جیف نوعی راه رفتن با شدت است. و ذحه چنان که نقل شده کنیه سوسک است، ولی در کتابهای مشهور لغت نقل نشده است. و آنچه مشهور است این است که وجیف، قطعه ای از سرگین گوسفند است که در پشم انتهایی دمشان (اطراف و زیر دنبه) بسته می شود و بدان آویخته می شود و این بخش از خطبه ای است که آن حضرت در کوفه ایراد فرمود و یارانش را به جنگ مردم شام تشویق می کرد و محکم می کرد که سخنش را بپذیرند. آن گاه بعضی از فتنه های مهمی را که بعدها بر آنان وارد می شد توضیح می داد که همان فتنه حجاج بن یوسف بود. (یوسف فرزند حکم بن ابی عقیل بن عامر بن معتب بن ملیک بن کعب بن اخلاف و طایفه ای از ثقیف بودند) تا این که گوید: ایه ابا و ذحه و کلمه ایه، اسم فعل است و امر می باشد. و اگر ساکن باشد در خواست سخن مورد نظر از دیگری است. و اگر تنوین داشته باشد به معنای در خواست گفتار یا کرداری است و گفته اند: در صورت ساکن بودن باید وقف کرد و اگر تنوین داشت باید ثبت کرد. اما این که امام علیه السلام او را ابی و ذحه لقب داده آن است که روزی حجاج بر روی سجاده اش نماز می گزارد. سوسکی به طرف او پرید. حجاج گفت: آن را از من دور سازید که ذحه ای از وزحهای (سرگینی از سرگینهای) شیطان است. روایت شده است که حجاج گفت: خدا بکشد گروهی را که می پندارند که سوسک مخلوق خداست. از او سؤال شد پس از چه آفریده شده است؟ جواب داد از سرگین شیطان و گویا حجاج سوسک را از نظر شکل و حجم به سرگینی که در دم (دنبه) گوسفند آویزان است تشبیه کرده است. و لفظ و ذحه را برای آن استعاره آورده است. و این که و ذحه را به شیطان نسبت داده است برای این است که آن را کثیف دانسته و از صورت و شکل آن بدش می آمده است. یا به خاطر این که در نماز او را پریشان خاطر می کرد. ابو علی بن مسکویه روایت کرده که حجاج سوسک را با یک نی دور کرد و گفت: خدا لعنتت کند که سرگینی از سرگینهای شیطانی و یکی از شارحان، ودجه (با دال و جیم) نقل کرده و آن را کنایه از خونریزی و بریدن رگها دانسته است و این معنی دور به نظر می رسد». ابن ابی الحدید در شرح خود «جلد دوم چاپ مصر صفحه ۲۵۷» در شرح این عبارت گوید: «سید رضی (ره) گفته است -وذحه، سوسک است و من این معنی را از استادی از اساتید ادب شنیده ام و در کتابی از کتابهای لغت نیافته ام و نمی دانم سید رضی (ره) آن را از کجا نقل کرده است؟! شارحان نهج البلاغه بعد از سید رضی در داستان این سوسک و جوهی نقل کرده اند: یکی از آن وجوه این است که حجاج سوسکی را دید که به طرف سجاده اش می دوید پس آن را دور کرد. سوسک برگشت دوباره آن را دور کرده و برگشت. پس آن را به دستش گرفت: سوسک او را گزید و انگشت حجاج ورم کرد و به همان بیماری هلاک شد. و این به خاطر آن بود که خداوند خواست او را به پست ترین مخلوقاتش هلاک کند همان طور که نمرود بن کنعان را با نیش پشه ای که در دماغ او راه یافت هلاک ساخت. وجه دیگر این است که: حجاج در حالی که دید سوسکهایی جمع شده اند گفت: شکفتا بر کسی که می گوید: خدا این موجود را آفریده. سؤال شد: ای امیر پس که آنها را آفریده است؟ جواب

داد: شیطان. مقام پروردگارتان بزرگتر از آن است که این سوسکها را بیافریند. گفته اند جمع وذحه بر وزن فعل است مانند بدنه و بدن، این گفتار حجّاج را برای فقیهان زمانش نقل کردند و آنان حجّاج را تکفیر کردند. وجه دیگر آن که: حجّاج مرض آبنه و خارش مقعد داشت و برای تسکین خارش مقعدش سوسکی در درون مقعدش می نهاد تا با نیش زدن آن از خارشش کاسته شود. گفته اند: کسی که این بیماری را دارد، دشمن اهل بیت پیامبر است. گفته اند: نمی گوئیم هر که دشمن اهل بیت است در او این بیماری هست بلکه می گوئیم: در هر کس این بیماری باشد دشمن اهل بیت است. گفته اند که ابو عمرو زاهد روایت کرده او در املاها و احادیث خود از رجال شیعه نبوده است. از سیّاری، از ابو خزیمه کاتب، ابو خزیمه گوید: هر کس که این بیماری داشت و ما جست و جو کردیم او را ناصبی یافتیم. ابو عمر گفته است: عطا، از رجال خود به من خبر داد، گفتند: از امام صادق علیه السلام در مورد این نوع از مردم سؤال شد. حضرت فرمود: رحمی است بیمار که مفعول واقع می شود ولی فاعل واقع نمی شود و این صفت هرگز در دوست خدا نبود و نخواهد بود و تنها در کافران و فاسقان و آنها که سبّ عترت طاهره می کنند وجود دارد. و ابو جهل عمر بن هشام مخزومی از آن گروه بود و دشمنی او نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از همه مردم بیشتر بود. به همان جهت عتبه بن ربیع در روز بدر به او گفت: ای کسی که مقعدت گرسنه است. این بود مجموع آنچه مفسّران نقل کرده اند و آنچه در این مورد از افواه مردم شنیده ام. و گمان من بر آن است که علی علیه السلام معنای دیگری را اراده فرموده است، و آن این است که عادت عرب بر این بوده که هر گاه می خواسته اند شخصی را به امری که گمان تعظیم می رود، احترام و تعظیم کنند به او کنیه می داده اند مانند: ابو الهول، ابو المقدم، ابو المغواد، و هر گاه قصد کوچک شمردن و نقصان کسی را داشتند کنیه ای که موجب حقارت و خواری او شود به او می دادند، مانند گفتار عرب در کنیه یزید بن معاویه: ابو زنه و مقصودشان بوزینه بود. یا در مورد کنیه سعید بن حفص نجاری محدّث ابو الفار، و کنیه طفیلی، ابو لقمه یا در مورد عبد الملک، ابو الذّبان... و مانند گفته ابن بسام در باره یکی از رؤساء: بجانم سوگند تو ابو جعفر هستی لیکن، (فای) آن را می اندازیم (که بعد از حذف (ف) ابو جعر می شود. و نیز گفته است: شخص پست که جامه اش چرکین است و کاسه و دیگرش تمیز است: ابو نتن، ابو دفر، ابو بعمر، ابو جعر، می باشد. و چون علی علیه السلام وضع حجّاج را می دانست که به گناهانی آلوده است که اگر با چشم مشاهده شود مانند سرگینی است که به پشم گوسفند چسبیده است به او، ابو وذحه کنیه داده است. و ممکن است که این کنیه را بدو داده به خاطر این که نفسش پست و چهره اش پست و آفرینش او زشت بوده. چون حجّاج کوتاه فد، پست، لاغر، هر دو چشمش تنگ، ساقهای پایش کج، و دو بازویش کوتاه، صورتش پر آبله و سرش تاس بود. پس به پست ترین چیزها او را کنیه داد که بعمره می باشد. جمعی این کلمه را به صورت دیگری روایت کرده اند و گفته اند: ایه ابا ودجه، گفته اند: ودجه مفرد اوداج است این کنیه را بدو داده اند چون بسیار، افراد را می کشته و رگها را با شمشیر می بریده است. گروه دیگری ابا وحره نقل کرده اند و آن جنبنده ای است که شبیه آفتاب پرست و پشتش کوتاه است و حجّاج را بدو تشبیه کرده اند. این قول و قول پیش از آن ضعیف است. و آنچه ما نقل کردیم به حق و صواب نزدیکتر می باشد.

بی نگهبان و سرپرست و امی گذاشتید. و کوشش هر یک از شما مصروف رهایی خود می شد و به دیگری نمی پرداخت. لیکن شما فراموش کردید آنچه را که یاد آور شدید و از آنچه بر حذر داشته شدید، ایمن گردیدید (و دستورات پیامبر خدا را نشنیده گرفتید) بنا بر این رشته رای و اندیشه از دست شما رها شده و کارتتان پراکنده گردید. دوست دارم خدا میان من و شما جدایی افکند .

ص: ۲۹۴

و کسانی که از شما به من سزاوارترند به من ملحق نماید، به خدا سوگند گروهی بودند که عقیده و فکر خوب داشتند و حلم و بردباریشان از دیگران بیشتر، گفتارشان حق، و ستم را رها کردند، راه راست را برگزیدند و آن را مقدم داشته و بر آن گذشتند و به طرف آن شتافتند و به فرجامی جاودان و کرامتی خوب و گوارا دست یافتند به خدا سوگند پسری از آل ثقیف که از روی غرور و نخوت دامن بکشد و به ستم مایل باشد، بر شما مسلط گردد که سبزه های شما را می خورد و پیه و چربی بدنتان را می گدازد، همان ابا و ذمه بیاور تا چه داری و مقصود در این جا فتنه حجاج است، و و ذمه، سوسک می باشد و علت نسبت حجاج به سوسک آن است که روزی حجاج بر روی سجاده اش نشسته بود، ناگهان سوسکی بدو روی آورد و به طرف او می دوید، حجاج گفت این را از من دور سازید که آن سرگینی از سرگینهای شیطان است.

لغت دانان گفته اند: و ذمه، سرگینی است که از ادرار و مدفوع گوسفند به پشم اطراف بدن آن حیوان آویخته می شود، و این حکم از احکام غیبی امام (علیه السلام) است.

حکم پنجم:

گفتار امام علیه السلام به احنف است و آن از خبرهای غیبی است که در مورد شهر بصره می دهد، ای احنف، گویا می بینم آن شخص (صاحب زنج) را در حالتی که حرکت می کند با لشکری که گرد و غبار و هیاهو و صدای لجام و شیهه اسبان ندارند، زمین را لگد کوب می کنند و گامهایشان مانند گامهای شتر مرغ است، وای بر کوچه های آباد و خانه های آراسته شما که مانند کرکس بالها (کنگره ها) دارند و مانند خرطوم پیلان (دارای ناودانها) می باشند. از آن لشکری که نه کس بر کشته شان می گیرد و نه از گمشده شان جست و جو می کند (۱)، سید رضی (ره) گوید: علی علیه السلام در این جا اشاره به صاحب زنج،

ص: ۲۹۵

۱- ۲۵) ابن میثم (ره) در شرح خود بر نهج البلاغه، در شرح این سخن، در ضمن گفتار خود در همان کتاب (چاپ اول صفحه ۲۹۰) گوید: ضمیر در گفتار امام علیه السلام: کانی به: به صاحب زنج بر می گردد، و نامش علی بن محمد و علوی تبار است و لشکری که بدان اشاره رفته است همان زنگیان هستند، و حادثه آنها در بصره مشهور است، شرح حال آنان و اخبار مربوط به آنها و شرح حادثه آنها کتابی جداگانه دارد، که حدود ۲۰ مجلد است، برای آگاهی بر آن به آن کتاب مراجعه کنید. اما توصیفی که امام علیه السلام از آن لشکر به صفات یاد شده فرمود، برای این است که زنگیان از قبل، اهل لشکر نبودند تا صفاتی که بدان اشاره رفت داشته باشند، و این که با گامهایشان خاک می پراکنند کنایه از این است که بیشتر پا برهنه و گامهایشان از هم فاصله دارد و عادت پا برهنگی و برخورد با زمین مانند چوب و جز آن همین است، پس گمان می رفت که به جای سم اسبان با پا، خاک پاشند، مناسبت تشبیه پاهایشان به پاهای شتر مرغ آن است که پاهایشان غالباً پهن و کوتاه و انگشتانشان از یکدیگر دور بود و به خاطر پهن بودن پاهایشان درازایی برای آن دیده نمی شد در نتیجه در پاره ای از اوصاف شبیه پاهای شتر مرغ بود. سپس امام علیه السلام خبرهای ناگواری از اطراف بصره و خانه های آراسته و منقوش آن که از اهل زنج بدان می رسد، ابلاغ فرمود، و لفظ بالها را برای خانه ها استعاره فرموده است و مقصود حضرت از بالها، بر آمدگی بالای

دیوارهاست که از چوبها و حصیرها ساخته می شود و از سقفها جلو آمده است و دیوارها و مشارف را از ضرر باران نگاه می دارد و آن در شکل و صورت شبیه ترین اشیا به بالهای پرندگان بزرگ، مانند پرندگان شکاری، می باشد. همچنین خرطوم پیلها را برای ناودانهایی که از شاخه خرما، به شکل خرطوم فیل ساخته می شود و قیر اندود می گردد و حدود پنج زرع یا بیشتر می باشد. استعاره آورده است که در پشت بامها تعبیه و آویزان می کنند تا دیوارها را از صدمه سیل حفظ کند و در صورت، شبیه ترین اشیا به خرطوم پیلان می باشد. اما این که امام (علیه السلام) قوم زنج را چنین توصیف فرموده که: بر کشته هایشان نمی گیرند و غایب خود را نمی جویند یکی از شارحان گوید: این توصیف امام (علیه السلام) به معنای نیرومندی و حرص آنان بر جنگ و کشتار است و این که ایشان از مرگ باکی ندارند و بر هر کسی که از آنان مفقود شود افسوس نمی خورند. شارح گوید: «دلیل این که به مرگ اهمیت نمی دهند و... آن است که همه آنان یا بیشترشان اصل و نسبی چون مادر، خواهر و غیره که معمولا بر کشته هایشان می گویند، و در جست و جوی غائبان خود بر می آیند، ندارند، زیرا بیشتر آنان که در بصره کشته شدند غریب بودند و ندبه کننده ای نداشتند و کسی هم نداشتند که از غائبشان تفحص کند.» می گویم: این سخن شریف دنباله ای دارد که سید رضی (ره) در نهج البلاغه نقل کرده است: «انا کاب الدنیا لوجهها، و قادرها بقدرها، و ناظرها بعینها» و هر که خواهان شرح آن است به شرحهای نهج البلاغه رجوع کند. سپس باید بدانی که ابن ابی الحدید شرح بسیار مبسوطی در باره آن داده است و چنین می پندارم که ابن میثم (ره) با سخن خود «شرح حال اهل زنج به کتاب جداگانه حدود ۲۰ جلد نیاز دارد» به سخنانی که ابن ابی الحدید در شرح آن داده اشاره دارد و هر که شرح مفصل آن را خواهان است به شرح ابن ابی الحدید چاپ مصر ج ۲ صفحه ۳۶۱-۳۱۰ مراجعه نماید.

علی بن محمد علوی می فرماید، و چون با نقاب راه می رفت مکنّا به برقعی شد و زادگاهش در شهر ری از روستایی به نام ورزین (۱) بود. وی مردی دانشمند و فاضل بود، به بصره رفت و غلامان زنگی را به خود دعوت کرد و با هر کدامشان قرار گذاشت که خواجه خود را بکشد و با زنش ازدواج کند، همگی از او اطاعت کردند و با او بیعت نمودند و کار را یکسره کردند و داستان‌شان مشهور است، لازمه خیر دادن از چنین حادثه ای آن است که آن حضرت (علیه السلام) بر اموری که واقع نشده مطلع بوده است.

حکم ششم:

گفتار امام علیه السلام (۲): گویا او را (عبد الملک مروان) می بینم که

ص: ۲۹۶

۱- ۲۶) یاقوت در معجم البلدان گوید: «ورزین از روستاهای مهمّ (ری) می باشد و مانند شهری محسوب می شود.
۲- ۲۷) این کلام امام (علیه السلام) دنباله ای دارد که سید رضی (ره) به این عبارت که در ذیل می آید نقل کرده است (به شرح ابن میثم [۱] (ره) چاپ اول صفحه ۲۹۹ مراجعه کنید): «باید بدانید که شیطان راههای خودش را برای شما می گشاید تا در پی او بروید» و ابن میثم در شرح سخن امام در آن جا چنین گوید: «امام (علیه السلام) در این خطبه خبر داده است که بزودی مردی به این صفات ظاهر خواهد شد، یکی از شارحان گوید: منظور از آن مرد عبد الملک بن مروان بوده است چون او در شام آشکار شد وقتی که پدرش او را پس از خود خلیفه قرار داد و به جنگ مصعب بن زبیر به کوفه رفت پس از آنی که مصعب، مختار را بکشت و دو لشکر در پی ابن مسکن به کسر کاف که از اطراف کوفه است برخورد کردند. عبد الملک، مصعب را بکشت و وارد کوفه شد و مردم آن با وی بیعت کردند و حجّاج بن یوسف ثقفی را به جنگ عبد اله بن زبیر به مکه فرستاد و او را بکشت و کعبه را ویران کرد و آن در سال ۷۳ هجری بود و جمع بسیاری از عربها را در وقایع عبد الرحمن ابن اشعث، کشت و به وسیله حجّاج مردم را سنگباران کردند». محدّث ارموی گوید: منظور ابن میثم از (بعض الشارحین) ابن ابی الحدید است اگر خواستی به (جلد دوّم چاپ مصر صفحه ۴۰۸ مراجعه کن). و در شرح ابن میثم [۲] هم در شرح سخن امام (علیه السلام) لطایفی است در صورت تمایل به آن جا مراجعه فرماید.

در شام فریاد کند و پرچمهای (ستم) خود را در کوفه آشکار سازد و به سوی آن مایل شود (در حال خشم) مانند میل کردن شتری که دوشندگان خویش را می گزد و زمین را با سرهای بریده فرش نماید، دهان خویش را (مانند گرگ درنده برای ربودن مردم) گشوده و قدم (فتنه) را در زمین سنگین و استوار کرده و به شهرهای دور با صولتی بزرگ یورش ببرد به خدا سوگند شما را در اطراف زمین پراکنده و در بدر خواهد کرد، تا آن جا که جز مقدار کمی از شما باقی نماند، به اندازه سیاهی که از سرمه در چشم باقی می ماند، پس عرب (اهل کوفه و عراق) همواره گرفتار این فتنه ها باشند. تا این که خردهای گمشده ایشان به سوی آنان باز گردد (حکومت مروانیان دوام یابد تا وقتی که مردم از فتنه به ستوه آیند و به حق میل کنند) پس سنتهای ثابت و نشانه های واضح و پیمان نزدیک را که آثار نبوت از آن باقی است، ملازم شوید. و این خبر اشاره به بعضی از کسانی چون سفیانی و دیگران است که در آخر الزمان خروج می کنند.

حکم هفتم:

از خطبه های آن حضرت است: در آن هنگام (که دست ستم امویان بر سر مردم دراز شد) خانه گلین و چادری پشمین باقی نماند، جز آن که ستمکاران، رنج و اندوه را در آن وارد سازند (ستم آنها فراگیر شود) در آن زمان نه در آسمان شخص پوزش طلب یافت شود و نه در زمین مردی یاری کننده، (این گرفتاری برای این است که) شما امر خلافت را برای ناکس دیگری صاف و هموار کردید و آن را در غیر جایگاهش فرود آوردید، زود است که خدا کیفر ستمکاران را در کنارشان بگذارد، خوردنی را به خوردنی و آشامیدنی را به آشامیدنی، حنظل تلخ را از خوردنیها و شیرۀ درخت صبر را از آشامیدنیها،

لباس ترس و جامه شمشیر بران را از پوشیدنیها(همه چیز را به ضد آن تبدیل فرماید) این امویان همچون چهار پایان و شتران بارکش بارهای معاصی و گناه را بکشند، پس برای تأکید دو بار پیایی سوگند یاد می‌کنم که اینان پس از من خلافت را از کف بیافکنند، مانند شخصی که خلط سینۀ خود را می‌افکند، و پس از آن تا وقتی که شب و روز(مهر و ماه) به دور یکدیگر می‌گردند، از خلافت، طعم و مزه ای نخواهند چشید. و این خبر اشاره به کارهایی است که بعد از آن حضرت از امویان، سر می‌زند (۱).

حکم هشتم:

در این سخن به توصیف ترکها و آنچه در حکومت آنان روی می‌دهد، اشاره می‌فرماید (۲). گویا گروهی را می‌نگرم که چهره هاشان مانند سپرهای چکش خورده و یا پوست دوخته شده، می‌باشد(چون پهن و گرد بوده) لباسهای دینا و حریر پوشیده و اسبهای زیبا را یدک می‌کشند و به هر جایی که وارد می‌شوند خونریزی سختی در آن جا واقع می‌شود بطوری که مرد مجروح بر روی کشته راه می‌رود و رها شده(از چنگ) آنها کمتر از گرفتار می‌باشد.

در این هنگام یکی از اصحاب عرض کرد، ای امیر مؤمنان، خداوند تو را به علم غیب آگاهی داده؟ حضرت خندید و به آن مرد که از طایفه بنی کلب بود فرمود: تو ای برادر کلبی این، علم غیب نیست بلکه دانشی است که آن را از دانشمندی(یعنی پیامبر خدا) آموخته ام، علم غیب منحصر به علم قیامت و اموری است که خداوند آنها را در کتاب خود بر شمرده و فرموده است: «علم به احوال قیامت و نزول باران نزد خداست و به آنچه در رحمهای زنان است آگاه می‌باشد». [و هیچ کس نمی‌داند که فردا چه می‌کند و در کدام سر زمین می‌میرد، لیکن خدا به آن عالم و آگاه است] (۳) پس خداوند به آنچه در رحم زنان است، از پسر و دختر، زشت و زیبا، بخشنده و بخیل، عالم است، و می‌داند چه کسی(روز قیامت) هیزم آتش دوزخ یا همشین و رفیق پیامبران در بهشت می‌باشد، و این است علم غیبی که جز

ص: ۲۹۸

۱- (۲۸) اگر شرح بیشتری می‌خواهید به شرح نهج البلاغه ابن میثم چاپ اول صفحه ۳۲۸ [۱] یا به شرح ابن ابی الحدید چاپ مصر مجلد دوم صفحه ۴۶۶ مراجعه فرمائید.

۲- (۲۹) به شرح نهج البلاغه ابن میثم چاپ اول صفحه ۲۹۱ [۲] یا شرح ابن ابی الحدید جلد دوم چاپ مصر صفحه ۳۶۱ رجوع کنید.

۳- (۳۰) إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. سورة لقمان (۳۱)، آیه ۲۴. [۳]

خداوند هیچ کس آن را نمی داند، و هر چه جز این است دانشی است که خداوند پیامبرش را از آن آگاهی داده و آن حضرت مرا به آن آگاه فرموده است و برای من دعا کرده است تا سینه ام آن را نگاهدارد و دو پهلویم آن را حفظ نماید (۱).

باید بدانی که مقصود علی علیه السلام از این سخن قانع ساختن شخص گوینده بوده با این که با آنچه مطلوب ما هست مطابقت دارد و صادق می باشد، زیرا معنای این که پیامبر این علوم را به آن حضرت آموخت آن است که در طول همنشینی با پیامبر رسول خدا نفس علی (علیه السلام) را آماده دریافت آن علوم فرمود و چگونگی سلوک و عواملی را که نفس اماره را به اطاعت و فرمان نفس مطمئنه در می آورد که همان ریاضتهای گوناگون است به او آموخت، تا آن جا که نفس آن بزرگوار برای نقش بستن امور غیبی و خبر دادن از آنها آماده شد، و آن آمادگی را به دعای خویش که از نفس ملکوتی آن حضرت صادر شده، تأکید فرمود، چون نفس ملکوتی نبی اکرم در عالم طبیعت تصرف می نماید و این مطلب، خواسته و مقصود ما را ثابت می کند.

حکم نهم:

مطلبی است که از علی علیه السلام روایت شده است (۲): که چون

ص: ۲۹۹

۳۱- (۳۱) روایت شده که چون آیه شریفه: **لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَ نازل شد پیامبر (صلی الله علیه و آله) به درگاه خدا عرضه داشت اللهم اجعلها اذن علی، بار خدایا گوش علی (علیه السلام) را (اذن واعیه) قرار بده یعنی گوشی که هر چه بشنود در خود نگاه دارد و هرگز فراموش نکند. علی علیه السلام فرمود: بعد از این دعا هرگز چیزی را فراموش نکردم. شرح نهج البلاغه ابن میثم بحرانی جلد اول، [۱] مقدمه مؤلف صفحه ۷۶. (مترجم).**

۳۲- (۳۲) مرحوم مجلسی در جلد نهم بحار چاپ امین الضرب ۶۱۸-۶۱۹ در باب احوال اولاد علی علیه السلام و زنان آن حضرت می گوید: «یج یعنی کتاب خرایج و جرائح قطب راوندی از دعبل خزاعی روایت شده که گفت: حضرت رضا علیه السلام از پدرش از جدش (علیه السلام) برایم حدیث کرد که جدش امام صادق فرمود: در خدمت پدرم حضرت باقر بودم که گروهی از شیعیان بر او وارد شدند و جابر بن یزید هم در میان آنان بود پس عرض کرد آیا پدرت علی علیه السلام به پیشوایی اولی و دومی راضی بود؟ فرمود: خیر، عرض کردند: اگر راضی به امامتشان نبود پس چرا خوله حنفیه را که از اسیران آنها بود به نکاح خود در آورد؟ حضرت باقر (علیه السلام) فرمود: ای جابر بن یزید به منزل جابر بن عبد اله انصاری برو و به او بگو: محمد بن علی (علیه السلام) تو را فرا می خواند، جابر بن یزید گوید: به منزل جابر بن عبد اله انصاری رفتم و در منزل را کوبیدم از داخل خانه مرا صدا زد که: ای جابر بن یزید صبر کن، به خود گفتم جابر انصاری از کجا می داند که من جابر بن یزیدم با آن که جز امامان آل محمد (صلی الله علیه و آله) کسی از غیب خبر ندارد به خدا سوگند چون از خانه در آید از او می پرسم، و چون بیرون شد بدو گفتم: با آن که تو در داخل خانه بودی از کجا دانستی که من جابر بن یزیدم؟ پاسخ داد: شب گذشته مولایم امام باقر (علیه السلام) به من خبر داد که تو امروز در باره خوله حنفیه از آن حضرت سؤال می کنی و من صبح زود او را

نزد تو می فرستم و تو را فرا می خوانم گفتم: راست گفتی، جابر انصاری گفت: با ما بیا پس همگی رفتیم تا به مسجد رسیدیم و چون مولایم حضرت باقر (علیه السلام) ما را دید و به آن گروه فرمود: پیش جابر انصاری بروید و سؤالتان را مطرح کنید تا آنچه را شنیده و دیده به شما خبر دهد، آن گروه گفتند: ای جابر آیا امام تو علی بن ابی طالب به امامت خلفای پیش از خودش راضی بود؟ گفت: خیر، گفتند: اگر به امامت آنها راضی نبود پس چرا با اسیر آنها ازدواج کرد (با خوله) جابر پاسخ داد: آه! من چنین می پنداشتم که می میرم و در این جریان مورد سؤال واقع نمی شوم حال که پرسیدید بشنوید و ضبط کنید. اسیران در مدینه حاضر شدند و خوله حنفیه هم در میان واردین بود پس چون به گروه مردم نگریست به تربت پیامبر (صلی الله علیه و آله) روی آورد پس ناله ای کرد و آهی کشید و گریه سر داد و فریاد زد: ای رسول خدا درود بر تو و بر خاندانت اینان ائمت تواند که ما را همچون اسیران نوبه و ترک اسیر کردند، به خدا سوگند نسبت به آنان گناهی جز تمایل به خاندانت مرتکب نشده ایم. این کار که حسنه است، سیئه و بدی شمرند. و بدی را حسنه و ما را اسیر کردند، سپس روی به مردم آورد و گفت: چرا ما را به اسارت گرفتند با آن که ما به یگانگی خدا و رسالت محمد (صلی الله علیه و آله) اقرار داریم؟ جواب دادند: زکات نپرداختید، خوله جواب داد: صحیح است مردان از پرداخت زکات سر، باز زدند زنان را چه گناهی است؟ پس آن که حرف می زد خاموش شد گویا سنگ در گلویش افتاده. آن گاه طلحه و خالد بن عنان به طرف او رفتند و به قصد ازدواج با او دو پیراهن جلوش انداختند خوله گفت: من برهنه نیستم که مرا بپوشانید، گفته شد: این دو می خواهند بر تو نسبت به یکدیگر فزونی یابند و هر کدام بر رفیقش فزونی یابد تو را از میان اسیران مالک می شود. خوله گفت: به خدا سوگند دور است هرگز چنان نخواهد شد و مرا کسی مالک نگردد، شوهر من نشود، مگر آن کسی که به من خیر دهد ساعتی که از شکم مادرم بیرون آمدم چه سخنی گفتم، مردم همه ساکت شدند و بعضی به بعضی دیگر نگریستند و از این سخن عقلشان مات و زبانشان لال شد و از کار او به وحشت افتادند، پس ابو بکر گفت: شما را چه شده که به یکدیگر نگاه می کنید؟ زبیر گفت: به خاطر گفتاری که از این زن شنیدیم ابو بکر گفت: این که مطلبی نیست که فهم شما را محصور کند، کنیزی است از بزرگان قبیله خود و به آنچه دیده و شنیده خو نگرفته بی تردید ترسیده و سخن بی نتیجه و نامربوط می گوید پس خوله گفت: سخنی ناآگاهانه گفتی، به خدا سوگند نه ترسیده ام و نه بی تاب می کنم و جز حق نگفتم و جز به یقین سخن نراندم و باید هم چنین باشد، سوگند به صاحب این بنا (قبر پیامبر) که دروغ نگفتم آن گاه ساکت شد و طلحه و خالد دو جامه خود را برداشتند و آن زن در کناری نشست. علی علیه السلام وارد شد و حالت آن زن را برایش نقل کردند حضرت فرمود: هر چه گفته راست است و حال و داستانش در هنگام ولادت چنین و چنان بوده و فرمود: تمام آنچه در حال بیرون شدن از شکم مادرش گفته چنین و چنان بوده و همه اش بر تخته ای نوشته شده و همراه اوست پس خوله سخنان علی (علیه السلام) را که شنید آن تخته را به طرف مردم انداخت مردم آن را خواندند و چنان بود که علی (علیه السلام) فرموده بود بی آن که حرفی کم و زیاد باشد جابر گوید: پس ابو بکر گفت: ای ابا الحسن خوله را بگیر خداوند او را بر تو مبارک گرداند. پس سلمان پرید و گفت: در این جا هیچ کس را بر علی (علیه السلام) منتی نیست بلکه منت از آن خدا و رسولش و امیر مؤمنان است، به خدا سوگند علی (علیه السلام) خوله را نگرفت جز با آن معجزه روشن و علم کوبنده خود و فضیلتی که هر صاحب فضیلتی در مقابل آن عاجز می باشد. آن گاه مقصداد گفت: گروهی را چه شده که خدا بر ایشان راه هدایت را روشن فرموده پس آن را رها کرده و راه گمراهی را در پیش گرفته اند و هیچ گروهی نبود جز آن که دلایل امیر مؤمنان (علیه السلام) در این جریان برایش روشن شد، و ابو ذر گفت: شگفتا بر کسی که با حق عناد می ورزد و هیچ زمانی نیست مگر آن که به بیان آن حضرت نظر می شود ای مردم دانش صاحب دانش بر شما آشکار شد سپس گفت: ای ابو بکر آیا بر صاحبان حق به حق خودشان منت می گذاری در حالی

