



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن  
علیهما صلوات

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



# دروس حوزہ

پایہ دوم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان



## فهرست

فهرست	٥
دروس حوزه - پایه دوم	٥٤
مشخصات کتاب	٥٤
المراد من منیه المرید	٥٤
مشخصات کتاب	٥٤
المقدمه	٥٥
أما المقدمه	٥٧
اشاره	٥٧
١ - فضل فی فضل العلم من القرآن	٥٧
٢ - فضل فیما روی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی فضل العلم	٦٠
٣ - فضل فیما روی عن طریق الخاصه فی فضل العلم	٦٧
٤ - فضل فی ما روی عن التفسیر المنسوب إلى العسکری ع فی فضل العلم	٧٢
٥ - فضل فی فضل العلم من الكتب السالفه و الحكم القديمه	٧٧
٦ - فضل فی فضل العلم من الآثار و تحقیقات بعض العلماء	٧٩
٧ - فضل فی دلیل العقل علی فضل العلم	٨٢
الباب الأول فی آداب المعلم و المتعلم	٨٣
النوع الأول آداب اشتراكا فیها	٨٣
القسم الأول آدابهما فی أنفسهما	٨٣
الأمر الأول أول ما یجب علیهما	٨٣
[الف:] إخلاص النیه لله تعالی فی طلبه و بذله	٨٣
الإشاره	٨٣
[فصل ١ - القرآن و الإخلاص	٨٤
[فصل ٢ - ما روی عن النبی ص و الإخلاص	٨٤
[فصل ٣ ما روی عن طریق الخاصه فی لزوم الإخلاص فی طلب العلم و بذله	٨٨
[فصل ٤: فی لزوم الإخلاص من الآثار و کلام الأنبياء]	٩٠

- افصل ٥ - فى مكاييد الشيطان و اهميه الإخلاص | ..... ٩٢
- و الأمر الثانى استعمال ما يعلمه كل منهما شيئا فشيئا ..... ٩٥
- ١ - فصل فى أن الغرض من طلب العلم هو العمل ..... ٩٥
- ٢ - فصل فى الغرور فى طلب العلم و المغترين من أهل العلم ..... ٩٨
- ٣ - فصل لكل واحد منهم شرائط عديده ..... ١٠٢
- ٤ - فصل [شرائط ترجع إلى الثانى] ..... ١٠٦
- [الامر الثالث:] فى التوكل على الله تعالى و الاعتماد عليه ..... ١٠٧
- [الامر] الرابع حسن الخلق ..... ١٠٩
- [الامر] الخامس أن يكون عفيف النفس ..... ١١٠
- القسم الثانى آدابهما فى درسهما و اشتغالهما ..... ١١٥
- [١-] أن لا يزال كل منهما مجتهدا فى الاشتغال ..... ١١٥
- [٢-] أن لا يسأل أحدا تعنتا و تعجيزا ..... ١١٦
- ٣ عدم الاستنكاف من التعلم ممن هو دونه ..... ١٢٠
- ٤ الانقياد للحق بالرجوع عند الهفوه ..... ١٢٥
٥. تأمل ما يريد أن يورده أو يسأل عنه قبل إبرازه ..... ١٢٦
٦. عدم حضور مجلس الدرس إلا مُتَطَهَّرًا من الحدِّث و الخَبِث ..... ١٢٦
- النوع الثانى: آداب يُحْتَضُّ بها المعلم ..... ١٢٦
- اشاره ..... ١٢٦
- القسم الأول: آدابه فى نفسه مضافه إلى ما تقدّم ..... ١٢٧
- اشاره ..... ١٢٧
١. أن لا يُنْتَصَبَ للتدريس حتّى تَكْمَلَ أهليَّته، و يُظْهَرَ استحقاقه لذلك على صَفَحَاتٍ ..... ١٢٧
٢. صيانته العلم و ترك إذلاله و بذله لغير أهله ..... ١٢٨
٣. العمل بعلمه زياده على ما تقدّم فى الأمر المشترك ..... ١٣١
٤. حسن الخلق و التواضع زياده على الأمر المشترك ..... ١٣٣
٥. عدم الامتناع من تعليم أحد لكونه غير صحيح النية ..... ١٣٥
٦. بذل العلم عند وجود المستحق و عدم البخل به ..... ١٣٦
- [٧-] أن يحترز من مخالفه أفعاله لأقواله ..... ١٣٨

- ١٤٠ ..... [٨-] إظهار الحق بحسب الطاقه من غير مجامله لأحد
- ١٤٢ ..... القسم الثاني: آداب المعلم مع طلبته
- ١٤٢ ..... ١. تأديبهم بالآداب السنيّه و تعويدهم الصيانه
- ١٤٢ ..... ٢. ترغيبهم في العلم و تذكيرهم بفضائله و فضائل العلماء
- ١٤٣ ..... ٣. حُبّه لهم ما يحبّ لنفسه و كراهته لهم ما يكره لنفسه
- ١٤٥ ..... ٤. زجرهم عن سوء الأخلاق و ارتكاب المحرمات و المكروهات
- ١٤٧ ..... ٥. التواضع للمتعلّمين و عدم التعاطف عليهم
- ١٥٠ ..... ٦. السؤال عن أحوال الغائب زائداً على العاده
- ١٥٠ ..... ٧. استعمال أسماء طلبته و أنسابهم و كناههم
- ١٥٢ ..... ٨. التّماحُ ببذل ما حصّله من العلم، و التّلفّ في الإفاده
- ١٥٢ ..... ٩. صدّ المتعلّم عن أن يشتغل بغير الواجب قبله
- ١٥٢ ..... ١٠. الحرص على تعليمهم و الاهتمام بذلك و إثارة على حوائجه
- ١٥٤ ..... ١١. ذكره في تضاعيف الكلام ما يناسبه من قواعد الفنّ
- ١٥٥ ..... ١٢. تحريضهم على الاشتغال و مطالبتهم بأعاده محفوظاتهم
- ١٥٥ ..... ١٣. طرح مستفاد المسائل الدقيقه لهم و اختيار أفهامهم
- ١٥٧ ..... ١٤. إنصافهم في البحث و الاعتراف بفائده يقولها بعضهم
- ١٥٧ ..... ١٥. عدم إظهاره للطلبه تفضيل بعضهم على بعض عنده
- ١٥٨ ..... ١٦. تقديم الأسبق فالأسبق في التعليم إذا ازدحموا
- ١٥٨ ..... ١٧. إيضاء الطالب بالزّفق إذا سلك فوق ما يقتضيه حاله
- ١٦٠ ..... ١٨. عدم تقبيح العلوم التي وراء ما يتكفّل به من العلوم
- ١٦٠ ..... ١٩. عدم التأذّي ممّن يقرأ عليه إذا قرأ على غيره لمصلحه
- ١٦١ ..... ٢٠. القيام بنظام أمر الطالب و أمر الناس بالأخذ عنه إذا تأهّل للتعليم
- ١٦٢ ..... القسم الثالث: آدابه في درسه
- ١٦٢ ..... اشاره
- ١٦٢ ..... ١ أن لا يخرج إلى الدرس إلّا كامل الأهيّه
- ١٦٤ ..... ٢ الدعاء عند خروجه مرید للدرس بالدعاء المروى
- ١٦٥ ..... ٣ التسليم على من حضر إذا وصل إلى المجلس و صلاه ركعتين

- ٤ الجلوس بسكينه و وقار و تواضع و خشوع و إطراق ..... ١٦٥
- ٥ الجلوس مستقبل القبله ..... ١٦٦
- ٦ نتيه تعليم العلم و تبليغ الأحكام قبل شروع الدرس ..... ١٦٦
- ٧ الاستقرار على سمت واحد و الصيانه عن الزحف و كثره المزاح ..... ١٦٨
- ٨ الجلوس فى موضع يبرز و جهه فيه لجميع الحاضرين ..... ١٧٠
- ٩ حسن خلقه مع جلسائه و القيام لهم ..... ١٧٠
- ١٠ تلاوه القرآن و الدعاء و نحوه قبل الشروع فى الدرس ..... ١٧٢
- ١١ تفهيم الدرس بأيسر الطرق و أعذب ما يمكنه من الألفاظ ..... ١٧٤
- ١٢ تقديم الأشرف فالأشرف من الدروس إذا تعددت ..... ١٧٥
- ١٣ عدم تطويل مجلسه تطويلاً مملأً و عدم تقصيره تقصيراً مخلأً ..... ١٧٥
- ١٤ عدم الاشتغال بالدرس و به ما يشوش فكره ..... ١٧٥
- ١٥ عدم كون ما يؤذى الحاضرين فى مجلسه ..... ١٧٦
- ١٦ مراعاة مصلحة الجماعه فى تقديم وقت الحضور و تأخيره ..... ١٧٦
- ١٧ عدم رفع صوته زياده على الحاجه و عدم حفزه ..... ١٧٦
- ١٨ صيانته مجلسه عن اللغظ و اختلاف جهات البحث ..... ١٧٨
- ١٩ زجر من تعدى فى بحث أو ظهر منه ترك إنصاف ..... ١٧٩
٢٠. الإرفاق بهم فى خطابهم و سماع سؤالهم ..... ١٧٩
٢١. التودد للغريب و الانسباط له ..... ١٨٠
٢٢. الإمساك عن مسأله شرع فيها إذا أقبل بعض الفضلاء حتى يجلس ..... ١٨٠
٢٣. قول «لا أدري» و مثله إذا سئل عن شىء لا يعرفه ..... ١٨٠
٢٤. المبادرة إلى النبيه على فساد تقرير توهمه صواباً ..... ١٨٦
٢٥. النبيه عند فراغ الدرس أو إرادته بما يدل عليه ..... ١٨٦
٢٦. ختم الدرس بذكر شىء من الحكم و المواعظ ..... ١٨٨
٢٧. ختم المجلس بالدعاء كما بدأ به ..... ١٨٨
٢٨. المكث قليلاً بعد قيام الجماعه ..... ١٩٠
٢٩. نصب نقيب فطن كيس لهم ..... ١٩٠
٣٠. الدعاء إذا قام من مجلسه بما ورد ..... ١٩٠

النوع الثالث: الآداب المختصة بالمتعلم .....	١٩٢
اشاره .....	١٩٢
القسم الأول: آدابه في نفسه .....	١٩٢
اشاره .....	١٩٢
١. تحسين نيبته و تطهير قلبه من الأدناس .....	١٩٢
٢. اغتنام التحصيل في الفراغ و حاله الشباب .....	١٩٤
٣. قطع ما يقدر عليه من العوائق و العلائق المانعه .....	١٩٦
٤. ترك التزويج حتى قضاء و طره من العلم .....	١٩٨
٥. عدم العشره مع من يشغله عن مطلوبه .....	٢٠٠
٦. الحرص على التعلم و المواظبه عليه في جميع الأوقات .....	٢٠٠
٧. علو الهمه و عدم الرضا باليسير و ترك التسوييف .....	٢٠٣
٨. الأخذ في ترتيب التعلم بالأولى و الأهم .....	٢٠٧
القسم الثاني: آدابه مع شيخه و قدوته و ما يجب عليه من تعظيم حرمة .....	٢٠٨
اشاره .....	٢٠٨
مقدمه: حق العالم على المتعلم .....	٢٠٨
اشاره .....	٢٠٨
أحق العالم على المتعلم .....	٢٠٨
اشاره .....	٢٠٨
فيما حكاه الله عز و جل عن موسى ع حين خاطب الخضر ع .....	٢١٠
حكايه .....	٢١٠
فوائد الأدب .....	٢١٠
أفوائد كثيره من أدب المعلم و إعزازه المستفاده من قصه الخضر مع موسى .....	٢١٣
١. تقديم النظر فيمن يأخذ عنه العلم .....	٢١٦
٢. الاعتقاد في شيخه أنه الأب الحقيقي و الواد الروحاني .....	٢١٨
٣. اعتقاد أنه مريض النفس و أن شيخه طيب مرضه .....	٢٢٠
٤. نظر اشيوخ بعين الاحترام و ضرب الصفحه عن عيوبه .....	٢٢١
٥. التواضع للشيخ زياده على التواضع للعلماء و غيرهم .....	٢٢٣

- ٢٢٦ ..... ٦. عدم الإنكار على الشيخ والتأمر عليه
- ٢٢٧ ..... ٧. تبجيل الشيخ في غيبته و حضوره
- ٢٢٧ ..... ٨. تعظيم حرمه الشيخ في نفسه و اقتدؤه به و مراعاة هديه
- ٢٢٩ ..... ٩. شكر الشيخ على توقيفه له على ما فيه فضيله
- ٢٢٩ ..... ١٠. الصبر على جفوه تصدر من شيخه و تأويل أفعاله
- ٢٣١ ..... ١١. الاجتهاد على السبق بالحضور إلى المجلس قبل حضور الشيخ
- ٢٣٧ ..... ١٢. عدم الدخول على الشيخ في غير المجلس العام بغير إذنه
- ٢٣٨ ..... ١٣. الدخول على الشيخ كامل الهيئه، فارغ القلب
- ٢٢٨ ..... ١٤. عدم القراءة على الشيخ عند شهغل قلبه و ملله
- ٢٣٨ ..... ١٥. التسليم و الخروج إذا دخل على الشيخ و عنده من يتحدث فكتوا
- ٢٣٩ ..... ١٦. انتظار الشيخ إذا حضر مكانه فلم يجده
- ٢٣٩ ..... ١٧. عدم طلب الإقراء من الشيخ في وقت يشق عليه
- ٢٣٩ ..... ١٨. الجلوس بين يدي الشيخ جلسه الأدب بسكون و خضوع
- ٢٤٠ ..... ١٩. عدم الاستناد بحضرة الشيخ إلى حائط أو مخده و نحو ذلك
- ٢٤١ ..... ٢٠. الإصغاء إلى الشيخ و الإقبال بكليته عليه
- ٢٤٢ ..... ٢١. عدم رفع صوته رفعاً بليغاً و المساره و غمز شخص، و نحو ذلك
- ٢٤٢ ..... ٢٢. حسن خطابه مع الشيخ بقدر الإمكان
- ٢٤٣ ..... ٢٣. عدم المبادره إلى ذكر إشكال لم يذكره و الإشاره إلى ذلك بألفظ إشاره
- ٢٤٤ ..... ٢٤. التحفظ من مخاطبه الشيخ بما لا يليق خطابه به
- ٢٤٤ ..... ٢٥. عدم الاستهزاء إذا سبق لسان الشيخ إلى تحريف كلمه
- ٢٤٤ ..... ٢٦. عدم سبق الشيخ إلى شرح مسأله أو جواب سؤال
- ٢٤٤ ..... ٢٧. عدم قطع كلام الشيخ و مسابقته فيه و مساوقته به
- ٢٤٤ ..... ٢٨. الإصغاء إلى الشيخ إذا ذكر كلاماً و هو يحفظ ذلك
- ٢٤٧ ..... ٢٩. عدم تكرار سؤال ما يعلمه و استفهام ما يفهمه
- ٢٤٩ ..... ٣٠. عدم السؤال عن شيء في غير موضعه
- ٢٤٩ ..... ٣١. اغتنام سؤاله عند طيب نفسه و فراغه
- ٢٥٠ ..... ٣٢. عدم الاستحياء من السؤال عما إشكل عليه

- ٢٥٠ ..... ٣٣. عدم قول: «نعم» إذا قال الشيخ: «أفهمت» قبل اتضاح المقصود
- ٢٥٢ ..... ٣٤. حضور ذنه في جهه الشيخ
- ٢٥٢ ..... ٣٥. تناول ما ناوله الشيخ باليمنى و مناولته الشيخ باليمنى
- ٢٥٢ ..... ٣٦. إعداد القلم للشيخ إذا ناوله ليكتب به
- ٢٥٣ ..... ٣٧. نشر السجاده أولاً إذا ناول الشيخ إياها، و نحو ذلك
- ٢٥٣ ..... ٣٨. المبادرة إلى أخذ السجاده إذا قام الشيخ، و نحو ذلك
- ٢٥٤ ..... ٣٩. القيام لقيام الشيخ و عدم الجلوس و هو قائم
- ٢٥٤ ..... ٤٠. كونه أمام الشخى بالليل و وراءه بالنهار، و نحو ذلك
- ٢٥٦ ..... القسم الثالث: آدابه فى درسه و قراءته، و ما يعتمد عليه حينئذ مع شيخه و رفقهته
- ٢٥٦ ..... اشاره
- ٢٥٦ ..... ١. الابتداء أولاً بحفظ كتاب الله تعالى حفظاً متقناً
- ٢٥٧ ..... ٢. الاقتصار من المطالعه على ما يحتمله فهمه
- ٢٥٧ ..... ٣. الاعتناء بتصحيح درسه قبل حفظه تصحيحاً متقناً
- ٢٥٨ ..... ٤. إحضار الدواه و القلم للتصحيح، و ضبط ما يصححه
- ٢٥٩ ..... ٥. المذاكره بالمحفوظات و إدامه الفكر فيها
- ٢٥٩ ..... ٦. تقسيم أوقات ليله و نهاره على ما يحصله
- ٢٦٠ ..... ٧. التذكير بدرسه و جعل ابتدائه يوم الخميس أو يوم السبت
- ٢٦٢ ..... ٨. التذكير بسماع الحديث و عدم إهمال الاشتغال به
- ٢٦٢ ..... ٩. الاعناء بروايه كتبه التى قرأها أو طالعها
- ٢٦٢ ..... ١٠. الانتقال إلى المبسوطات إذا بحث المختصرات
- ٢٦٤ ..... ١١. المبالغه فى الجد و التشمير و عدم القناعه باليسير
- ٢٦٤ ..... ١٢. ملازمه حلقه يخه بل جميع مجالسه إذا أمكن
- ٢٦٥ ..... ١٣. التسليم على الحاضرين و تخصيص الشيخ بزياده تحبه
- ٢٦٦ ..... ١٤. عدم تخطى رقاب الحاضرين، و الجلوس حيث ينتهى به المجلس
- ٢٦٧ ..... ١٥. الحرص على قربه من الشيخ حيث يكون منزلته
- ٢٦٧ ..... ١٦. التأدب مع رفقته و حاضرى المجلس
- ٢٦٧ ..... ١٧. عدم مزاحمه غيره فى مجلسه و إثثار قيامه له

- ٢٦٨ ..... ١٨. عدم الجلوس في وسط الحلقة و قدام غيره لغير ضروره
- ٢٦٨ ..... ١٩. عدم الجلوس بين أخوين أو متصاحبين إلا برضاهما
- ٢٦٨ ..... ٢٠. ترحيب الحاضرين بالقادم و التوسعه له إذا جاء
- ٢٦٩ ..... ٢١. عدم التكلم في أثناء درس غيره بما لا يتعلق به
- ٢٦٩ ..... ٢٢. عدم المشاركه مع أحد من الجماعه في حديثه مع الشيخ
- ٢٧٠ ..... ٢٣. عدم نهى من أساء على غيره إلا بإشاره الشيخ
- ٢٧٠ ..... ٢٤. مراعه النوبه إذا أراد القراءه، و الاستعاذه و نحوه بعده
- ٢٧٣ ..... ٢٥. الجلوس بين يدي الشيخ على ما تقدم تفصيله
- ٢٧٣ ..... ٢٦. استيذان الشيخ قبل القراءه، و الستعاذه و نحوه بعده
- ٢٧٥ ..... ٢٧. مذاكره من يرافقه من مواظبي مجلس الشيخ
- ٢٧٦ ..... ٢٨. كون المذاكره في غير مجلس الشيخ أو بعد انصرافه
- ٢٧٦ ..... ٢٩. مراعه الأدب المتقدم أو قريباً منه مع كبيرهم و معيدهم
- ٢٧٦ ..... ٣٠. وجوب إرشاد الرفقه على من علم منهم بنوع من العلم و الكمال
- ٢٧٧ ..... الباب الثاني في آداب الفتوى و المفتى و المستفتى
- ٢٧٧ ..... اشاره
- ٢٧٧ ..... النوع الرابع في أحكام المستفتى و آدابه و صفته
- ٢٧٧ ..... المقدمه في أهميه الإفتاء
- ٢٧٧ ..... اشاره
- ٢٧٧ ..... التحذير منه في الآيات
- ٢٨٨ ..... النوع الأول الأمور المعتمده في كل مفت
- ٢٨٩ ..... النوع الثاني في أحكام المفتى و آدابه
- ٢٨٩ ..... اشاره
- ٢٩٠ ..... [١-] الإفتاء و تحصيل مرتبته و كونهما فرضاً كفايةً
- ٢٩٠ ..... [٢-] ألا يفتى في حال تغير خلقه و شغل قلبه
- ٢٩٠ ..... [٣-] إذا أفتى في واقعه ثم تغير اجتهاده
- ٢٩٠ ..... [٤-] إذا أفتى في حادثه ثم حدث مثلها
- ٢٩١ ..... [٥-] لا يجوز أن يفتى بما يتعلق بألفاظ الأيمان



- النوع الثالث في آداب الفتوى ..... ٢٩١
- اشاره ..... ٢٩١
- [١]- يلزم المفتى أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال ..... ٢٩١
- [٢]- أن تكون عبارته واضحة صحيحه ..... ٢٩٢
- [٣]- إذا كان في المسأله تفصيل لا يطلق الجواب ..... ٢٩٢
- [٤]- إذا كان في الرقعہ مسائل فالأحسن ترتيب الجواب على ترتيب السؤال ..... ٢٩٣
- [٥]- ليس من الأدب كون السؤال بخط المفتى ..... ٢٩٣
- [٦]- ليس له أن يكتب السؤال على ما علمه من صورہ الواقعه ..... ٢٩٣
- [٧]- إذا كان المستفتى بعيد الفهم فليرفق به ..... ٢٩٥
- [٨]- ليتأمل الرقعہ كلمه كلمه تأملا شافيا - ..... ٢٩٥
- [٩]- إذا وجد فيها كلمه مشتبهه سأل المستفتى عنها - ..... ٢٩٥
- [١٠]- أن يقرأها على حاضره ممن هو أهل لذلك ..... ٢٩٦
- [١١]- ليكتب الجواب بخط واضح وسط ..... ٢٩٦
- [١٢]- إذا كتب الجواب أعاد نظره فيه و تأمله ..... ٢٩٦
- [١٣]- إذا كان هو المبتدئ [...] ..... ٢٩٦
- [١٤]- يستحب عند إرادته الإفتاء أن يستعيز بالله ..... ٢٩٧
- [١٥]- أن يكتب في أول فتواه الحمد لله ..... ٢٩٧
- [١٦]- أن يكتب المفتى بالمداد دون الحبر ..... ٢٩٨
- [١٧]- أن يختصر جوابه غالبا - ..... ٢٩٨
- [١٨]- إذا سئل [مما ينبغي إراقه دم المستفتى] ..... ٢٩٨
- [١٩]- إذا سئل عن ميراث ..... ٢٩٩
- [٢٠]- أن يلصق الجواب بآخر الاستفتاء و لا يدع فرجه - ..... ٣٠٠
- [٢١]- إذا ظهر للمفتى أن الجواب خلاف غرض المستفتى ..... ٣٠٠
- [٢٢]- إذا رأى المفتى المصلحه أن يفتى العامى بما فيه تغليظ ..... ٣٠٢
- [٢٣]- يجب على المفتى عند اجتماع رفاع بحضرتہ أن يقدم الأسبق فالأسبق ..... ٣٠٢
- [٢٤]- إذا رأى المفتى رقعہ الاستفتاء و فيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى ..... ٣٠٢
- [٢٥]- إذا لم يفهم المفتى السؤال أصلا - ..... ٣٠٤

٣٠٤ ..... [٢٦-] أن يذكر المفتي في فتواه حجه مختصره قريبه من آيه أو حديث

٣٠٤ ..... النوع الرابع في أحكام المستفتي و آدابه و صفته

٣٠٥ ..... اشاره

٣٠٥ ..... [١-] في صفته

٣٠٥ ..... [٢-] أن لا يستفتى إلا من عرف أو غلب على ظنه علمه

٣٠٦ ..... [٣-] إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم

٣٠٧ ..... [٤-] في جواز تقليد المجتهد الميت

٣٠٨ ..... [٥-] لو تعدد المفتي و تساؤوا في العلم و الدين

٣٠٨ ..... [٦-] إذا استفتى فأجيب ثم حدثت تلك الواقعة مره أخرى

٣٠٨ ..... [٧-] له أن يستفتى بنفسه و أن يبعث ثقه يعتمد خبره أو رقعه

٣٠٨ ..... [٨-] أن يتأدب مع المفتي

٣٠٩ ..... [٩-] إذا أراد جمع خط مفتيين في ورقه واحده

٣٠٩ ..... [١٠-] أن يكون كاتب الرقعه ممن يحسن السؤال

٣٠٩ ..... [١١-] لا يدع الدعاء في الرقعه للمفتي

٣٠٩ ..... [١٢-] إذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا في البلد وجب عليه الرحله إليه

٣١٠ ..... الباب الثالث في المناظره و شروطها و آدابها

٣١٠ ..... اشاره

٣١٠ ..... الفصل الأول في شروطها و آدابها

٣١٠ ..... اشاره

٣١٠ ..... [١-] أن يقصد بها إصابه الحق

٣١١ ..... [٢-] أن لا يكون ثم ما هو أهم من المناظره

٣١٢ ..... [٣-] أن يكون المناظر في الدين مجتهدا

٣١٣ ..... [٤-] أن يناظر في واقعه مهمه

٣١٣ ..... [٥-] أن تكون المناظره في الخلوه أحب إليه

٣١٣ ..... [٦-] أن يكون في طلب الحق كمنشد ضاله

٣١٤ ..... [٧-] أن لا يمنع معينه من الانتقال من دليل إلى دليل

٣١٥ ..... [٨-] أن يناظر مع من هو مستقل بالعلم

الفصل الثاني في آفات المناظره و ما يتولد منها من مُهلكات الأخلاق ..... ٣١٥

اشاره ..... ٣١٥

[١-] الاستكبار عن الحق و كراهته ..... ٣١٦

[٢-] الرياء ..... ٣١٨

[٣-] الغضب ..... ٣٢١

[٤-] الحقد ..... ٣٢٤

[٥-] الحسد ..... ٣٢٧

[٦-] الهجر و القطيعه ..... ٣٢٩

[٧-] الكلام فيه بما لا يحل ..... ٣٣١

[٨-] الكبر و الترفع ..... ٣٣٤

[٩-] التجسس و تتبع العورات ..... ٣٣٦

[١٠-] الفرح بمساءه الناس و الغم بسرورهم ..... ٣٣٨

[١١-] تزكيه النفس و الثناء عليها ..... ٣٣٩

[١٢-] النفاق ..... ٣٤٠

الباب الرابع في آداب الكتابه و الكتب التي هي آله العلم ..... ٣٤٢

اشاره ..... ٣٤٢

[١-] الكتابه من أجل المطالب الدينيه ..... ٣٤٢

[٢-] يجب على الكاتب إخلاص النيه لله تعالى ..... ٣٤٥

[٣-] ينبغي لطالب العلم أن يعتنى بتحصيل الكتب المحتاج إليها ..... ٣٤٦

[٤-] أن لا يشتغل بنسخها إن أمكنه تحصيلها بشراء و نحوه ..... ٣٤٧

[٥-] يستحب إعاره الكتب لمن لا ضرر عليه فيها ..... ٣٤٧

[٦-] إذا استعار كتابا وجب عليه حفظه ..... ٣٤٩

[٧-] لا يجوز أن يصلح كتاب غيره ..... ٣٤٩

[٨-] إذا نسخ من الكتاب أو طالعه فلا يضعه على الأرض مفروشا منشورا ..... ٣٥٠

[٩-] إذا وضع الكتب مصفوفه فلتكن على كرسى أو تحتها خشب أو رف ..... ٣٥٠

[١٠-] أن لا يجعل الكتاب خزانه للكراريس أو غيرها ..... ٣٥٢

[١١-] إذا استعار كتابا ينبغي له أن يتفقده عند أخذه و رده ..... ٣٥٢

- ٣٥٢ ----- [١٢]- إذا نسخ شيئا من كتب العلم الشرعيه فينبغى أن يكون على طهاره
- ٣٥٧ ----- [١٣]- لا يهتم المشتغل بالعلم بالمبالغه في حسن الخط
- ٣٥٨ ----- [١٤]- لا ينبغى أن يكون القلم صلبا جدا
- ٣٥٨ ----- [١٥]- ينبغى أن لا يقرمط الحروف
- ٣٦١ ----- [١٦]- كرهوا في الكتابه فصل مضاف اسم الله تعالى منه
- ٣٦١ ----- [١٧]- عليه مقابله كتابه بأصل صحيح موثوق به
- ٣٦٣ ----- [١٨]- إذا صحح الكتاب بالمقابله فينبغى أن يضبط مواضع الحاجه
- ٣٦٦ ----- [١٩]- ينبغى أن يكتب على ما صححه و ضبطه في الكتاب
- ٣٦٨ ----- [٢٠]- إذا وقع في الكتاب زياده أو كتب فيه شيء على غير وجهه [...]
- ٣٧١ ----- [٢١]- إذا أراد تخريج شيء سقط و يسمى اللحق [...]
- ٣٧٤ ----- [٢٢]- إذا صحح الكتاب على الشيخ أو في المقابله [...]
- ٣٧٤ ----- [٢٣]- أن يفصل بين كل كلامين أو حديثين بدائره أو ترجمه أو قلم غليظ
- ٣٧٥ ----- [٢٤]- لا بأس بكتابه الحواشي و الفوائد
- ٣٧٥ ----- [٢٥]- ينبغى كتابه التراجم و الأبواب و الفصول و نحو ذلك بالحره
- ٣٧٦ ----- [خاتمه]
- ٣٧٦ ----- اشاره
- ٣٧٦ ----- المطلب الأول في أقسام العلوم الشرعيه و ما تتوقف عليه من العلوم العقليه و الأدبيه و فيه فصلان
- ٣٧٦ ----- الفصل الأول في أقسام العلوم الشرعيه الأصلية
- ٣٧٦ ----- اشاره
- ٣٧٦ ----- فأما علم الكلام
- ٣٧٨ ----- و أما علم الكتاب
- ٣٨٢ ----- و أما علم الحديث
- ٣٨٦ ----- و أما الفقه
- ٣٩٠ ----- الفصل الثاني في العلوم الفرعيه
- ٣٩٢ ----- المطلب الثاني في مراتب أحكام العلم الشرعي و ما ألحق به
- ٣٩٨ ----- المطلب الثالث في ترتيب العلوم بالنظر إلى المتعلم
- ٤٠٤ ----- تتمه الكتاب في نصائح مهمه لطلاب العلوم

۴۰۷	آداب تعلیم و تعلم در اسلام (ترجمه منیه المرید)
۴۰۷	مشخصات کتاب
۴۰۸	مقدمه
۴۰۸	مقدمه تحریر جدید و تحریر نخست
۴۱۴	اما مزایای تحریر جدید کتاب
۴۱۷	مقدمه تحریر نخست
۴۲۳	شهید ثانی
۴۲۳	زندگی نامه شهید ثانی
۴۲۵	نام و نسب و بیت شهید ثانی:
۴۲۷	سیما و اندام شهید ثانی:
۴۲۷	شهید ثانی همزمان با حیات پدر:
۴۲۷	سفرهای علمی
۴۴۰	بازگشت دائمی به موطن اصلی
۴۴۱	اساتید شهید ثانی
۴۴۵	مؤلفات و آثار علمی شهید ثانی
۴۵۸	شهید ثانی از دیدگاه علماء و دانشمندان اسلامی
۴۶۲	نیل به مرحله اجتهاد و افتاء:
۴۶۳	شهید ثانی و مقام او در شاعری
۴۶۹	یش بینی شهید ثانی درباره شهادت خود:
۴۷۳	آغاز ترجمه کتاب «منیه المرید»
۴۷۸	شرف و فضیلت علم و دانش و دانشمندان و دانشجویان از دیدگاههای مختلف
۴۸۳	فرازهائی دیگر از شکوه و عظمت علم و علماء
۴۸۷	چهار گروه از گروههای مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان
۴۸۹	امتیازات ویژه علماء و دانشمندان
۴۸۹	الف - در قرآن کریم، علماء و دانشمندان با پنج امتیاز برجسته از سایر گروهها ممتازند
۴۸۹	۱ ایمان
۴۸۹	۲ اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند

- ۳ اندوه و تأثر و گریستن از بیم پروردگار ..... ۴۸۹
- ۴ خشوع و انعطاف درونی ..... ۴۸۹
- ۵ ترس و بیم از خدا ..... ۴۸۹
- خانمه ..... ۴۹۰
- ب - والائی مقام علم و علماء و متعلمان در منطق سنت و احادیث نبوی ..... ۴۹۰
- اشاره ..... ۴۹۰
- سخنان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ..... ۴۹۱
- ج - فضیلت علم و علماء و متعلمان از نظر گاههای امامان شیعه (علیهم السلام) ..... ۵۰۶
- اشاره ..... ۵۰۶
- علم و دانش بر مال و ثروت، به هفت دلیل مزیت و برتری دارد ..... ۵۱۰
- ارزش شخصیت هر فردی به مقدار معلومات و معارف او است ..... ۵۱۱
- د - سخنان معصومان چهارده گانه در باب علم ..... ۵۱۷
- ۱ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ..... ۵۱۷
- ۲ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) ..... ۵۲۰
- ۳ فاطمه زهراء (سلام الله علیها) ..... ۵۲۱
- ۴ امام حسن مجتبی (علیه السلام) ..... ۵۲۴
- ۵ امام حسین (علیه السلام) ..... ۵۲۴
- ۶ علی بن الحسین، امام سجاد (علیه السلام) ..... ۵۲۵
- ۷ محمد بن علی، امام باقر (علیه السلام) ..... ۵۲۶
- ۸ جعفر بن محمد، امام صادق (علیه السلام) ..... ۵۲۷
- ۹ موسی بن جعفر، امام کاظم (علیه السلام) ..... ۵۲۸
- ۱۰ علی بن موسی، امام رضا (علیه السلام) ..... ۵۲۹
- ۱۱ محمد بن علی، امام جواد (علیه السلام) ..... ۵۳۰
- ۱۲ علی بن محمد، امام علی النقی (علیه السلام) ..... ۵۳۱
- ۱۳ حسن بن علی، امام حسن عسکری (علیه السلام) ..... ۵۳۲
- ۱۴ حضرت ولی عصر، امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ..... ۵۳۳
- ه - اهمیت و ارزش علم و دانش از نظر گاههای حکماء و کتب کهن آسمانی ..... ۵۳۴

- ۵۳۴ ..... لقمان
- ۵۳۵ ..... تورات
- ۵۳۶ ..... زبور
- ۵۳۷ ..... انجیل
- ۵۳۹ ..... و - سخن فرزندان دین و دانش درباره علم و علماء و دانشجویان
- ۵۳۹ ..... ابی ذر غفاری
- ۵۳۹ ..... وهب بن منبه (۱۲۸)
- ۵۳۹ ..... سخن عارفان در مزایای علم
- ۵۳۹ ..... آثار نیک همنشینی با دانشمندان
- ۵۴۳ ..... نتیجه
- ۵۴۹ ..... ز - رهنمودهای عقل و خرد در فضیلت علم و علماء
- ۵۵۴ ..... باب ۱ آداب و وظائف معلم و شاگرد
- ۵۵۴ ..... نوع ۱ آداب و وظائف مشترک معلم و شاگرد
- ۵۵۴ ..... اشاره
- ۵۵۶ ..... الف - رهنمودهای قرآن کریم برای ایجاد اخلاص نیت
- ۵۵۷ ..... ب - سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در اهمیت اخلاص نیت
- ۵۶۶ ..... ج - احادیث شیعی درباره خلوص نیت
- ۵۷۳ ..... د - راه و رسم اخلاص نیت در سخنان بزرگان و راهبران دینی
- ۵۷۸ ..... ه - شیطان برای از میان بردن اخلاص دانشمندان همواره در کمین است
- ۵۷۸ ..... اشاره
- ۵۷۸ ..... قلت اخلاص برخی از علماء
- ۵۷۹ ..... علائم فریب خوردگی از شیطان
- ۵۸۱ ..... شیطان از در دیگری وارد می شود
- ۵۸۲ ..... چشمه دیگری از نیرنگهای شیطانی
- ۵۸۳ ..... راه گریز از تیررس نیرنگهای شیطان
- ۵۸۴ ..... شیطان از هر دری وارد می شود
- ۵۸۸ ..... الف - احادیث درباره به کار گرفتن علم:

- ب - نکته های جالب و مثالهای هشداردهنده درباره دانشمندان فاقد عمل ..... ۵۹۵
- ج - باید دید که شیطان چگونه دام گستری می کند. .... ۶۰۰
- د - پالایش دل از رذائل اخلاقی: ..... ۶۰۹
- ه - چند نمونه و مثال عبرت انگیز درباره دانشمندان غیرواقعی ..... ۶۱۸
- ۳ - به کار بستن علم، و توجه و توکل به خدا، و برخورداری از جهت یابی صحیح ..... ۶۲۳
- ۴ - حسن خلق و فروتنی و کوشش در تکمیل نفس ..... ۶۳۰
- ۵ - عفت نفس و علو همت ..... ۶۳۳
- ۶ - قیام به وظائف و شعائر دینی و تأدب به موازین اخلاقی ..... ۶۴۰
- بخش دوم: آداب و وظائف معلم و شاگرد در درس و سایر اشتغالات ..... ۶۴۷
- ۱ - مداومت و استمرار بحث و اشتغالات علمی ..... ۶۴۷
- ۲ - خودداری از مرء و جدال و ستیزه جوئی در بحث ..... ۶۴۹
- ۳ - نباید از یادگیری و تحصیل علم و آگاهی در هیچ شرایطی استنکاف نمود ..... ۶۶۰
- ۴ - انعطاف و تسلیم بودن در برابر حق ..... ۶۶۲
- ۵ - آمادگی قبلی معلم و شاگرد برای درس ..... ۶۶۳
- ۶ - رعایت نظافت و پاکیزگی، و لزوم آراستن ظاهر ..... ۶۶۴
- نوع ۲ آداب و وظائف ویژه معلم ..... ۶۶۴
- اشاره ..... ۶۶۴
- ۱ - احراز صلاحیت و شایستگی در امر تعلیم ..... ۶۶۶
- ۲ - حفظ حیثیات و شئون علم و دانش ..... ۶۶۷
- ۳ - به کار گرفتن علم ..... ۶۷۲
- ۴ - حسن خلق و فروتنی ..... ۶۷۳
- ۵ - دریغ نوزیدن از تعلیم علم ..... ۶۷۶
- ۶ - کوشش در بذل و اعطاء و انفاق علم ..... ۶۷۹
- ۷ - احتراز از مواضع تهمت و لزوم هماهنگی رفتار و گفتار معلم ..... ۶۸۱
- ۸ - شهامت معلم در اظهار حق، و جلوگیری از تخلف ..... ۶۸۴
- بخش دوم: آداب و وظائف ویژه معلم با شاگردان و دانشجویان ..... ۶۸۹
- ۲ - تشویق - یا - ایجاد شوق و دل بستگی به علم و دانش در شاگردان ..... ۶۹۲



- ۳ - لزوم مواسات و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان ..... ۶۹۳
- ۴ - استفاده از روشهای مختلف تنبیه برای منع از تخلف شاگردان ..... ۶۹۶
- ۵ - فروتنی و نرمش معلم نسبت به شاگردان ..... ۷۰۰
- ۶ - تفقد از احوال دانشجویان - یا وظیفه معلم در صورت غیبت شاگرد از جلسه درس ..... ۷۰۴
- ۷ - اطلاع از نام و مشخصات شاگرد ..... ۷۰۵
- ۸ - القاء مطالب علمی باید در خور استعداد شاگردان باشد ..... ۷۰۵
- ۹ - تفهیم ترتب و تسلسل منطقی اشتغالات دینی و علمی به شاگردان ..... ۷۰۷
- ۱۰ - کوشش در تقریب مطالب به ذهن شاگردان و رعایت استعداد آنها ..... ۷۰۷
- ۱۱ - ذکر ضوابط و قواعد کلی علوم ضمن تدریس آنها ..... ۷۱۱
- ۱۲ - تشویق شاگردان به اشتغالات علمی و تحریر بر تکرار دروس و آزمایش هوش و استعداد آنها ..... ۷۱۳
- ۱۳ - طرح مسائل دقیق و پرسش کردن از شاگردان و آزمایش هوش ..... ۷۱۴
- ۱۴ - احترام به شخصیت شاگرد و اعتراف به اهمیت افکار او ..... ۷۱۶
- ۱۵ - رعایت مساوات در التفات و محبت به شاگردان ..... ۷۱۷
- ۱۶ - رعایت نوبت شاگردان زیاد در شروع به تدریس ..... ۷۱۸
- ۱۷ - رعایت امتیاز استعداد و تفاوت‌های هوش شاگردان ..... ۷۲۰
- ۱۸ - عدم تقبیح علومی که معلم در آن تخصص ندارد ..... ۷۲۳
- ۱۹ - ارشاد شاگردان به معلمان شایسته ..... ۷۲۵
- بخش سوم: آداب و وظائف ویژه معلم در امر تدریس و جلسه درس ..... ۷۳۰
- ۱ - آراستن و پیراستن ظاهر به منظور تجلیل از مقام علم و دانش ..... ۷۳۰
- ۲ - دعاء و حفظ همبستگی معلم با خدا در حین شروع به انجام وظیفه ..... ۷۳۲
- ۳ - ادامه و استمرار این همبستگی با خدا برای توفیق در درس ..... ۷۳۳
- ۴ - جلوس آمیخته با وقار و نزاکت و ادب ..... ۷۳۴
- ۵ - تعیین و تنظیم جهت و سمت جلوس معلم در جلسه درس ..... ۷۳۵
- ۶ - پالایش قصد و هدف ..... ۷۳۶
- ۷ - حفظ وقار و متانت در جلسه درس ..... ۷۳۸
- ۸ - طرز توجه و نگاه معلم به شاگردان باید حساب شده باشد ..... ۷۴۰
- ۹ - احترام ویژه به شاگردان بافضیلت و قدردانی از مزایای آنها ..... ۷۴۱

- ۱۰ - تلاوت قرآن و خواندن دعاء قبل از تدریس - ۷۴۳
- ۱۱ - استفاده از بهترین قواعد و روش تدریس و تفهیم - ۷۴۶
- ۱۲ - رعایت ترتب منطقی علوم و دانشها در امر تدریس - ۷۴۸
- ۱۳ - رعایت اعتدال و اقتصاد در بیان و توضیح مطالب - ۷۴۸
- ۱۴ - مصونیت معلم از عوارض مخل مزاجی و روحی - ۷۴۹
- ۱۵ - توجه به فضای جلسه درس - یا - جلسه درس و اهمیت هوای آزاد - ۷۴۹
- ۱۶ - رعایت مصالح شاگردان و مصالح اهم در تقدیم و تأخیر وقت تدریس - ۷۴۹
- ۱۷ - رعایت تناسب صدا با محیط درس - ۷۵۰
- ۱۸ - حزم و احتیاط برای حفظ نظم و پاسداری از آرامش، و پیشگیری از مرء و جدال در جلسه درس - ۷۵۱
- ۱۹ - ایجاد انضباط و حس مسئولیت اخلاقی در شاگردان - ۷۵۲
- ۲۰ - رفق و مدارا در مورد کیفیت پاسخ به پرسشهای شاگردان - ۷۵۳
- ۲۱ - محبت و التفات معلم و گشاده رویی او نسبت به شاگرد تازه وارد - ۷۵۵
- ۲۲ - وظیفه معلم، همزمان با ورود عالم و دانشمند به جلسه درس - ۷۵۵
- ۲۳ - اعتراف به عجز و ناتوانی در مسائلی که بدانها احاطه ندارد - ۷۵۶
- ۲۴ - تذکر لغزش و اشتباه، قبل از پایان یافتن درس - ۷۶۳
- ۲۵ - اعلام به پایان یافتن درس - ۷۶۵
- ۲۶ - باید درسها با نصایح اخلاقی پایان گیرد - ۷۶۶
- ۲۷ - ختم جلسه درس با دعاء - ۷۶۷
- ۲۸ - درنگ نمودن در جلسه درس پس از پایان گرفتن آن - ۷۶۸
- ۲۹ - تعیین مهتر و رئیس برای شاگردان - ۷۶۹
- ۳۰ - دعاء به هنگام برخاستن از جلسه درس - ۷۷۰
- بخش ۱ آداب و وظائف شاگرد نسبت به خود - ۷۷۱
- ۱ - تصفیه و پالایش دل از آلودگی ها - ۷۷۱
- ۲ - فرصت های زندگانی را باید غنیمت شمرد - ۷۷۲
- ۳ - گسیختن علائق و عوائق مادی از خویشتن - ۷۷۷
- ۴ - پرهیز از تأهل و تشکیل خانواده - ۷۸۰
- ۵ - بر حذر بودن از معاشرت نادرست - ۷۸۲

- ۶ - مداومت بر تحرک و کوشش علمی ..... ۷۸۳
- ۷ - علو همت و کوشش در پویائی از مقام والای علمی ..... ۷۸۵
- ۸ - رعایت مدارج علوم و دانشها از لحاظ اهمیت ..... ۷۸۷
- بخش ۲ آداب و آئین زندگانی شاگرد با استاد ..... ۷۹۰
- مقدمه ..... ۷۹۰
- ۱ - ضرورت کاوش و جستجو از استاد و معلم لایق و شایس ..... ۸۰۲
- ۲ - باید استاد را به عنوان پدر واقعی و روحانی تلقی کرد ..... ۸۰۶
- ۳ - استاد را باید به عنوان پزشک معالج جان و روان برشمرد ..... ۸۰۹
- ۴ - ارج نهادن به استاد و تجلیل از مقام علم و دانش ..... ۸۱۰
- ۵ - تواضع و فروتنی در برابر استاد ..... ۸۱۱
- ۶ - لزوم ترجیح رأی و نظریه استاد بر رأی و نظریه خود ..... ۸۱۲
- ۷ - باید از استاد به احترام یاد کرد ..... ۸۱۴
- ۸ - حق شناسی از استاد و سرمشق گفتن از او ..... ۸۱۵
- ۹ - سپاسگزاری از ارشاد و هشدارهای استاد ..... ۸۱۶
- ۱۰ - تحمل جور و تندرویهای استاد ..... ۸۱۸
- ۱۱ - باید در انتظار استاد و شرفیابی از محضر او به سر برد ..... ۸۲۱
- ۱۲ - رعایت ادب و نزاکت برای ورود به مجلس خصوصی استاد ..... ۸۲۳
- ۱۳ - آراستن و پیراستن برون، و آمادگی درون به هنگام ورود بر استاد ..... ۸۲۴
- ۱۴ - آمادگی روحی و ذهنی شاگرد برای درس ..... ۸۲۵
- ۱۵ - عدم ایجاد مزاحمت برای اشتغالات استاد ..... ۸۲۶
- ۱۶ - نباید شاگرد مانع استراحت استاد گردد ..... ۸۲۷
- ۱۷ - وقت تدریس را نباید بر استاد تحمیل نمود ..... ۸۲۷
- ۱۸ - تنظیم کیفیت جلوس شاگرد در محضر استاد ..... ۸۲۸
- ۱۹ - تعیین جهت جلوس. شاگرد، کجا و چگونه در جلسه درس قرار گیرد؟ ..... ۸۲۹
- ۲۰ - شاگرد باید مراقب حرکات و رفتار و حالات خود در محضر استاد باشد ..... ۸۳۱
- ۲۱ - تنظیم صدا و مواظبت از رفتار و گفتار در پیشگاه استاد ..... ۸۳۳
- ۲۲ - رعایت لطف بیان هنگام گفتگوی با استاد ..... ۸۳۴

- ۲۳ - جبران و تدارک کمبودهای سخن استاد با اشارات لطیف ..... ۸۳۸
- ۲۴ - رعایت ادب و نزاکت در خطاب به استاد ..... ۸۳۹
- ۲۵ - نادیده گرفتن سبق لسان و لغزش زبان استاد ..... ۸۴۱
- ۲۶ - پیشدستی نکردن شاگرد به پاسخ پرسش ها در محضر استاد ..... ۸۴۲
- ۲۷ - لزوم تمرکز حواس و استماع دقیق به سخنان استاد ..... ۸۴۳
- ۲۸ - ارج نهادن به توضیحات استاد ..... ۸۴۳
- ۲۹ - عدم تکرار سؤال های فرساینده و تلف کننده فرصت ..... ۸۴۵
- ۳۰ - سؤال به موقع شاگرد ..... ۸۴۷
- ۳۱ - دلنشین بودن سؤال شاگرد ..... ۸۴۸
- ۳۲ - نباید از سؤال و پرسش - و خاطر شرم و حیاء دریغ ورزید ..... ۸۴۸
- ۳۳ - شهامت شاگرد در اعتراف به عدم درک مطلب علمی ..... ۸۵۰
- ۳۴ - ایجاد آمادگی برای سرعت انتقال در فهم سخن استاد ..... ۸۵۱
- ۳۵ - رعایت نزاکت و ادب در اخذ و عطاء ..... ۸۵۱
- ۳۶ - رعایت نکته های باریکتر از مو، در ارج نهادن به مقام استاد ..... ۸۵۳
- ۳۷ - حفظ حریم استاد به هنگام جلوس و اقامه نماز ..... ۸۵۴
- ۳۸ - کوشش های بی دریغ شاگرد نسبت به استاد ..... ۸۵۵
- ۳۹ - بی بند و بار نبودن شاگرد از لحاظ جلوس در محضر استاد ..... ۸۵۵
- ۴۰ - باید حرکت و راه رفتن در معیت استاد، نمایانگر احترام و محبت به او باشد ..... ۸۵۶
- بخش ۳ آداب و وظائف شاگرد در دانش آموختن و قرائت درس و تکیه گاههای او در رابطه با استاد و رفقاء و همدرسها ..... ۸۶۰
- اشاره ..... ۸۶۰
- ۱ - ضرورت حفظ کردن قرآن کریم - یا - نخستین و اساسی ترین ماده درسی شاگردان ..... ۸۶۰
- ۲ - باید مطالعات و اشتغالات علمی شاگرد، در خور فهم و استعداد او باشد ..... ۸۶۱
- ۳ - تصحیح درس و معلومات قبل از اندوختن آن در حافظه ..... ۸۶۲
- ۴ - باید جبران لغزش های استاد توأم با حفظ حرمت او صورت گیرد ..... ۸۶۳
- ۵ - استمرار در سعی و کوشش و بررسی محفوظات ..... ۸۶۶
- ۶ - برنامه ریزی ساعات شبانه روزی برای اشتغالات علمی ..... ۸۶۶
- ۷ - انتخاب روز و ساعت ویژه برای آغاز به درس ..... ۸۶۷

- ۸ - شدت اهتمام در مطالعه و بررسی مسائل مربوط به درس حدیث ..... ۸۶۸
- ۹ - دقت و بررسی مطالعات و محفوظات و منابع آن ها ..... ۸۶۹
- ۱۰ - صیانت و پاسداری از دانش و سرمایه های علمی از طریق کتابت و نگارش آن ..... ۸۷۰
- ۱۱ - اغتنام فرصت دوران نشاط و جوانی و لزوم والائی همت ..... ۸۷۱
- ۱۲ - حفظ همبستگی و ادامه استمرار شرکت در جلسات درس ..... ۸۷۳
- ۱۳ - رعایت آداب ورود به جلسه درس ..... ۸۷۴
- ۱۴ - رعایت موازین جلوس در جوار معلم ..... ۸۷۵
- ۱۵ - رعایت حق اولویت دیگران نسبت به محل جلوس ..... ۸۷۶
- ۱۶ - رعایت ادب و نزاکت نسبت به حاضران جلسه درس ..... ۸۷۷
- ۱۷ - نباید محل جلوس دیگران را اشغال کرد ..... ۸۷۸
- ۱۸ - شاگرد باید در رده حلقه درس قرار گیرد ..... ۸۷۸
- ۱۹ - نباید هنگام جلوس، میان دو فرد مانوس، جدائی انداخت ..... ۸۷۹
- ۲۰ - رعایت آسایش حاضران ..... ۸۷۹
- ۲۱ - عدم مداخله در درس دیگران ..... ۸۷۹
- ۲۲ - عدم مداخله و مشارکت در سخن دیگران ..... ۸۸۰
- ۲۳ - ادب نگاهداشتن با استاد و شاگردان ..... ۸۸۰
- ۲۴ - رعایت نوبت در درس ..... ۸۸۱
- ۲۵ - رعایت موازین جلوس در محضر استاد ..... ۸۸۴
- ۲۶ - کسب اجازه از محضر استاد و خواندن دعاء به هنگام قرائت درس ..... ۸۸۴
- ۲۷ - اهتمام به مذاکره و تکرار و اعاده سخنان استاد ..... ۸۸۶
- ۲۸ - حفظ حرمت استاد به گاه مباحثه و اعاده درس ..... ۸۸۷
- ۲۹ - رعایت موازین اخلاقی در نحوه مذاکرات علمی ..... ۸۸۸
- ۳۰ - وظائف علمی و اخلاقی دانشجویان برجسته ..... ۸۸۹
- باب ۲ آداب فتوی و مفتی و مستفتی ..... ۸۹۰
- اشاره ..... ۸۹۰
- مقدمه: ..... ۸۹۰
- الف - آیات قرآنی راجع به صادر کردن حکم و فتوی ..... ۸۹۱

- ب - احادیث مربوط به فتوی ----- ۸۹۳
- ج - گفتار بزرگان دین درباره حساس بودن مسئله صدور فتوی ----- ۸۹۸
- نوع اول: شرایط و اموری که باید هر مفتی واجد آنها باشد ..... ۹۰۱
- نوع دوم: احکام و آداب مفتی ----- ۹۰۴
- نوع سوم: در آداب فتوی و صادر کردن حکم ----- ۹۰۸
- نوع چهارم: در احکام و آداب و مشخصات مستفتی ----- ۹۲۷
- باب ۳ در مناظره و شرایط و آداب و آفات آن ----- ۹۳۸
- فصل اول: در شرایط و آداب بحث و مناظره ----- ۹۳۸
- مقدمه ----- ۹۳۸
- ۱ باید مناظره به منظور اثبات حق انجام گیرد نه به خاطر تظاهر و ریاء ----- ۹۳۸
- ۲ اولویت و اهمیت والای امر به معروف و نهی از منکر نسبت به مناظره ----- ۹۳۹
- ۳ اجتهاد - یا - شرط مناظره در احکام دینی ----- ۹۴۰
- ۴ حق و حقیقت - یا - هدف اساسی مناظره ----- ۹۴۱
- ۵ شایسته است جلسه مناظره از تیررس دید مردم بدور باشد ----- ۹۴۲
- ۶ باید مناظره کننده، پویای حق باشد ----- ۹۴۳
- ۷ ضرورت به کار داشتن انصاف در مناظره ----- ۹۴۳
- ۸ مناظره باید با افراد برجسته علمی صورت گیرد ----- ۹۴۵
- فصل دوم: آفات و نتایج سوء بحث و مناظره نادرست ----- ۹۴۵
- مقدمه ----- ۹۴۵
- ۱ عدم پذیرش حق از رهگذر مناظره توأم با جدال و ستیزه جوئی ----- ۹۴۶
- ۲ تظاهر و ریاکاری ----- ۹۴۹
- ۳ خشم و غضب ----- ۹۵۱
- ۴ حقد و کینه توزی ----- ۹۵۵
- ۵ رشک و حسد ----- ۹۵۹
- ۶ بریدن از افراد و کناره جوئی از مردم ----- ۹۶۳
- ۷ سخنان ناروا و گفتارهای حرام ----- ۹۶۶
- ۸ تکبر و خود بزرگ بینی و برتری جوئی نسبت به دیگران ----- ۹۷۰

- ۹ کنجکوی از عیوب مردم و خرده گیری از آنها ..... ۹۷۳
- ۱۰ بدخواهی و احساس شادی از اندوه و بدبختی دیگران ..... ۹۷۶
- ۱۱ تزکیه نفس و خودستایی ..... ۹۷۹
- ۱۲ نفاق و دورویی ..... ۹۸۰
- خانمه ..... ۹۸۱
- باب ۴ آداب و آئین نگارش و نگاهداری کتاب ..... ۹۸۶
- ۱ اهمیت کتابت و نگارش و فوائد آن ..... ۹۸۶
- ۲ باید نویسنده دارای خلوص نیت باشد ..... ۹۹۰
- ۳ اهمیت جمع آوری کتب مفید و مورد نیاز ..... ۹۹۲
- ۴ استنساخ کتب در چه شرائطی روا است؟ ..... ۹۹۳
- ۵ فوائد معنوی عاریه و امانت دادن کتب به دیگران ..... ۹۹۳
- ۶ لزوم صیانت و اعاده سریع کتب عاریتی به صاحبان آنها ..... ۹۹۴
- ۷ حدود استفاده و بهره گیری از کتب عاریتی ..... ۹۹۵
- ۸ دقت در نگاهداری کتاب به هنگام مطالعه و استنساخ ..... ۹۹۷
- ۹ کیفیت چیدن کتب و ترتیب آنها ..... ۹۹۷
- ۱۰ نباید کتاب را دست افزار حوائج روزمره قرار داده، و به آن صدمه ای وارد ساخت ..... ۹۹۸
- ۱۱ باید کتب خریداری شده را - به منظور اطمینان به صحت و تمامیت آن - بازبینی و وارسی کرد ..... ۹۹۹
- ۱۲ باید نگارش نام خداوند متعال و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و بزرگان دین (رضوان الله علیهم) ، با تجلیل و احترام از آنها توأم باشد. ۱۰۰۰
- ۱۳ نباید نویسنده، اهتمام خویش را به حسن خط محدود سازد؛ بلکه باید روشن و خوانا بنویسد ..... ۱۰۰۵
- ۱۴ کیفیت انتخاب و آماده ساختن قلم برای نگارش ..... ۱۰۰۶
- ۱۵ شیوه نگارش حروف و کلمات ..... ۱۰۰۷
- ۱۶ پیوسته نگاری کلمات وابسته بهم ..... ۱۰۰۹
- ۱۷ اطمینان به صحت نوشتار از طریق مقابله آن با نسخه مورد اعتماد ..... ۱۰۱۰
- ۱۸ بکاربردن مشخصات املاتی در مورد حروف و کلمات ..... ۱۰۱۲
- ۱۹ نکاتی که باید پس از تصحیح کتاب رعایت گردد = تدارک اشتباهات ..... ۱۰۱۵
- ۲۰ راه و رسم پیراستن نوشته های زائد و بکاربردن عمل «ضرب» در نوشتار ..... ۱۰۱۸
- ۲۱ کیفیت تخریب و تدارک عبارت از قلم افتاده در نوشتار ..... ۱۰۲۳

- ۲۲ فوائد مقابله و تصحیح کتاب در معیت شخصیت‌های علمی مورد اعتماد ..... ۱۰۲۷
- ۲۳ بکاربردن مشخصات املاتی و تنوع قلم در راس مطالب ..... ۱۰۲۸
- ۲۴ کیفیت حاشیه نویسی و نگارش نکات سودمند در هاشم کتاب ..... ۱۰۲۹
- ۲۵ عناوین و ابواب و فصول و شرح و متن کتاب را باید چگونه نوشت؟ ..... ۱۰۳۰
- خاتمه: درباره مطالب مهم و بارز ..... ۱۰۳۱
- فصل ۱ در اقسام علوم شرعی و دانش‌های اصیل دینی - کلام ..... ۱۰۳۱
- ۱ علم کلام ..... ۱۰۳۱
- ۲ علم کتاب ..... ۱۰۳۴
- ۳ علم حدیث ..... ۱۰۳۸
- اشاره ..... ۱۰۳۸
- الف - علم روایت ..... ۱۰۳۸
- ب - علم درایه ..... ۱۰۳۸
- سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره اهمیت حدیث ..... ۱۰۴۰
- سخنان امام صادق (علیه السلام) درباره ارزش و اهمیت حدیث ..... ۱۰۴۲
- ۴ فقه ..... ۱۰۴۴
- فصل ۲ علوم و دانش‌های فرعی دین ..... ۱۰۴۸
- اشاره ..... ۱۰۴۸
- اما معرفت به خداوند متعال و متعلقات آن ..... ۱۰۴۸
- اما کتاب عزیز، یعنی قرآن کریم ..... ۱۰۴۸
- اما حدیث نبوی ..... ۱۰۴۸
- اما فقه ..... ۱۰۴۹
- اما کلام ..... ۱۰۴۹
- اما منطق ..... ۱۰۴۹
- مطلب ۲ درجات و مراتب اهمیت علوم دینی و مسائل مربوط به آن ..... ۱۰۵۰
- اشاره ..... ۱۰۵۰
- الف - واجب عینی ..... ۱۰۵۰
- ب - واجب کفائی ..... ۱۰۵۳



- ج - سنت و وظائف مستحب ..... ۱۰۵۴
- د - علومی که تحصیل آن ها مطلقا و یا به طور مشروط حرام است ..... ۱۰۵۴
- ه - دانشهائی که تعلیم و تعلم آنها مکروه است ..... ۱۰۵۴
- و - علوم و دانشهای مباح ..... ۱۰۵۵
- مطلب ۳ ترتیب و تسلسل علوم دینی در رابطه با محصل و دانشجو ..... ۱۰۵۶
- اشاره ..... ۱۰۵۶
- ۱ حفظ قرآن کریم و تجوید آن ..... ۱۰۵۸
- ۲ علم صرف ..... ۱۰۵۸
- ۳ علم نحو ..... ۱۰۵۸
- ۴ علوم عربیت دیگر ..... ۱۰۵۸
- ۵ فن منطق ..... ۱۰۵۸
- ۶ علم کلام ..... ۱۰۵۹
- ۷ علم اصول فقه ..... ۱۰۵۹
- ۸ علم درایه الحدیث ..... ۱۰۵۹
- ۹ قرائت حدیث ..... ۱۰۵۹
- ۱۰ تفسیر آیاتی از قرآن کریم ..... ۱۰۶۰
- ۱۱ کتب فقهی ..... ۱۰۶۰
- ۱۲ تفسیر کامل کتاب آسمانی ..... ۱۰۶۲
- اشاره ..... ۱۰۶۲
- تنوع تفاسیر قرآن کریم ..... ۱۰۶۳
- ۱۳ حکمت ..... ۱۰۶۴
- ۱۴ حکمت عملی ..... ۱۰۶۴
- ۱۵ علم حقیقی ..... ۱۰۶۴
- ۱۶ عمل و رفتار ..... ۱۰۶۶
- تتمه کتاب: سفارش و اندرزهای شهید ثانی به دانشجویان ..... ۱۰۶۷
- مترجم این رساله ..... ۱۰۷۴
- پیوست ترجمه کتاب منیه المرید ..... ۱۰۷۴

- آداب سکنی و اقامت در مدارس ..... ۱۰۷۴
- اشاره ..... ۱۰۷۴
- ۱ انتخاب مدارس با توجه به حال و هدف بنیانگذاران و وقف کنندگان آنها ..... ۱۰۷۴
- ۲ اجتناب از مدرسی که بنیانگذارانشان ناشناخته و یا فاقد تقوی به نظر می رسند ..... ۱۰۷۵
- ۳ مدرس ..... ۱۰۷۶
- اشاره ..... ۱۰۷۶
- وظائف مدرس و معلم ساکن در مدرسه ..... ۱۰۷۷
- ۴ رعایت برنامه و وقت معین برای جلوس در مدرس و محل افاضه درس ..... ۱۰۷۷
- ۵ ترک معاشرت بی ثمر با همگنان و اهتمام به اداء وظائف مربوط به اهداف مدرسه ..... ۱۰۸۳
- ۶ رعایت حقوق اهل مدرسه و عفو و گذشت از بدیهای آنها ..... ۱۰۸۵
- ۷ باید قبل از سکناى در مدرسه و انتخاب اتاق، همسایگان را ارزیابی کرد ..... ۱۰۸۶
- ۸ آداب ورود و خروج و راه رفتن و بالا رفتن و پائین آمدن در مدرسه ..... ۱۰۸۸
- ۹ باید از نشستن و راه رفتن در جای های نامناسب خودداری کرد ..... ۱۰۹۰
- ۱۰ تجنب و خودداری از پاره ای اعمال مباح در مدرسه ..... ۱۰۹۲
- ۱۱ نکاتی ظریف درباره آداب مربوط به جلسه درس ..... ۱۰۹۳
- الشیعه فی الاسلام ..... ۱۰۹۶
- مشخصات کتاب ..... ۱۰۹۶
- مقدمه المترجم ..... ۱۰۹۸
- تعریف بالكاتب ..... ۱۰۹۹
- مقدمه المؤلف ..... ۱۱۰۲
- ۱ کیفیه نشؤ الشیعه و تطوره ..... ۱۱۰۴
- ۱ بدایه نشؤ الشیعه ..... ۱۱۰۴
- ۲ سبب انفصال الاقلیه الشیعیه عن اکثریه السنه، و ظهور الاختلافات ..... ۱۱۰۶
- ۳ موضوعا الخلافه و المرجعیه العلمیه ..... ۱۱۰۷
- ۴ الطریقه السیاسیه للخلافه الانتخابیه، و مخالفتها للفکر الشیعی ..... ۱۱۰۹
- ۵ انتها الخلافه الی امیرالمؤمنین (ع) و سیرته ..... ۱۱۱۲
- ۶ ما حصل علیه الشیعه طوال خلافه الامام علی (ع) فی خمس سنوات ..... ۱۱۱۴

- ٧ انتقال الخلافة الى معاوية و تحولها الى ملوكيه موروثه ..... ١١١٦
- ٨ الايام العصيبة التي مرت بالشيعة ..... ١١١٨
- ٩ استقرار ملوكيه بنى اميه ..... ١١١٩
- ١٠ الشيعة فى القرن الثانى للهجره ..... ١١٢٢
- ١١ الشيعة فى القرن الثالث للهجره ..... ١١٢٤
- ١٢ الشيعة فى القرن الرابع للهجره ..... ١١٢٤
- ١٣ الشيعة فى القرن الخامس و حتى القرن التاسع الهجرى ..... ١١٢٥
- ١٤ الشيعة فى القرن العاشر و الحادى عشر للهجره ..... ١١٢٦
- ١٥ الشيعة فى القرن الثانى عشر و حتى القرن الرابع عشر للهجره ..... ١١٢٧
- ١٦ انشعاب بعض الفرق و انقراضها ..... ١١٢٧
- ١٧ الزيديه ..... ١١٢٨
- ١٨ الاسماعيليه و انشعاباتها ..... ١١٢٩
- ١٩ النزاريه و المستعليه و الدرزيه و المقننه ..... ١١٣٢
- ٢٠ الشيعة الاثنا عشريه، و اختلافها مع الزيديه و الاسماعيليه ..... ١١٣٤
- موجز عن تاريخ الشيعة الاثنى عشريه ..... ١١٣٥
- ٢ الفكر الدينى لدى الشيعة ..... ١١٣٦
- ١ معنى الفكر الدينى ..... ١١٣٦
- ٢ المصادر الرئيسيه للفكر الدينى فى الاسلام ..... ١١٣٧
- ٣ الطرق التى يعرضها الاسلام للفكر الدينى ..... ١١٣٧
- ٤ الاختلاف بين هذه الطرق الثلاثه ..... ١١٣٩
- ٥ الطريق الاول: الظواهر الدينيه و اقسامها ..... ١١٣٩
- الظواهر الدينيه و اقسامها ..... ١١٣٩
- حديث الصحابه ..... ١١٤١
- بحث آخر فى الكتاب و السنه ..... ١١٤١
- ظاهر القرآن و باطنه ..... ١١٤٣
- تاويل القرآن ..... ١١٤٦
- تتمه البحث عن الحديث ..... ١١٤٨

- ١١٤٩----- الشيعه و العمل بالحديث
- ١١٥٠----- التعلم و التعليم العام فى الاسلام
- ١١٥١----- الشيعه و العلوم النقليه
- ١١٥٢----- ٦ الطريق الثانى: للمباحث العقليه
- ١١٥٢----- التفكر العقلى و الفلسفى و الكلامى
- ١١٥٣----- مدى قدم الشيعه فى التفكر الفلسفى و الكلامى فى الاسلام
- ١١٥٥----- الشيعه يهتمون دائما بحقل الفلسفه و سائر العلوم العقليه
- ١١٥٦----- لماذا استقرت الفلسفه عند الشيعه؟
- ١١٥٦----- خمس من نوايغ علما الشيعه
- ١١٥٨----- ٧ الطريق الثالث: الكشف
- ١١٥٨----- الانسان و دركه للعرفان
- ١١٥٩----- ظهور العرفان فى الاسلام
- ١١٦١----- ارشاد الكتاب و السنه الى معرفه النفس، و مناهجها
- ١١٦٣----- ٣ المعتقدات الاسلاميه من وجهه نظر الشى
- ١١٦٣----- معرفه الله
- ١١٦٣----- النظر الى الكون عن طريق المخلوقات و الواقعيات ضروره وجود الله تعالى
- ١١٦٣----- نظره اخرى عن طريق ارتباط الانسان بالعالم خاتمه الفصل وحدانيه الله تعالى
- ١١٦٦----- وحدانيه الله تعالى
- ١١٦٧----- الذات و الصفات
- ١١٦٨----- معانى صفات الله تعالى
- ١١٦٩----- صفات الفعل
- ١١٧٠----- القضا و القدر
- ١١٧٢----- الانسان و الاختيار
- ١١٧٣----- معرفه النبى (ص)
- ١١٧٣----- نحو الهدف الهدياه العامه
- ١١٧٥----- الهدياه الخاصه
- ١١٧٧----- العقل و القانون

- ١١٧٨ ..... الشعور المرموز، أو ما يسمى ب (الوحي)
- ١١٧٨ ..... الانبيا و عصمه النبوه
- ١١٧٩ ..... الانبيا و الشرائع السماويه
- ١١٨١ ..... الانبيا و دليل (الوحي) و النبوه
- ١١٨٣ ..... عدد الانبيا
- ١١٨٣ ..... الانبيا اولوالعزم، حمله الشرائع السماويه
- ١١٨٣ ..... نبوه محمد (ص)
- ١١٨٨ ..... النبي الاكرم (ص) و القرآن
- ١١٩١ ..... معرفه المعاد
- ١١٩١ ..... الانسان روح و جسم
- ١١٩٢ ..... مبحث في حقيقه الروح من منظار آخر
- ١١٩٣ ..... الموت من وجهه نظر الاسلام
- ١١٩٣ ..... عالم البرزخ
- ١١٩٥ ..... يوم القيامه المعاد
- ١١٩٨ ..... بيان آخر
- ١٢٠٢ ..... استمرار الخلقه و تعاقبها
- ١٢٠٢ ..... معرفه الامام
- ١٢٠٢ ..... معنى الامام
- ١٢٠٣ ..... الامامه و خلفه النبي الاكرم (ص) في الحكومه الاسلاميه
- ١٢٠٣ ..... اشاره
- ١٢٠٧ ..... تايد للاقوال السابقه
- ١٢٠٩ ..... الامامه في العلوم التشريعيه
- ١٢١٠ ..... الفرق بين النبي و الامام
- ١٢١١ ..... الامامه في باطن الاعمال
- ١٢١٣ ..... مما تقدم نستطيع ان نحصل على النتائج التاليه:
- ١٢١٣ ..... ائمه الاسلام وقادته
- ١٢١٤ ..... موجز عن حياه الائمة الاثني عشر

۱۲۱۴	الامام الاول
۱۲۱۸	الامام الثاني
۱۲۲۰	الامام الثالث
۱۲۲۷	الامام الرابع
۱۲۲۸	الامام الخامس
۱۲۲۸	الامام السادس
۱۲۳۰	الامام السابع
۱۲۳۱	الامام الثامن
۱۲۳۳	الامام التاسع
۱۲۳۳	الامام العاشر
۱۲۳۴	الامام الحادي عشر
۱۲۳۶	الامام الثاني عشر
۱۲۳۶	اشاره
۱۲۳۶	النواب الخواص
۱۲۳۷	بحث في ظهور المهدي (عج) من وجهه نظر العامه
۱۲۳۸	رد على الشبهات
۱۲۳۹	الخاتمه: البلاغ المعنوي للشيعة
۱۲۴۲	شيعة در اسلام
۱۲۴۲	مشخصات كتاب
۱۲۴۲	پيشگفتار به قلم يكي از شاگردان استاد
۱۲۵۰	شرح حال استاد
۱۲۵۳	آثار علامه طباطبائي
۱۲۵۶	مقدمه
۱۲۵۶	اشاره
۱۲۵۶	۱ - دين
۱۲۵۹	۲ - اسلام
۱۲۶۰	۳ - شيعة

۱۲۶۰	بخش اول: کیفیت پیدایش و نشو و نماى شیعه
۱۲۶۰	۱ آغاز پیدایش شیعه و کیفیت آن
۱۲۶۲	۲ سبب جدا شدن اقلیت شیعه از اکثریت سنی و بروز اختلاف
۱۲۶۳	۳ دو مسئله جانشینی و مرجعیت علمی
۱۲۶۵	۴ روش سیاسی خلافت انتخابی و مغایرت آن با نظر شیعه
۱۲۶۹	۵ انتهای خلافت به امیرالمؤمنین علی (ع) و روش آن حضرت
۱۲۷۲	۶ بهره ای که شیعه از خلافت پنجساله علی (ع) برداشت
۱۲۷۴	۷ انتقال خلافت به معاویه و تبدیل آن به سلطنت موروثی
۱۲۷۶	۸ سخت ترین روزگار برای شیعه
۱۲۷۸	۹ استقرار سلطنت بنی امیه
۱۲۸۱	۱۰ شیعه در قرن دوم هجری
۱۲۸۳	۱۱ شیعه در قرن سوم هجری
۱۲۸۴	۱۲ شیعه در قرن چهارم هجری
۱۲۸۵	۱۳ شیعه در قرن نهم هجری
۱۲۸۶	۱۴ شیعه در قرن دهم تا یازدهم هجری
۱۲۸۶	۱۵ شیعه در قرن دوازده تا چهاردهم هجری
۱۲۸۷	۱۶ انشعابات شیعه
۱۲۸۸	۱۷ شیعه زیدیه
۱۲۸۹	۱۸ شیعه اسماعیلیه و انشعاباتشان
۱۲۹۵	۱۹ شیعه دوازده امامی و فرق ایشان با زیدیه و اسماعیلیه
۱۲۹۶	۲۰ خاتمه فصل
۱۲۹۶	۲۱ خلاصه تاریخچه شیعه دوازده امامی
۱۲۹۷	بخش دوم: تفکر مذهبی شیعه
۱۲۹۷	۱ معنای تفکر مذهبی
۱۲۹۷	۲ مأخذ اساسی تفکر مذهبی در اسلام
۱۲۹۷	۳ راهپایی که قرآن برای تفکر مذهبی نشان می دهد
۱۲۹۷	اشاره

- طریق اول: ظواهر دینی، اقسام ظواهر دینی ..... ۱۳۰۲
- طریق دوم: بحث عقلی ..... ۱۳۱۶
- طریق سوم: کشف ..... ۱۳۲۳
- بخش سوم: اعتقادات اسلامی از نظر شیعه دوازده امامی ..... ۱۳۲۹
- ۱ - خداشناسی ..... ۱۳۲۹
- ۲ - پیغمبر شناسی ..... ۱۳۴۲
- ۳ - معادشناسی ..... ۱۳۶۱
- ۴ - امام شناسی ..... ۱۳۷۸
- معنای امام ..... ۱۳۷۸
- امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی ..... ۱۳۷۸
- در تایید سخنان گذشته ..... ۱۳۸۳
- امامت در بیان معارف الهیه ..... ۱۳۸۵
- فرق میان نبی و امام ..... ۱۳۸۷
- امامت در باطن اعمال ..... ۱۳۸۸
- ائمه و پیشوایان اسلام ..... ۱۳۹۱
- اجمالی از تاریخ زندگی دوازده امام (ع) ..... ۱۳۹۲
- امام اول ..... ۱۳۹۲
- امام دوم ..... ۱۳۹۸
- امام سوم ..... ۱۴۰۰
- امام چهارم ..... ۱۴۰۸
- امام پنجم ..... ۱۴۰۹
- امام ششم ..... ۱۴۱۰
- امام هفتم ..... ۱۴۱۲
- امام هشتم ..... ۱۴۱۳
- امام نهم ..... ۱۴۱۵
- امام دهم ..... ۱۴۱۶
- امام یازدهم ..... ۱۴۱۷



۱۴۱۹	.....	امام دوازدهم
۱۴۱۹	.....	اشاره
۱۴۱۹	.....	نواب خاص
۱۴۲۰	.....	بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر عمومی
۱۴۲۶	.....	پاورقی
۱۴۲۶	.....	از ۱ تا ۱۰۱
۱۴۴۶	.....	از ۱۰۲ تا ۲۰۲
۱۴۶۵	.....	از ۲۰۳ تا ۳۰۳
۱۴۸۶	.....	البهجه المرضیه (سیوطی)
۱۴۸۶	.....	مشخصات کتاب
۱۴۸۸	.....	الجزء الاول
۱۴۸۸	.....	خطبه الكتاب
۱۴۹۱	.....	الكلام و ما يتألف منه
۱۴۹۵	.....	المعرب و المبنى
۱۵۱۱	.....	باب النكره. المعرفه
۱۵۱۱	.....	مدخل؛ المعرفه و النكره (الضمير)
۱۵۱۴	.....	الاول من المعارف: الضمير
۱۵۱۹	.....	الثانى من المعارف العلم
۱۵۲۳	.....	الثالث من المعارف اسم الاشاره
۱۵۲۵	.....	الرابع من المعارف الموصول
۱۵۳۳	.....	الخامس من المعارف المعرف باداه التعريف
۱۵۳۶	.....	باب المبتداء و الخبر
۱۵۳۶	.....	مدخل؛ الابتداء
۱۵۴۸	.....	كان و أخواتها
۱۵۵۴	.....	فصل في ما و لا و لات و إن المشبهات بليس
۱۵۵۸	.....	أفعال المقاربه
۱۵۶۲	.....	إن و أخواتها

- ١٥٧١ ..... لا التي لنفى الجنس
- ١٥٧٥ ..... ظنّ و أخواتها
- ١٥٨٣ ..... أعلم و أرى
- ١٥٨٦ ..... باب الفاعل و المفعول
- ١٥٩٣ ..... النائب عن الفاعل
- ١٥٩٨ ..... إشغال العامل عن المعمول
- ١٦٠٤ ..... تعدى الفعل ولزومه
- ١٦٠٨ ..... التنازع فى العمل
- ١٦١١ ..... المفاعيل الخمسه
- ١٦١١ ..... مدخل؛ المفعول به
- ١٦١٦ ..... المفعول له
- ١٦١٨ ..... المفعول فيه و هو المسّى ظرفا
- ١٦٢٠ ..... المفعول معه
- ١٦٢٢ ..... الاستثناء
- ١٦٢٨ ..... الحال
- ١٦٣٧ ..... التمييز
- ١٦٣٩ ..... حروف الجزر
- ١٦٥٠ ..... الإضافة
- ١٦٦٧ ..... المضاف الى ياء المتكلم
- ١٦٦٩ ..... الجزء الثانى
- ١٦٦٩ ..... إعمال المصدر
- ١٦٧١ ..... إعمال اسم الفاعل
- ١٦٧٥ ..... أبنيه المصادر
- ١٦٧٩ ..... أبنيه أسماء الفاعلين و المفعولين
- ١٦٨٢ ..... الصّفه المشتهه باسم الفاعل
- ١٦٨٥ ..... التعجب
- ١٦٨٨ ..... نغم و بنس و ما جرى مجراها

١٦٩٢	أفعل التفضيل
١٦٩٦	التوابع التعت
١٦٩٦	التعت
١٧٠٠	التوكيد
١٧٠٤	العطف (بيان)
١٧٠٤	اشاره
١٧٠٤	ذو بيان
١٧٠٦	عطف النسق
١٧١٦	البدل
١٧١٩	التداء
١٧٢٢	فصل فى احكام توابع المنادى
١٧٢٥	المنادى المضاف الى ياء المتكلم
١٧٢٥	الأسماء اللآزمه للتداء
١٧٢٧	الاستغائه
١٧٢٨	التدبه
١٧٣١	الترخيم
١٧٣٤	الاختصاص
١٧٣٤	التحذير و الأجراء
١٧٣٦	أسماء الأفعال و الأصوات
١٧٣٩	نونا التوكيد
١٧٤٤	ما لا ينصرف
١٧٥٣	إعراب الفعل
١٧٦٢	عوامل الجزم
١٧٧٢	الإخبار بالذى و الألف و اللام
١٧٧٥	العدد
١٧٨٠	كم و كآئن و كذا
١٧٨١	الحكايه

١٧٨٤	التأنيث
١٧٨٨	المقصود والممدود
١٧٩٠	كَيْفِيَّةُ تَثْنِيَةِ الْمُقْصُورِ وَ الْمَهْدُودِ وَ جَمْعُهُمَا تَصْحِيحاً
١٧٩٤	جمع التكسير
١٨٠٤	التصغير
١٨١٠	التنسب
١٨١٧	هذا باب الوقف
١٨٢٠	الإمالة
١٨٢٥	التصريف
١٨٣٢	فصل في زياده همزه الوصل
١٨٣٣	الإبدال
١٨٤٤	فصل في الحذف
١٨٤٤	الإدغام
١٨٥١	المنطق للمظفر
١٨٥١	مشخصات كتاب
١٨٥٢	المنطق
١٨٥٣	المدخل
١٨٥٣	الحاجه إلى المنطق
١٨٥٤	تعريف علم المنطق
١٨٥٤	العلم
١٨٥٤	تمهيد
١٨٥٤	تعريف العلم
١٨٥٤	التصور والتصديق
١٨٥٤	اشاره
١٨٥٧	بماذا يتعلق التصديق والتصور؟
١٨٥٨	أقسام التصديق
١٨٥٩	الجهل وأقسامه

١٨٥٩	.....	اشاره
١٨٦٠	.....	ليس الجهل المركب من العلم
١٨٦٠	.....	العلم ضرورى ونظرى
١٨٦٠	.....	اشاره
١٨٦١	.....	توضيح فى الضرورى
١٨٦٢	.....	تعريف النظر أو الفكر
١٨٦٣	.....	تمرينات
١٨٦٤	.....	أبحاث المنطق
١٨٦٤	.....	مدخل؛ أبحاث المنطق
١٨٦٥	.....	الباب الأول: مباحث الألفاظ
١٨٦٥	.....	الحاجه إلى مباحث الألفاظ
١٨٦٥	.....	اشاره
١٨٦٥	.....	١ الوجود الخارجى
١٨٦٥	.....	٢ الوجود ذهنى
١٨٦٦	.....	٣ الوجود اللفظى
١٨٦٧	.....	٤ الوجود الكتبى
١٨٦٨	.....	النتيجه
١٨٦٨	.....	الدلاله
١٨٦٨	.....	تعريف الدلاله
١٨٦٩	.....	أقسام الدلاله
١٨٦٩	.....	١ الدلاله العقليه
١٨٦٩	.....	٢ الدلاله الطبيعیه
١٨٦٩	.....	٣ الدلاله الوضعیه
١٨٧٠	.....	أقسام الدلاله الوضعیه
١٨٧٠	.....	الدلاله اللفظیه
١٨٧٠	.....	تعريفها
١٨٧٠	.....	أقسامها

١٨٧٢	تمريعات
١٨٧٤	تقسيمات الألفاظ
١٨٧٤	اشاره
١٨٧٤	١ المختص. المشترك. المنقول. المرتجل. الحقيقه و المجاز
١٨٧٧	٢ الترادف و التباين
١٨٧٧	اشاره
١٨٧٩	١ المثلان
١٨٧٩	٢ المتخالفان
١٨٨٠	٣ المتقابلان
١٨٨٠	أقسام التقابل: للتقابل أربعة أقسام
١٨٨٠	١ تقابل النقيضين
١٨٨٠	٢ تقابل الملكه وعدمها
١٨٨١	٣ تقابل الضدين
١٨٨١	٤ تقابل المتضايين
١٨٨٢	تمريعات
١٨٨٢	٣ - المفرد و المركب
١٨٨٢	اشاره
١٨٨٤	أقسام المركب
١٨٨٦	أقسام المفرد
١٨٨٨	تمريعات
١٨٨٩	الباب الثاني: مباحث الكلى
١٨٨٩	الكلى و الجزئى
١٨٩٠	الجزئى الاضافى
١٨٩١	المتواطىء و المشكك
١٨٩٢	تمريعات
١٨٩٢	المفهوم و المصداق
١٨٩٤	العنوان و المعنون

- ١٨٩٤----- تمرينات
- ١٨٩٦----- النسب الأربع
- ١٨٩٦----- اشاره
- ١٨٩٧----- ١ - (نسبه التساوى)
- ١٨٩٧----- ٢ - (نسبه العموم و الخصوص مطلقاً)
- ١٨٩٧----- ٣ - (نسبه العموم و الخصوص من وجه)
- ١٨٩٨----- ٤ - (نسبه التباين)
- ١٨٩٨----- النسب بين نقيضى الكلين
- ١٨٩٨----- اشاره
- ١٨٩٨----- ١ - (نقيضا المتساويين متساويين أيضاً)
- ١٨٩٩----- ٢ - (نقيضا الأعم و الأخص مطلقاً بينهما عموم و خصوص مطلقاً)
- ١٩٠١----- ٣ - (نقيضا الأعم و الأخص من وجه متباينان تبايناً جزئياً)
- ١٩٠٣----- ٤ - (نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً) أيضاً
- ١٩٠٣----- تمرينات
- ١٩٠٤----- الكليات الخمسه
- ١٩٠٤----- اشاره
- ١٩٠٤----- ١ النوع
- ١٩٠٥----- ٢ الجنس
- ١٩٠٧----- ٣ الفصل
- ١٩٠٧----- تقسيمات
- ١٩١٠----- الذاتى و العرضى
- ١٩١٢----- تنبيهات وتوضيحات
- ١٩١٢----- ٤ صنف:
- ١٩١٣----- ٥ الحمل وأنواعه
- ١٩١٣----- اشاره
- ١٩١٤----- ١ - الحمل: طبيعى ووضعى
- ١٩١٤----- ٢ - الحمل: ذاتى أولى، وشابع صناعى

- ١٩١٥-----٣ - الحمل: مواطاه واشتقاق
- ١٩١٧-----تقسيمات العرضى
- ١٩١٨-----الكلى المنطقى و الطبيعى و العقلى
- ١٩٢٠-----تمرينات
- ١٩٢٠-----الباب الثالث: المعرف، وتلحق به القسمه
- ١٩٢٠-----المقدمه فى مطلب ما وأى و هل ولم
- ١٩٢٠-----المقدمه فى مطلب ما وأى و هل ولم
- ١٩٢٢----- (ما) الحقيقه
- ١٩٢٤-----فروع المطالب
- ١٩٢٤-----التعريف
- ١٩٢٦-----أقسام التعريف
- ١٩٢٦-----التعريف: حد ورسم.
- ١٩٢٧-----١ الحد التام
- ١٩٢٧-----٢ الحد الناقص
- ١٩٢٨-----٣ الرسم التام
- ١٩٢٨-----٤ الرسم الناقص
- ١٩٣٠-----التعريف بالمثال
- ١٩٣٠-----التعريف بالتشبيه
- ١٩٣٠-----اشاره
- ١٩٣١-----شروط التعريف
- ١٩٣١-----اشاره
- ١٩٣١-----الأول أن يكون المعرّف (بالكسر) مساوياً للمعرف (بالفتح) فى الصدق
- ١٩٣١-----الثانى أن يكون المعرّف (بالكسر) أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرّف (بالفتح)
- ١٩٣١-----الثالث ألا يكون المعرّف (بالكسر) عين المعرّف (بالفتح) فى المفهوم
- ١٩٣٢-----الرابع أن يكون خالياً من الدور
- ١٩٣٣-----الخامس أن تكون الألفاظ المستعمله فى التعريف ناصعه واضحه لا ابهام فيها
- ١٩٣٣-----القسمه: تعريفها، فائدتها



١٩٣٣	تعريفها
١٩٣٣	فائدتها
١٩٣٥	أصول القسمة
١٩٣٥	١ لا بد من ثمره
١٩٣٦	٢ لا بد من تباين الأقسام
١٩٣٧	٣ أساس القسمة
١٩٣٧	٤ جامع مانعه
١٩٣٧	أنواع القسمة
١٩٣٧	اشاره
١٩٣٨	١ قسمة الكل إلى أجزائه، أو (القسمة الطبيعيه)
١٩٣٨	٢ قسمة الكلى إلى جزئياته، أو (القسمة المنطقيه)
١٩٣٩	أساليب القسمة
١٩٣٩	اشاره
١٩٣٩	١ - طريقه القسمة الثنائيه:
١٩٤٢	٢ - طريقه القسمة التفصيليه:
١٩٤٣	التعريف بالقسمة
١٩٤٥	طريقه التحليل العقلى
١٩٤٨	طريقه القسمة المنطقيه الثنائيه
١٩٤٩	تمرينات
١٩٥٣	الباب الرابع: القضايا وأحكامها
١٩٥٣	١ القضايا
١٩٥٣	القضيه
١٩٥٤	أقسام القضايا
١٩٥٦	أجزاء القضيه
١٩٥٧	أقسام القضيه باعتبار الموضوع
١٩٦١	تقسيم الشرطيه
١٩٦٣	تقسيمات الحمله

١٩٦٩	أنواع الموجهات
١٩٧٦	تمرينات
١٩٧٦	تقسيمات الشرطيه الأخرى
١٩٨٣	تمرينات
١٩٨٤	٢ في أحكام القضايا أو النسب بينها
١٩٨٤	تمهيد
١٩٨٥	التناقض
١٩٨٩	من ملحقات التناقض: التداخل و التضاد و الدخول تحت التضاد
١٩٩٠	العكوس
٢٠٠٦	تمرينات
٢٠٠٧	من ملحقات العكوس: النقض
٢٠١٣	تمرينات
٢٠١٩	الباب الخامس: الحجه وهيئه تأليفها أو مباحث الاستدلال
٢٠١٩	الحجه وهيئه تأليفها أو مباحث الاستدلال
٢٠١٩	طرق الاستدلال او اقسام الحجه
٢٠٢١	١ القياس
٢٠٢١	اشاره
٢٠٢٥	أقسام القياس بحسب مادته وهيئته
٢٠٣٢	الأشكال الأربعة
٢٠٤٧	تنبيهات
٢٠٥٥	تمرينات
٢٠٥٧	الاقتراني الشرطي
٢٠٧٣	القياس الاستثنائي
٢٠٧٧	خاتمه في لواحق القياس
٢٠٨١	القياسات المركبه
٢٠٨٢	قياس الخلف
٢٠٨٥	قياس المساواه

٢٠٨٥	اشاره
٢٠٨٨	١ القواعد و الاصول
٢٠٨٨	١ مصطلحات هذه الصناعات
٢٠٨٩	٢ وجه الحاجه الى الجدل
٢٠٩٠	٣ المقارنه بين الجدل و البرهان
٢٠٩١	٤ تعريف الجدل
٢٠٩٢	٥ فوائد الجدل
٢٠٩٣	٦ السؤال و الجواب
٢٠٩٤	٧ مبادئ الجدل
٢٠٩٦	٨ مقدمات الجدل
٢٠٩٧	٩ مسائل الجدل
٢٠٩٨	١٠ مطالب الجدل
٢٠٩٩	١١ ادوات هذه الصناعات
٢١٠٣	٢ المواضع
٢١٠٣	١ معنى الموضوع
٢١٠٧	٢ فائده الموضوع و سر التسميه
٢١٠٧	٣ اصناف المواضع
٢١١٠	٤ مواضع الإثبات و الإبطال
٢١١١	٥ مواضع الأولى و الأثر
٢١١٢	٣ الوصايا
٢١١٢	١ تعليمات للسائل
٢١١٥	٢ تعليمات للمجيب
٢١١٧	٣ تعليمات مشتركه للسائل و المجيب او اداب المناظره
٢١١٩	٢ الاستقراء
٢١١٩	حل الشبهه
٢١٢١	شبهه مستعصيه
٢١٢٢	أقسامه

٢١٢٢	تعريفه
٢١٢٢	٣ التمثيل
٢١٢٢	تعريفه
٢١٢٣	اركانه
٢١٢٣	قيمه العلميه
٢١٢٤	تمرينات على الاقيسه
٢١٢٤	الباب السادس: الصناعات الخمس
٢١٢٤	تمهيد
٢١٢٤	اشاره
٢١٢٧	المقدمه في مبادئ الأقيسه
٢١٢٧	١. اليقينيات
٢١٢٧	اشاره
٢١٢٩	١ الأوليات
٢١٣٠	٢ المشاهدات
٢١٣١	٣ التجريبات
٢١٣٣	٤ المتواترات
٢١٣٣	٥ الحدسيات
٢١٣٤	٦ الفطريات
٢١٣٥	تمرينات
٢١٣٧	٢. المظنونيات
٢١٣٨	٣ المشهورات
٢١٣٨	اشاره
٢١٣٩	اقسام المشهورات
٢١٣٩	اشاره
٢١٣٩	١ الواجبات القبول
٢١٣٩	٢ التأديبات الصلاحيه
٢١٤٢	٣ الخلقيات

٢١٤٣	٤ الانفعاليات
٢١٤٤	٥ العاديات
٢١٤٥	٦ الاستقرائيات
٢١٤٥	٤ الوهميات
٢١٤٨	٥ المسلمات
٢١٤٨	٦ المقبولات
٢١٤٩	٧ المشبهات
٢١٤٩	٨ المخيلات
٢١٥٠	أقسام الأقيسه بحسب ماده
٢١٥١	فائده الصناعات الخمس على الاجمال
٢١٥٢	١ صناعه البرهان
٢١٥٢	١ حقيقه البرهان
٢١٥٣	٢ البرهان قياس
٢١٥٤	٣ البرهان لتمي وانتي
٢١٥٤	٤ أقسام البرهان الآتي
٢١٥٥	٥ الطريق الاساس الفكري لتحصيل البرهان
٢١٥٨	٦ البرهان اللمى مطلق و غير مطلق
٢١٥٩	٧ معنى العله فى البرهان اللمى
٢١٦٠	٨ تعقيب وتوضيح فى اخذ العلل حدودا وسطى
٢١٦٣	٩ شروط مقدمات البرهان
٢١٦٥	١٠ معنى الذاتى فى كتاب البرهان
٢١٦٧	١١ معنى الاؤلى
٢١٦٧	٢ صناعه الجدل أو آداب المناظره
٢١٦٧	١ القواعد و الاصول
٢١٦٧	١ مصطلحات هذه الصناعه
٢١٦٨	٢ وجه الحاجه الى الجدل
٢١٦٩	٣ المقارنه بين الجدل و البرهان

٢١٧١	تعريف الجدل
٢١٧١	فوائد الجدل
٢١٧٢	السؤال و الجواب
٢١٧٤	مبادئ الجدل
٢١٧٥	مقدمات الجدل
٢١٧٦	مسائل الجدل
٢١٧٧	مطالب الجدل
٢١٧٨	ادوات هذه الصنائه
٢١٧٨	اشاره
٢١٧٩	١ (الأداه الأولى)
٢١٧٩	٢ (الأداه الثانيه)
٢١٨١	٣ (الأداه الثالثه)
٢١٨١	٤ (الأداه الرابعه)
٢١٨٢	٢ المواضع
٢١٨٢	١ معنى الموضوع
٢١٨٥	٢ فائده الموضوع وسر التسميه
٢١٨٥	٣ اصناف المواضع
٢١٨٥	الاشاره
٢١٨٥	و (الأول) لا يخلو عن أحد أمرين
٢١٨٦	و (الثاني) لا يخلو أيضا عن أحد أمرين
٢١٨٦	وعلى هذا فالمحمولات أربعة
٢١٨٩	٤ مواضع الإثبات و الإبطال
٢١٨٩	٥ مواضع الأولى و الأثر
٢١٩٢	٣ الوصايا
٢١٩٢	١ تعليمات للسائل
٢١٩٥	٢ تعليمات للمجيب
٢١٩٧	٣ تعليمات مشتركه للسائل و المجيب او ادا المناظره

٢١٩٩	٣ صناعه الخطاب
٢١٩٩	١ الاصول و القواعد
٢١٩٩	١ وجه الحاجه الى الخطابه
٢٢٠٠	٢ وظائف الخطابه وفوائدها
٢٢٠١	٣ تعريف هذه الصناعه وبيان معنى الخطابه
٢٢٠٢	٤ اجزاء الخطابه
٢٢٠٣	٥ العمود
٢٢٠٣	٦ الاستدراجات بحسب القائل
٢٢٠٥	٧ الاستدراجات بحسب القول
٢٢٠٦	٨ الاستدراجات بحسب المخاطب
٢٢٠٧	٩ شهاده القول
٢٢٠٧	١٠ شهاده الحال
٢٢٠٩	١١ الفرق بين الخطابه و الجدل
٢٢١٠	١٢ اركان الخطابه
٢٢١٠	١٣ اصناف المخاطبات
٢٢١٣	١٤ صور تأليف الخطابه ومصطلحاته
٢٢١٤	١٥ الضمير
٢٢١٥	١٦ التمثيل
٢٢١٧	٢ الانواع
٢٢١٧	١ تمهيد
٢٢١٧	٢ الانواع المتعلقه بالمنافرات
٢٢١٩	٣ الانواع المتعلقه بالمشاجرات
٢٢٢١	٤ الانواع المتعلقه بالمشاورات
٢٢٢١	الاشاره
٢٢٢١	(القسم الأول) ما يتعلق بالأمر العظام، و هي أربعة:
٢٢٢٣	(القسم الثاني) الرئيسي ما يتعلق بالأمور الجزئيه
٢٢٢٤	٣ التوايح

- ٢٢٢٤ ..... تمهيد ١
- ٢٢٢٥ ..... حال الالفاظ ٢
- ٢٢٢٧ ..... نظم وترتيب الاقوال الخطابيه ٣
- ٢٢٢٨ ..... الاخذ بالوجوه ٤
- ٢٢٣٠ ..... صناعه الشعر ٤
- ٢٢٣٠ ..... تمهيد
- ٢٢٣٣ ..... تعريف الشعر
- ٢٢٣٣ ..... فائده
- ٢٢٣٣ ..... السبب في تأثيره على النفوس
- ٢٢٣٥ ..... لماذا يكون الشعر شعراً
- ٢٢٣٦ ..... اكذبه اعذبه
- ٢٢٣٩ ..... القضايا المخيلات وتأثيرها
- ٢٢٤١ ..... هل هناك قاعده للقضايا المخيلات؟
- ٢٢٤٢ ..... من أين تتولد ملكه الشعر؟
- ٢٢٤٣ ..... صلته الشعر بالعقل الباطن
- ٢٢٤٤ ..... صناعه المغالطه ٥
- ٢٢٤٤ ..... المقدمات ١
- ٢٢٤٤ ..... معنى المغالطه وبماذا تتحقق
- ٢٢٤٦ ..... اغراض المغالطه
- ٢٢٤٦ ..... فائده هذه الصناعه
- ٢٢٤٧ ..... موضوع هذه الصناعه وموادها
- ٢٢٤٧ ..... اجزاء هذه الصناعه
- ٢٢٤٧ ..... اجزاء الصناعه الذاتيه
- ٢٢٤٨ ..... تمهيد
- ٢٢٤٨ ..... المغالطات اللفظيه ١
- ٢٢٤٨ ..... الاشاره
- ٢٢٤٨ ..... ما في اللفظ المفرد ١



- ٢ ما فى اللفظ المركب ----- ٢٢٤٩
- فالمغالطات اللفظية إذن تنحصر فى ستة أنواع ----- ٢٢٤٩
- الإشارة ----- ٢٢٤٩
- ١ المغالطة باشتراك الاسم ----- ٢٢٤٩
- ٢ المغالطة فى هيئة اللفظ الذاتيه ----- ٢٢٥٠
- ٣ المغالطة فى الاعراب و الاعجام ----- ٢٢٥٠
- ٤ مغالطة المماراه ----- ٢٢٥٠
- ٥ مغالطة تركيب المفصل ----- ٢٢٥١
- ٦ مغالطة تفصيل المركب ----- ٢٢٥٣
- ٢ المغالطات المعنويه ----- ٢٢٥٣
- الإشارة ----- ٢٢٥٣
- ١ إيهام الانعكاس ----- ٢٢٥٤
- ٢ أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ----- ٢٢٥٦
- ٣ سوء اعتبار الحمل ----- ٢٢٥٧
- ٤ جمع المسائل فى مسأله واحده ----- ٢٢٥٧
- ٥ سوء التأليف ----- ٢٢٥٩
- ٦ المصادره على المطلوب ----- ٢٢٦٠
- ٧ وضع ما ليس بعله عله ----- ٢٢٦١
- ٣ اجزاء الصناعه العرضيه ----- ٢٢٦٢
- خاتمه؛ انتهى الجزء الثالث ----- ٢٢٦٤
- درباره مركز ----- ٢٢٦٦

مشخصات کتاب

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور: دروس حوزه (پایه دوم) / واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: حوزه و دانشگاه.

موضوع: حوزه های علمیه - ایران.

موضوع: دانشگاه ها و مدارس عالی - ایران.

شناسه افزوده: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

المراد من منیه المرید

مشخصات کتاب

سرشناسه: طباطبائی، محمدرضا، ۱۳۲۷ -، اقتباس کننده

عنوان قراردادی: منیه المرید فی آداب المفید و المستفید. برگزیده

عنوان و نام پدیدآور: المراد من منیه المرید / حرره محمد رضا الطباطبائی.

مشخصات نشر: قم موسسه انتشارات دار العلم، ۱۴۱۹ ه.ق. = ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری: ۱۸۴ ص: نمونه.

شابک: ۹۶۴ - ۵۹۷۶ - ۱۷ - ۰ - ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ هفتم)

یادداشت: عربی .

یادداشت: این کتاب برگزیده و اقتباس «منیه المرید فی آداب المفید و المستفید» شهید ثانی است.

یادداشت: چاپ چهارم ۱۴۲۴ ه.ق. = ۱۳۸۲.

یادداشت: چاپ پنجم: ۱۳۸۴.

یادداشت: چاپ هفتم: ۱۳۸۶.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ ه.ق. الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه - نقد و تفسیر

موضوع: اسلام و آموزش و پرورش

موضوع: اخلاق اسلامی

شناسه افزوده: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ ه.ق. الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه. برگزیده

رده بندی کنگره: BP۲۵۴/۴/ش ۹م ۱۶ ۸۰۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۶۵۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۷ - ۱۶۵۱۵

## المقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم و صلى الله على حبيبه و عبده و نبيه محمد أفضل من علم و علم و على آله و أصحابه المتأدبين بأدابه و سلم. أما بعد فإن كمال الإنسان إنما هو بالعلم الذي يضاهي به ملائكه السماء و يستحق به رفيع الدرجات في العقبى مع جميل الثناء في الدنيا و يتفضل مداده على دماء الشهداء و تضع الملائكه أجنحتها تحت رجليه إذا مشى و يستغفر له الطير في الهواء و الحيتان في الماء و يفضل نومه

ليه من لياليه على عباده العابد سبعين سنه و ناهيك بذلك جلاله و عظما. لكن ليس جميع العلم يوجب الزلفى و لا تحصيله كيف اتفق يثمر الرضا بل لتحصيله شرائط و لترتيبه ضوابط و للمتلبس به آداب و وظائف و لطلبه أوضاع و معارف لا بد لمن أراد شيئا منه من الوقوف عليها و الرجوع فى مطلوبه إليها لئلا يضيع سعيه و لا يخدم جده.

و كم رأينا بغاه هذا العلم الشريف دأبوا فى تحصيله و أجهدوا نفوسهم فى طلبه و نيله ثم بعضهم لم يجد لذلك الطلب ثمره و لا حصل منه على غايه معتبره و بعضهم حصل شيئا منه فى مده مديده طويله كان يمكنه تحصيل أضعافه فى برهه يسيره قليله و بعضهم لم يزد العلم إلا بعدا عن الله تعالى و قسوه و قلبا مظلما مع قول الله سبحانه و هو أصدق القائلين إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ

ص: ٩٢

مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ و ما كان سبب ذلك و غيره من القواطع الصاداه لهم عن بلوغ الكمال إلا إخلالهم بمراعاة الأمور المعتره فيه من الشرائط و الآداب و غيرها من الأحوال.

و قد وفق الله سبحانه بمنه و كرمه فيما خرج من كتابنا الموسوم بمنار القاصدين فى أسرار معالم الدين لتفصيل جملة شريفه من هذه الأحكام مغنيه لمن وقف عليها من الأنام و قد رأينا فى هذه الرساله أفراد نبذه من شرائط العلم و آدابه و ما يتبع ذلك من وظائفه نافع إن شاء الله تعالى لمن تدبرها موصله له إلى بغيته إذا راعاها و نقشها على صحائف خاطره و كررها مستنبطه من كلام الله تعالى و كلام رسوله و الأئمه ع و كلام أساطين الحكمه و الدين

و العلماء الراسخين و سميتها منيه المرید فى أدب المفید و المستفید.

و أنا أسأل الله تعالى من فضله العمیم و جوده القديم أن ینفع بها نفسى و خاصتى و أحبائى و من یوفق لها من المسلمین و أن یجزل علیها أجرى و ثوابى و یثبت لى بها قدم صدق یوم الدين إنه جواد کریم.

و هى مرتبه على مقدمه و أبواب و خاتمه.

ص: ٩٣

## أما المقدمه

### اشاره

فتشتمل على جمله من الثنیه على فضله من الكتاب و السنه و الأثر و دلیل العقل و فضل حاملیه و متعلمیه و اهتمام الله سبحانه بشأنهم و تميزهم عن سواهم

## ١ – فصل فى فضل العلم من القرآن

اعلم أن الله سبحانه جعل العلم هو السبب الكلى لخلق هذا العالم العلوى و السفلى طرا و كفى بذلك جلاله و فخرا قال الله تعالى فى محكم الكتاب تذكره و تبصره لأولى الألباب الله الذى خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا.

و كفى بهذه الآيه دليلا على شرف العلم لا سيما علم التوحيد الذى هو أساس كل علم و مدار كل معرفه و جعل سبحانه العلم أعلى شرف و أول منه امتن بها

ص: ٩٤

على ابن آدم بعد خلقه و إبرازه من ظلمه العدم إلى ضياء الوجود فقال سبحانه فى أول سورة أنزلها على نبيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. فتأمل كيف افتتح كتابه الكريم المجيد الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد بنعمه الإيجاد ثم أردفها بنعمه العلم فلو كان ثم منه أو توجد نعمه بعد نعمه الإيجاد هى أعلى من العلم لما خصه الله تعالى بذلك و صدر به نور الهدايه و طريق الدلاله على الصراط المستقيم الأخذ بحجزه البراعه و دقائق المعانى و حقائق البلاغه.

و قد قيل فى وجه التناسب بين الآى المذكوره فى صدر هذه السوره التى قد اشتمل بعضها على خلق

الإنسان من علق و في بعضها تعليمه ما لم يعلم ليحصل النظم البديع في ترتيب آياته إنه تعالى ذكر أول حال الإنسان و هو كونه علقه مع أنها أخس الأشياء و آخر حاله و هو صيرورته عالما و هو أجل المراتب كأنه تعالى قال كنت في أول حالك في تلك الدرجة التي هي غايه الخساسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغايه في الشرف و النفاسه و هذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب إذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشئ ء في هذا المقام أولى.

و وجه آخر أنه تعالى قال وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

ص: ٩٥

و قد تقرر في أصول الفقه أن ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف عله و هذا يدل على أن الله سبحانه اختص بوصف الأكرمية لأنه علم الإنسان العلم فلو كان شئ ء أفضل من العلم و أنفس لكان اقترانه بالأكرمية المؤداه بأفعل التفصيل أولى.

و بنى الله سبحانه ترتب قبول الحق و الأخذ به على التذكر و التذكر على الخشيه و حصر الخشيه في العلماء فقال سَيِّدٌ كَرَّمَ مَنْ يَخْشَى وَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.

و سمي الله سبحانه العلم بالحكمه و عظم أمر الحكمه فقال وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

و حاصل ما فسروه في الحكمه مواعظ القرآن و العلم و الفهم و النبوه في قوله تعالى وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ الْكُلَّ يَرْجِعُ إِلَى الْعِلْمِ.

و رجح العالمين على كل من سواهم فقال سبحانه

ص: ٩٦

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو

الْأَلْبَابِ.

و فرق في كتابه العزيز بين عشره بين الخبيث و الطيب قُلْ لَا يَشِيْتَوِي الْخَبِيثُ وَ الطَّيِّبُ وَ بين الأعمى و البصير و الظلمه و النور و الجنه و النار و الظل و الحرور و إذا تأملت تفسير ذلك وجدت مرجعه جميعا إلى العلم.

و قرن سبحانه أولى العلم بنفسه و ملائكته فقال

ص: ٩٧

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ.

و زاد في إكرامهم على ذلك مع الاقتران المذكور بقوله تعالى وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.

و بقوله تعالى قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ.

و قال تعالى يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ قد ذكر الله سبحانه الدرجات لأربعة أصناف للمؤمنين من أهل بدر إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ جِلَّتْ قُلُوبُهُمْ. إلى قوله لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ.

و للمجاهدين وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ.

و لمن عمل الصالحات

ص: ٩٨

وَ مَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى وَ للعلماء يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ. ففضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات و فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات فوجب كون العلماء أفضل الناس.

و قد خص الله سبحانه في كتابه العلماء بخمس مناقب الأولى الإيمان وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ. الثانيه التوحيد شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ. الثالثه البكاء و الحزن إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِلَى قَوْلِهِ وَ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ. الرابعه الخشوع إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ الْآيَةِ. الخامسه الخشيه إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.

ص: ٩٩

و قال

تعالى مخاطبا لنبه آمر له مع ما آتاه من العلم والحكمه و قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا و قال تعالى بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ.

و قال تعالى وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ. فهذه نبذه من فضائله التي نبه الله عليها في كتابه الكريم

## ٢ – فصل فيما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في فضل العلم

و أما السنه فهى فى ذلك كثيره تنبو عن الحصر فمنها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين و قوله ص:

طلب العلم فريضة على كل مسلم

و قوله ص:

من طلب علما فأدرکه كتب الله له كفلين من الأجر و من طلب علما فلم يدرکه

ص: ١٠٠

كتب الله له كفلا من الأجر

و قوله ص:

من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فلينظر إلى المتعلمين فوالذى نفسى بيده ما من متعلم يختلف إلى باب العالم إلا كتب الله له بكل قدم عباده سنه و بنى الله له بكل قدم مدينه فى الجنة و يمشى على الأرض و هى تستغفر له و يمسى و يصبح مغفورا له و شهدت الملائكه أن هم عتقاء الله من النار

و قوله ص:

من طلب العلم فهو كالصائم نهاره القائم ليله و إن بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من أن يكون أبو قبيس ذهابا فأنفقه فى سبيل الله

و قوله ص:

من جاءه الموت و هو يطلب العلم ليحى به الإسلام كان بينه و بين الأنبياء درجه واحده فى الجنة

و قوله ص:

فضل العالم على العابد سبعون درجه بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاما و ذلك لأن الشيطان يضع البدعه للناس فيبصرها



العالم فيزييلها و العابد يقبل على عبادته

و قوله ص

ص: ١٠١

فضل العالم

على العابد كفضلى على أدناكم إن الله و ملائكته و أهل السماوات و الأرض حتى النملة فى جحرها و حتى الحوت فى الماء  
ليصلون على معلم الناس الخير

و قوله ص:

من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع

و قوله ص:

من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا إلى حق و ضالا إلى هدى كان عمله كعباده أربعين عاما

و قوله ص:

لعلى ع لئن يهدى الله بك رجلا واحدا خير من أن يكون لك حمر النعم

و قوله ص:

لمعاذ لئن يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا و ما فيها و روى ذلك أنه قاله لعلى ع أيضا

و قوله ص:

رحم الله خلفائى فليل يا رسول الله و من خلفاؤك قال الذين يحيون سنتى و

ص: ١٠٢

يعلمونها عباد الله و قوله ص:

إن مثل ما بعثنى الله به من الهدى و العلم كمثل غيث أصاب أرضا و كان منها طائفه طيبه فقبلت الماء فأنبت الكأ و العشب  
الكثير و كان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس و شربوا منها و سقوا و زرعوا و أصاب طائفه منها أخرى إنما هى  
قيعان لا- تمسك ماء و لا تنبت كأ فذلك مثل من فقه فى دين الله و نفعه ما بعثنى الله به فعلم و علم و مثل من لم يرفع بذلك  
رأسا و لم يقبل هدى الله الذى أرسلت به و قوله ص:

لا حسد يعنى لا غبطه إلا فى اثنين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق و رجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها و يعلمها  
و قوله ص:

من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص

ذلك من أجورهم شيئا و من دعا إلى ضلاله كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه

ص: ١٠٣

لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا و قوله ص:

إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقه جاريه أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له و قوله ص:

خير ما يخلف الرجل من بعده ثلاث ولد صالح يدعو له و صدقه تجرى يبلغه أجرها و علم يعمل به من بعده و قوله ص:

إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع و قوله ص:

اطلبوا العلم و لو بالصين و قوله ص:

من غدا في طلب العلم أظلت عليه الملائكة و بورك له في معيشته و لم ينقص من رزقه

ص: ١٠٤

و قوله ص:

من سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة

و قوله ص:

نوم مع علم خير من صلاة على جهل

و قوله ص:

فقيه أشد على الشيطان من ألف عابد

و قوله ص:

إن مثل العلماء في الأرض كمثل النجوم في السماء يهتدى بها في ظلمات البر و البحر فإذا انطمست أو شكك أن تضل الهداه

و قوله ص:

أيما ناش نشأ في العلم و العباده حتى يكبر أعطاه الله تعالى يوم القيامة ثواب اثنين و سبعين صديقا

و قوله ص:

يقول الله عز و جل للعلماء يوم القيامة إنى لم أجعل علمى و حلمى فيكم إلا و أنا أريد

ص: ١٠٥

أن أغفر لكم على ما كان منكم و لا أبالى

و قوله ص:

ما جمع شىء إلى شىء أفضل من علم إلى حلم

و قوله ص:

ما تصدق الناس بصدقه مثل علم ينشر

و قوله ص:

ما أهدى المرء المسلم إلى أخيه هديه أفضل من كلمه حكمه يزيده الله بها هدى و يرده عن ردى

و قوله ص:

أفضل الصدقه أن يعلم

المرء علما ثم يعلمه أخاه

و قوله ص:

العالم و المتعلم شريكان فى الأجر و لا خير فى سائر الناس

و قوله ص:

قليل العلم خير من كثير العباده

ص: ١٠٦

و قوله ص:

من غدا إلى المسجد لا يريد إلا ليتعلم خيرا أو ليعلمه كان له أجر معتمر تام العمره و من راح إلى المسجد لا يريد إلا ليتعلم خيرا أو ليعلمه فله أجر حاج تام الحجه

و قوله ص:

اغد عالما أو متعلما أو مستمعا أو محبا و لا تكن الخامسة فتهلك

و قوله ص:

إذا مررتم فى رياض الجنه فارتعوا.

قالوا: يا رسول الله و ما رياض الجنه؟

قال:

حلق الذكر فإن لله سيارات من الملائكه يطلبون حلق الذكر فإذا أتوا عليهم حفوا بهم

قال بعض العلماء: حلق الذكر هى مجالس الحلال و الحرام كيف تشتري و تبيع و تصلى و تصوم و تنكح و تطلق و تحج و أشباه ذلك

و خرج رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فإذا فى المسجد مجلسان مجلس يتفقهن و مجلس يدعون الله تعالى و يسألونه فقال كلا المجلسين إلى خير أما هؤلاء فيدعون الله و أما هؤلاء فيتعلمون و يفقهون الجاهل هؤلاء أفضل بالتعليم أرسلت ثم قعد معهم

و عن صفوان بن عسال رضى الله عنه قال أتيت النبي ص

ص: ١٠٧

و هو فى المسجد متكئ على برد له أحمر فقلت له يا رسول الله إني جئت أطلب العلم فقال مرحبا بطالب العلم إن طالب العلم لتحفه الملائكة بأجنحتها ثم يركب بعضها بعضها حتى يبلغوا سماء الدنيا من محبتهم لما يطلب

و عن كثير بن قيس قال كنت جالسا مع أبى الدرداء فى مسجد دمشق فأتاه رجل فقال يا أبا الدرداء إني أتيتك من المدينة مدينه الرسول ص لحديث بلغنى عنك

أنك تحدثه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فما جاء بك تجاره قال لا فقال ولا جاء بك غيره قال لا ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من سلك طريقا يلتمس فيه علما سلك الله به طريقا إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب إن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما إنما ورثوا العلم فمن أخذ به فقد أخذ بحظ وافر

وأسند بعض العلماء إلى أبي يحيى زكريا بن يحيى الساجي أنه قال كنا نمشي في أزقه البصره إلى باب بعض المحدثين فأسرعنا في المشي وكان معنا رجل ماجن فقال ارفعوا أرجلكم عن أجنحه الملائكة كالمستهزئ فما زال عن مكانه حتى جفت رجلاه.

ص: ١٠٨

وأسند أيضا إلى أبي داود السجستاني أنه قال كان في أصحاب الحديث رجل خليع إلى أن سمع بحديث النبي ص

إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم

فجعل في رجله مسمارين من حديد وقال أريد أن أطأ أجنحه الملائكة فأصابته الآكله في رجله.

وذكر أبو عبد الله محمد بن إسماعيل التميمي هذه الحكاياه في شرح مسلم وقال فشلت رجلاه و سائر أعضائه

### ٣ - فصل فيما روى عن طريق الخاصه في فضل العلم

و من طريق الخاصه ما رويناه بالإسناد الصحيح إلى أبي الحسن علي بن موسى الرضاع عن آباءه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال طلب العلم فريضة على كل مسلم فاطلبوا العلم في مظانه واقتبسوه من

أهله فإن تعلمه لله تعالى حسنه و طلبه عبادته و المذاكره به تسييح و العمل به جهاد و تعليمه من لا يعلمه صدقه و بذله لأهله قربه إلى الله تعالى لأنه معالم الحلال

ص: ١٠٩

و الحرام و منار سبيل الجنه و المؤمنس فى الوحشه و الصاحب فى الغربه و الوحده و المحدث فى الخلوه و الدليل على السراء و الضراء و السلاح على الأعداء و الزين عند الأخلاء يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قاده تقتبس آثارهم و يقتدى بفعالهم و ينتهى إلى آرائهم ترغب الملائكه فى خلتهم و بأجنحتها تمسحهم و فى صلواتها تبارك عليهم يستغفر لهم كل رطب و يابس حتى حيتان البحر و هوامه و سباع البر و أنعامه إن العلم حياه القلوب من الجهل و ضياء الأبصار من الظلمه و قوه الأبدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الأخيار و مجالس الأبرار و الدرجات العلا فى الآخره و الأولى الذكر فيه يعدل بالصيام و مدارسته بالقيام به يطاع الرب و يعبد و به توصل الأرحام و يعرف الحلال و الحرام و العلم إمام و العمل تابعه يلهمه السعداء و يحرمه الأشقياء فطوبى لمن لم يحرمه الله من حظه

و عن أمير المؤمنين ع أيها الناس اعلّموا أن كمال الدين طلب العلم و العمل به ألا و إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إن المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم و قد ضمنه و سيفى لكم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه

و عنه ع:

العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد و إذا مات العالم ثلم فى الإسلام ثلمه لا يسدها إلا خلف منه

ص: ١١٠

و عنه



ع:

كفى بالعلم شرفاً أن يدعيه من لا يحسنه و يفرح به إذا نسب إليه و كفى بالجهل ذماً أن يبرأ منه من هو فيه

و عنه ع:

أنه قال لكميل بن زياد يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك و أنت تحرس المال و العلم حاكم و المال محكوم عليه و المال تنقصه النفقه و العلم يزكو على الإنفاق

و عنه ع:

أيضاً العلم أفضل من المال بسبعة الأول أنه ميراث الأنبياء و المال ميراث الفراعنه الثانى العلم لا ينقص بالنفقه و المال ينقص بها الثالث يحتاج المال إلى الحافظ و العلم يحفظ صاحبه الرابع العلم يدخل فى الكفن و يبقى المال الخامس المال يحصل للمؤمن و الكافر و العلم لا- يحصل إلا للمؤمن السادس جميع الناس يحتاجون إلى العالم فى أمر دينهم و لا يحتاجون إلى صاحب المال السابع العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط و المال يمنعه

و عنه ع:

قيمه كل امرئ ما يعلمه و فى لفظ آخر ما يحسنه

و عن زين العابدين على بن الحسين ع

ص: ١١١

لو يعلم الناس ما فى طلب العلم لطلبوه و لو بسفك المهج و خوض اللجج إن الله تعالى أوحى إلى دانيال أن أمقت عبادى إلى الجاهل المستخف بحق أهل العلم التارك للاقتداء بهم و إن أحب عبيدى إلى التقى الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للعلماء القابل عن الحكماء

و عن الباقر ع قال من علم باب هدى فله مثل أجر من عمل به و لا ينقص أولئك من أجورهم شيئاً و من علم باب ضلاله كان عليه مثل أوزار من عمل به و لا ينقص أولئك من أوزارهم شيئاً

و عنه ع:

عالم ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد

و عنه

ع:

إن الذي يعلم العلم منكم له أجر المتعلم و له الفضل عليه فتعلموا العلم من حملة العلم و علموه إخوانكم كما علمكموه العلماء

و عنه ع:

لمجلس أجلسه إلى من أثق به أوثق في نفسى من عمل سنه

و عن الصادق ع من علم خيرا فله مثل أجر من عمل به قلت فإن علمه غيره يجرى ذلك له قال إن علمه الناس كلهم جرى له  
قلت فإن مات قال و إن مات

ص: ١١٢

و عنه ع:

قال تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابى و إن الله عز و جل يقول في كتابه:

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

و عنه ع:

عليكم بالتفقه في دين الله و لا تكونوا أعرابا فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة و لم يترك له عملا

و عنه ع:

لوددت أن أصحابى ضربت رءوسهم بالسياط حتى يتفقهوا

و عنه ع:

إن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا درهما و لا ديناراً و إنما ورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشىء منها فقد أخذ  
حظاً وافراً فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فإن فينا أهل البيت فى كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال  
المبطلين و تأويل الجاهلين

و عنه ع:

إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه فى الدين

و قال معاوية بن عمار للصادق ع رجل راويه لحديثكم بيث ذلك فى

الناس و يشدده فى قلوبهم و قلوب شيعتكم و لعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الروايه أيهما أفضل قال الروايه لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد

و عنه ع:

قال ما من أحد يموت من المؤمنين أحب إلى إبليس من موت فقيه

و

عنه ع:

إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الإسلام ثلمه لا يسدها شىء

و عن الكاظم ع قال إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة و بقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها و أبواب السماء التي كان يصعد منها أعماله و ثلم في الإسلام ثلمه لا يسدها شىء لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها

و عنه ع:

قال دخل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم المسجد فإذا جماعه قد أطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامه فقال و ما علامه فقالوا أعلم الناس بأنساب العرب و وقائعها و أيام الجاهليه و الأشعار العربيه قال فقال النبي صلى الله عليه و آله و سلم ذاك علم لا يضر من جهله و لا ينفع من علمه

ثم قال النبي ص:

إنما العلم ثلاثه آيه محكمه أو فريضه عادله أو سنه قائمه و ما خلاهن فهو فضل

ص: ١١٤

#### ٤ - فصل في ما روى عن التفسير المنسوب إلى العسكري ع في فضل العلم

من تفسير العسكري ع في قوله تعالى وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ إِلَى قَوْلِهِ وَ الْيَتَامَى قَالَ الإمام ع و أما قوله عز و جل وَ الْيَتَامَى فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ قَالَ حَثَّ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى بَرِّ الْيَتَامَى لَانْقِطَاعِهِمْ عَنْ آبَائِهِمْ فَمَنْ صَانَهُمْ صَانَهُ اللَّهُ وَ مَنْ أَكْرَمَهُمْ أَكْرَمَهُ اللَّهُ وَ مَنْ مَسَحَ يَدَهُ بِرَأْسِ يَتِيمٍ رَفَقًا بِهِ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ فِي الْجَنَّةِ بِكُلِّ شَعْرَةٍ مَرَّةً تَحْتَ يَدِهِ قَصْرًا أَوْسَعُ مِنَ الدُّنْيَا بِمَا فِيهَا وَ فِيهَا مَا تَشْتَهَى الْأَنْفُسُ وَ تَلذُّ الْأَعْيُنُ وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ قَالَ الإمام ع و أشد من يتم هذا اليتيم يتيم انقطع عن إمامه لا يقدر على الوصول إليه و لا يدري كيف

حكّمه فيما يتلى به من شرائع دينه ألا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا فهذا الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا يتيم في حجره ألا- فمن هداه و أرشده و علمه شريعتنا كان معنا في الرفيق الأعلى حدثني بذلك أبي عن أبيه عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و قال على ع

ص: ١١٥

من كان من شيعتنا عالما بشريعتنا فأخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمه جهلهم إلى نور العلم الذي حبونه به جاء يوم القيامة على رأسه تاج من نور يضيء لأهل تلك العرصات و حله لا يقوم لأقل سلك منها الدنيا بحذافيرها ثم ينادى مناد هذا عالم من بعض تلامذه آل محمد ألا فمن أخرجته في الدنيا من حيره جهله فليتشبث بنوره ليخرجه من حيره ظلمه هذه العرصات إلى نزه الجنان فيخرج كل من كان علمه في الدنيا خيرا أو فتح عن قلبه من الجهل قفلا أو أوضح له عن شبهه قال و حضرت امرأه عند فاطمه الصديقه ع فقالت إن لي والده ضعيفه و قد لبس عليها في أمر صلاتها شىء و قد بعثتني إليك أسألك فأجابتها عن ذلك ثم ثنت فأجابت ثم ثلثت إلى أن عشرت فأجابت ثم خجلت من الكثره و قالت لا أشق عليك يا بنت رسول الله قالت فاطمه ع هاتى سلى عما بدا لك أ رأيت من اكرتري يصعد يوما إلى سطح بحمل ثقيل و كراه مائه ألف دينار أ يثقل عليه قالت لا فقالت أكرتري [أكرتري] أنا لكل مسأله بأكثر من ملء ما بين الثرى إلى العرش لؤلؤا فأحرى أن لا يثقل على سمعت أبي ص يقول إن علماء شيعتنا يحشرون فيخلع عليهم من

خلع الكرامات على قدر كثره علومهم و جدتهم فى إرشاد عباد الله حتى يخلع على الواحد منهم ألف ألف خلعه من نور ثم ينادى منادى ربنا عز وجل أيها الكافلون لأيتام آل محمد الناعشون لهم عند انقطاعهم عن آبائهم الذين هم أئمتهم هؤلاء تلامذتكم و الأيتام الذين كفلتموهم و نعشتموهم فاخلعوا عليهم خلع العلوم فى الدنيا فيخلعون على كل واحد من أولئك الأيتام على قدر ما أخذ عنهم من العلوم حتى أن فيهم يعنى فى الأيتام لمن يخلع عليه مائه ألف حله

ص: ١١٦

و كذلك يخلع هؤلاء الأيتام على من تعلم منهم ثم إن الله تعالى يقول أعيدوا على هؤلاء العلماء الكافلين للأيتام حتى تتموا لهم خلعتهم و تضعفوها فيتم لهم ما كان لهم قبل أن يخلعوا عليهم و يضاعف لهم و كذلك مرتبتهم ممن خلع عليهم على مرتبتهم قالت فاطمه ع يا أمه الله إن سلكا من تلك الخلع لأفضل مما طلعت عليه الشمس ألف ألف مره و ما فضل ما طلعت عليه الشمس فإنه مشوب بالتنغيص و الكدر و قال الحسن بن على ع فضل كافل يتيم آل محمد المنقطع عن مواليه الناشب فى تيه الجهل يخرج من جهله و يوضح له ما اشتبه عليه على فضل كافل يتيم يطعمه و يسقيه كفضل الشمس على السها و قال الحسين بن على ع من كفل لنا يتيما قطعه عنا محنتنا باستتارنا فواساه من علومنا التى سقطت إليه حتى أرشده بهداه [و هداه] قال له الله عز و جل يا أيها العبد الكريم المواسى إنى أولى بهذا الكرم اجعلوا له يا ملائكتى فى الجنان بعدد كل حرف علمه ألف ألف قصر و ضموا إليها ما

يليق بها من سائر النعم وقال على بن الحسين ع أوحى الله عز وجل إلى موسى ع حبينى إلى خلقى و حيب خلقى إلى قال يا رب كيف أفعل قال ذكرهم آلائى و نعمائى ليحبونى فلأن ترد آبقا عن بابى أو ضالا عن فنائى أفضل لك من عباده مائه سنه صيام [بصيام] نهارها و قيام ليلها قال موسى ع و من هذا العبد الآبق منك قال

ص: ١١٧

العاصى المتمرد قال فمن الضال عن فنائك قال الجاهل بإمام زمانه تعرفه الغائب عنه بعد ما عرفه الجاهل بشريعته دينه تعرفه شريعته و ما يعبد به ربه و يتوصل به إلى مرضاته قال على بن الحسين ع فابشروا معاشر علماء شيعتنا بالثواب الأعظم و الجزاء الأوفر و قال محمد بن على ع العالم كمن معه شمعته تضىء للناس فكل من أبصر بشمعته دعا له بخير كذلك العالم معه شمعته يزيل بها ظلمه الجهل و الحيره فكل من أضاءت له فخرج بها من حيره أو نجا بها من جهل فهو من عتقائه من النار و الله تعالى يعوضه عن ذلك بكل شعره لمن أعتقه ما هو أفضل له من الصدقه بمائه ألف قنطار على غير الوجه الذى أمر الله عز و جل به بل تلك الصدقه وبال على صاحبها لكن يعطيه الله ما هو أفضل من مائه ألف ركعه بين يدى الكعبه و قال جعفر بن محمد ع علماء شيعتنا مرابطون فى الثغر الذى يلى إبليس و عفاريتهم يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا و عن أن يتسلط إبليس و شيعته النواصب ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم و الترك و الخزر ألف

ألف مره لأنه يدفع عن أديان محيينا و ذاك يدفع عن أبدانهم و قال موسى بن جعفر ع فقيه واحد ينقذ يتيما من أيتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا و التعلم من علومنا أشد على إبليس من ألف عابد لأن العابد همه ذات نفسه فقط و هذا همه مع ذات نفسه ذات عباد الله و إمامه لينقذهم من يد إبليس و مردته و كذلك هو أفضل عند الله من ألف ألف عابد و ألف ألف عابده و قال على بن موسى ع يقال للعابد يوم القيامة نعم الرجل كنت همتك ذات نفسك و كفيت الناس مؤنتك فادخل الجنة ألا إن الفقيه من أفاض على الناس خيره و أنقذهم من

ص: ١١٨

أعدائهم و وفر عليهم نعم جنان الله و فصل [حصل] لهم رضوان الله تعالى و يقال للفقيه أيها الكافل لأيتام آل محمد الهادي لضعفاء محبيه و مواليه قف حتى تشفع لكل من أخذ عنك أو تعلم منك فيقف فيدخل الجنة معه فنام و فنام حتى قال عشرا و هم الذين أخذوا عنه علومه و أخذوا عمن أخذ عنه إلى يوم القيامة فانظروا كم فرق ما بين المنزلتين و قال محمد بن على ع إن من تكفل بأيتام آل محمد المنقطعين عن إمامهم المتحيرين في جهلهم الأسراء في أيدي شياطينهم و في أيدي النواصب من أعدائنا فاستنقذهم منهم و أخرجهم من حيرتهم و قهر الشياطين برد و سواسهم و قهر الناصبين بحجج ربهم و دليل أئمتهم ليفضلوا عند الله على العابد بأفضل المواقع بأكثر من فضل السماء على الأرض و العرش على الكرسي و الحجب على السماء و فضلهم على هذا العابد كفضل القمر ليله البدر على أخفى كوكب في



السماء و قال على بن محمد ع لو لا من يبقى بعد غيبه قائمكم من العلماء الداعين إليه و الدالين عليه و الذابين عن دينه بحجج الله و المنقذين لضعفاء عباد الله من شباك إبليس و مردته و من فشاخ النواصب الذين يمسكون أزمه قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسك السفينه سكانها لما بقى أحد إلا ارتد عن دين الله أولئك هم الأفضلون عند الله عز و جل و قال الحسن بن على ع

ص: ١١٩

يأتى علماء شيعتنا القوامون بضعفاء محيينا و أهل ولايتنا يوم القيامة و الأنوار تسطع من تيجانهم و على رأس كل واحد منهم تاج بهاء قد انبثت تلك الأنوار فى عرصات القيامة و دورها مسيره ثلاث مائه ألف سنه فشعاع تيجانهم ينبث فلا يبقى هناك يتيم قد كفلوه من ظلمه الجهل و علموه و من حيره التيه أخرجوه إلا- تعلق بشعبه من أنوارهم فرفعتهم إلى العلو حتى يحاذى بهم فوق الجنان ثم ينزلونهم على منازلهم المعده لهم فى جوار أستاذيهم و معلميهم و بحضره أئمتهم الذين كانوا إليهم يدعون و لا يبقى ناصب من النواصب يصيبه من شعاع تلك التيجان إلا عميت عيناه و صمت أذناه و أخرس لسانه و تحول عليه أشد من لهب النيران فتحملهم حتى تدفعهم إلى الزبانيه فتدعوهم إلى سواء الجحيم

فهذه نبذه مما ورد فى فضائل العلم من الحديث اقتصرنا عليها إثارا للاختصار و مناسبه للرساله

## ٥ - فصل فى فضل العلم من الكتب السالفه و الحكم القديمه

و من الحكمه القديمه قال لقمان لابنه يا بنى اختر المجالس على عينك فإن رأيت قوما يذكرون الله فاجلس معهم فإن تكن عالما نفعك علمك و إن تكن جاهلا علموك و لعل الله أن يظلمهم برحمته فتعمك معهم و إذا رأيت قوما لا

فإن تكن عالما لم ينفعك علمك و إن كنت جاهلا يزيدوك جهلا و لعل الله أن يظلمهم بعقوبه فتعمك معهم

و فى التوراه قال الله تعالى لموسى ع عظم الحكمه فإنى لا أجعل الحكمه فى قلب أحد إلا و أردت أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابدلها كى تنال بذلك كرامتى فى الدنيا و الآخره

و فى الزبور قل لأحبار بنى إسرائيل و رهبانهم حادثوا من الناس الأتقياء فإن لم تجددوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فإن لم تجددوا عالما فحادثوا العقلاء فإن التقى و العلم و العقل ثلاث مراتب ما جعلت واحده منهن فى خلقى و أنا أريد هلاكه

قيل و إنما قدم التقى لأن التقى لا يوجد بدون العلم كما تقدم من أن الخشيه لا تحصل إلا بالعلم و لذلك قدم العلم على العقل لأن العالم لا بد و أن يكون عاقلا

و فى الإنجيل قال الله تعالى فى السوره السابعه عشره منه ويل لمن سمع بالعلم و لم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم و تعلموه فإن العلم إن لم يسعدكم لم يشقكم و إن لم يرفعكم لم يضعكم و إن لم يغنكم لم يفقركم و إن لم ينفعكم لم يضركم و لا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل و لكن قولوا نرجو أن نعلم و نعمل و العلم يشفع لصاحبه و حق على الله أن لا يخزيه إن الله تعالى يقول يوم القيامه يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا أن يرحمنا و يغفر لنا فيقول تعالى فإنى قد فعلت إنى قد استودعتكم حكمتى لا لشر أردته بكم بل لخير أردته بكم فادخلوا فى صالح

عبادى إلى جنتى برحمتى

وقال مقاتل بن سليمان وجدت فى الإنجيل إن الله تعالى قال لعيسى ع عظم العلماء و اعرف فضلهم فإنى فضلتهم على جميع خلقى إلا النبيين و المرسلين كفضل الشمس على الكواكب و كفضل الآخرة على الدنيا و كفضلى على كل شىء و من كلام المسيح ع من علم و عمل فذاك يدعى عظيما فى ملكوت السماء

### ٦ - فصل فى فضل العلم من الآثار و تحقيقات بعض العلماء

و من الآثار عن أبى ذر رضى الله عنه باب من العلم نتعلمه أحب إلينا من ألف ركعه تطوعا

و قال سمعنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول

ص: ١٢٢

إذا جاء الموت طالب العلم و هو على هذه الحال مات شهيدا

و عن وهب بن منبه يتشعب من العلم الشرف و إن كان صاحبه دنيا و العز و إن كان مهينا و القرب و إن كان قصيا و الغنى و إن كان فقيرا و النبل و إن كان حقيرا و المهابة و إن كان وضيعا و السلامه و إن كان سقيما

و قال بعض العارفين أ ليس المريض إذا منع عنه الطعام و الشراب و الدواء يموت كذا القلب إذا منع عنه العلم و الفكر و الحكمة يموت.

و قال آخر من جلس عند العالم و لم يطق الحفظ من علمه فله سبع كرامات ينال فضل المتعلمين و تحبس عنه الذنوب ما دام عنده و تنزل الرحمة عليه إذا خرج من منزله طالبا للعلم و إذا جلس فى حلقه العالم نزلت الرحمة عليه فحصل له منها نصيب و ما دام فى الاستماع يكتب له طاعه و إذا استمع و لم يفهم

ص: ١٢٣

ضاق قلبه بحرمانه عن إدراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة إلى حضره الله تعالى

لقوله تعالى أنا

و يرى إعزاز المسلمين للعالم و إذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق و تميل طبيعته إلى العلم و لهذا أمر ص بمجالسه الصالحين.

و قال أيضا من جلس مع ثمانيه أصناف من الناس زاده الله ثمانيه أشياء من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا و الرغبة فيها و مع الفقراء حصل له الشكر و الرضا بقسم الله تعالى و مع السلطان زاده الله القسوه و الكبر و مع النساء زاده الله الجهل و الشهوه و مع الصبيان ازداد من اللهو و المزاح و مع الفساق ازداد من الجراه على الذنوب و تسويف التوبه و مع الصالحين ازداد رغبه في الطاعات و مع العلماء ازداد من العلم علم الله تعالى سبعة نفر سبعة أشياء آدم الأسماء كلها و الخضر علم الفراسه و يوسف علم التعبير و داود صنعه الدروع و سليمان منطق الطير و عيسى التوراه و الإنجيل و يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ محمد صلى الله عليه و آله و سلم علم الشرع و التوحيد وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ

ص: ١٢٤

وَ الْحِكْمَةَ الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ فَعَلَّمَ آدَمَ عَ كَان سببا في سجود الملائكه له و الرفعه عليهم و علم الخضر كان سببا لوجود موسى تلميذا له و يوشع ع و تدلله له كما يستفاد من الآيات الواردة في القصة و علم يوسف كان سببا لوجدان الأهل و المملكة و الاجتباء و علم داود كان سببا للرئاسه و الدرجه و علم سليمان كان سبب وجدان بلقيس و الغلبه و علم عيسى كان سببا لزوال التهمه عن أمه و علم محمد ع كان سببا في الشفاعه. طريق

الجنة فى أيدى أربعه العالم و الزاهد و العابد و المجاهد فإذا صدق العالم فى دعواه رزق الحكمة و الزاهد يرزق الأمن و العابد الخوف و المجاهد الثناء.

قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بأمر الله فهو عبد استولت المعرفة الإلهيه على قلبه فصار مستغرقا بمشاهده نور الجلال و الكبرياء فلا- يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا- ما لا بد منه و عالم بأمر الله غير عالم بالله و هو الذى عرف الحلال و الحرام و دقائق الأحكام لكنه لا- يعرف أسرار جلال الله و عالم بالله و بأمر الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات و عالم المحسوسات فهو تاره مع الله بالحب له و تاره مع الخلق بالشفقه و الرحمة فإذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله و إذا خلا بربه

ص: ١٢٥

مشتغلا بذكره و خدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين و الصديقين و هو المراد بقوله ص

سائل العلماء و خالط الحكماء و جالس الكبراء

فالمراد بقوله ص:

سائل العلماء العلماء بأمر الله تعالى غير العالمين بالله فأمر بمساءلتهم عند الحاجة إلى الاستفتاء و أما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم و أما الكبراء فهم العالمون بهما فأمر بمجالستهم لأن فى مجالستهم خير الدنيا و الآخرة و لكل واحد من الثلاثة ثلاث علامات فللعالم بأمر الله الذكر باللسان دون القلب و الخوف من الخلق دون الرب و الاستحياء من الناس فى الظاهر و لا يستحى من الله فى السر و العالم بالله ذاكر خائف مستحى أما الذكر فذكر القلب لا اللسان و الخوف خوف الرجاء لا خوف المعصيه و

الحياء حياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر و العالم بالله و أمره له ستة أشياء الثلاثة المذكوره للعالم بالله فقط مع ثلاثه أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب و عالم الشهاده و كونه معلما للمسلمين و كونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان إليه و هو مستغن عنهما فمثل العالم بالله و بأمر الله كمثل الشمس لا تزيد و لا تنقص و مثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تاره و ينقص أخرى و مثل العالم بأمر الله كمثل السراج يحرق نفسه و يضيء لغيره

ص: ١٢٦

## ٧ - فصل في دليل العقل على فضل العلم

و أما دليل العقل فنذكر منه وجهين أحدهما أن المعقولات تنقسم إلى موجوده و معدومه و العقول السليمه تشهد بأن الموجود أشرف من المعدوم بل لا أشرف للمعدوم أصلا ثم الموجود ينقسم إلى جماد و نام و النامى أشرف من الجماد ثم النامى ينقسم إلى حساس و غيره و الحساس أشرف من غيره ثم الحساس ينقسم إلى عاقل و غير عاقل و لا شك أن العاقل أشرف من غيره ثم العاقل ينقسم إلى عالم و جاهل و لا شبهه في أن العالم أشرف من الجاهل فتبين بذلك أن العالم أشرف المعقولات و الموجودات و هذا أمر يلحق بالواضحات.

و الثانى أن الأمور على أربعة أقسام قسم يرضاه العقل و لا ترضاه الشهوه و قسم عكسه و قسم يرضيانه و قسم لا يرضيانه فالأول كالأعراض و المكاره في الدنيا و الثانى المعاصى أجمع و الثالث العلم و الرابع الجهل. فممثل العلم من الجهل بمنزله الجنه من النار فكما أن العقل و الشهوه لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل و كما أنهما يرضيان بالجنه كذا يرضيان بالعلم فمن

رضى بالعلم فقد خاض فى جنه حاضره و من رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضره. ثم من اختار العلم يقال له بعد الموت  
تعودت المقام فى الجنه فادخلها

ص: ١٢٧

و للآخر تعودت النار فادخلها.

و الدليل على أن العلم جنه و الجهل نار أن كمال اللذه فى إدراك المحبوب و كمال الألم فى البعد عن المحبوب فالجراحه إنما  
تؤلم لأنها تبعد جزء من البدن عن جزء و المحبوب من تلك الأجزاء هو الاجتماع و الإحراق بالنار أشد إيلا ما من الجرح لأن  
الجرح لا يفيد إلا تبعيد جزء معين عن جزء معين و النار تغوص فى جميع الأجزاء و تقتضى تبعيد بعض الأجزاء عن بعض.

و إذا تقرر ذلك فكلما كان الإدراك أغوص و أشد و المدرك أشرف و أكمل و المدرك أبقى و أنقى فاللذه أشرف و لا  
شك أن محل اللذه هو الروح و هو أشرف من البدن و أن إدراك العقل أغوص و أشرف و أما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه  
هو الله رب العالمين و جميع مخلوقاته من الملائكه و غيرهم و جميع تكليفاته و أى معلوم أشرف من ذلك. فإذا قد تطابق العقل  
و النقل على شرف العلم و ارتفاع محله و عظم جوهره و نفاسه ذاته و لتقتصر من المقدمه على هذا القدر

ص: ١٢٩

## الباب الأول فى آداب المعلم و المتعلم

### النوع الأول آداب اشتركا فيها

#### القسم الأول آدابهما فى أنفسهما

#### الأمر الأول أول ما يجب عليهما

[الف:] إخلاص النيه لله تعالى فى طلبه و بذله

#### الإشاره

فإن مدار الأعمال على النيات و بسببها يكون العمل تاره خزفه لا قيمه لها و تاره جوهره لا يعلم قيمتها لعظم قدرها و تاره وبال  
على صاحبه مكتوب فى ديوان السيئات و إن كان بصوره الواجبات. فيجب على كل منهما أن يقصد بعمله وجه الله تعالى و  
امتثال أمره و إصلاح نفسه و إرشاد عباده إلى معالم دينه

و لا يقصد بذلك غرض الدنيا من تحصيل مال أو جاه أو شهره أو تميز عن الأشباه أو المفاخره للأقران أو الترفع على الإخوان و نحو ذلك من الأغراض الفاسده التي تثمر الخذلان من الله تعالى و توجب المقت

ص: ١٣٢

و تفوت الدار الآخره و الثواب الدائم

## [فصل ١ – القرآن و الإخلاص]

فيصير من الأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياه الدنيا و هم يحسبون أن هم يحسنون صنعا.

و الأمر الجامع للإخلاص تصفيه السر عن ملاحظه ما سوى الله تعالى بالعباده قال الله تعالى فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ.

و قال تعالى وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ إِلَى قَوْلِهِ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ و قال تعالى فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا قيل نزلت في من يعمل العمل و يحب أن يحمد عليه.

و قال تعالى مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ.

و قال مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا

## [فصل ٢ – ما روى عن النبي ص و الإخلاص]

و قال النبي ص

ص: ١٣٣

إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله و من كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأه ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه

و هذا الخبر من أصول الإسلام و أحد قواعده و أول دعائمه قيل و هو ثلث العلم و وجهه بعض الفضلاء بأن كسب العبد يكون بقلبه و لسانه و بنانه فالنيه أحد أقسام كسبه الثلاثه و هي أرجحها لأنها تكون عباده بانفرادها بخلاف القسمين الآخرين.