که آنان به آنچه تو در اختیار داری (خلافت) شایسته تر و سزاوارتر می باشند...؟! او عمار گفت: شما را به خدا می خوانم، آیا در زنده بودن پیامبر (صلی الله علیه و آله) به فرمانروایی مؤمنان بر علی (علیه السلام) گردن ننهادیم، عمر مانع سخن گفتن عمار شد و ابو بکر بپاخاست، و علی (علیه السلام) خوله را به خانه اسما بنت عمیس فرستاد و بدو گفت: این زن را بگیر و جایگاهش را گرامی بدار، پس خوله پیوسته در نزد اسما بنت عمیس بود تا برادرش آمد، پس علی (علیه السلام) با خوله ازدواج کرد. این بود دلیل علم امیر مؤمنان و بطلان آنچه آن گروه در باره اسرای ایشان می گفتند و این که آن حضرت با خوله یک ازدواج معمولی کرده است پس آن گروه گفتند: «ای جابر خدای تو را از حرارت آتش (دوزخ) نجات بخشد چنان که ما را از حرارت تردید و دو دلی رهایی بخشیدی». علامه مجلسی (ره) نیز در جلد نهم بحار چاپ امین الضرب صفحه ۵۸۲ در باب معجزات سخن حضرت و خیرهای

۱- ۱) [ادامه پاورقی] غیبی او گوید: یح-روایت شده که چون ابو بکر بر کسی خلافت نشست خالد بن ولید را به سوی (بنی حنفیه) گسیل داشت تا زکات اموالشان را بگیرد پس آنان به خالد گفتند: پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) هر سال مردی را می فرستاد که زکات را از ثروتمندان ما می گرفت و در میان تهیدستان ما تقسیم می کرد تو هم چنان کن، خالد به مدینه بازگشت و به ابو بکر گفت: بنی حنفیّه از پرداخت زکات سر، باز زدند و ابو بکر لشکری همراه او فرستاد خالد به آن قبیله برگشت و رئیس آنها را کشت و در حال زنش را گرفت و با او زنا کرد و زناشان را اسیر کرده و با آنها به مدینه برگشت آن رئیس قبیله در زمان جاهلیت دوست عمر بود عمر به ابو بکر گفت: پس از جاری کردن حدّ بر خالد او را بکش به خاطر عملی که با زن رئیس قبیله انجام داده است ابو بکر به عمر گفت: فراموش کن، خالد یاور ماست و زنان را که خوله در میانشان بود به مسجد در آوردند پس خوله به طرف قبر پیامبر خدا آمد به قبر پناه برد و گریست و عرض کرد: ای پیامبر خدا از کارهای این گروه به تو شکوه می کنم، ما را بی گناه اسیر کردند در حالی که ما مسلمانیم سپس گفت: ای مردم چرا ما را به اسارت گرفتید با آن که ما به یگانگی خدا و رسالت محمد (صلی الله علیه و آله) گواهی می دهیم؟ ابو بکر گفت: از پرداخت زکات خودداری کردید خوله گفت: چنان نیست که می پنداری بلکه چنین و چنان بود (جریان را شرح داد) و بر فرض که مردها از پرداخت زکات سر، باز زدند چرا زنان مسلمان را اسیر کردید؟! هر مردی از (لشکر خالد) یکی از زنان اسیر را بر گرفتند و طلحه و خالد بن عنان آمدند و دو جامه به طرف خوله انداختند و قصد هر یک از آن دو این بود که خوله را از اسارت بگیرند خوله گفت: هرگز این کار عملی نشود و مرا تصاحب نکند مگر کسی که به من خبر دهد که در ساعت ولادتم چه سخنی گفتم، ابو بکر گفت: از جمعیت ترسیده و پیش از این چنین صحنه ای را ندیده و سخن یاوه می گوید خوله گفت: سوگند به خدا راست می گویم که در این وقت علی بن ابی طالب (علیه السلام) تشریف آوردند، ایستادند و به آن جمع و خوله نگریستند و فرمودند: صبر کنید تا از حال او پیرسم سپس صدا زد ای خوله سخن را گوش کن پس فرمود: چون مادرت به تو حامله بود و او را درد زاییدن گرفت و کار بر او دشوار شد فریاد زد: بار الها مرا از این نوزاد در امان بدار پس آن دعا به اجابت و نجات پیوست و چون تو را بر زمین نهاد (متولّد شدی) فریاد بر آوردی: لا اله الا الله، محمد رسول الله، بزودی آقایی مرا مالک شود که از او صاحب فرزندی شوم، مادرت این سخن را در تخته ای از مس نوشت و در همان نقطه ای که تو بر زمین در افتادی دفن کرد و چون شبی که مادرت در آن قبض روح شد فرا رسید تو را در مورد آن (تخته مدفون) سفارش کرد و چون زمان اسارت شما رسید تو جز به گرفتن تخته به چیزی نمی اندیشیدی پس آن را گرفتی و بر بازوی راست بستی لوح را به من بده خداوند آن لوح منم من امیر مؤمنان و پدر آن کودک فرخنده ام که اسمش محمد است، راوی گوید: خوله را دیدیم که روی به قبله کرد و گفت: بار خدایا تویی نیکی کننده و بسیار هم احسان می کنی، به من توفیق بده که نعمتهایی را که به من ارزانی داشتی شکر کنم و نعمت را به هیچ کس ندادی جز این که آن را بر او کامل فرمودی، بار خدایا به صاحب این قبر (قبر رسول خدا) و کسی که سخن گفت به آنچه بعدها واقع می شود که نعمت خویش را بر من کامل و تمام گردانی، سپس لوح را بیرون آورد و آن را انداخت، و ابو بکر آن را گرفت و عثمان آن را قرائت کرد که او از نظر قرائت نیکوترین قاری در میان آن جمع بود، و آنچه علی (علیه السلام) فرموده بود در آن لوح نوشته شده بود بی آن که چیزی اضافه یا کم باشد، پس ابو بکر گفت: «ای ابو

الحسن خوله را بگیر، حضرت او را به خانه اسماء بنت عمیس فرستاد و چون برادر خوله آمد علی (علیه السلام) با خوله ازدواج کرد و به محمد حنفیه حمله شد و او را بزاد». محدّث ارموی گوید: این داستان را سید هاشم بحرانی (ره) در کتاب مدینه المعاجز از کتاب زندگانی صحابه به دو طریق دیگر نقل کرده است و در پاره ای از خصوصیات با آنچه در این جا نقل شده اختلاف دارد، هر که طالب است که به آن دو طریق هم ببیند به کتاب یاد شده نسخه چاپی صفحه ۱۲۹-۱۲۸ مراجعه نماید. علامه مجلسی (ره) در جلد نهم بحار چاپ امین الضرب صفحه ۵۸۵ در باب معجزات کلام علی (علیه السلام) از خبرهای غیبی او و آشنایی او با زبانها گوید: «این داستان در میان دانشمندان از اعمش و ابن محبوب از ثمالی و سیعی رسیده و همه آنها از سوید بن غفله نقل کرده اند و ابو الفرج اصفهانی در اخبار (حسن) نقل کرده که به امیر مؤمنان گفته شد که خالد بن عرفطه مرده است پس فرمود: نمرده است و نمیرد تا لشکر گمراهی را که پرچمدارش حبیب بن جمّاز است رهبری کند (تا آخر حدیث چنان که در متن هم آمده است)». و ابن ابی الحدید در شرح خود بر نهج البلاغه چاپ مصر صفحه ۲۰۸ در شرح کلامی از امیر مؤمنان (علیه السلام) که به منزله خطبه ای است گوید: «این سخنی است که علی علیه السلام و فرمود چون به فراست دریافت که جمعی در میان لشکریانش او را در مورد خبرهای غیبی و ملاحم که از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل می کند متهم می کنند و جمعی از لشکرش در گفتار او شک کردند و بعضی از آنان دو دلی و تهمت خود را اظهار کردند. ابن هلال در کتاب (غارات) از زکریا بن یحیای عطار از فضیل از محمد بن علی علیهما السلام روایت کرده و گوید: چون علی علیه السلام فرمود: «سلونی قبل ان تفقدونی پیش از آن که مرا از دست بدهید هر چه خواهید از من پرسید به خدا سوگند نپرسید از من راجع به گروهی که صد نفرشان هدایت یافتند و صد نفرشان گمراه می گردند جز آن که از خواننده و کشاننده و راننده آن گروه به شما خبر می دهم، مردی پیاخاست و گفت: مرا خبر ده که چند دانه مو در سر و ریشم هست، علی علیه السلام بدو فرمود: سوگند به خدا که دوستم (محمد) به من خبر داد که بر هر مویی از سرت فرشته ای است که تو را نفرین می کند و بر هر دانه موی ریشت شیطانی است که گمراهت می نماید، و در خانه ات توله سگی است که واوستان ابن انس نخفی بود. پسر پیامبر خدا را به قتل می رساند و پسر آن سائل که قاتل سید الشهداء علیه السلام شد در آن روز طفلی بود که روی دستها و شکمش راه می رفت حسن بن محبوب از ثابت ثمالی از سوید بن غفله روایت کرده که روزی علی علیه السلام خطبه ایراد فرمود مردی از پای منبرش برخاست و گفت: ای امیر مؤمنان به وادی القری گذارم افتاد و خالد بن عرفطه را مرده یافتم برایش طلب آمرزش کن حضرت فرمود: او نمرده است (و تا آخر حدیث نقل کرد. و شبیه آن را نیز آورده است اگر خواستی به آن جا رجوع کن».

چون در برابر ابي بكر قرار گرفت طلحه و زبير بدو نزديك شدند و در جلوش دو جامه نهادند

ص: ۳۰۱

خوله از آن کار اظهار تنفر کرد و گفت: من برهنه نیستم بدو گفته شد آنها بر یکدیگر نسبت به تو فزونی می جویند و یکی از آن دو تو را به عنوان حق خودش می گیرد پس خوله گفت:

چنان عملی نخواهد شد و مرا تصاحب نکند مگر کسی که به من خبر دهد که در هنگام

ص: ۳۰۲

ولادتم چه گفته ام، پس بعضی از آن جمع به بعضی دیگر از گفته او شکفت زده نگریستند، یکی از آنها گفت: این حرفها را از بی تابی و ترس خود می زند، خوله گفت: سوگند به خدا ترس و بی تابی بر من عارض نشده و جز حق نمی گویم آن گاه در گوشه ای بنشست، پس چون امیر مؤمنان (علیه السلام) حاضر شد بایستاد و خوله را صدا زد. خوله گفت: لییک و از جابر جهید.

حضرت فرمود: چون مادرت به تو حامله بود و درد زاییدن او را گرفت و کار بر او دشوار شد خدا را بخواند و گفت: بار خدایا مرا از این نوزاد سالم بدار چه او سالم باشد چه مرده باشد. پس دعایی که برای تو شد موجب رهاییت گردید پس فریاد بر آوردی: لا اله الا الله، ای مادر چرا بر ضرر من دعا کردی؟! بزودی سروری مرا مالک خواهد شد که مرا از او فرزندی مبارک بهم رسد پس مادرت آن سخنان را بر صفحه مسی نوشت و در همان نقطه ای که از مادر بر زمین فرود آمدی دفن کرد، چون مرگ مادرت فرا رسید در مورد آن لوح به تو سفارش کرد و چون که زمان اسارتت فرا رسید آن لوح را بر گرفتی و بر بازوی راستت بستنی آن صفحه و لوح را به من بده من خداوند آن لوح و پدر آن کودکم، و نام او محمد است، خوله آن لوح را بیرون آورد و ابو بکر آن را گرفت و به عثمان داد، عثمان آن را بر مردم قرائت کرد پس جمعی گریستند و جمع دیگر شادمان شدند و یک حرف بر خلاف آنچه علی (علیه السلام) فرموده بود در آن لوح نبود، و همه گفتند: پیامبر خدا درست فرمود که: من شهر علمم و علی در آن شهر است، در این حال ابو بکر گفت: ای ابو الحسن خوله را بگیر خدای آن را بر تو مبارک گرداند.

و این جریان از اطلاعات شگفت آور نفس ملکوتی آن حضرت بر امور غیبی می باشد.

حکم دهم:

روایت شده که مردی نزد علی علیه السلام آمد در حالی که روی منبر بود و عرض کرد: ای امیر مؤمنان گذارم به وادی القرا افتاد پس خالد بن عرفطه را مرده دیدم برای او آمرزش بخواه حضرت فرمود: او نمرده و هرگز نمیرد تا این که لشکر گمراهی را رهبری کند که علمدار آن حیب بن حماد است مردی از پای منبر برخاست و عرض کرد:

ای امیر مؤمنان به خدا سوگند من شیعه و دوست توام، حضرت به او فرمود: تو کیستی؟ عرض کرد من حیب بن حمادم امام (علیه السلام) فرمود: از برداشتن آن علم بپرهیز که البته آن را بر خواهی داشت و از این در وارد کوفه می شوی و به (باب الفیل) اشاره فرمود، و چون زمان قیام حسین بن علی علیهما السلام شد و ابن زیاد عمر سعد را به جنگ او فرستاد خالد بن عرفطه را در مقدمه لشکر و حیب بن حماد را علمدار خود قرار داد پس با پرچم حرکت کرد تا از باب الفیل وارد مسجد شد.

۱- ۳۳) ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (چاپ مصر جلد ۲ صفحه ۱۷۶-۱۷۵) در شرح خطبه ای که عبارات زیر از جمله عبارات آن است گوید: «پس از من پیرسید پیش از آن که مرا از دست بدهید سوگند به آن کسی که جانم در دست اوست نپرسید از من چیزهایی که بین شما و قیامت است و نه از گروهی که صد نفرشان هدایت می یابند و صد نفرشان گمراه می شوند جز آن که از خواننده و کشاننده و راننده آن گروه و از محل خواباندن شتران و بار اندازهایشان و این که چند نفر آنها کشته می شوند و چند نفرشان می میرند، همه را به شما خبر می دهم». «و باید بدانی که امام علیه السلام در این خطبه به خدایی که جانش در قبضه قدرت اوست سوگند یاد کرده که آنان از حضرت نپرسند از امری که بین آنها و قیامت روی می دهد مگر این که به آنها خبر می دهد و این که آن حضرت سؤال نشد از گروهی مردم که صد نفرشان هدایت می شوند و صد نفرشان گمراه می گردند جز این که از آنها خبر خواهد داد اگر از خواننده و رهبر و کشاننده و راننده و جای فرود آمدن بارشان و اسبهایشان و کسانی که از آنها کشته می شوند و به آنها می میرند سؤال شود و این ادعا ادعای ربوبیت و نبوت نمی باشد لیکن آن حضرت می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به او خبر داده است و ما خبرهای او را آزمودیم و آنها را مطابق و درست یافتیم لذا بدانها استدلال کردیم که ادعای آن بزرگوار صادق است مانند خبر دادن او از ضربتی که به سرش زده می شود و محاسنش به خون رنگین می گردد، و خبر دادن از شهادت فرزندش حسین علیهما السلام و آنچه در هنگام عبور از کربلا فرمود، و خبر دادن او از این که بعد از او معاویه سلطنت می کند، و خبر دادنش از حجاج و یوسف بن عمر، و آنچه در مورد خوارج نهران خبر داد و آنچه در مورد اصحابش خبر داد که چه کسانی از آنان کشته می شوند و چه کسانی بردار می روند، و خبر دادن آن حضرت از جنگ با ناکثین (اصحاب جمل) قاسطین (معاویه و اتباعش) مارقین، (خوارج) و خبر دادن او از شماره لشکری که از کوفه به او ملحق می شود وقتی که به منظور جنگ با اهل بصره به طرف آن شهر حرکت خواهد کرد و خبر دادن او از عبد اله بن زبیر و گفتارش در مورد او: فریکار و حریص، کاری را قصد می کند و به آن نمی رسد، دام دین را برای شکار کردن دنیا نصب می کند و پس از آن بردار رفته قریش می شود، و مانند خبر دادن آن حضرت از نابودی بصره با غرق شدن و نابودی دوباره اش به وسیله زنگیان و همان است که جمعی تصحیف کرده و اخبار آن حضرت از (زنج) را اخبار از (ریح) دانسته اند و مانند خبر دادن آن حضرت از ظاهر شدن علمهای سیاه از خراسان و تصریح کردن او به جمعی از اهل خراسان که معروف به (بنی رزیق) با جلو آوردن (را)ی بدون نقطه و آنان خاندان مصعب اند که طاهر بن حسین و فرزندش و اسحاق بن ابراهیم از آنها می باشند و آنان و پیشینیانشان از داعیان دوست عباسی بودند، و مانند خبر دادن آن حضرت از پیشوایانی که از اولاد او در طبرستان ظاهر می شوند مانند ناصر و داعی و دیگران در گفتاری که فرمود: آل محمد (صلی الله علیه و آله) را در طالقان گنجی است که هر گاه خدا بخواهد بزودی آن را آشکار می سازد، دعوتش حق است به اذن خدا قیام می کند و به دین خدا فرا می خواند، و مانند خبر دادن او از کشته شدن نفس زکیه در مدینه، و گفتار آن حضرت (علیه السلام) که: نفس زکیه در احجار زیت که محلی است در مکه کشته می شود، و گفتار آن حضرت در باره برادر نفس زکیه یعنی ابراهیم در (باخمی) پس از آنی که قیام می کند و پیایی مغلوب می گردد و نیز گفتارش در باره ابراهیم که: بر او تیری عجیب می آید که موجب مرگش می شود بدا بحال آن تیرانداز دستش شل و بازویش سست باد، و مانند خبر

دادن او از کشته‌های (وج) و این که در بارهٔ آنان فرمود: آنان بهترین مردم روی زمین اند، و خبر دادنش از حکومت علویان در مغرب و تصریح کردن به ذکر کتامة، و آنان کسانی بودند که ابو عبد اله داعی معلّم را یاری کردند، و مانند گفتارش در حالی که به ابو عبد الله المهدی اشاره می کرد و می فرمود: او نخستین نفر می باشد سپس صاحب قیروان زیبا روی لاغر اندام دارای نسب خالص ظاهر می شود که برگزیده از نسل ذی البد است و به عبا پیچیده خواهد شد و عبید اله مهدی سفید، لب شیرین، متمایل به سرخی نرم تن (تار الاطراف)، و ذو البداء اسماعیل بن جعفر بن محمد علیهما السلام است و همان است که به عبا پیچیده شده چون پدرش امام صادق (علیه السلام) پس از مرگ او را به عبایش پیچید و بزرگان شیعه را بر محل جنازه اش داخل کرد تا او را مشاهده کنند و به مرگش یقین نمایند و در بارهٔ اسماعیل تردیدشان بر طرف شود، و مانند خبر دادن حضرت امیر (علیه السلام) از اولاد (بویه) و گفتارش راجع به آنان: فرزندان شکارچی از دیلمان خروج می کنند و اشاره به آل بویه است که پدرشان با دست خود شکار ماهی می کرد و با پول آن خود و عیالش امرار معاش می کردند و خداوند متعال از فرزندان صلبی او سه پادشاه بیرون آورد و ذریهٔ آنان پراکنده شدند تا آن جا که حکومت آنان ضرب المثل شد، و مانند گفتار آن حضرت در بارهٔ همانها: سپس کارشان بزرگ و مهم می شود تا آن جا که زورا، را تصاحب می نمایند و خلفا را از خلافت خلع می کنند پس گوینده ای به حضرت عرض کرد: ای امیر مؤمنان مدّت دولت آنها چه قدر است؟ فرمود: صد سال یا کمی زیادتر، و مانند گفتارش در بارهٔ همان سلسله که: مترف بن اجذم را پسر عمویش در دجله می کشد و آن اشاره به عزّ الدوله بختیار بن معزّ الدوله ابو الحسین می باشد و معزّ الدوله دست بریده بود و دستش بر اثر فرار از جنگ بریده شد و پسرش عزّ الدوله بختیار اهل رفاه و لهو و لعب و طرب بود و او را عضد الدوله فنا خسرو پسر عمویش در قصر کجکاری که در دجله بود در جنگ بکشت و حکومت را از او گرفت. امّا این که خلفا را خلع کردند به این جهت است که معزّ الدوله (المستکفی) را خلع کرد و بجای او المطیع را گماشت، و بهاء الدوله ابو نصر بن عضد الدوله (الطائع) را خلع کرد و به جای او القادر را گماشت، و مدّت حکومتشان همان اندازه شد که علی علیه السلام خبر داده بود، و مانند خبر دادن آن حضرت به عبد اله بن عباس (ره) به این که خلافت به اولادش منتقل می شود زیرا پس از متولّد شدن علی بن عبد اله پدرش عبد اله او را نزد علی علیه السلام برد حضرت او را گرفت و آب دهان در دهانش افکند و خرمایی در دهانش نهاد که آن را جوید و به طرف حضرت انداخت حضرت فرمود: ابو الاملاک (پدر پادشاهان) را بگیر، روایت صحیح چنین است و این روایت همان است که ابو العباس مبرد در کتاب الکامل خود نقل کرده است و روایتی که در آن عدد ذکر شده صحیح نمی باشد و در هیچ کتاب مورد اعتمادی نقل نشده است. و چه بسیار است خبرهای غیبی که نظیر اینهاست که اگر بخواهیم بر شماریم باید کتابهای بسیاری سفارش دهیم (تألیف کنیم) و در کتابهای سیره و شرح حال بطور مشروح آمده است. اگر کسی اشکال کند که چرا مردم در بارهٔ امیر مؤمنان (علیه السلام) غلو کرده و به خاطر خبرهای غیبی که داده و درستی آن را مشاهده کرده اند نسبت به او ادّعی الوهیت کرده اند و نسبت به پیامبر (صلی الله علیه و آله) غلو نکرده و او را خدا ندانسته اند با آن که از خبرهای غیبی درست و راست خبر داده و آنان شنیدند و به یقین بر آنها آگاه شدند و آن حضرت به الوهیت سزاوارتر بود چون اصلی که علی از او پیروی می کرد پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود و معجزات او بزرگتر و خبرهای غیبی او بیشتر بود؟ جواب می دهیم که: آنان که با پیامبر (صلی الله علیه و آله) همنشین و مصاحب بودند و معجزات او را دیدند و خبرهای غیبی صادق او را به عیان شنیدند از نظر رای و بردباری بیشتر و از نظر عقل برتر از آن جمعی بودند که علی (علیه السلام) را در آخر عمرش می دیدند و عقلمایشان ضعیف و فاسد بود مانند عبد اله بن سبا و یارانش زیرا ضعف بینش آنها به گونه ای بود که شهرت دارد. پس از افرادی مانند آنها شگفتی نیست که معجزات، آنان را سبک و خوار گرداند و معتقد شوند که جوهر الوهیت در صاحب آن معجزات حلول

کرده است چون عقیده شان بر این بود که این کارها از بشر سر نمی زند مگر خدا در او حلول کرده باشد.» محدث ارموی گوید: سخن ابن ابی الحدید دنباله دارد طالبان به آن جا رجوع کنند، و علامهٔ مجلسی (ره) در نهم بحار باب معجزات سخن حضرت و خبرهای غیبی او (چاپ امین الضرب صفحه ۵۹۴-۵۹۳) این مطلب را نقل کرده و بر آنچه ما نقل کردیم فزونی دارد، پس هر گاه مطلب چنان باشد پس فرو رفتن در نقل این معجزات نظیر تحصیل حاصل و توضیح امری واضح و روشن می باشد پس سزاوارتر آن است که به اشاره بسنده کنیم بویژه در چنین کتابهای مختصری چنان که شارح (ابن میثم) (ره) بدان بسنده کرده است.

نقل کردیم کفایت می کند.

بحث دوم در توضیح توانایی آن حضرت بر کارهای خارق العاده

اشاره

که ده نشانه از آن را یاد می کنیم.

ص: ۳۰۵

-از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

امیر مؤمنان (علیه السلام) با مردم به قصد صفین بیرون شد و از فرات گذشت و کوه مغرب در صفین بود که نماز مغرب رسید پس به فرود آمدن امر فرمود و همه فرود آمدند سپس وضو گرفت و اذان گفت و چون از اذان فارغ شد کوه شکافته شد و سری نورانی و صورتی سفید ظاهر گردید پس عرض کرد: درود و رحمت و برکات خدا بر تو ای امیر مؤمنان آفرین بر وصی آخرین پیامبران مرد عالم و مؤمن، دانشمند برتر میزان سنجش راستگویان و سرور اوصیا پس حضرت فرمود: بر تو درود باد ای برادرم شمعون ای وصی روح الله، امام صادق فرمود: پس بطور کامل با هم سخن گفتند سپس شمعون با او وداع کرد و کوه به هم آمد، پس چون که آن حضرت به قصد جنگ بیرون شد عمّار یاسر و ابن عباس و مالک اشتر و هاشم بن عقبه المرقال و ابو ایوب انصاری و قیس بن سعد و عمرو بن حمق و عباده بن صامت از علی علیه السلام در باره آن مرد سؤال کردند پس حضرت خبر داد که او شمعون بود و صدای او را شنیده بودند پس موجب استحکام و بینایی در دین آنان شد (۱) و این دلالت می کند که نفس ملکوتی آن حضرت دارای ملکه تصرف در عالم مادی بوده است.

نشانه دوم

حارث گوید (۲): در خدمت امیر مؤمنان ایستاده بودیم ناگهان شیری به طرف او آمد پس از ترس او فروتنی و تعظیم کردیم علی علیه السلام فرمود: آرام باشید، و شیر جلو آمد تا آن جا که در برابرش ایستاد پس حضرت دستش را بر پیشانی او نهاد و فرمود: به اذن خدا باز گرد و از امروز به بعد به [دار الهجره] (مدینه) داخل نشو، و از طرف من به درندگان، این فرمان را برسان، پس شیر باز گشت و از چشمان ما غایب شد.

نشانه سوم

-امام صادق علیه السلام فرمود: مالک بن حارث اشتر (ره) گفت: با

ص: ۳۰۶

۱- (۳۴) این معجزه در بسیاری از کتابها از جمله در کتاب مدینه المعاجز سید هاشم بحرانی ذکر شده است (به معجزه ۵۶ [۱] از معجزات امیر مؤمنان (علیه السلام) صفحه ۳۶-۳۷ رجوع کنید).

۲- (۳۵) این معجزه نیز از طرق بسیاری در کتابهای متعددی ذکر شده است و از آن جمله در مدینه المعاجز (به معجزه ۷۷ صفحه ۴۴ که در مورد تسلیم شدن شیر به دست اوست، بنگرید).

خودم می اندیشیدم که من نیرومندترم یا امیر مؤمنان (علیه السلام)؟ حضرت مرکبش را به طرف ذی الکلام حمیری به حرکت در آورد و آن را از جای بر کند و به هوا انداخت و با شمشیرش به دو نیم کرد سپس فرمود: ای اشتر من قویترم یا تو؟ عرض کردم: تو ای امیر مؤمنان. و این خبر چنان که با بر کندن حمیری و آنچه با آن انجام داد بر مطلوب ما دلالت می کند همچنین بر مطلوب قبلی ما هم دلالت می کند از آن جهت که در باره آنچه مالک تصوّر می کرد و بی آن که از آن سخن بگوید او را مغلوب ساخت.

نشانه چهارم

عبداله بن احمد بن حنبل از اساتید خود از جابر روایت می کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در روز جنگ خیبر پرچم را به دست علی علیه السلام سپرد پس از آنی که بر او دعا کرد که چشم دردش خوب شود و در حال خوب شد سپس به راه افتاد و شتابان می رفت و یارانش بدو می گفتند: ای امیر مؤمنان آهسته، آهسته، تا به در دژ رسید و آن یک قطعه سنگ بود پس آن را از جای بر کند و بر زمین افکند.

و در خبری است که: آن را چند ذرع بدور افکند آن گاه هفتاد مرد بر آن گرد آمدند و می کوشیدند که آن را به جای اولش بر گردانند و از آن حضرت روایت شده که فرمود: در خیبر (۱) را بر کندم و آن را برای خود سپر قرار دادم و با یهود جنگیدم و چون خدا آنان را خوار ساخت (با شکست) در را پلی برای ورود به دژ آنها قرار دادم سپس در خندقشان بیافکندم مردی به حضرت عرض کرد: احساس سنگینی کردید فرمود: به اندازه سپرم که در غیر این جنگ به دست می گرفتم بیشتر نبود. پس بیاندیش ای صاحب نظر و اعتبار آیا این کار از نیروی بدنی صادر می شود؟! زیرا اگر چنان بود کسانی که به ظاهر از او نیرومندتر بودند بر آن توانایی می داشتند و لذا آن حضرت (علیه السلام) فرمود: سوگند به خدا در خیبر را با قدرت بدنی از جای بر نکنم لیکن آن را با نیروی الهی بر کندم، و شاعران را در مورد این آیت اشعار بسیاری است (۲) که به خاطر طولانی نشدن از ذکر آن صرف نظر می کنیم.