و كان السلف و جماعه من تابعيهم يستحبون استفتاح المصنفات بهذا الحديث تنبيها للمطلع على حسن النيه و تصحيحها و اهتمامه بذلك و اعتنائه به



وقال صلى الله عليه وآله وسلم نبيه المؤمن خير من عمله و في

لفظ آخر أبلغ من عمله

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إنما يبعث الناس على نياتهم

و قال صلى الله عليه و آله و سلم مخبرا عن جبرئيل عن الله عز و جل أنه قال الإخلاص سر من أسرارى استودعته قلب من أحببت من عبادى

و قال ص

ص: ١٣٤

إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتى به فعرفه نعمه فعرفها قال فما عملت فيها قال قاتلت فيك حتى استشهدت قال كذبت و لكنك قاتلت ليقال جرى ء فقد قيل ذلك ثم أمر به فسحب على وجه حتى ألقى فى النار و رجل تعلم العلم و علمه و قرأ القرآن فأتى به فعرفه نعمه فعرفها قال فما عملت فيها قال تعلمت العلم و علمته و قرأت فىك القرآن قال كذبت و لكنك تعلمت ليقال عالم و قرأت القرآن ليقال قارئ القرآن فقد قيل ذلك ثم أمر به فسحب على وجه حتى ألقى فى النار

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من تعلم علما مما يتبغى به وجه الله عز و جل لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من تعلم علما لغير الله و أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من طلب العلم ليجارى به العلماء أو ليمارى به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار و فى روايه فليتبوأ مقعده من النار

ص: ١٣٥

و قال صلى الله عليه و آله و سلم لا تعلموا العلم لتماروا به السفهاء و تجادلوا به العلماء و لتصرفوا به

وجوه الناس إليكم وابتغوا بقولكم ما عند الله فإنه يدوم و يبقى و ينفد ما سواه كونوا ينايع الحكمة مصايح الهدى أحلاس  
البيوت سرج الليل جدد القلوب خلقان الثياب تعرفون في أهل السماء و تخفون في أهل الأرض

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من طلب العلم لأربع دخل النار لياهى به العلماء أو يمارى به السفهاء أو ليصرف به وجوه  
الناس إليه أو يأخذ به من الأمراء

و قال صلى الله عليه و آله و سلم ما ازداد عبد علما فازداد في الدنيا رغبة إلا ازداد من الله بعدا

و قال صلى الله عليه و آله و سلم كل علم وبال على صاحبه يوم القيامة إلا من عمل به

و قال صلى الله عليه و آله و سلم أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه علمه

و قال صلى الله عليه و آله و سلم مثل الذى يعلم الناس الخير و ينسى نفسه مثل الفتيلة تضىء للناس و تحرق

ص: ١٣٦

نفسه و فى روايه كمثل السراج

و قال صلى الله عليه و آله و سلم علماء هذه الأمة رجلا ن رجل آتاه الله علما فبذله للناس و لم يأخذ عليه طعاما و لم يشرب به ثمنا  
فذلك يستغفر له حيتان البحر و دواب البر و الطير فى جو السماء و يقدم على الله سيدا شريفا حتى يرافق المرسلين و رجل آتاه  
الله علما فبخل به عن عباد الله و أخذ عليه طعاما و شرب به ثمنا فذلك يلجم يوم القيامة بلجام من نار و ينادى مناد هذا الذى آتاه  
الله علما فبخل به عن عباد الله و أخذ عليه طعاما و اشترى به ثمنا و كذلك حتى

يفرغ من الحساب

و قال صلى الله عليه وآله وسلم من كتم علما ألجمه الله بلجام من النار

و قال صلى الله عليه وآله وسلم العلم علمان فعلم فى القلب فذاك العلم النافع و علم على اللسان فذاك حجه الله على ابن آدم

و قال صلى الله عليه وآله وسلم إنى لا أتخوف على أمتى مؤمنا و لا مشركا فأما المؤمن فيحجزه إيمانه و أما

ص: ١٣٧

المشرك فيقمعه كفره و لكن أتخوف عليكم منافقا عليم اللسان يقول ما تعرفون و يعمل ما تنكرون

و قال صلى الله عليه وآله وسلم إن أخوف ما أخاف عليكم بعدى كل منافق عليم اللسان

و قال صلى الله عليه وآله وسلم ألا إن شر الشر شرار العلماء و إن خير الخير خيار العلماء

و قال صلى الله عليه وآله وسلم من قال أنا عالم فهو جاهل

و قال صلى الله عليه وآله وسلم يظهر الدين حتى يجاوز البحار و تخاض البحار فى سبيل الله ثم يأتى من بعدكم أقوام يقرءون

القرآن يقولون قرأنا القرآن من أقرأ منا و من أفقه منا و من أعلم منا ثم التفت إلى أصحابه فقال هل فى أولئك من خير قالوا لا

قال أولئك منكم من هذه الأمة و أولئك هم وقود النار

١ - فصل ما روى عن طريق الخاصه فى لزوم الإخلاص فى طلب العلم و بذله

**[فصل ٣ ما روى عن طريق الخاصه فى لزوم الإخلاص فى طلب العلم و بذله**

و من طريق الخاصه روى الكلينى بإسناده إلى على ع قال

ص: ١٣٨

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهومان لا يشبعان طالب دنيا و طالب علم فمن اقتصر من الدنيا ما أحل الله له سلم و

من

تناولها من غير حلها هلك إلا أن يتوب و يراجع و من أخذ العلم من أهله و عمل به نجا و من أراد به الدنيا فهى حظه

و بإسناده إلى الباقر ع من طلب العلم لىباهى به العلماء أو يمارى به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار  
إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها

و بإسناده إلى أبى عبد الله ع قال من أراد الحديث لمنفعه الدنيا لم يكن له فى الآخرة نصيب و من أراد به خير الآخرة أعطاه الله  
خير الدنيا و الآخرة

و عنه ع:

إذا رأيت العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فإن كل محب لشىء يحوط ما أحب و قال أوحى الله تعالى إلى داود ع لا  
تجعل بينى و بينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فإن أولئك قطاع طريق عبادى المريرين إن أدنى ما أنا صانع  
بهم أن أنزع حلاوه مناجاتى من قلوبهم

و عنه ع:

قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا قيل يا رسول الله و ما دخولهم فى الدنيا  
قال اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم

و عنه ع:

قال

ص: ١٣٩

طلبه العلم ثلاثه فاعرفوهم بأعيانهم و صفاتهم صنف يطلبه للجهل و المرء و صنف يطلبه للاستطاله و الختل و صنف يطلبه للتفقه  
و العمل فصاحب الجهل و المرء مؤذ ممار متعرض للمقال فى أنديه الرجال بتذاكر العلم و صفه الحلم قد تسربل بالخشوع و  
تخلى من الورع فصدق الله من هذا خيشومه و قطع منه حيزومه و صاحب الاستطاله و الختل ذو خب و ملق يستطيل على مثله من  
أشباهه و يتواضع للأغنياء من

دونه فهو لحلوانهم هاضم و لدينه حاطم فأعمى الله على هذا خيره و قطع من آثار العلماء أثره و صاحب الفقه [التفقه] و العمل ذو كآبه و حزن و سهر قد تحنك في برنسه و قام الليل في حنسه يعمل و يخشى و جلا داعيا مشفقا مقبلا على شأنه عارفا بأهل زمانه مستوحشا من أوثق إخوانه فشد الله من هذا أركانه و أعطاه يوم القيامة أمانه

و روى الصدوق في كتاب الخصال بإسناده إلى أبي عبد الله ع قال إن من العلماء من يحب أن يجمع علمه و لا يحب أن يؤخذ عنه فذاك في الدرک الأول من النار و من العلماء من إذا وعظ أنف و إذا وعظ عنف فذاك في الدرک الثاني من النار و من العلماء من يرى أن يضع العلم عند ذوى الثروه و الشرف و لا يرى له في المساكين وضعاً فذاك في الدرک الثالث من النار و من العلماء من يذهب في علمه مذهب الجبابره و السلاطين فإن رد عليه و [أو] قصر في شىء من أمره غضب فذاك في الدرک الرابع من النار و من العلماء من يطلب أحاديث اليهود و النصارى ليغز به علمه و يكثر به حديثه فذاك في الدرک الخامس من النار و من العلماء من يضع نفسه للفتيا و يقول سلونى و لعله لا يصيب حرفاً واحداً و الله لا يحب المتكلفين فذاك في الدرک السادس من

ص: ١٤٠

النار و من العلماء من يتخذ العلم مروه و عقلاً فذاك في الدرک السابع من النار

#### [فصل ٤: في لزوم الإخلاص من الآثار و كلام الأنبياء]

و عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أن موسى ع لقي الخضر فقال أوصنى فقال الخضر يا طالب العلم

إن القائل أقل ملامه من المستمع فلا- تمل جلساءك إذا حدثتهم و اعلم أن قلبك وعاء فانظر ما ذا تحشو به وعاءك و اعرف الدنيا و انبذها وراءك فإنها ليست لك بدار و لا لك فيها محل قرار و إنها جعلت بلغه للعباد ليتزودوا منها للمعاد يا موسى وطن نفسك على الصبر تلق الحلم و أشعر قلبك التقوى تنل العلم و رض نفسك على الصبر تخلص من الإثم يا موسى تفرغ للعلم إن كنت تريده فإنما العلم لمن تفرغ له و لا تكونن مكثارا بالمنطق مهذارا إن كثره المنطق تشين العلماء و تبدى مساوى السخفاء و لكن عليك بذى اقتصاد فإن ذلك من التوفيق و السداد و أعرض عن الجاهل و احلم عن السفهاء فإن ذلك فضل الحلماء و زين العلماء إذا شتمك الجاهل فاسكت عنه سلما و جانبه حزما فإن ما بقى من جهله عليك و شتمه إياك أكثر يا ابن عمران لا تفتحن بابا لا تدرى ما غلقه و لا تغلقن بابا لا تدرى ما فتحه يا ابن عمران من لا تنتهى عن الدنيا نهمته و لا تنقضى فيها رغبته كيف يكون

ص: ١٤١

عابدا من يحقر حاله و يتهم الله بما قضى له كيف يكون زاهدا يا موسى تعلم ما تعلم لتعمل به و لا تعلمه لتحدث به فيكون عليك بوره و يكون على غيرك نوره

و من كلام عيسى ع تعملون للدنيا و أنتم ترزقون فيها بغير عمل و لا- تعملون للآخرة و أنتم لا ترزقون فيها إلا بالعمل و إنكم علماء السوء الأجر تأخذون و العمل تضيعون يوشك رب العمل أن يطلب عمله و توشكون أن تخرجوا من الدنيا العريضه إلى ظلمه القبر

و ضيقه الله تعالى نهاكم عن الخطايا كما أمركم بالصيام و الصلاة كيف يكون من أهل العلم من سخط رزقه و احتقر منزلته و قد علم أن ذلك من علم الله و قدرته كيف يكون من أهل العلم من اتهم الله فيما قضى له فليس يرضى شيئاً أصابه كيف يكون من أهل العلم من دنياه عنده أثر من آخرته و هو مقبل على دنياه و ما يضره أحب إليه مما ينفعه كيف يكون من أهل العلم من يطلب الكلام ليخبر به و لا يطلب ليعمل به

و من كلامه ص ويل لعلماء السوء تصلى عليهم النار ثم قال

ص: ١٤٢

اشتدت مئونه الدنيا و مئونه الآخرة أما مئونه الدنيا فإنك لا تمد يدك إلى شىء منها إلا وجدت فاجراً قد سبقك إليه و أما مئونه الآخرة فإنك لا تجد أعواناً يعينونك عليها

و أوحى الله تعالى إلى داود يا داود لا تجعل بينى و بينك عالماً مفتوناً بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فإن أولئك قطاع طريق عبادى المريرين إن أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوه مناجاتى من قلوبهم

و عن أبى ذر رضى الله عنه قال من تعلم علماً من علم الآخرة ليريد به عرضاً من عرض الدنيا لم يجد ربح الجنة

### [فصل ٥ - فى مكاييد الشيطان و أهميه الإخلاص]

هذه الدرجة و هى درجة الإخلاص عظيمه المقدار كثيره الأخطار دقيقه المعنى صعبه المرتقى يحتاج طالبها إلى نظر دقيق و فكر صحيح و مجاهده تامه و كيف لا- يكون كذلك و هو مدار القبول و عليه يترتب الثواب و به تظهر ثمره عباده العابد و تعب العالم و جد المجاهد.

ص: ١٤٣

و لو فكر الإنسان فى نفسه و فتش عن حقيقه عمله لوجد الإخلاص فيه قليلاً و



شوائب الفساد إليه متوجهه و القواطع عليه متراكمه سيما المتصف بالعلم و طالبه فإن الباعث الأكثرى سيما فى الابتداء لباعى العلم طلب الجاه و المال و الشهرة و انتشار الصيت و لذه الاستيلاء و الفرح بالاستتباع و استثاره الحمد و الثناء و ربما يلبس عليهم الشيطان مع ذلك و يقول لهم غرضكم نشر دين الله و النضال عن الشرع الذى شرعه رسول الله ص.

و المظهر لهذه المقاصد يتبين عند ظهور أحد من الأقران أكثر علما منه و أحسن حالا بحيث يصرف الناس عنه فليُنظر حينئذ فإن كان حاله مع الموقر له و المعتمد لفضله أحسن و هو له أكثر احتراما و بلقائه أشد استبشارا ممن يميل إلى غيره مع كون ذلك الغير مستحقا للموالاة فهو مغرور و عن دينه مخدوع و هو لا يدري كيف و ربما انتهى الأمر بأهل العلم إلى أن يتغايروا تغاير النساء فيشق على أحدهم أن يختلف بعض تلامذته إلى غيره و إن كان يعلم أنه منتفع بغيره و مستفيد منه فى دينه.

و هذا رشح الصفات المهلكة المستكنه فى سر القلب التى يظن العالم النجاه منها و هو مغرور فى ذلك و إنما ينكشف بهذه العلامات و نحوها.

و لو كان الباعث له على العلم هو الدين لكان إذا ظهر غيره شريكا أو مستبدا أو معينا على التعليم لشكر الله تعالى إذ كفاه و أعانه على هذا المهم بغيره و كثر أو تاد الأرض و مرشدى الخلق و معلميهم دين الله تعالى و محيى سنن المرسلين و ربما لبس الشيطان على بعض العالمين و يقول إنما غمك لانقطاع الثواب عنك لا لانصراف وجوه الناس إلى غيرك إذ لو رجعوا إليك أو اتعظوا بقولك

و أخذوا عنك لكنك أنت المشاب و اغتمامك لفوات الثواب محمود و لا- يدري المسكين أن انقياده للحق و تسليمه الأمر الأفضل [للافضل] أجزل ثوابا و أعود عليه فى الآخره من انفراده.

و ليعلم أن أتباع الأنبياء و الأئمه لو اغتموا من حيث فوات هذه المرتبه لهم

ص: ١٤٤

و اختصاص أهلها بها لكانوا مذمومين فى الغايه بل انقيادهم إلى الحق و تسليم الأمر إلى أهله أفضل الأعمال بالنسبه إليهم و أعود عليهم فى الدين.

و هذا كله من غرور الشيطان و خدعه بل قد ينخدع بعض أهل العلم بغرور الشيطان و يحدث نفسه بأنه لو ظهر من هو أولى منه لفرح به و إخباره بذلك عن نفسه قبل التجربه و الامتحان غرور فإن النفس سهله القياد فى الوعد بأمثال ذلك قبل نزول الأمر ثم إذا دهاه الأمر تغير و رجع و لم يف بالوعد إلا من عصمه الله تعالى و ذلك لا يعرفه إلا من عرف مكايده النفس و طال اشتغاله بامتحانها.

و من أحس فى نفسه بهذه الصفات المهلكه فالواجب عليه طلب علاجها من أرباب القلوب فإن لم يجدهم فمن كتبهم المصنفه فى ذلك و إن كان كلا الأمرين قد امتحى أثره و ذهب مخبره و لم يبق إلا خبره يسأل الله المعونه و التوفيق فإن عجز عن ذلك فالواجب عليه الانفراد و العزله و طلب الخمول و المدافعه مهما سئل إلا أن يحصل على شريطه التعلم و العلم.

و ربما يأتيه الشيطان هنا من وجه آخر و يقول هذا الباب لو فتح لاندرست العلوم و خرب الدين من بين الخلق لقله الملتفت إلى الشرائط و المتلبس بالإخلاص مع أن عماره الدين من أعظم الطاعات فليحبه حينئذ بأن دين

الإسلام لا يندرس بسبب ذلك ما دام الشيطان يحب إلى الخلق الرئاسه و هو لا يفتر عن عمله إلى يوم القيامه بل ينتهض لنشر العلم أقوام لا نصيب لهم فى الآخره

كما قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم

و قوله ص

ص: ١٤٥

إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر

فلا ينبغي أن يغتر بهذه التلبسات فيشتغل بمخالطه الخلق حتى يتربى فى قلبه حب الجاه و الثناء و التعظيم فإن ذلك بذر النفاق

و قال صلى الله عليه و آله و سلم حب الجاه و المال ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء البقل

و قال صلى الله عليه و آله و سلم ما ذئبان ضاريان أرسلتا فى زريبه غنم بأكثر فسادا فيها من حب الجاه و المال فى دين المرء المسلم

فليكن فكره فى التفطن لخفايا هذه الصفات من قلبه و فى استنباط طريق الخلاص منها فإن الفتنة و الضرر بهذه الصفات من العالم و المتعلم أعظم منها فى غيره بمراحل فإنه مقتدى به فيما يأتى و يذر فيقول الجاهل لو كان ذلك مذموما لكان العلماء أولى باجتنابه منا فيتلبسون بهذه الأخلاق الذميمة إلا أن بين الذنبيين بونا بعيدا فإن الجاهل يأتى القيامة بذنبه و العالم يأتى بذنبه الذى فعله و ذنب من تأسى و اقتدى بطريقته إلى يوم القيامة كما ورد فى الأخبار الصحيحه.

ص: ١٤٦

و بالجمله فمعرفة حقيقه الإخلاص و العمل به بحر عميق يغرق فيه الجميع إلا- الشاذ النادر المستثنى فى قوله تعالى **إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ** فليكن العبد شديد التفقد و المراقبه لهذه الدقائق و إلا التحق بأتباع الشياطين و هو لا يشعر.

**و الأمر الثانى استعمال ما يعلمه كل منهما شيئا فشيئا**

**١ - فصل فى أن الغرض من طلب العلم هو العمل**

فإن العاقل همه

و قد روى عن على ع أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم العلماء رجالان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج و عالم تارك لعلمه فهذا هالك و إن أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه و إن أشد أهل النار ندامه و حسره رجل دعا عبدا إلى الله تبارك و تعالى فاستجاب له و قبل منه فأطاع الله فأدخله الجنة و أدخل الداعي النار بتركه علمه و اتباعه الهوى و طول الأمل أما اتباع الهوى فيصد عن الحق و طول الأمل ينسى الآخره

و عن أبى عبد الله ع قال إن العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا

و جاء رجل إلى على بن الحسين ع فسأله عن مسائل فأجاب ثم عاد ليسأل مثلها فقال على بن الحسين ع مكتوب فى الإنجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم فإن العلم إذا لم يعمل به لم يزد صاحبه إلا كفرا و لم يزد من الله إلا بعدا

ص: ١٤٧

و سأل المفضل بن عمر أبا عبد الله ع فقال بم يعرف الناجى قال من كان فعله لقوله موافقا فأنت له بالشهادة و من لم يكن فعله لقوله موافقا فإنما ذلك مستودع

و قال أمير المؤمنين ع فى كلام له خطبه على المنبر أيها الناس إذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون إن العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذى لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت أن الحجه عليه أعظم و الحسره أدموم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله و كلاهما حائر

بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لأنفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا فى الحق فتخسروا وإن من الحق أن تفقهوا  
و من الفقه أن لا تغتروا وإن من أنصحكم لنفسه أطوعكم لربه و أغشكم لنفسه أعصاكم لربه و من يطع الله يأمن و يستبشر و من  
يعص الله يخب و يندم

و عن أبى عبد الله ع قال جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم فقال يا رسول الله ما العلم فقال الإنصات قال ثم مه يا  
رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه يا رسول الله قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره

و عن أبى عبد الله ع قال كان لموسى بن عمران ع جليسا [جليس] من أصحابه قد وعى علما كثيرا فاستأذن موسى فى زياره  
أقارب له فقال له موسى إن لصله القرابه

ص: ١٤٨

لحقا و لكن إياك أن تركز إلى الدنيا فإن الله قد حملك علما فلا تضيعه و تركز إلى غيره فقال الرجل لا يكون إلا خيرا و  
مضى نحو أقاربه فطالت غيبته فسأل موسى ع عنه فلم يخبره أحد بحاله فسأل جبرئيل ع عنه فقال له أخبرنى عن جليسى فلان أ  
لك به علم قال نعم هو ذا على الباب قد مسخ قردا فى عنقه سلسله ففزع موسى ع إلى ربه و قام إلى مصلاه يدعو الله و يقول يا  
رب صاحبى و جليسى فأوحى الله عز و جل إليه يا موسى لو دعوتنى حتى تنقطع ترقوتاك ما استجبت لك فيه إنى كنت حملته  
علما فضيعه و ركن إلى غيره

و روى أبو بصير

عن أبي عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع يا طالب العلم إن العلم ذو فضائل كثيره فرأسه التواضع و عينه البراءة من الحسد و أذنه الفهم و لسانه الصدق و حفظه الفحص و قلبه حسن النيه و عقله معرفه الأسباب و الأمور و يده الرحمه و رجله زياره العلماء و همته السلامه و حكمته الورع و مستقره النجاه و قائده العافيه و مركبه الوفاء و سلاحه لين الكلمه و سيفه الرضا و قوسه المداراه و جيشه محاوره العلماء و ماله الأدب و ذخيرته اجتناب الذنوب و رداؤه المعروف و مأواه المواعده و دليله الهدى و رفيقه محبه الأخيار

و فى حديث عنوان البصرى الطويل عن الصادق ع

ص: ١٤٩

ليس العلم بكثرة التعلم إنما هو نور يقع فى القلب من يريد الله أن يهديه فإذا أردت العلم فاطلب أولاً فى نفسك حقيقه العبوديه و اطلب العلم باستعماله و استفهم

ص: ١٥٠

الله يفهمك

## ٢ – فصل فى الغرور فى طلب العلم و المغترين من أهل العلم

اعلم أن العلم بمنزله الشجره و العمل بمنزله الثمره و الغرض من الشجره المثمره ليس إلا ثمرتها أما شجرتها بدون الاستعمال فلا يتعلق بها غرض أصلاً فإن الانتفاع بها فى أى وجه كان ضرب من الثمره بهذا المعنى.

و إنما كان الغرض الذاتى من العلم مطلقاً العمل لأن العلوم كلها ترجع إلى أمرين علم معامله و علم معرفه فعلم المعامله هو معرفه الحلال و الحرام و نظائرها من الأحكام و معرفه أخلاق النفس المذمومه و المحموده و كيفية علاجها و الفرار منها و علم المعرفه كالعلم بالله تعالى و صفاته و أسمائه و ما عداهما من العلوم إما آلات لهذه العلوم أو يراد بها عمل من الأعمال فى الجملة كما لا يخفى على من تتبعها و

ظاهر أن علوم المعامله لا تتراد إلا للعمل بل لو لا الحاجه إليه لم يكن لها قيمه.

و حيثئذ فنقول المحكم للعلوم الشرعيه و نحوها إذا أهمل تفقد جوارحه و حفظها عن المعاصى و إلزامها الطاعات و ترقيةها من الفرائض إلى النوافل و من الواجبات إلى السنن اتكالا على اتصافه بالعلم و إنه فى نفسه هو المقصود مغرور

ص: ١٥١

فى نفسه مخدوع عن دينه ملبس عليه عاقبه أمره و إنما مثله مثل مريض به عله لا- يزيلها إلا- دواء مركب من أخلاط كثيره لا يعرفها إلا- حذاق الأطباء فسعى فى طلب الطبيب بعد أن هاجر عن وطنه حتى عثر على طبيب حاذق فعلمه الدواء و فصل له الأخلاط و أنواعها و مقاديرها و معادنها التى منها تجلب و علمه كيفيه دق كل واحد منها و كيفيه خلطها و عجنها فتعلم ذلك منه و كتب منه نسخه حسنه بحسن خط و رجع إلى بيته و هو يكررها و يقرأها و يعلمها المرضى و لم يشتغل بشربها و استعمالها أفترى أن ذلك يغنى عنه من مرضه شيئا هيئات لو كتب منه ألف نسخه و علمه ألف مريض حتى شفى جميعهم و كرره كل ليله ألف مره لم يغنه ذلك من مرضه شيئا إلى أن يزن الذهب و يشتري الدواء و يخلطه كما تعلم و يشربه و يصبر على مرارته و يكون شربه فى وقته و بعد تقديم الاحتماء و جميع شروطه و إذا فعل جميع ذلك كله فهو على خطر من شفائه فكيف إذا لم يشربه أصلا هكذا الفقيه إذا أحكم علم الطاعات و لم يعمل بها و أحكم علم المعاصى الدقيقه و الجليله و لم يجتنبها و

أحكم علم الأخلاق المذمومه و ما زكى نفسه منها و أحكم علم الأخلاق المحموده و لم يتصف بها فهو مغرور فى نفسه  
مخدوع عن دينه إذ قال الله تعالى قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا و لم يقل قد أفلح من تعلم كيفية تزكيتها و كتب علمها و علمها الناس.

و عند هذا يقول له الشيطان لا يغرنك هذا المثل فإن العلم بالدواء لا يزيل المرض و أما أنت فمطلبك القرب من الله تعالى و  
ثوابه و العلم يجلب الثواب و يتلو عليه الأخبار الواردة فى فضائل العلم فإن كان المسكين معتوها مغرورا وافق ذلك هواه فاطمأن  
إليه و أهمل و إن كان كيسا فيقول للشيطان أ تذكرنى فضائل العلم و تنسينى ما ورد فى العالم الذى لا يعمل بعلمه كقوله تعالى  
فى وصفه مشيرا إلى بلعم بن باعوراء الذى كان فى حضرته اثنا عشر ألف محبره يكتبون عنه

ص: ١٥٢

العلم مع ما آتاه الله من الآيات المتعدده التى كان من جملتها أنه كان بحيث إذا نظر يرى العرش كما نقله جماعه من العلماء  
فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ.

و قوله تعالى فى وصف العالم التارك لعلمه مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا أَى لم يفعلوا الغايه المقصوده من حملها و  
هو العمل بها كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا. فأى خذى أعظم من تمثيل حاله بالكلب و الحمار

و قد قال صلى الله عليه و آله و سلم من ازداد علما و لم يزد هدى لم يزد من الله إلا بعدا

و قال صلى الله عليه و آله و سلم يلقى العالم فى النار فتندلق أقتابه فيدور به [بها] كما يدور الحمار فى الرحى

و كقوله ع

ص: ١٥٣

شر



و قول أبي الدرداء ويل للذى لا يعلم مره و لو شاء الله لعلمه و ويل للذى يعلم و لا يعمل سبع مرات أى إن العلم حجه عليه إذ يقال له ما ذا عملت فيما علمت و كيف قضيت شكر الله تعالى.

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إن أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه

فهذا و أمثاله مما قد أسلفناه فى صدر هذا الباب و غيره أكثر من أن يحصى و الذى أخبر بفضيله العلم هو الذى أخبر بدم العلماء المقصرين فى العمل بعلمهم و أن حالهم عند الله أشد من حال الجهال أَفْتَوُّمُنُونَ بَبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بَبَعْضِ.

و أما علم المعرفة بالله تعالى و ما يتوقف عليه من العلوم العقلية فمثل العالم به المهمل للعمل المضيق لأمر الله تعالى و حدوده فى شدة غروره مثل من أراد خدمه ملك فعرف الملك و عرف أخلاقه و أوصافه و لونه و شكله و طوله و عرضه و عاداته و مجلسه و لم يتعرف ما يحبه و يكرهه و يغضب عليه و ما يرضى به أو عرف ذلك إلا أنه قصد خدمته و هو ملابس لجميع ما يغضب به و عاطل عن جميع ما يحبه من زى و هيئه و حركه و سكون فورد على الملك و هو يريد التقرب منه و الاختصاص به متلطخا بجميع ما يكرهه الملك عاطلا عن جميع ما يحبه متوسلا إليه بمعرفته له و لنسبه و اسمه و بلده و شكله و صورته و عاداته فى سياسه غلمانه و معامله رعيته.

ص: ١٥٤

بل هذا مثال العالم بالقسمين معا التارك لما يعرفه و هو عين

الغرور فلو ترك هذا العالم جميع ما عرفه و اشتغل بأدنى معرفته و بمعرفه ما يحبه و يكرهه لكان ذلك أقرب إلى نيله المراد من قربته و الاختصاص به بل تقصيره فى العمل و اتباعه للشهوات يدل على أنه لم ينكشف له من المعرفه إلا الأسمى دون المعانى إذ لو عرف الله حق معرفته لخشيه و اتقاه كما نبه الله عليه بقوله **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**.

و لا يتصور أن يعرف الأسد عاقل ثم لا يتقيه و لا يخافه

و قد أوحى الله تعالى إلى داود ع خفنى كما تخاف السبع الضارى

نعم من يعرف من الأسد لونه و شكله و اسمه قد لا يخافه و كأنه ما عرف الأسد

و فى فاتحه الزبور رأس الحكمة خشيه الله تعالى

### ٣ - فصل لكل واحد منهم شرائط عديده

و للعالم فى تقصيره فى العمل بعد أخذه بظواهر الشريعة و استعمال ما دونه الفقهاء من الصلاه و الصيام و الدعاء و تلاوه القرآن و غيرها من العبادات ضروب أخر فإن الأعمال الواجبه عليه فضلا عن غير الواجبه غير منحصره فيما ذكر بل من الخارج عن الأبواب التى رتبها الفقهاء ما هو أهم و معرفته أوجب و المطالبه به

ص: ١٥٥

و المناقشه عليه أعظم و هو تطهير النفس عن الرذائل الخلقيه من الكبر و الرياء و الحسد و الحقد و غيرها من الرذائل المهلكات مما هو مقرر فى علوم تختص به و حراسه اللسان عن الغيبه و النميمة و كلام ذى اللسانين و ذكر عيوب المسلمين و غيرها و كذا القول فى سائر الجوارح فإن لها أحكاما تخصصها و ذنوبا مقررره فى محالها لا بد لكل أحد من تعلمها و امتثال حكمها و هى تكليفات لا توجد فى كتاب

البيوع والإجازات وغيرها من كتب الفقه بل لا بد من الرجوع فيها إلى علماء الحقيقه العاملين و كتبهم المدونه فى ذلك.

و ما أعظم اغترار العالم بالله تعالى فى رضاه بالعلوم الرسميه و إغفاله إصلاح نفسه و إرضاء ربه تبارك و تعالى.

و غرور من هذا شأنه يظهر لك من حيث العلم و من حيث العمل أما العمل فقد ذكرنا وجه الغرور فيه و إن مثاله مثال المريض إذا تعلم نسخه الدواء و اشتغل بتكراره و تعليمه لا بل مثاله مثال من به عله البواسير و البرسام و هو مشرف على الهلاك محتاج إلى تعلم الدواء و استعماله فاشتغل بتعلم دواء الاستحاضه و تكرر ذلك ليلا و نهارا مع علمه بأنه رجل لا يحيض و لا يستحيض و لكنه يقول ربما يقع عله الاستحاضه لامرأه و تسألنى عنه و ذلك غايه الغرور حيث ترك تعلم الدواء النافع لعلته مع استعماله و يشتغل بما ذكرناه كذلك المتفقه المسكين قد تسلط عليه اتباع الشهوات و الإخلاق إلى الأرض و الحسد و الرياء و الغضب و البغضاء و العجب بالأعمال التى يظنها من الصالحات و لو فتش عن باطنها و جدها من المعاصى الواضحات فليلتفت إلى قوله ص

ص: ١٥٦

أدنى الرياء الشرك.

و إلى قوله ص

لا يدخل الجنه من فى قلبه مثقال ذره من كبر

و إلى قوله ص:

الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب

و إلى قوله ص:

حب المال و الشرف ينبتان النفاق كما ينبت الماء البقل

إلى غير ذلك من الأخبار المدونه فى أبواب هذه المهلكات و كذلك يترك استعمال الدواء لسائر المهلكات الباطنه و ربما يختطفه الموت قبل التوبه و التلافى فيلقى الله و هو عليه غضبان فترك ذلك كله و

اشتغل بعلم النحو و تصريف الكلمات و المنطق و بحث الدلالات و فقه الحيض و الاستحاضات و السلم و الإجازات و اللعان و الجراحات و الدعاوى و البيئات و القصاص و الديات و لا يحتاج إلى شىء من ذلك فى مده عمره إلا نادرا و إن احتاج إليه أو احتاج إليه غيره فهو من فروض الكفايات و غفل مع ذلك عن العلوم التى هى فرض عينى بإجماع المسلمين. فغايه تلك العلوم إذا قصد بها وجه الله تعالى العظيم و ثوابه الجسيم أنها فرض كفايه و مرتبه فرض الكفايه بعد تحصيل فرض العين فلو كان غرض هذا الفقيه العالم بعلمه وجه الله تعالى لاشتغل فى ترتيب العلوم بالأهم فالأهم و الأنفع فالأنفع فهو إما غافل مغرور و إما مرء فى دينه مخدوع طالب للرئاسه

ص: ١٥٧

و الاستعلاء و الجاه و المال فيجب عليه التنبه لدواء إحدى العلتين قبل أن تقوى عليه و تهلكه.

و ليعلم مع ذلك أيضا أن مجرد تعلم هذه المسائل المدونه ليس هو الفقه عند الله تعالى و إنما الفقه عن الله تعالى بإدراك جلاله و عظمته و هو العلم الذى يورث الخوف و الهيبة و الخشوع و يحمل على التقوى و معرفه الصفات المخوفه فيجتنبها و المحموده فيرتكبها و يستشعر الخوف و يستثير الحزن كما نبه الله تعالى عليه فى كتابه بقوله فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ.

و الذى يحصل به الإنذار غير هذا العلم المدون فإن مقصود هذا العلم حفظ الأموال بشروط المعاملات و حفظ الأبدان بالأموال و بدفع القتل و الجراحات و المال فى طريق الله آله و البدن مركب و

إنما العلم المهم هو معرفه سلوك الطريق إلى الله تعالى و قطع عقبات القلب التي هي الصفات المذمومه و هي الحجاب بين العبد و بين الله تعالى فإذا مات ملوثا بتلك الصفات كان محجوبا عن الله تعالى و من ثم كان العلم موجبا للخشيه بل هي منحصره في العالم كما نبه عليه تعالى بقوله **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونُوا فَهَاءَ أَوْ غَيْرَ فَهَاءَ**.

و مثال هذا الفقيه في الاقتصار على علم الفقه المتعارف مثال من اقتصر من سلوك طريق الحج على علم خرز الراويه و الخف و لا شك أنه لو لم يكن لتعطل

ص: ١٥٨

الحج و لكن المقتصر عليه ليس من الحاج في شىء كذلك هذا الرجل لو لم يتعلم هذه العلوم لتعطلت معرفه الأحكام إلا أنها ليست المنجيه بنفسها كما حررناه بل هي مقدمه للمقصد الذاتى.

و إذا كان هذا مثال حال الفقيه العارف بشرع الله و رسوله و أئمته و معالم دين الله فكيف حال من يصرف عمره في معرفه عالم الكون و الفساد الذى مآله محض الفساد و الاشتغال بمعرفه الوجود و هل هو نفس الموجودات أو زائد عليها أو مشترك بينها أو غير ذلك من المطالب التى لا ثمره لها بل لم يحصل لهم حقيقه ما طلبوا معرفته فضلا عن غيره.

و إنما مثالهم فى ذلك مثال ملك اتخذ عبيدا و أمرهم بدخول داره و الاشتغال بخدمته و تكميل نفوسهم فيما يوجب الزلفى لدى حضرته و اجتناب ما يبعد من جهته فلما أدخلهم داره ليشغلوا بما أمرهم به أخذوا ينظرون إلى جدران داره و أرضها و سقفها حتى صرفوا عمرهم فى ذلك النظر و ماتوا و لم يعرفوا ما

أراد منهم فى تلك الدار فكيف ترى حالهم عند سيدهم المنعم عليهم المسدى جليل إحسانه إليهم مع هذا الإهمال العظيم لطاعته بل الانهماك الفظيع فى معصيته.

و اعلم أن مثال هؤلاء أجمع مثال بيت مظلم باطنه وضع السراج على سطحه حتى استنار ظاهره بل مثال بئر الحش ظاهرها جص و باطنها نتن أو كقبور الموتى ظاهرها مزينه و باطنها جيفه و كمثال رجل قصد ضيافه الملك إلى داره فخصص باب داره و ترك المزابل فى صدر داره و ذلك غرور واضح جلى بل أقرب مثال إليه رجل زرع زرعاً فنبت و نبت معه حشيش يفسده فأمر بتنقيه الزرع عن الحشيش بقلعه من أصله فأخذ يجر رأسه و يقطعه فلا يزال يقوى أصله

ص: ١٥٩

و ينبت لأن مغارس النقائص و منابت الرذائل هى الأخلاق الذميمة فى القلب فمن لا يطهر القلب منها لم تتم له الطاعات الظاهره إلا مع الآفات الكثيره بل كمريض ظهر به الجرب و قد أمر بالطلاء و شرب الدواء أما الطلاء ليزيل ما على ظاهره و الدواء ليقلع مادته من باطنه ففنع بالطلاء و ترك الدواء و بقى يتناول ما يزيد فى المادة فلا يزال يطلى الظاهر و الجرب دائماً يتزايد فى الباطن إلى أن أهلكه. نسال الله تعالى أن يصلحنا لأنفسنا و يبصرنا بعيوبنا و ينفعنا بما علمنا و لا يجعله حجه علينا فإن ذلك بيده و هو أرحم الراحمين

#### ٤ - فصل [شرائط ترجع إلى الثانى]

و لكل واحد منهما شرائط متعدده و وظائف متبدهه بعد هذين إلا أنها بأسرها ترجع إلى الثانى أعنى استعمال العلم فإن العلم متناول لمكارم الأخلاق و حميد الأفعال و التنزه عن مساوئها فإذا استعمله على وجهه أوصله إلى كل خير يمكن طلبه و

أبعده عن كل دنيه تشينه

### [الامر الثالث: في التوكل على الله تعالى و الاعتماد عليه

فمما يلزم كل واحد منهما بعد تطهير نفسه من الرذائل المذكوره و غيرها توجيه نفسه إلى الله تعالى و الاعتماد عليه في أموره و تلقى الفيض الإلهي من عنده فإن العلم كما تقدم من كلام الصادق ع ليس بكثرة التعلم و إنما هو نور من الله تعالى ينزله على من يريد أن يهديه.

ص: ١٦٠

و أن يتوكل عليه و يفوض أمره إليه و لا يعتمد على الأسباب فيوكل إليها و تكون وبالا عليه و لا على أحد من خلق الله تعالى بل يلقى مقاليد أمره إلى الله تعالى في أمره و رزقه و غيرهما يظهر عليه حينئذ من نفحات قدسه و لحظات أنسه ما يقوم به أوده و يحصل مطلبه و يصلح به أمره

و قد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أن الله تعالى قد تكفل لطالب العلم برزقه خاصة عما ضمنه لغيره

بمعنى أن غيره يحتاج إلى السعي على الرزق حتى يحصل غالباً و طالب العلم لا يكلفه بذلك بل بالطلب و كفاه مؤونه الرزق إن أحسن النيه و أخلص العزيمة.

و عندي في ذلك من الوقائع و الدقائق ما لو جمعته بلغ ما يعلمه الله من حسن صنع الله تعالى بي و جميل معونته منذ اشتغلت بالعلم و هو مبادئ عشر الثلاثين و تسع مائه إلى يومى هذا و هو منتصف شهر رمضان سنه ثلاث و خمسين و تسع مائه و بالجمله فليس الخبر كالبيان.

و روى شيخنا المتقدم محمد بن يعقوب الكليني قدس الله روحه بإسناده إلى الحسين بن علوان قال كنا في مجلس نطلب فيه العلم و قد نفدت نفقتى في بعض الأسفار فقال

لى بعض أصحابنا من تؤمل لما قد نزل بك فقلت فلانا فقال إذن و الله لا تسعف حاجتك و لا يبلغك أملك و لا تنجح طلبتك قلت و ما علمك رحمك الله قال إن أبا عبد الله ع حدثنى أنه قرأ فى بعض الكتب أن الله تبارك و تعالى يقول و عزتى و جلالى و مجدى و ارتفاعى على عرشى لأقطعن أمل كل مؤمل غيرى باليأس و لأكسونه ثوب المذله عند الناس و لأنحينه من قربى

ص: ١٦١

و لأبعدنه من وصلى أ يؤمل غيرى فى الشدائد و الشدائد بيدى و يرجو غيرى و يقرع بالفكر باب غيرى و بيدى مفاتيح الأبواب و هى مغلقة و بابى مفتوح لمن دعانى فمن الذى أملنى لنوائبه فقطعته دونها و من الذى رجانى لعظيمه فقطعت رجاءه منى جعلت آمال عبادى عندى محفوظه فلم يرضوا بحفظى و ملأت سماواتى ممن لا يمل من تسبيحى و أمرتهم أن لا يغلقوا الأبواب بينى و بين عبادى فلم يثقوا بقولى أ لم يعلم من طرقته نائبه من نوائبى أنه لا يملك كشفها أحد غيرى إلا من بعد إذننى فما لى أراه لا هيا عنى أعطيته بجودى ما لم يسألنى ثم انتزعتة عنه فلم يسألنى رده و سأل غيرى أ فى رانى أبدأ بالعطاء قبل المسأله ثم أسأل فلا أجيئ سائلنى أ بخيل أنا فيبخلنى عبدى أ و ليس الجود و الكرم لى أ و ليس العفو و الرحمه بيدى أ و ليس أنا محل الآمال فمن يقطعها دونى أ فلا يخشى المؤمنون أن يؤملوا غيرى فلو أن أهل سماواتى و أهل أرضى أملوا جميعا ثم أعطيت كل واحد منهم مثل ما أمل الجميع ما انتقص من



ملكى مثل عضو ذره و كيف ينقص ملك أنا قيمه فيا بؤسا للقاطنين من رحمتى و يا بؤسا لمن عصانى و لم يراقبنى و رواه الشيخ المبرور رحمه الله عليه بسند آخر عن سعيد بن عبد الرحمن و فى آخره فقلت يا ابن رسول الله أمل على فأمله على فقلت لا و الله ما أسأله حاجه بعدها

أقول ناهيك بهذا الكلام الجليل الساطع نوره من مطالع النبوه على أفق الإمامه من الجانب القدسى حاثا على التوكل على الله تعالى و تفويض الأمر إليه و الاعتماد فى جميع المهمات عليه فما عليه مزيد من جوامع الكلام فى هذا المقام.

ص: ١٦٢

و هذا هو الأمر الثالث من الآداب.

### [الامر] الرابع حسن الخلق

زياده على غيرهما من الناس و التواضع و تمام الرفق و بذل الوسع فى تكميل النفس

روى معاويه بن وهب قال سمعت أبا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم و تزينوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم

و روى الحلبي فى الصحيح عن أبى عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع ألا- أخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمه الله و لم يؤمنهم من عذاب الله و لم يرخص لهم فى معاصى الله و لم يترك القرآن رغبه عنه فى غيره ألا- لا- خير فى علم ليس فيه تفهم ألا لا خير فى قراءه ليس فيها تدبر ألا لا خير فى عبادته ليس فيها تفكر

و اعلم أن المتلبس بالعلم منظور إليه و متأسى بفعله و قوله و هيأته فإذا حسن سمته و صلحت أحواله و تواضعت نفسه و أخلص لله تعالى

عمله انتقلت أوصافه إلى غيره من الرعيه و فشا الخير فيهم و انتظمت أحوالهم و متى لم يكن كذلك كان الناس دونه فى المرتبه التى هو عليها فضلا عن مساواته فكان مع فساد نفسه منشأ لفساد النوع و خلله و ناهيك بذلك ذنبا و طردا عن الحق و بعدا و يا ليته إذا هلك انقطع عمله و بطل وزره بل هو باق ما بقى من تأسى به و استن بسنته.

و قد قال بعض العارفين إن عامه الناس أبدا دون المتلبس بالعلم

ص: ١٦٣

بمرتبه فإذا كان ورعا تقيا صالحا تلبست العامه بالمباحات و إذا اشتغل بالمباح تلبست العامه بالشبهات فإن دخل فى الشبهات تعلق العامى بالحرام فإن تناول الحرام كفر العامى و كفى شاهدا على صدق هذه العيان و عدول الوجدان فضلا عن نقل الأعيان.

### **[الامر] الخامس أن يكون عفيف النفس**

على الهمة منقبضا عن الملوک و أهل الدنيا لا يدخل إليهم طمعا ما وجد إلى الفرار منهم سبيلا صيانه للعلم عما صانه السلف فمن فعل ذلك فقد عرض نفسه و خان أمانته و كثيرا ما يثمر عدم الوصول إلى البغيه و إن وصل إلى بعضها لم يكن حاله كحال المتعفف المنقبض و شاهده مع النقل الوجدان.

قال بعض الفضلاء لبعض الأبدال ما بال كبراء زماننا و ملوكها لا يقبلون منا و لا يجدون للعلم مقدارا و قد كانوا فى سالف الزمان بخلاف ذلك فقال إن علماء ذلك الزمان كان يأتيهم الملوک و الأكابر و أهل الدنيا فيبذلون لهم دنياهم و يلتمسون منهم علمهم فيبالغون فى دفعهم و رد منتهم عنهم فصغرت الدنيا فى أعين أهلها و عظم قدر العلم عندهم نظرا منهم إلى أن العلم لو لا جلالته و نفاسته ما آثره هؤلاء

الفضلاء على الدنيا و لولا- حقاؤه الدنيا و انحطاطها لما تركوها رغبة عنها و لما أقبل علماء زماننا على الملوك و أبناء الدنيا و بذلوا لهم علمهم التماسا لدنياهم عظمت الدنيا فى أعينهم و صغر العلم لديهم لعين ما تقدم.

و قد سمعت جملة من الأخبار فى ذلك سابقا

كقول النبى ص

ص: ١٦٤

الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا قيل يا رسول الله و ما دخولهم فى الدنيا قال اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم

و غيره من الأحاديث.

و اعلم أن القدر المذموم من ذلك ليس هو مجرد اتباع السلطان كيف اتفق بل اتباعه ليكون توطئه له و وسيلة إلى ارتفاع الشأن و الترفع على الأقران و عظم الجاه و المقدار و حب الدنيا و الرئاسه و نحو ذلك أما لو اتبعه ليجعله وصله إلى إقامة نظام النوع و إعلاء كلمه الدين و ترويح الحق و قمع أهل البدع و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و نحو ذلك فهو من أفضل الأعمال فضلا عن كونه مرخصا و بهذا يجمع بين ما ورد من الذم و ما ورد أيضا من الترخيص فى ذلك بل من فعل جماعه من الأعيان كعلى بن يقطين و عبد الله النجاشى و أبى القاسم بن روح أحد الأبواب الشريفة و محمد بن إسماعيل بن بزيع و نوح بن دراج و غيرهم من أصحاب الأئمة و من الفقهاء مثل السيدين الأجلين المرتضى و الرضى و أبيهما و الخواجه نصير الدين الطوسى و العلامة بحر العلوم جمال الدين بن المطهر و غيرهم.

و قد روى محمد بن إسماعيل بن بزيع و هو الثقة الصدوق عن الرضا ع أنه قال إن الله تعالى

بأبواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له فى البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله به أمور المسلمين لأنه ملجأ المؤمنين من الضرر و إليه يفرع ذو الحاجه من شيعتنا بهم يؤمن الله روعه المؤمن فى دار الظلمه أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء الله فى أرضه أولئك نور الله تعالى فى رعيتهم يوم القيامه

ص: ١٦٥

و يزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الزهرية لأهل الأرض أولئك من نورهم نور القيامه تضىء منهم القيامه خلقوا و الله للجنه و خلقت الجنه لهم فهنيئا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله قال قلت بما ذا جعلنى الله فداك قال تكون معهم فتسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد

و اعلم أن هذا ثواب كريم لكنه موضع الخطر الوخيم و الغرور العظيم فإن زهره الدنيا و حب الرئاسة و الاستعلاء إذا نبتا فى القلب غطيا عليه كثيرا من طرق الصواب و المقاصد الصحيحه للموجبه للثواب فلا بد من التيقظ فى هذا الباب. السادس أن يحافظ على القيام بشعائر الإسلام و ظواهر الأحكام كإقامه الصلوات فى مساجد الجماعات محافظا على شريف الأوقات و إفشاء السلام للخاص و العام مبتدئا و مجيبا و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و الصبر على الأذى بسبب ذلك صادعا بالحق باذلا نفسه لله لا يخاف لومه لائم متأسيا فى ذلك بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و غيره من الأنبياء متذكرا ما نزل بهم من المحن عند القيام بأوامر الله تعالى.

و لا يرضى من أفعاله الظاهره و الباطنه بالجائز بل يأخذ نفسه بأحسنها و أكملها فإن العلماء هم القدوه و إليهم

المرجع و هم حجه الله تعالى على العوام و قد يراقبهم للأخذ منهم من لا- ينظرون إليه و يقتدى بهم من لا- يعلمون به و إذا لم ينتفع العالم بعلمه فغيره أبعد عن الانتفاع به و لهذا عظمت زله العالم لما يترتب

ص: ١٦٦

عليها من المفاسد.

و يتخلق بالمحاسن التي ورد بها الشرع و حث عليها و الخلال الحميده و الشيم المرضيه من السخاء و الجود و طلاقه الوجه من غير خروج عن الاعتدال و كظم الغيظ و كف الأذى و احتماله و الصبر و المروءه و التنزه عن دنى الاكتساب و الإيثار و ترك الاستثثار و الإنصاف و ترك الاستنصاف و شكر المفضل و السعى فى قضاء الحاجات و بذل الجاه و الشفاعات و التلطف بالفقراء و التحجب إلى الجيران و الأقرباء و الإحسان إلى ما ملكت الأيمان و مجانبه الإكثار من الضحك و المزاح و التزام الخوف و الحزن و الانكسار و الإطراق و الصمت بحيث يظهر أثر الخشيه على هيأته و سيرته و حركته و سكونه و نطقه و سكوته لا ينظر إليه ناظر إلا و كان نظره مذكرا لله تعالى و صورته دليلا على علمه.

و ملازمه الآداب الشرعيه القولية و الفعلية الظاهره و الخفيه كتلاوه القرآن متفكرا فى معانيه ممتثلا لأوامره منزجرا عند زواجه واقفا عند وعده و وعيده قائما بوظائفه و حدوده و ذكر الله تعالى بالقلب و اللسان و كذلك ما ورد من الدعوات و الأذكار فى آناء الليل و النهار و نوافل العبادات من الصلاه و الصيام و حج البيت الحرام و لا يقتصر من العبادات على مجرد العلم فيفسو قلبه و يظلم نوره كما تقدم التنبيه عليه.

و زياده التنظيف

بإزاله الأوساخ و قص الأظفار و إزاله الشعور المطلوب زوالها و اجتناب الروائح الكريهه و تسريح اللحيه مجتهدا فى الاقتداء  
بالسنه الشريفه و الأخلاق الحميده المنيفه.

ص: ١٦٧

و يطهر نفسه من مساوئ الأخلاق و ذميم الأوصاف من الحسد و الرياء و العجب و احتقار الناس و إن كانوا دونه بدرجات و  
الغل و البغى و الغضب لغير الله و الغش و البخل و الخبث و البطر و الطمع و الفخر و الخيلاء و التنافس فى الدنيا و المباهاه بها و  
المداهنه و التزين للناس و حب المدح بما لم يفعل و العمى عن عيوب النفس و الاشتغال عنها بعيوب الناس و الحميه و العصبيه  
لغير الله و الرغبه و الرهبه لغيره و الغيبه و النميمه و البهتان و الكذب و الفحش فى القول.

و لهذه الأوصاف تفصيل و أدويه و ترغيب و ترهيب محرر فى مواضع تخصصه و الغرض من ذكرها هنا تنبيه العالم و المتعلم عن  
أصولها ليتنبه لها ارتكابا و اجتنابا على الجملة و هى و إن اشتركت بين الجميع إلا أنها بهما أولى فلذلك جعلناها من وظائفهما  
لأن العلم كما قال بعض الأكابر عباده القلب و عمارته و صلاه السر و كما لا تصح الصلاه التى هى وظيفه الجوارح إلا بعد  
تطهيرها من الأحداث و الأخباث فكذلك لا تصح عباده الباطن إلا بعد تطهيره من خباث الأخلاق.

و نور العلم لا يقذفه الله تعالى فى القلب المنجس بالكدورات النفسيه و الأخلاق الذميه

كما قال الصادق ع ليس العلم بكثرة التعلم و إنما هو نور يقذفه الله تعالى فى قلب من يريد الله أن يهديه

و نحوه قال ابن مسعود ليس العلم بكثرة الروايه إنما العلم نور يقذف

و بهذا يعلم أن العلم ليس هو مجرد استحضار المعلومات الخاصه و إن كانت هى العلم فى العرف العامى و إنما هو النور المذكور الناشئ من ذلك العلم

ص: ١٦٨

الموجب للبصيره و الخشيه لله تعالى كما تقدم تقريره. فهذه جمله الوظائف المشتركه بينهما و أكثرها راجع إلى استعمال العلم إلا أنا أفردناها عنه اهتماما بشأنها و تبيينها على أصول الفضائل

ص: ١٦٩

### القسم الثانى آدابهما فى درسهما و اشتغالهما

#### [١-] أن لا يزال كل منهما مجتهدا فى الاشتغال

قراءه و مطالعه و تعليقا و مباحثه و مذاكره و فكرا و حفظا و إقراء «١» و غيرها و أن تكون ملازمه الاشتغال بالعلم هى مطلوبه و رأس ماله فلا يشتغل بغيره من الأمور الدينويه مع الإمكان و بدونه يقتصر منه على قدر الضروره و ليكن بعد قضاء وظيفته من العلم بحسب أوراده و من هنا قيل أعط العلم كلك يعطك بعضه «٢».

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ تَذَاكَرُ الْعِلْمِ بَيْنَ عِبَادِي مِمَّا تَحْيَا عَلَيْهِ الْقُلُوبُ الْمَيِّتَةَ إِذَا هُمْ انْتَهَوْا فِيهِ إِلَى أَمْرِي «٣»

وَ عَنْ الْبَاقِرِ ع رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا الْعِلْمَ فَقِيلَ وَ مَا إِحْيَاؤُهُ قَالَ أَنْ يُدَاكِرَ بِهِ أَهْلَ الدِّينِ وَ الْوَرَعَ «٤»

وَ عَنْهُ ع تَذَاكَرُ الْعِلْمِ دِرَاسَهُ وَ الدَّرَاسَهُ صَلَاةٌ حَسَنَةٌ «٥».

\*\*\*\*\*

(١) - «إذا قرأ الرجل القرآن و الحديث على الشيخ، يقول: أقرأنى فلان، أى حملنى على أن أقرأ عليه» («لسان العرب» ج ١ / ١٣٠، «قرأ»).

(٢) - فى «محاضرات الأدباء» ج ١ / ٥٠: «قال الخليل: العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك» ؛ و مثله فى «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٤؛ و «ميزان العمل» / ١١٦، و نسبه إلى القيل.

(٣) - «الكافى» ج ١ / ٤٠-٤١، كتاب فضل العلم،

(٤) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ٧.

(٥) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ٩.

### [٢-] أن لا يسأل أحدا نعتنا و تعجيزا

بل سؤال متعلم لله أو معلم له منبه على الخير قاصد للإرشاد أو الاسترشاد فهناك تظهر زبده التعليم و التعلم و ثمر شجرته فأما إذا قصد مجرد المراء و الجدل و أحب ظهور الفلج و الغلبه فإن ذلك يثمر فى النفس ملكه رديئه و سجيته خبيثه و مع ذلك يستوجب المقت من الله تعالى و فيه مع ذلك عده معاصى كإيذاء المخاطب و تجهيل له و طعن فيه و ثناء على النفس و تزكيه لها و هذه كلها ذنوب مؤكده و عيوب منهى عنها فى محالها من السنه المطهره و هو مع ذلك مشوش للعيش فإنك لا تمارى سفيها إلا و يؤذيك و لا حلما إلا و يقليك. و قد أكد الله سبحانه على لسان نبيه و أئتمته ع تحريم المراء

قَالَ النَّبِيُّ ص لَّا تُمَارِ أَخَاكَ وَ لَّا تُمَارِزْهُ وَ لَّا تَعُدَّهُ مَوْعِدًا فَتُخْلِفَهُ «١»

وَ قَالَ ص ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّهُ لَّا تُفْهَمُ حِكْمَتُهُ وَ لَّا تُؤْمَنُ فِتْنَتُهُ «٢»

وَ قَالَ ص مَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ مُحِقُّ بَيْنِي لَهُ بَيْتٌ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ مُبْطِلٌ بَيْنِي لَهُ بَيْتٌ فِي رِبْضِ الْجَنَّةِ «٣»

وَ عَنْ أُمِّ سَيْلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَوَّلَ مَا عَاهَدَ إِلَيَّ رَبِّي وَ نَهَانِي عَنْهُ بَعِيدَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَ شُرْبِ الْخَمْرِ مُلَاحَاةَ الرَّجَالِ «٤»

منيه المريده، ص: ١٧١

وَ قَالَ ص مَا ضَلَّ قَوْمٌ [بَعْدَ أَنْ هَدَاهُمُ اللَّهُ «٥»



وَقَالَ ص لَّا يَسْتَكْمِلُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَدَعَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا «٧»

وَقَالَ الصَّادِقُ ع الْمِرَاءُ دَاءٌ دَوِيٌّ وَ لَيْسَ فِي الْإِنْسَانِ خَصِيْلَةٌ شَرٌّ مِنْهُ وَ هُوَ خُلِقَ إِئْتِسَ وَ نَسِيْبَتُهُ فَلَا يُمَارَى فِي أَىِّ حَالٍ كَانَ إِلَّا مَنْ كَانَ جَاهِلًا بِنَفْسِهِ وَ بَعِيْرِهِ مَخْرُومًا مِنْ حَقَائِقِ الدِّينِ «٨» وَ رُوِيَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع اجْلِسْ حَتَّى نَتَنَاظَرَ فِي الدِّينِ فَقَالَ يَا هَذَا أَنَا بَصِيْرٌ بِدِينِي مَكْشُوفٌ عَلَيَّ هُدَايَ فَإِنْ كُنْتَ جَاهِلًا بِدِينِكَ فَادْهَبْ فَاطْلُبْهُ مَا لِي وَ لِلْمَمَارَاهِ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيُوسِسُ لِلرَّجُلِ وَ يُنَاجِيهِ وَ يَقُولُ نَاطِرِ النَّاسِ لَيْلًا يَطْنُوْنَ بِكَ الْعَجَزَ وَ الْجَهْلَ ثُمَّ الْمِرَاءُ لَّا يَخْلُو مِنْ أَرْبَعِهِ أَوْجُهُ إِمَّا أَنْ تَتَمَارَى أَنْتَ وَ صَاحِبِيكَ فِيْمَا تَعْلَمُ إِنْ فَصَدْتَ تَرَكْتُمَا بِذَلِكَ النَّصِيْحَةَ وَ طَلَبْتُمَا الْفَضِيْحَةَ وَ أَضَعْتُمَا ذِكْرَكَ الْعِلْمَ أَوْ تَجَهَّلْتُمَا فَظَهَرْتُمَا جَهْلًا وَ خَاصِيْتُمَا جَهْلًا وَ إِمَّا تَعْلَمُهُ أَنْتَ فَظَلَمْتَ صَاحِبِيكَ بِطَلَبِ عِيْرَتِهِ أَوْ يَعْلَمُهُ صَاحِبِيكَ فَتَرَكْتَ حُرْمَتَهُ وَ لَمْ تُنَزِّلْهُ مَنْزِلَتَهُ وَ هَذَا كُلُّهُ مُحَالٌ فَمَنْ أَنْصَفَ وَ قَبَلَ الْحَقَّ وَ تَرَكَ الْمَمَارَاهَ فَقَدْ أَوْثَقَ إِيْمَانَهُ

منه المرید، ص: ١٧٢

وَ أَحْسَنَ صُحْبَةَ دِيْنِهِ وَ صَانَ عَقْلَهُ «٩»

. هذا كله «١٠» من كلام الصادق ع. و اعلم «١١» أن حقيقة المراء الاعتراض على كلام الغير بإظهارة خلل فيه لفظاً أو معنى أو قصداً لغير غرض ديني أمر الله به و ترك المراء يحصل بترك الإنكار و الاعتراض بكل كلام يسمعه فإن كان حقاً و جب التصديق به بالقلب و إظهار صدقه حيث يطلب منه و إن كان باطلاً و لم يكن متعلقاً بأمور الدين فاسكت عنه ما لم

يتمحض النهى عن المنكر بشروطه. و الطعن فى كلام الغير إما فى لفظه بإظهار خلل فيه من جهة النحو أو اللغه أو جهة النظم و الترتيب بسبب قصور المعرفه أو طغيان اللسان و إما فى المعنى بأن يقول ليس كما تقول و قد أخطأت فيه لكذا و كذا و إما فى قصده مثل أن يقول هذا الكلام حق و لكن ليس قصدك منه الحق و ما يجرى مجراه. و علامه فساد مقصد المتكلم تتحقق بکراهه ظهور الحق على غير يده ليتبين فضله و معرفته للمسأله و الباعث عليه الترفع بإظهار الفضل و التهجم على الغير بإظهار نقصه و هما شهوتان رديتان للنفس أما إظهار الفضل فهو تزكیه للنفس و هو من مقتضى ما فى العبد من طغيان دعوى العلو و الكبرياء و قد نهى الله تعالى عنه فى محکم كتابه فقال سبحانه فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ «١٢» و أما تنقيص الآخر فهو مقتضى طبع السبعيه فإنه يقتضى أن يمزق غيره و يصدمه و يؤذيه و هى مهلكه. و المرء و الجدل مقويان لهذه الصفات المهلكه و لا تنفك المماراه عن الإيذاء و تهيج الغضب و حمل المعترض على أن يعود فينصر كلامه بما يمكنه من حق أو

منه المرید، ص: ١٧٣

باطل و يقدر فى قائله بكل ما يتصور فيثور التشاجر بين المتمايين كما يثور التهارش بين الكلين يقصد كل منهما أن يعرض صاحبه إنما هو أعظم نكايه و أقوى فى إفحامه و إنكائه. و علاج ذلك أن يكسر الكبر الباعث له على إظهار فضله و السبعيه الباعثه له على تنقيص غيره بالأدويه النافعه فى علاج الكبر و الغضب من كتابنا المتقدم ذكره فى أسرار معالم الدين «١٣»

أو غيره من الكتب المؤلفه في ذلك. ولا ينبغي أن يخدعك الشيطان و يقول لك أظهر الحق و لا تداهن فيه فإنه أبدا يستجر الحمقى إلى الشر في معرض الخير فلا تكن ضحكه الشيطان يسخر بك فإظهار الحق حسن مع من يقبل منه إذا وقع على وجه الإخلاص و ذلك من طريق النصيحة بالتي هي أحسن لا بطريق المماراه. و للنصيحه صفه و هيئه و يحتاج فيها إلى التلطف و إلا صارت فضيحه فكان فسادها أعظم من صلاحها. و من خالط متفقهه هذا الزمان و المتسمين بالعلم غلب على طبعه المراء و الجدل و عسر عليه الصمت إذا ألقى عليه قرناء السوء أن ذلك هو الفضل ففر منهم فرارك من الأسد.

\*\*\*\*\*

(١) - «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٥٩، ج ٣ / ١٠٠؛ «سنن الترمذى» ج ٤ / ٣٥٩، كتاب البرّ و الصله (٢٨)، الباب ٥٨، الحديث ١٩٩٥؛ «عوالى اللآلى» ج ١ / ١٩٠؛ «الأذكار» / ٢٩٠.

(٢) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٠٠.

(٣) - «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٥٨، ج ٣ / ١٠٠.

(٤) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٠٠؛ و نظيره فى «أمالى الصدوق» / ٣٣٩؛ و «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٢٧، الحديث ٤، -

- نقلا عنه، عن أبى عبد الله عن رسول الله، سلام الله عليهما.

(٥) - زياده من المصدر، أعنى «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٧.

(٦) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٧، ج ٣ / ١٠٠؛ «مسند أحمد» ج ٥ / ٢٥٢؛ «سنن الترمذى» ج ٥ / ٣٧٩، كتاب تفسير القرآن (٤٨)، الباب ٤٥، الحديث ٣٢٥٣؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ١٩، المقدّمه، الباب ٧، الحديث ٤٨؛ «الفقيه و المتفقه» ج ١ / ٢٣٠ - ٢٣١؛ و

فى هذه المصادر الأربعة: «ما ضلَّ قوم بعد هدى كانوا عليه...»؛ و فى «إحياء علوم الدين»: «... بعد أن هداهم الله...».

(٧) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٠٠.

(٨) - «مصباح الشريعة» / ١٩٩؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٣٤، الحديث ٣١، نقلا عنه.

(٩) - «مصباح الشريعة» / ١٩٩ - ٢٠١؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٣٥، الحديث ٣٢، نقلا عنه.

(١٠) - أى من قوله «قال الصادق عليه السلام» إلى هنا؛ و كله فى «مصباح الشريعة» / ١٩٩ - ٢٠١، و قال العلامة الطباطبائى رحمه الله تعالى فى تعليقه على «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٣٥: «ثم المراء... إلى آخر ما نقل، ليس من الروايه كما هو ظاهر». أقول: و لكنّه موجود فى «مصباح الشريعة» كما عرفت.

(١١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٠١ - ١٠٢.

(١٢) - سورة النجم (٥٣): ٣٢.

(١٣) - يعنى كتاب «منار القاصدين فى أسرار معالم الدين» الذى تقدّم ذكره فى أوّل الكتاب، و لم نقف على نسخه له حتّى اليوم.

### ٣ عدم الاستكاف من التعلم ممن هو دونه

أن لا يستكف من التعلم و الاستفادة ممن هو دونه

فى منصب أو سن أو شهره أو دين أو فى علم آخر بل يستفيد ممن يمكن الاستفادة منه و لا يمنعه ارتفاع منصبه و شهرته من استفادته ما لا يعرفه فتخسر صفقته و يقل علمه و يستحق المقت من الله تعالى

وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا «١».

منه المرید، ص: ١٧٤

وَ قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَزَالُ الرَّجُلُ عَالِمًا مَا تَعَلَّمَ فَإِذَا تَرَكَ التَّعْلَمَ وَ ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ اسْتَعْنَى وَ اكْتَفَى بِمَا عِنْدَهُ فَهُوَ أَجْهَلُ مَا يَكُونُ «٢».

و أنشد بعضهم فى ذلك

و ليس

العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل «٣»

و من هذا الباب أن يترك السؤال استحياء و من هنا قيل من استحي من المسأله لم يستحي الجهل منه «٤». و قيل أيضا من رق وجهه رق علمه «٥».

منيه المرید، ص: ١٧٥

و قيل أيضا لا يتعلم العلم مستحي و لا مستكبر «٦».

و رَوَى زُرَّارَةُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدُ الْعِجْلِيُّ قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنَّمَا يَهْلِكُ النَّاسُ لِأَنَّهُمْ لَا يَسْأَلُونَ «٧»

وَ عَنْهُ عِ إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ «٨».

الرابع و هو من أهمها

\*\*\*\* [هامش]

(١) - «سنن الترمذی» ج ٥ / ٥١، كتاب العلم (٤٢)، الباب ١٩، الحديث ٢٦٨٧؛ «سنن ابن ماجه» ج ٢ / ١٣٩٥، كتاب الزهد (٣٧)، باب الحكمة (١٥)، الحديث ٤١٦٩، و فيهما: «الكلمه الحكمه» بدل «الحكمه» ؛ و «بحار الأنوار» ج ٢ / ٩٩، الحديث ٥٨، نقلا عن «أمالي الطوسي» و فيه: «كلمه الحكمه» ؛ و انظر أيضا «أمالي - الطوسي» ج ٢ / ٢٣٨.

(٢) - «تذکره السامع» / ٢٨، ١٣٥؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٤٩؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٦٠ و فيه: «كان أجهل» بدل «فهو أجهل». و انظر «عيون الأخبار» ج ٢ / ١١٨.

(٣) - في «أمالي المرتضى» ج ٢ / ١٤٠:

«... قال حدّثنا ابن أخي الأصمعي عن عمّه قال: لقيت أعرابيا بالباده فاسترشدته إلى مكان فأرشدني و أنشدني:

ليس العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل» ؛

و في «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٠٧: «كان الأصمعي ينشد:

«شفاء العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل» ؛

و فى «المحدّث الفاصل» / ٣٦٢: «أنشدنا ثعلب عن ابن الأعرابى.

تمام العمى طول

## السكوت و إنما

شفاء العمى يوما سؤالك من يدري» ؛

و في «المحدّث الفاصل» / ٣٦٢: «أنشدنا ثعلب عن ابن الأعرابي.

تمام العمى طول السكوت و إنما

شفاء العمى يوما سؤالك من يدري» ؛

و في «أدب الدنيا و الدين» / ٦٦: «قال بشار بن برد:

شفاء العمى طول السؤال و إنما

دوام العمى طول السكوت على الجهل

فكن سائلا عما عناك فإنما

دعيت أخوا عقل لتبحث بالعقل» ؛

و في «تذكرة السامع» / ١٥٧: «و لبعض العرب:

و ليس العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل» ؛

و في «كفاية الأثر» / ٢٥٢-٢٥٣؛ و «بحار الأنوار» ج ٣٦ / ٣٥٩، الحديث ٢٢٨- نقلا عنه-: «عن الباقر عليه السلام:

ألا إنّ مفتاح العلم السؤال، و أنشأ يقول:

شفاء العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل».

(٤) - لم أقف على قائله.

(٥) - قاله عمر بن الخطّاب و ابنه، كما في «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٧١؛ و «فتح الباقي» / ٢ / ٢٢٩؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٤٩؛ أو ابنه كما في «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٤٤؛ و «تذكرة السامع» / ١٥٧؛ و «تدريب الراوى» ج ٢ / ١٤٧. و في «سنن الدارمي» ج ١ / ١٣٧ نسبه إلى الشعبي و عمر؛ و في «مفتاح دار السعادة» ج ١ / ١٧٧، نسبه إلى الحسن [البصرى] ؛ و في «جامع بيان العلم و فضله»

ج ١ / ١٢٥: «قالوا: من رَقَّ وجهه رَقَّ علمه» ؛ و نقله الميداني في «مجمع الأمثال» ج ٢ / ٣٢٨، في حرف الميم من كلام «المولَّدين». هذه مصادره من كتب العامَّة، و لكنَّه روى في «الكافي» ج ٢ / ٨٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحياء، الحديث ٣، عن أبي عبد الله عليه السَّلام.

(٦) - قاله



مجاهد، كما في «شرح المهذب» ج ١ / ٤٩؛ «صحيح البخاري» ج ٢ / ١٥٨، كتاب العلم؛ «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٧٧؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٤٤؛ «تدريب الراوي» ج ٢ / ١٤٧؛ «فتح الباقي» ج ٢ / ٢٢٩؛ «شرح ألفيه العراقي» ج ٢ / ٢٢٩؛ «سنن الدارمي» ج ١ / ١٣٨؛ «تذكرة السامع» / ١٥٧. وفي «مفتاح دار السعادة» ج ١ / ١٧٧، نسبة إلى بعض العلماء.

(٧) - «الكافي» ج ١ / ٤٠، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ٢.

(٨) - «الكافي» ج ١ / ٤٠، كتاب فضل العلم، باب السؤال العالم و تذاكره، الحديث ٣.

#### ٤ الانتقاد للحق بالرجوع عند الهفوه

و لو ظهر على يد من هو أصغر منه «١» فإنه مع وجوبه من برکه العلم و الإصرار على تركه كبر مذموم عند الله تعالى موجب للطرد و البعد

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ كَثِيرٍ فَقَالَ بَعْضُ أَصْيَاحِهِ هَلَكْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَعْدَانَنَا يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ نَعْلُهُ حَسَنًا وَ ثَوْبُهُ حَسَنًا. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ص لَيْسَ هَذَا الْكِبَرُ إِنَّمَا الْكِبَرُ بَطْرُ الْحَقِّ وَ غَمْصُ النَّاسِ «٢».

منه المرید، ص: ١٧٦

و المراد ببطر الحق رده على قائله و عدم الاعتراف به بعد ظهوره و ذلك أعم من ظهوره على يدى الصغير و الكبير و الجليل و الحقير و كفى بهذا زجرا و ردعا.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - قال المحدّث الجزائريّ في «الأنوار النعمانية» ج ٣ / ٣٤٥؛ «و قد كان لى شيخ جليل قرأت عليه كثيرا من العربية و الأصول، فما وجدت أحدا أنصف منه، و ذلك أنه ربّما أشكلت المسألة علينا وقت الدرس، فإذا طالعتها أنا و كنت أصغر الشركاء سنا قال لى ذلك الشيخ: هذا الحقّ و غلّطت أنا و

جميع هولاء، فيغلب نفسه و الطلبة لأجل معرفته بصحة كلامي، ثم يقول لي: أمل علي ما خطر بخاطرک، حتى أعلقه حاشيه على كتابي، فأملی أنا عليه و هو يكتبه حاشيه و هو وقت تأليف هذا الكتاب في بلاد حيدرآباد من بلاد الهند و اسمه الشيخ جعفر البحريني، مد الله أيام سعادته..».

(٢) - «صحيح مسلم» ج ١ / ٩٣، كتاب الإيمان، الباب ٣٩- و فيه: «غمط الناس» بدل «غمص الناس» -؛ «عوالي اللآلي» ج ١ / ٤٣٦-٤٣٧. و ورد مثل العبارة الأخيره، في «الكافي» ج ٢ / ٣١٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ٩، عن أبي عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه و انظر أيضا «مجمع الزوائد» ج ١ / ٩٨، ج ٥ / ١٣٣.

## ٥. تأمل ما يريد أن يورده أو يسأل عنه قبل إبرازه

الخامس: أن يتأمل و يهذب ما يريد أن يورده أو يسأل عنه قبل إبرازه و التفوه به؛ ليأمن من صدور هفوه أو زله أو وهم أو انعكاس فهم، فيصير له بذلك ملكة صالحه، و خلاف ذلك إذا اعتاد الإسراع في السؤال و الجواب فيكثر سقطه و يعظم نقصه و يظهر خطأه، فيعرف بذلك، سيما إذا كان هناك من قرناء السوء من يخشى أن يصير ذلك عليه و ضمه، و يجعله له عند نظرائه و حسدته و شمه.

## ٦. عدم حضور مجلس الدرس إلا متطهراً من الحدت و الخبث

السادس (١): أن لا يخضر مجلس الدرس إلا متطهراً من الحدت و الخبث، متنظفاً متطيباً في بدنه و ثوبه، لايسأ أحسن ثيابه، قاصداً بذلك تعظيم العلم و ترويح الحاضرين من الجلوس و الملائكه، سيما إن كان في مسجد.

و جميع ما ورد من الترغيب في ذلك لمطلق الناس، (٢) فهو في حق العالم و المتعلم أكد.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «أدب الإملاء و الاستملاء» / ٢٧، ٤٦؛ «الخلاصه في أصول الحديث» / ١٤٤؛ «المحدث الفاصل» / ٥٨٥.

(٢) - انظر بعض ما ورد في ذلك في «الكافي» ج ٣ / ٢٢-٢٣، كتاب الطهاره، باب السواك، و ج ٣ / ٧٠-٧٢، كتاب الطهاره، باب النوادر، الحديث ٥-١٠، و ج ٦ / ٤٣٨-٥٣٤، كتاب الزي و التجليل و المروءه؛ و «بحار الأنوار» ج ٨٠ / ٢٣٧-٢٣٨، كتاب الطهاره، باب علل الوضوء، الحديث ١١ و ١٢، و ج ٨٣ / ٣٨٤، كتاب الصلاه، باب فضل المساجد و آدابها و احكامها، الحديث ٥٩.

## النوع الثاني: آداب يختص بها المعلم

إعلم أنّ التعلیم هو الأصل الذى به قوام الدين، و به يُؤمّن انمحاق العلم؛ فهو من أهمّ العبادات و أكدّ فروض الكفایات، قال الله تعالى:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ. (١)

و (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ). (٢)

و من مشاهير الأخبار قوله (عليه السلام):

«لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ.» (٣)

و الأخبار بمعناه كثيره.

و آدابه تنقسم لثلاثة أقسام: آدابه فى نفسه، و آدابه مع طلبته، و آدابه فى مجلس درسه.

\*\*\*[هامش]

١. آل عمران (٣): ١٨٧.

٢. البقره (٢): ١٥٩.

٣. الكافى، ج ١، ص ١٨٧، باب فرض طاعه الأئمه، ح ١٠.

**القسم الأول: آدابه فى نفسه مضافه إلى ما تقدّم**

**اشاره**

وهى أمور:

**١. أن لا ينتصب للتدريس حتى تكمل أهليته، و يظهر استحقاقه لذلك على صفحات**

و يظهر استحقاقه لذلك على صفحات وجهه و نفعات لسانه، و تشهد له به صلحاء مشايخه،

ففى الخبر المشهور: «الْمُتَشَبِّعُ بِمَا لَمْ يُعْطَ كَلَابِسِ ثَوْبِي زُورًا.» (١)

و قال بعض الفضلاء من تصدر قبل أوانه فقد تصدى لهوانه «٢». و قال آخر من طلب الرئاسة فى غير حينه لم يزل فى ذل ما بقى

«٣» و أنشد بعضهم

لَا تَطْمَحَنَّ إِلَى الْمَرَاتِبِ قَبْلَ أَنْ ت

تَكْمَلَ الْأَدَوَاتُ وَالْأَسْبَابُ

إِنَّ الثَّمَارَ تَمَرُّ قَبْلَ بُلُوغِهَا

طَعْمًا، وَهُنَّ إِذَا بَلَغْنَ عَذَابَ «٤»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «سنن أبي داود» ج ٤ / ٣٠٠، كتاب الأدب، الحديث ٤٩٩٧؛ «النهاية» ج ٢ / ٤٤١، وفيه: «بما لا يملك» بدل «بما لم يعط». و انظر شرح الحديث في «لسان العرب» ج ١ / ٢٤٦ - ٢٤٧، «ثوب»؛ و «مجمع الأمثال» ج ٢ / ١٥٠ و يأتي هذا الحديث و بعض الكلام حوله في ص ٢١٧.

(٢) - قاله أبو بكر الشبلي الزاهد كما في «تذكرة السامع» / ٤٥؛ و نسب في «طبقات الصوفية» / ٥٨٤ إلى الخواجه سهل بن محمد الصعلوكي المتوفى في سنة ٤٠٤ هـ. انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «طبقات الصوفية» / ٥٨٤ - ٥٨٧؛ و «وفيات الأعيان» ج ٢ / ٤٣٥ - ٤٣٦؛ و «الأعلام» ج ٣ / ١٤٣؛ و «معجم المؤلفين» ج ٤ / ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٣) - قاله أبو حنيفة كما في «تذكرة السامع» / ٤٥.

(٤) - لم أقف على ناظمه.

## ٢. صيانته العلم و ترك إذلاله و بذله لغير أهله

الثاني: أن لا يُيذِلَّ العلمَ فيئذله لغير أهله و يذهب به إلى مكان يُنسبُ إلى مَنْ يتعلَّمه منه و إن كان المتعلِّم كبيرَ القدر؛ بل يصون العلمَ عن ذلك كما صانَه السلفُ، و أخبارهم في ذلك كثيرة مشهوره مع الخلفاء و غيرهم. «١» قال الزهري هوان العلم أن يحمله العالم

إلى بيت المتعلم «٢».

اللهمَّ إِلَّا أَنْ تَدْعُوَ إِلَيْهِ ضَرُورَةً، وَتَقْتَضِيَهُ مَصْلَحَةً دَيْبِيَّةً رَاجِحَةً عَلَى مَفْسَدِهِ ابْتِدَالَهُ، وَ يُحْسِنَ فِيهِ نِيَّةً صَالِحَةً، فَلَا بَاسَ.

وما أَحْسَنَ ما أنشده القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني لنفسه!:

يَقُولُونَ لِي فِيكَ انْتِبَاضٌ وَإِنَّمَا

رَأَوْا رَجُلًا عَنِ مَوْضِعِ الدُّلِّ أَحْجَمًا

أرى الناس من دانا هم هان عندهم

و من أكرمه عزه النفس أكرما

و ما كل برق لاح لي يستفزني

و لا كل من لاقيت أرضاه منعما

و إني إذا ما فاتني الأمر لم أبت

أقلب كفى نحوه متندما

و لَمْ أَقْضِ حَقَّ العِلْمِ إِنْ كَانَ كُلمًا

بدا طمَع صَيْرْتُهُ لِي سُلْمًا

إذا قيل هذا منهل قلت قد أرى

و لكن نفس الحر تحتمل الظمأ

و لم أبتدل في خدمه العلم مهجتي

لأخدم من لاقيت لكن لأخدما

أ أسقى به عزا و أسقيه ذله «٤»

إذا فاتباع الجهل قد كان أحزما

و لو أن أهل العلم صانوه صانهم

و لو عظموه فى النفوس لعظما

و لكن أذلوه فهان و دنسوا

محياه بالأطماع حتى تجهما «٥».

إذا قيل: هذا مهمل قلت: قد أرى و لكن نفس الحرّ تحتل الظما و لو أنّ أهل العلم صانوه صانهم و لو عظموه فى النفوس لعظما  
و لكن أذلوه فهان و دنسوا بحياه بالأطماع حتى تجهما الله عزّ و جلّ: (إنما يخشى الله من عباده العلماء). (٤)

\*\*\*\*[هامش]

«من صدق فعله قوله، و من لم يصدق قوله

١. سنن أبى داود، ج ٤، ص ٣٠٠، كتاب الأدب، ح ٤٩٩٧؛ النهاية، ج ٢، ص ٤٤١، قال ابن الأثير فى توضيح الحديث: «أى المتكثّر بأكثر ممّا عنده يتجمّل بذلك، كالذى يرى أنّه شبعان، و ليس كذلك، و من فعله فإنما يسخر من نفسه.

وهو من أفعال ذوى الزور، بل هو فى نفسه زور، أى كذب».

(٢) أدب الدنيا و الدين،

٣. البقره (٢): ٤٤.

٤. فاطر (٣٥): ٢٨.

**٣. العمل بعلمه زياده على ما تقدم في الأمر المشترك**

زياده على ما تقدم في الأمر المشترك قال الله تعالى أ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ الْآيَه «١».

وَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ «٢» مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ وَ مَنْ لَمْ يُصَدِّقْ قَوْلَهُ فِعْلُهُ فَلَيْسَ بِعَالِمٍ «٣» وَ عَنْهُ (عليه السلام):

وَ عَنْهُ ع الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ فَمَنْ عَلِمَ عَمِلَ وَ مَنْ عَمِلَ عَلِمَ وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ «٤»

وَ عَنْهُ ع إِنَّ الْعَالِمَ إِذَا لَمْ يَعْمَلْ بِعِلْمِهِ زَلَّتْ مَوْعِظَتُهُ عَنِ الْقُلُوبِ كَمَا يَزِلُّ الْمَطَرُ عَنِ الصِّفَا «٥»

وَ قَالَ عَلِيُّ ع قَصَمَ ظَهْرِي عَالِمٌ مُتَهْتِكٌ وَ جَاهِلٌ مُتَنَسِّكٌ فَالْجَاهِلُ يُعْشُّ النَّاسَ بِتَنَسُّكِهِ وَ الْعَالِمُ يُنْفِزُهُمْ بِتَهْتِكِهِ «٦»

منه المرید، ص: ١٨٢

وقد أنشد ذلك بعضهم «٦» فقال:

فساد كبير عالم متهتك

و أكبر منه جاهل متنسك

هما فتنة للعالمين عظيمه

لمن بهما في دينه يتمسك

\*\*\*\*[هامش]

(١) - سورة البقره (٢): ٤٤.

(٢) - سورة فاطر (٣٥): ٢٨.

(٣) - «الكافي» ج ١ / ٣٧، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ٢، و فيه: «من لم يصدق فعله قوله».

(٤) - «الكافي» ج ١ / ٤٤، كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحديث ٢. و مثله فى «غرر الحكم» ج ٢ / ٨٧، الحديث ١٩٤٤.

(٥) - «الكافي» ج ١ / ٤٤، كتاب فضل العلم، باب استعمال العلم، الحديث ٣.

(٦) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٥٢؛ «ميزان العمل» / ١٣٦، و فيهما: «يغزّ» فى الموضوعين، بدل «يغشّ» و «ينفّر» ؛ و فى «بحار الأنوار» - نقلا عن «منيه المرید» - : «يغزّهم» بدل «ينفّرهم» ؛ و فى «الذريعة إلى مكارم الشريعة» / ١٢٥، كما فى



المتن، إلما أنّ فيه: «يغزّ» بدل «يغشّ»؛ و في «الأنوار النعمانية» ج ٣ / ٣٤٧- نقلا عن «منيه المريد» - كما في المتن. و في «عوالي اللآلى» ج ٤ / ٧١، مثله بالمعنى عن الصادق عليه السلام، و فيه:

«يصدّ النَّاسَ» في الموضوعين؛ و أيضا مثله بنحو أبسط في «الخصال» ج ١ / ٨٠، باب الاثنيين، الحديث ١٠٣.

و في «غرر الحكم» ج ٦ / ٩٨، الحديث ٩٦٦٥: «ما قسم ظهري إلما رجلاين: عالم متهتّك و جاهل متنسّك؛ هذا ينفرّ عن حقّه بهتّكه، و هذا يدعو إلى باطله بنسكه»؛ و في «علم القلوب» / ١٤٩: «قال على رضى الله عنه:

ما قطع ظهري في الإسلام إلما رجلاين: مبتدع ناسك و عالم فاجر؛ فالعالم الفاجر يزهد النَّاسَ في علمه لما يرون من فجوره، و المبتدع الناسك يرغب النَّاسَ في بدعته لما يرون من نسكه، و عمل قليل في السنه خير من عمل كثير في البدعه».

(٦) - قال في «تعليم المتعلّم» / ٥: «و أنشدنى ... برهان الدين صاحب «الهدايه» لبعضهم: فساد كبير ... البيتين».

#### ٤. حسن الخلق و التواضع زياده على الأمر المشترك

زياده حسن الخلق فيه و التواضع على «٢١» الأمر المشترك و تمام الرفق و بذل الوسع في تكميل النفس؛ فإنّ العالم الصالح في هذا الزمان بمنزله نبيّ من الأنبياء، كما قال النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم): «عَلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ». (٢)

بل هم في هذا الزمان أعظم؛ لأنّ أنبياء بني إسرائيل كان يجتمع منهم في العصر الواحد أُلُوفٌ و الآن لا يُوجَدُ من العلماء إلّا الواحدُ بعدَ الواحد، و متى كان كذلك؟ فَلْيَعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ عَلَّقَ فِي عُنُقِهِ أَمَانَةً عَظِيمَةً، وَ حَمَلَ أَعْبَاءَ مِنَ الدِّينِ ثَقِيلَةً، فَلْيَجْتَهِدْ فِي الدِّينِ جُهْدَهُ، وَ لِيَبْذُلْ فِي التَّعْلِيمِ

جِدَّهُ، عسى أن يكون من الفائزين.

منه المرید، ص: ١٨٣

وَقَدْ رَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ إِنَّ لِلْعَالِمِ ثَلَاثَ عَلَامَاتٍ الْعِلْمَ وَالْحِلْمَ وَالصَّمْتَ وَ لِلْمُتَكَلِّفِ ثَلَاثَ عَلَامَاتٍ يُنَازِعُ مَنْ فَوْقَهُ بِالْمَعْصِيَةِ وَيُظَلِّمُ مَنْ دُونَهُ بِالْغَلْبَةِ وَيُظَاهِرُ الظَّلْمَةَ (٣)

و عن محمد بن سنان رَفَعَهُ (٤)

قال عيسى بن مريم (عليهما السلام): «يا معشر الحواريين، لى إلكم حاجة، افضوها لى».

قالوا: قُضِيَتْ حاجتُك يا رُوحَ الله، فقام فغسل أقدامهم، فقالوا: كُنَّا نَحْنُ أَحَقُّ بهذا يا رُوحَ الله

فقال:

«إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِالْخِدْمَةِ الْعَالِمُ، إِنَّمَا تَوَاضَعْتُ هَكَذَا لِكَيْمَا تَتَوَاضَعُوا بَعْدَى فِي النَّاسِ كَتَوَاضَعِي لَكُمْ.

بِالتَّوَضُّعِ تُعْمَرُ الْحِكْمَةُ لَا بِالتَّكْبِيرِ، وَ كَذَلِكَ فِي السَّهْلِ يُثْبِتُ الزَّرْعُ لَا فِي الْجَبَلِ.» (٥)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - حرف الجرّ «على» متعلق ب «زياده»، أى زياده على الأمر المشترك بينهما.

(٢) - «تحرير الأحكام الشرعية» ج ١ / ٣؛ «تذكره الأولياء» / ٩؛ «عوالى اللآلى» ج ٤ / ٧٧، الحديث ٦٧؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ٢٢، الحديث ٦٧، نقلا- عن «عوالى اللآلى». قال فى «مصابيح الأنوار» ج ١ / ٤٣٤- فى شرح هذا الحديث:- «و هذا الحديث لم نقف عليه فى أصولنا و أخبارنا بعد الفحص و التتبع، و الظاهر أنه من موضوعات العامه و ممن صرح بوضعه من علمائنا المحدث الحرّ العالمى فى «الفوائد الطوسيه» و المحدث الشريف الجزائرى. و كيف كان فيمكن توجيهه بوجهين؛ الأوّل: أنّ المراد بالعلماء الأئمه، و وجه الشبهه العصمه أو الحجّيه على الخلق أو الفضل عند الله، و ذلك لا ينافى ما ثبت من كون كلّ من الأئمه أفضل من كلّ واحد من أنبياء بنى إسرائيل، لأنّ المراد التشبيه بالمجموع، و لو سلّم يكون من عكس التشبيهه و هو شائع،

و يؤيد هذا الوجه ما تضافر من الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، و من قولهم (ع): نحن العلماء و شيعتنا المتعلمون، و سائر الناس غشاء. الثاني...».

و قال الشهيد آية الله القاضي الطباطبائي في تعاليقه على «الأنوار النعمانية» ج ٣ / ٣٤٧: «هذا الحديث مذكور في كثير من الكتب المتداولة و مذكور في الألسنة و لكن لم يوجد في الجوامع الحديثية للإمامية من روايته و سنده عين و لا أثر، بل صرح جمع من مهرة المحققين و أساتذتهم أنه من موضوعات العامه». و قال في «كشف الخفاء» ج ٢ / ٨٣: «قال السيوطي: لا أصل له».

(٣) - «الكافي» ج ١ / ٣٧، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ٧.

(٤) - للاطلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البدايه» / ٣٠ - ٣١.

(٥) - «الكافي» ج ١ / ٣٧، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ٦.

### ٥. عدم الامتناع من تعليم أحد لكونه غير صحيح النيّه

أن لا يمتنع من تعليم أحد لكونه غير صحيح النيّه، فربما عسر على كثير من المبتدئين بالاشتغال تصحيح النيّه؛ لضعف نفوسهم و انحطاطها عن إدراك السعادة الآجله و قلبه أنسبهم بموجبات تصحيحها، فالامتناع من تعليمهم يؤدّي إلى تفويت كثير من العلم، مع أنه يُرْجى ببركته العلم تصحيحها إذا أنس بالعلم.

لكن يجب على المعلم إذا شِعَرَ من المتعلم فساد النيّه أن يستدرجه بالموعظه الحسنه، و يُبَيِّهه على خطر العلم الذي لا يُرادُ به الله، و يتلّو عليه من الأخبار الواردة في ذلك حالاً فحالا، حتّى يقوده إلى القصد الصحيح، فإن لم يُنْجِع ذلك، و يئس منه قيل: يتركه حينئذ و يمتنع من التعلم؛ فإن العلم لا يزيده إلا شراً.

وإلى ذلك أشار عليّ (عليه السلام) بقوله:

«لا تُعَلِّقُوا الْجَوَاهِرَ فِي أَعْنَاقِ الْخَنَازِيرِ» (٢) و

عن الصادق (عليه السلام) قال:

قام عيسى بن مريم (عليهما السلام) خطيباً في بني إسرائيل، فقال:

«يا بني إسرائيل لا تُحدِّثوا الجُهالَ بالحِكْمَةِ فَتُظْلِمُوها، وَ لا تَمْنَعُوها أَهْلها فَتُظْلِمُوهم.» (٣)

وَلَقَدْ أَحْسَنَ الْقائِلُ:

وَمَنْ مَنَعَ الْجُهالَ عِلْماً أَضاعَهُ و من مَنَعَ الْمُشَيِّئِ تَوْجِيهًا فَقَدْ ظَلَمَ السَّادِسَ: بَدَلُ الْعِلْمِ عِنْدَ وَجودِ الْمُسْتَحِقِّ و عَدْمِ الْبَخْلِ بِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ سَبْحانَهُ أَخَذَ عَلى الْعُلَماءِ مِنَ الْعَهودِ و المَواثيقِ ما أَخَذَهُ عَلى الْأَنْبِياءِ لِيُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ و لا يَكْتُمُونَهُ.

وعن أبي عبد الله (عليه السلام):

قَرَأْتُ فِي كِتابِ عَلِيِّ (عليه السلام): إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْخُذْ عَلى الْجُهالِ عَهْداً يَطْلُبُ الْعِلْمَ حَتَّى أَخَذَ

١. الكافي، ج ١، ص ٣٧، باب صفة العلماء، ح ٦ و في بعض نسخ الكافي: «فَقَبَّلَ أَقْدامَهُم»، و هو أولى.

٢. إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٥١.

٣. الكافي، ج ١، ص ٥٢، باب بذل العلم، ح ٤.

(٤) ٤. طبقات الشافعية، ج ١، ص ٢٩٤.

١. الكافي، ج ١، ص ٣٦، باب صفة العلماء، ح ٢.

٢. الكافي، ج ١، ص ٤٤، باب استعمال العلم، ح ٢.

٣. إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٥٢.

(٤) ٤. تعليم المتعلم، ص ٥.

٥. حرف الجرّ «على» متعلّق بـ «زياده»، أى زياده على الأمر المشترك بينهما.

٦. عوالي اللآلى، ج ٤، ص ٧٧، ح ٦٧.

**٦. بذل العلم عند وجود المستحق و عدم البخل به**

فإن الله سبحانه أخذ على العلماء من العهود و المواثيق ما أخذ على الأنبياء لبيئته للناس و لا يكتُمونه.

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَلِيِّ ع إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْخُذْ عَلَى الْجُهَالِ عَهْدًا بِطَلْبِ الْعِلْمِ حَتَّى أَخَذَ عَلَى الْعُلَمَاءِ عَهْدًا  
بِبَدْلِ الْعِلْمِ لِلْجُهَالِ لِأَنَّ الْعِلْمَ كَانَ قَبْلَ الْجَهْلِ «١»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَ لَا تُصْعِرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ «٢» قَالَ لِيَكُنِ النَّاسُ

عِنْدَكَ فِي الْعِلْمِ سِوَاءَ «٣»

وَعَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ زَكَاهُ الْعِلْمِ أَنْ تُعَلِّمَهُ عِبَادَ اللَّهِ «٤»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحديث ١. نرجو ممن يرغب التوضيح حول هذا الحديث مراجعه «شرح أصول الكافي» / ١٦٥.

(٢) - سورة لقمان (٣١): ١٨.

(٣) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحديث ٢.

(٤) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحديث ٣.

## [-٧] أن يحترز من مخالفه أفعاله لأقواله

وإن كانت على الوجه الشرعي مثل أن يحرم شيئاً ويفعله أو يوجب شيئاً ويتركه أو يندب إلى فعل شيء ولا يفعله وإن كان فعله ذلك مطابقاً للشرع بحسب حاله فإن الأحكام الشرعية تختلف باختلاف الأشخاص كما لو أمر بتشيع الجنائز وبقى أحكامهم وأمر بالصيام وقضاء حوائج المؤمنين وأفعال البر وزياره قبور الأنبياء والأئمة ولم يفعل ذلك لاشتغاله بما هو أهم منه بحيث ينافي اشتغاله بما يأمر به ما هو فيه والحال أنه أفضل أو متعين وحينئذ فالواجب عليه مع خوف التباس الأمر أن يبين الوجه الموجب للمخالفة دفعا للوسواس الشيطاني من قلب السامع

كَمَا اتَّفَقَ لِلنَّبِيِّ صَ حِينَ رَأَاهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ لَيْلًا يَمْشِي مَعَ بَعْضِ نِسَائِهِ إِلَى مَنْزِلِهَا فَخَافَ أَنْ

منيه المرید، ص: ١٨٦

يَتَوَهَّمُ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ نِسَائِهِ فَقَالَ لَهُ إِنَّ هَذِهِ زَوْجَتِي فَلَانَهُ «١»

و نبهه على العله لخوفه عليه من تلبيس إبليس عليه و إن كان الواجب على السامع من أول الأمر ترك الاعتراض عند اشتباه الحال بل عند احتمال المسوغ إلى أن يتحقق الفساد كما سيأتي إن شاء الله تعالى في آداب

المتعلم «٢». و بالجمله فمثل العالم و المتعلم فى انتقاشه بأخلاقه و أفعاله مثل الفص و الشمع فإنه لا ينتقش فى الشمع إلا ما هو منقوش فى الفص و قد شاهدنا هذا عيانا فى جماعات من طلبه العلم مع مشايخهم على اختلاف أفعالهم و أخلاقهم و لا يُبَيِّنُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ «٣».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «صحيح مسلم» ج ٤ / ١٧١٢، كتاب السلام (٣٩)، الباب ٩؛ «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٧٨، و هذا نصّه - من «صحيح مسلم» :- «... عن أنس أن النبي صَلَّى الله عليه [و آله و سلّم كان مع إحدى نساءه، فمرّ به رجل فدعاه. فجاء، فقال: يا فلان! هذه زوجتى فلانه. فقال: يا رسول الله! من كنت أظنّ به فلم أكن أظنّ بك».

فقال رسول الله: إنّ الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم». و روى أيضا بنحو أبسط فى «صحيح مسلم» ح ٤ / ١٧١٢، كتاب السلام (٣٩)، الباب ٩؛ و «سنن أبى داود» ج ٤ / ٢٩٨ - ٢٩٩، كتاب الأدب، الحديث ٤٩٩٤، و هذا نصّه: «... عن صفية، قالت: كان رسول الله صَلَّى الله عليه [و آله و سلّم معتكفا، فأتيته أزوره ليلا، فحدّثته و قمت فانقلبت، فقام معى ليقبني، و كان مسكنها فى دار أسامه بن زيد، فمرّ رجلا من الأنصار. فلما رأيا النبي صَلَّى الله عليه [و آله و سلّم أسرع، فقال النبي صَلَّى الله عليه [و آله و سلّم: على رسلكما إنّها صفية بنت حيي. قالوا: سبحان الله يا رسول الله! قال: إنّ الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم، فخشيت أن يقذف فى قلوبكما شيئا - أو قال: شرًا».

(٢) - يأتى فى الأمر العاشر من القسم الثانى من النوع الثالث، ص ٢٤٦.

(٣)

- اقتباس من الآية الشريفة ١٤ من سورة فاطر (٣٥): «... يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَ لَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ».

## [٨-] إظهار الحق بحسب الطاقه من غير مجامله لأحد

من خلق الله تعالى فإذا رأى من أحد ميلا- عن الحق أو تقصيرا فى الطاعه وعظه باللطف ثم بالعنف فإن لم يقبل هجره فإن لم ينجح توصل إلى نهيه و رده إلى الحق بمراتب الأمر بالمعروف. و هذا حكم يختص بالعالم زياده فى التكليف عن غيره و إن شاركه غيره من المكلفين فى أصل الوجوب لأن العالم بمنزله الرئيس الذى إليه الأمر و النهى و لقوله أثر فى القلوب فعليه فى ذلك زياده تكليف و لذلك

قَالَ النَّبِيُّ ص

منه المرید، ص: ١٨٧

إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ «١»

. و ما جاءت الغفله فى الغالب و استيلاء الجهاله و التقصير عن معرفه الفرائض الدينيه و القيام بالوظائف الشرعيه و السنن الحنيفيه و أداء الصلوات على وجهها إلا- من تقصير العلماء عن إظهار الحق على وجهه و إتعاب النفس فى إصلاح الخلق و ردهم إلى سلوك سبيل الله بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ. بل لا- يكتفى علماء السوء بالتقصير عن ذلك حتى يمالئوهم «٢» على الباطل و يؤانسوهم فتزيد رغبه الجاهل و انهماك الفاسد و يقل وقار العالم و يذهب ريح العلم و لقد قال بعض العلماء «٣» و نعم ما قال إن كل قاعد فى بيته أينما كان فليس خاليا عن المنكر من حيث التقاعد عن إرشاد الناس و تعليمهم معالم الدين و حملهم على المعروف سيما العلماء فإن أكثر الناس جاهلون بالشرع فى الواجبات العينيه كالصلاه و شرائطها سيما فى القرى و البوادي. فيجب كفايه أن يكون فى كل



بلد و قريه واحد يعلم الناس دينهم باذلا نفسه للإرشاد و التعليم باللطف متوصلا إليه بالرفق و كل ما يكون وسيله إلى قبولهم و أهمه قطع طمعه عنهم و عن أموالهم فإن من علموا منه الرغبه فى شىء من ذلك زهدوا فيه و فى علمه و اضمحل أمرهم بسبب ذلك و أما إذا قصد وجه الله تعالى و امتثال أمره وقع ذلك فى قلوب الخاصه و العامه و انقادوا لأمره و استقاموا على نهج السداد. و هذا كله إذا لم يكن عليه خطر و لا على أحد من المسلمين ضرر فى ذلك و إلا فالله أحق بالعدر.

رَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ وَ عِنْدَهُ رَجُلٌ

منه المريد، ص: ١٨٨

مِنْ أَهْلِ الْبَصِيرَةِ يُقَالُ لَهُ عُمَانُ الْأَعْمَى وَ هُوَ يَقُولُ إِنَّ الْحَسَنَ الْبَصِيرَى يَزْعُمُ أَنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْعِلْمَ يُؤْذَى رِيحُ بُطُونِهِمْ أَهْلَ النَّارِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ فَهَلْكَ إِذَا مُؤْمِنٌ آلٍ فِرْعَوْنَ مَا زَالَ الْعِلْمُ مَكْتُومًا مُنْذُ بَعَثَ اللَّهُ نُوحًا فَلْيَذْهَبِ الْحَسَنُ يَمِينًا وَ شِمَالًا فَوَ اللَّهُ لَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا هَاهُنَا «٤»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الكافي» ج ١ / ٥٤، كتاب فضل العلم، باب البدع و الرأى و المقاييس، الحديث ٢؛ «المحاسن» / ٢٣١، الحديث ١٧٦؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ٧٢، الحديث ٣٥، نقلا عن «المحاسن».

(٢) - «مالأه على الأمر: ساعده و عاونه» («المعجم الوسيط» ج ٢ / ٨٨٢، «ملاً»).

(٣) - هو الغزالي فى «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٢٩٩.

(٤) - «الكافي» ج ١ / ٥١، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ١٥؛ «بصائر الدرجات» / ١٠، الباب ٦، الحديث ٦، و انظر أيضا الحديث ٧؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ٩٠-٩١، الحديث ١٦، و انظر

أيضاً الحديث ١٧. من أراد شرح هذا الحديث الشريف و توضيحه فليراجع «مرآة العقول» ج ١ / ١٧٢ - ١٧٣؛ و «شرح أصول الكافي» / ١٨٥.

## القسم الثاني: آداب المعلم مع طلبته

### ١. تأديبهم بالآداب السنية و تعويدهم الصيانه

(١) و الشيم المرضيه و رياضه النفس بالآداب الدينيه و الدقائق الخفيه و يعودهم الصيانه في جميع أمورهم الكامنه و الجليه سيما إذا آنس منهم رشداً. و أول ذلك أن يُحَرِّضَ الطالب على الإخلاص لله تعالى في عمله وسعيه، و مراقبه الله تعالى في جميع اللحظات، و أن يكون دائماً على ذلك حتى الممات، و يُعَرِّفَهُ أَنَّ بذلك تفتح عليه أبواب المعارف و ينشرح صدره، و تنفجر من قلبه ينابيع الحكمة و اللطائف، و يُبَارِكُ له في حاله و علمه، و يُؤَوِّقُ للإصابه في قوله و فعله و حكمه، و يتلوه عليه الآثار الواردة في ذلك و يضرب له الأمثال الدالّة على ما هنالك و يُزَهِّدُهُ في الدنيا، و يَصِيرُ رَفَهُ عن التعلُّق بها و الرُّكُونِ إليها و الاغترار بزُخْرُفِهَا و يُذَكِّرُهُ أَنَّهَا فانيه و أَنَّ الآخرة باقية، و التَّأَهُبُ للباقي و الإعراض عن الفاني هو طريق الحازمين و دأب عباد الله الصالحين، و أَنَّهَا إِنَّمَا جُعِلَتْ ظرفاً و مَزْرَعَةً لاقتناء الكمال و وقتاً للعلم و العمل فيها؛ لِيُحْرَزَ ثَمَرَتَهُ في دار الإقبال بصالح الأعمال.

\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٥١.

(٢) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٥١؛ «تذكرة السامع» / ٤٨ - ٤٩.

### ٢. ترغيبهم في العلم و تذكيرهم بفضائله و فضائل العلماء

الثاني: أن يُرَغِّبَهُم في العلم و يُذَكِّرَهُم بفضائله و فضائل العلماء، و آن هم وَرَثَةُ الأنبياء (صلى الله عليهم) و آن هم على منابر من نور يَغْبِطُهُمُ الأنبياءُ و الشهداء، و نحو ذلك مما ورد في فضائل العلم و العلماء من الآيات و الأخبار و الآثار و الأشعار و الأمثال و يُرَغِّبُهُم مع ذلك بالتدريج على ما يُعِينُ عليه من الاقتصار على الميسور، و قدر الكفايه من الدنيا و القناعه بذلك عمّا

يَشْغَلُ الْقَلْبَ مِنَ التَّعَلُّقِ بِهَا وَ تَفْرِيقِ الْهَمِّ بِسَبَبِهَا.

### ٣. حُبُّ لِهْمٍ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ وَ كِرَاهَتُهُ لِهْمٍ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ

الثالث: أَن يُحِبَّ لِهْمٍ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، وَ يَكْرَهُ لِهْمٍ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ مِنَ الشَّرِّ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ تَمَامِ الْإِيمَانِ وَ مُقْتَضَى الْمَوَاسَاةِ، فَفِي الْأَخْبَارِ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.» (١)

وَ لَا شَكَّ أَنَّ الْمُتَعَلِّمَ أَفْضَلَ الْإِخْوَانَ بَلِ الْأَوْلَادَ كَمَا سَيَأْتِي «٢» فَإِنَّ الْعِلْمَ قَرَبٌ رُوحَانِي وَ هُوَ أَجَلٌ مِنَ الْجِسْمَانِي

وَ كُلُّ خَيْرٍ وَرَدَ فِي حَقِّ الْإِخْوَانِ (٢) آتٍ هُنَا مَعَ زِيَادِهِ.

" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَكْرَمُ النَّاسِ عَلَيَّ جَلِيسِي الَّذِي يَتَخَطَى النَّاسَ حَتَّى يَجْلِسَ إِلَيَّ لَوْ اسْتَطَعْتُ أَنْ لَا يَقَعَ الذُّبَابُ عَلَيْهِ لَفَعَلْتُ وَ فِي رِوَايَةٍ إِنَّ الذُّبَابَ لَيَقَعُ عَلَيْهِ فَيُؤْذِنِي «٣»

وَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ عَلَيَّ أَبِي جَعْفَرٍ فَقَالَ لَهُ عِنْدَ الْوُدَاعِ أَوْصِيَنِي فَقَالَ عَلَيَّكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ بِرِّ أَخَاكَ «٤» الْمُؤْمِنَ وَ أَحَبَّ لَهُ كَمَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَ إِنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ وَ إِنْ كَفَّ عَنْكَ فَأَعْرِضْ عَلَيْهِ وَ لَا تَمِلَّهُ خَيْرًا وَ إِنَّهُ لَا يَمَلُّ لَكَ «٥» كُنْ لَهُ عَضُدًا وَ إِنَّهُ لَكَ عَضُدٌ وَ إِنْ وَجَدَ عَلَيْكَ فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّى تَسْأَلَ [تَسَلَّ

مِنْهُ الْمُرِيدُ، ص: ١٩١

سَخِيْمَتُهُ وَ إِنْ غَابَ فَأَحْفَظْهُ فِي غَيْبَتِهِ وَ إِنْ شَهِدَ فَآكِفِهِ وَ أَعْضُدُهُ وَ آزِرُهُ وَ أَكْرِمُهُ وَ الطُّفْهَ فَإِنَّهُ مِنْكَ وَ أَنْتَ مِنْهُ «٦»

وَ كُلُّ خَيْرٍ وَرَدَ فِي حَقِّ الْإِخْوَانِ «٧» آتٍ هُنَا مَعَ زِيَادِهِ

\*\*\*هامش

(١) - «صحيح البخاري» ج ١ / ٩٥، كتاب الإيمان، الحديث ١٢؛ «صحيح مسلم» ج ١ / ٦٧، كتاب الإيمان (١)، الباب ١٧؛ «الجامع الصغير» ج ٢ / ٢٠٤، حرف لا؛ «التبيان في آداب حملة القرآن» / ١٩؛

(٢) - الظاهر أنّ مراده ما سيأتى فى الأمر الرابع عشر من هذا القسم، ص ١٩٩؛ و الأمر الثانى من القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٤٠-٢٤٢؛ و الأمر الرابع من القسم الثالث من النوع الثانى من هذا الباب، ص ٢٠٦.

(٣) - «عيون الأخبار» ج ١ / ٣٠٧-٣٠٨؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١١١-١١٢؛ «تذكرة السامع» / ٤٩؛ «التيان فى آداب حمله القرآن» / ٢٩؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥١.

(٤) - مفعول ل «بَرَّ» فعل أمر من بَرَّ، يَبِرُّ، و عطف على «عليك»، و فى «أمالى الطوسى» ج ١ / ٩٤؛ و «بحار الأنوار» ج ٧٤ / ٢٢٥: «أخيك» بدل «أخاك» و عليه فهو مضاف إليه ل «بَرَّ» و «بَرَّ» مصدر مجرور عطف على «تقوى الله».

(٥) - «الظاهر أنّه من أمله بمعنى تركته و آخرته، و الإملاء، أى الإمهال، و لامة ياء؛ و أمّا الإملاى من «ملّ» فبمعنى، - كما قاله المولى صالح شارح «الكافى». و قال الفيض فى «الوافى»: قوله: لا تمله خيرا و لا يملّ لك، أى لا تسأمه من جهة إكثارك الخير، و لا- يسأم هو من جهة إكثاره الخير لك، يقال: ملّته و ملّلت منه؛ إذا سأمه» («المحجّه البيضاء» ج ٣ / ٣٥٥، الهامش؛ «الكافى» ج ٢ / ١٧٠، الهامش).

(٦) - «أمالى الطوسى» ج ١ / ٩٤-٩٥، و فيه: «حتى تحلّ سخيمته»، و: «فأكنفه» بدل «فأكفه»؛ «بحار الأنوار» ج ٧٤ / ٢٢٥، كتاب العشره، الباب ١٥، الحديث ١٤، و فيه: «حتى تسلّ سخيمته»؛ و مثل هذا الحديث مع زياده فى «الكافى» ج ٢ / ١٧٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء

حقّه، الحديث ٥، عن أبي عبد الله عليه السلام.

(٧) - راجع «مصادقه الإخوان» / ٣٨ - ٤٢؛ و «الكافي» ج ٢ / ١٦٩ - ١٧٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه.

#### ٤. زجرهم عن سوء الأخلاق و ارتكاب المحرّمات و المكروهات

الرابع: أن يزجره عن سوء الأخلاق و ارتكاب المحرّمات و المكروهات،

أو ما يؤدّي إلى فساد حال أو ترك اشتغال أو إساءة أدب، أو كثره كلام لغير فائده، أو معاشره من لا تليق به عشرته، أو نحو ذلك بطريق التعريض ما أمكن، لا بطريق التصريح مع الغنى عنه، و بطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ؛ فإنّ التصريح يهتك حجاب الهيبه، و يورث الجزأه على الهجوم بالخلاف، و يهيج الحزص على الإصرار.

وَ قَدْ وَرَدَ لَوْ مَنَعَ النَّاسُ عَن فَتِّ الْبَعْرِ لَفَتُّهُ وَ قَالُوا مَا نُهَيْنَا عَنْهُ إِلَّا وَ فِيهِ شَيْءٌ «١»

و فى المعنى أنشد بعضهم

النفس تهوى من يجور و يعتدى

و النفس مائله إلى الممنوع

و لكل شىء تشتهيّه طلاوه

مدفوعه إلا عن الممنوع «٢».

وانظر إرشاد رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم)، و تلطّفه مع الأعرابيّ الذى بال فى

منيه المرید، ص: ١٩٢

المسجد (٣)، و مع معاويه بن الحکم لما تكلم فى الصلاه. (٤)

فإن أنزجر لذكائه بما ذكر من الإشاره فيها و نعمت، و إلا نهاه سراً، فإن لم ينته نهاه جهرًا، و يُغلظ القول عليه إن اقتضاه الحال، لينزجر هو و غيره، و يتأدّب به كلّ سامع، فإن لم ينته فلا بأس حينئذ بطرده و الإعراض عنه إلى أن يزجع، سيّما إذا خاف على بعض رفقتيه من الطلبه موافقته.

و كذلك يتعهّد ما يعامل به بعض الطلبة بعضاً من إفشاء السلام و حسن التخابر فى الكلام، و التحابب و التعاون على البرّ

والتقوى و على ما هم بصدده.

وبالجملة فكما يُعَلِّمُهُمْ مَصَالِحَ دِينِهِمْ لمعامله الله تعالى، يُعَلِّمُهُمْ مَصَالِحَ دُنْيَاهُمْ لمعامله الناس، فَيَكْمِلُ لَهُمْ فَضِيلَةَ الْحَالَتَيْنِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٥٠؛ و «الذريعة إلى مكارم الشريعة» / ١٢٠؛ و «ميزان العمل» / ١٣٢، نسب إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ و لكن قال العراقي في «المغنى» ج ١ / ٥٠- المطبوع بهامش «الإحياء» -: «حديث لو منع الناس عن فتّ البعر لفتّوه، لم أجده.»

(٢) - لم أقف على ناظمه.

(٣) - «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٣٣٧؛ «سنن أبي داود» ج ١ / ١٠٣، كتاب الطهارة، الحديث ٣٨٠؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ١٧٦، كتاب الطهارة، الباب ٧٨، الأحاديث ٥٢٨ - ٥٣٠. و إليك نصّ واحد منها؛ من «سنن ابن ماجه»، الحديث ٥٢٩: «... دخل أعرابي المسجد و رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جالس، فقال: اللَّهُمَّ اغفر لي و لمحَمَّد و لا تغفر لأحد معنا. فضحك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و قال: لقد احتظرت واسعا. ثم ولى، حتّى إذا كان في ناحية المسجد فشح يبول؛ فقال الأعرابي - بعد أن فقه -: فقام إلى أبي و أمي، فلم يؤنّب و لم يسب، فقال: إنّ هذا المسجد لا يبال فيه، و إنّما بنى لذكر الله و للصلاة، ثم أمر بسجل من ماء فأفرغ على بوله.»

(٤) - «النفية و المتفقه» ج ٢ / ١٣٦ - ١٣٧؛ «سنن الدارمي» ج ١ / ٣٥٣ - ٣٥٤؛ «سنن أبي داود» ج ١ / ٢٤٤ - ٢٤٥، كتاب الصلاة، الحديثان ٩٣٠ - ٩٣١، و إليك نصّ واحد منها- من «سنن أبي داود» ج ١ / ٢٤٥، الحديث ٩٣١ -: «... عن معاوية بن الحكم السلمي، قال: لما قدمت على

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وآله و سلم علمت أموراً من أمور الإسلام، فكان فيما علمت أن قال لي: إذا عطست فاحمد الله، و إذا عطس العاطس فحمد الله فقل يرحمك الله. قال: فبينما أنا قائم مع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وآله و سلم في الصلاة إذا عطس رجل فحمد الله، فقلت: يرحمك الله رافعا بها صوتي، فرماني الناس بأبصارهم حتى احتملني ذلك، فقلت:

ما لكم تنظرون إليّ بأعين شزر؟ قال: فسبحوا، فلما قضى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وآله و سلم الصلاة قال: من المتكلم؟ قيل: هذا الأعرابي، فدعاني رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وآله و سلم فقال لي: إنما الصلاة لقراءة القرآن و ذكر الله جلّ و عزّ، فإذا كنت فيها فليكن ذلك شأنك. فما رأيت معلماً قط أرفق من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وآله و سلم].

## ٥. التواضع للمتعلّمين و عدم التعاطف عليهم

الخامس: (١) أنّ لا يتعاطف على المتعلّمين، بل يلين لهم و يتواضع، قال تعالى:

(وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (٢)

و قال (صلى الله عليه و آله و سلم): «إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعُوا» (٣)

و قال (صلى الله عليه و آله و سلم):

مَا نَقَصْتُ صَدَقَهُ مِنْ مَالٍ، وَ مَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلَّا عِزًّا، وَ مَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ. (٤)

و هذا فى التواضع لمطلق الناس، فكيف بهؤلاء الذين هم معه كالأولاد، مع ما هم عليه من ملازماتهم له، و اعتمادهم عليه فى طلب العلم النافع، و مع ما هم عليه من حقّ الصّحبه و حرّمه التردّد و شرف المحبّه و صدق التودّد.

وَ فِي الْخَبْرِ عَنْهُ صَ عَلُّمُوا وَ لَا تُعْنَفُوا فَإِنَّ الْمُعَلَّمَ خَيْرٌ مِنَ الْمُعْنَفِ «٥»

عنه (صلى الله عليه وآله وسلم): «لِينُوا لِمَنْ تُعَلِّمُونَ، وَ لِمَنْ تَتَعَلَّمُونَ مِنْهُ.» (٤)

. و قد تقدم «٧» خبر عيسى ع مع الحواريين و غسله أقدامهم و غيره من الأخبار.

منه المريد، ص: ١٩٤

فعلى المعلم تحسين خلقه مع المتعلمين زيادة على غيرهم، و التلطف بهم إذا لقيهم، و البشاشه و طلاقه الوجه و إظهار البشر و حسن الموده و إعلام المحبه و إظهار الشفقه، و الإحسان إليهم بعلمه و جاهه حسب ما يمكن.

وينبغي أن يخاطب كلاً منهم سيما الفاضل المتميز بكنيته و نحوها من أحب الأسماء إليه، و ما فيه تعظيم له و توقير فلقد كان رسول الله ص يكنى أصحابه إكراماً لهم «٨»

فإن ذلك و نحوه أشرح لصدورهم و أبسط لسؤالهم و أجلب لمحبتهم. و يزيد في ذلك لمن يرجو فلاحه و يظهر صلاحه و ليمثل

وصية رسول الله ص في قوله: إِنَّ النَّاسَ لَكُمْ تَبِعٌ وَ إِنَّ رِجَالًا يَأْتُونَكُمْ مِنْ أَقْطَارِ الْأَرْضِ يَتَفَقَّهُونَ فِي الدِّينِ فَإِذَا أَتَوْكُمْ فَاسْتَوْصُوا بِهِمْ خَيْرًا «٩»

وبالجملة، فالعالم بالنسبه إلى المتعلم كالطبيب للمريض، فكل ما يرجو به شفاءه فليفعله؛ فإن داء الجهالة النفسانيه أقوى من الأدوية البدنيه و قد يتفق كون خلاف ما ذكرناه هو الصلاح و الدواء كما يختلف ذلك باختلاف الأمزجه و الطباع.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٦٤-٦٦؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٢.

(٢) - سورة الشعراء (٢٦): ٢١٥.

(٣) - «سنن أبي داود» ج ٤ / ٢٧٤، كتاب الأدب، الحديث ٤٨٩٥؛ «الجامع الصغير» ج ١ / ٦٨، حرف الهمزة؛ «الأذكار» / ٣١١؛ «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٧٢؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٢.

(٤) - «شرح المهذب» ج ١ / ٥٢؛ «مسند أحمد» ج ٢ / ٣٨٦؛ «إحياء علوم الدين» ج



١٧٢ / ٢ - و مثله فى «الكافى» ج ١٢١ / ٢، كتاب الإيمان و الكفر، باب التواضع، الحديث ١-؛ «الجامع الصغير» ج ١٥٣ / ٢، حرف الميم.

(٥) - «الفقيه و المتفقه» ج ١٣٧ / ٢؛ «الجامع الصغير» ج ٦٢ / ٢، حرف العين؛ «أدب الدنيا و الدين» / ٩٣؛ «كنز العمّال» ج ١٠ / ٢٤١، الحديث ٢٩٣٣١؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٥٥.

(٦) - «الفقيه و المتفقه» ج ١١٣ / ٢؛ «التبيان فى آداب حملة القرآن» / ٢٠؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٢؛ «تذكرة السامع» / ٦٥. و فى «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٥٣؛ و «أدب الدنيا و الدين» / ٩٣؛ و «محاضرات الأدباء» ج ١ / ٤٥: «وقروا» بدل «لینوا». و مثله مع زياده فى «الكافى» ح ١ / ٣٦، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ١، عن أبى عبد الله عليه السلام.

(٧) - مرّ فى الأمر الرابع من القسم الأوّل من النوع الثانى، ص ١٨٢ - ١٨٣؛ و هو فى «الكافى» ج ١ / ٣٧، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ٦.

(٨) - فى «الفقيه و المتفقه» ج ١١٩ / ٢؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٥٢: «كان رسول الله صلّى الله عليه [و آله و سلّم، يكتنى أصحابه إكراما لهم]؛ و فى «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٣٢٣: «و لقد كان يدعو أصحابه بكناهم إكراما لهم و استماله لقلوبهم، و يكتنى من لم تكن له كنيه فكان يدعى بما كناه»؛ و راجع أيضا «المغنى» - المطبوع بذيّل «الإحياء» - ج ٢ / ٣٢٣.

(٩) - «سنن الترمذى» ج ٥ / ٣٠، كتاب العلم، الباب ٤، الحديث ٢٦٥٠؛ «كنز العمّال» ج ١٠ / ٢٤٦، الحديث ٢٩٣١٤؛ «التبيان فى آداب حملة القرآن» /

## ٦. السؤال عن أحوال الغائب زائداً على العاده

السادس: إذا غاب أحد منهم أو من ملازمي الحلقة زائداً على العاده

و هو من جنس السابق إذا غاب أحد منهم أو من ملازمي الحلقة زائداً على العاده سأل عنه و عن أحواله و موجب انقطاعه، فإن لم يُخبر عنه بشيء أرسل إليه، أو قصيد منزله بنفسه، و هو أفضل كما كان يفعل رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) مع أصحابه (١)،

فإن كان مريضاً عادته أو في غم خفص عنه، أو مسافراً تفقد أهله و من يتعلق به و يسأل عنهم، و تعرض لحوائجهم و وصيهم بما أمكن، و إن لم يحتاجوا إليه في شيء تودد و دعا.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الجامع الصغير» ج ٢ / ١٠٩، حرف الكاف؛ «مكارم الأخلاق» / ٢٩، و فيه: «كان رسول الله إذا فقد الرجل من إخوانه ثلاثه أيام سأل عنه، فإن كان غائبا دعا له، و إن كان شاهداً زاره، و إن كان مريضاً عادته؛ و قال المناوي في «فيض القدير» ج ٥ / ١٥٢: «... و أخذ منه أنه ينبغي للعالم إذا غاب بعض الطلبة فوق المعتاد أن يسأل عنه، فإن لم يخبر عنه بشيء أرسل إليه، أو قصد منزله بنفسه و هو أفضل، فإن كان مريضاً عادته، أو في غم خفص عليه، أو في أمر يحتاج لمعونه أعانه، أو مسافراً تفقد أهله، و تعرض لحوائجهم و وصلهم بما أمكن و إلا تودد إليه و دعا له».

## ٧. استعلام أسماء طلبته و أنسابهم و كناههم

السابع: أن يستعلم أسماء طلبته و حاضري مجلسه و أنسابهم و كناههم و مواطنهم و أحوالهم، و يكثر الدعاء لهم.

و في الحديث المسلسل «١» بالسؤال عن الاسم و الكنيه و البلد و أين أنزل غنيه في ذلك.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الحديث المسلسل: ما

تتابع فيه رجال الأسناد على صفه كالتشبيك بالأصابع، أو حاله كالقيام فى الراوى للحديث؛ سواء كانت تلك الصفه أو حاله قولاً، كقوله: سمعت فلاناً يقول: إلى المنتهى - أى منتهى الإسناد-؛ أو: أخبرنا فلان و الله، قال: أخبرنا فلان و الله، إلى آخر الإسناد؛ ... أو فعلاً- كحديث التشبيك باليد ...؛ أو بهما، أى بالقول و الفعل ...» («شرح البدايه» / ٣٨) و على هذا فيريد المؤلف رحمه الله من قوله:

«الحديث المسلسل بالسؤال ...» الحديث الذى سنده هكذا مثلاً: حدثنى شيخى فلان و سألتنى عن اسمى و كنىتى و بلدى و أين أنزل، قال: حدثنى شيخى فلان و سألتنى عن اسمى و كنىتى و بلدى و أين أنزل ... و هكذا.

و ورد هذا الحديث المسلسل الذى أشار إليه المؤلف رحمه الله، فى «الجواهر المكلّله فى الأحاديث المسلسله» / ١٢٦، فى ذيل الحديث الثامن و الخمسون، و فيه: «... و نحو هذا من المسلسلات ما ذكره الكتانى مسلسلاً بقول: سألتنى عن اسمى و كنىتى و نسبى و بلدى و أين أنزل، ممّا اتصل للسلفى من جهه الحسين بن على ابن يزيد الرفاعى عن أبى يعلى الموصلى الحافظ عن هدبه بن خالد عن حمّاد بن سلمه عن ثابت البنانى عن أنس رضى الله عنه، قال: لقيت النبىّ صلى الله عليه [و آله و سلم، فسألتنى كما سألتك، و قال: يا أنس، أكثر من الأصدقاء؛ فإنكم شفعاء بعضكم على بعض. و كذا أورده مسلسلاً الديلمى فى مسنده من طريق محمّد بن النضر الموصلى عن أبى يعلى ...». و راجع «الفردوس بمأثور الخطاب» ج ٥ / ٣٦٥، الحديث ٨٤٥.

و فى «الكافى» ج ٢ / ٦٧١، كتاب العشره، باب النوادر، الحديث ٣:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا أحب أحدكم أخاه المسلم فليسأله عن اسمه و اسم أبيه و اسم قبيلته و عشيرته؛ فإن من حقّه الواجب و صدق الإخاء أن يسأله عن ذلك، و إلّا فإنّها معرفه حمق.» ؛ و مثله فى «مسند الإمام موسى بن جعفر» عليهما السلام، ص ٤٦، الحديث ٢٠، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

## ٨. السّماحة ببذل ما حصّله من العلم، و التّلطف فى الإفاده

الثامن: أن يكون سَمحاً ببذل ما حصّله من العلم، سهلاً بإلقائه إلى مُبتغيه

منه المريد، ص: ١٩٦

مُتَلَطِّفاً فى إفاده طالبيه مع رِفْق و نصيحه و إرشاد إلى المهمّات، و تحريض على حفظ ما يبيدُله لهم من الفوائد النفيسات، و لا يدخِر عنهم من أنواع العلم شيئاً يحتاجون إليه أو يسألون إذا كان الطالب أهلاً لذلك.

و ليكنتم عنهم مالم يتأهلوا له من المعارف؛ لأنّ ذلك ممّا يفرّق الهمّ و يُفسد الحال، فإن سأل الطالب شيئاً من ذلك تَبّهه على أنّ ذلك يضرّه، و أنّه لم يمنعه منه شحاً بل شفقه و لطفاً، ثمّ يرعّبه بعد ذلك فى الاجتهاد و التحصيل؛ ليتأهل لذلك و غيره.

و قد روى فى تفسير «الربانى» أنه الذى يربى الناس بصغار العلم قبل كباره «١»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «صحيح البخارى» ج ٢ / ٣١، كتاب العلم، ذيل الحديث ٦٦، و فيه: «قال ابن عباس: كونوا ربّانيين: حلما فقهاء.

و يقال: الربّانى: الذى يربى الناس بصغار العلم قبل كباره».

## ٩. صدّ المتعلّم عن أن يشتغل بغير الواجب قبله

التاسع: صدّ المتعلّم أن يشتغل بغير الواجب قبله، و بفرض الكفايه قبل فرض العين.

و من فرض العين إصلاح قلبه و تطهير باطنه بالتقوى، و يُقدّم على ذلك مؤاخذته، هو نفسه بذلك ليقتدى المتعلّم أولاً بأعماله، ثمّ يستفيد ثانياً من أقواله. [و كذلك يمنعه من علم الأدب قبل السنه و هكذا.]

## ١٠. الحرص على تعليمهم و الاهتمام بذلك و إثاره على حوائجه

العاشر: «١» أن يكون حريصاً على تعليمهم، باذلاً و وسيعاً فى تفهيمهم و تقريب الفائدة إلى أفهامهم و أذهانهم، مُهتماً بذلك، مُؤثراً له على حوائجه و مصالحه، ما لم يكن ضرورةً إلى ما هو أرجح منه، و لا يدخِر من نُصحهم شيئاً.

و يُفْهَمُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِحَسَبِ فَهْمِهِ وَ حِفْظِهِ، وَ لَا يُعْطِيهِ مَا لَا يَحْتَمِلُهُ ذَهْنُهُ، وَ لَا يَبْسُطُ الْكَلَامَ بَسْطًا لَا يَضْبِطُهُ حِفْظُهُ، وَ لَا يَقْصُرُ بِهِ عَمَّا يَحْتَمِلُهُ بِلَا مَشَقَّةٍ، وَ يُخَاطَبُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى قَدْرِ دَرَجَتِهِ وَ بِحَسَبِ فَهْمِهِ، فَيُلْقَى لِلْمُتَمَيِّزِ الْحَادِقِ الَّذِي يَفْهَمُ الْمَسْأَلَةَ فَهْمًا مُحَقَّقًا بِالْإِشَارَةِ، وَ يُوضَحُ لغيره لَا سِيَّمَا مُتَوَقِّفِ الذَّهْنِ، وَ يُكْرَرُهَا لِمَنْ لَا يَفْهَمُهَا إِلَّا بِتَكَرُّارٍ.

و يبدأ بتصوير المسألة ثم يوضحها بالأمثلة إن احتج إليه و يذكر الأدلة و المآخذ

منه المرید، ص: ١٩٧

لمحتملها و يبين الدليل المعتمد ليعتمد و الضعيف لئلا يغتر به فيقول استدلوا بكذا و هو ضعيف لكذا مراعيًا في ذلك ما يجب مراعاته مع من يضعف قوله من العلماء بأن يقصد مجرد بيان الحق حيث يتوقف على ذلك لا رفع نفسه على غيره و لا هضم غيره. و يبين أسرار حكم المسألة و عللها و توجيه الأقوال و الأوجه الضعيفه و الجواب عنه [عنها] و ما يتعلق بتلك المسألة من أصل و فرع و ما يبنى عليها و ما يشبهها و حكمه حكمها

و ما يخالفها و مأخذ الحكمين و الفرق بين المسألتين و ما يتعلق بالمسألة من النكت اللطيفه و الألغاز الظريفه و الأمثال و الأشعار و اللغات و ما يرد عليها أو على عباره مثلها و جوابه إن أمكن. و ينه على غلط من غلط فيها من المصنفين فى حكم أو تخريج أو نقل و نحو ذلك لغرض صحيح لا- لمجرد إظهار الخطأ و الصواب بل للنصيحه لثلا- يغتر به كل ذلك مع أهليه الملقى إليه لذلك.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٢.

## ١١. ذكره فى تضاعيف الكلام ما يناسبه من قواعد الفن

الحادى عشر: «١»

أن يدكر فى تضاعيف الكلام ما يناسبه من قواعد الفن الكليله التى لا تنخرم، أو يضبط مستثباتها إن كانت، كقوله:

كل ركن تبطل الصلاه بزيادته و نقصانه مطلقاً إلا مواضع مخصوصه، و يبيها،

و كلما اجتمع سبب و مباشره قدمت المباشره على السبب و كل من قبض شيئاً لغرضه لا يقبل قوله فى الرد إلى المالك و أن الحدود تسقط بالشبهه و أن الاعتبار فى اليمين بالله تعالى بينه الحالف إلا أن يكون المستحلف قاضيا و قد استحلفه لدعوى اقتضته فالاعتبار بينه القاضى أو نائبه المستحلف و أن كل يمين على نفى فعل الغير فهى على نفى العلم إلا من ادعى عليه أن عبده جنى على قول أو بهيمه [بهيمته كذلك «٢» و أن السيد لا يثبت له فى ذمه عبده مال ابتداء و نحو ذلك.

منه المرید، ص: ١٩٨

و يبين له جملا- مما ينضبط و يحتاج إليه من أصول الفقه كترتيب الأدله من الكتاب و السنه و الإجماع و القياس على وجه و الاستصحاب و أنواع الأقيسه و درجاتها و حدود ما ناسب تحديده و جمله من أسماء المشهورين من الصحابه و

التابعين و العلماء و تراجمهم و وفياتهم و ضبط المشكل من أسمائهم و أنسابهم و المشتبه من ذلك و المختلف و المؤلف «١» منه و نحو ذلك و جملة من الألفاظ اللغويّة و العرفيّة المتكرّرة في العلم، ضبطاً لمشكلها، فيقول:

هي مفتوحة أو مضمومه أو مكسوره مُخَفَّفَةٌ أو مُشَدَّدَةٌ، و نحو ذلك؛ كلُّ ذلك تدريجاً شيئاً فشيئاً فيجتمع لهم مع طول الزمان خيرٌ عظيم.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٥٧-٥٩؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٥٣-٥٦.

### ١٢. تحريضهم على الاشتغال و مطالبتهم بإعادة محفوظاتهم

الثاني عشر: «١»

أن يُحَرِّضَهُمْ على الاشتغال في كلِّ وقت، و يطالبهم في أوقات إعادته محفوظاتهم، و يسألهم عمّا ذكره لهم من المهمّات و المباحث، فمن وجده حافظاً مراعيّاً أكرمه و أثنى عليه، و أشاع ذلك ما لم يخفّ فساد حاله بإعجاب و نحوه، و من وجده مُقَصِّراً عَنَّفَهُ في الخلو، و إن رأى مصلحه في الملا فَعَلَ؛ فَإِنَّهُ طَبِيبٌ يَضَعُ الدَّوَاءَ حَيْثُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَ يَنْفَعُ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٥، ٥٨.

### ١٣. طرح مستفاد المسائل الدقيقه لهم و اختيار أفهامهم

الثالث عشر: أن يطرح على أصحابه ما يراه من مُسْتَفَادِ المسائل الدقيقه و النُكْتِ الغريبه، يختبر بذلك أفهامهم و يُظْهِرُ فضلَ الفاضلِ؛ لِيَتَدَرَّبُوا بِذَلِكَ وَ يَعْتَادُوهُ، وَ لَا يَعْنَفَ مَنْ غَلَطَ مِنْهُمْ فِي ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَرَى فِي ذَلِكَ مصلحه.

وَ قَدْ رُوِيَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى قَالَ إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجْرَهُ لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَ إِنَّهَا مِثْلُ الْمُسْلِمِ حَدُّونِي مَا هِيَ فَوْقَ النَّاسِ فِي شَجَرِ الْبُؤَادِي وَ وَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ فَاسْتَحْيَيْتُ ثُمَّ قَالُوا حَدِّثْنَا مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هِيَ النَّخْلَةُ فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ لَوْ قُلْتَهَا لَكَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَ كَذَا «١»

منه المريد، ص: ١٩٩

و كذلك إذا فَرَّغَ مِنْ شرح درس، فلا باس أن يطرح مسائل تتعلّق به على الطلبة، و إعادته

ذكر ما أشكل منه لِيُتَمَحَّرَ بذلك فهمهم و ضبطهم لما شرّح لهم، فمن ظهر استحكام فهمه له بتكرار الإصابه في جوابه شكره، و

من لم يَفْهَمْه تَلَطَّفَ فِي إِعَادَتِهِ لَهُ.

و ينبغي للشيخ أن يأمر الطلبة بالاجتماع فى الدرس لما يترتب عليه من الفائدة التى لا تحصل مع الانفراد و إعاده ما وقع من التقرير بعد فراغه فيما بينهم ليثبت فى أذهانهم.

\*\*\*[هامش]

(١) - «صحيح



البخاري» ج ٢ / ١١ - ١٣، ١٦٠ - ١٦١، كتاب العلم، الأحاديث ٦٠، ٦١، ١٣١؛ «سنن الترمذي» - ج ٥ / ١٥١، كتاب الأمثال (٤٥) الباب ٤، الحديث ٢٨٦٧.

#### ١٤. إنصافهم في البحث و الاعتراف بفائده يقولها بعضهم

الرابع عشر: أن يُنصَفَهُمْ في البحث، فيعترف بفائده يقولها بعضهم و إن كان صغيراً؛ فإن ذلك من بركة العلم.

قال بعض السلف (١): «مَنْ بَرَكَهَ الْعِلْمَ وَ أَدَابَهُ الْإِنصَافُ، وَ مَنْ لَمْ يُنصِفْ لَمْ يُفْهَمْ وَ لَمْ يَتَفَهَمْ».

فيلزمه في بحثه و خطابه، و يَسْمَعُ السُّؤَالَ مِنْ مُورِدِهِ عَلَى وَجْهِهِ وَ إِنْ كَانَ صَغِيرًا، وَ لَا يَتَرَفَّعُ عَنْ سَمَاعِهِ فَيُحْرَمُ الْفَائِدَةَ.

وَلَا يَحْسَدُ أَحَدًا مِنْهُمْ لَكَثْرَةِ تَحْصِيلِهِ أَوْ زِيَادَتِهِ عَلَى خَاصَّتِهِ مِنْ وَالدٍ وَ غَيْرِهِ، فَالْحَسَدُ حَرَامٌ فَكَيْفَ بَمَنْ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ، وَ فَضِيلَتِهِ يَعُودُ إِلَى مَعْلَمِهِ مِنْهَا أَوْ فَرْ نَصِيبٍ؛ فَإِنَّهُ مُرَبِّيٌّ وَ لَهُ فِي تَعْلِيمِهِ وَ تَخْرِيجِهِ فِي الْآخِرَةِ الثَّوَابَ الْجَزِيلَ، وَ فِي الدُّنْيَا الدَّعَاءَ الْمُسْتَمِرَّ وَ الثَّنَاءَ الْجَزِيلَ.

وَمَا رَأَيْنَا وَ لَا سَمِعْنَا بِأَحَدٍ مِنَ الْمَشَائِخِ اهْتَمَّ بِتَفْضِيلِ وَلَدِهِ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الطَّلَبَةِ وَ أَفْلَحَ، بَلِ الْأَمْرُ بِيَدِ اللَّهِ.

وَالْعِلْمُ (فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ). (٢)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - هو أبو عمر ابن عبد البر القرطبي، كما في «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٥٩.

(٢) - الحديد: ٢١

#### ١٥. عدم إظهاره للطلبة تفضيل بعضهم على بعض عنده

الخامس عشر: «١»

أَنْ لَا يُظْهِرَ لِلطَّلَبَةِ تَفْضِيلَ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ عِنْدَهُ فِي مَوَدَّةٍ أَوْ اعْتِنَاءٍ مَعَ تَسَاوِيهِمْ فِي الصِّفَاتِ مِنْ سِنٍّ أَوْ فَضِيلَةٍ أَوْ دِيَانَةٍ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ رَبَّمَا يُوحِشُ الصَّدْرَ وَ يُنْفِئُ الْقَلْبَ. فَإِنْ كَانَ بَعْضُهُمْ أَكْثَرَ تَحْصِيلًا وَ أَشَدَّ اجْتِهَادًا وَ أَحْسَنَ أَدَبًا، فَأُظْهِرَ إِكْرَامَهُ وَ تَفْضِيلَهُ وَ بَيَّنَّ أَنْ زِيَادَةَ إِكْرَامِهِ لِتِلْكَ الْأَسْبَابِ، فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ

منه المرید، ص: ٢٠٠

يُنشِطُ، وَ يَبْعَثُ عَلَى الْإِتصَافِ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ الْمَرْجُوَّةِ.

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ٥٩.

## ١٦. تقديم الأسبق فالأسبق في التعليم إذا ازدحموا

السادس عشر: أن يُقَدِّمَ في تعليمهم إذا ازدحموا الأسبق فالأسبق.

و لا يقدمه بأكثر من درس إلا برضا الباقيين و يختار إذا كانت الدروس في كتاب واحد باتفاق منهم و هو المسمى بالتقسيم أن يبدأ في كل يوم بدرس واحد منهم فإن الدرس المبدأ به ربما حصل فيه من النشاط في التقرير ما لا يحصل في غيره إلا إذا علم من نفسه عدم الملالة و بقاء النشاط فيرتب الدروس بترتيب الكتاب فيقدم درس العبادات على درس المعاملات و هكذا و إن رأى مع ذلك تقديم الأسبق ليحضر المتأخر على التقدم كان حسنا.

و ينبغي أن لا- يُقَدِّمَ أحداً في نوبه غيره، و لا يُؤَخَّرَه عن نوبته إلا إذا رأى في ذلك مَصْلَحَةً، فَإِنْ سَمَحَ بَعْضُهُم لغيره في نوبته فلا بأس.

## ١٧. إيصال الطالب بالرفق إذا سلك فوق ما يقتضيه حاله

السابع عشر: (١)

إذا سلك الطالب في التحصيل فوق ما يقتضيه حاله أو تحمّله طاقته و خاف ضجره، أو صاه بالرفق بنفسه و ذكره بقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم):

«إِنَّ الْمُتَبِّتَ لَا أَرْضَاءَ قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى.» (٢)

منه المرید، ص: ٢٠١

و نحو ذلك مما يحمله على الأناه و الاقتصاد في الاجتهاد.

وكذلك إذا ظهر له منه نوع سآمه أو ضجر أو مبادئ ذلك، أمره بالراحه و تخفيف الاشتغال، و ليزجره عن تعلم ما لا يحتمله فهمه أو سننه، من علم أو كتاب يقصّر ذهنه عن فهمه، فإن استشاره من لا يعرف حاله في الفهم و الحفظ في قراءه فن أو كتاب لم يشتر عليه حتى يجرب ذهنه و يعلم حاله، فإن لم يحتمل الحال التأخر أشار عليه بكتاب سهل من الفن المطلوب، فإن رأى فهمه جيّداً و ذهنه قابلاً نقله إلى كتاب يليق بذهنه، و إلا تركه.

وإذا علم

أَوْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَا يُفْلِحُ فِي فَنِّ أَشَارَ عَلَيْهِ بِتَرْكِهِ وَالْإِنْتِقَالَ إِلَى غَيْرِهِ مِمَّا يُرْجَى فَلَا حُجَّةَ فِيهِ.

\*\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٥٥-٥٧.

(٢) - «الكافي» ج ٢ / ٨٧، كتاب الإيمان والكفر، باب الاقتصاد في العبادة، الحديث ٦، ونص الحديث هكذا: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا علي! إن هذا الدين متين، فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة ربك، [ف] إن المنبت - يعنى المفرط - لا - ظهرا أبقى ولا أرضا قطع، فاعمل عمل من يرجو أن يموت هرما، واحذر حذر من يتخوف أن يموت غدا»؛ و اعلم أنه قال الشريف الرضى فى «المجازات النبوية» / ٢٦٠، فى شرح هذا الحديث الشريف: «و وصف الدين بالمتانه هاهنا مجاز، والمراد أنه صعب الظهر، شديد الأسر، مأخوذ من متن الإنسان و هو: ما اشتد من لحم منكيه، وإنما وصفه عليه الصلاة والسلام بذلك لمشقه القيام بشرائطه و الأداء لوظائفه، فأمر عليه الصلاة والسلام أن يدخل الإنسان أبوابه مترققا، ويرقى هضابه متدرجا، ليستمر على تجشم متاعه، ويمرن على امتطاء مصاعبه، و شبه على عليه الصلاة والسلام العابد الذى يحسر منته، ويستنفد طاقته، بالمنبت و هو الذى يغد السير، و يكد الظهر، منقطعا من رفقته و منفردا عن صحابته، فتحسر مطيته و لا يقطع شقته، و هذا من أحسن التمثيلات و أوقع التشبيهات، و مما يقوى المراد بهذا الخبر...».

- و قال ابن الأثير فى «النهاية» ج ١ / ٩٢، ماده «بت»: «و فيه [يعنى فى الحديث فإن المنبت لا أرضا قطع و

لا- ظهراً أبقى. يقال للرجل إذا انقطع به في سفره و عطبت راحلته: قد انبت، من البت: القطع، و هو مطاوع بت، يقال: بته و أبته؛ يريد أنه بقي في طريقه عاجزاً عن مقصده لم يقض وطره و قد أعطب ظهره». و راجع أيضاً «مجمع الأمثال» ج ١ / ٧؛ و «لسان العرب» ج ٢ / ٧-٨، «بت». و في هذا المعنى قال سعدى- في «گلستان» / ٦٤٩، الباب الثامن:-

به چشم خویش دیدم در بیابان که آهسته سبق برد از شتابان

سمند بادپای از تک فروماند شتریان همچنان آهسته می راند

### ١٨. عدم تقييح العلوم التي وراء ما يتكفل به من العلوم

الثامن عشر: إذا كان متكفلاً ببعض العلوم لا غير، لا ينبغي له أن يُقْبَحَ في نفس الطالب العلوم التي وراءه، كما يتفق ذلك كثيراً لجهل المعلمين؛ فإن المرء عدو ما جهل.

كعلم العربي و المعقول إذ عاداته تقييح الفقه و معلم الفقه تقييح (١) علم الحديث و التفسير و أشباه ذلك.

منه المرید، ص: ٢٠٢

و هكذا ينبغي أن يُوسَّعَ على الطالب طريق التعلُّم في غيره، و إذا رأى مَرْتَبَةَ العلم الذي بيده متأخراً عما بيد غيره يُرْشِدُهُ إلى مَنْ بيده السابق؛ فإن ذلك هو الواجب من نُصْحِ المسلمين و حفظ العلم و الدين، و أتمَّ الدليل على كمال المعلم، و موجب الملكة الصالحة لِلْمُتَعَلِّمِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - هكذا في النسخ سوى «ض»، «ع» و «ح» فقد جاء فيها: «... و معلّم الفقه يقبّح علم الحديث...». و قال الغزالي في «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٥٠: «إنّ المتكفل ببعض العلوم ينبغي ألا يقبّح في نفس المتعلّم العلوم التي وراءه، كعلم اللغة إذ عاداته تقييح علم الفقه، و معلّم الفقه عاداته تقييح علم الحديث و التفسير...».

### ١٩. عدم التأدي ممن يقرأ عليه إذا قرأ على غيره لمصلحه

التاسع عشر: «١» و هو من المهم أن لا يتأذى ممن يقرأ عليه إذا قرأ على غيره أيضاً لمصلحة راجعه إلى المتعلّم؛ فإن هذه مصيبة يُبتلى بها جهل المعلمين و من لا يريد بعلمه وجه الله تعالى، لِعِبَاوَتِهِمْ و فَسَادِ نِيَاتِهِمْ.

وهو من أوضح الأدلّة على عدم إرادتهم بالتعليم وجه الله الكريم و ثوابه الجسيم؛ فإنه عبدٌ مأمور بأداء رساله سيده إلى بعض عبيده، فإذا أرسل السيد عبداً آخر لأداء الرسالة لا ينبغي للأول الغضب؛ فإن ذلك لا ينقصه عند السيد، بل يزيده قدراً و رفعةً عنده إذا وجدته مُمْتَثِلاً لما يُريده منه أو

مِنْ غَيْرِهِ.

فالواجب على المعلم إذا وَجِدَ من الطالب نَشَاطاً و قُوَّةً على تَعُدُّ الدرس، و لم يَقْدِرْ على تحصيل غَرَضِهِ بنفسه أن يُرْشِدَهُ ابتداءً إلى مَنْ يقرأ عليه درساً آخَرَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ تَمَامِ النصيحة و رعايه حِفْظِ الأمانه. و هذا أمرٌ اتَّفَقَ لى مع بعض مشايخي بمصر «٢» (أحسن الله جزاءه).

هذا كله إذا كان المعلم الآخر الذى انتقل إليه الطالب بنفسه أهلاً أما لو كان جاهلاً مع عدم علم الطالب أو فاسقاً أو مبتدعاً أو كثير الغلط و نحو ذلك بحيث يفيد الطالب ملكه رديئه لا يرجح عليها ما يحصله من العلم عليه فالتحذير من الاغترار به حسن مع مراعاة المقصد الصحيح المنجح وَ اللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ «٣».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٨.

(٢) - تتلمذ المؤلف، قدس سره، على جماعه من العلماء بمصر فى سنه ٩٤٢-٩٤٣ هـ. مدّه ثمانيه عشر شهرا تقريبا، و من أراد الاطلاع عليهم فليراجع «الدر المنثور» ج ٢ / ١٥٩-١٦٢.

(٣) - اقتباس من الآيه ٢٢٠ من سوره البقره (٢).

## ٢٠. القيام بنظام أمر الطالب و أمر الناس بالأخذ عنه إذا تَأَهَّلَ للتعليم

العشرون:

إذا تَكَمَّلَ الطالب و تَأَهَّلَ للاستقلال بالتعليم و استغنى عن التعلّم، فينبغى أن يَقُومَ المعلمُ بنظام أمره فى ذلك، و يَمِدَحَهُ فى المحافل، و يأمر الناسَ بالاشتغال عليه و الأخذ عنه؛ فَإِنَّ الجاهلَ بحاله قد لا يَأْنَسُ و لا يَطْمَئِنُّ به و إن تَصَدَّى للتعليم بدون إرشاد مَنْ هو معلوم الحال.

وَلْيَبْتَهْ على حاله مفضلاً و مقدار معلوماته و تقواه و عدالته و نحو ذلك ممّا له مَدْخَلٌ فى إقبال الناس على التعلّم منه؛ فَإِنَّ ذلك سببٌ عظيم لانتظام العلم و صلاح الحال.

كما أنه لو رأى منه مَيْلًا إلى الاستبداد و التدريس و يَعْلَمُ قُصُورَهُ عن المَرْتَبَةِ

و احتياجه إلى التعلّم، ينبغي أن يُقَبَّحَ ذلك عنده، حتّى يرجع إلى الاشتغال و يتأهّل للكَمال.

و مرجع الأمر كلّهُ إلى أنّ المعلّم بالنسبه إلى المتعلّم بمنزله الطيب، فلا بُدَّ له في كلّ وقت من تأمّل العلّه المحوّجه إلى الإصلاح و مداواته على الوجه الذى تقتضيه العلّه. و للذكيّ فى تفصيل الحال ما لا يدخُل تحت الضبط؛ فإنّ لكلّ مقام مقالاً صالحاً، و لكلّ مرض دواءً ناجحاً.

والله الموقّق.

### القسم الثالث: آدابه فى درسه

#### اشاره

وهى أمور:

#### ١ أن لا يخرج إلى الدرس إلا كامل الأهنه

و ما يوجب له الوقار و الهيبه فى اللباس و الهياه و النظافه فى الثوب و البدن، و يختار له البياض؛ فإنّه أفضل لباساً. (١)

و لا- يعتنى بفاخر الثياب بل بما يوجب الوقار و إقبال القلوب عليه كما ورد النص «٢» به فى أئمه المحافل من الأعياد و الجمععات و غيرهما. و قد اشتمل كتاب الزى و التجمل و المروءه من كتاب الكافى «٣» على الأخبار الصحاحه فى هذا الباب بما لا مزيد عليه و يخرج التعرّض له عن موضوع الرساله. و يُقَصِّدُ بذلك تعظيم العلم و تبجيل الشريعه، و يُتَطَيَّبُ، و يُسَرِّحُ لِخَيْتِهِ و يزيل كل ما يشينه كان بعض السلف «٤» إذا جاءه الناس لطلب الحديث يغتسل

منه المرید، ص: ٢٠٥

و يتطيب و يلبس ثيابا جددا و يضع رداءه على رأسه ثم يجلس على منصفه «٥» و لا يزال يبخر بالعود حتى يفرغ و يقول أحب أن أعظم حديث رسول الله ص.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - فى «الكافى» ج ٦ / ٤٤٦، كتاب الزى و التجمل و المروءه، باب لباس البياض و القطن، الحديث ٤: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: البسوا ثياب القطن، فإنّها لباس رسول الله صلّى الله عليه و آله، و هو لباسنا».

(٢) - راجع «الكافى» ج ٣ / ٤٢١، كتاب الصلاه، باب تهيهه الإمام للجمعه و الخطبه و الإنصات، الحديث ١، و ج ٣ / ٤٦٠، كتاب الصلاه، باب صلاه العيدين و الخطبه فيهما، الحديث ٣. و فى «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ١ / ٢٧٤، الحديث ١٢٥٦: «و كان

رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان يوم الجمعة و لم يصب طيبا دعا بثوب مصبوغ بزعفران فرش عليه الماء ثم مسح

بيده ثم مسح به وجهه. [قال المؤلف:] ويستحب أن يعتم الرجل يوم الجمعة و أن يلبس أحسن أثوابه و أنظفها و يتطيب فيدهن بأطيب دهنه».

(٣) - «الكافي» ج ٦ / ٤٣٨ - ٥٣٤، كتاب الزي و التجمل و المروءه.

(٤) - هو مالك بن أنس كما في «المحدث الفاصل» / ٥٨٥؛ «وفيات الأعيان» ج ٤ / ١٣٥ - ١٣٦؛ «تذكرة السامع» / ٣١؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٢٤. و راجع أيضا «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٦٣؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / ٢٧، ٤٦؛ و «الخلاصه في أصول الحديث» / ١٤٤.

(٥) - «نص النساء العروس نصيا: رفعنها على المنصيه، و هي الكرسي العذى تقف عليه في جلائها، بكسر الميم لأنها آله.» («المصباح المنير» / ٧٤٤، نص»).

## ٢ الدعاء عند خروجه مرید للدرس بالدعاء المروي

الثاني: «١» أن يدعوا عند خروجه مریدا للدرس بالدعاء

المروي عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم):

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَضِلَّ أَوْ أُضَلَّ، أَوْ أَزِلَّ أَوْ أُزَلَ، أَوْ أَظْلِمَ أَوْ أُظْلِمَ، أَوْ أَجْهَلَ أَوْ يُجْهَلَ عَلَيَّ، عَزَّ جَارُكَ، وَ جَلَّ ثَنَاؤُكَ، وَ لَا إِلَهَ غَيْرُكَ.

ثم يقول

بِسْمِ اللَّهِ، حَسْبِيَ اللَّهُ، تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ، وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، اللَّهُمَّ ثَبِّتْ جَنَانِي وَ أَدِرِ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِي. (٢)

وَيُذَيِّمُ ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى أَنْ يَصِلَ إِلَى الْمَجْلِسِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٣١ - ٣٢.