نشانه پنجم

عَمّارِ حَضْرَمِي (۳) از زادان بن ابی عمر نقل کرده که مردی از علی

ص: ۳۰۷

۱- (۳۶) برای دیدن این معجزه به وقایع خیبر در بحار یا مناقب ابن شهر آشوب یا مشابه آن دو رجوع کنید.

۲- (۳۷) از آن اشعار گفته ابن ابی الحدید در شعر (عیثیه) معروف اوست «ای بر کننده دری که از کندن آن... چهل و چهار مرد ناتوان شد».

۳- (۳۸) سید هاشم بحرانی در مدینه المعجز در باب اول صفحه ۱۳۹ که معجزات علی (علیه السلام) را می شمارد چنین

گوید: «معجزه ۳۹۲ آن است که به نفرین او کور شد چون دروغ بدو نسبت داد، ثاقب المناقب از عمّار حضرمی از زادان بن ابی عمیر نقل کرده که مردی از علی علیه السلام سخنی نقل کرد حضرت فرمود: به من دروغ نسبت دادی مرد گفت: این کار را انجام ندادم حضرت فرمود: اگر بر من دروغ بسته باشی بر تو نفرین می کنم، مرد گفت: نفرین کن پس آن حضرت بر او نفرین کرد پس همچنان در جایش بود تا خدای هر دو چشمش را کور کرد».

علیه السلام سخنی نقل کرد حضرت بدو فرمود: به من دروغ بستی پس آن مرد گفت: دروغ نیستی ام علی علیه السلام فرمود: اگر به من دروغ نسبت دادی بر تو نفرین می کنم، مرد بگفت نفرین کن، حضرت نفرین کرد، پس همچنان در جایش بود تا کور شد.

نشانه هشتم

عباد بن عبد الله اسدی گوید: شنیدم که علی علیه السلام در حالی که در حیاط مسجد بود می فرمود: من بنده خدا و برادر پیامبر خدایم و این سخن را بعد از من جز شخص دروغگو نمی گوید راوی گوید: پس از آن مردی از غطفان بیا خاست و گفت: من می گویم چنان که این دروغگو (علی علیه السلام) گفت: من بنده خدا و برادر پیامبر خدایم، پس ناگهان به صورت سگی در آمد (۱) و این دلالت دارد که نفس مقدس آن حضرت (علیه السلام) در هیولای عالم ماده تصرف می کرده بدین گونه که آن را آماده می ساخته تا صورتی را رها کند و به صورت دیگری در آید.

نشانه هفتم

حسین بن عبد الرحمن تمار گوید: از مجلس یکی از فقیهان بر می گشتم به سلیم شاذکونی بر خوردم او به من گفت: از کجا می آیی؟ گفتم از مجلس فلان دانشمند پرسید: چه سخنی گفت، گفتم: یکی از معجزات علی علیه السلام، سلیم به من گفت: به خدا سوگند از امر مهمی که از یک قریشی شنیدم و او نیز از یک قریشی شنیده و او هم از یک قریشی شنیده است، برایت سخن می گویم گفت: (۲) قبرهای قبرستان بقیع در دوره خلافت عمر بن خطاب بلرزد پس از آن حادثه فریاد مردم مدینه بلند شد پس عمر در حالی که مردم مدینه همراهش بودند به طرف مصلای بیرون شد تا خدای را بخواند که آن لرزه آرام

ص: ۳۰۸

۱- ۳۹) مشابه این معجزه را در مدینه المعاجز صفحه ۵۰ و صفحه ۱۴۱-۱۳۹ ملاحظه کن.

۲- ۴۰) سید هاشم بحرانی در مدینه المعاجز باب اول صفحه ۱۱۰ [۱] که در ذکر معجزات امیر مؤمنان (علیه السلام) است چنین گوید: «معجزه ۲۹۳ آرام شدن زمین لرزه در دوره خلافت عمر بن خطاب است- شرف الدین نجفی در تأویل الآیات الباهره از ابو الحسن محمد بن جمهور العمی نقل کرد که گفت: حسن بن عبد الرحیم تمار برایم روایت کرد و گفت: از مجلس یکی از فقیهان بر می گشتم و به سلیمان شاذکونی برخوردیم (و همین حدیث را با اختلاف کمی که به اصل جریان زبانی ندارد نقل کرده و سپس گفته است) این حدیث را صاحب ثاقب المناقب نقل کرده است» محدث ارموی گوید: در مدینه المعاجز نظایر این معجزات را نقل کرده است هر که بخواهد به آن کتاب صفحات ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۳۴ رجوع کند. و مرحوم مجلسی در جلد نهم بحار در اواخر باب ما ظهر من معجزاته این معجزه را از کثر الفواید کراچی (ره) نقل کرده اگر خواستی رجوع کن.

شود و پیوسته و هر روز آن زمین لرزه زیاد می شد تا به دیوارهای مدینه رسید عمر گفت:

خدمت ابو الحسن علی بن ابی طالب علیه السلام برویم، پس به خدمتش رفتند و بر او در آمدند و از آن خبر آگاهش ساختند. علی علیه السلام به صد نفر از اصحاب پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود که آمدند و آن حضرت از میان صد نفر ده نفر انتخاب کرد و آن ده نفر را پشت سر خود قرار داد و نود نفر بقیه را پشت سر ده نفر و سلمان و ابو ذر و مقداد و عمّار را فرا خواند و آنان را در جلو خویش قرار داد و همراه آنان بیرون شد و در مدینه دختر صاحب شعوری نماند جز آن که به سوی بقیع خارج شد امام علیه السلام تا به آن جا رسید با پایش بر زمین کوبید و سه بار خطاب به زمین فرمود: تو را چه شده است؟! پس لرزش بقیع آرام شد پس حضرت (علیه السلام) فرمود: حبیبم رسول خدا راست گفت و مرا از این خبر و امروز و گرد آمدن مردم آگاه ساخت.

نشانه هشتم

-علی تمار گوید (۱): روزی علی علیه السلام در مسجد کوفه بود. پس مردی بدو گفت: ای امیر مؤمنان پدر و مادرم به فدایت من از این دنیایی که در دست شما نیست و در دست کسانی است که خدا دشمن آنهاست در شگفتم؟! حضرت به او فرمود: آیا می دانی که ما دنیا می خواهیم و به ما داده نمی شود؟! آن گاه مثنی ریگ برداشت و ناگهان گوهرهایی شد، حضرت به سایل فرمود: این چیست؟ مرد پاسخ داد: از گرانبهاترین و

ص: ۳۰۹

۱- (۴۱) مرحوم سید هاشم بحرانی در باب معجزات امیر مؤمنان علیه السلام از کتاب مدینه المعجز ص ۷۱ چنین گوید: «معجزه ۱۹۸، [۱] تبدیل شدن ریگهای مسجد به جواهر و برگرداندن آنها به صورت ریگ (سنگریزه). راوندی در ضرایح گوید: از عمر بن یزید از ثمالی روایت شده است که علی علیه السلام در مسجد کوفه نشسته بود و اصحابش در اطرافش بودند پس یکی از اصحابش بدو عرض کرد: من از این دنیایی که در دست این گروه هست و در دست شما نیست در شگفتم؟! حضرت در جواب فرمود: آیا عقیده داری که ما دنیا را می خواهیم و به ما داده نمی شود؟! پس مثنی از سنگریزه های مسجد برداشت و مشتش را پیش ما گشود پس ناگهان جواهراتی دیدیم که می درخشید پس پرسید: این چیست؟ نگاه کردیم و گفتیم: نیکوترین جواهر است پس فرمود: اگر ما دنیا را بخواهیم برایمان هست لیکن دنیا را نمی خواهیم آن گاه جواهرات را از مشتش بدور ریخت پس همان سنگریزه شد، «این خبر را صفّار در بصائر الدرجات از عمر بن علی بن عمر بن یزید از علی بن نعمان از یکی از کسانی که آن را از امیر مؤمنان (علیه السلام) روایت نموده نقل کرده است که آن حضرت (علیه السلام) با اصحابش در مسجد کوفه بود و عین حدیثی را که نقل کردیم نقل کرده است. و شیخ مفید (ره) در کتاب اختصاص از عمر بن علی بن عمر بن یزید از علی بن تمار از کسی که آن را از امیر مؤمنان (علیه السلام) نقل نموده، روایت کرده است که آن حضرت با بعضی از یارانش در مسجد کوفه بود پس مردی بدو گفت، و عین آن حدیث را نقل کرده است. محدّث ارموی گوید: «حدیث بصائر را بعد از حدیث اختصاص نقل کرده و آن را معجزه ۲۱۴ [۲] قرار داده و پس از آن گفته است، می

گویم: این حدیث و مانده‌های آن سابقاً گذشت».

ارزنده ترین گوهرهاست، پس فرمود: اگر ما ثروت دنیا بخواهیم برای ما هست سپس سنگ ریزه ها را انداخت و به حال اول برگشت.

نشانه نهم

—حسن علوی گوید (۱): روزی امیر مؤمنان علیه السلام بر ما وارد شد و در این هنگام من جوانی بالغ بودم پس وارد خانه اش شد (و مدتی طولانی در خانه بود) سپس بیرون شد و مردم در پی او رفتند و چون به جَبانه رسید فرود آمد و مردم اطرافش را گرفتند پس با تازیانه اش خطی کشید و از آن دیناری بیرون آورد سپس خط دیگری کشید و از آن دیناری بیرون آورد بار سوم آن کار را انجام داد تا سه دینار بیرون آورد دینارها را گرفت و در دستش زیرور و کرد تا مردم آنها را دیدند سپس آن را برگردانید و با انگشت ابهامش در زمین فرو برد و فرمود: باشد که بعد از من شخصی بد کار یا نیکوکار در پی یافتن تو بر آید پس استر پیامبر خدا را سوار شد و به منزلش برگشت.

پس آن غلام را برگرفتیم و به همان جا رفتیم پس زمین را بکند تا به رطوبت رسید و به چیزی برخورد نکرد (دیناری نبود) به حسن گفته شد: چه عقیده داری؟ جواب داد: اما من عقیده ندارم که گنجهای زمین جز برای مثل او ظاهر شود.

نشانه دهم

—ابو مهاجر زید بن رواحه عبیدی گوید: (۲) به مسجد کوفه وارد شدم و مردی

ص: ۳۱۰

۱- ۴۲) این خبر را سید هاشم بحرانی در مدینه المعجزه صفحه ۸۵ چنین نقل می کند: «معجزه ۲۱۳، [۱] بیرون آوردن آن حضرت دینارها را از زمین محمد بن حسن صفّار گوید: علی بن ابراهیم جعفری برای من روایت کرد و گفت: ابو علی عباسی از محمد بن سلیمان حدّای بصری روایت کرده است که گفت: چون علی علیه السلام بصره را فتح کرد فرمود: چه کسی ما را به خانه ربیع بن حکیم راهنمایی می کند؟ حسن بصری عرض کرد: ای امیر مؤمنان، من، محمد بن سلیمان گوید: در این هنگام من نوجوانی تازه بالغ بودم پس بیرون شد و مردم به دنبال او رفتند و چون به جَبانه رسید فرود آمد و مردم اطرافش را گرفتند پس با تازیانه اش خطی کشید و دیناری بیرون آورد تا آن جا که سه دینار از زمین بیرون آورد و آنها را در دستش زیرور کرد تا همه مردم دیدند پس آنها را برگرداند و با انگشت سَبابه اش در زمین کاشت و فرمود البتّه نزدیک تو خواهد شد چه نیکوکار باشد چه بدکار پس استر رسول خدا را سوار شد و به منزلش بازگشت. ما آن پسر بچه را گرفتیم و به آن جا رفتیم و زمین را کندیم تا به زمین مرطوب رسیدیم، پس به چیزی دست نیافتیم به حسن گفته شد: ای ابو سعید در باره امیر مؤمنان چه عقیده داری؟ جواب داد: من عقیده ام آن است که گنجهای زمین در حرکت است جز برای اشخاصی مانند علی علیه السلام. این روایت را شیخ مفید (ره) در اختصاص از محمد بن سلیمان حدّای بصری از مردی از حسن بن ابو الحسن بصری روایت کرده

است و همان حدیث را نقل کرده تنها با تغییر مختصری در الفاظش که در معنایی که در این جا نقل کردیم تغییری ایجاد نمی کند».

۲-۴۳) برادر من باید بدانی که من به بعضی از جاها که گمان داشتم این حدیث نقل شده باشد مراجعه کردم و آن را نیافتم و به خاطر درد چشم، حال و وقت مراجعه ندارم و نمی توانم تمام جاهایی که گمان می رود که حدیث نقل شده باشد جست و جو کنم و آن را بیابم و آدرس بدهم هر کس جای حدیث را می خواهد، در همه کتب مناقب و شرح حال و معجزات کنجکاوی کند و چنین می پندارم که از شرح ابن ابی الحدید گرفته باشد بر تو لازم است که جست و جو کنی تا انشاء الله آن را به دست آوری.

را دیدم که مردم بدو روی آورده اند و او بر ایشان سخن می گوید و ایشان گوش می کنند و می نویسند، پرسیدم که کیست؟ گفته شد: مردی است که در جنگ بصره و صفین و نهروان با علی علیه السلام حضور داشته و دارای شرافت و عقل است به او نزدیک شدم. دیدم در باره علی (علیه السلام) حرف می زند و می گوید: دیدم و شنیدم، و صبر کردم تا بیشتر مردم از اطرافش پراکنده شدند به او گفتم: من مردی از اهالی بصره ام و به قصد طلب دانش از آن جا بیرون شدم و دوست دارم از تو چیزی بشنوم که بعد آن را از تو «برای دیگران» نقل کنم پس شروع به نكوهش مردم بصره نسبت به کارشان کرد، پس گفتم: ای مرد عالم نكوهش همگانی از اهل بصره کردی با آن که در میان آنان نیکوکار و بدکار و خوشبخت و بدبخت وجود دارد، گفت: راست می گویی تو کیستی؟ گفتم: من مردی از طایفه عبد القیس هستم پس گفت:

آفرین بر تو باد پس مرا به خانه خود برد و خوب از من پذیرایی کرد و گفت: شنیدم از امیر مؤمنان علیه السلام که می فرمود: دانش را با نوشتن به زنجیر بکشید و برخاست پس کتابی بیرون آورد و گشود و بر من خواند: ربیع بن سالم همدانی برایم حدیث نقل کرد که: چون روزی فرا رسید که در آن روز عمّار یاسر (ره) کشته شد و از نظر جنگ روزهای اول صفین بود پس ایستادم و به مردم تماشا می کردم و آنان را از جای اولیه شان رانده و دور کرده بودند و مانند کشتی که اهل و سرنشینان خود را حرکت می دهند و می لرزانند، می لرزیدند پس بعضی برای جنگ جلو می رفتند و بعضی از خستگی عقب می کشیدند و کار در نهایت دشواری بود و مردم سخت تشنه بودند و دشمن آب را تصرف کرده بود و بر مدخلهای آب وارد شده بودند اسبها گردنها و لگامها کشیده بودند و آهن لگام را (آهنی که در دهان اسب قرار می گیرد) گاز می گرفتند (از شدت ناراحتی) و با کفلهایشان به پشت بر می گشتند (عقب گرد می کردند) و مردم پدرهایشان را صدا می زدند، و به تبارهایشان شرافت می جستند، و زنان در لابلای صفها مردان را به نبرد تشویق می کردند و مردم ثواب را آشکار می دیدند و به بازگشت (قیامت) یقین داشتند در این وقت بر نیزه ام تکیه داده بودم و صورتم را بر گرداندم و روی به آسمان کردم و با خود می گفتم:

پروردگارا این علی برادر پیامبرت و وصی اوست، و محبوبترین مردم نزد پیامبر بود، و از همه بیشتر رسول خدا را یاری می کرد، و در دین تو از همه داناتر و از همه بیشتر به حق آشکار،

هدایت می فرمود و خود می بینی در چه حالی است، عالم امر و خلق در قبضه قدرت تو است هر کس تو بخواهی به رحمت می رسد او از تحمل این وضع ناتوان شده است بار خدا برایم امری را آشکار گردان که قلبم با آن استوار شود و به وسیله آن وسوسه های شیطان از دلم برود ربیعه گوید: دعایم به آخر نرسیده بود که تازیانه میان دو شانه ام خورد، بخود آمدم ناگاه امیر مؤمنان (علیه السلام) را دیدم که بر استر رسول خدا سوار و عصای پیامبر در دستش است، پس به من فرمود: ای ربیعه سخت بیتاب شدی، مردم دو دسته اند، گروهی می روند و گروهی می مانند پس آن که از زیر این پرچم (پرچم علی) برود، به بهشت و سدره المنتها می رود که پهنایش به اندازه پهنای آسمان و زمین است و برای پرهیزکاران مهیا شده است، و آن که بماند دو حالت دارد، یا به نعمتی می رسد که در پیش است یا (گرفتار) فتنه گمراه کننده می شود، ای ربیعه به شناخت آنچه از پروردگارت درخواست کردی روی بیاور و کسی که زمین را می شکافد شکافتنی، پس در پی او روان شدم تا از لشکرگاه بیرون شد و به اندازه یک (میل) یا ربیعه آن از لشکرگاه گذشت و پا از رکاب استر برداشت پس فرود آمد و بر زمین فرو افتاد و به دعا مشغول شد و دو دستش را زیرورو می کرد پس دستش را بر نگرداند تا ابری بر آمد که گویا شتر مرغ جوانی بود تا بر ما سایه افکند و بر مرکب هایمان نیز سایه افکند، پس از آن بارانی بارید مانند دهان مشک تا اسبم از زیر سمش آب نوشید و آب خوره خود را پر کردم، خودم سیراب شدم و اسبم سیراب شد، پس امام برگشت و بر استرش سوار و به لشکر نزدیک شد پس مرا رها کرد و داخل جمعیت شد. و این آیت و معجزه نیز همان طور که دلیل بر توانایی آن حضرت بر طلب نزول برکتها یا دعایی است که چیزی جلو آن دعا نمی گیرد همچنین دلالت می کند بر این که آن حضرت آگاهی بر امور غیبی دارد زیرا ربیعه را از نیت درونیش خبر داد و او را بر آن نیت ملامت کرد. باید بدانی که آنچه ما این نشانه ها را یاد کردیم قطره ای از دریاهایی است که در این باره وارد شده است و برای کسانی که با دیده انصاف بنگرند کفایت می کند.

و ما را در ثابت کردن این مقصود به وسیله این اخبار دو راه است:

۱- این که جمعی ادعا می کنند تک تک این اخبار به تواتر معلوم است سپس گفته اند: دشمن و مخالف را نمی رسد که بگوید: اگر این اخبار متواتر بود باید در نزد همه مردم مشهود و متواتر می بود چون این وقایع از بزرگترین وقایعی است که تواتر انگیزه نقل آن است و چرا آگاهی به آن را به خودتان اختصاص دادید نه دیگران.

زیرا برای ماست که از آن پاسخ دهیم به این که شرط تواتر آن است که در اعتقاد کسی که آن را می شنود شبهه تقلید، سبقت نگیرد که خبر نقل شده را نفی کند چون اگر چنین اعتقادی سبقت گیرد به صحت و درستی آن معتقد نمی شود چون ممکن نیست به درستی خبر و روایت معتقد بود با اعتقاد به درستی چیزی که با آن مخالف است و شاید دشمن به سبب رسوخ کردن مخالف این روایات در ذهنش به درستی آنها اعتقاد نداشته باشد.

راه دوم که به انصاف نزدیکتر است این است که این روایات از نظر لفظ متواتر نیست لیکن ما می گوییم: این روایات تواتر معنوی دارند به این معنی که ما ضروره در وقت شنیدن این روایات فراوان که از راههای گوناگون نقل شده و همه در ثابت کردن این دو نوع از کرامتها برای امیر مؤمنان (علیه السلام) اتحاد دارند علم اجمالی پیدا می کنیم که همه آن روایات دروغ نمی باشد بلکه بعضی از آنها ناگزیر باید صادق باشد و هر کدام از آنها صادق باشد مقصود ما کامل و مطلوب ما را به اثبات می رساند.

پس ای کسی که شکوه خداوند را ملاحظه می کنی و می خواهی به راه راست بروی نمی توانی که از نظر عقلی به صراحت چیزی از آن روایات را انکار کنی بعد از آن که ممکن بودن آن امور را در روشهای طبیعی و مادی بر تو اعلام کردیم و در قسم اول به اسباب کلی آن اشاره نمودیم و شاید در توان تو باشد که این کارها یا بعضی از آنها را انجام دهی اگر توفیق سر رشته خردت را در دست بگیرد و تو را از خوابگاه طبیعت بیدار سازد و در نتیجه بر خیانت دشمنانت که به صورت دوستانت خودنمایی می کنند آگاه شوی و آنها که در لباس خیر خواهانت به تو نیرنگ می زنند (بشناسی) پس آنان را مقهور سازی (برمانی) تا این که مطیع تو شوند و پشت سرت در بساط بزرگواری و وارد شدن در خانه ماندنی (آخرت و بهشت) قرار گیرند چون من نسبت به تو چنین گمان دارم که در این صورت به روشنی آنچه اکنون بر تو خیر آن مشتبه شده بدانی و به حقیقت آنچه اثر آن از چشمت دور مانده است واقف شوی.

و خداوند متعال ما و شما را به آنچه دوست دارد و می پسندد به لطف و کرمش موفق بدارد و توفیقم جز از طرف خدا نیست بر او توکل می کنم و به سوی او باز می گردم او مرا بس است و نیکوترین وکیل است، و ستایش خدای را آن طور که شایسته اوست و خدا بر برترین آفریدگانش (محمد) و همه خاندان و لشکریان و یارانش رحمت و درود فرستد.

صورت آنچه در آخر نسخه ای است که اساس چاپ کتاب بر آن استوار می باشد به کمک خدای مقتدر بخشنده نیرومند بسیار چیره شونده در شب شنبه شامگاه پنجم از ماه ربیع الاول سال ۸۷۰ از هجرت سید المرسلین (صلی الله علیه و آله) به پایان رسید، اتمام این کتاب به دست بنده درویش نیازمند به پروردگارش که قادر است از گناهان او بگذرد و لغزشهایش را بیامزد و او را در بر آوردن حاجت‌هایش کمک کند یعنی حسن بن محمد بن علی بن مشرف العینائی، بوده است خدای دنیا و آخرتش را اصلاح فرماید و او را موفق به کار خیر بدارد و بر آن یاریش نماید که او بخشنده و بزرگوار است.

این کار به عنوان خدمت به شیخ پرهیزکار و شهاب نورانی آن که در فضایل و کمالات به بالاترین درجه رسیده است، و در تقوا و پاکدامنی بهترین و زیباترین لباس را پوشیده است او، شیخ شمس المله و الدین (آفتاب ملت و دین) محمد بن... که پیوسته روزگارش به اقبال و دولت درخشان باشد و شب‌هایش مهتابی، که آن را فرو نگذارد به حق محمد (صلی الله علیه و آله) و خاندانش که بهترین خاندان است.

کتاب به یاری خدای مقتدر بخشنده سه شب مانده از محرم الحرام سال ۱۳۹۰ هجری قمری مطابق با ۱۵-۱-۱۳۴۹ هجری شمسی، به پایان رسید .

اشاره

بر سخنان

امیر المؤمنین علی بن ابی طالب

علیه السلام

ص: ۳۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم تو را می ستایم ای خدایی که با توفیق دادنت، دل‌های نگران به سوی شناخت تو روی می آورند (۱) و با اسبابی که تو فراهم می آوری چهره های خرم به جناب تو (۲)، توجه می کنند، و بر سرورمان محمد (صلی الله علیه و آله) درود می فرستم او که به حروف شمشیرش فتح اطراف و نواحی، همراه و با ظهور دینش پشت پیشینیان و پسینیان کافر شکسته شد، و درود بر خاندان و یارانش که پایه های بنای اسلامند و شاهدانی در پرده برداشتن از دلایل و براهین حق در میان مردمند.

اما بعد، این مختصر ورق‌هایی است که بر شرح سخنان شریف و عبارات لطیف که منسوب به امام شجاع بخشنده است و در بردارنده سخنان مهمّ امیر مؤمنان و پیشوای پرهیزکاران علی (علیه السلام) است نوشته ام همو که رضی و مرتضی است پسر عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله) برگزیده که خدا او را بزرگی بخشیده و روزیمان کند که در اطاقهای بهشت در پهلوی او باشیم.

و در هر حالی از خدای کمک می طلبم و راستی در گفتار و کردار را از او خواستارم، تا زمانی که بر زبانها کلمات دلالت کننده بر معانی جریان دارد و متداول است، و زمانهای حال و گذشته و آینده در برابر هم قرار دارند، که او به پاسخ دادن سزاوار و بر هر کاری تواناست.

ص: ۳۲۰

۱-۱) در حاشیه آمده است که: «تصریف مصدر صرف به صورت مجهول و به معنای صرف است و تشدید برای مبالغه است و معنا این است که دلها از آنچه لایق و شایان شأن خدا نیست بر می گردد و منع می شود و کشانده و برگردانده شدن به جهت شناخت او، یعنی آنچه را که برای ذات و صفات و افعال الهی کمال محسوب است بشناسد، کاری نیست که جز به توفیق و کمک نیکوی او حاصل شود- از شارح کلمات».

۲-۲) جناب: منظور از جناب الشی، نزدیک اوست همچنین است حضرت، و در این جا مقصود از جناب خود ذات حق است.

، اگر پرده ها از جلو روی من برداشته شود چیزی در یقین من افزوده نگردد.

شارح گوید: لو حرف شرط است، و کشف به معنای آشکار ساختن و در این جا به معنای بر طرف کردن است، غطا چیزی است که با آن چیزی را بپوشانند (پرده، حجاب)، و ازدیاد از باب افتعال و به معنای زیادی است، یقین، همان اعتقاد و باور قطعی ثابتی است که با واقع مطابقت دارد.

معنای سخن این است که: اگر از امور پنهانی مانند احوالات قیامت که ایمان داشتن به آن واجب است پرده برداشته شود حال چه برداشته شدن پرده با مرگ یا با مکاشفه باشد، در یقین من افزوده نمی شود بلکه این یقین در همه زمانها استمرار دارد، و به همان صورتی که بوده برقرار است، بی آن که در آن کم و زیادی پدید آید، و مؤمن آن را ببیند یا از نظر او غایب باشد، برایش یکسان است.

اگر کسی اشکال کند که: معنای (لو) نفی کردن امر دوم است به سبب منتفی شدن امر اول در نتیجه لازم آید که زیادت «در یقین» حاصل شود.

می گوئیم که: لو، سه معنی دارد، ۱- یکی از معانی که معنای اصلی آن است همان معنای شرط است که یاد شد ۲- برای استدلال کردن بر منتفی شدن دوم با منتفی شدن اولی است و سخن خداوند از همین نوع است **لَوْ كَانَتْ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** اگر در آسمان و زمین خدایانی جز خدای یکتا بود آن دو تباه می شدند، «آسمان و زمین فاسد نشده اند پس خدایانی جز خدای یکتا وجود ندارند» ۳- جزای شرط در همه زمانها در تیت متکلم همراه وجود است و مقصود در این جا همین معناست و آن وقتی است که جزای شرط معلق شود به نقیض امری که با آن سازگار نمی باشد مانند گفتار تو: اگر به من اهانت کنی

ص: ۳۲۱

۱-۳) در حاشیه: «در این سخن استعاره با الکنایه و استعاره تخیلیه و تبعیه وجود دارد چون حضرت امور غیبی را که در گنجینه های علم حق تعالی پنهان است به اشیای گرانبهایی که در خانه های استوار و محکم نگهداری و حفاظت می شود، تشبیه فرموده است. مانند خانه هایی که در دارد و محل های پنهانی که در آن مالهای گرانبها را حفظ می کنند و برای آنها پرده ای که از لوازم مشبه به است اثبات کرده است و استعاره را نخست میان کشف و بر طرف کردن به صورت اصلی لحاظ فرموده و میان دو فعل آن به تبع اعتبار کرده است. از شارح».

۲-۴) در حاشیه: «در رساله قشیریه است. جنید گوید: یقین عبارت از استقرار دانشی است که در دل دگرگون و متحول نمی شود، و گفته شده که: یقین بر طرف شدن امور معارض و مخالف است، و بعضی از علما گفته اند: یقین همان مکاشفه است و نووی گفته است: یقین همان مشاهده است، از شارح».

به تو احترام می‌کنم و از همین قبیل است گفتار امام علیه السلام: چه خوب بنده ای است صهیب اگر از خدا نترسد او را معصیت نمی‌کند.

در این جا سؤالی پیش می‌آید که مشهور می‌باشد و آن این است که حضرت ابراهیم (علیه السلام) با گفته خود: لیکن تا دلم آرام گیرد، اشاره فرموده به این که ایمانش در صورتی که با دیدن و معاینه همراه گردد (زنده شدن مردگان را ببیند) قوی و زیاد می‌شود، و آنچه از سخن علی علیه السلام استفاده می‌شود این است که ایمان او به ضمیمه شدن مشاهده زیاد و تقویت نمی‌شود.

و نتیجه این سخن آن است که ولی (جانشین پیامبر علی (علیه السلام)) بر پیامبر (ابراهیم (علیه السلام)) برتری (۱) داشته باشد.

پاسخ این است که علی علیه السلام این سخن را به صورت مبالغه فرموده است نه به صورت تحقیقی و قطعی به این معنا که آن حضرت در متصف بودنش به حقیقت ایمان و محکم بودن آن مبالغه کرده است و گویا فرموده است بر فرض مشاهده آشکار، آن قوتی که در ایمانش باید حاصل شود، مثل این است که حاصل نمی‌گردد.

یا گوییم که: درجات سلوک (۲) (حرکت به سوی خدا) در افراد متفاوت می‌باشد و آن مقامات نامتناهی است بنا بر این دور نیست که صادر شدن این گفتار از علی علیه السلام در زمانی بوده است که امور پنهانی در آن زمان مانند امور آشکار بوده و این همان است که در زبان متصوفه مکاشفه نام دارد و آن با مشاهده حاصل می‌شود، و گفتاری که از آن حضرت صادر شده است چنان نمی‌باشد.

ممکن است گفته شود که: آنچه ابراهیم (علیه السلام) ثابت کرده است حالت آرامش و نیرومند شدن (ایمان) است و آنچه را علی (علیه السلام) نفی کرده زیاد شدن (ایمان) است و زیاد شدن ایمان اخص از تقویت ایمان است (۳) یعنی تقویت ایمان اعم می‌باشد) چون فزونی علم

ص: ۳۲۲

۱-۵) این سؤال بر اساس برتر بودن پیامبران بر اوصیای پیامبران بطور مطلق می‌باشد و این اعتقاد مورد پسند و قبول شیعه بویژه متأخران آنان نمی‌باشد چه آنها بطور اجماع معتقدند که امامان دوازده گانه بطور کلی بر پیامبران برتری دارند بویژه معتقد به برتری امیر مؤمنان علیه السلام اند. چون این مطلب مسلم و قطعی و در نزد شیعیان و علما مفروغ عنه می‌باشد پس بر اساس اعتقاد آنها این اشکال وارد نیست تا نیاز به پاسخ داشته باشد.

۲-۶) در حاشیه است: «چنان که گفته می‌شود: مشاهده نیکوکاران میان تجلی و استتار است یعنی برای خواص تجلی دوام نمی‌یابد بلکه آنان میان کشف و ستر قرار دارند، از شارح».

۳-۷) در حاشیه است: «یعنی بر حسب تحقیق و وجود نه بر حسب صدق و حمل چه آن دو به این اعتبار با هم متباین اند چون فزونی و کاستی از قبیل کم و مقدار و ناتوانی از قبیل کیف و حالت می‌باشد، دقت کن، از شارح».

و دانش با فزونی معلوم می باشد ولی تقویت ایمان چنان نباشد، چون گاهی تقویت ایمان با نیرومندی عوامل و بسیاری مقتضیات آن می باشد، و نفی کردن اخصّ موجب نفی شدن اعمّ نمی شود بنا بر این برتری ولیّ (علی) بر نبی (ابراهیم) لازم نیاید.

۲- امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: الناس نیام، اذا ماتوا انتبهوا

مردم خوابند چون بمیرند بیدار شوند. شارح گوید: ظاهراً لام در (الناس) برای استغراق است چون برای هر یک از افراد آدمی تا در دنیاست حالت غفلتی وجود دارد بنا بر این دو به نظر نمی آید که در آن حالت برای صاحبان کشف و شهود غفلتی مناسب با حال خود عارض گردد چنان که پیامبر با گفتار خود به آن اشاره فرموده است: همانا پرده و حجابی بر روی قلبم قرار می گیرد، تا آخر حدیث.

اصل ناس اناس است چون «اهل زبان» انس و انسان، گویند همزه آن برای تخفیف و سبکی حذف شده و لام حرف تعریف بجای آن قرار گرفته است و لذا ممکن نیست که آن دو (همزه و لام تعریف) با هم جمع شوند و این که شاعر گفته است: انّ المنایا یطلعن علی الاناس الآمینا، مرگکها (مقدّرات الهی) بر مردمی که در امانند فرود می آید و اناس را با الف و لام تعریف به کار برده از موارد کمیاب است و از انس گرفته شده چون آنان به همانندهای خود انس می گیرند یا انس به معنای ابصر، (دید) است چون انسانها آشکار و در معرض دید می باشند.

و گویند که از نسیان گرفته شده یا از ناس ینوس، هر گاه حرکت کند مأخوذ است، بنا بر این قول، همزه ای ندارد و حذفی هم در کار نیست، و بنا بر قول به این که از نسیان گرفته شده باشد اصل آن: نسی است، و جای (ی) با (س) عوض شده و به صورت نیس در آمده، سپس (ی) به الف قلب شده و به صورت ناس در آمده و مورد اختلاف است که ناس، جمع یا اسم جمع است، صاحب تفسیر کشاف و به پیروی او، قاضی معتقدند که اسم جمع است چون وزن فعال در بناهای جمع ثبت نشده است، و جوهری گوید ناس جمع است، و نیام جمع نائم است، مانند قیام که جمع قائم است، و اصل آن نوام بوده و او به مناسبت کسره ما قبل خود قلب به (ی) شده و به صورت نیام در آمده است.

اما این قاعده که جمع، همه اشیا (کلمات) را به ریشه های خود بر می گرداند، بر این مطلب دلالت می کند که ردّ کردن به ریشه واجب است، نه آن که صیغه را بعد از ردّ کردن به همان حرف اصلی باقی بگذاریم مگر نمی بینیم که در جمع دم، دماء گوئیم پس از آن که حرف آخر آن یعنی (ی) را به او بر می گردانیم و او را قلب به همزه می کنیم،

و ممکن است گفته شود که حرف (ی) که در اوّل واو بوده (بعد قلب به (ی) شده) در حکم واو است مانند همزه (حمراء) چون الف حمرا در حکم الف تأنیث است زیرا، واو بوده و قلب به الف شده به همین خاطر است که در متصل شدن (یای) نسبت به آن، (حمرا یی) نمی شود، تا حرف تأنیث در وسط واقع نشود بلکه منسوب آن (حمراوی) می شود.

اگر کسی بگوید: واوی که در اصل همزه بوده و آن همزه هم مقلوب از الف تأنیث است در حکم حرف تأنیث می باشد پس چگونه در وسط واقع می شود؟ در جواب گوئیم: حکم مؤنث بودن در چنین حرفی ضعیف است چون با واسطه حرف تأنیث است بنا بر این حکم تأنیث را نمی گیرد، و اذا برای آینده است (۱) چنان که اذ برای گذشته می باشد، و چون وقوع مرگ حتمی است با صیغه گذشته آورده شده است، و در میان دانشمندان اختلاف است که آیا مرگ ضدّ حیات و زندگی است یا به معنای (۲) نبودن حیات می باشد، و نیز گفته اند: انبتاه، بیداری و زایل شدن غفلت است و حضرت با ذکر کردن، خواب، مرگ، بیداری، مراعات صنعت نظیر و صنعت تضادّ فرموده است چنان که پوشیده نمی باشد.

معنای سخن علی (علیه السلام) این است که همه مردم تا زمانی که در زندگی فانی و نیروهای پایان پذیر دنیا هستند نسبت به کارهای آخرت در خواب غفلت می باشند، و هر گاه بمیرند و به زندگی باقی و همیشگی برسند بیدار می شوند و غفلت از آنها بر طرف می گردد و از کارهای زشت و اخلاق پستی که در دنیا داشتند و می دانستند نفعی ندارد سخت پشیمان می شوند. بنا بر این برای هر مؤمنی شایسته آن است که از خواب غفلت بیدار شود و با بریدن از دل بستگیهای دنیا و ترک علائق نفسانی نفس خویش را بمیراند تا به مقام: موتوا قبل ان تموتوا، بمیرید پیش از آن که شما را بمیرانند، برسد و از پشیمانی پس از مرگ برهد و در جوار رحمت خدای رحمان به زندگی پاک و همیشگی برسد، بار خدایا ما را از خواب غفلت که غافلان بدان گرفتارند بیدار فرما، و ما را از کسانی قرار بده که (در روز رستاخیز) ترسناک و اندوهگین نمی باشند.

ص: ۳۲۴

۱- ۸) در حاشیه کتاب است: «و اصل (اذا) به معنای یقین کردن به واقع شدن فعل به اعتقاد متکلم است و به همان جهت لفظ ماضی به وسیله (اذا) قلب به مستقبل شده، چون ماضی به خاطر وضعش به یقین نزدیکتر است»،
۲- ۹) در حاشیه گفته است: «و مرگ ضدّ زندگی است در این صورت عرضی موجود و مخلوق می باشد چون خداوند فرموده: مرگ و زندگی را بیافرید، و این سخن مردود است به این که خلق به معنای مقدر کردن است و اعدام هم تقدیر شده و اگر این سخن را بپذیریم معنایش آن است که خداوند مصلح حیات و موت را بیافریده است و بر فرض قبول این حرف، عدمهای ملکات مانند (عدم البصر) نابینایی و غیره آفریده خداست چون بوی وجود در آن موجود است، سعد الدین تفتازانی».

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: مردمان به زمان خویش شبیه ترند تا به زمان پدرهای خودشان.

شارح گوید: الناس مبتدأست و اشبه با مفرد بودنش خبر آن می باشد چون علمای علم نحو در افعال تفضیل، مفرد بودن و مذکر بودن را با هم ملتزم می دانند، و گفته امام: بزمانهم متعلق به اشبه می باشد به این اعتبار که شباهت بیشتر است و قول امام بآبائهم، به اعتبار اصالت داشتن متعلق به زمانهم می باشد پس این ایراد که یک چیز از یک جهت هم برتری داشته باشد و هم چیزی را بر آن برتری دهند لازم نمی آید بلکه برتری در حقیقت به مأخذ افعال تفضیل بر می گردد و گویا چنین فرموده است: شباهت مردم به زمان خودشان زیادتر و بیشتر از شباهت آنان به پدرهایشان می باشد.

معنای این سخن آن است که همه مردم بسیار با زمان موافقند و سخت به آن شبیهند، تا آن جا که هر گاه ببینند روزگار یک نفر را که از نظر تبار و نژاد پست ترین افراد است و کمترین آنان از نظر دانش و ادب است، صاحب مقام و نوکر و حشم قرار داده و دارای مال فراوان و وضع خوبی است سخت او را تعظیم و تکریم می کنند و نسبت به او کمال محبت و دوستی را ابراز می دارند، اگر چه میان او و پدرانشان دشمنی و مخالفت آشکار وجود دارد، و هر گاه یکی را بر خلاف آن ببینند سخت حقیر و پست می شمارند (۱) و نسبت به او اهانت می کنند، اگر چه میان او و پدرانشان دوستی قدیمی و محبت همیشگی است.

۴- ما هلك امر و عرف قدره

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: مردی که اندازه و منزلت خود را بشناسد هلاک نگردد.

شارح گوید: یعنی اندازه و درجه و مقام خود را بشناسد.

یعنی کسی که بشناسد آنچه را که برای او شرعا معین شده و بر طبق آن عمل نماید و از آن حدی که اجازه دارد تجاوز نکند و در کارهای حرام نیفتد ناگزیر هلاکت و نابودی

ص: ۳۲۵

۱- ۱۰) یحقرونه، در اصل با تشدید قاف است بنا بر این که از باب تفعیل باشد و درست هم هست جز این که خواندن آن به صورت مجزّد (و بدون تشدید) هم صحیح است و بنا بر همین قرائت است گفته شاعر که گفته است: «آموزگار و پزشک چون احترام نشوند، خیر خواهی نکنند، اگر به پزشک ستم کردی بر بیماریت شکیا باش (چون معالجه ات نمی کند) و اگر آموزگار را کوچک و خوار شمردی باید به نادانی خود باقی بمانی (چون چیزی به تو نمی آموزد). و در حاشیه است: «و احتمال می رود که معنا چنین باشد که مردم در آوردن خلاف مقصود و آشکار ساختن فتنه و فساد به زمان شباهت دارند، و اقتدار کردن به پدرانشان را در مروّت و نیکی ترک می کنند و گویا از آب وجود پدرانشان آفریده نشده اند و از پشت زمانی که بر خلاف مقصود در حرکت است و به آن شهرت دارد بیرون آمده اند.»

بدو راه نیابد، و همچنین هر که اندازه و مرتبه خود را در هر کاری عرفا بداند و بر کاری که شایسته آن نیست و بر آن توانایی ندارد جرأت پیدا نکند به عنوان مثال هر که بداند که جزو شجاعان نیست خویشتن را به مواضع هلاکت و جنگها نیافکند و همچنین هر که بداند که از دانشمندان نیست، نباید به صورت و هیأت دانشمندان در آید، و همچنین است باقی فضایل و کمالات، و مفهوم این کلمه بر این سخن دلالت دارد که هر کس خود را به کاری بیرون از اندازه خویش سوق دهد و از اندازه و مرتبه خود بیرون رود در حقیقت خویشتن را در معرض نابودی قرار داده است مانند ترسویی که خود را به شجاعت و ارادت می دارد و وارد میدان جنگ می شود یا از نظر معنی هلاک شود مانند نادانی که خود را شبیه به عالم نماید و در مجلس دانش و تدریس بنشیند یا ترس هلاکت نسبت به او رود مانند فاسق زیرا ترس هلاکت او در دنیا یا آخرت موجود است.

۵- قیمة کل امری ما یحسنه

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: قیمت هر مردی آن است که نیکو داند آن را.

شارح گوید: یحسن از احسن الشیء است و وقتی است که آن را بداند و در آن حاذق باشد. یعنی عزت و احترام هر شخصی در میان مردم به اندازه دانش اوست، پس اگر می خواهی پر ارج شوی بر دانشت بیافزای چون فزونی ارزش و کاستی آن به اعتبار داشتن و نداشتن دانش می باشد. مگر نمی بینی که برده هر گاه قرآن، نوشتن، دو زندگی یا جز آنها را بداند به قیمت گرانی فروخته می شود، و چه نیکو گفته هر که گفته است: سرگین چیزی است و نادان چیزی به حساب نیاید، و محتمل است که منظور از احسان بخششها باشد پس معنی چنین می شود، هر که بخشش بسیار باشد قیمتش بسیار و عزتش فراوان خواهد بود، و هر که کم بخشش باشد از او پست تر است و هر که اصلاً بخشش نداشته باشد یقیناً عزتی ندارد، و معنای اول مناسبتر است.

۶- من عرف نفسه فقد عرف ربه

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: هر که خود را (نفس خویش) را شناخت پروردگارش را بشناسد.

شارح گوید: منظور از نفس شیء ذات آن است و همانی است که هر کسی با (من) بدان اشاره می کند.

یعنی: هر که نفس خود را شناخت که موجودی است ممکن و حادث و ناتوان و

نیازمند است قطعاً پروردگارش را به واجب الوجود بودن و قدیم بودن و این که کاملترین قدرتها از آن اوست و بدو محتاج است، خواهد شناخت. پس شناخت نفس دلیلی کافی بر شناخت خدای متعال است، پس هر که نفس خود را نشناسد و با آن بر صانع خود استدلال نکند با آن که نیرومندترین و نزدیکترین دلیلهاست چگونه پروردگارش را به دلیل دیگری خواهد شناخت؟!

۷- المرء مخبوء تحت لسانه

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: مرد در زیر زبانش پنهان است.

شارح گوید: [مخبوء] از خب است و اصل آن مخبوء (با همزه) می باشد مانند مقزو که اصلش مقروء بوده، همزه به واو قلب شده و سپس به منظور سبک شدن [در تلفظ] واو در واو ادغام شده است.

یعنی: کامل و ناقص بودن مرد، پوشیده و پنهان است تا وقتی که زبانش را نجانباند پس چون زبانش را حرکت داد و سخن گفت حال او آشکار می شود، پس اگر سخنش سخنی باشد که خردها بیسندند و بزرگان بپذیرند دانش و کمالش آشکار شود، و اگر سخنی بگوید که مردم از شنیدن آن کراحت داشته باشند و گوش دادن به آن را زشت شمارند حالت نادانی و نقصان او آشکار شود، تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد (۱).

۸- بالبر يستعد الحر،

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: با نیکی کردن آزاد مرد، به بندگی در آید.

شارح گوید: یعنی کسی که می خواهد آزادگان را به خدمت خویش در آورد و آنان را مانند بنده خود قرار دهد با بخشیدن مال و غذا و خوشرویی و نرم سخنی به آنان نیکی کند در این هنگام هر کس به خدمت کردن او رغبت می کند و از محضر و خدمت او جدا نمی شود به دلیل این که: آدمی بنده احسان می باشد، و هر که نیکی نداشته باشد و به کسی

ص: ۳۲۷

۱- ۱۱) شعر از سعدی علیه الرحمه است و شعر بعدش این است: هر پیسه گمان مبر نهالی است باشد که پلنگ خفته باشد بنا بر آنچه در گلستان تصحیح شده، عبد العظیم قریب (باب اول صفحه ۱۹) آمده است به همین صورت است، و گفته است (قریب) مصرع دوم از بیت دوم در بیشتر نسخه ها همینطور است { «هر بیشه گمان مبر که خالی است» } و تذکر داده است که «نهال» در فارسی به معنای شکار است و صریح عبارتش چنین است «نهال به کسر نون شکار یعنی هر سیاه و سفیدی را که در کوه بینی گمان مبر شکار است شاید پلنگ خوابیده باشد». محدث ارموی گوید: این بیت قرائت دیگری هم دارد که در بیشتر نسخه ها آمده چنان که استاد قریب بدان اشاره کرده است و مشهور است «هر بیشه گمان مبر که خالی است شاید که پلنگ خفته باشد». و چون شعر در متن نیامده بیش از آن در باره آن بحث نمی کنیم.

مهربانی نوزد هیچ کسی با او رفت و آمد نکند و بندگانش او را تنها بگذارند تا چه رسد به دیگران، بنده حلقه به گوش از نوازی برود لطف کن لطف که بیگانه شود حلقه به گوش

۹- من عذب لسانه کثر اخوانه

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: هر که زبانش خوش و شیرین باشد برادرانش بسیار باشد.

شارح گوید: اخوان به کسر همزه جمع (اخ) است و در این جا مقصود اعوان و یاران می باشد. یعنی شیرینی و نرم زبانی سبب زیاد شدن اعوان و یاران می شود، و تلخی زبان (بد زبانی) و درشتی زبان، به گونه ای که موجب دلتنگی دیگران شود سبب و عامل زیاد شدن دشمنان در شهرها و روستاها می گردد.

۱۰- بشر مال البخیل بحدث او وارث

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: مال بخیل را به آفتی از روزگار یا میراث خوران بشارت بده.

شارح گوید: بشارت خبر مسرت بخش است، و تبشیر القا کردن آن خبر به کسی است که شادمانی را تعقل می کند و در این جا مجاز است برای ترساندن به صورت تهکم و زور و مقصود از حادث بلای آسمانی از جایی است که مورد علم و گمان نمی باشد مانند غرق شدن و آتش سوزی و مصادره شدن و جز آن، و بخل اخلاقی است که موجب می شود مرد مال خود را از بخشیدن در راه خیر نگاه دارد، و ضد آن اسراف و نادانی است.

یعنی کسی که مال خود را در راه خیر چه به صورت واجب یا احسان نبخشد ناگیر به وسیله بلایی که گمان ندارد از بین می رود، یا پس از او برای وارثانش می ماند و حسابش بر عهده اوست، و تعلق گرفتن بشارت و ترساندن به مال مجاز عقلی است چون مژده و بیم دادن در حقیقت به کسی که شادمانی و غم را تعقل نمی کند تعلق نمی گیرد.

۱۱- لا تنظر الی من قال و انظر الی ما قال

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: به آن که سخن گوید منگر و به آنچه می گوید بنگر.

شارح گوید: یعنی نباید حالاتی از قبیل پستی نفس و تبار و عمل نکردن به گفته و بی ادبی گوینده مانع از آن شود که گفتارش را نپذیریم و به سخنش گوش ندهیم و از دهانش دانش و حکمت نگیریم چنان که گفته شده (۱): حکمت گمشده مؤمن است، هر جا

ص: ۳۲۸

۱- ۱۲) گوینده این سخن ارزنده نیز امیر مؤمنان علیه السلام است و در نهج البلاغه روایت شده است بلکه قسمت آغازین آن در شمار صد کلمه ای است که جاحظ آن را از کلمات علی (علیه السلام) برگزیده و با شرحش خواهد آمد (به کلمه شماره ۶۷

که آن را بیابد دریافت کند و بگیرد.

۱۲- الجزع عند البلاء تمام المحنه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بی تابی کردن در هنگام گرفتاری و بلا کمال رنج و محنت است.

شارح گوید: جزع ضدّ شکیبایی است و بلا و محنت همان مصیبت می باشد و جزع و بلا از آن جهت بلا و محنت نامیده شده اند که سبب آزمایش و امتحان می باشند، و گاهی بلا بر نعمت گفته می شود چون نوعی امتحان برای کسی است که بدو نعمت داده شده است، که آیا سپاسگزار است تا مستحق ثواب شود یا ناسپاس است تا شایسته کیفر باشد.

یعنی هر که در هنگام مصیبت ناشکیب باشد و کارهایی بکند که نادانان می کنند، مانند خراشاندن صورت و سیلی زدن بر آن و گریبان چاک زدن و بلند گریستن مصیبت و رنجش کامل می شود چون نفس خود را به زحمت افکنده و از پاداش مصیبت و رنج محروم (۱) مانده است بلکه با بی صبری که مرتکب شده و مورد نهی بوده شایسته کیفر و عذاب شده و مصیبتی سخت تر از آن نیست پس برای خردمند، شایسته تر آن است که در هنگام مصیبت شکیبا باشد تا از ثواب محروم نماند و از مستحق شدن (شایستگی) کیفر رها شود.

۱۳- لا ظفر مع البغی

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با ستم کردن پیروزی به دست نیاید.

شارح گوید: ظفر، به مقصود رسیدن است، و بغی از فرمان امام بیرون شدن.

یعنی هر که بخواهد که در زمین پیشوا باشد و فرمانش در میان مردم اجرا گردد پس لشکریانی فراهم آورد که با امام بجنگند پس بیشتر اوقات فرار و گریز روی دهد و به مقصود نرسد. و اگر چیره شود و به پیروزی دست یابد آن پیروزی به حالش نفعی ندارد، چون آن را بقا و دوامی نخواهد بود، بلکه در معرض زوال می باشد چون اصل آن ستم و گمراهی است.

و گویند: سلطنت با کفر پایدار و باقی می ماند ولی با ستم دوام و بقا نیابد، شاهد بر آن حال انوشیروان و همچنین هر امیر ستمگری است، و خدا به حق و حقیقت دانایتر است.

۱۴- لا ثناء مع الکبر

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با وجود کبر، ستایشی نباشد.

شارح گوید: ثنا یاد کردن به خوبی است و کبر رفعت جویی بر دیگری می باشد.

۱-۱۳) حرم عن ثواب... و لا- يحرم عن الثواب، بهتر آن است که در هر دو عبارت حرف (عن) نباشد چون فعل (حرم) خودش به دو مفعول متعدی می شود و احتیاج به آوردن (عن نیست).

یعنی هر که به تکبر خو بگیرد نزد هیچ کس به خیر و خوبی یاد نشود بلکه به بدی و زشتی یاد می شود، پس به وسیله تکبر همه عیبها آشکار می شود و افتخارات و منقبتها از میان می رود، چون بزرگی و عظمت دو صفت ویژه حق تعالی هستند و برای هیچ کس روا نیست که پیرامون آن قرقگاه بگردد.

و در حدیث قدسی آمده است: بزرگی ردای من و عظمت ازار من است و هر که در یکی از آن دو با من منازعت کند او را به دوزخ در آورم، این روایت را ابو هریره روایت کرده، و در مصابیح (۱) نقل شده است.

و محتمل است که معنای دیگری داشته باشد و آن این است که: صاحب تکبر ستایش نمی شود و آفریننده خود را نمی ستاید چون تکبرش مانع می شود که دیگری را تعظیم کند و فرمانش را اطاعت نماید چنان که تکبر، ابلیس را بر آن داشت که فرمان خدا را ترک کند تا آن جا که بر آدم (علیه السلام) سجده نکرد و جزو کافران و ناسپاسان شد، از شرّ صفت تکبر به خدا پناه می بریم.

۱۵- لا بر مع الشح

،امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با بخیلی نیکویی وجود ندارد.

شارح گوید: شح بخل توأم با حرص است. یعنی هر که به بخل توأم با حرص خو بگیرد دوست ندارد و نمی خواهد که به کسی با جان و مال کمک کند و فرمان حق تعالی را اطاعت نکند که فرموده است: در کار نیک و پرهیزکاری به هم کمک کنید (۲) پس اگر امید به خوشنودی خدای متعال داری و می خواهی به نیکی از تو یاد شود پس به هر کسی با نیکی و احسان نزدیک شو و قصدت خوشنودی خدا باشد چه آن که این کار از هر انسانی خواسته شده است.

۱۶- لا صحه مع النهم

،امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با پرخوری تندرستی نیست.

شارح گوید: صحّت ضدّ بیماری و نهم به فتح (ها) میل زیاد به غذاست و به کسر (ها) شخصی است که میل به غذا دارد.

یعنی میل بسیار به غذا به زیاد خوردن منجر می شود و نتیجه آن (تخمه) است، و تخمه موجب بیماری می شود، تا آن جا که یکی از حکیمان گفته است: اگر همه مردگان

ص: ۳۳۰

۱- ۱۴) مقصود، مصابیح السنّه، از بغوی شافعی است (به جلد ۲ صفحه ۱۲۱ چاپ بولاق بنگرید، جز این که در آن کتاب بجای «ادخلته» «قذفته» آمده است.

۲- ۱۵) ... قسمتی از آیه ۲ سوره مائده (۵).

زنده شوند و از همه آنها علت مرگشان سؤال شود البتّه خواهند گفت: علتش تخمه بوده است، و گویند: خدای منان نیمی از طب را در نصف آیتی گنجانده است آن جا که فرموده: بخورید و بیاشامید و زیاده روی نکنید (۱).

۱۷. لا شرف مع سوء الادب

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با بدی ادب، بزرگی نباشد.

شارح گوید: شرف بلندی و گرد آمدن ویژگیها و ظاهر شدن آنهاست، و ادب فراهم آمدن خصلتهای خوب است، و ادیب کسی است که آن خصال در او باشد و ادیب به این معنی بر ادب کننده و ادب شونده اطلاق می گردد و گفته می شود: استادی ادیب و فرزند ادیب، بنا بر این تفسیر، معنای گفتار اهل لغت: این از بدی ادب، و این از خوبی ادب است، از بدی، ترک ادب بدتر، و حسن و خوبی ادب نیکوتر، بدین طریق که اسوء و احسن صفتی باشد که پرده از معنای ادب و ترک آن بردارد چون ادب هر جا یافت شود احسن و نیکوتر است و هر جا که یافت نشود بدتر می باشد.

یعنی: برای هر که ادب نیست، بزرگی نباشد، اگر چه دارای تبار و حسب باشد، چون ادب جزو شرف و در آن معتبر است و گویا جزئی از شرف می باشد و کل، بدون جزء یافت نشود:

ادب تاجی است از نور الهی بنه بر سر برو هر جا که خواهی

(۲) و به همین سبب استادی که تربیت انسان می کند بر پدر ترجیح دارد چه او سبب شرافت فرزند و کمال اوست و پدر سبب پیدایش او و وجود بدون کمال اعتبار و ارجی ندارد، و چه نیکو نامگذاری کرده هر کس پدر را پدر گلی و معلّم را پدر دینی نامیده است. (۳)

ص: ۳۳۱

۱-۱۶) ... قسمتی از آیه ۳۱ سوره اعراف (۷).

۲-۱۷) شعر یا از عطار و یا عبد الرحمن جامی است.

۳-۱۸) نزدیک به همین مطلب است آنچه از اسکندر در بعضی کتابها نقل شده است که بدو گفته شد: «چرا مربّی و معلّم را بیشتر از پدرت احترام می کنی؟ جواب داد: چون پدرم علت حیات و زندگی فانی من (جسم من) است و مربّی من علت زندگی جاوید (مربّی روح) من است و نزدیک به این سخن است این شعر پارسی: ای بیخرد اگر پدرت نان و آب داد استاد در نهاد تو علم و ادب نهاد حقا که آب و نان ندهد هیچ فایده تا علم دین و شرع نخوانی بر اوستاد و در حدیث وارد شده است: «پدران سه اند: پدری که تو را به دنیا آورده، و پدری که تو را دانش آموخته، و پدری که به تو زن داده است».

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: دور شدن از حرام با حرص میسر نشود.

شارح گوید: حرص طمع زیاد است و از حرص به فتح (ح) به معنای شجاعت یا شق کردن گرفته شده و علت نامیده شدن به این اسم آن است که حرص، دارنده خود را به نابود شدن نفسش یا آبرویش می افکند، یا چهره عزت و آبرویش را مخدوش می سازد و او را به سؤال که موجب خواری و کوچکی او می شود و او می دارد سؤال به دلیل فرموده پیامبر (صلی الله علیه و آله) حرام است که فرمود: برای مؤمن جایز نیست که خود را ذلیل گرداند.

معنای این کلمه آن است که شخص حریص از در افتادن به حرام پرهیز نمی کند پس لا اقل خود را خوار می سازد چنان که حرص حضرت آدم (علیه السلام) را و داشت که از آن درخت ممنوع شده بخورد، شعر (۱):

چه بد خوراکهایی است وقتی که با خواری به دست آید دیگ بر بار (روی اجاق) است و ارزش به پستی گراییده است (۲) و (۳).