(٢) - «سنن أبي داود» ج ٤ / ٣٢٥، كتاب الأدب، الحديثان ٥٠٩٤، ٥٠٩٥؛ «سنن ابن ماجه» ج ٢ / ١٢٧٨، كتاب الدعاء (٣٤)، الباب ١٨، الحديثان ٣٨٨٤، ٣٨٨٥، في كل من هذه الروايات بعض هذا الدعاء، إلّا الجملة الأخيرة؛ و كله في «تذكرة السامع» / ٣٠ - ٣١. و انظر أيضا «سنن الترمذی» ج ٥ / ٤٩٠،



### ٣ التسليم على من حضر إذا وصل إلى المجلس و صلاة ركعتين

الثالث: (١)

أَنْ يُسَلِّمَ عَلَى مَنْ حَضَرَ إِذَا وَصَلَ إِلَى الْمَجْلِسِ، وَيُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ تَحِيَّةً [الْمَسْجِدِ] إِنْ كَانَ مَسْجِدًا، وَإِلَّا نَوَى بِهِمَا الشُّكْرَ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى تَوْفِيقِهِ وَ تَأْهِيلِهِ لِذَلِكَ، أَوْ الْحَاجَةَ إِلَى تَسْذِيقِهِ وَ تَأْيِيدِهِ وَ عِصْمَتِهِ مِنَ الْخَطَا. أَوْ مَطْلَقَتَيْنِ فَإِنَّ الصَّلَاةَ خَيْرَ مَوْضُوعٍ (٢) وَ أَمَّا اسْتِحْبَابُهُمَا لِذَلِكَ بِخُصُوصِهِ فَلَمْ يَثْبُتْ وَ إِنْ اسْتَحَبَّهُ

منه المرید، ص: ٢٠٦

بعض العلماء (٣) ثم يدعو بعدهما بالتوفيق والإعانة والعصمة.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٣٢.

(٢) - إشاره إلى الحديث الذي روى عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلوات الله عليه: «الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل و من شاء استكثر» («بحار الأنوار» ج ٨٢ / ٣٠٨ - ٣٠٩، الحديث ٩ عن كتاب «جامع الأحاديث» لا «الإمامه و التبصره» كما توهم) ؛ أو حديث أبي ذر عن رسول الله صلى الله عليه و آله - المروى في «عوالي اللآلى» ج ١ / ٩٠ - : «قلت يا رسول الله! ما الصلاة؟ فقال: خير موضوع، فاستكثر أو استقل» و هو مروى في «بحار الأنوار» ج ٨٢ / ٣٠٧، الحديث ٣، نقلا عن «معاني الأخبار» و «الخصال». و في «طبقات الشافعية» ج ١ / ٢٥٥: «عن رسول الله صلى الله عليه [و آله و سلم]: الصلاة خير موضوع».

(٣) - الظاهر أنه النووي في «التيبان في آداب حمله القرآن» / ٢٢، و تبعه ابن جماعه الكنائى في «تذكرة السامع» / ٣٢. و قال السمعانى في «أدب الإملاء و الاستملاء» / ٣٥؛ «و يستحب أن يصلّى ركعتين قبل جلوسه» و لم يقيد بكون الموضوع مسجدا.

### ٤ الجلوس بسكينة و وقار و تواضع و خشوع و إطراق

الرابع: أن يجلس بسكينة و وقار و تواضع و خشوع و إطراق، ثانياً رجليه أو محتبياً، غير متربّع و لا مضع،

ولا- غير ذلك من الجلسات المكروهه (١) مع الاختيار، ولا يُمَدُّ رجليه ولا إحداهما من غير عُذْر، ولا يَتَّكِيْ إلى جنبه ولا وراء ظهره ونحو ذلك؛ كلُّ ذلك في حال الدرس، أمّا في غيره فلا بأس؛ لأنَّ الطَّلَبَةَ بمنزله أولاده.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «بحار الأنوار» ج ٧٥ / ٤٦٩، كتاب العشره، الباب ٩٦.

## ٥ الجلوس مستقبل القبله

الخامس: قيل: «١»

يجلسُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ؛ لِأَنَّهُ أَشْرَفُ وَقَوْلُهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «خَيْرُ الْمَجَالِسِ مَا اسْتَقْبِلَ بِهَا». «٢»

ويمكن أن يقال باستحباب استدباره لها ليخص الطلبة بالاستقبال لأنهم أكثر و كذا من يجلس إليهم للاستماع. ومثله ورد في القاضى «٥» إلا أن لذلك مزيه زائده فى ذلك وهو كون الخصوم

منيه المرید، ص: ٢٠٧

إلى القبلة تغليظا عليهم فى الحذر من الكلام الباطل و فى حال الحلف و لا نص هنا على الخصوص.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - القائل ابن جماعه الكنانى فى «تذكرة السامع» / ٣٢؛ و النووى فى «شرح المهذب» ج ١ / ٥٦.

(٢) - «التبيان فى آداب حملة القرآن» / ٤٣؛ «مجمع الزوائد» ج ٨ / ٥٩؛ «الترغيب و الترهيب» ج ٤ / ٥٩، و فيه:

«أكرم المجالس ما استقبال به القبلة، و إنّ أشرف المجالس ما استقبال به القبلة»؛ و الجملة الأخيرة فى «تحف العقول» / ٢٦؛ و «بحار الأنوار» ج ٧٧ / ١٣٠، الحديث ٣٤، نقلا- عنه. و فى «بحار الأنوار» ج ٧٥ / ٤٦٩، الحديث ٤- نقلا- عن كتاب «الغايات» - أيضا: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إنّ لكلّ شىء شرفا و إنّ أشرف المجالس ما استقبال به القبلة»؛ و مثله فى «أدب الإماماء و الاستملاء» / ٤٤ - ٤٥.

## ٦ تبه تعليم العلم و تبليغ الأحكام قبل شروع الدرس

السادس: أن يَنُويَ قبلَ شروعِهِ بل حينَ خروجِهِ مِنْ منزله تعليمَ العلم و نشره، و بَثَّ الفوائدَ الشرعيّة، و تبليغَ الأحكامِ الدينيّة التي أُوتِمتَ عليها و أمرَ ببيانها، و الازديادَ فى

العلم بالمذاكره، و إظهار الصواب و الرجوع إلى الحق، و الاجتماع على ذكر الله تعالى، و الدعاء للعلماء الماضين و السلف  
الصالحين، و غير ذلك مما يحضره من المقاصد؛ فإن

بإحضارها بالبال و كثرتها يزيد ثواب العمل، فإنما الأعمال بالنيات.

وليس المراد بالنيه أن يقول: أفعال كذا لأجل كذا، و يُرْتَب لها ألفاظاً مخصوصه، بل المراد بها بعث النفس و تصميم العزم على الفعل المخصوص، لغرض التقرب إلى الله تعالى و طلب الزلفى لديه، حتى لو تَلَفَّظَ و قال:

أفعل ذلك لله تعالى، و الله مُطَّلِع على قلبه يقصده غير ذلك كقصد الظهور فى المحافل و ارتفاع الصييت و الترجيح على الأمثال و النظراء فهو مُخَادِع لله تعالى مُراء للناس، و الله مُطَّلِع على فساد نيته و خُبث طويته، فيسبح العقوبه على هذه الذنوب و إن كانت بمظهر العباده.

أصلح الله تعالى بفضلته و كرمه أعمالنا و سدّدنا فى أقوالنا و أخلص سرائرنا و مقاصدنا بمنه و فضله.

### ٧ الاستقرار على سمت واحد و الصيانه عن الزحف و كثره المزاح

السابع أن يستقر على سمت واحد مع الإمكان

فيصون بدنه عن الزحف و التنقل عن مكانه و التقلقل و يديه عن العبث و التشييك بهما و عينيه عن تفريق النظر بلا حاجه. و يتقى كثره المزاح و الضحك فإنه يقلل الهييه و يسقط الحرمة و يزيل

منيه المرید، ص: ٢٠٨

الحشمه و يذهب العزه من القلوب و أما القليل من المزاح فمحمود كما كان يفعل النبي ص «١» و من بعده من الأئمه المهديين (٢)؛ تأنيساً للجلساء و تأليفاً للقلوب.

وقريب منه الضحك

فقد كان النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) يضحك حتى تبذو نواجذه (٣)

و لكن لا يعلو الصوت (٤)، و العذل التبسّم.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «مكارم الأخلاق» / ٢١؛ «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٣١٩.

(٢) - قال ابن أبى الحديد فى «شرح نهج البلاغه» ج ١ / ٢٥ - ٢٦، فى وصف مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين: «و أمّا

سجاحه الأخلاق و بشر الوجه و طلاقه المحيّا و التّبسم، فهو: المصّروب به المثل فيه حتّى عابه بذلك أعداؤه؛ قال عمرو بن العاص لأهل الشام: إنّهُ ذو دعابه شديده. و قال عليّ عليه السّلام فى ذاك: عجا لابن النابغه! يزعم لأهل الشام أنّ فى دعابه و أنّى امرؤ تلعبه، أعافس و أمارس! و عمرو بن العاص إنّما أخذها عن عمر بن الخطّاب لقوله له لَمّا عزم على استخلافه: لله أبوك لو لا دعابه فيك! إلّا أنّ عمر اقتصر عليها، و عمرو زاد فيها و سمّجها.

... قال معاوية لقيس بن سعد: رحم الله أبا حسن؛ فلقد كان هشّا بشّا ذا فكاكه، قال قيس: نعم، كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يمزح و يتبسّم إلى أصحابه، و أراك تسرّ حسوا فى ارتغاء، و تعييه بذلك! أما و الله لقد كان مع تلك الفكاهه و الطلاقه أهيب من ذى لبتين قد مسّه الطوى، تلك هيبه التّقوى، و ليس كما يهابك طغام أهل الشام!

و قد بقى هذا الخلق متوارثا متناقلا فى محبّيه و أوليائه إلى الآن، كما بقى الجفاء و الخشونه و الوعوره فى الجانب الآخر، و من له أدنى معرفه بأخلاق الناس و عوائدهم يعرف ذلك».

(٣) - «مكارم الأخلاق» / ٢١؛ «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٣٢٥. و راجع «سنن الترمذى» ج ٥ / ٦٠١، كتاب المناقب، الباب ١٠، الحديث ٣٦٤١ و ٣٦٤٢. و انظر الأحاديث التى حول الضحك و الدعابه فى «الكافى» ج ٢ / ٦٦٣ - ٦٦٥، كتاب العشره، باب الدعابه و الضحك؛ و «بحار الأنوار» ج ٧٦ / ٥٨ - ٦١، كتاب العشره، الباب ١٠٦.

(٤) - قال أمير المؤمنين على عليه السّلام فى الخطبه التى يصف فيها المتقين:

«... و إن ضحك لم يعل صوته» («نهج البلاغه» ص ٣٠٦، الخطبه ١٩٣).

## ٨ الجلوس فى موضع يبرز و جهه فيه لجميع الحاضرين

الثامن: أن يجلس فى موضع يبرز و جهه فيه لجميع الحاضرين، و يلتفت إليهم التفاتاً خاصاً بحسب الحاجه للخطاب، و يفرق النظر عليهم، و يخص من يكلمه أو يسأله أو يبحث معه على الوجه بمزيد التفات إليه و إقبال عليه، و إن كان صغيراً أو ضيعاً؛ فإن تخصيص المترفعين من أفعال المتجبرين و المرئيين. و القارئ من الحاضرين فى حكم الباحث، فيخصه بما يتعلق بدرسه، و يعطى غيره من الخطاب و النظر بحسب حاله و سؤاله.

## ٩ حسن خلقه مع جلسائه و القيام لهم

التاسع: أن يحسن خلقه مع جلسائه زياده على غيرهم، و يؤقر فاضلهم بعلم أو سن أو صلاح أو شرف و نحو ذلك، و يرفع مجالسهم على حسب تقديمهم فى الإمامه (١)، و يتلطف بالباقيين، و يكرمهم بحسن السلام و طلاقه الوجه و البشاشه و الابتسام، و بالقيام لهم على سبيل الاحترام و لا كراهه فيه بوجه. و إن كان فى بعض الأخبار ما يوهمه «٢» و تحقيقه فى غير هذا المحل.

منيه المرید، ص: ٢١٠

\*\*\*\*[هامش]

(١) - الظاهر أنه يريد تقديمهم فى إمامه الجماعه، و هو- كما فى «شرح اللمعه» ج ١ / ٣٩١-٣٩٣- هكذا. «... و يقدم الأقرأ من الأئمه... فالأفقه... فإن تساوا فى الفقه و القراءه فالأقدم هجره من دار الحرب إلى دار الإسلام... و فى زماننا قيل هو السابق إلى طلب العلم،... فإن تساوا فى ذلك سنّ مطلقاً أو فى الإسلام... فإن تساوا فيه فالأصبح وجها... و لم يذكر هنا ترجيح الهاشمى، لعدم دليل صالح لترجيحه، و جعله فى «الدروس» بعد الأفقه، و زاد بعضهم فى المرجحات بعد ذلك الأتقى و الأورع... و بعض هذه المرجحات ضعيف المستند و لكنّه مشهور».

(٢)

- لعله يقصد بذلك - كما يظهر من «أدب الإماء والاستملاء» / ٣٤- مثل ما روى في «سنن أبي داود» ج ٤ / ٣٥٨، كتاب الأدب، الحديث ٥٢٣٠: «عن أبي أمامه، قال: خرج علينا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، متوكئا على عصا، فقمنا إليه، فقال: لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظم بعضها بعضا». (و مثله في «سنن ابن ماجه» ج ٢ / ١٢٦١، كتاب الدعاء، الباب ٢، الحديث ٣٨٣٦، عن أبي أمامه) ؛ أو ما روى في «سنن الترمذى» ج ٥ / ٩٠، كتاب الأدب (٤٤)، الباب ١٣، الحديث ٢٧٥٤-؛ و «مكارم الأخلاق» / ١٦؛ و «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٨١- عن حميد بن أنس قال: لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قال: و كانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك». أو يقصد ما روى في «كتاب سليم بن قيس» - كما في «بحار الأنوار» ج ٧٥ / ٤٦٦، الحديث ١٤- من أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال:

«أيها الناس! عظموا أهل بيتي في حياتي و من بعدى و أكرمواهم و فضّلواهم؛ فإنّه لا يحلّ لأحد أن يقوم من مجلسه لأحد إلّا لأهل بيتي».

و ممّا يدلّ على عدم الكراهه- فيما نحن فيه- ما رواه البرقي في «المحاسن» / ٢٣٣، الحديث ١٨٦، و العلامه المجلسي، قدّس الله نفسه الزكيه، في «بحار الأنوار» ج ٧٥ / ٤٦٦-٤٦٧، الحديث ١٣ نقلا عن «المحاسن»: «عن إسحاق بن عمّار، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من قام من مجلسه تعظيما لرجل؟ قال: مكروه إلّا لرجل في الدين». و قال الغزالي في «إحياء علوم

الدين» ج ٢ / ١٨١: «و القيام مكروه على سبيل الإعظام لا- على سبيل الإكرام» ؛ و لعلّه يجمع بذلك بين الأحاديث المتعارضه، فتأمل. و قال النووى فى «شرح المهذب» ج ١ / ٥٦: «و قد ينكر القيام من لا تحقيق عنده، و قد جمعت جزء فيه الترخيص فيه و دلائله، و الجواب عمّا يوهم كراهته». و قال أيضا فى «الأذكار» / ٢٣٩: «و أمّا إكرام الداخلى بالقيام، فالذى نختاره أنه مستحب لمن كان فيه فضيله ظاهره من علم أو صلاح أو شرف، ... و يكون هذا القيام للبرّ و الإكرام و الاحترام لا للرئاء و الإعظام، و على هذا الذى اخترناه استمرّ عمل السلف و الخلف، و قد جمعت فى ذلك جزء جمعت فيه الأحاديث و الآثار و أقوال السلف و أفعالهم الدالّه على ما ذكرته، ذكرت فيه ما خالفها و أوضحت الجواب عنه، فمن أشكل عليه من ذلك شىء و رغب فى مطالعته ذلك الجزء رجوت أن يزول إشكاله، إن شاء الله تعالى».

- راجع أيضا «أدب الإملاء و الاستملاء» / ٣٤-٣٥، ١٣٧-١٣٨؛ «فتح الباقى» ج ٢ / ٢٠٩-٢١٠؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ٢ / ٢٠٩-٢١٠.

## ١٠ تلاوه القرآن و الدعاء و نحوه قبل الشروع فى الدرس

العاشر: (١)

أن يُقَدِّمَ على الشروع فى البحث و التدريس تلاوة ما تيسّر من القرآن العظيم تيمُّناً و تبرُّكاً، و يَدْعُو عقيب القراءة لنفسه و للحاضرين و لسائر المسلمين، ثمَّ يَسْتَعِيدُ بالله من الشيطان الرجيم، و يُسَمِّي الله تعالى و يَحْمَدُه، و يُصَلِّي و يُسَلِّم على النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) و على آله و أصحابه، ثمَّ يَدْعُو للعلماء الماضين و السلف الصالحين، و لمشايخه خاصّةً و لوالديه و للحاضرين.

وإن كان فى مَدْرَسَه و نحوها دعا



لِوَاقِفِ الْمَكَانِ. وَ هَذَا وَ إِن لَّمْ يَرُدْ بِهِ نَصٌّ عَلَى الْخُصُوصِ، لَكِنْ فِيهِ خَيْرٌ عَظِيمٌ وَ بَرَكَهٌ، وَ الْمَحَلُّ مَوْضِعُ إِجَابِهِ، وَ فِيهِ اقْتِدَاءٌ بِالسَّلَفِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، فَقَدْ كَانُوا يَسْتَجِيبُونَ ذَلِكَ. (٢)

وَ ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ (٣) أَنَّهُ يَقُولُ مِنْ جَمَلِهِ الدُّعَاءُ:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَضِلَّ أَوْ أُضَلَّ أَوْ أَزِلَّ أَوْ أُزَلَّ أَوْ أَظْلِمَ أَوْ أُظْلَمَ أَوْ أَجْهَلَ أَوْ يُجْهَلَ عَلَيَّ. اللَّهُمَّ أَنْفَعْنِي بِمَا عَلَّمْتَنِي وَ عَلَّمْنِي مَا يَنْفَعُنِي وَ زِدْنِي عِلْمًا، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ، وَ مِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ، وَ مِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ، وَ مِنْ دُعَاءٍ لَا يُسْمَعُ. (٤)

وَ كَانَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ (٥) يَخْتَارُ قِرَاءَةَ سُورَةِ الْأَعْلَى وَ يَزْعَمُ أَنَّهُ مَتَأَسٌّ وَ مَتَفَأَلٌ بِمَا فِيهَا مِنْ قَوْلِهِ الْأَعْلَى وَ قَوْلِهِ قَدَّرَ فَهَيْدِي وَ قَوْلِهِ سُنْفِرُكَ فَلَا تَنْسَى وَ قَوْلِهِ فَذَكَّرْ وَ قَوْلِهِ

مِنِهِ الْمُرِيدُ، ص: ٢١١

صُحِفَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى (٦)

وَرُويَ أَنَّ مِنْ اجْتِمَاعِ مَعَ جَمَاعِهِ، وَ دَعَاءٍ يَكُونُ مِنْ دَعَائِهِ:

اللَّهُمَّ افْسِمَ لَنَا مِنْ خَشْيَتِكَ مَا يَحُولُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ مَعْصِيَتِكَ، وَ مِنْ طَاعَتِكَ مَا تُبَلِّغُنَا بِهِ جَنَّتِكَ، وَ مِنْ الْيَقِينِ مَا تُهَوِّنُ بِهِ عَلَيْنَا مَصَائِبَ الدُّنْيَا.

اللَّهُمَّ مَتَّعْنَا بِأَسْمَاعِنَا وَ أَبْصَارِنَا وَ قُوَّتِنَا مَا أَحْيَيْتَنَا، وَ اجْعَلْهُ الْوَارِثَ مِنَّا، وَ اجْعَلْ ثَارَنَا عَلَى مَنْ ظَلَمْنَا، وَ انصُرْنَا عَلَى مَنْ عَادَانَا، وَ لَا تَجْعَلْ مُصِيبَتَنَا فِي دِينِنَا، وَ لَا تَجْعَلْ دُنْيَانَا أَكْبَرَ هَمِّنَا وَ لَا مَبْلَغَ عِلْمِنَا، وَ لَا تُسَلِّطْ عَلَيْنَا مَنْ لَا يَرْحَمُنَا. (٧)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٣٤-٣٥؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٦.

(٢) - انظر «شرح المهذب» ج ١ / ٥٦؛ «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٦٥؛ «الخلاصه في أصول الحديث» / ١٤٤.

(٣) -

هو النووى فى «شرح المهذب» ج ١ / ٥٦.

(٤) - الدعاء مروى فى «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٩٢، المقدمه، الباب ٢٣، الحديث ٢٥٠، و ج ٢ / ١٢٦٠، كتاب الدعاء، الباب ٢، الحديث ٣٨٣٣؛ و «جامع بيان العلم وفضله» ج ١ / ١٩٥؛ و «سنن أبى داود» ج ٤ / ٣٢٥، كتاب الأدب، الحديث ٥٠٩٤؛ و «الجامع الصغير» ج ١ / ٥٩، حرف الهمزه؛ و «المستدرک على الصحيحين» ج ١ / ١٠٤، فى كلّ منها روى بعض هذا الدعاء؛ و الشطر الأخير منه فى «مفاتيح الجنان» / ١٧، فى تعقيب صلاه العصر أيضا، نقلا عن «مصباح المتهدج».

(٥) - قال فى «فتح الباقى» ج ٢ / ٢١٤: «... و اختار شيخنا تبعا للناظم [يعنى العراقى أن تكون سوره الأعلى بمناسبه سنقرئك فلا تنسى .

(٦) - سوره الأعلى (٨٧): ١، ٣، ٦، ٩، ١٩.

(٧) - الدعاء مروى فى «سنن الترمذى» ج ٥ / ٥٢٨، كتاب الدعوات (٤٥)، الباب ٨٠، الحديث ٣٥٠٢؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٠٧؛ «عيون الأخبار» ج ٢ / ٢٧٩ - ٢٨٠؛ «الأذكار» / ٢٦٥ - ٢٦٦؛ «الجامع الصغير» ج ١ / ٥٩، حرف الهمزه؛ «عوالى اللالى» ج ١ / ١٥٩ - ١٦٠؛ «مفاتيح الجنان» / ١٦٤ - ١٦٥، فى أعمال الليله الخامسه عشره من شهر شعبان.

## ١١ تفهيم الدرس بأيسر الطرق و أعذب ما يمكنه من الألفاظ

الحادى عشر: أن يتحرى تفهيم الدرس بأيسر الطرق، و أعذب ما يمكنه من الألفاظ، مترسلاً - مبيناً موضحاً، مقدماً ما ينبغى تقديمه، مؤخراً ما ينبغى تأخيره، مرتباً من المقدمات ما يتوقف عليها تحقيق المحل، واقفاً فى موضع الوقف، موصيةً لا فى موضع الوصل، مكرراً ما يشكّل من معانيه و ألفاظه مع حاجه الحاضرين أو بعضه هم إليه، و إذا فرغ من تقرير المسأله سيكت قليلاً حتى يتكلم من فى نفسه كلام عليه.

ولا يذكر

(١) في الدرس شبهه في الدين، ويُؤخر الجواب عنها إلى درس آخر، بل يذكُرهما جميعاً أو يؤخرهما جميعاً، سيّما إذا كان الدرس يجمع الخاصّ و العامّ، و من يُحتمل أن لا يعود إلى ذلك المقام، فتقع شبهه في نفسه و لا يتفق له جوابها، فيصير سبباً في فتنته.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٣٨.

### ١٢ تقديم الأشرف فالأشرف من الدروس إذا تعددت

الثاني عشر: (١) إذا تعددت الدروس، فليقدم منها الأشرف فالأشرف و الأهم فالأهم، فيقدم أصول الدين ثم التفسير ثم الحديث ثم أصول الفقه ثم الفقه ثم النحو ثم المعاني، و على هذا قياس باقي العلوم بحسب مرتبتها و حاجه إليها.

و سيأتي (٢) إن شاء الله ما يعين على هذا الترتيب في باب يخصه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٣٥-٣٦.

(٢) - في المطلب الثالث من الخاتمه.

### ١٣ عدم تطويل مجلسه تطويلاً مملأ و عدم تقصيره تقصيراً مخلأ

الثالث عشر: (١)

أن لا يطول مجلسه تطويلاً يملهم، أو يمتنعهم فهم الدرس أو ضبطه؛ لأن المقصود إفادتهم و ضبطهم، فإذا صاروا إلى هذه الحالة فات المقصود.

ولا يقصره تقصيراً يخل ببعض تقريره أو ضبطه أو فهمه؛ لفوات المقصود. و يراعى في ذلك مصلحة الحاضرين في الفائدة و التطويل و استيفاء الأقسام في التقسيم إذا كانوا من أهله.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٣٨.

### ١٤ عدم الاشتغال بالدرس و به ما يشوش فكره

الرابعَ عَشَرَ: أَنْ لَا يَشْتَغَلَ بِالدَّرْسِ، وَبِهِ مَا يُزْعِجُهُ وَ يُشَوِّشُ فِكْرَهُ، مِنْ مَرَضٍ أَوْ جُوعٍ أَوْ عَطَشٍ أَوْ مُدَافَعَةٍ حَدَثَتْ أَوْ شِدَّةِ فَرَحٍ أَوْ غَمٍّ أَوْ غَضَبٍ أَوْ نُعَاسٍ أَوْ قَلَقٍ أَوْ بَرْدٍ أَوْ حَرٍّ مُؤَلِّمِينَ؛ حَدَرًا مِنْ أَنْ يَقْصُرَ عَنِ اسْتِيفَاءِ الْمَطْلُوبِ مِنَ الْبَحْثِ، أَوْ يُفْتِيَ بِغَيْرِ الصَّوَابِ.

### ١٥ عدم كون ما يؤدى الحاضرين فى مجلسه

الخامسَ عَشَرَ: أَنْ لَا يَكُونَ فِي مَجْلِسِهِ مَا يُؤَدِّي الْحَاضِرِينَ مِنْ دُخَانٍ أَوْ غُبَارٍ أَوْ صَوْتِ

مُزْعِجٍ، أَوْ شَمْسٍ مُوجِبَةٍ لِلْحَرِّ الشَّدِيدِ، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَمْنَعُ مِنْ تَأْدِيهِ الْمَطْلُوبِ، بَلْ يَكُونُ وَاسِعًا مَصُونًا عَنِ كُلِّ مَا يَشْغَلُ الْفِكْرَ وَ يُشَوِّشُ النَّفْسَ؛ لِيَحْضَلَ فِيهِ الْغَرَضُ الْمَطْلُوبُ.

### ١٦ مراعاة مصلحة الجماعة فى تقديم وقت الحضور و تأخيره

السادسَ عَشَرَ: (١)

مراعاة مصلحة الجماعة فى تقديم وقت الحضور و تأخيره فى النهار، إذا لم يكن عليه فيه ضرورة و لا مزيد كلفه، و من الضرورة الاشتغال فى الوقت الصالح بالمطالعة و التصنيف، حيث يكون الاشتغال به أولى من التدريس.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٤٤.

### ١٧ عدم رفع صوته زياده على الحاجه و عدم حفزه

السابعَ عَشَرَ: (١)

أَنْ لَا يَرْفَعَ صَوْتَهُ زِيَادَةً عَلَى الْحَاجَةِ، وَ لَا يَخْفِضُهُ خَفْضًا يَمْنَعُ بَعْضَهُمْ مِنْ كَمَالِ فَهْمِهِ، وَ قَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ): «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الصَّوْتِ الْخَفِيفِ، وَ يُبْغِضُ الصَّوْتِ الرَّفِيعِ.» (٢)

و الأولى أَنْ لَا يَجَاوِزَ صَوْتُهُ مَجْلِسَهُ، وَ لَا يَقْصِرَ عَنِ سَمَاعِ الْحَاضِرِينَ. فَإِنْ حَضَرَ فِيهِمْ ثَقِيلَ السَّمْعِ فَلَا بَأْسَ بَعْلُو صَوْتَهُ بِقَدْرِ مَا يَسْمَعُهُ وَ قَدْ رَوَى فِي فَضِيلِهِ ذَلِكَ حَدِيثُ «٣».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٣٩.

(٢) - رواه الخطيب البغدادي في «الجامع لاخللاق الراوى و آداب السامع [أو: آداب الواعى]» كما فى «تذكره السامع» / ٣٩. و فى «مسند الإمام موسى بن جعفر» عليهما السّلام، ص ٤٣، الحديث ٧: «... كان النبىّ صلّى الله عليه و آله يعجبه (ظ) أن يكون الرجل خفيف الصوت و يكره أن يكون الرجل جهير الصوت». و فى «الجامع الصغير» ج ٢ / ١٢٠، حرف الكاف، و شرحه: «فيض القدير» ج ٥ / ٢٤٢، الحديث ٧١٤٧: «كان صلّى الله عليه و آله يكره أن يرى الرجل جهيرا رفيع الصوت، و كان يحبّ أن يراه خفيض الصوت». قال المناوى فى شرح الحديث فى «فيض القدير» ج ٥ / ٢٤٢؛ «أخذ منه أنه يسنّ للعالم صون مجلسه عن اللغظ و رفع الأصوات و غوغاء الطلبة و أنه لا يرفع صوته بالتقرير فوق الحاجه...». و مثله فى

و في «كنز العمال» ج ٣ / ٥٦٩، الحديث ٧٩٤٤: «إِنَّ اللَّهَ لِيَكْرَهُ الرَّجُلَ الرَّفِيعَ الصَّوْتِ، وَ يَحِبُّ الرَّجُلَ الْخَفِيفَ الصَّوْتِ».

(٣) - في «ثواب الأعمال» ١٦٨ / ١٦٨، الحديث ٥؛ و «بحار الأنوار» ج ٧٤ / ٣٨٨، الباب ٢٥، نقلا عنه: «عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إسماع الأصم من غير تضجّر صدقه هنيئه.» و لم أجد غير هذا حديثا في ذلك؛ و قال في «تذكرة السامع» / ٣٩ - كالمتن:- «و روى في فضيله ذلك حديث» و لم يذكر نصّ الحديث. نعم قال السمعاني في «أدب الإملاء و الاستملاء» / ٤٩: «ثم يرفع صوته بما يريد أن يمليه.» و احتجّ لذلك بهذا الحديث:

«... عن عبد الله بن عمر قال: تخلف عَنَّا النَّبِيُّ فِي سَفَرِهِ سَفَرْنَاهَا فَأَدْرَكْنَا وَ قَدْ رَهَقْتَنَا الصَّلَاةَ صَلَاةَ الْعَصْرِ، وَ نَحْنُ نَتَوَضَّأُ فَجَعَلْنَا نَمْسَحُ أَرْجُلَنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا.» و انظر شرح هذا الحديث في «فيض القدير» ج ١٦ / ٣٦٦ - ٣٦٧، الحديث ٩٦٤٣؛ و انظر أيضا «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٦٩.

## ١٨ صيانه مجلسه عن اللغظ و اختلاف جهات البحث

الثامن عشر: (١)

أَنْ يَصُونَ مَجْلِسَهُ عَنِ اللَّغْظِ فَإِنَّ اللَّغْظَ تَحْتَ اللَّغْظِ وَ عَنِ رَفْعِ الْأَصْوَاتِ وَ سُوءِ الْأَدَبِ فِي الْمُبَاحَثَةِ، وَ اخْتِلَافِ جِهَاتِ الْبَحْثِ، وَ الْعُدُولِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ إِلَى غَيْرِهَا قَبْلَ إِكْمَالِهَا.

فإذا ظهر من أحد الباحثين شيء من مبادئ ذلك تلطف في دفعه قبل انتشاره و توران النفوس، و يذكّر لجملة الحاضرين ما يقتضى قبح الانتقال المذكور، و أنّ المقصود اجتماع القلوب على إظهار الحقّ و تحصيل الفائدة و الصفاء و الرفق، و استفادته البعض من البعض، و يذكّرهم ما جاء في ذم المماراه و المنافسه و الشحناء، سيما أهل

العلم المتَّسِّمِينَ به، و أَنَّ ذَلِكَ سَبَبُ الْعِدَاوَةِ وَ الْبُغْضَاءِ، وَ أَنَّ الْوَاجِبَ كَوْنُ الْجَمَاعِ خَالِصاً لِلَّهِ تَعَالَى لِيُثْمَرَ الْفَائِدَةَ فِي الدُّنْيَا وَ السَّعَادَةَ فِي الْآخِرَى.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٤٠ - ٤١؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٧.

### ١٩ زجر من تعدى في بحث أو ظهر منه ترك إنصاف

التاسع عشر: أن يزجر من تعدى في بحثه أو ظهر منه لمدد أو سوء أدب أو ترك إنصاف بعد ظهور الحق، أو أكثر الصِّياح بغير فائده، أو أساء أدبه على غيره من الحاضرين أو الغائبين، أو ترفع على من هو أولى منه في المجلس، أو نام أو تحدت مع غيره حالة الدرس بما لا ينبغي، أو ضحك أو استهزأ بأحد أو فعل ما يخل بأدب الطالب في الخلقه. و سيأتي تفصيله (١) إن شاء الله تعالى.

هذا كله إذا لم يترتب على ذلك مفسدة تزبو عليه، وهذا النوع مغاير لما مر من زجرهم و كفهم عن مساوي الأخلاق؛ لأن هذا خاص بالدرس و ذاك بما يتعلق بشأن أنفسهم و إن كان يمكن إدراجه فيه، إلا أن الاهتمام بشأنه حسن ذكره على الخصوص.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - يعني تفصيل أدب الطالب، و سيأتي في النوع الثالث من هذا الباب.

### ٢٠. الإرفاق بهم في خطابهم و سماع سؤالهم

العشرون:

أن يلائم الإرفاق بهم في خطابهم و سماع سؤالهم، و إذا عجز السائل عن تقرير ما أوردته أو تحرير العبارة فيه، لحياء أو قصور و وقع على المعنى، عبر عن مراده أولاً و بين وجه إيراده، و أجاب بما عنده.

وإن اشتبه عليه مراده سأله عن الأمور التي يحتمل إرادته لها، فيقول له: «أتريد بقولك كذا؟» فإن قال:

«نعم»: أجابه، و إلا ذكر محتملاً آخر.

وإن سأل عن شيء ركيك، فلا يشتهزئ به و لا يحتقر السائل؛ فإن ذلك أمر لا حيلة فيه، و يتذكر أن الجميع كانوا كذلك ثم تعلموا و تفقهوا.

## ٢١. التودد للغريب والانبساط له

الحادى و العشرون: (١)

أَنْ يَتَوَدَّدَ لَغَرِيبٍ حَضَرَ عِنْدَهُ، وَ يَنْبَسِطَ لَهُ لِيُنْشِرَ صَدْرَهُ؛ فَإِنَّ لِلْقَادِمِ دَهْشَةً سَيِّمًا بَيْنَ يَدَيْ الْعُلَمَاءِ. وَ لَا يُكْثِرُ النَّظَرَ وَ الْإِتْفَاتَ إِلَيْهِ اسْتِغْرَابًا لَهُ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ يُخْجَلُهُ وَ يَمْنَعُهُ مِنَ الْمَسْأَلَةِ وَ الْمَشَارَكَةِ فِي الْبَحْثِ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِهِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٤٣-٤٤.

## ٢٢. الإمساك عن مسأله شرع فيها إذا أقبل بعض الفضلاء حتى يجلس

الثانى و العشرون:

إِذَا أَقْبَلَ بَعْضُ الْفَضَلَاءِ، وَ قَدْ شَرَعَ فِي مَسْأَلِهِ أَمْسَكَ عَنْهَا حَتَّى يَجْلِسَ، وَ إِنْ جَاءَ وَ هُوَ يَبْحَثُ أَعَادَهَا لَهُ أَوْ مَقْصُودَهَا، وَ إِذَا أَقْبَلَ وَ قَدْ بَقِيَ لِلْفَرَاغِ وَ قِيَامِ الْجَمَاعَةِ بِقَدْرِ مَا يَصِلُ إِلَى الْمَجْلِسِ، فَلْيُؤَخِّرْ تِلْكَ الْبَقِيَّةَ؛ وَ يَشْتَغِلْ عَنْهَا بِبَحْثٍ أَوْ غَيْرِهِ إِلَى أَنْ يَجْلِسَ، ثُمَّ يُعِيدُهَا أَوْ يَتِمُّ تِلْكَ الْبَقِيَّةَ؛ كَيْلَا يَخْجَلَ الْمُقْبِلُ بِقِيَامِهِمْ عِنْدَ جُلُوسِهِ.

## ٢٣. قول «لا أدري» و مثله إذا سئل عن شىء لا يعرفه

الثالث و العشرون: (١)

وَ هُوَ مِنْ أَهْمِّ الْأَدَابِ إِذَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ لَا يَعْرِفُهُ، أَوْ عَرَضَ فِي الدَّرْسِ مَا لَا يَعْرِفُهُ، فَلْيَقُلْ: لَا أَعْرِفُهُ، أَوْ لَا أَتَحَقَّقُهُ، أَوْ لَا أَدْرِي، أَوْ حَتَّى أَرَا جَعِ النَّظَرَ فِي ذَلِكَ.

وَ لَا يَسْتَنْكِفُ عَنْ ذَلِكَ؛ فَمِنْ عِلْمِ الْعَالَمِ أَنْ يَقُولَ فِيمَا لَا يَعْلَمُ: «لَا أَعْلَمُ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ».

قال على (عليه السلام): «إِذَا سُئِلْتُمْ عَمَّا لَا تَعْلَمُونَ فَاهْرَبُوا» قالوا: وَ كَيْفَ الْهَرْبُ؟ قَالَ: «تَقُولُونَ: اللَّهُ أَعْلَمُ.» (٢)

وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الطَّائِفِ قَالَ مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُسْرِعُ [لِيَسْرِعَ بِأَلَيْهِ مِنَ الْقُرْآنِ يَحْرُ فِيهَا أَبْعَدَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ] (٣)

و عن زرارة بن أعين قال:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ، وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» (٤)



و عن الصادق (عليه السلام):

منه المرید، ص: ٢١٦

إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِأَيَّتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ: أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّىٰ يَعْلَمُوا، وَلَا يَرُدُّوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) (٥) وَقَالَ: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ). (٦)

" وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا تَرَكَ الْعَالِمُ

لَا أَدْرِي أَصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ «٧»

" وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا سُئِلَ أَحَدُكُمْ عَمَّا لَا يَدْرِي فَلْيَقُلْ لَا أَدْرِي فَإِنَّهُ ثُلُثُ الْعِلْمِ «٨»

وَقَالَ آخِرُ لَا أَدْرِي ثُلُثُ الْعِلْمِ «٩».

وَقَالَ بَعْضُ الْفُضَلَاءِ: «يَنْبَغِي لِلْعَالِمِ أَنْ يُؤَرِّثَ أَصْحَابَهُ لَا أَدْرِي». (١٠) وَمَعْنَاهُ أَنْ يُكَثِّرَ مِنْهَا لِتَسْهَلَ عَلَيْهِمْ وَيَعْتَادُوهَا، فَيَسْتَعْمَلُوهَا فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ.

وَقَالَ آخِرُ تَعْلَمُ لَا أَدْرِي فَإِنَّكَ إِنْ قُلْتَ لَا أَدْرِي عِلْمُوكَ حَتَّى تَدْرِي وَإِنْ قُلْتَ أَدْرِي سَأَلُوكَ حَتَّى لَا تَدْرِي «١١».

مِنْهُ الْمُرِيدُ، ص: ٢١٧

وَاعْلَمْ أَنَّ قَوْلَ الْعَالِمِ: «لَا- أَدْرِي» لَا- يَضَعُ مَنْزِلَتَهُ، بَلْ يَزِيدُهَا رِفْعَةً وَيَزِيدُهُ فِي قُلُوبِ النَّاسِ عَظَمَةً، تَفْضُلًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ، وَتَعْوِضًا لَهُ بِالتَّزَامَةِ الْحَقِّ، وَهُوَ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى عَظَمَةِ مَحَلِّهِ وَتَقْوَاهُ وَكَمَالِ مَعْرِفَتِهِ. وَلَا- يَقْدَحُ فِي الْمَعْرِفَةِ الْجَهْلُ بِمَسَائِلَ مَعْدُودَةٍ.

وَإِنَّمَا يُشْتَدَلُ بِقَوْلِهِ:

«لَا أَدْرِي» عَلَى تَقْوَاهُ، وَأَنَّهُ لَا يُجَازِفُ فِي فَتْوَاهُ، وَأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مِنْ مَشْكَالَاتِ الْمَسَائِلِ.

وَإِنَّمَا يَمْتَنِعُ مِنَ «لَا- أَدْرِي» مَنْ قَلَّ عِلْمُهُ وَعَدِمَتْ تَقْوَاهُ وَدِيَانَتُهُ؛ لِأَنَّهُ يَخَافُ لِقُصُورِهِ أَنْ يَسْقُطَ مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ، وَهَذِهِ جِهَالَةٌ أُخْرَى مِنْهُ؛ فَإِنَّهُ بِإِقْدَامِهِ عَلَى الْجَوَابِ فِيهَا لَا- يَعْلَمُ بَيُّوتًا بِالْإِثْمِ الْعَظِيمِ، وَلَا يَصِيرُ لَهُ عَمَّا عُرِفَ بِهِ مِنَ الْقُصُورِ، بَلْ يُشَدَّلُ بِهِ عَلَى قُصُورِهِ، وَيُظْهِرُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ ذَلِكَ بِسَبَبِ جِرَاتِهِ عَلَى التَّقْوِيلِ فِي الدِّينِ تَصَدِيقًا.

لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ مَنْ أَفْسَدَ جَوَائِزَهُ أَفْسَدَ اللَّهُ بَرَائِيَهُ «١٢».

وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ إِذَا رُؤِيَ الْمُحَقِّقُونَ يَقُولُونَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ: «لَا- أَدْرِي» وَهَذَا الْمَسْكِينُ لَا- يَقُولُهَا أَبَدًا، يُعْلَمُ أَنَّ هُمْ يَتَوَرَّعُونَ لِدِينِهِمْ وَتَقْوَاهُمْ، وَ أَنَّهُ يُجَازِفُ لِجَهْلِهِ وَقَلْبِهِ دِينَهُ، فَيَقَعُ فِيهَا فَرًّا مِنْهُ،

وَأَتَّصَفَ بِمَا احْتَرَزَ عَنْهُ لِفَسَادِ نَبِيِّتِهِ وَ سَوْءِ طَوَيْتِهِ.

وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا لَمْ يُعْطَ كَلَابِسَ تَوْبَى زُورٍ (١٣).

منه المريد، ص: ٢١٨

وقد أدب الله تعالى العلماء بقصه موسى والخضر حين لم يرد موسى ع العلم إلى الله تعالى لما سئل هل أحد أعلم منك (١٤) بما حكاه الله عنهما من الآيات المؤذنه (١٥) بغايه الذل من موسى ع و غايه العظمه من الخضر ع و سيأتي (١٦) إن شاء الله تعالى فى هذه الرساله جمله من نكت القصه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٤٢-٤٣؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٧-٥٨.

(٢) - «سنن الدارمي» ج ١ / ٦٣.

(٣) - «الكافي» ج ١ / ٤٢، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٤، وفيه: «لينترع الآية» بدل «ليسرع بالآيه»؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١١٩، الحديث ٢٥- نقلا عن «المحاسن» - وفيه «لينترع بالآيه».

(٤) - «الكافي» ج ١ / ٤٣، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٧؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١١٣، الحديث ٢، عن «أمالى الصدوق».

(٥) - سورة الأعراف (٧): ١٦٩.

(٦) - سورة يونس (١): ٣٩. و الحديث فى «الكافي» ج ١ / ٤٣، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٨؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١١٣، الحديث ٣- نقلا عن «أمالى الصدوق» - وفيه: «عير» بدل «خص».

(٧) - هذا الكلام نسب إلى ابن عتياس فى «البيان والتبيين» / ٢٠٧؛ و «الفقيه والمتفقه» ج ٢ / ١٧٢؛ و «تذكرة السامع» / ٤٢؛ و «صفه الفتوى» / ٧؛ و «أدب الدنيا والدين» / ٨٢؛ و غيرها. و فى «قوت

«قال عليّ بن الحسين و محمّد بن عجلان: إذا أخطأ العالم قول لا أدري أصيبت مقالته» ؛ و في «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٦١: «قال ابن مسعود: ... جتّه العالم لا أدري، فإن أخطأها فقد أصيبت مقالته» ؛ و نسب إلى محمّد بن عجلان في «صفه الفتوى» / ٧؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ١٠؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٧٣ أيضا؛ و لكن هذا كلام مولانا و مولى الموحدين يعسوب الدين أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين، روى في «نهج البلاغه» ص ٤٨٢، قسم الحكم، الحكمه ٨٥؛ و «غرر الحكم» ج ٥ / ٣٧٧، الحديث ٨٨٣٥؛ و «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٢٢، الحديث ٤١، نقلا عن «نهج البلاغه» ؛ و هذا نصّه: «من ترك قول لا أدري أصيبت مقالته».

(٨) - «تذكره السامع» / ٤٢؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٨٠.

(٩) - «تذكره السامع» / ٤٢.

(١٠) - «تفسير القرطبي» ج ١ / ٢٨٦؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٧؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٧٣ و فيه: «... أخبرني مالك ابن أنس أنّه سمع عبد الله بن يزيد ابن هرمز، يقول: ينبغي للعالم ... الخ».

(١١) - «قوت القلوب» ج ١ / ٩٦؛ «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٧٨؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ٢ / ٦٨؛ «صفه الفتوى» / ٩، و القائل أبو الذيال، كما في المصدرين الأخيرين.

(١٢) - في «مشكاه الأنوار» / ٣٢١: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: ما من عبد إلّا و له جوائنّ و برّانّي، فمن أصلح جوائنيه أصلح الله برّانّيه، و من أفسد جوائنيه أفسد الله عليه برّانّيه ...» ؛ و في «النهايه» ج ١ / ٣١٩: «و

فى حدِيث سلمان رضى الله عنه: إِنَّ لِكُلِّ امرئِ جَوَاتِيَا وَبَرَاتِيَا، فَمَنْ يَصْلِحْ جَوَاتِيَةَ يَصْلِحْ اللهُ بَرَاتِيَةَ، وَ مَنْ يَفْسِدْ جَوَاتِيَةَ يَفْسِدْ اللهُ بَرَاتِيَةَ؛ أَى بَاطِنَا وَظَاهِرَا، وَ سَرًّا وَعَلَانِيَةً، وَ هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى جَوِّ الْبَيْتِ وَ هُوَ دَاخِلُهُ، وَ زِيَادَةُ الْأَلْفِ وَ النُّونُ لِلتَّأَكِيدِ؛ وَ قَالَ فِى ج ١١٧/١: «... أَرَادَ بِالْبِرَانِيِّ الْعَلَانِيَةَ، وَ الْأَلْفُ وَ النُّونُ وَ زِيَادَاتُ النَّسْبِ كَمَا قَالُوا فِى صِنْعَاءَ: صِنْعَانِيٌّ. وَ أَصْلُهُ مِنْ قَوْلِهِمْ خَرَجَ فُلَانٌ بِرًّا، أَى خَرَجَ إِلَى الْبَرِّ وَ الصَّحْرَاءِ. وَ لَيْسَ مِنْ قَدِيمِ الْكَلَامِ وَ فَصِيحِهِ». وَ انظُرْ أَيْضًا «لِسَانَ الْعَرَبِ» ج ١٤/١٥٧، «جَوًّا»، وَ ج ٤/٥٤، «بِرًّا».

(١٣) - «شَرْحُ الْمَهْذَبِ» ج ١/٥٨؛ «سِنَنُ أَبِي دَاوُدَ» ج ٤/٣٠٠، كِتَابُ الْأَدَبِ، الْحَدِيثُ ٤٩٩٧؛ «النِّهَايَةُ» ج ٢/٤٤١، وَ فِيهِ: «لَا يَمْلِكُ» بَدَلُ «لَمْ يَعْطَ»، قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ فِى تَوْضِيحِ الْحَدِيثِ: «أَى الْمَتَكْتَرُ بِأَكْثَرِ مِمَّا عِنْدَهُ يَتَجَمَّلُ بِذَلِكَ، كَالَّذِي يَرَى أَنَّهُ شَبْعَانٌ، وَ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَ مِنْ فَعْلِهِ فَإِنَّمَا يَسْخَرُ مِنْ نَفْسِهِ. وَ هُوَ مِنْ أَفْعَالِ ذَوَى الزُّورِ، بَلْ هُوَ فِى نَفْسِهِ زُورٌ، أَى كَذِبٌ»؛ وَ انظُرْ «مَجْمَعُ الْأَمْثَالِ» ج ٢/١٥٠.

(١٤) - «صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ» ج ٢/٤٦-٤٧، كِتَابُ الْعِلْمِ، الْحَدِيثُ ٧٣، وَ ج ٢/٥٤، الْحَدِيثُ ٧٧، وَ ج ٢/١٤١-١٤٥، الْحَدِيثُ ١٢٣؛ «تَفْسِيرُ مَجْمَعِ الْبَيَانِ» ج ٦/٤٨١؛ «مَسْنَدُ أَحْمَدَ» ج ٥/١١٦، ١١٧، ١١٨؛ «صَحِيحُ مُسْلِمَ» ج ٤/١٨٤٧-١٨٥٣، كِتَابُ الْفَضَائِلِ (٤٣)، الْبَابُ ٤٦؛ «الْتَرغِيبُ وَ التَّرْهيبُ» ج ١/١٢٩، الْحَدِيثُ ١، وَ إِلَيْكَ نَصٌّ وَاحِدٌ مِنْهَا مَعَ التَّلْخِيصِ: «... سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ

يقول: بينما موسى في ملاء من بنى إسرائيل، جاءه رجل فقال له: هل تعلم أحدا أعلم منك؟ قال موسى: لا. فأوحى الله إلى موسى:

بلى عبدنا خضر، فسأل موسى السبيل إليه... الخ». و مثله روى في «تفسير العياشي» ج ٢ / ٣٣٤، عن أبي عبد الله عليه السلام.

(١٥) - سورة الكهف (١٨): ٦٥-٨٢.

(١٦) - في القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٣٥-٢٣٩.

## ٢٤. المبادرة إلى النبيه على فساد تقرير توهمه صواباً

الرابع والعشرون:

أنه إذا اتفق له تقرير أو جواب توهمه صواباً، يُبادر إلى التنبيه على فساده و تبيين خطائه قبل تفرق الحاضرين، و لا يمتنع الحياء أو غيره من المبادرة، و تحمله النفس الأماره بالسوء على التأخير إلى وقت آخر حال؛ فإنه من خدع النفس و تلبس إبليس (لَعَنَهُ الله).

و فيه ضرر عظيم من وجوه كثيره منها استقرار الخطأ في قلوب الطلبة و منها تأخير بيان الحق مع الحاجة إليه و منها خوف عدم حضور بعض أهل المجلس في الوقت الآخر فيستمر الخطأ في فهمه و منها طاعه الشيطان في الاستمرار على الخطأ و هو موجب لطمعه فيه مره ثانيه و هلم جرا و مع تأديته للواجب من ذلك يفيد الطالبين ملكه صالحه تعقب خيرا عظيما يكون الراجع سببا فيه فيشارك في أجره مضافا إلى ما استحقه من الأجر بفعل ما يجب عليه فقد غنمت حركته و ربحت تجارته برجوعه إلى الحق و يرفعه الله تعالى بسبب ذلك خلاف ما يظنه الجاهل و يتوهمه الأحقق الغافل.

## ٢٥. النبيه عند فراغ الدرس أو إرادته بما يدل عليه

الخامس والعشرون: «١»

التنبيه عند فراغ الدرس أو إرادته بما يدل عليه إن لم يعرفه القارئ، و قد جرت عادة السلف أن يقولوا حينئذ: «والله أعلم». «٢»

و قال بعض العلماء «٣» الأولى أن يقال قبل ذلك كلام يشعر بختمه الدرس كقوله هذا آخره أو ما بعده يأتي إن شاء الله تعالى و نحو ذلك ليكون قوله و الله أعلم خالصا لذكر الله تعالى و لقصده معناه و لهذا ينبغي أن يستفتح كل درس ب بسم الله الرحمن الرحيم ليكون ذاكرة لله تعالى في بدايته و خاتمته و إذا جعل الذكر دليلا على الفراغ لم يتمحض له.

\*\*\*\*[هامش]



(٢) - «تذكره السامع» / ٤٤.

(٣) - هو ابن جماعه الكنانى فى «تذكره السامع» / ٤٤ - ٤٥.

## ٢٦. ختم الدرس بذكر شىء من الحكم و المواعظ

السادس و العشرون:

أن يَخْتَمِ الدرسَ بذكر شىء من الرقائق و الحكم و المواعظ و تطهير الباطن، لِيَتَفَرَّقُوا عِلَّ الْخُشُوعِ و الْخُضُوعِ و الْإِخْلَاصِ، فَإِنَّ الْبَحْثَ الْبَحْثَ يُورِثُ فِي الْقُلُوبِ قُوَّةً، وَ رَبَّمَا أَعْقَبَ قَسْوَةً، فَلْيَحَرِّكْهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ إِلَى الْإِقْبَالِ، وَ يُلَاحِظْهُ بِالِاسْتِكْمَالِ، وَ لَا شَيْءَ أَصْلَحَ مِنْ تِلْكَ الْحَالِ.

هذا كله إذا لم يكن بعد ذلك دروسٌ حاضرةٌ بحيث يكون الاشتغال بها أولى، فَيُؤَخَّرُ ذَلِكَ إِلَى الْآخِرِ حَسَبَ مَا يَقْتَضِيهِ الْحَالُ.

## ٢٧. ختم المجلس بالدعاء كما بدأ به

السابع و العشرون:

أَنْ يَخْتَمَ الْمَجْلِسَ بِالْدُعَاءِ كَمَا بَدَأَ بِهِ، بَلْ هُوَ الْآنَ أَوْلَى وَ أَقْرَبُ إِلَى الْإِجَابَةِ؛ لِمَا قَدْ غَشِيَ بِهِمْ مِنَ الرَّحْمَةِ، وَ لِيَتَّضَعَ مَنْ دَعَاؤُهُمُ الْأَثَمَةَ الرَّاشِدِينَ وَ الْعُلَمَاءَ السَّابِقِينَ وَ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ، وَ أَنْ يَجْعَلَ أَعْمَالَهُمْ خَالِصَةً لَوْجِهَةِ اللَّهِ، مُقَرَّبَةً إِلَى مَرْضَاتِهِ.

وَ قَدْ وَرَدَ أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَخْتَمُ مَجْلِسَهُ بِالْدُعَاءِ. كَانَ يَخْتَمُ مَجْلِسَهُ بِالْدُعَاءِ

و فيه حديث مسلسل (١) بختمه به مشهور و متنه

منه المريد، ص: ٢٢٠

أَنَّهُ صَ كَمَا إِذَا فَرَّغَ مِنْ حَدِيثِهِ وَ أَرَادَ أَنْ يَقُومَ مِنْ مَجْلِسِهِ يَقُولُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا مَا أَحْطَأْنَا وَ مَا تَعَمَّدْنَا وَ مَا أَسْرَرْنَا وَ مَا أَعْلَنَّا وَ مَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنَّا أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَ أَنْتَ الْمُؤَخَّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ «٢»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - تقدّم معنى الحديث المسلسل فى الصفحه ١٩٥ التعليقه ٢. اعلم أنه قد عنى علماء الحديث بهذا النوع جدًا فصنّفوا فيه مصنّفات خاصّه، ذكر بعضها محمّد عبد الحى الكتانى فى «فهرس الفهارس و الأثبات و معجم المعاجم و المشيخات و



المسلسلات» المطبوع في مدينه فاس بالمغرب الأقصى؛ و جاء اسم بعضها في «الدرّ الفريد» / ١٣٣ - ١٣٤، منها «عقد اللآلى في الأحاديث المسلسله الغوالي»؛ و «المسلسلات الكبرى». و رويت في «الدرّ الفريد»

١٣٣ / - ٢٣٧، خمسة و أربعون حديثا مسلسلا. و لكن لم أجد فيه هذا الحديث المسلسل الذى أشار إليه المؤلف رحمه الله، و لا فى «الجواهر المكّلة فى الأحاديث المسلسله» و لا فى «المسلسلات».

(٢) - هذا الدعاء روى فى «المستدرک على الصحيحين» ج ١ / ٥٢٨، ٥٣٦ - ٥٣٧، مع اختلاف فى اللفظ، إلا أنه لم يروه مسلسلا.

## ٢٨. المكث قليلاً بعد قيام الجماعة

الثامن و العشرون:

أن يَمْكُثَ قليلاً بعد قيام الجماعة؛ فإن فيه فوائد و آداباً له و لهم: منها إن كان فى نفس أحد منهم بقايا سؤال تأخّر؛ و منها إن كان لأحد به حاجة و قد صَبَرَ عليها حتى فَرَّغَ يذكرها له؛ و منها عدم مزاحمتهم و رفع الكُلفِ عنهم بخروجه قبلهم، و خَفَقِ النِّعَالِ خَلْفَهُ، و هو آفةٌ عظيمةٌ خَطَرُهُ؛ و منها عدم ركوبه بينهم إن كان يَزَكُّبُ، إلى غير ذلك.

## ٢٩. نصب نقيب فطن كيس لهم

التاسع و العشرون:

أن يَنْصِبَ لهم نقيباً فطناً كَيْساً يَرْتَّبُ الحاضرين و من يَدْخُلُ عليه على قدر منازلهم، و يُوقِظُ النائِمَ و يُبَيِّنُ الغافلَ، و يُشِيرُ إلى ما يَتَّبَعِي فِعْلُهُ و تركه، و يأمرُ بِسَمَاعِ الدروسِ و الإنصاتِ إليها لمن لا يَعْرِفُ و كذلك يَنْصِبُ لهم رئيساً آخرَ يَعْلَمُ الجاهلَ، و يُعِيدُ دَرْسَ مَنْ أَرَادَ، و يُرْجِعُ إليه فى كثيرٍ ممّا يُسْتَحْيَى أن يُلقَى به العالمُ من مسأله أو درس؛ فإن فيه ضبطاً لوقت العالم، و صِيلاً لِحال المتعلم.

## ٣٠. الدعاء إذا قام من مجلسه بما ورد

الثلاثون: «١»

أن يَقُولَ إذا قام من مجلسه:

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَ أَتُوبُ إِلَيْكَ، (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ \* وَ سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ \* وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

منه المرید، ص: ٢٢١

رَوَاهُ جَمَاعَةٌ مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ ص «٢» وَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ أَنَّ الثَّلَاثَ آيَاتِ كَفَّارَةُ الْمَجْلِسِ «٣»

و كما يستحب ذلك للعالم يستحب لكل قائم لكنه في حقه أكد

منه المرید، ص: ۲۲۳

\*\*\*\*[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۴۵.

(۲) - روى إلى قوله «و أتوب إليك» فى «سنن أبى داود» ج ۴ / ۲۶۵، كتاب الأدب، الحديث ۴۸۵۹؛ «سنن الدارمى» ج ۲ / ۲۸۳؛ «مسند أحمد» ج ۲ / ۳۶۹، ج ۴ / ۴۲۰، ج ۶ / ۷۷؛ «الأذکار» / ۲۶۵؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۲۷؛ «تذکره السامع» / ۴۵، ۲۳۶؛ «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۱۳، حرف الكاف، و فيها: «كان رسول الله صلّى الله عليه [و آله إذا جلس فى المجلس فأراد أن يقوم قال: سبحانك اللهم و بحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرک و أتوب إليك. فقالوا: يا رسول الله! إنك لتقول الآن كلاما ما كنت تقوله فيما خلا.

فقال: هذا كفّاره

لما يكون في المجالس.» ؛ و قال في «فيض القدير» ج ٥ / ١٨٩: «و كان السلف يواظبون عليه و يسمّون ذلك كفّاره المجلس».

(٣) - يريد الآيات الثلاث الأخيره من سوره الصافات (٣٧) و هي: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَ سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و الروايه التي أشار إليها المؤلف رحمه الله رويت في «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ٣ / ٢٣٨ - ٢٣٩، الحديث ١١٣٢، و هذا نصّه: «قال الصادق عليه السلام: كفّارات المجالس أن تقول عند قيامك منها: سبحان ربك رب العزّه عمّا يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين». و في «الكافي» ج ٢ / ٤٩٦، كتاب الدعاء، باب ما يجب من ذكر الله عزّ و جلّ في كلّ مجلس، الحديث ٣؛ «تفسير مجمع البيان» ج ٨ / ٤٦٣؛ «تفسير الكشاف» ج ٤ / ٦٩؛ «الأذكار» / ٢٦٥؛ «تفسير أبي الفتوح الرازي» ج ٨ / ٣٣٠؛ «عوالي اللآلي» ج ٢ / ٢٦؛ «بحار الأنوار» ج ٧٥ / ٤٦٨، الحديث ٢٠، نقلا عن «عدّه الداعي» ؛ و غيرها عدّه روايات بهذا المضمون: «من أراد أن يكتال بالمكيال الأوفى، فليقل إذا أراد أن يقوم من مجلسه: سبحان ربك رب العزّه عمّا يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين.» ؛ و في «الجامع الصغير» ج ٢ / ١٠٧، حرف الكاف: «كان إذا سلّم من الصلاه قال ثلاث مرّات: سبحان ربك رب العزّه عمّا يصفون، و سلام على المرسلين، و الحمد لله رب العالمين».

### النوع الثالث: الآداب المختصه بالمتعلم

#### إشاره

و هي تنقسم كما مر «١» ثلاثه أقسام: آدابه في نفسه، و آدابه مع شيخه، و آدابه في مجلس درسه.

#### القسم الأول: آدابه في نفسه

#### إشاره

و هي أمور:

#### ١. تحسين نيته و تطهير قلبه من الأدناس

الأول: أن يُحَسِّنَ نِيَّتَهُ وَ يُطَهِّرَ قَلْبَهُ مِنَ الْأَدْناسِ، لِيُضَيِّحَ لِقَبُولِ الْعِلْمِ وَ حِفْظِهِ وَ اسْتِمْرارِهِ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ مَا يُدُلُّ عَلَيْهِ (١)، لَكِن أُعِيدَ هُنَا لِتَبَيُّهِ عَلَى كَوْنِهِ مِنْ أَسبابِ التَّحْصِيلِ، وَ هُنَاكَ مِنْ أَسبابِ الْفائِدَةِ الْآخَرِيَّةِ.

قال بعض الكاملين تطيب القلب للعلم كتطيب الأرض للزراعه فبدونه لا تنمو و لا تكثر بركنه و لا يزكو كالزراع في أرض باثره غير مطيبه. (٢)

و قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَ هِيَ الْقَلْبُ (٣)

و قال سهل بن عبد الله حَرَامٌ عَلَى قَلْبٍ أَنْ يَدْخُلَهُ التُّورُ وَ فِيهِ شَيْءٌ مِمَّا يَكْرَهُهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ «٤».

و قال عليُّ بنُ حَشْرَمٍ: شَكَّوتُ إِلَى وَ كَيْعٍ «٥» قَلَّهَ الْحِفْظِ فَقَالَ اسْتَعِنَ عَلَيَّ

منه المرید، ص: ٢٢٥

الْحِفْظِ بِقَلِّهِ الذُّنُوبِ «٦»

و قد نَظَمَ بَعْضُهُمْ ذَلِكَ فِي بَيْتَيْنِ فَقَالَ

شكوت إلى وكيع سوء حظي

فأرشدني إلى ترك المعاصي

و قال اعلم بأن العلم فضل

و فضل الله لا يؤتاه عاصي (٧)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - تقدّم في أوّل هذا الباب، أعنى الباب الأوّل.

(٢) - «التبيان في آداب حملة القرآن» / ٢٣؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٨ - ٥٩.

(٣) - «صحيح البخاري» ج ١ / ٢٠٤ - ٢٠٥، كتاب الإيمان، الحديث ٤٩؛ «مسند أحمد» ج ٤ / ٢٧٠، ٢٧٤؛ «الترغيب و الترهيب» ج ٢ / ٥٥٤، الحديث ١؛ «التبيان في آداب حملة القرآن» / ٢٣.

(٤) - «تذكرة السامع» / ٦٧. و سهل بن عبد الله هو أبو محمّد سهل بن عبد الله بن يونس التستري (٢ / ٢٠٣ - ٢٨٣ / ٢٧٣ هـ)، انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «وفيات الأعيان» ج ٢ / ٤٢٩ -

٤٣٠؛ و «طبقات الصوفية» / ١٣٣ - ١٣٨؛ و «الأعلام» ج ٣ / ١٤٣؛ و «معجم المؤلفين» ج ٤ / ٢٨٤.

(٥) - هو وكيع بن الجراح بن مليح (١٢٩ - ١٩٧ هـ)، تجد ترجمته و مصادر ترجمته في «تهذيب التهذيب» - ج ١١ / ١٢٣ - ١٣١؛ و «الأعلام» ج ٨ / ١١٧؛ و «تذكرة الحفاظ» ج ١ / ٣٠٦ - ٣٠٩. قال ابن حجر في ترجمته في «تهذيب التهذيب»: «قيل: ما رأيت أحدا أحفظ من وكيع».

(٦) - «تهذيب التهذيب» ج ١١ / ١٢٩، وفيه: «قال علي بن خشرم [بزنه جعفر]: رأيت وكيعا و ما رأيت بيده كتابا قط، إنما هو يحفظ، فسألته عن دواء الحفظ، فقال: ترك المعاصي، ما جرّبت مثله للحفظ». و انظر «روضه العقلاء» / ٣٩.

و اعلم أنّ في جميع نسخ «مnie المرید»: «علي بن خشرم» بالحاء المهملة؛ و الصواب «علي بن خشرم» بالخاء المعجمه، كما في «تهذيب التهذيب» ج ١١ / ١٢٩، ج ٧ / ٣١٦ - ٣١٧؛ و «تدريب الراوى» ج ١ / ٢٢٤. و انظر ترجمه علي بن خشرم (١٦٥ - ٢٥٧ هـ) في «تهذيب التهذيب» ج ٧ / ٣١٦ - ٣١٧.

(٧) - «تعليم المتعلم» / ٢٦، و البيت الثانى فيه هكذا:

«فإنّ الحفظ فضل من إله

و فضل الله لا يهدى لعاصي»

## ٢. اغتنام التحصيل فى الفراغ و حاله الشباب

أن يغتنم التحصيل فى الفراغ و النشاط و حاله الشباب و قوه البدن و نباهه الخاطر و سلامه الحواس و قله الشواغل و تراكم العوارض سيما قبل ارتفاع المنزله و الاتسام بالفضل و العلم فإنه أعظم صداد عن درك الكمال بل سبب تام فى النقضان و الاختلال.

قال بعضهم تفقّهوا قبل أن تسوّدوا (١) أى تصيروا سادّه فتأنفوا من التعلّم أو تستحيوا منه بسبب المنزله فيفوتكم العلم.

و قال آخر تفقه قبل أن تترأس

فإذا رأست فلا سبيل إلى التفقه. (٢)

و جاء في الخبر مَثَلُ الَّذِي يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِي صِغَرِهِ كَالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ وَ مَثَلُ الَّذِي يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِي

منه المرید، ص: ٢٢٦

كِبَرِهِ كَالَّذِي يَكْتُبُ عَلَى الْمَاءِ (٣)

وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا أُوتِيَ عَالِمٌ عِلْمًا إِلَّا وَهُوَ شَابٌّ (٤)

. و قد نبه الله تعالى على ذلك بقوله وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا (٥) و هذا باعتبار الغالب و إلا- فمن كبر لا ينبغي له أن يحجم عن الطلب فإن الفضل واسع و الكرم وافر و الجود فائض و أبواب الرحمة و الهبات مفتحة فإذا كان المحل قابلاً تمت النعمة و حصل المطلوب قال الله تعالى وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ (٦) و قال تعالى وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا (٧). و قال تعالى حكاية عن موسى ع فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا (٨) إلى غير ذلك. و قد اشتغل جماعه من السلف (٩) في حال كبرهم فتفقهوا و صاروا أساطين في الدين و علماء مصنفين في الفقه و غيره فليغتنم العاقل عمره و ليحرز شبابه عن التضييع فإن بقيه العمر لا ثمن لها كما قيل

بقية العمر عندي ما لها ثمن

و ما مضى غير محمود من الزمن

يستدرك المرء فيها ما أفات و يحيا

ما أمات و يمحو السوء بالحسن (١٠)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - قاله عمر، كما في «صحيح البخاري» ج ٢ / ٤١، كتاب العلم؛ «سنن الدارمي» ج ١ / ٧٩؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٠٣؛ «مختصر نصيحة أهل الحديث» / ٢٩؛ «أدب الدنيا و الدين» / ٥٨؛ «المحاسن و المساوي» / ١١؛ «التبيان في آداب حملة القرآن»

١ / «شرح المهذب» ج ١ / ٦٤.

(٢) - قاله الشافعي، كما في «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ٧٨، ٧٩؛ «تذكره السامع» ١٣٤ / «التبيان في آداب حمله القرآن» ٢٧ / «شرح المهذب» ج ١ / ٦٤.

(٣) - «الجامع الصغير» ج ٢ / ١٥٤، حرف الميم، و شرحه: «فيض القدير» ج ٥ / ٥٠٩، الحديث ٨١٣٨؛ «أدب الدنيا و الدين» ٥٧ /

(٤) - «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٢٥؛ «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ٨٩، و قبله فيهما: «ما بعث الله نبيا إلّا و هو شابّ...».

(٥) - سورة مريم (١٩): ١٢.

(٦) - سورة البقره (٢): ٢٨٢.

(٧) - سورة القصص (٢٨): ١٤.

(٨) - سورة الشعراء (٢٦): ٢١.

(٩) - منهم السكاكي صاحب «مفتاح العلوم»، كما يقال. و في «فيض القدير» ج ٥ / ٥٠٩: «... قد تفقه القفال و القدورى بعد الشيب ففاقوا الشباب».

(١٠) - لم أقف على ناظم البيتين.

### ٣. قطع ما يقدر عليه من العوائق و العلائق المانعه

الثالث: «١» أن يَقْطَعَ ما يَقْدِرُ عليه من العوائقِ الشاغلهِ و العلائقِ المانعه عن تمامِ الطلبِ و كمالِ الاجتهادِ و قُوَّه الجِدِّ في التحصيل، و يَرْضَى بما تَسَّرَ من القُوْتِ و إنْ

منيه المرید، ص: ٢٢٧

كان يسيراً، و بما يَسْتُرُ مثله من اللباسِ و إنْ كان خَلَقاً، فبالصبرِ على ضيقِ العَيْشِ تُنالُ سَعَةُ العلمِ، و يُجْمَعُ شَمْلُ القلبِ عن مُفْتَرِّقاتِ الآمالِ ليتفجر عنه ينابيع الحكمة و الكمال.

قال بعض السلف «٢» لا يَطْلُبُ أحدٌ هذا العلمَ بِعِزِّ النَّفْسِ فَيُفْلِحَ، و لكن مَنْ طلبه بِذُلِّ النَّفْسِ و ضيقِ العَيْشِ و خدمه العلماءِ أَفْلَحَ.

و قال أيضا لا يصلح طلب العلم إلا لمفلس. فقيل و لا الغنى المكفى فقال و لا الغنى المكفى «٣».

و قال آخر «٤» لا يَبْلُغُ أحدٌ من هذا العلمِ ما يُرِيدُ حَتَّى يَضُرَّ



به الفقر، و يُؤثره على كل شيء.

و قال بعضهم «٥» لا ينال هذا العلم إلا من عطل دكانه و خرب بستانه و هجر إخوانه و مات أقرب أهله فلم يشهد جنازته. و هذا كله و إن كان فيه مبالغه فالمقصود به أنه لا بد فيه من جمع القلب و اجتماع الفكر. و بالغ بعض المشايخ فقال لبعض طلبته اصنع ثوبك حتى لا يشغلك فكر غسله «٦».

و من هنا قيل العلم لا يُعطيك بعضه حتى تُعطيه كلك. «٧».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٧١ - ٧٢.

(٢) - هو الشافعي كما في «المحدث الفاضل» / ٢٢٠؛ و «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ٩٣؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ٢ / ١١٧؛ و «تدريب الراوي» ج ٢ / ١٤١ - ١٤٢؛ و «تذكرة السامع» / ٧١ - ٧٢؛ و «فتح الباقي» ج ٢ / ٢٢٤؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٥٩.

(٣) - «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ٩٤؛ «تذكرة السامع» / ٧٢؛ «فيض القدير» ج ٦ / ١٧٥؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٩؛ و راجع أيضا «حليه الأولياء» ج ٩ / ١١٩.

(٤) - هو مالك بن أنس، كما في «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ٩٤؛ و «تذكرة السامع» / ٧٢؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٩.

(٥) - نقله الخطيب البغدادي عن بعضهم في «الجامع لأخلاق الراوي و آداب الواعى [أو السامع]» كما في «تذكرة السامع» / ٧١.

(٦) - «تذكرة السامع» / ٧١. قال الذهبي في ترجمه شعبه بن الحجاج: «و كانت ثيابه لونها كالتراب» («تذكرة الحفاظ» ج ١ / ١٩٤).

(٧) - قاله الخليل بن أحمد، كما في «محاضرات الأدباء» ج ١ / ٥٠. و نسب إلى القليل في «الذريعة إلى مكارم الشريعة» / ١١٧؛ و

«ميزان

## ٤. ترك التزويج حتى قضاء وطره من العلم

الرابع: أن يترك التزويج حتى يقضى وطره من العلم؛ فإنه أكبر شاغل،

منه المرید، ص: ٢٢٨

و أعظم مانع، بل هو المانع جُملةً. حتى قال بعضهم ذبح العلم في فروج النساء «١».

وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَدَهَمَ مَنْ تَعَوَّدَ أَخْذَ النِّسَاءِ لَمْ يُفْلِحْ «٢»

يعنى اشتغل بهن عن الكمال.

و هذا أمرٌ وجداني مجربٌ واضحٌ لا يحتاج إلى الشواهد، كيف مع ما يترتب عليه على تقدير السلامه فيه من تشويش الفكر بهم الأولاد و الأسباب، و من المثل السائر: «لو كُلفت بصلته ما فهمت مسأله». «٣». و لا- يَغْتَرُّ الطالِبُ بما وَرَدَ في النكاح من الترغيب؛ «٤» فَإِنَّ ذَلِكَ حَيْثُ لَا يُعَارِضُهُ وَاجِبٌ أَوْلَى مِنْهُ؛ وَ لَا شَيْءَ أَوْلَى وَ لَا أَفْضَلَ وَ لَا وَاجِبَ أَضَيِّقُ مِنَ الْعِلْمِ. سَيِّمًا فِي

منه المرید، ص: ٢٢٩

زماننا هذا، فإنه و إن وجب على الأعيان و الكفايه على تفصيل، فقد وجب في زماننا هذا على الأعيان مطلقاً؛ لأن فرض الكفايه إذا لم يقم به من فيه كفايه، يصير كالواجب العيني في مخاطبه الكل به و تأثيمهم بتركه. كما هو محقق في الأصول.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لم أقف على قائله و مصدره، نعم نقل في «الأنوار النعمانية» ج ٤ / ٣١٢؛ و «جواهر الكلام» ج ٢٩ / ٣٢، و لكن لم ينسب فيهما إلى قائل معين. و قال في «كشف الخفاء» ج ١ / ٣٧٠: «قال بعض العلماء: ضاع العلم بين أفخاذ النساء». و قال فيه ج ١ / ٥٠٠ أيضاً: «ذبح العلم بين أفخاذ النساء، ليس بحديث»؛ و فيه ج ٢ / ٤٤: «ضاع العلم بين أفخاذ النساء، ليس بحديث، بل روى بمعناه عن بشر الحافي، فقال: لا يفلح من ألف أفخاذ النساء».

(٢) - «قوت القلوب» ج

٢ / ٢٣٩؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥٩. و في «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٣١: «قال إبراهيم ابن أدهم: من تعود أفخاذ النساء لم يجئ منه شيء؛ و في «حليه الأولياء» ج ٨ / ١١، عن إبراهيم بن أدهم:

«من أحبّ أخذ [كذا] النساء لم يفلح» و فيه أيضا ج ٧ / ١٢ عن الثوري: «من أحبّ أفخاذ النساء لم يفلح».

و إبراهيم بن أدهم هو أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم بن منصور التميمي. انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «الأعلام» ج ١ / ٣١.

(٣) - في «تذكرة السامع» / ٧١: «و ممّا يقال عن الشافعي أنّه قال: لو كلّفت شراء (خ ل: إلى شراء) بصله لما فهمت مسأله». و الظاهر أنّه ليس بمثل سائر، بل هي كلمه هو- أعنى الشافعي- قائلها.

(٤) - «الكافي» ج ٥ / ٣٢٨ - ٣٣١، كتاب النكاح، و غيره. قال صاحب «الجواهر» قدّس سرّه: «... نعم ربما قيل بالتفصيل بين من كانت عبادته من الأعمال، فالتزويج أفضل منها؛ لإطلاق ما دلّ على ذلك، و بين من كانت عبادته تحصيل العلوم الدينيه، فهي أفضل منه، لأنّ كمال الإنسان العلم الذي هو الغرض الأصلي من خلقته- و ساق الكلام في فضيله العلم إلى أن قال قدّه: - إلى غير ذلك من الفضائل التي لا تحصى كثره على وجه يقطع ذو الفطره السليمه الواقف على تمام ما ورد في فضيله العلم و العلماء أنّه أفضل السعادات و أشرف الكمالات، و أنّه ينبغي تقديمه على كلّ فضيله، و إثارة على كلّ طاعه، سواء في ذلك التزويج و غيره، و ما ورد في الأخبار من فضل النكاح ليس ممّا يدانى فضيله العلم و لا ممّا يقاربه؛ فلا يصلح المعارضه به، و

لا الشك في أفضليه العلم بسببه، وإن لم يذكر ذلك صريحا فيما ورد به، كما هو واضح بأدنى تأمل، فالواجب حينئذ تقديمه على ما يضافه و يعارضه، والاجتهاد في قطع ما يقدر عليه من العوائق الشاغله و العلائق المانعه عن تحصيله، أو عن الاستكمال فيه، و لا ريب أن الترويج من أكبر الشواغل و أعظم الموانع، حتى اشتهر «أن العلم ذبح في فروج النساء». لكن قد يناقش هنا بأن النزاع هنا ... إلخ» («جواهر الكلام» ج ٢٩ / ٣١ - ٣٢).

## ٥. عدم العشره مع من يشغله عن مطلوبه

الخامس: (١) أن يترك العشره مع من يشغله عن مطلوبه؛

فإن تركها من أهم ما ينبغي لطالب العلم، و لا سيما لغير الجنس و خصوصا لمن قلت فكرته، و كثر تعبته و بطالته؛ فإن الطبع سراق. و أعظم آفات العشره ضياع العمر بغير فائده، و ذهاب العرض و الدين إذا كانت لغير أهل.

والذي ينبغي لطالب العلم أن لا يخالط إلا لمن يفيد أو يستفيد منه، فإن احتاج إلى صاحب فليختار الصالح الدين التقى الذكى، الذى إن نسي ذكره، و إن ذكر أعانه، و إن احتاج و اساه، و إن ضجر صبره، فيستفيد من خلقه ملكه صالحه، فإن لم يتفق مثل هذا، فالوحده و لا قرين الشوء.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٨٣ - ٨٤.

## ٦. الحرص على التعلم و المواظبه عليه فى جميع الأوقات

السادس: (١) أن يكون حريصاً على التعلم، مواظباً عليه فى جميع أوقاته: ليلاً و نهاراً، سفراً و حضراً، و لا يذهب شيئاً من أوقاته فى غير طلب العلم إلا بقدر الضروره لما لا بد منه من أكل و نوم و استراحه يسيره، لإزالة الملل و مؤانسه زائر و تحصيل قوت و غيره مما يحتاج إليه، أو لآلم و غيره مما يتعدر معه الاشتغال؛ فإن «من استوى يومه فهو مغبون.» (٢)

منه المرید، ص: ٢٣٠

و ليس بعاقل من أمكنه الحصول على درجه أورثها الأنبياء ثم فوتها، و من هنا قيل: «لا يسقط العلم براحه الجسم.» (٣) و قيل الجنة حفت بالمكاره (٤).

و قيل: و لا بد دون الشهد من ألم النحل (٥)

و قيل:

لَا تَحْسَبِ الْمَجْدَ تَمْرًا أَنْتَ آكِلُهُ

لَنْ تَبْلُغَ الْمَجْدَ حَتَّى تَلْعَقَ الصَّبْرَا (٤)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٢٦-٢٧؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٢-٦٣.

(٢) - حديث نبوي مروي في «إرشاد القلوب» ج ١ /

٨٧؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ٤ / ٤٥٩؛ و «عوالي اللآلي» ج ١ / ٢٨٤. و هو أيضا مروى عن موسى بن جعفر عليهما السلام في «بحار الأنوار» ج ٧٨ / ٣٢٧، باب مواعظ أبي الحسن موسى - نقلا - عن «كشف الغم» - . و في «بحار الأنوار» ج ٧٨ / ٢٧٧ عن الصادق عليه السلام: «من اعتدل يوماه فهو مغبون»؛ و أيضا فيه ج ٧١ / ١٧٣، الحديث ٥- نقلا - عن «أمالي الصدوق» - عن الصادق عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون».

(٣) - «المحدّث الفاصل» / ٢٠٢؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٠٩؛ «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ١٠٣؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٤٣؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ١٤١؛ «فتح الباقي» ج ٢ / ٢٢٤؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ٢ / ٢٢٤؛ «تذكره السامع» / ٢٧، قاله يحيى بن أبى كثير. و جاء فى «تذكره السامع» / ٢٧: «الجسم» بدل «الجسد»، و هو أنسب.

(٤) - عن أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين: «... إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله كان يقول: إنّ الجنّه حفت بالمكاره، و إنّ النار حفت بالشهوات» («نهج البلاغه» ص ٢٥١، قسم الخطب، الخطبه ١٧٦).

(٥) - هذا عجز بيت للمنتبى، و البيت ورد فى «ديوان المنتبى» / ٢١٤ هكذا:

تريدن لقيان المعالى رخيصة

و لا بدّ دون الشهد من إبر النحل

و انظر «تذكره السامع» / ٢٧؛ و «الأمثال و الحكم» / ٤٩.

(٦) - «أمالي القالى» ج ١ / ١٤٦، رواه عن أبى بكر بن دريد عن بعض العرب؛ «شرح ديوان الحماسه» ج ٣ / ١٥١١، رواه عن رجل من بنى أسد. و فى «لسان العرب» ج ٤ / ٤٤٢، «صبر»: «الصبر: عصاره شجر مرّ، واحده: صبره، و جمعه:

صبور ... و لا يسكن إلّا فى ضروره الشعر». و راجع «الأمثال و الحكم» / ٤٩.

## ٧. علو الهمة و عدم الرضا باليسير و ترك التسويف

السابع: أن يكونَ عالىَ الهمة،

فلا- يَرْضَى باليسير مع إمكان الكثير، و لا يُسَوِّف فى اشتغاله، و لا يُؤَخِّر تحصيلَ فائده و إنْ قَلَّتْ تَمَكَّنَ منها، و إنْ أَمِنَ فواتَ حصولِها بعدَ ساعه؛ لأنَّ للتأخير آفات، و لأنَّه فى الزمن التالى يُحَصِّلُ غيرَها، حتّى لو عَرَضَ له مَانِعٌ عن الدرس، فَلَيْسَتْ تَغْلُ بالمطالعةِ و الحفظِ بجهده. و لا يربط شيئاً بشىء.

و لِيَعْلَمَ أَنَّهُ إنْ أَرَادَ التَّأخِيرَ إِلَى زَمَنٍ يَكْمُلُ فِيهِ الْفَرَاغُ، فَهَذَا زَمَنٌ لَمْ يَخْلُقْهُ اللهُ تَعَالَى بَعْدُ، بَلْ لَابَدٌ فِي كُلِّ وَقْتٍ مِنْ مَوَانِعَ و عَوَائِقَ و قَوَائِعَ، فَقَاطِعَ مَا أَمْكَنَكَ مِنْهَا قَبْلَ أَنْ يَقْطَعَكَ كُلُّهَا كَمَا وَرَدَ فِي الْخَبْرِ الْوَقْتُ سَيْفٌ فَإِنْ قَطَعْتَهُ وَ إِلَّا قَطَعَكَ «١»

منه المرید، ص: ٢٣١

و إلى هذا المعنى أشار بعض الأولياء الفضلاء «٢» مشيراً إلى الحث على مقامات العارفين

و كن صارما كالوقت فالمقت فى عسى

و إياك على فهى أخطر عله «٣»

و سر زما و انهض كسيرا فحظك

البطاله ما أخرجت عزما لصحه

و أقدم و قدم ما قعدت له مع

الخوالف و اخرج عن قيود التلفت

و جد بسيف العزم سوف فإن تجد

تجد نفسا فالنفس إن جدت جدت «٤»

منه المرید، ص: ٢٣٢

\*\*\*\*[هامش]

(١) - اعلم أنى لم أجد هذا الكلام فى جوامع الحديث للشيعة و لأهل السنة، و ليس حديثاً من أحاديث المعصومين سلام الله

عليهم أجمعين، بل يعدّ من كلمات مشايخ الصوفيه، وإليك ما قال بعضهم في ذلك: في «كشف المحجوب» / ٤٨٢: «و مشايخ  
گفته اند: الوقت سيف قاطع، از آنکه صفت شمشیر بریدن است و صفت وقت بریدن؛ کی وقت بیخ مستقبل و ماضی



را ببرد.» ؛ و فی «مشارق الدراری» / ۲۱۴: «... پس از این جهت او را به شمشیر نسبت کرده اند و گفته اند که: الوقت سيف؛ یعنی زود از میان می گذرد چنانکه شمشیر.» ؛ و فی «تذکره الأولیاء» / ۲۵۴- نقلاً عن الشافعی: «... علم من در علم صوفیان نرسید و علم ایشان در علم یک سخن پیر من نرسید که گفت: الوقت سيف قاطع».-

- و قال سعدی الشیرازی فی «بوستان» / ۱۸۵، الباب ۹:

مکن عمر ضایع به افسوس و حیف که فرصت عزیز است و الوقت سيف

و قال العارف الرومی:

قال أطعمنی فإنی جائع و اعتجل فالوقت سيف قاطع

و علی هذا، فالجمله من کلمات مشایخ الصوفیه و لیس من أحادیث المعصومین علیهم السّلام، و صرّح بذلك فی «کشف الخفاء» ج ۲ / ۴۵۷ و قال: «لیس بحدیث و هو من کلام بعض حکماء». و المؤلّف رحمه الله، إنّما عبّر عنه فی المتن بالخبر، و الخبر، كما فی «شرح البدایه» / ۶-۷، «أعمّ من أن یكون قول الرسول أو الإمام و الصحابی و التابعی و غیرهم من العلماء و الصلحاء، و قد یخصّ الحدیث بما جاء عن المعصوم علیه السّلام، و یخصّ الخبر بما جاء عن غیره، أو یجعل الحدیث أعمّ من الخبر مطلقاً».

و جاء فی «إرشاد القلوب» ج ۱ / ۵۱- نقلاً عن بعض العلماء: «اللیل و النهار یعملان فیک، فاعمل فیهما».

(۲) - هو ابن الفارض فی تائیته الکبری المعروفة، انظر «دیوان ابن الفارض» / ۶۳-۶۴؛ «مشارق الدراری» / ۲۱۴-۲۱۹.

(۳) - ورد فی المصدر: «علّا» بدل «علیّ» ؛ و علّ لغه فی لعلّ.

(۴) - قال فی «کشف الوجوه الغرّ لمعانی نظم الدّر» ج

«... و نصب زمنا و كسيرا على الحال من الضمير في سروا نهض، ... أي سر للحجّ في حالكونك زمنا، و انهض و قم إلى الصلاة في حالكونك كسيرا مريضا؛ لأنك ما دمت أحرّت عزم العمل إلى زمان الصّحة لم تحظّ بشيء سوى البطالة.

- ... يعني تقدّم في السلوك، و قدّم سبيلك كلّ ما قعدت لأجله في بيت الهوى من الحظوظ النفسانيه و العصيان، و اخرج عن قيود الالتفات إلى الموانع ليفتح عليك أبواب العزائم.

- «فإن تجد»: من جاد بنفسه يجود جودا: إذا مات؛ و قوله «تجد نفسا»: من وجد يجد وجدانا: إذا صادف؛ و قوله «إن جدت»: من جاد الفرس يجود جوده؛ إذا سار جيدا؛ و قوله «جدت»: من جدّ يجد جدّا:

إذا جهد؛ و الفاء في «فالنفس» للتعليل يتعلّق بقوله «و جدّ»، أي و اقطع بسيف العزم الصحيح «سوف أفعل» يعني تسويق النفس، و اشتغل بوظيفه الوقت، فإن تمت بعد ذلك تجد نفسا صالحا و ذلك هو الوقت الذي أدركته بالطاعة و أمرت بها، لأنّ النفس إن سرت سيرا جيدا صارت مجده ساعيه في العمل، فإنها إذا بعثت على الطاعة تدرّبت فيها و انتزعت الكراهه عنها، و حينئذ ينبعث منها داعيه العمل».

و شرح سعيد الدين الفرغانى هذه الآيات شرحا وافيا في شرحه على تائيه ابن الفارض الموسوم ب «مشارق - الدراري» / ٢١٤-٢٢٠ و نحن نقل هنا بعض كلامه و نحيل من أراد التفصيل إليه:

أ- «و بباش شمشير برنده همچون وقت، أعنى زمان حاضر، كه دشمن داشتن حقّ مر نفس تو را، در گفتار «اگر» توست؛ و دور باش از آنكه گوئى: «مگر من فردا چنين و

چنین کنم» که این کلمه لعل خطرناکترین علتی است مر نفس را.

ب- و راه می رو همچنان که بر جای مانده ای؛ و برخیز در حال شکسته پایی که نصیب تو بی کاری است ما دام که در تأخیر می داری عزیمت خود را تا به وقت درست شدن، و همین معنی را بعینه بعضی از مشایخ به این عبارت گفته اند که «سیروا إلی الله عرجا و مکاسیر»، پس کآنه شیخ ناظم این معنی ایشان را به نظم آورده است.

ج- و پیش آی و پیش آور، أعنی ترک کن هرچه را که تو از برای آن بازپس نشسته ای در خانه تن با زنان یا خسیسان، أعنی نفس و قوای حسی او؛ و بیرون آی از بندهای واپس نگرستیها.

د- و ببر به شمشیر عزم صحیح، تسویف و تسویل نفس را، پس اگر تو نیکو و تیزروی در راه عشق و فنا، آنگاه بیابی دمی خوش؛ چه نفس را اگر فدا کنی و به معشوق بخشی، بختیار شود یا وجودی نو یابد.

در این بیت تجنیس الفاظ به کار برده است، اول: جدّ، از جدّ است به معنی قطع از باب مضاعف؛ و دوّم: فإن تجدّ، از جودت است به معنی نیکرفتار شدن اسب از أجوف، نعت او جواد آید؛ سوم: تجدّد، از وجدان به معنی یافتن است از معتل فاء؛ و چهارم: جدّت، از جود به معنی جان دادن است از أجوف، نعت از وی جائد؛ و پنجم: جدّت، از جدّ به معنی بختیار شدن، یا از جدّه به معنی نو شدن است هم از باب مضاعف».

و لا یخفی بعض الاختلاف بین الشرحین فی تفسیر بعض الکلمات.

## ۸. الأخذ فی ترتیب التعلّم بالأولی و الأهم

الثامن: أنْ یأخَذَ فی ترتیب التعلُّم

بما هو الأولى، و يَبْدَأُ فِيهِ بِالْأَهْمِّ فَالْأَهْمُّ فَلَا يَشْتَغِلُ فِي النَّتَائِجِ قَبْلَ الْمَقْدَمَاتِ، وَ لَا فِي اخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَ السَّمْعِيَّاتِ قَبْلَ إِتْقَانِ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ يُحَيِّرُ الذِّهْنَ وَ يُدْهِشُ الْعَقْلَ.

وَ إِذَا اشْتَغَلَ فِي فَنٍّ، فَلَا يَنْتَقِلُ عَنْهُ حَتَّى يُتَقِنَ فِيهِ كِتَابًا أَوْ كِتَابًا إِنْ أُمِكنَ، وَ هَكَذَا الْقَوْلُ فِي كُلِّ فَنٍّ.

وَ لِيُحَيِّزَ التَّنْقَلَ مِنْ كِتَابٍ إِلَى كِتَابٍ، وَ مِنْ فَنٍّ إِلَى غَيْرِهِ مِنْ غَيْرِ مُوجِبٍ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ عَلَامَةُ الضَّجْرِ وَ عَدَمِ الْفَلَاحِ، فَإِذَا تَحَقَّقَتْ أَهْلِيَّتُهُ وَ تَأَكَّدَتْ مَعْرِفَتُهُ، فَلِأُولَى لَهُ أَنْ لَا يَدَعَ فَنًّا مِنَ الْعُلُومِ الْمَحْمُودَةِ، وَ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِهَا إِلَّا وَ يَنْظُرُ فِيهِ نَظْرًا يَطَّلِعُ بِهِ عَلَى مَقاصِدِهِ وَ غَايَتِهِ، ثُمَّ إِنْ سَاعَدَهُ الْعَمْرُ وَ أَنْهَضَهُ التَّوْفِيقُ، طَلَبَ التَّبَحُّرَ فِيهِ، وَ إِلَّا اشْتَغَلَ بِالْأَهْمِّ فَالْأَهْمُّ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَمْرَ لَا يَتَّسِعُ لِجَمِيعِ الْعُلُومِ، فَالْحَزْمُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ عِلْمٍ أَحْسَنَهُ،

مِنِهِ الْمَرِيدُ، ص: ٢٣٣

وَ يَصِيرُ فِ جُمَامَ قُوَّتِهِ فِي الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ، وَ هُوَ الْعِلْمُ النَّافِعُ فِي الْآخِرَةِ مِمَّا يُوْجِبُ كِمَالَ النَّفْسِ وَ تَرْكِيبَتِهَا بِالْأَخْلَاقِ الْفَاضِلَةِ وَ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ، وَ مَرْجِعُهُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ عِلْمِ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ مَا نَاسَبَهُ.

**القسم الثاني: آدابه مع شيخه و قدوته و ما يجب عليه من تعظيم حرمة**

**إشاره**

القسم الثاني: آدابه مع شيخه و قدوته و ما يجب عليه من تعظيم حرمة

**مقدمه: حق العالم على المتعلم**

**إشاره**

[مقدمه] في حديث الحقوق الطويل المروي عن سيد العابدين (عليه السلام):

**[حق العالم على المتعلم**

**إشاره**

قَالَ الصَّادِقُ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ إِنَّ مِنْ حَقِّ الْعَالِمِ أَنْ لَا تُكْثِرَ عَلَيْهِ السُّؤَالَ وَ لَا تَأْخُذَ بِثَوْبِهِ وَ إِذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ وَ عِنْدَهُ قَوْمٌ فَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ جَمِيعًا وَ خُصَّهُ بِالتَّحِيَّةِ دُونَهُمْ وَ اجْلِسْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لِمَا تَجْلِسُ خَلْفَهُ وَ لَا تَغْمِزْ بَعَيْنِكَ وَ لَا تُشِيرَ بِيَدِكَ وَ لَا تُكْثِرَ مِنَ الْقَوْلِ قَالَ فَلَانٌ وَ قَالَ فَلَانٌ خِلَافًا لِقَوْلِهِ وَ لَا تَضْجِرْ لِطُولِ صُحْبَتِهِ وَ إِنَّمَا مَثَلُ الْعَالِمِ مَثَلُ النَّخْلَةِ تَنْتَظِرُهَا مَتَى يَسْقُطُ عَلَيْكَ مِنْهَا شَيْءٌ

وَ الْعَالِمُ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ الْغَازِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ «١»

وَ فِي حَدِيثِ الْحُقُوقِ الطَّوِيلِ الْمَرْوِيِّ عَنِ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ ع «٢» وَ حَقُّ سَائِسَتِكَ بِالْعِلْمِ التَّعْظِيمِ لَهُ وَ التَّوَقِيرُ لِمَجْلِسِهِ وَ حَسَنُ الْإِسْتِمَاعِ إِلَيْهِ وَ الْإِقْبَالُ عَلَيْهِ، وَ أَنْ لَا تَرْفَعَ عَلَيْهِ صَوْتَكَ، وَ لَا تُجِيبَ أَحَدًا يُسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الَّذِي يُجِيبُ، وَ لَا تُخَيِّدْ فِي مَجْلِسِهِ أَحَدًا، وَ لَا تَغْتَابَ عِنْدَهُ أَحَدًا، وَ أَنْ تَدْفَعَ عَنْهُ إِذَا ذُكِرَ عِنْدَكَ بِسُوءٍ، وَ أَنْ تَسْتُرَ عَيْبَهُ وَ تَطْهَرَ مِنْ قَبْهِ، وَ لَا تُجَالِسَ لَهُ عَدُوًّا، وَ لَا تُعَادِيَ لَهُ وَلِيًّا، فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ شَهِدْتَ لَكَ مَلَائِكَةُ اللَّهِ جَلًّا وَ عَزًّا بِأَنَّكَ قَصَدْتَهُ، وَ تَعَلَّمْتَ

مِنْهُ الْمَرِيدُ، ص: ٢٣٥

عِلْمُهُ لِلَّهِ جَلًّا اسْمُهُ لَا لِلنَّاسِ «٣»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الكافي» ج ١ / ٣٧، كتاب فضل العلم، باب حق العالم، الحديث ١، وفيه: «بطول» بدل «لطول» و: «فإنما» بدل «وإنما» و: «حتى يسقط» بدل «متى يسقط»؛ «المحاسن» / ٢٣٣، الحديث ١٨٥؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ٤٣، الحديث ٩، نقلا عنه؛ «دستور معالم الحكم» / ١٣١ -

(٢) - حديث الحقوق مروى في «كتاب من لا يحضره الفقيه» ٢/ ٣٧٦ - ٣٨١، الحديث ١٦٢٦؛ و «مكارم الأخلاق» / ٤١٩ - ٤٢٤؛ و «تحف العقول» / ١٨٤ - ١٩٥.

(٣) - «مكارم الأخلاق» / ٤٢٠؛ «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ٢ / ٣٧٧، الحديث ١٦٢٦؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ٤٢، الحديث ٦، نقلا عن «روضه الواعظين» و «الخصال» و «أمالى الصدوق».

### فيما حكاه الله عز و جل عن موسى ع حين خاطب الخضر ع

#### حكايه

و فيما حكاه الله عز و جل عن موسى ع حين خاطب الخضر ع بقوله هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا «٢». و في قوله سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا «٣». جمله جليله من الآداب الواقعه من المتعلم لمعلمه مع جلاله قدر موسى ع و عظم شأنه و كونه من أولى العزم من الرسل ثم لم يمنعه ذلك من استعمال الآداب اللائقه بالمعلم و إن كان المتعلم أكمل منه من جهات أخرى. و لو أردنا استقصاء ما اشتمل عليه تخاطبهما من الآداب و الدقائق لخرجنا عن وضع الرساله لكننا نشير إلى ما يتعلق بالكلمه الأولى و هي قوله هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا. «٤»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - سورة الكهف (١٨): ٦٦.

(٢) - سورة الكهف (١٨): ٦٩.

(٣) - سورة الكهف (١٨): ٦٦.

#### فوائد الأدب

فقد دلت على اثنتي عشره فائده من فوائد الأدب «١»:

الأولى: جعل نفسه تبعاً له، المقتضى لانحطاط المنزله في جانب المتبوع. (٢)

الثانيه: الاستئذان ب «هل» أى هل تأذن لى فى اتباعك؟ و هو مبالغه عظيمه فى التواضع.

الثالثة: تجهيل نفسه و الاعتراف لمعلمه بالعلم بقوله:

(عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ).

الرابع: الاعتراف له بعظيم النعمه بالتعليم؛ لِأَنَّهُ طَلَبَ مِنْهُ أَنْ يُعَامِلَهُ بِمِثْلِ مَا عَامَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ. أَيْ يَكُونُ إِعْنَامَكَ عَلَيَّ كإِنْعَامِ اللَّهِ عَلَيْكَ وَ لِهَذَا الْمَعْنَى قِيلَ أَنَا عَبْدٌ مِنْ تَعَلَّمْتُ مِنْهُ «٣» وَ مِنْ عِلْمِ إِنْسَانًا مَسْأَلَهُ مَلِكٌ رَقَهُ «٤»

الخامسه: أَنَّ الْمَتَابِعَةَ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِثْيَانِ بِمِثْلِ فِعْلِ الْغَيْرِ؛ لِكُونِهِ فِعْلُهُ لَا لَوْجَهُ آخَرَ.

السادسه: الْإِثْيَانُ بِالْمَتَابِعَةِ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِشَيْءٍ بَلْ اتِّبَاعًا مُطْلَقًا، لَا يُقَيَّدُ عَلَيْهِ فِيهِ بِقَيْدِ «٥» وَ هُوَ غَايَةُ التَّوَاضُعِ.

السابعه: الْإِبْتِدَاءُ بِالْإِثْيَانِ، ثُمَّ بِالْتَّعْلِيمِ، ثُمَّ

بالخدمه، ثم بطلب العلم.

الثامنه: أنه قال:

(هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي) أَي لَمْ أَطْلُبْ عَلَى تِلْكَ الْمَتَابِعَةِ إِلَّا التَّعْلِيمَ، كَأَنَّهُ قَالَ:

لَا أَطْلُبُ مِنْكَ عَلَى تِلْكَ الْمَتَابِعَةِ مَالًا وَلَا جَاهًا.

التاسعه: (مِمَّا عَلَّمْتَنِي) إِشَارَةٌ إِلَى بَعْضِ مَا عَلَّمْتُ، أَي لَا أَطْلُبُ مِنْكَ الْمَسَاوَاهُ بَلْ بَعْضُ مَا عَلَّمْتَنِي، فَأَنْتِ أَوَّلُ مَنْ تَرَفَّعَ عَلَيَّ زَائِدَ الْقَدْرِ.

العاشره: قوله:

(مِمَّا عَلَّمْتَنِي) اعْتِرَافٌ بِأَنَّ اللَّهَ عَلَّمَهُ، وَفِيهِ تَعْظِيمٌ لِلْمُعَلِّمِ وَالْعِلْمِ وَتَفْخِيمٌ لَشَأْنِهِمَا.

الحاديه عشره: قوله:

(رُشْدًا) طَلَبُ الْإِرْشَادِ، وَهُوَ مَا لَوْلَا حُصُولُهُ لَغَوَى وَضَلَّ، وَفِيهِ اعْتِرَافٌ بِشِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّعْلِيمِ، وَهَضْمٌ عَظِيمٌ لِنَفْسِهِ، وَاحْتِيَاجٌ بَيِّنٌ لِعِلْمِهِ.

منيه المرید، ص: ۲۳۷

الثانيه عشره: وَرَدَ «۶» أَنَّ الْخَضِرَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَلِمَ أَوَّلًا أَنَّهُ نَبِيُّ بَنِي إِسْرَائِيلَ، مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) صَاحِبُ التَّوْرَةِ الَّذِي كَلَّمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ، وَخَصَّهُ بِالْمُعْجَزَاتِ، وَقَدْ أَتَى مَعَ هَذَا الْمَنْصَبِ بِهَذَا التَّوَاضُعِ الْعَظِيمِ بِأَعْظَمِ أَبْوَابِ الْمِبَالِغَةِ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ هَذَا هُوَ الْأَلِيقُ.

ثُمَّ مَعَ هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ مِنَ الْخَضِرِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَهَذِهِ الْغَايَةِ مِنَ الْأَدَبِ وَالتَّوَاضُعِ مِنْ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَجَابَهُ بِجَوَابٍ رَفِيعٍ وَكَلَامٍ مَنِيعٍ، مُشْتَمِلٍ عَلَى الْعِظْمَةِ وَالْقُوَّةِ، وَعَدَمِ الْأَدَبِ مَعَ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بَلْ وَصَفَهُ بِالْعِجْزِ وَعَدَمِ الصَّبْرِ، بِقَوْلِهِ:

(إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا) «۷»

(۱) - لاحظ «تفسير الرازي» ج ۲۱ / ۱۵۱ - ۱۵۲.

(۲) - هكذا في النسخ المخطوطة و نسخه «ه»، «ط» و «ن» و هو الصحيح قطعاً؛ و حرف الجرّ «في» متعلق ب «انحطاط المنزله»، أى انحطاط منزله التابع في جانب المتبوع، و الجانب يكون بمعنى الجبهه و الناحيه، من قولك «قعدت إلى جانب فلان». و جاء في نسخه «ص»، «ح» و «ع»: «التابع»، بدل «المتبوع»، و هو



خطأ قطعاً.

(٣) - «تفسير الرازي» ج ٢١ / ١٥١. و في «تذكرة السامع» / ٩٠ - نقلاً عن شعبه بن الحجاج -: «كنت إذا سمعت من الرجل الحديث كنت له عبداً ما يحيى». و في «تذكرة الأولياء» / ٢٥٣، نقلاً عن الشافعي: «گفت: من بنده کسی ام که مرا يك حرف از آداب تعليم کرده است».

(٤) - في إجازة الشيخ محمد بن أبي جمهور الأحسائي للسيد محمود بن علاء الدين الطالقاني: «قال سيد العالمين: من علم شخصاً مسأله ملك رقه، فقيل له: أبيعته؟ قال: لا؛ و لكن يأمره و ينهاه» («بحار الأنوار» ج ١٠٨ / ١٦).

(٥) - كذا في النسخ سوى نسخه «ض»، «ح» و «ع» فقد جاء فيها: «لا تقييد فيه بقيد» بدل «لا يقيد عليه فيه بقيد» و لعله أصح؛ و في «تفسير الرازي» ج ٢١ / ١٥١: «تاسعها: أن قوله «أتبعك» يدل على طلب متابعتة مطلقاً في جميع الأمور غير مقيد بشيء دون شيء».

(٦) - في «تفسير الرازي» ج ٢١ / ١٤٩: «روى أن موسى عليه السلام لما وصل إليه قال: السلام عليك. فقال:

و عليك السلام يا نبي بني إسرائيل. فقال موسى عليه السلام: من عرفك هذا؟ قال: الذي بعثك إلي». و في «تفسير مجمع البيان» ج ٦ / ٤٨٣: «وقيل: إنه رأى على طنفسه خضراء، فسلم عليه فقال: و عليك السلام يا نبي بني إسرائيل. فقال له موسى: و ما أدراك من أنا و من أخبرك أنني نبي؟ قال: من ذلك علي».

(٧) - سورة الكهف (١٨): ٦٧.

### **[فوائد كثيرة من أدب المعلم و إعزازه المستفاده من قصة الخضر مع موسى]**

و قد دلت هذه الكلمة الوجيزه أيضاً على فوائد كثيرة من أدب المعلم و إعزازه للعلم و إجلاله لمقامه، على وجه يقتضى التأسي به.

و لا دخل له بهذا الباب لكنا

نذكر جملة منه لمناسبه المقام و له مدخل واضح في أصل الرساله

(الأولى) وصفه بعدم الصبر على تعلم العلم المقتضى لانحطاط قدره و سقوط محله بالإضافة إلى مقام الصابرين الذين وعدهم الله تعالى بالكرامه و بشرهم بالصلاه و الرحمه «١».

(الثانيه) نفيه عنه الاستطاعه على الصبر الموجب لقطع طمعه في السعى عليه و الاتصاف به و تحصيل أسبابه و هو في الأغلب أمر مقدور للبشر و كان غايه ما يقتضى الحال من المعلم توصيته بالصبر لا تعجيزه عنه.

منه المرید، ص: ٢٣٨

(الثالثه) نفي الاستطاعه بلن المقتضيه للنفي المؤبد على رأى جماعه من المحققين منهم الزمخشري «٢» و هو موجب لليأس منه لوقوع الإخبار به من معلم متبوع صادق. (الرابعه) توكيد الجملة بيان و اسميه الجملة و النفي بلن و غيرها من المؤكدات و هو غايه عظيمه في التعجيز و التضعيف. (الخامسه) الإشاره إلى أنك إن تخيل لك أنك صابر على حسب ما تجده من نفسك فأنت لا تعلم حالك عند صحبتى لأنك لم تصحبنى بعد و الصبر الذى أنفيه عنك هو الصبر معى و هذا أمر أنا أعلم به لعلمى بمقدار ما تطلب تعلمه و جهلك به. (السادسه) التنبيه على عظم قدر العلم و جلاله شأنه و تفخيم أمره و أنه أمر يحتاج إلى الصبر العظيم الخارج عن عادات البشر إذ لا شك أن موسى كلیم الله و نبيه أعظم شأنًا و أكبر نفسًا و أقوى صبرًا و أعظم كمالًا من غيره من الناس. (السابعه) التنبيه على أنه لا ينبغى أن يبذل العلم إلا لمن كان ذا صبر قوى و رأى سوى و نفس مستقيمه فإنه نور من الله تعالى لا ينبغى وضعه كيف اتفق و بذله لمن

أراد بل لا- بد من ممارسته قبل ذلك و اختباره و قابليته له بكل وجه. (الثامن) التنبه على أن علم الباطن أقوى مرتبه من علم الظاهر و أحوج إلى قوه الجنان و عزمه الصبر فمن ثم كان موسى ع محيطاً بعلم الظاهر على حسب استعداده و حاملاً له بقوه و خوفه الخضرع مع ذلك من عجزه عن الصبر على تحمل العلم الباطني و حذره من قله الصبر و أراد ع بهذه المبالغه في نفيه أنه مما يشق تحمله عليك و يعسر تجشمه على جهه التأكيد في أمثال هذه

منه المرید، ص: ٢٣٩

الخطابيات لا أنه غير مقدور البته و إلا لما قال له موسى ع بعد ذلك سَتَجِدُنِي إِنِ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا. «٣» و قس على ما أشرنا إليه من الآداب و الوظائف ما تحتمله بقيه الآيات فهي متقاربه في إفاده المعنى في هذا المقام و به يترقى من أراد التوصل إلى باقى المرام.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في قوله تعالى في سورة البقره (٢): ١٥٥-١٥٧: «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ، الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ، وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ».

(٢) - في «الأنموذج» / ٢٩٢- المطبوع ضمن «جامع المقدمات» - حيث قال: «و لن نظيره لا في نفى المستقبل و لكن على التأييد [خ ل: على التأكيد]؛ هذا، و لكن قال المحقق الرضى الأسترآبادى قدس سرّه في «شرح الكافية» ج ٢ / ٢٣٥: «لن معناها نفى المستقبل، هي تنفى المستقبل نفياً مؤكداً، و ليس للدوام و التأييد كما قال بعضهم».

و قال ابن هشام في «معنى اللبيب» / ١٤٨، الباب الأول، حرف اللام، ذيل كلمه «لن»: «و

لا- تفيد لن توكيد النفي خلافا للزمخشري في كشافه، و لا تأييده خلافا له في أنموذجه، و كلاهما دعوى بلا دليل؛ قيل: و لو كانت للتأييد لم يقيد منفيها باليوم في «فَلَنْ أَكَلَّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا»، و لكان ذكر الأبد في «وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا» تكرارا و الأصل عدمه».

(٣) - سورة الكهف (١٨): ٦٩.

### ١. تقديم النظر فيمن يأخذ عنه العلم

إذا تَفَرَّرَ ذلك، فَلنَعُدْ إلى ذكر الآداب المَخْتَصَّصَةِ بالمتعلم مع شيخه، و هي أمور:

الأول «٢» و هو أهمها

الأول: و هو أهمها أَنْ يُقَدِّمَ النظرَ فيمن يأخذ عنه العلم، و يَكْتَسِبُ حُسْنَ الأخلاقِ و الآدابِ منه؛ فَإِنَّ تربيته الشيخ لتلميذه، و نسبه إخراجَه لأخلاقه الذميمة و جَعَلَ مَكَانَهَا خُلُقًا حسنًا، كفعلِ الفلاحِ الذي يَقْلَعُ الشوكَ من الأرض، و يُخْرِجُ منها النباتاتِ الخبيثةَ مِنْ بين الزرع؛ لِيُحَسِّنَ نباتَه و يَكْمُلَ رِيعَه.

و ليس كلُّ شيخٍ يَتَّصِفُ بهذا الوصف، بل ما أَقَلَّ ذلك! فَإِنَّه في الحقيقة نائِبٌ عن الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم)، و ليس كلُّ عالمٍ يَصْلُحُ للنيابة، فليُخْتَرْ مَنْ كَمَلَتْ أَهْلِيَّتُهُ، و ظَهَرَتْ دِيانَتُهُ، و تَحَقَّقَتْ معرفتُهُ، و عُرِفَتْ عِفَّتُهُ، و اشْتَهَرَتْ صِيانَتُهُ و سيادَتُهُ، و ظَهَرَتْ مروءتُهُ و حَسَنَ تعليمُهُ، و جاد تفهيمُهُ و قد تقدم جملة أوصافه «١».

ولا- يَغْتَرَّ الطالبُ بمن زاد علمُه مع نقص في وَرَعِه أو دينه أو خُلُقِه؛ فَإِنَّ ضررَه في خُلُقِ المتعلمِ و دينه أَضْيَعُ مِنَ الجهلِ الذي يَطْلُبُ زواله، و أشدُّ ضرراً.

و عن جماعة من السلف: «هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم.» (٢)

و ممَّا يُؤَنَسُ به أن يكونَ له مع مشايخِ عصره كَثْرَةُ بحث و طولُ اجتماع و زيادَةُ

منه المرید، ص: ٢٤٠

ممارسه، و ثناءً منهم على سَمْتِهِ و خُلُقِهِ و بحثه، و ليُحْتَرَزَ

مَمَّنْ أَخَذَ عِلْمَهُ مِنْ بَطُونِ الْكُتُبِ مِنْ غَيْرِ قِرَاءِهِ عَلَى الشُّيُوخِ؛ خَوْفًا مِنْ وَقُوعِهِ فِي التَّصْحِيفِ وَالْغَلْطِ وَالتَّحْرِيفِ.

قال بعض السلف: «مَنْ تَفَقَّهَ مِنْ بَطُونِ الْكُتُبِ ضَيَّعَ الْأَحْكَامَ.» (٣)

و قال آخر إياكم و الصحفيون «٤» الذين يأخذون علمهم من الصحف فإن ما يفسدون أكثر مما يصلحون «٥».

وَلِيُخَيِّدَ مِنَ التَّقْيِيدِ بِالْمَشْهُورِينَ وَ تَرَكَ الْأَخْذَ مِنَ الْخَامِلِينَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْكِبْرِ عَلَى الْعِلْمِ، وَ هُوَ عَيْنُ الْحَمَاقَةِ، لِأَنَّ الْحِكْمَةَ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ، يَلْتَقِطُهَا حَيْثُ وَجَدَهَا (٦) وَ يَعْتَمِدُهَا حَيْثُ ظَفَرَ بِهَا، وَ يَتَّقِلُ الْمَنَّهُ مَمَّنْ سَاقَهَا إِلَيْهِ، وَ رُبَّمَا يَكُونُ الْخَامِلُ مَمَّنْ تُرْجَى بَرَكَتُهُ، فَيَكُونُ النِّفْعُ بِهِ أَعَمَّ، وَ التَّحْصِيلُ مِنْ جِهَتِهِ أَتَمَّ.

وَإِذَا سَبَوَتْ أَحْوَالُ السَّلَفِ وَ الْخَلْفِ لَمْ تَجِدِ النِّفْعَ غَالِبًا إِلَّا إِذَا كَانَ لِلشَّيْخِ مِنَ التَّقْوَى وَ النُّضِيحِ وَ الشَّفَقَةِ لِلطَّلِبَةِ نَصِيبٌ وَافِرٌ، وَ كَذَلِكَ إِذَا اعْتَبِرَتْ الْمَصْنُفَاتِ، وَ حِيدَتْ الْإِنْتِفَاعَ بِتَصْنِيفِ الْأَنْتَقَى أَوْفَرَ، وَ الْفَلَاحَ بِالِاسْتِغَالِ بِهِ أَكْثَرَ، وَ بِالْعَكْسِ حَالُ الْعَالَمِ الْمَجْرَدِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في النوع الثاني من هذا الباب.

(٢) - «سنن الدارمي» ج ١ / ١١٢، ١١٣؛ «صحيح مسلم» ج ١ / ١٤، المقدمه، الباب ٥؛ «المحدث الفاصل» / ٣٠٤، ٤١٦؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ٩٦، ٩٨، ١٧٨؛ «تذكرة السامع» / ٨٥؛ «التبيان في آداب حملة القرآن» / ٢٣.

(٣) - قاله الشافعي كما في «تذكرة السامع» / ٨٧؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٤.

(٤) - هكذا في النسخ المخطوطه و لعله من باب الحكاياه، و إلّا فالصحيح «و الصحفيين» بالنصب، كما لا يخفى.

(٥) - في «تحرير الاحكام الشرعيه» ج ١ / ٣؛ و «عوالي اللآلي» ج ٤ / ٧٨: «قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: خذ العلم من أفواه الرجال. و نهى عن الأخذ مَمَّنْ أَخَذَ عِلْمَهُ مِنْ»

الدفاتر، و قال: لا يغرّنكم الصحفيون» ؛ و فى «الكفايه فى علم الروايه» / ١٩٤، نقلا عن بعضهم: «لا تأخذوا العلم من الصحفيين» ؛ و فى «محاضرات الأدباء» ج ١ / ١٠٦:

«قيل: لا تأخذوا العلم من صحفى» ؛ و فى «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ٩٧: «... لا تأخذوا العلم من الصحفيين ...»

لا يفتى الناس الصحفيون، و قال أبو زرعه: لا يفتى الناس صحفى و لا يقرئهم مصحفى» ؛ و فى «تذكره السامع» / ٨٧- نقلا عن بعضهم:- «من أعظم البليّه تشيخ الصحفيه. أى الذين تعلّموا من الصحف».

(٦) - عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «الحكمه ضالّه المؤمن، فخذ الحكمه و لو من أهل النفاق» («نهج البلاغه»، ص ٤٨١، قسم الحكم، الحكمه ٨٠) ؛ و فى «محاضرات الأدباء» ج ١ / ٥٠: «قال النّبىّ صلّى الله عليه و آله: الحكمه ضالّه المؤمن أينما وجدها قيدها».

## ٢. الاعتقاد فى شيخه أنه الأب الحقيقى و الواد الروحانى

الثانى: أن يعتدّ فى شيخه أنه الأب الحقيقى و الوالد الروحانى، هو أعظم من الوالد الجسمانى، فيبالغ بعد الأدب فى حقّه كما تقدم «١» فى رعايه حقّ أبوته و وفاء حقّ

منيه المرید، ص: ٢٤١

تربيته.

و قد سئل الإسكندر ع ما بالك توقر معلمك أكثر من والدك فقال لأن المعلم سبب لحياتى الباقية و والدى لحياتى الفانيه «٢». و أيضا لم يقصد الوالد فى الأغلب فى مقاربه والدته وجوده و لا كمال وجوده و إنما قصد لذه نفسه فوجد هو و على تقدير قصده لذلك فالقصد المقترن بالفعل أولى من القصد الخالى عنه و أما المعلم فقصد تكميل وجوده و سببه و بذل فيه جهده و لا شرف لأصل الوجود إلا بالإضافة إلى العدم فإنه حاصل للديدان و الخنافس و إنما الشرف فى كماله و سببه

المعلم.

و قد روى أَنَّ السَّيِّدَ الرُّضِيَّ المَوْسَوِيَّ (قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ) (٣) كانَ عَظِيمَ النِّفْسِ عَالِيَّ الهِمَّةِ أَبِي الطَّبَعِ لا يَقْبَلُ لِأَحَدٍ مَنَّهُ (٤) ، و له في ذلكَ قِصَصٌ غَرِيبَةٌ مع الخليفة العباسي حينَ أرادَ صِلَتَهُ بسبب مولودٍ وُلِدَ له (٥) ، و غيره؛ و منها أَنَّ بعضَ مشايخه (٦) قال له يوماً:

بَلَّغَنِي أَنَّ دَارَكَ صَيِّفَهُ لا تَلِيْقُ بِحَالِكَ، و لِي دَارٌ وَاسِعَةٌ صَالِحَةٌ لَكَ، قَدْ وَهَبْتُهَا لَكَ فَانْتَقِلْ إِلَيْهَا.

فأبى، فأعاد عليه الكلام؛

فقال:

«يا شيخ أنا لم أقبل برّ أبي قط، فكيف من غيره؟» فقال له الشيخ: إن حقي عليك أعظم من حقّ أبيك، لأنني أبوك الروحاني، و هو أبوك الجسماني.

فقال السَّيِّدُ (رحمه الله): «قد قَبِلْتُ الدارَ». (٦)

و من هنا قال بعضُ الفضلاء:

مَنْ عَلَّمَ الْعِلْمَ كَانَ خَيْرَ أَبٍ (٧)

ذَاكَ أَبُو الرُّوحِ لا أَبُو النُّطْفِ (٨)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في أوّل القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢) - «محاضرات الأدباء» ج ١ / ٤٥؛ «أخلاق ناصري» / ٢٧١؛ «الذريعة إلى مكارم الشريعة» / ١١٩.

(٣) - نرجو من يرغب التفصيل عن حياة الرضي و آثاره القيّمة أن يراجع نشره «تراثنا» العدد الخامس.

(٤) - قال ابن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغه» ج ١ / ٣٣: «و كان عفيفاً شريفاً النفس، عالى الهمة ملتزماً بالدين و قوانينه، و لم يقبل من أحد صله و لا- جائزه، حتّى أنّه ردّ صلات أبيه، و ناهيك بذلك شرف نفس و شدّه ظلف؛ فأما بنو بويه فإنهم اجتهدوا على قبوله صلاتهم فلم يقبل».

(٥) - «شرح نهج البلاغه» ج ١ / ٣٩ - ٤٠؛ قال فيه: «و قرأت بخطّ محمّد بن إدريس الحلّي الفقيه الإمامي، قال:

حكى أبو حامد أحمد بن محمّد الأسفراييني الفقيه الشافعي، قال:

كنت يوما عند فخر الملك أبي غالب محمّد ابن خلف وزير بهاء الدوله و ابنه سلطان الدوله، فدخل عليه الرضى أبو الحسن، فأعظمه و أجلّه و رفع من منزله، و خلّى ما كان بيده من الرقاع و القصص و أقبل عليه يحادثه إلى أن انصرف ... فقال [يعنى فخر الملك : هذا كتاب الرضى، أتصل بى أنه قد ولد له ولد، فأنفذت إليه ألف دينار، قلت له: هذه للقابله فقد جرت العاده أن يحمل الأصدقاء إلى أخلائهم و ذوى مودّتهم مثل هذا فى مثل هذه الحال، فردّها و كتب إليّ هذا الكتاب فاقرأه. قال [يعنى أبا حامد الأسفرايينى : فقرأته، و هو اعتذار عن الردّ و فى جملته: إنّنا أهل بيت لا- يطلع على أحوالنا قابله غريبه، و إنّما عجائزنا يتولّين هذا الأمر من نساءنا و لسن مّمن يأخذن أجره و لا يقبلن صله ...» و انظر لنقد و تزييف بعض هذه الحكايه- الذى لم ننقله- مقاله «الرضى و المرتضى كوكبان»، المطبوع فى نشره «تراثنا»، العدد الخامس، ص ٢٤٨-٢٤٢.

(٦) - هو الشيخ أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمّد الطبرىّ الفقيه المالكى كما فى «شرح نهج البلاغه» ج ١ / ٣٤.

(٧) - «شرح نهج البلاغه» ج ١ / ٣٤.

(٨) - «أدب الدنيا و الدين» / ٧٧؛ و قبله:

«آباء أجسادنا هم سبب

لأن جعلنا عرائض التّلف»

و فى البيت الثانى:

«علّم الناس» بدل «علّم العلم».

### ٣. اعتقاد أنه مريض النفس و أن شيخه طيب مرضه

الثالث: أن يَعْتَقِدَ أنه مريض النفس؛

لأنّ المرَضَ هو الانحراف عن المجرى الطبيعى و طبع النفس العلم، و إنّما خَرَجَتْ عن طبعها بسبب غلبه أخلاط القوى البدنيّه و يعتقد أنّ شيخه طيب مرضه، لأنّه يَرُدُّه إلى المجرى الطبيعى. فلا ينبغى أن يخالفه فيما يُشير عليه، كأنّ



يقول له: «اقرأ الكتاب الفلاني»، أو «اكتف بهذا القدر من الدرس»؛ لأنه إن خالفه كان بمنزله المريض يرُدُّ على طبيبه في وجهه علاجه.

وقد قيل في الحكم مراجعه المريض طبيبه توجب تعذيبه (١)

و كما أن الواجب على المريض ترك تناول المؤذيات والأغذية المفسدة للدواء في حضره الطيب و غيبته، كذلك المتعلم، فيجب أن يطهر نفسه من النجاسة المعنوية التي غايه المعلم النهي عنها: من الحقد والحسد والغضب والكبر والعجب، وغيرها من الرذائل، ويقطع مادة المرض رأساً لينتفع بالطيب.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لم أجده في كثير من كتب الحكم والأمثال الذي راجعته و تصفحته.

#### ٤. نظر اشيخ بعين الاحترام و ضرب الصفحه عن عيوبه

أن ينظره بعين الاحترام

و الإجلال و الإكرام و يضرب صفحا عن عيوبه فإن ذلك أقرب إلى انتفاعه به و رسوخ ما يسمعه منه في ذهنه. و لقد كان بعض السلف إذا ذهب إلى شيخه تصدق بشيء و قال اللهم استر عيب معلمي عنى و لا تذهب ببركه علمه منى (١).

منه المرید، ص: ٢٤٣

و قال آخر كنت أصفح الورقه بين يدي شيخى صفحا رفيقا هييه له لثلا- يسمع وقعها أو قال رفعها (٢). و قال آخر و الله ما اجترأت أن أشرب الماء و شيخى ينظر إلى هييه له (٣).

و قال حمدان الأصفهاني:

كنت عند شريك، (٤) فأتاه بعض أولاد الخليفة المهدي، (٥) فاشتند إلى الحائط و سأله عن حديث، فلم يلتفت إليه و أقبل علينا، ثم عاد، فعاد شريك لمثل ذلك، فقال:

أتستخف بأولاد الخلفاء؟ قال:

«لا، و لكن العلم أجل عند الله من أن أضيعه».

فجنا على ركبتيه، فقال شريك: «هكذا يطلب العلم» (٦)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «تذكره السامع» / ٨٨؛ «التبيان في آداب حملة القرآن» / ١٢١؛ «شرح

- (٢) - قاله الشافعي و أراد من شيخه مالك بن أنس، كما في «تذكرة السامع» / ٨٨؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٦١؛ و «فيض القدير» ج ٣ / ٢٥٣، و فيه: «قال الشافعي: كنت أصفح الورقة بين يدي مالك برفق لئلا يسمع وقعها».
- (٣) - قاله الربيع و أراد من شيخه الشافعي، كما في «تذكرة السامع» / ٨٨؛ و «التبيان في آداب حملة القرآن» / ٢٣ - ٢٤؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٦١؛ و «فيض القدير» ج ٣ / ٢٥٣، و فيه: «قال الربيع: و الله ما اجتأأت أن أشرب الماء و الشافعي ينظر».
- (٤) - هو شريك بن عبد الله النخعي الكوفي المتوفى سنة ١٧٧ هـ. انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «الأعلام» ج ٣ / ١٦٣؛ و «تذكرة الحفاظ» ج ١ / ٢٣٢؛ و «وفيات الأعيان» ج ٢ / ٤٦٤ - ٤٦٨.
- (٥) - هو محمّد بن عبد الله المنصور بن محمّد بن علي العباسي، من خلفاء الدولة العباسية، مات سنة ١٦٩ هـ انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «الأعلام» ج ٦ / ٢٢١.
- (٦) - «شرح المهذب» ج ١ / ٦١؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٣٣.

#### ٥. التواضع للشيخ زياده على التواضع للعلماء و غيرهم

الخامس: أن يتواضع له زياده على ما أمر به من التواضع للعلماء و غيرهم، و يتواضع للعلم، فيتواضع له يناله، و ليعلم أن ذلك له لشيخه عز، و خضوعه له فخراً، و تواضعه له رفعة، و تعظيم حُرْمَتِهِ مُتَوَبِّهًا، و التَّشْمِيرُ فِي خِدْمَتِهِ شَرَفٌ. و قد قال النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ، وَ تَعَلَّمُوا لِلْعِلْمِ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ، وَ تَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعَلَّمُونَ مِنْهُ.» (١)

وَ قَالَ ص مَنْ عَلَّمَ أَحَدًا مَسْأَلَهُ مَلَكٌ رِقَّةً قِيلَ أ يَبِيعُهُ وَ يَشْتَرِيهِ قَالَ بَلْ

يَأْمُرُهُ وَيَنْهَاهُ «٢».

منه المرید، ص: ٢٤٤

و أنشد بعض العلماء:

أهين لهم نفسى لكى يكرمونها

و لن تكرم النفس التى لا تهينها (٣)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الجامع الصغير» ج ١ / ١٣١، حرف التاء، و شرحه: «فيض القدير» ج ٣ / ٢٥٣، الحديث ٣٣٢٢؛ «قوت القلوب» ج ١ / ١٤٠؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ١٤١، الحديث ٢٨٧١٧.

(٢) - فى إجازة الشيخ محمّد بن أبى جمهور الأحسائى للسيد محمود بن علاء الدين الطالقانى: «قال سيد العالمين: من علم شخصا مسأله ملك رقه، فقيل له: أبيعته؟ قال: لا؛ و لكن يأمره و ينهاه» («بحار الأنوار» ج ١٠٨ / ١٦). و فى «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٥٤: «... سمعت شعبه يقول: كل من سمعت منه حديثا فأنا له عبد».

(٣) - فى «أمالى المرتضى» ج ١ / ٢٠٥: «وقيل لأبى دؤاد الإيادى - و نظر إلى بنته تسوس فرسه-: أهنتها يا أبا دؤاد! فقال: أهنتها بكرامتى، كما أكرمتها بهوانى. و مثل ذلك قول أعرابى لحقه ذلّ على باب السلطان:

أهين لهم نفسى لأكرمها بهم

و لن تكرم النفس التى لا تهينها» ؛

و فى «محاضرات الأدباء» ج ١ / ٣٠٠: «و يروى عن الشافعى: أهين لهم ... البيت» ؛ و فى «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٤٢: «... فأنشأ الشافعى: أهين لهم ... البيت» ؛ و فى «قوت القلوب» ج ٢ / ٢٢٨: «... قال:

كثيرا ما كنت أسمع الشافعى يقول:

أهين لهم نفسى لكى يكرمونها

و لن تكرم النفس التى لا تهينها» ؛

و فى «طبقات الشافعية» ج ٢ / ١٦٥: «قال الربيع: كتب إلى البويطى أن اصبر نفسك للغرباء و حسن خلقك لأهل حلقك، فإنى لم أزل أسمع الشافعى يكثر أن يتمثل بهذا البيت:

أهين لهم نفسى لكى يكرمونها

ولن تكرم

النفس التي لا تهينها» ؛

و في «تذكرة السامع» / ٨٧: «يقال: إن الشافعي عوتب على تواضعه للعلماء فقال:

أهين لهم نفسي فهم يكرمونها

و لن ... البيت».

و مثل هذا البيت ما في «تعليم المتعلم» / ٢٤:

أرى لك نفسا تشتهي أن تعزها

فلست تنال العز حتى تذللها».

### ٦. عدم الإنكار على الشيخ والتأمر عليه

السادس: أن لا يُنكر عليه، ولا يتأمر ولا يُشِير عليه بخلاف رأيه، فَيَرى أنه أعلم بالصواب منه، بل يُنقاد إليه في أموره كُلِّها، و يُلقَى إليه زمام أمره راساً، و يُدْعَن لِنُصْحِهِ، و يَتَحَرَى رضاه و إن خالف رأى نفسه، و لا يَسْتَبِقُ معه رأياً و لا اختياراً، و يُشاوره في أموره كُلِّها، و يَأْتِمِر بأمره، و لا يخرج عن رأيه و تدبيره باللسان و القلب.

قال بعض العلماء: (١) «خطأ المرشد أنفع للمسترشد من صوابه في نفسه».

و في قصه موسى و الخضر (عليهما السلام) تنبيه على ذلك. (٢)

منه المرید، ص: ٢٤٥

و نقل بعض الأفاضل عن بعض مشايخه قال حكيت لشيخى مناما لي فقلت رأيت أنك قلت لي كذا و كذا فقلت لك لم ذاك قال فهجرني شهرا و لم يكلمني و قال لو لا- أنه كان في باطنك تجويز المطالبه و إنكار ما أقوله لك لما جرى ذلك على لسانك في المنام. و الأمر كما قال إذ قلما يرى الإنسان في منامه «٣» خلاف ما يغلب في اليقظه على قلبه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - هو الغزالي، قاله في «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٥. و انظر أيضا «تذكرة السامع» / ٨٨؛ و «ميزان العمل» / ١١٦.

(٢) - في «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٥: «... و قد تبّه الله تعالى بقصه الخضر و موسى عليهما السلام؛ حيث قال الخضر: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ

مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا» ثُمَّ شَرَطَ عَلَيْهِ السَّكُوتَ وَ التَّسْلِيمَ، فَقَالَ: «فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا» ثُمَّ لَمْ يَصْبِرْ وَ لَمْ يَزَلْ فِي مَرَادَتِهِ إِلَى أَنْ كَانَ ذَلِكَ سَبَبَ الْفِرَاقِ بَيْنَهُمَا. وَ بِالْجُمْلَةِ كُلِّ مَتَعَلِّمٍ اسْتَبْقَى لِنَفْسِهِ رَأْيًا وَ اخْتِيَارًا دُونَ اخْتِيَارِ الْمَعْلَمِ، فَاحْكَمْ عَلَيْهِ بِالْإِخْفَاقِ وَ الْخُسْرَانِ».

(٣) - لم أظفر بناقل الحكاية و مصدرها.

## ٧. تبجيل الشيخ في غيبته و حضوره

السابع: أَنْ يُبَجَّلَ فِي خُطَابِهِ وَ جَوَابِهِ، فِي غَيْبَتِهِ وَ حُضُورِهِ، وَ لَا- يُخَاطَبُهُ بِتَاءِ الْخُطَابِ وَ كَافِهِ، وَ لَا- يُنَادِيهِ مِنْ بَعْدِ، بَلْ يَقُولُ: «يَا سَيِّدِي» وَ «يَا أَسْتَاذًا» وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَ يُخَاطَبُهُ بِصَيِّغِ الْجَمْعِ تَعْظِيمًا نَحْوَ «مَا تَقُولُونَ فِي كَذَا» وَ «مَا رَأَيْتُمْ فِي كَذَا» وَ «قُلْتُمْ رَضِيََ اللَّهُ عَنْكُمْ» أَوْ «تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنْكُمْ» أَوْ «رَحِمَكُمُ اللَّهُ».

وَ لَا يُسَمِّيهِ فِي غَيْبَتِهِ بِاسْمِهِ إِلَّا مَقْرُونًا بِمَا يُشْعِرُ بِتَعْظِيمِهِ، كَقَوْلِهِ:

«قال الشيخ» وَ نَحْوَ ذَلِكَ.

## ٨. تعظيم حرمه الشيخ في نفسه و اقتدؤه به و مراعاة هديه

الثامن «١» تعظيم حرمة في نفسه و اقتدائه به

وَ مِرَاعَاةَ هَدْيِهِ «٢» فِي غَيْبَتِهِ وَ بَعْدَ مَوْتِهِ فَلَا يَغْفَلُ عَنِ الدُّعَاءِ لَهُ مُدَّةَ حَيَاتِهِ، وَ يُرَدُّ غَيْبَتَهُ، وَ يُعْضَبُ لَهَا (٣) زِيَادَةً عَمَّا تَجِبُ رِعَايَتُهُ فِي غَيْرِهِ، فَإِنْ عَجَزَ عَنِ ذَلِكَ قَامَ وَ فَارَقَ الْمَجْلِسَ.

وَ يَرعى ذُرِّيَّتَهُ وَ أَقَارِبَهُ، وَ أَوْدَاءَهُ وَ مُحِبِّيهِ فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَ يَتَعَاهَدُ زِيَارَةَ قَبْرِهِ وَ الِاسْتِغْفَارَ لَهُ، وَ التَّرَحُّمَ عَلَيْهِ وَ الصَّدَقَةَ عَنْهُ، وَ يَسْئَلُكَ فِي السَّيِّئَاتِ وَ الْهَيْدَى مَسْئَلَةً، وَ يُرَاعَى فِي الْعِلْمِ وَ الدِّينِ عَادَتَهُ، وَ يَقْتَدِي بِحَرَكَاتِهِ وَ سَيِّكِنَاتِهِ فِي عِبَادَاتِهِ وَ عَادَاتِهِ، وَ يَتَأَدَّبُ بِآدَابِهِ، وَ مِنْ ثَمَّ كَانَ الْأَهَمُّ تَحْصِيلَ شَيْخٍ صَالِحٍ لِيُحْسِنَ الْاِقْتِدَاءَ بِهِ.

ثُمَّ إِنَّ قَدْرَ عَلَى الزِّيَادَةِ عَلَيْهِ بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِصِفَتِهِ فَعَلَّ، وَ إِلَّا اقْتَصَرَ عَلَى

منه المرید، ص: ٢٤٦

التأسی فبه يظهر أثر الصحبه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذکره السامع» / ٩٠.

(٢) - هكذا فى النسخ المخطوطه و «ه»، و هو بمعنى: سيرته؛ قال فى «المصباح المنير» / ٧٨٣، ماده «هدى»: «و الهدى مثال فلس: السيره»؛ و فى النسخ المطبوعه سوى «ه»: «هذه» بدل «هديه»، و هو خطأ كما لا يخفى، و يحتمل بعيداً أن يكون الصواب «هدين»، إشاره



إلى تعظيم حرمة في نفسه و اقتدائه به. فتأمل.

(٣) - أي لحرمة كما في هامش «ه»، و يمكن أن يكون الضمير عائدا إلى غيبته.

## ٩. شكر الشيخ على توفيقه له على ما فيه فضيله

التاسع: (١) أن يَشْكُرَ الشَّيْخَ على توفيقه له على ما فيه فضيلته، و على توبيخه له على ما فيه نقيصته، أو كسل يعتريه أو قصور يعانیه أو غير ذلك مما في إيقافه عليه و توبيخه إرشاده و صلاحه «٢»

و يُعَيِّدُ ذلك من الشيخ من جملة النعم عليه باعتناء الشيخ به و نظره إليه؛ فإن ذلك أميل لقلب الشيخ، و أبعث له على الاعتناء بمصالحه.

و إذا وَقَّفه الشَّيْخُ على دقيقه من أدب، أو نقيصه صَدَرَتْ منه، و كان يَعْرِفُ ذلك من قبل، فلا يُظْهِرُ أَنَّهُ كان عارِفاً به و غَفَلَ عنه، بل يَشْكُرُ الشَّيْخَ على إفادته ذلك و اعتنائه بأمره، ليكونَ بذلك مُسْتَدْعِياً للعود إلى النصيحة في وقت الحاجة؛ فإن كان له في ذلك عُدْرٌ، و كان إعلامُ الشَّيْخِ به أصلح، فلا بأسَ به و إلاَّ فَيُتْرَكُ؛ إلاَّ أن يَتَرْتَّبَ على ترك بيان العذرِ مَفْسَدَةٌ، فيتعيَّنُ إعلامُه به.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٩٢-٩٣.

(٢) - هكذا في «ه»، «ط»، «ن» و «تذكرة السامع» / ٩٣. و في «ز»، «م» و «ق»: «أو غير ذلك ممّا فيه إشفاقه عليه و توبيخه و إرشاده و صلاحه». و في «ض» و «ح»: «أو غير ذلك ممّا فيه إشفاقه عليه، و توبيخه إرشاده و صلاحه»؛ و كيف ما كان فلا تخلو العبارة من الاضطراب.

## ١٠. الصبر على جفوه تصدر من شيخه و تأويل أفعاله

العاشر: (١) أن يَصْبِرَ على جَفْوِهِ تَصَيُّدُ من شيخه، أو سوءِ خُلُقٍ، و لا يَصْدِدُهُ ذلك عن ملازمته و حسنِ عقيدته و اعتقادِ كماله، و يتأوَّلَ أفعاله التي ظاهرها مذمومٌ على أحسنِ تأويل و أصحِّه، فما يَعْجِزُ عن ذلك إلاَّ قليلُ التوفيق.

و يبدأ هو عند جفوه شيخه بالاعتذار و التوبة مما وقع و الاستغفار و ينسب

الموجب إليه و يجعل العتب فيه عليه فإن ذلك أبقى لموده شيخه و أحفظ لقلبه و أنفع للطالب في آخرته و دنياه.

و عن بعض السلف:

من لم يصبر على ذلّ التعليم بقي عُمره في عمائه الجهاله، و من صبر عليه آل أمره إلى عز الدنيا و الآخرة. (٢)

منه المرید، ص: ٢٤٧

" وَ مِنْهُ الْأَثَرُ الْمَشْهُورُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ذَلَّتْ طَالِبًا «٣» فَعَزَزْتُ مَطْلُوبًا

و قال بعضهم مثل الذى يغضب على العالم مثل الذى يغضب على أساطين الجامع «٤». و قيل لسفيان بن عيينه إن قوما يأتونك من أقطار الأرض تغضب عليهم يوشك أن يذهبوا و يتركوك فقال للقائل هم حمقى إذا مثلك أن يتركوا ما ينفعهم لسوء خلقى «٥» و لبعضهم

اصبر لِدَائِكَ إِنْ جَفَوْتَ طَبِيبَهُ

وَ اصبر لِجَهْلِكَ إِنْ جَفَوْتَ مُعَلِّمًا «٦»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٩١ - ٩٢؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٣.

(٢) - «تذكرة السامع» / ٩١؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١١٨؛ «أدب الدنيا و الدين» / ٧٥؛ «عدّه الداعى» / ٧١؛ «التبيان فى آداب حملة القرآن» / ٢٦؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٣. و فى «غرر الحكم» ج ٥ / ٤١١، الحديث ٨٩٧١: «من لم يصبر على مضض التعليم بقى فى ذلّ الجهل».

(٣) - «عيون الأخبار» ج ٢ / ١٢٢؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٤٢؛ «أدب الدنيا و الدين» / ٧٥؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٩؛ «عدّه الداعى» / ٧١؛ «التبيان فى آداب حملة القرآن» / ٢٦؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٣.

(٤) - قاله معافى بن عمران كما فى «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٤٦؛ و «تذكرة السامع» / ٩١.

(٥) - «تذكرة السامع» / ٩١ - ٩٢.

و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٤٥.

(٦) - فى «أدب الدنيا و الدين» / ٧٥: «قال بعض الشعراء:

إنَّ المعلِّم و الطيب كلاهما لا ينصحان إذا هما لم يكرما

فاصبر لدائك إن أهنت طبيبه و اصبر لجهلك إن جفوت معلِّما»

و مثله فى «محاضرات الأدباء» ج ١ / ٥٣؛ و «تعليم المتعلِّم» / ٩، إلما أنّ فيهما: «جفوت طبيبه» بدل «أهنت طبيبه»؛ و فى «كليله و دمنه»، تحقيق مجتبى مینوى، ص ٩٤:

«فاصبر لدائك إن جفوت معالجا و اقنع بجهلك إن جفوت معلِّما»

و فى «كليله و دمنه»، تحقيق الأستاذ حسن زاده الآملی، ص ١٣٨:

«إنَّ المعلِّم و الطيب كلاهما لا ينصحان إذا هما لا يكرما

فاصبر لدائك إن جفوت طبيبه و اقنع بجهلك إن أهنت معلِّما»

و علّق الأستاذ دام تأييده هنا بقوله - نقلا عن بعضهم -: «و الشعر من أبى العلاء المعرّى». أقول: و لكنّى راجعت إلى بعض كتب المعرّى - أعنى «ديوان سقط الزند»؛ و «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم» - و تصفّحتها فلم أجده فيهما. نعم، أنشأ المعرّى - كما فى «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم» / ٢٠٦، و «إحياء علوم الدين» ج ٤ / ٥٢ - هذين البيتين:

قال المنجم و الطيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صحّ قولكما فلست بخاسر أو صحّ قولى فالخسار عليكما

و يحتمل بعيدا اشتباه هذا بذاك لمن نسبهما إلى المعرّى؛ و كيف ما كان، فضمير طبيبه عائد إلى الداء، و أيضا، «كلاهما» فى قوله «إنَّ المعلِّم و الطيب كلاهما» بالرفع صحيح، فلا يذهب عليك أنّ الصواب «كليهما» بالنصب و الرفع خطأ، و انظر للاطلاع على هذا البحث «معنى اللبيب» / ١٠٦، حرف الكاف، ذيل «كلا و كلتا».

## ١١. الاجتهاد على السبق بالحضور إلى المجلس قبل حضور الشيخ

[١١-] أن يجتهد على أن يسبق بالحضور إلى

قبل حضور الشيخ و يحمل على ذلك نفسه و إن أنتظره على باب داره ليخرج و يمشى معه إلى المجلس فهو أولى مع تيسره. و يحترز عن «١» أن يتأخر في الحضور عن حضور الشيخ فيدع الشيخ في انتظاره فإن فاعل ذلك من غير ضروره أكيدته معرض نفسه للمقت و الدم نسأل الله العافيه. حكى ياقوت «٢» في معجمه «٣» عن هارون بن موسى القيسى

منه المريد، ص: ٢٤٩

القرطبي «٤» قال كنا نختلف إلى أبي علي القالي [وقت إملائه النوادر بجامع الزهراء] «٥» و نحن في فصل الربيع فبينما أنا يوما في بعض الطريق إذ أخذتني سحابه فما وصلت إلى مجلسه حتى ابتلت ثيابي كلها و حول أبي علي أعلام أهل البلد فأمرني بالدنو منه و قال لي مهلا يا أبا نصر لا تأسف على ما عرض فهذا شيء يضمحل و يزول بسرعه بثياب غيرها بدلها ثم قال «٦» كنت أختلف إلى ابن مجاهد «٧» فادلجت «٨» عليه لأتقرب منه فلما انتهيت إلى الدرب الذي كنت أخرج منه إلى منزله ألفيته مغلقا و تعسر على فتحه فقلت سبحان الله أبكر

منه المريد، ص: ٢٥٠

هذا البكور و أغلب على القرب منه فنظرت إلى سرب «٩» بجنب الدرب فاقتحمته فلما توسطت ضاق بي و لم أقدر على الخروج و لا على الدخول فاقتحمته أشد اقتحام حتى تخلصت- بعد أن تخرقت ثيابي و أثر السرب في لحمي حتى انكشف العظم- و من الله بالخروج فوافيت مجلس الشيخ على تلك الحال ثم قال «١٠» فأين أنت مما عرض لي ثم أنشد بيت الحماسه «١١»

دببت للمجد و الساعون قد بلغوا

جهد النفوس و ألقوا دونه الأزرا

و كابدوا المجد حتى مل أكثرهم

فاز بالمجد من وافى و من صبيرا «١٢»

لَا تَحْسَبِ الْمَجْدَ تَمْرًا أَنْتَ آكِلُهُ

لَنْ تَبْلُغَ الْمَجْدَ حَتَّى تَلْعَقَ الصَّبْرَا «١٣»

منيه المرید، ص: ٢٥١

\*\*\*\*[هامش]

(١) - فى «ز»، «م»، «ه»، «ق»، «ط» و «ن»: «و يحرص عن» بدل «يحترز عن»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و لعله الصواب، إلا أن يكون «يحرص عن» بمعنى «يرغب و يحترز عن».

(٢) - هو ياقوت بن عبد الله الرومى الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «وفيات الأعيان» ج ٦ / ١٢٧-١٣٩؛ و «الأعلام» ج ٨ / ١٣١؛ و «معجم المؤلفين» ج ٣ / ١٧٨-١٧٩.

(٣) - اعلم أنى تصفحت و تتبعت جميع «معجم الأدباء» و «معجم البلدان» لياقوت الحموى مرتين، و بذلت جهدى فى ذلك ليالى و أياما بما لا يتحمل عادة؛ فلم أجد هذه الحكاياه فى هذين الكتابين؛ نعم قال ياقوت فى كتابه «معجم البلدان» ج ٥ / ٥٨، ماده «مجر»:

«مجرىط ... بلده بالأندلس، ينسب إليها هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسى الأديب القرطبي، أصله من مجريط، يكتنى أبا نصر، سمع من أبى عيسى الليثى و أبى على القالى. روى عنه الخولانى. و كان رجلا صالحا صحيح الأدب، و له قصه مع القالى ذكرتها فى أخباره من كتاب الأدباء [يعنى «معجم الأدباء»].

و مات المجريطى لأربع بقين من ذى القعدة سنة ٤٠١. قاله ابن بشكوال».

و لكن ليس فى «معجم الأدباء» المطبوع ترجمه هارون بن موسى أصلا، و لم يذكر ياقوت هذه القصة فى ترجمه إسماعيل بن قاسم المعروف بأبى على القالى فى «معجم الأدباء» ج ٧ / ٢٥-٣٣، و لا فى ترجمه أحمد بن موسى بن عباس بن مجاهد فى ج ٥ / ٦٥-٧٣؛ فلا بد أن نقول:

جاءت هذه القصة و ترجمه هارون بن موسى فى «معجم الأدياء» كما قال الشهيد و ياقوت نفسه فى «معجم البلدان» ج ٥ / ٥٨؛ و لكن لم يطبع إلى الآن جميع «معجم الأدياء»، كما قال مؤلف «الأعلام فى معجم البلدان» فى مقدمه كتابه هذا، ص ١١، بشأن «معجم - الأدياء»، نقلا عن كتاب «تاريخ آداب اللغة العربيه» ج ٣ / ٩٣:

«يدخل فى مجلّدات عده متفرقه فى مكاتب أوروبا و الأستانه، لا- يطمع فى الحصول على نسخه كامله منها، فنشط الأستاذ مرجليوث للاشتغال بجمع شتات هذا الكتاب و الوقوف على طبعه، و اهتمت لجنه تذكّار جيب بنشر ما يمكن العثور عليه من أجزاءه، فوفّقنا حتّى الآن إلى نشر خمسّه أجزاء منه، و هى: الأوّل و الثانى و نصف الثالث من مكتبه آكسفورد و الخامس من مكتبه كوبرلى بالأستانه، و السادس تحت الطبع ينقص القسم الأخير منه، و السعى متواصل فى البحث عن مظانّ سائر الأجزاء. و أخبرنا الأستاذ المشار إليه أنّه ساع فى البحث عن أجزاء أخرى يتوقّع وجودها فى لكنا و الهند، ثمّ جاءنا كتابه ... أنّه لم يوفّق إلى وجود شىء هناك، و لا- فى مكان آخر، لكن ذلك لا يمنع أن يكون منه شىء فى بعض المكتبات الخصوصيه التى لم يصله خبرها ...».

نعم ظفرت على هذه الحكايه فى «إنباه الرواه» ج ٣ / ٣٦٢-٣٦٣؛ و «الصله» ج ٢ / ٦٥٦-٦٥٧، و عبارات المؤلّف رحمه الله، أكثر انطباقا على ما فى «إنباه الرواه» ممّا فى «الصله».

(٤) - هو أبو نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسى القرطبيّ، المجريطى الأصل، توفى فى سنه ٤٠١ هـ.

وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «الصله» ج ٢ / ٦٥٦-٦٥٧؛

و «إنباه الرواه» ج ٣ / ٣٦٢-٣٦٣؛ و «الأعلام» ج ٨ / ٦٣؛ و «معجم المؤلفين» ج ١٣ / ١٣١.

(٥) - تكمله حسنه من المصدر أعنى «إنباه الرواه» و «الصله». و أبو على القالى هو إسماعيل بن قاسم بن عبدون بن هارون المعروف بالقالى، المتوفى فى سنه ٣٥٦ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «وفيات الأعيان» ج ١ / ٢٢٦-٢٢٨؛ و «معجم الأدباء» ج ٧ / ٢٥-٣٣؛ و «معجم المؤلفين» ج ٢ / ٢٨٦-٢٨٧.

(٦) - يعنى أبا على القالى.

(٧) - هو أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد التميمى البغدادى المعروف بابن مجاهد (٢٤٥-٣٢٤ هـ). وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «الأعلام» ج ١ / ٢٦١؛ و «معجم المؤلفين» ج ٢ / ١٨٨.

(٨) - ادلج - بتشديد الدال - سار فى آخر الليل. («أساس البلاغه» / ١٣٣؛ «مختار الصحاح» / ١٦٤؛ «المصباح المنير» / ٢٣٦، «دلج»).

(٩) - السرب: الطريق، يقال: خلّ سربه، أى طريقه. («أساس البلاغه» / ٢٠٧؛ «المصباح المنير» / ٣٢٢، «سرب»).

(١٠) - يعنى أبا على القالى.

(١١) - هكذا فى جميع النسخ، و لكن فى «الصله» ؛ و «إنباه الرواه»: «ثم أنشدنا» بدل «ثم أنشد بيت الحماسه» ؛ و كلاهما صحيح، لأنّ هذه الأبيات أيضا مرويه فى كتاب «الحماسه» لأبى تمام، و قد جرت عادتهم إذا نقلوا شيئا ممّا فيه أن يقولوا: بيت الحماسه، أو قال الحماسى و نحوه. قال البغدادى فى «شرح شواهد شرح الشافيه»: «و الحماسى: منسوب إلى كتاب الحماسه، و هو مجموعه أشعار من شعر الجاهليه و الإسلام، انتقاها و اختارها أبو تمام حبيب بن أوس الطائى الشاعر المشهور، ... و قد رتب أبو تمام ما اختاره على عدّه أبواب: أولها باب الحماسه ... و

قد اشتهر تسميته بالجزء الأول منه، و الحماسه: الشجاعه. و قد جرت عادة المصنفين إذا استشهدوا بشىء مما فيه أن يقولوا: قال الحماسى، و نحوه، و المراد الشاعر المذكور فى كتاب الحماسه ...» (شرح شافيه ابن الحاجب ج ٤ / ٨) ؛ و انظر أيضا ما يأتى فى تعاليفنا على المطلب الثانى من الخاتمه، ص ٣٨٢، التعليقه ١؛ و «شرح ديوان الحماسه» ج ١ / ٣ - ٤، ٧، ١٠. و هذه الأبيات الثلاثه المذكوره فى باب الهجاء من كتاب «الحماسه» لأبى تمام، انظر «شرح ديوان الحماسه» ج ٣ / ١٥١١.

و راجع للاطلاع على كتاب الحماسه و طبعاته و مخطوطاته و شروحه «تاريخ الأدب العربى» ج ١ / ٧٧ - ٨٠.

(١٢) - فى جميع النسخ: «قلّ» بدل «ملّ» و الصواب ما أثبتناه كما فى «أمالى القالى» ج ١ / ١٤٦؛ و «الصله» ؛ و «إنباه الرواه» ؛ و «شرح ديوان الحماسه» ج ٣ / ١٥١١. و أيضا فى هذه المصادر الأربعة:

«و عائق المجد من أوفى ...»

بدل

«و فاز بالمجد من وافى ...»

؛ و أيضا فى «شرح ديوان الحماسه»: «فكابروا المجد» بدل «و كابدوا المجد».

(١٣) - هذه الأبيات فى «أمالى القالى» ج ١ / ١٤٦، رواها عن أبى بكر بن دريد عن بعض العرب؛ و «شرح ديوان الحماسه» ج ٣ / ١٥١١، عن رجل من بنى أسد. و تمام الحكايه فى «إنباه الرواه» ج ٣ / ٣٦٢ - ٣٦٣؛ و «الصله» ج ٢ / ٦٥٦ - ٦٥٧ - كما قلنا؛ و «تلخيص ابن مكتوم»، المخطوط بعد، كما فى «إنباه الرواه» ج ٣ / ٣٦٣، الهامش.

و زاد ابن بشكوال فى «الصله» ج ٢ / ٦٥٧: «قال أبو نصر: فكتبناها عنه من قبل أن يأتى موضعها فى نوادره، - و سلاننى بما حكاها، و هان



عندى ما عرض لى من تلك الثياب و استكثرت من الاختلاف إليه و لم أفارقه حتى مات». و قال المرزوقى فى «شرح ديوان الحماسه» ج ٣ / ١٥١٢- فى شرح هذه الأبيات-: «يقول: تباطأ سعيك للمجد، و لما سعت كان سعيك ديبيا و طلب المجد قد جهدوا أنفسهم، و ألقوا الأزر دونه، تخفيفا عن أنفسهم و تشهيرا فى طلبهم، و هذا مثل. و المراد أن ما يفعله الساعى فى سعيه إذا طلب شيئا من التجرد و التخفف ليدرك مطلوبه، قد فعلوه [كذا]. ثم أخذ يفصل مجهودهم من بعد، فقال: كابروا المجد، أى جاهدوه ليبلغوه قسرا لا اختلا فمن صبر و أوفى ناله و احتواه ظافرا به معانقا له، و من ملّ و قصّر- و هم الأكثر- خاب و أخفق و رجع نادما لا هيا عنه. و قوله: لا تحسب المجد؛ تفرّيع، و المراد: لا تظنّ المجد يدرك بالسعى القصير و استعمال التعذير، و على ملازمه الراحة دون توطين النفس على الكدّ الشديد و المجاهده؛ فإنه لن ينال إلّا بتجرّع المرارات دونه، و اقتحام المعاطب بسببه، و يقال: لعقت الصبر لعقا. و اسم ما يلعق هو اللعوق».

## ١٢. عدم الدخول على الشيخ فى غير المجلس العام بغير إذنه

الثانى عَشَرَ: (١) أن لا يدخل على الشيخ فى غير المجلس العام بغير إذنه، سواء كان الشيخ وحده ام معه غيره، فإن استأذن بحيث يعلم الشيخ و لم يأذن، أنصيرف و لا يكرز الاستئذان، و إن شك فى علم الشيخ به كزّه ثلاثا، و لا يزيد فى الاستئذان عليها، أو ثلاث طرقات بالباب أو بالحلقه، وليكن طرُق الباب خفياً بأظفار الأصابع، (٢) ثم بالأصابع، ثم بالحلقه قليلا- قليلا، فإن كان الموضع بعيدا عن الباب، فلا بأس برفع ذلك ابتداء بقدر ما يسمع

لا غير، و إن أذن و كانوا جماعه تَقَدَّمْ أَفْضَلُهُمْ فَاسْتُهِمَ بِالدُّخُولِ و السلامِ عليه، ثُمَّ يُسَلِّمُ عليه الأَفْضَلُ فالأَفْضَلُ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٩٣-٩٥؛ «التبيان في آداب حملة القرآن» / ٢٥-٢٦.

(٢) - «عن أنس بن مالك: أن أبواب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت تفرع بالأظافر» («تذكرة السامع» / ٩٤، الهامش؛ «مجمع الزوائد» ج ٨ / ٤٣).

### ١٣. الدخول على الشيخ كامل الهياه، فارغ القلب

الثالثَ عَشَرَ: أنْ يَدْخُلَ على الشيخِ كاملِ الهَيَاءِ فارغَ القلبِ مِنَ الشواغِلِ، نَشِيطاً مَنْشَرِحَ الصَدْرِ صافِي الذهنِ، لا في حالِ نُعاسٍ أو غَضَبٍ أو جُوعٍ أو عطشٍ، و نحوِ ذلكِ، مُتَطَهِّراً مُتَنَظِّفاً، بَعْدَ اسْتِعْمالِ ما يَحْتَاجُ إليه مِنَ سِواكِ و أخذِ ظُفْرِ و شَعْرٍ، و إزالِهِ رائِحِهِ كَرِيهِهِ، لا بِسِئاً أَحْسَنَ ملبوسِهِ؛ سَيِّماً إذا كانَ يَقْصِدُ مَجْلِسَ العِلْمِ، فَإِنَّهُ مَجْلِسُ ذِكْرِ و اجْتِماعِ في عبادِهِ، و هذه الأُمورُ من آدابِها.

### ١٤. عدم القراءة على الشيخ عند شهغل قلبه و ملله

الرابعَ عَشَرَ: أنْ لا يَقْرَأَ على الشيخِ عندَ شُغْلِ قلبِهِ و مَلَلِهِ و نُعاسِهِ و جوعِهِ و عطشِهِ و ألمِهِ، و نحوِ ذلكِ مِمَّا يَشُقُّ عليه فيهِ البَحْثُ. اللهمَّ إلا أنْ يبتَدئَهُ الشَّيْخُ بِطَلْبِ القِراءَةِ فليُجِبْهُ كيفَ كانَ.

منه المرید، ص: ٢٥٢

### ١٥. التسليم و الخروج إذا دخل على الشيخ و عنده من يتحدث فكتوا

الخامسَ عَشَرَ: «١»

إذا دخلَ على الشيخِ في غيرِ المَجْلِسِ العامِ، و عنده مَنْ يَتَحَدَّثُ معه فسكوتوا عن الحديثِ، أو دخلَ و الشيخُ وحدهُ يُصَلِّي أو يَقْرَأُ أو يذُكِّرُ أو يُطالِعُ أو يكتبُ، فَتَرَكَ ذلكَ و لم يَبْدِأْهَ بِكلامٍ أو بَسْطِ حديثٍ، فليَسَلِّمْ و يخرجَ سريعا، إلا أنْ يَحْتَجَّهُ الشيخُ على المكثِّ، فإذا مَكَثَ فلا يُطِيلُ، إلا أنْ يَأْمُرَهُ بذلكِ خشيةَ أنْ يدخلَ في عدادِ مَنْ أشْغَلَ مشغولا باللهِ أدركه المقت في الوقتِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٩٥-٩٧.

## ١٦. انتظار الشيخ إذا حضر مكانه فلم يجده

السادس عشر: إذا حضر مكانَ الشيخ فلم يجده انتظره، ولا يُفوتُّ على نفسه درسه؛ فإنَّ كلَّ درس يفوتُّ لا عوضَ له، ولا يطرُقُ عليه ليُخرجَ إليه.

وإن كان نائماً صَبَرَ حتَّى يَسْتَيْقِظَ، أو ينصرفُ ثمَّ يعودُ، والصبر خير له، ولا يوقظه ولا يأمرُ به هكذا كان السلف يفعلون و نقل عن ابن عباس مثله «١».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «التبيان في آداب حملة القرآن» / ٢٦؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٤؛ «تذكرة السامع» / ١٦، قال فيه: «فقد روى عن ابن عباس: كان يجلس في طلب العلم على باب زيد بن ثابت حتَّى يستيقظ، فيقال له: ألا نوقظه لك؟ فيقول: لا. و ربّما طال مقامه و قرعته الشمس. و كذلك كان السلف يفعلون».

## ١٧. عدم طلب الإقراء من الشيخ في وقت يشق عليه

السابع عشر: أن لا يطلب من الشيخ إقراء في وقت يشقُّ عليه فيه أو لم تجرِ عادته بالإقراء فيه، ولا يخترع (١) عليه وقتاً خاصاً به دون غيره و إن كان رئيساً، لما فيه من الترفع و الحمق على الشيخ و الطلبة و العلم.

وربّما استحيا الشيخ منه، فيترك لأجله ما هو أهمُّ عنده في ذلك الوقت، فلا يُفْلِحُ الطالب.

فإن بدأه الشيخ بوقت معين أو خاص لعذر عائق له عن الحضور مع الجماعة أو لمصلحه رآها فلا بأس.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في «تذكرة السامع» / ٩٦، الهامش: «كذا في الأصول، و لعله يقترح».

## ١٨. الجلوس بين يدي الشيخ جلسه الأدب بسكون و خضوع

الثامن عشر: أن يجلس بين يديه جلسه الأدب بسكون و خضوع و إطراق رأس و تواضع و خشوع، و الأولى له الافتراش أو التوركُّ.

قيل: «ويحسُنُ هنا الإقعاء، و هو أن يفرشَ قدميه، و يجلس على بطونهما، و يتعاهد تغطيه أقدامه و إرخاء ثيابه». (١)

\*\*\*\*[هامش]

**١٩. عدم الاستناد بحضرة الشيخ إلى حائط أو مخده و نحو ذلك**

التاسع عشر: (١) و هو من جنس ما قبله أن لا يَسْتَنِدَ بحضرة الشيخ إلى حائط أو

منيه المرید، ص: ٢٥٣

مِخْدَه و درابزين «٢» و نحو ذلك، أو يجعل يده عليه، و لا يُعْطَى الشيخ جنبه أو ظهره، و لا يَعْتمِدَ، على يده إلى ورائه أو جنبه أو ظهره، و لا يَضَع رِجْلَه أو يَدَه أو شَيْئًا مِنْ بدنه أو ثيابه على ثياب الشيخ أو وِسَادَتِهِ أو سَجَادَتِهِ.

قال بعضهم و من تعظيم الشيخ أن لا يجلس إلى جانبه و لا على مصلاه أو وسادته و إن أمره الشيخ بذلك فلا يفعل إلا إذا جزم به جزمًا يشق عليه مخالفته فلا بأس بامثال أمره في تلك الحال ثم يعود إلى ما يقتضيه الأدب انتهى «٣». و قد تكلم الناس في أى الأمرين أولى امثال الأمر أو سلوك الأدب فذهب إلى كل من الأمرين فريق من الصحابة على ما نقل عنهم فضلًا عن بعدهم و التفصيل موجه «٤».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٩٨، ١٠٠.

(٢) - قال بعض اللغويين: «الدرابزين و الدرابزين و الدرابزون ج: درابزونات: قوائم منتظمة يعلوها متكأ. يونانيه». و في «فرهنگ فارسى» ج ٢ / ١٤٨١، مادّه «دارافزين»:

«درابزين ... يونانى: ... تكيه گاه طارمى». و يوجد تصويره فى تلك الصفحة. و قال أيضا فى ج ٢ / ٢١٩٥:

«طارمى: نرده چوبى يا آهنى كه اطراف محوطه يا باغى نصب

كند».

(٣) - «تذكرة السامع» / ١٠٠.

(٤) - و التفصيل - كما في «تذكرة السامع» / ١٠٠ - هكذا: «فإن جزم بما أمره به بحيث يشق عليه مخالفته، فامثال الأمر أولى و إلا فسلوك الأدب أولى لجواز أن يقصد الشيخ إظهار احترامه و الاعتناء به، فيقابل هو ذلك بما يجب من تعظيم الشيخ و الأدب معه».

## ٢٠. الإصفاء إلى الشيخ و الإقبال بكلية عليه

العشرون: (١)

و هو من أهمها أن يُصغى إلى الشيخ ناظراً إليه،

و يُقبل بكلية عليه، متعقلاً - لقوله بحيث لا - يُحوجه إلى إعادته الكلام، و لا يلتفت من غير ضروره و يُنظر إلى يمينه أو شماله أو فوقه أو أمامه لغير حاجه، و لا سيما عند بحثه معه أو كلامه له، فلا ينبغي أن يُنظر إلا إليه، و لا يضطرب لوجهه يسامعها، و لا يلتفت إليها سيما عند بحثه.

ولا - ينفص كميته، و لا يحسّر عن ذراعيه، و لا يؤمئ بيده إلى وجه الشيخ أو صدره، و لا يمسه بها شيئاً من بدنه أو ثيابه، و لا يعبت يديه أو رجليه أو غيرهما من أعضائه، و لا يضع يده على لحيته أو فيه أو يعبت بها في أنفه، و لا يفتح فاه،

منه المرید، ص: ٢٥٤

و لا يفرع ستنه، و لا يضرب الأرض براحتة، أو يخط عليها بأصابعه، و لا يشبك يديه و لا يعبت بأزراره، و لا يفرقع أصابعه، بل يلزم سكون بدنه، و لا يكثر التنحنح من غير حاجه، و لا يبصق، و لا يمتخط، و لا يتنخع ما أمكنه، و لا يلفظ النخامة من فيه بل يأخذها منه بمنديل و نحوه، و لا يتجشأ، و لا يتمطى، و لا يكثر التثاؤب، و إذا ثأب ستر فاه بعد رده جهده، و إذا عطس حفظ

صوته جُهدَه، و سَتَرَ وَجْهَه بمنديل و نحوه و ذلك كله مما يقتضيه النظر المستقيم و الذوق السليم.

## ٢١. عدم رفع صوته رفعاً بليغاً و المساره و غمز شخص، و نحو ذلك

الحادى و العشرون: (١)

و هو من جنس ما قبله أن لا يَرْفَع صوته رفعاً بليغاً من غير حاجه، و لا يُسَارَّ فى مجلسه، و لا يَغْمِزَ أحداً، و لا يُكثِرَ كلامه بغير ضروره و لا يَحْكِي ما يُضْحِكُ منه، أو ما فيه يِذَاءَه، أو يَتَضَمَّنُ سوءَ مخاطبه أو سوءَ أدب، بل و لا يَتَكَلَّمُ بما لم يسأله، و لا يَتَكَلَّمُ ما لم يسأله، و لا يَسِيءُ تَأْذِنَه أوْلاً، و لا يَضْحَكُ لغير عَجَب، و لا لعَجَبِ دونَ الشَّيْخِ، فَإِنْ غَلَبَهُ تَبَسُّمٌ تَبَسُّماً بغير صوت البتة و لِيُخِذِرَ كُلَّ الْخِذْرِ مِنْ أَنْ يَغْتَابَ أَحداً فى مجلسه، أو يَنْمَّ له عن أحد، أو يُوقِعَ بَيْنَهُ و بَيْنَ أَحَدٍ بِنَقْلِ مَا يَسُوؤُهُ عنه، كاستنقاص به أو تَكَلُّمٍ فيه ورد ما قاله؛ أو يقول كالحاث له على الاعتناء بامرء: «فَلانُّ يَوَدُّ أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْهِ» أو «أردتُ أَنْ أَقْرَأَ عَلَى فِلانٍ و تَرَكْتُ لِأَجْلِكَ» أو نحو ذلك، ففاعِلُ ذلك و أمثاله مع كونه ارتكَبَ مَكْرُهاً أو حراماً أو كبيرةً مُسْتَحِقٌّ لِلزَّجْرِ و الإِهَانِ و الطردِ و البُعدِ، لحماقتة و رثائه. و قد تقدم فى حديث على ع (٢) ما يدل على ذلك.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٩٨.

(٢) - مَرَّ فى أوَّلِ القِسمِ الثَّانِي من النواعِ الثَّالِث من هذا الباب، الصَّفحة ٢٣٤؛ و الحديث فى «الكافى» ج ١ / ٣٧، كتاب فضل العلم، باب حقِّ العالم، الحديث ١.

## ٢٢. حسن خطابه مع الشيخ بقدر الإمكان

الثانى و العشرون: (١)

أَنْ يُحَسِّنَ خِطابَه مع الشَّيْخِ بقدر الإمكان، و لا يَقُولَ له: «لِمَ؟» و «لا- نَسِئُ لِمَ» و لا «مَنْ نَقَلَ هَذَا» و لا «أين موضِعُه؟» و لا يَقُلُ: «المحفوظ أو المنقول غير هذا» و شبه ذلك، فَإِنْ أَرَادَ اسْتِفادَه أصله أو مَنْ نَقَلَه، تَلَطَّفَ فى

منيه المرید، ص: ٢٥٥

الوصول

إلى ذلك، ثم هو في مجلس آخر أولى على سبيل الاستفادة.

و كذلك ينبغي أن يقول في موضع لم؟ و لا أسئلُ: «ما تُجيبُ: ما تُجيبُ» إن قيل لنا كذا؟ أو «إن مُنعنا كذا؟» أو «إن سئلتنا عن كذا؟» أو «إن أُوردَ كذا؟» و شبهه، ليكونَ مُستفهماً للجوابِ سائلاً له بحُسنِ أدب و لطفِ عباره.

و إذا أصيرَ الشيخُ على قول أو دليل و لم يظَهَر له، أو على خلافِ صوابِ سهواً، فلا- يُعَيَّرُ وجهه أو عينيه، و لا- يُشِيرُ إلى غيره كالمنكرِ لما قال، بل يأخذُه ببشرِ ظاهر، و إن لم يكن الشيخُ مُصيباً، لغفله أو سهو أو قصورِ نظر في تلك الحال؛ فإنَّ العصمةَ في البشرِ للأنبياء و الأوصياء (عليهم السلام).

و ليُحَذَرَ مِنْ مُفاجَأه الشيخِ بصورة رَدِّ عليه؛ فإنه يقع ممن لا يحسن الأدب من الناس كثيراً مثل أن يقول له الشيخ أنت قلت كذا فيقول ما قلت كذا أو يقول له الشيخ مرادك في سؤالك كذا أو خطر لك كذا فيقول لا أو ما هذا مرادى أو ما خطر لى هذا و شبه ذلك بل طريقه أن يتلطفُ بالمكاشرة على المقصود في الجواب.

و كذلك إذا استفهمه الشيخُ استفهامَ تقرير و جزم كقوله:

ألم تقل كذا؟ أو أليس مرادك كذا؟ فلا يبادر بالردِّ عليه بقوله:

«لا» و نحو ذلك، بل يسيكُت أو يورى عن ذلك بكلام لطيف يفهمُ الشيخُ قصده منه، فإن لم يكن بُدُّ مِنْ تحريرِ قصده و قوله، فليقل: «الآن أقول كذا» أو «أعودُ إلى قصد كذا».

و يُعيدُ كلامه، و لا يقول: «الذى قلته» أو «الذى قصدته»؛ لتضمُّنه الرَدِّ عليه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٤.

**٢٣. عدم المبادرة إلى ذكر إشكال لم يذكره و الإشارة إلى ذلك بالطف إشارة**

الثالث و العشرون:

و هو من جنس

ما قبله إذا ذَكَرَ الشَّيْخَ تَعْلِيلاً- و عليه تَعَقَّبَ، و لَمْ يَتَعَقَّبْهُ؛ أو بحثاً و فيه إشكالٌ، و لم يَسْتَشْكِلْهُ؛ أو إشكالاً و عنه جوابٌ؛ و لم يَذْكُرْهُ، فلا يُبَادِرُ إلى ذكر ذلك، و لا إلى التَّعَقُّبِ على الشيخ بسبب إهماله له، بل له أن يُشِيرَ إلى ذلك بِاللُّطْفِ إشارة، كقوله: «مَالْمَحْتَمُّمُ عَنِ الْإِشْكَالِ جَوَاباً؟» مثلاً، و نحو ذلك، فَإِنَّ تَذَكُّرَ الشَّيْخِ فِيهَا وَ نِعْمَتٌ، وَ إِلَّا فَالْأُولَى السُّكُوتُ عَنِ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ الشَّيْخُ، أَوْ يَعْلَمَ مِنْهُ أَنَّهُ يُؤَثِّرُ ذَلِكَ مِنْهُ.

منه المريد، ص: ٢٥٦

## ٢٤. التحفظ من مخاطبه الشيخ بما لا يليق خطاب به

الرابع والعشرون: (١)

و هو مِنْ جِنْسِ مَا قَبْلَهُ أَيْضاً أَنْ يَتَحَفَّظَ مِنْ مَخَاطَبَةِ الشَّيْخِ بِمَا يَعْتَادُهُ بَعْضُ النَّاسِ فِي كَلَامِهِ وَ لَا يَلِيْقُ خِطَابُهُ بِهِ، مِثْلُ أَيْشٍ «٢» بَكَ وَ «فَهَمَّتْ؟» وَ «سَمِعَتْ؟» وَ «تَدْرِي؟» وَ «يَا رَجُلٌ مَبَارَكٌ؟» وَ نَحْوِ ذَلِكَ.

وَ كَذَلِكَ لَا يَحْكِي مَا حُوِطَ بِهِ غَيْرُهُ مِمَّا لَا يَلِيْقُ خِطَابُ الشَّيْخِ بِهِ، وَ إِنْ كَانَ حَاكِيًا، مِثْلُ: «قَالَ فُلَانٌ لِفُلَانٍ: أَنْتَ قَلِيلُ الْحَيَاءِ، أَنْتَ قَلِيلُ الْبِرِّ، وَ مَا عِنْدَكَ خَيْرٌ، وَ أَنْتَ [قَلِيلُ الْفَهْمِ] وَ نَحْوِ ذَلِكَ، بَلْ يَقُولُ إِذَا أَرَادَ الْحَاكِيَةُ مَا جَرَتْ الْعَادَةُ بِالْكِنَايَةِ بِهِ، مِثْلُ: قَالَ فُلَانٌ لِفُلَانٍ: «الْأَبْعَدُ قَلِيلُ الْخَيْرِ، وَ مَا عِنْدَ الْأَبْعَدِ خَيْرٌ»، وَ مِثْلُ هَذِهِ الْكِنَايَةِ وَرَدَتْ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ «٣» أَيْضاً أَوْ يَأْتِي بِضَمِيرِ الْغَائِبِ مَكَانَ ضَمِيرِ الْمَخَاطَبِ، وَ شِبْهَ ذَلِكَ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٠٢.

(٢) - يعنى أى شىء بك؟

(٣) - فى «النهاية» ج ١ / ١٣٩؛ و «لسان العرب» ج ٣ / ٩١، ماده «بعد»: «و فيه: إن رجلا- جاء فقال: إن الأبعد قد زنى، معناه: المتباعد عن الخير و العصمه؛ و أراد القائل من «الأبعد» نفسه». فتأمل.

## ٢٥. عدم الاستهزاء إذا سبق لسان الشيخ إلى تحريف كلمة

الخامس والعشرون:

إِذَا سَبَقَ لِسَانَ الشَّيْخِ إِلَى تَحْرِيفِ كَلِمَةٍ يَكُونُ لَهَا تَوْجِيهُ مُسْتَهْجَنٌ، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ، أَنْ لَا يَضْحَكُ وَ لَا يَسْتَهْزِئُ، وَ لَا يُعِيدُهَا كَأَنَّهُ يَتْبَادَرُ بِهَا عَلَيْهِ، وَ لَا يَغْمَزُ غَيْرَهُ وَ لَا يُشِيرُ إِلَيْهِ، بَلْ وَ لَا يَتَأَمَّلُ مَا صَدَرَ مِنْهُ، وَ لَا يُدْخِلُهُ قَلْبَهُ وَ لَا يُضْرِبُ فِيهِ سِمْعَهُ، وَ لَا يَحْكِيهِ



لأحد، فإنَّ اللسانَ سَبَّاقٌ، و الإنسانُ غير معصوم، لا- سَيِّما فيما هو فيه معذورٌ. و فاعلُ شىءٍ ممَّا ذُكِرَ مع شيخه مُعَرِّضٌ نَفْسَهُ  
للحِزْمَانِ و البلاءِ و الخُسْرانِ، مُسْتَحِقٌّ لِلزَّجْرِ و

التأديبِ و الهَجْرِ و التَّأْيِيبِ، مع ما يَسْتَوْجِبُهُ مِنْ مَقْتِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَهُ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ أَنْبِيَائِهِ وَ خَاصَّتِهِ.

## ٢٦. عدم سبق الشيخ إلى شرح مسأله أو جواب سؤال

السادس و العشرون: (١)

أَنْ لَا يَشِيبَقَ الشَّيْخُ إِلَى شَرْحِ مَسْأَلِهِ أَوْ جَوَابِ سؤَالِ (٢) مِنْهُ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ، لِأَسِيْمَا إِذَا كَانَ مِنْ غَيْرِهِ وَ تَوَقَّفَ، وَ لَا يَسَاوِقَهُ فِيهِ، وَ لَا يُظْهِرُ مَعْرِفَتَهُ بِهِ

مِنِهِ الْمُرِيدُ، ص: ٢٥٧

أَوْ إِدْرَاكَهُ لَهُ قَبْلَ الشَّيْخِ، إِلَّا- أَنْ يَغْلَمَ مِنَ الشَّيْخِ إِثَارَ ذَلِكَ مِنْهُ، أَوْ عَرَضَ الشَّيْخُ عَلَيْهِ ذَلِكَ ابْتِدَاءً وَ التَّمَسَّهُ مِنْهُ، فَلَا بَأْسَ بِهِ حِينَئِذٍ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٠٦. و في «شرح المذهب» ج ١ / ٦٢: «و لا يسبقه إلى شرح مسأله أو جواب سؤال إلا أن يعلم من حال الشيخ إيثار ذلك ليستدل به على فضيله المتعلم».

(٢) - في «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ٣٥: «قال أبو عمرو بن العلاء ليس من الأدب أن تجيب من لا يسألك، أو تسأل من لا يجيبك، أو تحدّث من لا ينصت لك... قال ابن المقفّع: كانت الحكماء تقول: ليس للعاقل أن يجيب عمّا يسأل عنه غيره».

## ٢٧. عدم قطع كلام الشيخ و مسابقته فيه و مساوقته به

السابع و العشرون: (١)

أَنْ لَا يَقْطَعَ عَلَى الشَّيْخِ كَلَامَهُ أَيْ كَلَامَ كَانَ، وَ لَا يُسَابِقَهُ فِيهِ وَ لَا يَسَاوِقَهُ بِهِ، بَلْ يَصْبِرُ حَتَّى يَفْرَغَ الشَّيْخُ مِنْ كَلَامِهِ ثُمَّ يَتَكَلَّمُ. وَ لَا يَتَحَدَّثُ مَعَ غَيْرِهِ وَ الشَّيْخُ يَتَحَدَّثُ مَعَهُ أَوْ مَعَ جَمَاعَةِ الْمَجْلِسِ، بَلْ لَا يَجْعَلُ هَمَّهُ سِوَى الْإِصْغَاءِ إِلَى قَوْلِ الشَّيْخِ وَ فَهْمِهِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧.

## ٢٨. الإصغاء إلى الشيخ إذا ذكر كلاماً و هو يحفظ ذلك

الثامن و العشرون:

إِذَا سَمِعَ الشَّيْخَ يَذْكُرُ حَكْمًا فِي مَسْأَلِهِ، أَوْ فَائِدَةً مُسْتَعْرَبَةً

أَوْ يَحْكِي حِكَايَةً، أَوْ يُنَشِّدُ شِعْرًا، وَهُوَ يَحْفَظُ ذَلِكَ، أَنْ يُضِغِيَ إِلَيْهِ إِصْغَاءً مُسْتَفِيدًا لَهُ فِي الْحَالِ، مُتَعَطِّشًا إِلَيْهِ فَرِحَ بِهِ، كَأَنَّهُ لَمْ يَسْمَعَهُ قَطُّ.

قال بعضُ السلف: (١) «إِنَّ الشَّابَّ لِيَتَحَدَّثُ بِحَدِيثٍ، فَأَسْتَمِعُ لَهُ كَأَنِّي لَمْ أَسْمَعُهُ وَ لَقَدْ سَمِعْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُوَلَّدَ.» (٢)

فإن سألَه الشَّيْخُ عِنْدَ الشُّرُوعِ فِي ذَلِكَ عَنِ حِفْظِهِ لَهُ، فَلَا يُجِيبُ بـ «نَعَمْ» لِمَا فِيهِ مِنَ الْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ الشَّيْخِ فِيهِ، وَ لَا يَقُولُ:

«لَا» لِمَا فِيهِ مِنَ الْكِذْبِ، بَلْ يَقُولُ: «أَحِبُّ أَنْ اسْتَفِيدَهُ مِنَ الشَّيْخِ» أَوْ «أَسْمَعُهُ مِنْهُ» أَوْ «بَعْدَ عَهْدِي بِهِ» أَوْ «هُوَ مِنْ جِهَتِكُمْ أَصْحٌ» وَ نَحْوَ ذَلِكَ.

فإن عَلِمَ مِنَ حَالِ الشَّيْخِ أَنَّهُ يُؤَثِّرُ الْعِلْمَ بِحِفْظِهِ لَهُ مَسْرَّةً بِهِ، أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِإِتْمَامِهِ امْتِحَانًا لِحِفْظِهِ أَوْ حِفْظِهِ أَوْ لِإِظْهَارِ تَحْصِيلِهِ، فَلَا بِأَسْ بِاتِّبَاعِ غَرَضِ الشَّيْخِ؛ ابْتِغَاءً لِمَرْضَاتِهِ وَازْدِياداً لِرَغْبَتِهِ فِيهِ.

\*\*\*[هامش]

(١) - هو عطاء بن أبي رباح، كما في «تذكرة السامع» / ١٠٥.

(٢) - «تذكرة السامع» / ١٠٥.

## ٢٩. عدم تكرار سؤال ما يعلمه و استفهام ما يفهمه

التاسع و العشرون:

أَنَّهُ لَا يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يُكَرِّرَ سَوَالَ مَا يَعْلَمُهُ، وَ لَا اسْتِفْهَامَ مَا يَفْهَمُهُ؛ فَإِنَّهُ يُضِغِعُ الزَّمَانَ وَ رَبِّمَا أَضَجَرَ الشَّيْخَ.

قال بعضُ السلف إعادة الحديث أشد من

منه المرید، ص: ٢٥٨

نقل الصخر «١».

وَيَتَّبِعِي أَنْ لَا يُقَصِّرَ فِي الْإِصْغَاءِ وَ التَّفْهِيمِ، أَوْ يَشْغَلَ ذَهَنَهُ بِفِكْرٍ أَوْ حَدِيثٍ ثُمَّ يَسْتَعِيدُ الشَّيْخَ مَا قَالَهُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِسَاءَةٌ أَدَبٍ، بَلْ يَكُونُ مُضْغِعًا لِكَلَامِهِ حَاضِرَ الذَّهْنِ لِمَا يَسْمَعُهُ مِنْ أَوَّلِ مَرَّةٍ.

و كان بعض المشايخ لا يُعيدُ لمثل هذا إذا استعادَه و يَزُيِّرُه عقوبَه له. (٢)

أما إذا لم يَسْمَعْ كلامَ الشيخ لبُعْدِه، أو لم يَفْهَمْهُ مع الإصْغاءِ إليه و الإقبالِ عليه، فَله أنْ يَسْأَلَ

الشيخ إعادته أو تفهيمه بعد بيان عذره بسؤال لطيف.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - قاله الزهرى كما فى «المحدّث الفاصل» / ٥٦٦؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٦٩؛ و «عيون الأخبار» ج ٢ / ١٧٩؛ و «تذكرة السامع» / ١٠٦. و علّق الدكتور محمّد عجّاج الخطيب - الذى حقّق «المحدّث الفاصل» بأحسن وجه - هنا بقوله: «إنّما كانوا يستثقلون إعادته الحديث لأنّه لا يطلب إعادته إلّا من غفل عن استماعه أوّل الأمر، و أمّا إعادته لبيانه و شرحه فلا استثقال فيها». و فى «أدب الإملاء و الاستملاء» / ٨٠: «إعادته الحديث أثقل من نقل الصخر».

(٢) - «تذكرة السامع» / ١٠٦. «زبره زبرا - من باب قتل - زجره و نهره». («المصباح المنير» / ٢٩٦، «زبر»).

### ٣٠. عدم السؤال عن شىء فى غير موضعه

الثلاثون:

أن لا يسأل عن شىء فى غير موضعه، ففاعل ذلك لا يستحقّ جواباً، إلّا أن يعلم من حال الشيخ أنّه لا يكره ذلك، و مع ذلك فالأولى أن لا يفعل، و لا يلجّ عليه فى السؤال إلحاحاً مضجراً و لا يسأله فى طريقه إلى أن يبلغ مقصده.

و قد حكى عن بعض الأجلّاء «١» أنه أوصى بعض طلبته فقال لا تسألنى عن أمر الدين و أنا ماش و لا و أنا أتحدث مع الناس و لا و أنا قائم و لا و أنا متكىّ فإن هذه أماكن لا يجتمع فيها عقل الرجل لا تسألنى إلا وقت اجتماع العقول

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لم أقف عليه و لا على حاكى هذه الحكاياه و مصدرها.

### ٣١. اغتنام سؤاله عند طيب نفسه و فراغه

الحادى و الثلاثون:

أن يعتنم سؤاله عند طيب نفسه و فراغه، و يتلطف فى سؤاله.

قال (صلى الله عليه و آله و سلم): «الافتصاؤ فى التفقه نضيف المعيشه و التودد إلى الناس نصف العقل و حسن السؤال نصف العلم». (١)

منه المرید، ص: ٢٥٩

(١) - «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٦٠؛ «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ٣٣. و فى «بحار الأنوار» ج ١ / ٢٢٤، الحديث ١٤- نقلًا- عن «كنز الفوائد» :- «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «التودد إلى الناس نصف العقل، و حسن السؤال نصف العلم، و التقدير فى النفقه نصف العيش». و فى أدب الدنيا و الدين» / ٧٩: «إنّ النبى صلى الله عليه [و آله و سلم قال: حسن السؤال نصف العلم».

### ٣٢. عد مالاستحياء من السؤال عمّا إشكل عليه

الثانى و الثلاثون:

أن لا يَشْتَحِيى من السؤال عمّا أشكلَ عليه، بل يَسْتَوْضِحُه أكملَ استيضاح، فمن رَقَّ وجهه رَقَّ علمه و من رق وجهه عند السؤال ظهر نقصه عند اجتماع الرجال «١».

قال الصادق (عليه السلام): «إنّ هذا العلمَ عليه قُفْلٌ و مفتاحه المسأله.» (٢)

(١) - فى «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٠٩: «من رَقَّ وجهه عن السؤال رَقَّ علمه عند الرجال، و من ظنَّ أنّ للعلم غايه فقد بخسه حقّه».

(٢) - «الكافى» ج ١ / ٤٠، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ٣.

### ٣٣. عدم قول: «نعم» إذا قال الشيخ: «أفهمت» قبل اتضاح المقصود

الثالث و الثلاثون: «١».

إذا قال له الشيخ: «أفهمت؟» فلا يقول: «نعم» قبل أن يتّضح له المقصود اتّضاحاً جليئاً؛ لئلا يكذب و يفوته الفهم. و لا يشتحى من قوله:

«لم أفهم» ؛ لأنّ استبائته يحصل له مصالح عاجله و آجله، فمن العاجله حفظ المسأله و سلامته من الكذب و النفاق بإظهار فهم ما لم يكن فهمه، و اعتقاد الشيخ اعتناءه و رغبته و كمال عقله و ورعه، و من الآجله ثبوت الصواب فى قلبه دائماً، و اعتياده هذه الطريقة المرضية و الأخلاق الرضية.

قال الخليل بن أحمد العروضى رحمه الله منزله الجهل بين الحياء و الأنفه «٢».

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٥٦-١٥٨؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٢.

(٢) - «عيون الأخبار» ج ٢ / ١٢٣؛ «جامع بيان العلم وفضله» ج ١ / ١٠٩؛ «مفتاح دار السعادة» ج ١ / ١٧٧؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٢؛ «تذكرة السامع» / ١٥٧. و في «أدب الدنيا و الدين» / ٥٨: «قال الخليل بن أحمد: يرتع الجهل بين الحياء و الكبر في العلم». و انظر ترجمه و مصادر ترجمه الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى

الأزدى (١- ١٧٠ هـ). فى «الأعلام» ج ٢/ ٣١٤؛ و «وفيات الأعيان» ج ٢/ ٢٤٤-٢٤٨؛ و «معجم المؤلفين» ج ٤/ ١١٢-١١٣.

### ٣٤. حضور ذنه فى جهه الشيخ

الرابع و الثلاثون:

أَنْ يَكُونَ ذَهْنُهُ حَاضِرًا فِي جِهَةِ الشَّيْخِ، بَحِثْ إِذَا أَمَرَهُ بِشَيْءٍ، أَوْ سَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ، أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ لَمْ يُخَوِّجْهُ إِلَى إِعَادَتِهِ ثَانِيًا، بَلْ يَبَادِرُ إِلَيْهِ مُسْرِعًا وَ لَمْ يُعَاوِذْهُ فِيهِ.

منه المرید، ص: ٢٦٠

### ٣٥. تناول ما ناوله الشيخ باليمنى و مناولته الشيخ باليمنى

الخامس و الثلاثون:

إِذَا نَاوَلَهُ الشَّيْخُ شَيْئًا تَنَاوَلَهُ بِالْيَمَنِى، وَ إِذَا نَاوَلَهُ هُوَ شَيْئًا نَاوَلَهُ إِيَّاهُ بِالْيَمَنِى، فَإِنْ كَانَ وَرَقَةً يَقْرُؤُهَا أَوْ قِصَّةً مَثَلًا، نَشَرَهَا ثُمَّ دَفَعَهَا إِلَيْهِ، وَ لَا يَدْفَعُهَا إِلَيْهِ مَطْوِيَّةً إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَوْ ظَنَّ إِثَارَ الشَّيْخِ لِذَلِكَ.

وَ إِذَا أَخَذَ مِنَ الشَّيْخِ وَرَقَةً بَادَرَ إِلَى أَخْذِهَا مَنْشُورَةً قَبْلَ أَنْ يَطْوِيَهَا.

وَ إِذَا نَاوَلَ الشَّيْخَ كِتَابًا نَاوَلَهُ إِيَّاهُ مُهَيَّئًا لِفَتْحِهِ وَ الْقِرَاءَةِ فِيهِ، مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجٍ إِلَى إِدَارَتِهِ، فَإِنْ

كَانَ لِلنَّظَرِ فِي مَوْضِعٍ مُعَيَّنٍ، فَلْيَكُنْ مَفْتُوحًا كَذَلِكَ، وَ يُعَيَّنُ لَهُ الْمَكَانَ. وَ لَا يَزِمِي إِلَيْهِ الشَّيْءَ رَمِيًّا مِنْ كِتَابٍ أَوْ وَرَقَةٍ أَوْ غَيْرِهِمَا، وَ لَا يَمُدُّ يَدَهُ إِلَيْهِ إِذَا كَانَ بَعِيدًا، وَ لَا يُخَوِّجُ الشَّيْخَ إِلَى مَدِّ يَدِهِ أَيْضًا لِأَخْذِهِ مِنْهُ أَوْ إِعْطَائِهِ، بَلْ يَقُومُ إِلَيْهِ قَائِمًا، وَ لَا يَزْحَفُ زَحْفًا.

وَ إِذَا قَامَ أَوْ جَلَسَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، فَلَا يَقْرُبُ مِنْهُ كُلَّ الْقُرْبِ، وَ لَا يَضَعُ رِجْلَهُ أَوْ يَدَهُ أَوْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ أَوْ ثِيَابِهِ عَلَى ثِيَابِ الشَّيْخِ أَوْ وَسَادَتِهِ وَ نَحْوِهِمَا وَ نَحْوِهِمَا كَمَا تَقْدُمُ «١».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - فى الأمر التاسع عشر من القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٥٢-٢٥٣.

### ٣٦. إعداد القلم للشيخ إذا ناوله ليكتب به

السادس و الثلاثون:



إِذَا نَاوَلَهُ قَلَمًا لِيَكْتَبَ بِهِ، فَلْيُعِدَّهُ (١) قَبْلَ إِعْطَائِهِ إِيَّاهُ لِلكِتَابَةِ، وَ يَتَفَقَّدُ أَوْصَافَهُ.

وَإِنْ وَضَعَ بَيْنَ يَدَيْهِ دَوَاةً، فَلْتَكُنْ مَفْتُوحَةً الْأَعْيُنُ مَهَيَّأَةً لِلكِتَابَةِ مِنْهَا.

وَإِنْ نَاوَلَهُ سِكِّينًا فَلَا يُصَوِّبُ إِلَيْهِ شَفْرَتَهَا وَلَا نِصَابَهَا وَيُدْهُ قَابِضَةً عَلَى الشَّفْرَةِ، بَلْ يَكُونُ عَرِضًا وَحَدَّ شَفْرَتَهَا إِلَى جِهَتِهِ، قَابِضًا عَلَى طَرَفِ النِّصَابِ مِمَّا يَلِي النَّضْلَ جَاعِلًا نِصَابَهَا عَلَى يَمِينِ الْآخِذِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - فِي الْأَمْرِ التَّاسِعِ عَشَرَ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ النُّوعِ الثَّلَاثِ مِنْ هَذَا الْبَابِ، ص ٢٥٢-٢٥٣.

### ٣٧. نَشْرُ السَّجَادَةِ أَوَّلًا إِذَا نَاوَلَ الشَّيْخَ إِيَّاهَا، وَ نَحْوَ ذَلِكَ

السابع و الثلاثون:

إِذَا نَاوَلَهُ سَجَادَةً لِيُصَلِّيَ عَلَيْهَا نَشَرَهَا أَوَّلًا، وَ أَوْلَى مِنْهُ أَنْ يَفْرُشَهَا هُوَ عِنْدَ قِصْدِ ذَلِكَ.

. قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ «١» وَإِذَا فَرَشَهَا، وَ كَانَ فِيهَا صُورَةٌ مُحْرَابٍ تَحْرَى بِهِ الْقِبْلَةَ إِنْ أَمَكَّنَ وَ إِنْ كَانَتْ مِثْنِيَةً جَعَلَ طَرَفِيهَا إِلَى يَسَارِ الْمِصْلِيِّ أَنْتَهَى.

مِنِهِ الْمُرِيدُ، ص: ٢٦١

وَ لَا يَجْلِسُ بِحُضْرَةِ الشَّيْخِ عَلَى سَجَادِهِ، وَ لَا يُصَلِّيُ عَلَيْهَا إِذَا كَانَ الْمَكَانَ طَاهِرًا إِلَّا إِذَا اطَّرَدَتِ الْعَادَةُ بِاسْتِصْحَابِهَا وَ اسْتِعْمَالِهَا، بِحَيْثُ لَا يَكُونُ شِعَارًا عَلَى الْأَكَابِرِ وَ الْمُتَرَفِّعِينَ، كَمَا يَتَّفِقُ ذَلِكَ بِبَعْضِ الْبِلَادِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - هُوَ ابْنُ جَمَاعَةَ الْكِنَانِيِّ فِي «تَذَكْرَةِ السَّامِعِ» / ١٠٩.

### ٣٨. الْمُبَادَرَةُ إِلَى أَخْذِ السَّجَادَةِ إِذَا قَامَ الشَّيْخُ، وَ نَحْوَ ذَلِكَ

الثامن و الثلاثون:

إِذَا قَامَ الشَّيْخُ بَادَرَ الْقَوْمُ إِلَى أَخْذِ السَّجَادَةِ إِنْ كَانَتْ مِمَّا تُنْقَلُ لَهُ، وَ إِلَى الْأَخْذِ بِيَدِهِ أَوْ عَضْدِهِ إِنْ أَحْتَاجَ إِلَيْهِ، وَ إِلَى تَقْدِيمِ نَعْلِهِ إِنْ لَمْ يَشُقَّ ذَلِكَ عَلَى الشَّيْخِ، وَ يَقْصِدُ بِذَلِكَ كُلَّهُ التَّقَرُّبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِخِدْمَتِهِ وَ الْقِيَامَ بِحَاجَتِهِ.

وقد قيل: أربعه لا يَأْنَفُ الشَّرِيفُ مِنْهُنَّ، و إِنْ كَانَ أَمِيرًا: قِيَامُهُ مِنْ مَجْلِسِهِ لِأَيِّهِ، و خِدْمَتُهُ لِلْعَالَمِ الَّذِي يَتَعَلَّمُ مِنْهُ، و السُّؤَالُ عَمَّا لَا يَتَعَلَّمُ، و خِدْمَتُهُ لِلضَّيْفِ. (١)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «تفسير الرازي» ج ٢ / ١٨٥؛ «تذكرة السامع» / ١١٠، «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٦٤؛ «عيون الأخبار» ج ٢ / ١٢٨. و نظيرها في «البيان و التبيين» / ٢٤٩.

### ٣٩. القيام لقيام الشيخ و عدم الجلوس و هو قائم

التاسع و الثلاثون:

أَنْ يَقُومَ لِقِيَامِ الشَّيْخِ، و لَا يَجْلِسَ و هُوَ قَائِمٌ، و لَا يَضْطَجِعَ و هُوَ قَائِمٌ أَوْ قَاعِدٌ، بَلْ لَا يَضْطَجِعُ بِحَضْرَتِهِ مَطْلَقًا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي وَقْتِ نَوْمٍ و يَأْذَنَ لَهُ، و الْأَجُودُ حِينَئِذٍ أَنْ لَا يَنَامَ حَتَّى يَنَامَ الشَّيْخُ، إِلَّا أَنْ يَأْمُرَهُ بِالنَّوْمِ فَيُطِيعُهُ.

### ٤٠. كونه أمام الشخي بالليل و وراه بالنهار، و نحو ذلك

الأربعون: (١) إذا مشى مع شيخه، فليكن أمامه بالليل و وراه بالنهار، إِلَّا أَنْ يَقْتَضِيَ الْحَالُ خِلَافَ ذَلِكَ لِزَحْمِهِ أَوْ غَيْرِهَا، أَوْ يَأْمُرَهُ الشَّيْخُ بِحَالِهِ فَيَمْتَنِلُهَا.

وَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَتَقَدَّمَ عَلَيْهِ فِي الْمَوَاطِئِ الْمَجْهُولَةِ الْحَالِ لِوَحْلِ أَوْ حَوْضِ مِثْلًا، و الْمَوَاطِئِ الْخَطِرَةِ، و يَحْتَرِزُ مِنْ تَرْشِيشِ ثِيَابِ الشَّيْخِ، و إِذَا كَانَ فِي زَحْمِهِ صَانَهُ عَنْهَا بِيَدَيْهِ إِمَّا مِنْ قُدَامِهِ أَوْ مِنْ وَرَائِهِ.

وإذا مشى أمامه التفت إليه بعد كل قليل.

فإن كان وحده و الشيخ يُكَلِّمُهُ حَالَةَ الْمَشْيِ، و هُمَا فِي ظِلٍّ، فَلْيَكُنْ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ يَسَارِهِ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ قَلِيلًا مُلْتَفِتًا إِلَيْهِ، و يُعَلِّمُ الشَّيْخَ بِمَنْ قَرَّبَ مِنْهُ أَوْ قَصَدَهُ مِنَ الْأَعْيَانِ إِنْ لَمْ يَعَلِّمِ الشَّيْخُ بِهِ. (٢)

منه المرید، ص: ٢٦٢

ولا يمشى إلى جانبه إِلَّا لِحَاجَةٍ أَوْ إِشَارَةٍ مِنْهُ، و يَحْتَرِزُ مِنْ مُرَاحِمَتِهِ بِكَفِّهِ أَوْ بِرِكَابِهِ إِنْ كَانَ رَاكِبِينَ و مَلَاصِيَقَهُ ثِيَابَهُ، و يُؤَثِّرُهُ بِجِهَةِ الظِّلِّ فِي الصَّيْفِ، و بِجِهَةِ الشَّمْسِ فِي الشِّتَاءِ، و بِجِهَةِ الْجِدَارِ فِي الرِّصَافَاتِ (٣) و نَحْوِهَا، و بِالْجِهَةِ الَّتِي لَا تَقْرَعُ الشَّمْسُ فِيهَا وَجْهَهُ إِذَا التَفَّتْ إِلَيْهِ.

ولا يمشى بينه و بين مَنْ يُحَدِّثُهُ، و يَتَأَخَّرُ عَنْهُمَا أَوْ يَتَقَدَّمُ، و لَا يَقْرُبُ و لَا يَشْتَمِعُ و لَا يَلْتَفِتُ، فَإِنْ أَدْخَلَاهُ فِي الْحَدِيثِ فَلْيَأْتِ مِنْ

جانب آخَرَ وَلَا يُشَقُّ بَيْنَهُمَا.

وإذا مشى مع الشيخِ اثنانِ فاكْتَنَفاهُ، فالأولى أن يكونَ أكبرُهُما عن يمينه، وإن لم يَكْتَنِفاهُ تَقَدَّمَ أكبرُهُما

وَ تَأَخَّرَ الْأَصْغَرَ. وَإِذَا صَادَفَ الشَّيْخَ فِي طَرِيقِهِ بَدَأَهُ بِالسَّلَامِ، وَ لَا يُنَادِيهِ وَ لَا يُسَلِّمُ عَلَيْهِ مِنْ بَعِيدٍ وَ لَا مِنْ وَرَائِهِ، بَلْ يَقْرُبُ مِنْهُ ثُمَّ يُسَلِّمُ، وَ لَا يُشِيرُ ابْتِدَاءً بِالْأَخْذِ فِي طَرِيقٍ حَتَّى يَسْتَشِيرَهُ، وَ يُبَادِرُ (٤) فِيمَا يَسْتَشِيرُهُ فِيهِ مَطْلَقًا بِالرَّدِّ إِلَى رَأْيِهِ إِلَّا أَنْ يُلْزِمَهُ بِإِظْهَارِ مَا عِنْدَهُ، أَوْ يَكُونَ مَرَّآهُ الشَّيْخُ خَطًّا، فَيُظْهِرُ مَا عِنْدَهُ بِتَلَطُّفٍ وَ حُسْنِ أَدَبٍ، كَقَوْلِهِ:

«يُظْهِرُ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ فِي كَذَا» وَ لَا يَقُولُ:

«الرَأْيُ عِنْدِي كَذَا» أَوْ «الصَّوَابُ كَذَا» وَ نَحْوَ ذَلِكَ.

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْأَدَابَ مِمَّا قَدْ دَلَّ النَّصُّ عَلَى جَمَلِهِ مِنْهَا بَلْ عَلَى أَشْرَفِهَا وَ أَهْمِهَا، وَ الْبَاقِي مِمَّا يُسْتَنْبَطُ مِنْهُ بِإِحْدَى الطَّرِيقِ. وَ اللَّهُ الْمَوْفِقُ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١١٠-١١٢.

(٢) - «تذكرة السامع» / ١١٠ وفيه: «كوحل» بدل «لوحل». و في أكثر النسخ: «أو الشيخ» بدل «و الشيخ».

(٣) - قال في «لسان العرب» ج ٩ / ١٢٠ مادة «رصف»: «الرصف: حجاره مرصوف بعضها إلى بعض ... الرصفه - بالتحريك - واحد الرصف، و هي الحجاره التي يرصف بعضها إلى بعض في مسيل فيجتمع فيها ماء المطر».

(٤) - في «تذكرة السامع» / ١١٠: «يتأذب» بدل «يبادر».

**القسم الثالث: آدابه في درسه و قراءته، و ما يعتمده حينئذ مع شيخه و رفقته**

**إشارة**

القسم الثالث: آدابه في درسه و قراءته، و ما يعتمده «١» حينئذ مع شيخه و رفقته و هو أمور:

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١١٢-١١٤؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٤-٦٥.

**١. الابتداء أولاً بحفظ كتاب الله تعالى حفظاً متقناً**

الأول: و هو أهمها أَنْ يَبْتَدِيَ أَوَّلًا بِحِفْظِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْعَزِيزِ حِفْظًا مُتَقَّنًا، فَهُوَ أَصْلُ الْعُلُومِ وَ أَهْمُهَا، وَ كَانَ السَّلْفُ لَا يُعَلِّمُونَ الْحَدِيثَ وَ الْفِقْهَ إِلَّا لِمَنْ حَفِظَ الْقُرْآنَ. «١»

وَإِذَا حَفِظَهُ فَلْيَحْدَرْ مِنَ الْإِشْتِغَالِ عَنْهُ بِغَيْرِهِ اشْتِغَالًا يُؤَدِّي إِلَى نَسْيَانِ شَيْءٍ مِنْهُ أَوْ تَعْرِيفِهِ لِلنَّسْيَانِ، بَلْ يَتَعَهَّدُ دِرَاسَتَهُ وَمَلَازِمَتَهُ وَرُودَ مِنْهُ كُلِّ يَوْمٍ ثُمَّ أَيَّامٍ ثُمَّ جَمْعَهُ دَائِمًا أَبَدًا.

وَيَجْتَهِدُ بَعْدَ حِفْظِهِ عَلَى إِتْقَانِ تَفْسِيرِهِ وَ سَائِرِ عُلُومِهِ، ثُمَّ يَحْفَظُ مِنْ كُلِّ فَنٍّ مَخْتَصِرًا يَجْمَعُ فِيهِ بَيْنَ طَرَفَيْهِ.

ثُمَّ يَسْتَعْلُ بِاسْتِشْرَاحِ مَحْفُوظَاتِهِ عَلَى الْمَشَايخِ، وَلِيُعْتَمِدَ فِي كُلِّ فَنٍّ أَكْثَرَهُمْ تَحْقِيقًا فِيهِ وَ تَحْصِيلًا لَهُ، وَ إِنْ أُمِكنَ شَرْحَ دُرُوسٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ فَعَلَّ، وَ إِلَّا اقْتَصَرَ عَلَى الْمُمْكِنِ مِنْ دَرَسٍ فَأَقَلَّ وَ قَدْ تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «شرح المهذب» ج ١ / ٦٤. و انظر «تذكرة السامع» / ١١٢ - ١١٣، الهامش

## ٢. الاقتصار من المطالعه على ما يحتمله فهمه

الثاني:

أَنْ يَقْتَصِرَ مِنَ الْمَطَالَعَةِ عَلَى مَا يَحْتَمِلُهُ فَهْمُهُ، وَ يَنْسَاقَ إِلَيْهِ ذَهْنُهُ، وَ لَا يَمُجُّهُ طَبْعُهُ، وَ لِيَحْدَرْ مِنَ الْإِشْتِغَالِ بِمَا يُبَدِّدُ الْفِكْرَ، وَ يُحَيِّرُ الذَّهْنَ مِنَ الْكُتُبِ الْكَثِيرَةِ وَ تَفَارِيقِ التَّصَانِيفِ؛ فَإِنَّهُ يُضَيِّعُ زَمَانَهُ وَ يُفَرِّقُ ذَهْنَهُ.

منه المرید، ص: ٢٦٤

وَ يُعْطِ الْكِتَابَ الَّذِي يَقْرُوهُ وَ الْفَنَّ الَّذِي يَأْخُذُهُ كَلِيبَتَهُ حَتَّى يُثَبِّتَهُ؛ حَدْرًا مِنَ الْخَبْطِ وَ الْإِنْتِقَالِ الْمُؤَدِّي إِلَى التَّضْيِيعِ وَ عَدَمِ الْفَلَاحِ، وَ مِنْ هَذَا الْبَابِ الْإِشْتِغَالُ بِكُتُبِ الْخِلَافِ فِي الْعَقَلِيَّاتِ وَ نَحْوِهَا قَبْلَ أَنْ يَصِحَّ فَهْمُهُ، وَ يَسْتَقَرَّ رَأْيُهُ عَلَى الْحَقِّ، وَ يَحْسُنَ ذَهْنُهُ فِي فَهْمِ الْجَوَابِ، وَ هَذَا أَمْرٌ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ النُّفُوسِ، وَ الْإِنْسَانِ فِيهِ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ.

## ٣. الاعتناء بتصحيح درسه قبل حفظه تصحيحاً متقناً

الثالث: (١)

أَنْ يَعْتَنِيَ بِتَصْحِيحِ دَرَسِهِ الَّذِي يَحْفَظُهُ قَبْلَ حِفْظِهِ تَصْحِيحًا مُتَقْنًا عَلَى الشَّيْخِ أَوْ عَلَى غَيْرِهِ مِمَّنْ يُعِينُهُ، ثُمَّ يَحْفَظُهُ حِفْظًا مُحْكَمًا، ثُمَّ يُكْرِرُهُ بَعْدَ حِفْظِهِ تَكَرَّارًا جَيِّدًا، ثُمَّ يَتَعَاهَدُهُ فِي أَوْقَاتٍ يُقَرَّرُهَا لِمَوَاطَبَتِهِ، (٢) لِيُرْسَخَ رُسُوخًا مُتَيَّكِّدًا، وَ يُرَاعِيَهُ بِحَيْثُ لَا يَزَالُ مَحْفُوظًا جَيِّدًا.

وَ لَا يَحْفَظُ ابْتِدَاءً مِنَ الْكُتُبِ اسْتِقْلَالًا مِنْ غَيْرِ تَصْحِيحٍ لِأَدَائِهِ إِلَى التَّصْحِيفِ وَ التَّحْرِيفِ وَ قَدْ تَقَدَّمَ (٣) أَنْ الْعِلْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنَ الْكُتُبِ فَإِنَّهُ مِنْ أَضْرِّ الْمَفَاسِدِ سِيَمَا الْفَقْهِ.

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٢١-١٢٦؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٤-٦٥.

(٢) - هكذا في نسخه «ض»، «ح»، «ع»، «ط» و «ن». و في سائر النسخ و «تذكرة السامع» / ١٢٢: «مواضيه» بدل «مواظبته».

(٣) - في الأمر الأول من القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٤٠.

#### ٤. إحضار الدواه و القلم للتصحيح، و ضبط ما يصححه

الرابع: أن يضبط ما يصيحه لغه و إعراباً، و إذا ردّ الشيخ عليه لفظه، فظنّ أو علم أن رده خلاف الصواب كرّر اللفظه مع ما قبلها ليتنبه لها الشيخ، أو يأتي بلفظ الصواب على وجه الاستفهام، فربما وقع ذلك سهواً أو سبق لسان لغفله، و لا يقل بل هي كذا، فإن رجع الشيخ إلى الصواب فذاك، و إلا ترك تحقيقها إلى مجلس آخر بتلطف، و لا يبادر إلى إصلاحها على الوجه الذي عرفه، مع اطلاع الشيخ أو أحد الحاضرين على المخالفه.

وكذلك إذا تحقّق خطأ الشيخ في جواب مسأله، و كان لا يفوت تحقيقه و لا يعسر تداركه. فإن كان كذلك «١»

(١) - أي يفوت تحقيقه و يعسر تداركه. و قوله «كذلك إذا تحقّق خطأ... الخ» أي يترك تحقيقها إلى مجلس آخر بتلطف، إذا تحقّق خطأ الشيخ و لا يفوت تحقيقه

و لا يعسر تداركه.

## ٥. المذاكره بالمحفوظات و إدامه الفكر فيها

الخامس: بعد أن يُرتَّب الأهمَّ فالأهمَّ في الحفظ و التصحيح و المطالعَه و يُتَّقَنَهَا فليُذَكِّرَ بِمَحْفُوظَاتِهِ، و يُذَكِّرَ بِهَا بَعْضَ حَاضِرِي.

## ٦. تقسيم أوقات ليله و نهاره على ما يحصله

السادس: (١)

أَنْ يُقَسِّمَ أَوْقَاتِ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ عَلَى مَا يُحْصِلُهُ، وَ يَعْتَنِمَ مَا بَقِيَ مِنْ عَمْرِهِ.

و أجود الأوقات للحفظ الأسحار، و للبحث الأُبْكَارُ، و للكتابه وَسَطُ النَّهَارِ، و للمطالعَه و المذاكرَه اللَّيْلُ و بقايا النهار.

ومما قالوه (٢) وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ التَّجْرِبَةُ أَنَّ حِفْظَ اللَّيْلِ أَنْفَعُ مِنْ حِفْظِ النَّهَارِ، وَ وَقْتُ الْجُوعِ أَنْفَعُ مِنْ وَقْتِ الشَّبَعِ، وَ أَجْوَدُ أَمَاكِنِ الْحِفْظِ [المكانُ البعيدُ (٣) عن الملهياتِ كالأصواتِ و قوارعِ الطرقِ التي تكثرُ فيها الحركاتِ؛ لِأَنَّهَا تَمْنَعُ مِنْ خُلُوقِ الْقَلْبِ، وَ تُقَسِّمُهُ عَلَى حَسَبِ تِلْكَ الْحَالَاتِ. (٤)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ٧٢-٧٣.

(٢) - قاله الخطيب البغدادي، كما في «تذكرة السامع» / ٧٣.

(٣) - في هامش «ض»: «يمكن على بعد عطفه على مفعول يقسم، و إلّا ففي العبارة سقط». أقول: لا بدّ من تقدير مبتدأ و جعل «المكان البعيد ... الخ» خبرا له حتّى يستقيم الكلام، و لعلّ الصواب تقدير «أجود أماكن الحفظ» بعنوان المبتدأ ل «المكان البعيد ... الخ» - كما في «شرح المهذب» ج ١ / ٦٣- و إلّا فلا يستقيم الكلام.

(٤) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٠٤، و إليك نصّ عبارته: «و أجود أماكن الحفظ الغرف دون السفلى، و كلّ موضع بعيد ممّا يلهى و خلا القلب فيه ممّا يفزعه فيشغله، أو يغلب عليه فيمنعه، و ليس بالمحمود أن يتحفّظ الرجل بحضرة النبات و الخضرة، و لا على شطوط الأنهار و لا على قوارع الطرق، فليس يعدم في هذه المواضع غالبا ما يمنع من خلوق القلب و صفاء السرّ؛ و انظر أيضا «الفقيه و المتفقه»

## ٧. التبكير بدرسه و جعل ابتدائه يوم الخميس أو يوم السبت

السابع: أن يُبَكِّرَ بدرسه، لخبر:

منيه المريد، ص: ٢٦٦

«بُورِكَ لِأُمَّتِي فِي بُكُورِهَا.» (١)

ولخبر: «اغْدُوا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ؛ فَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ يُبَارِكَ لِأُمَّتِي فِي بُكُورِهَا.» (٢)

وَيَجْعَلُ ابْتِدَاءَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ (٣)، و في روايه: يَوْمَ السَّبْتِ أَوْ الْخَمِيسِ. (٤)

وَفِي خَيْرِ آخَرَ عَنْهُ ص اَطْلُبُوا الْعِلْمَ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ فَإِنَّهُ يُيسَّرُ [يَتيسَّرُ] لِطَالِبِهِ «٥»

. وَرُويَ فِي يَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ خَبْرٌ: مَا مِنْ شَيْءٍ بَدَىَّ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ إِلَّا وَقَد تَمَّ «٦»

منيه المريد، ص: ٢٦٧

و ربما اختار بعض العلماء الابتداء يوم الأحد و لم نقف على مأخذه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الجامع الصغير» ج ١ / ١٢٦، حرف الباء؛ «مجمع الزوائد» ج ٤ / ٦٢؛ «صبح الأعشى» ج ١٤ / ١٦٨.

(٢) - «المحدّث الفاصل» / ٣٣٩، ٣٤٣؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٣٢؛ «كنز العمّال» ج ١٠ / ٢٥٠، الحديث ٢٩٣٤١ - نقلا عن الطبراني في «الأوسط» - وفيهما زياده «و يجعل ذلك يوم الخميس». و في «مسند أحمد» ج ٣ / ٤١٦، ٤١٧، ٤٣١، ٤٣٢، ج ٤ / ٣٨٤، ٣٩٠؛ و «سنن الدارمي» ج ٢ / ٢١٤؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١١١؛ و «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٢٢٥؛ و «مجمع الزوائد» ج ٤ / ٦١؛ «اللهم بارك لأمتي في بكورها».

(٣) - روى في «تحف العقول» / ٨٠ عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «إذا أراد أحدكم الحاجه فليبكر فيها يوم الخميس؛ فإن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: اللهم بارك لأمتي في بكرتها يوم الخميس». و في «سنن الدارمي» ج ٢ / ٢١٤؛ و «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٢٢٥: «قلما كان رسول الله يخرج إذا أراد سفرا إلّا يوم الخميس». و قال المناوي في «فيض القدير» ج ١ / ٥٤٣:



«و يشاركه [يعنى يوم الاثنين فى ندب الطلب فيه الخميس لحديث ابن عدى عن جابر: اطلبوا العلم لكلّ اثنين و خميس؛ فإنّه ميسّر لمن طلب».

(٤) - فى «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ١ / ٢٧٤، الحديث ١٢٥٤؛ و «بحار الأنوار» ج ٣ / ١٠٣ / ٤١، الحديث ١: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: اللهمّ بارك لأمتى فى بكورها يوم سبتها و خميسها». و فى «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٢٢٤: «روى أنس أنّه (ص) قال: اللهمّ بارك لأمتى فى بكورها يوم السبت، و روى أبو هريره عنه صلّى الله عليه [و آله و سلّم، أنّه قال: اللهمّ بارك لأمتى فى بكورها يوم سبتها و خميسها». و فى «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٢٢٤: «روى أنس أنّه (ص) قال: اللهمّ بارك لأمتى فى بكورها يوم السبت، و روى أبو هريره عنه صلّى الله عليه [و آله و سلّم، أنّه قال: اللهمّ بارك لأمتى فى بكورها يوم خميسها؛ و الخبر الثانى منقول أيضا فى «مجمع الزوائد» ج ٤ / ٦١، ٦٢. و فى «غرر الحكم» ج ٣ / ٢٥٩، الحديث ٤٤٢٢: «بكر السبت و الخميس بركه».

(٥) - «الجامع الصغير» ج ١ / ٤٤، حرف الهمزه؛ «كنز العمّال» ج ١٠ / ٢٥٠، الحديث ٢٩٣٤، و فيهما: «فإنّه ميسّر لطالبه». قال المناوى فى «فيض القدير» ج ١ / ٥٤٣: «أى يتيسّر له أسباب تحصيله بدفع الموانع و تهيئه الأسباب إذا طلبه فيه و ذلك لأنّه اليوم الذى ولد فيه المصطفى صلّى الله عليه [و آله و سلّم، و جاء الوحي فيه». فتأمل فى ذلك.

(٦) - «تعليم المتعلّم» / ١٥. قال فى «كشف الخفاء» ج ٢ / ٢٣٧ - نقلا عن بعضهم -: «لم أقف له على

أصل، و لكن ذكر برهان الإسلام في كتابه «تعليم المتعلم» عن شيخه صاحب «الهداية» أنه كان يروى ذلك حديثاً، ويقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما من شيء بدئ به يوم الأربعاء إلّا وقد تمّ».

## ٨. التبكير بسماع الحديث و عدم إهمال الاشتغال به

الثامن «١»

أن يبكر بسماع الحديث و لا يهمل الاشتغال به و بعلمه و النظر في إسناده و رجاله و معانيه و أحكامه و فوائده و لغته و تواريخه و صحاحه و حسنه و ضعيفه و مسنده و مرسله و سائر أنواعه فإنه أحد جناحي العالم بالشريعة و المبين للأحكام و الجناح الآخر القرآن «٢». و لا يقنع من الحديث بمجرد السماع بل يعتنى بالدرايه أكثر من الروايه فإنه المقصود من نقل الحديث و تبليغه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٢٦، ١٣٠-١٣٣.

## ٩. الاعناء بروايه كتبه التي قرأها أو طالعها

التاسع

أن يعتنى بروايه كتبه التي قرأها أو طالعها سيما محفوظاته فإن الأسانيد أنساب الكتب. و أن يحترص على كلمه يسمعها من شيخه أو شعر ينشده أو ينشئه أو مؤلف يؤلفه و يجتهد على روايه الأمور المهمه و معرفه من أخذ شيخه عنه و أسناده و نحو ذلك.

## ١٠. الانتقال إلى المبسوطات إذا بحث المختصرات

إذا بحث محفوظاته [...]

أو غيرها من المختصرات و ضبط ما فيها من الإشكالات و الفوائد المهمات أن ينتقل إلى بحث المبسوطات و ما هو أكبر مما بحثه أولاً. مع المطالعه المتقنه و العنايه الدائمه المحكمه و تعليق ما مر به في المطالعه أو سمعه من الشيخ من الفوائد النفيسه و المسائل الدقيقه و الفروع الغريبه و حل المشكلات و الفرق بين أحكام المتشابهات من جميع أنواع العلوم التي يذاكره فيها و لا يحتقر فائده يراها أو يسمعها في أي فن كانت بل يبادر إلى كتابتها و حفظها

وَقَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ قِيدُوا الْعِلْمَ قِيلَ وَ مَا تَقْيِيدُهُ قَالَ كِتَابَتُهُ «١»

وَرُوِيَ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَجْلِسُ إِلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ، فَيَسْمَعُ مِنْهُ الْحَدِيثَ ، فَيُعْجِبُهُ وَ لَا يَحْفَظُهُ ، فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ: «اسْتَعِنْ بِيَمِينِكَ» وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَيْ خُطَّ. (٨)

منه المرید، ص: ٢٤٨

رَسُولُ اللَّهِ اسْتَعَانَ بِيَمِينِكَ وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَيْ خُطَّ «٢»

و من هنا قيل من لم يكتب علمه لم يعد علمه علماً «٣» و سيأتي إن شاء الله تعالى في باب الكتابه أخبار آخر في ذلك.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «سنن الترمذى» ج ٥ / ٣٩، كتاب العلم، الحديث ٢٦٦٦؛ «تقييد العلم» / ٦٥ - ٦٨؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٦٦.

(٢)

- قاله معاوية بن قره، كما في «حليه الأولياء» ج ٢ / ٣٠١؛ و «تقييد العلم» / ١٠٩. و في «تقييد العلم» / ٩٦: «قال أنس: كُنَّا لَا نَعُدُّ عِلْمَ مَنْ لَمْ يَكْتُبْ عِلْمَهُ عِلْمًا».

(٣) - «المحدّث الفاصل» / ٣٦٤؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج ١ / ١٠٦؛ «عوالی اللآلی» ج ١ / ٦٨.

### ١١. المبالغة في الجِدِّ و التشمير و عدم القناعه باليسير

الحادی عَشَرَ: أَنْ يَبَالِغَ فِي الْجِدِّ وَ الطَّلِبِ وَ التَّشْمِيرِ، وَ لَا يَقْنَعُ مِنْ إِرْثِ الْأَنْبِيَاءِ بِالْيَسِيرِ، وَ يَغْتَنِمَ وَقْتَ الْفَرَاغِ وَ النَّشَاطِ وَ شَرِّخِ الشَّبَابِ (٩) قَبْلَ عَوَارِضِ الْبَطَالَةِ وَ مَوَانِعِ الرِّئَاسَةِ؛ فَإِنَّهَا أَدْوَى الْأَدْوَاءِ وَ أَعْضَلُ الْأَمْرَاضِ. وَ يُجِدِّدُ كُلَّ الْحَيْدَرِ مِنْ نَظَرِ نَفْسِهِ بِعَيْنِ الْكَمَالِ وَ الْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ الْمَشَايِخِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ عَيْنُ النِّقْصِ وَ حَقِيقَةُ الْجَهْلِ وَ عِنَاؤُ الْحِمَاقَةِ وَ دَلِيلُ قَلْبِهِ الْعِلْمِ وَ الْمَعْرِفَةِ لَوْ تَدَبَّرَ.

### ١٢. ملازمه حلقه يخه بل جميع مجالسه إذا أمكن

الثاني عَشَرَ: أَنْ يُلَازِمَ حَلْقَهُ شَيْخَهُ بِلِ جَمِيعِ مَجَالِسِهِ إِذَا أَمَكَنْ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَزِيدُهُ إِلَّا خَيْرًا وَ تَحْصِيلًا وَ أَدْبَاءً، وَ إِطْلَاعًا عَلَى فَوَائِدِ مُتَبَدِّدِهِ لَا يَكَادُ يَجِدُّهَا فِي الدَّفَاتِرِ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)

بقوله:

«وَلَا تَمَلَّ مِنْ طَوْلِ صُحْبَتِهِ، فَإِنَّمَا هُوَ كَالنَّخْلَةِ تَنْتَظِرُ مَتَى يَسْقُطُ عَلَيْكَ مِنْهَا مَنَفَعَةٌ.» (١)

و لا يقتصر على سماع درس نفسه فقط فإن ذلك علامه قصور الهمة بل يعتنى بسائر الدروس فإنها كنوز مختلفه و جواهر متعدده فليغتنم ما فتح له منها إن احتمل ذهنه ذلك فيشارك أصحابها حتى كأن كل درس له فإن عجز عن ضبط جميعها اعتنى بالأهم فالأهم. هذا في الدروس المفرقه و أما درس التقاسيم فشانها كدرس واحد فمن لم يطق

منيه المرید، ص: ٢٦٩

ضبطها لا يصلح لدخوله فيها «٢».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الكافي» ج ١ / ٣٧، كتاب فضل العلم، باب حق العالم، الحديث ١، و قد سبق في أول القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٣٤، و نقله هنا بالمعنى.

(٢) - مَرَّ فِي الْأَمْرِ السَّادِسَ عَشَرَ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ النَّوْعِ الثَّانِي مِنَ هَذَا الْبَابِ، ص ٢٠٠ مَعْنَى دَرَسِ التَّقَاسِيمِ، فَيَعْلَمُ مَعْنَى الدَّرُوسِ الْمَفْرُقَةِ بِالْمَقَابِلَةِ.

### ١٣. التسليم على الحاضرين و تخصيص الشيخ بزياده تحبه

الثالث عشر: (١) إذا حضر مجلس الشيخ، فليسلم على الحاضرين بصوت يسمعهم.

و يخص الشيخ بزياده تحيته و إكرام.

و عيّد بعضهم حلق العلم حال أخذهم في البحث من المواضيع التي لا يسلم فيها، (٢) و اختاره جماعة من الأفاضل، (٢) و هو ممتجّه حيث يشغلهم ردّ السلام عمّا هم فيه من البحث و حضور القلب كما هو الغالب، سيّما إذا كان في أثناء تقرير مسأله؛ فإنّ قطعها عليهم أضرّ من كثير من الموارد التي ورد أنّه لا يسلم فيها.

لكن متى أُريدَ ذلك، فليجلس الداخلُ عليهم على بُعدٍ من مقابله الشيخ، بحيث لا يشعُرُ به حتى يفرغ إن أمكن، جمعاً بين حقِّ الأدب معه وحقِّ البحث في دفع الشواغل عنه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٤٦-١٤٧؛ «التبيان في آداب حملة القرآن» / ٢٤-٢٥؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦١.

(٢) - «تذكرة السامع» / ١٤٦.

(٣) - منهم ابن جماعه الكناني في «تذكرة السامع» / ١٤٦، مع تفصيل.

(٤) - في «الكافي» ج ٢ / ٦٤٥-٦٤٦، كتاب العشرة، باب التسليم، الحديث ١١، «كان أبو عبد الله عليه السلام يقول:

ثلاثة لا يسلمون: الماشي مع الجنازه و الماشي إلى الجمعة، و في بيت الحمام؛ و في «الخصال» ج ٢ / ٥٧١-٥٧٢، باب الاثني عشر، و «بحار الأنوار» ج ٩ / ٧٦، الحديث ٣٩- نقلا عن «الخصال» - : «لا تسلموا على ... و لا على المصلي، و ذلك لأن المصلي لا يستطيع أن يرد السلام ... و لا على رجل جالس على غائط، و لا على الذي في الحمام ...» و انظر سائر روايات الباب في «بحار الأنوار» ج ٨ / ٧٦-٩؛ و راجع «الأذكار» / ٢٧، ٢٢٤.

#### ١٤. عدم تخطي رقاب الحاضرين، و الجلوس حيث ينتهي به المجلس

الرابع عشر: إذا سَلِمَ لا يَتَخَطَى رِقَابَ الحاضرين إلى قُربِ الشيخ إن لم يكن منزلة كذلك، بل يجلس حيث ينتهي به المجلس كما ورد في الحديث (١)، فإن صرَّح له الشيخ أو الحاضرون بالتقدم أو كانت منزلته أو كان يعلم إيثار الشيخ و الجماعة لذلك، و كان جلوسه بقُربِ الشيخ مصلحه كأن يُذَكِّره مذاكرةً يَنْتَفِعُ

منه المرید، ص: ٢٧٠

بها الحاضرون أو لكونه كبير السن أو كثير الفضيله و الصلاح فلا بأس.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في «أمالي الطوسي» ج ١ / ٣١٠: «قال أبو

عبد الله عليه السلام: لا ينبغي للمؤمن أن يجلس إلّا حيث ينتهي به الجلوس؛ فإنّ تخطى أعناق الرجل سخافه؛ راجع أيضاً «مكارم الأخلاق» / ٢٦؛ «الترغيب و الترهيب» ج ٤ / ٥١؛ «سنن أبي داود» ج ٤ / ٢٥٨، كتاب الأدب، الحديث ٤٨٢٥؛ «أدب الإملاء والاستملاء» / ١٢٣.

### ١٥. الحرص على قربه من الشيخ حيث يكون منزلته

الخامس عشر: أن يحرص على قربه من الشيخ حيث تكون منزلته، ليفهم كلامه فهماً كاملاً بلا مشقة، ولكن لا يقرب منه قريباً يُنسب فيه إلى سوء الأدب و لا يضع شيئاً من ثيابه أو بدنه على ثياب الشيخ أو وسادته أو سجادته كما مر «١».

واعلم أنه متى سبق إلى مكان من مجلسِ الدرس كان أحقّ به، فليس لغيره أن يزججه منه و إن كان أحقّ به بحسب الأدب.

قيل: و يبقى بعد ذلك أحقّ به كالمحترف إذا ألفت مكاناً من السوق أو الشارع، فلا يسقط حقه منه لمفارقته، و إن انقطع عن الدرس يوماً أو يومين إذا حصر بعد ذلك «٢» و هذا البحث آت في مكان المصلى المشتمل على فائده في الصلاة كالذكر و نحوه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في الأمر التاسع عشر من القسم الثاني من النوع الثالث، ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٢) - للتفصيل و الاطلاع على آراء و أقوال الفقهاء حول المسألة راجع الكتب الفقهيّة، كتاب إحياء الموات.

### ١٦. التأدب مع رفقته و حاضري المجلس

السادس عشر: أن يتأدّب مع رفقته و حاضري المجلس؛ فإنّ تأدّبه معهم تأدّب مع الشيخ و احتراماً لمجلسه، و ليحترم كبراءه و أقرانه و رفقته.

### ١٧. عدم مزاحمه غيره في مجلسه و إثارة قيامه له

السابع عشر: أن لا يزاحم أحداً في مجلسه، و لا يؤثّر قيام أحد له من محله، فإنّ أثره غيره بمجلسه لم يقبله، لنهي النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) عن أن يُقام الرجل من مجلسه و يجلس فيه آخر، قال (صلى الله عليه و آله و سلم): «ولكن تفسّحوا و توسّعوا.» (١)

نعم لو كان جلوسه في مجلس من أثره مصلحة للحاضرين، و علم من خاطر المؤثر حبّ الإيثار بالقرائن، فلا بأس.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «صحيح مسلم» ج ٤ / ١٧١٤ - ١٧١٥، كتاب السلام (٣٩)، الباب ١١؛ «مسند أحمد» ج ٢ / ٢٢، ١٠٢؛ «سنن أبي داود» ج ٤ / ٢٥٨، كتاب الأدب، الحديثان ٤٨٢٧ - ٤٨٢٨؛ «سنن الدارمي» ج ٢ / ٢٨١ - ٢٨٢؛ «الترغيب والترهيب» ج ٤ / ٥١؛ «أدب الإملاء والاستملاء» / ١٢٦؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ١٦٦، ج ٢ / ١٨١؛ «عوالي اللآلي» ج ١ / ١٤٣، وإليك نص واحد من روايات الباب من «صحيح مسلم»: «عن النبي صلى الله عليه [و آله و سلم، قال: لا يقيم الرجل الرجل من مقعده ثم يجلس فيه، و لكن تفسحوا و توسعوا».

### ١٨. عدم الجلوس في وسط الحلقة و قدام غيره لغير ضروره

الثامن عشر: أن لا يجلس في وسط الحلقة، و لا قدام أحد لغير ضروره.

لِمَا رَوَى مِنْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى ص لَعَنَ مَنْ جَلَسَ وَسَطَ الْحَلْقَةِ (١)

نعم لو كان لضروره كضيق المجلس و كثره الزحام و استلزام تركه عدم السماع فلا بأس به.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «سنن أبي داود» ج ٤ / ٢٥٨، كتاب الأدب، الحديث ٤٨٢٦؛ «الترغيب والترهيب» ج ٤ / ٥٠؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ٣٠؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٢٧.

### ١٩. عدم الجلوس بين أخوين أو متصاحبين إلا برضاهما

التاسع عشر: أن لا يجلس بين أخوين أو أب و ابن أو قريبين أو متصاحبين إلا برضاهما معاً، لما روى: أن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) نهى أن يجلس الرجل بين الرجلين إلا بإذنهما. (١)

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «سنن أبي داود» ج ٤ / ٢٦٢، كتاب الأدب، الحديث ٤٨٤٤ و ٤٨٤٥؛ «الترغيب و الترهيب» ج ٤ / ٥١؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٢٩.

### ٢٠. ترحيب الحاضرين بالقادم و التوسعه له إذا جاء



العشرون:

ينبغي للحاضرين إذا جاء القادم أن يُرحِّبوا به، و يُوسِّعوا له و يتفَسَّحوا لأجله، و يُكرِّموا بما يُكرِّم به مثله.

وإذا فُتِح له في المجلس و كان حَزَجاً صَمَّ نفسه و لا- يَتَّوَسَّع، و لا- يُعْطَى أحداً منهم جنبه و لا- ظَهْرَه، و يَتَحَفَّظُ مِنْ ذَلِكَ و يَتَعَهَّدَه عند بحث الشَّيْخ له، و لا يَجْنَح على جاره، أو يَجْعَل مَرْفَقَه قائماً في جنبه، أو يَخْرُج مِنْ بَيْتِ الحَلْقَةِ بتقدُّم أو تأخُّر.

## ٢١. عدم التكلم في أثناء درس غيره بما لا يتعلق به

الحادى و العشرون:

أن لا- يَتَكَلَّمَ في أثناء درسٍ غيره بما لا يَتَعَلَّقُ به أو بما يَقْطَعُ عليه بحثه و إذا شرع بعضهم في درس فلا يتكلم بكلام في درس فرغ و لا غيره مما لا تفوت فائدته إلا بإذن من الشيخ و صاحب الدرس.

## ٢٢. عدم المشاركة مع أحد من الجماعة في حديثه مع الشيخ

الثانى و العشرون:

أن لا يشارك أحدٌ من الجماعة أحداً في حديثه مع الشَّيْخ، و لا سَيِّما مشارَكه الشَّيْخ.

قال بعض الحكماء: «مَنْ الأَدَبُ أَنْ لا يُشَارِكَ الرَّجُلُ فِي حَدِيثِهِ.» (١)

وَأُنْشَدَ بَعْضُهُمْ (٢) فِي ذَلِكَ:

و لا تُشَارِكْ فِي الحَدِيثِ أَهْلَهُ

و إن عَرَفْتَ فَرَعَهُ وَ أَصْلَهُ

فإن عَلِمَ إِثَارَ المَتَكَلِّمِ بِذَلِكَ فلا بأس.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - تذكره السامع / ١٥٩ - ١٦٠؛ و القائل النووى فى «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ٢٧؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٦٥.

(٢) - قاله الخطيب البغدادى كما فى «تذكره السامع» / ١٥٩.

الثالث والعشرون:

إذا أساء بعض الطلبة أدباً على غيره لم يُنْهَزه غيرُ الشيخِ إلا بإشارته أو سراً بينهما على سبيل النصيحة.

وإن أساء أحدٌ أدباً على الشيخِ تَعَيَّنَ على الجماعة انتهاره و رَدُّعُه و الانتصارُ للشيخ بقدر الإمكان إن أظهرَ الشيخُ المسامحةَ وفاءً لحقِّه.

٢٤. مراعاة النوبه إذا أراد القراءة، و الاستعاذه و نحوه بعده

الرابع والعشرون: (١)

إذا أراد القراءة على الشيخ، فليُراعى نوبته تقديماً و تأخيراً، فلا يتقدّم عليها بغير رضى من هى له.

وَ رُوِيَ أَنَّ أَنْصَارِيًّا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ (صلى الله عليه و آله و سلم) يَسْأَلُهُ وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ ثَقِيفٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَا أَخَا ثَقِيفٍ إِنَّ الْأَنْصَارِيَّ قَدْ سَبَقَكَ بِالسَّأَلِ فَاجْلِسْ كَيْمَا نَبْدَأُ بِحَاجَةِ الْأَنْصَارِيِّ قَبْلَ حَاجَتِكَ «٢»

قيل: و لا يُؤثِّرُ بنوبته؛ فإنَّ الإيثارَ بالقربِ نقصٌ، فإن رأى الشيخُ المصليحةَ فى ذلك فى وقت فأشارَ به، امْتَثَلَ أمره معتقداً كمالَ رأيه و تصويبَ عَرَضِهِ فى ذلك. (٣)

قيل: «وَيُسْتَحَبُّ لِلسَّابِقِ أَنْ يُقَدَّمَ عَلَى نَفْسِهِ مَنْ كَانَ غَرِيباً لِتَأْكِدِ حُرْمَتِهِ وَ وَجوبِ ذِمَّتِهِ.» (٤)

و روى فى ذلك حديث عن ابن عباس رضى الله عنه «٥»

و كذلك

منه المريد، ص: ٢٧٣

إذا كان للمتأخِّرِ حاجةٌ ضروريَّةٌ و عَلِمَهَا المتقدِّمُ.

و تحصل النوبه بتقدم الحضور فى مجلس الشيخ و إن ذهب بعده لضروره كقضاء حاجه و تجديد وضوء إذا لم يطل الزمان عاده و إذا تساوى أقرع بينهما هذا إذا كان العلم مما يجب تعليمه و إلا تخير و يستحب له حينئذ مراعاة الترتيب ثم القرعه. و لو جمعهم على درس مع تقارب أفهامهم جاز أيضاً و معيد «٦» المدرسه و مدرسها إذا شرط عليه إقراء أهلها فى وقت معين لا يجوز له تقديم غيرهم عليهم بغير إذنهم و إن سبق مع عدم وجوب التعليم أو مع

وجوب الجميع أما لو وجب درس الخارج دون أهل المدرسه ففي استثنائه أو وجوب إقراءه و ترك ما يخصه من العوض ذلك اليوم أو تقديم أهل المدرسه أوجه و الأوسط أوسط.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذکره السامع» / ١٥٨ - ١٦٢.

(٢) - «تذکره السامع» / ١٥٨؛ و نقل مضمونه الخطيب البغدادي في «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٢٢.

(٣) - تذکره السامع» / ١٥٩ - ١٦٠؛ و القائل النووي في «التبيان في آداب حملة القرآن» / ٢٧؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٦٥.

(٤) - قاله الخطيب البغدادي كما في «تذکره السامع» / ١٥٩.

(٥) - في «الجامع الصغير» ج ١ / ١٦، حرف الهمزة: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه»، «إذا أتاكم الزائر فأكرموه»؛ و الحديث الأول مروى في «مجمع الزوائد» ج ٨ / ١٥، ١٦؛ و «مكارم الأخلاق» / ٢٤ أيضا. و في «الكافي» ج ٢ / ٦٥٩، كتاب العشره، باب إكرام الكريم، الحديث ١: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دخل رجلان على أمير المؤمنين عليه السلام، فألقى لكل واحد منهما و ساده فقعد عليها أحدهما و أبي الآخر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: اقعد عليها؛ فإنه لا يأبى الكرامه إلّا حمار، ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه». و قال الذهبي في «تذکره الحفاظ» ج ٣ / ٩٩٣ - نقلا عن الخطيب البغدادي -: «حدّثنا العتيقي، قال: حضرت مجلس الدارقطني و جاءه أبو الحسن البضاوى برجل غريب، و سأله - أن يملى عليه أحاديث، فأملى عليه من حفظه مجلسا يزيد أحاديثه على العشرين، متون جميعها: نعم الشىء الهدية أمام الحاجه، فانصرف الرجل ثم جاءه بعد و قد أهدى له شيئا فقربه إليه، فأملى

عليه من حفظه سبعة عشر حديثاً متونها: إذا جاءكم كريم قوم فأكرموه». و أيضاً هذه الحكاية منقولة في «طبقات الشافعية» ج ٣ / ٤٦٥.

و في «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٧٥: «و روى أنه صَلَّى الله عليه [و آله و سلم دخل بعض بيوته، فدخل عليه أصحابه حتى غصَّ المجلس و امتلاً، فجاء جرير بن عبد الله البجلي فلم يجد مكاناً فقعد على الباب، فلَفَّ رسول الله صَلَّى الله عليه [و آله و سلم رداءه، فألقاه إليه و قال له: اجلس على هذا، فأخذه جرير و وضعه على وجهه و جعل يقبله و يبكي، ثم لَفَّه و رمى به إلى النبي صَلَّى الله عليه [و آله و سلم، و قال: ما كنت لأجلس على ثوبك، أكرمك الله كما أكرمتني. فنظر النبي يمينا و شمالاً ثم قال: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه».

(٦) - قال في «تذكرة السامع» / ١٥٠، الهامش: «المعيد: الذي يعيد الدرس بعد إلقاء الشيخ الخطبة على الطلبة، كأنه يعين الشيخ على نشر علمه و تثبيت خطباته و إملائه في أذهان الطلبة»؛ و قال في ص ٢٠٤: «و ينبغي للمعيد بالمدرسه ... أن يعلم المدرس أو الناظر بمن يرجي فلاحه ليزاد ما يستعين به و يشرح صدره، و أن يطالبهم بعرض محفوظاتهم إن لم يعين لذلك غيره، و يعيد لهم ما توقّف فهمه عليهم من دروس المدارس و لهذا يسمّى معيداً». قال ابن خلكان في ترجمه أبي إسحاق الشيرازي: «... تفقّه على جماعه من الأعيان و صحب القاضي أبا الطيب الطبري كثيراً و انتفع به، و ناب عنه في مجلسه، و رتبه معيدا في حلقة» («وفيات الأعيان» ج ١ / ٢٩). و قال السبكي في

«طبقات الشافعية» ج ٧ / ٢٤٠، في ترجمه أبي حفص عمر بن أحمد بن الليث الطالقاني: «من أهل بلخ، فقيه أصولي صوفي ... و كان معيد المدرسه النظاميه ببلخ، توفى في شعبان سنه ست و ثلاثين و خمسمائه».

## ٢٥. الجلوس بين يدي الشيخ على ما تقدم تفصيله

الخامس و العشرون:

أَنْ يَكُونَ جُلُوسُهُ بَيْنَ يَدَيِ الشَّيْخِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَفْصِيلُهُ وَ هِيَئَتُهُ

منه المرید، ص: ٢٧٤

في أدبه مع شيخه، و يُحْضِرُ كِتَابَهُ الَّذِي يَقْرَأُ فِيهِ مَعَهُ، وَ يَحْمِلُهُ بِنَفْسِهِ، وَ لَا يَضَعُهُ حَالَ الْقِرَاءَةِ عَلَى الْأَرْضِ مَفْتُوحًا، بَلْ يَحْمِلُهُ بِيَدَيْهِ وَ يَقْرَأُ مِنْهُ.

## ٢٦. استيذان الشيخ قبل القراءة، و الاستعاذه و نحوه بعده

السادس و العشرون:

أَنْ لَا يَقْرَأَ حَتَّى يَسْتَأْذِنَ الشَّيْخَ،

ذكره جماعه من العلماء «١»

فَإِذَا أذِنَ لَهُ اسْتَعَاذَ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، ثُمَّ سَمَّى اللَّهَ تَعَالَى وَ حَمِدَهُ وَ صَلَّى عَلَى النَّبِيِّ وَ آلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ يَدْعُو لِلشَّيْخِ وَ لِوَالِدَيْهِ وَ لِمَشَايِخِهِ، وَ لِلْعُلَمَاءِ وَ لِنَفْسِهِ وَ لِسَائِرِ الْمُسْلِمِينَ، وَ إِنْ خَصَّ مُصَنِّفَ الْكِتَابِ أَيْضًا بِدَعْوِهِ كَانَ حَسَنًا.

وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ كُلَّمَا شَرَعَ فِي قِرَاءَةِ دَرْسٍ أَوْ تَكَرَّرَ أَوْ مَطَالَعَتِهِ أَوْ مَقَابَلَتِهِ فِي حَضُورِ الشَّيْخِ أَوْ فِي غَيْبَتِهِ، إِلَّا أَنَّهُ يُخَصُّ الشَّيْخَ بِذِكْرِهِ فِي الدَّعَاءِ عِنْدَ قِرَاءَتِهِ عَلَيْهِ، وَ يَتَرَحَّمُ عَلَى مُصَنِّفِ الْكِتَابِ كَمَا ذَكَرْنَاهُ.

وَ إِذَا دَعَا الطَّالِبُ لِلشَّيْخِ قَالَ وَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْكُمْ أَوْ عَنْ شَيْخِنَا وَ إِمَامِنَا وَ نَحْوِ ذَلِكَ قَاصِدًا بِهِ الشَّيْخَ وَ إِذَا فَرَّغَ مِنَ الدَّرْسِ دَعَا لِلشَّيْخِ أَيْضًا. وَ يَدْعُو الشَّيْخَ لِلطَّالِبِ كُلَّمَا دَعَا لَهُ

فَإِنْ تَرَكَ الطَّالِبُ الْاسْتِفْتَاخَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ جَهْلًا أَوْ نِسْيَانًا تَبَّهَهُ عَلَيْهِ وَ عَلَّمَهُ إِيَّاهُ وَ ذَكَرَهُ بِهِ؛ فَإِنَّهُ مِنْ أَهَمِّ الْأَدَابِ، وَ قَدْ وَرَدَ الْحَدِيثُ بِالْأَمْرِ فِي الْإِبْتِدَاءِ بِالْأُمُورِ الْمَهْمَةِ بِتَسْمِيَةِ اللَّهِ وَ تَحْمِيدِهِ (٢)، وَ هَذَا مِنْ أَهْمِهَا.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - ذكره الخطيب البغدادي عن جماعه من السلف، كما في «تذكرة السامع» / ١٦١.

(٢) - في «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٦١٠، كتاب النكاح (٩)، الباب ١٩، الحديث ١٨٩٤؛ و «النهايه» ج ١ / ٩٣؛ و «الدرّ المشور في التفسير بالمأثور» ج ١ / ١٢؛

و «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٢٣؛ و «سنن الدارقطني» ج ١ / ٢٢٩؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ١ / ١١: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع». و في «تفسير الرازي» ج ١ / ٢٠٨؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ١٠ / ٧٨؛ و «تفسير الكشاف» ج ١ / ٣-٤؛ و «إحياء علوم الدين» ج ١ / ١٨٥: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بيسم الله فهو أبت»؛ و في «مسند أحمد» ج ٢ / ٣٥٩: «كل كلام - أو أمر - ذي بال لا يفتح بذكر الله عزّ و جلّ فهو أبت، أو قال: أقطع». و انظر «الأذكار» / ١٠٣. و راجع «طبقات الشافعيه» ج ١ / ٧-٢٤، تجد شرحا مشبعا حول ذلك.

## ٢٧. مذاكره من يرافقه من مواظبي مجلس الشيخ

السابع و العشرون: (١)

يُنْبَغِي أَنْ يُذَاكَرَ مَنْ يُرَافِقُهُ مِنْ مُوَاضِبِي مَجْلِسِ الشَّيْخِ بِمَا وَقَعَ فِيهِ مِنَ الْفَوَائِدِ وَ الضُّوَابِطِ وَ الْقَوَاعِدِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ، وَ يُعِيدُوا كَلَامَ الشَّيْخِ فِيْمَا بَيْنَهُمْ؛ فَإِنَّ فِي الْمَذَاكِرَةِ نَفْعًا عَظِيمًا قَدَّمَ عَلَى نَفْعِ الْحِفْظِ.

منه المرید، ص: ٢٧٥

وینبغی الإسراعُ بها بعد القيام من المجلس قبل تفرّق أذهانهم، و تشبّثت خواطرهم، و شدوذ بعض ما سمعوه عن أفهامهم، ثمّ يتذكّروه في بعض الأوقات، فلا شيء يتخرّج (٢) به الطالب في العلم مثل المذاكره. فإن لم يجد الطالب من يذاكره ذاكر نفسه بنفسه، و كرّر معنى ما سمعه و لفظه على قلبه، ليعلق ذلك بخاطره؛ فإن تكرار المعنى على القلب كتكرار اللفظ على اللسان، و قلّ أن يفلح من اقتصر على الفكر و التعقّل بحضرة الشيخ خاصّه، ثمّ يتركه و يقوم و لا يعاوده.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٤٣، ١٤٥.

(٢) - قال في «لسان العرب» ج ٢ / ٢٥٠، ماده «خرج»: «معنى

خَرَجَها: أَدَبَها كما يَخْرُجُ المَعْلَمُ تَلْمِيزَه، و قد خَرَجَه في الأَدبِ فَتَخْرُجُ.

## ٢٨. كون المذاكره في غير مجلس الشيخ أو بعد انصرافه

الثامن و العشرون:

أَنْ تَكُونَ المَذَاكِرَةُ المَذْكُورَه في غيرِ مَجْلِسِ الشَّيْخِ، أو فيهِ بَعْدَ انصِرافِهِ بِحَيْثُ لا- يَسْمَعُ لَهُم صَوْتًا؛ فَإِنَّ اشْتَغالَهُمْ بِذَلِكَ و إِسْماعَهُمْ لَهُ قَلْبُهُ أَدبٌ و جَرَأَةٌ، سَيِّمًا إِذَا كانَ لَهُم مُعِيدٌ (٢٢)، فَإِنَّ تَصَدُّرَهُ لِلإِعادَةِ في مَجْلِسِ الشَّيْخِ مِنْ أَقْبَحِ الصِّفَاتِ و أَبْعَدِها عَنِ الأَدابِ، اللَّهُمَّ إِلا أَنْ يَأْمُرَهُ الشَّيْخُ بِذَلِكَ لِمَصْلَحَتِهِ يراها.

## ٢٩. مراعاة الأدب المتقدم أو قريباً منه مع كبيرهم و معييدهم

التاسع و العشرون:

عَلَى الطَّلَبِ مِراعاةِ الأَدبِ المُتَقَدِّمِ أو قَرِيباً مِنْهُ مَعَ كَبِيرِهِمْ و مُعِيدِهِمْ، فلا- يُنازِعُوهُ فيما يَقولُهُ لَهُمْ إِذا وَقَعَ مِنْهُم فيهِ شَكٌّ، بل يَتَرَفَّقُوا في تَحْقِيقِ الحَالِ و يَتَوَصَّلُوا إِلى بَيانِ

الحَقِّ بِحَسَبِ الإِمْكانِ، إِذا باقَى الحَقُّ مُشْتَبِهاً راجِعُوا الشَّيْخَ فيهِ بِلُطْفٍ مِنْ غيرِ بَيانٍ مَنْ خالَفَ و مَنْ وافَقَ، مُقْتَصِرِينَ عَلى إِرادَةِ بَيانِ الصَّوابِ كِيفَ كانَ.

## ٣٠. وجوب إرشاد الرفقه على من علم منهم بنوع من العلم و الكمال

الثلاثون: (١)

يَجِبُ عَلى مَنْ عَلمَ مِنْهُم بِنوعٍ مِنَ العِلْمِ و صَرَبَ مِنَ الكِمالِ أَنْ يُرْشِدَ رِفقَتَهُ و يُرْعِبَهُمْ في الاجتماعِ و التداكُرِ و التَحْصِيلِ، و يُهَوِّنَ عَلَيْهِمُ مَؤُونَتَهُ، و يَذْكَرُ لَهُم ما اسْتَفادَهُ مِنَ الفَوائِدِ و القَواعِدِ و الغَرائبِ عَلى جِهَةِ النِّصِيحَةِ و المَذَاكِرَةِ، فيأرْشادِهِم يُبارِكُ اللهُ لَهُ في عِلْمِهِ و يَسْتَنْبِرُ قَلْبَهُ، و تَتَأَكَّدُ المَسائِلُ عِنْدَهُ مَعَ ما فيهِ مِنْ جَزِيلِ ثَوابِ اللهِ تَعالَى و جَميلِ نَظَرِهِ و عَظَمِهِ.

منه المرید، ص: ٢٧٦

و مَنْ بَخَلَ عَلَيْهِم بِشَئٍ مِنْ ذَلِكَ كانَ بِضِدِّ ما ذَكَرَ، و لَمْ يَثْبُتْ عِلْمُهُ و إِنْ ثَبَّتْ لَمْ يُثْمِرْ، و لَمْ يُبارِكِ اللهُ لَهُ فيهِ.

و قد جَرَّبَ ذَلِكَ لِجَماعِهِ مِنَ السَّالِفِ و الخَلْفِ. و لا يَحْسُدُ أَحَدًا مِنْهُم و لا يَحْتَقِرُهُ، و لا يَفْتَخِرُ عَلَيْهِ و لا يُعْجِبُ بِفَهْمِ نَفْسِهِ و سَبِقِهِ لَهُمْ، فَقد كانَ مِثْلَهُمْ ثُمَّ مَنَّ اللهُ تَعالَى عَلَيْهِ، فَلْيَحْمَدِ اللهُ تَعالَى عَلى ذَلِكَ و يَسْتَرِيدَهُ مِنْهُ بِدوامِ الشُّكْرِ، إِذا امْتَثَلَ ذَلِكَ و



تَكَامَلَتْ أَهْلِيَّتُهُ وَاسْتَهْرَتْ فَضِيلَتُهُ ارْتَقَى إِلَى مَا بَعْدَهُ مِنَ الْمَرَاتِبِ. وَاللَّهُ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٦٢-١٦٣؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٥.

## الباب الثاني في آداب الفتوى والمفتي والمستفتي

### إشاره

(و يشتمل على مقدمه و أربعة أنواع. المقدمه في أهميه الإفتاء. النوع الأول في الأمور المعتره في كل مفت. النوع الثاني في أحكام المفتي و آدابه. النوع الثالث في آداب الفتوى.

### النوع الرابع في أحكام المستفتي و آدابه و صفته

منيه المرید، ص: ٢٧٩

### المقدمه في أهميه الإفتاء

### إشاره

و لنذكر من ذلك المهم فإنه باب متسع و لنقدم على ذلك مقدمه فنقول «١» اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر كثير الأجر كبير الفضل جليل الموقع لأن المفتي وارث الأنبياء ص و قائم بفرض الكفايه لكنه معرض للخطأ و الخطر و لهذا قالوا المفتي موقع عن الله تعالى «٢» فليُنظر كيف يقول. و قد ورد فيه و في آدابه و التوقف فيه و التحذير منه من الآيات و الأخبار و الآثار أشياء كثيره نورد جملة من عيونها

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٧-٦٩.

(٢) - «شرح المهذب» ج ١ / ٦٧. قال ابن قيم الجوزيه في «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٤١: «فخطر المفتي عظيم فإنه موقع عن الله و رسوله...» و قال فيه ج ٤ / ٢٢٣ أيضا: «فالحاكم و المفتي و الشاهد، كل منهم مخبر عن حكم الله...».

### [التحذير منه في الآيات]

قال الله تعالى يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ «١». و قال تعالى

منيه المرید، ص: ٢٨٠

وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلُّ إِي وَ رَبِّي إِنَّهُ لَحَقُّ «٢». وَقَالَ تَعَالَى يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّادِقُ أَفْتِنَا فِي سَمَاعِ بَقَرَاتِ سِمَانٍ «٣». وَقَالَ تَعَالَى فِي التَّحْذِيرِ وَ لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِيَتَفَتَّرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ «٤» الْآيَةِ. وَقَالَ تَعَالَى وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «٥». وَقَالَ تَعَالَى قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً قُلْ أَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ «٦». فَانظُرْ كَيْفَ قَسَمَ مُسْتَدِنَ الْحَكْمِ إِلَى الْقَسَمِينَ فَمَا لَمْ يَتَحَقَّقِ الْإِذْنَ فَأَنْتَ مُفْتَرٍ. وَ انظُرْ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَكَايَهُ عَنِ رَسُولِهِ صَ أَكْرَمَ خَلْقِهِ عَلَيْهِ وَ

لَوْ تَقَوْلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَفَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ «٧».

منه المرید، ص: ٢٨١

فإذا كان هذا تهديده لأكرم خلقه عليه فكيف حال غيره إذا تقول عليه عند حضوره بين يديه

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا «٨»

وَقَالَ ص مَنْ أَفْتَى بِفُتْيَا مِنْ غَيْرِ تَبَيَّنَتْ وَفِي لَفْظٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَإِنَّمَا إِئْتَمَّهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ «٩»

وَقَالَ ص أَجْرُكُمْ عَلَى الْفُتْوَى أَجْرُكُمْ عَلَى النَّارِ «١٠»

وَقَالَ ص أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ قَتَلَهُ نَبِيٌّ أَوْ رَجُلٌ يُضِلُّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَوْ مُصَوِّرٌ يُصَوِّرُ التَّمَاثِيلَ «١١»

وَمِنْ كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ مِنْ أْبَعْضِ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَرَجُلَيْنِ رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى نَفْسِهِ فَهُوَ

منه المرید، ص: ٢٨٢

جَائِرٌ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ مَشْغُوفٌ بِكَلَامٍ بَدَعَهُ قَدْ لَهَجَ بِالصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فَهُوَ فِتْنَةٌ لِمَنْ افْتَنَّ بِهِ ضَالٌّ عَنْ هَدْيٍ مَنْ كَانَ قَبْلَهُ مُضِلًّا لِمَنْ افْتَدَى بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ مَوْتِهِ حَمَلٌ خَطَايَا غَيْرِهِ [رَهْنٌ بِحَطِيئَتِهِ «١٢»] وَرَجُلٌ قَمَشَ جُهَالًا فِي جُهَالِ النَّاسِ عَانٍ بِأَعْبَاشِ الْفِتْنَةِ قَدْ سَمَّاهُ أَشْبَاهُ النَّاسِ عَالِمًا وَلَمْ يَغْنِ فِيهِ يَوْمًا سَالِمًا بَكَرَ فَاسْتَكْتَرَّ مَا قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ حَتَّى إِذَا ارْتَوَى مِنْ آجِنٍ وَاسْتَنْزَرَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِيًا ضَامِنًا لِتَخْلِيصِ مَا التَّبَسَّ عَلَى غَيْرِهِ [وَإِنْ خَالَفَ قَاضِيًا سَبَقَهُ لَمْ يَأْمَنْ أَنْ يَنْقُصَ حُكْمَهُ مَنْ يَأْتِي بَعْدَهُ كَفَعَلِهِ بِمَنْ كَانَ قَبْلَهُ وَ] «١٣» إِنَّ نَزَلَتْ بِهِ إِحْدَى

الْمُبَهَمَاتِ الْمُعْضَدَاتِ هَيَّا لَهَا حُشْوًا مِنْ رَأْيِهِ ثُمَّ قَطَعَ [بِهِ «١٤»] فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ غَزْلِ الْعَنْكَبُوتِ لَا يَدْرِي أَصَابَ أَمْ  
أَخْطَأَ لَا يَحْسَبُ الْعِلْمَ فِي شَيْءٍ مِمَّا أَنْكَرَ وَلَا يَزِي أَنْ وَرَاءَ مَا بَلَغَ فِيهِ مَذْهَبًا [إِنْ قَاسَ شَيْئًا بِشَيْءٍ لَمْ يُكْذِبْ نَظْرَهُ وَإِنْ أَظْلَمَ عَلَيْهِ  
أَمْرٌ أَكْتَمَ بِهِ لِمَا يَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ لِكَيْلَا يُقَالَ لَهُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ جَسَرَ فَقَضَى «١٥» فَهُوَ مِفْتَاحُ عَشَوَاتِ رَكَابِ شُبُهَاتِ خَبَاطِ جَهَالَاتِ  
لَا يَعْتَدِرُ مِمَّا لَا يَعْلَمُ فَيَسْتَلِمُ وَلَا يَعْضُ فِي الْعِلْمِ بِضَرْسٍ قَاطِعٍ فَيَعْنَمُ يَذُرُّو الرُّوَايَاتِ ذُرْوًا [الرَّيْحِ «١٦»] الْهَشِيمَ تَبْكِي مِنْهُ الْمَوَارِيثُ وَ  
تَضِيرُخُ مِنْهُ الدَّمَاءُ يُسْتَحَلُّ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَرَامُ وَيُحْرَمُ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَلَالُ لَا مَلِيٌّ يَأْصِدُ دَارَ مَا عَلَيْهِ وَرَدَ وَلَا هُوَ أَهْلٌ لِمَا مِنْهُ  
فَرَطَ مِنْ ادِّعَائِهِ عِلْمَ الْحَقِّ «١٧»

وَرَوَى زُرَّارَهُ بْنُ أَعْيَنَ عَنِ الْبَاقِرِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ مَا حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَقْفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ «١٨»

منه المريد، ص: ٢٨٣

وَعَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحِذَاءِ قَالِ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع يَقُولُ مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَمَّا هُدِيَ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَ مَلَائِكَةُ  
الْعَذَابِ وَ لِحَقِّهِ وَزُرُّ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ «١٩»

وَعَنِ الْمُفْضَلِ قَالِ قَالِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا هَلَكَ الرَّجَالُ أَنْ تَدِينَنَّ اللَّهُ بِالْبَاطِلِ وَ تُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ  
«٢٠»

وَعَنِ ابْنِ شُبْرَمَةَ «٢١» الْفَقِيهِ الْعَامِّيِّ قَالِ مَا ذَكَرْتُ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع إِلَّا كَادَ أَنْ يَنْصَبَ دَعَّ قَلْبِي قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي  
عَنْ جَدِّي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ ابْنُ شُبْرَمَةَ وَ أَقْسَمُ بِاللَّهِ مَا كَذَبَ أَبُوهُ

عَلَى جَدِّهِ وَ لَا جَدُّهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَابِيسِ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ وَ مَنْ أَفْتَى النَّاسَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَ الْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ «٢٢»

و عن بعض التابعين «٢٣» قال أدركت عشرين و مائه من الأنصار من أصحاب رسول الله ص يسأل أحدهم عن مسأله فيردها هذا إلى هذا و هذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول «٢٤».

منه المريد، ص: ٢٨٤

و عنه قال لقد أدركت في هذا المسجد عشرين و مائه من أصحاب رسول الله ص ما أحد منهم يحدث حديثا إلا ود أن أخاه كفاه الحديث و لا يسأل عن فتيا إلا ود أن أخاه كفاه الفتيا «٢٥». و قال البراء لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر ما فيهم من أحد إلا و هو يحب أن يكفيه صاحبه الفتيا «٢٦».

" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَنْ أَفْتَى النَّاسَ فِي كُلِّ مَا يَسْأَلُونَهُ فَهُوَ مَجْنُونٌ «٢٧»

. و عن بعض السلف «٢٨» إن العالم بين الله و بين خلقه فلينظر كيف يدخل بينهم «٢٩». و قال بعض الأكابر لبعض المفتين أراكم تفتي الناس فإذا جاءك الرجل يسألك فلا يكن همك أن تخرجه مما وقع فيه و لتكن همك أن تتخلص مما يسألك عنه «٣٠».

منه المريد، ص: ٢٨٥

وَ عَنِ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ التَّابِعِيِّ أَدْرَكْتُ أَقْوَامًا يُسْأَلُ أَحَدُهُمْ عَنِ الشَّيْءِ ءِ وَ إِنَّهُ لَيُرْعَدُ «٣١».

وَ عَنِ ثَوْبَانَ مَرْفُوعًا سَيَكُونُ أَقْوَامٌ مِنْ أُمَّتِي يَتَعَاطَى فُقَهَاؤُهُمْ عُضْلَ الْمَسَائِلِ أَوْلَيْكَ شِرَارُ أُمَّتِي «٣٢»

" وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَسَى رَجُلٌ أَنْ يَقُولَ إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِكَذَا فَيَقُولَ اللَّهُ لَهُ كَذَبْتَ «٣٣»

وَ عَنِ

يَحْيَىٰ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ كَانَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ لَا يُفْتَىٰ فُتِيًا إِلَّا قَالَ اللَّهُمَّ سَلِّمْ عَلَيَّ وَ سَلِّمْ عَلَيَّ مِنِّْي «٣٤».

" وَ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ ثَمَانٍ وَ أَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً فَقَالَ فِي اثْنَتَيْنِ وَ ثَلَاثِينَ مِنْهَا لَا أَدْرِي «٣٥» وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ خَمْسِينَ مَسْأَلَةً فَلَمْ يُجِبْ فِي وَاحِدَةٍ مِنْهَا «٣٦» وَ كَانَ يَقُولُ مَنْ أَجَابَ فِي مَسْأَلَةٍ فَيَتَّبِعِي قَبْلَ الْجَوَابِ أَنْ يَعْزِضَ

منه المريد، ص: ٢٨٦

نَفْسُهُ عَلَى الْجَنَّةِ وَ النَّارِ وَ كَيْفَ خَلَاصُهُ ثُمَّ يُجِيبُ «٣٧»

" وَ سُئِلَ يَوْمًا عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ لَا أَدْرِي فَقِيلَ هِيَ مَسْأَلَةٌ خَفِيفَةٌ سَهْلَةٌ فَغَضِبَ وَ قَالَ لَيْسَ مِنَ الْعِلْمِ شَيْءٌ خَفِيفٌ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا «٣٨» فَالْعِلْمُ كُلُّهُ ثَقِيلٌ «٣٩»

. وَ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي بَكْرٍ «٤٠» أَحَدَ فَهَاءِ الْمَدِينَةِ الْمُتَّفِقِ عَلَى عِلْمِهِ وَ فَهْمِهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ فَقَالَ لَا أَحْسَنَهُ فَقَالَ السَّائِلُ إِنِّي جِئْتُ إِلَيْكَ لَا أَعْرِفُ غَيْرَكَ فَقَالَ الْقَاسِمُ لَا تَنْظُرْ إِلَى طَوْلِ لِحْيَتِي وَ كَثْرَةِ النَّاسِ حَوْلِي وَ اللَّهُ مَا أَحْسَنَهُ فَقَالَ شَيْخٌ مِنْ قَرِيشٍ جَالِسٌ إِلَى جَنْبِهِ يَا ابْنَ أَخِي الزَّمَهَا فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُكَ فِي مَجْلِسِ أَنْبِلٍ مِنْكَ مِثْلَ الْيَوْمِ فَقَالَ الْقَاسِمُ وَ اللَّهُ لِأَنَّ يَقْطَعُ لِسَانِي أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَتَكَلَّمَ بِمَا لَا أَعْلَمُ لِي بِهِ «٤١». وَ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ شَرْفِشَاهِ الْأَسْتَرَابَادِيِّ «٤٢» أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ يَوْمًا امْرَأَةٌ فَسَأَلَتْهُ عَنْ أَشْيَاءٍ مُشْكَلَةٍ فِي الْحَيْضِ فَعَجَزَ عَنِ الْجَوَابِ فَقَالَتْ لَهُ الْمَرَأَةُ أَنْتَ عَذَّبْتَنِي وَاصِلَهُ إِلَى وَسْطِكَ وَ تَعَجَزَ عَنِ الْجَوَابِ امْرَأَةٌ فَقَالَ يَا خَالَهَ لَوْ عَلِمْتَ كُلَّ مَسْأَلَةٍ يَسْأَلُ عَنْهَا لَوَصَلْتَ عَذْبَتِي إِلَى قَرْنِ الثَّوْرِ «٤٣».

منه

و أقوالهم فى هذا كثيره فلنقتصر على هذا القدر و لنشرع فى الأنواع التى ينقسم إليها الباب

منه المريد، ص: ٢٨٩

\*\*\*\*[هامش]

(١) - سورة النساء (٤): ١٧٦.

(٢) - سورة يونس (١): ٥٣.

(٣) - سورة يوسف (١٢): ٤٦.

(٤) - سورة النحل (١٦): ١١٦.

(٥) - سورة البقره (٢): ١٦٩.

(٦) - سورة يونس (١): ٥٩.

(٧) - سورة الحاقه (٦٩): ٤٤-٤٦. قال رضى الدين على بن طاوس قدس سره فى كتاب «الإجازات لكشف طرق المفايزات فيما يحصى من الإجازات»: «و اعلم أنّى إنّما اقتصرت على تأليف كتاب «غياث سلطان الورى لسكان الثرى» من كتب الفقه فى قضاء الصلوات من الأموات، و ما صنفت غير ذلك من الفقه و تقرير المسائل و الجوابات، لأننى كنت قد رأيت مصلحتى و معاذى فى دنياى و آخرتى فى التفرغ عن الفتوى فى الأحكام الشرعيه، لأجل ما وجدت من الاختلاف فى الروايه بين فقهاء أصحابنا فى التكليف الفعلية، و سمعت كلام الله جلّ جلاله يقول عن أعزّ موجود من الخلائق عليه محمّد صلّى الله عليه و آله: و لو تقول علينا بعض الأقاويل، لأخذنا منه باليمين، ثمّ لقطعنا منه الوتين، فما منكم من أحد عنه حاجزين. فلو صنفت كتباً فى الفقه يعمل بعدى عليها، كان ذلك نقضاً لتورعى عن الفتوى، و دخولا تحت خطر الآيه المشار إليها، لأنّه جلّ جلاله إذا كان هذا تهديده للرسول العزيز الأعلم لو تقول عليه، فكيف يكون حالى إذا تقولت عليه جلّ جلاله و أفتيت أو صنفت خطأ أو غلطا يوم حضورى بين يديه» («بحار الأنوار» ج ١٠٧ / ٤٢).

(٨) - «أمالى المفيد» / ٢٠-٢١؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٢١، الحديث ٣٧، نقلا عنه، و ج ٢ /

١١٠، الحديث ١٩، نقلا- عن «كنز الفوائد»، وفيهما: «لم يبق عالم» بدل «لم يبق عالما»؛ «سنن الدارمي» ج ١ / ٧٧؛ «صحيح البخاري» ج ٢ / ٩٧-٩٨، كتاب العلم، الحديث ٩٩؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٢٠؛ المقدمه، الباب ٨، الحديث ٥٢؛ «صحيح مسلم» ج ٤ / ٢٠٥٨، كتاب العلم، الباب ٥؛ «صفه الفتوى» / ٧.

(٩) - «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٢٠، المقدمه، الباب ٨، الحديث ٥٣؛ «صفه الفتوى» / ٦؛ «سنن الدارمي» ج ١ / ٥٧؛ «المستدرک علی الصحيحين» ج ١ / ١٠٣؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ١٩٣، الحديث ٢٩٠١٩، وفي هذه المصادر الخمسه: «ثبت» بدل «ثبتت»؛ «الجامع الصغير» ج ٢ / ١٦٦، حرف الميم، و شرحه: «فيض القدير» ج ٦ / ٧٧، الحديث ٨٤٩٠؛ «المستدرک علی الصحيحين» ج ١ / ١٠٣ أيضا وفيها: «بغير علم».

(١٠) - «سنن الدارمي» ج ١ / ٥٧؛ «الجامع الصغير» ج ١ / ١٠، حرف الهمزه، و شرحه: «فيض القدير» ج ١ / ١٥٨، الحديث ١٨٣؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ١٨٤، الحديث ٢٨٩٦١.

(١١) - «مسند أحمد» ج ١ / ٤٠٧.

(١٢-١٣-١٤-١٥-١٦) - ما بين المعقوفين في هذه المواضع الخمسه زيادات من المصدر أعني «الكافي» و ليس في النسخ المخطوطه.

(١٧) - «الكافي» ج ١ / ٥٥-٥٦، كتاب فضل العلم، باب البدع و الرأي و المقاييس، الحديث ٦. اعلم أن المؤلف (ره) نقل هذا الحديث من «الكافي» و نحن قد قابلناه به أيضا- مضافا إلى النسخ المخطوطه- كما في سائر المواضع.

و جاء مضمونه أيضا مع اختلاف كثير في الألفاظ في «نهج البلاغه» / ٥٩-٦٠، الخطبه ١٧؛ «أمالي الطوسي» ج ١ / ٢٤٠؛ «الاحتجاج» ج ١ / ٣٩٠؛ «دستور معالم الحكم» / ١٢٢-١٢٣، ١٤١-



(١٨) - «الكافي» ج ١ / ٤٣، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٧؛ و مثله عن أبي عبد الله عليه السلام في «الكافي» ج ١ / ٥٠، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ١٢.

(١٩) - «الكافي» ج ١ / ٤٢، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٣، و ج ٧ / ٤٠٩، كتاب القضاء و الأحكام، باب أنّ المفتي ضامن، الحديث ٢.

(٢٠) - «الكافي» ج ١ / ٤٢، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ١.

(٢١) - قال العلامة المجلسي قدّس الله نفسه الزكية في «مرآة العقول» ج ١ / ١٤٠: «ابن شبرمه هو عبد الله بن شبرمه الكوفي - بضمّ المعجمه و سكون الموحده و ضمّ الراء - كان قاضيا لأبي جعفر المنصور على سواد الكوفه». أقول:

توفّي في سنة ١٤٤ هـ. انظر ترجمته في «معجم رجال الحديث» ج ١٠ / ٢١٤ - ٢١٦.

(٢٢) - «الكافي» ج ١ / ٤٣، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ٩.

(٢٣) - هو عبد الرحمن بن أبي ليلى كما في «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٢؛ و «قوت القلوب» ج ١ / ١٣١؛ و «تلييس إبليس» / ١٢٠؛ و «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٦٢؛ و «سنن الدارمي» ج ١ / ٥٣؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٦٨؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ١ / ٩.

(٢٤) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٢؛ «تلييس إبليس» / ١٢١؛ «أعلام الموقعين» ج ١ / ٣٤؛ «قوت القلوب» ج ١ / ١٣١؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٨؛ «صفه الفتوى» / ٧؛ «أدب المفتي و المستفتي» ج ١ / ٩.

(٢٥) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٢ - ١٣؛ «جامع بيان العلم و فضله»

ج ٢ / ٢٠٠؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٦٢؛ «قوت القلوب» ج ١ / ١٣١، ١٣٣؛ «سنن الدارمي» ج ١ / ٥٣؛ «تليس إبليس» / ١٢١؛  
«أعلام الموقعين» ج ١ / ٣٤؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٨؛ «صفه الفتوى» / ٧؛ «أدب المفتى والمستفتى» ج ١ / ٩.

(٢٦) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٦٥؛ «صفه الفتوى» / ٧.

(٢٧) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٩٧، ١٩٨؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ٢ / ٢٠١، ٢٠٢. و فى «جامع بيان العلم و فضله» ج ٢ / ٦٨،  
٢٠٣؛ و «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٦١؛ و «قوت القلوب» ج ١ / ١٣١؛ و «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٨٣؛ و «سنن الدارمي» ج ١ / ٦١؛ و  
«أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٦٣، نسب هذا الكلام إلى ابن مسعود، و فى «شرح المهذب» ج ١ / ٦٨؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج  
١ / ٩؛ و «صفه الفتوى» / ٧، نسب إلى ابن مسعود و ابن عباس.

(٢٨) - هو محمّد بن المنكدر، كما فى «سنن الدارمي» ج ١ / ٥٣؛ و «حليه الأولياء» ج ٣ / ١٥٣؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٦٧؛ و  
«جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٥٣؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧.

(٢٩) - «شرح المهذب» ج ١ / ٦٧؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٨؛ «الكفايه فى علم الروايه» / ٢٠١؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ /  
١٦٨؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ١١؛ «سنن الدارمي» ج ١ / ٥٣، و فيه: «... فيطلب لنفسه المخرج».

(٣٠) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٦٩.

(٣١) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٦٧؛ «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٧٨؛ «صفه الفتوى» / ٩؛ «شرح

و انظر ترجمه عطاء بن السائب فى «معجم رجال الحديث» ج ١١ / ١٤٤ - ١٤٥.

(٣٢) - «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٥٥؛ «أخلاق العلماء» / ١١٦، مطابقا لما فى المتن حرفا بحرف؛ «كنز العمّال» ج ١٠ / ٢١١، الحديث ٢٩١١٥، و فيه «يغلطون فقهاؤهم بعض المسائل» بدل «يتعاطى فقهاؤهم عضل المسائل» و الظاهر أنّ ما فى «مجمع الزوائد» و «أخلاق العلماء» أصحّ و أولى. و للاطلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البدايه» / ٣٠ - ٣١. و ثوبان يكتنى أبا عبد الله و كان من أصحاب النبىّ صلّى الله عليه و آله. ورد اسمه فى «معجم رجال الحديث» ج ٣ / ٤١٣. و ترجمته و مصادر ترجمته وردت فى «الأعلام» ج ٢ / ١٠٢.

(٣٣) - «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٧٧؛ و راجع «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٢٦.

(٣٤) - «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ١٥؛ «صفه الفتوى» / ١٠؛ «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٧٨. و يحيى بن سعيد و هو أبو سعيد يحيى بن سعيد بن قيس الأنصارى من أهل المدينة المتوفى سنة ١٤٣ هـ. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فى «الأعلام» ج ٨ / ١٤٧. و ابن المسيّب هو أبو محمّد سعيد بن المسيّب بن حزن بن أبى وهب المخزومى القرشىّ (١٣ - ٩٤ هـ). انظر ترجمته و مصادر ترجمته فى «وفيات الأعيان» ج ٢ / ٣٧٥ - ٣٧٨؛ و «الأعلام» ج ٣ / ١٠٢.

(٣٥) - «شرح المهذب» ج ١ / ٦٨؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ١٣؛ «صفه الفتوى» / ٨؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٢٤؛ «تفسير القرطبي» ج ١ / ٢٨٦. و مالك بن أنس هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك، إمام المالكيه المتوفى سنة ١٧٩

هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «وفيات الأعيان» ج ٥ / ١٣٥ - ١٣٩؛ و «معجم المؤلفين» ج ٨ / ١٦٨ - ١٦٩.

(٣٦) - «شرح المهذب» ج ١ / ٦٨؛ «صفه الفتوى» / ٨؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ١٣.

(٣٧) - «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٧٧؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٨؛ «صفه الفتوى» / ٨؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ١٣.

(٣٨) - سورة المزمل (٧٣): ٥.

(٣٩) - «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٧٧؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٨؛ «صفه الفتوى» / ٨؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ١٣ - ١٤.

(٤٠) - هو أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، توفي سنة ١٠٧، أو ١٠١، أو ١٠٢، أو ١٠٨، أو ١١٢ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمه في «وفيات الأعيان» ج ٤ / ٥٩ - ٦٠.

(٤١) - «جامع بيان العلم و فضله» ج ٢ / ٦٦؛ «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٧٨ - ٢٧٩؛ «صفه الفتوى» / ٧ - ٨؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ١١.

(٤٢) - توفي في سنة ٧١٥ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «روضات الجنات» ج ٣ / ٩٦ - ٩٧؛ و «معجم المؤلفين» ج ٣ / ٢٨٣؛ و «طبقات الشافعية» ج ٩ / ٤٠٧ - ٤٠٨؛ و «الأعلام» ج ٢ / ٢١٥.

(٤٣) - «طبقات الشافعية» ج ٩ / ٤٠٨، الرقم ١٣٤٧، و في أولها زيادة «حكى أنه كان مدرّسا بماردين بمدرسه هناك تسمى مدرسه الشهيد، فدخلت عليه يوما امرأه ... إلخ».

### النوع الأول الأمور المعتبره في كل مفت

النوع الأول الأمور المعتبره في كل مفت

اعلم أن شرط المفتى كونه مسلما مكلفا عدلا فقيها و إنما يحصل له الفقه إذا كان قيما بمعرفه الأحكام الشرعيه مستنبطا لها من أدلتها التفصيليه من الكتاب و السنه و الإجماع و أدله العقل و غيرها مما هو محقق في

محلّه و لا- تتم معرفه ذلك إلا- بمعرفه ما يتوقف عليه إثبات الصانع و صفاته التي يتم بها الإيمان و النبوه و الإمامه و المعاد من علم الكلام و معرفه ما يكتسب به الأدله من النحو و التصريف و اللغه من العرييه و شرائط الحد و البرهان من علم المنطق و معرفه أصول الفقه و ما يتعلق بالأحكام الشرعيه من آيات القرآن و معرفه الحديث المتعلق بها و علومه متنا و إسنادا و لو بوجود أصل صحيح يرجع إليه عند الحاجه إلى شىء منه و معرفه مواضع الخلاف و الوفاق بمعنى أن يعرف فى المسأله التي يفتى بها أن قوله فيها لا يخالف الإجماع بل يعلم أنه وافق بعض المتقدمين أو يغلب على ظنه أن المسأله لم يتكلم فيها الأولون بل تولدت فى عصره أو ما قاربه و أن يكون له ملكه نفسانيه و قوه قدسيه يقتدر بها على اقتناص الفروع من أصولها و رد كل قضيه إلى

منيه المرید، ص: ٢٩٠

ما يناسبها من الأدله. و هذه شرائط المفتى المطلق المستقل أوردناها على طريق الإجمال و تفصيلها موكول إلى أصول الفقه. فإذا اجتمعت هذه الأوصاف فى شخص و جب عليه فى كل مسأله فقهيه فرعيه يحتاج إليها أو يسأل عنها استفراغ الوسع فى تحصيل حكمها بالدليل التفصيلي و لا يجوز له تقليد غيره فى إفتاء غيره و لا لنفسه مع سعه وقت الفعل الذى تدخل فيه المسأله بحيث يمكنه فيه استنباطها بحيث لا ينافى الفعل و مع ضيقه يجوز له تقليد مجتهد حى و فى الميت و جهان و منهم من منع مطلقا

منيه المرید، ص: ٢٩١

## النوع الثانى فى أحكام المفتى و آدابه

### إشاره

النوع الثانى فى أحكام المفتى و آدابه

و فيه مسائل الأولى

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٧٥ - ٧٩.

**[١-] الإفتاء و تحصيل مرتبته و كونهما فرضاً كفايًه**

و كذا تحصيل مرتبته فإذا سئل و ليس هناك غيره تعين عليه الجواب و إن كان ثم غيره و حضر فالجواب في حقهما فرض كفاييه و إن لم يحضر إلا واحد مع عدم المشقة في السعي إلى الآخر ففي تعيين الجواب على الحاضر و جهان و إذا لم يكن في الناحية مفت و جب السعي على كل مكلف بها يمكنه تحصيل شرائطها كفاييه فإن أخلوا جميعا بالسعي اشتركوا جميعا في الإثم و الفسق و لا يسقط هذا الوجوب عن البعض باشتغال البعض بل بوصوليه إلى المرتبة لجواز أن لا يصل المشتغل إليها لموت و غيره و لا يكفي في سقوط الوجوب ظن الوصول و إن قلنا بالاكْتفاء به في القيام بفرض الكفاييه مع احتماليه.

**[٢-] ألا يفتى في حال تغير خلقه و شغل قلبه**

الثانيه ينبغي ألا يفتى في حال تغير خلقه و شغل قلبه

و حصول ما يمعنه من

منيه المرید، ص: ٢٩٢

كمال التأمّل كغضب و جوع و عطش و حزن و فرح غالب و نعاس و ملال و مرض مقلق و حر مزعج و برد مؤلم و مدافعه الأخبثين و نحو ذلك ما لم يتضيق وجوبه فإن أفتى في بعض هذه الأحوال معتقدا أنه لم يمنعه ذلك من إدراك الصواب صحت فتواه على كراهه لما فيه من المخاطره.

**[٣-] إذا أفتى في واقعه ثم تغير اجتهاده**

[٣-] إذا أفتى في واقعه ثم تغير اجتهاده

و علم المقلد برجوعه من مستفت أو غيره عمل بقوله الثاني فإن لم يكن عمل بالقول الأول لم يجز العمل به و إن كان قد عمل به قبل علمه بالرجوع لم ينقض و لو لم يعلم المستفتى برجوع المفتى فكأنه لم يرجع في حقه و يلزم المفتى إعلامه برجوعه قبل العمل و بعده ليرجع عنه في عمل آخر.

**[٤-] إذا أفتى في حادثه ثم حدث مثلها**

[٤-] إذا أفتى في حادثه ثم حدث مثلها

فإن ذكر الفتوى الأولى و دليلها أفتى بذلك ثانياً بلا نظر و إن ذكرها و لم يذكر دليلها و لا طراً ما يوجب رجوعه ففى جواز إفتائه بالأولى أو وجوب إعاده الاجتهاد قولان «١». و مثله تجديد الطلب فى التيمم و الاجتهاد فى القبله و القاضى إذا حكم بالاجتهاد ثم وقعت المسأله.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «شرح المهذب» ج ١ / ٧٨.

### **[٥-] لا يجوز أن يفتى بما يتعلق بألفاظ الأيمان**

[٥-] لا يجوز أن يفتى بما يتعلق بألفاظ الأيمان

و الأفيير و الوصايا و نحوها إلا من كان من أهل بلد اللافظ أو خبيراً بمرادهم فى العاده فتنبه له فإنه مهم «١».

منه المرید، ص: ٢٩٣

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٨٩ - ٢٩١؛ «صفه الفتوى» / ٣٦.

### **النوع الثالث فى آداب الفتوى**

#### **إشاره**

و فيه مسائل «١» الأولى

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٧٩ - ٨٧.

### **[١-] يلزم المفتى أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال**

[١-] يلزم المفتى أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال

ثم له الاقتصار على الجواب شفاهاً فإن لم يعرف لسان المستفتى «٢» كفاه ترجمه عدلين و قيل يكفى الواحد لأنه خبر «٣». و له الجواب كتابه و إن كانت على خطر و كان بعض السلف «٤» كثير الهرب من الفتوى فى الرقاع لما يتطرق إليها من الاحتمالات فإن لكل حرف من لفظ

السائل مزیه فی الجواب و كثيرا ما شاهدنا سائلا- برقعہ یكون لفظه مخالفا لما فی رقعته فنرجع إلى لفظه بعد أن نكون كتبنا له الجواب و نخرق الرقعہ.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - یعنی لم يعرف المفتی لسان المستفتی، و یأتی أيضا فی أحكام المستفتی و آدابه، المسأله السابعه، الصفحه ٣٠٦، قول المؤلف: «و لو لم يعرف لغه المفتی افتقر إلى المترجم العدل، و هل یكفی الواحد أم یشرط عدلان؟ وجهان؛ أوجهما الثاني» و علی هذا فالصحيح هنا: «لسان المستفتی» كما فی المخطوطات و «شرح المهذب» ج ١ / ٧٩؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ١ / ٧٢، و لكن فی المطبوعات إلّا «ع»: «لسان المفتی» بدل «لسان المستفتی» و هو غلط قطعاً.

(٢) - قاله النووی فی «شرح المهذب» ج ١ / ٧٩؛ و ابن الصلاح فی «أدب المفتی و المستفتی» ج ١ / ٧٢.

(٣) - هو القاضی أبو حامد المرورودی، كما فی «شرح المهذب» ج ١ / ٧٩؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ١ / ٧٢.

## [٢-] أن تكون عبارته واضحه صحيحه

[٢-] أن تكون عبارته واضحه صحيحه

یفهمها العامه و لا- یزدریها الخاصه و لیحترز من القلاقه و الاستهجان فیها و إعراب غریب أو ضعیف و ذکر غریب لغه و نحو ذلك.

## [٣-] إذا كان فی المسأله تفصیل لا یطلق الجواب

[٣-] إذا كان فی المسأله تفصیل لا یطلق الجواب

فإنه خطأ ثم له أن یستفصل السائل إن حضر و یعید السؤال فی رقعہ أخرى إن كان السؤال فی رقعہ ثم یجیب و هذا أولى و أسلم و له أن یقتصر علی جواب أحد الأقسام إذا علم أنه الواقع للسائل ثم یقول هذا إن كان الأمر كذا أو و الحال ما ذکر و نحو ذلك و له أن یفصل الأقسام فی جوابه و یذكر حکم كل قسم لكن هذا کرهه بعضهم «١» و قال هذا یعلم الناس الفجور بسبب اطلاعهم علی حکم ما یضر من الأقسام و ینفع.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - هو أبو الحسن القابسی من أئمه المالکیه، كما فی «شرح المهذب» ج ١ / ٧٩؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ١ / ٧٢؛ و انظر



#### [٤-] إذا كان في الرقعه مسائل فالأحسن ترتيب الجواب على ترتيب السؤال

[٤-] إذا كان في الرقعه مسائل فالأحسن ترتيب الجواب على ترتيب السؤال

و لو ترك الترتيب مع التنبيه على متعلق الجواب فلا- بأس و يكون من قبيل قوله تعالى يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ الْآيَاتِينَ «١».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - سورة آل عمران (٣): ١٠٦-١٠٧.

#### [٥-] ليس من الأدب كون السؤال بخط المفتى

ليس من الأدب كون السؤال بخط المفتى

فأما بإملائه و تهذيبه فواسع «١».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - قاله أبو القاسم الصيمرى كما فى «شرح المهذب» ج ١ / ٧٩؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٢. و انظر «صفه الفتوى» / ٦٣، و لتوضيح المقام انظر «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٨-٧٩.

#### [٦-] ليس له أن يكتب السؤال على ما علمه من صوره الواقعه

[٦-] ليس له أن يكتب السؤال على ما علمه من صوره الواقعه

إذا لم يكن فى الرقعه تعرض له بل على ما فى الرقعه فإن أراد خلافه قال إن كان الأمر

منه المرید، ص: ٢٩٥

كذا فجابوه كذا. و استحبوا «١» أن يزيد على ما فى الرقعه ما له تعلق بها مما يحتاج إليه السائل -

لِحَدِيثٍ: هُوَ الطَّهْوَرُ مَأْوَةُ الْحِلِّ مَيْتَهُ «٢»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «شرح المهذب» ج ١ / ٨٠؛ «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٠٥.

(٢) - «سنن الدارمي» ج ١ / ١٨٦؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ١٣٦-١٣٧، كتاب الطهاره و سننها (١) ، الباب ٣٨، الأحاديث ٣٨٦-٣٨٨؛ «المستدرک على الصحيحين» ج ١ / ١٤١-١٤٣؛ «تفسير كشف الأسرار» ج ٣ / ٢٣١، ج ٧ / ٤٦؛ «مسند أحمد» ج ٢ / ٣٦١، ج ٣ / ٣٧٣، ج ٥ / ٣٦٥؛ «سنن أبي داود» ج ١ / ٢١، كتاب الطهاره، الحديث ٨٣؛ «سنن الدارقطني» ج ١ / ٣٤-٣٧.

و اعلم أنّ وجه الاستدلال بهذا الحديث على استحباب زياده المفتى على ما فى الرقعه ممّا يحتاج إليه السائل هو أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله سئل عن التوضؤ بماء البحر، فأجاب (ص) «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته» فزاد فى جواب السائل جملة «الحلّ ميتته» لعلمه بأنّه محتاج إليه، فاستنبط الفقهاء من هذا الأمر أنّه يستحبّ فى الجواب أن يزيد على سؤال السائل ما له تعلق بها ممّا

يحتاج إليه. و «ميتة البحر» أى سمكه؛ قال صاحب «الجواهر» قدّس سرّه فى بيان وجه إطلاق الميتة على السمك: «... إنّ تذكّيه السمك إثبات اليد عليه على أن لا يموت فى الماء... لا المعنى الذى هو التذكّيه المخصوصه، ولعلّه لهذا المعنى أطلق عليه أنّه ذكّى، بل أطلق عليه فى بعض النصوص اسم الميتة، كقوله عليه السّلام فى البحر: الطهور ماؤه، أحلّ ميتته. إذ ليست تذكّيته كتذكّيه الحيوان المشتمله على فرى الأوداج و نحوها.» («جواهر الكلام» ج ١٣٦ / ١٦٥).

#### [٧-] إذا كان المستفتى بعيد الفهم فليرق به

[٧-] إذا كان المستفتى بعيد الفهم فليرق به

و يصبر على تفهم سؤاله و تفهيم جوابه فإن ثوابه جليل.

#### [٨-] ليتأمل الرقعه كلمه كلمه تأملا شافيا

[٨-] ليتأمل الرقعه كلمه كلمه تأملا شافيا

و ليكن اعتناؤه بآخر الكلام أشدّ فإن السؤال فى آخرها و قد يتقيد الجميع به و يغفل عنه «٢» قال بعض العلماء «٢» و ينبغي أن يكون توقفه فى المسأله السهله كالصعبه ليعتاده.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - قال الخطيب البغداديّ فى «الفيقه و المتفق» ج ١٨٣ / ٢: «فأول ما يجب على المفتى أن يتأمل رقعه الاستفتاء تأملا شافيا... و تكون عنايته باستقصاء آخر الكلام أتمّ منها فى أوله، فإنّ السؤال يكون بيانه عند آخر الكلام، و قد يتقيد جميع السؤال و يترتب كل الاستفتاء بكلمه فى آخر الرقعه». و انظر «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٣.

(٢) - هو الخطيب البغداديّ فى «الفيقه و المتفق» ج ١٨٦ / ٢. و فى «شرح المهذب» ج ١ / ٨٠، نقله عن أبى القاسم الصيمرى عن بعض العلماء.

#### [٩-] إذا وجد فيها كلمه مشتبّه سأل المستفتى عنها

[٩-] إذا وجد فيها كلمه مشتبّه سأل المستفتى عنها

و نقطها و شكلها و كذا إن وجد لحنا أو خطأ يحيل «١» المعنى أصلحه و إن رأى بياضا فى أثناء سطر أو

آخره خط عليه أو شغله لأنه ربما قصد المفتى بالإيذاء فكتب فى البياض بعد فتواه ما يفسدها كما نقل أن ذلك وقع لبعض الأعيان «٢».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - يحيل المعنى، أى يفسده. («لسان العرب» ج ١١ / ١٨٦، «حول»).

(٢) - قال الخطيب البغداديّ في «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ١٨٣ بهذا الصدد: «و بلغنى أنّ القاضى أبا حامد المرورّوذى بلى بمثل ذلك عن قصد بعض الناس، فإنّه كتب ... إلخ»؛ و قال النووى فى «شرح المهذب» ج ١ / ٨٠؛ و ابن الصلاح فى «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٤: «... بلى به القاضى أبو حامد المرورّوذى».

### [١٠-] أن يقرأها على حاضريه ممن هو أهل لذلك

[١٠-] أن يقرأها على حاضريه ممن هو أهل لذلك و يستشيرهم و يباحثهم برفق و إنصاف و إن كانوا دونه و تلامذته للاقتداء بالسلف «١» و رجاء ظهور ما قد يخفى عليه فإن لكل خاطر نصيبا من فيض الله تعالى إلا أن يكون فيها ما يقبح إبدائه أو يؤثر السائل كتمانها أو فى إشاعته مفسده.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ١٨٤ - ١٨٦؛ «صفه الفتوى» / ٥٨ - ٥٩.

### [١١-] ليكتب الجواب بخط واضح وسط

[١١-] ليكتب الجواب بخط واضح وسط لا- دقيق خاف و لا غليظ جاف «١» و يتوسط فى سطره بين توسعتها و تضيقها و استحب بعضهم أن لا تختلف أقلامه و خطه خوفا من التزوير و لئلا يشته خطه «٢».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - جاف- كقاض- أى غليظ، من «جفا» أى غلظ. («لسان العرب» ج ١٤ / ١٤٨ - ١٤٩، «جفا»).

(٢) - «شرح المهذب» ج ١ / ٨٠؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٤.

### [١٢-] إذا كتب الجواب أعاد نظره فيه و تأمله

[١٢-] إذا كتب الجواب أعاد نظره فيه و تأمله خوفا من اختلال وقع فيه أو إخلال ببعض المسئول عنه و يختار أن يكون ذلك قبل كتابه اسمه و ختم الجواب.

### [١٣-] إذا كان هو المبتدئ [...]

[١٣-] إذا كان هو المبتدئ «١» [...] فالعاده قديما و حديثا أن يكتب فى الناحيه اليسرى من الرقعه و لا يكتب فوق البسمله أو نحوه بحال.

(١) - يعنى المبتدى فى الجواب، بأن لا- يكون فى الرقعه فتوى مفت آخر غيره، كما يظهر من «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٤.

#### [١٤-] يستحب عند إرادته الإفتاء أن يستعيز بالله

[١٤-] يستحب عند إرادته الإفتاء أن يستعيز بالله من الشيطان الرجيم و يسمى الله تعالى و يحمده و يصلى على النبى و آله ص و يدعو و يقول رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي الآيه «١» كذا [الآيات .

منيه المرید، ص: ٢٩٧

و كان بعضهم «٢» يقول- لا- حول و لا- قوه إلا بالله العلى العظيم سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا «٣» فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ الْآيَةَ «٤» اللهم صل على محمد و آله و صحبه و سائر النبيين و الصالحين اللهم وفقنى و اهدنى و سددنى و اجمع لى بين الصواب و الثواب و أعذنى من الخطأ و الحرمان. «٥»

(١) - سورة طه (٢): ٢٥-٢٨.

(٢) - هو ابن الصلاح كما فى «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٦.

(٣) - سورة البقره (٢): ٣٢.

(٤) - سورة الأنبياء (٢١): ٧٩.

(٥) - «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٦. و راجع «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٣٢٦؛ «صفه الفتوى» / ٥٩-٦٠.

#### [١٥-] أن يكتب فى أول فتواه الحمد لله

[١٥-] أن يكتب فى أول فتواه الحمد لله أو الله الموفق أو حسبنا الله أو حسبى الله أو الجواب و بالله التوفيق أو نحو ذلك و أحسنه الابتداء بالتحميد للحديث «١» و ينبغى أن يقوله بلسانه و يكتبه ثم يختمه بقوله و الله أعلم أو و بالله التوفيق و يكتب بعده قاله أو كتبه فلان بن فلان الفلانى فينتسب إلى ما يعرف به من قبيله أو بلد أو صفه و نحوها.

(٥) - تقدّم الحديث و مصادره فى تعليقات الصفحه ٢٧٤، التعليقه ٢.

## [١٦-] أن يكتب المفتى بالمداد دون الحبر

[١٦-] قال بعضهم و ينبغي أن يكتب المفتى بالمداد دون الحبر خوفا من الحك بخلاف كتب العلم فالأولى فيها الحبر لأنها تتراد للبقاء و الحبر أبقى «١».

(١) - «شرح المهذب» ج ١ / ٨١. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٤٧ - ١٤٩. و للاطلاع على كيفية صنعه المداد و الحبر و أنواعهما راجع «صبح الأعشى» ج ٢ / ٤٧٥ - ٤٧٧.

## [١٧-] أن يختصر جوابه غالبا

[١٧-] أن يختصر جوابه غالبا و يكون بحيث يفهمه العامه فهما جليا حتى كان بعضهم «١» يكتب [تحت أ يجوز] «٢» يجوز و لا يجوز و تحت أم لا لا أو نعم و نحوها.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - هو القاضى أبو حامد كما فى «شرح المهذب» ج ١ / ٨٢؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٧.

(٢) - زياده يقتضيها المعنى و ليست فى المخطوطات و المطبوعات، بل هى فى «الأنوار النعمانية» ج ٣ / ٣٦٧، نقلا- عن «منيه المرید». و انظر «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٦ - ٧٧.