پس بر خردمند سزاوار است که به گنج قناعت قانع باشد و از خواری و رسوایی پرهیزد چون که روزی قسمت شده از آدمی بازداشته نمی شود، و نسبت به آن حرص

ص: ۳۳۲

۱- ۱۹) شعر در باب سوّم گلستان سعدی است به نسخه چاپی تصحیح عبد العظیم قریب صفحه ۱۰۲ بنگرید و در پایین صفحه استاد قریب گفته است «در اکثر نسخه ها بجای «یکسبها»: «تکسبها» نوشته شده». و شارح در حاشیه کتاب گفته است: پوشیده نماند که مصراع دوّم، علت نکوهش را بیان می کند و معنی چنین است چه بد خوراکیهایی است آن خوراکیهایی که تو با ذلت و خواری به دست می آوری و چه بد خوراکیهاست موقعی که خواری آن را به دست آورد، یعنی در هنگامی که مرد با خواری سؤال و پستی توقع آن را به دست آورد چون اگر چه به چیزی برسد و با آن دیگش را بار کند و به جوش آید لیکن به هر نسبت که دیگش بلند شود و به جوش آید ارزشش پایین می آید و علی علیه السلام در این مورد فرماید: کشیدن سنگ از قلّه کوهها پیش من محبوبتر است از آن که زیر بار منت مردان روم، از شارح». و نیز در ذیل آن گفته است: «یعنی تو این خوراکیهها را به دست می آوری و خطاب متوجّه هر کسی است که شایستگی دارد مخاطب واقع شود و ذل به رفع نقل شده بنا بر این که مبتدا باشد و یکسبها با(ی) تحتانی به صیغه غایب در محل رفع است بنا بر این که خبر مبتدا باشد و جمله اسمیه در محل جر است برای این که حین (ظرف زمان) به آن اضافه شده است. بنا بر این فاعل فعل یکسب ضمیری است که مجازا به ذل بر می گردد و محل ظرف منصوب است بر این که حال از مطاعم باشد».

۲- ۲۰) بثس المطاعم حین الدلّ تکسبها القدر منتصب و القدو مخفوض

۳- ۲۱) در حاشیه است: «منصوب بودن «حین» بنا بر این است که ظرف برای تکسب است که به ذل اضافه شده است، از شارح».

ورزیدن سودمند نمی باشد چنان که شاعر گفته است:

حرص ورزی بر دنیا را رها کن در حالی که روزی در آن طمع نمی رود زیرا روزی قسمت شده و بد گمانی سود نمی بخشد.

هر که دارای حرص است درویش است و هر که قانع است ثروتمند و بی نیاز است (۱)

۱۹- لا راحة مع الحسد

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با حسد راحتی نیست.

شارح گوید: حسد آن است که آرزو کنی نعمت شخص مورد حسد از بین برود و همان نعمت به تو منتقل گردد، و گویند: اگر از میان رفتن نعمتی را از کسی بخواهد که مصلحت خداوند نعمت در آن است حسد محسوب می شود، و خواستن مانند آن برای خود غبطه (۲) و رشک می باشد، و از میان رفتن نعمتی که در زوال آن خیری برای صاحبش نیست غیرت به شمار است، به عنوان مثال اگر بر طرف شدن دانش را از کسی که بدان عمل می کند بخواهی حسد است. و از کسی که بدان عمل نمی کند غیرت، و خواستن مانند آن رشک است، دو تایی آخری جایز است ولی اولی جایز نمی باشد، چون عبادات را فاسد می کند و آدمی را به گناهان وا می دارد، چنان که یکی از فرزندان آدم دیگری را از روی حسد بکشت، یکی از دانشمندان گفته است: شخص حسود منکر حق است چون راضی به حکم خدای یکتا نیست.

معنای سخن امام علیه السلام این است که -جهان خالی از نعمتها نیست، و هر که زوال آنها را می خواهد همواره در غم و اندوه می باشد، و هرگز آسایشی ندارد، مانند کسی که زهر خورده است، پس بر هر کسی لازم است که از حسد پرهیزد چون اثرش در شخص حسود بیش از شخص مورد حسد آشکار می گردد، و از اصمعی نقل شده که گفت: از اعرابی

ص: ۳۳۳

۱- (۲۲) دع الحرس علی الدنیا و فیها الرزق لا- تطمع فان الرزق مقسوم و سوء الظن لا- ینفع فقیر کل ذی حرص غنی کل من یقنع

۲- (۲۳) در حاشیه است: «و گویند غبطه عملی نیکو و پسندیده است هر گاه آرزومند، چیزی را آرزو کند که با آن به خدای متعال نزدیک شود مانند: طلب دانش به منظور به کار بستن آن و راهنمایی مردم، و طلب مال کردن برای بخشیدن در راه خیر، و گویند: غبطه و رشک هر گاه در مورد امر مباحی باشد که منجر به خطری نشود عیبی ندارد، در توضیح مقدمه چنین آمده است»، در عبارت: ان تیقی من الحسد نیازی به آوردن (من) نیست چون «اتقی» خودش متعدی است و احتیاج به حرف جر ندارد و این روشن است.

که صد و بیست سال بر عمرش گذشته بود پرسیدم، عمرت را چه چیزی طولانی کرده است؟! جواب داد: حسد را رها کردم پس باقی ماندم.

۲۰- لا محبه مع مرء

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با لجاجت دوستی نیست (نمی ماند).

شارح گوید: مرء جدال و مخالفت کردن است، و محبت میل همیشگی با دلی سرگشته می باشد.

و جنید (ره) گوید: محبت زیاد روی در خواستن بدون رسیدن اوست گویند:

برگزیدن محبوب بر هر چیزی که همراه آدمی است، و گویند: همراهی کردن با دوست در حضور و غیاب است.

و در این که اصل و ریشه محبت در لغت چیست اختلاف کرده اند، بعضی از اهل لغت گفته اند: از حب و به معنای صفای سفیدی دندان و تازگی آن است، و چنان نامگذاری شده چون قلب با آن صفا می یابد. و گویند: از حباب است و آن چیزی است که در موقع باران شدید روی آب تشکیل می شود، بنا بر این محبت جوشیدن دل در وقتی است که آدمی تشنه و محتاج دیدار دوست شود، و گویند: از حباب آب (به فتح حا) یعنی بیشتر آب، و نامگذاری برای این است که دوستی بزرگترین امور مهم قلب می باشد.

و گویند: از لزوم و ثبات است، گفته می شود: احب البعیر هر گاه سینه بر زمین نهد و بر نخیزد، پس گویا دوست یاد محبوبش را از دل نمی برد، و گویند: از حب به معنای چهار چوبی است که کوزه و خمره را بر آن می نهند، و مناسبت نامگذاری این است که از طرف محبوب خود، همه آنچه از او می رسد تحمل می کند و تمام آنها که گفته شد خبر از موافقت دوست با محبوب می دهد.

مرء مخالفت کردن و مجادله است پس موافقت و مجادلت با هم جمع نمی شوند، و هر کس مدعی موافقت شود با داشتن مرا دروغگوست.

۲۱. لا سؤدد مع انتقام

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با کیفر گرفتن سروری نخواهد بود.

شارح گوید: سؤدد مصدر است گفته می شود: ساد قومه یسوده سیاده و سوده و سوددا [و سؤددا] با همزه و سیدوده [و یکی از دو (دال) زیادی است تا به فعل ملحق شود مانند جندب و برقع، و انتقام کیفر گرفتن است.

یعنی کسی که به یکی از افراد قوم به خاطر خودش خشمگین شود شایستگی سروری و ریاست بر آن قوم را ندارد بلکه سزاوار است که خشم و مهربانی و دوستی برای خدای متعال باشد بویژه از کسی که می خواهد سروری کند، از یکی از حاکمان نقل شده که بدو گفته شد که: فلانی کاری کرده که موجب تعزیر است پس کسی را در پی او فرستاد و او اجابت نکرد پس آن حاکم برخاست و نزد مجرم رفت تا او را در جای خودش تازیانه بزند مجرم چون امیر را دید دشنامش داد پس حاکم برگشت و تازیانه اش نزد بدو گفته شد که چرا تازیانه اش نزدی؟ جواب داد: چون دشنامم داد اگر پیش از دشنام او را تازیانه می زدم برای خشنودی خدا بود اما الان می ترسم که برای خودم تازیانه اش بزنم به همین جهت رهایش کردم (۱).

۲۲- لا زیاره مع زعاره.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: دیدن با بدخویی، انجام شدنی نیست.

شارح گوید: زیاره مصدر از زار یزور و از باب قال و کتب است، و او آن به مناسبت کسره ما قبلش به (ی) قلب شده است، و الزّعراره به تشدید (ر) بد اخلاقی است که عملی با آن همراه نباشد اما گفتار اهل لغت: زعر یزعر «از باب طرب» فهو زاعر برای معنای دیگری است و آن کم مویی است،

ص: ۳۳۵

۱- ۲۴) سزاوارترین مثال برای این مورد کاری است که امیر مؤمنان (علیه السلام) در غزوه احزاب که معروف به غزوه خندق است با عمرو بن عبدود در موقع کشتن او انجام داد و آن داستان مشهور است و ملای رومی در کتاب خود که جلای ارواح است و معروف به مثنوی است به صورت دیگری نقل کرده است و مانعی ندارد که بدان اشاره شود چون مولوی تصریح کرده است آن کسی که آب دهان خود را به صورت امیر مؤمنان (علیه السلام) انداخت با پنجاه نفر از بستگانش ایمان و اسلام آوردند پس از آن که سر تأخیر در کشتن او را فهمیدند و آن جریان در دفتر اول مثنوی، چاپ کتابخانه اسلامی صفحه ۹۷، تحت عنوان «خدو انداختن خصم بر روی امیر المؤمنین علیه السلام و انداختن آن حضرت شمشیر را از دست» بدین صورت نقل شده است «از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزه از دغل در غزا بر پهلوانی دست یافت زود شمشیری بر آورد و شتافت او خدو انداخت بر روی علی افتخار هر نبی و هر ولی در زمان انداخت شمشیر آن علی کرد او اندر غزایش کاهلی گشت حیران آن مبارز زین عمل از نمودن عفو و رحم بی محلّ گفت بر من تیغ تیز افراستی از چه افکندی مرا بگذاشتی تا می رسد به این جا: گفت امیر المؤمنین با آن جوان که به هنگام نبرد ای پهلوان چون خدو انداختی بر روی من نفس جنید و تبه شد خوی من نیم بهر حق شد و نیمی هوا شرکت اندر کار حق نبود روا گر این بشنید و نوری شد پدید در دل او تا که زنادی درید گفت من تخم جفا می کاشتم من تو را نوعی دیگر پنداشتم عرضه کن بر من شهادت را که من مر تو را دیدم سرافرازی زمن قرب پنجه کس زقوم و خویش او عاشقانه سوی دین کردند رو او به تیغ حلم چندین خلق را وا خرید از تیغ چندین خلق را. کسانی که شرح داستان را خواستارند به کتاب یاد شده (صفحه ۱۰۴-۹۷) مراجعه کنند.

و زعرور به ضمّ (ز) که از نظر وزن مانند عصفور است شخص بد اخلاق می باشد و مردم عامی گویند: رجل زعرور مردی که در آن بد خلقی باشد و در برگزیده صحاح چنین آمده است:

معنای سخن امام (علیه السلام) این است که مقصود از زیارت کسی، شاد کردن دل او و وارد ساختن شادمانی در سینه اوست و آن به دست نیاید جز با بشّاش بودن صورت دیدار کننده نه به آشکار کردن اندوه و قصد شکستن دل. شعر (۱):

ز بخت روی ترش کرده پیش یار عزیز مرو که عیش برو نیز تلخ گردانی

به حاجتی که روی تازه روی و خندان رو فرو نبندد کار گشاده پیشانی

پس اگر نزد دوستت با چهره گرفته بروی و با دلی غمگین، دیدار تو به بد خلقی منقلب شود و احترامت به خوار ساختن او پس برای او سزاوار است که به تو گوید: ای کاش میان من و تو دوری و فاصله میان خاور و باختر بود. پس بد همنشینی (۲) است.

۲۳- لا صواب مع ترک المشوره.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با رها کردن رای زنی صواب وجود ندارد.

شارح گوید: صواب ضدّ خطا و اشتباه است و آن حکمی است که مطابق با واقع باشد و ظاهر این است که صواب در اصل لغت از: صاب السّیهم یصوب صیوبه هر گاه عادل باشد و از جهت برابری به طرف (۳) دیگری متمایل نشود، و در عرف عام به صورت اسم مصدر از فعل اصاب نه مصدر صاب به کار می رود، زیرا در معنای صواب: صائب گفته نمی شود بلکه مصیب گفته می شود. از حاشیه کتاب مطالع (۴) چنین استفاده می شود.

ص: ۳۳۶

۱- (۲۵) دو شعر فوق از شیخ سعدی است (به گلستان چاپ عبد العظیم قریب باب سوّم صفحه ۱۰۱، بنگرید).
۲- (۲۶) ذیل آیه ۳۸ سوره زخرف (۴۳) و در حاشیه کتاب است که: «بعد المشرق، یعنی دوری مشرق از مغرب، پس مشرق را بر مغرب غلبه داده و مثلاً آورده شده و بعد به آن دو اضافه شده است، در تفسیر قاضی چنین آمده است».
۳- (۲۷) و لم یجره. با (رای) بدون نقطه از جار یجور است هر گاه از جهت استوا و برابری مایل شود.
۴- (۲۸) در حاشیه است: «از این سخن تفاوت میان صاب و اصاب معلوم شد و اما خطاً و اخطاء با هم فرقی ندارند بلکه دو لغت به یک معنایند، شاهد بر آن چیزی است که در مثل واقع شده است: مع الخواطی سهم صائب، این مثل برای کسی زده می شود که فراوان اشتباه می کند و گاهی هم کار صحیح انجام می دهد، صورت استشهاد به آن این است که تیر متصف به تعمد به آنچه سزاوار نیست نمی شود با آن که به خطا کردن موصوف می گردد چون خواطی جمع خاطی است نه مخطی پس دقت کن، و ارموی میان آن فرق گذاشته و گفته است: مخطی کسی است که قصد صواب کرده پس به غیر حق رفته است و خاطی کسی است که عمداً به آنچه سزاوار نیست گراییده در حاشیه شرح مطالع چنین آمده است.

و مشورت، ضمیمه ساختن کاری به تصویب دیگری است و آن کاری مستحب است به دلیل فرموده خدا خطاب به پیامبرش (صلی الله علیه و آله) که با آنان (مسلمانان) در کارها مشورت کن (۱).

معنای این سخن امام (علیه السلام) این است که هر کس رای زنی با شخص خردمند و صاحب بینش را ترک کند در کارش به حقیقت نمی رسد و ظاهر است که این سخن به صورت مبالغه است تا افراد را به رای زنی تشویق کنند و به صورت قطعی نیست و گرنه لازم آید که هیچ کس در کار خود جز با رای زنی به حق نرسد، با آن که چنان نیست، و گویند: انسان بر سه قسم است، مرد کامل، و مردی که نیمی از کمال دارد، و مردی که هیچ کمال ندارد، اما مرد کامل آن است که خردی کامل داشته باشد، و در عین حال با خردمندان مشورت می کند، و امّا مردی که نیمی از کمال دارد کسی است که خرد و فکر دارد اما مستتب به رای خویش است و با کسی مشورت نمی کند، و اما کسی که کمالی ندارد شخصی است که خرد کافی و فکر کامل ندارد، و با این حال مشورت را هم ترک می کند.

اگر کسی گوید: با آن که پیامبر (صلی الله علیه و آله) متّصف به عقل و فکر کامل است پس در این که او را خداوند امر به مشورت فرموده چه فایده ای است؟ می گوئیم: مشورت در مورد آن حضرت موجب جلب دوستی یاران اوست که آنان را طرف مشورت قرار می دهد و این که در مشورت کردن با خردمندان، بدو اقتدا نمایند و از استحقاق و سرزنش رهایی یابند اگر رسیدن به حق بر ایشان میسر نشود زیرا به دست آوردن مقصود تنها با کمک خداوند علام است نه با مشورت چنان که سیاق آیه بدان اشاره دارد.

که هر گاه تصمیم قطعی بر کاری گرفتی پس بر خدای توکل کن (۲) یعنی نه بر یارانت اعتماد کن و نه بر مشورت بلکه بر خدایت اعتماد کن، در تفسیر امام ابو الیث (ره) چنین آمده است.

۲۴ لا مروءه لکذوب.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: دروغگو را مروءت نیست.

شارح گوید: اصل مروءت از مرء است همزه آن قلب به واو شده سپس در واو

ص: ۳۳۷

۱- (۲۹) سوره آل عمران (۳) آیه ۱۵۹.

۲- (۳۰) قسمتی از آیه ۱۵۹. آل عمران (۳).

ادغام شده است و در مغرب، مروءه کمال مردانگی است، و کذب صیغه مبالغه کاذب است.

یعنی هر که به دروغ عادت کند از او مروءت و انسانیت سر نزند چون از جمله نشانه های مروءت راستگویی است و دروغگویی با آن مخالف است پس مروءت با دروغگویی جمع نمی شوند.

۲۵- لا وفاء لملول.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: مردم ملول وفا ندارند.

شارح گوید: وفا ضد مکر است، و ملول بر وزن فعول از ملال به معنای خستگی است گفته شود: ملّ الشیء و ملّ من الشیء یملّ به فتح، مللا- و ملاله یعنی او را خسته کرد و استمل به معنای ملّ است و رجل ملّ و ملول و ذو ملّه و امرأه ملوله در بر گزیده صحاح چنین آمده است.

معنای این کلمه آن است که هر گاه بد حالی و اندوه بر کسی مسلط شود راههای احساسش بسته و ابزار در یافتنش ناتوان می گردد.

در نتیجه وفا کردن به آنچه وعده داده است، برایش ممکن نمی شود، و برایش پیمان شکنی روی می دهد، پس برای خردمند سزاوارتر آن که با تکیه بر پیمان و وعده او کاری انجام ندهد و به گفتار و کردارش اعتماد نکند چون عقل چنین شخصی مغلوب و شکست خورده و نیروها از اختیارش رفته اند.

و گفته می شود: تکیه بر گفته امیران کردن همچون تکیه بر آب روان است، شاید مناسبت تشبیه این است که امیران به خاطر سرگرم بودن زیاد به کارها و مصالح مردم در بیشتر شبها و روزها از کسالت و بد حالی بدور نمی باشند.

در بعضی نسخه ها این کلمه امام (علیه السلام) را چنین ضبط کرده اند: لا وفاء لملوک، و روشن است که این صورت اشتباه است و منشأ اشتباه هم همان است که یاد شد (مشغله زیاد)، و دلیل اشتباه بودن ضبط یاد شده این است که حکومت و امارت ذاتا علت فریبکاری نیست بلکه به این اعتبار است که خستگی دارد چنان که پوشیده نیست.

۲۶- لا کرم اعزّ من التّوی

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هیچ کرامتی بزرگوارتر از پرهیزکاری نیست.

شارح گوید: کرم بهره مند شدن همه از آنچه موجود است بدون بخل و منت کردن، و اعزّ وزن افعال تفضیل از ریشه عزّ است که به معنای نیرومندی می باشد، یا از عزّت به

معنای غلبه و پیروزی است، تقوی: گرد آمدن خوبیها، و حقیقت پرهیز دوری کردن از کیفر الهی به وسیله فرمانبرداری اوست، گویند: فلانی به وسیله سپرش خود را حفظ کرد و از دشمن پرهیز کرد، و اصل تقوا پرهیز از شرک است سپس پرهیز از گناهان و بدیهاست، بعد از آن پرهیز از امور شبهه ناک، و پس از آن چیزهای زاید را وامی گذارد، گفته شده: تقوا چند قسم است، برای مردم عامی پرهیز از شرک شدن است، و برای خواص پرهیز و خودداری از معصیتهاست و برای اولیا پرهیز از آن که کارهایشان را وسیله امری قرار دهند، و برای پیامبران پرهیز و گریز از خدا به خود خداست.

واسطی گوید: تقوا این است که از دیدن تقوای خود پرهیزد، در رساله قشیریّه چنین آمده است.

یعنی هر که به درجات تقوا موصوف شود از نظر بزرگواری برتر و نفعش همگانی تر است، زیرا تقوا محلّ گرد آمدن خوبیها و ریشه عبادتها و مدار بزرگواریهاست، خداوند متعال فرماید: محققا گرامی ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست.

۲۷- لا شرف اعز من الاسلام

- لا شرف اعز من الاسلام (۱)

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: هیچ شرافت بلند پایه تر از اسلام نیست.

شارح گوید: اسلام، باب افعال از سلم به معنای سلامت و سلام است و به معنای سازش و مسالمت می باشد.

در کتاب العقائد که در باره اعتقاد است و مورد اعتماد می باشد گوید: ایمان و اسلام یکی است، و روشن است که منظور از یکی بودن آن دو، متحد بودنشان بر حسب ذات و معروض است نه بر حسب معنی و مفهوم، چون هر کدام معنایی مغایر با دیگری دارد زیرا معنای اسلام فروتنی و تسلیم بودن در برابر فرمانها و منعیهای شارع است، و معنای ایمان تصدیق نمودن اموری است که خداوند به زبان پیامبرش خبر داده است بنا بر این اسلام و ایمان با هم فرق دارند جز این که به ملازمه کلی، اطاعت درونی ملازم با تصدیق قلبی است بطوری که یکی از آن دو بدون دیگری به وجود نمی آید پس ذات آن دو و آنچه بر آن دو عارض می شود یکی می باشد که از یکدیگر جدا شدنی نیستند مانند نطق و خندیدن پس شرعا جایز

ص: ۳۳۹

۱- (۳۱) در کلمه أعز هر سه وجه (فتح، رفع، نصب) جایز است چنان که ابن مالک گفته است: «و مفردا نعتا لمبئی یلی فافتح او ارفع و انصبّن تعدل، اسم مفردی که صفت است و بعد از اسم مبنی می آید آن را فتحه یا رفع یا نصب بده تا عدالت کرده باشی» هر کس شرح بیشتری می خواهد به کتب نحوی مراجعه کند.

نیست که به شخصی گفته شود: این شخص مسلمان هست ولی مؤمن نیست، و عکس آن هم جایز نیست، بلکه حقیقت آن است که گفته شود:

هر مؤمنی مسلمان و هر مسلمانی مؤمن است چنان که گفته می شود: هر ناطقی بالقوه خندان و هر خدانی ناطق است بالقوه.

و آنها که به ظواهر می نگرند مساوی بودن اسلام و ایمان را منکرند و می پندارند که اسلام اعم از ایمان است و به گفته خداوند استدلال می کنند: عربها گفتند ایمان آوردیم ای پیامبر بگو ایمان نیاوردید لیکن بگوئید مسلمانییم و هنوز ایمان در دلهایتان داخل نشده است. در این آیه اسلام را اثبات و ایمان را نفی کرده است، پاسخ این است که مقصود از اسلام در این جا معنای لغویش می باشد و آن تسلیم بودن و اطاعت خالص است نه تسلیم بودن شرعی که اطاعت نشأت گرفته از تصدیق قلبی است و گرنه لازم آید که منافق شرعا مسلمان باشد و آن باطل است.

و خلاصه معنای سخن امام (علیه السلام) این است که شرافت اسلام بر هر شرافت و شهرت که عبارت از شرافت تبار و مال و دیگر فضیلتهاست برتری دارد زیرا این امور بدون اسلام شرافت محسوب نمی شود.

۲۸- لا معقل احسن من الروع

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: پناهگاهی محکمتر از پرهیزکاری نیست.

شارح گوید: معقل پناهگاه است، و وروع به فتح هر دو (فتح واو وراء) مصدر و از وروع یرع رعه به کسر (را) در هر سه واژه می باشد و به معنای دوری و خودداری کردن است از آنچه سزاوار نیست، وروع به کسر (را) صفتی است به معنای پرهیزکار در برگزیده صحاح چنین آمده است.

یحیی بن معاذ گوید: وروع عبارت از ایستادن و توقف در مرز علم است بی آن که تفسیری کند.

و یونس بن عبد اله گوید: وروع بیرون شدن از هر بدی است و حسابرسی نفس در هر لحظه ای است، گویند: خواهر بشر بن حارث حافی نزد احمد بن حنبل آمد و گفت: ما بر پشت بامهایمان نخ می ریسیم و مشعل های ظاهری بر ما می گذرد و نور آن بر ما می افتد آیا در نور آن مشعل ها بر ما جایز است که نخ بریسیم؟ احمد جواب داد: تو کیستی خدای شفایت دهد؟ گفت: من خواهر بشر حافی هستم، احمد گریست و گفت: پرهیزکاری درست و

حقیقی از خانه شما بیرون می آید، در نور آن مشعل ها نخریسی مکن.

علی عطار گوید: به یکی از خیابانهای بصره گذر کردم ناگاه دیدم پیر مردانی نشسته و کودکانی بازی می کنند، به کودکان گفتم: از این پیر مردها شرم نمی کنید (۱)؟ کودکی از آنها گفت: تقوای این پیر مردان کم است، در نتیجه هیبت و شکوهشان کم می باشد، در رساله قشیریّه چنین آمده است (۲).

معنای سخن امام (علیه السلام) این است که- هر گاه بخواهی نفست را از بلاها و آفات برهانی و پناهگاهی بجویی که بدان پناه ببری پس همنشین پارسا و پرهیزکاری شو چون در دنیا دژی محکمتر از آن از نظر پناه بردن وجود ندارد.

۲۹- لا شفیع انجح من التوبه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هیچ شفיעی موفقتر و حاجت رواتر از توبه نمی باشد. شارح گوید: شفیع صاحب شفاعت یا شفعه است، و انجح افعال تفضیل از نجح و نجاح بر وزن صلح و صلاح می باشد که به معنای دستیابی به حاجتهاست، یا از انجاح به معنای بر آمدن حاجت و رهایی یافتن است و آن بر خلاف قیاس است (۳).

توبه در لغت بازگشت و از تاب یتوب از باب قال یقول می باشد، و توبه از نظر شرعی نیز بازگشت از چیزی که در شرع نکوهیده است به کاری که در شرع ستوده است، گویند: توبه را سه شرط است، پشیمانی بر آنچه قبلا- مخالفت و نافرمانی کرده، و رها کردن لذت در حال حاضر، و تصمیم بر این که به گناهای که مرتکب شده آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرموده: پشیمانی توبه است صریح در شرط مهمّ توبه است چنان حضرت فرمود: حج عرفه است یعنی مهمترین ارکان حجّ و قوف در عرفات است نه این که حج منحصر به عرفات باشد.

ص: ۳۴۱

۱- (۳۲) ما تستحبون که در متن عربی آمده است در رساله قشیریّه «تستحون» آمده است. و هر دو لغت صحیح از استحی (به حذف (ی) اول) می باشند و استحیا (با دو یا) هم خوانده شده دانشمندان علم لغت به جایز بودن هر دو قرائت و استعمال آن تصریح کرده اند.

۲- (۳۳) به رساله قشیریّه، چاپ مصر سال ۱۳۶۷، باب ورع صفحه ۵۵-۵۳، رجوع کنید.

۳- (۳۴) در حاشیه آمده است: «اگر انجح را افعال تفضیل از باب افعال بگیریم بر خلاف قیاس است چون اسم تفضیل از ثلاثی مزید بر وزن افعال نمی آید. چنان که در گفتار ایشان بر خلاف قیاس آمده و گفته اند: اعطاهم و اولاهم به معنای کسی که عطایش از همه بیشتر است، از شارح».

معنای سخن امام (علیه السلام) این است که: ای کسانی که گناه کرده اید و مرتکب بدیها شده اید بر شما باد که توبه را شفیع خود سازید (۱) و از آمرزشخواهی و رجوع به خدا کمک بجوئید چون شفاعت توبه به پذیرش نزدیکتر است بلکه عین قبول می باشد. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: کسی که از گناهان خویش توبه کند مانند کسی است که گناه ندارد، و شخص توبه کننده در پیشگاه خدا و پیامبرش محبوبتر است خداوند متعال فرمود: خداوند توبه کنندگان و پاکیزگان را دوست می دارد. آیا نمی بینی که شفاعت توبه به کافر نفع دارد (۲) و شفاعت دیگر شافعان چنان نمی باشد.

به ابو حفص گفته شد: چرا توبه کننده دنیا را دشمن می دارد؟ جواب داد چون دنیا خانه ای است که در آن گناهان را مرتکب شده است، پس بدو گفته شد بنا بر این دنیا خانه ای است که شخص توبه کننده را به وسیله توبه گرامی داشته است پاسخ داد: شخص تائب به گناهان یقین دارد و از پذیرش توبه اش در خطر است، گویا ابو حفص با این سخن اشاره دارد به این که از شرایط توبه است که توبه کننده مستحق محبت خدا شود و میان گنهکار و محلی که در اوصافش نشانه محبت خدای متعال نسبت به او باشد فاصله زیادی است در این صورت بر بنده گنهکار بعد از اظهار کردن توبه لازم است که همواره شکسته خاطر باشد و زاری کردن به درگاه خدا و آمرزشخواهی را از دست ندهد چنان که گفته اند: احساس ترس (از گناه) تا دم مرگ است (۳).

۳۰- لا لباس اجمل من السلامه

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: هیچ پوششی نیکوتر از سلامتی نیست.

شارح گوید: لباس به کسر و لبوس به فتح (لام) چیزی است که می پوشند، و همچنین است ملبس که بر وزن مذهب است، و لبس نیز مانند دبس کعبه و کجاوه است یعنی لباسی که بر روی آن دو، می باشد، از لبس الثوب یلبسه به فتح لبسا به ضم و مقصود در این جا صفت است از باب مجاز، و جمال زیبایی است.

ص: ۳۴۲

۱- (۳۵) در حاشیه آمده است: «یعنی توبه در میان شفیعیان بیشتر به حاجت خود دست می یابد و به مقصود خویش می رسد و در رهایی کسی که شفاعت او را کرده موفقتر است و همچنین است باقی شفیعیان زیرا گاهی رهایی را که خواسته اند به دست می آید و گاهی به دست نمی آید، از شارح».

۲- (۳۶) سوره بقره (۲) آخر آیه ۲۲۲.

۳- (۳۷) قسمتهای مهم شرح این کلمه از رساله قشیریّه گرفته شده است به این رساله «چاپ مصر سال ۱۳۶۷، باب توبه صفحه ۴۸-۴۵، بنگرید».

و قد جعل الرجل به ضمّ (میم) جمالا- فهو جمیل، و امرأه جمیله و جملة تجمیلا یعنی او را آراست، و سلامت از فول اهل زبان است که گویند: فلان از بلاها در امان است در برگزیده صحاح چنین آمده است.