## [١٨-] إذا سئل [مما ينبغى إراقه دم المستفتى

[١٨-] قال بعضهم «١» إذا سئل [مما ينبغى إراقه دم المستفتى] عن من قال أنا أصدق من محمد بن عبد الله ص أو الصلاة لعب و نحوهما مما ينبغى إراقه دمه

منيه المرید، ص: ٢٩٨

فلا يبادر بقوله هذا حلال الدم أو عليه القتل بل يقول إن ثبت ذا بإقراره أو بينه كان الحكم كذا و إذا سئل عن تكلم بشىء يحتمل الكفر و عدمه قال يسأل هذا القائل فإن قال أردت كذا فالجواب كذا و كذا و إن سئل عن قتل أو قلع عينا أو غيرهما احتاط و ذكر شروط القصاص و إن سئل عن فعل ما يقتضى تعزيرا ذكر ما يعزر به فيقول يضرب كذا و كذا و لا يزداد على كذا «٢».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - هو الخطيب البغداديّ فى «الفيقه و المتفقه» ج ٢ / ١٩٠؛ و أبو القاسم الصيمرى، كما فى «شرح المهذب» ج ١ / ٨٢.

(٢) - انظر «الفيقه و المتفقه» ج ٢ / ١٩٠؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ١٧٧.

[١٩-] «١» إذا سئل عن ميراث فليست العاده أن يشترط في الإرث عدم الرق و الكفر و غيرهما من موانع الميراث بل المطلق محمول على ذلك بخلاف ما إذا أطلق الإخوه و الأخوات و الأعمام و بنيتهم فلا بد أن يقول في الجواب من أبوين أو أب أو أم. و إن كان في المذكورين في رقعته الاستفتاء من لا يرث أفصح بسقوطه فيقول و سقط فلان و إن كان يسقط بحال دون حال قال و سقط فلان في هذه الحالة أو نحو ذلك لئلا يتوهم أنه لا يرث بحال. و إذا سئل عن إخوه و أخوات و بنين و بنات فلا ينبغي أن يقول

لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ «٢» فَإِنَّ ذَلِكَ قَدْ يَشْكَلُ عَلَى الْعَامِي بَلْ يَقُولُ يَقْتَسِمُونَ التَّرَكَةَ عَلَى كَذَا وَكَذَا سَهْمًا لِكُلِّ ذَكَرٍ سَهْمَانٍ وَ لِكُلِّ أُنْثَى سَهْمٌ مِثْلًا- وَ لَوْ أَتَى بِلَفْظِ الْقُرْآنِ فَلَا- بِأَسْ أَيْضًا لِقَلْبِهِ خَفَاءٌ مَعْنَاهُ وَ إِنْ كَانَ الْأَوَّلُ أَوْضَحَ «٣». وَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَوْلَا تَقْسِمُ التَّرَكَةَ بَعْدَ إِخْرَاجِ مَا يَجِبُ تَقْدِيمَهُ مِنْ وَصِيهِ أَوْ دِينَ إِنْ كَانَ إِلَى آخِرِهِ.

منيه المرید، ص: ٢٩٩

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٤٨.

(٢) - سورة النساء (٤): ١١.

(٣) - قال النووي في «شرح المهذب» ج ١ / ٨٤: «وإذا سئل عن إخوه و أخوات أو بنين و بنات، فلا ينبغي أن يقول:

لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ، فَإِنَّ ذَلِكَ قَدْ يَشْكَلُ عَلَى الْعَامِي، بَلْ يَقُولُ: يَقْتَسِمُونَ التَّرَكَةَ ... قَالَ الشَّيْخُ: وَ نَحْنُ نَجِدُ فِي تَعَمُّدِ الْعَدُولِ عَنْهُ حَزَازَةٌ فِي النَّفْسِ لِكُونِهِ لَفْظَ الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ، وَ أَنَّهُ قَلَمًا يَخْفَى مَعْنَاهُ عَلَى أَحَدٍ». وَ انْظُرْ «أَدَبُ الْمُفْتَى وَ الْمُسْتَفْتَى» ج ١ / ٧٨.

#### [٢٠-] أَنْ يَلْصِقَ الْجَوَابَ بِآخِرِ الْاسْتِفْتَاءِ وَ لَا يَدْعُ فَرْجَهُ

[٢٠-] يَنْبَغِي أَنْ يَلْصِقَ الْجَوَابَ بِآخِرِ الْاسْتِفْتَاءِ وَ لَا يَدْعُ فَرْجَهُ لِثَلَاثِ سَبَبَاتٍ شَيْئًا يَفْسُدُهَا وَ إِذَا كَانَ مَوْضِعَ الْجَوَابِ مَلْصِقًا كَتَبَ عَلَى مَوْضِعِ الْإِلْصَاقِ وَ إِذَا ضَاقَ مَوْضِعُ الْجَوَابِ فَلَا- يَكْتُبُهُ فِي وَرْقَةٍ أُخْرَى بَلْ فِي ظَهْرِهَا أَوْ حَاشِيَتِهَا وَ إِذَا كَتَبَهُ فِي ظَهْرِهَا كَتَبَهُ فِي أَعْلَاهَا إِلَّا أَنْ يَبْتَدِئَ مِنْ أَسْفَلِهَا مُتَّصِلًا بِالْاسْتِفْتَاءِ فَيُضِيقُ الْمَوْضِعَ فَيَتِمُّ فِي أَسْفَلِ ظَهْرِهَا لِيَصِلَ جَوَابُهُ.

#### [٢١-] إِذَا ظَهَرَ لِلْمُفْتَى أَنْ الْجَوَابَ خِلَافَ غَرَضِ الْمُسْتَفْتَى

[٢١-] إِذَا ظَهَرَ لِلْمُفْتَى أَنَّ الْجَوَابَ خِلَافَ غَرَضِ الْمُسْتَفْتَى وَ أَنَّهُ لَا- يَرْضَى بِكِتَابَتِهِ فِي وَرْقَتِهِ فَلْيَقْتَصِرْ عَلَى مَشَافَهَتِهِ بِالْجَوَابِ وَ لِيَحْذَرُ أَنْ يَمِيلَ فِي فَتْوَاهِ أَوْ خِصْمِهِ بِحِيلٍ شَرْعِيَةٍ فَإِنَّهُ مِنْ أَقْبَحِ الْعِيُوبِ وَ أَشْنَعِ الْخِلَالِ وَ مِنْ وَجْهِ الْمِيلِ أَنْ يَكْتُبَ فِي جَوَابِهِ مَا هُوَ لَهُ وَ يَتْرَكَ مَا هُوَ عَلَيْهِ. وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْدَأَ فِي مَسَائِلِ الدَّعْوَى وَ الْبَيِّنَاتِ بِوَجْهِ الْمَخَالِصِ مِنْهَا وَ لَا أَنْ يَعْلَمَ أَحَدُهُمَا بِمَا يَدْفَعُ بِهِ حُجَّةَ صَاحِبِهِ كَيْلًا يَتَوَصَّلُ بِذَلِكَ إِلَى إِبْطَالِ حَقِّهِ. وَ يَنْبَغِي لِلْمُفْتَى إِذَا رَأَى لِلْمَسَائِلِ طَرِيقًا يَنْفَعُهُ وَ لَا يَضُرُّ غَيْرَهُ ضَرَرًا بِغَيْرِ حَقِّ أَنْ يَرشُدَهُ إِلَيْهِ كَمَنْ حَلَفَ لَا يَنْفِقُ عَلَى زَوْجَتِهِ شَهْرًا حَيْثُ يَنْعَقِدُ الْيَمِينَ فَيَقُولُ أَعْطَاهَا مِنْ صَدَاقِهَا أَوْ قَرْضًا أَوْ بَيْعًا ثُمَّ أْبْرَثَهَا مِنْهُ «١» وَ كَمَا حَكَى أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِبَعْضِ الْعُلَمَاءِ حَلَفْتُ أَنْ أَطَأَ امْرَأَتِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَ لَا أَكْفُرُ وَ لَا أَعْصِي فَقَالَ سَافِرٌ بِهَا «٢».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٩٤-١٩٦؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٨٣.



(٢) - «شرح المهذب» ج ١/٨٣؛ «تفسير الرازي» ج ٢/١٩٦، و أراد من «بعض العلماء» أبا حنيفة، كما في «تفسير الرازي» ؛ و «شرح المهذب». و نقل الخطيب نظير

هذه الحكاياه فى «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٩٤.

### [٢٢-] إذا رأى المفتى المصلحه أن يفتى العامى بما فيه تغليظ

[٢٢-] إذا رأى المفتى المصلحه أن يفتى العامى بما فيه تغليظ و تشديد و هو مما لا يعتقد ظاهره و له فيه تأويل جاز ذلك زجرا و تهديدا فى مواضع الحاجه حيث لا يترتب عليه مفسده

" كَمَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ تَوْبَةِ الْقَاتِلِ فَقَالَ لَا تَوْبَةَ لَهُ وَ سَأَلَهُ آخَرَ فَقَالَ لَهُ تَوْبَةٌ ثُمَّ قَالَ أَمَّا الْأَوَّلُ فَرَأَيْتُ فِي عَيْنِهِ إِرَادَةَ الْقَتْلِ فَمَنْعْتُهُ وَ أَمَّا الثَّانِي فَجَاءَ مَسْكِينًا قَدْ قَتَلَ

منيه المرید، ص: ٣٠٠

فَلَمْ أَقْطَعْهُ «١»

لكن يجب عليه التوريه فى ذلك فيقول لا توبه له أى فى حاله إصراره على الذنب أو و هو يريد القتل و نحو ذلك.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٩٢؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٨٣.

### [٢٣-] يجب على المفتى عند اجتماع رفاع بحضرته أن يقدم الأسبق فالأسبق

[٢٣-] يجب على المفتى عند اجتماع رفاع بحضرته أن يقدم الأسبق فالأسبق كما يفعله القاضى فى الخصوم و هذا فيما يجب فيه الإفتاء فإن تساوا أو جهل السابق أقرع قيل «١» و تقدم امرأه و مسافر شد رحله و يتضرر بتخلفه عن الرفقه و نحوهما إلا إذا كثروا بحيث يتضرر غيرهم تضررا ظاهرا فيعود إلى التقديم بالسبق أو القرعه ثم لا يقدم أحدا إلا فى فتيا واحده.

الرابعه و العشرون «١»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - القائل ابن الصلاح فى «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٨٣.

(٢) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٩١؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٩.

### [٢٤-] إذا رأى المفتى رقع الاستفتاء و فيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى

[٢٤-] إذا رأى المفتى رقع الاستفتاء و فيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى و إن كان دونه و وافق ما عنده كتب تحت خطه الجواب صحيح أو هذا جواب صحيح أو جوابى كذلك أو مثل هذا أو بهذا أقول و نحو ذلك و له أن يذكر الحكم بعبارة

أخصر و أرشق. و أما إذا رأى فيها خط من ليس أهلا للفتوى فلا يفتى معه لأن في ذلك تقريرا منه لمنكر بل له أن يضرب عليه و إن لم يأذن له صاحب الرقعه لكن لا يحبسها عنده إلا بإذنه و له نهى السائل و زجره و تعريفه قبح ما فعله و أنه كان يجب عليه البحث عن أهل الفتوى. و إن رأى فيها اسم من لا يعرفه سأل عنه فإن لم يعرفه فله الامتناع من الفتوى معه خوفا مما قلناه و الأولى في هذا الموضوع أن يشار إلى صاحبها بإبدالها فإن أبى ذلك أجابه شفاها. و لو خاف فتنه من الضرب على فتيا عادم الأهليه و لم

يكن خطأ عدل إلى الامتناع من الفتيا معه و أما إذا كانت خطأ وجب التنبيه عليه و حرم عليه الامتناع من الإفتاء تاركا للتنبيه على خطئها بل يجب عليه الضرب عليها عند

منه المرید، ص: ٣٠١

تيسره أو الإبدال و يقطع الرقعه بإذن صاحبها و إذا تعذر ذلك و ما يقوم مقامه كتب صواب جوابه عند ذلك الخطأ و يحسن أن تعاد للمفتي المذكور بإذن صاحبها. و أما إذا وجد فتيا الأهل و هي على خلاف ما يراه هو غير أنه لا يقطع بخطئها فليقتصر على كتب جواب نفسه و لا يتعرض لفتيا غيره بتخطئه و لا اعتراض.

### [٢٥-] إذا لم يفهم المفتي السؤال أصلا

[٢٥-] إذا لم يفهم المفتي السؤال أصلا و لم يحضر صاحب الواقعة قيل «١» يكتب يزداد في الشرح لنجيب عنه أو لم أفهم ما فيها و على تقدير أن يكتب فلتكن الكتابه في محل لا يضر بحال الرقعه. و إذا فهم من السؤال صورته و هو يحتمل غيرها فلينص عليها في أول جوابه فيقول إن كان قال كذا أو فعل كذا و ما أشبه ذلك فالأمر كذا و كذا أو يزيد و إلا فكذا و كذا.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - القائل أبو القاسم الصيمري كما في «أدب المفتي و المستفتي» ج ١ / ٨١؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٨٧.

### [٢٦-] أن يذكر المفتي في فتواه حجه مختصره قريبه من آيه أو حديث

[٢٦-] ليس بمنكر أن يذكر المفتي في فتواه حجه مختصره قريبه من آيه أو حديث و منعه بعضهم «١» ليفرق بين الفتيا و التصنيف و فصل بعضهم «٢» فقال إن أفتى عاميا لم يذكر الحجه و إن أفتى فقيها ذكرها و هو حسن بل قد يحتاج المفتي في بعض الوقائع إلى أن يشدد و يبالح فيقول هذا إجماع المسلمين أو لا أعلم في هذا خلافا أو من خالف هذا فقد خالف الواجب و عدل عن الصواب أو الإجماع أو فقد أثم أو فسق أو و على ولى الأمر أن يأخذ بهذا أو لا يهمل الأمر و ما أشبه هذه الألفاظ على حسب ما تقتضيه المصلحه و توجهه الحال

منه المرید، ص: ٣٠٣

\*\*\*\*[هامش]

(١) - هو صاحب «الحاوي» كما في «شرح المهذب» ج ١ / ٨٧؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ١ / ٧٦-٧٧.

(٢) - هو الصيمري كما في «شرح المهذب» ج ١ / ٨٦؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ١ / ٨٢.

### النوع الرابع في أحكام المستفتي و آدابه و صفته

و فيه مسائل «١» الأولى

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٨٩ - ٩٥؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٨٥ - ٩٢.

### [١-] في صفته

[١-] في صفته كل من لم يبلغ درجة المفتى الجامع للعلوم المتقدمه فهو فيما يسأل عنه من الأحكام مستفت و يعبر عنه بالعامى أيضا و إن كان من أفاضل عصره بل ربما كان أعلم من المفتى فى علوم آخر لا يتوقف عليها الإفتاء فإن العاميه الاصطلاحيه تقابل الخاصيه بأى معنى اعتبرت فهاهنا يراد بالخاص المجتهدون و بالعام من دونهم. و يقال له أيضا مقلد و المراد بالتقليد قبول قول من يجوز عليه الخطأ بغير حجه على عين ما قبل قوله فيه تفعيل من القلاده كأنه يجعل ما يعتقد من الأحكام قلاده فى عنق من قلده. و يجب على من ذكر الاستفتاء إذا نزلت به حادثه يجب عليه علم حكمها

منه المرید، ص: ٣٠٤

فإن لم يجد بلده من يستفتيه وجب عليه الرحيل إلى من يفتيه و إن بعدت داره و قد رحل «١» خلائق من السلف فى المسأله الواحده الليالى و الأيام و فى بعضها من العراق إلى الحجاز و قد تقدم رحله رجل من الحجاز إلى الشام فى حديث أبى الدرداء «٢».

الثانيه يلزم المقلد

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «الرحله فى طلب الحديث» / ٥٣ - ٧٢؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٧٧؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٨٩.

(٢) - تقدم فى المقدمه، ص ١٠٧.

### [٢-] أن لا يستفتى إلا من عرف أو غلب على ظنه علمه

[٢-] أن لا يستفتى إلا من عرف أو غلب على ظنه علمه بما يصير به أهلا للإفتاء و عدالته فإن جهل علمه لزمه البحث عما يحصل به أحد الأمرين إما بالممارسه المطلعه له على حاله أو بشهاده عدلين به أو بشياع حاله بكونه متصفا بذلك أو بإذعان جماعه من العلماء العالمين بالطريق و إن لم يكونوا عدولا بحيث يثمر قولهم الظن و إن جهلت عدالته رجع

فيها إلى العشره المفيده لها أو الشيعاء أو شهاده عدلين.

### [٣-] إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم

[٣-] إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم فإن اتفقوا في الفتوى أخذ بها وإن اختلفوا وجب عليه الرجوع إلى الأعلّم الأتقى فإن اختلفوا في الوصفين رجع إلى أعلّم الورعين و أروع العالمين فإن تعارض الأعلّم و الأروع قلد الأعلّم فإن جهل الحال أو تساوا في الوصف تخير و إن بعد الفرض. و ربما قيل بالتخيير مطلقا لاشتراك الجميع في الأهليه و هو قول أكثر العامه «١» و لا نعلم به قائلًا منا بل المنصوص «٢» عندنا هو الأول.

منيه المرید، ص: ٣٠٥

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٨٦-٨٧؛ و «المستصفي من علم الأصول» ج ٢ / ٣٩٠-٣٩٢؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٩٠؛ و «صفه الفتوى» / ٥٦.

(٢) - إن أراد نصّ علماءنا على ذلك- لا أنه ورد بذلك حديث أو آيه- فانظر ذلك، و البحث حول المسأله في «الذريعه إلى أصول الشريعه» ج ٢ / ٨٠١؛ و «معارج الأ-صول» / ٢٠١؛ و إن أراد من النصّ الحديث فلا- محاله هو مقبوله عمر بن حنظله- المرويّه في «الكافي» ج ١ / ٦٧-٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠- كما استفاد من كلامه في «تمهيد القواعد» / ٤٦، حيث قال: «مسأله: قال في «المحصول»: اتفقوا على أنّ العامى لا يجوز له أن يستفتى إلّا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد و الورع، و ذلك بأن يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق، و يرى إجماع المسلمين على سؤاله، فإن سأل جماعه فاختلفت فتاواهم، فقال قوم: لا يجب عليه البحث عن أروعهم و أعلمهم، و قال آخرون: يجب عليه ذلك.

و هذا هو الحقّ عندنا و هو مروىّ في مقبول عمر بن حنظله المشهور ...».

#### [٤-] في جواز تقليد المجتهد الميت

[٤-] في جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحيّ أو لا معه للجمهور أقوال «١» أصحابها عندهم جوازه مطلقاً لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها و لهذا يعتد بها بعدهم في الإجماع و الخلاف و لأن موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف فسقه. و الثاني لا يجوز مطلقاً لفوات أهليته بالموت و لهذا ينعقد الإجماع بعده و لا ينعقد في حياته على خلافه و هذا هو المشهور بين أصحابنا خصوصاً المتأخرين منهم بل لا نعلم قائلًا بخلافه صريحاً ممن يعتد بقوله لكن هذا الدليل لا يتم على أصولنا من أن العبرة في الإجماع إنما هو بدخول المعصوم كما لا يخفى. و الثالث المنع منه مع وجود الحيّ لا مع عدمه و تحقيق المقام في غير هذه الرسالة «٢».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «صفه الفتوى» / ٧٠-٧١؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٨٧؛ و «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٧٤-٢٧٥، ج ٤ / ٣٢٩-٣٣٠؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٩٠.

(٢) - أُلّف المصنّف رحمه الله رساله خاصّه في عدم جواز تقليد الأموات من المجتهدين، برسم الفاضل الصالح السيّد حسين بن أبي الحسن، و في آخرها: «قد فرغ من تسويد هذه الرسالة ... زين الدين بن عليّ العاملى الشهير بابن الحجّه، و كان زمان تأليفها و رقمها من أولها إلى آخرها في جزء يسير من يوم قصير و هو الخامس عشر من شهر شوال من شهر سنه تسع و أربعين و تسعمائه» («فهرست كتابخانه إهدائي مشكاه به كتابخانه دانشگاه تهران» - «فهرس مكتبه المشكاه المهداه إلى المكتبه المركزيه

لجامعه طهران» ج ٥ / ١٩٥٦ - ١٩٥٧). و هذه الرسالة مخطوطة إلى اليوم و لم تطبع بعد.

#### [٥-] لو تعدد المفتى و تساوؤا في العلم و الدين

[٥-] لو تعدد المفتى و تساوؤا في العلم و الدين أو قلنا بتخيره مطلقا فلد من شاء فيما نزل به ثم إذا حضرت واقعه أخرى فهل يجب عليه الرجوع فيها إلى الأول وجهان و عدمه أوجه و كذا القول في تلك الواقعة في وقت آخر.

#### [٦-] إذا استفتى فأجيب ثم حدثت تلك الواقعة مره أخرى

[٦-] إذا استفتى فأجيب ثم حدثت تلك الواقعة مره أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما نعم لاحتمال تغير رأى المفتى و الثاني لا و هو الأقوى لثبوت الحكم و الأصل استمرار المفتى عليه و هذا يأتي في تقليد

منه المرید، ص: ٣٠٦

الحي أما الميت فلا.

#### [٧-] له أن يستفتى بنفسه و أن يبعث ثقه يعتمد خبره أو رقعته

[٧-] له أن يستفتى بنفسه و أن يبعث ثقه يعتمد خبره أو رقعته و له الاعتماد على خط المفتى إذا أخبره عدل أنه خطه أو كان يعرف خطه و لم يشك في كون ذلك الجواب بخطه و لو لم يعرف لغه المفتى افتقر إلى المترجم العدل و هل يكفي الواحد أم يشترط عدلان وجهان أجودهما الثاني.

#### [٨-] أن يتأدب مع المفتى

[٨-] ينبغي للمستفتى أن يتأدب مع المفتى و يبجله في خطابه و جوابه و نحو ذلك و لا- يومئ بيده إلى وجهه و لا- يقل له ما تحفظه في كذا و لا- إذا أجابه هكذا فهمت أو وقع لي أو نحو ذلك و لا- أفتاني فلان أو غيرك بهذا أو بخلافه و لا إن كان جوابك موافقا لما كتب فاكتب و إلا فلا و لا يسأله و هو قائم و لا مستوفز «١» و لا مشغول بما يمنعه من تمام الفكر و لا يطالبه بدليل و لا- يقل لم قلت كذا فإن أحب أن تسكن نفسه بسماع الحجة طلبها في مجلس آخر أو في ذلك المجلس بعد قبول الفتوى مجردة.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في «لسان العرب» ج ٥ / ٤٣٠، ماده «وفز»: «استوفز في قعدته؛ إذا قعد قعودا منتصبا غير مطمئن... الوفزه:

أن ترى الإنسان مستوفزا قد استقل على رجليه و لمّا يستوقائما و قد تهيتاً للأفز و الوثوب و المضى، يقال له:

اطمئن فإني أراك مستوفزا؛ و انظر «المعجم الوسيط» ج ٢ / ١٠٤٦، «وفز».



## [٩-] إذا أراد جمع خط مفتيين في ورقه واحده

[٩-] إذا أراد جمع خط مفتيين في ورقه واحده فالأولى البدأه بالأعلم فالأعلم ثم بالأورع ثم بالأعدل ثم بالأسن و هكذا على ترتيب المرجحات في الإمامه «١» و لو أراد أفراد الأجوبه في رفاع بدأ بمن شاء. و لتكن رقعته الاستفتاء واسعه ليتمكن المفتى من استيفاء الجواب واضحا لا مختصرا مضرا بالمستفتى.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - يريد المرجحات في إمامه الجماعه، و قد تقدّمت في تعاليق الصفحه ٢٠٩، التعليقه ١.

## [١٠-] أن يكون كاتب الرقعته ممن يحسن السؤال

[١٠-] العاشره «٣» ينبغى أن يكون كاتب الرقعته ممن يحسن السؤال و يضعه على الغرض مع إبانه الخط و اللفظ و صيانتها عما يتعرض للتصحيف و يبين مواضع

منه المرید، ص: ٣٠٧

السؤال و ينقط مواضع الاشتباه و يضبطها و إن كان من أهل العلم فهو أجود و كان بعض العلماء لا يكتب فتواه إلا في رقعته كتبها رجل من أهل العلم «١».

(٣) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٨١؛ «صفه الفتوى» / ٨٣-٨٤. و لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٩٤.

(١) - «شرح المهذب» ج ١ / ٩٤؛ «صفه الفتوى» / ٨٤؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٩٢.

## [١١-] لا يدع الدعاء في الرقعته للمفتى

[١١-] لا يدع الدعاء في الرقعته للمفتى فإن اقتصر على فتوى واحد قال ما تقول رحمك الله أو رضى الله عنك أو وفقك الله أو أيدك أو سددك و رضى الله عن والديك و نحو ذلك و لا يحسن أن يدخل نفسه في الدعاء. و إن أراد جواب جماعه قال ما تقولون رضى الله عنكم أو ما قولكم أو ما قول الفقهاء سددهم الله أو أيدهم «١» و نحوه و إن أتى بعبارة الجمع لتعظيم الواحد فهو أولى. و يدفع الرقعته إلى المفتى منشوره و يأخذها منشوره و لا يحوجه إلى نشرها و لا إلى طيها.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٨٠؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٩٤.

## [١٢-] إذا لم يجد صاحب الواقعه مفتيا في البلد وجب عليه الرحله إليه

[١٢-] إذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا في البلد وجب عليه الرحلة إليه مع وجوب الحكم عليه كما تقدم «١» فإن لم يجده في بلده ولا في غيرها بناء على أن الميت لا قول له و أن الزمان يجوز خلوه من المجتهد نعوذ بالله تعالى من ذلك وجب عليه الأخذ بالاحتياط في أمره ما أمكن فإن لم يتفق الاحتياط فهل يكون مكلفا بشيء يصنعه في واقعه فيه نظر

\*\*\*\*[هامش]

(١) - تقدم آنفا في المسألة الأولى من أحكام المستفتى و آدابه و صفته، ص ٣٠٣-٣٠٤.

منه المرید، ص: ٣٠٩

## الباب الثالث في المناظرة و شروطها و آدابها

### اشاره

الباب الثالث في المناظرة و شروطها و آدابها و آفاتها و فيه فصلان الفصل الأول في شروطها و آدابها الفصل الثاني في آفاتها و ما يتولد منها من مهلكات الأخلاق

منه المرید، ص: ٣١١

## الفصل الأول في شروطها و آدابها

### اشاره

اعلم أن المناظرة في أحكام الدين من الدين و لكن لها شروط و محل و وقت فمن اشتغل بها على وجهها و قام بشروطها فقد قام بحدودها و اقتدى بالسلف فيها فإنهم تناظروا في مسائل و ما تناظروا إلا لله و لطلب ما هو حق عند الله تعالى. و لمن يناظر الله و في الله علامات بها تتبين الشروط و الآداب الأولى

## [١-] أن يقصد بها إصابه الحق

[١-] أن يقصد بها إصابه الحق و طلب ظهوره كيف اتفق لا ظهور صوابه و غزاره علمه و صحه نظره فإن ذلك مرء قد عرفت ما فيه من القبائح و النهى الأكيد «١». و من آيات هذا القصد أن لا يوقعها إلا مع رجاء التأثير فأما إذا علم عدم قبول المناظر للحق و أنه لا يرجع عن رأيه و إن تبين له خطأه فمناظرته غير جائزه لثرتب الآفات الآتية و عدم حصول الغايه المطلوبه منها.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في الأمر الثاني من القسم الثاني من النوع الأول من الباب الأول، ص ١٧٠-١٧٣.

منه المرید، ص: ٣١٢

## [٢-] أن لا يكون ثم ما هو أهم من المناظره

[٢-] أن لا- يكون ثم ما هو أهم من المناظره فإن المناظره إذا وقعت على وجهها الشرعى و كانت فى واجب فهى من فروض الكفايات فإذا كان ثم واجب عينى أو كفائى هو أهم منها لم يكن الاشتغال بها سائغا. و من جمله الفروض التى لا قائم بها فى هذا الزمان الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قد يكون المناظر فى مجلس مناظرته مصاحبا لعهده مناكير «١» كما لا يخفى على من سبر الأحوال المفروضه و المحرمه. ثم هو يناظر فيما لا يتفق أو يتفق نادرا من الدقائق العلميه و الفروع الشرعيه بل يجرى منه و من غيره فى مجلس المناظره من الإيحاش و الإفحاش و الإيذاء و التقصير فيما يجب رعايته من النصيحة للمسلمين و المحبه و المواده ما يعصى به القائل و المستمع و لا يلتفت قلبه إلى شىء من ذلك ثم يزعم أنه يناظر الله تعالى.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - قال فى «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٨: «و ربّما يكون المناظر فى مجلس مناظرته مشاهدا للحريير ملبوسا و مفروشا

و هو ساكت، و يناظر فى مسأله لا يتفق وقوعها...».

### [٣-] أن يكون المناظر فى الدين مجتهدا

[٣-] الثالثه «١» أن يكون المناظر فى الدين مجتهدا يفتى برأيه لا بمذهب أحد حتى إذا بان له الحق على لسان خصمه انتقل إليه فأما من لا يجتهد فليس له مخالفه مذهب من يقلده فأى فائده له فى المناظره و هو لا يقدر على تركه إن ظهر ضعفه ثم على تقدير أن يباحث مجتهدا و يظهر له ضعف دليله ما ذا يضر المجتهد فإن فرضه الأخذ بما يترجح عنده و إن كان فى نفسه ضعيفا كما اتفق ذلك لسائر المجتهدين فإنهم يتمسكون بأدله ثم يظهر لهم أو لغيرهم أنها فى غايه الضعف فتتغير فتواهم لذلك حتى فى المصنف الواحد بل فى الورقه الواحده «٢».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٨ - ٣٩.

(٢) - قال الغزالي فى «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٨: «الثالث: أن يكون المناظر مجتهدا يفتى برأيه لا بمذهب الشافعى و أبى حنيفه و غيرهما حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبى حنيفه ترك ما يوافق رأى الشافعى و أفتى بما ظهر له، كما كان يفعله الصحابه و الأئمه، فأما من ليس له رتبه الاجتهاد... و إنما يفتى فيما يسأل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه، فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجز له أن يتركه، فأى فائده له فى المناظره، و مذهبه معلوم و ليس له الفتوى بغيره؟ و ما يشكل عليه يلزمه أن يقول: لعل عند صاحب مذهبي جوابا عن هذا، فأنى لست مستقلا بالاجتهاد فى أصل الشرع. و لو كانت مباحثته عن المسائل التى فيها وجهان أو قولان لصاحبه لكان أشبه، فإنه ربما يفتى بأحدهما فيستفيد من

البحث ميلا إلى أحد الجانبين ...».

منه المرید، ص: ٣١٣

#### [٤-] أن يناظر في واقعه مهمه

[٤-] أن يناظر في واقعه مهمه أو في مسأله قريه من الوقوع و أن يهتم بمثل ذلك و المهم أن يبين الحق و لا يطول الكلام زياده على ما يحتاج إليه في تحقيق الحق. و لا- يغتر بأن المناظره في تلك المسائل النادره توجب رياضه الفكر و ملكه الاستدلال و التحقيق كما يتفق ذلك كثيرا لقاصدى حظ النفوس من إظهار المعرفه فيتناظرون في التعريفات و ما تشتمل عليه من النقوض و التزييفات و في المغالطات و نحوها و لو اختبر حالهم حق الاختبار لوجد مقصدهم على غير ذلك الاعتبار.

#### [٥-] أن تكون المناظره في الخلوه أحب إليه

[٥-] الخامسة «١» أن تكون المناظره في الخلوه أحب إليه منها في المحفل و الصدور فإن الخلوه أجمع لله و أخرى لصفاء الفكر و درك الحق و في حضور الخلق ما يحرك دواعى الرياء و الحرص على الإفحام و لو بالباطل و قد يتفق لأصحاب المقاصد الفاسده الكسل عن الجواب عن المسأله في الخلوه و تنافسهم في المسأله في المحافل و احتيالهم على الاستئثار بها في الجامع.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٩.

#### [٦-] أن يكون في طلب الحق كمنشد ضاله

[٦-] أن يكون في طلب الحق كمنشد ضاله يكون شاكرًا متى وجدها و لا يفرق بين أن يظهر على يده أو يد غيره فيرى رفيقه معينا لا خصما و يشكره إذا عرفه الخطأ و أظهر له الحق كما لو أخذ طريقا في طلب ضاله فنبهه غيره على ضالته في طريق آخر و الحق ضاله المؤمن يطلبه كذلك فحقه إذا ظهر الحق على لسان خصمه أن يفرح به و يشكره لا أن يخجل و يسود وجهه و يربد «١» لونه و يجتهد في مجاهدته و مدافعتة جهده.

منه المرید، ص: ٣١٤

\*\*\*\*[هامش]

(١) - في «لسان العرب» ج ٣ / ١٧٠، ماده «ربد»: «اربدّ وجهه و تربّد؛ احمرّ حمرة فيها سواد عند الغضب ... و يتربّد لونه من الغضب، أى يتلون ... و يقال: اربدّ لونه كما يقال احمرّ و احمازّ، و إذا غضب الإنسان تربّد وجهه كأنه يسودّ منه مواضع». هذا، و في بعض النسخ: «يزبد» و في بعضها: «يزيل» بدل «يربد»، و كلاهما خطأ.

و اعلم أنّ في «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٩: «في مجاهدته» بدل «في مجاهدته»، و لعلّه أولى.

### [٧-] أن لا يمنع معينه من الانتقال من دليل إلى دليل

[٧-] السابعة «١» أن لا- يمنع معينه من الانتقال من دليل إلى دليل و من سؤال إلى سؤال بل يمكنه من إيراد ما يحضره و يخرج من كلامه ما يحتاج إليه في إصابه الحق فإن وجده في جملة أو استلزمه و إن كان غافلا عن اللزوم فليقبله و يحمد الله تعالى فإن الغرض إصابه الحق و إن كان في كلام متهافت إذا حصل منه المطلوب. فأما قوله هذا لا يلزمني فقد تركت كلامك الأول و ليس لك ذلك و نحو ذلك من أراجيف المناظرين فهو محض العناد

و الخروج عن نهج السداد. و كثيرا ما ترى المناظرات فى المحافل تنقضى بمحض المجادلات حتى يطلب المعترض الدليل عليه و يمنع المدعى و هو عالم به و ينقضى المجلس على ذلك الإنكار و الإصرار على العناد و ذلك عين الفساد و الخيانه للشرع المطهر و الدخول فى ذم من كتم علمه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٩.

### **[٨-] أن يناظر مع من هو مستقل بالعلم**

[٨-] الثامن «١» أن يناظر مع من هو مستقل بالعلم ليستفيد منه إن كان يطلب الحق و الغالب أنهم يحترزون من مناظره الفحول و الأكابر خوفا من ظهور الحق على لسانهم و يرغبون فيمن دونهم طمعا فى ترويج الباطل عليهم. و وراء هذه الشروط و الآداب شروط آخر و آداب دقيقه لكن فيما ذكر ما يهديك إلى معرفه المناظره لله و من يناظر لله «١» أو لعله

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٠.

(٢) - فى بعض النسخ: «لها» و فى بعضها: «له»، و الصواب «لله» - كما فى «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٠؛ و «المحجّه البيضاء» ج ١ / ١٠١ - أو «له».

منه المرید، ص: ٣١٥

### **الفصل الثانى فى آفات المناظره و ما يتولد منها من مهلكات الأخلاق**

#### **إشاره**

اعلم أن المناظره الموضوعه لقصد الغلبه و الإفحام و المباهاه و التشوق لإظهار الفضل هى منع جميع الأخلاق المذمومه عند الله تعالى المحموده عند عدوه إبليس و نسبتها إلى الفواحش الباطنه من الكبر و العجب و الرياء و الحسد و المنافسه و تزكیه النفس و حب الجاه و غيرها نسبة الخمر إلى الفواحش الظاهره من الزنا و القتل و القذف و كما أن من خير بين الشرب و بين سائر الفواحش فاختر الشرب استصغارا له فدعاه ذلك إلى ارتكاب سائر الفواحش فكذلك من غلب عليه حب الإفحام و الغلبه فى المناظره و طلب الجاه و المباهاه دعاه ذلك إلى إظهار الخبائث كلها «١».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٠ - ٤٣.

## [١-] الاستكبار عن الحق و كراهته

[١-] فأولها «١» الاستكبار عن الحق و كراهته و الحرص على مدافعته بالمماراه فيه حتى إن أبغض الأشياء إلى المناظر أن يظهر الحق على لسان خصمه و مهما ظهر

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٢.

منه المرید، ص: ٣١٦

يشمر لججده بما قدر عليه من التليس و المخادعه و المكر و الحيله ثم تصير المماراه له عاده و طبيعه حتى لا يسمع كلاما إلا و تنبعث داعيته للاعتراض عليه إظهارا للفضل و استنقاصا بالخصم و إن كان محقا قاصدا إظهار نفسه لا إظهار الحق. و قد تلونا عليك بعض ما فى المراء من الذم و ما يترتب عليه من المفسد «١» و قد سوى الله تعالى بين من افترى على الله كذبا و بين من كذب بالحق فقال تعالى وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ «٢» و هو كبر أيضا لما تقدم «٣» من أنه عباره



عن رد الحق على قائله و المراء يستلزم ذلك.

و رُوِيَ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَ أَبِي أُمَامَةَ وَ وَاثِلَةَ وَ أَنَسٍ قَالُوا خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ص يَوْمًا وَ نَحْنُ نَتَمَارَى فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدِّينِ فَغَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا لَمْ يَغْضَبْ مِثْلَهُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا هَلَكَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِهِذَا ذُرْوَا الْمِرَاءِ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُمَارَى ذُرْوَا الْمِرَاءِ فَإِنَّ الْمُمَارَى قَدْ تَمَّتْ خَسَارَتُهُ ذُرْوَا الْمِرَاءِ فَإِنَّ الْمُمَارَى لَا أَشْفَعُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ذُرْوَا الْمِرَاءِ فَأَنَا زَعِيمٌ بِثَلَاثَةِ آيَاتٍ فِي الْجَنَّةِ فِي رَبَاضِهَا [رُبُضِهَا] «٤»، وَ أَوْسَيْطِهَا وَ أَعْلَاهَا لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ صَادِقٌ ذُرْوَا الْمِرَاءِ فَإِنَّ أَوَّلَ مَا نَهَانِي عَنْهُ رَبِّي بَعِيدَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ الْمِرَاءِ «٥»

وَ عَنْهُ ص ثَلَاثٌ مَنْ لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِنَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ مِنْ أَيِّ بَابٍ شَاءَ مَنْ حَسَنَ خُلُقَهُ

منه المرید، ص: ٣١٧

وَ خَشِيَ اللَّهَ فِي الْمَغِيبِ وَ الْمُخْضَرِ وَ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كَانَ مُحِقًّا «٦»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِيَّاكُمْ وَ الْمِرَاءَ وَ الْخُصُومَةَ فَإِنَّهُمَا يُمْرِضَانِ الْقُلُوبَ عَلَى الْبَاخْوَانِ وَ يَنْبُتُ عَلَيْهِمَا النَّفَاقُ «٧»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ جَبْرِئِيلُ لِلنَّبِيِّ ص إِيَّاكَ وَ مَلَا حَاةَ الرِّجَالِ «٨»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - قد تقدّم بعض الكلام في ذم المراء في الأمر الثاني من القسم الثاني من النوع الأول من الباب الأول، ص ١٧٠-١٧٣.

(٢) - سورة العنكبوت (٢٩): ٦٨.

(٣) - تقدّم في الأمر الرابع من القسم الثاني من النوع الأول من الباب الأول، ص ١٧٥-١٧٦.

(٤) - قال المنذرى في «الترغيب و الترهيب» ج ١ / ١٣١: «ربض الجته- بفتح الراء و الباء الموحده و بالضاد المعجمه:-

ما حولها» ؛ و في «لسان العرب» ج

١٥٢ / ٧، ماده «ريضة»: «و في الحديث: أنا زعيم بيت في ربيضة الجنة؛ هو بفتح الباء: ما حولها خارجا عنها تشبيها بالأبنية التي تكون حول المدن و تحت القلاع».

(٥) - «الترغيب و الترهيب» ج ١ / ١٣١، باب الترهيب من المراء و الجدال، الحديث ٢؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٥٦، روياه عن الطبراني في «الكبير»، و فيهما «في رباضة» كالمتمن.

(٦) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب المراء و الخصومه و معاداة الرجال، الحديث ٢.

(٧) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب المراء و الخصومه و معاداة الرجال، الحديث ١.

(٨) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠١، كتاب الإيمان و الكفر، باب المراء و الخصومه و معاداة الرجال، الحديث ٦. قال في «مرآة العقول» ج ١٠ / ١٣٩: «ملاحاة الرجال، أي مقاولتهم و مخاصمتهم، يقال: لحيت الرجل ألحاه، إذا لمته و عدلته؛ و لاحتته ملاحاه و لحاء إذا نازعته».

## [٢-] الرياء

[٢-] و ثانيها «١» الرياء و ملاحظه الخلق و الجهد في استماله قلوبهم و صرف وجوههم نحوه ليصوبوا نظره و ينصروه على خصمه و هذا هو عين الرياء بل بعضه «٢» و الرياء هو الداء العضال و المرض المخوف و العله المهلكه قال الله تعالى وَ الَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَكْرٌ أُولَئِكَ هُوَ يُبْورُ «٣» قيل هم أهل الرياء «٤» و قال تعالى فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا «٥» و الرياء هو الشرك الخفى

وَ قَالَ ص إِنَّ أَحْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ الشُّرْكَ الْأَضْيَعْرُ قَالُوا وَ مَا الشُّرْكَ الْأَضْيَعْرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هُوَ الرِّيَاءُ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا جَازَى

الْعِبَادَ بِأَعْمَالِهِمْ أَذْهَبُوا إِلَى

منه المرید، ص: ۳۱۸

الَّذِينَ كُنتُمْ تُرَاءُونَ فِي الدُّنْيَا فَاَنْظُرُوا هَلْ تَجِدُونَ عِنْدَهُمُ الْجَزَاءَ «۶»

وَ قَالَ ص اسْتَعِيدُوا بِاللَّهِ مِنْ جُبِّ الْخِزْيِ قِيلَ وَ مَا هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَادٍ فِي جَهَنَّمَ أُعِدَّ لِلْمُرَائِينَ «۷»

وَ قَالَ ص إِنَّ الْمُرَائِيَّ يُنَادِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا فَاجِرُ يَا غَادِرُ يَا مُرَائِي ضَلَّ عَمَلُكَ وَ بَطَلَ أَجْرُكَ أَذْهَبَ فَخُذْ أَجْرَكَ مِمَّنْ كُنْتَ تَعْمَلُ لَهُ «۸»

وَ رَوَى جِرَّاحُ الْمَدَائِنِيِّ «۹» عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا «۱۰» قَالَ الرَّحِيزِيُّ يَعْمَلُ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ لَا يَطْلُبُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّمَا يَطْلُبُ تَرْكِيهَ النَّاسِ يَشْتَهِي أَنْ يُسْمِعَ بِهِ النَّاسَ فَهَذَا الَّذِي أَشْرَكَ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ «۱۱»

وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ الْمَلِكَ لَيَصِدُّ عُدَّ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهَجًا بِهِ فَإِذَا صَدَّ عِدَّ بِحَسَنَاتِهِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اجْعَلُوهَا فِي سَجِينٍ إِنَّهُ لَيْسَ إِتْيَايَ أَرَادَ بِهِ «۱۲»

وَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع

منه المرید، ص: ۳۱۹

ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ لِلْمُرَائِيَّ يَنْشَطُ إِذَا رَأَى النَّاسَ وَ يَكْسَلُ إِذَا كَانَ وَ خَدَهُ وَ يُحِبُّ أَنْ يُحْمَدَ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ «۱۳»

\*\*\*\*[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۲.

(۲) - هكذا في أكثر النسخ، و لكن في «ض» و «ع» و «خ» ليس قوله: «بل بعضه» بل فيها: «و هذا هو عين الرئاء، و الرئاء هو الداء...».

(۳) - سورة فاطر (۳۵): ۱۰.

(۴) - قاله مجاهد، كما في «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۲۵۳.

(۵) - سورة الكهف (۱۸): ۱۱۰.

(۶) - «مسند أحمد» ج ۵ / ۴۲۸؛ «الترغيب و التهيب» ج ۱ / ۶۸-۶۹، الحديث ۲۳.



ج ١/٦٦-٦٧، الحديث ١٦، وانظر أيضا الحديث ١٧؛ «كنز العمّال» ج ١٠/٢٧٤، الحديث ٢٩٤٢٩؛ «إحياء علوم الدين» ج ٣/٢٥٤؛ «سنن ابن ماجه» ج ١/٩٤، المقدمه، الباب ٢٣، الحديث:

٢٥٦، وفيها: «جَبَّ الحزن» بدل «جَبَّ الخزي»، و: «للقرّاء المرّئين» بدل «للمرائين». و مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ الآخر.

(٨) - «إحياء علوم الدين» ج ٣/٢٥٤.

(٩) - انظر ترجمته في «معجم رجال الحديث» ج ٤/٣٨-٣٩.

(١٠) - سورة الكهف (١٨): ١١٠.

(١١) - «الكافي» ج ٢/٢٩٣-٢٩٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرّياء، الحديث ٤.

(١٢) - «الكافي» ج ٢/٢٩٤-٢٩٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرّياء، الحديث ٧، وفيه: «أراد بها» بدل «أراد به».

(١٣) - «الكافي» ج ٢/٢٩٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرّياء، الحديث ٨.

### [٣-] الغضب

[٣-] الغضب و المناظر لا- ينفك منه غالبا سيما إذا رد عليه كلامه أو اعترض على قوله و زيف دليله بمشهد من الناس فإنه يغضب لذلك لا محاله و غضبه قد يكون بحق و قد يكون بغير حق و قد ذم الله تعالى و رسوله الغضب كيف كان و أكثرا من التوعد عليه قال الله تعالى إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ «١» الآية. فدم الكفار بما تظاهروا به من الحميه الصادره عن الغضب و مدح المؤمنين بما أنعم عليهم من السكينه.

" وَ عَنْ عِكْرِمَةَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى سَيِّدًا وَ حُصُورًا «٢» قَالَ السَّيِّدُ الَّذِي لَا يَغْلِبُهُ الْغَضَبُ «٣»

وَ رُوِيَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مُرْنِي بِعَمَلٍ وَ أَقَلِّ قَالَ لَا تَغْضَبْ ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا تَغْضَبْ «٤»

وَ سُئِلَ ع

مَا يُبْعَدُ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ لَا تَغْضَبْ «٥»

وَ عَنْهُ ص مَنْ كَفَّ غَضَبَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ «٦»

منه المريد، ص: ٣٢٠

وَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ قَالَ لَا تَغْضَبْ «٧»

وَ قَالَ ص الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الصَّبْرُ الْعَسَلَ «٨»

وَ قَالَ ص مَا غَضِبَ أَحَدٌ إِلَّا أَشْفَى عَلَى جَهَنَّمَ «٩»

وَ عَنْ أَبِي عَبِيدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ص رَجُلٌ بِيَدَيْهِ فَقَالَ إِنِّي أَسْكُنُ الْبَادِيَةَ فَعَلَّمَنِي جَوَامِعَ الْكَلَامِ فَقَالَ  
أَمْرُكَ أَنْ لَمَّا تَغْضَبَ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْمَاعِزَابِيُّ الْمَسِيَّالَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ حَتَّى رَجَعَ الرَّجُلُ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ لَا أَسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ بَعِيدٍ هَذَا مَا  
أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَّا بِالْخَيْرِ «١٠»

وَ عَنْ أَبِي عَبِيدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ «١١».

وَ ذَكَرَ الْغَضَبُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَغْضَبُ فَمَا يَرْضَى أَبَدًا حَتَّى يَدْخُلَ النَّارَ «١٢»

وَ عَنْهُ ع قَالَ مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَةِ فِيمَا نَاجَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ مُوسَى ع يَا مُوسَى

منه المريد، ص: ٣٢١

أَمْسِكْ غَضَبَكَ عَمَّنْ مَلَكَتْكَ عَلَيْهِ أَكْفَ عَنْكَ غَضَبِي «١٣»

وَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ هَذَا الْغَضَبَ جَمْرَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تُوَقَّدُ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ وَ إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا غَضِبَ  
أَحْمَرَّتْ عَيْنَاهُ وَ انْتَفَخَتْ أَوْدَاجُهُ وَ دَخَلَ الشَّيْطَانُ فِيهِ «١٤»

. و الأخبار في ذلك كثيره

وَ فِي الْأَخْبَارِ الْقَدِيمَةِ قَالَ نَبِيُّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ لَمَنْ مَعَهُ مَنْ يَكْفُلُ لِي أَنْ لَا يَغْضَبَ يَكُونُ مَعِيَ فِي دَرَجَتِي وَ يَكُونُ بَعْدِي خَلِيفَتِي فَقَالَ  
شَابُّ مِنَ الْقَوْمِ أَنَا ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ فَقَالَ الشَّابُّ أَنَا وَ وَفَى بِهِ «١٥» فَلَمَّا مَاتَ

كَانَ فِي مَنْزِلَتِهِ بَعْدَهُ وَهُوَ ذُو الْكِفْلِ لِأَنَّهُ كَفَلَ لَهُ بِالْغَضَبِ وَوَفَى بِهِ «١٦»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - سورة الفتح (٤٨): ٢٦.

(٢) - سورة آل عمران (٣): ٣٩.

(٣) - «تفسير ابن كثير» ج ١ / ٣٦٩؛ «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٣.

(٤) - «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١٢٢؛ «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٣، وفيه وفي «المحجج البيضاء» ج ٥ / ٢٩٠ - ٢٩١:

«و أقلل» بدل «و أقل».

(٥) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٣.

(٦) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٣؛ و عن أبي عبد الله عليه السّلام أيضا في «الكافي» ج ٢ / ٣٠٣، كتاب الإيمان و الكفر، باب الغضب، الحديث ٦.

(٧) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٣.

(٨) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٣.

(٩) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٣.

(١٠) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٣، كتاب الإيمان و الكفر، باب الغضب، الحديث ٤.

(١١) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٢، كتاب الإيمان و الكفر، باب الغضب، الحديث ١.

(١٢) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٢، كتاب الإيمان و الكفر، باب الغضب، الحديث ٢.

(١٣) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٢، كتاب الإيمان و الكفر، باب الغضب، الحديث ٧.

(١٤) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٤ - ٣٠٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب الغضب، الحديث ١٢.

(١٥) - في «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٤؛ و «المحجج البيضاء» ج ٥ / ٢٩٥: «أنا أوفى به» بدل «أنا و وفى به» و لعله أولى ممّا في المتن.

(١٦) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٤٤؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١٢٢ - ١٢٣؛ و مثله في «بحار الأنوار» ج ١٣ / ٤٠٧، نقلا عن «سعد

السعود» لابن طاوس.

#### **[٤-] الحقد**

[٤-] رابعها «١» الحقد و هو نتيجة الغضب فإن الغضب إذا لزم



كظمه لعجزه عن التشفى فى الحال رجح إلى الباطن و احتقن فيه فصار حقدا و معنى الحقد أن يلزم قلبه استئقاله و البغض له و  
النفار منه

وَ قَدْ قَالَ صَ الْمُؤْمِنُ لَيْسَ بِحَقُّودٍ «٢»

. فالحقد ثمره الغضب و الحقد يثمر أمورا فاحشه كالحسد و الشماته بما يصيبه من البلاء و الهجر و القطيعه و الكلام فيه بما لا  
يحل من كذب و غيبه و إفشاء سر و هتك ستر و غيره و الحكايه لما يقع منه المؤدى إلى الاستهزاء و السخرية منه

منه المرید، ص: ٣٢٢

و الإيذاء بالقول و الفعل حيث يمكن و كل هذه الأمور بعض نتائج الحقد. و أقل درجات الحقد مع الاحتراز عن هذه الآفات  
المحرمه أن تستثقله فى الباطن و لا- تنهى قلبك عن بغضه حتى تمتنع عما كنت تتطوع به من البشاشه و الرفق و العنايه و القيام  
على بره و مواساته و هذا كله ينقص درجتك فى الدين و يحول بينك و بين فضل عظيم و ثواب جليل و إن كان لا يعرضك  
لعقاب. و اعلم أن للحقود عند القدره على الجزاء ثلاثه أحوال أحدها أن يستوفى حقه الذى يستحقه من غير زياده و لا نقصان و  
هو العدل و الثانى أن يحسن إليه بالعفو و ذلك هو الفضل و الثالث أن يظلمه بما لا يستحقه و ذلك هو الجور و هو اختيار  
الأرذال و الثانى هو اختيار الصديقين و الأول هو منتهى درجه الصالحين فليتسم المؤمن بهذه الخصله إن لم يمكنه تحصيل  
فضيله العفو التى قد أمر الله تعالى بها و حض عليها رسوله و الأئمه ع قال الله تعالى خُذِ الْعَفْوَ «٣» الآية و قال تعالى

وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى «٤»

وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثٌ وَ الذِّى نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ كُنْتُ لِحَالِفًا «٥» عَلَيْهِنَّ مَا نَقَصْتُ صِدْقَهُ مِنْ مَالٍ فَتَصَدَّقُوا وَ لَا عَفَا رَجُلٌ عَنْ مَظْلَمَةٍ يَتَّبِعِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا عِزًّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا فَتَحَ رَجُلٌ بَابَ مَسْأَلِهِ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ بَابَ فَقْرٍ «٦»  
وَ قَالَ ص التَّوَاضُّعُ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا رِفْعَةً فَتَوَاضَّعُوا يَزِفَعَكُمُ اللَّهُ وَ الْعَفْوُ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزًّا فَاعْفُوا يُعِزِّكُمْ اللَّهُ وَ الصَّدَقَةُ لَا تَزِيدُ الْمَالَ إِلَّا كَثْرَةً فَتَصَدَّقُوا يَرْحَمَكُمُ اللَّهُ «٧»

منه المرید، ص: ٣٢٣

وَ قَالَ ص قَالَ مُوسَى ع يَا رَبِّ أَيُّ عِبَادِكَ أَعَزُّ عَلَيْكَ قَالَ الذِّى إِذَا قَدَرَ عَفَا «٨»

وَ رَوَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي خُطْبَتِهِ أَلَمَّا أَخْبَرَكُمْ بِخَيْرِ خَلَائِقِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَ تَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ وَ الْإِحْسَانُ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَ إِعْطَاءُ مَنْ حَرَمَكَ «٩»

. و الأخبار فى هذا الباب كثره لا تقتضى الرساله ذكرها.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ٣/ ١٥٧-١٥٨.

(٢) - «إحياء علوم الدين» ج ٣/ ١٥٧، ج ١/ ٤١. قال فى «المغنى» ج ١/ ٤٠-المطبوع بذيلى «إحياء علوم الدين» :- «لم أقف لهذا الحديث على أصل». أقول: روى مضمونه عن أمير المؤمنين، عليه أفضل صلوات المصلين فى «الكافى» ج ٢/ ٢٢٦-٢٢٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب المؤمن و علاماته و صفاته، الحديث ١، حيث قال عليه السلام: «يا همّام! المؤمن ... لا حقوق و لا حسود».

(٣) - سورة الأعراف (٧): ١٩٩.

(٤) - سورة البقره (٢): ٢٣٧.

(٥) - فى

«إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٥٧: «لو كنت حَلَّافًا لحلفت عليهن».

(٦) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٥٧ - ١٥٨؛ «مسند أحمد» ج ١ / ١٩٣؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١٢٥ - ١٢٦؛ «مجمع الزوائد» ج ٣ / ١٠٥.

(٧) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٥٨؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١٢٦؛ «الجامع الصغير» ج ١ / ١٣٥، حرف التاء، و شرحه: «فيض القدير» ج ٣ / ٢٨٤ - ٢٨٥، الحديث ٣٤١١.

(٨) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٥٨؛ «الجامع الصغير» ج ٢ / ٨٥، حرف القاف، و شرحه: «فيض القدير» ج ٤ / ٥٠١، الحديث ٦٠٨٠.

(٩) - «الكافي» ج ٢ / ١٠٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب العفو، الحديث ١.

#### [٥-] الحسد

[٥-] خامسها «١» الحسد و هو نتيجة الحقد و الحقد نتيجة الغضب كما مر. و المناظر لا ينفك منه غالباً فإنه تاره يغلب و تاره يغلب و تاره يحمده في كلامه و تاره يحمده كلام غيره و متى لم يكن الغلب و الحمد له تمناه لنفسه دون صاحبه و هو عين الحسد فإن العلم من أكبر النعم فإذا تمنى أحد كون ذلك الغلب و لوازمه له فقد حسد صاحبه. و هذا أمر واقع بالمتناظرين إلا من عصمه الله تعالى و لذلك

" قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خُذُوا الْعِلْمَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُ وَ لَا تَقْبَلُوا أَقْوَالَ الْفُقَهَاءِ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ فَإِنَّهُمْ يَتَغَايَرُونَ كَمَا تَتَغَايَرُ الثُّيُوسُ فِي الزَّرْبِيِّهِ «٢»

. و أما ما جاء في ذم الحسد و الوعيد عليه فهو خارج عن حد الحصر و كفاك في ذمه أن جميع ما وقع من الذنوب و الفساد في الأرض من أول الدهر إلى آخره كان من الحسد لما حسد إبليس آدم فصار أمره إلى أن طرده الله

و لعنه و أعد له عذاب جهنم خالدا فيها و تسلط بعد ذلك على بنى آدم و جرى فيهم مجرى الدم

منه المرید، ص: ٣٢٤

و الروح فى أبدانهم و صار سبب الفساد على الآباء و هو أول خطيئه وقعت بعد خلق آدم و هو الذى أوجب قتل ابن آدم أخاه  
كما حكاه الله تعالى عنهما فى كتابه الكريم «٣١». و قد قرن الله تعالى الحاسد بالشيطان و الساحر فقال وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَ  
مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ «٤»

وَ قَالَ ص الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ «٥»

وَ قَالَ ص دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ الْحَسِدُ وَ الْبُغْضَاءُ وَ هِيَ الْحَالِقَةُ لَمَّا أَقُولُ حَالِقَةُ الشَّعْرِ وَ لَكِنْ حَالِقَةُ الدِّينِ وَ الَّذِي نَفْسُ  
مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا وَ لَنْ تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا «٦»

وَ قَالَ ص سَيِّئَةٌ يَدْخُلُونَ النَّارَ قَبْلَ الْحِسَابِ بِسِتِّهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْأَمْرَاءُ بِالْجَوْرِ وَ الْعَرَبُ بِالْعَصِيَّةِ وَ الدَّهَاقِينُ بِالْكِبْرِ وَ  
التُّجَّارُ بِالْخِيَانَةِ وَ أَهْلُ الرُّشْتَاقِ بِالْجَهَالَةِ وَ الْعُلَمَاءُ بِالْحَسَدِ «٧»

وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ

منه المرید، ص: ٣٢٥

إِنَّ الرَّجُلَ لِيَأْتِيَ [بِأَيِ «٨» بَادِرِهِ فَيَكْفُرُ وَ إِنَّ الْحَسَدَ لِيَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ «٩»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع آفَهُ الدِّينِ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ «١٠»

وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِمُوسَى ع يَا ابْنَ عِمْرَانَ لَا تَحْسَدَنَّ النَّاسَ عَلَى مَا آتَيْتُهُمْ مِنْ فَضْلِي وَ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى ذَلِكَ وَ  
لَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْحَاسِدَ سَاحِطٌ لِنَعْمِي صَادٌّ لِقَسَمِي الَّذِي قَسَمْتُ بَيْنَ عِبَادِي وَ مَنْ يَكُ

كَذَلِكَ فَلَسْتُ مِنْهُ وَ لَيْسَ مِنِّي «١١»

وَ عَنْهُ ع قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَعْطُ وَ لَا يَحْسُدُ وَ الْمُنافِقَ يَحْسُدُ وَ لَا يَعْطُ «١٢»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٠.

(٢) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٠؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ٢ / ١٨٥.

(٣) - سورة المائدة (٥): ٢٧-٣٢.

(٤) - سورة الفلق (١١٣): ٣-٥.

(٥) - «سنن ابن ماجه» ج ٢ / ١٤٠٨، كتاب الزهد، باب الحسد، الحديث ٤٢١٠؛ «الجامع الصغير» ج ١ / ١٥١، حرف الحاء، و شرحه: «فيض القدير» ج ٣ / ٤١٣، الحديث ٣٨١٧؛ و نظيره في «الكافي» ج ٢ / ٣٠٦، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ١ عن أبي جعفر، و الحديث ٢ عن أبي عبد الله عليهما السلام.

(٦) - «أدب الدنيا و الدين» / ٢٦٠؛ «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٦٣؛ «مسند أحمد» ج ١ / ١٦٥، ١٦٧؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١٢٧؛ «كنز العمال» ج ٣ / ٤٦٢، الحديث ٧٤٤٣.

(٧) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٦٣؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١٢٧؛ و مثله عن أمير المؤمنين عليه السلام في «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٠٨، الحديث ١، نقلا عن «الخصال».

(٨) - ما بين المعقوفين زياده من المصدر، و ليس في النسخ المخطوطه و المطبوعه سوى «ض»، «ح» و «ع».

(٩) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٦، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ١.

(١٠) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ٥.

(١١) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ٦.

(١٢) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ٧.

**[٦-] الهجر و القطيعه**

[٦-] الهجر و القطيعه و هو أيضا من لوازم

الحقد فإن المتناظرين إذا ثارت بينهما المنافره و ظهر منهما الغضب و ادعى كل منهما أنه المصيب و أن صاحبه المخطئ و اعتقد و أظهر أنه مصر على باطله مزعم على خلافه لزم من حقه عليه و غضبه هجره و قطيعته و ذلك من عظام الذنوب و كبائر المعاصي.

رَوَى دَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ أَبِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّمَا مُسْلِمِينَ تَهَاجَرَا فَمَكَتَا ثَلَاثًا لَا يَصِيحُ طَلْحَانَ إِلَّا كَانَا خَارِجِينَ مِنَ الْإِسْلَامِ «١» وَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا وَلِيَةٌ وَ أَيُّهُمَا سَبَقَ إِلَيَّ

منه المريد، ص: ٣٢٦

كَلَامِ أَخِيهِ كَانَ السَّابِقَ إِلَى الْجَنَّةِ يَوْمَ الْحِسَابِ «٢»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لَمَّا يَفْتَرِقُ رَجُلَانِ عَلَى الْهَجْرَانِ إِلَّا اسْتَوْجَبَ أَحَدُهُمَا الْبِرَاءَةَ وَ اللَّعْنَةَ وَ رَبَّمَا اسْتَحَقَّ كِلَاهُمَا فَقَالَ لَهُ مُعْتَبٌ «٣» جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ هَذَا الظَّالِمُ فَمَا بِالْ مَظْلُومِ قَالَ لِأَنَّهُ لَا يَدْعُو أَخَاهُ إِلَى صِلَتِهِ وَ لَا يَتَغَامَسُ لَهُ عَنْ كَلَامِهِ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ إِذَا تَنَازَعَ اثْنَانِ فَعَازَّ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ فَلْيَرْجِعِ الْمَظْلُومُ إِلَى صَاحِبِهِ حَتَّى يَقُولَ لِصَاحِبِهِ أَيْ أَخِي أَنَا الظَّالِمُ حَتَّى يَقْطَعَ الْهَجْرَانَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ صَاحِبِهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَكَمَ عَدْلٌ يَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ «٤»

وَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يُغْرِى بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ مَا لَمْ يَرْجِعْ أَحَدُهُمْ عَنْ دِينِهِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ اسْتَلْقَى عَلَى قَفَاهُ وَ تَمَدَّدَ ثُمَّ قَالَ فُرْتُ فَرِحَمَ اللَّهِ أَمْرًا أَلْفَ بَيْنَ وَ لَيْتِنِ لَنَا يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ تَأَلَّفُوا وَ تَعَاطَفُوا «٥»

وَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا يَزَالُ إِبْلِيسُ فَرِحًا مَا اهْتَجَرَ الْمُسْلِمَانِ فَإِذَا التَّقِيَا اصْطَبَكَتْ رُكْبَتَاهُ وَ تَخَلَعَتْ أَوْصَالُهُ وَ نَادَى يَا وَيْلَهُ

- (١) - فى «مرآه العقول» ج ١٠ / ٣٦٢: «كأن الاستثناء من مقدر، أى لم يفعل ذلك إلا كانا خارجين، و هذا النوع من الاستثناء شائع فى الأخبار، و يحتمل أن يكون إلا هنا زائده».
- (٢) - «الكافى» ج ٢ / ٣٤٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب الهجره، الحديث ٥.
- (٣) - فى «مرآه العقول» ج ١٠ / ٣٥٩: «معتب، بضم الميم و فتح العين و تشديد التاء المكسوره، و كان من خيار موالى الصادق عليه السلام، بل خيرهم كما روى فيه».
- (٤) - «الكافى» ج ٢ / ٣٤٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب الهجره، الحديث ١.
- (٥) - «الكافى» ج ٢ / ٣٤٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب الهجره، الحديث ٦.
- (٦) - «الكافى» ج ٢ / ٣٤٦، كتاب الإيمان و الكفر، باب الهجره، الحديث ٧.

#### [٧-] الكلام فيه بما لا يحل

[٧-] الكلام فيه بما لا يحل من كذب و غيبه و غيرهما و هو من لوازم الحقد بل من نتيجه المناظره فإن المناظر لا يخلو عن حكايه كلام صاحبه فى معرض التهجين و الذم و التوهين فيكون مغتابا و ربما يحرف كلامه فيكون كاذبا

منه المرید، ص: ٣٢٧

مباهاة ملبسا و قد يصرح باستجهاله و استحماقه فيكون متنقضا مسبا «١». و كل واحد من هذه الأمور ذنب كبير و الوعيد عليه فى الكتاب و السنه كثير يخرج عن حد الحصر و كفاك فى ذم الغيبه أن الله تعالى شبهها بأكل الميتة فقال تعالى وَ لَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ «٢»

وَ قَالَ النَّبِيُّ ص كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَ مَالُهُ وَ عِرْضُهُ «٣»

. و الغيبه تتناول العرض.

وَ قَالَ ص إِيَّاكُمْ وَ الْغَيْبَةَ فَإِنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزَّنَا إِنَّ

الرَّجُلَ قَدْ يَزْنِي فَيَتُوبُ فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَإِنْ صَاحِبَ الْغَيْبَةِ لَا يُغْفَرُ لَهُ حَتَّى يَغْفِرَ لَهُ صَاحِبُهُ «٤»

وَقَالَ الْبَرَاءُ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص حَتَّى أَسْمَعَ الْعَوَاتِقَ فِي بُيُوتِهَا فَقَالَ يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ لَا تَعْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ  
وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَةَ أَخِيهِ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَمَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ «٥»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا مِنْ مُؤْمِنٍ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَسَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ  
تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٦»

منه المرید، ص: ٣٢٨

وَعَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنْ ثَلَاثِينَ زَنْيَةً «٧»: وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ مِنْ سِتٍّ وَ ثَلَاثِينَ زَنْيَةً «٨»

. و الكلام في الغيبة يطول و الغرض هنا الإشاره إلى أصول هذه الرذائل

وَرَوَى الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَنْ رَوَى عَنْ مُؤْمِنٍ رِوَايَةً يُرِيدُ بِهَا شَيْنَهُ وَ هَدَمَ مُرُوءَتَهُ لِيَسْقُطَ مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ  
أَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنْ وَلَايَتِهِ إِلَى وَلَايَةِ الشَّيْطَانِ فَلَا يَقْبَلُهُ الشَّيْطَانُ «٩»

وَعَنْهُ ع فِي حَدِيثٍ عَوْرَةَ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ قَالَ مَا هُوَ أَنْ يَنْكَشِفَ فَتَرَى مِنْهُ شَيْئًا إِنَّمَا هُوَ أَنْ تَرَوِي عَنْهُ أَوْ تَعِيبَهُ «١٠»

وَرَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَا أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاحِيَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِي عَلَيْهِ  
عَثْرَاتِهِ وَ زَلَّاتِهِ «١١»

وَرَوَى أَبُو بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ وَ أَكْلُ لَحْمِهِ

منه المرید، ص:



مَعْصِيَتِهِ وَحُرْمَتِهِ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ «١٢»

وَعَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا قَالَ الْمُؤْمِنُ لِأَخِيهِ أَفَّ خَرَجَ مِنْ وَلَائِيهِ وَإِذَا قَالَ أَنْتَ عَدُوِّي كَفَرَ أَحَدُهُمَا وَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ مُؤْمِنٍ عَمَلًا وَ هُوَ مُضْمِرٌ عَلَى أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ سُوءًا «١٣»

وَ رَوَى الْفُضَيْلُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ مَا مِنْ إِنْسَانٍ يَطْعَنُ فِي عَيْنِ مُؤْمِنٍ إِلَّا مَاتَ بِشَرِّ مِيتَةٍ وَ كَانَ قِمْنًا أَنْ لَا يَرْجِعَ إِلَى خَيْرٍ «١٤»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - اسم فاعل من «سببه» أى، أكثر سببه؛ راجع «لسان العرب» ج ١ / ٤٥٥، ماده «سبب».

(٢) - سورة الحجرات (٤٩): ١٢.

(٣) - «سنن أبي داود» ج ٤ / ٢٧٠، كتاب الأدب، باب فى الغيبة، الحديث ٤٨٨٢.

(٤) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٢٣؛ «الترغيب و الترهيب» ج ٣ / ٥١١؛ «مكارم الأخلاق» / ٤٧٠؛ «كنز العمّال» ج ٣ / ٥٨٦، الحديث ٨٠٢٦، و ج ٣ / ٥٨٩، الحديث ٨٠٤٣.

(٥) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٢٣؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١١٥؛ و انظر «سنن أبي داود» ج ٤ / ٢٧٠، كتاب الأدب، باب فى الغيبة، الحديث ٤٨٨٠؛ «كنز العمّال» ج ٣ / ٥٨٥، الحديث ٨٠٢١.

(٦) - سورة النور (٢٤): ١٩، و الحديث فى «الكافى» ج ٢ / ٣٥١، كتاب الإيمان و الكفر، باب الغيبة و البهت،-

- الحديث ٢، و فيه «من قال فى مؤمن ... إلخ».

(٧) - قال الغزالي فى «بداية الهداية» / ٣١: «... الغيبة أشد من ثلاثين زنيه فى الإسلام. كذلك ورد فى الخبر».

(٨) - لم أقف عليها بهذه العبارة؛ نعم فى «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٢٤؛ و «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١١٦: «و قال أنس:

خطبنا رسول الله صلى الله عليه و آله و

سَلَّمَ، فذكر الربا و عَظُم شأنه، فقال: إِنَّ الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ستّ و ثلاثين زنيه يزنيها الرجل، و أربى الربا عرض الرجل المسلم.» و نقلها المؤلّف رحمه الله، بالمعنى.

(٩) - «الكافي» ج ٢ / ٣٥٨، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرواية على المؤمن، الحديث ١.

(١٠) - «الكافي» ج ٢ / ٣٥٩، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرواية على المؤمن، الحديث ٣. و فيه: «عليه» بدل «عنه».

(١١) - «الكافي» ج ٢ / ٣٥٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عشرات المؤمنين و عوراتهم، الحديث ١.

(١٢) - «الكافي» ج ٢ / ٣٦٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب السباب، الحديث ٢.

(١٣) - «الكافي» ج ٢ / ٣٦١، كتاب الإيمان و الكفر، باب السباب، الحديث ٨.

(١٤) - «الكافي» ج ٢ / ٣٦١، كتاب الإيمان و الكفر، باب السباب، الحديث ٩.

## [٨-] الكبر و الترفع

[٨-] الكبر و الترفع و المناظره لا- تنفك عن التكبر على الأقران و الأمثال و الترفع فوق المقدار في الهيئات و المجالس و عن إنكار كلام خصمهم و إن لاح كونه حقا حذرا من ظهور غلبتهم و لا يصرحون عند ظهور الفلج عليهم بأنا مخطئون و أن الحق قد ظهر في جانب خصمنا. و هذا عين الكبر الذى

قَدْ أَخْبَرَ عَنْهُ النَّبِيُّ ص بِأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِنْهُ مِثْقَالُ «١»

و قد فسرته ص فى الحديث السابق «٢» بأنه بطر الحق و غمص الناس و المراد ببطر الحق رده على قائله و عدم الاعتراف به بعد ظهوره و غمص الناس بالصاد المهملة بعد الميم و الغين المعجمه احتقارهم. و هذا المناظر قد رد الحق على قائله بعد ظهوره له و إن خفى على غيره

و ربما احتقره حيث يزعم أنه محق و أن خصمه هو المبطل الذى لم يعرف الحق و لا له ملكه العلم و القوانين المؤديه إليه.

منه المرید، ص: ۳۳۰

وَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ حَاكِيًا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْعُظْمَةَ إِزَارِي وَ الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي فَمَنْ نَارَعَنِي فِيهِمَا قَصَمْتُهُ «۳»

وَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَعْظَمَ الْكِبْرِ غَمَصُ الْخَلْقِ وَ سَيْفُهُ الْحَقُّ قَالَ قُلْتُ وَ مَا غَمَصُ الْخَلْقِ وَ سَيْفُهُ الْحَقُّ قَالَ يَجْهَلُ الْحَقُّ وَ يَطْعُنُ عَلَى أَهْلِهِ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ نَارَعَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رِدَاءَهُ «۴»

وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْكِبْرُ قَدْ يَكُونُ فِي شِرَارِ النَّاسِ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ وَ الْكِبْرُ رِدَاءُ اللَّهِ فَمَنْ نَارَعَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رِدَاءَهُ لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا سَفَالًا «۵»

وَ سُئِلَ ع عَنْ أَدْنَى الْإِلْحَادِ قَالَ إِنَّ الْكِبْرَ أَدْنَاهُ «۶»

وَ رَوَى زُرَّارُهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَا لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ «۷»

وَ عَنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي آكُلُ الطَّعَامَ الطَّيِّبَ وَ أَشْمُ الرِّائِحَةَ الطَّيِّبَةَ وَ أُرْكَبُ الدَّابَّةَ الْفَارِسِيَّةَ وَ يَتَّبِعُنِي الْعُلَامُ فَتَرَى فِي هَذَا شَيْئًا مِنَ التَّجَبُّرِ فَلَمَّا أَفْعَلَهُ فَأَطْرَقَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا الْجَبَّارُ الْمَلْعُونُ مَنْ غَمَصَ النَّاسَ وَ جَهَلَ الْحَقَّ قَالَ عُمَرُ فَقُلْتُ أَمَا الْحَقُّ فَلَا أَجْهَلُهُ وَ الْغَمَصُ لَا أُدْرِي مَا هُوَ قَالَ مَنْ حَقَّرَ النَّاسَ وَ تَجَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَذَلِكَ الْجَبَّارُ «۸»

منه المرید، ص: ۳۳۱

وَ عَنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثَةٌ لَا

يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَا يَلْمِزُهُمْ وَعَدَّ مِنْهُمْ الْجَبَّارَ «٩»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «صحيح مسلم» ج ١ / ٩٤، كتاب الإيمان، الباب ٤٠؛ «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ٣٣٥.

(٢) - سبق الحديث في الأمر الرابع من القسم الثاني من النوع الأول من الباب الأول، الصفحة ١٧٥، وهو في «صحيح مسلم» ج ١ / ٩٣، كتاب الإيمان، الباب ٣٩- وفيه: «غمط الناس» بدل «غمص الناس»؛ «عوالي اللآلي» ج ١ / ٤٣٦-٤٣٧.

(٣) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٠، ج ٣ / ٢٩٠؛ «سنن ابن ماجه» ج ٢ / ١٣٩٧، كتاب الزهد، الحديث ٤١٧٤؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ١٩٨.

(٤) - «الكافي» ج ٢ / ٣١٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ٩.

(٥) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٩، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ٢.

(٦) - «الكافي» ج ٢ / ٣٠٩، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ١.

(٧) - «الكافي» ج ٢ / ٣١٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ٦.

(٨) - «الكافي» ج ٢ / ٣١١، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ١٣.

(٩) - «الكافي» ج ٢ / ٣١١، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ١٤، و تمام الحديث: «... أليم: شيخ زان و ملك جبار و مقلّ مختال».

## [٩-] التجسس و تتبع العورات

[٩-] و تاسعها «١» التجسس و تتبع العورات و المناظر لا- يكاد يخلو عن طلب عشرات مناظره في كلامه و غيره ليحمله ذخيره لنفسه و وسيله إلى تسديده و براءته أو دفع منقصته حتى أن ذلك قد يتمادى بأهل الغفله و من يطلب علمه للدنيا فيتفحص عن أحوال خصمه و عيوبه ثم إنه قد يعرض به في حضرته أو يشافهه

بها و ربما يتبجح به «٢» و يقول كيف أخلته و أخلته إلى غير ذلك مما يفعله الغافلون عن الدين و أتباع الشياطين و قد قال الله تعالى وَ لَا تَجَسَّسُوا «٣»

وَ قَالَ ص يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ فَمَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَةَ مُسْلِمٍ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ فَضَحَّهُ وَ لَوْ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ «٤»

وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ ع أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِي عَلَيْهِ زَلَّاتِهِ لِيُعِيرَهُ بِهَا يَوْمًا مَا «٥»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ وَ هُوَ يَحْفَظُ زَلَّاتِهِ لِيُعِيرَهُ بِهَا يَوْمًا مَا «٦»  
وَ عَنْهُ ع قَالَ

منه المرید، ص: ٣٣٢

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَدَاعَ فَاحِشَهُ كَانَ كَمُبْتَدِيهَا وَ مَنْ عَيَّرَ مُؤْمِنًا بِشَيْءٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَرْكَبَهُ «٧»

وَ عَنْهُ ع مَنْ لَقِيَ أَخَاهُ بِمَا يُؤْتِبُهُ أَنْبَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ «٨»

وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ ضَعَّ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَ لَا تَنْظَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءًا وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمَلًا «٩»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤١.

(٢) - «بجح بالشئ» من بابي نفع و تعب؛ إذا فخر به، و تبجح به كذلك «(المصباح المنير)» ٤٧ / «بجح».

(٣) - سورة الحجرات (٤٩): ١٢.

(٤) - «الكافي» ج ٢ / ٣٥٤-٣٥٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديثان ٢ و ٤.

(٥) - «الكافي» ج ٢ / ٣٥٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب

من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديث ٦.

(٦) - «الكافي» ج ٢ / ٣٥٥، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديث ٧.

(٧) - «الكافي» ج ٢ / ٣٥٦، كتاب الإيمان و الكفر، باب التعيير، الحديث ٢.

(٨) - «الكافي» ج ٢ / ٣٥٦، كتاب الإيمان و الكفر، باب التعيير، الحديث ٤.

(٩) - «الكافي» ج ٢ / ٣٦٢، كتاب الإيمان و الكفر، باب التهمه و سوء الظن، الحديث ٣؛ و الشطر الأخير منه في «نهج البلاغه» ص ٥٣٨، قسم الحكم، الحكمه ٣٦٠.

### [١٠-] الفرح بمساءه الناس و الغم بسرورهم

[١٠-] و عاشرها «١» الفرح بمساءه الناس و الغم بسرورهم و من لا يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فهو ناقص الإيمان بعيد عن أخلاق أهل الدين. و هذا غالب بين من غلب على قلبهم محبه إفحام الأقران و ظهور الفضل على الإخوان و قد ورد في أحاديث كثيره «٢» أن للمسلم على المسلم حقوقا إن ضيع منها واحدا خرج من ولايه الله و طاعته و من جملتها ذلك.

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيُّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ بِإِسْنَادِهِ إِلَى الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ قَالَ لَهُ سَبْعُ حُقُوقٍ وَاجِبَاتٍ مَا مِنْهُنَّ حَقٌّ إِلَّا وَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ إِنْ ضَيَّعَ مِنْهَا حَقًّا خَرَجَ مِنْ وَلايَةِ اللَّهِ وَ طَاعَتِهِ وَ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ فِيهِ نَصِيبٌ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ مَا هِيَ قَالَ يَا مُعَلَّى إِنَّي عَلَيْكَ شَفِيقٌ أَخَافُ

منه المرید، ص: ٣٣٣

أَنْ تُضَيِّعَ وَ لَمَّا تَحْفَظْ وَ تَعْلَمَ وَ لَمَّا تَعْمَلْ قَالَ قُلْتُ لَهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ قَالَ أَيْسَرُ حَقٌّ مِنْهَا أَنْ تُحِبَّ لَهُ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَ الْحَقُّ

الثَّانِي أَنْ تَجْتَنِبَ سَخَطَهُ وَتَتَّبِعَ مَرْضَاتَهُ وَتُطِيعَ أَمْرَهُ وَالْحَقُّ الثَّلَاثُ أَنْ تُعِينَهُ بِنَفْسِكَ وَ مَالِكَ وَ لِسَانِكَ وَ يَدِكَ وَ رِجْلِكَ وَ الْحَقُّ الرَّابِعُ أَنْ تَكُونَ عَيْنُهُ وَ دَلِيلُهُ وَ مِرَاتَهُ وَ الْحَقُّ الْخَامِسُ أَنْ لَمَّا تَشْبَعُ وَ يَجُوعُ وَ لَمَّا تَرَوَى وَ يَظْمَأُ وَ لَا تَلْبَسَ وَ يَعْرِى وَ الْحَقُّ السَّادِسُ أَنْ يَكُونَ لَكَ خَادِمٌ وَ لَيْسَ لِأَخِيكَ خَادِمٌ فَوَاجِبٌ أَنْ تَبْعَثَ خَادِمَكَ فَيَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَصْنَعُ طَعَامَهُ وَ يُمَهِّدُ فِرَاشَهُ وَ الْحَقُّ السَّابِعُ أَنْ تُبْرِقَسَمَهُ وَ تُجِيبَ دَعْوَتَهُ وَ تُعَوِّدَ مَرِيضَهُ وَ تَشْهَدَ جَنَازَتَهُ وَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ حَاجَةً تُبَادِرُهُ إِلَى قَضَائِهَا وَ لَا تُلْجِئُهُ أَنْ يَسْأَلَكَهَا وَ لَكِنْ تُبَادِرُهُ مُبَادِرَةً فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ وَصَلْتَ وَ لَأَيْتِكَ بِوَلَايَتِهِ وَ وَلَايَتَهُ بِوَلَايَتِكَ «٣»

. و الأخبار فى هذا الباب كثيره «٤».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤١.

(٢) - راجع «الكافي» ج ٢ / ١٦٩-١٧٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه، الحديث ٢، ٥، ٧ و ١٤.

(٣) - «الكافي» ج ٢ / ١٦٩، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه الحديث ٢.

(٤) - روى فى «الكافي» ج ٢ / ١٦٩-١٧٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه، ١٦ حديثا فى ذلك.

و حادى عشرها «١»

### [١١]- تزكیه النفس و الثناء عليها

[١١]- تزكیه النفس و الثناء عليها و لا يخلو المناظر من الثناء على نفسه إما تصريحاً أو تلويحاً و تعريضا بتصويب كلامه و تهجين كلام خصمه و كثيرا ما يصرح بقوله لست ممن يخفى عليه أمثال هذا و نحوه و قد قال الله تعالى فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ «٢» و قيل لبعض

العلماء ما الصدق القبيح قال ثناء المرء على نفسه «٣». و اعلم أن ثناءك على نفسك مع قبحة و نهى الله تعالى عنه ينقص قدرك عند الناس و يوجب مقتك عند الله تعالى و إذا أردت أن تعرف أن ثناءك على نفسك لا يزيد في قدرك عند غيرك فانظر إلى أقرانك إذا أثنوا على أنفسهم

منه المرید، ص: ٣٣٤

بالفضل كيف يستنكره قلبك و يستثقله طبعك و كيف تدمهم عليه إذا فارقتهم فاعلم أنهم أيضا في حال تزكيتك نفسك يذمونك بقلوبهم ناجزا و يظهرونه بألسنتهم إذا فارقتهم.

\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤١.

(٢) - سورة النجم (٥٢): ٣٢.

(٣) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤١؛ «بداية الهداية» / ٣٢.

## [١٢]- النفاق

[١٢]- النفاق و المتناظرون يضطرون إليه فإنهم يلقون الخصوم و الأقران و أتباعهم بوجه مسالم و قلب منازع و ربما يظهرون الحب و الشوق إلى لقائهم و فرائصهم مرتعده في الحال من بغضهم و يعلم كل واحد من صاحبه أنه كاذب فيما يبيديه مضمرا خلاف ما يظهره.

وَقَدْ قَالَ ص إِذَا تَعَلَّمَ النَّاسُ الْعِلْمَ وَ تَرَكَوا الْعَمَلَ وَ تَحَابُّوا بِاللِّسَنِ وَ تَبَاغَضُوا بِالْقُلُوبِ وَ تَقَاطَعُوا فِي الْأَرْحَامِ لَعَنَهُمُ اللَّهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ «١»

. نسأل الله العافية. فهذه اثنتا عشره خصله مهلكه أولها الكبر المحرم للجنة و آخرها النفاق الموجب للنار و المتناظرون يتفاوتون فيها على حسب درجاتهم و لا ينفك أعظمهم دينا و أكثرهم عقلا من جملة مواد هذه الأخلاق و إنما غايتهم إخفاؤها و مجاهدته النفس عن ظهورها للناس و عدم اشتغالهم بدوائها و الأمر الجامع لها طلب العلم لغير الله. و بالجملة فالعلم لا يهمل العالم أبدا بل إما أن



يهلكه و يشقيه أو يسعده و يقربه من الله تعالى و يدنيه فإن قلت فى المناظره فائدتان إحداهما ترغيب الناس فى العلم إذ لو لا حب الرئاسة لاندردت العلوم و فى سد بابها ما يفتقر هذه الرغبه و الثانيه أن فيها تشحيد الخاطر و تقويه النفس لدرك مآخذ العلم. قلنا صدقت و لم نذكر ما ذكرناه لسد باب المناظره بل ذكرنا لها ثمانيه

منيه المرید، ص: ۳۳۵

شروط و اثنتى عشره آفه ليراعى المناظر شروطها و يحترز عن آفاتها ثم يستدر فوائدها من الرغبه فى العلم و تشحيد الخاطر فإن كان غرضك أنه ينبغى أن يرخص فى هذه الآفات و تحتل بأجمعها لأجل الرغبه فى العلم و تشحيد الخاطر فبئس ما حكمت فإن الله تعالى و رسوله و أصفياه رغبوا الخلق فى العلم بما وعدوا من ثواب الآخره لا- بالرئاسه. نعم الرئاسة باعث طبيعى و الشيطان موكل بتحريكه و الترغيب فيه و هو مستغن عن نيابتك عنه و معاونتك. و اعلم أن من تحركت رغبته فى العلم بتحريك الشيطان فهو ممن

قَالَ فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ص: إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ «٢» وَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلْقَ لَهُمْ «٣»

. و من تحركت رغبته بتحريك الأنبياء ع و ترغيبهم فى ثواب الله تعالى فهو من ورثه الأنبياء و خلفاء الرسل و أمناء الله تعالى على عبادته. و أما تشحيد الخاطر فقد صدقت فليشحن الخاطر و ليجتنب هذه الآفات التى ذكرناها فإن كان لا يقدر على اجتنابها فليتركه و ليلزم المواظبه على العلم و طول التفكير فيه و تصفيه القلب عن كدورات الأخلاق فإن ذلك أبلغ فى التشحيد و قد تشحذت خواطر أهل الدين بدون هذه المناظره. و

الشيء إذا كانت له منفعة واحده و آفات كثيره لا يجوز التعرض لآفاته لأجل تلك المنفعه الواحده بل حكمه فى ذلك حكم الخمر و الميسر قال الله تعالى

منه المريد، ص: ٣٣٦

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا. «٤» فحرمهما لذلك و أكد تحريمهما و الله الموفق

منه المريد، ص: ٣٣٧

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٢.

(٢) - «صحيح مسلم» ج ١ / ١٠٦، كتاب الإيمان (١)، الباب ٤٧؛ «مسند أحمد» ج ٢ / ٣٠٩؛ «سنن الدارمي» ج ٢ / ٢٤١؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٣؛ «مجمع الزوائد» ج ٥ / ٣٠٢، ٣٠٣، ج ٧ / ٢١٣.

(٣) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٣، «الجامع الصغير» ج ١ / ٧٤، و شرحه: «فيض القدير» ج ٢ / ٢٧٩، الحديث ١٩٣٨؛ «مجمع الزوائد» ج ٥ / ٣٠٢؛ «الكافي» ج ٥ / ١٩، كتاب الجهاد، باب من يجب عليه الجهاد و من لا يجب، الحديث ١.

(٤) - سورة البقره (٢): ٢١٩.

## الباب الرابع فى آداب الكتابه و الكتب التى هى آله العلم

### اشاره

الباب الرابع فى آداب الكتابه و الكتب التى هى آله العلم و ما يتعلق بتصحيحها و ضبطها و وضعها و حملها و شرائها و عاريتها و غير ذلك

منه المريد، ص: ٣٣٩

(آداب الكتابه و الكتب و ما يتعلق بها و فيه مسائل) الأولى

### [١-] الكتابه من أجل المطالب الدينيه -

[١-] الكتابه من أجل المطالب الدينيه - و أكبر أسباب المله الحنيفيه من الكتاب و السنه و ما يتبعهما من العلوم الشرعيه و ما يتوقفان عليه من المعارف العقليه و هى منقسمه فى الأحكام حسب العلم المكتوب فإن كان واجبا على الأعيان فهى كذلك حيث يتوقف حفظه عليها و إن كان واجبا على الكفايه فهى كذلك و إن كان مستحبا فكتابه مستحبه. و هى فى زماننا هذا

بالنسبه إلى الكتاب و السنه موصوفه بالوجوب مطلقا إذ لا يوجد من كتب الدين ما يقوم بفرض الكفايه بالنسبه إلى الأقطار سيما كتب التفسير و الحديث فإن معالمهما قد أشرفت على الاندراس و رايات أعلامهما قد آذنت بالانتكاس فيجب على كل مسلم الاهتمام بحالهما كتابه و حفظا و تصحيحا و روايه كفايه. و من القواعد المعلومه إن فرض الكفايه إذا لم يقم به من فيه كفايه يخاطب

منه المرید، ص: ۳۴۰

به كل مكلف و يَأْتُم بالتقصير فيه كل مكلف به فيكون في ذلك كالواجب العيني إلى أن يوجد ما فيه كفايه. و قد ورد مع ذلك في الحث على الكتابه و الوعد بالثواب الجزيل على فعلها كثير من الآثار

فَمِنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ قَيِّدُوا الْعِلْمَ قِيلَ وَ مَا تَقْيِيدُهُ قَالَ كِتَابَتُهُ «۱»

وَ رُوِيَ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَجْلِسُ إِلَى النَّبِيِّ ص يَسْتَمِعُ مِنْهُ الْحَدِيثَ فَيَعْجَبُهُ وَ لَا يَحْفَظُهُ فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَ

لَهُ النَّبِيُّ اسْتَعِنَ بِيَمِينِكَ وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَى خُطَّ «٢»

وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ دَعَا بَيْنَهُ وَ بَنِي أَخِيهِ فَقَالَ إِنَّكُمْ صِغَارُ قَوْمٍ وَ يُوْشِكُ أَنْ تَكُونُوا كِبَارَ قَوْمٍ آخِرِينَ فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ أَنْ يَحْفَظَهُ فَلْيَكْتُبْهُ وَ لِيَضَعْهُ فِي بَيْتِهِ «٣»

وَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ اكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا «٤»

وَ عَنْهُ ع قَالَ الْقَلْبُ يَتَّكِلُ عَلَى الْكِتَابَةِ «٥»

وَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع

منه المرید، ص: ٣٤١

اِحْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا «٦»

وَ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اِكْتُبْ وَ بَثَّ عِلْمَكَ فِي إِخْوَانِكَ فَإِنْ مِتَّ فَأُورِثْ كُتُبَكَ بَيْنَكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجَ لَا يَأْنُسُونَ فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ «٧»

وَ رَوَى الصَّدُوقُ فِي أَمَائِلِهِ بِإِسْنَادِهِ إِلَى النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا مَيَاتَ وَ تَرَكَ وَرَقَةً وَاحِدَةً عَلَيْهَا عِلْمٌ كَانَتِ الْوَرَقَةُ سِتْرًا فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّارِ وَ أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى بِكُلِّ حَرْفٍ مِدِينَةً أَوْسَعَ مِنَ الدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا وَ مَنْ جَلَسَ عِنْدَ الْعَالِمِ سَاعَةً نَادَاهُ الْمَلِكُ جَلَسْتَ إِلَى عَبْدِي وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي لِأَسْكِنَنَّكَ الْجَنَّةَ مَعَهُ وَ لَا أَبَالِي «٨»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «المستدرک علی الصحیحین» ج ١ / ١٠٦؛ «المحدّث الفاصل» / ٣٦٤؛ «عوالی اللالی» ج ١ / ٦٨؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٩٦.

(٢) - «سنن الترمذی» ج ٥ / ٣٩، کتاب العلم، الباب ١٢، الحدیث ٢٦٦٦؛ «تقیید العلم» / ٦٥ - ٦٨؛ «تدریب الراوی» ج ٢ / ٦٦.

(٣) - «سنن الدارمی» ج ١ / ١٣٠؛ «تقیید العلم» / ٩١؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ١ / ٨٢.

(٤) - «الكافی» ج ١ / ٥٢، کتاب

فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ٩.

(٥) - «الكافي» ج ١ / ٥٢، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ٨.

(٦) - «الكافي» ج ١ / ٥٢، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ١٠.

(٧) - «الكافي» ج ١ / ٥٢، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ١١.

(٨) - «أمالى الصدوق» / ٤٠ - ٤١ باختلاف يسير.

## [٢-] يجب على الكاتب إخلاص النيه لله تعالى

[٢-] يجب على الكاتب إخلاص النيه لله تعالى فى كتابته كما يجب إخلاصها فى طلبه العلم لأنها عباده و ضرب من تحصيل العلم و حفظه و القصد بها لغير الله تعالى من حظوظ النفس و الدنيا كالقصد بالعلم و قد تقدم «١» من ذمه و وعيده ما فيه كفايه. و يزيد عنه خيرا أو شرا أنه موقع بيده ما يكون يوم القيامة حجه له أو عليه فلينظر ما يوقعه و يترتب على خطه ما يترتب من خير أو شر و من سنه أو بدعه يعمل بها فى حياته و بعد موته دهرا طويلا فهو شريك فى أجر من ينتفع به أو وزره فلينظر ما يسببه. و يعلم من ذلك أن ثواب الكتابه ربما زاد على ثواب العلم فى بعض الموارد بسبب كثره الانتفاع به و دوامه و من هنا جاء تفضيل مداد العلماء على دماء

منيه المرید، ص: ٣٤٢

الشهداء «٢» حيث إن مدادهم ينفع بعد موتهم و دماء الشهداء لا تنفع بعد موتهم «٣».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - تقدم فى أول الباب الأول.

(٢) - «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ٤ / ٢٨٤، الحديث

٨٤٩؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٤، نقلا عن «أمالي الصدوق»؛ «عدّه الداعي» / ٦٧.

(٣) - نقله في «عدّه الداعي» / ٦٧، عن بعض العلماء. و نقل ابن أبي جمهور الأحسائي في «عوالي اللآلي» ج ٤ / ٦١، الهامش، وجها آخر في تفضيل مداد العلماء على دماء الشهداء، عن العلامة الحلّي رحمه الله عليه.

### [٣-] ينبغي لطالب العلم أن يعتنى بتحصيل الكتب المحتاج إليها

[٣-] الثالثة «١» ينبغي لطالب العلم أن يعتنى بتحصيل الكتب المحتاج إليها في العلوم النافعة ما أمكنه بكتابه أو شراء و إلا فياجاره أو عاريه لأنها آله التحصيل و كثيرا ما تدرب بها الأفاضل في الأزمنة السابقة و حصل لهم بواسطتها ترق زائد على من لم يتمكن منها و لهم في ذلك أفاصيص يطول الأمر بشرحها «٢». و لا ينبغي للطالب أن يجعل تحصيلها و جمعها و كثرتها حظه من العلم و نصيبه من الفهم بل يحتاج مع ذلك إلى التعب و الجد و الجلوس بين يدي المشايخ و لقد أحسن القائل «٣»

إذا لم تكن حافظا واعيا

فجمعك للكتب لا ينفع

\*\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٦٤.

(٢) - و من ذلك ما نقله القفطي في «تاريخ الحكماء» / ٤١٥-٤١٦، عن أبي عليّ ابن سينا: «... ثم عدت إلى العلم الإلهي و قرأت كتاب «ما بعد الطبيعة» فما كنت أفهم ما فيه و التبس عليّ غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرّة و صار لي محفوظا و أنا مع ذلك لا أفهمه و لا المقصود به و أيست من نفسي، و قلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. فإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين و بيد دلال مجلّد ينادى عليه، فعرضه عليّ فرددته ردّ متبرّم معتقد أن لا

فائده فى هذا العلم، فقال لى: اشتر منى هذا؛ فإنه رخص أبعكه بثلاثه دراهم و صاحبه محتاج إلى ثمنه. فاشترته فإذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعه، فرجعت إلى بيتى و أسرعت قراءته، فانفتح علىّ فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه قد صار لى على ظهر القلب و فرحت بذلك و تصدّقت ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى».

(٣) - هو محمّد بن بشير الأزدي كما فى «المحدث الفاصل» / ٣٨٨؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ٨٢؛ و «محاضرات الأدباء» ج ١ / ٤٩؛ و «روضه العقلاء» / ٣٨، و قبله:

#### [٤-] أن لا يشتغل بنسخها إن أمكنه تحصيلها بشراء و نحوه

[٤-] أن لا يشتغل بنسخها إن أمكنه تحصيلها بشراء و نحوه لأن الاشتغال بتحصيل العلم أهم نعم لو تعذر الشراء لعدم الثمن أو لعزه الكاتب فليكتب لنفسه و لا يرضى بالاستعاره مع إمكان تملكه.

أشهد بالجهل فى مجلس و علمى فى الكتب مستودع

منه المرید، ص: ٣٤٣

و متى آل الحال إلى النسخ فليشمر له فإن الله يعينه و لا يضيع به حظه من العلم و لا يفوت الحظ إلا بالكسل و من ضبط وقته حصل مطلبه و قد تقدم «١» جمله صالحه فى ذلك.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لعله يريد ما تقدّم فى القسم الأول من النوع الثالث من الباب الأول، ص ٢٢٤ - ٢٣١.

#### [٥-] يستحب إعاره الكتب لمن لا ضرر عليه فيها

[٥-] الخامسة «١» يستحب إعاره الكتب لمن لا ضرر عليه فيها ممن لا ضرر منه بها استجاباً مؤكداً لما فيه من الإعانه على العلم و المعاضده على الخير و المساعدة على البر و التقوى مع ما فى مطلق العاريه من الفضل و الأجر و قد قال بعض السلف بركه العلم إعاره الكتب «٢» و قال آخر من بخل بالعلم ابتلى بإحدى ثلاث أن ينساه أو يموت فلا ينتفع به أو تذهب كتبه «٣» و ينبغى للمستعير أن يشكر للمعير ذلك لإحسانه و يجزيه خيراً.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٦٧ - ١٦٨؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٦٧.

(٢) - «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٧٥؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٩٠. و فى «شرح المهذب» ج ١ / ٦٧ نسب إلى وكيع.

(٣) - قاله سفيان الثورى كما فى «تدريب الراوى» ج ٢ / ٩٠؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٦٧. قال المحدث الجزائرى رحمه الله فى

«الأنوار النعمانية» ج ٣ / ٣٧١: «و هذا شيء شاهدناه مرارا كثيره، وقد



كان لنا شيخ يحصل منه بعض البخل بالكتب، فبقيت كتبه بعده، قد باعتها بناته في الأسواق بأبخس قيمه؛ و كان لنا شيخ آخر إذا طلبنا نحن أو غيرنا منه كتابا و كان له حاجه إليه قلع الأوراق التي يحتاج إليها و أعطى الباقي، فنمت كتبه و انتفع العلماء بها و أعطاه الله تعالى أولادا قابلين للعلم و فهمه».

#### [٦-] إذا استعار كتابا وجب عليه حفظه

[٦-] إذا استعار كتابا وجب عليه حفظه من التلف و التعيب و أن لا يلط به و لا يطل مقامه عنده بل يرده إذا قضى حاجته و لا يجسه إذا استغنى عنه لئلا يفوت الانتفاع به على صاحبه و لئلا يكسل عن تحصيل الفائدة منه و لئلا يمنع صاحبه من إعاره غيره إياه «١». و أما إذا طلبه المالك حرم عليه جسسه و يصير ضامنا له و قد جاء في ذم الإبطاء برد الكتب عن السلف أشياء كثيرة نظما و نثرا «٢» و بسبب جسها و التقصير في حفظها امتنع غير واحد من إعارتها.

منه المريد، ص: ٣٤٤

\*\*\*\*[هامش]

(١) - انظر «تقييد العلم» / ١٤٦ - ١٥٠ في «من سلك في إعاره الكتاب طريق البخل و ضنّ به عمّن ليس له بأهل».

(٢) - راجع «تقييد العلم» / ١٤٦ - ١٥٠؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٧٦ - ١٧٩.

#### [٧-] لا يجوز أن يصلح كتاب غيره

[٧-] السابعه «١» لا- يجوز أن يصلح كتاب غيره المستعار أو المستأجر بغير إذن صاحبه و لا يحشيه و لا يكتب شيئا في بياض فواتحه و خواتمه إلا- إذا علم رضا مالكة و هو كما يكتبه المحدث على جزء سمعه «٢» و لا- يسوده و لا- يعيره غيره و لا يودعه لغير ضروره حيث يجوز شرعا و لا- ينسخ منه بغير إذن صاحبه فإن النسخ انتفاع زائد على الانتفاع بالمطالعه و أشق. فإن كان الكتاب وقفا على من ينتفع به غير معين فلا بأس بالنسخ منه لمن يجوز له إمساكه و الانتفاع به مع الاحتياط و لا بأس بإصلاحه ممن هو أهل لذلك من الناظر فيه أو من يأذن له بل قد يجب فإن لم يكن له ناظر خاص فالنظر فيه إلى

الحاكم الشرعى. و إذا نسخ منه بإذن صاحبه أو ناظره فلا يكتب منه و القرطاس فى بطنه و لا يضع المحبره عليه و لا يمر بالقلم الممدود «٣» فوق الكتابه. و بالجمله فيجب حفظه من كل ما يعد عرفا تقصيرا و هو أمر زائد على حفظ الإنسان كتابه فقد يجوز فيه ما لا يجوز فى المستعار خصوصا المتهاون بحفظ الكتب فإن كثيرا من الناس يمتهن كتابه فى الغايه بسبب الطبع البارد و هذا الأمر لا يسوغ فى المستعار بوجه.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) - هكذا فى «تذكره السامع» / ١٦٩، و «ه» و «ن» ؛ و لكن فى سائر النسخ: «على حسب ما سمعه» بدل «على جزء سمعه»، و كيف ما كان فلا تخلو العبارة من الإبهام و الإجمال.

(٣) - يعنى القلم الذى غمس فى الدواه و به مداد؛ قال فى «المصباح المنير» / ٦٨، ماده «مدد»: «المداد ما يكتب به، و مددت من الدواه و استمددت منها: أخذت منها بالقلم للكتابة».

#### [٨-] إذا نسخ من الكتاب أو طالعه فلا يضعه على الأرض مفروشا منشورا

[٨-] الثامنه «١» إذا نسخ من الكتاب أو طالعه فلا يضعه على الأرض مفروشا منشورا بل يجعله بين كتابين مثلا أو كرسى على الوجه المعروف «٢» لئلا يسرع تقطيع حبه و ورقه و جلده.

منيه المرید، ص: ٣٤٥

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ١٧٠.

(٢) - «كرسى الكتب هو الرحل للكتاب، و حبك الكتاب: شد أوراقه» («تذكره السامع» / ١٧٠، الهامش).

#### [٩-] إذا وضع الكتب مصفوفه فلتكن على كرسى أو تحتها خشب أو رف

[٩-] التاسعه «١» إذا وضع الكتب مصفوفه فلتكن على كرسى أو تحتها خشب أو رف و نحو ذلك و الأولى أن يكون بينها و بين الأرض خلو و لا- يضعها على الأرض كى لا تتندى أو تبنى. و إذا وضعها على خشب أو نحوه جعل فوقها و تحتها ما يمنع من تأكل جلودها به و كذلك يجعل بينها و بين ما يصادمها أو يسندها من حائط أو غيره. و يراعى الأدب فى وضع الكتب باعتبار علومها و شرفها و شرف مصنفها فيضع الأشرف أعلى الكل ثم يراعى التدرج فإن كان فيها المصحف الكريم جعله أعلى الكل و الأولى أن يكون فى خريطه ذات عروه فى مسمار أو وتد فى حائط طاهر نظيف فى صدر المجلس ثم كتب الحديث الصريف ثم تفسير القرآن ثم تفسير الحديث ثم أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الفقه ثم العربيه. و لا يضع ذات القطع الكبير فوق ذوات الصغير لئلا يكثر تساقطها و لا يكثر وضع الرده «٢» فى أثنائه لئلا يسرع تكسرها. و ينبغى أن يكتب اسم الكتاب عليه فى جانب

آخر الصفحات من أسفل «٣» و فائده معرفه الكتاب و تيسر إخراجہ من بين الكتب.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذکره السامع» / ١٧٠-١٧٢.

(٢) - «الرده هي القطعه الزائده من الجلد

فوق الدّفه اليسرى» («تذكرة السامع» / ١٧٢، الهامش).

(٣) - يعنى ما يطلق عليه اليوم «عطف الكتاب»، و زاد فى «تذكرة السامع» / ١٧٢، هنا: «و يجعل رءوس حروف هذه الترجمة إلى الغاشيه التى من جانب البسمله».

#### [١٠-] أن لا يجعل الكتاب خزانه للكراريس أو غيرها

[١٠-] العاشره «١» أن لا يجعل الكتاب خزانه للكراريس أو غيرها و لا مخده و لا مروحه و لا مكنسا «٢» و لا مسندا [و لا مستندا] و لا متكئا و لا مقتله للبراغيث و غيرها لا سيما فى الورق و لا يطوى حاشيه الورقه أو زاويتها و لا يعلم بعود أو بشىء جاف بل بورقه لطيفه و نحوها و إذا ظفر فلا يكبس ظفره قويا.

منيه المرید، ص: ٣٤٤

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٧٢-١٧٣.

(٢) - هكذا فى جميع النسخ المخطوطه، و يحتمل أن يكون الصواب «و لا مكبسا» كما فى «تذكرة السامع» / ١٧٢؛ و المكبس- كما فى «المعجم الوسيط» ج ٢ / ٧٧٣، ماده «كبس» - «آله لكبس الصوف و الورق و ما أشبه».

#### [١١-] إذا استعار كتابا ينبغى له أن يتفقده عند أخذه و رده

[١١-] الحاديه عشره «١» إذا استعار كتابا ينبغى له أن يتفقده عند أخذه و رده و إذا اشترى كتابا تعهد أوله و آخره و وسطه و ترتيب أبوابه و كراريسه و تصفح أوراقه و اعتبر صحته و مما يغلب على ظنه صحته إذا ضاق الزمان عن تفتيشه أن يرى إلحاقا أو إصلاحا فإنه من شواهد الصحه حتى قال بعضهم لا يضىء الكتاب حتى يظلم «٢» يريد إصلاحه بالضرب و الكشط و الإلحاق و نحوها.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٧٢-١٧٣.

(٢) - «تذكرة السامع» / ١٧٣.

#### [١٢-] إذا نسخ شيئا من كتب العلم الشرعيه فينبغى أن يكون على طهاره

[١٢-] الثانيه عشره «١» إذا نسخ شيئا من كتب العلم الشرعيه فينبغى أن يكون على طهاره مستقبلا طاهر البدن و الثياب و الحبر و الورق و يبتدئ الكتاب بكتابه بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و الحمد لله و الصلاه على رسوله و آله و إن لم يكن المصنف قد كتبها لكن إن لم تكن من كلام المصنف أشعر بذلك بأن يقول بعد ذلك قال المصنف أو الشيخ و نحو ذلك. و كذلك يختم

الكتاب بالحمدله و الصلاه و السلام بعد ما يكتب آخر الجزء الفلانى و يتلوه كذا و كذا إن لم يكن كمل الكتاب و يكتب إذا كمل تم الكتاب الفلانى أو الجزء الفلانى و بتمامه تم الكتاب و نحو ذلك ففيه فوائد كثيره. و كلما كتب اسم الله تعالى أتبعه بالتعظيم مثل تعالى أو سبحانه أو عز و جل أو تقديس و نحو ذلك و يتلفظ بذلك أيضا و كلما كتب اسم النبى ص كتب بعده الصلاه عليه و على آله و السلام و يصلى و يسلم هو بلسانه أيضا. و لا يختصر الصلاه فى الكتاب و لا

يسأم من تكريرها و لو وقعت فى السطر مرارا كما يفعل بعض المحرومين المتخلفين من كتابه صلعم أو صلّم أو صم أو صلسم أو صله فإن ذلك كله خلاف الأولى و المنصوص بل قال بعض

منه المرید، ص: ٣٤٧

العلماء إن أول من كتب صلعم قطعت يده «٢». و أقل ما فى الإخلال بإكمالها تفويت الثواب العظيم عليها

فَقَدْ وَرَدَ عَنْهُ ص أَنَّهُ قَالَ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ فِي كِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ اسْمِي فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ «٣»

. و إذا مر بذكر أحد من الصحابه سيما الأکابر كتب رضى الله عنه أو رضوان الله عليه أو بذكر أحد من السلف الأعلام كتب رحمه الله أو تغمده الله برحمته و نحو ذلك و قد جرت العاده باختصاص الصلاه و السلام بالأنبياء و ينبغى أن يجعل للأئمه عليهم السلام السلام و إن جاز خلاف ذلك كله بل يجوز الصلاه على كل مؤمن كما دل عليه القرآن و الحديث «٤».

منه المرید، ص: ٣٤٨

و كتابه ما ذكر من الثناء و نحوه هو دعاء ينشئه لا كلام يرويه فلا يتقيد فيه بالروايه و لا بإثبات المصنف بل يكتبه و إن سقط من الأصل المنقول أو المسموع منه. و إذا وجد شيئا من ذلك قد جاءت به الروايه أو مذكورا فى التصنيف كانت العناية بإثباته و ضبطه أكثر هذا هو الراجح و مختار الأكثر و ذهب بعض العلماء «٥» إلى إسقاط ذلك كله من الكتابه مع النطق بذلك و ينبغى أن يذكر السلام على النبى مع الصلاه عملا بظاهر الآيه «٦» و لو اقتصر على الصلاه لم يكن به بأس.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذکره السامع» / ١٧٣؛ «فتح الباقى» ج ٢ /

(٢) - «فتح الباقي» ج ٢ / ١٣٢؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٧٧.

(٣) - «الترغيب و الترهيب» ج ١ / ١١٠ - ١١١، الحديث ٨؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ٦٤؛ «شرف أصحاب الحديث» / ٣٦، ١١١؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٣٦ - ١٣٧؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٢٧٩؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٧٤ - ٧٥. و راجع للتوسّع «الكافى» ج ٢ / ٤٩١ - ٤٩٥، كتاب الدعاء، باب الصلاة على النبىِّ محمّد و أهل بيته عليهم السّلام.

(٤) - دلّ عليه من القرآن الآيه ١٥٧ من سورة البقره (٢): «... أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»، و الآيه ١٠٣ من سورة التوبه (٩): «... وَ صَلَّى عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» ؛ و من الحديث:

ما روى فى «جامع الفوائد» - المطبوع فى أول «إيضاح الفوائد» ج ١ / ٦؛ و «تفسير ابن كثير» ج ٢ / ٤٠٠؛ و «صحيح مسلم» ج ٢ / ٧٥٧، كتاب الزكاه (١٢)، الباب ٥٤؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ٤ / ١٩٦؛ و «صبح الأعشى» ج ٦ / ٢٢٨؛ و «عوالى اللآلى» ج ٢ / ٣٩ - ٤٠، ج ٢ / ٢٣٢، من أنّ النبىِّ صلّى الله عليه و آله قال: «اللّهم صلّ على آل أبى أوفى» ؛ و فى «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٥٧٢، كتاب الزكاه (٨)، الباب ٨، الحديث ١٧٩٦: «عن عبد الله بن أبى أوفى: كان رسول الله صلّى الله عليه [و آله إذا أتاه الرجل بصدقه ماله صلّى عليه، فأتيته بصدقه مالى، فقال: اللّهم صلّ على آل أبى أوفى» ؛ و فى «الجامع الصغير» ج ٢ / ١٠٠، حرف الكاف، و شرحه: «فيض القدير» ج ٥ / ٨٨، الحديث ٦٥٢٧؛ و «تفسير ابن

كثير» ج ٢ / ٤٠٠: «كان [النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا أَتَاهُ قَوْمٌ بِصَدَقَتِهِمْ قَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي فَلَانَ.

كنياه عَمَّنْ يَنْسُونُ إِلَيْهِ»؛ وَفِي «سُنَنِ أَبِي دَاوُدَ» ج ٢ / ٨٨ - ٨٩، كِتَابُ الصَّلَاةِ، الْحَدِيثُ ١٥٣٣: «أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: صَلِّ عَلَيَّ وَعَلَى زَوْجِي. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ وَعَلَى زَوْجِكَ».

وَنَقَلَ فخر المحققين عن كتاب «نهاية الأحكام» لوالده قدس سرهما أنه قال: «... وَذَهَبَ الْإِمَامِيَّةُ إِلَى -- جَوَازِ إِطْلَاقِ صَيغِهِ «رَضِيَ اللهُ عَنْهُ» عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ، لِأَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ، فَالْقَوْلُ بِهِ يَكُونُ إِدْخَالًا فِي الدِّينِ مَا لَيْسَ مِنْهُ» («جامع الفوائد» المطبوع مع «إيضاح الفوائد» ج ١ / ٦). وَقَالَ ابْنُ أَبِي جَمْهُورٍ الْأَحْسَائِيُّ (رَه) فِي «عَوَالِي اللَّالِكِيِّ» ج ٢ / ٤٠، الْهَامِشُ: «وَ هَذَا الْحَدِيثُ [يَعْنِي: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى دَالَ عَلَى جَوَازِ الصَّلَاةِ لِغَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، مِنْ سَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ، تَبَعًا لَهُ، فَإِنَّهُ صَلَّى عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى، وَهُوَ نَصٌّ فِي الْبَابِ ...]. وَقَالَ الْمُحَدِّثُ الْجَزَائِرِيُّ (رَه) فِي «الْجَوَاهِرِ الْغَوَالِي فِي شَرْحِ الْعَوَالِي»: «لَمْ يَجُوزْ الْعَامَّةُ الصَّلَاةَ عَلَى آلِ مُحَمَّدٍ وَحَدِهِ، مَعَ جَوَازِهِ عَلَى آحَادِ الْمُؤْمِنِينَ، وَ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى، وَ الْعِذْرُ مَا قَالَهُ الزَّمْخَشَرِيُّ: إِنَّهُ صَارَ شَعَارًا لِلرَّافِضَةِ فَلَا يَنْبَغِي التَّشْبِيهُ بِهِمْ!» («عَوَالِي اللَّالِكِيِّ» ج ٢ / ٤٠، الْهَامِشُ).

(٥) - هُوَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، كَمَا فِي «فَتْحِ الْبَاقِي» ج ٢ / ١٢٩ - ١٣١؛ وَ «مَقْدَمَةُ ابْنِ الصَّلَاحِ» / ٣٠٨؛ وَ «تَدْرِيبُ الرَّاوِي» ج ٢ / ٧٦؛ وَ «شَرْحُ أَلْفِيهِ الْعِرَاقِي» ج ٢ / ١٢٩.

(٦) - يَعْنِي الْآيَةَ



٥٦ من سورة الأحزاب (٣٣): «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا».

الثالثة عشره

### [١٣]- لا يهتم المشتغل بالعلم بالمبالغة في حسن الخط

[١٣]- لا يهتم المشتغل بالعلم بالمبالغة في حسن الخط وإنما يهتم بصحته و تصحيحه و يجتنب التعليق جدا و هو خلط الحروف التي ينبغي تفريقها و المشق و هو سرعه الكتابه مع بعثره الحروف و قال بعضهم وزن الخط وزن القراءه أجود القراءه أئينها و أجود الخط أئينه «١». و ينبغي أن يجتنب الكتابه الدقيقه لأنه لا ينتفع بها أو لا يكمل الانتفاع بها لمن ضعف نظره و ربما ضعف نظر الكاتب نفسه بعد ذلك فلا ينتفع بها قال بعض السلف «٢» لكاتب و قد رآه يكتب خطا دقيقا لا تفعل فإنه يخونك أخوج

منيه المرید، ص: ٣٤٩

ما تكون إليه. و قال بعضهم اكتب ما ينفعك وقت احتياجك إليه و لا تكتب ما لا تنتفع به وقت الحاجة أى وقت الكبر و ضعف البصر «٣». و هذا كله فى غير مُسَوِّدَاتِ المصنفين فإن تَأْتِيَهُمْ فى الكتابه يُفَوِّتُ كثيرا من أغراضهم التي هى أهم من تجويد الكتابه فمن تراها غالبا عسره القراءه مشتبهه الحروف و الكلمات لسرعه الكتابه و اشتغال الفكر بأمر آخر.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «شرح ألفيه العراقى» ج ٢ / ١٢٢؛ «صبح الأعشى» ج ٣ / ٢١، و فى الأول: «ذكر ابن قتيبه عن ابن إبراهيم بن العباس: وزن الخط وزن...».

(٢) - هو أحمد بن حنبل، قاله لابن عمه حنبل بن إسحاق، كما فى «فتح الباقى» ج ٢ / ١٢١؛ و «تدريب الراوى» -- ج ٢ / ٧١؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٦٧؛ و «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٠٤، و فى هذه المصادر

الثلاثة الأخيرة: «لا تفعل أحوج ما تكون إليه يخونك».

(٣) - «الخلاصه في أصول الحديث» / ١٤٨؛ و «تذكرة السامع» / ١٧٧.

#### [١٤-] لا ينبغي أن يكون القلم صلبا جدا

[١٤-] الرابعة عشرة «١» قالوا لا ينبغي أن يكون القلم صلبا جدا فيمنع سرعه الجرى أو رخوا فيسرع إليه الحفا قال بعضهم «٢» إذا أردت أن تجود خطك فأطل جلفتك و أسمنها و حرف قطتك و أيمنها و ليكن السكين حاده جدا لبرايه الأقلام و كشط الورق خاصة لا- تستعمل في غير ذلك و ليكن ما يقط «٣» عليه القلم صلبا و يحمدون في ذلك القصب الفارسي «٤» اليابس جدا و الآبنوس «٥» الصلب الصقيل.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٧٩ - ١٨٠. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٥٧ - ١٥٨.

(٢) - هو عبد الحميد الكاتب، قاله لسلم بن قتيبه و رآه يكتب ردثيا، قال سلم بن قتيبه: ففعلت فجاد خطي. كما في «الافصاح في فقه اللغة» ج ١ / ٢١٨.

(٣) - «قططت القلم قطا، من باب قتل: قطعت رأسه عرضا في بريه» («المصباح المنير» / ٦١٣، «قطط»).

(٤) - «... قصب السكر معروف، و القصب الفارسي منه صلب غليظ يعمل منه المزامير و يسقف به البيوت و منه ما تتخذ منه الأقلام» («المصباح المنير» / ٦٠٨، «قصب»).

(٥) - «الآبنوس، بضم الباء: خشب معروف، و هو معرب و يجلب من الهند و اسمه بالعربيته سأسم، بهمزه وزان جعفر، و الآبنس بحذف الواو لغه فيه» («المصباح المنير» / ٦، «ابن»).

#### [١٥-] ينبغي أن لا يقرمط الحروف

[١٥-] ينبغي أن لا يقرمط الحروف و يأتي بها مشتبهه بغيرها بل يعطى كل حرف حقه و كل كلمه حقها و يراعى من الآداب الواردة في ذلك

مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِيُعْضِ كُتَابِهِ

منيه المرید، ص: ٣٥٠

أَلْتِي «١» الدَّوَاهِ وَ حَرَفِ الْقَلَمِ «٢» وَ أَنْصِبِ الْبَاءَ وَ فَرِّقِ السَّيْنَ وَ لَا تُعَوِّرِ الْمِيمَ وَ حَسِّنِ

اللَّهُ وَ مُدَّ الرَّحْمَنَ وَ جَوَّدَ الرَّحِيمَ وَ ضَعَّ قَلَمَكَ عَلَى أُذُنِكَ الْيُسْرَى فَإِنَّهُ أَذَكَرُ لَكَ «٣»

وَ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَتَبْتَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فَبَيِّنِ السَّيْنَ فِيهِ «٤»

وَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا تَمُدَّ الْبَاءَ إِلَى الْمِيمِ حَتَّى تَرْفَعَ السَّيْنَ «٥»

وَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَتَبَ أَحَدُكُمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فَلْيُمِدَّ الرَّحْمَنَ «٦»

وَ عَنْهُ أَيْضاً

منه المرید، ص: ٣٥١

مَنْ كَتَبَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فَجَوَّدَهُ تَعْظِيماً لِلَّهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ «٧»

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع أَنَّهُ قَالَ تَنَوَّقَ رَجُلٌ فِي بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فَغَفَرَ لَهُ «٨»

وَ عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَتَبَ أَحَدُكُمْ كِتَاباً فَلْيَتَرَبَّهُ فَإِنَّهُ أَنْجَحُ «٩»

\*\*\*\*[هامش]

(١) - «لاقت الدواء يليقها ليقا و ليقه، و ألاقها: جعل لها ليقه. و الليقه: صوفه الدواء» («الإفصاح في فقه اللغة» ج ١ / ٢١٩).

(٢) - «تحريف القلم: قطه محرّفاً» («مختار الصحاح» / ٩٩، «حرف»).

(٣) - «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٧٠، و ليست فيه الجملة الأخيره؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٣١٤، الحديث ٢٩٥٦٦.

و في «صحيح الأعمش» ج ٣ / ٣٩: «أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال لمعاويه: إذا كتبت كتابا فضع القلم على أذنك. و قال لكاتبه: ضع القلم على أذنك يكن أذكرك لك. و قال لزريد بن ثابت: ضع القلم على أذنك فإنه أذكرك لك.» و راجع أيضا «مجمع الزوائد» ج ٧ / ١٠٧؛ «الجامع الصغير» ج ١ / ٣٤، حرف الهمزة. و في «نهج البلاغه» ص ٥٣٠، قسم الحكم، الحكمه ٣١٥: «قال عليه السلام لكاتبه عبيد الله

بن أبي رافع: ألق دواتك، و أطل جلفه قلمك، و فرج بين السطور، و قرمط بين الحروف؛ فإن ذلك أجدر بصباحه الخطّ.

و مثله في «غرر الحكم» ج ٢ / ٢٣٢، الحديث ٢٤٥٩.

(٤) - «الجامع الصغير» ج ١ / ٣٤، حرف الهمزة، و شرحه: «فيض القدير» ج ١ / ٤٣٣، الحديث ٨٣٥؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٢٤٤، الحديث ٢٩٣٠٠.

(٥) - في «صبح الأعشى» ج ٦ / ٢٢١: «و لا يمدّ الباء قبل السين ثم يكتب السين بعد المدّه، فروى ... أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: إذا كتب أحدكم بسم الله الرحمن الرحيم فلا يمدّها قبل السين. يعنى الباء». و في «الكافي» ج ٢ / ٦٧٢، كتاب العشرة، باب بدون العنوان قبل الباب الآخر، الحديث ٢، عن أبي عبد الله عليه السّلام: «اكتب بسم الله الرحمن الرحيم من أجود كتابك و لا تمدّ الباء حتّى ترفع السين».

(٦) - «الجامع الصغير» ج ١ / ٣٤، حرف الهمزة؛ و شرحه: «فيض القدير» ج ١ / ٤٣٣، الحديث ٨٣٤، عن أنس؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٢٤٤، الحديث ٢٩٢٩٩.

(٧) - «الإتقان» ج ٤ / ١٨٢ عن أنس عن رسول الله صلّى الله عليه و آله، و فيه: «مجوده» بدل «فجوده». و في «تفسير كشف الأسرار» ج ١ / ٨-٩؛ و «صبح الأعشى» ج ٦ / ٢٢١: «من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحسنه أحسن الله إليه».

(٨) - «الإتقان» ج ٤ / ١٨٢. و في «تفسير القرطبي» ج ١ / ٩١؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٣١١، الحديث ٢٩٥٥٨: «... أنّ على بن أبي طالب رضى الله عنه نظر إلى رجل يكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقال له: جودها؛ فإنّ رجلا جودها فغفر له».

(٩) - «سنن الترمذى» ج ٥ / ٦٦،

الحديث ٢٧١٣؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٧٤؛ «محاضرات الأدباء» ج ١ / ١٠٣؛ «البيان و التبيين» / ٤٨٧؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٢٤٥، الحديث ٢٩٣٠٦؛ «صبح الأعشى» ج ٦ / ٢٧١. و في «الكافي» ج ٢ / ٦٧٣، كتاب العشرة، باب بدون العنوان قبل الباب الآخر، الحديث ٨؛ و «تحف العقول» / ٣٢٦: «عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، أنه كان يترب الكتاب و قال لا بأس به؛ و في «بحار الأنوار» ج ١٠٣ / ٤١، - نقلا عن «الخصال» - عن رسول الله صلوات الله عليه و آله: «تربوا الكتاب فإنه أنجح للحاجه...».

#### [١٦]- كرهوا في الكتابه فصل مضاف اسم الله تعالى منه

[١٦]- السادسة عشره «١» كرهوا في الكتابه فصل مضاف اسم الله تعالى منه كعبد الله أو رسول الله ص فلا يكتب عبد أو رسول في آخر سطر و الله مع ما بعده أول سطر آخر لقبح الصوره و هذه الكراهه للتنزيه. و يلتحق بذلك أسماء النبي ص و أسماء الصحابه رضی الله عنهم و نحوها الموهم لخلل كقوله

سَابُّ النَّبِيِّ ص كَافِرٌ

فلا- يكتب ساب مثلا- في آخر سطر و ما بعده في أول آخر. بل و لا- اختصاص للكراهه بالفصل بين المتضايقين فغيرهما مما يستقبح فيه الفصل كذلك و كذلك كرهوا جعل بعض الكلمه في آخر سطر و بعضها في أول آخر.

منه المرید، ص: ٣٥٢

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٢٦-١٢٧؛ و انظر «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٠٦؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٧٤؛ «شرح ألفيته العراقي» ج ٢ / ١٢٧؛ «صبح الأعشى» ج ٣ / ١٤٨.

#### [١٧]- عليه مقابله كتابه بأصل صحيح موثوق به

[١٧]- السابعة عشره «١» عليه مقابله كتابه بأصل صحيح موثوق به و أولاه ما كان مع مصنفه ثم ما كان مع غيره من أصل بخط المصنف ثم بأصل قوبل معه إذا كان عليه خطه ثم ما قوبل به مع غيره مما هو صحيح مجرب «٢» لأن الغرض المطلوب أن يكون كتابه مطابقا لأصل المصنف «٣». و بالجمله فمقابله الكتاب الذى يرام النفع منه على أى وجه كان مما يفيد الصحه متعينه فينبغى مزيد الاهتمام بها. و قد قال بعض السلف «٤» لابنه كتبت قال نعم قال عرضت كتابك قال لا قال لم تكتب و عن الأخفش «٥» قال إذا نسخ الكتاب و لم يعارض ثم نسخ و لم يعارض خرج أعجميا «٦». و قد سبقه إليه الخليل بن أحمد رحمه

الله فقال إذا نسخ الكتاب ثلاث مرات و لم يعارض تحول بالفارسيه «٧» إلا أن الأخفش اقتصر على مرتين.

منيه المرید، ص: ٣٥٣

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «تدريب الراوى» ج ٧٧ / ٢.

(٢) - هكذا فى نسخه «م»، «ز»، «ض»، «ح» و «ع» و لكن فى «ه»، «ط» و «ن»: «مجرد» بدل «مجرب» و لعل الصواب «مجرد» فيكون المراد مجردا عن خط المصنّف. فتأمل.

(٣) - فى «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١١، جاء بعد هذه الجملة: «... فسواء حصل ذلك بواسطه أو بغير واسطه».

(٤) - هو عروه بن الزبير، قال لابنه هشام كما فى «المحدث الفاصل» / ٥٤٤؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ٩٣؛ «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٠؛ «تدريب الراوى» ج ٧٧ / ٢، «شرح ألفيه العراقى» ج ٢ / ١٣٤؛ «الكفايه فى علم الروايه» / ٢٧٣.

(٥) - اعلم أنّ المعروفين بالأخفش أحد عشر شخصا، و إذا أطلق الأخفش فالمراد به الأخفش الأوسط سعيد بن مسعده - المتوفى سنة ٢١٥ هـ - كما فى «الكنى و الألقاب» ج ٢ / ١٦؛ و «هديه الأحاب» / ١١١. فيكون قائل هذا الكلام الأخفش الأوسط. و نقل عن الأخفش هذا الكلام عبد الله بن محمّد بن هانى، كما فى «الكفايه فى علم الروايه» / ٢٧٣. و يظهر من فهارس «مقدمه ابن الصلاح» / ٦٨٣، أنّ قائل هذا الكلام هو الأخفش المحدث أحمد بن عمران البصرى النحوى المتوفى قبل سنة ٢٥٠ هـ؛ و لعله بعيد عن الصواب. و على أى حال انظر ترجمه الأخفش الأوسط و مصادر ترجمته فى «الأعلام» ج ٣ / ١٠١ - ١٠٢؛ و «وفيات الأعيان» ج ٢ / ٣٨٠ - ٣٨١؛ و «معجم المؤلفين» ج ٤ / ٢٣١ - ٢٣٢. و انظر ترجمه الأخفش المحدث، أحمد بن عمران

(٦) - «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٠؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٧٧؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ٢ / ١٣٤؛ «الكفايه فى علم الروايه» / ٢٧٣.

(٧) - «تنبيه الخواطر» ج ١ / ٨٤.

### [١٨-] إذا صحح الكتاب بالمقابل فينبغى أن يضبط مواضع الحاجه

[١٨-] إذا صحح الكتاب بالمقابل فينبغى أن يضبط مواضع الحاجه فيعجم المعجم و يشكل المشكل و يضبط المشتبه و يتفقد مواضع التصحيف أما ما يفهم بلا نقط و شكل فلا ينبغى الاعتناء بنقطه و شكله لأنه اشتغال بما غيره أولى منه و تعب بلا فائده و ربما يحصل للكتاب به إظلام و لكن ينتفع به المبتدئ و كثير من الناس «١».

وَ رَوَى جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ «٢»

. و من مهمات الضبط ما يقع بسببه اختلاف المعنى كحديث

ذَكَاهُ الْجَنِينِ ذَكَاهُ أُمَّه «٣»

. و كذلك ضبط الملتبس من الأسماء إذ هى سماعيه و إن احتاج إلى ضبطه فى الحاشيه قبالبه فعل لأنه أبعد من الالتباس سيما عند

منه المرید، ص: ٣٥٤

دقه الخط و ضيق الأسطر و إذا أوضحه فى الحاشيه كتب عليه فيها بيان أو حرف ن. و قد جرت العاده فى ضبط الأحرف بضبط الحروف المعجمه بالنقط و أما المهمله فلهم فى ضبطها طرق منها أن لا يتعرض لها و يجعل الإهمال علامه عليها و لم يرتضه جماعه فقد يغفل المعجم سهوا و نحوه فيشتبه بالمهمل. و منها «٤» أن ينقطها من أسفل بنحو نقط نظيرها المعجم من أعلى فينقط الراء و الدال مثلا من أسفل نقطه و السين من أسفل ثلاثا و هكذا و استثنى منها الحاء فلا ينقط من أسفل لثلا يتلبس بالجيم. و منها أن

يكتب مثل ذلك الحرف منفردا و الأولى أن يكون تحته و أن يكون أصغر مما فى الأصل. و منها أن يكتب على المهمل شكله صغيره كالهلال أو كالقلامه «٥» مضطجعه على قفاها هكذا. و منها أن يخط عليها خطا صغيرا و هو موجود فى كثير من الكتب القديمه و لا يفتن له كثير لخفائه و من الضبط أن يكتب فى باطن الكاف المعلقه «٦» كاف

منيه المرید، ص: ٣٥٥

صغيره أو همزه و فى باطن اللام لام صغيره «٧».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١١٩ - ١٢٠.

(٢) - «الكافى» ج ١ / ٥٢، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ١٣. قال العلامة الحاج الميرزا أبو الحسن الشعرانى رحمه الله فى تعاليقه على «شرح الكافى» للمولى محمد صالح المازندراني رحمه الله، فى ذيل هذا الحديث: «... الأظهر أن المراد من الإعراب معناه اللغوى، و هو الإفصاح و البيان، فمعنى الحديث: إنا قوم فصحاء لا نتكلم بألفاظ مشتبهه و عبارات قاصره الدلاله، فإذا نقلتم حديثنا لا تغيروا ألفاظها و عباراتها بألفاظ مبهمه يختل بها فهم المعنى و يشبه المقصود، كما يتفق كثيرا فى النقل بالمعنى» («شرح الكافى» ج ٢ / ٢٧٠ - ٢٧١).

(٣) - «الجامع الصغير» ج ٢ / ١٩، حرف الذال؛ «الكافى» ج ٦ / ٢٣٤ - ٢٣٥، كتاب الذبائح، باب الأجنه التى تخرج من بطون الذبائح، الحديث ١ و ٤؛ «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ٣ / ٢٠٩، الحديث ٩٦٥ و ٩٦٦؛ «مجمع الزوائد» ج ٤ / ٣٥؛ «سنن الدارقطنى» ج ٤ / ٢٧٤ - ٢٧٥. قال الشهيد الثانى فى «شرح اللمعه» ج ٧ / ٢٤٨ - ٢٥٢، كتاب الذبائح: «... هذا لفظ الحديث النبوى (ص)، و



عن أهل البيت عليهم السّلام مثله، و الصحيح روايه و فتوى أنّ ذكاه الثانيه مرفوعه خبرا عن الأولى، فتنحصر ذكاته فى ذكاتها، لوجوب انحصار المبتدأ فى خبره، فإنّه إمّا مساو أو أعمّ و كلاهما يقتضى الحصر، و المراد بالذكاه هنا السبب المحلّل للحيوان كذكاه السمك و الجراد... و ربّما أعربها بعضهم بالنصب على المصدر، أى ذكاته كذكاه أمّه، فحذف الجارّ و نصب مفعولا، و حينئذ فتجب تذكّيته كتذكّيتها، و فيه مع التعسف مخالفه لروايه الرفع دون العكس، لإمكان كون الجارّ المحذوف «فى»، أى داخله فى ذكاه أمّه، جمعا بين الروایتين، مع أنّه الموافق لروايه أهل البيت عليهم السّلام، و هم أدري بما فى البيت، و هو فى أخبارهم كثير صريح فيه...».

(٤) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢/ ١٢٣-١٢٤؛ و راجع «تدريب الراوى» ج ٢/ ٧١؛ «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٠٥.

(٥) - «القلامه، بالضمّ: هى المقلومه من طرف الظفر» («المصباح المنير» / ٦٢٣، «قلم»). اعلم أنّه قال فى «شرح ألفيه العراقى» ج ٢/ ١٢٣: «... الثالثه أن يجعل فوق الحرف المهمل صورته هلال كقلامه الظفر، مضجعه على قفاها»؛ و فى «فتح الباقي» ج ٢/ ١٢٣: «... أو يكتب فوقه قلامه أى صورته هلال كقلامه الظفر مضجعه على قفاها لتكون فرجتها إلى فوق».

(٦) - فى «تدريب الراوى» ج ٢/ ٧٢: «... فالكاف إذا لم تكتب مبسوطه، تكتب فى بطنها كاف صغيره أو همزه.»؛ و فى «صبح الأعشى» ج ٣/ ١٥٥: «... و إن كانت معراه رسم عليها كاف صغيره مبسوطه لأنها ربما التبتت باللام» و فيه أيضا ج ٣/ ٨٠، ٨١: «و أمّا المعراه فلا تكون إلّا طرفا أخيرا و هذه الكاف

لا تجمع أبدا؛ فإنّ مواضعها أواخر السطور ... و أمّا المشكوله فلا تكون إلّا مركّبه و موضعها الابتداءات و الوسط، و لا تنفرد البته ... فأَمّا المبسوطه فتكون مفرده و مركبه، و أفرادها قليل، و المركبه موضعها الابتداءات و الوسط، و لا تكون طرفا أخيرا بحال ... و إنّما سمّيت مشكوله للجره التي عليها». و على هذا، فالكاف المعلقه هي التي لم تكن مشكوله و لا مبسوطه و كانت طرفا أخيرا أو مفرده، و هي الشبيهه باللام.

(٧) - في «تدريب الراوى» ج ٢ / ٧٢: «و اللام يكتب في بطنها لام، أى هذه الكلمه بحروفها الثلاثه لا صوره ل، هكذا: ل لام».

### [١٩]- ينبغي أن يكتب على ما صححه و ضبطه في الكتاب

[١٩]- التاسعه عشره «١» ينبغي أن يكتب على ما صححه و ضبطه في الكتاب و هو في محل شك عند مطالعته أو تطرق احتمال صحه [صح صغيره و يكتب فوق ما وقع في التصنيف أو في النسخ و هو خطأ كذا صغيره و يكتب في الحاشيه صوابه كذا إن كان يتحققه أو لعله كذا إن غلب على ظنه أنه كذلك أو يكتب على ما أشكل عليه و لم يظهر له وجهه ص و هي صوره رأس صاد مهمله مختصره من صح قال بعضهم «٢» و يجوز أن تكون معجمه مختصره من ضبه و تكتب فوق الكتابه غير متصله بها لثلا يظن ضربا أو غيره فإذا تحققه هو أو غيره بعد ذلك و كان المنقول صوابا زاد تلك الصاد حاء فيصير صح قيل «٣» و أشاروا إلى أن الضبه نصف صح و أن الصحه لم تكمل فيما هي فوقه مع صحه روايته و مقابلته مثلا و إلى تنبيه الناظر فيه على أنه منقب في

منيه المرید،

نقله غير غافل فلا يظن أنه غلط فيصلحه و قد يتجاسر بعضهم فيغير ما الصواب إبقاؤه و استتغير لتلك الصورة اسم الضبه لشبهها بضَبَّه الإناء التي يصلح بها خلله بجامع أن كلا منهما جعل على ما فيه خلل أو بضبه الباب لكون المحل مقفلا بها لا يتجه قراءته كما أن الضبه يقفل بها «٤».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٨٢.

(٢) - هو زكريا بن محمد الأنصاري الأزهرى الشافعى، قاله فى «فتح الباقى» ج ٢ / ١٤٣.

(٣) - القائل زكريا بن محمد الأنصاري فى كتابه «فتح الباقى» ج ٢ / ١٤٤. و قوله: «إن الضبه نصف صحّ» ليس المراد به أن الضبه نصف كلمه «صحّ» كما هو ظاهره؛ بل المراد أن هذه العلامه-: «ص» - التى تسمى بالتضبيب و الضبه تشعر بأن الكلام الذى هى فوقها صحّ وروده كذلك، غير أنه فاسد لفظا أو معنى، أو ضعيف أو ناقص. قال ياقوت الحموى فى «معجم الأدباء» ج ٢ / ٥-٦، فى ترجمه إبراهيم بن محمد بن زكريا:

«حكى عنه أنه قال: كان شيوخنا من أهل الأدب يتعاملون أن الحرف إذا كتب عليه صحّ- بصاد و حاء- كان ذلك علامه لصحّ الحرف؛ لئلا- يتوهم متوهم عليه خللا- أو نقصا، فوضع حرف كامل على حرف صحيح، و إذا كان عليه صاد ممدوده دون حاء، كان علامه أن الحرف سقيم، إذ وضع عليه حرف غير تامّ، ليدلّ نقص الحرف على اختلال الحرف، و يسمى ذلك الحرف أيضا ضبّه، أى أن الحرف مقفل بها، لم يتجه لقراءه كما أن الضبّه مقفل بها. قال المؤلف: و هذا كلام على طلاوه من غير فائده تامّه، و إنما قصدوا بكتبهم على الحرف «صحّ» أنه كان شاكّا

فى صَحَّه اللفظه، فلمَّا صَحَّتْ له بالبحث خشى أن يعاوده الشك، فكتب عليها «صَحَّ» ليزول شكّه فيما بعد، و يعلم هو أنّه لم يكتب عليها صَحَّ إلّا و قد انقضى اجتهاده فى تصحيحها. و أمّا الضَّيِّبَة التى صورتها «ص» فإنّما هو نصف صَحَّ، كتبه على شىء فيه شكٌّ ليبحث عنه فيما يستأنفه، فإذا صَحَّتْ له أتمّها بحاء، فتصير صَحَّ، و لو علّم عليها بغير هذه العلامه لتكلّف الكشط و إعاده صَحَّ مكانها».

(٤) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤٣-١٤٤، و انظر للمزيد «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٦؛ و «تدريب الراوى» ج ٢ / ٨٣.

#### [٢٠-] إذا وقع فى الكتاب زياده أو كتب فيه شىء على غير وجهه [...]

[٢٠-] العشرون «١» إذا وقع فى الكتاب زياده أو كتب فيه شىء على غير وجهه تخير فيه بين ثلاثه أمور الأول الكشط و هو سلخُ الورق بِسِكِّينٍ و نحوها و يعبر عنه بالبشر بالباء الموحده و بالحك و سيأتى «٢» أن غيره أولى منه و هو أولى فى إزاله نقطه أو شكله أو نحو ذلك. الثانى المحو و هو الإزاله بغير سلخ إن أمكن بأن تكون الكتابه فى ورق صقيل جدا فى حال طراوه المكتوب و أمن نفوذ الحبر و هو أولى من الكشط لأنه أقرب زمنا و أسلم من فساد المحل غالبا و من الحيل الجيده عليه لعقه رطبا بخفه و لطافه و من هنا قال بعض السلف من المروءه أن يرى فى ثوب الرجل و شفتيه مداد «٣». و الثالث الضرب عليه و هو أجود من الكشط و المحو لا سيما فى كتب الحديد لأن كلا منهما يضعف الكتاب و يحرك تهمة «٤» و ربما أفسد الورق. و عن بعض المشايخ أنه كان يقول كان الشيوخ يكرهون حضور السكين

مجلس السماع حتى لا يبشر شىء «٥» و لأنه ربما يصح فى روايه اخرى و قد يسمع الكتاب مره اخرى على شيخ آخر يكون ما بشر صحيحا فى روايته فيحتاج إلى

منه المرید، ص: ٣٥٧

إحاقه بعد بشره و لو خط عليه فى روايه الأول و صح عند الآخر اكتفى بعلامه الآخر عليه بصحته و فى كيفية الضرب خمسسه أقوال «٦» أحدها أن يصل بالحروف المضروب عليها و يخط بها خطا ممتدا و يسمى عند المغاربه بالشق «٧» و أجوده ما كان دقيقا بينا يدل على المقصود و لا- يسود الورق و لا- يطمس الحروف و لا- يمنع قراءه ما تحته. و ثانيها أن يجعل الخط فوق الحروف منفصلا عنها منعطفًا طرفاه على أول المبطل و آخره و مثاله هكذا ... و ثالثها أن يكتب لفظه لا أو لفظه من فوق أوله و لفظه إلى فوق آخره و معناه من هنا ساقط إلى هنا أو لا يصح مثلا هذا إلى هنا و مثل هذا يحسن فيما صح فى روايه و سقط فى أخرى و مثاله هكذا لا ... إلى أو هكذا من ... إلى. و رابعها أن يكتب فى أول الكلام المبطل و فى آخره نصف دائره و مثاله هكذا ... فإن ضاق المحل جعله فى أعلى كل جانب. و خامسها أن يكتب فى أول المبطل و فى آخره صفرا و هو دائره صغيره سميت بذلك لخلو ما أشير إليه بها من الصحه كتسميه الحساب لها بذلك لخلو موضعها من عدد مثاله هكذا ... فإن ضاق المحل جعل ذلك فى أعلى كل جانب. و منهم من يصل بين المبطل مكان الخط نقطًا متتاليه و لو

كان المبطل أكثر من سطر فإن شئت علم بما ذكر في الثلاثه الأخيره من الخمسه في أول كل سطر و آخره و إن شئت علم بها في طرف الزائد فقط. و إذا تكررت كلمه أو أكثر سهوا ضرب على الثانيه لوقوع الأولى صوابا في موضعها إلا إذا كانت الثانيه أجدود صورته أو أدل على القراءه و كذا إذا كانت

منيه المرید، ص: ٣٥٨

الأولى آخر سطر فإن الضرب عليها أولى صيانه لأول السطر. و إذا كان في المكرر مضاف و مضاف إليه أو صفه و موصوف أو متعاطفان أو مبتدأ و خبر فمراعاة عدم التفريق بين ما ذكرنا و الضرب على المتطرف من المتكرر لا على المتوسط لثلا يفصل بالضرب بين شيئين بينهما ارتباط أولى من مراعاة الأول أو الأخير أو الأجدود «٨» إذ مراعاة المعاني أحق من تحسين الصوره في الخط «٩». و إذا ضرب على شىء ثم تبين له أنه كان صحيحا و أراد عود إثباته كتب في أوله و آخره صح صغيره و له أن يكررها عليه ما لم يؤد إلى تسويد الورق و يختار التكرار فيما إذا ضرب بالخط المتصل أو المنفصل أو النقط المتتاليه و عدمه فيما إذا ضرب بغير ذلك من العلامات و يحسن حينئذ أن يضرب على العلامه من من و لا و إلى و نصف الدائره و الصفر و يكتب لفظ صح.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤٦ - ١٥١.

(٢) - يأتي بعد عدّه سطور.

(٣) - قاله إبراهيم النخعي كما في «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٩.

(٤) - في «المحدث الفاصل» / ٦٠٦؛ و «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٩: «قال: أصحابنا: الحكّ تهمه».

(٥) - «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤٧؛

(٦) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤٨؛ «و راجع «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٧؛ «تدريب الراوي» ج ٢ / ٨٤.

(٧) - قال في «تدريب الراوي» ج ٢ / ٨٤: «و الشقّ عند أهل المغرب- و هو بفتح المعجمه و تشديد القاف:- من الشقّ و هو الصدع، أو من شقّ العصا، و هو التفريق، كأنّه فرق بين الزائد و ما قبله و بعده من الثابت بالضرب...».

(٨) - يعنى الأ-جود منهما صوره أو أدلّ على القراءه؛ و على هذا فلا يضرب على المتكرّر بينهما، بل على الأوّل فى المضاف و الموصوف و المبتدأ، و على الآخر فى المضاف إليه و الصفه و الخبر.

(٩) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٥٠ - ١٥١. و انظر للمزيد «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٨.

### [٢١-] إذا أراد تخريج شىء سقط و يسمى اللحق [...]

[٢١-] الحاديه و العشرون «١» إذا أراد تخريج شىء سقط و يسمى اللحق بفتح الحاء مشتق من اللحاق بالفتح أى الإدراك فليخرجه فى الحاشيه و هو أولى من جعله بين السطور لسلامته من تضيقها و تغليس ما يقرأ سيما إذا كانت السطور ضيقه متلاصقه قالوا وجهه اليمين من الحواشى أولى إن أمكن بأن اتسعت لشرفها و لاحتمال سقط آخر فيخرجه إلى جهه اليسار فلو خرج الأوّل إلى اليسار ثم ظهر سقط آخر فى السطر فإن خرج له إلى اليسار أيضا اشتبه محل أحد السقطين بمحل الآخر أو إلى اليمين تقابل طرف «٢» التخريجين و ربما التقيا لقرب السقطين «٣»

منه المرید، ص: ٣٥٩

فيظن أن ذلك ضرب على ما بينهما على ما مر فى كيفية الضرب فالابتداء باليمين و جعله ضابطا يزيل الاشتباه إلا أن يكثر السقط فى السطر الواحد و هو نادر. نعم إن كان

الساقط آخر سطر الحقه بآخره مطلقا للأمن حينئذ [من نقص فيه بعده «٤» و ليكن متصلا بالأصل و لا يكتبه في أول السطر بعده و لا- يلحقه في الحاشيه اليمنى نعم إن ضاق المحل لقرب الكتابه من طرف الورقه أو للتجليد خرج إلى الجهه الأخرى. و ليكن كتب الساقط من أى جهه كان التخريج صاعدا لفوق إلى أعلى الورقه «٥» لا نازلا به إلى أسفلها لاحتمال تخريج آخر بعده فلا يجد له محلا- مقابله و يجعل رءوس الحروف إلى جهه اليمين سواء كان في جهه يمين الكتابه أم يسارها. و ينبغى أن يحسب الساقط و ما يجىء منه من الأسطر قبل أن يكتبها فإن كان سطرين أو أكثر جعل السطور أعلى الطره «٦» نازلا بها إلى أسفل بحيث تنتهى السطور إلى جهه الكتابه إن كان التخريج عن يمينها و إن كان عن يسارها ابتداء الأسطر من جانب الكتابه بحيث تنتهى سطورها إلى طرف الورقه فإن انتهى الهامش قبل فراغ الساقط كمل في أعلى الورقه أو أسفلها بحسب ما يكون من الجهتين. و لا- يوصل الكتابه و الأسطر بحاشيه الورقه من أى جهه كانت بل يدع مقدارا يحتمل الحكك عند حاجته مرات. ثم كيفيه التخريجه للساقط أن يجعل في محله من السطر خطا صاعدا إلى تحت السطر الذى فوّه منعطفًا قليلا إلى جهه التخريج من الحاشيه ليكون إشاره إليه [هكذا ..... أو ...].

\*\*\*\*[هامش]

منيه المرید، ص: ٣٦٠

و اختار جماعه من العلماء «٧» أن يصل بين الخط و أول الساقط بخط ممتد بينهما هكذا و هو غير مرضى عند الباقيين «٨» لاشتماله على تسويد الكتاب سيما إن كثر التخريج نعم إن لم يكن ما يقابل محل السقوط خاليا



و اضطر إلى كتابته بمحل آخر اختير مد الخط إلى أول الساقط أو كتب قبالة المحل يتلوه كذا في المحل الفلاني أو نحوه مما يزيل اللبس. و إذا كتب الساقط في التخريج و انتهى منه كتب في آخره صحح و تصغيرها أولى و بعضهم يكتب صحح رجوع و بعضهم يقتصر على رجوع «٩».

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٣٧ - ١٤١. و انظر «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٣؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٨٠.

(٢) - فى «فتح الباقي» ج ٢ / ١٣٧؛ و «تدريب الراوى» ج ٢ / ٨٠: «طرفا» بدل «طرف» و هو أولى.

(٣) - عباره ابن الصلاح هنا أوضح، فلنقلها مزيدا للفائدة، قال: «... و قلنا أيضا يخرج في جهة اليمين، لأنه لو خرج إلى جهة الشمال فربما ظهر بعده فى السطر نفسه نقص آخر، فإن خرج قدامه إلى جهة الشمال، أيضا وقع بين التخريجين إشكال، و إن خرج الثانى إلى جهة اليمين التقت عطفه تخريج جهة الشمال و عطفه تخريج جهة اليمين أو تقابلتا، فأشبه ذلك الضرب على ما بينهما؛ بخلاف ما إذا خرج الأول إلى جهة اليمين، فإنه حينئذ - يخرج الثانى إلى جهة الشمال، فلا يلتقيان و لا يلزم إشكال». «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٣. و لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٣٧ - ١٣٨.

(٤) - زياده لازمه لتوضيح المراد من «فتح الباقي» ج ٢ / ١٣٨، و ليست فى المخطوطات و المطبوعات.

(٥) - راجع لتوضيح المراد «فتح الباقي» ج ٢ / ١٣٨؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ٢ / ١٣٩.

(٦) - «الطره: حاشيه الكتاب»، انظر «المعجم الوسيط» ج ٢ / ٥٥٤؛ و «لسان العرب» ج ٤ / ٥٠٠.

(٧) - منهم ابن خلد، كما فى «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٣؛ «تدريب

الراوى» ج ٢ / ٨٠. و لاحظ أيضا «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤٠.

(٨) - منهم ابن الصلاح فى «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٣.

(٩) - راجع «مقدمه ابن الصلاح» / ٣١٣؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٨١؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ٢ / ١٤١؛ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤١.

## [٢٢-] إذا صحح الكتاب على الشيخ أو فى المقابله [...]

[٢٢-] إذا صحح الكتاب على الشيخ أو فى المقابله علم على موضع وقوفه ببلغ أو بلغت أو بلغ العرض أو نحو ذاك مما يفيد معناه و إن كان ذلك بخط الشيخ فهو أولى ففیه فوائد جمه من أهمها الوثوق بالنسخه و الاعتماد عليها على تطاول الأزمنه إذا كان الشيخ أو المقابل معروفا بالثقه و الضبط فإن ذلك مما يحتاج إليه سيما فى هذا الزمان لضعف الهمه و فتور العزيمه فى الأزمنه المتقاربه لزماننا عن مباشره التصحيح و الضبط خصوصا لكتب الحديث فالاعتماد على تصحيح الثقات السابقين مع الاجتهاد فى تحقيق الحق بحسب الإمكان.

## [٢٣-] أن يفصل بين كل كلامين أو حديثين بدائره أو ترجمه أو قلم غليظ

[٢٣-] ينبغى أن يفصل بين كل كلامين أو حديثين بدائره أو ترجمه أو قلم غليظ و لا يوصل الكتابه كلها على طريقه واحده لما فيه من عسر استخراج المقصود و تضييع الزمان فيه.

منيه المرید، ص: ٣٦١

و رجحوا الدائره على غيرها و عمل عليها غالب المحدثين «١» و اختار بعضهم «٢» إغفال الدائره حتى يقابل و كل كلام يفرغ منه ينقط فى الدائره التى تليه نقطه و فى المقابله الثانيه ثانيه و هكذا.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - راجع «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٠٦؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٧٣.

(٢) - هو الخطيب البغدادي كما فى «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٠٦؛ و «فتح الباقي» ج ٢ / ١٢٦؛ و «شرح ألفيه العراقى» ج ٢ / ١٢٥-١٢٦؛ و «الخلاصه فى أصول الحديث» / ١٤٨؛ و «تدريب الراوى» ج ٢ / ٧٣. و المراد بإغفال الدائره، تركها من النقط بحيث يكون غفلا لا أثر بها، لا تركها رأسا، كما لا يخفى؛ قال السيوطى: «و استحَبَّ الخطيب أن تكون الدائرات غفلا، فإذا قابل نقط وسطها، أى نقط وسط كلّ دائره عقب الحديث الذى

يفرغ منه» (تدريب الراوى) ج ٧٣ / ٢؛ و فى «فتح الباقي» ج ١٢٦ / ٢: «إغفالها، أى تركها من النقط بحيث تكون غفلا لا أثر بها إلى أن يقابل كتابه بالأصل أو نحوه...».

#### [٢٤-] لا بأس بكتابه الحواشى و الفوائد

[٢٤-] الرابعه و العشرون «١» لا بأس بكتابه الحواشى و الفوائد و التنبيهات المهمه على غلط أو اختلاف روايه أو نسخه أو نحو ذلك على حواشى كتاب يملكه أو لا يملكه بالإذن و لا يكتب فى آخر ذلك صح. و يخرج لها بأعلى وسط كلمه المحل التى كتبت الحاشيه لأجلها لا بين الكلمتين «٢» أو يجعل بدل التخرجه إشاره بالهندي «٣» و كل ذلك ليتميز هذا عن تخرج الساقط فى الأصل. و بعضهم يكتب على أول المكتوب من ذلك حاشيه أو فائده مثلا أو صوره حشه و بعضهم يكتب ذلك فى آخره «٤». و لا- ينبغى أن يكتب إلا الفوائد المهمه المتعلقة بذلك المحل و لا يسوده بنقل المباحث و الفروع الغريبه كما اتفق لبعض غفله أهل هذا العصر الذين لم يقفوا على مصطلح العلماء فأفسدوا أكثر الكتب و لا ينبغى الكتابه بين الأسطر مطلقا.

\*\*\*\*[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ١٨٦-١٩١؛ «فتح الباقي» ج ١٤٢ / ٢.

(٢) - راجع لتوضيح المراد «فتح الباقي» ج ١٤١-١٤٢.

(٣) - أى بالأرقام الهنديه، و هى علامات الأعداد المعروفه: ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، الخ، و يقال إن منشأها من الهند، انظر فى ذلك «فرهنگ فارسى» ج ١ / ٢٠٤، «أرقام».

(٤) - راجع «فتح الباقي» ج ١٤٢ / ٢؛ «تذكره السامع» / ١٨٦-١٩١.

#### [٢٥-] ينبغى كتابه التراجم و الأبواب و الفصول و نحو ذلك بالحمرة

[٢٥-] ينبغى كتابه التراجم و الأبواب و الفصول و نحو ذلك بالحمرة

منيه المريد، ص: ٣٦٢

و نحوها فإنه أظهر فى البيان و فى فواصل الكلام و لك فى كتابه شرح ممزوج بالمتن أن تميز المتن بكتابه بالحمرة أو تخط عليه بها خطأ منفصلا عنه ممتدا عليه كالصوره الثانيه من صور الضرب الماره لكن تميزه عن الضرب

بترك انعطاف الخط من طرفيه. و كتابه جميع المتن بالحمرة أجد لأنه قد يمتزج بحرف واحد و قد تكون الكلمه الواحده بعضها متن و بعضها شرح فلا يوضح ذلك بالخط إيضاحه بالحمرة و الله الموفق

منيه المريد، ص: ٣٦٣

## [خاتمه]

### اشاره

و أما الخاتمه فتشتمل على مطالب مهمه (المطلب الأول فى أقسام العلوم الشرعيه و ما تتوقف عليه المطلب الثانى فى مراتب أحكام العلم الشرعى و ما ألحق به المطلب الثالث فى ترتيب العلوم بالنظر إلى المتعلم)

منيه المريد، ص: ٣٦٥

## المطلب الأول فى أقسام العلوم الشرعيه و ما تتوقف عليه من العلوم العقليه و الأدبيه و فيه فصلان

### الفصل الأول فى أقسام العلوم الشرعيه الأصلية

### اشاره

و هى أربعه علم الكلام و علم الكتاب العزيز و علم الأحاديث النبويه و علم الأحكام الشرعيه المعبر عنها بالفقه.

### فأما علم الكلام

و يعبر عنه بأصول الدين فهو أساس العلوم الشرعيه و قاعدتها لأن به يعرف الله تعالى و رسوله و خليفته و غيرها [غيرهما] مما يشتمل عليه و به يعرف صحيح الآراء من فاسدها و حقها من باطلها. و قد جاء فى الحث على تعلمه و فضله كثير من الكتاب و السنه قال الله تعالى

منيه المريد، ص: ٣٦٦

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ «١». و قال تعالى أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ «٢». و قال تعالى أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ «٣». و مرجع ذلك إلى الأمر بالنظر و الاستدلال بالصنعه المحكمه و الآثار المتقنه على الصانع الواحد القادر العالم الحكيم.

وَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا قُلْتُ وَ لَا قَالَ الْقَائِلُونَ قَبْلِي مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ «٤»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ «٥»

وَعَنْهُ ع عَنْ أَبِيَائِهِ عَنْ عَلِيِّ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ «٦» قَالَ عَلِيُّ ع سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ  
إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ مَا جَزَاءُ مَنْ أَنْعَمْتُ عَلَيْهِ بِالتَّوْحِيدِ إِلَّا الْجَنَّةُ «٧»

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي مِنْ غَرَائِبِ

مِنِيهِ الْمَرِيدُ، ص: ٣٦٧

الْعِلْمِ قَالَ مَا صَنَعْتَ فِي رَأْسِ

الْعِلْمُ حَتَّى تَسْأَلَ عَنْ غَزَائِبِهِ قَالَ الرَّجُلُ مَيَا رَأْسُ الْعِلْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ قَالَ الْأَعْرَابِيُّ وَ مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ قَالَ تَعْرِفُهُ بِلَا مِثْلٍ وَ لَا شَبِيهِ وَ لَا نِدٌّ وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ أَوَّلٌ آخِرٌ لَا كُفْوَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ فَذَلِكَ حَقُّ مَعْرِفَتِهِ «٨»

. و الأثر فى ذلك عن أهل البيت ع كثير جدا و من أرادہ فليقف على كتابي التوحيد للكليني «٩» و الصدوق ابن بابويه رحمهما الله تعالى.

[\*\*\*\*هامش]

(١) - سورة محمد (٤٧): ١٩.

(٢) - سورة الروم (٣): ٨.

(٣) - سورة الأعراف (٧): ١٨٥.

(٤) - «التوحيد» / ١٨، باب ثواب الموحدين و العارفين (١)، الحديث ١.

(٥) - «التوحيد» / ١٩، باب ثواب الموحدين و العارفين (١)، الحديث ٥، و فيه: «... لا يشرك بالله شيئا أحسن أو أساء دخل الجنة».

(٦) - سورة الرحمن (٥٤): ٦٠.

(٧) - «التوحيد» / ٢٨، باب ثواب الموحدين و العارفين (١)، الحديث ٢٩؛ و راجع «أمالى الطوسى» ج ٢ / ١٨٢.

(٨) - «التوحيد» / ٢٨٤-٢٨٥، باب أدنى ما يجزى من معرفه التوحيد (٤)، الحديث ٥.

(٩) - راجع «الكافى» ج ١ / ٧٢-١٦٧، كتاب التوحيد.

## و أما علم الكتاب

فقد استقر الاصطلاح فيه على ثلاثة فنون قد أفردت بالتصنيف و أطلق عليها اسم العلم (أحدها) علم التجويد و فائدته معرفه أوضاع حروفه و كلماته مفردة و مركبه فيدخل فيه معرفه مخارج الحروف و صفاتها و مدها و إظهارها و إخفائها و إدغامها و إمالتها و تفخيمها و نحو ذلك. و (ثانيها) علم القراءه و فائدته معرفه الوجوه الإعرابيه و البنائيه التى نزل القرآن بها و نقلت عن النبى ص تواترا و

يندرج فيه بعض ما سبق في الفن الأول وقد يطلق عليهما علم واحد و يجمعهما تصنيف واحد. و (ثالثها) علم التفسير و فائدته معرفه معانيه و استخراج أحكامه و حكمه ليرتب عليه است عماله في الأحكام و المواعظ و الأمر و النهي و غيرها و يندرج فيه غالباً معرفه ناسخه و منسوخه و محكمه و متشابهه و غيرها و قد يفرد الناسخ و المنسوخ و يخص بعلم آخر إلا أن أكثر التفاسير شتمله على المقصود منهما. و قد ورد في فضله و آدابه و الحث على تعلمه أخبار كثيره و آثار

" فَرَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعاً «١» فِي قَوْلِهِ تَعَالَى

هامش

(١) - للاطلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البدايه» / ٣٠-٣١.

منه المريد، ص: ٣٦٨

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا «٢» قَالَ الْحِكْمَةُ الْقُرْآنُ «٣»

. وَ رَوَى عَنْهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ يَعْنِي تَفْسِيرَهُ فَإِنَّهُ قَدْ قَرَأَهُ الْبُرِّ وَ الْفَاجِرُ «٤»

وَ عَنْهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ أَنَّهُ قَالَ الْحِكْمَةُ الْمَعْرِفَةُ بِالْقُرْآنِ نَاسِخِهِ وَ مَنْسُوخِهِ وَ مُحْكَمِهِ وَ مُتَشَابِهِهِ وَ مُقَدِّمِهِ وَ مُؤَخَّرِهِ وَ حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ وَ أَمْثَالِهِ «٥»

وَ قَالَ صَ أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَ التَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ «٦»

" وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْ كَانَ يُقْرَأُ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُمْ كَانُوا يَأْخُذُونَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَ عَشْرَ آيَاتٍ فَلَا يَأْخُذُونَ فِي الْعَشْرِ الْأُخْرَى حَتَّى يَعْلَمُوا مَا فِي هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ «٧»

" وَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَ لَا يُحْسِنُ تَفْسِيرَهُ كَالْأَعْرَابِيِّ يَهْدُ الشَّعْرَ هَذَا «٨»

وَ عَنْ النَّبِيِّ صَ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَغِيرَ

عِلْمٌ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ «٩»

منه المرید، ص: ٣٦٩

وَ قَالَ ص مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ «١٠»

وَ قَالَ ص مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ مَا يَعْلَمُ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ «١١»

وَ قَالَ ص أَكْثَرُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي رَجُلٌ يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ يَضَعُهُ عَلَى غَيْرِ مَوَاضِعِهِ «١٢»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ أَبِي مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ إِلَّا كَفَرَ «١٣»

. یعنی تفسیره برأیه من غیر علم.

: وَ قَدْ تَقَدَّمَ «١٤» حَدِيثُ الْعَلَمَاءِ الَّذِي قِيلَ لِلنَّبِيِّ ص إِنَّهُ أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَ وَقَائِعِهَا وَ أَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ وَ الْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ فَصَالَ النَّبِيُّ ص ذَاكَ عِلْمٌ لَمَّا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَ لَمَّا يَنْفَعُ مَنْ عِلْمَهُ ثُمَّ قَالَ ص إِنَّمَّا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا سِوَاهُنَّ فَهِيَ فَضْلٌ «١٥»

. و الكلام فى جملة ذلك مما يطول و يخرج عن وضع الرسالة فلنقتصر منه على هذا القدر.

[\*\*\*\*هامش]

(١) - للإطلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البدايه» / ٣٠ - ٣١.

(٢) - سورة البقره (٢): ٢٦٩.

(٣) - «الإتقان» ج ٤ / ١٩٧؛ «تفسير ابن كثير» ج ١ / ٣٢٩.

(٤) - «الإتقان» ج ٤ / ١٩٧، ٢٤٩؛ «تفسير ابن كثير» ج ١ / ٣٢٩، و فيهما: «... عن ابن عباس مرفوعا: «يؤتى الحكمة» قال: القرآن، قال ابن عباس: يعنى تفسيره؛ فإنه قد قرأه البرّ و الفاجر».

(٥) - «الإتقان» ج ٤ / ١٩٧؛ «تفسير التبيان» ج ٢ / ٣٤٨؛ «تفسير مجمع البيان» ج ٢ / ٣٨٢؛ «تفسير ابن كثير» ج ١ / ٣٢٩؛ «علم القلوب» / ١٩.

(٦) - «تفسير مجمع البيان» ج ١ / ١٣؛ «الإتقان» ج ٤ / ١٨٩؛ «تفسير القرطبي» ج ١ / ٢٣؛



«المستدرک علی الصحیحین» ج ۲ / ۴۳۹؛ «تفسیر کشف الأسرار» ج ۱۰ / ۶۷۹؛ «مجمع الزوائد» ج ۷ / ۱۶۳.

(۷) - «تفسیر الطبری» ج ۱ / ۲۸؛ «تفسیر ابن کثیر» ج ۱ / ۴؛ «الإتقان» ج ۴ / ۲۰۲؛ «تفسیر أبی الفتوح الرازی» ج ۱ / ۱۴؛ «تفسیر القرطبی» ج ۱ / ۳۹؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۶۵؛ «تفسیر التبیان» ج ۱ / ۱۷.

(۸) - «الإتقان» ج ۴ / ۱۹۸؛ «تفسیر أبی الفتوح الرازی» ج ۱ / ۱۴.

(۹) - «سنن الترمذی» ج ۵ / ۱۹۹، کتاب تفسیر القرآن، الباب ۱، الحدیث ۲۹۵۰؛ «مسند أحمد» ج ۱ / ۲۳۳؛ «الفقیه و المتفقہ» ج ۱ / ۵۷؛ «تفسیر الطبری» ج ۱ / ۲۷.

و للاطلاع علی معنی «فلیتبوأ مقعده من النار» و إعرابها راجع «مرآة العقول» ج ۱ / ۱۵۰؛ و «فیض القدير» - - ج ۶ / ۲۱۴؛ و «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۱۳-۱۴، الهامش؛ و «شرح أصول الكافي» / ۱۲۶.

(۱۰) - «سنن الترمذی» ج ۵ / ۲۰۰، کتاب تفسیر القرآن، الباب ۱، الحدیث ۲۹۵۲؛ «تفسیر الطبری» ج ۱ / ۲۷؛ «تفسیر القرطبی» ج ۱ / ۳۲؛ «تفسیر التبیان» ج ۱ / ۴؛ «تفسیر مجمع البیان» ج ۱ / ۱۳؛ «تفسیر أبی الفتوح الرازی» ج ۱ / ۵.

(۱۱) - «الترغیب و الترهیب» ج ۱ / ۱۲۱، الحدیث ۳؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۶۳.

(۱۲) - «الجامع الصغير» ج ۱ / ۵۳، حرف الهمزة، و شرحه: «فیض القدير» ج ۲ / ۸۰، الحدیث ۱۳۸۳؛ «کنز العمال» ج ۱۰ / ۱۸۷، الحدیث ۲۸۹۷۸، و ج ۱۰ / ۲۰۰، الحدیث ۲۹۰۵۲ مع اختلاف یسیر فی اللفظ.

(۱۳) - «الكافي» ج ۲ / ۶۳۲، ۶۳۳، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، الحدیثان ۱۷ و ۲۵.

(۱۴) - تقدّم فی المقدمه، ص ۱۱۳.

(۱۵) - «الكافي» ج ۱ / ۳۲، کتاب فضل العلم، باب صفه

## و أما علم الحديث

فهو أجل العلوم قدرا و أعلاها رتبة و أعظمها مثوبه بعد

منيه المرید، ص: ٣٧٠

القرآن و هو ما أضيف إلى النبي ص أو إلى الأئمة المعصومين ع قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفه حتى الحركات و السكّنات و اليقظه و النوم و هو ضربان روايه و درايه. فالأول العلم بما ذكر. و الثانى و هو المراد بعلم الحديث عند الإطلاق و هو علم يعرف به معانى ما ذكر و متنه و طرقه و صحيحه و سقيمه و ما يحتاج إليه من شروط الروايه و أصناف المرويات ليعرف المقبول منه و المردود ليعمل به أو يجتنب. و هو أفضل العلمين فإن الغرض الذاتى منهما هو العمل و الدرايه هى السبب القريب له

وَ قَدْ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ خَبَّرَ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ تَرْوِيهِ «١»

وَ قَالَ ع عَلَيْكُمْ بِالدَّرَايَاتِ لَا الرُّوَايَاتِ «٢»

وَ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَوَاهُ الْكِتَابُ كَثِيرٌ وَ رِعَاتُهُ قَلِيلٌ فَكَمْ مُسَدِّتَسَخٍ لِلْحَدِيثِ مُسَدِّتَغَشٍّ لِلْكِتَابِ وَ الْعُلَمَاءِ تُجْزِيهِمُ الدَّرَايَةُ وَ الْجَهَالُ تُجْزِيهِمُ الرُّوَايَةُ «٣»

. و مما جاء فى فضل علم الحديث مطلقاً من الأخبار و الآثار

قَوْلُ النَّبِيِّ ص لِيُبْلَغَ الشَّاهِدُ الْعَائِبَ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبْلَغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ «٤»

منيه المرید، ص: ٣٧١

وَ قَوْلُهُ ص نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفَظَهُ حَتَّى يُبْلَغَهُ غَيْرُهُ فَرُبَّ حَامِلٍ فَفَقِهَ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَ رَبَّ حَامِلٍ فَفَقِهَ لَيْسَ بِفَقِيهِ «٥»

وَ قَوْلُهُ ص مَنْ أَدَّى إِلَى أُمَّتِي حَدِيثًا يُقَامُ بِهِ سُنَّةٌ أَوْ يُثَلَّمُ بِهِ بِدَعَاةٍ فَلَهُ الْجَنَّةُ «٦»

وَ قَوْلُهُ ص رَحِمَ اللَّهُ خُلَفَائِي قِيَلْ وَ مَنْ خُلِفَاؤُكَ

قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي فَيَرُونِ أَحَادِيثِي وَيُعَلِّمُونَهَا النَّاسَ «٧»

وَقَوْلُهُ صَ مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِهَا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَحَيْهَا وَ كُنْتُ لَهُ شَافِعًا وَ شَهِيدًا «٨»

. هذا بعض ما ورد من ألفاظ هذا الحديث.

منه المرید، ص: ٣٧٢

وَقَوْلُهُ صَ مَنْ تَعَلَّمَ حَدِيثَيْنِ اثْنَيْنِ يَنْفَعُ بِهِمَا نَفْسَهُ أَوْ يُعَلِّمُهُمَا غَيْرَهُ فَيَنْفَعُ بِهِمَا كَانَ خَيْرًا لَهُ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً «٩»

وَقَوْلُهُ صَ مَنْ رَدَّ حَدِيثًا بَلَغَهُ عَنِّي فَأَنَا مُخَاصِمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَإِذَا بَلَغَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ لَمْ تَعْرِفُوهُ فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ «١٠»

وَقَوْلُهُ صَ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا أَوْ رَدَّ شَيْئًا أَمَرْتُ بِهِ فَلْيَتَّبِعُوا بَيْنَنَا فِي جَهَنَّمَ «١١»

وَقَوْلُهُ صَ مَنْ بَلَغَهُ عَنِّي حَدِيثٌ فَكَذَّبَ بِهِ فَقَدْ كَذَّبَ ثَلَاثَةَ اللَّهِ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِي حَدَّثَ بِهِ «١٢»

وَقَوْلُهُ صَ تَذَاكُرُوا وَ تَلَاقُوا وَ تَحَدَّثُوا فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءُ الْقُلُوبِ إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِينٌ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ جِلَاؤُهَا الْحَدِيثُ «١٣»

وَ رَوَى عَلِيُّ بْنُ حَنْظَلَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ اعْرِفُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَيَّ قَدْرَ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا «١٤»

وَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَ ذَاكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِرْهَمًا وَ لَا دِينَارًا وَ إِنَّمَا وَرَثُوا

منه المرید، ص: ٣٧٣

أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حِطًّا وَافِرًا فَانظُرُوا عَلِمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ

خَلْفٍ عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ وَ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ «١٥»

وَ عَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ رَاوِيَةٌ لِحَدِيثِكُمْ يَبُتُّ ذَلِكَ فِي النَّاسِ وَ يُشَدِّدُهُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ قُلُوبِ شِيَعَتِكُمْ

وَ لَعَلَّ عَابِدًا مِنْ شِيَعَتِكُمْ لَيْسَتْ لَهُ هَذِهِ الرَّوَايَةُ

أَيُّهُمَا أَفْضَلُ قَالَ، الرَّاَوِيَةُ لِحَدِيثِنَا يَشُدُّ بِهِ قُلُوبَ شَيْعَتِنَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ «١٦»

وَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلَ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ «١٧» قَالَ هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيَحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَ لَا يَنْقُصُ مِنْهُ «١٨»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْبِنُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ فَإِنْ كَانَ حَقًّا فَلَكُمْ وَ إِنْ كَانَ كَذِبًا فَعَلَيْهِ «١٩»

وَ رَوَى هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ وَ حَمَادُ بْنُ عُمَانَ وَ غَيْرُهُمَا قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ

منه المريد، ص: ٣٧٤

وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ص قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «٢٠».

[\*\*\*\*هامش]

(١) - «السرائر» / ٤٩٢، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ١٤٩، الحديث ٤؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ٢٠٦، نقلا عنه.

(٢) - «السرائر» / ٤٩٢، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ١٥٠، الحديث ٥؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ٢٠٦، نقلا عنه.

(٣) - «السرائر» / ٤٩٢، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ١٥٠، الحديث ٦؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ٢٠٦، نقلا عنه.

(٤) - «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٨٥، المقدمه، الباب ١٨، الحديث ٢٣٣؛ «شرف أصحاب الحديث» / ١٦-١٧؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ٤٨.

(٥) - «سنن أبي داود» ج ٣ / ٣٢٢، كتاب العلم، الحديث ٣٦٦٠؛ «تحف العقول» / ٣٦؛ «سنن الترمذی» ج ٥ / ٣٤، كتاب العلم، الباب ٧، الحديث ٢٦٥٦؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج

١/ ٤٦؛ «الفييه و المتفقه» ج ٢ / ٧١؛ و راجع «المحدث الفاصل» / ١٦٤؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج ١ / ٨٧-٨٨؛ «شرف أصحاب الحديث» / ١٨-١٩؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٣٧-١٤٠.

(٦) - «الجامع الصغير» ج ٢ / ١٦١، حرف الميم، و شرحه: «فيض القدير» ج ٦ / ٤٦، الحديث ٨٣٦٣؛ «شرف أصحاب الحديث» / ٨٠.

(٧) - «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ٤ / ٣٠٢، باب النوادر- و هو آخر أبواب الكتاب- الحديث ٩١٥؛ «الترغيب و الترهيب» ج ١ / ١١٠؛ «المحدث الفاصل» / ١٦٣؛ «شرف أصحاب الحديث» / ٣١؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ٥٥؛ «تحرير الأحكام الشرعية» ج ١ / ٢؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٢٢٩، الحديث ٢٩٢٠٨ و ٢٩٢٠٩، و ج ١٠ / ٢٢١، الحديث ٢٩١٦٧؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٢٦؛ «أمالي الصدوق» / ١٥٢؛ «معاني الأخبار» / ٣٧٤-٣٧٥؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٤٤-١٤٥، نقلا- عن «أمالي الصدوق» و «معاني الأخبار» و «عيون أخبار الرضا» عليه السلام، و ج ٢ / ٢٥، نقلا عن «منيه المرید».

(٨) - «تحرير الأحكام الشرعية» ج ١ / ٤؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٦؛ «عوالي اللآلي» ج ٤ / ٧٩-٨٠؛ «الخصال» ج ٢ / ٦٤٣-٦٤٤، الأحاديث ١٥-١٧؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٢٢٤، الحديث ٢٩١٨٤، و راجع «المحدث الفاصل» / ١٧٢-١٧٤؛ «شرف أصحاب الحديث» / ١٩-٢٠. و الحديث مشهور و نقل بألفاظ مختلفه، و لأجله أَلَفَ الكثير من العلماء كتباً فيها أربعون حديثاً، كالشهيدي الأول، و العلامه المجلسي، و الشيخ البهائي، و ابن زهره الحلبي قدس سرهم؛ و غيرهم، و انظر في ذلك «الذريعة» ج ١ / ٤٠٩-٤٣٦.

(٩) - «شرف أصحاب الحديث» / ٨٠؛ «كنز العمال»

ج ١٠ / ١٦٣ - ١٦٤، الحديث ٢٨٨٤٩.

(١٠) - «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٤٧؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٢٣٦، الحديث ٢٩٢٤٩.

(١١) - «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٤٢؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ٢٣٤، الحديث ٢٩٢٣٦.

(١٢) - «مجمع الزوائد» ج ١ / ١٤٨ - ١٤٩.

(١٣) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب سؤال العلم و تذاكره، الحديث ٨. و في جميع النسخ المخطوطة و المطبوعه: «جلاؤه»، و الصواب «جلاؤها» كما في «الكافي».

(١٤) - «الكافي» ج ١ / ٥٠، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ١٣.

(١٥) - «الكافي» ج ١ / ٣٢، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ٢.

(١٦) - «الكافي» ج ١ / ٣٣، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ٩.

(١٧) - سورة الزمر (٣٩): ١٨.

(١٨) - «الكافي» ج ١ / ٥١، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ١.

(١٩) - «الكافي» ج ١ / ٥٢، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ٧.

(٢٠) - «الكافي» ج ١ / ٥٣، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ١٤.

## و أما الفقه

فأصله في اللغة الفهم أو فهم الأشياء الدقيقة و في الاصطلاح علم بحكم شرعى فرعى مكتسب من دليل تفصيلى سواء كان من نصح أم استنباطا منه و فائدته امتثال أوامر الله تعالى و اجتناب نواهيه المحصلان للفوائد الدنيويه و الأخرويّه. و مما ورد في فضله و آدابه خبر

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ «١»

و خبر

فَقِيهٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ «٢»

و قَوْلُهُ ص خَصْلَتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِي مُنَافِقٍ

حُسْنُ سَمْتٍ وَفِقْهُ فِي الدِّينِ «٣»

وَ قَوْلُهُ صَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفِقْهُ وَ أَفْضَلُ الدِّينِ الْوَرَعُ «٤»

« وَ خَيْرُ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ

منه المرید، ص: ٣٧٥

كَانَ النَّبِيُّ صَ وَ أَصْحَابُهُ إِذَا جَلَسُوا كَانَ حَدِيثُهُمْ الْفِقْهُ إِلَّا أَنْ يَقْرَأَ رَجُلٌ سُورَةَ أَوْ يَأْمُرَ رَجُلًا بِقِرَاءَةِ سُورَةٍ «٥»

وَ رَوَى حَمَّادُ بْنُ عُمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَفَقَّهُهُ فِي الدِّينِ «٦»

وَ رَوَى بَشِيرُ الدَّهَّانُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ لَا خَيْرَ فِي مَنْ لَا يَتَفَقَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا يَا بَشِيرُ إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ إِذَا لَمْ يَسْتَعْنِ بِفِقْهِهِ احتَاجَ إِلَيْهِمْ فَإِذَا احتَاجَ إِلَيْهِمْ أَذْخَلُوهُ فِي بَابِ ضَلَالَتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ «٧»

وَ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ وَ لَا تَكُونُوا أَعْرَابًا فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهُ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يُزَكَّ لَهُ عَمَلًا «٨»

وَ رَوَى أَبَانُ بْنُ تَغْلِبٍ عَنْهُ قَالَ لَوِ دِدْتُ أَنْ أَصْحَابِي ضَرَبَتْ رُءُوسُهُمْ بِالسَّيَاطِ حَتَّى يَتَفَقَّهُوا «٩»

وَ رَوَى عَنْهُ عَ أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاكَ رَجُلٌ عَرَفَ هَذَا الْأَمْرَ لَزِمَ بَيْتَهُ وَ لَمْ يَتَعَرَّفْ إِلَى أَحَدٍ مِنْ إِخْوَانِهِ قَالَ فَقَالَ كَيْفَ يَتَفَقَّهُ هَذَا فِي دِينِهِ «١٠»

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ يَقُولُ

منه المرید، ص: ٣٧٦

تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهُ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِيٌّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «١١»

وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ قَالَ الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ التَّفَقُّهُ فِي الدِّينِ وَ الصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ وَ تَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ «١٢»

وَ رَوَى

سُلَيْمَانُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبَّ إِلَيَّ إِلَّا لَيْسَ مِنْ مَوْتِ فَقِيهِ «١٣»

وَ عَنْهُ ع قَالَ إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ الْفَقِيهُ تَلَّمَ فِي الْإِسْلَامِ تَلَّمَهُ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ «١٤»

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ بَكَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَ بَقَاعَ الْأَرْضِ الَّتِي كَانَتْ يَعْْبُدُ اللَّهُ عَلَيْهَا وَ أَبْوَابُ السَّمَاءِ الَّتِي كَانَتْ يُضِيءُ عُدُ فِيهَا بِأَعْمَالِهِ وَ تَلَّمَ فِي الْإِسْلَامِ تَلَّمَهُ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ حُضُونَ الْإِسْلَامَ كَحُضَنِ سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا «١٥»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا يَسْعُ النَّاسَ حَتَّى يَسْأَلُوا وَ يَتَفَقَّهُوا وَ يَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ وَ يَسْعَهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِمَا يَقُولُ وَ إِنْ كَانَ تَقِيَّهُ «١٦»

. فهذه نبذة من الأخبار المختصة بالعلوم الشرعية مضافه إلى ما ورد في مطلق

منه المرید، ص: ٣٧٧

العلم و قد تقدم جملة منه «١٧»

[\*\*\*هامش\*\*]

(١) - «صحيح البخاري» ج ٢ / ٣٦ - ٣٧، كتاب العلم، الحديث ٧٠؛ «سنن الترمذي» ج ٥ / ٢٨، كتاب العلم (٤٢)، الباب ١، الحديث ٢٦٤٥؛ «سنن الدارمي» ج ٢ / ٢٩٧؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٨٠، المقدمه، الباب ١٧، الحديث ٢٢٠؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ٢٣ - ٢٥؛ «الفقيه و المتفقه» ج ١ / ٢ - ٨.

(٢) - «سنن الترمذي» ج ٥ / ٤٨، كتاب العلم، الحديث ٢٦٨١؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٨١، المقدمه، الباب ١٧، الحديث ٢٢٢؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ٣١ - ٣٢؛ «الفقيه و المتفقه» ج ١ / ٢٤؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ١٥٥، الحديث ٢٨٧٩٣.

(٣) - «سنن الترمذي» ج ٥ / ٤٩ - ٥٠، كتاب العلم، الحديث ٢٦٨٤؛ «إحياء علوم الدين»



(٤) - «الجامع الصغير» ج ١ / ٥٠، حرف الهمزة، و شرحه: «فيض القدير» ج ٢ / ٤٣، الحديث ١٢٨٠؛ «كنز العمال» ج ١٠ / ١٥٠، الحديث ٢٨٧٦٣.

(٥) - «المستدرک علی الصحیحین» ج ١ / ٩٤؛ «الطبقات الكبير» ج ٢ / ٣٧٤، و لفظ الحديث في الثاني هكذا:

«... عن أبي سعيد الخدری قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه [و آله و سلم، إذا قعدوا يتحدثون كان حديثهم الفقه إلا أن يأمرؤا رجلا- فيقرأ عليهم سورة أو يقرأ رجل سورة من القرآن.» و في «ز»، «م»، «ض»، «ح» و «ع»: «يقرأ رجلا- سورة» بدل «يقرأ رجل سورة»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و للمصدر، و الظاهر أنه أصح و أنسب.

(٦) - «الكافي» ج ١ / ٣٢، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ٣.

(٧) - «الكافي» ج ١ / ٣٣، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ٦.

(٨) - «الكافي» ج ١ / ٣١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ٧.

(٩) - «الكافي» ج ١ / ٣١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ٨.

(١٠) - «الكافي» ج ١ / ٣١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ٩.

(١١) - «الكافي» ج ١ / ٣١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ٦؛ و الآية في سورة التوبة (٩): ١٢٢.

(١٢) - «الكافي» ج ١ / ٣٢، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله، و فضل العلماء، الحديث ٤.

(١٣) - «الكافي» ج ١ / ٣٨، كتاب فضل العلم، باب

فقد العلماء، الحديث ١ و ٤.

(١٤) - «الكافي» ج ١ / ٣٨، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ٢.

(١٥) - «الكافي» ج ١ / ٣٨، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ٣.

(١٦) - «الكافي» ج ١ / ٤٠، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ٤، و في جميع النسخ: «كانت تقيته» بدل «كان تقيته» و ما أثبتناه مطابق للمصدر.

(١٧) - تقدّم في المقدمه.

### الفصل الثاني في العلوم الفرعيه

(و هي التي تتوقف معرفه العلوم الشرعيه عليها) (أما المعرفه بالله تعالى) و ما يتبعه فلا يتوقف أصل تحققه على شىء من العلوم بل يكفى فيه مجرد النظر و هو أمر عقلي يجب على كل مكلف و هو أول الواجبات بالذات و إن كان الخوض في مباحثه و تحقيق مطالبه و دفع شبه المبطلين فيه يتوقف على بعض العلوم العقلية - كالمنطق و غيره. و أما الكتاب العزيز فإنه بلسان عَرَبِيٍّ مُبِينٍ فيتوقف معرفته على علوم العربية من النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني و البيان و البديع و لغه العرب و أصول الفقه ليعرف به حكم عامه و خاصه و مطلقه و مقيدده و محكمه و متشابهه و غيرها من ضروره معرفه ما يتوقف عليه من هذه العلوم واجب كوجوبه فإن كان عينيا فهي عينيه و إن كان كفائيا فهي كفائيه و سيأتي تفصيله «١» إن شاء الله تعالى. و أما الحديث النبوى فالكلام فيه كالكلام في الكتاب و علومه علومه و يزيد الحديث عنه بمعرفه أحوال رواته من حيث الجرح و التعديل ليعرف ما يجب قبوله منها و ما يجب رده و هو علم خاص بالرجال «٢». و أما الفقه فيتوقف معرفته على جميع ما ذكر من العلوم

الفرعيه و الأصلية. أما الكلام فلتوقف معرفه الشرع على شارعه و عدله و حكمته و معرفه مبلغه و حافظه.

منيه المرید، ص: ٣٧٨

و أما الكتاب ففيه نحو خمس مائه آيه تشتمل على أحكام شرعيه «٣» فلا بد من معرفتها لمن يريد التفقه بطريق الاستدلال. و أما الحديث فلا بد من معرفه ما يشتمل منه على الأحكام ليستنبطها منه و من الآيات القرآنيه فإن لم يمكن استنباطها منهما رجع إلى بقيه الأدله التي يمكن استفادتها منها من الإجماع و دليل العقل على الوجه المقرر في أصول الفقه. و المنطق آله شريفه لتحقيق الأدله مطلقا و معرفه الموصل منها إلى المطلوب من غيره. فهذه عشره علوم «٤» يتوقف عليها العلوم الشرعيه و جملة ما يتوقف عليه الفقه اثنا عشر «٥» و هي ترجع بحسب ما استقر عليه تدوين العلماء إلى ثمانية فإن علم الاشتقاق قد أدرج في أصول الفقه غالبا و في بعض العلوم العربيه و علم المعاني و البيان و البديع قد صار علما واحدا في أكثر الكتب الموضوعه لها و التصريف داخل مع النحو في أكثر الكتب و قل من أفردته علما خصوصا كتب المتقدمين فتدبر ذلك موقفا

منيه المرید، ص: ٣٧٩

[\*\*\*\*هامش]

(١) - سيأتي في المطلب الثاني.

(٢) - يعنى علم الرجال، و المراد أنّ علم الرجال خاصّ بالبحث عن معرفه أحوال رواه الحديث من حيث الجرح و التعديل.

(٣) - في «الإتقان» ج ٤ / ٤٠ - ٤١: «قال الغزالي و غيره: آيات الأحكام خمسمائه آيه. و قال بعضهم: مائه و خمسون، قيل: و لعلّ مرادهم المصرّح به؛ فإنّ آيات القصص و الأمثال و غيرها يستنبط منها كثير من الأحكام. قال الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام في كتاب «الإمام

فى أدله الأحكام»: معظم آى القرآن لا يخلو عن أحكام مشتمله على آداب حسنه و أخلاق جميله ...».

(٤) - و هى: علم التصريف؛ و النحو؛ و اللغه؛ و الاشتقاق؛ و المعانى؛ و البيان و البديع؛ و أصول الفقه؛ و المنطق؛ و الرجال.

(٥) - و هى العلوم العشره المذكوره آنفا مع علم الحديث و تفسير آيات الأحكام.

### المطلب الثانى فى مراتب أحكام العلم الشرعى و ما ألحق به

و هى ثلاثه فرض عين و فرض كفايه و سنه فالأول «١» ما لا يتأدى الواجب عينا إلا به و عليه حمل «٢» حديث

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ «٣»

و هو يرجع إلى اعتقاد و فعل و ترك. فالأول اعتقاد كلمتى الشهادتين و ما يجب لله و يمتنع عليه و الإذعان بالإمامه للإمام و التصديق بما جاء به النبى ص من أحوال الدنيا و الآخرة مما ثبت عنه تواترا كل ذلك بدليل تسكن النفس إليه و يحصل به الجزم.

منه المرید، ص: ٣٨٠

و ما زاد على ذلك من أدله المتكلمين و الخوض فى دقائق الكلام فهو فرض كفايه لصيانته الدين و دفع شبه المبطلين. و أما الفعل فتعلم واجب الصلاه عند التكليف بها و دخول وقتها أو قبله بحيث يتوقف التعلم عليه و مثلها الزكاه و الصوم و الحج و الجهاد و الأمر بالمعروف و أما باقى أبواب الفقه من العقود و الإيقاعات فيجب تعلم أحكامها حيث يجب على المكلف بأحد الأسباب المذكوره فى كتب الفقه و إلا- فهى واجبه كفايه. و منه تعلم ما يحل و يحرم من المأكول و المشروب و الملبوس و نحوها مما لا غنى عنه و كذلك أحكام عشره النساء لمن له زوجه و حقوق المماليك لمن له شىء منها. و أما الترك فيدخل

فى بعض ما ذكر ليجتنب و مما يلحق به بل هو أهمه كما أسلفناه فى صدر الكتاب «٤» تعلم ما يحصل به تطهير القلب من الصفات المهلكه كالرياء و الحسد و العجب و الكبر و نحوها مما تحقق فى علم مفرد و هو من أجل العلوم قدرا إلا- أنه قد اندرس بحيث لا- يكاد ترى له أثرا. و لو توقف تعلم بعض هذه الواجبات على الاشتغال به قبل البلوغ لضيق وقته بعده و نحوه و جب على الولى تعليم الولد ذلك قبله من باب الحسبه بل ورد الأمر بتعليم مطلق الأهل ما يحصل به النجاه من النار

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا «٥» قَالَ عَلِيُّ ع وَ جَمَاعَهُ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ مَعْنَاهُ عَلَّمُوهُمْ مَا يَنْجُونَ بِهِ مِنَ النَّارِ «٦»

منه المريد، ص: ٣٨١

وَ قَالَ ص كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ «٧»

. و أما فرض الكفايه فما لا- بد للناس منه فى إقامه دينهم من العلوم الشرعيه كحفظ القرآن و الأحاديث و علومهما و الفقه و الأصول و العرييه و معرفه رواه الحديث و أحوالهم و الإجماع و ما يحتاج إليه فى قوام أمر المعاش كالطب و الحساب و تعلم الصنائع الضروريه كالخياطه و الفلاحه حتى الحجامه و نحوها.

فرع

قال بعض العلماء «٨» فرض الكفايه أفضل من فرض العين لأنه يسان بقيام البعض به جميع المكلفين عن إثمهم المترتب على تركهم له بخلاف فرض العين فإنما يسان به عن الإثم القائم به فقط.

و أما السنه فكتعلم نفل العبادات و الآداب الدينيه و مكارم الأخلاق و شبه ذلك و هو كثير و منه تعلم الهياه للاطلاع على عظمه الله تعالى و ما

يترتب عليه من الهندسه و غيرها و بقى علوم آخر بعضها محرم مطلقا كالسحر و الشعبه و بعض الفلسفه و كل ما يترتب عليه إثارة الشكوك و بعضها محرم على وجه دون آخر كأحكام النجوم و الرمل فإنه يحرم تعلمها مع اعتقاد تأثيرها و تحقيق وقوعها و مباح مع اعتقاد كون الأمر مستندا إلى الله تعالى و أنه أجرى العاده بكونها سببا فى بعض الآثار و على

منيه المرید، ص: ۳۸۲

سبيل التفاؤل و بعضها مكروه كأشعار المولدين «۹» المشتمله على الغزل و تزجيه «۱۰» الوقت بالبطاله و تضييع العمر بغير فائده و بعضها مباح كمعرفه التواريخ و الوقائع و الأشعار الخاليه عما ذكر مما لا يدخل فى الواجب كأشعار العرب العاربه «۱۱» التى تصلح للاحتجاج بها فى الكتاب و السنه فإنها ملحقه باللغه «۱۲». و باقى العلوم من الطبيعى و الرياضى و الصناعى أكثره موصوف بالإباحه

منيه المرید، ص: ۳۸۳

بالنظر إلى ذاته و قد يمكن جعله مندوبا لتكميل النفس و إعدادها لغيره من العلوم الشرعيه بتقويتها فى القوه النظرية و قد يكون حراما إذا استلزم التقصير فى العلم الواجب عينا أو كفايه كما يتفق كثيرا فى زماننا هذا لبعض المحرومين الغافلين عن حقائق الدين. و من هذا الباب الاشتغال فى العلوم التى هى آله العلم الشرعى زياده عن القدر المعتبر منها فى الآليه مع وجوب الاشتغال بالعلم الشرعى لعدم قيام من فيه الكفايه به و نحوه. و لتحرير أقسام العلوم و بيان أحكامها على التفصيل محل آخر فإن ذكره هنا يخرج عن موضوع الرساله. و اعلم أن تخصيص العلوم الأربعة «۱۳» بالشرعيه مصطلح جماعه من العلماء و ربما خصه بعضهم بالثلاثه الأخيره و يمكن رد كل

علم واجب أو مندوب إليه «١٤» ولا حرج في ذلك فإنه مجرد اصطلاح لمناسبه و الله أعلم

[\*\*\*\*هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذب» ج ١ / ٤١ - ٤٦.

(٢) - «شرح المهذب» ج ١ / ٤١؛ «الفقيه و المتفقه» ج ١ / ٤٣ - ٤٦.

(٣) - «الكافي» ج ١ / ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ١، ٢ و ٥؛ «أمالي الطوسي» ج ٢ / ١٨٢؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١١٩ - ١٢٠؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٨١، المقدمه، الباب ١٧، الحديث ٢٢٤؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ٨ - ١١.

(٤) - في القسم الأول من النوع الأول من الباب الأول.

(٥) - سورة التحريم (٦٦): ٦.

(٦) - «شرح المهذب» ج ١ / ٤٣. في «المستدرک علی الصحیحین» ج ٢ / ٤٩٤؛ و «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» ج ٦ / ٢٤٤:

«عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله تعالى: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً [سورة التحريم (٦٦): ٦] قال: علّموا أنفسكم و أهليكم الخير و أدّبوهم.» ؛ و في «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» ج ٦ / ٢٤٤، أيضا: «... عن ابن عباس، قال:

اعملوا بطاعة الله و اتّقوا معاصي الله، و أمروا أهليكم بالذکر ينجكم من النار. و ... عن ابن عباس، قال: أدّبوا - أهليكم. و عن مجاهد ... قال: أوصوا أهليكم بتقوى الله. و عن قتاده ... قال: مروهم بطاعة الله و انهوهم عن معصية الله.» ؛ و الجملة الأخيره منقوله عن مجاهد و قتاده في «تفسير التبيان» ج ١٠ / ٥٠. و روى عن مقاتل في «تفسير مجمع البيان» ج ١٠ / ٣١٨؛ و «تفسير الرازي» ج ٣٠ / ٤٦: «هو أن يؤدّب الرجل المسلم

نفسه و أهله و يعلمهم الخير و ينهاهم عن الشر.؛ و انظر «تفسير ابن كثير» ج ٤ / ٤١٧؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ١ / ٤٧.

(٧) - «صحيح مسلم» ج ٣ / ١٤٥٩، كتاب الإمارة (٣٣)؛ «مسند أحمد» ج ٢ / ٥، ٥٤، ١١١؛ «الفقيه و المتفقه» ج ١ / ٤٧؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٤٤؛ «مجمع الزوائد» ج ٥ / ٢٠٧؛ «تنبيه الخواطر» ج ١ / ٦.

(٨) - هو إمام الحرمين كما فى «شرح المهذب» ج ١ / ٣٧، ٤٥.

(٩) - قال البغدادى فى «خزانه الأدب» ج ١ / ٢٠ - ٢١: «الكلام الذى يستشهد به نوعان: شعر و غيره؛ فقائل الأول قد قسمه العلماء على طبقات أربع: الطبقة الأولى: الشعراء الجاهليون و هم قبل الإسلام كامرى القيس و الأعشى؛ و الثانية: المخضرمون و هم الذين أدركوا الجاهليه و الإسلام كليد و حسان؛ و الثالثة: المتقدمون- و يقال لهم الإسلاميون- و هم الذين كانوا فى صدر الإسلام كجرير و الفرزدق؛ و الرابعة: المولّدون- و يقال لهم المحدثون- و هم من بعدهم إلى زماننا، كبشار بن برد و أبى نواس؛ فالطبقتان الأوليان يستشهد بشعرهما إجماعا، و أمّا الثالثه فالصحيح صحه الاستشهاد بكلامها ... أمّا الرابعه فالصحيح أنه لا يستشهد بكلامها مطلقا. و قيل:

يستشهد بكلام من يوثق به منهم، و اختاره الزمخشري و تبعه الشارح المحقق [يعنى الرضى رحمه الله؛ فإنه استشهد بشعر أبى تمام فى عدّه مواضع من هذا الشرح، و استشهد الزمخشري أيضا فى تفسير أوائل البقره بيت من شعره، و قال: هو و إن كان محدثا لا- يستشهد بشعره فى اللغه فهو من علماء العربيه، فأجعل ما يقوله بمنزله ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت



الحماسه، فيقنعون بذلك لوثوقهم بروايته و إتقانه.

و اعترض عليه ... الخ». و قال السيوطى فى «الاقتراح فى علم أصول النحو» / ٧٠: «أجمعوا على أنه لا يحتجّ بكلام المولدين و المحدثين فى اللغه و العربيه، و فى «الكشاف» ما يقتضى تخصيص ذلك بغير أئمّه اللغه و روايتها؛ فإنّها استشهد على مسأله بقول حبيب بن أوس، ثمّ قال: و هو و إن كان محدثا لا- يستشهد بشعره فى اللغه، فهو من علماء العربيه، فأجعل ما يقوله بمنزله ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسه. فيقتنعون بذلك لتوثقهم بروايته و إتقانه».

(١٠) - «التزجيه: دفع الشىء، يقال: كيف تزجى الأيام؟ أى كيف تدافعها» («لسان العرب» ج ١٤ / ٣٥٤-٣٥٥ «زجا»).

(١١) - «العرب العاربه هم الخلص منهم، و أخذ من لفظه فأكد به، كقولك: ليل لائل» («لسان العرب» ج ١ / ٥٨٦، «عرب»)، و هم الجاهليون و المخضرمون، و المتقدّمون على رأى- الذين يصحّ الاحتجاج بأشعارهم لإثبات قواعد الأدب و العربيه.

(١٢) - فاتضح ممّا ذكرناه فى هذه التعليقات أنّه يريد المصنّف رحمه الله من «أشعار المولدين» أشعار الطبقة الرابعه؛ و حيث لا يجوز الاستشهاد بأشعار المولدين لإثبات القواعد الأدبيه فلا فائده فى تعلّمها، فلا تلحق باللغه التى يجب تعلّمها. و بعض هذه الأشعار المشتمل على الغزل و تضييع العمر بغير فائده، مكروه تعلّمه، و ما لم يكن مشتملا على ذلك فتعلّمه مباح. و بعبارة أخرى: قد قسّم المصنّف الأشعار- من حيث حكمها الشرعى- إلى ثلاثه أقسام؛ الأوّل: أشعار العرب العاربه و هى أشعار الطبقة الأولى و الثانيه- و الثالثه على قول- فإنّها ملحقه باللغه و حكمها حكم اللغه، الثانى: أشعار المولدين المشتمله على الغزل و

تضييع العمر بغير فائده، فإنّ تعلمها مكروه؛ الثالث: أشعار المولّدين الخاليه ممّا ذكر، فتعلمها مباح.

(١٣) - و هي: علم الكلام و أصول الدين؛ و علم الكتاب العزيز؛ و علم الأحاديث؛ و علم الأحكام الشرعيه المعبّر عنها بالفقه.

(١٤) - أى إلى هذا المصطلح.

منه المرید، ص: ٣٨٥

### المطلب الثالث فى ترتيب العلوم بالنظر إلى المتعلم

اعلم أن لكل علم من هذه العلوم مرتبه من التعلم لا بد لطالبه من مراعاتها لثلا يضيع سعيه أو يعسر عليه طلبه و ليصل إلى بغيته بسرعه و كم قد رأينا طلابا للعلم سنين كثيره لم يحصلوا منه إلا على القليل و آخرين حصلوا منه كثيرا فى مده قليله بسبب مراعاة ترتيبه و عدمه. و ليعلم أيضا أن الغرض الذاتى ليس هو مجرد العلم بهذه العلوم بل الغرض موافقه مراد الله تعالى منها أما بالآليه أو بالعلم أو بالعمل أو بإقامه نظام الوجود أو إرشاد عباده إلى ما يراد منهم أو غير ذلك من المطالب و بسبب ذلك يختلف ترتيب التعلم. فمن كان تعلمه فى ابتداء أمره و ريعان شببته و هو قابل للترقى إلى مراتب العلوم و التأهل للتفقه فى الدين بطريق الاستدلال و البراهين فينبغى أن يشتغل فى أول أمره بحفظ كتاب الله تعالى و تجويده على الوجه المعبر ليكون مفتاحا صالحا و معينا ناجحا و ليستنير القلب به و يستعد بسببه إلى درك باقى العلوم.

منه المرید، ص: ٣٨٦

فإذا فرغ منه اشتغل بتعلم العلوم العربيه فإنها أول آلات الفهم و أعظم أسباب العلم الشرعى فيقرأ أولا علم التصريف و يتدرج فى كتبه من الأسهل إلى الأصعب و الأصغر إلى الأكبر حتى يتقنه و يحيط به علما. ثم ينتقل إلى النحو فيشتغل فيه على هذا النهج و يزيد فيه

بالجد و الحفظ فإن له أثرا عظيما في فهم المعانى و مدخلا جليلا فى إتقان الكتاب و السنه لأنهما عربيان. ثم ينتقل منه إلى بقيه العلوم العربيه فإذا فرغ منها أجمع اشتغل بالمنطق و حقق مقاصده على النمط الأوسط و لا يزال فيه مبالغته فى غيره لأن المقصود منه يحصل بدونه و فى الزيادة تضييع للوقت غالبا. ثم ينتقل منه إلى علم الكلام و يتدرج فيه كذلك و يطلع على طبيعياته ليحصل له بذلك ملكه البحث و الاطلاع على مزايا العوالم و خواصها. ثم ينتقل منه إلى أصول الفقه متدرجا فى كتبه و مباحثه كذلك و هذا العلم أولى العلوم بالتحريير و أحقها بالتحقيق بعد علم النحو لمن يريد التفقه فى دين الله تعالى فلا يقتصر منه على القليل فبقدر ما يحققه تتحقق عنده المباحث الفقيهيه و الأدله الشرعيه. ثم ينتقل منه إلى علم درايه الحديث فيطالع و يحيط بقواعده و مصطلحاته و ليس من العلوم الدقيقه و إنما هو مصطلحات مدونه و فوائد مجموعته. فإذا وقف على مقاصده انتقل إلى قراءه الحديث بالروايه و التفسير و البحث و التصحيح على حسب ما يقتضيه الحال و يسعه الوقت و لا أقل من أصل «١» منه يشتمل على أبواب الفقه و أحاديثه. ثم ينتقل منه إلى البحث عن الآيات القرآنيه المتعلقة بالأحكام الشرعيه و قد

منه المرید، ص: ٣٨٧

أفردھا العلماء «٢» رضوان الله عليهم بالبحث و خصوصھا بالتصنيف فليطالع فيها كتابا و ليبحث عن أسرارھا و ليمعن النظر فى كشف أغوارھا فليس لها حد تقف عليه الأفهام إذ ليست كغيرھا من كلام الأنام و إنما هى كلام الملك العلام و فهم الناس لها على حسب ما تصل

إليه عقولهم و تدركه أفهامهم. فإذا فرغ منها انتقل بعدها إلى قراءة الكتب الفقهية فيقرأ منها أولاً كتاباً يطلع فيه على مطالبه و رءوس مسأله و على مصطلحات الفقهاء و قواعدهم فإنها لا تكاد تستفاد إلا من أفواه المشايخ بخلاف غيره من العلوم ثم يشرع ثانياً في قراءة كتاب آخر بالبحث و الاستدلال و استنباط الفرع من أصوله و رده إلى ما يليق به من العلوم و استفادته الحكم من كتاب أو سنه من جهة النص أو الاستنباط من عموم لفظ أو إطلاقه و من حديث صحيح أو حسن أو غيرهما ليتدرب على هذه المطالب على التدرج فليس من العلوم شىء أشد ارتباطاً بغيره و لا أعم احتياجاً إليها منه فليبدل فيه جهده و ليعظم فيه جده فإنه المقصد الأقصى و المطلب الأسنى و وراثه الأنبياء و لا يكفى ذلك كله إلا بهبه من الله تعالى إلهيه و قوه منه قدسيه «٣» توصله إلى هذه البغية و تبلغه هذه الرتبة و هى العمده فى فقه دين الله تعالى و لا حيله للعبد فيها بل هى منحه إلهيه و نفعه ربانيه يخص بها من يشاء من عباده إلا أن للجد و المجاهده و التوجه إلى الله تعالى و الانقطاع إليه أثراً بيناً فى إفاضتها من الجناب القدسى وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ «٤».

منه المرید، ص: ٣٨٨

فإذا فرغ من ذلك كله شرع فى تفسير الكتاب العزيز بأسره فكل هذه العلوم له مقدمه و إذا وفق له فلا يقتصر على ما استخرجه المفسرون بأنظارهم فيه بل يكثر من التفكير فى معانيه و يصفى نفسه للتطلع على خوافيه و يبتهل إلى الله تعالى

فى أن يمنحه من لدنه فهم كتابه و أسرار خطابه فحينئذ يظهر عليه من الحقائق ما لم يصل إليه غيره من المفسرين لأن الكتاب العزيز بحر لجى فى قعره درر و فى ظاهره خير و الناس فى التقاط درره و الاطلاع على بعض حقائقه على مراتب حسب ما تبلغه قوتهم و يفتح الله به عليهم و من ثم نرى التفاسير مختلفه حسب اختلاف أهلها فيما يغلب عليهم من العلم فمنها ما يغلب عليه العربيه كالكشف للزمخشري و منها ما يغلب عليه الحكمة و البرهان الكلامي كمفتاح أو مفاتيح الغيب للرازي و منها ما يغلب عليه القصص كتفسير الثعلبي «٥» و منها ما يسلط على تأويل الحقائق دون تفسير الظاهر كتأويل عبد الرزاق القاشي «٦» إلى غير ذلك من المظاهر و من المشهور ما روى من أن للقرآن تفسيراً و تأويلاً و حقائق و دقائق و أن له ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً «٧». ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ «٨».

منه المرید، ص: ٣٨٩

فإذا فرغ من ذلك و أراد الترقى و تكميل النفس فليطالع كتب الحكمة من الطبيعي و الرياضى و الحكمة العمليه المشتمله على تهذيب الأخلاق فى النفس و ما خرج عنها من ضرورات دار الفناء. ثم ينتقل بعده إلى العلوم الحقيقيه و الفنون الحقيقه فإنها لباب هذه العلوم و نتیجه كل معلوم و بها يصل إلى درجه المقربين و يحصل على مقاعد الواصلين أوصلنا الله و إياكم إلى ذلك الجناب إنه كريم و هاب. هذا كله ترتيب من هو أهل لهذه العلوم و له استعداد لتحصيلها و نفس قابله لفهمها فأما القاصرون عن درك هذا المقام و الممنوعون

بالعوائق عن الوصول إلى هذا المرام فليقتصروا منها على ما يمكنهم الوصول إليه متدرجين فيه حسب ما دللنا عليه فإن لم يكن لهم بد من الاقتصار فلا أقل من الاكتفاء بالعلوم الشرعيه و الأحكام الدينيه. فإن ضاق الوقت أو ضعفت النفس عن ذلك- فالفقه أولى من الجميع فبه قامت النبوات و انتظم أمر المعاش و المعاد مضيفا إليه ما يجب مراعاته من تهذيب النفس و إصلاح القلب من علم الطب النفسى ليرتب عليه العدالة التى بها قامت السماوات و الأرض و التقوى التى هى ملاك الأمر. فإذا فرغ عما خلق له من العلوم فليشتغل بالعمل الذى هو زبده العلم و عله الخلق قال الله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ «٩». و هذه العلوم بمنزله الآلات القريبه أو البعيده للعمل كما حققناه فى الباب الأول «١٠» و ما أجهل و أخسر و أحمق من يتعلم صنعه لينتفع بها فى أمر معاشه ثم يصرف عمره و يجعل كَدَّهُ فى تحصيل آلاتها من غير أن يشتغل بها اشتغالا يحصل به الغرض منها فتدبر ذلك موفقا إن شاء الله تعالى

منه المرید، ص: ٣٩١

[\*\*\*\*هامش]

(١) - يريد من «الأصل» جامعا روائيا ك «الكافي» و «التهذيب» و «الاستبصار» و «كتاب من لا يحضره الفقيه»، لا الأصل بمعناه الاصطلاحى، الذى منه الأصول الأربعمائه المشهوره.

(٢) - منهم الفاضل المقداد و القطب الراوندى؛ و من المتأخرين عن المصنّف: المحقق الأردبيلي و الفاضل الجواد رحمهم الله تعالى، انظر تفصيل ذلك فى «الذريعة» ج ١ / ٤٠ - ٤٣.

(٣) - قال المصنّف رحمه الله فى «شرح اللمعه» ج ٣ / ٦٦، فى بيان شرائط الإفتاء: «... نعم يشترط مع ذلك كله أن يكون له قوه

يتمكّن بها من ردّ الفروع إلى أصولها و استنباطها منها، و هذه هي العمده في هذا الباب، و إلّا فتحصيل تلك المقدمات قد صارت في زماننا سهله، لكثرة ما حقّقه العلماء و الفقهاء فيها و في بيان استعمالها، و إنّما تلك القوّه بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكّمته و مراده، و لكثرة المجاهده و الممارسه لأهلها مدخل عظيم في تحصيلها، و الَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا [سوره العنكبوت (٢٩): ٦٩].

(٤) - سوره العنكبوت (٢٩): ٦٩.

(٥) - الموسوم ب «الكشف و البيان»، انظر وصفه في «الذريعه» ج ١٨ / ٦٦ - ٦٧.

(٦) - «تأويل الآيات» أو «التأويلات»، انظر وصفه في «الذريعه» ج ٣ / ٣٠٣.

(٧) - في «تفسير الطبري» ج ١ / ٩؛ و «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٨٨، ٢٦٠: «قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [و آله و سلم]: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ حَدًّا وَ مَطْلَعًا»؛ و في «تفسير العيّاشي» ج ١ / ١١، الحديث ٥؛ و «بصائر الدرجات» / ١٩٦، الحديث ٧: «عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الروايه: ما في القرآن آيه إلّا و لها ظهر و بطن، و ما فيه حرف إلّا و له حدّ و لكلّ حدّ مطلع، ما يعنى بقوله: لها ظهر و بطن؟ قال: ظهره و بطنه تأويله...»؛ و في «المحاسن» / ٢٧٠، الحديث ٣٦٠: «... قلت: و للقرآن بطن و ظهر؟ فقال: نعم، لأنّ لكتاب الله ظاهرا و باطنا و معينا و ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و سننا و أمثالا و فصلا و وصلا و أحرفا و تصريفا...» و راجع أيضا «بحار الأنوار» ج

٧٨ / ٩٢ - ١٠٦؛ «الإتقان» ج ٢٢٥ / ٤. و أمّا قوله «و حقائق و دقائق» فلم أجده في الأحاديث و الروايات. نعم قال المكي في «علم القلوب» ٢٧ / : «و قيل: ما من آيه في القرآن إلّا و لها سبع معان: ظاهر و باطن و إشارات و أمارات و لطائف و دقائق و حقائق؛ فالظاهر للعوام، و الباطن للخواصّ، و الإشارات لخاصّ الخواصّ، و الأمارات للأولياء، و اللطائف للصدّيقين، و الدقائق للمحبّين، و الحقائق للنبّيين».

(٨) - سورة الجمعة (٦٢): ٤.

(٩) - سورة الذاريات (٥١): ٥٦.

(١٠) - في الأمر الثاني من القسم الأوّل من النوع الأوّل من ذلك الباب.

### تتمه الكتاب في نصائح مهمه لطلاب العلوم

اعلم وفقك الله تعالى أنى قد أوضحت لك السبيل و علمتك كيفيه المسير و بينت لك كمال الآداب و حثتكم على دخول هذا الباب فعليكم بالجد و التشمير و اغتنام أيام عمرك القصير في اقتناء الفضائل النفسانيه و الحصول على الملكات العلميه فإنها سبب لسعادتك المؤبده و موجه لكمال النعمه المخلده فإنها من كمالات نفسك الإنسانيه و هي باقيه أبدا لا تعدم كما تحقق في العلوم الحكميه و دلت عليه الآيات القرآنيه و الأخبار النبويه فتقصيرك في تحصيل الكمال في أيام هذه المهله القليله موجب لدوام حسرتك الطويله. و اعتبر في نفسك الآن إن كنت ذا بصيره أنك لا- ترضى بالقصور عن أبناء نوعك من بلدك أو محلّتك و تتألم بزياده علمهم على علمك و ارتفاع شأنهم على شأنك مع أنك و هم في دار خسيسه و عيشه دنيه زائله عما قليل و لا- يكاد يطلع على نقصك من الخارجين عنك إلا القليل فكيف ترضى لنفسك إن كنت عاقلا بأن تكون غدا في دار البقاء عند اجتماع جميع



العوالم من الأنبياء و المرسلين و الشهداء و الصالحين و العلماء الراسخين و الملائكة المقربين و منازلهم فى تلك

منه المرید، ص: ٣٩٢

الدار على قدر كمالاتهم التى حصلوها فى هذه الدار الفانيه و المده الزائله فى موقف صف النعال «١» و أنت الآن قادر على درك الكمال ما هذا إلا قصور فى العقل أو سبات نعوذ بالله من سنه الغفله و سوء الزله. هذا كله على تقدير سلامتك فى تلك الدار من عظيم الأخطار و عذاب النار و أنتى لك بالأمان من ذلك و قد عرفت أن أكثر هذه العلوم واجب إما على الأعيان أو الكفايه و أن الواجب الكفائى إذا لم يقم به من فيه كفايه يأثم الجميع بتركه و يصير حكمه فى ذلك كالواجب العينى. و أين القائم فى هذا الزمان بل فى أكثر الأزمان بالواجب من تحصيل هذه العلوم الشرعيه و الحاصل على درجتها المرضيه سيما التفقه فى الدين فإن أقل مراتبه وجوبه على الكفايه و أدنى ما يتأدى به هذا الواجب أن يكون فى كل قطر منه قائم به ممن فيه كفايه و هذا لا يحصل إلا مع وجود خلق كثير من الفقهاء فى أقطار الأرض و متى اتفق ذلك فى هذه الأزمنه. هذا مع القيام بما يلزمه من العلوم و الكتب التى يتوقف عليها من الحديث و غيره و تصحيحها و ضبطها و كل هذا أمر معدوم فى هذا الزمان فالتقاعد عنه و الاشتغال بغير العلم و مقدماته قد صار من أعظم العصيان و إن كان بصوره العباده من دعاء أو قراءه القرآن فأين السلامه من أهوال القيامه للتقاعد عن الاشتغال بالعلوم الشرعيه على تقدير رضاه بهتمته الخسيسه عن ارتقاء

مقام أهل الدرجه العليه. و اعتبر ثالثا [ثانيا] على تقدير السلامه من ذلك كله أن امتيازك عن سائر جنسك من الحيوانات ليس إلا بهذه القوه العاقله التى قد خصك الله بها من بينها المميزه بين الخطأ و الصواب الموجه لتحصيل العلوم النافعه لك فى هذه الدار و فى دار المآب فعودك عن استعمالها فيما خلقت له و انهماكك فى مهلكك

منيه المرید، ص: ۳۹۳

من المأكل و المشرب و غيرهما من الأعمال التى يشاركك فيها سائر الحيوانات حتى الديدان و الخنافس فإنها تأكل و تشرب و تجمع القوت و تتناكح و تتوالد مع أنك قادر على أن تصير من جملة الملائكه المقربين باستعمال قوتك فى العلم و العمل بل أعظم من الملائكه عين الخسران المبين «۲». فتنبهوا معشر إخوانى و أحبائى أيقظنا الله و إياكم من غفلتكم و اغتتموا أيام مهلتكم و تلافوا تفریطكم قبل زوال الإمكان و فوت الأوان و الحصول فى حيز كان فىها لها حسره لا يتدارك فارطها و ندامه تخلد محنتها. نبهنا الله و إياكم من مراقد الطبيعه و جعل ما بقى من أيام هذه المهله مصروفا على علوم الشريعة و أحلنا جميعا فى دار كرامته بمنازلها الرفيعه إنه أكرم الأكرمين و أجود الأجودين. و على هذا القدر نختم الرساله حامدين لله تعالى مصلين على خاتم الرساله و على آله أهل العصمه و العداله مسلمين مستغفرين من ذنوبنا إنه غفور رحيم. و فرغ منها مؤلفها الفقير إلى عفو الله تعالى و رحمته زين الدين بن على بن أحمد الشامى العاملى ضحى يوم الخميس يوم العشرين من شهر ربيع الأول سنه أربع و خمسين و تسع مائه تقبلها الله برحمته و تلقاها بيد

كرمه و رافته إنه جواد كريم وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «٣»

[\*\*\*\*هامش]

(١) - «في موقف صفّ النعال» خبر ل «تكون».

(٢) - «عين الخسران المبين» خبر لقوله: «فقعودك».

(٣) - قد فرغت - بحول الله وقوته - من مقابله هذا الأثر الشريف و السفر المنيف و الكتاب القيم، مع ستّ نسخ مطبوعه و أكثر من خمس نسخ مخطوطه - منها النسخه التي كتبها تلميذ المؤلف رحمه الله و سمعها منه و عليها خطّه - و تحقيقه و تخريج مصادر الروايات و أقوال الصحابه و العلماء و أكثر الأشعار، و التعليق عليه و إعراب مواضعه المشكله، في شهر جمادى الأولى من سنه ١٤٠٩ هـ. في بلده قم المشرفه و كان شروعى في ذلك في شهر شعبان المعظم من سنه ١٤٠٧ هـ. و الحمد لله ربّ العالمين و صلّى الله على سيّدنا و مولانا محمّد و آله الطيبين الطاهرين، و أنا العبد رضا المختارى، غفر الله له و لوالديه.

## آداب تعليم و تعلم در اسلام (ترجمه منيه المريد)

### مشخصات كتاب

سرشناسه: حجتى، محمدباقر، ١٣١١

عنوان قراردادى: منيه المريد فى آداب المفيد و المستفيد. فارسى

عنوان و نام پديدآور: آداب تعليم و تعلم در اسلام ترجمه گزارش گونه كتاب «منيه المريد فى آداب المفيد و المستفيد» از شهيد ثانى / نگارش محمد باقر حجتى.

وضعيت ويرااست:

[ويرااست ٣].

مشخصات نشر: تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٦٧.

مشخصات ظاهرى: سى و يك، ٧٧١ ص.

شابك: ١٥٠٠ ريال ؛ ١٠٠٠ ريال (چاپ سيزدهم) ؛ ١٥٠٠ ريال (چاپ پانزدهم) ؛ ٦٠٠٠ ريال (چاپ نوزدهم) ؛ ١٣٠٠٠ ريال ؛ چاپ بيست و دوم ٩٦٤ - ٤٣٠ - ٥٦٠ - ٤: ؛ ١٥٠٠٠ ريال (چاپ بيست و چهارم) ؛ ١٧٠٠٠ ريال (چاپ بيست و ششم) ؛ ٨٠٠٠٠ ريال (چاپ سى ام)

؛ ۸۰۰۰۰ ریال : چاپ سی و یکم ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۴۳۰ - ۵۶۰ - ۳:

یادداشت: چاپ سیزدهم: زمستان ۱۳۶۵.

یادداشت: چاپ پانزدهم: پاییز ۱۳۶۷.

یادداشت: چاپ نوزدهم ۱۳۷۳.

یادداشت: چاپ بیست و دوم و بیست و چهارم ۱۳۷۸.

یادداشت: چاپ بیست و پنجم و بیست و ششم ۱۳۷۹.

یادداشت: چاپ بیست و هفتم ۱۳۸۰.

یادداشت: چاپ سی ام: ۱۳۸۷.

یادداشت: چاپ سی و یکم: ۱۳۸۷ (فیا).

یادداشت: کتابنامه ص. [۷۶۸] - ۷۷۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: اسلام و آموزش و پرورش

موضوع: اخلاق اسلامی

شناسه افزوده: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ق.

رده بندی کنگره: BP۲۵۴/۴ / ش ۹ م ۱۳۶۷۸۰۴۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸ - ۳

**مقدمه**

**مقدمه تحریر جدید و تحریر نخست**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا يلىق بالحمد الا هو، و الصوه و السلام على رسوله الذى ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله، و على آله الهداه الى سبيل الفوز و النجات.

کتاب حاضر - که از دیرباز، یعنی ۱۳۵۹ ه. ش تحت عنوان «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» طبع و انتشار آن آغاز گردید و تاکنون نسخه های بسیار فراوانی از آن با تجدید طبع مکرر، در اختیار علاقه مندان قرار گرفت - به خاطر لغزشهای مطبعی چه در کلمات و چه در اعراب گذاری، و نیز پاره ای از اشتباهات غیر مطبعی - به تجدید نظر و دوباره نگری دقیق و اصلاح و پیرایش نیازمند بود. راه یافتن این اغلاط و لغزشها به خاطر آن بود که سرعت و شتاب در ترجمه را از این بنده درخواست کرده بودند، و کار ترجمه مذکور به علت آنکه خواهان

تسریع در آن بودند در مدتی حدود قریب به پنج ماه انجام گرفت که قهرا موجب گشت دقت لازم درباره آن مبذول نگردد، و درباره روایات و احادیث و آثار موجود در متن بررسی های کافی به عمل نیاید.

اما چون ترجمه کتاب، توجه دوستان و علاقه مندان به مطالعه در تعلیم و تربیت اسلامی را به خود جلب کرده و در نتیجه بر اثر کثرت تقاضا نسخه های فراوانی از آن به طبع رسیده بود سزا بر آن دیدم در برابر این اغلاط مطبعی و احیانا غیر مطبعی بی تفاوت نمانم بلکه کوشش خویش را در جهت پیرایش آنها به کار گیرم؛ و لذا به تصحیح و تنقیح آن روی آوردم، و تصمیم گرفتم که برای اصلاح آن از بذل هیچ کوششی دریغ نورزم.

قریب به دو سال فرصتهای فراغت خود را صرفا به این کار اختصاص دادم، نخست به تصحیح اغلاط و ترمیم خلل و نقائص آن پرداختم و تعابیر و یا احادیثی که به نظر می رسید باید درباره آنها توضیح و گزارشی بیان شود در مورد آنها درنگ بیشتری نمودم و با استفاده از مراجع تحقیق و ماخذ مناسب، راجع به آنها بررسی لازم به عمل آوردم. علاوه بر این استخراج منابع احادیث و آثاری که در متن کتاب «منیه المرید» آمده است بذل جهد نمودم و با استفاده از کتب حدیث فریقین، ماخذ این احادیث و آثار را نمایاندم. این کار - چنانکه بر همه محققان و دست اندرکاران تحقیق و پژوهش روشن است - به فرصت و حوصلتی کافی نیاز دارد؛ لکن علیرغم ضعف مزاج و بیماری و تراکم کارها و تشتت خاطر، حل و

درمان این مشکل را بر خود لازم شمرده و راه را برای ورود در این کار بر خویشتن هموار ساختم، و مراجع و کتب و آثار علمی مورد نیاز را - با اینکه تهیه آنها سخت مشکل می نمود - فراهم آوردم و با استمداد از آنها خرده و لغزشهای موجود در ترجمه را به اندازه وسع خویش پیراستم و بیشتر منابع احادیث و آثار موجود در متن را باز یافتم، و یادداشتهای سودمندی را نیز بر پایان ترجمه افزودم.

تذکر این نکته بجا است که در تحریر ترجمه نخست کتاب «منیه المرید» از یک نسخه چاپ هند بهره بردم که پاره ای از خرده های ترجمه به خاطر اغلاطی بود که در خود متن وجود داشت، و تقاضای تسریع در ترجمه، فرصت تهیه نسخه های دیگر را از دستم ربوده بود.

در مورد استخراج منابع روائی متن قبلا- تصور می کردم شهید ثانی (رضوان الله علیه) در تنظیم کتاب «منیه المرید» فقط به روایاتی استناد جسته است که باید آنها را در کتب حدیث شیعی جستجو کرد؛ اما به هنگام تجدید نظر دریافتم که این دانشمند گرانقدر - علاوه بر استناد به احادیث شیعه - به احادیث دیگری استشهاد کرده است که این احادیث را باید در کتب حدیث اهل سنت به دست آورد، و اثری از آنها در کتب حدیث شیعه به چشم نمی خورد. و لذا در آغاز کار تحریر جدید علیرغم تفحص و تصفحی که در این طریق نمودم، منابع بسیاری از این گونه احادیث را - که احادیث نبوی بود - نمی توانستم به دست آورم تا آنگاه که دریافتم باید به تحقیق در کتب حدیث اهل سنت بنشینم. به

همین جهت بسیاری از کتب حدیث اهل سنت را تهیه کردم و ضمناً یکی از جوامع حدیثی اهل سنت را نیز - که اکثر قریب به تمام احادیث صحاح ست و جوامع حدیثی آنها در آن گرد آمده - فراهم آوردم (۱)، و غالباً در امر استخراج منابع احادیث اهل سنت از این کتاب اخیر بهره بردم. علاوه بر آنکه منابع احادیث شیعی را از کتب حدیث شیعه - به ویژه کتاب «الکافی» ثقه الاسلام کلینی (قدس سره) - استخراج نمودم.

مرحوم مجلسی دوم و نیز مولی محسن فیض کاشانی (رضوان الله علیهما) اولی در کتاب «بحارالانوار» و دومی در کتاب «المحججه البیضاء» روایات و احادیث کتاب «منیه المرید» اعم از احادیث نبوی و نیز احادیث امامی را آوردند.

و چنین به نظر می رسد که این دو دانشمند بزرگوار به نقل و روایت مرحوم شهید ثانی اتکاء نمودند و ظاهراً روایات نبوی موجود در آن را از طریق شیعه تلقی کردند. نکته مهم دیگری که یادآوری آن ضروری است که شهید ثانی در این کتاب از کتاب تذکره السامع و المتکلم فی ادب العالم و المتعلم (۲) تالیف بدرالدین بن ابی اسحاق ابراهیم بن ابی الفضل سعدالله بن جماعه کنانی (م ۷۳۳ ه.ق.) اقتباس کرده، که همین امر موجب گشته است بسیاری از احادیث نبوی که از طریق اهل سنت روایت شده است در کتاب «منیه المرید» راه یابد، مرحوم شهید ثانی آنچنان در کتاب «منیه المرید» از «تذکره السامع» اثر پذیرفته است که در بسیاری از موارد عیناً عبارت «تذکره السامع» آن را یاد کرده است.

در حقیقت، کتاب «منیه المرید» همان کتاب «تذکره السامع» می باشد



که از اضافات و روایاتی از احادیث شیعی نیز برخوردار می باشد، و این ترجمه می تواند به عنوان ترجمه فارسی هر دو کتاب تلقی گردد.

و چون موارد تشابه این دو کتاب خودداری شده است؛ زیرا ذکر این موارد به خاطر کثرت آن، به هیچ وجه ضروری به نظر نمی رسد.

اصولاً شهید ثانی با مسافرت به اکثر بلاد اسلامی، محضر عده زیادی از اساتید اهل سنت را درک کرده بود و در کتاب «منیه المرید» که درباره آداب و سنن تعلیم و تعلم تالیف یافته مانعی نمی دید که احیاناً به روایات معتبر آنها استناد جوید و از این رهگذر به همبستگی فرق اسلامی مددی رسانده باشد؛ و چنانکه در گزارش احوال این دانشمند عالیقدر خواهیم دید وی برای مراجعات - طبق مذهب آنها - فتوی می داد، و در فقه مذاهب خمسہ آنچنان احاطه علمی به هم رسانده بود که اگر هر فرقه ای از فرق مختلف اسلامی به او مراجعه می کردند، طبق مذاهب خویش، فتاوی مناسب را دریافت می نمودند، و شهید ثانی کتاب «منیه المرید» را برای دنیای اسلام نگاشت و لذا از استناد به هرگونه حدیثی - اعم از شیعی و سنی - که قابل استناد به نظر می رسد فرو گذار نکرد.

و نیز باید گفت تسامح در ادله سنن نیز می تواند چنان استنادی را توجیه کند. باری برای تحریر مجدد «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» و استخراج منابع روایی و مراجع آثار متن «منیه المرید» تا کنون سعی وافری مبذول داشتیم، و انجام این کار، فرصت زیادی را به خود اختصاص داد تا سرانجام بدین صورت که ملاحظه می فرمائید در اختیار علاقه مندان به تعلیم و تربیت

اسلامی قرار می گیرد. اما مدعی نیستم که همه اغلاط و لغزشهای آن را پیراستم و یا نقائص و کمبودهای آن را جبران و ترمیم نموده ام؛ لکن می توانم یادآور گردم که در این کار تا آنجا که فرصت و توانائی اجازه می داد سعی خود را به کار گرفتم.

## اما مزایای تحریر جدید کتاب

به شرحی است که از این پس به نظر می رسد:

۱ - بسط مقدمه در زندگی نامه شهید ثانی (رضوان الله علیه) که علاوه بر استناد به مآخذ معتبر، در نگارش آن از مقدمه «الروضه البهیه فی شرح اللعنه الدمشقیه» به قلم شیخ محمد مهدی آصفی بهره فراوانی بردم.

۲ - اصلاح پاره ای از اغلاط مطبعی و غیر مطبعی و نیز اشتباهاتی که توسط پیاده کننده اعرابهائی که ضبط نمودم روی داده بود، و همه آنها را تقاضای تسریع در ترجمه به ارمغان آورده بود.

۳ - استخراج منابع و مآخذ احادیث و روایات و آثار، و احیانا اشعاری که در متن کتاب آمده بود، و این کار فرصت فراوانی را در اختیار خود گرفته و موجب گشت که بیشتر اهتمام مترجم درباره آن مصروف گردد، و در نتیجه منابع اکثر قریب به تمام این احادیث و آثار ارائه شده است.

۴ - توضیح و تبیین پاره ای از احادیث و روایاتی که محدثان و دانشمندان در گزارش و تفسیر آنها دچار اختلاف نظر بوده، و یا اساسا به علت ایجاز، گزارش و تفسیر آنها مناسب به نظر می رسید.

۵ - افزودن بخشی بر پایان ترجمه در مورد آداب اقامت و سکنای در مدرسه از کتاب «تذکره السامع» که این بخش در کتاب «منیه المرید» مطرح نبوده است.

۶ - فهرستی از کتب تعلیم

و تربیت اسلامی و تاریخ آن و نیز یکی که در روانشناسی اسلامی - از دیرباز تا کنون - نگارش شده است. در دوبخش عربی و فارسی، البته کتابهایی که به خود آنها و یا نام و نشان آنها از طریق مراجع مطمئن دسترسی یافتیم.

و لذا آن کتبی را که به خود آنها دست یافتیم با فهرست مطالب آنها را معرفی کردم، اما کتابهایی که آنها را نیافتیم و به ذکر نام و مولف و تاریخ وفات مولف و مرجعی که آن کتاب و یا نسخه خطی آن را شناسانده است بسنده نمودم بدین امید که ان شاء الله - بتوانم در فرصتهای دیگر به تکمیل آنها موفق گردم. لازم به یاد آوری است که کوشیدم بر همه این کتابها دست یابم، و لذا باید گفت این کتابها نمونه های از کتب تعلیم و تربیت اسلامی است نه همه آنها؛ زیرا چنین کاری به صرف فرصتی طولانی نیازمند است که تاکنون برایم دست نداد.

۷- فهرستی از آیات و احادیث و روایات و آثار و اشعاری که در کتاب آمده است.

۸- فهرست اعلام درسه بخش: اشخاص و گروهها، کتب و نبشتارها، امکان و جایها. در استخراج این فهرست و نیز یافتن نام صحیح و کامل اشخاص و تاریخ تولد و وفات آنها - که در این بخش آمده است - نور چشمانم: سید محمد سعید حجتی و سید محمد شریف حجتی (سلمهما الله تعالی) به این بنده بسیار مدد رسانده اند که امیدوارم خداوند متعال آن دو را در امر دین و دانش موفق و موید بدارد.

۹- کتابنامه مصادر و مأخذی که در ترجمه «منیه

المیرید» و تحقیق در محتوای آن مورد استفاده و استناد قرار گرفت.

در پایان از همه عزیزان و سرورانی که از این کتاب بهره می جویند، ضمن آنکه ملتمس ادعیه در مظان استجابات آن هستم استدعا می کنم با نظر لطف و محبت از تذکرات مفید و سودمندی که می تواند در تکمیل نقائص و ترمیم و جبران خلل ترجمه موثر باشد دریغ نفرمایند تا به عنوان یادداشت‌های اصلاحی در پایان کتاب - ضمن تجدید چاپ آن - ملحق گردد.

امیدوارم خداوند متعال به همه ما توفیق اخلاص در گفتار و کردار مرحمت فرماید تا در طریق جلب رضای او بکوشیم، و قدر این فضا و جوی را که از برکات حکومت جمهوری اسلامی در آن به سر می بریم - بدانیم، و به این حقیقت واقف گردیم که ما در زیر سایه این حکومت تحت فرمان خدائی قرار داریم که جز خیر و سعادت ما در دنیا و آخرت خواهان هیچ امر دیگری نیست، و لذا از او می خواهیم خیر و برکات خویش را بر ما افزون فرموده و قلمرو حکومت اسلام را به نفع مستضعفان عالم آنچنان گسترده سازد که کفر و استکبار جهانی هر چه زودتر به زانو در آید، و ملت‌های ضعیف و توان ربنده از زیر یوغ قهر و ستم آنان برهند و زمینه برای قیام حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) آماده گردد و حکومت جهانی قرآن - که طلعه آن با انقلاب اسلامی ایران آغاز گشت - در آینده بسیار نزدیکی بارور گردد، و قیام و نهضت دینی امت فدا کار و ایثارگر ایران به انقلاب قطب دایره امکان، حضرت ولی عصر، صاحب

الزمان (عجل الله فرجه الشريف) پیوندد، و بر عمر امامی - که قلبش به امید نجات مستضعفان و بینوایان عالم می طپد و رهیده از هرگونه هوس و خواهشی نفسانی، رهنمودهای الهی را به گوش هوش مردم جهان ابلاغ ارشادات و تعلیمات ستم سوز و سعادت سازش بیش از پیش برخوردار گردند، و وضع نابسامان و پریشان و اضطراب آور عالم، سامانی به خود گیرد، و قلبهای درهم شکسته و دلهای افسرده بیچارگان و رنجدیدگان مرمت یافته و از شادی و اطمینان برخوردار گردد.

ختم مقال را با درود به شهیدان راه قرآن و اسلام مزین ساخته، و برای رزمندگانی که پشت جهانخواران را با اصلاحت خود به لرزه در آورده و رسوایشان ساختند فتح و پیروزی نزدیکی را آرزو می کنم.

والحمد لله و الصلوه و السلام علی رسول الله و الذین آمنوا معه و یقولون متی نصرالله، اءلا ان نصر الله قریب.

سید محمد باقر حجتی حسینی

۲۷ شوال ۱۴۰۴ هـ.ق.

۵ مرداد ۱۳۶۳ هـ.ش.

### مقدمه تحریر نخست

تقدیم به برادر بزرگوار و دانشمند جناب حجه الاسلام آقای سید رضا برقی ایده الله تعالی لمایحبه و یرضاه

بسم الله الرحمن الرحيم

پروردگارا سپاس و ستایش حقیقی ترا است که با قلم قدرت خویش، جامعه بشریت را به زیور علم و دانش آراستی، و انسانیت را در زیر لوای فرهنگ و معارف، تعالی بخشیدی.

درود بی پایان و تحیات پیاپی و پیوسته بر رسول و فرستاده گرامی تو حضرت محمد بن عبدالله (ص) و خاندان ارجمندش (علیهم السلام) که سراسر عم و مساعی خویش را در جهت تعلیم و ارشاد جوامع بشری - بی هیچ وقفه و فتوری - مصروف داشتند و آنی از روشنگری و ایجاد

بینش دینی باز نماندند. کتابی که ترجمه آن از نظر مطالعه کنندگان می گذرد بی تردید از بهترین کتبی است که در دنیای علم و تاریخ دانش بشری در زمینه آداب تعلیم و آئین تعلیم معارف دینی تدوین شده است. این کتاب گرانبها ضمن اینکه می تواند راه و رسم صحیح تعلم و تعلیم را بطور عموم ارائه کند به ویژه عالیترین رهنمودهای سازنده ای را در رابطه با تعلیم و تعلم معارف دینی و حتی وظائف و رسالت اهل علم را نیز نشان می دهد به طوری که می توان با قاطعیت اظهار نظر نمود که کتاب مزبور و عالیترین راه گشائی است فراسوی طلاب و دانشجویان و علماء و دانشمندان و حتی مجتهدان، تا در لابلای آن، اسباب و عوامل توفیق و کامیابی در علم و دانش را شناسائی کرده و در ظل عمل و رفتار به مضامین آداب و آئینهای ارائه شده در آن به هدف والای علمی خویش که عبارت از قرب خداوند متعال و تحصیل رضای او است دست یابند و از گامهائی که در راه اخذ علم و نشر آن بر میدارند احساس رضایت و آرامش کنند.

مؤلف کتاب: مرحوم شهید ثانی (قدس سره) در این نبشتار کوتاه از هیچ نکته اخلاقی و معنوی - که باید هر عالم و متعلمی خود را پای بند بدانها بدانند - فروگذار نکرده است؛ بلکه در هر زاویه و ناحیه ای که در آنها سخن از وظائف و آداب عالم و متعلم به میان می آورد لطائف و نکات ظریف انسانی را گوشزد می نماید، نکاتی دقیق و باریک که ارائه آنها صرفاً در عهده امثال چنان دانشمند باریک بین و ژرف

نگری است که اصول و بنیادهای استوار تعالیم اسلامی از برابر دیدگاه بصیرت آنها مخفی نمی ماند، اصول و بنیادهائی که ممکن است مورد غفلت بسیاری از دانشمندان دینی قرار گیرد.

شهید ثانی با استمداد از قرآن کریم و سنت اسلامی و استشهاد به سخنان فرزنانگان دین و دانش برای سازمان بخشیدن به روابط عالم و دانشمند با شاگرد و دانشجو و توده مردم، و روابط شاگرد و دانشجو با عالم و دانشمند، و حتی وظائف شخصی استاد و شاگرد و آئین رفتارشان در جلسه درس و هرگونه مسائل دیگری که ارتباط وثیقی بازندگانی عالم و متعلم و استاد و شاگرد دارد و بالاخره برای نشان دادن کیفیت زندگانی علمی قشرهای دست اندر کار علم و معرف و بینش دینی، مطالب شایان توجهی را یاد کرده است که فقیه عالیقدر مرحوم آیه الله حاج میرزا محمد حسین حسینی معروف به میزای شیرازی (رضوان الله علیه) همه اهل علم و دانشمندان دینی را به مطالعه این کتاب توصیه فرموده و درباره آن، مرقوم داشته است:

چقدر شایسته است که اهل علم، مواظبت نمایند به مطالعه این کتاب شریف، و متاءدب شوند به آداب مزبوره در آن

آری بدون هیچ تردیدی مواظبت بر مطالعه این کتاب و تاءدب و اثرپذیری هر عالم و متعلم نسبت به آداب و آئینهای مذکور در آن، شایسته ترین وسیله ای است که در ظل آن، هر استاد و شاگردی آنچنان توانائی می یابند که بتوانند باز پس مانده عمر و فرصت خود را در تدارک ایام تباه گشته خویش به کار گیرند و جان و دل و درون خود را پپالایند تا شایسته پذیرش نورانیت حق گردند.

سالهای مدیدی

بود که کم و بیش با برخی از مباحث این کتاب سابقه آشنائی داشتیم؛ و لذا در دو جلد کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» - که در سال گذشته یعنی ۱۳۵۸ طبع و منتشر گردید - در حد نسبه گسترده ای از آن مستفیض و برخوردار بوده ام. در اثناء طبع کتاب مذکور، یکی از برادران بنام آقای محمود گلزاری - که عشق و شوق و اخلاص دینی از سراپای وجود و گفتار و رفتارش چهره می نمود - به این بنده بی بضاعت مراجعه کرده و اظهار داشت خلا و کمبود کتبی که راه گشا و ارائه دهنده راه و رسم تعلیم و تعلم در اسلام می باشد، دانشجویان علاقمند به دین را سخت می آزارد. به ایشان گفتم: حل این مشکل بر عهده زیدگان علم و دانش و اهل تحقیق است و این بی مایه را نرسد که در زمینه و عرصه پهناور آداب تعلیم و تعلم در اسلام، گامی موثر بردارد. اگر چه با بیانی نارسا و تحقیقی ناقص، برخی از مسائل تعلیم و تربیت اسلامی را در کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» گزارش کردم، ولی این اثر در برابر دریای بی کران و ژرفای فرهنگ اسلامی، یک گام بسیار کوچکی است که باید همه افراد کار آمد و متدین دست به دست هم دهند تا از این دریای وسیع و عمیق فرهنگ اسلامی گوهرهای تابناک و افتخار آفرین را استخراج کنند. در دل این دریا که رهنمودی است آسمانی، حقایق گرانبها و پر ارزشی وجود دارد که محققان حاذق و کاوشگران ماهی می توانند آنها را از درون آن بیرون بکشند و ما را



از ره آوردهای شرق و غرب - که بشریت را به اسارت دچار ساخته است - برهانند و بی نیاز سازند.

سرانجام، بحث و گفتگوی ما بدان جا رسید که عجاله چه باید کرد. چون همه ما مسئولیم و باید در حد وسع و توانائی خویش در این رهگذر گامی برداریم.

و بالاخره چون مساله سرعت عمل مطرح بود پیشنهاد کرد که هر چه زودتر کتاب «منیه المرید» به زبان فارسی، برگردان شود. به ایشان گفتم از قرار مسموع، این کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است. اظهار داشتند که ترجمه مذکور، نارسا و ناسبه نامفهوم است. بهرحال - با وجود اینکه اهل قلم نیستم - با اصرار ایشان، انجام این مهم را به عهده گرفتم و در طول تابستان ۱۳۸۵ علیرغم فرسودگی مزاج و خستگی مفرط، تقریباً هفته ای سه شب بیدار ماندم و در ظرف این مدت، قسمت عمده ای کتاب را ترجمه کردم و آن را برای استفاده علاقه مندان و دانشجویان دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تهران آماده ساختم: لکن درین اثناء، برادر دانشمند و بزرگوار جناب آقای سید رضا برقی - که برای نشر فرهنگ اسلامی بدون هیچگونه چشم داشت مادی و دنیاوی اهل علم و قلم را بر سر شوق می آورند و از بذل هرگونه محبت و التفات دریغ نمی ورزند - بر این نوشته اطلاع یافته و خواستند که ترجمه مذکور تا پایان کتاب ادامه یابد لذا این ترجمه را بر حسب تشویق این برادر عزیز به پایان بردم، و چون تکمیل ترجمه مذکور از برکات شوق آفرینی ایشان به سرانجام رسید بجا و سزا است که این کتاب را حضورشان تقدیم کنم.

باید مطالعه کنندگان ارجمند را یادآور گردم که علت تراکم اشتغالات و لزوم تسریع در ترجمه، آنچنان که باید و شاید، نتوانستم دقتهای ضروری را به کار گرفته و در محتوای این کتاب غوررسی کافی نمایم از این جهت می توانم بگویم اگر نقصی در محتوای کتاب به چشم می خورد مربوط به اصل و متن کتاب نیست، بلکه این نقص، متوجه مترجم است که امیدوارم اهل قلم و ارباب تحقیق با یادآوریهای سودمند خویش مرا یاری دهند تا - ان شاء الله - در چاپهای بعدی به جبران و ترمیم آن اقدام گردد.

در ترجمه این کتاب - تا آنجا که حوصله و فرست اجازه می داد سعی شده است مطالب آن بطور صحیح ارائه شود و منبع احادیث نیز از متون حدیثی استخراج گردد و آیات مذکور، در پاورقیها مشخص شود، و ضمناً برای آنکه خواندن آیات و احادیث آسان باشد به اعراب گذاری آنها مبادرت شد.

متن عربی کتاب - جز مشخصاتی از قبیل: باب، نوع، فصل، و امثال آنها - فاقد هرگونه عناوین فرعی دیگر بود لذا برای آنکه خواننده ترجمه به بندهای گوناگون کتاب از پیش آشنائی پیدا کند عناوین فرعی متناسب با محتوای کتاب در تمام فصول آن ابتکار شده است تا ضمناً تنوع مضامین این نیشتر پرارزش را نیز روشنتر باشد.

رقم قبل از ممیز (/) در پاورقی ها، جلد کتاب مورد استناد، و رقم پس از آن، صفحه آن را نشان می دهد، و این کار به منظور اختصار انجام شد.

عباراتی که میان چهارچوب: (...) قرار گرفته است اضافاتی است از مترجم به منظور توضیح، و نباید آنها را به عنوان ترجمه تلقی کرد.

امیدوارم که

خداوند متعال همه ما را از حسن نیت و اخلاص در عقیدت برخوردار سازد تا در جهت کسب رضا و خشنودی او موفق و کامیاب باشیم.

انه قریب مجیب.

سید محمد باقر حجتی

۲۱ جمادی الاولی ۱۴۰۰

۱۷ اردیبهشت ۱۳۵۹

## شهید ثانی

### زندگی نامه شهید ثانی

مقدمه:

شهید ثانی یکی از اختران فروزان و ستارگان درخشان سپهر علوم و دانشهای اسلامی است که در سایه زندگانی پر بارش، برکاتی را برای دنیای اسلام به ارمغان آورده، و آثار گرانبهائی در علوم مختلف دینی - در ظل مساعی آمیخته با اخلاص و موفقیت آمیزش - از او به جای مانده است که هر یک از این آثار همچون مهر تابان در میان تمام میراثهای علمی دانشمندان اسلامی، برجسته و نمایان است و نظرهای فضلاء و دانشمندان را به خود معطوف می سازد. این دانشمند گرانمایه - چنانکه خواهیم دید - از فرهنگ و معارفی مایه و الهام می گرفت که باید آنها را محصول کوششهای بی دریغ او در تحصیلات و مطالعات مداومش در مذاهب مختلف اسلامی برشمرد. آری او در مکاتب فقهی مذاهب پنجگانه اسلامی، اندوخته هائی سرشار و گرانبها در خویشتن فراهم آورد، و با مسافرتها و گشت و گذارهای متعددی که به صوب ممالک اسلامی در پیش گرفته بود، اساتید بزرگ و برجسته ای را درک کرد، و از محضر زبده ترین دانشمندان این ممالک بهره های فراوانی در علوم متنوع کسب نمود، و از ژرفای این ذخائر ارزشمند، درر و اصدافی را بیرون کشید که در ساحل و کرانه های آثارش، به رایگان در اختیار علاقه مندان قرار دارد.

شهید ثانی گامهای بلندی در پهنه علوم مختلف، از قبیل: هیئت، طب، ریاضی، ادب عربی، فلسفه، عرفان و سایر علوم

برداشت که ثمرات آن عبارت از کتب و آثار پرارزشی است که در رابطه با این علوم و فنون از او به جای مانده، و یا پاره ای از آنها از میان رفته، و یا شناسایی نشده است.

این دانشمند عالیقدر - که در فقه اسلامی، شخصیتی کم نظیر می باشد - فقیهی صاحب نظر و برخوردار از استقلال در استدلال و استنباط و اجتهاد بوده و نظریاتی را ارائه کرده است که باید آنها را گشایشگر مشکلات و عوایص علمی در ارتباط با فقه و اصول عقائد به شمار آورد.

یکی از نکات جالب و شگفت انگیز زندگانی این عالم بزرگوار این است:

علی رغم آنکه فرصتهای او را می توان در مجموعه ای از مسافرتها و کوچشهای شاق و دراز مدت و فرساینده خلاصه کرد، معهذرا در طی عمر نسبه کوتاهش به این همه ذخایر علمی دست یافت و آثار بسیار ارزشمندی در دسترس شیفتگان علم قرار داد. چنین موفقیت شایان توجهی را نمی توان تحت هیچگونه محاسبات و مساعی عادی قرار داده و در نتیجه، آن را بازده کوششهای بی دریغ او در تحصیلات و مطالعات، تلقی کرد؛ بلکه هر فرد واقع بینی، چنان توفیق خارق العاده ای را محصول کوششهایی بر می شمارد که قرین و همپای با امداد غیبی و توفیقات الهی بوده است.

«آری، باید او را دانشمندی برشمرد که شبانگهاننش به یاد خدا و استغفار و نماز و نیایش به درگاه پروردگار متعال، و مجال و فرصتهای روزانه اش به تدریس و تالیف و رسیدگی به حوائج مردم و ارشاد آنها، و اوقاتش غالباً در سفرهای علمی مصروف می گشت، و لحظه ای از پویش علمی و یا خدمت به خلق

باز نمی ایستاد.

بنابراین سراسر زندگانی این فقیه عالی مقدار عبارت از یک زنجیره پیوسته ای است که حلقات آن را علم و عمل و تحصیل و تدریس و عبادت و جهاد در راه خدا تشکیل می دهد.

و از همه جالبتر آنکه:

حلقات این زنجیره در نهایت، با حلقه ای ارتباط می یابد که این شخصیت عظیم را به کاروان شهادتی می پیوندد که در راه فضیلت و علم، جان باختند.»

این چنین زندگانی نمونه و الگوپرداز، توانست شخصیتی را بیافریند که باید او را مثل اعلاای تقوی و عمل دانست. میراثهای علمی را که از او به یادگار ماند، و نژاد پاک و خدمت گزاری که از او به ثمر رسید، استمرار و تداوم چنان زندگانی پربرکتی بود که بایسته است سرمشق همه انسانهای پویای حقیقت و جویای سعادت باشد.

### **نام و نسب و بیت شهید ثانی:**

زین الدین بن نورالدین علی بن احمد بن محمد بن جمال الدین بن تقی بن صالح بن مشرف عاملی جبعی، معروف به «شهید ثانی» در سیزدهم شوال ۹۱۱ ه ق در «جبع» زاده شد، و در روز جمعه، رجب ۹۶۶ یا ۹۶۵ ه ق در «قسططنیه» به شهادت رسید.

او در میان خاندانی پرورش یافت که به فضل و دانش و تقوی نامبردار بوده اند:

پدرش، شیخ امام نورالدین علی، معروف به «ابن الحججه» یا «ابن الحاجه» از افاضل زمان خود به شمار می رفت، و بدینسان نیاهای دیگرش: جمال الدین و تقی، و نیز جد والاترش: شیخ صالح - که از شاگردان علامه حلی بود - همگی از دانشمندان و فضلاء زمان خویش محسوب می شدند.

خوانساری می نویسد:

«در زندگانی شهید ثانی، آن نکته جالب و شگفت انگیزی (که بایسته است مورد توجه قرار گیرد این است) که این

بزرگوار، همچون مرکز و کانونی به نظر می‌رسید که پیرامونش با دایره علوم، احاطه شده، و یا به سان نقطه میانی بود که فضائل گروهی از ارباب فواضل، اعم از سلف و نیاکانش و نیز خلف و بازماندگانشان با یک نسبت و شمار و عددی مساوی بدو می‌پیوست و به این نقطه مرکزی می‌رسید، چون شش فرد از سلف و نیاکانش از فزلاء نامور زمان خود بوده‌اند، چنانکه تا این زمان (یعنی زمان خوانساری) دانشمندان ناموری با چنین شمارش و تعداد، بلافاصله و از پی هم، از او به ثمر رسیدند.» بدین مناسبت می‌توان گفت:

اعطاء عنوان «سلسله الذهب» به این بیت و خاندان، عنوانی در خور و شایسته بوده است که در تاریخ، چنین عنوانی را به این بیت ارزانی داشت.

شهید ثانی در چنان خاندانی پرورش یافت؛ بدون تردید، اصالت دینی و علمی خاندان و نیاکان بزرگوارش در تکوین شخصیت علمی و روانی او بی‌تأثیر نبوده است، چون ما نمی‌توانیم تأثیر محیط پاکیزه و با ارزشی مانند محیط خانواده عریق و اصیل شهید ثانی را در پیدائی شخصیتی چون او نادیده انگاریم. این انسان با فضیلت در خانواده‌ای دیده به جهان گشود که فضای آن را علم و فقه و فضیلت و معنویت، عطر آگین و روح افزا ساخته، و سامعه این دانشمند بزرگوار از گاهواره تا گاه شکوفائی عقل و خردش با سخن و نغمه‌هایی از علم و فضیلت و فقه و بینش دینی آنچنان خو گرفته و بدانها انس یافته بود که تا واپسین لحظات حیات و رخداد شهادتش هرگز از رشته علم و فضیلت نگسسته و از کوشش‌های نستوهانه اش در

راه دانش و دین حتی برای لحظه ای باز نایستاده بود.

## سیما و اندام شهید ثانی:

ابن العودی در رساله خود می نویسد:

«شهید ثانی، دارای اندامی خوش و معتدل و قامتی متوسط و در اواخر عمرش کمی فربه بود. چهره اش زیبا و دارای موهای صاف و متمایل به سرخی، چشمان و ابروانی مشکی و اندامی سپید و بازوان و ساقهای ستبری بوده است. انگشتان دستهایش بسان قلم های سیمین جلوه گر بود. هر بینده ای که به چهره اش می نگریست و بیان دلنشین وی را می شنید حاضر نبود از او جدا شود، و از گفت و شنود با وی از هر هم و غمی دل آرام می گشت، چشمها از مهابتش سرشار می شد و دلها در برابر شکوه معنویتش به نشاط در می آمد.

و سوگند به خداوند متعال، که او برتر از آن اوصافی بود که من از آنها یاد کردم، و خصلتهائی ستوده در وجودش جلب نظر می کرد که این خصلتها از آنچه باز گو کردم فزونتر بوده است.»

## شهید ثانی همزمان با حیات پدر:

از آغاز طفولیت، آثار نبوغ و هوش فوق العاده از رهگذر گفتار و رفتارش به چشم می خورد، و با اینکه عمرش از نه سال تجاوز نمی کرد - طبق نوشته ابن العودی - قرائت قرآن کریم را ختم نمود، و از آن پس به خواندن و فراگرفتن فنون ادبی و فقه نزد پدرش همت گماشت تا آنکه پدر در سال (۹۲۵ ه ق) درگذشت. از جمله کتابهائی که شهید ثانی نزد پدرش قرائت کرد، کتاب «المختصر النافع» از محقق حلی، و «اللمعه الدمشقیه» از شهید اول بود. این کتابها علاوه بر کتابهائی بود که در ادب عربی نزد پدر خواند. پدر در ازاء تحصیلات فرزندش، شهریه ای را مقرر کرده و به او می پرداخت.

## سفرهای علمی

۱ - میس:

علی رغم آنکه شهید ثانی، پدر را از دست داده بود، این حادثه نتوانست کمترین خللی در اراده او برای ادامه تحصیلاتش وارد سازد، و با اینکه هنوز دوران نوجوانیش را پشت سر نگذاشته بود به منظور ادامه کارش به قریه «میس» کوچید و در محضر استاد دانشمند و بزرگوار: علی بن عبد العالی کرکی از سال (۹۲۵ ه ق) تا (۹۳۳ ه ق) به تحصیلاتش ادامه داد، و کتابهای «شرایع الاسلام» محقق حلی، و «ارشاد الاذهان» علامه حلی، و نیز قسمت مهمی از کتاب «قواعد الاحکام» همان علامه حلی را بر او خواند.

شهید ثانی آنچنان با محضر درس این استاد، مانوس گشت که هیچیک از مجالس درس اختصاصی و درسهای عمومی دیگران را از دست نمی نهاد.

و در تمام این مجالس درسی شرکت می جست و مدت هشت سال و سه ماه از محضر درس او مستفیض بود؛ و تا گاهی که



نزد این استاد به سر می برد و بالغ بر بیست و دو سال از عمرش را گذرانده بود همواره تا این ایام، مشمول اهتمام و عنایت و توجه خاص استادش بوده، و بهره های وافری از علم و فضیلت را از پیشگاهش کسب کرد.

## ۲ - کرک نوح:

شهید ثانی در این تاریخ، یعنی سال (۹۳۳ ه ق) احساس کرد که باید برای پربار ساختن تحصیلاتش، قریه «میس» را به سوی «کرک نوح» ترک گوید، و آهنگ دیاری کند که شیخ علی میسی، شوهر خاله او در آنجا مقیم بود. پس از چنین سفر بود که با دختر شیخ علی میسی ازدواج کرد، و او همسر بزرگ و نخستین شهید ثانی بوده است.

در کرک نوح با سید حسن بن سید جعفر، مؤلف کتاب «المحجه البیضاء» آشنائی بهم رساند، و این استاد جدید را آنچنان پذیرا گشت که پیوسته در محضر بحث و مذاکرات گوناگون او شرکت می کرد، و کتاب «قواعد» میثم بحرانی، و نیز کتابهای «التهدیب» در اصول فقه، و «العمده الجلیه فی الاصول الفقهیه» - که از مؤلفات استاد بوده است - و کتاب «الکافیه» ابن حاجب در نحو را بر او خواند.

## مراجعت به وطن

بیش از هفت ماه از اقامت شهید ثانی در «کرک نوح» سپری نشده بود که اشتیاق و علاقه به زادبوم، وی را در سال (۹۳۴ ه ق) به «جب» باز گرداند، و تا سال (۹۳۷ ه ق) در وطن اقامت گزید؛ و در طی این مدت همواره سرگرم بحث و مذاکره علمی و ارشاد مردم و برآوردن حوائج دینی آنها بود، و ضمناً فضلاء و دانشمندان از اطراف و اکناف، با او شد

آمد برقرار ساخته و به مرادده با وی مانوس شدند.

و سرانجام محضر او به صورت کانونی برای رفت و آمد متراکمی در آمد که در طی آنها با دلسوزیهای فراوانی به کارسازی و تدبیر امور مراجعان - در کنار درس و مطالعاتش - قیام می کرد.

۳ - دمشق:

شهید ثانی به دنبال گم گشته و نیافته ای در حال پویش و جستجو به سر می برد که موجودی معلوماتش و نیز شد آمدهای علمی و اقبال مردم به او، نمی توانست روح پویای او را قانع و به گم گشته اش رهنمون سازد. لذا موقعیت علمی و اجتماعی او، از دیدگاهش هیچ جاذبه و فریائی نداشت و نتوانست وی را شیفته و فریفته سازد تا به همان مقدار بسنده کند. به همین جهت بر آن شد که «جبع» را رها کرده و به سوی «دمشق» ره سپرد. سرانجام در سال (۹۳۷ ه ق) از دیار خویش به دمشق کوچید، و یکسال و اندی در آنجا درنگ نمود و به محضر درس شمس الدین محمد بن مکی، فیلسوف محقق راه یافت، و کتابهای «شرح الموجز» و «غایه القصد فی معرفه الفصد» - که در طب و از مؤلفات همین استاد بود - و نیز کتاب «فصول فرغانی» در هیئت، و بخشی از «حکمه الاشراق» سهروردی را بر او خواند، و کتاب «شاطیبه» در علم قرائت را نزد احمد بن جابر تحصیل کرد، علاوه بر آن، قرآن کریم را طبق قرائت نافع و ابن کثیر و ابی عمر و عاصم بر او قرائت نمود.

۴ - مصر:

اهتمام علمی شهید تا همینجا، با مسافرت به دمشق و ادامه تحصیل در این دیار اشباع نشد

و می خواست عرصه های گوناگون فکر و اندیشه را باز یافته و نمونه های متنوعی از فرهنگها و معارف را تحصیل کند، لذا در سال (۹۴۳ یا ۹۴۴ هـ.ق) تصمیم گرفت دمشق را پشت سر گذاشته و راه مصر را در پیش بگیرد تا فضای جدیدی از فکر و اندیشه را برای خود جستجو کرده و با جهات و ابعاد نوینی - در سایه ارتباط با شخصیت‌های علمی و اجتماعی - آشنا گردد.

نکته قابل ذکر این است که هزینه های سفر شهید ثانی به وسیله فرد خیرخواهی به نام «حاج شمس الدین محمد بن هلال» تامین می شد، که این مرد شریف از دیرباز، مقرری ویژه ای در ایام تحصیلش به او می پرداخت و نیز خرج و نفقه او و خانواده اش را به عهده گرفته بود. از این شخص بزرگوار، اطلاع بیشتری در دست نیست و فقط آن نویسندگانی که از شرح حال شهید ثانی یاد کرده اند نوشته اند که شخص مذکور در سال (۹۵۲ یا ۹۵۶ هـ.ق) در میان خانه اش با زن و فرزندانش - که یکی از آنها شیرخواره بوده است - به قتل رسید.

مدت مسافرت شهید ثانی از دمشق به مصر، حدود یکماه به طول انجامید، و کرامات و خوارق عاداتی در میان راه از او مشاهده شد که شاگرد او، ابن العودی از آنها یاد کرده است.

مصر در آن روزگاران یکی از مراکز مهم جنبشهای علمی در میان بلاد و ممالک اسلامی به شمار می رفت. شهید ثانی در این سرزمین استادانی از مذاهب مختلف اسلامی را درک کرده بود که در فقه و حدیث و تفسیر از تخصص و کارآئی عمیقی برخوردار بوده اند.

هدف شهید ثانی

چنین بوده است که می خواست از رهگذر شرکت در حلقه‌های درس استادان مختلف، اطلاعات گسترده و عمیقی را در مذاهب مختلف اسلامی کسب کند و به اهداف این مذاهب دست یابد، و در نتیجه از ژرفای درون این مذاهب، حق و باطل، و درست و نادرست را دقیقاً شناسائی نماید. (ما ضمن بر شمردن اساتید شهید ثانی، مطالعات و تحصیلات او را در این دیار گزارش خواهیم کرد).

شهید ثانی توانست در مدتی که در مصر به سر می برد موفق به تحصیل و مطالعات سودمندی شود، و مجالس گوناگونی را - که به منظور درس و یا مناقشات دائر می شد - درک کند و با اساتید بزرگی آشنا گردد.

با اینکه توقف او در مصر نسبتاً کوتاه بود توفیق یافت که ذخائر فراوان و جالب توجهی از علم و دانش را برای خویشتن فراهم آورده و کتابهای درسی متعددی را نزد اساتید نخبه و برجسته مصر بخواند.

هدف این فقیه عالیقدر و عارف گرانمایه از شرکت در مجالس درسی مصر، چنان نبود که صرفاً از محضر آنها علوم را فرا گیرد؛ چون او اکثر این علوم را قبلاً در «جبع»، «میس»، «کرک نوح» و «دمشق» تحصیل کرده بود؛ علوم بلاغت و نحو و صرف، قرائات، و حدیث، در مصر برای شهید ثانی مسائلی تازه و ناآشنا نبود. بنابراین در وراء این مطالعات باید هدف دیگری را برای شهید ثانی جستجو کرد، و آن این بود که می خواست با روشهای متنوع - در رابطه با تدریس علوم - آشنا گردد، و درباره مذاهب و مکاتب مختلف فکری احاطه ای به هم رساند، و نحوه های گوناگون اندیشه های علمی را باز یابد. چنین

هدفی بود که شهید ثانی را بر آن داشت که به مصر مسافرت کند و دمشق را ترک گوید. به همین جهت است که می بینیم توانست در مدت بسیار کوتاه توقفش در مصر، به اندوخته های وافری در علوم دست یابد و کتابهای فراوانی را بخواند که معمولاً حتی در مدتی کمتر از ربع قرن، تحصیل این فراورده ها امکان پذیر نبوده است. مدت توقف شهید ثانی در مصر فقط هجده ماه به طول انجامید.

در سوی بازگشت به وطن

۵ - سفر به حجاز:

ماندن در مصر و یا دمشق از آن پس نمی توانست بر موجودی و ذخائر علمی شهید بیفزاید؛ لذا مصر را در هفدهم شوال ۹۴۳ ه ق، به سوی حجاز ترک گفت، و در این سفر به زیارت خانه خدا و انجام مراسم حج و عمره و زیارت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه بقیع (علیهم السلام) موفق گردید و در ماه صفر ۹۴۴ ه ق به وطن خویش بازگشت.

و چون دارای سابقه شهرت علمی و فضل بود مردم شدیداً شائق مراجعت وی به زادبومش بودند که ابن العودی در این باره می نویسد:

«ورود شهید ثانی به سرزمین نیاکانش همچون باران رحمتی بود که زیر بارش معارف خود، دلهای جهل زده و مرده را دوباره احیاء کرد و ارباب فضل و علم بدو روی آوردند، آن هم در روزگارانی که ابواب علم، فراسوی مردم، بسته بود و با ورود شهید ثانی این درها گشوده شد، و بازار علم و دانش که از رونق افتاده بود از برکات قدوم او سرشار، و انوار فیضان وجودش بر تیرگیهای جهل پرتوافکن شد، و قلوب اهل

معارف، بهجت و نورانی‌تی یافت ...»

دانش جویان و مشتاقان علم از آن پس از نواحی مختلف، آهنگ سوی او می کردند.

و فضلاء، پیرامون وی گرد می آمدند و او نیز دست اندر کار تدریس و ارشاد مردم و اداره شئون دینی آنها شد و مسجد و مؤسسات دیگری را در آنجا بنا کرد.

۶- زیارت اعتبار مقدسه در عراق:

در صفر ۹۴۶ ه ق، به زیارت ائمه اطهار که مراقدشان در عراق بود موفق گردید، و در پنجم شعبان همان سال به موطن خود، «جبع» بازگشت و چند سال در آنجا ماند.

۷- بیت المقدس:

در ماه ذیحجه سال ۹۴۸ ه ق، مسافرت به بیت المقدس را در پیش گرفت، و در آنجا در محضر شیخ شمس الدین بن ابی اللطیف مقدسی، بخشهائی از «صحیحین»، یعنی صحیح بخاری و صحیح مسلم را قرائت نمود و از او اجازه روایت را دریافت کرد.

و پس از آن به موطن خود بازگشت و در آنجا سرگرم تحقیق و مطالعه گشت.

۸- بلاد روم شرقی و قسطنطنیه:

از این پس شهید ثانی به صوب روم شرقی، عزم سفر نمود و می خواست - به منظور آنکه مقام استادی و تدریس را در پاره ای از مدارس آنجا احراز نماید - به قسطنطنیه برود، و با مسئولان مربوطه در این زمینه ملاقاتی به عمل آورد. میان ترکهای آن زمان چنین معمول بود که باید مراجعان به پایتخت، همراه خود دارای معرفی نامه ای از طرف قاضی آنجا باشند قاضی وقت هم شخصی به نام «معروف شامی» و مقیم در صیدا بود. میان شهید ثانی و این قاضی، سابقه آشنائی وجود داشت. شهید ثانی، شاگردش: ابن العودی را به

سوی او گسیل داشت تا صرفاً آمدن او را - بدون درخواست معرفی نامه - به وی اعلام کند. ابن العودی نزد قاضی آمد و سفر شهید ثانی را به او گزارش نمود و درخواستی از او به عمل نیامد.

باری، شهید ثانی به قسطنطنیه مسافرت کرد، چنانکه خود می گوید:

«ورود ما به قسطنطنیه، همزمان با روز دوشنبه، هفدهم ربیع الاول ۹۵۲ ه ق اتفاق افتاد، و خداوند متعال برای ما منزلی فراهم فرمود که بسیار زیبا و مناسب، و از بهترین مساکن آن شهر بوده، و به حوائج خود نیز در این منزل دسترسی داشتیم. پس از ورود به این شهر، هجده روز با هیچیک از بزرگان تماس برقرار نکردم.

و قضاء الهی بر آن مقرر گردید که در این ایام کوتاه به نگارش رساله جالب توجهی توفیق یابم که حاوی ده مبحث مهم از مباحث عقلی و فقهی و تفسیر و امثال آنها بوده است. این رساله را نزد قاضی عسکر - که به «محمد بن قطب الدین بن محمد بن محمد بن قاضی زاده رومی» نامبردار بود - فرستادم. این قاضی عسکر، مردی فاضل و ادیبی خردمند و اندیشمند بود که از لحاظ اخلاق و ادب از بهترین شخصیت‌های آن دیار به شمار می رفت. فرستادن این رساله، تاثیر مطلوبی در او به جای گذاشته، و موقعیتی جالب برای من به ارمغان آورد، و در نتیجه، بهره ای عظیم عاید من گشت.

و این قاضی عسکر فاضل، نزد افاضل و دانشمندان آن شهر، مرا بسیار می ستود، و مرا بدانها می شناساند. در این مدت میان من و قاضی مذکور، بحث و مذاکراتی در مسائل مختلف علمی، اتفاق افتاد.

پس از

آنکه دوازده روز از مجالست، با قاضی زاده رومی، سپری گشت دفتری را که صورت و وظائف و مدارس در آن ثبت و ضبط شده بود نزد من فرستاد، و مرا در انتخاب هر مدرسه دلخواهم مخیر ساخت؛ ولی تاکید می کرد که تدریس در شام یا حلب را انتخاب کنم.»

شهید ثانی می گوید:

من مدرسه «نوریه» بعلبک را برای انجام وظیفه تدریس انتخاب کردم و این به دو علت بود:

اولا آنجا را مقرون به صلاح می دیدم.

و ثانيا استخاره نیز با انتخاب آنجا مساعد بود. پس از آنکه شهید ثانی مدت سه ماه و نیم در قسطنطنیه درنگ کرد، تصمیم گرفت بلاد مهم روم شرقی (ترکیه فعلی) را زیر پا گذاشته و بر تجاربی که اندوخته بود بیفزاید، لذا به شهر «اسکدار» - که در روبروی قسطنطنیه قرار داشت و فقط دریا در میان آنها فاصله انداخته بود - مسافرت کرد، و در این شهر - طبق معمول - با شخصیت‌های بزرگ علمی ارتباط و گرد همآئی برقرار ساخت که در میان آنها دانشمندی هندی که فاضل و آشنا به فنون متنوع، از جمله: علم رمل و نجوم بود، جلب نظر می کرد.

آهنگ زیارت دوباره اعتاب مقدسه در عراق

سفر شهید ثانی در بلاد روم شرقی قریب نه ماه به طول انجامید که در خلال این مدت، بسیاری از شهرهای آن را درنوردید، و یا بسیاری از دانشمندان و بزرگان آن دیار، ملاقات به عمل آورده، و نوشته های دقیقی راجع به شهرهایی که از آنها بازدید کرده بود به نگارش آورد. همین نکته نمایانگر علاقه شدید شهید ثانی به فراهم آوردن اطلاعات و معلومات، در هر جائی بود که وارد بر



آن می شد. حتی از یاد کردن حال و هوای شهرها و انواع میوه ها و پاره ای از عادات محلی و امثال آنها دریغ نمی نمود.

۹- ورود به عراق:

شهید ثانی نمی خواست سفرش تا همینجا پایان گیرد و به موطن خود بازگردد، و قبل از اینکه به زیارت اعتاب مقدسه در عراق توفیق یابد و دانشمندان آن دیار را درک کند راه بازگشت به زادبوم خویش را در پیش گیرد، لذا آهنگ سوی عراق نموده و در روز چهارشنبه، چهارم شوال ۹۵۲ ه ق، وارد «سامراء» گشت و در شهرهای عراق جابجا می شد و سرانجام این توفیق نصیبش شد که مشاهد مشرفه و مزار بزرگان دین در بغداد و حله و کربلا و کوفه و نجف اشرف و جز آنها را زیارت کند.

شهید ثانی به هر شهری در عراق وارد می شد سیل علاقه مندان و ارادت پیشه گان به او - از هر طبقه - به سوی او سرازیر بود که ورود او را تهنیت گفته و مقدم او را گرامی می داشتند.

این امر نشان می دهد که دانشمند بزرگوار ما از شهرت بسیار گسترده در میان علماء کشورهای مختلف، برخوردار بوده است.

رفت و آمدها و زیارت مردم و دید و بازدیدها، مانع از آن نبوده است که شهید ثانی رسالت علمی خویش را فراموش کند، و دست از تحقیقات و کاوشها و پژوهشهای خود بردارد. در همین عراق بود که دست اندر کار تحقیق درباره قبله عراق به طور عموم، و به ویژه، قبله مسجد کوفه و حرم امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) شد؛ چون دریافته بود که قبله در این نقاط از سمت واقعی خود منحرف می باشد؛ لذا مقدار

انحراف آن را اثبات کرده، و بر خلاف معمول اهالی این منطقه ها - که قبلاً نماز می گزاردند - در جهاتی نماز را برگزار می نمود که طبق نظر و استنباط او باید آن جهات را قبله واقعی و درست تلقی می کردند.

این کوشش علمی و دینی شهید ثانی باعث شد که مردم، سخت احساس رفاه و شادمانی کنند، و فقط یک نفر با رأی شهید ثانی در مورد سمت القبله به مخالفت برخاست که از آن پس با مردم دیگر به دیدار شهید نمی رفت؛ لکن پس از چند صباحی با پوزش خواهی فراوان به دیدار او شتافت و در سلک ارادتمندان باو در آمد. گویند این مرد، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را به خواب دید و مشاهده کرد که آن حضرت وارد بقعه و بارگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام) شده، و به همان سمتی نماز جماعت برگزار فرمود که شهید ثانی با انحراف از معمول، بدان سو نماز گزارد.

۱۰ - بعلبک:

پس از آنکه شهید ثانی وظیفه خویش را در زیارت اعتاب مقدسه عراق به انجام رسانید، به سوی بعلبک روی آورد، و ارادتمندانش در شهر به انتظار قدوم مبارک او به سر می بردند تا از سرچشمه فیاض معارف او عطش علمی خود را فرو نشانده و از کمالات اخلاقی او بهره مند شوند.

شهید ثانی در نیمه صفر ۹۵۳ ه ق به بعلبک رسید، و هنوز کاملاً در آنجا استقرار نیافت که مردم، تک تک و دسته دسته به ملاقات او می آمدند.

و وی چنین فرصت مساعد و مناسبی را از دست نداد، لذا سرگرم تدریس و افتاء - بر طبق مذاهب اهل سنت و مذهب

شیعه - گردید.

و در حقیقت شهید ثانی در این شهر، تدریس جامعی را آغاز کرد، به این معنی - که چون نسبت به مذاهب پنجگانه جعفری، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی، از لحاظ علمی، کاملاً محیط و مسلط بود - بر اساس تمام این مذاهب، تدریس می نمود.

و در واقع فقه و عقاید تطبیقی را تدریس می کرد.

و چنانکه سلف صالح او، یعنی شیخ طوسی (قدس سره) برای نخستین بار کتابی تحت عنوان «مسائل الخلاف» در زمینه فقه و حقوق تطبیقی اسلام تالیف کرده بود، شهید ثانی نیز برای اولین بار، تدریس فقه تطبیقی را در شهر بعلبک بنیاد کرد. توده مردم نیز مطابق مذهب خود، پاسخ استفتائات خویش را از محضر او دریافت می کردند.

بدیهی است وقتی شخصیتی مانند شهید ثانی - که خود را مهیای تدریس و افاضه در منطقه ای ساخته بود - باید آنجا مرکز مهمی برای نشر علوم و تربیت علماء و افاضل باشد. آری بعلبک نیز بدینسان یکی از مراکز مهم علمی به شمار می رفت که علماء و دانشمندان از نواحی مختلف بلاد اسلامی - از دور و نزدیک - بدان سو آهنگ می نمودند، و ورود و اقامت شهید ثانی در این شهر، باعث رونق فزونی از لحاظ تحریک علمی در آنجا گردید.

ابن العودی در این باره می نویسد:

«در این ایام، من در خدمت شهید ثانی به سر می بردم - و شهید ثانی در این زمان، مرجع عامه مردم به شمار می رفت - و تا وقتی که در آنجا مقیم بود مقصد و مقصود همگان بود. فراموش نمی کنم که من او را در قله رفیعی از موقعیت علمی و اجتماعی و به صورت مرجع

و پناهگاه مردم، احساس می کردم که به هر فرقه - مطابق مذهب آنها - فتوی می داد، و کتب مذاهب مختلف اسلامی را تدریس می نمود، علاوه بر آنکه در مسجد اعظم بعلبک نیز تدریس می کرد. همه مردم شهر، مطیع و منقاد او بوده و او - در برابر قلبی که سرشار از محبت و حسن اقبال و اعتقاد بود - به عنوان مراد آنها به شمار می رفت، و بازار علم در این دیار بر وفق مراد بوده و رو به رونق گذاشت، فضلاء از دورترین نقاط به وی مراجعه می کردند... و بالاخره ایام اقامت شهید ثانی در بعلبک همچون روزهای عید و شادی مردم آن دیار تلقی می شد.»

### بازگشت دائمی به موطن اصلی

شهید ثانی تا سال (۹۵۵ ه ق)، در بعلبک ماند و بدون انقطاع و نستوهانه به انجام وظائف سرگرم بود؛ لکن اشتیاق به موطن و دیدار خویشاوندان و دوستان - که از پنجسال قبل، آنها را ترک گفته بود - او را بر آن داشت که به شهر خود بازگشته و در آنجا مقیم گردد. لکن از لابلای نوشته های ابن العودی چنین استنباط می شود که انگیزه مراجعت او عبارت از احساس فشار شدید و مراقبت جاسوسان و بدخواهانی بود که او را در تنگنای روحی می آزرده.

ابن العودی می گوید:

«این تاریخ - یعنی تاریخ مراجعت شهید به «جبع»، پایان نقطه فرصت امنیت و سلامت او از حوادث ناگوار بوده... که آن بزرگوار، مرا از آن آگاه ساخت، و در منزل من، واقع در «جزین» در حال اختفاء از دشمنان و بدخواهان به سر می برد.»

علت این فشار شدید، اقبال و توجه فزون از حد مردم به شهید ثانی

بوده است که همزمان با اقامتش در بعلبک از آن برخوردار بود، و حسودان و بدخواهان نمی توانستند اینهمه حیثیت و احترام و شهرت را در شهید ثانی تحمل کنند. پاره ای از مورخین را عقیده بر آن است که «معروف شامی» یعنی همان قاضی که قبلاً از او یاد کردیم در این مراقبت و فشار روحی و ایجاد مزاحمت برای این شخصیت بزرگوار نقش داشت، و او همان کسی است که سرانجام در قتل شهید ثانی سعایت کرد.

## اساتید شهید ثانی

الف - جع:

۱ - پدرش: نورالدین علی، معروف به «ابن الحجه» (م ۹۲۵ ه ق) درباره کتابها و درسهای که شهید ثانی نزد پدرش قرائت کرد و آنها را فراگرفت، قبلاً گفتگو شد.

ب - میس:

۲ - علی بن عبدالعالی میسی کرکی (م ۹۳۸ ه ق). که شرح تحصیلات او - ضمن بحث از سفرهای شهید ثانی - بازگو شده است.

ج - کرک نوح:

۳ - سید حسن بن سید جعفر، که گزارش مربوط به تحصیلات شهید ثانی نزد او، قبلاً گزارش شد.

د - دمشق:

۴ - شمس الدین محمد بن مکی حکیم و فیلسوف، که سخن درباره تحصیلات شهید ثانی نزد وی، ضمن گفتگو از سفرهای علمی شهید ثانی بازگو شد.

۵ - احمد بن جابر.

۶ - شمس الدین طولون حنفی دمشقی.

ه - مصر:

شهید ثانی در مصر، در حلقات گوناگونی - که در مساجد و مدارس تشکیل می گردید - شرکت می کرد، و درس اساتید بزرگی را در فقه و حدیث و تفسیر درک نمود. ابن العودی از شانزده استادی که (گویا شهید ثانی در مصر) نزد آنها تلمذ کرد نام می برد و می نویسد که شهید ثانی گفته بود:

استادان (مصری من) بدین

شرح است:

۷ - شیخ شهاب الدین احمد رملی شافعی، که «منهاج نووی» در فقه، و بخش مهم کتاب «مختصر الاصول» ابن حاجب، و «شرح عضدی» - همراه با مطالعه حواشی «سعدیه» و «شریفیه» - را بر او قرائت نمودم؛ و کتابهای زیادی در فنون و علوم عربی و عقلی و جز آنها را از او سماع کردم که از جمله آنها «شرح التلخیص» از ملا سعدالدین تفتازانی، و «شرح تصریف عزیزی؟» و «شرح کتاب امام الحرمین، جوینی» در اصول فقه - که از نوشته های خود استاد بوده است - و «شرح جمع الجوامع»

«محلّی» در اصول فقه، و «توضیح» ابن هشام در نحو، و غیرذکر بوده است که ذکر آنها به طول می انجامد. این استاد در سال ۹۴۳ ه ق، برای من اجازه عامی صادر کرد که بر اساس آن، مجاز بودم روایاتی را - که نقل آنها برای او روا بود - روایت کنم. (۱)

۸ - ملاحسین جرجانی که پاره ای از کتاب «شرح تجرید» ملاعلی قوشجی را همراه «حاشیه ملا جلال دوانی»، و «شرح اشکال التاسیس» قاضی زاده رومی در هندسه و «شرح چغمینی» در هیئت را بر او خواندم. (۲)

۹ - ملامحمد استرآبادی، که قسمتی از «مطول» را همراه با «حاشیه سید شریف جرجانی» و «شرح کافیه» در نحو را بر او قرائت کردم. (۳)

۱۰ - ملا محمد علی گیلانی، که پاره ای از علم معانی را در محضر او سماع نمودم. (۴)

۱۱ - شیخ شهاب الدین ابن النجار حنبلی، که تمام کتاب «شرح شافیه» جاربردی و نیز تمام کتاب «شرح الخزرجیه» در عروض و قافیه، از شیخ زکریا انصاری را بر او قرائت کردم؛ و

نیز کتاب های فراوانی در فنون مختلف و حدیث، از جمله: «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم» را در محضر او سماع نمودم. این استاد درباره آنچه که در محضر او سماع و یا قرائت کردم، و نیز روایاتی که خود درباره آنها اجازه داشت در همان سال ۹۴۳ ه ق، به من اجازه روایت داده بود. (۵)

۱۲ - شیخ ابوالحسن بکری، (نویسنده کتاب «الانوار فی مولد النبی المختار» که در مجلسی در کتاب «بحار الانوار» از این کتاب مطالبی را آورده است، و شهید ثانی می گوید:

من قسمتی از کتب فقه و تفسیر پاره ای از شرح وی بر «منهاج» را از محضر او سماع نمودم. (۶)

۱۳ - شیخ زین الدین، جرمی مالکی، که «الفیه» ابن مالک را بر او خواندم. (۷)

۱۴ - استاد محقق، ناصرالدین لقانی - یا - ملقانی مالکی، پژوهشگر زمان و دانشمند برجسته مصر - و من در این سرزمین به استادی، فاضل تر از او بر نخوردم که در علوم عقلی و عربی، چیره دست تر از او باشد - نزد این استاد، «تفسیر بیضاوی» و فنون دیگر را سماع نمودم. (۸)

۱۵ - شیخ ناصرالدین طبلاوی شافعی، که قرآن کریم را - طبق قرائت ابن عمرو، و نیز رساله ای در قرائت را - که خود تالیف کرده بود - بر او خواندم. (۹)

۱۶ - شیخ شمس الدین محمد بن ابی نحاس، که در قرائت، کتاب «الشاطبیه»، و قرآن کریم - طبق قرائت قراء سبعة - را بر او خواندم، و بار دوم به خواندن قرائت قراء عشره نزد او آغاز کردم که نتوانستم آن را به پایان رسانم.

ابن العودی می گوید:

شهید ثانی غالباً این استاد

را از نظر صلاح و تقوی و حسن اخلاق و تواضع می ستود و فضلاء مصر - برای فراگرفتن فنون مختلف علوم قرآنی - بدو مراجعه می کردند و از محضر او مستفیض می گشتند، چون این استاد در علوم قرآنی به عنوان دانشمندی برجسته و سرشناس به شمار می رفت، حتی مردم - آنگاه که خود سرگرم کار بود و چکش (مسگری) را از دستش زمین نمی گذاشت - مطالب علوم قرآنی را بروی قرائت می کردند. فقط آنگاه دست از کار و صنعت می نهاد که یکی از فضلاء بزرگ بر او وارد می شد، و برای او فرش می گستراند و خود بر روی حصیر می نشست. (۱۰)

۱۷ - استاد فاضل کامل، عبدالحمید سنهوری، که فنون سودمندی را بر او خواندم، او نیز اجازه عام برای من صادر کرده بود. ابن العودی می گفت:

شهید ثانی (قدس سره)، این استاد را - به خاطر آنکه جامع فضیلت علم و کرم بوده است - بسیار می ستود. (۱۱)

۱۸ - شیخ شمس الدین محمد بن عبدالقادر فرضی شافعی، که کتابهای زیاد در حساب، و «المرشد» در حساب هند، و «الیاسمینیه» و شرح آن در علم جبر و مقابله را بر او خوانده، و در محضر او «شرح الوسیله» را سماع نموده، و اجازه عام از او دریافت کردم. (۱۲)

سپس شهید ثانی می گفت:

در مصر از محضر استادان زیادی، علوم را فرا گرفتم که ذکر تفصیلی آنها، مطلب را به نحو ناخوش آیندی طولانی می سازد، و اجمالا پاره ای از آنها عبارت بوده اند از:

۱۹ - شیخ عمیره. (۱۳)

۲۰ - شیخ شهاب الدین بن عبدالحق. (۱۴)

۲۱ - شیخ شهاب الدین بلقینی. (۱۵)

۲۲ - شیخ شمس الدین دیر و طی. (۱۶)



و اساتید دیگر.

و - بیت المقدس:

۲۳ - شیخ شمس الدین ابی اللطیف مقدسی، که شهید ثانی بخشهائی از «صحیح بخاری»، و «صحیح» مسلم را بر وی قرائت کرد، و از او اجازه روایت دریافت نمود.

ز - قسطنطنیه:

۲۴ - سید عبدالرحیم عباسی، نویسنده کتاب «معاهدالتنصیص».

### مؤلفات و آثار علمی شهید ثانی

مقدمه:

این دانشمند عالمقدار اکثر فرصتهای زندگانی خود را در سفر و در محضر علماء گذراند، و اوقات او در افتاء و قیام به امور مهم دینی و اجتماعی در هر جا مصروف می گشت. روزها را در شهر خود به تدریس و برآوردن حوائج مردم سپری می ساخت، و شبها به تهیه هیزم و سوخت منزل و رسیدگی به انگورستان می گذراند، مع ذلک آنچنان به مدد تاییدات الهی، مؤید و موفق بود که توانست آثار جالبی در علوم مختلف از خود به جای گذارد که از لحاظ نظم و دقت و پختگی، بی اندازه جالب توجه و ارزشمند می باشند. مسافرتهاى زیاد و حضور او نزد اساتید مختلف و تلمذ در محضر دانشمندان مذاهب مختلف، و مطالعات درازمدت و مداوم، و حوصله شایان توجه او در غور رسی مصادر و مراجع علمی، همه اینها عواملی بود که مؤلفات و آثار شهید ثانی را به گونه ای پرداخت که پاره ای از آنها عملاً به صورت کتب درسی درآیند و از عمق فکری و وضوح در تعبیر و روانی بیان و نظم و ترتیب خوش آیند و عرضه صحیح مطالب و حسن ذوق و سلیقه در ابواب بندی و ترتیب مباحث، برخوردار گردند.

نکته قابل توجه در آثار شهید ثانی این است که همه نوشته ها و آثار او محدود به استفاده طبقه خاصی از علماء و دانشمندان نیست،

و علیرغم آنکه او گاهی به تالیف آثاری پرداخت که باید آنها را علمی بحث و صد در صد تحقیقی و تخصصی برشمرد، دست اندر کار نگارش موضوعاتی می شد که صرفاً اخلاقی و ساده و آسان بوده که حتی برای توده مردم و افرادی که از بضاعت علمی محروم بودند، سودمند می افتاد، و می توانستند به سهولت از آن بهره گیرند.

بدینسان، شهید ثانی از شرائط و اوضاع محیط اجتماعی خود الهام می گرفت و دست اندر کار آفرینش آثار علمی و اخلاقی می شد، مثلاً می بینیم کتابی در مذمت «غیبت» نوشت، چون می دید:

«مردم فرصتهای زندگانی را به بطالت صرف می کنند، و در مجالس و محافل و محاورات روزمره خویش سرگرم فکاهه و تفریح می شوند، و نفوس خود را به وسیله آبروریزی برادران دینی و بی حیثیت ساختن اقران و هموعان مسلمان، تغذیه می کنند، و چنین کاری را در شمار سیئات و گناهان نمی آورند، و مع ذلک از مؤاخذه و بازپرسی جبار سماوات و خدای منتقم بیمی ندارند.» (۳)

و آنگاه که طفل عزیز خود را از دست می دهد، کتاب دیگری را تحت عنوان «مسکن الفؤاد عند فقد الاحبه و الاولاد» می نگارد، کتابی در تسکین خاطر خود و دیگران در برابر مصائب روزگار، که همه طبقات مردم را به کار می آید و آنها را از هم و غم آسیبها می رهاند، و مترجم، این کتاب را ترجمه نموده است که - ان شاء الله - به زودی منتشر خواهد شد.

آثار علمی این دانشمند پاک نهاد به دهها کتاب و رساله تحقیقی می رسد.

و علیرغم اشتغالات دیگر و تدریس، حدود هفتاد اثر علمی از خود به جای گذاشت که ما به برخی

از آنها دست یافته و یا به نام پاره ای از آنها - ضمن ترجمه احوال او در مراجع مختلف - آگاهی یافته ایم.

مجموعه تالیفات شهید ثانی که از «روض الجنان» افتتاح می شود و به «الروضه البهیه» - از لحاظ تاریخ تالیف - پایان می گیرد واقعا همچون روضه و بوستانی است که هر پژوهشگر دانشهای دینی و علوم انسانی را با مناظر دل انگیز خود بر سر نشاط می آورد تا گمشده خود را در میان آنها بیابد، و قلب او با مشاهده هر زاویه ای از این بوستان و آبشخورهای آن سیراب گردد.

آثار شناخته شده این عالم بزرگوار و فقیه عالیقدر را بر حسب ترتیب موضوعی در زیر یاد می کنیم:

#### الف - کتب و رساله های فقهی

۱ - روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان: شرحی است مزجی بر «ارشاد الاذهان» علامه حلی، که یک مجلد از این شرح در «طهارت» و «صلوه» پس از ظهور اجتهاد او در سن ۳۳ سالگی در جمعه ۲۵ ذی القعدة ۹۴۹ ه ق، به انجام رسیده، و اولین بار با «منیه المرید» در ۱۳۰۷ ه ق چاپ شد (۴) و همانگونه که از رساله ابن العودی استفاده می شود، نخستین کتابی است که شهید ثانی در فقه استدلالی تالیف کرده و تالیف آن را به کسی اظهار ننموده است تا آنکه ابن العودی بر آن اطلاع یافت و این قضیه را ضمن داستان مفصلی در رساله خود یاد کرد (یک).

۲ - مسالك الافهام فی شرح شرایع الاسلام: شرحی است مزجی بر «شرایع الاسلام» محقق حلی که تاریخ پایان کتاب «دیات» آن ۸ ربیع الاخر ۹۶۴ ه ق می باشد. روش شهید در شرح این کتاب،

نخست مبنی، بر اختصار بوده، و سپس به تفصیل و گسترش در شرح و گزارش آن گرایش یافت به گونه ای که سرانجام به هفت مجلد کتاب بر حجم رسید (۵) (دو).

۳ - الفوائد الملیه فی شرح النفلیه: شرحی است بر «الرساله النفلیه» شهید اول، که مستحبات نماز در آن یاد شده، و شهید ثانی این رساله را به اختصار و به صورت مزجی، شرح کرده، و احیانا متعرض پاره ای از ادله شده است. (۶) (سه).

۴ - المقاصد العلیه فی شرح الالفیه: این کتاب عبارت از شرح کبیر شهید ثانی بر «الرساله الالفیه» شهید اول می باشد که آن را در ۱۹ ربیع الاول ۹۵۰ ه ق به انجام رسانید. شهید ثانی سه شرح بر «الرساله الالفیه» نوشته است که «المقاصد العلیه» عبارت از شرح کبیر و استدلالی بر رساله مزبور می باشد. (چهار).

۵ - شرح الرساله الالفیه (الوسیط): که اهم مسائل را در آن یاد کرده؛ ولی آنچنان گسترده در آن به بحث پرداخته است (پنج).

۶ - شرح الرساله الالفیه (الوجیز): که بر رویهم عبارت از تعلیقات و شروح و حواشی فتوائی بر «الرساله الالفیه» می باشد که آن را به منظور عمل کردن مقلدین، تحریر کرده، و لذا باید آن را نوعی از «رساله عملیه» برشمرد (شش).

۷ - نتایج الافکار فی حکم المقیمین فی الاسفار: که آن را در روز دوشنبه ۲۷ رمضان ۹۵۰ ه ق به پایان رسانید. این رساله نبشتری است فشرده در بیان حکم مسافری که در بلد خود قصد اقامه ده روز کرده باشد. این مساله در این رساله به اقسام مشهور، تقسیم شده است (۷) (هفت).

۸ - رساله فی ارث الزوجه من العقار:

که در ظهر روز پنجشنبه ۹۵۶ ه ق، آن را تالیف کرد (هشت).

۹ - رساله فی احکام الحَبَوَه: که در روز سه شنبه ۲۵ ذی الحجه ۹۵۶ ه ق، آن را تالیف نمود (نه).

۱۰ - رساله فی وجوب صلوه الجمعه: شهید ثانی، معتقد بود که نماز جمعه، واجب عینی است، و رساله مزبور را در اثبات همین مساله تالیف کرد و بسیاری از علماء در کتب فقه استدلالی خود از آن نقل می کنند (ده).

۱۱ - رساله فی الحث علی صلوه الجمعه: این رساله، غیر از رساله مذکور در شماره ۱۰ می باشد (یازده).

۱۲ - رساله فی اعمال یوم الجمعه: (دوازده).

۱۳ - رساله فی تحریم طلاق الحائض الحامل المدخول بها، الحاضر زوجها (سیزده).

۱۴ - رساله فی حکم طلاق الحائض، الغائب عنها زوجها (چهارده).

۱۵ - رساله فی تحقیق النیه (پانزده).

۱۶ - رساله فی منسک الحج و العمره (الکبیره) (شانزده).

۱۷ - رساله فی منسک الحج و العمره (الصغیره) (هفده).

۱۸ - رساله فی نیت الحج و العمره (هجده).

۱۹ - رساله فی عدم جواز تقلید المیت (نوزده).

۲۰ - رساله فی انفعال ماء البئر (بیست).

۲۱ - رساله فی ما اذا احدث المجنب حدثا صغیرا فی اثناء الغسل (بیست و یک).

۲۲ - رساله فی ما اذا تیقن الحدث و الطهاره، وشک فی السابق منها (بیست و دو).

۲۳ - جواب المباحث النجفیه: که آن را هنگام مراجعت از استانبول به نجف نگاشته است (بیست و سه).

۲۴ - جواب المسائل الهندیه (بیست و چهار).

۲۵ - جواب المسائل الشامیه (بیست و پنج).

۲۶ - اجوبه شیخ زین الدین (بیست و شش).

٢٧ - اجوبه الشيخ احمد (بيست و هفت).

٢٨ - اجوبه على ثلث مسائل لبعض الافاضل (٨) (بيست

و هشت).

۲۹ - جواب المسائل الخراسانية (بیست و نه).

۳۰ - اجوبه مسائل جبل عامل: که پس از مراجعت از مکه، در جبل عامل، به آنها پاسخ نوشته است (سی).

۳۱ - الفتاوی المختصره: غالباً در مسائل مربوط به عبادات است (سی و یک).

۳۲ - رساله فی عدم قبول الصلوه الا بالولایه: (سی و دو).

۳۳ - الرساله الا سطنبولیه فی الواجبات العینیه: که هم در فقه و واجبات عملی، و هم در مسائل اعتقادی است، که آن را در ۱۲ صفر ۹۵۲ ه ق نگاشته است (سی و سه).

۳۴ - حاشیه ارشاد الازهان: حاشیه ای است بر قسمتی از مبحث «عقود» ارشاد که تحقیقات مهمی در آن منعکس است. (۹)

(سی و چهار).

۳۵ - حاشیه شرایع الاسلام: حاشیه ای است مختصر در دو مجلد که ابن العودی گفته است:

قسمت قابل توجهی از آن نگارش یافته است (سی و پنج).

۳۶ - حاشیه قواعد الاحکام: حاشیه ای که نکات مهم مباحث «قواعد» علامه را مورد تحقیق قرار داده، و بر روند حاشیه معروف به «النجاریه» می باشد، و مجلدی لطیف از این حاشیه - تا کتاب تجارت - فراهم گشته است (۱۰) (سی و شش).

۳۷ - حاشیه المختصر النافع (سی و هفت).

۳۸ - جواهر الکلمات فی صیغ العقود و الایقات: مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی پس از یاد کردن این کتاب می نویسد:

«در کتابخانه سید محمد علی هبه الدین، نسخه «صیغ العقود» شهید را رؤیت کردم که در آغاز آن چنین آمده است:

الحمد لله حمدا کثیرا کما هو اهله. این نسخه به خط مقصود علی بن شاه محمد دامغانی بوده است که آن را به سال ۹۹۶ ه ق، تحریر نمود؛ لکن در این

رساله، نامی از «جواهر الکلمات» یاد نشده است» (۱۱) (سی و هشت).

۳۹ - الاقتصاد فی معرفه المبدء و المعاد، و احکام افعال العباد، و الارشاد الی طریق الاجتهاد:

که بر اساس دو بخش تنظیم شده است:

۱ - اصول عقائد ۲ - فروع و واجبات فقهی، روش شهید ثانی در این کتاب، مبنی بر اختصار بوده است (سی و نه).

۴۰ - الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه (شرح لمعه): شرحی است مزجی و استدلالی و فشرده که همانند شهید اول، آن را مختصر و پرشمول و جامع گزارش کرده است (چهل).

شهید ثانی در این کتاب، پای بند اختصار، و استخوان بندی قوی، و سلاست و حسن تعبیر بوده؛ و در اکثر موارد به دلیل مساله و پاره ای از آراء مهم فقهی و رد بر پاره ای از آراء و نظریات شهید اول - در صورتی که نادرست به نظر می رسید - اشاراتی دارد، و رأی شخصی خود را نیز در این گونه موارد اظهار نموده است.

این کتاب در میان کتب فقهی از موقعیت خاصی برخوردار است، به گونه ای که علماء و دانشجویان دینی در درس و مطالعات خود بدان روی آور گشته اند و از زمانی که تالیف آن به پایان رسید تاکنون به عنوان «کتاب درسی» مورد اعتناء و اقبال همه علماء و دانشجویان دینی در حوزه های علمیه شیعی است.