معنای سخن امام (علیه السلام) این است که هر که به صحت بدن و سلامتی ایمان متّصف شود نیکوترین نعمتهای دنیا و آخرت در او گرد آمده است، چون نعمتی نیکوتر و برتر از سلامتی وجود ندارد چنان که گفته می شود: بهترین ثروت تندرستی است، و ممکن است مقصود از سلامتی در امان بودن دیگران از آزار مرد باشد.

یعنی برترین حالات مرد آن است که دیگری از آزار و ستم او در امان باشد چنان که گفته می شود: مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبانش در امان باشند و خدا دانایتر است.

۳۱- لا داء اعیاء من الجهل.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هیچ دردی بی درمان تر از نادانی نیست.

شارح گوید: داء بیماری است از این ماده می گویی داء یداء از خاف یخاف داء به مدّ و جمع آن ادواء است، و اعیاء اسم تفضیل از اعیاء بر خلاف قیاس آمده گفته می شود: داء اعیاء یعنی مرضی دشوار که دوا ندارد و گویا پزشکان را ناتوان کرده است، و ظاهر این است که مقصود از جهل نادانی کامل است که جزء سرشت او باشد که جهل مرکب نام دارد چون جهل غیر مرکب بر طرف شدنش آسان است.

معنای سخن مولا این است که- جهل مرکب بیماری سختی است که دوا ندارد و برای صاحبش موجب بدبختی و سنگدلی می گردد و او را مانع از پذیرفتن حق می شود و نمی گذارد هدایت گردد بنا بر این داروی نشانه های روشن (حقیقت) و درمان معجزات درخشان پیامبران به حال او نفعی ندارد بلکه بیزاری و کبرورزی او را فروتر می کند چنان که خدای متعال از قول نوح پیامبر می فرماید: دعای من جز فرار آنها را نیافزود (۱)، خدای به لطف خود ما را از تاریکی و نادانی و تبهکاری حفظ فرماید، و به فضل خویش ما را به راه حق و هدایت رهنمون شود که او به بندگان بسیار مهربان است (۲).

ص: ۳۴۳

۱- (۳۸) سورة نوح (۷۱) آیه ۶
۲- (۳۹) از فرموده خدا وَ اللّٰهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ اقتباس شده است (...آخر آیه ۲۰۷ سورة بقره (۲) و همچنین آخر آیه ۳۰ سورة عمران (۳)).

۳۲- لا مرض اضنی من قلّه العقل

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هیچ بیماری نزارتر از کم خردی نیست.

شارح گوید: گفته می شود: اضناه المرض او را سنگین و ناتوان ساخت، و ضنی با (ی) مقصور بیماری است و باب آن صدی است فهو رجل ضنی بر وزن فعیل و ضنّ بر وزن فعل به حذف حرف آخر گفته می شود: ترکته ضنينا و ضنیا به تخفیف و تشدید.

معنای سخن امام (علیه السلام) این است که هر که خردش اندک باشد و فهمش ناقص و کوتاه مانند بیماری است که بدنش از شدت بیماری ضعیف و ناتوان شده باشد بلکه حال او ضعیفتر از بیمار ظاهری است. چون انسان کم خرد از فهمیدن فرجام کارها ناتوان است و فکر و رای صحیح ندارد.

۳۳- لسانک یقتضیک ما عودته

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: زیانت از تو می خواهد هر چه را عادتش داده ای.

شارح گوید: لسان عضو مخصوص است و گاهی از آن، کلمه و سخن قصد می شود بنا بر قول اول (اسم عضو مخصوص باشد) گفته می شود: ثلاثه السنه که لسان را مذکر حساب کنیم و بنا بر قول دوم (به معنای کلمه) ثلاث السن گفته می شود که لسان مؤنث باشد، اقتضا و تقاضی طلب ادای دین است، و گاهی به معنای ایجاب به کار می رود، و تعوید آن است که چیزی را به صورت عادت در آوری.

معنای سخن امام (علیه السلام) این است که سخن زشت و دشنام و سخن چینی را عادت زیانت قرار مده چون زبان را به هر چه عادت دهی همان را از تو بخواهد و گفتن آن را بر تو لازم می کند پس هر گاه آن را رها کنی سخنان ناروا از آن صادر شود، پس رها کردن زبان موجب می شود که به تو زیان برساند و تو را به هلاکت افکند چنان که گفته اند: زیانت شیر درنده تو است اگر آزادش گذاری تو را می خورد.

شاعر گوید: جوانمرد از لغزش زبانش می میرد و از لغزش پایش نمی میرد لغزش دهانش سرش را بر باد می دهد و لغزش پایش در اندک زمانی خوب می شود (۱) و گویند: زبان در وجود آدمی یکی قرار داده شده ولی هر یک از گوش و چشم

ص: ۳۴۴

۱- (۴۰) يموت الفتى من عثره بلسانه و ليس يموت المرء من عثره الرجل و عثرته بالفم ترمى براسه و عثرته با الرجل تبرى على

مهل

دو تاست تا سخن گفتنش از آنچه می شنود و می بیند کمتر باشد.

۳۴- المرء عدو لما جهله

مرد دشمن آن چیزی است که نمی داند.

شارح گوید: دشمن مرد کسی است که از اندوه او شاد و از شادمانی او غمگین می شود. یعنی هر که چیزی را نمی داند دوست ندارد و قلبش به آن مایل نشود، بلکه بکلی نبودن آن را خواستار است مگر نمی بینی که کفار با پیامبران دشمنی می کردند و جاهلان با عالمان؟! چون نسبت به کمالاتی که آنها دارند جاهلند و علوم و فضایی را که دارند نمی بینند.

۳۵- رحم الله امرء عرف قدره و لم يتعد طوره

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: خدای مردی را که قدر خویش بداند و از اندازه اش تجاوز نکند مورد رحمت قرار می دهد.

شارح گوید: رحمه، ناز کدلی و نرم دلی است و چون به خدا نسبت داده شود بر نتیجه و اثر ناز کدلی حمل می شود که همان نیکی و پاداش دادن می باشد.

گویند: عدّا طوره، یعنی از اندازه اش تجاوز کرد و به معنای مرتبه هم می آید و گفتار خداوند در آیه ذیل به همین معناست: وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً (۱) یعنی شما را صنفهای گوناگون و به حالات مختلف آفرید گویا امیر مؤمنان (علیه السلام) برای کسی که اندازه خویش را بشناسد و از آن تجاوز نکند دعا فرموده تا مردم را بر آن کار تشویق نماید و بفهماند که این کار ذاتاً نیکوست.

۳۶- اعاده الاعتذار تذكیر للذنب

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: دوباره، پوزش خواستن یادآوری کردن گناه است.

شارح گوید: اعتذر من الذنب گویند به معنای اعذر یعنی صاحب عذر شد. یعنی کسی که به دیگری بدی کند یک بار عذر خواستن عیبی ندارد و اگر دوباره عذر بخواد چنان است که دوباره بدو بدی کرده باشد، پس تکرار عذر بدی می شود و از آنچه می گریخته به همان گرفتار می آید در نتیجه نیاز به پوزش مجدد دارد و همچنین ادامه می یابد.

۳۷- النصح بين الملاء تقرع.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: پند دادن در میان جمع و انجمن، سرزنش می باشد.

ص: ۳۴۵

شارح گوید: نصیح و نصیحت قصد خیر به دیگری داشتن است. ملاء به قصر، به معنای جماعت است، تقریب به معنای کوبیدن از باب (قطع) به معنای ملامت و سرزنش استعمال می شود. یعنی - کسی که می خواهد دیگری را نصیحت کند شایسته است که پند دادنش در خلوت باشد نه در جمع چون در خلوت نزدیکتر به پذیرش خواهد بود. زیرا پند دادن در جمع نصیحت خالص نیست بلکه سرزنش خالص است و به همین جهت گفته است: در او اثر نمی کند. بلکه بر تنفر و عناد او می افزاید.

۳۸- اِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هر گاه عقل کامل باشد سخن کاهش یابد.

شارح گوید: عقل همان حجاست و به آن نهیه به ضم (ن) نیز گویند که مفرد نهی می باشد، عقل را نهی نامیده اند چون آدمی را از کار زشت باز می دارد و نقص الشیء نقصاناً از باب نصر است و نقصه غیره نقص هم به صورت متعدی و هم به صورت لازم به کار می رود.

می گویم: نقص مصدر متعدی است و نقصان مصدر لازم است.

در مختار الصحاح چنین آمده است. و کلام اسم جنس است که بر کم و زیاد گفته می شود و در اصطلاح، لفظی است که مفید فایده ای باشد که سکوت در برابر آن درست باشد.

معنای این کلمه آن است که: هر کس عقل کامل داشته باشد سخنش مختصر و در نزد خردمندان پذیرفته و مقبول است، و از این جاست که گفته شده: بهترین سخن آن است که اندک باشد و مطلب را برساند، پس پرگویی نشان نادانی است و نشان پرگویی نکوهش و خستگی است.

۳۹- الشَّفِيعُ جَنَاحُ الطَّالِبِ

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: شفیع بال جوینده است.

شارح گوید: امام (علیه السلام) شفیع را به بال و جوینده را به پرند تشبیه فرموده است، چون جوینده به وسیله شفاعت شفاعت کننده به خواسته خود می رسد همان طور که پرند به وسیله بال به مقصودش می رسد پس تشبیه نخست تشبیه بلیغ و تشبیه دوم استعاره بالکنایه است، و ثابت کردن بال برای جوینده استعاره تخیلیه است.

معنای سخن امام (علیه السلام) این است که هر کس به ریسمان (رشته) شفاعت چنگ بزند در اموری که به کسی نیازمند است خواه جلب منفعتی باشد یا دفع مضرّتی بیشتر اوقات به مقصودش می رسد و آنچه را خواسته به دست می آورد چون از ظاهر گفته ذیل فهمیده می شود:

هر که مورد کمک برادر مسلمانش باشد خدای متعال یاور و کمک کار اوست (۱) که شفیع کسی است که خدای او را کمک کرده است چه این کمک در خود شفاعت باشد یا باقی حالات و کارهایش باشد.

۴۰- نفاق المرء ذله

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: دو رو بودن مرد موجب خواری او می شود.

شارح گوید: مخالف بودن درون با برون بدین گونه که حيله و دشمنی را پنهان سازد و اظهار دوستی و صداقت کند موجب خواری و پستی در دنیا و آخرت است، چون کسی که این کار زشت را انجام دهد قهرا نسبت به شخصی که با او دو رویی می کند در نبودش مرتکب غیبت می شود و او را مورد طعن و نفرین قرار می دهد و عیبها را بر می شمارد، و کسی که این کارهای زشت را انجام دهد خواری و ذلتش نزد هیچ کس پوشیده نمی ماند.

۴۱- نعمه الجاهل كروضه فی مزبله

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: نعمت نادان مانند سبزه زاری است که در مزبله (سرگین دانی) بروید.

شارح گوید: نعمت به کسر نون حالتی است که آدمی از آن لذت می برد، و بر آن نعمتی که از آن لذت برده می شود اطلاق می گردد.

نعماء به فتح (نون) و مدّ (الف) و نعماء به ضمّ (نون) و قصر (الف) نعمتی است که خدا به تو داده است، و روضه عبارت از گیاه و سبزه است و جمع آن روض و ریاض است،

ص: ۳۴۷

۱- ۴۲) در حاشیه آمده است: (شاید این سخن از این گفتار معصوم گرفته شده باشد که فرمود: من کان فی حاجه أخیه کان الله فی حاجته: هر که در فکر (بر آوردن) حاجت برادرش باشد خداوند حاجتش را بر آورد، این حدیث در مشارق آمده است حال چرا نفرمود: من قضی حاجه أخیه؟ برای این که بفهماند که بر آوردن حاجت منحصر از آن ذات حق است و از سوی بنده جز مباشرت و بودن در آن (به فکر آن بودن) کار دیگری انجام نمی شود پس مقصود در این جا توضیح این مطلب است که انجام کار اول (بر آوردن حاجت برادر دینی) سبب برای دوّم (بر آوردن خدا حاجت او را) است. چون سبب و علت که مکرر شد مسبب و معلول هم تکرار می شود و گرنه خیر، پس این اشکال بر حدیث (من کان) وارد نمی شود که لفظ (کان) در این جا صلاحیت ندارد که برای استمرار یا انقطاع و یا کان زایده باشد. و نیازی نیست که در رفع آن ایراد گفته شود که (کان) نخست به معنای (سعی بکوشد) و (کان) دوّم به معنای (قضی بر آورد) می باشد که در این صورت معنی چنین است هر که در بر آوردن حاجت برادرش بکوشد خدا حاجتش را بر آورد، با این که خالی از تعسف هم نیست چون تخصیص (عام) است که همان بودن در قضای حاجت است به هر صورتی که باشد با کوشش که با اعضا و جوارح بدن است یا بهره رسانی عمومی به صورت همگانی است در مشارق چنین آمده است.

و مزبله به فتح و ضمّ (ب) جای زباله یعنی سرچین است و سرچین معرّب سرگین و آن کثافات چهار پایان است.

یعنی هر گاه دیدی که نادانی نعمت و مال بسیار دارد شگفت مدار، زیرا سبزه زارها فراوان در سرگین دانهها بروید، و اگر خردمندی، بر درویشی و فقر افسوس مخور که نعمت خرد ما در تمام کمالات می باشد، و به چیزی که در دست جاهل است طمع مکن، زیرا طبع سالم از آنچه در مزبله ها می روید تنفر و انزجار دارد.

شعر:

دست سلطان دگر کجا یابد چون به سرگین در او فتاد ترنج (۱)

تشنه را دل نخواهد آب زلال کوزه بگذشته بر دهان سلنج

(۲)

۴۲- الجزع عند المصیبه انعب من الصبر.

ص: ۳۴۸

۱- (۴۳) در حاشیه آمده است که «بر سر لفظ ترنج دو فعل به نزاع پرداختند، یکی فعل (یابد) به معنای (یجد) است که مفعول می خواهد و دوم فعل (اوفتاد) به معنای (وقع) است و او نیز فاعل می خواهد.

۲- (۴۴) در حاشیه آمده است که «سلنج با (ش) بر وزن ترنج به ترکی (یلمه) است و این طور شنیده شده است، و بعضی از افراد کامل گفته اند که معنای آن: دهان گندیده است و گفته شده: اصل عبارت سکنج به کسر (سین) بی نقطه و فتح (کاف) عربی است. و اسم مار رقشاء است و آن ماری است که سرعت و شدت تأثیر زهرش مشهور می باشد». محدث ارموی گوید: این دو بیت از سعدی است که در اواخر باب اول گلستان آورده ولی در بعضی از نسخه ها نیست از جمله نسخه عبد العظیم قریب می باشد و در صورتی که اهل لغت و شارحان کتاب گلستان سعدی تصریح کرده اند که این دو بیت از سعدی است و در بیشتر نسخه ها هم موجود است، نباید به چند نسخه ای که این دو بیت را ندارد اعتنایی کرد و اهمیت داد. صاحب فرهنگ آندراج چنین گوید: سکنج به ضمّ اول و دوّم (فارسی) است و به معنای گنده دهان و بوی دهان آمده است، شیخ سعدی گفته: سپس دو بیت یاد شده را نقل کرده است (گفتار مورد نظر ما، از آندراج تمام شد) مرحوم دهخدا در کتاب امثال و حکم، [۱] تصریح کرده که این دو بیت از سعدی است (به صفحه ۸۰۹ کتاب امثال و حکم نگاه کنید). شیخ ولی محمد اکبر آبادی در (شرح گلستان فارسی) (چاپ لکهنو صفحه ۱۲۹، گوید): «گفته سعدی: کوزه بگذشته بر دهان اشکنج، در نسخه معیوبی اشکنج بی همزه نوشته شده است و میر نور اله با توجه به این نسخه از فرهنگ جهانگیری نوشته که اشکنج به ضمّ اول و دوّم گنده دهان باشد، تمام شد سخن اکبر آبادی پس بر فرض با همزه بودن، دهان اشکنج لفظ مرکب می باشد با تجرید بعضی معنی چه اشکنج را که به معنای گنده دهن است از دهن مجرّد ساخته و با دهان ترکیب دادند». و غیر از افراد یاد شده نیز تصریح کرده اند که این دو بیت از سعدی است، در این جا مطلبی باقی ماند و آن این که آخرین کلمه از بیت دوّم در بعضی نسخه ها: سلنج با (لام) است و ابن خلف تبریزی در (برهان قاطع) چنین گوید: «سلنج به کسر اول و ضمّ دوّم و سکون (نون و جیم) مخفف و

سبک شده سه لنج یعنی سه لب می باشد چه آن که لنج به معنای (لب) هم آمده است و نیز کسی را گویند که لب زبرین و لب زبرین او چاک باشد». پس روشن شد که آنچه شارح (ابن میثم) در حاشیه کتاب، در معنای این کلمه نقل کرده است دور از حقیقت است.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: زاری کردن در هنگام مصیبت دشوارتر از صبر کردن است.

شارح گوید: جزع ضد صبر است، و مصیبت مفرد مصائب با همزه است و اصل همزه واو بوده و گاهی با واو یعنی مصاوب جمع بسته می شود، و صبر به سکون (ب) منع کردن نفس از بیتابی است و گویا از صبر به کسر (ب) که به معنای دوای تلخ است گرفته شده.

معنای سخن امام (علیه السلام) چنین است - به هر که مصیبتی برسد باید شکویا باشد و بی تابی نکند، زیرا بی تابی کردن زحمت و رنجش بیشتر و سخت تر از شکویایی است، با این که بی تابی به حال او نفعی هم ندارد، و از ثواب مصیبتی که بدان گرفتار شده او را باز می دارد، در نتیجه مصیبتی روی مصیبتی می آید.

۴۳- المسؤل حرّ حتی یعد

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: مرد مسؤل آزادست تا آن گاه که وعده دهد.

شارح گوید: مسؤل از سؤال به معنای گدایی کردن است نه به معنای کشف و فهم مطلبی، و فرقی آن است که هر گاه به معنای گدایی کردن باشد بی واسطه به دو مفعول متعدی می شود مانند: سألت زیدا درهما از زید درهمی را طلبیدم، و اگر به معنای کشف و فهم باشد به وسیله (عن حرف جرّ) مفعول دوّم می گیرد مانند: سألت زیدا عن حال عمرو از زید در مورد حال عمرو پرسیدم، و گاهی (ب) به جای (عن) به کار می رود مانند: سَأَلَ سَائِلٌ بِعَيْذِ اللَّهِ وَقَاعِ (۱) اخفش گوید: (در ماده سؤال) می گویند: خرجنا نسأل عن فلان و بفلان (یعنی فعل سؤال هم با (عن) متعدی شده و هم با (ب)، حرّ، ضدّ بنده است و در این جا مجاز به کار رفته برای کسی که از رشته بندگی طلب و درخواست رها شده است، و عد و عده در خیر و شرّ هر دو استعمال می شود.

فرای (نحوی) گفته است: وعدته خیرا و وعدته شرّا گفته می شود، پس اگر خیر و شرّ را از عبارت بیاندازند چنان گویند: فی الخیر الوعد و العده و فی الشرّ الایعاد و الوعید، در خیر وعده به امر نیک است، و در شر ترساندن، و اگر بر کلمه شرّ (ب) در آورند فعل وعد را با الف می آورند و می گویند: اوعد بالسنجن او را از زندان ترساند.

ص: ۳۴۹

معنای سخن امام(علیه السلام) چنین است کسی که از او چیزی طلب می شود از بندگی طلب کننده رها و آزاد است. و دوباره به سراغش نمی رود تا وقتی که به بر آوردن آن خواسته وعده ندهد و ملتزم نشود که به وعده اش وفا کند، و هر گاه بدو وعده دهد و ملتزم به وفای وعده شود خویشتن را به بردگی و بندگی در افکنده است، پس هر گاه به آنچه وعده داده وفا کند از آن حالت بردگی بیرون می شود و آزادیش بر می گردد و گرنه در همان بردگی باقی می ماند پس سزاوارتر به شأن و مقام مدعی حریت آن است که اگر می تواند حاجت حاجتمند را بر آورد و اگر نمی تواند وعده بر آوردن آن را بدو ندهد بلکه با گفتاری زیبا او را رد کند، خداوند متعال فرماید: گفتاری نیک و آمرزش گناهی بهتر از تصدقی است که در پی آن آزاری باشد (۱).

۴۴- اکبر الاعداء اخفاهم مکیده

امیر مؤمنان(علیه السلام) فرمود: بزرگترین دشمنان آن کس است که مکرش پوشیده تر باشد.

شارح گوید: اکبر افعال تفضیل از کبر به کسر(کاف) است و در حقیقت چیزی که بر او برتری واقع شده در این جا حذف گردید. تقدیر عبارت چنین است: اکبر کبار الاعداء، چون لازم است آن که برتر است و آن که بر او برتری واقع شده هر دو در اصل معنی مشترک باشند چنان که در گفتار امام علیه السلام گفته شده: بدترین مردم نزد خدا از نظر مقام کسی است که مردم از ترس دشنام دادنش احترامش کنند، و تقدیر عبارت چنین است: ان شر شرار الناس، مکیده، مصدر از کاد یکید کیدا و مکیده به معنای مکر است.

معنای کلمه آن است که- هر کس با تو همنشینی کند (۲) با اظهار دوستی و صداقت و با تو خندان و نرم سخن گوید با آن که در پنهان در دشمنی تو می کوشد باید بدانی که دشمنی او کامل و استوار و پایدارتر می باشد، پس سخت از او پرهیز زیرا گفتارش حيله و نیرنگ و کارش فریب و تدلیس است، و هدفش عیب گرفتن و آلوده ساختن(تو) است، و دزد درونی بیماری چیره شونده است.

شاعر گوید: نفس من مرا به آنچه به ضرر من است فرا می خواند دردها و بیماریهای مرا زیاد می کند.

ص: ۳۵۰

۱- (۴۶) بقره (۲) اول آیه ۲۶۳

۲- (۴۷) در حاشیه است: «و گفته می شود: صدیقک من صدقک (با تخفیف) لا من صدقک (با تشدید) یعنی دوست تو کسی است که به تو راست گوید نه آن کسی که تو را تصدیق کند».

چگونه چاره دشمنم را بکنم (او را دور سازم) هر گاه دشمنم میان دنده های من باشد. (۱)

۴۵- من طلب ما لا یعنی فاته ما یعنی.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هر که چیزی بطلبد که در خور کار و وضع او نیست آنچه در خور و لایق کار اوست از او فوت شود.

شارح گوید: [یعنی] از عنی یعنی عنایه به معنای قصد می باشد یعنی هر که چیزی را که برایش مهم نیست و قصد آن را نکرده است بطلبد تا وقتی که در طلب آن است گمراه می شود و آنچه برایش مهم است و قصد آن را دارد هدر می رود، و محتمل است که با (غین نقطه دار) و از غنا به فتح (غ) و مد (الف) به معنای نفع و کفایت باشد یعنی هر کس چیزی را که بدو نفع ندارد و در دنیا و آخرت او را کفایت نکند طلب نماید. چیزی که در دنیا و آخرت به حالش نفع دارد از او فوت شود، صورت اول (یعنی) با عین مشهورتر و دوم (یعنی) با (غین) ظاهرتر است.

۴۶- السامع للغیبه احد (المغتابین)

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: شنونده غیبت یکی از دو غیبت کننده است.

شارح گوید: غیبت به کسر، آن است که در پشت سر انسانی پنهانی سخن گوید که اگر آن را بشنود (۲) او را غمگین سازد پس اگر آن سخن راست باشد غیبت است و اگر دروغ باشد بهتان نامیده می شود.

یعنی هر که در مجلسی بنشیند که در آن کسی غیبت شود گناه غیبت بر اوست اگر چه سخن هم نگوید، چون خشنود بودن به گناه، خود گناه محسوب می شود، و نشستن در محل گناه، معصیت است.

نقل شده که: ابراهیم بن ادهم به دعوتی فرا خوانده شد و او حضور یافت پس

ص: ۳۵۱

۱- (۴۸) نفسی الی ما ضرّنی داعی تکثیر اوجاعی و اسقامی کیف احتیالی من عدوی اذا کان عدوی بین اضلاعی.
۲- (۴۹) در حاشیه است: «پیامبر (صلی الله علیه و آله) چنین تفسیر فرموده است آن جا که فرمود: اگر آنچه می گویی در آن شخص مورد غیبت باشد او را غیبت کرده ای و اگر در او نباشد بدو بهتان زدی- بهته به فتح (ه) مخفف: یعنی او را بهتان زده ای بنا بر این فرق میان غیبت و تهمت روشن است پس به آنچه در تعریف غیبت گفته اند که: یاد کردن انسان است در حال غیب بودنش به آنچه کراهت دارد اعتنایی نمی شود و نیز این که بهتان آن است که سخن نادرستی را در جلوی بگویی نادرست است چون مخالف با حدیث است، زیرا بهتان را مشروط و مقید نکرد که در جلوی بگویی، در توضیح مقدمه چنین آمده است: این مطلب از شارح (عبد الوهاب) می باشد.»

پشت سر مردی که نزد آنان نیامده بود حرف او را زدند و گفتند: او آدم سنگینی است (جایی نمی رود) ابراهیم ادهم گفت: نفسم این بلا را بر سرم آورد، چون در محلی حاضر شد که مردم در آن جا غیبت می شوند، پس از مجلس بیرون شد و سه روز غذا نخورد.

۴۷- الذل مع الطمع، و العز مع القنع، خذ القنع، و دع الطمع

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: خواری با طمع و عزت با قناعت است، قناعت پیشه ساز و طمع را رها کن.

شارح گوید: قنع از قناعت است و قناعت مصدر قنع یقنع از باب سلم یسلم است، و قنع یقنع قنوعا از باب خضع یخضع خضوعا به معنای سؤال و اظهار ذلت و خواری است، و گفته شده: بنده آزاد است اگر قناعت کند و آزاد، بنده است اگر اظهار ذلت کند قناعت پیشه کن و اظهار ذلت مکن پس هیچ چیزی جز طمع آدمی را زشت نمی کند (۱) دع فعل امر از ودع یدع است و فعل ماضی و اسم فاعل و مفعول آن متروک می باشد و جز در آنچه انکار می کنی به کار نمی رود مانند گفتار امام (علیه السلام): دعوا الحبشه ما و دعو کم، و اترك الترك ما ترکو کم، حبشه را واگذارید چون شما را ترک کرده است و ترک را ترک کن چون شما را رها کرده است.

معنای کلمه این است که- هر کس به رشته حرص و طمع چنگ بزند در بیابان ذلت و خواری افتد و هر که در خانه قناعت سکنا گزیند با عزت و امتیّت همراه باشد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: هیچ کس به دیگری برای دنیا تواضع نکند مگر این که دو سوّم دینش از بین برود.

بشر حافی (ره) گوید: قناعت فرشته ای است که جز در دل مؤمن جای نمی گیرد.

و گفته شده: طمع بیماری و سؤال مشرف شدن بر مرگ، و محروم ماندن، مردن است.

و از علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: از هر که خواهی سؤال کن تا اسیر او باشی و از هر که خواهی بی نیاز شو تا مانند او باشی و به هر که خواهی عطا کن تا فرمانروای او باشی (۲).

ص: ۳۵۲

۱- (۵۰) العبد حر ان قنع و الحرّ عبد ان قنع اقنع و لا تقنع فما شیء یشین سوی الطمع قنع در مصراع اول از بیت اول به کسر نون و به معنای قناعت است و قنع در مصراع دوّم از همان بیت به فتح (نون) و به معنای ذلت است.

۲- (۵۱) سخنی است که از امیر مؤمنان علیه السلام رسیده و شهرت این سخن از اشاره کردن به مدرک آن ما را بی نیاز می کند.

۴۸-الراحه مع اليأس

امیر مؤمنان(علیه السلام)فرمود:راحت با نومیدی است.

شارح گوید:راحت استراحت است و همچنین است روح با فتح(واو)، و یأس نومیدی و ترک طمع است.

یعنی:هر که استراحت خواهد پس باید از آنچه در دست مردم است نا امید شود و بر خدا توکل کند که خدا او را بس است.

۴۹-الحرمان مع الحرص.

امیر مؤمنان(علیه السلام)فرمود:نومیدی با حرص است.

شارح گوید:حرمان مصدر از حرمة الشی یحرمه حرمة به کسر(را)در هر دو می باشد مانند:سرقه یسرقه سرقه و حرمة و حریمه و حرمانا و احرمه نیز وقتی(گفته شود)که او را منع نماید،و حرص میل شدید است.

یعنی:هر که در به دست آوردن مقصود خویش سخت مایل باشد غالباً محروم و بی بهره می ماند چنان که گفته می شود:دنیا از کسی که آن را می طلبد امتناع می کند و هر که دنیا را ترک نماید دنیا او را دنبال می کند.

۵۰-من کثر مزاحه لم یخل من حقد علیه او استخفاف به

امیر مؤمنان(علیه السلام)فرمود:هر که مزاح و شوخیش بسیار شود از کینه بر او یا سبک شمردنش خالی نباشد.

شارح گوید:مزاح و مزاحه به ضمّ(میم)در هر دو اسم مزح است و آن مصدر مزح یمزح از باب قطع است،و امّیا مزاح به کسر(میم)مصدر مازحه ممزاحه و مزاحا می باشد،و حقد کینه است.

معنای کلمه این است که-هر کس عادتش شوخی کردن باشد از آزار دادن کسی که با او مزاح می کند و دل شکستگی او باکی ندارد و نیز به راست بودن یا دروغ بودن سخنش اهمیت نمی دهد بنا بر این خالی از آن نیست که بر او کینه گرفته شود تا در هر فرصتی که به دست آورد از او انتقام گیرد و نیز در میان مردم سبک می شود و هر کسی او را به مسخره و ریشخند می گیرد،این که امام(علیه السلام)مزاح را مقیّد به کثرت فرمود برای این است که هر کس کم مزاح کند مزاح او غالباً حق و راست است و از کینه و استخفاف خالی است بلکه(چنین مزاحی)مباح است چنان که از پیامبر(صلی الله علیه و آله)نقل شده که به پیرزنی فرمود:پیرزن در بهشت وارد نشود یعنی از آن جهت که پیر است بلکه جوان می شود آن گاه وارد بهشت شود.

۵۱-عبد الشهوه اذل من عبد الرّق

امیر مؤمنان(علیه السلام)فرمود:بنده شهوت خوارتر از بنده

زرخرید است.

شارح گوید: شهوت حالتی است که نفس با آن به خواسته اش می رسد، و (رق) عجزی حکمی است که در آغاز، کیفی بوده که برای کفر ثابت می شده، و اضافه در هر دو مورد (اضافه عبد به شهوت و عبد به رق) به خاطر کمترین مناسبت است چون هر یک از شهوت و بردگی عاملی است که موجب می شود دارنده آن بنده یا خادم دیگری باشد.

معنای کلمه آن است که- هر کس اسیر نفس خویش باشد و از خواسته اش پیروی کند خوارتر از بنده زرخریدی است که خدمت مولایش می کند، زیرا هر که پیروی هوا کند و بر اسب جهل و گمراهی سوار شود از در افتادن به معصیت خالی نمی باشد و چه پستی و خواری بزرگتر از این ذلت معصیت وجود دارد؟ شاعر گوید (۱): نون (هوان) یعنی خواری از هوا دزدیده شده و اسیر هر هوایی اسیر خواری است.

۵۲- الحاسد مغناظ علی من لا ذنب له.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: حسد کننده بر آن که او را هیچ گناه نباشد خشم آلود شود.

شارح گوید: غیظ خشمی نهانی برای شخص ناتوان است می گویی: غاظه از باب باعه فهو مغیظ، و اغتاظ و تغیظ به یک معناست، و اغاظه و غایظه گفته نشود در مختار صحاح چنین آمده است.

معنای کلمه این است که- شخص حسود همواره بر کسی که بدو آزار نمی رساند بلکه گاهی به او نفع هم می رساند غضب می کند و نسبت به او کینه می ورزد چون دشمن

ص: ۳۵۴

۱- (۵۲) این شعر برآستی معروف است و در بیشتر کتابهای اهل تصوف آمده است از جمله در رساله قشیریّه در باب مخالفت کردن با نفس و ذکر عیبهای آن یاد شده است به صفحه ۷۲ چاپ صبیح و اولاده سال ۱۳۶۷ رجوع شود. شارح در حاشیه گوید: «یعنی که هوی اصلش هوان بوده و لفظش با حذف شدن نون تغییر یافته و معنایش هم در هوی متغیر شده است، یکی از صوفیان گفته است ان الهوی لهوان النفس معبره فلا قطعه و کن منه علی حدر هوی گذرگاهی برای خواری نفس است از هوی اطاعت نکن و از آن پرهیز. به یکی از اهل تصوف گفته شد: من می خواهم حجّ تجرید بگزارم، او گفت: نخست دلت را از اشتباه و نفست را از کار بیهوده و زبانت را از سخن لغو خالی کن سپس هر جا خواهی برو. و مردی دیده شد که در هوا نشسته است از او سؤال شد: به چه وسیله به این مقام رسیدی؟ جواب داد ترک هوی کردم پس هوا به فرمانم در آمد. و گفته شده: اختیارات را به دست هوی نده که تو را به تاریکی می کشاند، در رساله قشیریّه چنین آمده است. محدث ارموی گوید: آنچه در این جا ابن میثم نقل کرده است عینا در رساله قشیریّه موجود است. (به باب مخالفت نفس و ذکر عیبهای آن صفحه ۷۲ چاپ صبیح و اولاده سال ۱۳۶۷ رجوع شود).

نعمتهای خدای متعال است پس هر گاه یکی را ببیند که خدا بر او نعمت ارزانی داشته از حزن و اندوه مشرف به هلاکت می شود پس اهل عالم از نعمتها خالی نیستند (از نعمتهای الهی برخوردارند) و حسود نیز از در افتادن به غم و اندوه خالی نمی باشد، شعر: (۱)

توانم آن که نیازم اندرون کسی حسود را چه کنم کوز خود به رنج، دراست
بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجی است که از مشقت آن جز به مرگ نتوان رست

شور بختان به آرزو خواهند مقبالان را زوال نعمت و جاه (۲)

گر نبیند به روز شب پره چشم چشمه آفتاب را چه گناه

۵۳- کفی بالظفر شفيعا للمذنب

علی (علیه السلام) فرمود: پیروزی کافی است که شفیع گنهکار باشد.

شارح گوید: (ب) در با الظفر که فاعل است زاید می باشد، و شفیعاً به عنوان تمیز منصوب است و للمذنب متعلق به شفیع و ظفر، بر سیل تنازع می باشد.

یعنی هر گاه بر کسی که بر تو ستم کرده است پیروز شدی و توانایی یافتی که از او کیفر بگیری با آن که کسی ندارد که او را شفاعت کند او را ببخشای چون پیروزی بر او برای شفاعتش بسنده و کافی است.

۵۴- ربّ ساع یسعی فیها یضره

علی (علیه السلام) فرماید: بسا کوشنده ای که در چیزی می کوشد که به زیان اوست.

شارح گوید: اصل در (معنای) ربّ آن است که برای کم کردن چیزی باشد که بر آن داخل شده است لیکن بیشتر برای کثرت و زیادی به کار می رود و مشهور آن است که حرف می باشد و گفته اند که: مانند (کم) خبری اسم است و بر این که ربّ اسم است به درست بودن این گفته:

ربّ رجل کریم اگر مته استدلال شده است زیرا که فعل به مفعولی به وسیله حرف

ص: ۳۵۵

۱- (۵۳) دو بیت بالا- از سعدی است که آن را در باب اول گلستان آورده است (به گلستان نسخه چاپی تصحیح استاد عبد العظیم قریب صفحه ۲۵ نگاه کنید).

۲- (۵۴) دو بیت بالا- از سعدی است که آن را در باب اول گلستان نقل کرده است و بعد از آن دو بیت این بیت است که

«راست خواهی هزار چشم چنان کور بهتر که آفتاب سیاه». به گلستان نسخه چاپی تصحیح استاد عبد العظیم قریب صفحه ۲۵
بنگرید».

جزّ و به ضمیر خود با هم متعدی نشود بنا بر این لزید ضربته گفته نمی شود.

همچنین در اسم بودن ربّ به این گفته: ربّ رجل کریم جاء، استدلال شده که در جواب سؤال کسی گفته می شود که می پرسد: ما جاءک رجل، و مجرور ربّ متعلق به کلمه بعد از آن به صورت قیام متعلق است نه به صورت واقع شدن در مثل گفته تو: ربّ رجل کریم حصل، هذا، و کلمه ای که ربّ بر آن داخل می شود واجب است که بنا بر قول اصحّ صفت باشد چون تقلیل که معنای ربّ است با تخصیص مناسبتر است، و غالباً فعل ربّ حذف می شود. چون بیشتر اوقات در جواب سؤال واقع می شود و به قرینه سؤال از ذکر کردن فعل بی نیاز می باشد.

و گفته امام (علیه السلام): فیما یضّرّه بنا بر قول اصحّ با متعلق آن که در تقدیر است صفت ساع می باشد و فعل آن حذف شده و تقدیر کلام چنین است: ربّ ساع یسعی و یجتهد فیما یضّرّه لقیته او صادفته او سمعته، بسا شخص کوشایی که در موردی می کوشد که به زیان اوست ملاقات کردم یا با او بر خورد کردم یا شنیدم.

معنای کلمه این است که چه بسا مردی که بر ضرر خود می کوشد، چون خردش اندک و بی تدبیر و ناتوان است از آن که فرجام کارش را بفهمد و خوبی کار در چشمش ظاهر شود و بد بودن و زشتی آن از نظرش پنهان باشد تا آن جا که آن را نیکو می بیند و آن را به نفع خود می پندارد و سخت برای آن می کوشد.

خداوند متعال فرماید: آیا کسی که بدی کارش برایش آراسته شده پس آن را نیکو بیند (۱) و نیز فرماید: و بسا که چیزی را دوست بدارید با آن که برای شما شرّ و بد است (۲) تا آخر آیه، پس بر خردمند شایسته تر آن است که در همه حالات و کارهایش محتاط باشد و در کارهایی بکوشد که عقل و شرع با آن همراه و موافق باشد و از کاری که خیر و نفع آن آشکار نیست بپرهیزد چون هر که از کارهای شبهه ناک بپرهیزد نزدیک باشد که در کار حرام محض افتد.

۵۵- الیاس حر

ص: ۳۵۶

۱- (۵۵) فاطر (۳۵) اول آیه ۸.

۲- (۵۶) بقره (۲) قسمتی از آیه ۲۱۶.

ذکر مصدر اراده صفت کنیم یا مضاف در تقدیر بگیریم.

معنای کلمه این است که-هر گاه به آنچه در دست مردم است طمع کردی نفس خویش را بنده آنان قرار داده ای چنان که گفته شده که: آدمی بنده نیکی است، و هر گاه به آنچه قسمت و روزی تو است راضی باشی و به آنچه برایت مقدر شده از همه بی نیاز شوی از جمله آزادگان نیکوکار (۱) خواهی بود و بکلی از رشته بندگی دیگران رها می شود.

۵۶- ظنّ العاقل کمانه.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: گمان خردمند از اختر گویی است.

شارح گوید: کمانه به کسر و فتح کاف مصدر است از باب کتب و ظرف و عبارت از خبر دادن از آینده است.

یعنی هر گاه کاری بر تو دشوار شود آن را از مردی خردمند و صاحب فکر کامل سؤال کن و چون بر حسب گمانش و رای درستش تو را به راهی رهنمون شد بدان عمل کن زیرا گمان خردمند غالباً به خطا نمی رود مانند خبرهایی که کاهنان می دهند از آنچه می خواهد واقع شود و آن را از روی نشانه هایی که بر واقع شدن آنها دلالت می کنند خبر می دهند مانند هاله (دور) ماه که دلیل بر آمدن باران است، و ظاهر آن است که مقصود از کمانه در این جا چیزی است که بر حسب عادت همراه نشانه است پس این ایراد بر آن وارد نمی شود که از ظاهر این سخن جایز بودن تصدیق کاهن لازم آید و آن کفر است.

۵۷- من نظر اعتبار.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: هر که با دقت بنگرد عبرت گیرد.

شارح گوید: نظر به معنای اندیشیدن است، و اعتبار گذاشتن از حالت چیزی به حالت دیگری است، و آن عامتر از نگرستن است (۲).

ص: ۳۵۷

۱- (۵۷) در حاشیه است که: «و از نیکوترین گفته هایی که در این مورد گفته شده گفته کسی است که گوید: «قَدْر لِرَجْلِكَ قَبْلَ الْخَطْوِ مَوْضِعَهَا فَمَنْ عَلَا زَلْقًا عَنِ غَرَةِ زَلْجًا، پیش از گام برداشتن جای قدمت را معین کن پس هر که بر لغزشگاه گام نهاد از روی غفلت بلغزد و نزدیک به این سخن است آنچه گفته شده: گام بیرون شدن پیش از وارد شدن است، قدم به فتح (ق، د) به معنای پاست و در ضرب المثل چنین خوانده شده، و گاهی گفته شده: قدم به فتح (قاف) و کسر دال مشدد بنا بر این که فعل امر از قَدَمْ یَقْدَمُ تقدیمما باشد، و بنا بر این مناسبت آن است که به جای قبل (علی) گذاشته شود چنان که بر (أهل فن) پوشیده نمی باشد، از شارح».

۲- (۵۸) در حاشیه علت آن به گفته خود چنین بیان کرده است: «زیرا در نگرستن ترتیب لازم است، و اعتبار چنان نیست بلکه هم با ترتیب و هم بی ترتیب یافت می شود، و اعتبار از جهت دیگری هم خاص تر از نگرستن است چه آن همیشه در حالت

دو شیء مغایر می باشد مانند عالم با صانع و نظر از آن عامتر می باشد، توضیح از شارح است.»

معنای کلمه این است که-هر کس در شکفتیهای مصنوعات و موجودات خدای متعال بیاندیشد و در عجایب عالم طبیعت و ارواح دقت کند ناگزیر آن طور که شایسته است عبرت می گیرد و به یقین بداند که خداوند متعال ذاتا یکی است و در صفاتش کامل است و با هیچ یک از مخلوقات خود شباهت ندارد و این که غیر خدا از او کمک می گیرند و بدو نیازمندند و همچنین در هر کاری از کارهای دنیا و آخرت چون هر گاه در چیزی بیاندیشد برایش عبرت و پند حاصل شود و آنچه از آن کار بدو باز می گردد می فهمد پس اگر از سودمند بودن آگاه شود آن را انجام می دهد و گرنه آن را ترک می کند.

۵۸-العداوه شغل شاغل.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: دشمنی کردن کاری است بازدارنده (از دیگر کارها).

شارح گوید: یعنی هر که با خود بار دشمنی کسی را بکشد خویشتن را به زحمت و رنج در افکنده است، و بدون فایده و بهره خود را در مهلکه و زحمت انداخته است، زیرا دشمنی، صاحب و دارنده خود را می سوزاند چنان که آتش هیزم را می سوزاند. و گفتار امام (علیه السلام): شاغل تأکید شغل است مانند این گفته ظل ظلیل، و لیل لائل، یعنی سایه ای که در سایه بودنش کامل است، و شبی که در تاریکیش، تمام است و در بعضی از نسخه ها «بلا نفع» دارد و آن آشکار می باشد.

۵۹-القلب اذا اکره عمی

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: دل هر گاه به ستم واداشته شد کور شود.

شارح گوید: قلب همان عضو صنوبری شکل است که در سمت چپ سینه جای گرفته است و بدین جهت آن را قلب نامیده اند که قلب، مغز و خلاصه بدن است و از قلب النخلة یعنی لب و اصل درخت خرما گرفته شده، و بعضی گویند که به این سبب قلب نامیده شده که بسیار زیرو رو می شود.

شاعر گوید: قلب همانند اسمش همواره دگرگون است، ای خوشا به قلب سلیمی که دگرگون نباشد. و عمی رفتن بینایی است از باب صدی که وزن فعل می باشد، و رجل عمی القلب، یعنی مردی نادان.

معنای کلمه این است که-هر گاه بخواهی که چیزی از دانشها و صنایع را به کسی بیاموزی او را بر آنها مجبور مکن چون بزور واداشتن بر فراگیری موجب نادانی می شود و مجبور ساختن بر آن شکستگی به وجود می آورد که قابل جبران نخواهد بود.

۶۰- الادب صورہ العقل

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: با ادب بودن صورت عقل است شارح گوید: صورت در این جا به معنای صفت است چنان که در گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله) آمده است که: خدا آدم (علیه السلام) را بر صورت (صفت) خود بیافرید.

یعنی ادب داشتن اثر و نشانه خرد است گویا ادب صفتی است برای عقل و بدان قائم می باشد، و به همین جهت به وسیله ادب بر عقل استدلال شده است چنان که به وسیله اثر بر وجود مؤثر استدلال می شود.

۶۱- لا تتکل علی المنی فانها بضائع النّوکی

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: بر آرزوها تکیه مکن که آن سرمایه احمقان و نادانان است.

شارح گوید: اتکال اعتماد کردن و از باب افتعال است و او پیش از (ت) بوده و بعد از آن که واو به (ت) قلب شده، در (ت) ادغام شده است.

منی با الف مقصوره خواسته های نفس است که به دل خطور می کند، و بضائع جمع بضاعت است. نوکی به فتح (واو) جمع انوک از نوک است که همان حماقت و نادانی است.

معنای کلمه این است که - بر خواسته نفسانیت تکیه مکن، زیرا چنین نیست که هر چه آدمی بخواهد بدان دست یابد، و این طور نیست که هر چه را آرزو کند به دست آورد، و این که تکیه کردن بر خواهش نفس و اعتماد کردن بر آرزوها از اخلاق احمقان و خصلتهای نادانان می باشد، شاعر گوید:

چنین نیست که هر چه را مرد آرزو کند بدان برسد باها به گونه ای در حرکتند که کشتیها نمی خواهند (۱)

۶۲- لا حیاء لحریص

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: برای شخص حریص حیا و آزرمی نیست.

شارح گوید: حیا آن است که جلو نفس در انجام کار زشت به خاطر ترس از نكوهش گرفته شود و مشتق از حیات است چون حیا شکستگی است که بر نیروی حیوانی

ص: ۳۵۹

۱ - ۵۹) شعر زیر از متنبی (شاعر معروف عرب) است. و به منزله ضرب المثل می باشد. ما کلّ ما یتمنی المرء یدرکه تجری الزّیاح بما لا تشتهی السّفن

عارض می شود و آن را از کارهایش بر می گرداند.

پس گفته شده: حی الرجل (مرد صاحب حیا) چنان که گفته شده: نسی وحشی هر گاه رگ پا و ریه اش بیمار شود. یعنی بر هر که حرص چیره شود از دو چشمش سیری و پری می رود و از چهره اش آب شرم و حیا می ریزد.

۶۳- من لانت اسافله صلبت اعاليه.

علی (علیه السلام) فرمود: هر که زیر دستانش نرم باشند زبردستانش سخت باشند. مقصود از اسافل بردگان و خادمانی اند که از مرد پیروی می کنند، و منظور از اعالی کسی است که دارای قدرت و برتری است، و لین و نرمی اسافل کنایه از ناتوانی (زیر دستان) و صلابت اعالی کنایه از قدرت (زبردستان) می باشد.

معنای کلمه این است که- هر کس زیر دستان خود را آن طور که شایسته است مواظبت نکند و به آنان با سخن نرم نیکی ننماید و با بخشش بر آنها مهربانی نکند بی شک یاورانش پراکنده شوند و او را در میان دشمنانش تنها رها می کنند، و در نتیجه مغلوب و ذلیل و در دستشان اسیر می شود.

شاعر گوید: هر گاه دلاور سیر شود برای گرفتن دشمن حمله می کند و کسی که شکمش خالی و گرسنه است می گریزد (۱) بنا بر این بر او لازم است که در وسعت و آسایش پیروان خود را به نیکو بخشیدن یاد کند تا آنان نیز وی را در تنگناها و گرفتاریها با پیمان و وفای صادقانه یاد کنند.

۶۴- من اوتی فی عجانہ قلّ حیاؤه و بذاء لسانہ.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: هر که داده در عجانش شرمش اندک و زبانش پلید باشد.

شارح گوید: عجان به کسر (عین) به معنای احمق و فاصله میان قبل و دبر (آلت و مخرج) می باشد و در این جا مقصود همین معنای دوم است و رجل بذی اللسان و المرأه بذیّه از

ص: ۳۶۰

۱- ۶۰) اذا شبع الکتی یصول بطشا و خاوی البطن یبطش بالفرار، این شعر در باب اول گلستان سعدی آمده است جز این که من نمی دانم که آیا شعر انشای خود سعدی است یا از دیگری است و او خواننده (در ضمن اشعارش آورده) به گلستان [۱] چاپی تصحیح استاد قریب صفحه ۳۳ بنگرید. مترجم گوید: با توجه به این که سعدی به مناسبت حکایاتی که در این باب نقل می کند اشعار عربی نیز می آورد و غالب آن اشعار در کلیده و دمنه و کتب دیگر که قبل از سعدی بود آمده است مانند: اذا یئس الانسان طال لسانه کسّ نور مغلوب یصول علی الکلب و با بررسی که من انجام دادم شعر به طور قطع از یکی از شعرای متقدم عرب می باشد.

بذا به مدّ و به معنای دشنام است، و منظور از اوتی فی عجانہ کنایه از کاری است که ذکرش زشت می باشد.

معنای کلمه این است که-با هر که آن کنند که قوم لوط کردند کم حیا بلکه بی حیا می شود و باکی ندارد که سخن زشتی و دشنامی از دهانش خارج شود چون حیا ندارد و بد زبان است و از غیرت و ایمان بدور می باشد، و برای این که این کار سخت زشت و بد است گویند: جز لواط هر چه نفس (مؤمن) بخواهد در بهشت یافت می شود.

۶۵- السعید من وعظ بغیره

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: نیک بخت کسی است که از دیگری پند بگیرد.

شارح گوید: معنای کلمه این است که سعادت دنیا و آخرت از آن کسی است که پند می گیرد و نصیحت را از کسی که برای دیگری نصیحت می کند و از کار زشت و بد باز می دارد می پذیرد، و چون ببیند که از دیگری کار زشتی سر می زند بدش می آید و هرگز بدو نزدیک نمی شود چنان که به لقمان حکیم گفته شد: ادب از که آموختی؟ پاسخ داد: از بی ادبان، چون هر کاری را که دیدم از او سر می زند ترک کردم.

۶۶- الشّر جامع لمساوی العیوب

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: بدی گرد آورنده عیبه و زشتیهاست.

شارح گوید: شرّ ضدّ خیر است گفته می شود: شررت یا رجل به فتح و کسر (را) شرّا و شرارا و شراره به فتح (شین) در همه، و فلان شرّ الناس، ولی (فلان) اشر الناس جز در یک لغت پست گفته نمی شود، یونس گفته است: مفرد اشرار شر است مانند زند که مفرد از ناد می باشد و اخفش گوید: مفرد اشرار شریر است مانند یتیم و ایتام، و شریر بر وزن سکیت به کسی گویند که بسیار شرور باشد. و شرّه به کسر (ش) مصدر است در منتخب صحاح چنین آمده است. و مساوی جمع مسؤ از سوء است و اضافه اش به عیوب بیانی است.

معنای کلمه این است که-هر کس به شرّ و ضرر نزدیک و به نفع و کار خیر دور باشد عیبهای زیادی در او ظاهر می شود و عیبهایش در همه چشمها آشکار می گردد و عیبه و نقصهایش یاد می شود و فضیلتها و منقبتهایش فراموش می گردد، پس بر کسی که بزرگواری و خوشبختی می خواهد لازم است که از فریب و شرارت دوری کند چنان که گفته شد.

شعر: از خود نشانی بگذار که آثارش نیکو باشد و از هر کس به تو چیزی داد سپاسگزاری کن اگر چه یک دانه کنجد باشد.

و هر وقت قادر بودی که بفریبی مغرب تا سروری و بزرگواری به دست آوری.

۶۷- الحکمه ضاله المؤمن

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: حکمت گمشده مؤمن است.

شارح گوید: حکمت استوار بودن فکر و اندیشه است، و بر هر سخنی که استوار باشد و به هیچ رو فسادی در آن نباشد گفته می شود، و نیز بر هر دلیل استواری که حق را روشن و شبهه را بر طرف سازد، و بر هر کاری استوار که شامل مصلحت (۱) و تهی از مفسدت باشد، و بر هر دانشی که در آن کامل شدن نفس آدمی در دو سوی علم و عمل با استواری شناخته شود اطلاق می گردد و این که بر علم ادیان و احکام حکمت اطلاق شده از همین جهت است در شرح برده چنین آمده است، و ظاهر آن است که مقصود از حکمت در این جا همه معانی چهارگانه اش می باشد بنا بر مذهب کسی که عموم مشترک را جایز می شمارد، یا به روش عموم مجاز به این که از آن معنای مجازی که شامل افراد معانی یاد شده گردد اراده و قصد شود.

یعنی: کاری که نفع دارد و مفید است و مصلحت در بر دارد و از مفسدت تهی است مهمترین مقصود مؤمن می باشد، و بر او لازم است که آن را بشناسد و بطلبد و هر جا آن را یافت بگیرد.

۶۸- کثره الوفاق نفاق و کثره الخلاف شقاق

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بسیار موافقت کردن دو رویی و بسیار مخالفت ورزیدن دشمنی باشد.

یعنی هر که نسبت به کسی در گفتار و کردارش بسیار موافق و همراه باشد و او را تصدیق کند و آفرین گوید به دو رویی کردن با او متهم می شود، چون آن شخص بسا می شود که قصد انجام کاری کند که به زیان اوست و آن (موافق) عمل را در چشمش نیکو جلوه می دهد در حالی که قصد نابودیش را دارد، و این کار چیزی جز نفاق و دشمنی نمی باشد چنان که گفته شده: دوست آن است که به تو راست گوید نه تو را تصدیق کند، و چون مخالفتش با دیگری بسیار باشد موجب دشمنی وی و جدا شدن از او می شود، پس سزاوارتر آن است که به ریسمان و رشتۀ میانه روی (و رعایت حدّ وسط) چنگ زند چون دو طرف

ص: ۳۶۲

۱- ۶۱) در حاشیه است: «و گاهی حکمت به معنای خود مصلحت و فایده گفته می شود چنان گفته می شود: در این کار حکمتی است یعنی فایده و مصلحتی است و بیهوده و ناقص نیست، از شارح است.»

افراط و تفریط جز رذایل و حدّ وسطها (در هر کاری) جزو فضایل می باشد.

۶۹- رَبِّ اَمَلْ خَائِبٌ

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرماید: بسیار امید دارنده ای که نومید شد.

شارح گوید: امل به معنای امید است گویند: امل خیره یا امل به ضمّ (م) املا به فتح (الف و میم)، خائب اسم از خاب یخبیب خیبه است هر گاه به آنچه خواسته است نرسد، و در مثل است که: هیبت نومیدی است، و کلمه ای که ربّ بر آن داخل شده ممکن است اسم باشد و ممکن است مصدر باشد، اگر اسم باشد پس متّصف شدن به خیبیت آشکار است، و اگر (مدخول ربّ) را مصدر بشماریم. از قبیل آن است که چیزی را از باب مجاز متّصف به صفت صاحبش کنیم مانند: الکلام المصنّف، و الکتاب الحکیم.

معنای کلمه آن است که بر آنچه آرزو داری تکیه مکن. به آنچه امید داری دل نبند زیرا که بیشتر اوقات بدان نایل نگردی و ممکن نمی شود به آن برسی چون در علم الهی و تقدیر ازلی برایت قسمت و مقدر نشده است.

۷۰ و ۷۱- رَبِّ رَجَاءٌ يُّؤَدِّي اِلَى الْحَرَمَانِ، وَ رَبِّ رَيْحٌ يُّؤَدِّي اِلَى الْخَسْرَانِ

(۱)

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرماید: بسیار باشد که کسی به چیزی امید دارد و به دستش نیاید و سر انجام نومید شود. و بسیار سودی که سر انجام به زیان کشد. یعنی چنان نیست که هر چیزی با امید به دست آید، و بیشتر اوقات نتیجه اش نومیدی و رنج است، و فرجامش بلا- و محرومیت است، و همچنین سودی به آسانی و سلامتی به دست نیاید بلکه پایان و عاقبتش نابودی و زیان است، شعر (۲):

به (۳) دریا در، منافع بی شمار است اگر خواهی سلامت در کنار است

ص: ۳۶۳

۱- (۶۲) در اصل «ارباح» است.

۲- (۶۳) شعر از سعدی است به گلستان چاپی تصحیح قریب باب ۳ صفحه ۳۶، بنگرید.

۳- (۶۴) در حاشیه آمده است: (با) در به دریا زیادی و برای زینت است اسناد (ره) می فرمود که مثل: (اندر) و (در) چون به (ب) حرف وصل فارسی مقترن شود لازم است که بعد از آن بیاید چنان که گویند: (بدین بنده در است) و یا (حسود را چه کنم کوز خود به رنج در است) و یا (به دریا در) به معنای (در دریا) و (در این بنده است) و (از خود در رنج است) در شرح گلستان سعدی (ره) چنین آمده است، از شارح: «محدّث ارموی گوید: استاد عبد العظیم قریب (ره) در دستور زبان فارسی پس از آن که معنیهای (ب) را ذکر کرده گفته است: (در جایی که حرف (ب) به معنای بر، در، اندر، باشد جایز است این الفاظ را برای تفسیر بعد

از مَتَم (ب) در آورند مانند: ۱- چون آلب ارسلان جان به جانبخش داد پسر تاج شاهی بسر برنهاد ۲- خویش نبود دیده به خوناب در زنده و مرده به یکی خواب در ۳- شنیدم در ایام حاتم که بود بخیل اندرش باد پاییی چو دود گاهی به جای (اندر) (اندرون) در آید چنان که: «بدو گفت خسرو که بدرود باش بداد اندرون تار و هم پود باش. و نیز: «به گنج اندرون ساخته، خواسته به جنگ اندرون لشکر آراسته» آنچه قصد داشتیم از دستور زبان استاد قریب نقل کنیم پایان یافت.

۷۲- رَبِّ طَمَعٍ كَاذِبٍ

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بسا طمعی که دروغ باشد.

شارح گوید: یعنی در پی طمعت مرو چون در بیشتر اوقات به وقوع نمی پیوندد و زیان طمع میان مردم مشهور و شایع است.

۷۳- الْبَغِيُّ سَائِقُ إِلَى الْحَيْنِ

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: ستم کردن (آدمی را) به هلاکت سوق می دهد و می راند.

شارح گوید: بغی تجاوز است و از باب (رمی یرمی) است تجاوز و زیاده روی از اندازه ای که حدّ چیزی است ستم می باشد، و حین به فتح به معنای نابودی است و قد حان الزّجل یعنی هلاک شد و باب آن باع است و احانه الله (خدا هلاکش کند) در مختار الصحاح چنین آمده است.

معنای کلمه این است که نفست را نگاهدار که از اندازه ای که برایت معین شده است تجاوز نکند، زیرا این عمل انسان را به افتادن در زیب و زینت سوق می دهد، و ننگ و عیب منجر به هلاکت و نابودی می شود.

۷۴- فِي كُلِّ جُرْعَةٍ شَرْقَةٌ وَمَعَ كُلِّ أَكْلَةٍ غَضَّةٌ

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرماید: در هر جرعه ای یک بار آب به گلو ماندن است و با هر طعامی یک بار به گلو گرفتن است.

شارح گوید: الجرعه من الماء به ضمّ (ج) یک جرعه از آن است و شرقه از شرق (به فتح ش-ر) آنچه در گلو بگیرد، و به معنای غصه است، و اكله به ضمّ (الف) یک لقمه است، و غصّه از غصص به فتح (غ-ص) مصدر غصصت بالطعام به کسر از باب علم يعلم، می باشد.