درباره اهمیت این کتاب می توان گفت:

که فقهاء بزرگ به شرح و تعلیق و حاشیه نویسی بر این کتاب و توضیح مشکلات آن آنچنان گرایش یافته اند که طبق نوشته حاج شیخ آغابزرگ تهرانی، قریب به نود شرح و حاشیه بر آن نگارش شده است. (۱۲)

گویند:

شهید ثانی این کتاب را در



مدت شش ماه و شش روز و یا پانزده ماه، تالیف کرده است، و بارها در ایران و مصر و نجف به طبع رسید. ضمناً باید یادآور شد که ممکن است رسالاتی که از آنها یاد کردیم برخی از آنها با برخی دیگر قابل تداخل بوده، و به صورت یک رساله با نامهای متعدد معرفی شده باشد. تحقیق در این باره، به فرصتی بیشتر و پژوهشی فزونتر، نیازمند می باشد.

ب - کتب اصول فقه

۴۱ - تمهید القواعد الاصولیه و العربیه لتفریح الاحکام الشرعیه: در دو بخش: ۱ - صد قاعده اصول فقهی

۲ - صد قاعده ادب عربی.

و در پایان، دارای فهرست مبسوطی برای تسهیل استخراج مطالب آن می باشد.

شهید ثانی این کتاب را در اول محرم ۹۵۸ ه ق، به پایان رسانده است؛ و در ۱۲۷۲ ه ق با کتاب «ذکر الشیعه» شهید اول به طبع رسیده است. (۱۳) (یک).

۴۲ - تفصیل ما خالف الشیخ الطوسی اجماعات نفسه: در روضات آمده است:

این کتاب، در حقیقت، رد بر مطلق اجماعات و نیز رد بر کسانی است که به اجماعات اعتماد کرده اند. (دو).

ج - کتب مربوط به علوم حدیث

۴۳ - بدایه الدرایه: شهید ثانی کتاب فشرده ای با این نام در علم درایه نگاشت که می توان گفت:

وی اولین دانشمند شیعی است که در این زمینه دست اندرکار تالیف کتاب گشت. (یک).

۴۴ - شرح بدایه الدرایه: این کتاب توأم با متن، در ایران و نجف به چاپ رسید. (دو).

۴۵ - غنیه القاصدین فی معرفه اصطلاحات المحدثین: ابن العودی درباره این کتاب می نویسد:

«در میان علماء شیعه، تصنیف این کتاب بی سابقه بوده و قبل از شهید ثانی هیچیک از دانشمندان شیعه در

چنین موضوعی، کتابی تألیف نکرده بود.» احتمال می رود که غیر از «بدایه» باشد (سه).

۴۶ - شرح حدیث «الدنیا مزرعه الآخره.» (چهار).

۴۷ - کتاب فی الاحادیث: مرحوم شیخ حر عاملی می گوید:

حدود هزار حدیث به خط شهید ثانی دیده ام که از «مشیخه» حسن بن محبوب، انتخاب شده بود. (پنج).

۴۸ - کتاب الرجال و النسب: ظاهراً کتاب خاصی در رجال، و غیر از کتاب «فوائد خلاصه الرجال» و یا کتابی است که در پاره ای از آثار مؤلف به عنوان «التعلیقات علی کتب الرجال»، معروف می باشد. (شش).

۴۹ - فوائد خلاصه الرجال (هفت).

د - کلام

۵۰ - حقایق الایمان - یا - «تحقیق الایمان و الاسلام» - یا - «حقیقه الایمان و الاسلام»، که بحثها و تحقیقات غنی و سرشاری است درباره مفهوم «ایمان و اسلام» و رد پاره ای از شبهات در این باره. در پایان این کتاب، مبحثی در اصول دین - با تفصیل فزونتری - آمده است، و شهید ثانی، آن را در شب دوشنبه، هشتم ذی القعدة ۹۵۴ ه ق، تألیف کرد؛ و ضمن مجموعه ای از کتب به سال ۱۳۰۷ ه ق در ایران به طبع رسید. (یک).

۵۱ - البدایه فی سبیل الهدایه: ظاهراً این کتاب درباره بحث از عقائد می باشد؛ لکن پاره ای از مؤلفین را گمان بر آن است که همان «بدایه الدراییه» می باشد. آغا بزرگ تهرانی می گوید:

«شیخ حر عاملی از این کتاب پس از «بدایه الدراییه» یاد کرده است، و چنین به نظر می رسد که دو کتاب می باشد، و نام آن نیز نشان می دهد که درباره عقائد، نگارش یافته است» (۱۴) (دو).

=الاقتصاد فی معرفه المبدء و المعاد و احکام ...: از این کتاب، ضمن کتب

فقهی شهید یاد کردیم.

ه - اخلاق و عرفان

۵۲ - منارالقاصدین فی اسرار معالم الدین: ظاهر عنوان کتاب نشان می دهد که در طی آن از اسرار احکام شرعی و عللی که موجب تشریح این احکام، - یعنی واجبات و محرمات و ... - می باشد، بحث و تحقیق به عمل آمده است، و شهید ثانی از این کتاب در «منیه المرید» یاد می کند (یک).

۵۳ - منیه المرید فی آداب المفید و المستفید:

در آداب دینی و اخلاقی تعلیم و تعلم و قاضی و مفتی و افتاء، که آن را در ۲۰ ربیع الاول ۹۵۴ ه ق به پایان رسانید، که بارها در ایران و هند و نجف به طبع رسیده است. (دو).

۵۴ - مختصر رساله منیه المرید فی آداب المفید و المستفید (سه).

۵۵ - مسکنه - یا - مسکن الفؤاد عند فقد الاحبه و الاولاد:

رساله ای است که وظائف انسان را به هنگام مواجهه با مصائب و شدائد - از قبیل: از دست دادن فرزند و خویشاوندان و سائر مصائب دیگر - مشخص می سازد. شهید ثانی این کتاب را در چاشت روز جمعه اول رجب ۹۵۴ به منظور تسلیت خود - آنگاه که فرزند و یا فرزندان قبل از تولد شیخ حسن صاحب معالم را از دست داده بود - و نیز برای تسلیت و دلداری دیگران نگاشته است. نگارنده سطور در سال ۱۳۶۱ ه ش، آن را به فارسی برگردان کرده و ان شاء الله به زودی چاپ و منتشر خواهد شد. متن کتاب بارها در ایران به طبع رسید (چهار).

۵۶ - مبرد الاکباد فی مختصر مسکن الفؤاد:

این کتاب فشرده ای از «مسکن الفؤاد» یاد شده است که

به منظور استفاده همگان، تلخیص شد. (پنج).

۵۷ - کشف الریبه عن احکام الغیبه: کتاب جالبی است که در آن از غیبت، و دلالت کتاب و سنت بر حرمت آن، و نیز از مواردی که غیبت کردن، جایز می باشد، و از کیفیت احتراز از غیبت و امثال آن گفتگو شده، و شهید ثانی، آن را در ۱۳ صفر ۹۴۹ ه ق، تالیف کرده است و بارها در ایران و نجف به طبع رسیده، اخیراً نیز به فارسی نیز برگردان شده است (شش).

۵۸ - التنبیهاث العلیه علی وظائف الصلوه القلبیه - یا - «اسرار الصلوه»: که در بیان اسرار عرفانی و آداب و نکات درونی و باطنی نماز می باشد، و ترتیب واجبات نماز در مد نظر مؤلف بوده، و با استمداد از احادیث و آیات قرآنی تالیف شده است، و تاریخ فراغ از آن، نهم ذی الحججه ۹۵۱ ه ق می باشد. (هفت).

و - تفسیر - ز - ادعیه - ح - نحو

و - تفسیر

۵۹ - رساله فی شرح البسمله (یک).

ز - ادعیه

۶۰ - رساله فی الادعیه (یک).

۶۱ - رساله فی آداب الجمعه (دو).

ح - نحو

۶۲ - المنظومه فی النحو (یک).

۶۳ - شرح المنظومه فی النحو. که شرح شماره ۶۲ می باشد، و در رساله ابن العودی آمده است که او بخشی از این رساله را به خط خود شهید ثانی دیده است. (دو).

ط - اجازات

۶۴ - الاجازات: شهید ثانی در این کتاب، اجازاتی که از مشایخ حدیث صادر شده گردآوری نموده است؛ لکن معلوم نیست آیا این کتاب، عبارت از همان کتابی است که محتوای آن اجازاتی باشد که از مشایخ و اساتید شهید ثانی برای او صادر

شده است، و یا مطلق اجازات مشایخ برای اشخاص دیگر می باشد. (یک).

۶۵ - اجازاته لتلامیذه: شهید ثانی به گروهی از شاگردانش اجازات متنوعی صادر کرده است که پاره ای مفصل، و پاره ای دیگر، مختصر می باشد.

و حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی اجازات زیر را در این مورد یاد کرده است:

۱ - اجازه به شیخ ظهیر الدین میسی در ۹۵۷ ه ق.

۲ - اجازه به شیخ محیی الدین میسی عاملی در ۹۵۴.

۳ - اجازه به شیخ تاج الدین جزائری در ۹۶۵.

۴ - اجازه به شیخ عزالدین بن زمعه مدنی در ۹۴۸.

۵ - اجازه به شیخ عبدالصمد، پدر شیخ بهائی در ۹۴۱.

۶ - اجازه به شیخ سلمان جبعی عاملی در ۹۵۴.

۷ - اجازه به سید عطاءالله حسینی موسوی در ۹۵۰.

۸ - اجازه به ابن صائغ حسینی موسوی در ۹۵۸.

۹ - اجازه به شیخ محمود لاهیجی در ۹۵۳ (۱۵) (دو).

ی - جنگ و مجموعه

۶۶ - رساله فی عشره علوم: رساله ای است که در قسطنطنیه درباره ده علم نگاشته و آن را به قاضی زاده رومی تقدیم کرد، و در نتیجه، حکمی درباره وی برای تدریس و اداره مدرسه «نوریه» بعلبک صادر گردید.

این بود قسمتی از آثار علمی شهید ثانی که گویند مجموعاً به هشتاد کتاب و رساله می رسد.

نویسندگان که شرح حال شهید ثانی را یاد کرده اند به حوصله و صبر او در تالیف و تصنیف و نسخه برداری از کتب و آثار دیگران، اشاراتی دارند؛ با اینکه می دانیم مراجعان به شهید ثانی، زیاد بوده و خود پی در پی در مسافرت به سر می برد، و مساعی خویش را در راه نشر اسلام به کار می گرفت. لذا باید این آثار علمی

فراوان و عمیق و تحقیقی را موهبتی ربانی تلقی کرد که این دانشمند بزرگوار به مدد توفیق الهی از آن برخوردار بوده است.

خوانساری - آنگاه که از «مسالک» (شهید) یاد می کند - می نویسد. «و گویند:

او این کتاب را در مدت نه ماه نگاشت.

و خدا می داند که اگر یک محرر و نویسنده ای مزدور بخواهد چنین کتابی را استنساخ کند، تحریر آن در چنان مدتی بر او دشوار می باشد»

تا چه رسد به آنکه بخواهد کتابی را با این حجم زیاد - توأم با تحقیق - تالیف نماید.

مؤید چنین توفیق شگفت آور، سخن صاحب کتاب «حداث المقربین» است که آن را از جمعی از علماء نقل کرده، مبنی بر اینکه شهید ثانی این کتاب را در مدتی کوتاه تالیف نمود، چنانکه می دانیم این عالم عالی مقدر، به تالیف کتاب «الروضه البهیه = شرح لمعه» در طی چند ماه موفق گردید، کتابی که از بهترین کتابهای فقه استدلالی به شمار می رود.

و نیز صاحب «امل الآمل» از دانشمندی موثق نقل می کند که شهید ثانی، دو هزار کتاب از خود باقی گذاشت که دویست کتاب - از میان جمع کتب مزبور - به خط شریف او، اعم از آثار علمی خود او و آثار دیگران، بوده است.

مرحوم شیخ اسدالله فقیه کاظمی در مقدمات کتاب «مقایس» خود، یکی از کرامات او را چنین بر می شمارد که او یکبار، قلم را با دوات آشنا می کرد و با آن حدود بیست تا سی سطر می نوشت، و بلکه گوید:

چهل یا هشتاد سطر را به نگارش درمی آورد. (۱۶)

### شهید ثانی از دیدگاه علماء و دانشمندان اسلامی

شهرت شهید ثانی - از آنگاه که به درنوردیدن بلدان اسلامی آغاز کرد، و در محضر

اساتید بزرگ راه یافت - جهان اسلامی آن روز را فرا گرفت تا آنجا که تدریجا منزلت علمی او و نیز مقام اجتهادش مورد قبول و اعتراف همگان بوده، آن هم در حالی که هنوز بیش از سی و سه سال از عمرش را پشت سر نگذاشته بود - نتیجه این شهرت، چنان بود که زبانها به ستایش او - آن هم با آمیزه ای از قداست روحی وی - گشوده شده، و با عبارات مختلفی به مدح و ثناء وی، سخن آغاز کردند.

و ما نمونه هائی چند از این سخنها را در زیر می آوریم.

۱ - ابن العودی:

شهید ثانی از خصلتهای کمال، محاسن و نخبه هائی را واجد بوده و قامت شخصیت او با انواعی از مفاخر کمال آراسته بوده، و کالبد او به جان و روح فرازمندی می بالید که خویشتن را در جوار او می یافت. او شیخ و بزرگ و جوانمرد این امت و مبدء و منتهای فضائل بوده است... لحظه ای از عمرش را جز در کسب فضیلت مصروف نداشت. اوقات شبانه روزی خود را چنان برنامه ریزی می کرد که وی را در تمام لحظات سودمند افتد.

۲ - صاحب «المقاییس»:

شهید ثانی، افضل متاخرین، اکمل متبحرین، نادره پسینیان، یادگار پیشینیان، مفتی همه طوائف اسلامی، راهنمای دینی مردم به راهی پایدار و صراطی مستقیم، مقتدای شیعه، و نور شریعت بود که سخنان بزرگان از برشمردن مزایا و استیفاء حق او در بیان فضائل پرارزشش نارسا است.

و گفتار خردمندان و اندیشمندان سترک، در گزارش مناقب و خصلتهای بلندش بسی ناچیز و حیرت گونه می باشد. در بلندای فضل و کمال و سعادت در لابلای شخصیت خود، میان مراتب

علم و عمل و شکوه و جلال و شهادت، گرد همآئی برقرار ساخت؛ و او در سایه لطف نهران و آشکار خداوند متعال، بسی موفق و مؤید بوده است. (۱۷)

۳ - شیخ حر عاملی:

موضع و موقعیت شهید ثانی در فقه و علم و فضل و زهد و عبادت و تقوی و تحقیق و تبحر و عظمت مقام و شکوه منزلت و جامعیت فضائل و کمالات، مشهورتر از آن است که آنها را بازگو نمائیم. محاسن و اوصاف پسندیده اش بیش از حد احصاء و شمار است، و مصنفات و آثار علمی او، مشهور و بر سر زبانها است. او فقیه و مجتهد و نحوی و حکیم و متکلم و عالم به قرآن و جامع انواع علوم و دانشها بوده، و نخستین کسی است که در جمع علماء شیعه به تصنیف کتابی در «درایه الحدیث» آغاز کرد. (۱۸)

۳ - شیخ یوسف بحرانی، صاحب کتاب «الحدائق»:

شهید ثانی در میان دانشمندان شیعه از برجستگان و رؤ ساء و اعظم فضلاء و ثقات، بر شمار است. عالمی است عامل، و محقق است موفق و موشکاف، و زاهد و پارسائی است مجاهد که محاسن و اوصاف حمیده اش فزونتر از آن است که به شمارش درآید، و فضائلش بیش از آن است که کسی بتواند کاملاً آنها را غوررسی کند. (۱۹)

۴ - تفرشی در کتاب «نقد الرجال»:

شهید ثانی از دانشمندان موجه و آبرومند شیعه و از رجال مورد اعتماد می باشد که در خزانه خاطر خویش مایه های فراوانی از علم را اندوخته، و سخنانش پاکیزه از لغزشها بوده است. شاگردان برجسته ای را پرورد، و کتابهای نفیس و جالبی را تالیف کرد،



و به خاطر تشیع در قسطنطنیه به شهادت رسید. (۲۰)

۵ - خوانساری، صاحب «روضات الجنات»:

تاکنون، یعنی حدود سال ۱۲۶۳ ه ق، در جمع دانشمندان بزرگ و برجسته شیعه کسی را به یاد ندارم که از لحاظ شکوه شخصیت، سعه صدر، خوش فهمی، حسن سلیقه، نظام و برنامه تحصیلی، کثرت استادان، ظرافت طبع، معنویت سخن، و پختگی و بی نقص بودن آثار علمی، به پای او برسد. بلکه این استاد بزرگوار در تخلق به اخلاق الهی و قرب منزلت، چنان می نمایاند که تالی تلو معصوم (علیه السلام) است، یعنی بلافاصله در رده پس از معصومان پاک قرار دارد. (۲۱)

۶ - حاج میرزا حسین نوری محدث:

شهید ثانی در جمع متاخرین، فاضلترین علماء و کاملترین دانشمندان متخصص به شمار می آید، وی نادره دوران و شخصیت شگفت انگیز پسینیان، و یادگار بزرگان پیشین، و مفتی همه طوائف اسلامی و راهنمای مردم به صراط مستقیم، و مقتدای شیعه و ... (۲۲) بوده است.

۷ - علامه مامقانی:

شهید ثانی، دارای محفوظاتی سرشار و نیز پاکیزه گفتار بوده است.

و کتاب ما - اگر چه در جهت شرح حال دانشمندان تالیف نشده است، بلکه صرفاً رجال حدیث در آن گزارش می شود - ؛ لکن از امثال این استاد بزرگوار، سطری و گوشه ای از شرح حال آنها را به منظور تبرک و تیمن در این کتاب یاد می کنیم. (۲۳)

۸ - علامه امینی:

شهید ثانی از بزرگترین حسنات و عطایای روزگار، و سرشارترین بحر مواج علم، و زیور دین و آئین اسلام، و استاد فقهاء سترک، و آشنا و مانوس با دانش و متخصص در علوم و دانشهای با ارزش از قبیل: حکمت، کلام، فقه، اصول، شعر،

ادب، طبیعی، و ریاضی بوده است. آنچه که ما را از زحمت تعریف این استاد بی نیاز می سازد شهرت جالب و شگفت آور او در تمام این علوم می باشد. لذا به تعریف و شناساندن نیازی نداریم؛ چون مقام و منزلت علمی و اخلاقیش روشنتر از هرگونه تعریفی می باشد.

و هر چه درباره او می گویند، کوتاه تر از گامهای بلندی است که او در این رهگذر برداشته و پائین تر از اوج شهرت او می باشد. درود خداوند بر او، خدائی که از میان نعمای وافرش چنین نعمتی والا را بر خلق ارزانی داشته، و او نیز به نوبه خود، کرم و احسان خود را به مردم افاضه نموده، و دانش های توفیق آفرین و رهائی بخش و علمی که نیاز جامعه را برآورده می سازد در میان امت رواج داده و بدانها رونق بخشیده است. (۲۴)

### **نیل به مرحله اجتهاد و افتاء:**

به شهید ثانی در سال ۹۴۴ ه ق این احساس دست داد که برخوردار از توان و قدرت استنباط و اجتهاد می باشد، ولی این حقیقت را به هیچ کسی اظهار ننمود، و تا سال ۹۴۸ ه ق، چنین احساسی را مخفی نگاه داشت که سرانجام مردم به مرتبت او از لحاظ اجتهاد و افتاء، آگاه شدند و به عنوان مرجع شایسته ای برای تقلید، بدو مراجعه می کردند.

ابن العودی می گوید:

«شهید ثانی «قدس الله نفسه» - هنگامی که در خانه من، واقع در «جزین» در حال اختفاء از دشمنان به سر می برد - شب دوشنبه یازدهم صفر ۹۵۶ ه ق به من چنین گزارش نمود که آغاز زمان وصول او به مرتبه اجتهاد، همزمان با سال ۹۴۴ ه ق، بوده است؛ اما ظهور اجتهاد و انتشار آن

با سال ۹۴۸ ه ق مقارن بود. بنابراین او در سی و سه سالگی به مقام اجتهاد نائل آمد.» شهید ثانی همزمان با اجتهادش به نگارش «شرح ارشاد الاذهان» آغاز نمود؛ لکن این حقیقت را - حتی برای شاگرد ملازم خود، یعنی ابن العودی - نیز برملا نساخت.

ابن العودی در این باره می نویسد:

«شهید ثانی، شرح ارشاد را آغاز نمود و این کار را به هیچ کسی اظهار نکرد، و از تالیف پاره ای از کتاب «شرح ارشاد» فارغ گشت؛ ولی کسی آن را رؤیت نکرده بود. شبی من در عالم رؤیا چنان دیدم که شهید ثانی بر منبر و کرسی بلندی نشسته و خطبه و سخنرانی جالبی را آغاز کرده، خطبه ای که نظیر آن را از لحاظ بلاغت و فصاحت تاکنون نشنیده بودم. من این رؤیا را برای شهید بازگو ساختم، او وارد خانه شد و از آن بیرون آمد، جزوه ای را در دست داشت و آن را به من داد. من بدان نگریستم، دیدم «شرح ارشاد» است و دارای خطبه ای می باشد که همه مزایای عالی فصاحت و بلاغت در آن انعکاس یافته است.»

### شهید ثانی و مقام او در شاعری

اگرچه شعرهای زیادی از شهید ثانی تاکنون به ما نرسیده است تا درباره آنها به داوری بنشینیم و آنها را به گونه ای جامع و عمیق ارزیابی کنیم؛ لکن ابیات اندکی که نویسندگان شرح حال شهید، آنها را دست به دست گرداندند تا در اختیار ما قرار گرفته است نمایانگر فزونمایگی او در شاعری و حاکی از تمتع وی از تخیل و اوج گیری او در افقهای دوردست، و توانایی گسترده و بدون تکلف وی بر آفرینش سخنان منظوم می باشد.

اشعار شهید دارای تعبیری

روان و مطلعی زیبا و شیوایی بیان، و آری از استعمال واژه‌ها و تعابیر نا مانوس است.

او اشعاری در جهت اهداف متنوعی انشاء کرده است که از آن جمله هدفها و مطالب علمی است؛ چنانکه از منظومه وی در علم نحو - ضمن برشمردن آثارش - یاد کردیم.

از خلال اشعار اندکی که از شهید ثانی به یادگار مانده چنین بر می آید که وی به مناسبت موقع و بر حسب نیاز به مطلبی، درباره آن شعر می گفت و تمام فرصتهای خود را مانند شاعران حرفه ای در اختیار شعر گوئی قرار نمی داد؛ چون وی آنچنان فارغ البال نبوده که بتواند در هر فرصتی بدین امر روی آورد. فقط آنگاه شعر می گفت که عواطف و قضیه ای را ایجاب می کرد، و در چنین شرائطی بود که شاعریت بر او چیره می گشت و ابیاتی چند را به رشته نظم می آورد.

اینک نمونه هائی از اشعار وی به نظر مطالعه کنندگان محترم می رسد.

وقتی شهید ثانی در سال ۹۴۳ ه ق.، به زیارت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) توفیق یافت، اشعار زیر را انشاء کرد:

صلوه و تسلیم علی اشرف الوری

و من فضله ینبو عن الحد و الحصر

ومن قدر قی السبع الطباق بنعله

وعوضه الله البراق عن المهر

وخاطبه الله العلی بحبه

شفاها و لم یحصل لعبد و لا حر

عدولی عن تعداد فضلك لائق

یکل لسانی عنه فی النظم و النثر

و ماذا یقول الناس فی مدح من اتت

مدائحه الغراء فی محکم الذکر

سعیت الیه عاجلا سعی عاجز

بعبء ذنوبی جمه اثقلت ظهری

ولكن ربح الشوق حرک همته

وروح الرجامع ضعف نفسى و مع فقرى

ومن عاده العرب الكرام بوفدهم

اعادته بالخير و الحبر و الوفى

و جادو بلا وعد مضى لتزىلهم

فكيف و

قد اوعدتني الخير في مصر

فحقق رجائي سیدی فی زیارتی

بنیل منائی و الشفاعة فی حشری

و نیز گفته است:

لقد جاء في القرآن آیه حکمه تدمر آیات الضلال و من یجبر

و تخیر ان الاختیار بایدینا «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»

و آنگاه که مژده یافت: فرزندی برای او در غیاب وی زاده شد، دو بیت زیر را به نظم آورد:

وقد من مولانا الکریم بفضله علیکم بمولود غلام من البشر

فیارب متعنا بطول بقائه و احیی به قلبا له الوصل قد هجر

علل و عوامل شهادت شهید ثانی

آنگاه که مسلمین به سرزمین ایران راه یافتند، دعوت به تشیع آغاز شد. این دعوت با گامهائی وسیع و بلند و سریعی در تمام اقطار و نواحی ایران به حرکت درآمد و برای خود، عرصه ای گسترده یافت.

انتشار تشیع در این نقطه از گیتی آنچنان رو به فزونی گذاشت که گروهی از شیعه به شهرها و آبادیهای آن روی نهاده، و چون تحت فشار حکومت آن زمان به سر می بردند به این سرزمین پناه آوردند. برای حکومت جبار و مستبد آن دوران، مساله تبعید و زندانی کردن و شکنجه و بی خانمان ساختن و کشتار رجال شیعه و داعیان این مکتب، یک امر طبیعی و عادی تلقی می شد. این گروه از شیعیان به این نتیجه رسیدند که اگر با شهرها و آبادیهای نزدیک به مرکز خلافت، فاصله برقرار سازند از آنجاها بگریزند بهترین وسیله برای جان آنها و رهائی از دست خونخوارانی است که مفهومی از اسلام را درک نکرده بودند.

بدون تردید، خراسان یکی از پایه های نیرومند خلافت عباسی و درهم کوبیدن ارکان خلافت اموی به شمار می رفت؛ لکن خراسان صرفا مردم را به عباسیان

دعوت نمی کرد و در جهت منافع آنها نمی کوشید؛ بلکه دعوت در این نقطه به داعیه «الرضا من آل محمد» و در جهت از میان بردن دشمنان «اهل البیت»، جنبش خود را ادامه می داد. طبیعی است که واژه «آل محمد» و «اهل البیت» از واژه های مأنوس و آشنا بوده و همواره در مورد علی و اولاد پاکش (علیهم السلام) به کار می رفت. صورت دعوت در جهت براندازی حکومت و سلطه بنی امیه آن هم فقط به نام خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) جلب نظر می کرد.

این نکته در طی تاریخ آنگاه چهره خود را نمودار می سازد که ما تاریخ دعوت عباسیان و پیوستن ابومسلم به آنها را مورد مطالعه قرار می دهیم؛ ولی پیشوایان شیعه که می دانستند، این امر به فرجامی مطلوب نمی انجامد از این غوغاء و درگیریها فاصله گرفتند و در آن دخالتی نکردند.

مطلبی که می توان آن را با قاطعیت اظهار کرد اینست که گرایش ایرانیان مسلمان به «اهل البیت» روز به روز در حال افزایش بوده و دعوت تشیع از قدرت و نیروی زاید الوصفی برخوردار شد، و لذا شیعیان در این نقطه رو به کثرت نهاده و تشیع در آنجا تمرکز یافت.

تشیع در دوران «آل بویه» به اوج عزت خود دست یافته بود، چون می بینیم شیعیان در این برهه از زمان با تمام امکانات مادی و معنوی خود این مکتب را تقویت می کردند و مردم را با عنایت و اهتمام وافر به مذهب «اهل البیت» و تحکیم مبانی تشیع دعوت می نمودند.

مکتب فقهی قم و ری، از عنایت خاص خاندان آل بویه برخوردار گردید، و حتی برخی از مؤلفان بزرگ، دیباچه آثارشان

را با نام این خاندان می آراستند. بدینسان تشیع در ایران طی ادوار تاریخ و اوضاع و شرائط گوناگون - حتی تا عصر صفویه - در قله رفیعی از لحاظ موقعیت قرار داشت. در زمان صفویه نیز زیر سایه همت دانشمندانی نستوه و دلباخته «اهل البیت»، تشیع در تمام زوایای سرزمین ایران نفوذ کرد و قلبهای بیدار ملت ایران را در اختیار خود گرفت.

و نتیجه این اوضاع، امپراطوری عثمانی را در بیم و حرائی شگرف فرو برد.

در نقاطی که تحت حکومت عثمانی ها قرار داشت جاسوسها و چشمهای تیزبینی، مردم را می پائید که از هر قضیه ای سر در آورند، قضیه ای که احیانا ممکن بود تا قلب و مرکز حکومت عثمانی پیشروی کرده و اریکه خلافت این سامان را واژگون سازد.

بدیهی است که شیعه بیش از هر گروه دیگری تحت مراقبت قرار داشتند؛ چون می دانستند آنان دارای آنچنان تحرک و نیروئی در برابر طاغوتیان زمان هستند که اگر دست به کار گردند خطر برای حکومت، حتمی است و آنها بهیچ وجه در برابر اوامر مخالف با مبانی اسلام، سر تسلیم فرود نمی آورند.

این مراقبت با شدیدترین وجه در شهرهائی معمول می گشت که قبلا- حکومتهای شیعی در آنجا سازمان یافته بود، از قبیل «حلب» که موطن حمدانیان به شمار می رفت.

اگر ما این نکات را در نظر گیریم رمز فشار و مراقبتهای شدید را درمی یابیم که شهید ثانی را سخت می آزرده. بازگشت شهید ثانی از بعلبک به سوی موطنش، معلول چنین فشاری بود، زیرا او در مدرسه نوریه این شهر، حلقه جالب توجهی از علماء و عشاق فضیلت را تشکیل داد که خود، دروس و موعظه های خویش را به آنها القاء



می نمود، و آن چنان مورد توجه و مشمول اقبال مردم واقع شد که به هر فرقه مطابق مذهب آنها فتوی می داد، و در هر مذهبی کتابهای درسی شان را تدریس می کرد.

این حرکت و نهضت علمی شگرف، برای حکومت عثمانی - آن هم در چنین منطقه ای - خوش آیند نبود. پس باید ناگزیر برای این نهضت، مرزی ایجاد کرد تا از پیشروی آن جلوگیری به عمل آید و این جنبش از سرعتش باز ایستد تا به نقاط دیگر سرایت نکند.

لکن چگونه باید به چنین هدفی رسید و باید از کجا شروع کرد؟ برای حل این مشکل، یک راه منحصر به فردی وجود داشت و آن این بود که راس و عضو حیاتی این حرکت باید قطع می نمود.

به خاطر سیاست نابکارانه و روحیه ای آکنده از کینه، و بیم از ملک و حکومت، به منظور نگاهبانی از اریکه ای که پایه هایش بر ریختن خون پاکان نهاده شده بود، شهید ثانی در راه اسلام و تشیع قربانی شد.

معروف شامی وقتی می دید شخصیت او تحت الشعاع بارقه حضور این دانشمند بزرگوار واقع شده است مسلماً نائره کینه عداوت و لهیب حسادت در دلش شعله ورتر می گشت.

### **یش بینی شهید ثانی درباره شهادت خود:**

شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی، پدر شیخ بهائی می گفت:

روزی بر شهید ثانی وارد شدم و او را سخت اندیشناک یافتم که در خویشتن فرو رفته بود. علت چنین حالتی را از او جويا شدم؟ به من گفت:

برادرم! چنین می پندارم که دومین شهید باشم، زیرا در عالم رؤیا سید مرتضی «علم الهدی» را به خواب دیدم که مجلس ضیافتی تشکیل داد و علماء و دانشمندان شیعه امامیه در آن شرکت داشتند. وقتی من وارد این مجلس

شدم، سید مرتضی از جا برخاست و به من تهنیت گفت و دستور داد که در کنار شهید اول جلوس کنم.

و چنانکه خواهیم دید، و دیده ایم، این دانشمند عالی مقدار همچون استاد بزرگوار، یعنی شهید اول - در طریق دفاع از حریم اهل البیت (علیهم السلام) و نشر و ترویج تعالیم و مبانی آنان - به شهادت رسید و به «شهید ثانی» ملقب و نامبردار شد.

در رساله «مسائل السید بدرالدین حسن الحسینی» - که سید مذکور با شیخ حسین بن عبدالصمد در این رساله پرسشهایی را در میان گذاشت چنین آمده است:

«سؤال: استاد و مولای ما درباره قضیه ای که از شهید ثانی نقل می شود چه عقیده ای دارند که می گویند:

شهید ثانی از نقطه ای در استانبول عبور می کرد، و شما نیز همراه او بودید، شهید ثانی به شما گفت:

قریبا شخصی محترم در این نقطه به قتل می رسد، و این پیش بینی به واقعیت پیوست و شهید ثانی در همین نقطه به شهادت رسید. بی تردید باید این واقعه را از کرامات و حالات خارق العاده این شخصیت بزرگوار تلقی کرد، (آیا این قضیه، درست است)؟ جواب - آری، بدینسان چنین پیش بینی صورت گرفت.

و من مخاطب او در این پیش بینی بودم.

و به ما نیز چنین گزارش دادند که استاد در همان نقطه به شهادت رسید.

و این حادثه را - از طریق مکاشفه نفسانی - برای خویش پیش بینی و آینده نگری کرده بود.»

کیفیت شهادت شهید ثانی

مرحوم شیخ حر عاملی (رضوان الله علیه) می نویسد:

«علت شهادت شهید ثانی - طبق آنچه که از بعضی علماء شنیدم و نوشته های دانشمندان نیز آن را تایید می کند - این بود

که دو نفر از مردم «جبع» به منظور مرافعه و محاکمه به شهید ثانی مراجعه کردند، و او نیز (طبق قانون شرع) دعوی را به نفع یکی از طرفین و به ضرر طرف دیگر فیصله داده و حکم صادر نمود. شخص محکوم از این داوری (که به حق انجام گرفته بود) به خشم آمد و نزد قاضی صیدا، یعنی همان «معروف - شامی» رفت (و درباره او سعایت کرد). شهید ثانی همزمان با این جریان، سرگرم تالیف کتاب «الروضه البهیه = شرح لمعه» بود، و غالباً در هر روزی یک جزوه از این کتاب را می نگاشت.

و چنانکه از نسخه اصل «شرح لمعه» استفاده می شود:

این دانشمند بزرگوار، کتاب مزبور را در مدت شش ماه و شش روز تالیف کرد؛ زیرا شهید ثانی در صفحه عنوان این کتاب، تاریخ شروع تالیف آن را یادداشت کرده بود.

باری، معروف شامی، شخصی را برای یافتن و دستگیر کردن شهید ثانی به «جبع» گسیل داشت. این عالم بزرگوار در انگورستانی که از آن او بوده است، مدتی را بدور از مردم و با فراغ بال از مشاغل دیگر، سرگرم تالیف بود. (لذا این مامور، موفق به دستگیری او نشد. یکی از اهالی شهر به این مامور گفته بود:

مدتی است که شهید ثانی از این دیار به سفر رفته و ما او را نمی بینیم. به شهید الهام شده بود که همزمان با این جریانات، راه سفر به مکه را در پیش گیرد و به انجام مراسم حج قیام کند؛ با اینکه بارها به سفر حج رفته بود. لکن هدف شهید ثانی چنان بود که در این ایام بحرانی و خطرناک، متواری گردد

و از دید جاسوسان پنهان بماند، لذا در محملی رو پوشیده سفر خود را آغاز کرد تا کسی او را نبیند و نشناسد.

قاضی «صیدا» به پادشاه روم، (یعنی سلطان سلیمان) نوشت که در بلاد شام، عالم و دانشمندی را می شناسد که نسبت به مذاهب اربعه اهل سنت، فردی بدعت گذار به شمار می آید، و به اصطلاح: «رافضی» است، و دست اندر کار تبلیغ و نشر عقائد و ایده های خود می باشد). سلطان سلیمان، فردی را برای یافتن و دستگیر کردن شهید ثانی مامور کرد و به او گفت، باید او را زنده دستگیر کنی تا میان او و دانشمندان بلاد ما گرد هم آئی فراهم آید و با وی مباحثه و مناظره کنند، و بر مذهب و آئین او آگاهی یابند تا من بر مقتضای مذهب خود حکم صادر نمایم.

مامور یاد شده به «جبع» آمد (و از شهید ثانی پرس و جو کرد، به او اطلاع دادند که به سفر حج رفته است) این شخص، روی به سوی مکه نهاد تا در میان راه مکه با شهید برخورد و او را دستگیر نمود.

(مامور کذائی با پیشنهاد شهید ثانی - مبنی بر اینکه پس از انجام مراسم حج با وی به دلخواه خود عمل کند - موافقت کرد) و آنگاه که شهید ثانی از مراسم حج فارغ گردید، همراه او، راه بلاد روم را در پیش گرفت. وقتی به بلاد روم رسیدند مردی این مامور را دید و از او درباره شهید ثانی سؤال کرد؛ در پاسخ گفت:

وی یکی از علمای امامیه و دانشمند شیعی است که مامورم او را نزد سلطان روم ببرم. آن مرد گفت

آیا از آن جهت بیمناک نیستی که به سلطان گزارش کنند که تو در حق این شخص و در خدمت به او کوتاهی کردی و او را آزردی؛ او را یارانی است که در صدد یاری از وی بر می آیند و از او به دفاع بر می خیزند، و احیانا ممکن است این جریان، موجب قتل تو گردد؟ صلاح در این است که او را به قتل رسانی و سر بریده او را نزد سلطان ببری.

این مرد سبک مغز و سنگدل، این عالم کم نظیر را همانجا در ساحل دریا به شهادت رساند.

مامور مذکور سر بریده شهید ثانی را نزد سلطان آورد؛ لکن سلطان بر او برآشفته و او را سرزنش کرد و به وی گفت:

من به تو دستور دادم که او را زنده بیاوری؛ ولی تو بر خلاف فرمانم او را به قتل رساندی.

سید عبدالرحیم عباسی، (نویسنده کتاب «معاهد التنصیص» - که با شهید ثانی، سابقه دوستی و آشنایی داشت - با دیدن سر بریده این عالم بزرگوار، متاثر گردید) و در نتیجه مساعی او این مامور به جزای عمل نابکارانه خود رسید و سلطان او را کشت.

## آغاز ترجمه کتاب «منیه المرید»

دیباچه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس و ستایش ویژه خدا است، خدائی که با نیروی خامه و قلم، انسان را با علم و دانش آشنا ساخت، علم و دانشی که بشر با آن، سابقه و آشنائی نداشت.

درود خداوند بر کسی که سرشار از حب و عشق به او، و بنده ای از بندگان او است یعنی درود بر پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) که والاترین عالم و معلم جامعه بشریت است. سلام و تحیات الهی

بر خاندان و یاران پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که خویشان را با تعالیم او سامان بخشیده و شخصیت انسانی خود را با آداب و آئین های او آراسته و پیراسته ساختند.

اما بعد:

کمال و تمامیت شخصیت انسان بر اساس دانش و بینش او استوار است؛ زیرا آدمی در ظل این بینش می تواند خود را در رده فرشتگان آسمانی قرار داده، و برای وصول به مقامات رفیع اخروی کسب آمادگی کند. عالم و دانشمند نه تنها مراتب والائی را در آخرت احراز می کند، در دنیا نیز از سپاس و ستایش خدا و مردم برخوردار است.

شکوه علم و دانش و دانشمندان:

خامه ای که دانشمند در طریق ارشاد جامعه بر روی کاغذ و نوشت افزار به جریان می اندازد از خون شهداء و جانبازان راه حق، گرانقدرتر و ارجمندتر است. (۲۵)

آنگاه که عالم و دانشمند گام برمیدارد فرشتگان الهی بال و پر خویش را زیر پای او می گسترانند. پرندگان هوا، ماهیان دریا (و همه جانداران و جانوران) او را می پایند و از پروردگار، آمرزش و رحمت او را برای وی درخواست می کنند؛ (زیرا عالم و دانشمند پاک سیرت، جهان را با دیده محبت می نگرد و بهیچ فردی اجازه تجاوز نابجا به حریم هیچ موجودی نمی دهد). فی المثل، در زمان معاصر، فضای پاکیزه از هرگونه آلودگی هسته ای و آبگاہ های عظیم عاری از هر نوع آلاینده ای، با نظارت علماء و دانشمندان الهی هرگز مسموم نمی گردد، پس چرا موجودات آب زی و پرندگان هوا، دانشمندان الهی را نپایند و مرحمت خداوند را برای آنها درخواست نکنند؟

(لذا برخی از دانشمندان گفته اند:

حیوانات از آن جهت به استغفار برای علماء، ملهم می گردند؛ که

چون این حیوانات برای مصالح بندگان خدا آفریده شده اند.

و این علماء هستند که حرام و حلال را در مورد حیوانات بیان کرده و مردم را به احسان و حمایت از حیوانات و ضرر نرساندن به آنها توصیه می کنند (۲۶)).

دانشمندی که (شبانگاه در بستر خواب و راحتی قرار می گیرد و) بر فراش خویش تکیه می زند (تا بدان وسیله برای نشر علم و ارشاد مردم تجدید قوی کند) استراحت او بر عبادت و نیایش هفتاد ساله (عاری از بینش) عابدان و پارسیان برتری دارد. (۲۷)

برای ارائه شکوه و عظمت مقام علم و علماء، مراتب فوق (که از آیات قرآنی و احادیث الهام می گیرد) کافی و بسنده است.

علل ناکامی در علم:

ولی باید هشدار دهیم که هر علم و دانشی نمی تواند ضامن قرب انسان به خدا گردد. تحصیل علم - بهر صورت و کیفیت و عاری از هرگونه قید و بندی - نمی تواند مراتب رضای الهی را برای فرد بارور سازد؛ بلکه برای تحصیل و فراگیری علم، شرایطی است، و برای سامان دادن دانش ضوابطی وجود دارد. آنکه خود را به رنگ و لباس علم، تعیین می بخشد باید از آداب و آئینها و وظائفی پیروی کند. برای دانش آموختن، مبانی و نهادها و نیز شناختهائی ضروری است که همه افراد پویای علم و نیز دانشمندان ناگزیرند از آن مبانی و ضوابط و شناختهها دقیقا آگاه گردند، و در مسیر وصول به هدف و مطلوب خود بدانها پناه آورند، تا کوشش آنان تباہ نشده و مساعی آنان دچار وقفه و ناکامی نگردد.

افراد فراوانی را سراغ داریم که در پی تحصیل چنان دانش مطلوب و ایده آلی برآمدند، و در اندوختن

آن - بی هیچ گونه وقفه ای - مساعی و کوششهای خویش را به کار گرفتند، و خود را برای دانش آموختن به زحمت واداشتند؛ لکن گروهی از آنان نتوانستند - علیرغم چنان تکاپو و تحمل مشکلات - به نتیجه و بهره ای دست یابند و به هدف ارزشمند و قابل توجهی نائل شوند.

و گروهی از آنان - با وجود آنکه مدتهای دور و درازی از عمر خویش را صرف تحصیل علم نمودند - به مقدار اندک و ناچیزی از سرمایه های علمی دست یافتند، در حالی که ممکن بود چندین برابر آن را در ظرف مدتی کوتاه تر از آن برای خود فراهم آورند.

عده ای نیز - به جای آنکه در سایه علم و دانش، بیش از پیش با خدا آشنا و به او نزدیک گردند - این علم بر بعد مسافت و دوری آنها از خدا افزوده و آنان را گرفتار سخت دلی و تیرگی درون ساخته است، با اینکه می بینیم خداوندی که راستین ترین گوینده است راجع به علماء و دانشمندان در قرآن کریم می فرماید:

انما یخشی الله من عباده العلماء (۲۸)

در جمع بندگان الهی، صرفاً علماء و دانشمندانند که خداشناس واقعی هستند و از او بیمناکند.

علت این عدم موفقیت و ناکامی و قلت بازدهی مساعی علماء، و سایر موانعی که راه وصول به کمال را مسدود می سازد، آنست که چنین افرادی نسبت به امور مهم و مربوط به تعلیم و تعلم و آداب و آئین و شرائط لازم و ضروری و اوضاع و احوال متناسب، اخلال و سهل انگاری را روا داشتند و در رعایت ضوابط تعلیم و تعلم مسامحه ورزیدند.

ما در کتاب «منار



القاصدين في اسرار معالم الدين» به مدد توفيق و كرم پروردگار، شمه جالب و مهمی از این آداب و ضوابط دانش اندوزی و تعلیم را یاد کردیم، بگونه ای که مطالعه آن و آگاهی از آن، نیاز هر فرد علاقه مند را برآورده می سازد.

ولی در کتاب حاضر یعنی (منیه المرید فی آداب المفید و المستفید) برآنیم که مستقلا و بطور جداگانه پاره ای از شرائط تعلیم و تعلم و آداب و آئین ها و مسائل مربوط به آن از قبیل وظائف پرارزش و سودمند به حال عالم و متعلم را - به خواست خداوند متعال - بازگو کنیم، با این امید که این کتاب - در سایه امعان نظر و مطالعه دقیق و رعایت موازین آن - راهگشائی فراسوی علاقه مندان و شیفتگان علم و دانش در جهت وصول به مطلوب و هدف آنها باشد.

اگر مطالب این کتاب در صحیفه خاطر مطالعه کننده آن، نقش بندد و محتوای آن در ذهن او انعکاس یابد و همواره به مضامین آن توجه و عنایت کند می تواند گمشده مطلوب و منظور نهائی خود را در لابلای سطور آن بیابد.

مطالب کتاب مذکور با الهام و استنباط از گفتار الهی یعنی (قرآن کریم) و استمداد از سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و استعانت از بیان امامان و پیشوایان (علیهم السلام) و کلام فرزندگان دین و دانش و حکماء راسخ و ژرف بین، تنظیم شده است.

این نبشتار را «منیه المرید فی آداب المفید و المستفید» نام نهادم. درخواستم از خداوند متعال این است که در سایه فضل و مرحمت عمیم و گسترده و کرم دیرین خود، عوائد و بهره های

سودبخش آن را نخست به خودم و سپس به افراد ویژه خاندان و دوستانم و همه افراد جامعه اسلامی نثار فرماید.

و اجر و ثوابم را - به خاطر نگارش آن - فزونی بخشد، و بر شکوه و عظمت پاداشم بیفزاید، و گامهای صدق و اخلاصم را در روز حساب و جزاء استوار بدارد؛ چون او، وجودی بخشایشگر و بزرگوار است.

مطالب این کتاب در یک مقدمه و چند (چهار) باب و خاتمه (و تتمه) تنظیم شده است.

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

(این مقدمه که به منظور ارائه شرف و ارزش علم و علماء و متعلمین، تحریر می شود) متضمن پاره ای از تنبیه و هشدار است که نمایانگر فضیلت دانش از دیدگاه قرآن و حدیث و دلیل عقل می باشد، و ضمناً والائی و عظمت مقام حاملان علم و متعلمان را نیز گوشزد می سازد، و نشانگر آنست که خداوند متعال نیز به شأن و مقام عالم و متعلم عنایت خاصی مبذول داشته و آنان را از سایر طبقات دیگر ممتاز ساخته (و شخصیت آنها را ارج نهاده و امتیاز و برجستگی ویژه ای برای آنان قائل شده است).

الف - عظمت و شکوه علم و علماء و متعلمان از دیدگاه قرآن کریم

باید توجه داشته باشیم که خداوند متعال، علم و دانش را علت کلی و اساسی آفرینش همه پدیده های هستی جهان - اعم از آسمان و زمین - معرفی کرده است. همین نکته برای نشان دادن عظمت و ارزش علم و علماء و افتخار آنها، بهترین دلیل گویا و قاطع ترین گواه می باشد.

وقتی خداوند متعال میخواهد چشم بصیرت انسان را در برابر این نکته و حقیقت باز کند و دلهای خردمندان را در مقابل این

واقعیت، آگاه و بیدار سازد در نبشتار استوار بنیاد و کتاب آسمانی خود می فرماید:

الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر (۲۹)

خدائی که هفت آسمان را آفرید و زمین را همسان و همانند با آن خلق کرد (تا فرمانش میان این دو پدیده شگرف فرود آید). هدف این است که از علم و بصیرت برخوردار گردید، بصیرتی که شما را به قدرت و توانائی همه گیر و گسترده خداوند رهنمون باشد.

برای روشن شدن مسئله فضیلت علم - به ویژه علم به توحید و یگانگی خدای متعال - همین آیه کفایت می کند، بالاخص علم توحید یعنی اطلاع از یگانگی و یکتائی پروردگار عالم که اساس و بنیاد هر دانش، و محور هر گونه شناخت و معرفت است؛ (یعنی همه دانشها و معارف، سرانجام، انسان را به خدا رهنمون می گردد). به همین جهت پروردگار عالم، دانش و معرفت را از لحاظ شرافت و ارزش در اوج همه مراتب و مقامات قرار داده است.

خداوند متعال با نخستین نعمت خویش - یعنی علم و بینش -، بر آدم ابوالبشر منت نهاد؛ آنگاه که پروردگار جهان، آدم را آفرید و او را از بوته تیره عدم رهائی بخشید و لباس نورانی هستی را بر قامت وی پوشاند، بر او از آن جهت منت گذارد که وجود او را با زیور علم بیاراست. لذا در اولین سوره ای که بر پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرو فرستاد ارزش علم و دانش را بازگو فرموده و بر تمام افراد بشر چنین منت نهاد که در میان تمام پدیده های هستی،

وجود آنان را با علم، ویژگی بخشیده و مشخص و ممتازشان ساخته است، آنجا که می فرماید:

اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم، الذي علم بالقلم. (۳۰)

ای پیامبر، بنام پروردگارت خواندن را آغاز کن، پروردگاری که آفریننده است. انسان را از خون بسته و لخته شده و یا چیزی شبیه کرم و زالو آفرید. بخوان ای پیامبر، و پروردگار تو کریم ترین کریمان است، از آن جهت که با خامه و قلم، بشر را با علم و دانش آشنا و مانوس ساخت.

باید دقت نمود که خداوند با چه کیفیتی کتاب آسمانی مسلمین را افتتاح فرمود، و با چه طلیعه ای بر گهای زرین این نبشتار اعجاز آمیز را آغاز کرد. کتابی که بیهوده سخن در پیش و پس آن راه ندارد، و از وجودی منشاء گرفته است که در عین دانائی، در تمام جوانب گفتار و رفتارش ستوده است.

این کتاب الهی، نخست با سخن از نعمت ایجاد عالم و آدم، آغاز گردیده، و سپس نعمت علم و بینش را بلافاصله به گوش هوش انسان میخواند.

کمترین دقت و تأمل در این آیات، انسان را وا می دارد که چنین بیندیشد که:

اگر در این موقف و جایگاه - پس از نعمت ایجاد - نعمت و احسانی والاتر از علم وجود می داشت، خداوند، انسان را به ویژه با چنین احسان، و نعمتی - یعنی علم - ممتاز نمی ساخت (و بلافاصله از نعمتهای دیگر یاد می کرد) و نور هدایت و طریق هدایت به صراط مستقیم را با علم آغاز نمی فرمود، آن هم به گونه ای که براعت و تناسب دیباچه و مطلع با مباحث و مطالب قرآن کریم و

دقایق معانی و حقایق بلاغت در چنین افتتاحی نیز جلب نظر می کند.

بعضی از دانشمندان در توضیح وجوه و جهات تناسبی که در آیات نخستین سوره «علق» به چشم می خورد بیانهای جالبی دارند. توضیح آنکه:

بخشی از آیات این سوره مربوط به آفرینش انسان است که او از خون لخته شده یا چیزی شبیه زالو بوجود آمد. بخش دیگر این سوره در بیان این حقیقت است که خداوند به انسان، حقایقی را آموخت که قبلاً درباره آن حقائق، اطلاع و آگاهی نداشته است. با توجه به دو توجیه زیر به نظم جالب و ترتیب سنجیده این آیات پی می بریم:

۱ - خداوند در این آیات از نخستین مرحله و حالات انسان در دوران جنینی یاد می کند که او بصورت خون لخته شده و یا همچون زالویی که به جدار رحم مادر چسبیده تکون می یابد.

و از چنین مرحله ای پست و تنفرانگیز، حیات و زندگانی خود را آغاز می کند.

و همین موجود غیرقابل توجه و اشمئزاز آور، چنان تکامل می یابد که در اوج همه پدیده های هستی از نظر کمالات قرار می گیرد. یعنی انسانی که در چنین حسیض و نشیب دوران جنینی، وارد عرصه حیات گردید چنان اوج می گیرد که بصورت یک انسان عالم و آگاه، به والاترین مراحل حیات دست می یابد.

گویا خداوند از رهگذر این آیات به انسان هشدار می دهد که ای انسان! تو در نخستین مراحل حیات، در چنین وضع و شرائطی، زندگانی را آغاز کردی، شرائطی که نمایانگر منتهای پستی و ابتدال تو بوده است.

و این همان تویی که در واپسین مراحل زندگانی به چنان پایه و مرتبتی تعالی می یابی که عالیترین منازل شرافت و پراج ترین دوران زندگانی انسان

و والاترین نحوه وجود در میان همه پدیده های هستی است.

این سخن بر این اساس است که چون علم و دانش، شریفترین حالات ارج آفرین انسان می باشد؛ زیرا اگر - جز علم - جهات و حیثیات دیگری معیار برتری انسان به شمار میرفت، و این حیثیات از لحاظ اهمیت در درجه اول قرار میداشت. چنین شایسته بنظر میرسد که خداوند در این مورد - بلافاصله پس از گفتار درباره آفرینش عالم و آدم - از این حالات و حیثیات، سخن به میان میآورد.

همین نکته اساسی است که ترتیب منطقی آیات مذکور را به ما ارائه داده و تناسب عمیق آن را روشن می سازد.

۲ - توجیه در اثبات تناسب و همبستگی درخور ترتیب آیات نخستین سوره «علق» آنست که خداوند (در پی سخن از آفرینش جهان و انسان) می فرماید:

و ربك الاكرم، الذی علم بالقلم، علم الانسان مالم یعلم. (۳۱)

و پروردگار تو، کریم ترین کریمان است؛ از آن جهت که با خامه و قلم، علم و آگاهی را به وی ارمغان داده است که از آن محروم بود (و از این رهگذر، کرامت والای خود را بدو ارزانی داشته است).

این ترتیب موجود در گفتار الهی، نکته دیگری را به ما اعلام می کند؛ ولی پیش از آنکه نکته مزبور را توضیح دهیم باید مقدمه بگوئیم:

در علم اصول فقه، چنین مقرر و مسلم گردیده است که «ترتیب حکم بر وصف، مشعر به علیت آن وصف برای حکم مذکور است» (به عبارت دیگر: اگر حکمی، مبتنی بر وصف و حالتی خاص باشد به این نتیجه می رسیم که این وصف و حالت، علت آن حکم می باشد). توضیح این قاعده اصولی درباره آیات

سوره علق، بدینگونه است:

خداوند متعال به وصف «اکرمیت» و والا بودن کرامتش از آن جهت توصیف شده است که چون علم و دانش را به بشر ارزانی داشته است. اگر هر مزیت دیگری - جز علم و دانش - معیار فضیلت بشمار می رفت شایسته بود همان مزیت با وصف «اکرمیت» پروردگار در ضمن آیات، قرین و همپایه گردد، و آن مزیت بعنوان معیار کرامت والای خداوند بشمار آید.

کرامت الهی در طی این آیات در صیغه و قالب «افعل تفضیل» یعنی با تعبیر «الاکرم» بیان شده است و چنین تعبیری به ما می فهماند که عالیترین نوع کرامت پروردگار نسبت به انسان، با والا-ترین مقام و منزلت او - یعنی علم و دانش وی - همپراز است. (بعبارت دیگر: باید والا-ترین کرامت پروردگار جهان را در اعطاء علم و دانش به بشر، جستجو کرد).

بنابراین چنین ترتیبی، علت «اکرمیت» خداوند متعال را برای ما روشن می کند و آن عبارت از تعلیم و اعطاء علم به انسان می باشد. ضمناً به ما هشدار می دهد که اعطاء نعمت علم و دانش به انسان، نمایانگر والا-ترین کرامت الهی نسبت به بشر می باشد.

### فرازهایی دیگر از شکوه و عظمت علم و علماء

خداوند متعال مسئله پذیرش حق و ملازمت و همبستگی با آن را بر اساس تذکر (و خودیابی) و خدایابی انسان قرار داده، و تذکر و خدایابی را بر پایه خشیت و بیم از خویشتن مبتنی ساخته است.

و نیز خشیت و تقوی را ویژه جامعه علماء و دانشمندان معرفی کرده است آنجا که می فرماید:

سید کر من یخشی (۳۲)

آنکه از خدا بیمناک است بزودی خود و خدای خویش را بازمی یابد. (و قلبش بیاد پروردگار، آرام گیرد)

و یا می فرماید:

انما یخشی الله من

در جمع بندگان الهی فقط علماء هستند که خداشناس اند، و ترس و بیم از او و حس تقوی و پرهیزکاری در دل آنها راه دارد.

و نیز خداوند از علم به «حکمت» (و استوار اندیشی و سنجیدگی گفتار و رفتار) تعبیر فرموده است.

و حکمت را نیز سرشار از شکوه و عظمت و خیر و برکت معرفی کرده است چنانکه می فرماید:

و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا (۳۴)

و کسی که از حکمت و دانش و استحکام در اندیشه و گفتار و رفتار برخوردار باشد باید بداند تحقیقا به خیر و برکت فراوانی دست یافته است.

حاصل و فشرده سخن مفسران قرآن کریم در تفسیر کلمه «حکمت» عبارت از پند و اندرزهای قرآن کریم و آگاهی و بصیرت و نبوت است. اگر کسی از چنین آگاهی هائی بهره مند گردد بدون شک، خیر و برکت فراوانی را عائد خویش می سازد؛ چون همه این آگاهی ها از مجرای علم و دانش به روی انسان چهره می گشاید.

خداوند در مقام بیان منزلت والای یحیی (علیه السلام) می فرماید:

و آتیناه الحکم صبیا (۳۵)

ما به یحیی (علیه السلام) - آنگاه که کودکی بیش نبود - حکمت و حکم و داوری متین و رأی و اندیشه ای استوار عطا کردیم.

و یا آنگاه که می خواهد شخصیت شکوهمند خاندان ابراهیم پیامبر (علیه السلام) را به جهان بشریت اعلام نماید از آن مجری بیان می کند که حکمت و نزول کتاب آسمانی را به وی ارزانی داشته و چنین می فرماید:

فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمه (۳۶)

ما به خاندان ابراهیم، (فرستاده بت شکن خود) نبشتار آسمانی و حکمت و اندیشه و گفتار و رفتار استوار عطاء نمودیم.

کلمه «حکم» و «حکمت»



در این دو آیه به معنی علم و دانش است؛ چون عالم و دانشمند، استوارتر از جاهل و نادان می‌اندیشد و گفتار و رفتار او با متانت و استحکام و سنجش و ابرام، توأم است.

خداوند متعال دانشمندان را برتر و والا-تر از همه رده‌های دیگر جامعه‌های انسانی معرفی فرموده، و آنان را در تارک تمام طبقات مردم قرار داده است، و امتیاز و ویژگی آنان را نسبت به سایر افراد، چنین بازگو می‌فرماید:

هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب. (۳۷)

آیا آنان که با سلاح علم مجهزند و افرادی که با جهل و نادانی دست به گریبان‌اند با هم برابرند (آیا می‌توان این دو دسته را در یک رده قرار داده و با یک دید به آن نگریست؟) صرفاً اندیشمندانند که تفاوت عظیم و بعد مسافت معنوی این دو گروه را درک میکنند و امتیاز میان آنان را باز می‌یابند و از این رهگذر پند می‌گیرند.

آری خداوند متعال در خلال آیات قرآنی، سلسله‌واژه‌های آبدار و پرمعنی را در نقطه‌مقابل واژه‌های دیگر قرار داده است تا از این رهگذر، اوصاف و مزایای گویائی را درباره دانشمندان متذکر گردد. چنانکه با به‌کار بردن لغات دیگر، اوصاف و احوال گروه بی‌بهره از علم را بگونه‌ای بیان می‌کند که بیانگر وضع اسف‌آور و شرائط دردناک زندگی آنان می‌باشد.

(برای نشان دادن امتیاز این دو گروه در قرآن کریم از کلمه «خیث» برای نادان و کلمه «طیب» برای دانا استفاده شده است، و از خردمندان داوری می‌خواهد که آیا میان این دو عنصر آلوده و پاکیزه، تفاوتی وجود ندارد؟!)

لذا

می فرماید:

قل لا یستوی الخبیث و الطیب. (۳۸)

بگو ای پیامبر. عنصر پلید و آلوده با عنصر نظیف و پاکیزه برابر نیست.

در این آیه، پلید، نقطه مقابل پاکیزه قرار گرفته است، چنانکه در آیه ای دیگر، کور در برابر بینا، تاریکی در برابر روشنایی، حرارت آزاردهنده در برابر سایه آرام بخش، و زنده ها در نقطه مقابل مردگان (۳۹) قرار دارد. اگر کمی ژرف بنگریم و تفسیر این آیات را بررسی کنیم می بینیم که مقصود از مفاهیم واژه های: (بصیر = بینا. نور = روشنایی. ظل = سایه آرام بخش، و جنت = بهشت)، عبارت از علم و دانش و دانشمند است، چنانکه منظور از لغات: (اعمی = نابینا. ظلمات = تاریکیها. حرور = گرمای آزار دهنده.

و نار = آتش) عبارت از جهل و نادانی و نادان می باشد.

خداوند متعال ارباب علم و دانشمندان را در کنار نام خود و فرشتگان آسمانی خویش یاد کرده و آنان را با چنین افتخاری، سرافراز فرموده است. چنانکه می فرماید:

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم. (۴۰)

خدا بر وحدانیت و یگانگی خود گواهی می دهد.

و نیز فرشتگان و دانشمندان گواهند که جز خداوند معبودی دیگر نیست.

خداوند متعال در قرآن کریم برای بزرگداشت و تجلیل از علماء به همین مقدار بسنده نکرده است؛ بلکه (با بیانات دیگری نیز مقام آنان را ارج نهاده و آنان را مانند خود به عنوان افرادی آگاه به اسرار و رموز قرآن قلمداد کرده و آنها را از لحاظ بینش در مرتبتی پس از خویش آورده است، و) در گرامی داشت فزوتتر آنان چنین می فرماید:

وما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم (۴۱)

تأویل و

ارجاع صحیح و تشخیص هدف و منظور آیات متشابه قرآن و تحقق آن را جز خداوند متعال و دانشمندان ژرف نگر و نافذ در علم، نمی دادند.

و نیز می فرماید:

قل كفى بالله شهيدا بيني و بينكم و من عنده علم الكتاب (۴۲)

بگو، خدا و کسانی که از علم و آگاهی نسبت به کتاب آسمانی برخوردارند به عنوان گواه میان من و شما کافی و بسنده اند.

در آیه فوق، عالم و دانشمند بعنوان شاهد و گواه بر نبوت، در کنار خدا قرار گرفته و قرب و منزلت او نسبت به پروردگار به خوبی در آن، نمودار است.

(در آیه ای دیگر، مؤمنان در جنب دانشمندان، از درجات و پایه های رفیعی بهره مندند که این درجات را خداوند همراه مؤمنان، به دانشمندان اعطاء فرموده است)، آنجا که می فرماید:

يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم درجات (۴۳)

خدا به آنان که در جمع شما جامعه بشری، به حق ایمان آوردند، و نیز به آنانکه از علم و دانش بهره مند هستند، رفعت مقام اعطاء می کند (تا در ظل چنین مقام رفیعی از سایر مردم، ممتاز باشند).

### **چهار گروه از گروه های مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان**

چهار گروه از گروه های مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان از امتیازات و مقامات ویژه ای برخوردارند:

۱ - مؤمنان جنگ بدر: (و اصولا هر مؤمن واقعی) که خداوند متعال درباره آنها می فرماید:

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم و إذا تليت عليهم آياته زادتهم ایمانا ... اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم و مغفرة و رزق کریم (۴۴)

مؤمنان (واقعی) صرفا کسانی هستند که به گاه یاد خدا دلهایشان بیمناک گشته، و آنگاه که آیات خداوند بر آنان خوانده

می شود بر نیروی ایمانشان می افزاید... اینان حقا همان مؤمنان مورد نظر می باشند که در پیشگاه الهی از درجات و پایه های رفیع و آمرزش و روزی آبرومندانه ای برخوردار هستند.

۲ - مجاهدان راه خدا: (که در احیاء حق و حقیقت از بذل مال و جان دریغ ندارند)، خداوند متعال درباره آنها می فرماید:

فضل الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجه (۴۵)

خداوند با یک درجه و پایه، مجاهدان و افراد سخت کوشی را - که در راه خدا از بذل مال و جان دریغ نمی ورزند - بر خانه نشینان تن آسان، برتری داده است.

۳ - صالحان و نیکوکاران: (که دارای رفتاری شایسته و در خور انسانهای واقعی هستند). قرآن کریم راجع به آنها می فرماید:

ومن یاءته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئک لهم الدرجات العلی (۴۶)

و کسانی که با ایمان و اعتقاد راسخ، به خدا روی می آورند، در حالی که کرداری شایسته و در خور انسانهای واقعی را دارا هستند، این گروه از مردم در پیشگاه الهی واجد درجات و مقاماتی والا می باشند.

۴ - علماء و دانشمندان: (که در سایه بینش و آگاهی خود، مقامات ارجمندی را احراز می کنند، چنانکه قبلا نیز دیدیم در جنب مؤمنان و افراد دلبسته به حق و حقیقت، شایستگی نیل به درجات و مقامات رفیعی را کسب می نماید) که خدا درباره آنان چنین می فرماید:

یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات

(قریبا ترجمه آن، گذشت).

با توجه به مجموعه این آیات - که ضمن آنها خداوند متعال برای چهار گروه از طبقات مختلف مردم با ایمان، درجات و امتیازاتی مقرر فرمود - به این نتیجه می رسیم که پروردگار متعال، افرادی را که در

جنگ بدر شرکت جستند از لحاظ پایه و درجه بر سایر مؤمنان برتری داده، و علماء و دانشمندان را بر تمام اصناف و گروههای جامعه بشری مزیت بخشیده است. برجسته ترین و سرفرازترین افراد می باشند (و طبق منطق آیات قرآنی در میان قشرهای گوناگون انسانی، همچون گوه‌های تابناکی بر تارک جامعه بشریت می درخشند).

## امتیازات ویژه علماء و دانشمندان

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

#### ۱ ایمان

والراسخون فی العلم یقولون آمنا (۴۷)

آنانکه گامهای راسخ و نافذی را در پهنه علم برداشتند و به درون محیط و فضای دانش راه یافتند می گویند ما سراپای قرآن کریم را باور می داریم.

#### ۲ اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوالعلم

(ترجمه این آیه قریبا از نظر مطالعه کنندگان محترم گذشت).

#### ۳ اندوه و تأثر و گریستن از بیم پروردگار

ان الذین او توالعلم من قبله اذا یتلى علیهم یخرون للاذقان سجدا ... یبکون و یزیدهم خشوعا (۴۸)

حقا مردمی که پیش از آن، از علم بهره مند گشتند - آنگاه که آیات خداوند بر آنان خوانده شود - با چانه های خویش بر زمین فرو افتند ... و گریستن را آغاز کنند.

و خواندن قرآن کریم، بر خشوع و زاری و انعطاف و فروتنی آنها بیفزاید.

#### ۴ خشوع و انعطاف درونی

و یزیدهم خشوعا

تلاوت قرآن و تابش خورشید حقیقت کتاب آسمانی، بر مراتب خشوع و نرمی و فروتنی و انعطاف آنان می افزاید.

#### ۵ ترس و بیم از خدا

انما يخشى الله من عباده العلماء

(ترجمه این آیه نیز قبلا یاد شد).

(این پنج امتیاز برجسته صرفا از آن دانشمندانی است که دارای بصیرت معنوی و بینش الهی هستند).

با وجود اینکه پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از بینش کافی و حکمت و ژرف اندیشی و جهان بینی عمیق برخوردار بود، مع هذا خداوند متعال به او امر می فرماید که بگوید:

وقل رب زدني علما (۴۹)

بگو پروردگارا بر مراتب دانش و بینشم بیفزای.

و نیز در نمایاندن روشن بینی دانشمندان می فرماید:

بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم (۵۰)

بلکه قرآن، نشانه های روشن و آشکاری است در سینه های مردمی که علم و دانش به آنها ارزانی شده است.

قرآن کریم، مسئله درک و نیوشیدن ضرب المثل های خود را ویژه علماء و دانشمندان می داند، و آنجا که می فرماید:

و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون (۵۱)

این ضرب المثل ها را (که همچون انگیزه های هشداردهنده و بیدارگر است) برای مردم بازگو می کنیم. اما جز علماء و دانشمندان نمی توانند (آن ها را بگوش هوش بشنوند و ژرفای آن را باز یابند، و) درباره آن درست بیندیشند.

### خاتمه

این مطالب و تعابیر قرآنی - که ارزش و فضیلت علم و علماء را به ما می نمایاند - بخشی از فضائل و امتیازهایی است که در قرآن کریم به چشم می خورد.

و گرنه، آیات کتاب الهی در ارج نهادن و بزرگداشت علم، و اعتبار و ارزش علماء، فزونتر از آن است.

و ما (بخاطر اختصار) برخی از آن ها را یاد کردیم.

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

اشاره

سنت و احادیث نبوی (۵۲) در ارائه ارزش و اعتبار علم و علماء و متعلمان به اندازه ای فراوان و چشمگیر است که می توان گفت از حد احصاء و شمار بیرون است.

احادیث منقول از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان و رهبران واقعی بشر راجع به فضیلت علم و علماء و متعلمان - در حد بسیار گسترده ای نظر هر محقق را در کتب حدیث به خود جلب می کند و ما به عنوان نمونه پاره ای از این احادیث را از نظر گذرانیدیم.

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

(احادیثی که از این پس یاد می شود سخنان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) است که درباره ارزش و اعتبار علم و علماء و دانش جویان، بیان فرموده است):

«کسی که خداوند، خیر و سعادت او را خواهان است، وی را از بینش دینی و درک و فهم حقایق الهی برخوردار می سازد.» (۵۳)

«دانش طلبی و علم آموزی بر هر فرد مسلمان (اعم از زن و مرد) لازم و ضروری است.» (۵۴)

«اگر کسی در صدد پویائی از دانش برآید، (و سعی خویش را در باز یافتن علم، مصروف دارد، و در ظل مساعی و کوششهای خویش) علم و دانش را باز یابد خداوند متعال دو بهره و نصیب را برای او مقرر می فرماید. ولی اگر (علیرغم کوشش هایش) در پویائی از علم، ناکام و ناموفق باشد، یک اجر و پاداش در نزد خداوند متعال برای او منظور می گردد.» (۵۵)

«کسی که دوست میدارد نگاهش به چهره کسانی افتد که از آتش دوزخ درامانند، باید به متعلمان و دانش جویان بنگرد. سوگند به کسی که جان در ید قدرت او است،

هر شاگرد و دانشجوئی که به منظور تحصیل علم - به در خانه عالم و دانشمند رفت و آمد می کند، در هر گامی که بر میدارد، ثواب و پاداش عبادت یکساله عابد را برای او منظور می فرماید.

و برای هر قدمی که در این مسیر می نهد، شهر و دیار معمور و آبادی را در بهشت برای او آماده می سازد.

و او که بر روی زمین راه می رود، زمین نیز برای او طلب آموزش می کند. در تمام لحظات و آنات - آنگاه که روزش را به شامگاهان می پیوندد، و شامگاهان را بروز میرساند - مشمول رحمت و مهر و آموزش الهی است.

فرشتگان آسمانی گواهی دهند که این گونه شاگردان پویای علم و جویای بینش الهی، از شکنجه آتش دوزخ، آزاد و دراماندند.» (۵۶)

«دانش جو و شاگرد دوستدار علم، همانند کسی است که روزها روزه دار و شبها بیدار و سرگرم عبادت بوده (و دارای اجر و پاداشی همسان او می باشد) و هر بابی از علم - که دانشجو بدان دست می یابد و آن را فرا می گیرد از کوه ابوقبیس - که اگر سراسر آن طلا باشد و آن را در راه خدا انفاق کند - بهتر و سودمندتر است.» (۵۷)

«دانشجوئی که هدف او از علم آموختن، احیاء دین و آئین الهی اسلام است اگر بهنگام تحصیل علم، مرگش فرا رسد، فاصله میان او و میان پیامبران از لحاظ مقام و منزلت بهشتی در حد یک پایه و یک درجه است» (۵۸) (یعنی دانشجویان واقعی فقط در رابطه با نبوت - از لحاظ مقامات اخروی - نسبت به پیامبران، در یک درجه پائین تر از آن قرار دارند و



از نظر فضیلت در مقایسه با سایر مردم دارای قرب بیشتری نسبت به انبیاء (علیهم السلام) میباشند).

«فضیلت و برتری عالم و دانشمند بر عابد و پارسا به میزان هفتاد پایه و درجه است، درجاتی که میان هر دو درجه آن، فاصله دور و درازی وجود دارد که اگر اسب راهواری بخواهد این فاصله را با تک و دویدن طی کند هفتاد سال بطول می انجامد تا مسافت میان دو درجه از درجات هفتادگانه را بپیماید. علت وجود چنین فضیلت قابل توجه برای فرد عالم و دانشمند این است که شیطان (و انسانهای شیطان گونه) بدعتها و نوآوری های نابخردانه ای را در میان مردم، طرح ریزی و مقرر می کنند؛ ولی عالم و دانشمند (هشیار و بیدادگر)، آن نوآوریهای زیان بخش و نامشروع را شناسائی می کند، (و می کوشد تا مردم را هشدار دهد و آنان را به مضار آن آگاه سازد) و آن را از بیخ و بن برکند (کوششهای بی دریغ عالم و دانشمند در شناسائی بدعتها و از میان بردن آن، زمینه را برای احراز چنین مقامات والائی برای او فراهم می آورد) در حالی که عابد صرفاً به عبادت خویش روی آورده» (۵۹)، (و سعی و کوشش او فقط برای خود او سودمند است و نفعی از عبادت او به جامعه عائد نمیگردد).

«فضیلت و برتری مقام عالم بر عابد، همسان با فضیلت و رجحان من (پیغمبر) بر پائین ترین افراد مردم است؛ زیرا خداوند و فرشتگان و ساکنان آسمان و زمین - حتی مورچگان در لانه خود و ماهیان دریا در میان آب - بر عالم و دانشمندی - که معلم مردم است و آنان

را به خیر و سعادت رهنمون می باشد - درود می فرستد.» (۶۰)

«آنگاه که دانشجو - برای دانش آموختن - خانه خود را ترک می گوید تا آن لحظه ای که دوباره به خانه خویش بازمی گردد - (باید این مدت رفت و بازگشت او را فرصتهای طلائی او بشمار آورد؛ زیرا سعی او در این رفت و آمد همچون) سیر و جهاد در راه خدا محسوب می گردد.» (۶۱)

«اگر کسی بدین منظور پا از خانه بیرون نهد تا بابتی از علم فراسوی او گشوده گردد و از رهگذر آن، امر باطل و نادرستی را به مأمّن و جایگاه حق و درستی بازگرداند و گم کرده رهی را به راه راست رهنمون شود، خروج او از خانه - البته با چنین هدفی - با عبادت چهل سال از نظر اجر و پاداش برابری می کند.» (۶۲)

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«اگر یک فرد به وسیله تو - به مدد الهی - طریق هدایت را بازیابد و به حق، رهنمون گردد، پر ارزشتر و بهتر از آنست که مالک شتران سرخ موی اصیل و نجیب فراوانی باشی.» (۶۳)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به معاذ فرمود:

«اگر خداوند متعال یک فرد را بدست تو هدایت کند چنین کاری از دنیا و آنچه در آن است مهمتر و پرارزش تر است.» (۶۴)

گویند که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در خطاب به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیز چنین سخنی را ایراد فرمود.

«خداوند، جانشینان مرا مشمول لطف و مرحمت خود قرار دهد. (رسول خدا (صلی الله علیه و آله

و سلم) که این جمله را در میان جمعی از یاران خود ایراد فرمود، آنان عرض کردند:

جانشینان شما چگونه مردمی هستید؟

فرمود:

کسانی هستند که سنت و روش مرا احیاء نموده و آن را به بندگان خدا تعلیم میدهد.» (۶۵)

«مسئله هدایت و ارشاد مردم - که هدف بعثت و رسالت مرا تشکیل میدهد - عینا مانند قضیه ریزش باران است. بارانی که در مناطق و سرزمینهای متفاوتی فرو می ریزد:

برخی از سرزمینها آنچنان پاکیزه و آماده است که آب را در خود می پذیرد و در نتیجه، ریزش باران در این سرزمین ها گیاه ها و سبزه های فراوانی را می رویاند. برخی از سرزمین ها (همچون سنگستان)، سفت و سخت است که آب در آن نفوذ نمی کند و فرو نمی رود؛ بلکه روی زمین جمع می شود و آب را در خود نگاه می دارد، و خدا مردم را بدینوسیله سودمند ساخته تا از آن آب بیاشامند و سیراب گردند و منطقه های کشاورزی خود را با این ذخائر، آبیاری کرده و بارور سازند.

و برخی از سرزمین ها پست و کویر و شنزار است که نه آب را بر روی خود نگاه میدارد و نه گیاهی را می رویاند.

این مثل، بازگوکننده حالات متفاوت کسانی است که زیر بارش هدایتها و ارشادهای من قرار می گیرند:

بعضی از آنها از راه آوردهای الهی من بگونه ای بهره مند می گردند که نه تنها خود دارای بصیرت دینی می شوند و از این بصیرت در زندگانی علمی سودمند می گردند، بینش خود را به دیگران نیز منتقل ساخته و آنان را تحت تعلیم قرار می دهند.

و بعضی دیگر در برابر فیضان و بارش دست آورد آسمانی من، چنان سخت و غیرقابل انعطاف هستند که اساسا سرشان را

بالا- نمی گیرند و به ریزش و فیضان الهی توجه نمی کنند و باران هدایت الهی را در خود نمی پذیرند و نگاه نمی دارند، هدایتی که من نسبت به آن، احساس رسالت و مسئولیت می کنم و آن را برای مردم بازگو می نمایم.» (۶۶)

«رشک و حسد - جز درباره دو کس - روا نیست و نمیتوان آن را حسد مذموم نامید:

۱ - کسی که خداوند، او را دولتمند ساخته و مال فراوانی در اختیارش قرار میدهد، ولی او اموال خویش را در راه حق صرف می کند و در طریق احیاء فضیلت، سرمایه های مالی خود را به نابودی می کشاند. (افراد با فضیلت، باید به حال چنین مردمی غبطه خورند و نسبت به آنان رشک برند).

۲ - کسی که خداوند متعال وجود او را با حکمت و دانش سرشار ساخته و سرمایه های علمی را در کفش نهاده است. او خود نیز از این سرمایه در زندگانی انسانی و معنوی خویش بهره می گیرد و دیگران را با این اندوخته علمی بهره مند می سازد و از راه تعلیم، جامعه را با آن مایه ها مجهز

می کند.» (۶۷)

«کسی که مردم را به هدایت و رشد فکری و معنوی دعوت می کند و در این راه موفق می گردد، برابر پاداش پیروان و ره بازیافتگان خود، اجر و مزدی از خدا دریافت می کند به گونه ای که به هیچ وجه - برخورداری راهبر از پاداش مذکور - از میزان پاداش رهروان تعلیمات او نمی کاهد.

و آنکه مردم را به گمراهی سوق می دهد (و راه انحراف و گناه را برای آنان هموار می سازد) جرم او برابر جرمی است که ره گم کردگان، دچار آن جرم گشتند. البته این وضع، از بار جرم گمراهان

نیز چیزی نمی‌کاهد.» (۶۸)

«آنگاه که آدمیزاد می‌میرد (حساب جاری) اعمال او - جز نسبت به سه چیز - گسیخته (و مسدود) می‌گردد:

۱ - خیر مستمر و عام المنفعه (از قبیل ساختن پل، خیابان، مسجد، بیمارستان و امثال آن).

۲ - علم و دانشی که مردم بدان سودمند گردند (مانند کتب و آثار علمی).

۳ - فرزند صالح و شایسته‌ای که (همواره) دعای خیر، نثار پدر نماید.» (۶۹)

«پرارزش‌ترین و بهترین چیزی که انسان، پس از مرگ خود به یادگار می‌گذارد سه چیز است:

۱ - فرزند صالح و شایسته‌ای که او را با دعای خیر یاد کند.

۲ - صدقه جاریه (و مؤسسه عام المنفعه مستمری) که پاداش به او برسد.

۳ - علم و دانشی که پس از مرگ او مورد استفاده دیگران قرار گرفته و بدان عمل شود.» (۷۰)

«فرشتگان آسمانی - برای ابراز رضایت و شادمانی نسبت به کار دانشجویان و علم‌آموزی طالبان علم - پر و بال خویش را فرو می‌نهند.» (۷۱)

«جویای علم و دانش باشید، هر چند که آن را در چین (و نقاط بسیار دوردست) سراغ گرفته باشید.» (۷۲)

(منظور، معرفه النفس و خداشناسی است).

«اگر کسی صبحگاهان خویش را در پویائی از علم آغاز کند، فرشتگان (با بال و پر خویش) بر او سایه لطف و مرحمت می‌افکنند، و نیز در طول زندگانی خود از یمن و برکت و فراخ روزی برخوردار گشته، و کاهشی در رزق و روزی او پدید نمی‌آید.» (۷۳)

«اگر کسی طریقی را - به منظور دانش آموختن - بییماید، خداوند متعال در فراسوی وی، راهی به سوی بهشت و نیکبختی او هموار می‌سازد.» (۷۴)

«خواید با علم، بهتر و سودمندتر از نمازی

است که در عین جهل و بر مبنای نادانی برگزار می شود.» (۷۵)

«وجود یک فقیه و فرد واجد بینش و بصیرت دینی - از دیدگاه شیطانها و اهریمن صفتان - طاقت فرساتر و تحمل ناپذیرتر از وجود هزار عابد است.» (۷۶)

«قضیه و جریان زندگی افراد عالم و دانشمند بر روی پهنه زمین و جهان خاکی، همانند وجود ستارگان برفراز آسمانها است که انسان به مدد درخشش آنها در خشکی و دریا، در دل شب و تاریکیها راه خویش را بازمی یابد (و قافله و کاروان سفر را به مقصد رهنمون می گردند) آنگاه که این ستارگان زیر پوشش ابر قرار گیرند و ناپدید گردند این احتمال وجود دارد که کاروان سالاران و راهبران مسافران نیز - علاوه بر خود کاروانیان - دچار گمراهی و سرگشتگی شوند» (۷۷).

«هر نوآموزی که در فضا و محیط علم و عبادت و بندگی خدا پرورش یابد تا آنگاه که به بزرگسالی برسد، خداوند در روز قیامت، اجر و پاداش نود و دو فرد «صدیق» و راستین در گفتار و کردار را بدو ارزانی می کند.» (۷۸)

«خدای، در روز قیامت به دانشمندان و حاملان علم چنین خطاب می کند:

علماء و دانشمندان! من بدان جهت علم و حلم و دانش و بردباری خود را به شما سپردم که میخواستم صرفاً از رهگذر آن دو یعنی علم و حلم، شما را مشمول آموزش و رحمت خویش قرار دهم.

و هیچگونه ایرادی در چنین مشیتی بر من وارد نیست و باکی از آن ندارم.» (۷۹)

«هیچ مجموعه و پیوندی، خوش آیندتر و برتر از پیوند علم و دانش با حلم و بردباری نیست» (۸۰) (یعنی ترکیب و گرد همائی علم

با حلم، پر فضیلت ترین ترکیبها است. به عبارت دیگر: اگر در یک فرد، علم با آمیزه حلم توأم باشد شخصیت او از معجونی پرداخته شده است که هیچ ترکیب و معجونی از لحاظ فضیلت و ارزش به پای آن نمی رسد.

هیچ صدقه و بخششی - از لحاظ میزان پاداش و بازده معنوی - نمیتواند با نشر و تعلیم علم، برابری کند. (۸۱)

«هرگونه هدیه و ارمغانی که یک فرد مسلمان به برادر دینی خود اهداء می کند، برتر و والاتر از سخن حکمت آمیز نیست، سخنی که خداوند - از رهگذر آن - بر مراتب هدایت آن برادر ایمانی افزوده و از سقوط و نابودی شخصیت او جلوگیری کرده و پستی و تبهکاری و نابودی را از او طرد می سازد.» (۸۲)

«پربهاترین و والاترین صدقه و بخشش این است که انسان بر علم و دانشی دست یابد و آن را به برادر دینی خود تعلیم دهد» (۸۳):

«عالم و دانشمند با متعلم و شاگرد از لحاظ اجر و پاداش الهی، شریک و انباز یکدیگرند. خیر و سعادت (واقعی) را نمی توان در میان سایر طبقات جامعه بازیافت.» (۸۴)

«عالم و دانا - هر چند مایه علمی او اندک و ناچیز باشد - بهتر و ثمربخش تر از عابدی است که عبادت و مراتب بندگی او، زیاد (و چشمگیر) باشد.» (۸۵)

«اگر شخصی، بامدادان، راه مسجد را در پیش گیرد و صرفاً هدف او چنین باشد که راه خیر و نیکیبختی را فراگیرد و یا آن را به دیگران تعلیم دهد - از لحاظ اجر و پاداش اخروی - همسان کسی است که عمره کامل انجام داده باشد.

و اگر شبانگاه با چنان هدفی

به مسجد روی آورد اجر و پاداش او برابر با اجر و پاداش کسی است که مراسم حج کامل را برگزار کرده باشد.» (۸۶)

«طلیعه روز خود را - در حالی که عالم و دانشمند و یا متعلم و دانش جو و یا مستمع و شنونده علم و یا دوستدار و علاقه مند به دانش، هستی - آغاز کن، از گروه پنجم (که از مرز این چهار فرقه بیرون هستند) مباش که در (پرتگاه) انحطاط و نابودی قرار میگیری.» (۸۷)

(رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم فرمود):

«آنگاه که از بوستانهای بهشت عبور می کنید خود را از نعمتهای آن اشباع سازید.

عرض کردند:

یا رسول الله بوستانهای بهشت چیست؟

فرمود:

حلقات و جلسات بحث و مذاکره است؛ زیرا خدای را فرشتگان سیاری است که همواره در گردش اند و در جستجوی جلسات بحث و مذاکره علمی هستند. آنگاه که بر اهل جلسات بحث و گفتگوهای علمی وارد می شوند پیرامون آنان را احاطه می کنند» (۸۸) (و مراتب عشق و علاقه به علم و دانش را با چنان کیفیتی ابراز می نمایند).

بعضی از دانشمندان درباره این حلقات یادآور شده اند که منظور از آن، جلساتی است که در آن از حلال و حرام، سخن به میان می آید. در این حلقات، گفتگوهای درباره قوانین دین از قبیل: خرید و فروش، نماز، روزه، نکاح، طلاق، حج و امثال آنها مطرح می گردد. (به عبارت دیگر: موضوع بحث و مذاکره این گونه جلسات، عبارت از تشریح قوانینی است که کیفیت رابطه انسان را با خدا تنظیم می کند که ما آن را قوانین مربوط به «عبادات» می نامیم از قبیل نماز، روزه، حج و امثال آنها.

و یا



آنکه بحث و مذاکره این جلسات مربوط به تشریح و گزارش قوانینی است که چگونگی رابطه مردم را با یکدیگر مشخص می‌سازد که در فقه بعنوان «معاملات» نام دارد از قبیل خرید و فروش، اجاره، رهن و امثال آنها.

و یا راجع به کیفیت تشکیل خانواده و احوال شخصیه است از قبیل نکاح، طلاق و مانند آنها).

«روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خانه بیرون آمد و وارد مسجد شد و در آنجا با دو نشست و گرد همآئی مواجه گشت: در یک گرد هم آئی، گروهی سرگرم کسب بصیرت دینی و علم آموزی بودند.

و در نشست و گرد همآئی دیگر، دسته ای مشغول دعا و درخواست از خدا بودند.

پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این دو نشست و گرد همآئی در جهت خیر و سعادت قرار دارند؛ چون گروه اخیر، خدای را میخوانند؛ ولی آن گروه اول سرگرم فرا گرفتن بینش و دانش هستند و میخواهند دانش و آگاهی دینی خود را از رهگذر تعلیم، به افراد نادان منتقل سازند. (با وجود اینکه هر دو گروه در مسیر فضیلت گام بر می دارند، مع هذا) گروه اول بر گروه دوم مزیت دارند. (من که پیامبر شما هستم) بخاطر تعلیم (حقایق و نشر آگاهی)، مقام رسالت را به عهده گرفته و بدان مبعوث شدم» (۸۹) (و هدف بعثت من ایجاد بینش و تعلیم حقایق بوده است). سپس آن حضرت در جمع گروهی نشست که سرگرم دانش اندوزی و تعلیم بوده اند (و با این رفتار الگوپرداز خود، دو نشست مذکور را ارزیابی فرموده و بدین وسیله، برتری علم را بر عبادت

و دعاء، عملاً اعلام نمود).

از صفوان بن عسال نقل می کنند که گفت:

«حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدم در حالی که آن حضرت بر برد سرخ فام خویش تکیه داده بود.

عرض کردم:

یا رسول الله، من به خاطر کسب علم و جستجوی از آن به مسجد روی آوردم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

آفرین بر تو، توئی که پویای علم و دانش هستی. فرشتگان با پر و بال خویش وجود شاگرد جویای علم را در بر گرفته و آنچنان در پیرامون او بر رویهم انباشته می شوند که به آسمان دنیا و جهان ناسوتی - از فرط محبت و عشق و علاقه به چیزی که دانشجو، پویای آنست - اوج می گیرند» (۹۰) (یعنی در حقیقت، تجمع و تراکم و تراکب فرشتگان در پیرامون طالب علم - نمایانگر مراتب دلبستگی و علاقه شدید این وجودات مقدس نسبت به هدف طالب علم - یعنی دانش و بصیرت در امر دین و دنیا - می باشد).

«کتیر بن قیس می گوید:

با ابو درداء در مسجد دمشق نشسته بودیم، در این اثناء مردی وارد شد و گفت:

من از مدینه آمده ام و هدفم این است که شنیده ام شما برای مردم حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل می کنی. من بخاطر شنیدن حدیث رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از زبان شما این راه دور و دراز را پیموده ام.

ابودرداء گفت:

مبادا مسئله تجارت و سوداگری، تو را وادار کرده باشد که رنج سفر از مدینه تا شام را بر خود هموار ساخته باشی؟ گفت:

نه. سپس ابودرداء به وی گفت:

نکند

هدفهای دیگری، تو را از مدینه بدین سو کشانده باشد؟ آن مرد گفت:

نه. (یعنی هیچ هدفی جز استماع حدیث و سخن رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم)، مرا به این سفر و نداشت).

آنگاه ابودرداء به نقل حدیثی از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آغاز کرد و گفت:

از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

اگر کسی مسیری را در جهت آموختن علم و دانش طی کند، خداوند متعال او را در راهی که مقصد آن، بهشت است سوق میدهد. فرشتگان - بمنظور اعلام شادمانی خود نسبت به طالب علم - پر و بال خویش را فرومی نهند. (همه پدیده های هستی) حتی ماهیان دریا از خدا درخواست می کنند که عالم و دانشمند بر عابد (و سایر طبقات مردم) همانند امتیاز و برتری بدر و ماه تمام بر سایر ستارگان است. علماء و دانشمندان، وارثان پیامبران الهی هستند؛ چون انبیاء هیچ دینار و درهمی پس از خود به ارث نگذارند، و میراث آنها عبارت از علم و دانش است. اگر کسی بر چنین میراثی دست یابد، محققا سهم و نصیب فراوانی را در زندگانی، عائد خویش می سازد (۹۱).

یکی از دانشمندان با اسناد به ابی یحیی زکریا بن یحیی ساجی چنین نقل می کند که او می گفت:

«در یکی از کوچه های بصره بسوی خانه یکی از محدثین می رفتیم، میان راه بر سرعت خود افزودیم. مرد شوخ چشم و بی باکی با ما همراه بود، او با حالت تمسخر و استهزاء به ما گفت:

پاهای خود را از روی بالهای فرشتگان بالا نگاه دارید، یعنی روی پر و بال فرشتگان گام ننهید؟! (وی سخن رسول گرامی اسلام

(صلی الله علیه و آله و سلم) را درباره فضیلت علم و علماء، دستاویز استهزاء خود قرار داده بود). ناگهان دیدیم که او نمی تواند گام از گام بردارد. چون دو پای او (بعلت چنین استهزاء شرم آور) از کار افتاده و خشک شده (و دیگر قادر به راه رفتن نبود).

همو با اسناد داود سجستانی نیز آورده است. که او می گفت:

میان دانشمندان حدیث، مرد شرور و آلوده و بی بندوباری زندگانی می کرد. این مرد آنگاه که حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم): «ان الملائکه لتضع اجنحتها لطالب العلم: فرشتگان پر و بال خویش را برای طالب علم بر زمین می نهند و آن را می گسترانند» را شنید، پاهای خود را با میخهای آهنین مجهز کرد و گفت:

میخواهم بال و پر فرشتگان را پایمال کنم!! گویند پس از این عمل و گفتار زشت خود، گرفتار بیماری خوره و خارش در پاهایش گشت.»

این داستان را محمد بن اسماعیل تمیمی در شرح صحیح مسلم آورده و نوشته است که دو پا و سایر اندام او (پس از آن رفتار و گفتار نابخردانه) دچار خشکی و فلج گردید.

(سخنان زیر نیز از بیانات پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می باشد که در مقام ارائه ارزش و اهمیت علم و علماء ایراد فرمود:

«نزدیکترین مردم به مقام و مرتبت نبوت، عبارت از دانشمندان و مجاهدان راه حق می باشند.» (۹۲)

«مرگ یک گروه و قبیله، از مرگ یک عالم و دانشمند، آسانتر و ناچیزتر و تحمل پذیرتر است.» (۹۳)

«حکمت و دانش، بر مراتب شرف و بزرگواری افراد شریف می افزاید، و حتی بردگان را (در سایه بینش علمی)،

به مجالس و محافل بزرگان ترفیع می‌دهد تا در میان آنها جلوس کنند.» (۹۴)

«خدای در روز رستاخیز، بندگان خویش را بر می‌انگیزد، و سپس دانشمندان را.

و به آن‌ها چنین خطاب می‌کند:

ای گروه علماء! فقط من از آن جهت گوهر علم و بینش را در میان شما قرار دادم چون شما را می‌شناختم و وجود شما را نه بدان جهت به علم و دانش بیاراستم که خواسته باشم شما را عذاب و شکنجه نمایم؛ نه، بلکه خواستم مشمول رحمت من قرار گیرید. بروید و راه بهشت و نیکبختی را در پیش گیرید؛ چون حقا از شما در گذشتم و شما را مشمول رحمت خویش ساخته ام.» (۹۵)

«اگر کسی در مجلسی بنشیند و در آن مجلس و نشست، بر مراتب علم و آگاهی خود نیفزاید بر مراتب بعد و دوری خود از خداوند می‌افزاید.» (۹۶)

«دانشمندان مردم، عبارت از کسی است که علم و آگاهی مردم را در وجود خویش فراهم سازد، و گرانقدرترین مردم، کسی است که فرونترین سرمایه علمی را به کف آرد، و کم‌ارزشترین افراد کسی است که ناچیزترین و اندک‌ترین مایه علمی را برای خود اندوخته باشد.» (۹۷)

از سخنان پیغمبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در روایت زیر چنین استفاده می‌شود که تعلیم و نشر علم، الزامی است و باید عالم و دانشمند، این سرمایه پرارزش را برای استفاده مردم، در اختیار آنها قرار دهد؛ آنجا که می‌فرماید:

«خداوند متعال به هیچ عالم و دانشمند، سرمایه علمی را اعطاء نفرمود جز آنکه از آنها پیمان گرفت، نوع همان پیمانی که از پیامبران گرفته است که حقایق را به مردم تعلیم

دهند و واقعیات را روشنگر باشند و هرگز از بیان حقیقت کتمان نورزند» (۹۸).

## ج - فضیلت علم و علماء و متعلمان از نظر گاههای امامان شیعه (علیهم السلام)

### اشاره

اوج منزلت علم و دانش در منطق پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از طریق روایت ائمه (علیهم السلام):

از طریق محدثان شیعه، حدیثی با اسناد صحیح از ابن الحسن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل شده است که او از پدر و اجداد خود و آنان از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند که آن حضرت فرمود:

«دانش آموختن بر هر فرد مسلمان (اعم از زن و مرد) ضروری و واجب است.»

باید علم و دانش را از سرچشمه ها و موارد استفاده آن، جویا شوید، و آن را از افراد شایسته و اهل علم دریافت کنید؛ زیرا اگر دانش آموختن با هدف الهی توأم باشد بعنوان حسنه تلقی می شود.

و پویائی از علم عبادت است و مذاکره و گفتگوهای علمی، تسبیح و تقدیس پروردگار می باشد. عمل و رفتار هماهنگ با علم، جهاد در راه خدا است.

و تعلیم آن به کسانی که از علم بهره ای ندارند، صدقه محسوب می شود.

و بذل علم به افراد درخور و شایسته، وسیله تقرب به خدا می باشد؛ زیرا علم، مشعل و راهنمایی برای شناخت حلال و حرام و چراغی فروزان فراسوی بهشت، و مونس و همدم انسان بهنگام وحشت، و یار و رفیق انسان در روزگار غربت و تنهایی، و همزبان انسان در حال بی کسی، و راهنمای او در لحظات خوشی و ناخوشی، و سلاح او در برابر دشمنان، و زیور و زینت او در جمع دوستان است.

خداوند متعال بمدد علم و دانش، جوامعی از بشر را تعالی بخشیده و

آنان را بدینوسیله در مسیر خیر و فضیلت قرار داده است، بدانگونه که جامعه های فاقد علم و آگاهی را ناگزیر به اقتباس از آنان کرده تا از رفتار و روش و ره آورد آنان، الگو و سرمشق گیرند، و سرانجام، آراء و افکارشان به آراء و افکار همان جامعه های مجهز به علم، منتهی گردد.

فرشتگان، شیفته دوستی با دانشمندان میگردند و با بال و پرشان، شخصیت روحی آنان را لمس کرده و با درود و تحیات خویش به آنان تهنیت و تبریک می گویند.

هر پدیده خشک و ترچین می کوشند که از خداوند درخواست نمایند تا دانشمندان و جامعه سرشار از علم و دانش دینی را مورد مرحمت و لطف خویش قرار دهد. حتی ماهیان دریا و حشرات و درندگان بیابان و بیشه ها و چهار پایان نیز این درخواست را با خدا در میان می گذارند.

(زیرا علمی که با آمیزه ایمان تقویت یافته است حمایت از تمام پدیده های هستی اعم از جاندار و بیجان را بعهده گرفته و مانع از آنست که به حریم موجودی تجاوز بعمل آید، و فی المثل با آلودگیهای ذره ای و مسمومیت های اتمی و بالاخره با هر نیروی ویرانگر دیگری، فضای پاکیزه و آرام جهان هستی، و زندگانی، به پریشانی و نابودی سوق داده شود.

و ما این حقیقت را - که در گفتار پرارزش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به چشم می خورد - در عصر حاضر، به وضوح درک می کنیم که چرا جهان وجود و عالم هستی با تمام پدیده هایش به علماء و دانشمندان با ایمان، چشم دوخته و از آنها می پابند. در هر عصری، علماء و دانشمندان با

ایمان و پاک نهاد، حامی و مدافع حفظ نظام هستی و مصونیت همه پدیده های وجود بوده اند، و به هیچ قدرت جابر و ستمگری اجازه تجاوز به حریم هیچ پدیده ای را نمی دادند.

و ایفاگر این وظیفه، صرفاً دانشمندان الهی و علماء ربانی بوده و هستند).

(آری) علم مایه حیات دلها است که عوامل مرگ زای جهل و نادانی را از قلوب مردم ریشه کن می سازد. دانش مایه چشم روشنی، و نیرومندی اندام و مانع ضعف و فتور جسمانی است.

انسان می تواند در سایه علم به منازل و مقامات افراد برجسته و برگزیده و با فضیلت، ارتقاء یافته و در حلقات و مجالس نیکان و خیراندیشان قرار گرفته و به مدارج و مناصب عالی دنیوی و اخروی نائل گردد. مذاکره و گفتگوی علمی، معادل با روزه داری است، و تدریس و تعلیم و تعلم آن، برابر با قیام شبانگاهی و راز و نیاز با خدا می باشد.

علم و دانش، مؤثرترین عامل و انگیزه طاعت انسان از خدا و بهترین مشوق او برای عبادت است. انسان از مجرای بینش علمی به صله رحم و حفظ ارتباط و پیوند با خویشاوندان و دوستان قیام می نماید و از رهگذر آن، به شناخت صحیح حلال و حرام موفق می گردد.

علم، راهبر انسان برای عمل و رفتار است، و رفتار انسان از علم او الهام گرفته، و علم و عمل پا به پای هم پیش می روند. خداوند متعال نیک بختان را از علم بهره مند می سازد؛ در حالی که تیره بختان را از آن محروم می گرداند.

خوشا به حال کسانی که خداوند، آنان را از چنان حظ و بهره گرانقدری محروم و ناکام نکرده است.

سخنان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام):

«مردم!



هشیار باشید:

کمال دین داری و اوج ایمان شما عبارت از دانش آموختن و انطباق و هماهنگی رفتارتان بر طبق موازین علمی می باشد. باید متوجه باشید که دانش آموختن و ذخیره کردن علم از ثروت اندوزی های مادی شما، لازم تر و ضروری تر است؛ زیرا مال و ثروت و روزی مردم بر حسب نیاز و درخور احتیاج همگان تقسیم شده است. تامین نیازهای مادی (طبق مقدرات و سرنوشت اشخاص، در سایه مشیت الهی و به میزان کوشش متعارف و عادی) به وسیله خداوند دادگر، پیش بینی شده و خداوند عادل که نیازهای مادی افراد را کاملاً ضمانت کرده است برای شما نیز ضمانت می کند و آن را در اختیارتان قرار می دهد.

ولی گنجینه علم و دانش در وجود عالم و دانشمند و دستگاه ذهنی او انباشته شده است - پس باید پویای چنان علم باشید (۹۹) (و سعی خویش را تا نهائی ترین درجه آن به کار دارید تا آنکه بر این ذخائر و گنجهای گرانبها در سایه رنج خویش دست یابید.)

«عالم و دانشمند، والاتر و برتر از کسی است که روزها را به روزه می گذراند و شبها را به عبادت پروردگار - آن هم توام با کوشش و رنج - سپری می سازد، و همت خویش را صرفاً به روزه داری و سحرخیزی به منظور عبادت و نیایش پروردگار صرف می کند.

اگر مرگ عالم و دانشمندی فرا رسد، خلاء و شکستی در سازمان اسلام پدید می آید که جز به وسیله عالم و دانشمند دیگری - که جانشین و همانند او است - قابل جبران نبوده و این شکاف و صدمه، مرمت نخواهد گردی.» (۱۰۰)

«برای باورداشت شرافت و

فضیلت علم، توجه به این نکته، کافی و بسنده است که:

افراد ناصالح و فاقد بینش درست علمی، مدعی داشتن چنین علمی می شوند و داعیه علم و شایستگی در آن را در سر می پروراند، و آنگاه که آنها را به علم و دانش منسوب می سازند و از آنان به عنوان عالم و دانشمند، یاد می کنند سخت شادمان می گردند.

و برای زشتی و نکوهش جهل و نادانی، همین قدر بس که افراد گرفتار جهل و بی سوادى نیز نسبت به آن اظهار تنفر و بیزاری نموده و از اینکه با این سمت و عنوان معرفی شوند سخت گریزانند.» (۱۰۱)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به کمیل به زیاد فرمود:

«کمیل! علم، بهتر از مال است؛ زیرا علم و دانش از تو نگاهبانی و پاسداری کرده و وجودت را در پناه خود قرار میدهد. ولی در مورد مال، ناگزیری که خود نگاهبان و پاسدار آن باشی. علم و دانش بر تمام شئون زندگی و پدیده های هستی و اراده ها فرمانروا و حاکم است، در حالی که مال و ثروت انسان، محکوم و دستخوش اراده او می باشد. صرف مال و انفاق آن، موجب نقصان و کاهش آن می گردد در حالی که انفاق علم یعنی تعلیم آن به دیگران، اندوخته های علمی عالم و دانشمند را پربارتر و فزاینده تر می سازد و کالای علم طبعاً رو به فراوانی می گذارد.» (۱۰۲)

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

۱ - علم و دانش، میراث انبیاء و پیامبران (علیهم السلام) است، در حالی که مال و ثروت مادی، میراث و پس مانده فراغنه و جباران روزگار می باشد.

۲ - علم از مجرای انفاق و اعطاء آن به دیگران، نقصان پذیر نیست؛ ولی انفاق مال و ثروت

مادی، موجب کاهش و نقصان آن می گردد.

۳ - مال و ثروت به حافظ و نگاهبانان نیازمند است؛ در حالی که علم و دانش، خود نگاهبان و پاسدار انسان می باشد.

۳ - علم و دانش سرمایه و اندوخته ای فناپذیر است، حتی تا پای گور و در دل تیره خاک، یار و غمخوار و همراه انسان است؛ ولی مال و ثروت یا مرگ انسان از او جدا گشته و نمی تواند همیاری خود را با انسان استمرار دهد و بعد از مرگ، انسان را تنها گذاشته و در دنیا باقی میماند.

۵ - مال و ثروت، سرمایه ای پیش پاافتاده و عمومی است، و برای هر فردی - اعم از مؤمن و خدانشناس، و کافر و ناسپاس - فراهم می شود و آنان از آن برخوردار می گردند؛ ولی حصول علم و بینش الهی، ویژه افراد باایمان است.

۶ - همه طبقات مردم - در مسائل مربوط به دین - به علم عالم و دانشمندان نیاز دارند؛ ولی تمام طبقات مردم نسبت به مالداران و دولتمردان احساس نیاز نمی کنند.

۷ - علم و دانش، نیرو بخش انسان در سیر از صراط و گذرگاه آخرت، فراسوی بهشت جاوید است (و به او در عبور از صراط و راه باریک و دقیقی که مقصد آن بهشت و سرفرازی است - مدد می رساند)، در حالی که مال و ثروت، مانع و سد راه او در پیمودن این صراط و گذرگاه حساس می باشد.

### **ارزش شخصیت هر فردی به مقدار معلومات و معارف او است**

(۱۰۳) در برخی از روایات، حدیث فوق بدین صورت ضبط شده است که:

«ارزش شخصیت هر فرد، وابسته به میزان کارائی و مهارت در معارف و شناختها و درستی اطلاعات او می باشد»:

قیمه کل امرء ما یحسنه.

امام

سجاد، زین العابدین (علیه السلام):

«اگر مردم به مزایا و ارزشهای والای دانش آموختن آگاهی می یافتند (متهای مساعی و کوششهای خود را در این راه صرف می کردند و تا آنجا اعلام آمادگی مینمودند که) از مرز ریختن خون دلها و فرورفتن در اعماق دریاها می گذشت. (و بالاخره حاضر می شدند در راه وصول به علم، از رنجهای جانکاه و فداکاری و جانبازی، با آغوش باز استقبال کنند). خداوند متعال به دانیال نبی (علیه السلام) چنین وحی فرمود:

محققا فرد نادان و نابخردی که در اداء حق اهل علم و دانشمندان، رفتاری تحقیرآمیز در پیش می گیرد و از آنان - به عنوان مقتدی و رهبر خویش - پیروی نمی کند (در میان جمع بندگانم) بیش از همه مشمول غضب و خشم من قرار می گیرد. ولی به عکس، فرد پرهیزکار و پویای پاداش عظیم - که ملازمت و همبستگی خود را همواره با علماء و دانشمندان حفظ می کند و در برابر حکماء و اندیشمندان، دارای حس انعطاف و پذیرش می باشد (او به افکار و آراء آنان احترام گذاشته و در برابرشان، سر تسلیم و طاعت فرود می آورد) محبوب ترین بندگان من است» (۱۰۴) و بیش از سایر مردم، مورد لطف و محبت من می باشد.

امام باقر (علیه السلام):

«اگر کسی یکی از ابواب هدایت را (بر روی مردم) بگشاید و آن را به مردم تعلیم دهد همانند پاداشی که نصیب ره یافتگان می گردد از خداوند، اجر و پاداش دریافت می کند.

و در این رهگذر، از حجم پاداش ره یافتگان، هیچگونه نقصان و کاهشی پدید نمی آید.

و اگر کسی فراسوی مردم، دری از گمراهی را (گشوده سازد و عوامل انحراف از صراط مستقیم را به آنان) تعلیم

دهد، بار سنگین گناه و انحراف گم گشتگان مکتب او بدوش وی می افتد؛ ولی از گرانی بار گناه اغوا شدگان نیز چیزی کاسته نمی شود.»

«هر دانشمندی که از دانش خویش بهره مند است از هفتاد هزار عابد (فاقد بینش دینی) برتر و ارجمندتر است» (۱۰۵).

«هریک از شما که به تعلیم دیگران قیام می کند؛ دو چندان پاداش شاگرد از جانب خداوند متعال عائد او می گردد. علاوه بر آنکه نسبت به شاگرد خویش نیز، دارای مزیت و برتری است. لذا بر شما است که دانش را از حاملان علم بیاموزید، و همانگونه که علماء و دانشمندان، شما را تعلیم دادند به تعلیم برادران دینی خود قیام نمائی» (۱۰۶).

«نشستن در مجلسی که در آن مجلس در کنار کسی قرار گیرم که اعتماد علمی نسبت به او ممکن باشد در نظر من از کار و عبادت بمدت یکسال، مستحکمر و اطمینان بخش تر است.» (۱۰۷)

امام صادق (علیه السلام): «اگر کسی راه و رسم خیر و نیکی را به شخصی تعلیم دهد هم وزن پاداش کار نیک او، اجر و پاداشی عائد وی می گردد. (یکی از حاضران مجلس که راوی این سخن نیز می باشد) از آن حضرت پرسید:

حتی اگر رهنمون فرد دومی به خیر و نیکی باشد باز هم از چنین پاداشی بهره مند می شود؟ حضرت در پاسخ او فرمود:

(فرد دوم که سهل است) اگر او همه مردم عالم را به خیر و نیکی راهبری کند همانند و برابر اجر و مزد کار خیر آنان، اجر و پاداشی نصیب او می شود.

راوی می گوید:

پرسیدم اگر از دنیا برود همین پاداش برای او منظور می شود؟

فرمود:

آری، اگرچه از دنیا برود.» (۱۰۸)

«همه شما مردم باید در دین و

حقایق مربوط به آن؛ دارای بینش و بصیرت باشید؛ چون در غیر اینصورت، یعنی اگر یک فرد مسلمان از لحاظ آگاهیهای دینی، بی بهره باشد با یک فرد عامی بیابان گرد و صحرا نشینی (که از مسائل انسانی و مدنیت بی خبر است) تفاوتی ندارد. (۱۰۹) خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

لِتَفْقَهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

(باید از هر گروهی در جامعه انسانی، دسته ای ترک دیار و وطن کنند) تا در امر دین و مسائل مربوط به آن، فقاها و بصیرتی بدست آرند و گروه وابسته به خود را - آنگاه که به سوی آنها بازمی گردند - (از خطرهای و لغزشهایی که جامعه را تهدید می کند) بیمناک ساخته و هشدارشان دهند، باین امید که از این انحرافها و خطرهایی (که معنویت و انسانیت آنها را تهدید می نماید) برحذر باشند.» (۱۱۰)

«بر شما است که در امر دین، صاحب بصیرت و بینش عمیق باشید. نباید همچون اعرابی و بیابان نشین از حقایق دینی بی خبر بمانید؛ زیرا اگر کسی فاقد چنین درک و بصیرتی باشد نظر لطف الهی در روز رستاخیز بدو معطوف نمی گردد، و خداوند متعال هیچ رفتاری را از او - بعنوان یک عمل پاکیزه و عاری از آلودگی - نمی پذیرد» (۱۱۱).

«تا آن پایه به بصیرتهای دینی یاران خود اهتمام و دلبستگی دارم - که اگر در این رهگذر (ناگزیر از تحمل شکنجه گردند و) بر سرشان تازیانه فرود آورم - در این اهتمام و دلبستگی من، خللی وارد نمی گردد» (و از نیروی اهتمام و علاقه ام نسبت به بینش دینی یارانم کاسته نمی شود. (۱۱۲)

علماء و دانشمندان، وارثان پیامبران (علیهم

السلام) هستند؛ زیرا پیامبران، دینار و درهمی از خود بجای نگذاشتند، میراث آنان - که در اختیار وراث آنها یعنی دانشمندان قرار می گیرد - همان احادیث و سخنان و تعالیم آنها است که از آنها بجای مانده است.

اگر کسی بر این اندوخته معنوی - حتی بقدر ناچیزی - دست یابد در حقیقت، حظ و بهره فراوانی را عائد خود ساخته است.

بنگرید که علم و آگاهی دینی خویش را از چه کسانی فرا می گیرید؛ زیرا در میان ما خاندان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) جانشینان عادل و درست کرداری وجود دارند که علم دین را از تیررس تحریف گزافه گویان و نسبتهای ناروای یاوه سرایان و توجیهاات نادانان بدور نگاه میدارند (۱۱۳)

«آنگاه که خداوند، خواهان خیر و نیکبختی بنده ای (از بندگان خود) باشد، چشم بصیرت او را در برابر دین و آئین او می گشاید» (۱۱۴)

(و به او آنچه انانیت می نماید که از فقاها و درك صحیح مسائل دین، برخوردار گردد).

«معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) خواست (راجع به دو فرد، رأی و نظر خود را ابراز نموده و مقام و منزلت آنها را ارزیابی فرماید، لذا به آن حضرت) عرض کرد:

مردی را سراغ دارم که همواره حدیث شما را نقل می کند و برای نشر آن در میان مردم می کوشد، و مضمون و محتوای سخنان شما را در دلهای شیعیان شما راسخ و پایدار می سازد.

و نیز فردی دیگر از پیروان شما که اهل عبادت و بندگی است؛ ولی تا آن حد و آن اندازه در نقل حدیث از شما و نشر آن در میان مردم، کوشا و موفق نیست. کدامیک از

این دو فرد بر دیگری مزیت و رجحان دارد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود:

آنکه همواره به نقل و روایت احادیث ما اهتمام می ورزد و از این رهگذر قلوب شیعیان ما را نیرو و استحکام می بخشد (و آنها را دلگرم نگاه می دارد و از شادابی آنان در ایمان به تعالیم ما پاسداری می کند) از هزار عابد برتر است» (۱۱۵).

«برای شیطان (و شیطان زدگان)، مرگ هیچ مؤمنی باندازه مرگ یک فقیه و آشنای به مبانی دین، محبوب تر نیست» (۱۱۶) (یعنی دلخواه ترین مرگها - از دیدگاه شیطان و بدخواهان - مرگ یک فقیه و عالم با بصیرتی است که موجب رکود بازار شیطان و ابلیس مآبان می باشد).

«آنگاه که یک جامعه اسلامی، فقیه و دانشمند دینی باایمان را از دست بدهد در (حصار و باره) اسلام چنان شکست و صدمه ای بوجود می آید که هیچ نیروئی (جز وجود عالم و دانشمندی همانند او) نمی تواند آن شکست را ترمیم و جبران کند» (۱۱۷).

امام کاظم (علیه السلام):

«آنگاه که یک فرد فقیه با ایمان از دنیا برود، فرشتگان در سوک او می گیرند، و حتی آن سرزمینی که این دانشمند باایمان بر آن سرزمین بخاک می افتاد و خدای را بندگی می کرد، و دروازه ها و گذرگاههایی که رفتار و کردار لاهوتی وی از این گذرگاهها به عالم ملکوت اوج میگرفت در فقدان عالم و دانشمند دینی سوگوار می گردند و می گیرند. با مرگ عالم باایمان در حصار و باره دین، شکافی پدید می آید که هیچ چیز نمی تواند آن را ترمیم کند؛ زیرا علماء و دانشمندان واجد ایمان و مؤمنان بینای به مسائل دین، دژها و قلعه های مستحکم اسلام هستند، و همچون باره شهر



می باشند» (۱۱۸) (که جامعه اسلامی را زیر چتر حمایت خود قرار داده و مانع نفوذ عوامل فساد و تیره بختی در میان مسلمین می گردند).

«رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مسجد شد و ملاحظه فرمود که عده ای پیرامون مردی جمع شدند (و به سخنان او گوش فرا می دهند) پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این مرد، کیست؟

عرض کردند:

«علامه و دانشمندی پرمایه است.» حضرت فرمود:

علامه یعنی چه، و ملاک این عنوان چیست؟

عرض کردند:

این مرد نسبت به مسائل مربوط به انساب، ایام (و روزهای تاریخی) عرب و اشعار عربی، عالمترین و آگاه ترین مردم جامعه عرب زبان است. امام کاظم (علیه السلام) می گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از شنیدن این سخن، فرمود:

این اطلاعات و آگاهیهای است که جهل و عدم اطلاع از آن کسی زیان نمیرساند، و نیز آگاهی از آن نیز کسی را سود نمی بخشد. علم و دانش (مفید و سودمند که جهل و بی اطلاعی از آن برای انسان زیانبار می باشد) عبارت از سه علم است:

۱ - آیه محکمه: یعنی علم به اصول عقاید؛ (زیرا براهین و ادله اصول عقائد عبارت از آیات محکم قرآن می باشد).

۲ - فریضه عادل: یعنی علم اخلاق (که حد وسط افراط و تفریط در خوی و رفتار را مشخص می سازد).

۳ - سنت پایدار: یعنی علم به احکام شریعت و مسائل حلال و حرام.

و ماسوای این سه چیز، نوعی آگاهی زائد و فضل و فزونی بی ارزش می باشد.» (۱۱۹)

#### **د - سخنان معصومان چهارده گانه در باب علم**

#### **۱ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)**

د - سخنان معصومان چهارده گانه (علیهم السلام) از کتاب «تفسیر العسکری (علیه السلام)» در بیان عظمت علم

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

در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) راجع به آیه

و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا الله و بالوالدین احسانا و ذی القربی و الیتامی ... (۱۲۰)

مطالب زیر جلب نظر می کند:

اما تفسیر کلمه «الیتامی»، برای توضیح این کلمه باید گفت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

خداوند، مردم را به احسان و نیکی نسبت به یتیمان توصیه و تشویق فرموده و افراد را موظف به سرپرستی از آنان دانسته است؛ زیرا افراد یتیم و بی سرپرست، پدران (دلسوز و متعهد) خود را از دست داده و از آنان جدا گشته اند. اگر کسی از آنها صیانت کند، خداوند متعال او را تحت حمایت خود قرار میدهد.

و اگر آنان را از کرم و احترام خویش برخوردار سازد مشمول کرامت الهی واقع می شود، اگر دست مهر و رافت خود را بر سر یتیمی بکشد و بدینوسیله او را نوازش و دلداری کند به تعداد هر موئی که از زیر دست او می گذرد، خداوند متعال کاخی گسترده تر از دنیا و آنچه در آنست برای او مقرر می فرماید، کاخی که آنچه دلخواه انسان است و چشم ها از دیدن آن ها لذت می برد، در آن فراهم آمده است. چنین مردمان دلسوز و افراد نیکوکار (که یتیمان را تحت سرپرستی خود قرار می دهند) در چنین فراخنای لذت بخشی، جاویدان و پیوسته کامیابند.

امام حسن عسکری (علیه السلام) بدنبال این بیان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین می گوید:

(از لحاظ فقدان سرپرست)، یتیم دیگری را سراغ داریم که شرائط و اوضاع زندگانی او،

سخت تر (و دردناک تر) از یتیمی است که پدر خود را از دست داده است، و او عبارت از کسی است که از امام و رهبر دینی خود، محروم و جدا گشته است و نمیتواند به او دسترسی پیدا کند، و نمیداند وظیفه و تکلیف او در احکام دینی مورد ابتلاء وی، چگونه است (یعنی تمام شیعیان ما احساس وظیفه شرعی می کنند، و چون از پرستار دلسوز خود - یعنی امام و راهبر - محروم گشته اند همانند یتیمی هستند که پدر دلسوز خود را از دست داده و بی پناه شده اند).

(امام (علیه السلام) پس از تفسیر کلمه یتیم و تعمیم آن نسبت به شیعیان جدا گشته از رهبر خویش، فرمود):

«هان ای مردم! اگر کسی از پیروان ما - که به علوم و معارف ما دست یافته است - فردی بی خبر و بی اطلاع از شریعت ما و محروم از مشاهده ما را به شریعت و راه و رسم قوانین ما رهنمون می گردد، چنین فردی، یتیمی است که در دامان او قرار گرفته و او همچون سرپرستی است که از یتیمی بی پدر پرستاری می کند.

بهوش باشید، اگر کسی این فرد بی اطلاع را راهنمایی کند ارشاد او را به عهده گیرد و شریعت و راه و رسم ما خاندان پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را به او تعلیم دهد با ما در پیشگاه الهی همراه و همگام بوده، و در جایگاهی قرار می گیرد که ما در خور آن هستیم.»

(امام حسن عسکری (علیه السلام) پس از ایراد چنین بیانی، فرمود):

«این سخن را من از پدرم، نقل کرده ام و او از پدر

و اجدادش و آنها از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این سخن را روایت کرده اند.»

## ۲ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

«کسی که از شیعیان و پیروان ما است و به شریعت و آئین ما عالم و آگاه می باشد و بتواند پیروان سست عقیده و کم اطلاع ما را از تیرگی جهل و ناآگاهی برهاند، و آنان را در فضای نورانی علم باز آرد یعنی از آن علم و دانشی - که به رایگان در اختیار او قرار دادیم - دیگران را بهره مند سازد، در روز رستاخیز (با جلال و شکوه زائد الوصفی) در میان مردم می آید؛ در حالی که افسری نورانی و درخشان بر سر دارد، افسری که بر تمام مردم پهنه قیامت پرتو افکن می باشد و آن را روشن می کند، و لباس و پوششی در بر او قرار گیرد که یک رشته ناچیز از تاروپود آن را نمیتوان به بهای تمام دنیا و آنچه که در آنست تقویم و ارزیابی کرد. سپس منادی بانگ و ندائی بگوش مردم می رساند و به آنها چنین اعلام می کند که این شخص، عالم و دانشمندی است که باید او را یکی از شاگردان خاندان محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) برشمرد.

هان ای مردم! آن کسی که چنین عالم و دانشمندی، او را از حیرت و سرگشتگی جهل و نادانی رهانیده است دست بدامن او گردد و پرتو وجودش را چراغ راه خود سازد تا او را از حیرت ظلمت و تاریکی عرصه قیامت بسوی روشنائی بوستانهای بهشت راهبری کند، در نتیجه، تمام افرادی که این دانشمند آنها را به خیر و نیکی رهنمون گشت، و دلهای قفل

خورده و غیرقابل نفوذ آنان را از برکت همت خویش گشوده ساخت، و در ظل مساعی خود تمام تیرگیهای شبهه و تردید را از دل و جان آنان زدود، همراه خود به فضای نورانی بهشت می برد.»

### ۳ فاطمه زهراء (سلام الله علیها)

«زنی حضور فاطمه زهرا (سلام الله علیها) رسید و عرض کرد:

مادری دارم که ضعیف المزاج است و درباره نماز با اشکالات و مسائلی مواجه می شود. مرا نزد شما فرستاد با پرسشهای او را با شما مطرح سازم. فاطمه زهراء (سلام الله علیها) به پرسش این زن پاسخ داد. ولی این زن پرسش دیگری را مطرح ساخت و آن حضرت پاسخ آن را بیان فرمود.

و همین گونه پرسشهای متعددی را با آن حضرت در میان گذاشت که سرانجام به ده سؤال رسید، و فاطمه زهراء (سلام الله علیها) به تمام این سؤالات، جوابهای لازم را ایراد فرمود.

این زن به علت کثرت و تعدد پرسشهای خویش، احساس شرمندگی نمود و از بازگو کردن سؤالات بیشتر، خجالت می کشید. به همین جهت عرض کرد:

بیش از این مزاحم نمی شوم. فاطمه زهراى عزیز فرمود:

و هر سؤالی که به نظر تو می آید مطرح کن و از بازگو کردن آن شرمگین مباش. (آن حضرت برای آنکه این زن را به طرح سؤالاتش ترغیب و تشویق فرماید، از او پرسید):

اگر کسی در مدت یک روز، بار گران و سنگینی را بدوش کشد و آن را به بالای بام خانه ای و ساختمانی حمل کند و در برابر آن، حق الزحمه ای معادل هزار دینار دریافت نماید، آیا (با داشتن چنان مزد و پاداش فراوانی)، تحمل رنج و زحمت و حمل بار گران بر او ناگوار و غیرقابل تحمل است؟

عرض

کرد: نه.

فاطمه زهراء (سلام الله عليها) فرمود:

من هم مزدوری می کنم و خویشان را اجیر و مزدور خدا قرار داده ام. مزد و اجرت من در ازاء پاسخ به هر سؤالی، فزونتر از مجموع در و مرواریدی است که فاصله میان آسمان و زمین را پر می کند. پس من شایسته و سزاوارتر از این باربر مزدور هستم که در برابر پاسخ به پرسشهای تو، احساس رنج و زحمت ننمایم. از پدرم (یعنی رسول خدا) (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود:

دانشمندانی که پیرو مکتب ما هستند در روز قیامت محشور و زنده خواهند شد به گونه ای که به میزان علوم و دانشها و مساعی و کوششهایشان در جهت ارشاد مردم، با خلعتها و لباسهای کرامت و پوششی شکوهمند آراسته می گردند. بدین صورت که بر قامت هر یک از آنان هزار هزار یعنی یک میلیون خلعت نورانی و درخشان پوشانده می شود. سپس منادی از جانب پروردگارمان بانگ و ندا در می دهد:

ای کسانی که از ایتم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سرپرستی کرده اید و آنها را - آنگاه که دستشان از دامن پدران واقعی آنها یعنی پیشوایان و رهبران دینی کوتاه گشته است - نجات داده اید؛ ای علماء و راهبران دینی! بدانید که این افراد همان شاگردان شما و همان یتیمانی هستند که شما از آنها سرپرستی کرده و آنها را تعلیم داده و از سقوط و نابودی نجاتشان داده اید. پس بنابراین باید شما اندام آنها را با خلعتهای علوم و معارفی که از شما در دنیا تحصیل کرده اند بیارائید. از پی چنین خطابی، دانشمندانی که معلم چنان شاگردانی بوده اند

بر قامت این شاگردان - باندازه معلوماتشان - معلوماتی که از همین دانشمندان فرا گرفته اند - خلعتها و لباسهای شکوهمندی را می پوشانند تا آنجا که در میان این شاگردان افرادی به چشم می خورند که صد هزار حله و دیبای بهشتی بر قامتشان پوشانده می شود.

و بدینسان همین شاگردان بر اندام کسانی که علوم دین را از آنها فرا گرفته اند جامه های گرانبها و پوششهای نورانی بهشت را پوشانده و قامت آنها را می آریند.

سپس خداوند متعال امر می کند:

بر قامت این دانشمندانی که از ایتم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سرپرستی کرده اند، بار دیگر جامه نورانی بپوشانید تا خلعتهای آنها را تکمیل نموده و چند برابرش سازید. از آن پس بر حسب فرمان الهی این پوشاکهای نورانی و نیز مقام و مرتبت آنها - قبل از آنکه خلعتهای نورانی را بر قامت شاگردانشان بپوشانند و چند برابرش سازند و نیز قبل از آنکه منزلت و مقام آنها به چند برابر و کمال خود برسد - تکمیل می شود.

(فاطمه زهراء (سلام الله علیها) پس از پایان بردن این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن زن گفت:

هر رشته تاروپود این جامه ها از تمام پدیده هائی که آفتاب بر آنها می تابد یک میلیون بار، باارزش تر و بهتر است.

و پدیده هائی که آفتاب بر آنها می تابد فاقد ارزش می باشد؛ زیرا آنها آمیخته به ظلمت و تاریکی و دستخوش کدورت و تیرگی هستند.»

(سخنان فاطمه زهراء (سلام الله علیها) و بیان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) این حقیقت را برای ما بازگو می کند که علماء و دانشمندان و نیز دانشجویان -

البته دانشمندان و دانشجویانی که در جهت کسب بینش دینی و الهی می کوشند - در روز قیامت به چنان مرتبتی تعالی می یابند که سراپا نور و روشنائی اند، و هیچگونه حاجب و پرده ای تاریک کننده در برابر دیدگان آنها برای رؤیت حق و حقیقت وجود نخواهد داشت. همگی سراپا چشم اند و تمام وجود آنها بصیرت و بینش و روشنی است و ناچیزترین ابهامی در برابر پرتو و دید و بینش خیره کننده آنان وجود ندارد).

#### ۴ امام حسن مجتبی (علیه السلام)

«اگر کسی یتیم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) یعنی دانشجوی دینی را سرپرستی نماید، و به جای پدر و اولیاء دلسوزش وی را تحت مراقبت خویش قرار دهد، یتیمی که در ورطه جهل و بی اطلاعی فرو رفته است، چنانچه او را از جهل برهاند و امور مشتبه و بهم آمیخته و ابهام آمیز را برای او توضیح دهد و شبهه را از دل او بزدايد (تا بتواند حقایق و واقعیات را از میان آن امور بازیابد، و به تامین نیازهای مادی او نیز قیام نماید یعنی) از نظر آب و آذوقه، نیاز وی را برآورده سازد، برتری و برجستگی مقام و تابندگی وجود او همچون برجستگی و تابندگی خورشید نسبت به «سها» (۱۲۱) و ستاره کم نور است. (۱۲۲)

#### ۵ امام حسین (علیه السلام)

اگر کسی عهده دار سرپرستی یتیم و فرد بی سرپرستی گردد، یتیمی که محنت و ابتلاء ما به استتار، میان او و ما جدائی و فاصله به وجود آورده است اگر با همان علوم و معارفی که از ناحیه ما بدو فائض گشته و رسیده است مواسات و همیاری را با وی در پیش گیرد، و او را به تعالیم ما آشنا سازد، و سرانجام با ارشاد خود، او را به حق و حقیقت رهنمون گردد (چنین سرپرست و معلم، با تعبیری مهرآسا و سخنی محبت آمیز مورد خطاب الهی قرار گرفته و) خداوند به او می گوید.

ای بنده بزرگوار، (بنده ای که درد آشنا بوده) و بار هم و غم دیگران را بدوش کشیده و با آن همدردی و دلسوزی کرده ای، بدان من که خدای تو هستم سزاوارترم که بدینسان تو را نیز



مشمول چنین کرامت و بزرگواری قرار دهم. (خداوند متعال پس از چنان خطاب محبت آمیزی) به فرشتگان می گوید:

ای فرشتگان، برابر هر حرف و سخنی که این بنده من به دیگران تعلیم داده است، هزار هزار کاخ و منزلگاههای متنوع و آرام بخش را در بوستانهای بهشت برای او فراهم و مقرر سازید.

و هرگونه نعمتهائی را که در خور این کاخها و پناهگاههای آسایش بخش می باشد بدانها ضمیمه نمائید»، (تا به پاس تعلیم و بیدارگری دیگران، از چنان کرامت ها و عنایاتی برخوردار شود).

### ۶ علی بن الحسین، امام سجاد (علیه السلام)

«خدای (عز و جل) به موسی (علیه السلام) وحی فرمود:

ای موسی! محبت مرا به سوی بندگانم جلب کن و مرا بشناسان و محبوب خلقم قرار ده، و محبت آنان را نیز به سوی من جلب کن (تا میان من و خلق من، محبت و دوستی و عشق و علاقه، مبادله گردد، و حب و دلبستگی بر روابط ما حکومت کند). موسی عرض کرد:

برای ایجاد چنین محبت متبادل، چه راه و رسمی را در پیش گیرم؟

فرمود:

الطاف و نعمتهای مرا به یادشان آور تا محبت و توجه آنها به طرف من معطوف گردد.

ای موسی! اگر بتوانی بنده گریزپایم را که از درگه من فراری گشته است به من بازگردانی و یا، بنده گم کرده رهی را که از حریم من دور گشته به حریم کرامت و عنایتم رهنمون سازی (تا او پناهگاه واقعی خود را بازابد) این کار تو بهتر و پرارزش تر از آنست که صد سال مرا به گونه ای بندگی کنی که روزها را روزه دار، و شب ها را در نیایش و مناجات، خیزان و بیدار باشی.

موسی (علیه السلام) عرض کرد:

چنین بنده گریزپائی

که از درگه تو گریخته است چگونه آدمی است؟

فرمود:

گناهکار و مجرمی است که از فرمان من سر پیچیده و در برابر دستورم تمرد کرده است.

سپس موسی (علیه السلام) گفت:

این بنده گم کرده ره - که از حریم تو دور گشته است - کیست؟

فرمود:

کسی که امام زمان و راهبر واقعی عصر و دوره خویش را شناسائی نکرده است؛ و نسبت به او فاقد علم و از او غائب است. تو باید امام زمان غائب از او را بدو معرفی کنی، آن هم پس از آنکه شخصی که نسبت به شریعت دین او آشنا است وی را شناسائی کرد، تو، به این شخص گم کرده ره، شریعت امام زمان و آئین بندگی پروردگارش و راه و رسم وصول به رضای او را می شناسانی.»

همو فرمود:

«پس بنابراین بشارت دهید به علماء شیعه و پیرو ما، که از پاداش عظیم و جزائی فراوان برخوردار می گردند.» (۱۲۳)

## ۷ محمد بن علی، امام باقر (علیه السلام)

«عالم و دانشمند همانند کسی است که شمع فروزانی را (در تاریکی) همراه خویش گرفته و بدینوسیله بر تاریکی شب چیره گشته و فضای پیرامون خود را برای مردم روشن می کند. بدیهی است هر کسی که در پرتو روشنائی آن شمع، در شناسائی راه خویش، توفیقی بدست می آورد (و راه را از چاه باز می یابد) دعای خیر خود را نثار این شخص می کند.»

بدینسان عالم و دانشمند با شمع و چراغ علم و دانش، تاریکیهای جهل و سرگستگی را از پیرامون (افکار و احساسات) خود و مردم می زداید، و مشعل فروزان علم و بصیرت، فضای اندیشه و احساس جامعه را روشن می سازد. هر کسی که از این پرتو درخشان و چراغ فروزان علم، روشنائی گیرد

تا از این رهگذر از وادی حیرت و سرگردانی بیرون آید و یا بدان وسیله از ظلمت جهل رهائی یابد، چنین فردی (در سایه برخورداری از علم) از آتش دوزخ آزاد است، و آزادی او مرهون ارشادات آن عالم و دانشمند می باشد.

خداوند متعال آن عالم و دانشمندی که چنین فردی را از آتش دوزخ رهائی بخشیده است به شمار هر تار موی او پاداشی نصیب وی می گرداند که پرارزش تر از پاداش صدقه و بخششهای مالی است که هموزن صد هزار خروار (۱۲۴) پولی باشد که نابجا و برخلاف امر الهی به دیگران انفاق گردد. (چنین بخششی نه تنها نمی تواند پاداشی را نصیب بذل کننده آن سازد) بلکه بار گران و عواقب نامطلوبی را برای او به بار می آورد. ولی خداوند به جای هر تار موی شاگرد و متعلم، پاداشی را نصیب معلم می سازد که عظیم تر از پاداش هزار رکعت نمازی است که در کنار و نزدیک آن برگزار می گردد.

### **۸ جعفر بن محمد، امام صادق (علیه السلام)**

«دانشمندان شیعه و پیرو ما، مرزبانان حدود و ثغوری هستند که در آن سوی مرزها، شیاطین و دیوان و ددان و همکاران شیاطین در کمین نشسته و در رفت و آمدند. دانشمندان شیعه، مانع خروج و یورش و غلبه این اهریمن و اهریمن گرایان نسبت به شیعیان مستضعف می باشند، (شیعیانی که از لحاظ ایمان و اعتقادات دینی کاملاً مجهز نیستند).

آری دانشمندان شیعه (همچون سد استواری)، از تسلط ابلیس و پیروان بد سیرت شیطان بر شیعیان جلوگیری می نمایند (تا انسانیت و معنویت آنان به دست چنین دزدان و یغماگرانی از دست آنان ربنده نشود).

هان ای شیعیان ما، اگر کسی از شما در کمین چنان

اهریمن صفتان بنشیند و در چنین پایگاهی، موضع گیرد (و از مرزهای اسلام و معنویت، پاسداری و نگاهبانی کند و مانع نفوذ افکار پلید و نیرنگ و شیاطین و بدخواهان جامعه انسانی گردد) هزار هزار بار (یعنی یک میلیون بار) از مجاهد با روم و ترک و خزر، برتر و گرانقدرتر است؛ زیرا چنین دانشمند و مرزبان علم خاندان پاک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از ادیان یعنی آئین های دینی دوستداران ما دفاع نموده (و از انسانیت و معنویت جامعه های پیرو ما حمایت می کند)، در حالی که سربازانی که در آوردگاه روم و ترک و فارس می جنگند از پیکرها و اندامهای جسمانی، و ابدان دوستان ما دفاع می نمایند، (و قطعاً دفاع از حریم دین و معنویت، پراج تر از دفاع از حریم ابدان و جهات جسمانی است).

### ۹ موسی بن جعفر، امام کاظم (علیه السلام)

«اهمیت وجود یک فرد فقیه و واجد بینش دینی - که فرد بی سرپرست و محروم از درک محضر ما و بهره نابرده و تهی دست از علوم و معارف ما را (از جهل و نادانی) رهائی می بخشد - بدان پایه دارای اهمیت است که از دیدگاه شیطان و رانندگان از درگاه رحمت الهی، وجود چنین فقیهی طاقت فرساتر و تحمل ناپذیرتر از وجود هزار عابد می باشد؛ زیرا اهتمام و کوشش عابد به خود او محدود است (و صرفاً غم خویش را به دل دارد و میخواهد فقط خود را نجات دهد)؛ در حالی که یک فقیه و عالم آگاه به احکام الهی نه تنها اهتمام و عنایت خود را در نجات خویشتن به کار میدارد، بلکه اهتمام و کوشش او (همه گیر

و آنچنان گسترده است که) تمام بندگان خدا - اعم از زن و مرد - را در بر می گیرد (و تمام آنان را زیر چتر عنایت خویش قرار میدهد) و آنان را از دست اغوای شیطان و رانندگان درگاه الهی رهائی می بخشد.

بدینسان است که یک فقیه و عالم دینی (فقیهی که نسبت به دیگران احساس تعهد و مسئولیت می نماید) بر هزار عابد و بلکه بر هزار هزار عابد فضیلت و برتری دارد.»

### ۱۰ علی بن موسی، امام رضا (علیه السلام)

«در روز رستاخیز به فرد عابد و زاهدی - که کناره گیر و بیگانه از مردم است - چنین خطاب می شود:

مرد خوبی بودی، همت و کوشش تو در ذات و شخص خودت محدود بود.

و چون در زندگانی، باری بر دوش دیگران نبودی (و از خویشتن حمایت کردی) بنابراین به بهشت در آی (ولی باید بدانی که حق نداری دیگران را با خود همراه سازی؛ چون اثر وجودی تو از مرز نجات خودت تجاوز نمی کرد)؛ در حالی که فقیه و عالم آگاه به موازین دین (که احساس رسالت و مسئولیت می کرد) خیر او به دیگران می رسید و آنان را از دشمنانشان رهائی می بخشید، و نعمت های بهشت الهی را نسبت به آنان سرشار می ساخت، و در نتیجه، عوامل جلب رضای الهی را در برابر آنها گشوده و روشن می نمود؛ لذا در روز قیامت در خطاب به او می گویند:

ای کسی که افراد یتیم و بی سرپرست آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را تحت تکفل و سرپرستی خود قرار داده و افراد سست ایمانی را که از دوستان ما بودند به حق و حقیقت رهنمون شدی، (در این عرصه دهشتناک و بلاخیز) درنگ

کن (تا دیگران را زیر چتر حمایت خویش قرار دهی) و برای هر کسی که از تو بهره ای گرفته و یا از تو، علم و دانشی آموخته است وساطت و شفاعت کن. او تا آن اندازه درنگ می کند که در طی آن گروهها و گروههای فراوانی در ظل شفاعت او وارد بهشت می گردند. این گروهها که به صد هزار نفر میرسد - به چنین افتخاری نائل می شوند. تا ده بار، کلمه «فثام» را تکرار کرد یعنی ده گروه صد هزار نفری به بهشت درآیند.

این گروه های چشمگیر و فراوان - عده ای - شاگردان بدون واسطه او هستند و عده ای دیگر، شاگردان شاگردان او می باشند که از هنگام تعلیم تا روز قیامت با وسائط دور و درازی از شاگردان و جیره خواران مکتب این عالم آگاه دینی به شمار می آیند.

بنگرید (فاصله ره از کجا تا به کجاست) و چه تفاوت عظیمی میان مقام و مرتبت علم و دانشمند متعهد دینی از یکطرف، و مقام و مرتبت زهد و عبادت و زاهد و عابد از طرف دیگر وجود دارد» (و لذا عالم و عابد را نمیتوان با وجود چنین امتیاز شگرفی با هم مقایسه نمود).

### **۱۱ محمد بن علی، امام جواد (علیه السلام)**

«اگر کسانی کفالت و سرپرستی ایتم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را به عهده گیرند، ایتمی که از پدر روحانی و امام و راهبر دینی خود جدا گشته و از آنها محروم مانده اند و در وادی جهل و نادانی دچار سرگردانی گشتند، و همچون اسیرانی در دست شیاطین خود و هوسهای شیطانی گرفتار آمدند، و زیر فشار آرمانهای پلید و آلوده دشمنان بدخواه و ناسزاگوی ما با دشواری و تنگنا

مواجه هستند، اگر دانشمندانی چنین مصیبت زدگانی را از دست چنان موجودات آلوده و چنین حالاتی برهانند و با زدودن وسوسه های فتنه انگیز شیطان از دل آنها، آنان را از حیرت و سرگشتگی و قهر شیاطین نجات دهند، و ناسزاگویان و بدخواهان ما را - در ظل حجت های الهی و رهنمودهای پیشوایان دینی شیعیان ما - مقهور و منکوب سازند (چنین دانشمندانی در پرتو این گونه کوششهای بی دریغ خویش - در پیشگاه الهی - با معیارها و مدارج و منازلی فزونتر از معیارهای زیر، بر عابد و فرد پارساخوی، فضیلت و برتری دارند:

فزونتر از برتری آسمان بر زمین، عرش بر کرسی، حجب و سراپرده های الهی بر آسمان.

آری تفاوت موقعیت عالم و عابد و برتری عالم بر عابد، همچون تفاوت موقعیت و برتری ماه تمام شب چهارده بر کورترین و نهان ترین ستارگان آسمانی است.»

### **۱۲ علی بن محمد، امام علی النقی (علیه السلام)**

«اگر پس از غیبت قائم یعنی حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، دانشمندانی به ثمر نمی رسیدند که مردم را در جهت آن حضرت (و قطب دایره امکان و کانون بقاء و هستی جهان) دعوت و راهبری کنند، و به وجود سرشار از خیر و برکت آن جناب رهنمون گردند، و از دین و آئین الهی در سایه حجت های آسمانی دفاع نمایند، و بندگان ضعیف خدا را از دامهای ابلیس و ابلیس مآبان برهانند، و نیز از کمند دشمنان ما که زمام قلوب شیعیان ضعیف الایمان ما را همچون کشتی که ساکنانش را در اختیار دارد به دست گرفته اند - نجات بخشند، (آری اگر این گونه دانشمندان دینی متعهد و مسئول؛ نمی بودند)، در پهنه گیتی هیچ کسی

باقی نمی ماند جز کسانی که باید آنها را از دین و آئین پروردگار، روی گردان و مرتد برشمرد. (برکات وجود چنان دانشمندانی است که می تواند حفاظی نیرومند برای صیانت و پاسداری دین خدا و دینداری مردم باشد).

این گروه از علماء و دانشمندان از برترین مزایا و والاترین مقام و مرتبت در پیشگاه خدا برخوردارند.»

### ۱۳ حسن بن علی، امام حسن عسکری (علیه السلام)

«علماء و دانشمندانی که در میان پیروان مکتب ما خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به سر می بردند، درباره دوستان مستضعف ما و مردمی که به ولایت و امامت و رهبری ما دل بستگی دارند بی تفاوت نمی مانند، و به تقویت ایمان و تأیید آنان به پا می خیزند و آنها را از هر گونه استضعافی می رهانند. چنین دانشمندانی در روز رستاخیز (بطرز بسیار شکوهمند و افتخار آمیزی) در جمع مردم عرصات محشر، نمودار می شوند که درخشش افسرهای که بر سر دارند پرتوافکن پهنه قیامت است. آری بر سر هر یک از آنها در روز قیامت، تاج و افسری نهاده میشود که انوار و پرتو آن مسافاتی از پهنه قیامت را روشن می سازد که باید عرض و طول و پیرامون آن را در مدت سیصد هزار سال پیمود. شعاع انوار این تاجها و افسرها سرتاسر این عرصه را زیر پوشش خود قرار میدهد.

در چنین روزی، هر فردی که تحت سرپرستی علماء و دانشمندان دینی (از خرمن و اندوخته های بینش و بصیرت آنان خوشه ای برداشته) و با مساعی آنان از فضای تیره جهل و نادانی، رهیده، و تحت تعلیم آنان از وادی سردرگم حیرت و سرگردانی بیرون آمده (و در محیطی روشن و نورانی راه یافته است) چنین شاگرد ره بازیافته،



به شاخه و شعبه ای از پرتو انوار این دانشمندان، خویشتن را پیوند می دهد. پیوندی که او را به منازل و مقامات رفیع و ارجمندی بر می فرزند تا آنجا که با علماء و دانشمندان در قله های رفیع بوستانهای بهشت همطراز می شود و در برابر آنها قرار می گیرد.

آری چنین شاگردانی در منازل و کاخهایی از بهشت مآوی می گیرند که آن منازل در جوار استادان و معلمان آنها آماده گشته است. (و سرانجام به این افتخار دست می یابند) که در پیشگاه امامان و پیشوایانی قرار گیرند که این دانشمندان، آنها را به ایده ها و آرمانهای آن امامان دعوت می کردند.

ولی هیچیک از بدخواهان و دشمنان ما خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، تاب تحمل چنان اشعه ای را - که از این تاجها و افسرها بر می خیزد - ندارند. این اشعه، نیروی دید و بینائی آنها را از کار انداخته و حس سامعه و شنوائی آنان را فلج می سازد و زبان آنها را نیز لال می گرداند. این اشعه (به علت عدم لیاقت و فقدان شایستگی آنان) به چنان نیروی کوبنده ای مبدل می شود که از لهب آتش جهنم، سخت تر و فرساینده تر است. این اشعه (بجای آنکه دشمنان ما را به سوی نجات و رهایی از گودالهای دوزخ رهنمون گردد) آنان را با خود برداشته تا آنگاه که آنها را به طرف خازنان دوزخ پرتاب می کند، و آنان نیز این افراد بدخواه را به میان آتش دوزخ می سپرند.»

#### **۱۴ حضرت ولی عصر، امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)**

(حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در ذیل یکی از توقیعات شریف خود - که در پاسخ به مسائل اسحق بن یعقوب مرقوم فرمود - علماء

و دانشمندان آگاه به احادیث را به عنوان مرجع و پناهگاه واقعی در حل معضلات و مسائل پیچیده و حوادث و رویدادهای زندگانی معرفی نمود که باید در شناخت وظائف انسانی و معنوی - به هنگام برخورد با مسائل مختلف زندگانی - به آنان مراجعه نمود. آن حضرت برای آنکه شیعیان، مرجع خویش را در باز یافتن تکالیف انسانی و الهی شناسائی کنند و در انجام وظائف خویش، احساس آرامش نمایند، فقهاء و محدثان روایات اهل بیت را تکیه گاه مطمئنی معرفی فرمود، و رسمیت فتوای آنان را بدینگونه اعلام نمود:

«هرگونه مسائلی که با آنها مواجه هستید (و به تکالیف الهی و انسانی خود در آن مسائل آگاه نیستید) به روات و حاملان احادیث و مسئولان تعالیم ما (یعنی فقهاء و محدثین و سخنگویان ما) مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من نسبت به شما می باشند و من نیز حجت خدایم.» (۱۲۵) (و اینان در حجیت فتوی و سخن های خویش، با من همطراز می باشند، و لذا باید با جان و دل فرمان آنها را پذیرا باشید).

احادیثی که از نظر خوانندگان محترم گذشت نمونه هائی از روایاتی است که راجع به ارزش علم و علماء و متعلمان از معصومین (علیهم السلام) به ما رسیده است (اگرچه این گونه احادیث که نمایانگر شرف و فضیلت علم و دانش می باشد بی اندازه فراوان و چشمگیر است) ولی ما به منظور رعایت اختصار در تدوین کتاب و مناسبات مربوط به موضوع بحث، به ذکر همین مقدار از احادیث بسنده نمودیم.

## ه - اهمیت و ارزش علم و دانش از نظر گاههای حکماء و کتب کهن آسمانی

### لقمان

لقمان حکیم به فرزند خود می گوید:

«فرزند عزیز! دیدگان بصیرت خود را در انتخاب مجالسی که در آنها شرکت می کنی کاملاً

باز کن و به گزین باش. اگر دیدی مجلسی از مردمی متشکل شده است که با دل و جان و زبان، خدا را یاد می کنند، در آن مجلس شرکت کن؛ زیرا اگر عالم و دانشمند باشی علم و آگاهی تو در چنین مجلسی به مدد تو بر می خیزد و به تو سود میرساند و خاطر ترا نسبت به علم تجدید می نماید.

و اگر جاهل و نادان باشی آنان به تو علم می آموزند، و با شرکت در آن مجلس سرانجام، به علم و بصیرتی دست می یابی. بنابراین باز هم شرکت تو در چنین نشستی، درخور و مناسب تو می باشد، و این امید هم وجود دارد که خداوند، شرکت کنندگان در این مجلس را زیر سایه لطف و رحمت خود قرار دهد، و از طریق، چنین لطف و مرحمتی ضمناً شامل حال تو نیز گردد.

آنگاه که با گروهی از خدا بی خبر مواجه شوی و بینی که در مجلسی، افرادی شرکت دارند که از خدا یاد نمی کنند، بلکه او را بدست فراموشی سپردند، با آنان نشست و برخاست نکن؛ زیرا اگر خود، از علم و آگاهی برخوردار باشی، علم تو در طی مجالست با آنها به تو سودی نمی رساند.

و اگر جاهل و نادان باشی همنشینی تو با آنها، جهل و بی خبری و غفلت ترا فزاینده تر می سازد. علاوه بر این ممکن است خداوند متعال آنان را به کیفر جهل و غفلت دچار سازد و این کیفر، ترا نیز دربرگیرد.» (۱۲۶)

## تورات

در تورات آمده است که موسی (علیه السلام) فرمود:

«علم و حکمت و استوارمندی در اندیشه و گفتار و کردار را، بس شگرف و عظیم بر شمار و

از آن تجلیل کن؛ زیرا اگر من نیروی حکمت و صواب اندیشی را در قلب کسی برقرار می‌سازم صرفاً بدین منظور است که می‌خواهم او را مشمول رحمت و آمرزش خویش قرار دهم.