معنای کلمه این است که- در جهان راحتی بی درد و نعمتی بدون نعمت نیست، بلکه زشت و زیبا کم و زیاد و درست و فاسد درهم آمیخته است، چون جزیبی از درهم (سکه نقره) که قسمت آخر آن است هم (اندوه) می باشد و آخر کلمه دینار (سکه زر) نار (آتش) است، بنا بر این دنیا جای عبرت گرفتن است پس ای صاحبان بینش عبرت بگیرید.

۷۵- مِنْ كَثْرِ فِكْرِهِ فِي الْعَوَاقِبِ لَمْ يَشْجَعْ

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرماید: هر که در فرجام کارها بسیار بیاندیشد شجاع نباشد.

شارح گوید: هر که به دست آوردن کاری را که برایش اهمیت دارد قصد کند و در فرجام آن کار بسیار بیاندیشد که آیا آن کار به خوبی و آسانی برایش فراهم می شود و دچار سختی و شرّ نمی شود، ترس و هیبت در دلش وارد شود و جرأت نمی کند که در آن وارد شود، و ناگزیر از مقصد خود محروم می ماند، پس شایسته آن است که در مقصود خود بکوشد و بر آنچه خدا برایش مقدر کرده اعتماد کند چون هر چه او مقدر کرده باشد واقع می شود و پرهیز و خودداری از آن سودمند نمی باشد.

شعر:

پس گفتم: مرا رها کنید ای بی پدرها هر چه خدای رحمان مقدر کرده باشد انجام می شود هر پسر زنی اگر چه سلامتیش طولانی شود روزی بر ابزاری به نام تابوت حمل می شود (۱)

۷۶- اذا حلّ القدر بطل الحذر

۷۷- اذا حلت التقادیر ضلت التدابیر

(۲)

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: چون قضا و مقدر الهی فرود آید پرهیز باطل و بی اثر است.

و امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: چون قضا و مقدرات الهی فرود آید تدبیر و چاره اندیشیهای مردم گم شود.

یعنی: هر گاه در کاری چاره اندیشی کنی و برایت میسر نشود بر آن غمگین مشو زیرا چون قضا و مقدر حق فرود آید کوشش و چاره اندیشی بنده باطل شود، و همچنین هر گاه حکم و مقدر الهی او را در محلّ هلاکت بیافکند پرهیز و دوری کردن به حال او سودی نمی بخشد پس لازم است بر آن حکم صبر کند و راه تسلیم و رضا به قضای حق را در پیش گیرد.

۷۸- الاحسان یقطع اللسان

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: نیکی کردن زبان بد گو را قطع کند.

شارح گوید: یعنی هر گاه بخواهی ستم انسانی را دفع کنی بویژه اگر خواهی که از آزار زبان رها شوی همواره نیکی و احسان پیشه کن که آن کاری بس مهم است، و هیچ

ص: ۳۶۵

۱- (۶۵) فقلت خلوا سبیلی لا ابا لکم فکل ما قدر الرحمن مفعول کل ابن انثی و ان طالت سلامته یوما علی آله حد باء محمول
۲- (۶۶) در حاشیه است: «تقادیر و تدابیر را به صورت جمع آورده است با آن که هر دو (تقدیر، تدبیر) مصدر (باب تفعیل) می باشند. جمع آوردن این دو کلمه بر فرض قصد کردن اقسام آن دو به اعتبار متعلق تقدیر و تدبیر می باشد، دقت کن از شارح)

چیز از آن بهتر آزار زبان را قطع نمی کند.

و دور نیست گفته شود که علی (علیه السلام) این سخن را هنگامی فرمود که عمر تصمیم گرفته بود زبان سایل را ببرد، که پیامبر (صلی الله علیه و آله) بدان امر فرموده بود و چون مقصود پیامبر (از قطع زبان سایل) بر عمر آشکار شد گفت: اگر علی (علیه السلام) نبود عمر هلاک می شد.

۷۹- الشرف بالفضل و الأدب لا یقطع و النسب.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: سروری به دانش و ادب است نه به اصل و نسب.

شارح گوید: یعنی شرافت آدمی و بلند شدن درجه اش در به دست آوردن آداب و فضیلتها و دانشها و طبیعتها و خواهاست نه به ارجمندی ریشه ها و قبیله ها، چون روز قیامت به تو گفته می شود: چه به دست آوردی؟ و نمی گویند به که منسوبی. شعر:

چو کنعان را طبیعت بی هنر بود پیمبر زادگی قدرش نیفزود

(۱)

۸۰- افقر الفقر الحق

(۲) امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: درویشترین درویشها حماقت است.

شارح گوید: یعنی هر گاه درویش و محتاج باشی و برایت درهم و دیناری نباشد و عقل باشد و از حماقت بدور باشی باکی نیست و بر آن تأسف مخور زیرا حقیقت درویشی، درویشی عقل است نه درویشی مال، چه آن که هر کس خالی از عقل باشد درویش ترین مردم است اگر چه همه دنیا نزد او جمع شده باشد، چون به آن (همه دنیا) قناعت نمی کند، و هر که عقلش کامل باشد بی نیازترین مردم است، اگر چه به خوراک روزش نیازمند باشد چون به سبب عقل به آنچه برایش قسمت و مقدر شده قانع است.

۸۱ و ۸۲- اکرم الادب حسن الخلق، و اکرم النسب حسن الادب

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بزرگوارانه ترین ادب خوش خویی، و کریمترین تبار نیکویی ادب است.

ص: ۳۶۶

۱- (۶۷) شعر از سعدی است و آن را در باب هشتم گلستان ذکر کرده است و شعر بعدش این است «هنر بنمای اگر داری نه گوهر گل از خار است و ابراهیم از آذر»

۲- (۶۸) در حاشیه آمده است: «این سخن بر حسب ترکیب ظاهرش مشکل به نظر می آید چون درست نیست که حمق و نادانی را به الفقر حمل کنیم، و اضافه کردن افقر به فقر هم درست نمی باشد و این مطلب روشن است، مگر این که گفته شود که افقر

به معنای سخت تر است به صورتی که به وسیله قرینه اضافه شدن به فقر، آن را از معنای فقر تجرید کنیم در این صورت اشکال به هر دو قسمش بر طرف می گردد و تقدیر و فرض سخن چنین می شود: اشد الفقر فقر هو الحمق، سخت ترین فقر، فقری است که نادانی است از شارح».

شارح گوید: یعنی هر که بخواهد که در او نیکوترین ادبها و خواها جمع شود و بهترین خصلتها و فضایل را به دست آورد باید در نیکو کردن اخلاقش و تصفیه احوالش بکوشد، چه آن که خوش خوئی اصلی جامع است که همه کمالات انسانی را دارد و کاملترین سبب برای ریزش بخششهای الهی است (۱)، مگر نمی بینی که خداوند متعال پیامبرش را به صفتی اختصاص داده و او را به امری ستوده است که دیگر مخلوقات خود را به مانند آن نستوده است، و فرموده است: همانا ای پیامبر تو دارای خلقی بس بزرگ می باشی (۲)، و از انس روایت شده که گفت: از رسول خدا سؤال شد: کدام مؤمن ایمانش کاملتر است؟ حضرت جواب داد: آن که اخلاقش نیکوترین باشد.

حسن بصری در تفسیر این آیه: و ثیابک فطهر گفته است: یعنی اختلاقت را نیکو کن (۳)، در رساله قشیریّه چنین آمده است.

پس هر گاه به خوش خوئی و بزرگواری ادب متّصف باشی افسوس مخور که ارجمندی ریشه و برتری تبار در تو نیست چون به تباری که با نیکویی ادب همراه نباشد اعتنایی نشود چنان که می بینی.

۸۳- اوحش الوحشه العجب

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بدترین وحشتها خویشتن بینی است.

شارح گوید: وحشت خلوت کردن و غم خوردن است، و اعجب بنفسه و برایه به صورت فعل مجهول معجب، به فتح (ج) است، یعنی چیزی که مورد عجب واقع شده و اسم آن عجب است در مختار الصحاح چنین آمده است.

یعنی در هر کسی که خودپسندی و خودرایی (استبداد به رأی) باشد در ترس و اندوه باقی می ماند هیچ کس بدو نزدیک نشود و همنشینی با او ننشیند بلکه همه از همنشینی او

ص: ۳۶۷

۱- ۶۹) در حاشیه است: «خوش خوئی بهترین مناقب بندگی است که گوهر مردان را ظاهر می سازد و آدمی در اخلاقش پوشیده و بدان شهرت می یابد، و پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: شما نمی توانید با مالهایتان مردم را راضی و خشنود سازید پس با خوشرویی و خوش خوئی آنان را خشنود نمایید، شاه کرمانی گفته است: نشانه خوش خوئی آزار ندادن و تحمل... کردن می باشد و گویند: اخلاق کوچک شمردن چیزی است که تو بدو محتاجی، و بزرگ شمردن چیزی است که او به تو نیازمند است، از شارح». محدث ارموی گوید: تمام مطالب یاد شده در رساله قشیریّه باب حسن خلق (چاپ مصر، چاپخانه صبیح و پسران سال ۱۳۶۷ صفحه ۱۱۰ آمده رجوع کنید).

۲- ۷۰) قلم (۶۸) آیه ۴

۳- ۷۱) مدثر (۷۴) آیه ۴

روی بر می تابند، و او در کنج خلوت و تنهائیش غمگین می ماند.

۸۴- اغنی الغنی العقل

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بزرگترین توانگریها عقل است.

شارح گوید: هر که دارای خردی سالم و طبیعی راست و استوار باشد او توانگرترین مردم است اگر چه برایش ثروتی و مالی هم نباشد چون نیازمندی مالداران به خردمندان بسی بیشتر و کاملتر از نیاز آنها به توانگران است.

و باید بدانی که ظاهر این کلمه با معنای گفتار پیشین امام (علیه السلام): «افقر الفقر الحمق» یکی است، و همچنین مفهوم این کلمه با منطوق آن کلمه یکی است پس هر یک از آن دو کلمه توضیح دهنده دیگری است و تصریحی است بر آنچه التراما فهمیده شده.

۸۵- الطامع فی وثاق الذل

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: طمع کننده در بند خواری است.

شارح گوید: یعنی تا می توانی پیرامون طمع نگردد، چون هر که به رشته طمع چنگ در آویزد در بند خواری و پستی افتد.

۸۶- احذروا نفار النعم فما کل شارد بمردود

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: از رمیدن نعمتها پرهیزید که هر رمیده ای باز آورده نشود.

شارح گوید: نفار من نفات الدابه با الكسر نفا را و تنفر با الصّم نفورا، چهار پا گریخت مشتق است و شرد البعیر یعنی اشتر بگریخت و از باب دخل است و شرادا به کسر (ش) نیز آمده است و آن که می گریزد شارد و شرود گویند.

یعنی، هر گاه نعمتهای فراوانی به تو روی آورد و شکار دستها در دست قرار گرفت بکوش تا آن نعمتها را به قید و بند سپاس و بزرگداشت و خدمت و احترام همیشگی مقید نمایی، چه آن که سپاسگزاری نعمت دهنده بر شخص مورد نعمت بر اساس عقل و نقل واجب است، و از گریز و فرار نعمت با ترک کردن ادای حقش پرهیز چون هر رمیده ای باز نگردد.

۸۷- اکثر مصارع العقول تحت بروق الاطماع

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بیشترین محل افتادن خردها زیر (تصوّر) پدید آمدن طمعهاست.

شارح گوید: مصارع جمع مصرع بر وزن مجمع از (ریشه) صرع است و آن بیماری و بلای معروفی است، و بروق هم جمع و هم مصدر (به کار رفته) است و مقصود در این جا

جمع می باشد.

معنای کلمه این است که بلای هر خردی و نابودی آن بیشتر اوقات در زیر طمع است و تاریکی (سایه) آن مانند برق ابر نیست چون برق ابر میان نفع و ضرر دور می زند بلکه نفعش نزدیکتر از زیان آن است ولی برق طمع زیان محض و هلاکت خالص است.

۸۸- من ابدی صفحه للهق ملک و من اعرض عن الحق هلك

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هر که کرانه رویش را بیابد حق را مالک شود، و هر که از حق روی بگرداند هلاک شود.

شارح گوید: ابداء (وزن) افعال از بد الامر است یعنی وقتی که ظاهر شود و از باب سما یسمو می باشد، گفته می شود بدا القوم یعنی به طرف بیابان خود بیرون شدند، و باب آن عداست، و صفحه شیء طرف آن است.

معنای کلمه این است که- هر کس طرف و کرانه خود را برای حق ظاهر کند و بدان روی آورد و آن را بپذیرد جزو مالکان و حافظان نفس و دین و آبرو شود، و هر که از حق روی بگرداند و پهلوی خویش را دور کند جزو هلاک شوندگان به شمار آید که دین و آبرو را از دست داده اند، و در روز جزا و عرضه شدن اعمال پشیمان باشند.

۸۹- اذا املقتم فتاجروا لله بالصدقه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: چون درویش شوید به وسیله صدقه دادن با خدا معامله کنید.

شارح گوید: املاق (وزن) افعال به معنای فقیر شدن است و دور نیست که از ملق به معنای دوستی و لطف باشد و همزه اش برای (دلالت) بر کثرت می باشد چون درویشان نسبت به توانگران بسیار دوستی و محبت و اظهار نرمی و ملاطفت می کنند، و جایز است که از ملقه (۱) به معنای تخته سنگ نرم کوه باشد، چون باطنهای درویشان از اندوه دنیا و دل بستگیهای آن صاف است و ظاهر آنان پاک و نرم است و به آلودگیهای دنیا و موانع آن آلوده نمی باشد، در این صورت همزه (املقتم) برای صبرورت و تغییر یافتن است.

معنای کلمه این است که- هر گاه از درویش شدن ترسیدید به وسیله صدقه دادن به تهیدستان با خدا معامله کنید چون هر کس با خدای متعال معامله کند خدا به فضل و کرمش

ص: ۳۶۹

۱- (۷۲) در حاشیه آمده: «ظاهر این است که استعمال املاق به معنای افتقار (تهیدستی) بنا بر هر دو تقدیر به روش کنایه است و از باب ذکر لازم و اراده کردن ملزوم می باشد زیرا مهربانی و ملایمت و صفای دل و نرمی چنان که مشاهده می شود لازمه فقر است: از شارح». و ملقه مفرد ملق و عبارت از صفحات نرم چسبیده به کوه می باشد.

او را بی نیاز کند به این که در دنیا به او عوض و در آخرت پاداش دهد خدای متعال فرماید:

کیست آن که به خدای وامی نیکو دهد تا دو چندان کند او را (۱) و چون بنده از خدا در این معامله عوض می گیرد بلکه آن را خدا از بنده می گیرد به دلیل فرمایش پیامبر (صلی الله علیه و آله) که: صدقه پیش از آن که در دست فقیر قرار گیرد در دست خدا قرار می گیرد، و به همین جهت بازگشتی در آن نمی باشد، امام (علیه السلام) صدقه دهنده را تشبیه به تاجر کرده و او را به منزله تاجر محسوب فرموده تا مردم را بر صدقه دادن و کارهای خیر تشویق کند و مواسات و نیکبها را بزرگ بشمارد.

۹۰- من لان عوده کثرت اغصانه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هر که چوبش نرم باشد شاخه هایش انبوه و بسیار شود.

شارح گوید: هر که طبیعتش نرم و قلبش ضعیف باشد بطوری که هیچ کس را کیفر نکند و او را بر گناهایش ادب ننماید یاران و پیروان او زیاد می شوند و بدون ترس بر او چیره شوند و هر فساد و آزاری که بخواهند نسبت به او روا دارند (۲) پس ناگزیر او را از حد راستی و استقامت بیرون آورند و مردم او را ملامت و سرزنش کنند چنان که هر گاه شاخه درختی نرم و ریشه اش ضعیف باشد شاخه هایش بسیار شود به گونه ای که بر درخت غالب آید و آن را کج و نامستقیم سازد.

۹۱- قلب الاحمق فی فمه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: قلب نادان در دهانش است.

یعنی با احمق همنشین می کند و بترس که رازت را بر او ظاهر کنی، چون نمی تواند رازها را حفظ کند چون قلبش در کرانه زبانش می باشد، پس هر گاه زبان حرکت کند هر چه در طرف اوست آشکار شود، و نگهداشتن رازها کار آزادگان و نیکوکاران است، چنان که گویند: سینه آزادگان گور رازهاست.

۹۲- لسان العاقل فی قلبه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: زبان خردمند در قلب اوست.

یعنی هر گاه آسایش و سلامتی بخواهی با خردمند همنشین شو زیرا زبان عاقل در قلبش جای دارد، رازت را آشکار نمی سازد و پرده ات را نمی برد، و به همین سبب گفته می شود: دشمن عاقل بهتر از دوست نادان و بی خرد است.

۹۳- من جری فی عنان امله عثر باجله

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هر که با افسار

۱- (۷۳) سورة بقره (۲) آيه ۲۴۵

۲- (۷۴) اين معنى استوار و درست نيست و مقصود بردبارى ستوده و خوبى معاشرت و همنشيني است.

آرزوی خویش برود ناگاه به اجل خویش در افتد.

شارح گوید: عنان به کسر افسار است و به فتح (عین) برای ابر است، و عثور هر گاه با (ب) به کار رود به معنای سقوط است، و هر گاه با (علی) به کار رود به معنای اطلاع است. یعنی هر که به افسار آرزویش چنگ بزند و بر طبق خواهش آن حرکت کند به شبکهٔ اجل دست در آویخته و سقوط می نماید و برای او رسیدن به آرزویش ممکن نمی شود.

۹۴- إذا وصلت اليكم اطراف النعم فلا تنفروا اقصاها بقله الشكر

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: چون کرانه های نعمت به شما برسد غایت و انتهای آن را با کم سپاسی مرنماید.

شارح گوید: یعنی هر گاه کرانه ای از نعمت به دست افتد پس برای به دست آوردن کرانهٔ دیگر با سپاسگزاری زیاد تلاش کن زیرا سپاسگزاری، نعمت پیشین را باقی و نعمت آینده را جلب می کند، به دلیل فرمودهٔ خداوند: اگر سپاسگزاری کنید نعمت شما را افزون کنم (۱).

اگر کسی اشکال کند که این آیه دلالت دارد بر این که سپاس نعمت موجب زیاد شدن نعمت بعد است و دلالت نمی کند بر این که شکر موجب باقی ماندن نعمت پیشین است؟ در جواب گوییم: این سخن مردود است چون زیاد شدن نعمت بعد مستلزم آن است که نعمت قبلی باقی باشد، بنا بر این دلالت کردن بر زیاد شدن نعمت مستلزم دلالت بر باقی ماندن نعمت قبلی است، دقت کن.

۹۵- إذا قدرت علی عدوک فاجعل العفو شکر القدره علیه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: چون بر دشمنت قدرت یافتی پس بخشیدن او را شکر قدرت یافتن بر او قرار بده.

شارح گوید که: قدرت یافتن بر شکست دشمن نعمتی است، و شکر بر نعمت واجب است، و چون عفو کردن از اموری است که شارع امر فرموده سپاس نعمت محسوب می شود، پس اگر خواستی بر این نعمت شکر کنی پس سزاوارتر آن است که با بخشیدن او شکر نعمت کنی، چون بخشیدن دشمن کاری است که ذاتا مطلوب است، و موجب بلند

ص: ۳۷۱

شدن مقام صاحب عفو می شود چنان که آورده اند که داود پیامبر (علیه السلام) در آخر زندگانش سخنی از فرزندانش پرسید و آن سؤال این بود که: هر گاه کسی گناهی کند چگونه او را کیفر می دهید؟ پس هر یک از پسرانش پاسخی داد و گفت: او را به مقدر گناهش کیفر می کنیم، آن گاه از سلیمان (علیه السلام) در آن مورد پرسید پس پاسخ داد که او را می بخشم پس داود پرسید و گفت: اگر دوباره گناه کرد چه می کنی؟ جواب داد: او را عفو می کنم پس گفت:

اگر مجدداً گناه کرد چه می کنی؟ جواب داد: او را می بخشم سپس بعد از چند بار سؤال و جواب سلیمان گفت: او را می بخشیم تا حیا کند که آن گناه را تکرار کند پس داود (علیه السلام) برای سلیمان دعا کرد و فرمود: تو برای حکومت و سلطنت شایسته تر و برای نشستن بر تخت خلافت سزاوارتری، و خدا دانای تر به حق است.

۹۶- ما اضر احد شينا الا ظهر في فلتات لسانه و صفحات وجهه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: هیچ کس چیزی را در دل پنهان نداشت مگر که آن چیز در گفتنهای ناخودآگاه زبانش و گونه های چهره اش پدید آمد.

شارح گوید که: مپندار که چیزی را در قلب پنهان می کنی و هیچ کس بر آن مطلع نمی شود چون این کاری است که هیچ کس بر آن توانایی ندارد زیرا گاهی در ظاهر صورت او آشکار می شود و در خلال الفاظ و سخنانش به صورت ناخودآگاه از کرانه زبانش در عبارتهایی که بیان می کند دانسته می شود.

۹۷- البخیل مستعجل الفقر يعيش في الدنيا عيش الفقراء، و يحاسب في الآخرة

حساب الاغنياء

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بخیل در، درویشی شتاب می کند در دنیا همچون درویشان زیست می نماید و در آخرت مانند توانگران مورد محاسبه واقع می شود.

شارح گوید که: از بخل بپرهیز که بخیل همواره از درویش شدن می ترسد و اندوهش همیشگی است، در دنیا با خواری و نداری زندگی می کند و گرسنه و تشنه است، در گرد آوردن دنیا فرو می رود تا در رنج و مشقت بمیرد. پس می میرد و مالش را برای وارثان بجای می گذارد و در روز رستاخیز مانند کسی که صاحب مالهای بسیار است محاسبه می شود، اما شخص بخشنده در دنیا در وسعت و راحتی می زید و مردم او را به نیکی و ستایش یاد می کنند، و در آخرت اگر محاسبه شود به خواست خدا آسان محاسبه گردد، خداوند با لطف خویش ما را از کیفر بخل در دنیا و عذاب آتش در آخرت حفظ

کند که او پناهگاه جهانیان است.

۹۸- لسان العاقل وراء قلبه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: زبان خردمند در پشت دل اوست.

شارح گوید: وراء به معنای پشت سر است و گاهی به معنای قدام (۱) پیش رو می باشد) و این لغت معانی ضد هم دارد و هر گاه او را به (کلمه بعد) اضافه نکنی گویی:

لقتیه من وراء «او را از پشت سر دیدم» پس او را به عنوان غایت رفع می دهی مثل این که گویی: من قبل، در مختار الصیاح چنین آمده است.

معنای کلمه این است که: شخص خردمند سخنی نگوید مگر پس از آنی که در آن بیانده شد. چون زبانش پشت و پس قلبش است پس اول می اندیشد آن گاه سخن می گوید، و زبان احمق چنان نیست چون زبان او در جلو قلبش است و به همین سبب پیش از اندیشیدن سخن می گوید و موجب پشیمانی و سرگردانیش می شود.

۹۹- قلب الاحمق وراء لسانه

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: قلب احمق پشت زبانش است.

شارح گوید که: احمق از روی اندیشه و تأمل سخن نمی گوید بلکه هر چه را شنیده خواه خیر باشد خواه شر به نفع باشد یا به ضرر بدان تکلم می کند، زیرا قلبش که جای تفکر و اندیشه است در پشت زبان اوست که جای سخن گفتن است، پس در آن فرو رفته و در زیر زبانش پنهان است، بنا بر این نمی تواند بیانده شد بلکه تنها وظیفه و کارش سخن گفتن است پس برایش سزاوارتر آن است که جز در هنگام لزوم هرگز سخن نگوید.

۱۰۰- اللهم اغفر رمزات اللعاط، و سقطات الالفاظ، و شهوات الجنان، و هفوات اللسان.

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: بار خدایا گناهی را که بر چشمهای ما و لفظهای ما و دلها و زبانهایمان رفته است بیامرز.

شارح گوید: اصل اللهم در نزد علمای بصره یا الله بوده و میم (آخر آن) بجای حرف نندا (یا) می باشد، و لذا با هم جمع نمی شوند و آن (میم) از ویژگیهای این اسم است مثل این که داخل شدن (یا) بر آن با لام (حرف) تعریف و همزه قطع و (تای) قسم مخصوص الله

ص: ۳۷۳

۱- ۷۶) در حاشیه آمده: «به همین معنی فرموده حق متعال است: وَ كَانْ وَرَاءَهُمْ مَلَائِكَةٌ (ای امامهم) (یعنی در پیش روی آنان سلطانی بود) در داستان موسی و خضر علیهما السلام در سورة كهف، از شارح».

می باشد بنا بر این زیدم، رحمانم گفته نمی شود چنان که، یا الرحمن و تا الرحمن نمی گویند، و اصل الله در نزد علمای کوفه یا الله امنا بخیر بوده است، یعنی نسبت به ما قصد خیر کن پس حرف ندا حذف شده و همزه از «ام» جدا شده و «میم» به «ها» متصل شده است پس دو مفعولی که متعلق به (ام) بوده و عبارت از ضمیر و بخیر است به منظور سبک شدن و به سبب استعمال زیاد حذف شده اند، غفر به معنای پوشاندن و از باب ضرب یضرب است، رمزات جمع رمزه و عبارت از اشاره کردن به دو لب و دو ابروست و مقصود در این جا به قرنیة اضافه مطلق اشاره کردن است، لحاظ به فتح لام انتهای چشم است، و سقطات جمع سقطه به فتح و به معنای لغزیدن و افتادن است، و الفاظ جمع لفظ و اسم است نه مصدر، شهوات جمع شهوت است و مشهور است، جنان به فتح (جیم) قلب، و هفوات جمع هفوه به معنای لغزش می باشد.

معنای کلمه چنین است: خدایا به فضل و بخشش عامت و لطف بسیاری عیبهایی که از چشم و زبان سر می زند و نقصانی که شایسته نیست بر قلب وارد شود و داخل می شود بپوشان همانا تو بسیار مهربان بخشنده احسان کننده و نعمت بخشی، محتمل است که این دعا ویژه خود آن حضرت باشد و یا همگانی باشد و شامل آن حضرت و همه مسلمانان شود، و عام بودن دعا با ظاهر سخن آن حضرت مناسبت است و با مقام والای او هم موافق تر و با مرام مهمش سازگارتر است، چون از اوصاف آن حضرت خیر رساندن به دیگران است و معروف است که به تمام مسلمین قصد بهره رساندن دارد، و شاید دلیل این که این اعضا را به خصوص یاد کرده آن باشد که این اعضا به منزله اصل و مدار برای دیگر اعضاست به این دلیل که قلب مدار برای درست بودن و فاسد بودن بدن است چه آن که گفته پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر آن دلالت می کند که: در بدن پاره گوستی است هر گاه آن درست باشد بدن نیز درست است و چون فاسد گردد بدن هم فاسد شود، آگاه باشید که آن پاره گوشت قلب می باشد، و زبان با آن که جرمش کوچک است جرمش بزرگ است، چون گناهان بزرگ به صراحت از آن سر می زند و از غیر زبان بر حسب دلالت، و چشم برای دیگر اعضا به منزله جاسوس (۱)

ص: ۳۷۴

۱- ۷۷) در حاشیه آمده است که: «صاحب تفسیر کشاف در تفسیر آیه: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ تا آخر آیه، در توضیح مقدم داشتن غض (فرو بستن چشم) بر نگاهداری فرج می گوید: چون نگاه کردن پیک گناه است و گرفتاری آن دشوارتر و بیشتر می باشد، تا این جای عبارت کشاف (که گوید)، و تردیدی نیست که نگاه کردن پیک گناه است معنای مناسبی است چون چشمی که محل نگرستن است از طرف دیگر اعضای (بدن) جاسوسی بر انجام گناهان است. از شارح».

است نسبت به آنها تجسس و جست و جو می کند و هر کاری که باقی اعضا انجام می دهند به وسیله چشم (۱) انجام می دهند، و خدا به حقیقت دانایتر است. و به خیر و صلاح سخن را قطع می کنیم و به خدا امید داریم که ما را موفق بدارد و به رستگاری برساند چه او بسیار بخشنده و گشایشگر است، و او را شکر و سپاس کامل می کنیم که او در دادن نعمت مورد سپاسگزاری است، و از او می خواهیم که به فضل و کرمش سرانجام ما را به خوشبختی برساند، و درود و سلام کامل بر سرورمان محمد (صلی الله علیه و آله) و تمامی خاندان و یارانش نثار باد.

مؤلف و نویسنده این مطالب عبد الوهاب (رحمه الله) فرزند خواجه امیر ادنه که ابراهیم بن پیر پاشاست، به پایان رسید (شرح صد کلمه) سپس تصحیح آن در شب ۲۳ ماه مبارک رمضان که (شب جهنمی می باشد) در سال ۱۳۸۷ هجرت پیامبرمان صلی الله علیه و آله و سلم خاتمه یافت.

میر جلال الدین حسینی ارموی محدث با ستایش خداوند مقتدر بخشنده، چاپ کتاب در پنجم جمادی الاولی سال ۱۳۹۰ هجری قمری مطابق با ۱۸ تیر ماه ۱۳۴۹ هجری شمسی، پایان یافت

ص: ۳۷۵

۱- ۷۸) در حاشیه آمده است: «ضمیر به متجسس یاد شده در فعل تجسس بر می گردد نظیر قول خداوند متعال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَدَالَتَ كُنُوا كُنِيدَ كَهْ أَن بَه تَقُوا نَزْدِيكَرَ اسْت، از شارح کلمات است».

و باید دانسته شود که من نسخهٔ این شرح (شرح عبد الوهاب) را در میان مجموعه ای که در کتابخانه ام بود یافتم و بی آن که تصرفی در آن کنم آن را چاپ کردم و چون من نسبت به شارح شناخت ندارم و صفحهٔ آخر این نسخه اسم شارح را داشت رمزهای این صفحه را در آخر کتاب قرار دادم شاید آن که در آن بنگرد بیشتر از آنچه ما از آن استفاده کرده ایم آگاهی به دست آورد، و درود بر کسانی که از هدایت حق پیروی کنند .

ص: ۳۷۶

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