ای موسی! حکمت آموز باش و رفتار خویش را بر موازین حکمت منطبق ساز و آن را به دیگران بیاموز تا در این رهگذر به کرامت من در دنیا و آخرت دست یابی.»

## زبور

خداوند متعال در کتاب زبور به داود پیامبر (علیه السلام) می‌فرماید:

«داود! به احبار و دانایان و علماء بنی اسرائیل و رهبانان (صومعه نشین) هشدار ده که با مردمان پرهیزکار، گفتگو و مجالست و بحث و مذاکره نمائید. اگر در محیط خود؛ با مردم تقوی پیشه و پرهیزکار برخوردید با علماء و دانشمندان به بحث و مذاکره بنشینید.

و اگر در جمع افراد محیط و پیرامون خود، دانشمندی را نیافتید با عقلاء و بخردان نشست و برخاست و گفتگو کنید؛ زیرا پرهیزکاری و دانش و خردمندی عبارت از سه مرحله و درجه ای است که هدف من از سپردن هر یک از این سه مرحله به مردم، اینست که می‌خواهم بشر دچار سقوط و نابودی نگردد.» (و هر کسی گمشده خویش یعنی تقوی و علم و عقل را در جوامع بشری بیابد.

و از هر یک از گروه پرهیزکاران و دانشمندان و خردمندان، بهره خویش را باز گیرد تا جامعه انسانی احساس فقر و کمبود نکرده و دچار انحطاط و سقوط نگردد).

درباره مطلب فوق، این سؤال پیش می‌آید که چرا خداوند در طبقه بندی این مراحل، تقوی و پرهیزکاری را بر سایر مراتب دیگر مقدم داشته است؟

پاسخ چنان سؤالی این است که تقوی و

پرهیزکاری، با علم و دانش به گونه ای پیوند و همبستگی دارد که تقوای بدون علم، قابل تصور و امکان پذیر نیست.

و چنانکه قبلاً نیز یادآور گشتیم خشیت و بیم از خداوند صرفاً در سایه علم و دانش امکان پذیر است. لذا خداوند در طبقه بندی مراتب سه گانه مذکور، علم و دانش را بر عقل و خرد مقدم نموده است؛ زیرا هر عالم و دانشمندی، ناگزیر باید عاقل و خردمند باشد تا به مرحله علم ارتقاء یابد.

## انجیل

خداوند متعال در سوره هفدهم انجیل می فرماید:

«وای بر کسی که نام و عنوان علم و دانش بگوش او برسد و از آن جويا نگردد. او چگونه حاضر است، با نادانان محشور شود و در آتش جهنم با آنان همنشین گردد؟»

مردم! پویای علم باشید و آن را بیاموزید؛ زیرا علم و دانش اگر فرضاً موجبات سعادت و نیکبختی شما را فراهم نیاورد باعث تیره روزی و بدبختی شما نمی گردد. اگر علم و دانش، مقام شما را رفیع نگرداند، سبب پستی و فرو هشتگی منزلت شما نمی شود. اگر شما را بی نیاز نسازد، تهی دستی را برای شما به ارمغان نمی آورد. اگر به شما سودی نرساند، زیانبخش نخواهد بود.

این سخن را بر زبان جاری نسازید:

که می ترسیم عالم و دانشمند شویم و نتوانیم به مضمون علم و آگاهی خود عملاً پای بند باشیم؛ بلکه باید بگوئید:

امیدواریم که عالم و دانشمند گردیم و طبق آگاهی و علم خود عمل کنیم.

علم و دانش به مدد عالم و دانشمند برمیخیزد، و از او شفاعت و وساطت می کند، و بصورت قدرتی در می آید که با عالم و دانشمند همیاری می نماید. بنابراین حقا نباید خداوند، عالم

و دانشمند را در روز قیامت، فرومایه و ذلیل سازد.

ای گروه علماء و دانشمندان! درباره پروردگار خود چگونه می اندیشید؟ آنها می گویند:

فکر و گمان ما درباره پروردگار ما این است که ما را مشمول رحمت و آمرزش خویش قرار دهد. خداوند به آنان می گوید: من هم به اندیشه و درخواست و امید شما عمل کردم؛ زیرا من حکمت و دانش و استحکام و استوارمندی در تفکر و رفتار را به شما سپردم و هدف من از این کار، چنین نبود که بدخواه شما بودم؛ بلکه نسبت به شما اراده خیرخواهی داشتم. بنابراین - زیر سایه لطف و رحمت من - همراه بندگان شایسته من به بوستان بهشت و سرای نیکبختی من درآئید.»

مقاتل بن سلیمان می گوید:

در کتاب «انجیل» به این مطلب برخوردیم که خداوند متعال به عیسی (علیه السلام) فرمود:

«دانشمندان را گرامی دار و در بزرگداشت آنان دریغ مکن، و اهمیت و ارزش مقام و مرتبت والای آنان را بشناس؛ زیرا من دانشمندان را از لحاظ مقام و منزلت بر تمام آفریدگانم - بجز پیامبران و رسولان خود - مزیت و برتری بخشیدم، مزیت و برتری آنان بر مخلوقات، همانند مزیت و برجستگی آفتاب بر ستارگان؛ و همسان برتری آخرت بر دنیا، و همچون برتری من بر تمام پدیده های هستی می باشد.»

و از سخنان مسیح (علیه السلام) است که فرمود:

«اگر کسی به زیور علم و دانش آراسته گردد، و رفتار خود را با موازین علمی خویش منطبق سازد، یعنی به علم خود عمل کند، او همان کسی است که در ملکوت آسمان ها به عنوان شخصیتی عظیم و شکوهمند و انسانی بزرگ نامبردار بوده و از او به عظمت یاد

کنند.»

## و - سخن فرزنانگان دین و دانش درباره علم و علماء و دانشجویان

### ابی ذر غفاری

«هر باب و دری از علم که فراسوی ما گشوده می شود و آن را فرا می گیریم از دیدگاه ما از هزار رکعت نمازی که استجابا و با هدف طاعت از امر غیر واجب انجام می شود، محبوب تر و خوش آیندتر است.» (۱۲۷)

ابوذر غفاری می گوید:

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدیم که می فرمود:

«اگر مرگ دانشجوئی - همزمان با تحصیل و دانشجوئی او - در رسد به عنوان شهید و سرباز جان باخته در راه خدا محسوب می گردد.»

### وهب بن منبه (۱۲۸)

(تحصیل و تامین بسیاری از مزایا در خود دنیا نیز رهین علم و آگاهی انسان می باشد)؛ زیرا علم و دانش منشاء بسیاری از مزایا است و این مزایا از علم سر بر می آورند، آری علم است که به شخص فرومایه، منزلت، و به انسان ذلیل و خوار، عزت و سرفرازی، و به اشخاص فراموش شده و نادیده انگاشته و بدور از انظار، قرب و منزلت، و به افراد تهی دست و بی چیز، غناء و بی نیازی، و به انسانهای گمنام، شهرت و نام آوری، و به افراد فاقد شخصیت و نفوذ اجتماعی، هیبت و شکوه (۱۲۹)، و به افراد بیمار و سست مزاج، نیرو و تندرستی می بخشد.

### سخن عارفان در مزایای علم

یکی از عرفاء می گوید:

«مگر نه چنین است که اگر از بیمار، غذا و نوشیدنی و دارو را دریغ دارند آن بیمار می میرد؟! قلب و دل آدمی نیز (به غذا و دارو نیازمند است). اگر دل و جان انسان از دانش و تفکر و حکمت محروم گردد چنین دل و جانی از کار می افتد و دچار مرگ و نابودی می شود.»

### آثار نیک همنشینی با دانشمندان

عارفی دیگر می گوید:

«اگر کسی در حضور عالم و دانشمندی بنشیند و نتواند از اندوخته های علمی او مایه ای ذخیره کند و در صیانت و حفظ

کردن و از بر نمودن سخنانش احساس عجز و ناتوانی نماید (علیرغم چنین محرومیت و ناتوانی، صرف همنشینی با عالم و دانشمند و شرفیابی از محضر او) هفت کرامت و فضیلت، نصیب او می گردد:

۱ - به فضیلت و پاداشی - که (در تعالیم و فرهنگ دانش پرور اسلامی) برای شاگردان و دانش آموختگان منظور شده است - دست می یابد.

۲ - مادامی که در محضر عالم و دانشمند به سر می برد از گناهان و معاصی مصونیت دارد (و قهرا از تیررس جرم و نافرمانی خدا بدور است).

۳ - و آنگاه که در جهت پویائی از علم و دانش اندوختن، از خانه خویش بیرون می آید - تا آنگاه که در سرای عالم و مجلس درس او حاضر شود - مشمول لطف و رحمت الهی است.

۴ - وقتی که در میان حلقه درس و در حضور عالم و دانشمند، جلوس می کند - نظر به اینکه سایه رحمت الهی، چنین حلقه ای را زیر پوشش خود قرار میدهد - او را از این بارش رحمت، نصیبی خواهد بود.

۵ - مادامی که او به درس و سخنان عالم



و دانشمند گوش فرا می دهد، همین گوش فرا دادن، به عنوان طاعت او به شمار آمده و در پرونده اعمال او ثبت و ضبط می گردد.

۶- و اگر او علیرغم استماع سخنان استاد، احساس کند که چیزی از گفتار او را درک نکرده و به خاطر چنین احساسی، اندوهگین گردد، همین اندوه و تنگدلی، وسیله ای برای قرب او به پیشگاه خدا می شود؛ چون خداوند متعال فرموده است:

انا عند المنكسره قلوبهم

من در دلهایی که (به خاطر من) درهم شکسته و فرو ریخته است، جای دارم.

۷- چنین شخصی با حضور خود در حوزه درس عالم و دانشمند - با وجود اینکه نمیتواند از لحاظ دانش اندوزی، طرفی ببندد - این حقیقت را در می یابد که مسلمانان به عالم و دانشمند دینی ارج می نهند، و فاسقان و گناهکاران را تحقیر و تقبیح می نمایند. درک این حقیقت موجب می شود که قلبش از فسق و گناه، متنفر و روی گردان شده و سرشت و طبیعتش به علم و دانش، گرایش و آمادگی یافته، و روحش با علاقه و دلبستگی به علم و معرفت، آمیخته و عجین گردد. به همین جهت رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم فرمان میدهد که با افراد صالح و مردمی که کاملاً آراسته و پیراسته اند مجالست و نشست و برخاست نمایند.»

آثار متفاوت همنشینی با طبقات مختلف:

و نیز همان عارف گفته است:

«مجالست و همنشینی با هفت فرقه، موجب فزونی هفت خصلت می گردد:

۱- مجالست با اغنیاء و دولتمندان، موجب فزونی دلبستگی به دنیا و ازدیاد

گرایش و تمایل عصبی انسان به مسائل دنیوی می شود.

۲- نشست و برخاست با تهی دستان

و فقراء، سبب ازدیاد رضای درونی و شکر و سپاس انسان در برابر همان مقداری از نعمتها می گردد که خداوند نصیب او ساخته است.

۳ - همدمی با پادشاهان، مایه فزاینده قساوت و سخت دلی و باعث ازدیاد تکبر انسان می شود.

۴ - همنشینی با زنان بر مراتب جهل و بی خبری و هوسرانی آدمی می افزاید.

۵ - مجالست با کودکان و خردسالان موجب فزاینده جرات و جسارت انسان نسبت به گناه و باعث تأخیر و مسامحه در توبه و تعویق در بازگشت به خدا می شود.

۶ - مخالفت و شد آمد انسان با افراد صالح و شایسته، بر گرایش انسان در طاعت از خداوند متعال، فزونی می بخشد.

۷ - رفت و آمد و مجالست با علماء و دانشمندان بر علم و آگاهی انسان می افزاید (و فرد از این رهگذر، اندوخته های علمی خود را غنی تر می سازد) (۱۳۰).

هر علم و فنی راه گشای نیکبختی انسان است:

«خداوند متعال، هفت چیز را به هفت نفر آموخت:

۱ - اسماء اعظم (و رمزهای گشایشگر و نمایانگر حقایق) را به آدم ابوالبشر (علیه السلام) تعلیم داد.

۲ - فراست و هوشمندی ژرف بینانه ای به خضر (علیه السلام) اعطاء کرد.

۳ - تعبیر رؤیا و خواب گزاری را به یوسف (علیه السلام) تعلیم داد.

۴ - فن و هنر زره سازی را به داود (علیه السلام) آموخت.

۵ - زبان مرغان و پرندگان را به سلیمان (علیه السلام) تعلیم داد.

۶ - عیسی مسیح (علیه السلام) را به تورا و انجیل آشنا و آگاه ساخت.

قرآن کریم در این باره می گوید:

و يعلمه الكتاب و الحکمه و التوراه و الانجیل (۱۳۱)

خداوند متعال به عیسی (علیه السلام) کتاب و حکمت و تورا و انجیل

را تعلیم میدهد.

۷- به (خاتم الانبیاء) محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) شریعت و قوانین الهی و آئین یگانه پرستی را آموخت.»

و منظور از تعلیم کتاب و حکمت به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) (که در آیات قرآنی به چشم میخورد) همین آگاهیهای مربوط به قوانین الهی و آئین یکتا پرستی است.

### نتیجه

الف - علم و آگاهی آدم ابوالبشر (علیه السلام) به اسماء و حقایق الهی، سبب گشت که فرشتگان در پیشگاه او به سجده افتند و رفعت مقام و منزلت انسان بر همه موجودات، محرز گردد.

ب - هوشمندی و فراست و ژرف بینی خضر (علیه السلام) موجب شد که موسی و یوشع (علیهما السلام) همچون شاگردان مکتب او گردند، و سرانجام موسی را ناگزیر کند که در برابر او سخت فروتنی نماید؛ چنانکه این حقیقت از لابلای آیات مربوط به داستان موسی و خضر (علیهما السلام)، استفاده می شود.

ج - علم به تعبیر رؤیا و خواب گزاری یوسف (علیه السلام) زمینه ای برای او فراهم ساخت که خاندانی آبرومند تشکیل دهد، و ریاست مملکت و کشوری را بدست گرفته و به گونه ای تمکن یابد که به عنوان فرد شاخص و برگزیده ای در میان خاندان یعقوب و تمام خاندان بشری بدرخشد.

د - مهارت و کارآئی فنی داود (علیه السلام) در امر زره سازی، موجب ریاست و والائی مقام او گشت.

ه - سلیمان (علیه السلام) از رهگذر درک زبان مرغان، توانست بلقیس را بیابد و بر حکومت او (یعنی حکومت ابرقدرت زمان) چیره شود.

و - اطلاع عیسی (علیه السلام) بر حقایق توراه و انجیل، موجب گشت که لکه های تهمت را از دامن

مادر پاکدامن خویش بسترده.

ز - بصیرت و آگاهی حضرت خاتم الانبیاء محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به راه و رسم زندگانی انسانی و قوانین الهی و آئین یکتاپرستی، این افتخار را نصیب او ساخت تا از امت خود در روز قیامت، شفاعت کند.

راه بهشت و سعادت جاوید در دست چه کسانی است؟

«راه بهشت و نیکبختی جاوید در دست چهار کس قرار دارد:

عالم، زاهد، عابد، و مجاهد

۱ - اگر عالم و دانشمند در دعوی خویش، راستین باشد، حکمت و دانائی و ژرف اندیشی بدو ارزانی می شود.

۲ - زاهد و پارسا (در سایه زهد و پارسائی خود) از رفاه و امنیت روحی و آرامش درونی برخوردار می شود، و در روز قیامت از عذاب دوزخ ایمن است.

۳ - عابد و نیایشگر درگاه الهی، از نعمت خوف و بیم از خداوند بهره مند می گردد.

۴ - مجاهد و کوشای در راه خدا (که همه هم خویش را به راه خدا می نهد و در اعلاء کلمه حق، فرسایش ناپذیر و نستوه است) از ستایش و تکریم خدا و خلق برخوردار می شود» (و گامهایش در راه حق، استوارتر می گردد).

طبقه بندی دانشمندان و تفاوت درجات آنها: علماء، حکماء و کبراء:

یکی از محققان می گوید:

دانشمندان، سه دسته اند:

الف - کسانی که خداشناس اند، و در عین حال به احکام و دستورات او آگاهی دقیقی ندارند، این گونه دانشمندان، بندگانی هستند که معرفت و بینش الهی بر دلهایشان چیره گشته است. لذا در مشاهده انوار جلال و کبریاء پروردگار، مستغرق اند و برای دانش اندوزی و کسب علم در مورد احکام و دستورات خداوند - جز در مسائل مبتلابه و حداقل احکامی که ناگزیر از

فراگرفتن و عمل به آنها هستند - مجال و فرصتی نمی یابند و در آن توفیقی ندارند.

ب - گروهی دیگر از دانشمندان، به اوامر و احکام الهی وقوف و آگاهی عمیق دارند؛ ولی نسبت به خود خداوند، فاقد چنین آگاهی ژرف بینانه ای هستند. اینان همان دانشمندانی هستند که حلال و حرام و دقائق احکام فقهی را عمیقاً شناسائی کرده اند؛ لکن در شناخت اسرار الهی گرفتار قصور و نارسائی علمی می باشند.

ج - سه دیگر، دانشمندانی هستند که در عین علم و آگاهی ژرف بینانه نسبت به خداوند، واجد بصیرت و بینش فقهی در مورد اوامر الهی هستند. چنین دانشمندانی در مرز مشترک میان جهان معقولات، و جهان محسوسات جای دارند. آنها گاهی از جهت حب الهی و قرب به خداوند، با خود او مانوس و دلخوش اند.

و گاهی از رهگذر پیوند و ارتباط با محسوسات، از طریق شفقت و رحمت به بندگان خداوند، با آنها انس و الفتی برقرار می سازند.

آنگاه که این گونه دانشمندان، حاجت روحی و درونی خود را از طریق پیوند با خدا برآورده ساختند، نظر خویش را سوی خلق خدا معطوف داشته و بدانها می پیوندند و آنچنان با بندگان خداوند، اتحاد و همبستگی می یابند که بصورت اندامهائی از پیکره آنها درمی آیند که گوئی خدای را نمی شناسند.

اما آنگاه که خلق خدا می برند و در جهت همبستگی با پروردگار خود با وی خلوت می کنند چنان سرگرم یاد خدا و خدمت به او می گردند که گوئیا خلق خدا را نمی شناسند.

آری، راه و رسم زندگانی رسولان و فرستادگان خدا و صدیقین و افراد راستین، این چنین می باشد (که ارتباط و پیوند دو جانبه خویش را با

خدا و خلق، همواره پاسداری نموده و هیچگاه از طریق پیوند با خدا، وابستگی خود را با خلق از دست نمی دهند. چنانکه با برقراری ارتباط با خلق، پیوند خویش را از خدا نمی برند).

این دانشمندان سه گانه را باید مصداق کلمه های «العلماء» و «الحکماء» و «الکبراء» دانست که در سخن رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به چشم میخورد آنجا که میفرماید:

سائل العلماء و خالط الحکماء و جالس الکبراء: (کنز ۱۰/۲۳۸)

از دانشمندان پیرسید، و با حکماء و دانشمندان استوارمند نشست و برخاست کنید، و با بزرگمردان همنشینی نمائید.

منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از کلمه «العلماء» در جمله «سائل العلماء» دانشمندانی هستند که دقیقاً اوامر و احکام الهی را شناسائی کرده اند، ولی از تعمق و ژرف بینی درباره خود خداوند بی بهره هستند، و مردم موظفند به هنگام نیاز به استفتاء، سؤالات خود را با آن ها در میان گذارند (و در شناخت تکالیف شرعی خود به آنان مراجعه کنند).

و مقصود از کلمه «الحکماء» در جمله «خالط الحکماء» دانشمندانی هستند که به (اسرار جلال و ملکوت الهی آگاه بوده، و دقیقاً به خود) خداوند، عالم و آشنا هستند، ولی به احکام و اوامر و تکالیف الهی (جز در حد ضرورت شخصی)، علم و آگاهی رسائی ندارند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مردم را مامور فرمود (تا به منظور وقوف به اسرار ملکوت الهی) با آنان مخالطت و شدآمد کنند.

اما منظور از کلمه «الکبراء» در جمله «جالس الکبراء» دانشمندانی هستند که در هر دو جهت، معرفت و آگاهی به هم رساننده اند (یعنی هم واقف به

اسرار جلال و ملکوت الهی هستند، و هم نسبت به احکام و اوامر الهی از آگاهی عمیق و گسترده ای برخوردار می باشند) و مردم بر طبق فرمان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مکلفند تا با آنان نیز همنشینی کنند و از این رهگذر به خیر و نیکیختی دنیا و آخرت دست یابند.

مشخصات و امتیازات گروههای سه گانه دانشمندان مذکور:

برای هر یک از این گروه سه گانه دانشمندان مذکور، علائم و مشخصاتی وجود دارد که آنها را ممتاز نموده و تفاوتی میان آنان برقرار می سازد که به شرح زیر شناخته می شوند:

الف - نشانه علم و دانشمندی که (در حد گسترده و عمیق) به اوامر و تکالیف الهی آگاهی دارد این است که زبانش به ذکر خدا گویا است؛ ولی قلبا به یاد او نیست. از خلق و توده مردم بیمناک است؛ ولی نسبت به پروردگار در دل خویش هراسی ندارد. در ظاهر نسبت به مردم، دارای شرم و حیاء است ولی در سر و نهان از خدا شرمی ندارد.

ب - نشانه عالم و حکیمی که (به اسرار ملکوت الهی واقف است) و به خود خداوند، عالم و آگاه می باشد این است که از ژرفای درون به یاد خدا بوده و از او خائف و شرمگین است. ذکر او ذکر درونی و باطنی است نه ذکر زبانی. خوفی که در دل دارد با آمیزه رجاء و امید توأم است، و بیم و هراس او، بیم معصیت و گناه نیست. شرم و حیاء او به باطن و قلب او نفوذ کرده است و صرفاً شرم و حیاء ظاهری و برون سازی نیست، یعنی شرم

خویش را آشکار نموده و بدان تظاهر نمی کند.

ج - مشخصات عالم و دانشمند کبیر - که هم عالم و آگاه به اوامر الهی، و هم واقف به اسرار ملکوت پروردگار می باشد - این است که دارای شش امتیاز می باشد:

سه امتیاز ویژه دسته اول، یعنی علماء که فقط در اوامر و احکام الهی دارای بینش عمیق هستند. به عبارت دیگر: کبراء، واجد سه خصلت علماء می باشند که عبارتند از اینکه:

۱ - با زبان به یاد خدا هستند

۲ - از خلق بیمناکند

۳ - نسبت به مردم دارای شرم و حیاء می باشند.

علاوه بر اینکه این دسته سوم دارای سه امتیاز ویژه دیگری نیز می باشند:

۱ - در مرز مشترک میان جهان غیب و شهود جای دارند.

۲ - چنین دانشمندانی، معلمان و رهبران علمی مسلمین و جامعه پیرو قرآن اند.

۳ - دو فرقه اول و دوم یعنی (علماء و حکماء) به گروه سوم یعنی کبراء نیازمندند، ولی گروه سوم به هیچ وجه به دو فرقه اول و دوم نیازی ندارند.

فرقه اخیر (که «کبراء» و بزرگان نام دارند) علاوه بر آنکه اصحاب معرفت و بینش عمیق نسبت به اسرار جلال و ملکوت الهی می باشند و اوامر و تکالیف الهی را نیز دقیقاً شناسائی کرده اند - همانند خورشید تابناکی هستند که نه فزونی می یابد و نه کاهش می پذیرد.

و فرقه دوم یعنی حکماء - که صرفاً اصحاب معرفت الهی هستند - همانند ماه می باشند که گاهی به صورت بدر، تام و کامل.

و گاهی به صورت هلال، زیاده و نقصان پذیر است.

اما فرقه اول یعنی علماء - که اهتمام و عنایت خود را در شناخت عمیق اوامر و تکالیف الهی، محدود می سازند - همانند



چراغ فروزانی هستند که خود را می سوزانند و به دیگران روشنائی می بخشند.

## ز - رهنمودهای عقل و خرد در فضیلت علم و علماء

از میان دلایل و رهنمودهای عقل در ارائه فضیلت علم و علماء، فقط به ذکر دو وجه اکتفاء می کنیم:

۱ - با طبقه بندی معقولات، اهمیت و ارزش علم و علماء روشن می گردد:

آنچه در ظرف عقل و ذهن انسان می گنجد - که ما آن را «معقولات» می نامیم - به دو بخش تقسیم می گردد:

موجود و معدوم.

هر عقل سلیمی گواهی و تایید می کند که (در سلسله ممکنات)، موجود بر معدوم، شرف و برتری دارد و بلکه اساساً معدوم، فاقد هرگونه شرف و اعتبار است.

همه موجودات و پدیده های هستی نیز به دو دسته تقسیم می شوند:

۱ - جمادات (که فاقد هرگونه جنبه های حیاتی هستند).

۲ - نامی (که به نوعی از حیات و زندگی برخوردارند. مانند همه موجوداتی که رشد و نمو می نمایند).

موجودات نامی - که از لحاظ حجم، متوقف نمی مانند و همواره در حال رشد و نمو به سر می برند) - بر جمادات (که همیشه در حال توقف به سر می برند و فاقد رشد و نمواند) برتری دارند.

موجودات نامی به دو قسم: حساس و غیرحساس تقسیم می شوند (به عبارت دیگر: بخشی از موجودات نامی دارای حس می باشند، و بخشی دیگر فاقد حس هستند).

و بدون تردید موجودات حساس (امثال انسان و حیوان) بر موجودات غیرحساس (امثال نباتات و جمادات) شرف و برتری دارند.

موجودات حساس نیز به دو بخش: عاقل (انسان و امثال آن) و غیرعاقل (یعنی حیوان گنگ و جانور) تقسیم می گردند.

و بدون شک موجودات عاقل بر موجودات غیرعاقل فضیلت دارند.

موجودات عاقل نیز به دو قسم: عالم و دانا، و جاهل و نادان تقسیم می گردند. بدون هیچگونه شبهه

و تردید، عالم و دانا، برتر از جاهل و نادان می باشد.

بنابراین با توجه به طبقه بندی معقولات به این نتیجه قطعی می رسیم که عالم و دانشمند، شریفترین و والاترین معقولات و پدیده های هستی است.

و این نتیجه را باید یکی از بدیهیات تلقی نمود (که هیچگونه شک و تردید در آن راه ندارد).

۲ - رده بندی اموری که در زندگانی با آنها سر و کار داریم ما را به فضیلت علم و علماء، رهنمون است:

اموری که در زندگانی خود با آنها سر و کار داریم به چهار بخش تقسیم می شود:

۱ - اموری که عقل و خرد انسان، آن را می پسندد ولی مطابق دلخواه و شهوات و تمایلات نفسانی نیست.

۲ - اموری که با تمایلات و دلخواه انسان هماهنگی دارد؛ ولی عقل و خرد آدمی آن را تایید نمی کند.

۳ - اموری که هم مطابق دلخواه آدمی است، و هم عقل و خرد انسان بر آن صحه می گذارد.

۴ - اموری که نه عقل آن را می پسندد و نه با دلخواه آدمی هماهنگی دارد.

الف - نمونه بخش اول، امراض و بیماریها و حالاتی است که انسان با نارضایتی با آنها مواجه می شود.

و به خاطر دنیا و دلبستگی به آن، آدمی از چنین عوارضی بیزار است.

ب - تمام معاصی و گناهان، نمودار بارزی برای بخش دوم می باشد (که با تمایلات انسان هماهنگی دارد ولی خرد انسان، آن را تایید نمی کند).

ج - علم و دانش را میتوان به عنوان نمونه بخش سوم دانست (که عقل و خواهش دل - هر دو - آن را می پسندند).

د - جهل و نادانی، بهترین مثال و نمونه برای بخش چهارم است (که عقل و خواهش

دل از آن بیزارند).

علی هذا مقام و منزلت علم و دانش در کنار جهل و نادانی، به منزله بهشت در کنار دوزخ است.

و همانگونه که عقل و دل و خرد و شهوت انسان، آتش دوزخ را نمی پسندند، نباید به جهل و نادانی رضایت دهند.

و همانطور که عقل و خواسته دل انسان، بهشت و نیکبختی جاوید را خواهان است بدینسان باید پویای علم باشند.

اگر کسی علم و دانش را پسند کرده و به آن دلبستگی یابد قطعاً به بهشتی درآمده است که دنیا در اختیار او قرار داده، و این بهشت را در دسترس او آماده ساخته است.

ولی اگر کسی جهل و نادانی خویش را تایید کند و به آن تن در دهد، در حقیقت به آتش دوزخی تن در داده است (که باید در دنیا نیز زندگی خود را در میان لهیب شکنجه آور آن سپری کند)، آتشی که حاضر و در دسترس او است (و خرمن دنیا و آخرت او را نیز می سوزانند).

اگر کسی (از میان تمام مزایای حیات و زندگانی دنیا) علم و دانش را برگزیند، به او پس از مرگ می گویند:

تو در دنیا به اقامت و زندگانی در بهشت خو گرفته و با آن مانوس بودی؛ پس هم اکنون نیز به بهشت درآی (و شیوه و عادت خود را پیوسته دار).

و به دیگری (یعنی جاهل و نادان - که بجز علم و دانش - به همه مزایای دیگر زندگانی، روی آورده بود پس از مرگش) می گویند:

تو در دنیا با آتش دوزخ جهل، دمخور و معتاد بودی، پس هم اکنون نیز به آتش دوزخ درآی.

دلیل بر اینکه علم و دانش به منزله

بهشت، و جهل و نادانی همچون آتش دوزخ می باشد این است که کمال لذت و کامجویی انسان را باید در درک و نیل او به امور مجهول و مسائل نهانی جستجو کرد (یعنی انسان دارای حس کنجکاوی است و میخواهد از اسرار و رموز مسائل نهانی و نیافته جهان سر درآورد و آنها را بیابد و از این امر لذت می برد).

و شکنجه شدید و کمال رنج و درد انسان، عبارت از فراق و جدائی و دوری از مطلوب و محبوب او است.

علت اینکه جراحات و زخمهای بدنی، شکنجه آور و دردناک می باشد این است که این زخم، بخشی از اندام را از بخش دیگری که محبوب آنست و با آن وابستگی دارد جدا نموده و از هم دور می سازد، اجزائی که اجتماع آنها محبوب است و در نتیجه، آدمی احساس درد می نماید؛ چون اجزاء اندام بدن، آن اجتماع و همبستگی محبوب و مطلوب را از دست می دهد.

درد و شکنجه ای که آتش به طور عموم و یا آتش جهنم در اندام آدمی ایجاد می کند به مراتب سخت تر و گرانتر از درد و رنجی است که از جراحات و زخم پدید می آید؛ زیرا جراحات و زخم از آن جهت شکنجه آور است که میان جزء معینی از اندام و جزء معین و محدود دیگری جدائی ایجاد می کند (و در نتیجه، میان اجزاء محدودی از بدن، ناهماهنگی و گسستگی و دوری بوجود می آید و انسان، احساس درد می نماید)؛ ولی آتش دوزخ در تمام اجزاء بدن رسوخ و نفوذ می نماید، و مآلاً تمام بخشی از اجزاء و اندام انسان نسبت به مجموع بخش دیگر از هم پاشیده

شده و دستخوش تفرق و تجزیه می گردند.

(پس بنابراین، رنج و شکنجه ناشی از آن، بی اندازه سهمگین و فرساینده خواهد بود. اعاذنا الله تعالی بفضله من عذاب النیران.

با توجه به مقدمات مذکور، باید چنین بیندیشیم که هر اندازه، درک و فهم ما درباره حقایق، عمیق تر و ژرف تر و استوارتر باشد، و نیز موجودی که حقایق را بدینگونه درک می کند، شریفترین و کامل ترین موجودات باشد، و همچنین مدرکات و موضوعات مورد شناسائی او نیز پاکیزه ترین و مقدس ترین موجودات باشند، قطعاً لذت ناشی از درک چنین حقیقتی، والاترین و شریفترین لذات خواهد بود.

شکی نیست، نیروئی که انسان به وسیله آن، لذت را درک و احساس می نماید، و به عبارت دیگر: کانون لذت آدمی، عبارت از روح و جان او است. روح و جان آدمی، خود شریفتر و والاتر از بدن انسان می باشد؛ (چون موجودی لطیف و پاکیزه و در عین حال فناپذیر است؛ بر خلاف بدن که موجودی آلوده و ناپایدار می باشد). مسلماً ادراکات عقلی و دریافتهای روحی، عمیقاً در انسان اثر می گذارد.

و همین ادراکات روحی، شریفترین حالات در اوضاع و شرایط زندگانی انسان، محسوب می گردد.

بدون تردید، انسان در ادراکات عقلی و روحی با موضوعاتی آشنا می شود که شریفترین وجود و پدیده های هستی هستند و آنها عبارتند از: خدای پروردگار جهان، و همه پدیده های آفرینش اعم از فرشتگان و امثال آنها، و نیز شناخت تکالیف و وظائف انسانی (در سایه راهبریهای آسمانی).

واقعاً چه موضوعاتی را سراغ داریم که (مورد شناسائی عقل انسان قرار گیرد و در عین حال) از چنین موضوعاتی از لحاظ شرف و منزلت، والاتر و ارجمندتر باشد؟

(تمام مطالبی که

درباره شرف و فضیلت علم و علماء و متعلمان از دیدگاههای مختلف - در تحت عنوان «مقدمه» - مورد بحث قرار گرفت، ما را به این حقیقت مسلم و قطعی واقف می سازد) که عقل و نقل، (و دین و خرد، و وحی و حکمت)، شرف و فضیلت علم و دانش و والائی و منزلت و عظمت و شکوه ماهیت و حقیقت بینش و گرانمایگی ذات علم و معرفت را، تایید و گواهی می کنند.

در بیان ارزش و اهمیت مقام علم و دانش و عظمت مقام معلمین و متعلمین به همین مقدمه اکتفاء می کنیم (و از این پس به بحث و تحقیق درباره آداب و وظائفی آغاز می نمائیم که باید استاد و شاگرد در مسیر تعلیم و تعلم با آن ها آشنا شده و خویشتن را عملاً پای بند چنین آداب و آئین ها بدانند تا در رسیدن به هدف های عالی علمی، کاملاً پیروز و کامیاب گردند).

## **باب ۱ آداب و وظائف معلم و شاگرد**

### **نوع ۱ آداب و وظائف مشترک معلم و شاگرد**

#### **اشاره**

بخش اول: آداب و وظائف معلم و شاگرد نسبت به خود

#### **۱ - ضرورت و لزوم اخلاص و پاکسازی نیت**

نخستین آداب و آئینهای مربوط به معلم و شاگرد که باید (در امر تعلیم و تعلم) به عنوان یک امر ضروری و قطعی مورد توجه قرار گیرد این است که در پویائی از علم و یا بذل و اعطاء آن به دیگران، دارای خلوص نیت باشند (یعنی باید معلم و شاگرد در مسیر تعلیم و تعلم در جهت هدفی الهی و انسانی گام بردارند، و هیچگونه شوائب انتفاعی و مادی را با این هدف الهی نیامیزند)؛ زیرا محور و کانون ارزش علم و رفتار هر کسی بر قصد و نیت است که

اعمال و رفتار انسان گاهی همچون سفال و کوزه شکسته ای - فاقد ارزش و اعتبار می شود.

و گاهی نیز همین اعمال و رفتار در ظل نیت و جهت یابی، و هدف گیری درست و الهی، همانند گوهری گرانبها آنچنان دارای ارزش و اعتبار می گردد که نمیتوان آن را به علت گرانبیگی، ارزیابی کرد.

و گاهی نیز همین اعمال و رفتار، به خاطر هدف گیریهای نادرست و غیرانسانی به صورت وزر و وبالی بر دوش انسان سنگینی کرده، و بر گه های جرم و گناه فزونتری بر صفحات پرونده اعمال سیاه او اضافه خواهد نمود، اگر چه این اعمال به صورت اعمال واجب و تکالیف حتمی الاجراء او باشد.

بنابراین لازم است که معلم و شاگرد در اعمال و کوششهای خود صرفاً خدا و طاعت از فرمان او و پیراستن خویش (از رذائل) و ارشاد بندگان خدا به حقایق دین را منظور نهائی خود قرار دهند. آنها نباید در انجام وظائف خویش، هدف دیگری را در قصد و نیت خود راه دهند؛ یعنی نباید اغراض و هدفهای دنیائی و نادرست و کم ارزشی را - که موجب لذت و خواری و فرومایگی آنها نزد خدا، و باعث خشم او، و از دست دادن سعادت و نیکبختی جاوید سرای پسین، و محرومیت از اجر و پاداش دائمی می گردد - در مد نظر گیرند.

این گونه اهداف و اغراض دنیائی و نادرست و کم ارزش، عبارتند از: حب مال، جاه طلبی، نام جوئی و تشخص، نمودیابی در میان اقران و همگنان، برتری جوئی نسبت به همالان، بالیدن نسبت به برادران ایمانی و امثال آنها از هدفهای نادرستی (که همت انسانی را دستخوش ابتدال ساخته

و انسان را به فرومایگی شخصیت سوق میدهند)، و مآلا اشخاص را به صورت «زیانکارترین افرادی درمی آورد که مساعی و کوششهای آنان در زندگی، فاقد جهت یابی و آمیخته با گمراهی و سرگشتگی است و این چنین افرادی می پندارند که رفتار و کار درستی را در پیش گرفته اند» (۱۳۲)

### **الف - رهنمودهای قرآن کریم برای ایجاد اخلاص نیت**

آن عامل جامع و اساسی - که می تواند اخلاص نیت را در رفتار انسان به ثمر رساند - تصفیه و پالایش درون و باطن از هر گونه آلایندها است. به این معنی که باید انسان سر و باطن خویش را از ملاحظه و توجه به غیر خدا - از طریق عبادت و بندگی او - پاکسازی کند. خداوند متعال در این باره می فرماید:

فاعبدالله مخلصا له الدين الا الله الدين الخالص (۱۳۳)

پس خدای را با خلوص نیت در آئین داری، بندگی کن، همان ای انسان! دین و آئین خالص و پاکیزه از آن خدای متعال و برای او است.

و یا اینکه می فرماید:

وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلوه و يؤتوا الزكوه و ذلك دين القيمه (۱۳۴)

انسانها - صرفا - مامور و موظفند که خدای را با آمیزه اخلاص در دینداری، و درونی پالایش شده پرستش نمایند، و نماز را به پای دارند و زکوه را پردازند، - و این است دین و آئین استوار و پایدار و راه راست زندگی انسانی.

خداوند متعال (وصول به مقام سعادت و نیل به لطف و رحمت خویش را بر پایه توحید در عبادت و بندگی، و تصفیه باطن استوار ساخته، آنجا که) می فرماید:

فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك



آنکه برای وصول به لطف و رحمت پروردگارش امیدوار است باید رفتار شایسته ای را در پیش گیرد، و هیچ کس و هیچ چیز را در مسیر بندگی پروردگارش، شریک و انباز او قرار ندهد.

گویند:

این آیه درباره افرادی نازل شده است که در اعمال و رفتار خود، جویای رضای غیرخدا هستند، و برای جلب ستایش مردم به عبادت می پردازند.

خداوند متعال (درباره محرومیت و ناکامی دنیاپرستان از لذات و نعمای اخروی) می فرماید:

من کان یرید حرث الآخرة نزد له فی حرثه، و من کان یرید حرث الدنیا نؤتته منها و ماله فی الآخرة من نصیب (۱۳۶)

اگر کسی کوشش خویش را در تحصیل فراورده های اخروی مصروف دارد، ما به نفع او بر این فراورده ها می افزائیم.

و چنانچه هم و عنایت و اراده خود را در تحصیل فراورده های دنیوی محدود سازد، این هدف را برای او تامین می کنیم، ولی برای او از بهره های آخرت، نصیبی نخواهد بود.

و نیز چنین می فرماید:

من کان یرید العاجله جعلنا له فیها ما نشاء لمن نرید، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا (۱۳۷)

اگر کسی دنیای شتابنده و زودگذر را هدف زندگانی خود قرار دهد و فقط خواهان آن باشد، ما - بر حسب اراده و مشیت خویش - خواسته های او را با شتاب و سرعت برآورده می سازیم، ولی در باز پس، آتش دوزخ را برای او آماده می نمائیم تا با وضعی نکوهیده و حالتی سرافکننده و رانده شده به آن درآید و طعم تلخ آن را بچشد.

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

«ارزش و اعتبار عمل و رفتار هر فردی مطابق نیت و قصد و هدف او است.

و کاربرد سود و عوائد اعمال هر انسان صرفا به نیت

او وابسته است. اگر کسی (از هرگونه هدفهای انتفاعی مادی بگریزد و) از وادی هدفهای نفسانی هجرت کند و راه وصول به رضای خدا و رسول او و مقصدی الهی و هدفی انسانی، کوچ و هجرت کرده است. ولی اگر هجرت و گریز او به سوی دنیا انجام گیرد، به دنیائی که میخواهد (از منافع آن بهره مند گردد و) به آن دست یابد، و یا میخواهد از رهگذر هجرت و کوچیدن خود، به تمایلات جنسی خویش دامن زند و از وجود جنس زن بهره کشی کند؛ هجرت و کوچیدن او به همان هدفهای مبتذل و کم ارزش تنزل خواهد یافت.» (۱۳۸)

این حدیث شریف از اصول و قواعد بنیادی اسلام، و یکی از پایه ها و بلکه نخستین استوانه های تعالیم مقدس اسلام است.

یکی از دانشمندان (درباره ارزش و اهمیت شگرف این حدیث) می گوید:

این حدیث با محتوای جالب آن، یک سوم علم و معرفتی است (که باید شاگرد یا معلم، آن را ضمیمه اندوخته های علمی خود ساخته و بدینوسیله معارف خویش را تکمیل نمایند).

یکی از فضلاء و دانشمندان برجسته در توجیه این سخن می گوید:

اندوخته ها و فراورده ها به مدد دل و زبان و سرانگشتان آدمی بدست می آید (به عبارت دیگر: عوائد و بهره های انسان در زندگانی در سایه جنبش و کوشش درونی و به کمک زبان و به یاری تحرک اعضاء و اندام او به هم میرسد و فراهم می گردد). بنابراین نیت و اراده انسان (که عبارت از جنبش و تحرک درونی است) یکی از عوامل سه گانه تحصیل عوائد و اندوخته های بشر می باشد. این عامل درونی بر دو عامل دیگر یعنی زبان و سرانگشتان و اندام انسان، رجحان

و برتری دارد؛ زیرا نیت و اراده انسان - منهای جنبش و تحرک زبان و اندام - مستقلاً به عنوان عبادت و بندگی خدا تلقی می گردد، در حالی که فراورده های زبان و اندام و به عبارت دیگر: گفتار و کردار انسان - منهای نیت و اراده صحیح - فاقد هرگونه ارزش عبادی است. (یعنی اگر گفتار و رفتار انسان و لو در جهت بندگی و با رنگ و چهره عبادت انجام گیرد؛ ولی عاری از قصد قربت باشد، بهیچ وجه به عنوان عبادت تلقی نخواهد شد و بهیچگونه پاداش و ثوابی منتهی نخواهد گشت).

علماء و دانشمندان سلف و جماعتی از رهروان و پیروان آنها با علاقه و دلبستگی شدیدی، طلیعه کتاب خود را با این حدیث آغاز می کردند تا بدینوسیله به مطالعه کنندگان آثار خود هشدار دهند که باید (در تمام امور) از حسن نیت و تصحیح عقیدت، برخوردار بوده، و نسبت به آن اهتمام ورزیده، و عنایت خویش را در شروع به کارها در پاکسازی نیت و اخلاص در اراده معطوف سازند.

باری رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«نیت و جنبش درونی مؤمن از رفتار و تحرک اندام و زبانش بهتر و پرازش تر است.»

و در حدیث دیگری آمده است:

«نیت مؤمن از عمل او رساتر و کارسازتر است.» (۱۳۹)

«مردم در روز قیامت بر حسب نیت ها و اراده های خویش، محشور می گردند.» (۱۴۰)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) با روایت از جبرئیل (علیه السلام)، و او از خدای (عز و جل) چنین آورده که خداوند متعال فرموده است:

«اخلاص و پالایش قصد و نیت یکی از اسرار من می باشد که در

دل بندگان محبوب خویش به ودیعت نهاده ام.» (۱۴۱)

(برای آنکه به اهمیت و ارزش نیت انسان پی ببریم و بدانیم که اعمال و رفتار انسان، چگونه بوسیله نیت و اراده او ارزیابی می شود، رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود):

«نخستین کسی که در روز قیامت مورد محاکمه و داوری قرار می گیرد و به زبان او حکم صادر می شود، عبارت از کسی است که در دنیا به شهادت رسید. (چنین شخصی را می آورند) و نعمتهائی را که در دنیا به وی ارزانی شده است بدو معرفی کرده و به رخ او می کشند، او نیز نعمتهای ارزانی شده را شناسائی کرده (و بدان اعتراف می کند). سپس به او می گویند:

در ظل این نعمتها چه کاری را در دنیا صورت داده ای؟ می گوید:

خدایا در راه تو به جهاد و پیکار با دشمنان دین برخاستم با آنگاه که به درجه شهادت نائل شدم. به او می گویند:

دروغ می گوئی؛ زیرا تو با این منظور و هدف به جهاد قیام نمودی تا دیگران درباره تو بگویند:

«او مردی دلیر و با شهامت بوده است.» مردم نیز اجر و پاداش تو را پرداختند و شهامت تو را بر زبان راندند (یعنی تو به قصد پاداش لسانی مردم به جهاد برخاستی و آنها نیز درباره تو و این هدف تو، دریغ نکردند و اجر تو را توام با تمجید و تجلیل به تو تسلیم کردند. بنابراین آیا تو می توانی - با وجود آنکه غیر خدا را در قصد و هدف خویش در مد نظر گرفته ای - از خدا درخواست اجر و پاداش نمائی؟! لذا خداوند متعال فرمان میدهد که وی را به رو در

افکنند و بر روی زمین بکشند تا در میان آتش دوزخ افتد.

سپس شخص دیگری را احضار می کنند که در دنیا به دانش آموختن و یا تعلیم آن به دیگران و نیز تلاوت قرآن کریم، سرگرم بوده است. آنگاه نعمتهائی که در دنیا از آنها برخوردار بوده به وی عرضه می کنند. او نیز آنها را شناسائی کرده و بدانها اعتراف می نماید. سپس به وی می گویند:

چه کاری در دنیا و در سایه این نعمتها انجام داده ای؟ پاسخ می دهند که در دنیا به دانش اندوختن و تعلیم آن به دیگران و تلاوت قرآن مشغول بوده ام، و در این رهگذر تو را می جستم و هدفم، تو بوده ای. ولی به وی می گویند:

دروغ می گوئی، زیرا تو از آن جهت به تعلم و تعلیم و تلاوت قرآن دست یازیدی که مردم، ترا به عنوان یک عالم و دانشمند تلقی کرده و دیگران درباره تو بگویند که قاری قرآن می باشی. مردم نیز (اجر و پاداش نیت ترا پرداختند) و گفتند:

تو قاری قرآن و عالم و معلم دیگران بوده ای. (بنابراین به چه جهت و روی چه اساسی از خدا توقع اجر و پاداش را داری؟! مگر نه این است که تو علم و دانش را برای غیر خدا اندوختی و آموختی و با هدفی بیگانه از خدا به تلاوت قرآن قیام نمودی؟! لذا دستور میدهند که او را به چهره بر روی زمین بکشند با آنگاه که در میان آتش دوزخ، افکنده شود.» (۱۴۲)

«اگر کسی در طی تحصیل علم و دانشی - که باید آن را به منظور کسب رضای خدای (عز و جل) فراگیرد - جویای هدفی دیگر باشد،

و بخواهد از طریق علم و دانش فقط به اغراض دنیوی دست یابد؛ نمیتواند در روز رستاخیز بوی خوش بهشت را نمی یابد» (۱۴۳) (یعنی آنچنان از بهشت بیگانه می گردد که از آن اثری نخواهد یافت).

«اگر کسی علم را برای غیر خدا فراگیرد یعنی غیر خدا را هدف علم آموزی خویش قرار دهد، جایگاه او از آتش دوزخ فراهم و آماده خواهد شد.»

«اگر کسی علم و دانش را از آن جهت فراهم آورد که بخواهد با دانشمندان دیگر بستیزد، و یا بر سفیهان و سبک مغزان بتازد و در افتد، و یا آن را وسیله جلب نظر مردم به خویشتن قرار دهد، باید جایگاه و ماوای خود را از آتش دوزخ فراهم آورد» (۱۴۴)

«علم و دانش را با این اهداف (بی ارزش) نیاموزید که با سفیهان و نابخردان درافتید، و با دانشمندان به جدال و ستیز برخیزید، و یا نظر مردم را به خود معطوف سازید؛ بلکه در گفتار خویش، پویای همان اهدافی باشید که در پیشگاه خداوند متعال و در نزد او قرار دارد؛ زیرا آنچه نزد خدا است پایدار و فناپذیر است؛ چون خدا، باقی و پایدار می باشد، و ماسوای آن دستخوش فنا و نابودی است. باید شما آبشخورهای حکمت و چراغهای فروزان هدایت، ملازم خانه های خویش (همچون فرش و بساطی ستبر که در خانه گسترده و افتاده است) بوده و مانند مشعلهای تابناک در شب تاریک و دیجور، دل زنده و کهن جامه و ژنده پوش باشید که میان اهل آسمان، معروف و در میان اهل زمین، گمنام زیست کنید.» (۱۴۵)

«اگر کسی چهار چیز را هدف دانش آموختن خود قرار دهد، موجبات ورود

به آتش دوزخ را برای خویش فراهم می نماید:

باین معنی که از رهگذر عالم بودن بخواهد:

۱ - بر دانشمندان مباحات ورزد.

۲ - با سفیهان و نابخردان بستیزد.

۳ - توجه و انظار دیگران را به خود جلب نماید.

۴ - از امراء و دولتمردان، (مال و ثروتی) اخذ کند. (۱۴۶)

«اگر کسی ضمن ازدیاد مایه های علمی، بر مراتب علاقه و دل بستگی خویش به دنیا بیفزاید (این دل بستگی فزاینده او به دنیا) موجب می شود که بیش از پیش از خداوند متعال، فاصله گرفته و بر مراتب بعد و دوری خود را از او بیفزاید.» (۱۴۷)

«هر علم و دانش و آگاهی - برای هر فردی - باری سنگین و وزری ننگین است، و در روز قیامت بر شانه او فشار می آورد، مگر آن علمی که بر طبق آن عمل شود و انسان، رفتار خویش را با آن هماهنگ سازد.» (۱۴۸)

«در روز قیامت، عذاب و شکنجه عالم و دانشمندی که علم او به وی سود نرساند و عملاً از آن نتیجه نگیرد، از عذاب تمام مردم دیگر سخت تر و طاقت فرساتر خواهد بود.» (۱۴۹)

«قضیه و مثل دانشمندی که راه و رسم خیر و نیکی را به مردم می آموزد و خویشان را فراموش می کند و بخود نمی پردازد، همانند فتیله ای است که به دیگران روشنائی می بخشد، و خود را سوزانده و تباہ می گرداند.» (۱۵۰)

در حدیث دیگری چنین آمده است که:

«مثل چنین دانشمندی مثل چراغ است (چراغی که خود می سوزد و تباہ می گردد؛ ولی به دیگران بهره و روشنائی میرساند).»

«علماء و دانشمندان این امت، دو تیره اند:

۱ - دانشمندانی که از علم و آگاهی خود سودمند می گردند، آن را بدون چشم داشت (به هدفهای دنیوی)

و عاری از هر گونه آزمندی و صید طعمه و سودجوئی، در اختیار دیگران قرار می دهند، برای چنین دانشمندانی همه جانداران عالم - اعم از ماهیان دریا و جانوران خاک زی و پرندگان و مرغان هوا - از خداوند متعال، رحمت و آمرزش را درخواست می کنند. آنان با جلال و شکوه ویژه ای در پیشگاه خداوند متعال حضور می یابند؛ و در حالی که بزرگی و سروری و شرف در سراپای وجود آنها به چشم می خورد، محشور می گردند.

و در پیشگاه خداوند حضور می یابند و با پیامبران و فرستادگان خدا همراه و همدم اند.

۲ - و دانشمندانی که خداوند؛ آنان را از علم و آگاهی برخوردار ساخته است؛ ولی از تعلیم و ارشاد دیگران دریغ می ورزند.

و به شرطی، علم و آگاهی خود را در اختیار دیگران قرار می دهند که عوض و نفع مادی از رهگذر آن، عاید آنها گردد.

و بالاخره با چشم داشت به سوی منافع مادی و با روح آزمندی و صید طعمه، حاضرند دیگران را تحت تعلیم و ارشاد خویش قرار دهند. چنین دانشمندانی با لگام و دهان بندی آتشین - در روز قیامت - میان مردم پدیدار می گردند.

و منادی بانگ بر می آورد و به مردم می گوید:

اینان کسانی بودند که در دنیا - جز با هدف انتفاعی و سودجوئی و آزمندی و بالاخره اغراض دنیوی - از تعلیم دیگران دریغ می ورزیدند. چنین دانشمندانی بدینسان در روز رستاخیز شکنجه می شوند تا آنگاه که مردم و یا خود آنها از محاسبه و بازپرسی در دادگاه الهی فارغ شوند.» (۱۵۱)

«اگر کسی علم و آگاهی خویش را کتمان نماید، و از نشر و تعلیم آن به دیگران دریغ ورزد، خداوند



متعال بر چهره او لگامی (آتشین) افکند» (و بدینسان او را معذب و ذلیل می سازد).

«علم و دانش بر دو گونه است:

۱ - علمی که به قلب و درون انسان راه یافته (و روح انسان را سامان می دهد). چنین علمی می تواند نافع و سودمند افتد.

۲ - علمی که بر سر زبان متوقف مانده (و به دل و درون انسان رسوخ نکرده) است. این گونه علم و دانش، به صورت حجت و دلیل کوبنده خدا نسبت به افراد بشر، درمی آید» (۱۵۲) (که در روز قیامت، نکبت و مقهوریت و خواری را برای صاحب آن به ارمغان می آورد).

«من نسبت به امت مسلمان و پیروان خودم اعم از مؤمن و مشرک، بیم و هراسی ندارم؛ زیرا ایمان و اعتقاد مؤمن، از او نگاهبانی می کند، و کفر و انکار و ناسپاسی مشرک، موجبات قلع و قمع او را فراهم می آورد.

من از منافق و فرد دورو، سخت بیمناک هستم که زبانش گویا و آشنا، و به اصطلاح زبانندان و عالم است. مطالبی را بر زبان جاری می سازد که شما آن را به عنوان کار خوب می شناسید. ولی از لحاظ عمل، دست به کارهایی می زند که شما آنها را زشت تلقی می کنید» (۱۵۳) (یعنی خوب حرف می زند و حرف خوب می گوید، ولی عملاً زشت کردار است. من بر امت خود از چنین عالم منافق و گرفتار دوگونگی شخصیت سخت هراس دارم).

«بیشترین ترس و بیم من بر شما ملت مسلمان - پس از درگذشتم - از کسی است که - علیرغم علم و زباندانی و کارآئی در سخن و گفتار - مردی منافق و اسیر دوگانگی شخصیت است» (۱۵۴) (و میان گفتار

و رفتار او هماهنگی و همسانی به چشم نمی خورد و فقط دانش او زبانی می باشد).

«بدترین بدترها، علماء و دانشمندان بدسیرت و زشت سریرتند.

و خوب ترین خوب ترها، همان دانشمندان برگزیده و پاک سیرت می باشند.» (۱۵۵)

«اگر کسی مدعی علم و دانش گردد و بگوید:

من دانشمند می باشم (بدانید) که او جاهل و نادانی بیش نیست.» (۱۵۶)

«دین و آئین الهی آنچنان پدیدار و گسترده گردد که از پهنه دریاها بگذرد و دریاها در راه خدا ژرفای خود را برای علم و دانش و دین و آئین الهی آماده پذیرائی می سازند و علم در عمق آنها نفوذ پیدا می کند (و یا آنکه دریاها در راه دین فروهشته گردند). سپس از پس شما گروه هائی پدید می آیند که قرآن را تلاوت کنند و مدعی شوند که ما قاری قرآنیم (و در ادعای خود، چنان بلندپروازند که می گویند):

آیا در دنیا و جهان، کسانی وجود دارند که از لحاظ آشنائی به قرائت قرآن و فقاقت و بینش دینی و علم و دانش، بر ما فزونی داشته باشند؟!»

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) پس از چنین بیانی، رو به اصحاب و یاران خود کرده و فرمود:

آیا از میان این گروه پرمدها، انتظار خیر و نیکی را دارید؟

عرض کردند:

نه. حضرت فرمود:

این گروه بی خاصیت، از مردم همین امت مسلمان هستند (و ادعای مسلمانی دارند)، اینان هیزم آتش دوزخ خواهند بود» (بنگرید به: کنز العمال. ۱۰/۲۱۲)

### ج - احادیث شیعی درباره خلوص نیت

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله):

کلینی به اسناد خود از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آورده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«دو گروه از مردم جامعه بشری آنچنان همواره گرسنه اند که به هیچ وجه

اشباع و سیر نمی گردند:

۱ - کسانی که پویای مال و طالب ثروت اند.

۲ - کسانی که جویای علم و خواهان دانش می باشند.

اگر کسی در این دنیا به آنچه برای او حلال و مباح می باشد، بسنده و قناعت کند، سالم و تندرست و با خاطری آسوده و درونی سالم زیست می کند؛ ولی اگر کسی بخواهد از راههای ناروا (به حطام دنیوی و مال و مکنت، دست یازی کند و) به هدفهای مادی برسد، موجبات هلاک و نابودی (و اضطراب درونی و تشتت خاطر) خویش را فراهم می آورد، مگر آنکه به خود آید و به خدای خویش باز گردد و از گذشته خود توبه نماید.

هرگاه کسی علم و دانش را از افراد درخور و شایسته، فراگیرد و عملاً پای بند به آن باشد راه نجات و رهائی خویش را از آتش دوزخ تدارک دیده (و از هرگونه گزند روحی و معنوی در دنیا و آخرت مصون خواهد بود)؛ ولی اگر هدف او در فراگیری علم، عبارت از مطامع دنیوی باشد باید حظ و بهره خود را صرفاً در دنیا بجوید» (۱۵۷) (بنابراین نباید در انتظار اجر و پاداش اخروی باشد).

امام باقر (علیه السلام):

و نیز همان کلینی، حدیثی با اسناد خود از امام محمد باقر (علیه السلام) در کتاب (الکافی ج ۱ ص ۵۹) آورده است که محتوای آن، چنین می باشد:

«اگر هدف طالب علم (با اغراض هوس آمیز، آلوده گردد) و بخواهد با مایه علمی و حربه علم، بر علماء و دانشمندان مباحثات ورزد، با سفیهان و سبک مغزان بستیزد، و یا انظار مردم را به خود جلب نماید، جایگاهش از آتش دوزخ فراهم و آماده خواهد شد.

(باید متوجه باشیم): ریاست و سرپرستی صرفاً درخور افرادی است که دارای شایستگی کافی هستند.»

امام صادق (علیه السلام):

همان کلینی (رضوان الله علیه) با اسناد خود از امام صادق (علیه السلام) آورده است که فرمود:

«اگر کسی در تحصیل حدیث (آشنائی به مآخذ آئین و اعتقادات دینی) منافع دنیوی را هدف قرار دهد، حظ و بهره ای در آخرت عائد او نخواهد شد؛ ولی اگر هدف او در فراگرفتن سنت و حدیث - (که خود از منابع اساسی شریعت اسلامی است) - عبارت از خیر و نیکبختی اخروی و معنوی باشد، خداوند نیز خیر و سعادت دنیا و آخرت را به وی ارزانی خواهد کرد.  
(۱۵۸)

«اگر احساس نمودید که عالم و دانشمندی به دنیا دلبستگی شدید دارد، نسبت به او درباره دین و آئین خود بر حذر بوده و او را نسبت به دینتان متهم سازید (و یکپارچه تسلیم عقائد او نشوید، و به راستین بودن او دل نبندید)، زیرا هر کسی که چیزی را دوست میدارد و خاطر خویش را بدان سرگرم میسازد، اهتمام و عنایت او به صیانت و نگاهبانی همان چیز مبذول و محدود بوده و گرد همان می گردد.» (۱۵۹)

حضرت صادق (علیه السلام)، سپس فرمود:

خداوند به داود پیامبر (علیه السلام) وحی نمود که:

«عالم و دانشمند شیفته و فریفته دنیا را میان من و خودت واسطه قرار مده؛ زیرا چنین دانشمندی ترا از راه محبت و عشق به من باز میدارد. این گونه دانشمندان؛ قطاع الطریق و راهزنانی هستند که راه را بر بندگان خواهان من، می برند و مسدود می سازند. کمترین و ناچیزترین رفتاری را که من با آنان در پیش خواهم گرفت، این است که

حلاوت و شیرینی و گوارش مناجات و نیایشم را از دل‌های آنان بیرون می‌کشم.» (۱۶۰)

همان امام (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است که فرمود:

«فقهاء و دانشمندان واجد بینش دینی، نمایندگان امین انبیاء و پیمبران و نائبان و فرستادگان خدا هستند؛ البته تا آنگاه که در منجلاب مطامع دنیوی غوطه ور نشوند، و حرفه دنیاداری را در پیش نگیرند.

عرض کردند یا رسول الله، فقهاء و دانشمندان، چگونه و با چه کیفیتی در دنیا و مطامع آن، غوطه ور می‌گردند؟

فرمود:

آنگاه که از کارهای سلطان و پادشاه زمان پیروی کنند، (ناگزیر به دنیا روی آورده و در مزبله آزمندی‌های مادی آلوده می‌شوند).

اگر متوجه شدید که فقهاء و دانشمندانی چنین راه و رسمی را پیشه خود ساخته‌اند نسبت به دین و آئین خویش کاملاً از آنان برحذر باشید» (۱۶۱)؛ (چون ممکن است اینان، جان و شیره دین و ایمان شما را - همچون راهزنان - از قلب و دلتان بربایند).

گروه بندی طالبان علم و دانشجویان:

از همان امام صادق (علیه السلام) چنین روایت شده است که فرمود:

طالبان علم و دانشجویان به سه گروه تقسیم می‌شوند؛ لذا بایسته است که خود آنها و ماهیت و مشخصات ظاهری و باطنی آنان را شناسائی کنید:

۱ - گروهی از آن جهت، طالب علم‌اند، که می‌خواهند - با تحصیل آن - سفاهت و سبک مغزی و فخر و مباهات به دیگران، و ستیز و درگیری با رقیبان و همالان را پیشه خود سازند.

۲ - گروهی دیگر که هدف آنان در تحصیل علم، عبارت از فزون جوئی و دست یازی به مقام و منصب و تکبر و

خود بزرگ بینی، و خدعه و نیرنگ کاری می باشد.

۳ - گروه سوم، دانشجویانی هستند که بخاطر کسب بینش دینی و نیز عمل و رفتار بر طبق موازین آن، جویای دانش و پویای علم اند.

نتیجه:

الف - گروه اول، که (عالم نمایانی) نادان هستند، افرادی ستیزه جو و آزاردهنده می باشند و میخواهند با تظاهر به مذاکره علمی و اظهار حلم و بردباری، در محافل و در حضور مردم سخن گویند. (و در کمین آن هستند که ضمن صحنه سازی) و در زیر ماسک خشوع و پارساجامگی، پیشخوانی کنند و زبانزد مردم گردند، در حالی که از هر گونه تقوی و پارسائی، عاری و تهی می باشند.

خداوند متعال به خاطر همین صحنه سازیها، اندرون بینی آنها را در هم کوبیده و استخوان سینه شان را در هم می شکند و پاره پاره می سازد (و سرانجام، آنها را در سر جای خود می نشاند).

ب - گروه دوم که اهل دست درازی و ترفع و حيله و نیرنگ می باشند، افرادی خائن و متملقند که با نیرنگ و چاشنی چاپلوسی، بر رقیبان و همگنان، ترفع و دست یازی و فخر می نمایند.

و نسبت به مالداران و دولتمندان فرومایه تر از خود، (آن هم عاری از هر گونه قصد قربت) اظهار فروتنی می نمایند.

اینان شهد و حلوا و طعمه های گوارای مالداران را می بلعند، و در جهاز گوارش خود هضم می کنند؛ ولی (ضمن آن) دین و آئین خود را در هم می کوبند. خداوند متعال به کیفر چنین انحراف و انحطاطی، آنان را خامل و گمنام کرده و در میان مشخصات و عوامل ناموری علماء و دانشمندان واقعی، آثار و نشانه های آنها را محو و نابود می سازد.

و سرانجام بی نام

و نشان خواهند گشت.

ج - گروه سوم که به حق، صاحب فقه و بینش و آگاهی و اهل عمل به موازین آگاهیهای خود می باشند، همواره گرفتار هم و غم و اندوه شدید و بیداری شب هستند بگونه ای که تحت الحنک به کلاه خویش بسته (و انزواء اختیار کنند) و در تاریکی شب به عبادت برخیزند.

و در حالی که بیمناک و خواهان و هراسان هستند عمل می کنند، سرگرم کار خود می باشند، و از مردم شناسی بهره ای کافی دارند. (به همین جهت) از مطمئن ترین برادران دینی خود بیمناک هستند (که مبادا بوسیله همین دوستان مصالح دنیا و آخرت، دین و ایمانشان مورد دستبرد افکار و آراء واهی آنها قرار گیرد). خداوند متعال (به جای اینهمه رنجها و شکنجه های روحی که علماء واقعی با آنها درگیر هستند) پایه های وجودشان را استوار داشته (و در سایه لطف و مرحمت خویش، نیازهای آنها برآورده ساخته) و آنان را در روز رستاخیز در پناه امن و حمایت خود قرار میدهد. (۱۶۲)

امام باقر (علیه السلام) و سخنان او در رده بندی علماء و دانشمندان:

صدوق (رحمه الله) در کتاب «الخصال» روایتی با اسناد از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است (که ضمن آن، علماء و دانشمندان به هفت رده و طبقه تقسیم شده اند):

« ۱ - دسته ای از علماء و دانشمندان (محتکرانی بیش نیستند) و دوست دارند که اندوخته های علمی خود را ذخیره نمایند، و نمیخواهند مایه های علمی آنها را در اختیار دیگران قرار گیرد. چنین دانشمندانی در نخستین قعر آتش دوزخ، جای دارند.

۲ - گروهی دیگر از اندرز دیگران و نصایح اخلاقی ناصحان، بیزارند (و نمی خواهند زیر بار موعظه دیگران قرار

گیرند)؛ ولی در پند و موعظه دیگران سختگیری می کنند. اینان در دومین ژرفای دوزخ، ماوی دارند.

۳- برخی از علماء (سوداگران و تجارت پیشه اند و) صلاح و سود خود را در آن می بینند که مالداران و دولتمندان و ارباب منصب و مقام و طبقه اشراف و کاخ نشینان را از معلومات و معارف خویش بهره مند سازند (و حرفه تعلیم خود را در این گونه طبقات محدود نمایند)، و چنین معتقدند که افراد بینوا و تهی دست و کوخ نشینان را در محدوده علم و دانش، جایی نیست. چنین دانشمندان (بی وجدان و تجارت پیشه) در سومین عمق جهنم مسکن دارند. ۴- فرقه ای از دانشمندان، راه و رسم جباران و پادشاهان را در علم خویش، پیشه خود ساخته، به گونه ای که اگر بر آنها ایراد گیرند و در اداء حق آنها (از لحاظ احترام و مطامع دنیوی) کوتاهی شود، خشمگین گردند. این گونه علماء در چهارمین ژرفای آتش دوزخ جای دارند.

۵- برخی از دانشمندان، جویای گفته های یهود و نصاری هستند (همچون زمان معاصر که برخی از دانشمندان به گفته های غربی ها استناد می جویند) تا بدینوسیله معلومات و معارف خویش را آبرومندانه تر و فزونمایه تر و مفصل تر جلوه دهند (و به اصطلاح: حدس و تطفن های علمی خود را از رهگذر اطلاعات مخدوش و محرف دانشمندان یهود و نصاری تقویت و تایید کنند، و در این مسیر، حجم گفته های خویش را افزایش دهند) این فرقه از دانشمندان در پنجمین قعر دوزخ جای گیرند. (۱۶۳)

۶- دسته دیگری از دانشمندان (اهل عرض اندام هستند) و خویشان را در منصب فتوی و صدور حکم دینی قرار



می دهند، (و این منصب را به رخ دیگران می کشند) و به مردم می گویند:

پرسشهای دینی خود را با من در میان گذارید. در حالی که احياناً ممکن است این گونه دانشمندان اطلاع درستی در مورد هیچ مساله ای نداشته باشند (و با آنکه گرفتار جهل و گمراهی هستند می خواهند همچون نابینائی، عصا کش کوری دگر شوند). خداوند متعال چنین افراد صحنه پرداز و خودآرا و اساساً هر فرد متکلف را (که با تکلف و خروج از موضع طبیعی، در صدد خودنمایی بر می آید) به هیچ وجه دوست نمی دارند. این طبقه از دانشمندان در ششمین درجه ژرفای جهنم قرار گیرند.

۷ - جماعتی از علماء و دانشمندان (گرفتار ابزارگرایی هستند!) و میخواهند علم و دانش را وسیله مردانگی و سرفرازی و اندیشمندی خویش قرار دهند (تا از این رهگذر به عنوان فردی عالم و اندیشمند، مورد احترام دیگران قرار گرفته و دانش خویش را نردبانی برای ارتقاء به این هدف و نخوت و تظاهر به مردانگی و عقل، سازند). جای چنین دانشمندان (فرصت طلب و نامجوی)، هفتمین قعر آتش دوزخ می باشد.» (۱۶۴)

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

خضر (علیه السلام):

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) چنین روایت شده است که فرمود:

«موسی (علیه السلام) با خضر (علیه السلام) برخورد کرد و به او گفت:

مرا نصیحت و سفارش فرما. خضر گفت:

ای طالب علم! باید بدانی که گوینده، کمتر از شنونده، گرفتار ملال خاطر و خستگی روحی می گردد. بنابراین - آنگاه که با همنشینان خود سخن می گوئی (با پرگوئی و زیاده روی در گفتار)، آنان را خسته و ملول نساز.

ای موسی! بدان که قلب تو، ظرف و جایگاهی پذیرا برای مواد مختلف می باشد. بنگر

که این ظرف را با چه مایه ها و موادی آکنده می سازی.

دنیا را بشناس و آن را در پس پشت خویش قرار ده (و از آن بگذر و عبور کن)؛ زیرا دنیا نمیتواند خانه و جایگاه پایداری برای تو باشد. دنیا صرفاً وسیله و ابزاری برای رسیدن به کمال روحی و معنوی است تا بندگان الهی توشه خویش را از این گذرگاه برای معاد و توقفگاه همیشگی خود بردارند.

ای موسی! خویشتن را برای صبر و استقامت آماده ساز تا به مقام حلم و خویشتن داری نائل گردی. احساس و درک لذت تقوی و پرهیزکاری را در قلبت بیدار ساز تا به علم و آگاهی دست یابی. نفس سرکش خود را با حربه بردباری و شکیبائی تمرین ده و آن را بدینوسیله مقهور ساز تا از گناه و جرم رهائی پیدا کنی.

ای موسی! اگر خواهان علم و دانش هستی باید خویش را برای پذیرائی از علم هر چیزی فارغ و آسوده خیال سازی؛ زیرا علم و دانش صرفاً از آن کسی است که خود را فارغ از هر چیزی، در اختیار آن قرار دهد.

زیاده از حد سخن مگو، و آنچه‌نان یاوه سرائی مکن؛ زیرا پرگوئی و یاوه سرائی دانشمندان، آنان را در نظر دیگران خوار و زشت جلوه می دهد و موجب می گردد که بدیها و زشتیهای درونی نابخردان، آشکارا بروز نمایند. بر تو است که جانب اقتصاد و اعتدال در سخن گفتن را رعایت کنی؛ چون اعتدال در سخن گوئی نمایانگر موفقیت و نشانه حکمت و صواب اندیشی انسان است.

از نادان دوری گزین، و از آنان روی گردان باش، و در برابر نابخردان و سبک مغزان،

حلم و خویشتن داری را در پیش گیر؛ چون حلم و خویشتن داری از مزایای برجسته و ارزشمند صبرپیشگان و زیور دانشمندان است.

آنگاه که فرد نادانی ترا دشنام گفت، با نرمش و آرامی در برابر دشنام او سکوت اختیار کن، و با حزم و احتیاط از او جدا شو؛ زیرا جهل و ندانم کاری او نسبت به تو و دشنامی که نثار تو کرده است بیش از آن می باشد که به تو اظهار نموده است. (بنابراین با سکوت و فاصله گرفتن محتاطانه خود از او، کمتر زیان مند میگردی).

ای پسر عمران! دری را که نمیدانی چه چیزی آن را بست و به طرز بستن آن آشنائی نداری، مگشا.

و نیز دری را مبند که نمیدانی چه چیزی آن را گشود و باید به چه کیفیت آن را باز کرد.

ای پسر عمران! کسی که دلبستگی و گرسنگی و طمع او نسبت به دنیا در هیچ حد و مرزی متوقف نمی گردد، و رغبت و گرایش او به دنیا پایان نمی گیرد و نمی گسلد، چگونه می تواند عابد خدا بوده و خویشتن را بنده خدا بداند؟ او که خود را فرومایه می سازد و به حقارت حال خود واقف است، و خدای را در سرنوشت خویش متهم می کند (و به تقدیر و مشیت او راضی نیست) چگونه می تواند زاهد، و دارای خوی پارسائی و بی اعتنائی به دنیا باشد؟!.

ای موسی! معارف و معلومات را با این هدف بیاموز که بر طبق موازین آن عمل کنی. نباید هدف تو در تعلیم علم به دیگران، در سخن گفتن و حرف زدن، محدود بماند؛ زیرا نتیجه آن این است که خویشتن را تباه ساخته و

از رهگذر تباهی خود، دیگران را در مسیر نور هدایت قرار دهی؛ (ولی خود از این نور، بی بهره بمانی).

عیسی (علیه السلام)

عیسی (علیه السلام) (به یاران خود) فرمود:

«شما نیروی خود را برای تامین نیازهای دنیوی به کار میدارید، در حالی که روزی شما بدون مساعی (و کوشش های خارج از اندازه شما) تامین شده است. لکن برای آخرت (آنچنان که باید و شاید) نمی کوشید؛ در حالی که تامین روزی آخرت جز در سایه عمل و کوشش شما میسر نیست.

شما عالمان و دانشمندان بدی هستید، چون مزد خویش را دریافت می دارید ولی علمتان را ضایع و تباه می سازید. (شما مزدوران خدا باید متوجه باشید) که ممکن است صاحب کار قریبا از عمل جويا گردد، و بدانید آن لحظه ای که او از شما درخواست عمل می کند به زودی فرا می رسد، و شما نیز قریبا از این دنیای پهناور به تنگنای تیره گور منتقل می گردید. (آنگاه در برابر این مطالبه و درخواست چه خواهید گفت؟) خداوند متعال شما را از جرم و گناه به همان کیفیت و با همان تاکید نهي می فرمود که به شما فرمان داد تا روزه گیرید و نماز را به پای دارید.

چگونه می توان کسی را - که اوضاع و شرایط روزی و رزق او، وی را به خشم آورده است - عالم و دانشمند دانست.

و آنکه مقام و منزلت خویش را حقیر و پست می سازد، نام اهل علم را بر وی اطلاق کرد، در حالی که خود میداند که اوضاع و شرایط زندگی او پا به پای علم و قدرت الهی تعیین شده است؟

آیا کسی که خود خدای را در سرنوشت زندگانی خویش، متهم

می سازد و به هیچ چیزی - که در زندگانی خود با آنها مواجه است - راضی نمی گردد، چگونه می تواند خود را در شمار اهل علم به حساب آورد؟.

آیا آنکه دنیایش در دیدگاه او بر آخرت رجحان دارد و به خود دنیا روی آورده (و از آخرت روی گردان است) و به عوامل زیان بخش به معنویاتش بیش از عوامل سودمند به شخصیت معنوی و انسانی خویش، اقبال و علاقه و دلبستگی دارد، چگونه می تواند در عداد اهل علم قرار گیرد؟.

آیا می توان عنوان عالم را بر کسی اطلاق کرد که به منظور شهرت و نام آوری، سخن می گوید؛ ولی خود جویای عمل و رفتار، بر طبق گفتارش نمی باشد؟» (۱۶۵).

(آری به این گروهها نمی توان عنوان علماء و اهل علم را اطلاق نمود.

و به هیچوجه، شایستگی دریافت چنین عنوان و نشانی را دارا نیستند).

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«وای بر دانشمندان بدسیرت، که آتش دوزخ بر آنها درآید و آنها را بریان سازد و بسوزاند و برای آنها برافروخته گردد. سپس فرمود:

چقدر سخت و طاقت فرسا است بار گران و قوت روزانه دنیا و آخرت چنین مردمی؟ اما از لحاظ مؤنه و هزینه زندگانی دنیا؛ چون دستت را به چیزی از دنیا دراز نکردی جز آنکه دیدی فاسق و گناهکاری پیش از تو، به آن دست یافته و بدان پیشدستی کرده است.

و اما از نظر مؤنه آخرت؛ زیرا تو در آخرت؛ یارانی برای خویش نمی یابی که در تامین توشه و هزینه آخرت تو، یاری ات دهند. (۱۶۶)

از ابی ذر غفاری (رضوان الله عنه) چنین آورده اند که گفت:

اگر کسی علمی از علوم و معارف مربوط به

آخرت و انسانیت را فراگیرد، و بخواهد از رهگذر آن به یکی از اغراض دنیوی دست یابد، یعنی آن را وسیله نیل به هدفی از اهداف دنیوی قرار دهد، (حتی) بوی بهشت به مشام وی نخواهد رسید و نمیتواند اثری از بهشت را برای خویش بیابد» (۱۶۷).

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

### اشاره

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

### قلت اخلاص برخی از علماء

اگر انسان با خود بیندیشد و در خویشتن فرو رود و حقیقت و ماهیت رفتار خود را تفتیش و بازرسی کند، می بیند که آمیزه اخلاص، در اعمال و رفتار او، اندک و ناچیز می باشد. اما شائبه های فساد در عقیدت، به اعمال او روی آورده و عوامل مخل به اخلاص، در رفتار او رو به تزاید و تراکم نهاده است.

و بخصوص کسانی که دارای عنوان عالم و دانشمند، و دانشجو و متعلم هستند (بیش از دیگران در معرض هجوم این عوامل مخل به اخلاص قرار دارند)، و بالاخص که انگیزه عمومی طلاب و دانشجویان و نیز اهل علم - در آغاز کار - از مجموعه ای (از شوائب دنیوی و مادی، فرم یافته است) که عبارتند از: جاه طلبی، مال اندوزی، نام آوری، لذت برتری جوئی، دلخوشی و شادمانی به مقام و منصب رهبری و داشتن پیروان زیاد، و

برانگیختن مدح دیگران و جلب سپاس و ستایش مردم، به سوی خود.

نیرنگهای حق بجانب شیطان: گاهی شیطان (نیز به مدد این انگیزه ها بر می خیزد) و علاوه بر آن، آنان را دچار اشتباه می سازد (و علیرغم وجود چنین انگیزه های سخیفی، آنها را وسوسه می کند) و می گوید:

هدف شما دانشمندان و دانشجویان، عبارت از نشر دین و حمایت و دفاع از شریعت و آئینی است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) آن را بنیاد کرده است!

### **علائم فریب خوردگی از شیطان**

مظهر و نمودار این اهداف و مقاصد (که بسیاری از طلاب و اهل علم را تحت تاثیر قرار می دهد) آنگاه چهره می گشاید که این گونه علماء و دانشجویان با افراد و همالانی بهتر و برتر و عالم تر از خود مواجه می گردند، و چنین احساس کنند که مردم از خود آنها روی گردان شده و به شخصیت‌های والاتر از آن ها روی آور می شوند.

در چنین حالتی باید از نظر روانی، خویشتن را بیازمایند. اگر چنین احساس نمایند که نسبت به کسی که به این افراد عالم احترام می گزارد و به فضل و برتری او معتقد است احترام بیشتری قائل اند و از دیدار او خوشحال می گردند، ولی نسبت به کسی - که احترامی برای آنها قائل نیست و نیز به عالم دیگری که شایستگی فزون تری از آنها دارد، تمایل بیشتری نشان می دهد - در خود علاقه ای احساس نمی نمایند، باید این دانشجویان و دانشمندان بدانند - که به خاطر داشتن چنین حالتی - سخت، شیفته دنیا گشته و نسبت به دین و آئین خود، گرفتار فریب و نیرنگ شیطان شده اند. البته ممکن است ندانند که چگونه تحت تاثیر نیرنگهای شیطانی

قرار گرفته (و از چه طریقی، فریب خورده اند).

گاهی نیز این حالت روانی، پاره ای از اهل علم را به جایی سوق می دهد که همچون زنان، دستخوش غیرت مندی زنانه و دگرگونی روانی می شوند. به این صورت که اگر ببینند بعضی از شاگردانشان با استاد و معلم دیگر رفت و آمد دارد بر آن ها ناخوش آیند و شاق و طاقت فرساست، با اینکه می دانند که این گونه شاگردان از چنین استادی نیز از لحاظ دین و ایمان، سود و بهره فزونتری کسب کرده و از او در حر قابل توجهی مستفیض می گردند.

این حالت روانی یک عالم و دانشمند، تراوشی از صفات و خصوصیات (دردناک و) کشنده ای است که در نهانگاه ها و زوایای مخفی قلب او جای گرفته است؛ ولی این عالم و دانشمند تصور می کند که از این صفات، رهیده است، در حالی که باید بداند که در چنین تصویری نیز گرفتار نیرنگ و فریب شیطان می باشد. این صفات و خصوصیات مرموز - با چنان علائم و نشانه ها و امثال آنها - سرانجام بر خود او و یا دیگران، مکشوف و پدیدار می شود.

اگر انگیزه یک عالم و دانشجو در تعلیم و تحصیل، منحصر عبارت از دین و آئین خدا باشد، بی تردید در صورت مشاهده عالم و دانشمند دیگر - که با او اشتراک مساعی کرده، و او را در تعلیم و نشر دین، یاری می دهد باید بسیار خوشحال گردد (نه آنکه دچار حالات دگرگونی و غیرت زنانه شود که چرا ارادتمندان و معاشرانس از او روی برتافته و به شخص دیگری روی آورده اند). لذا باید با پدیدار شدن عالم و دانشمند دیگری این چنین،



خدای را سپاس گزاری کند که او را با وجود چنان دانشمندی، مدد رسانده و در اداء وظیفه تعلیم، یاریش داده است (آری باید شاکر و سپاسگزار پروردگار باشد) که عوامل تحکیم دین را فزاینده ساخته و راهبران توده مردم و آموزگاران آئین الهی و احیاء کنندگان سنن و راه و رسم فرستادگان خدا را فراوان در اختیار مردم قرار داده است.

### **شیطان از در دیگری وارد می شود**

گاهی شیطان (از طریق دیگر) دانشمندان را به اشتباه می اندازد (و حالات روانی لغزنده و لغزاننده ای در آنها به ثمر می رساند، و با سخنانی حق به جانب) به آنها می گوید:

که اندوه تو (در روی برتافتن مریدان از تو) از آنجا ریشه می گیرد که به خاطر روی برتافتن شاگردان از تو - از ثواب و پاداش تعلیم محروم می گردی. پس اندوه تو صرفاً به خاطر نفس انصراف و روی گرداندن شاگردان و مریدان از تو، و روی آوردن به دیگران نیست. (و بالاخره این غم و اندوه تو بجا و شایسته است)؛ زیرا اگر این شاگردان و یا مردم دوباره به سوی تو بازگردند و از تو اندرز گیرند و به وسیله تو، دانش و بینش دینی خویش را فراهم آورند مسلماً از پاداش تعلیم و ارشاد برخوردار خواهی بود.

بنابراین بدیهی است که اندوه تو - به خاطر از دست دادن چنان ثواب و پاداشی - ستوده و بجا است! (شیطان با چنین وسوسه ای، اندوه چنان عالم و دانشمندی را برای او توجیه کرده، و به حالات روانی او چهره ای حق به جانب می دهد. این عالم و دانشمند نیز مانند دیگران از تیررس این گونه وسوسه ها در امان نیست؛ لذا فریب می خورد و

تصور می‌کند که حق با او است و اندوه و غم او - به خاطر روی برتافتن مریدانش از او - بجا و پسندیده است؛ ولی این عالم و دانشمند بی‌نوا نمی‌داند که انقیاد و تسلیم بودن او در برابر حق، و تسلیم کردن امور مهم به افراد لایق‌تر و برتر از خویشتن، ثواب و پاداش او را فزاینده‌تر ساخته، و عوائد دین و بازده معنوی او را فراوانتر از آن صورتی می‌گرداند که به تنهایی به تعلیم و ارشاد دیگران بر می‌خواست.

باید او بداند که پیروان پیامبران و امامان (علیهم‌السلام) چنانچه با از دست دادن مقام و منصب ارشاد و تعلیم، و تسلیم آن به افراد شایسته، و انحصار آن به صالحان، مغموم و اندوهگین می‌شدند به شدت مورد انتقاد و نکوهش قرار می‌گرفتند، نکوهشی که مافوق آن قابل تصور نیست. بلکه باید گفت که انقیاد و تسلیم بودن پیروان انبیاء و امامان در برابر حق، و تفویض امور و منصب‌ها به افرادی که از شایستگی کافی برخوردارند والاترین و پرارزش‌ترین رفتار آنها به شمار می‌آید.

و این حالت تسلیم و رضا در برابر حق، عوائد دینی و ایمانی آنان را در دنیا و آخرت، سرشارتر می‌سازد.

باری، غم و اندوه از دست دادن منصب تعلیم و ارشاد (و افسوس از تسلیم آن به افراد شایسته‌تر)، بازده نیرنگ‌ها و فریب‌های شیطانی است.

### **چشمه دیگری از نیرنگهای شیطانی**

بلکه گاهی نیز دانشمندان (به گونه‌ای دیگر) تحت تاثیر نیرنگ شیطان قرار می‌گیرند و با خود می‌گویند:

اگر فرد دیگری - که برتر و بهتر از اوست - پیدا شود شادمان خواهند شد. البته این حدیث نفس

را - تا موقعی که با محک تجربه، امتحان و آزمون نگردند - با خود دارند.

و پیش از آنکه در بوته امتحان قرار گیرند با این گفتگو، خویشتن را راضی می سازند؛ زیرا میدانیم که انسان در برابر وعده (های به اصطلاح: سر خرمن) و حدیث نفسهائی امثال این گونه سخنها - پیش از آنکه در برابر عمل و امتحان قرار گیرد - حالتی پذیرا و انعطاف آمیز دارد، و به سادگی و آسانی به خویشتن وعده خوش می دهد. ولی اگر همو با حادثه ای سنگین روبرو گردد (و با غول مهیب امتحان مواجه شود) چنان دچار انقلاب روحی و دگرگونی روانی می گردد که حالت ارتجاع و عقب نشینی در او پدید می آید و به وعده و پیمانی که با خود بسته است به هیچ وجه وفاء نمی کند.

البته افراد استثنائی نیز وجود دارند که در سایه نگاهبانی و لطف خداوند (و مجاهدتهای شخصی) به هنگام تجرید و امتحان، خویشتن را نباخته و گرفتار انقلاب و دگرگونی روانی نمی گردند. (چنین افراد استثنائی آنقدر زیاد نیستند، افرادی که در برابر آزمایشها و امتحانات، شاهد پیروزی و موفقیت را در آغوش می گیرند). این (نکته باریکتر از مو) را کسانی می دانند که از حيله ها و نیرنگهای شیطانی آگاه اند، و مدتهای طولانی سرگرم آزمایش با خدعه های او بوده اند، (و با شیطان و مکاید و حيله های او از دیرباز دست و پنجه نرم کرده و به فوت و فن فریب کاریهای او آشنائی پیدا کرده اند).

### **راه گریز از تیررس نیرنگهای شیطان**

اگر کسی احساس کند که این حالت روانی دردناک و کشنده در جان و روانش راه یافته است باید به درمان روحی خود برخیزد، و از اهل

دل برای مداوای چنین بیماری روانی مدد گیرد. اگر در محیط خود - علیرغم کوشش و پویش - به اهل دل و مردم درد آشنا و داروشناس دسترسی پیدا نکرد به نوشته ها و آثارشان - برای یافتن نسخه درمان خویش - پناه برد.

و اگر احیاناً نه به اهل دل و نه به آثارشان نتوانست دست یابد و متوجه شود که آثار آنان از میان رفته، و فقط نام و نشانی از آنان و آثار علمی شان باقی مانده است، اینجا است که باید به مدد توفیق پروردگار و نصرت و یاری او پناهنده گردد، (و علاج و درمان بیماری خود را با خدای خویش در میان گذارد و از او درخواست نماید). اگر احساس کند که استعداد و زمینه پذیرش و دریافت توفیق الهی در او وجود ندارد ناگزیر باید تنهایی اختیار کند، راه عزلت و زاویه نشینی را در پیش گیرد، و جویای تحمل و گمنامی باشد، و خویشتن را در تیررس سؤالات و پرسشهای دیگران قرار ندهد.

و در صورت مواجه شدن با پرسشها - تا آنگاه که شرایط لیاقت و شایستگی تعلم و تعلیم را احراز نکند - از پاسخ دادن خودداری نماید.

### **شیطان از هر دری وارد می شود**

گاهی نیز شیطان (برای فریب دادن عالم و دانشمند) از در دیگری وارد می شود و می گویند:

اگر بنا باشد (انسان به خاطر عدم احراز شایستگی و فقدان خلوص نیت؛ انزواء اختیار کند و) گوشه نشینی، فتح باب و معمول و رایج گردد، علوم و معارف بشری و دانشهای الهی در معرض خطر فرسایش و نابودی قرار می گیرد، و اساس و سازمان دین و آئین اسلام رو به ویرانی می گذارد؛ چون

افراد واجد لیاقت و برخوردار از خلوص و حسن نیت، بسیار اندک و انگشت شمارند.

و نیز همه می دانند که سامان بخشیدن دین و آئین مردم از بزرگترین طاعت ها و عبادات بشمار می آید!

(شیطان - با چنان وسوسه های حق بجانب و چهره نمائی های معصومانه - می خواهد افراد را از صراط مستقیم به انحراف و کج رویها سوق دهد؛ ولی) باید به چنین اندیشه های ابلیس مآبانه و خدعه های دلسوزمندانه پاسخ داد که دین اسلام با کناره گیری و انزواجوئی افراد بی لیاقت، دچار اندراس و فرسودگی نمی گردد. البته تا زمانی که شیطان، جاه طلبی و ریاستمداری را در میان مردم ترویج می کند و افراد را به سوی آن جلب می نماید - و می دانیم که تا روز قیامت نیز از چنین فعالیت های وسوسه انگیز خسته و فرسوده نمی شود - دین، منقرض و مندرس نمی گردد؛ بلکه برای نشر علم و دانش گروهی به پا می خیزند که در آخرت و روز قیامت، حظ و بهره و نصیبی ندارند. چنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

ان الله یؤید هذا الدین باقوام لاخلاق لهم (۱۶۸)

خدای متعال این دین را به مدد گروهی از مردم تقویت و تایید می کند که (در روز قیامت) بی نصیب اند.

و نیز فرمود:

ان الله یؤید هذا الدین بالرجل الفاجر (۱۶۹)

خداوند متعال این دین را با مساعی فرد فاجر و گناهکار، تایید و نگاهبانی و تقویت می کند.

با توجه به این حقیقت نباید تحت تاثیر چنان وسوسه ها و غلط اندازیهای شیطانی قرار گرفت، و به حشر و آمیزش با مردم، سرگرم شد؛ (چون در صورت فقدان خلوص نیت و عدم احراز شایستگی)، حس جاه طلبی و ثناجوئی و علاقه

به برخورداری از تعظیم و بزرگداشت مردم - از رهگذر معاشرت با آنها - در قلب انسان رو به رشد و نمو می گذارد. آری مخالفت و آمیزش با مردم (در صورت عدم احراز شایستگی)، بذر نفاق و دوگانگی شخصیت را در دل انسان غرس می نماید.

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«جاه طلبی و دل بستگی به مال دنیا، نفاق و دورویی را در قلب انسان می رویاند، آنچه‌آنکه آب (و رطوبت) به رویش گیاه مدد می کند.» (۱۷۰)

و همو فرموده است:

«زیان و فساد دو گرگ درنده و خونخوار و گرسنه و حریص - که در میان آغل گوسفندان رها می شوند - از ضرر و زیانباری، و لطمه حس جاه طلبی و مال دوستی به دین و ایمان فرد مسلمان، بیشتر و زیانبارتر نیست.» (۱۷۱)

پس باید یک فرد عالم و دانشمند دینی، فکر و اندیشه خویش را به کار اندازد تا اسرار و رموز صفات پست را - که احیاناً ممکن است در دلش راه یافته باشد - تفتن و شناسائی کند، و راه و رسم نجات و رهائی از آنها را استنباط نماید؛ چون ضرر و فتنه ای - که از طریق رسوخ این صفات پست و حالات روانی نامطلوب در قلب عالم و دانشمند و متعلم و شاگرد - عائد مردم می گردد از فتنه و فساد که از غیر عالم و متعلم به جامعه می رسد، به مراتب زیادی مهمتر و بزرگتر است؛ زیرا عالم و دانشمند در تمام مظاهر و پایگاه مثبت و منفی رفتار خود، الگو و سرمشقی برای دیگران می باشد. افراد عامی و توده مردم - با مشاهده اعمال و رفتار یک عالم

و دانشمند - می گویند:

اگر چنین اعمالی، زشت و ناستوده باشد علماء و دانشمندان شایسته تر از ما هستند که دست به چنین اعمالی نزنند و سزاوارترند که از آنها اجتناب نمایند.

افراد جاهل و نادان - از رهگذر اعمال ناستوده علماء -، گرفتار رفتارهای ناپسند می گردند. (و جرات و جسارت آنها در ارتکاب اعمال زشت، رو به فزونی می گذارد.

و برای آنکه روی عمل ناستوده خویش صحه گذارند به رفتار عالم و دانشمند استناد می جویند).

میان جرم و گناه یک فرد عامی و بی اطلاع، و گناه یک مرد عالم و دانا، تفاوت زیادی وجود دارد:

فرد عامی و بی اطلاع در روز رستاخیز فقط بار گناه شخصی خویش را به دوش می کشد. ولی بر دوش یک عالم و دانشمند، بار گناه خود او و گناه همه کسانی که در اعمال خویش از او سرمشق گرفته - و تا روز قیامت از راه و روش او پیروی می نمایند - سنگینی می کند.

و باید با چنان بار گران و کمرشکنی به روز رستاخیز در پیشگاه عدل الهی حضور یابد. چنانکه این حقیقت طی اخبار و احادیث صحیح و معتبر، به ما گوشزد شده است.

به طور فشرده باید گفت:

شناخت صحیح حقیقت اخلاص نیت و مساله هماهنگی رفتار با خلوص عقیدت، همچون دریائی عمیق و ژرفناک است که - جز اندکی از مردم و افراد نادری - همگی در آن، احتمالاً غرق شده و گرفتار نیرنگ شیطانی خواهند گشت. خداوند نیز از این مردم نادر و استثنائی در قرآن کریم یاد کرده و می فرماید:

الا عبادك منهم المخلصين (۱۷۲)

شیطان می گوید:

(من همه مردم را اغواء خواهم کرد) به جز بندگان پاکیزه تو که از میان

همین مردم، از اخلاص بهره مندند.

بنابراین، بندگان با ایمان خداوند باید خویشتن را سخت بپایند، و نکته های دقیق رفتار خود را تحت مراقبت قرار دهند؛ زیرا در غیر اینصورت ناخودآگاه به پیروان و رهروان راه و رسم شیاطین می پیوندند.

۲ - عمل به علم - یا - لزوم هماهنگی رفتار معلم و شاگرد با علم و آگاهی آنها

۲ - عمل به علم - یا - لزوم هماهنگی رفتار معلم و شاگرد با علم و آگاهی آنها

دومین مساله ای که باید معلم و شاگرد درباره خویشتن نسبت به آن اهتمام و عنایت داشته باشند این است که همراه با علوم و آگاهیهای خویش، به تدریج و گام به گام، این آگاهیها و معارف را به کار بندند؛ زیرا اهتمام و عنایت هر فرد عاقل و خردمند، در مراقبت و پرداختن به خویشتن و عمل به علم، مصروف می گردد؛ ولی کوششها و عنایات یک فرد عامی به نقل و روایت و گفتگو محدود است.

### **الف - احادیث درباره به کار گرفتن علم:**

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت شده است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«علماء و دانشمندان از دو دسته تشکیل یافته اند:

۱ - دسته ای که علم و آگاهی خود را به کار گرفته و بر طبق آن عمل می کنند. این گونه دانشمندان از عواقب سوء روز قیامت مصون هستند.

۲ - و دسته ای دیگر که بر طبق علم خود عمل نمی کنند. این گروه از علماء، دچار هلاک و نابودی شده و به گونه ای در روز قیامت محشور می شوند که دوزخیان هم از بوی بد و تعفن وجود آنها رنج و آزار می بینند.

در میان جمع اهل دوزخ - آنکه بیش از همه و سخت تر



از دیگران احساس تاسف و ندامت می نماید - عبارت از کسی است که شخص دیگر و بنده خدائی را به سوی خدا دعوت کند و دعوت او با پاسخ مثبت روبرو شده و مؤثر می افتد. یعنی آن شخص، پذیرای دعوت او گشته و در صراط مستقیم قرار گیرد، و به راه و رسم دین و آئین پای بند گردد و موفق به طاعت از خدا شود.

و سرانجام، خدایش او را وارد بهشت سازد؛ ولی راهبر و راهنمای او را - به خاطر فقدان عمل و هواپرستی و دورپروازی در آرزوها و تمایلات - وارد دوزخ نماید؛ زیرا پیروی از تمایلات و روح هواپرستی، مانع وصول انسان به حق و واقعیت است.

و آرزوهای دور و دراز، آخرت و معنویت انسان را به دست فراموشی می سپارد.» (۱۷۳)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«اگر عالم و دانشمند به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می لغزد، آنچنانکه باران از روی سنگ صفا که صاف و لغزنده و لغزنده است بلغزد.» (۱۷۴)

مردی حضور علی بن الحسین امام سجاد (علیه السلام) رسید و پرسشهایی با آن حضرت در میان گذاشت. امام سجاد (علیه السلام) پاسخهای لازم را به او داد. این مرد دوباره نزد امام بازگشت و پرسشی از سنخ پرسشهای اولیه را در میان نهاد و در ادامه همان پرسشها، سؤالاتی مطرح کرد. حضرت فرمود:

در کتاب انجیل چنین نوشته شده است:

«تا آنگاه که نسبت به دانسته های خویش عمل نکردید، از آنچه نمی دانید سؤال نکنید؛ زیرا هر نوع علم و آگاهی دینی که بدان عمل نشود، کفر و ناسپاسی و مراتب دوری انسان نسبت به خدا را فزاینده می سازد.»

«مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد:

ناجیان از آتش دوزخ با چه نشانه ها و مشخصاتی، قابل شناسائی هستند؟

فرمود:

هر کسی که گفتار و رفتارش با هم هماهنگی دارد، می توانی نجاتش را از آتش دوزخ گواهی کنی.

و کسی که گفتار او موافق کردارش نباشد چنین کسی از لحاظ دین و آخرت، دارای وضع متزلزل و نگران کننده ای است.»

(۱۷۶)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضمن یکی از گفتارهای خود - به هنگام سخنرانی بر منبر - فرمود:

«مردم! آنگاه که عالم و دانا شدید، به علم و آگاهی خویش عمل کنید به این امید که راه راست را بازیابید.»

عالم و دانشمندی که رفتار خود را برخلاف جهت معلومات خویش تنظیم کند همانند جاهل و نادان و خائنی است که دچار حیرت و سرگشتگی است و از خواب نادانی خویش، به هوش نیاید و از آن رهائی نمی یابد؛ بلکه می توان گفت که حجت و دلیل کوبنده، علیه او بزرگتر بوده، و افسوس و حسرت چنین دانشمند فاقد عمل، از حسرت جاهل سرگردان در جهالت و نادانی، بیشتر است.

این عالم و جاهل هر دو دچار حیرت و سرگردانی بوده و هر دو بی ثمر و خالی از اثر و عاطل هستند. نگرانی به خود راه ندهید که ممکن است به شک و دودلی منجر گردد. نباید شک و تردید کنید؛ چون شک و تردید، شما را به کفر و ناسپاسی سوق می دهد.

و آنقدر ارزش و شخصیت خود را تنزل ندهید (و احساس بی وزنی نکنید و خود کم بین نباشید)؛ چون ممکن است این حالت شما باعث مجامله و سازشکاری تان گردد. آری نباید در طریق حق با هیچ کسی

مداهنه و سازشکاری کنید؛ زیرا شما با این سازشکاری زیان می بینید (یعنی اگر بنا باشد طبق مثل سائر: «خواهی نشوی رسوا، همرننگ جماعت شو» با هر فضاء و شرایطی - در جهت خلاف حق - بسازی و رفتار خویش را باری به هر جهت همرننگ با محیط تنظیم نمائی ناگزیر باید از انحطاط و خسران و زیان آن استقبال کنی).

حقا باید شما در دین، فقه و بصیرتی به دست آورید. بصیرت و بینش صحیح دینی، در این است که دچار غرور و خودباختگی نگردید. آن کسی که نسبت به خود، دلسوزتر می باشد و خویشتن را بیش از دیگران اندرز می دهد، او عبارت از کسی است که طاعت او از پروردگارش، از دیگران، فزونتر می باشد.

و آنکه خویشتن را فزونتر از دیگران فریب می دهد (و به نیات و کردار آلوده خود در پیشگاه وجدانش چهره حق به جانب می بخشد، و ماسک معصومیت بر گونه رفتار خویش می اندازد)، نسبت به پروردگارش، گناهکارتر محسوب می گردد.

و آنکه از خدای خویش فرمان می برد، از امنیت و رفاه روحی برخوردار است و شایسته بشارت و مژده الهی می باشد؛ ولی آنکه از فرمان خداوند متعال سر بر می تابد، و راه گناه و جرم را در پیش می گیرد، فرجام کار او جز نومیدی و ناکامی و پشیمانی، چیز دیگری نخواهد بود (۱۷۷).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«مردی حضور رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) رسید و عرض کرد:

علم و دانش چیست؟ حضرت فرمود:

سکوت.

عرض کرد:

پس از سکوت؟

فرمود:

استماع و شنیدن. گفت:

پس از آن؟

فرمود:

حفظ و نگاهداری.

عرض کرد:

پس از حفظ کردن؟

فرمود:

عمل کردن بر طبق آن.

عرض کرد:

پس از عمل کردن؟

فرمود:

نشر و ترویج آن» (۱۷۸).

(پیامبر اکرم (صلی الله علیه

و آله) با چنین بیان ساده و روشن، مرحله و موقعیت اداء وظیفه تعلیم و ارشاد دیگران را به ترتیب پس از گذراندن مراحل سکوت و استماع و حفظ و عمل بر طبق موازین علمی، قرار داده، و به تمام معلمان و مربیان و همه راهبران دینی اعلام فرموده است:

تا وقتی که این مراحل و درجات مختلف و متسلسل را نپیمایند حق ندارند مقام و منصب تعلیم و ارشاد دیگران را به عهده گیرند).

همان امام (علیه السلام) فرمود:

«موسی بن عمران (علیه السلام) در جمع یاران خود، همنشینی داشت که از لحاظ علمی، به مایه های فزونتری از دیگران دست یافته بود. روزی از آن حضرت اجازه خواست (تا به مسافرت کوتاهی برود و) با نزدیکان و خویشاوندان خود صله رحم و ملاقاتی به عمل آورد. حضرت موسی (علیه السلام) فرمود:

صله رحم و استمرار پیوند با خویشاوندان یکی از حقوقی است که افراد وابسته و خویشاوند، نسبت به همدیگر دارند (برو و این مسافرت را در پیش گیر). ولی مبادا از این رهگذر در تو گرایش و تمایل عصبی به دنیا پدید آید و متکی به دنیا گردی؛ زیرا خداوند متعال بار علم را بر دوش تو نهاده است که نباید آن را ضایع و تباه سازی، و جز خدا تکیه گاه دیگری برای خود انتخاب کنی و بدان گرایش یابی. آن مرد عرض کرد (من در مسیر ملاقات و صله رحم با خویشاوندان خود)، جز کار و کردار نیک، هدف دیگری ندارم.

(باری پس از کسب اجازه) از جا برخاست و برای صله ارحام خود به راه افتاد. این مسافرت - به طور غیر منتظره ای -

طولانی شد تا آنجا که حضرت موسی (علیه السلام) (به تکاپو افتاد و از هر کسی) جویای احوال او می شد؛ ولی (علیرغم این پرس و جو) هیچکس از حال او اطلاعی نداشت. موسی ناگزیر گشت از (خبرگزار الهی و آسمانی یعنی) جبرائیل (علیه السلام) جویای احوال او گردد؛ لذا از او پرسید:

آیا راجع به ندیم و همنشین من اطلاعی داری؟ جبرائیل گفت:

آری، هم اکنون را چهره ای دگرگون شده و میمون وار، کنار در ایستاده و زنجیری به گردن دارد. موسی (علیه السلام) از این خبر بیمناک گشت و بیم و هراس خود را با خدا در میان گذاشت و در نمازگاه خویش ایستاد و خدای را می خواند و عرض می کرد:

پروردگارا یار و همنشین مرا از این وضع دلخراش و دردناک نجات ده.

خدا به موسی (علیه السلام) فرمود:

ای موسی! اگر - برای نجات جلیس و همنشین خود - مرا آنچنان بخوانی که رگهای دو چنبره گردن تو از هم بدرد، خواسته تو را درباره این شخص برآورده نمی سازم. من بار علم و دانش را بر دوش هوش او نهادم؛ ولی او این بار گرانها و کالای ارزشمند را ضایع و تباه ساخته و به غیر علم یعنی، دنیا روی آورده است.» (۱۷۹)

ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«ای طالب علم، (تو که پویای علم و معرفت هستی باید بدانی که) علم دارای فضائل فراوانی است (که همچون انسان مجهز و رزمنده ای از اندامها و اجزاء گوناگونی تشکیل می یابد، و دارای پیکره های متعددی است بدین صورت): که سرش تواضع و فروتنی. چشمش بیزاری و پاکی از حسد. گوشش فهمیدن و

درک کردن. زبانش راستگوئی. حافظه اش بحث و کاوش. قلبش حسن نیت. عقلش شناخت اشیاء و امور زندگانی. دستش مهر و محبت و رحمت. پایش دیدار دانشمندان. همتش سلامت. حکمتش پرهیزکاری. قرارگاهش نجات و رستگاری. راهبرش عافیت و پاکیزگی روح و جسم. مرکبش وفاء. سلاح و رزم افزارش سخن نرم و ملایم. شمشیرش رضا و قناعت. تیر و کمانش مدارا. لشکر و ارتشش گفتگوی با دانشمندان. سرمایه و ثروتش ادب و نزاکت. ذخیره و اندوخته اش اجتناب از گناهان. دارویش کار نیک. پناهگاهش صلح و آشتی. توشه اش نیکی. نوشیدنی اش سازگاری. راهنمایش هدایت.

و رفیق و همراهش دوستی با افراد برگزیده است» (۱۸۰). (این اندامها و افزارها، سازنده و تشکیل دهنده پیکره فضائل و مزایای علم و دانش است).

در طی حدیث طولانی عنوان بصری از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

«علم و دانش با کثرت تعلم و مداومت بر تحصیل به دست نمی آید. علم و دانش منحصر عبارت از نور و پرتوی است که در قلب کسی که خداوند، خواهان هدایت او است جای می گیرد. آنگاه که آهنگ علم می نمائی نخست باید در دلت جویای حقیقت بندگی باشی. علم را از آن جهت پویا باش که در صدد به کار بستن آن باشی، و در سایه هوش خود از خدا درخواست کن تا فهم و درک حقایق را به تو موهبت فرماید.» (۱۸۱)

### **ب - نکته های جالب و مثالهای هشدار دهنده درباره دانشمندان فاقد عمل**

علم و دانش به منزله درخت، و عمل کردن بر طبق آن به مثابه میوه همان درخت است. غرض و فائده درخت بارور، فقط ثمره و میوه آن است. اما خود درخت میوه - منهای ثمره و میوه آن - نمی تواند هدف غائی

و منظور نهائی غرس و کاشتن آن را تشکیل دهد؛ چون انسان در هر حال وقتی می تواند از درخت میوه، سودمند گردد که آن درخت، به نوعی از میوه بارور شود.

هدف اصلی و منظور اساسی علم و دانش - مطلقا و بدون هیچ قید و شرطی - عبارت از عمل و کردار بر طبق آنست؛ زیرا بازگشت تمام علوم و معارف بشری به دو علم و دانش می باشد:

۱ - علم معامله و رفتار ۲ - علم معرفت و شناخت.

۱ - علم معامله و رفتار (که کیفیت عمل و روابط مختلف را در شئون گوناگون زندگی تنظیم می کند) عبارت از شناخت حلال و حرام و احکامی امثال آنها؛ و نیز شناخت اخلاق و خوی های ستوده و ناستوده نفس و روان، و کیفیت درمان بیماریهای روانی و باز یافتن راه های گریز از این بیماریها و خوی های ناپسند است.

۲ - علم معرفت و شناخت: - (که خود شناخت، با صرف نظر از رفتار، در آن علم، مورد نظر می باشد) - عبارت از علم به خدا و صفات و اسماء او است.

علوم و دانشهایی که در بیرون از محدوده این دو نوع علم قرار دارند یا (به عنوان علوم آلی و دانشهای افزاری به شمار می روند که) ابزار و وسائل علوم مذکور در فوق هستند.

و یا آنکه هدف و منظور از آنها - فی الجمله - نوعی از عمل و رفتار می باشد.

این نکته بر فرزانهگانی که دست اندر کار تتبع و علوم و دانشها هستند (و در طبقه بندی معارف بشری اطلاعاتی دارند) مخفی نیست.

پیدا است که منظور و هدف علوم معاملی و رفتاری، به طرز عمل و رفتار



انسان محدود است. اگر بشر در زندگانی خود به این گونه اعمال و رفتار نیازمند نمی بود چنین علوم و معارف، فاقد ارزش می گشت.

اینجاست که باید یادآور گردیم: کسانی که علوم شرعی و امثال آن را به درستی فرا می گیرند، اگر در تفقد جوارح و اندامشان سهل انگاری کنند، یعنی اندام و جوارح خویش را از گناهان حفظ نمایند، و مجموع اجزاء پیکر خود را به طاعت و فرمانبرداری از دستور خدا، ملزم و پای بند نسازند، و با توجه به اینکه به صفات علم آراسته اند و تصور کنند علم و دانش ذاتاً مطلوب می باشد و نیازی به عمل به آن نیست، و به همین جهت در صدد برنمایند که اعمالشان را از مرحله واجبات به مرحله مستحبات تعالی بخشند، چنین دانشمندانی قطعاً از نظر روانی، گرفتار خودباختگی و شیفتگی هستند، و باید بدانند که در دین و ایمان خویش، دچار فریب و خدعه شیطان شده اند، و فرجام زندگانی آنها در نظرشان مبهم و اشتباه آمیز و گرفتار نابسامانی می باشد.

مثالی گویا درباره عالم بی عمل:

داستان عالم و دانشمند آگاه به علوم شرعی - (که اطلاعات درستی در این علوم کسب کرده؛ ولی علم خویش را به کار نمی گیرد و دانسته های او پا به پای کردارش پیش نمی رود) - همانند مثل و داستان بیماری است که بیماریش جز با داروی مرکب از عناصر و اجزای آن را جز پزشکان حاذق و کارآمد نمی توانند شناسائی کنند. چنین بیماری می کوشد - که با جلای وطن - طیب و پزشکی را در دیار و مملکتی دیگر بیابد، و سرانجام موفق می شود که به چنین طیب حاذق و آگاه دسترسی پیدا

کند. طبیب - پس از ملاقات و معاینه - دارو را معرفی می کند، و با تفصیل و توضیح دقیق، عناصر و مواد مختلف این داروی مرکب و انواع و اندازه و مقدار و حتی معادن و مراکزی را که این عناصر در آنجا وجود دارد به اطلاع او میرساند و به او می آموزد که باید با چه کیفیتی این عناصر را کوبیده و نرم ساخته و آنها را به هم مخلوط و عجین سازد.

بیمار مذکور همه این نکات دقیق را از پزشک فرا می گیرد، و از همه این جزئیات یادداشت و نسخه ای برمیدارد، و آن را با خط خوش و خوانا می نویسد، و به خویشتن بازمی گردد و در خود مطالعه می کند. بارها و بارها نوشتن این نسخه را تکرار می نماید، و مکرر آن را می خواند، و کیفیت درمان بیماری را دقیقاً به بیماران دیگر تعلیم می دهد؛ ولی خود - متأسفانه - از این دارو نمی نوشد، و معلوماتی که دقیقاً در مورد درمان بیماری خود فراهم آورده است به کار نمی بندد.

آیا چنین فرد بیماری با خواندن و نوشتن و تعلیم داروسازی و آموزش راه درمان بیماری به دیگران، می تواند خود را از درمان بیماری خویش بی نیاز کند و خویشتن را درمان نماید، و یا اندکی از شدت آن بکاهد؟! چه خیال خام و خواب خوشی (که هرگز تعبیر نخواهد شد).

اگر همان نسخه دیگر استنساخ کند، و به هزار بیمار دیگر راه و رسم درمان را تعلیم دهد و همه آنها بهبودی یابند، و او هر شب هزار بار آن نسخه را بخواند؛ این تلاشها و کوششها به هیچ وجه برای علاج بیماری او مؤثر

نخواهد بود، مگر آنکه زر بکشد (و درهم و دینار را از جیب خود بیرون کند)، و به وسیله آن، داروی مورد نظر را خریداری نماید، و عناصر و مواد مختلف آن را - همانگونه که آموخته است با هم درآمیزد، و تلخی تناول و نوشیدن آن را تحمل نماید، و با حفظ رژیم و پرهیز، در اوقات و ساعات معین، آن دارو را لاجرعه بنوشد، و تمام شرائط بهداشتی و پرهیز و احتیاط را رعایت کند.

با وجود رعایت موازین درمان و نوشیدن دارو و پرهیز و احتیاط، باز هم خطر بیماری (و سرانجام، خطر مرگ) احیاناً در پیش است، تا چه رسد به اینکه دارو را به کار نبندد و آن را تناول ننماید (مسلماً خطر شدت بیماری - که فرجام آن، مرگ و نابودی است - او را بیشتر تهدید خواهد کرد).

همچنین فقیه و دانشمند دینی که کاملاً رژیم طاعات و برنامه فرمانبرداری از دستور خدا را می داند، و به آن عمل نمی کند، و او که به طور دقیق، گناهان ریز و درشت و جرمهای حساس و غیر حساس را شناسائی کرده؛ ولی از آنها اجتناب نمی نماید، او که به همه موازین و دقائق اخلاق مذموم و نکوهیده آگاهی درستی کسب کرده؛ ولی جان و دل خود را از این اخلاق زشت تصفیه نکرده است، و با ژرف بینی و استوار اندیشی، از خویهای پسندیده و ستوده آگاهی یافته؛ ولی خویشتن را بدانها نیاراسته و مجهز نساخته است، چنین عالم و فقیه دانشمند، خود را فریب می دهد.

و در دین و آئین خود، گرفتار خدعه شیطان می باشد؛ زیرا خداوند متعال در قرآن کریم

(مجهر شدن نفس را به علم و دانش، عامل رستگاری نمی داند؛ بلکه عامل رستگاری و پیروزی انسان در روز رستاخیز را عبارت از پاکسازی جان؛ و تهذیب نفس از هرگونه نیات پلید شیطانی معرفی می کند، آنجا که می فرماید):

قد افلح من زکیها. (۱۸۲)

محققاً کسی رستگار و کامیاب است که جان و دل خویش را از هرگونه آلودگیها پاک ساخت و به رشد آن مدد کرد.

ولی نگفت:

قد افلح من تعلم کیفیه تزکیه النفس و کتب علمها و علمها الناس: آری نگفت:

که رستگار، عبارت از کسی است که آگاهیهای مربوط به کیفیت تزکیه نفس را آموخته و آن را در کتابی تدوین نموده و یا آن را به دیگران تعلیم داده است. (اگر عقل آدمی صرفاً از آگاهیهای مربوط به آئین رستگاری، مایه گیرد و از لحاظ علمی مجهر گردد، این آئین شناسی، ضامن موفقیت او نخواهد بود. بلکه علاوه بر تجهیز نفس به علم اخلاق، لازم است با همان معیارها قلب و جانش را نیز تزکیه نماید و آن را دگرگون سازد).

### **ج - باید دید که شیطان چگونه دام گستری می کند.**

آری در چنین شرائطی، شیطان (در کمین نشسته و منتظر طعمه ای است تا آن را شکار کند؛ لذا در گوش همین عالم و دانشمند زمزمه می کند و) به او می گوید:

که این مثال (یعنی مثال بیمار داروشناس)، ترا تحت تاثیر قرار ندهد و ترا نفریبد. درست است که داروشناسی، بیماری را علاج نمی کند؛ ولی مسلماً هدف تو در کسب علم و یا تعلیم آن به دیگران، قرب به خداوند و نیل به پاداش الهی است. علم و دانش، ثواب و پاداش الهی را برای انسان به ارمغان می آورد و آن را به سوی

او جلب می کند.

(شیطان می خواهد با چنین دامی به شکار پردازد) او در پی چنین وسوسه هائی راجع به فضائل و مزایای علم، اخبار و احادیث مربوط را بازگو می کند. اگر این عالم بی نوا، سبک مغز باشد تحت تاثیر این تلقینات قرار می گیرد و حس می کند که وسوسه هائی شیطانی، مطابق دلخواه او است.

و در نتیجه به شیطان پناه آورده و بدو متکی می گردد و از به کار گرفتن علم، دریغ ورزیده، سهل انگاری و مسامحه در کردار و عمل را در پیش می گیرد.

ولی اگر این فقیه و دانشمند، هوشمند و زیرک باشد (و در برابر وسوسه های شیطان، پایداری کند، به او) پاسخ می دهد که تو برای من از فضائل و مزایای علم و دانش یاد می کنی، و مرا به مزایای پرارزش علم و معرفت آگاه می سازی؛ لکن آیات و اخبار مربوط به عواقب سوء عالم فاقد عمل را از دیدگاه من مخفی نموده و آنها را به دست فراموشی ام می سپاری، و چشم بصیرتم را در مشاهده آنها می بندی، و در من غفلتی بوجود می آوری که از نتایج سوء علم بی عمل، بی خبر بمانم. تو می کوشی که من آیات و اخبار مربوط به دانشمند عاری از کردار را فراموش کنم. نه، من فراموشکار و غافل نیستم و آیات خدا را به یاد دارم که خداوند در وصف عالم بلا عمل به داستان بلعم بن باعور اشاره می فرماید که در محضر درس او دوازده هزار قلمدان (برای نگارش سخنانش) فراهم بود تا حاضران مجلس درس او با استفاده از این نوشت افزار، گفتار علمی او را بنویسند. (علاوه بر این که جلسه درس او،

شاگردان فوق العاده زیادی را به خود جلب کرده بود) خود نیز از مواهب الهی و علوم وهبی و معارف لدنی، برخوردار بوده است. خداوند متعال یک سلسله کرامات و نشانه هائی که نمایانگر عمق و گسترش مقام علمی او بود به وی مرحمت فرمود، که از آن جمله - طبق گفته گروهی از دانشمندان - می توانست به هنگام نظر و توجه و التفات، عرش الهی و مقام ملکوتی پروردگار را شهود نماید. (یعنی در حقیقت علاوه بر احاطه نسبت به معارف و علوم رسمی و متداول، از یک دید نافذ روحی و ملکوتی برخوردار بوده که می توانست پرده های ابهام را از روی حقایق، کنار زده و اسرار نهانی را کشف و شهود نماید). پروردگار متعال درباره چنین دانشمند خارق العاده و ابرمرد علم و دانش - به خاطر فقدان عمل - می فرماید:

فمثله کمثل الکل ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث (۱۸۳)

داستان بلعم بن باعور، همانند داستان سگ می باشد که اگر به او یورش بری، زبانش از کامش به در آرد و پارس کند. و یا اگر رهایش کنی و کار به کارش نداشته باشی (باز هم چنین حالتی را از خود نشان می دهد و) زبانش را از دهانش بیرون کشد.

و نیز حضرت باریتعالی (نمودار دیگری را درباره دانشمندان عاری از عمل ترسیم می کند و) در وصف آنها میفرماید:

مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا (۱۸۴)

داستان کسانی که بار علم و آگاهی به مضامین کتاب آسمانی تورات را به دوش می کشند، ولی عملاً زیر بار آن نمی روند (و کردار آنها با محتوای تورات توافق ندارد)، همانند الاغ و درازگوشی است

که بار نوشته ها را به دوش می کشد.

یعنی مثل و داستان مردمی که حامل اطلاعات در مورد تورات هستند و به هدف نهائی علم خود عمل نمی کنند، مانند الاغی هستند که بار کتب و نوشته ها را به دوش می کشد.

(سعدی نیز از این بیان الهی الهام گرفته و می گوید:

مراد از نزول قرآن، تحصیل سیرت خوبست نه ترتیل سورت مکتوب:

علم چندانکه بیشتر خوانی چون عمل در تو نیست نادانی

نه محقق بود نه دانشمند چارپائی بر او کتابی چند

آن تهی مغز را چه علم و خبر که برو هیزم است یا دفتر

و (مولوی) می گوید:

گفت ایزد یحمل اسفاره

بار باشد علم، کان نبود ز هو

علم های اهل دل حمالشان

علم های اهل تن احمالشان

علم چون بر دل زند یاری بود

علم چون بر گل زند باری بود

چون بدل خوانی ز حق گیری سبق

چون به گل خوانی سیه سازی ورق) (۱۸۵)

به راستی آیا هیچ نوع تیره روزی و خزی و خواری، بزرگتر و مهمتر از این را سراغ داریم که خداوند متعال انسان را (به علت نابسامانی عملش، چنان از مقام انسانیت تنزل دهد که او را به سگ و الاغ تشبیه نماید، (خدا هرگز به گزاف سخن نمی گوید:

گفتار پروردگار متعال همواره نمایانگر واقعیت، و سراپا حکمت است، و کمترین بیهوده گوئی در آن راه ندارد.

و واقعا باید گفت:

عالم و دانشمند فزونمایه ای که فاقد عمل می باشد، و میان کردار و معلوماتش هیچ تناسبی وجود ندارد، همانند سگی است که همواره زبانش به کار است؛ ولی جان و درونش، و کردار و رفتار و اندام و برونش با این زبان بازیها هیچ توافق و تطابقی ندارد. آیا چنان عالم و دانشمند، همچون الاغی نیست که محتوای نگارشهای



علمی و نبشته های عرفانی را بر دوش هوش خود بار کرده، ولی جان و دل و کردارش به مضامین این نوشته ها انس و الفتی ندارد، و عملاً- از آنها بیگانه است. بنابراین عالم فاقد عمل، خود را به مقام بهائم و چارپایان و جانوران و حتی موجودی فرومایه تر تنزل می دهد).

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«اگر کسی اندوخته های علمی خود را افزون سازد و همسان با آن، سرمایه های روحی و معنوی و هدایت خویش را افزایش ندهد و بر مراتب رهنمونیش به حق نیفزاید، صرفاً بر مراتب بعد و دوری خود از خداوند، می افزاید» (۱۸۶).

و همو فرمود:

«علم بی عمل را در میان آتش دوزخ می اندازند (آتشی که آنچنان شدید و گدازنده است) که روده ها و امعاء و اندامهای درونی او را به صورت گدازه ای، از حنجره او بیرون می ریزد.

و سپس این امعاء گرداگرد چنان عالمی می پیچد و یا او را به گردش درمی آورد آنچنانکه الاغ، پیرامون آسیاب به پیچش و گردش درمی آید.» (۱۸۷)

و نیز معصوم (علیه السلام) فرمود:

بدترین مردم عبارت از دانشمندان بدسیرت و زشت کردار می باشند (۱۸۸)

ابودرداء می گوید:

باید به حال کسی که فاقد علم و بصیرت دینی است، یکبار متاسف بود؛ چون او در شرائطی قرار دارد که اگر مشیت الهی تعلق گیرد، وی را از علم و بصیرت برخوردار می گرداند. ولی به حال کسی که عالم و دانشمند است باید هفت بار متاسف بود (و تاسف بر دانشمندی که علم خویشتن را به کار نمی گیرد، به مراتب شدیدتر از تاسف بر جاهل و نادان می باشد). یعنی علم و آگاهی عالم، حجت و دلیلی است که می تواند برای او زیان

بار باشد؛ به این دلیل که در روز قیامت به عالم و دانشمند دینی می گویند:

«کاربرد علمی معارف و معلومات تو در دنیا تا چه پایه بوده و تا چه مقدار به آگاهیهای خود عمل کرده ای، و در برابر موهبت علم و دانش شکر و سپاس الهی را چگونه برگزار نموده ای؟» (حدیثی قریب به همین مضمون در کت. ۱۰/۱۹۸)

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«پرشکنجه ترین مردم - در روز قیامت - عبارت از عالم و دانشمندی است که خداوند، او را علیرغم علم و بصیرتش؛ از علمش بهره مند نساخته است.» (۱۸۹)

این روایات و هشدارهائی این چنین - که نمونه هائی از آنها را نیز در آغاز کتاب، ترسیم کردیم - بیش از حد شمار و آمار است.

بدیهی است آن کسی که ما را به فضیلت و شرافت علم، آگاهی داده است مسلماً راجع به مذمتها و نکوهشهای مربوط به دانشمندانی را - که از لحاظ عمل به علم، مقصر و سهل انگارند - گزارش و بیان کرده است که اوضاع و احوال علمائی که گرفتار نارسائی و کوتاهی در عمل هستند، سخت تر و طاقت فرساتر از احوال نادانان و جهال می باشد؛ چون همان خدائی که فضیلت علم را اعلام کرد، همه عالمان بی عمل را نیز مورد نکوهش قرار داده است، و لذا فرمود:

افتونون ببعض الكتاب و تکفرون ببعض (۱۹۰)

آیا به بخشی و پاره ای از قرآن ایمان دارید، و نسبت به پاره دیگر از آن انکار می ورزید.

مثال جالب دیگر:

اما علم خداشناسی و آن بخش از علوم عقلی - که اساس و بنیاد علم خداشناسی را تشکیل می دهند - قضیه و

داستان عالم و دانشمندی که به چنین علومی مجهز است؛ ولی در عمل و کردارش سهل انگاری می کند و درباره آن اهمال می ورزد، و اوامر و حدود و ضوابط الهی را - توأم با غرور و خودباختگی شدید - عملاً ضایع و تباه می سازد. مانند داستان مردی است که می خواهد در سلک خادمان پادشاه و فرمانروائی درآید، و ضمناً پادشاه را هم می شناسد و از اخلاق و اوصاف و رنگ چهره و قیافه و طول و عرض قامت و عادات و طرز جلوس و محفل و مجلس او آگاهی دارد؛ ولی از چیزی که پادشاه به آن علاقه مند است و یا از آن نفرت دارد و یا از آن خشمگین می گردد، و نیز از عاملی که مراتب رضامندی خاطر او را تامین می کند هیچگونه آگاهی ندارد.

و یا آنکه به همه این خصوصیات و ویژگیهای مذکور، واقف و مطلع است و ضمناً آهنگ آن را دارد که در دستگاه او خدمت کند. لکن از عوامل جلب محبت وی از قبیل شئون و تشکیلات ظاهری و حرکات و سکنات خویش که می تواند دوستی پادشاه را برانگیزد کاملاً بی اطلاع و عاری و بی بهره است:

چنین شخصی بر چنان فرمانروائی وارد می شود، و می خواهد مقرب درگاه او گردد، و در پیشگاه او ویژگی یابد (و به اصطلاح: در کادر خصوصی او قرار گیرد)؛ ولی سر تا پا به مسائلی آلوده است که موجبات تنفر پادشاه را فراهم می کند. او از هر گونه عاملی که بتواند محبت پادشاه را به خود جلب کند، عاری و بی بهره است، و در عین چنین آلودگی و فقدان آگاهی و بهره

از عوامل جلب محبت، انتظار دارد - به خاطر اینکه پادشاه و نام و نسب و شهر و قیافه و چهره و طرز برخورد و عادت او در سیاست خادمان، و رفتار او با رعیت و افراد مملکت را می شناسد - نزد او دارای قرب و منزلتی گردد، و در دستگاه او عزیز و سرفراز شود؟!!

این دو مثال، نمودار وضع عالم و دانشمندی است که به علم و آگاهی خود عملاً پای بند نیست و آنچه را می داند رها می کند؛ (چون او می خواهد به صرف شناسائی خدا و موازین دین - در عین آلودگی به عوامل تنفرانگیز، یعنی اعمال و عواملی که به هیچ وجه نمی تواند رضا و خشنودی خدا را جلب کند - در پیشگاه پروردگار، قربی پیدا کند. اگر چنین خیال خامی را در سر می پروراند باید بداند که به علت به کار نگرفتن علم خویش) چنین خیالی، بازده غرور و خودپسندی و خدعه و نیرنگ شیطانی است.

اگر چنین دانشمندی تمام معلومات و مایه های خویش را رها می کرد و خود را به معرفت خدا و شناخت اجمالی عوامل جلب محبت الهی و نیز شناسائی اجمالی درباره اسباب تنفر او سرگرم می نمود، این وضع به او کمک بیشتری می کرد تا به منظور و هدف خود - یعنی قرب به خداوند متعال و ویژگی یافتن در پیشگاه او - زودتر نائل شود.

بلکه باید گفت که کوتاهی و سهل انگاری چنین عالم و دانشمند در به کار گرفتن علم، و علاقه به پیروی از شهوات و تمایلات، نمایانگر این حقیقت است که او در شناخت خدا به قشر و پوسته و اسامی و عناوین، اکتفاء کرده

و در لب و مغز و معنای این معرفت، طرفی نبسته است؛ زیرا اگر خدای را درست و به حق می شناخت بیمی از او در دلش پدید می آمد، و تقوی و پارسائی را در پیش می گرفت. چنانکه پروردگار متعال به همین نکته در قرآن کریم هشدار داده و فرموده است:

انما يخشى الله من عباده العلماء (۱۹۱)

از میان بندگان خدا، فقط دانشمندان از او بیمناکند.

اساساً معقول و قابل تصور نیست که فرد عاقلی، شیر را بشناسد و ترس و بیمی را از او در دل خود احساس نکرده و از آن پرهیزد و نسبت به آن بر حذر نباشد.

خداوند متعال به داود نبی (علیه السلام) وحی کرد:

«همانگونه که از جانور نیرومند و شکارگر، می هراسی از من بترس.»

آری، اگر کسی شیر را ندیده باشد و آن را فقط از لحاظ رنگ و فرم و نام و عنوان بشناسد ممکن است از آن، ترسی به دل راه ندهد. ولی باید گفت که گویا او حقیقه شیر را نشناخته است؛ (چون اگر واقعاً این موجود نیرومند را درست می شناخت قطعاً بیم و وحشتی او در دلش پدید می آمد).

در فاتحه و آغاز کتاب آسمانی «زبور» آمده است:

«راءس و عضو حساس و اندام حیاتی حکمت و دانائی، ترس و بیم از خدا است.»

## **د – پالایش دل از ردائل اخلاقی:**

(تقصیر و کوتاهی ورزیدن در به کار گرفتن علم، منحصر به مطالبی نیست که قبلاً از آنها یاد کردیم؛ بلکه) عالم و دانشمند - علاوه بر تقصیر در عمل، و رفتار بر طبق قوانین شرع، و به کار گرفتن حقایقی که فقهاء و اصحاب فتوی تدوین کرده اند از قبیل: نماز، روزه، دعاء، قرآن و سایر انواع عبادات

- ممکن است در انواع دیگری از اعمال، گرفتار تقصیر و سهل انگاری گردد؛ زیرا اعمالی که بر عالم و دانشمند واجب است، و نیز اعمال غیر واجب به آنچه که فقهاء گفته اند، منحصر و محدود نمی باشد؛ بلکه در بیرون از محدوده ابوابی که فقهاء و مجتهدان در کتابهای خود تنظیم نموده اند، فرائض و تکالیف واجب و غیر واجب دیگری برای عالم و دانشمند وجود دارد که از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و شناخت و پی جوئی آنها واجب تر، و دقت و موشکافی درباره آنها مهمتر است.

و آن عبارت است از پالایش دل و جان از رذائل اخلاقی مانند:

تکبر، رياء، حسد، کینه و امثال آنها از خویهای ناستوده ای که شخصیت روحی و معنوی انسان را به انحطاط و نابودی می کشاند. حقایق مربوط به آن در کتابهایی که منحصرا در این مسائل بحث می کند مانند کتب «علم اخلاق» کاملا ثبت و ضبط شده است.

یک فرد عالم و دانشمند، باید زبانش را از غیبت، نمایی و سخن چینی، گفتار نفاق آمیز، ذکر عیوب و خرده گیریهای بی جا از مسلمانان، و امثال این گونه سخنها حراست نماید. او باید از سایر جوارح و اعضاء خود بدینسان صیانت کند؛ زیرا اعضاء و اندام انسان نیز دارای احکام خاص و گناهان ویژه ای است که این احکام و مقررات و گناهان مربوط به اندامهای مختلف انسان در موارد و جاهای مناسب خود مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که هر فرد مسلمانی باید ناگزیر آنها را فراگیرد و در برابر این مقررات، سر تسلیم و طاعت فرود آورد.

این مقررات و احکام عبارت از تکالیف و وظائفی است که از کتابهای

فقهی - در ضمن بحث از بیع و اجاره و امثال آنها - به دست نمی آید؛ بلکه برای شناخت این وظائف (که فوق قوانین فقهی است و از موقعیتی والاتر برخوردار است)، باید به علماء واقعی مراجعه نمود، علماء و دانشمندانی که پای بند عمل به علم، و کردار بر طبق آگاهی خود می باشند.

و نیز باید به کتبی مراجعه کرد که صرفاً وظائف و مقررات مذکور در آن تدوین شده است. (این کتب عبارتند از کتابهای اخلاق و عرفان دینی که در میان آثار دانشمندان اسلامی، شمار فراوانی از آنها به چشم می خورد، و حاوی نکات جالب و عمیقی است که می تواند در شخصیت روحی و انسانی فرد، سازمانی دقیق ایجاد کند).

این قضیه، بسیار شگفت آور است که عالم و دانشمند خداشناس، منحصر به علوم رسمی و متداول، مغرور گشته و بدان بسنده کند، و از اینکه دانشهای کلاسیک و علوم معمولی را فراگرفته است خود را دلخوش سازد؛ ولی از اصلاح نفس و آراستن و پیراستن جان و دل، و کوشش در جلب رضای پروردگار خود، غافل ماند. غرور و غفلت و خود باختگی دانشمندی که با چنین شرائطی به سر می برد از طریق علم و عمل یا به عبارت دیگر: از طریق آگاهی ها و رفتارش، مکشوف و روشن گردد.

اما از نظر عمل: ما درباره علت و عاملی که یک فرد دانشمند از رهگذر آن گرفتار غرور و فریب شیطان می گردد مطالبی را قبلاً یاد کردیم، و گفتیم که داستان چنین دانشمندی همانند داستان بیماری است که برای درمان خویشتن فقط به داروشناسی و نسخه پردازی و تکرار استنساخ و قرائت و خواندن

نسخه دارو و تعلیم این دارو به دیگران، اکتفاء می کند. (بدیهی است که او - علیرغم همه این مساعی - اگر به نسخه دارو عمل نکند، معالجه نمی گردد).

بلکه باید گفت:

داستان چنین دانشمند، شبیه داستان کسی است که به بیماری «بواسیر = فیستول» و «برسام = التهاب کبد» مبتلا و گرفتار است، و شدت این دو بیماری، او را در لبه پرتگاه مرگ قرار داده است. چنین بیمار باید داروی درمان بخش و طرز بکاربردن آن را شناسائی کند. اگر او (به جای اینکه در صدد چنین کوشش برآید) خود را سرگرم شناختن داروی درمان کننده حیض و استحاضه نماید و شب و روز خود را در بررسی دواي حیض و استحاضه و تکرار آن صرف کند - در حالی که او به قطع و یقین میداند که مرد است و در تمام مدت طول عمر خویش به هیچ وجه دچار قاعدگی و استحاضه نمی گردد -؛ ولی (در تایید مساعی خویش) می گوید:

ممکن است زنی دچار این حالت شود و از من راجع به مسائل مربوط به آن، پرسش نماید. (پر واضح است که این گونه طرز تفکر)، کمال غفلت و غرور، و منتهای حماقت و نابخردی است؛ زیرا چنین شخصی به جای آنکه خود را با شناسائی داروی درمان بخش و بکاربردن آن، از بیماری مهلک بواسیر و برسام نجات دهد، سرگرم همان مسائل مربوط به قاعدگی و استحاضه ای است که هرگز گرفتار آنها نخواهد شد.

یک فقیه نما و باصطلاح: عالم به مسائل دینی - که پیروی از تمایلات نفسانی بر او چیره گشته، و به دنیا متکی است، و به بیماریهای کشنده: حسد،



تظاهر و خودنمائی، خشم، کینه، و عجب و غرور نسبت به اعمالی که آنها را اعمال شایسته خویش می‌پندارد، مبتلا و گرفتار است، و تصور می‌کند که، اعمال او درست و شایسته می‌باشد، مسلماً او همانند آن بیمار کذائی است (که به علت غفلت از خویشتن و پرداختن به دیگران، موجبات تیره روزی و نابودی خود را فراهم می‌کند). اگر او باطن و درون خود را، مورد تفتیش و بازرسی قرار دهد می‌بیند که این حالات درونی او از جمله معاصی آشکار و پلیدی‌هایی است (که برای هیچکس، تردیدی در زشتی آنها وجود ندارد).

بنابراین باید چنین فردی، توجه و التفات خود را به سخنان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) معطوف سازد که فرمود:

«ناچیزترین ریا و خودنمائی، به عنوان شرک، تلقی می‌شود» (۱۹۲) و به این سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) گوش فرا دهد که گفت:

«آنکه در دلش کمترین حالت کبر و ذره ای خود بزرگ بینی وجود دارد به بهشت درنیاید.» (۱۹۳)

و به این گفتار رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بنگرد که فرمود:

«حسد و تنگ نظری، حسنات و کارهای نیک انسان را می‌بلعد و نابود می‌سازد، آنچنانکه آتش، هیزم را می‌بلعد» (۱۹۴) (و آن را به خاکستری ناچیز مبدل می‌نماید).

و یا به این گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) التفات کند که فرمود:

«مال دوستی و جاه طلبی، نفاق و دو گونگی شخصیت را در دل انسان می‌رویاند همانگونه که آب، گیاه را می‌رویاند.» (۱۹۵)

او باید به اخباری بنگرد که درباره عوامل کشنده شخصیت انسان، (از معصومان علیهم السلام) به ما رسیده و در کتابهای حدیث، تدوین

شده است.

باری، چنان عالم و دانشمند، بدینسان از به کار گرفتن داروهائی که سایر عوامل و بیماریهای کشنده باطنی را درمان می کند، دریغ می ورزد، به گونه ای که نسبت به این داروهای حیات بخش و شخصیت آفرین، بی اعتناء می گردد.

و احیاناً ممکن است به علت همین اهمال کاریها - پیش از آنکه موفق به توبه شود و رفتار نامطلوب گذشته خویش را جبران نماید - (با دست و دلی آلوده و کثیف، مرگ، او را در ربوده و این جهان را که آزمایشگاه انسان است، ترک گوید) و با شرائطی، خدا را ملاقات کند که بر او خشمگین باشد.

چنین دانشمندی که باید برای درمان بیماری شخصیت روانی خود، سخت کوش و پرتلاش باشد - به جای اینکار - از مسائلی بی جوئی میکند که در زندگانی او کمتر به کار می آید. او مساعی و کوششهای بی دریغی در آن مسائل مبذول می دارد و به شدت، خود را به مطالعه و تدریس علم نحو و صرف کلمات و منطق و بحث از انواع دلالات، و بررسی مسائل حیض، استحاضه، صلح؛ اجاره، لعان، جراحات، دعاوی، بینه، قصاص، دیات (و امثال این گونه مسائل) سرگرم می سازد که در تمام مدت عمر و زندگانی خود - جز به ندرت - بدنها نیازی پیدا نمی کند.

و اگر شخصاً نیازمند شناسائی دقیق این مسائل باشد و یا دیگران به شناسائی آنها احساس احتیاج نمایند، باید بدانیم که دانستن این مسائل از واجبات کفائی است (که با دانستن دیگران، تکلیف او در شناسائی این مسائل، ساقط می شود و از آن پس، دانستن او الزامی نخواهد بود). اگر او در چنین شرائطی به این مسائل

روی آورد، در حقیقت از علوم و معارفی روی گردان شده است که به اتفاق همه علمای اسلام، واجب عینی است (که اگر دیگران دست اندر کار چنین علوم و معارف گردند، تکلیف الزامی او نسبت به آنها ساقط نمی شود).

و او موظف است - با وجود اینکه دیگران این علوم را فرا گرفته اند - خود نیز به عنوان یک تکلیف صد در صد الزامی و واجب عینی - همین علوم و معارف را فرا گیرد).

هدف این علوم (یعنی علوم رسمی متداول از قبیل صرف و نحو و ...) - در صورتی که منظور از یادگیری آنها، جلب رضای خداوند بزرگ و نیل به پاداش عظیم او باشد - به عنوان یک تکلیف و واجب کفائی است. بدیهی است که واجبات کفائی در جنب واجبات عینی، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. یعنی نخست باید واجبات عینی را فرا گرفت و سپس به واجبات کفائی پرداخت.

اگر هدف همان دانشمند فقیه - که معلومات و مایه های علمی خود را کاملاً شناسائی کرده است - تحصیل رضای خدا و امتثال از اوامر او باشد باید در ترتیب علوم و تحصیل آنها، به علوم مهمتر و نافع تر پیش از علوم دیگر - بر حسب درجه اهمیت و نفع آنها - سرگرم شود (و بدانها پای بند باشد)؛ چون در غیر اینصورت باید گفت که او یا دچار حیرت و سرگردانی و غفلت و بی خبری نسبت به علوم و معارف به سر می برد، و یا آنکه فردی متظاهر و ریاکار در دین و فریب خورده ای است که پویای ریاست و برتری و جاه و مقام و مال می باشد.

بنابراین او

باید برای درمان یکی از این دو بیماری: (غفلت و ریاکاری) از داروهای درمان بخش آن ها آگاه شود، و پیش از آنکه هر یک از این دو بیماری بر او چیره گردد و در او مزمن شود و شخصیت معنوی و انسانی او را از پای درآورد، به معالجه و درمان آنها مبادرت ورزد.

فقه و علم واقعی چیست؟

علاوه بر این باید بدانند که صرف یادگیری مسائل مدون فقهی، از دیدگاه خداوند، فقه واقعی نیست. فقه و بصیرت واقعی دینی - از دیدگاه پروردگار متعال - درک و شناسائی جلال و شکوه و عظمت خداوند است. در سایه چنین درک و شناختی است که خوف از خدا و هیبت نسبت به او، و در نتیجه، خشوع و توجه و انعطاف مطلوب، در دل انسان به ثمر می رسد.

و همین شناخت، او را به تقوی و پارسائی و شناسائی صفات مخوف و نامطلوب، و نیز درک صفات ستوده و مطلوب، و امی دارد تا سرانجام از صفات نکوهیده بر حذر بوده و دست اندر کار صفات مطلوب گردد.

نتیجه این کوششها این است که خوف الهی را شعار دل خویش ساخته و در قلب او، حزن و اندوهی (به خاطر اعمال ناستوده اش) برانگیخته شود.

خداوند متعال، انسان را به همین مساله در نیشتر آسمانی خود هشدار داده و فرموده است:

فلولانفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقها فی الدین و لیندروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون: (۱۹۶)

چرا پاره ای از اقوام و گروهها از شهر و دیار خود بیرون نمی روند تا در مسائل دینی، از فقاهت و بینش دینی برخوردار گردند؟ و آنگاه که به شهر و وطن خویش بازمی گردند

مردم وابسته به خود را (از رفتار نادرست بازداشته و آنان را از چنان اعمالی) بیمناک سازند تا آنان از آنها برحذر باشند.

علم و دانشی که انذار و بیمناک ساختن مردم از گناه - در سایه رهنمودهای آن به دست می آید - همین علم مدون فقهی معمول و متعارف نیست؛ زیرا منظور از فقه معمول و متداول، صیانت اموال است که با شرایط مورد نظر در معاملات، چنین صیانتی پیش بینی و ضمانت می گردد.

و نیز منظور از فقه مدون، نگاهبانی بدن به وسیله مال و پیشگیری از قتل و جرح (و امثال آنها است). مال (که به وسیله قوانین مقرر در معاملات، صیانت می گردد) باید به عنوان آلت و ابزار و وسیله ای برای سیر به سوی «الله» مورد استفاده قرار گیرد. بدن (که صیانت آن در ظل قوانین حدود و دیات و قصاص، تامین می شود) مرکب و وسیله نقلیه ای است که باید از آن برای پیمودن این مسیر و گذرگاه - یعنی دنیا - بهره برداری شود.

بنابراین نباید این آلت و ابزار (یعنی مال)، و این مرکب و وسیله نقلیه (یعنی بدن) را هدف زندگانی انسانی دانست.

و این وسیله را نباید به عنوان هدف و مقصود نهائی تلقی نمود. با توجه به این نکته، علم و دانش اساسی و بنیادی عبارت از شناختن و پیمودن طریقی است که انسان را به خدا می پیوندد. علم واقعی عبارت از شناختن طرز طی نمودن و در نوردیدن گردنه ها و دست اندازهای روحی است که این دست اندازها، همان صفات ناستوده انسانی می باشد. این صفات زشت، میان انسان و خدای او پرده و حجابی ایجاد می کند که اگر

انسان - با آلودگی به چنان صفاتی - از دنیا برود، از لقاء رحمت پروردگار مهربان، محجوب و محروم خواهد شد.

### ه - چند نمونه و مثال عبرت انگیز درباره دانشمندان غیرواقعی

با توجه به نکات مذکور به این نتیجه می‌رسیم که علم و دانش حقیقی، انگیزه پدید آمدن خشیت و بیم از خدا و ترس از گناه در دل انسان می‌گردد.

و بلکه باید گفت:

که ترس و بیم از گناه، ویژه دانشمندان واقعی است. چنانکه خداوند متعال ضمن آیه انما یخشى الله من عباده العلماء به همین نکته، مردم را آگاه کرده است.

و در ترس از گناه، میان فقهاء و سایر دانشمندان در این جهت، فرقی وجود ندارد، (یعنی عالم واقعی اعم از فقیه و غیر فقیه، بیم از خدا را کاملاً در دلش احساس می‌نماید).

داستان فقیه و دانشمندی که صرفاً به شناخت فقه معمول و متعارف و علوم رسمی، خویشتن را محدود و راضی می‌سازد (و به علوم و معارف اساسی نمی‌پردازد)، داستان کسی است که در رفتن به سفر مکه و انجام مناسک حج، تنها به دانستن کیفیت دوختن درز مشک آب و موزه و پا افزار یعنی کفش اکتفاء کند، (و مسائل اساسی حج را فرا نگیرد). بی تردید اگر چنین مسافری، فاقد مشک آب و کفش و پا افزار باشد نمی‌تواند مناسک حج را برگزار کند. ولی صرف آشنائی به طرز دوختن درز مشک آب و پا افزار نمی‌تواند به هیچ وجه با این شخص کمک کند که پس از بازگشت از سفر حج به عنوان «حاجی واقعی» تلقی شود. (اگر این شخص به تمام اطلاعات مربوط به طرز دوختن درز مشک آب و کفش عمل کند کسی نمی‌گوید:

او مناسک حج

را انجام داده است؛ بلکه می گویند:

به هیچ وجه کاری که به حج و مناسک آن ارتباط دارد، انجام نداده است).

اگر فقیه، از علوم فقهی متداول، بی اطلاع باشد قهراً شناسائی احکام دینی دستخوش عقب افتادگی و تعطیل خواهد شد؛ ولی شناسائی احکام فقهی (منهای شناخت علوم واقعی و اساسی) نمی تواند خود فقیه را نجات داده، و نیز نمی توان چنان علمی را به عنوان علمی رهائی بخش شناخت. (فقیه باید پیش از فقه، از حس خودیابی و خدایابی و شناخت راه و رسم نیل به رضای خدا، برخوردار باشد تا راه نجاتی برای خویشتن - قبل از پرداختن به دیگران - در رسیدن به رضای خدا بگشاید). ما این واقعیت را پیش از این یاد کردیم.

بلکه باید گفت:

علوم رسمی و متداول، زمینه پرداز و مقدمه برای مقصد و هدفی است که صرفاً آن هدف ذاتاً مطلوب می باشد. (علوم رسمی، ابزار و وسیله رسیدن به این هدف است. بنابراین چگونه می توانیم در طریق و مسیر این هدف، متوقف بمانیم و هدف و مقصد را فراموش کنیم، و یا مقصد را فدای طریق و وسیله سازیم، و به اصطلاح: «ذی المقدمه را برای مقدمه قربانی کنیم.»

اگر شرائط و اوضاع کسی که عالم و عارف به قوانین و احکام الهی است، و به دستورات پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه دین (علیهم السلام) آشنا می باشد و نسبت به معارف آئین آسمانی، برخوردار از آگاهی است، (و در عین حال، فاقد علوم اساسی و بنیادی می باشد)، همانند همان شخصی باشد که برای انجام مناسک حج، فقط راه و رسم دوختن درز کفش و کفشگری

و پینه دوزی را فرا گرفته است؛ وضع و حال حکماء و فلاسفه چه خواهد بود؟! فلاسفه ای که عمر خویش را در شناسائی عالم کون و فساد مصروف می دارند، عالم و جهانی که آینده آن فساد و نابودی محض است، و این حکماء افکار خود را سرگرم شناختن وجود می سازند که آیا وجود، عین ذات موجودات است، و یا امری است زائد بر ذات موجودات، و یا امری است مشترک میان موجودات.

و بالاخره درباره این گونه مسائل بحث می کنند که هیچگونه بازده و ثمری ندارد. بلکه باید گفت:

خود آنها نیز نمی توانند (از رهگذر این کاوشها) به حقیقت خواسته و مطلوب خود در معرفت دست یابند تا چه رسد به اینکه دیگران را - که دست اندر کار این علم نیستند - به حقیقت خواسته و مطلوب آنان، آگاه سازند.

داستان چنین دانشمندان، شبیه داستان پادشاه و فرمانروائی است که خدمه و نوکرانی برای خود تهیه ببیند و به آنها دستور دهد که وارد خانه و کاخ او گردند، و به انجام خدمات و وظائف خویش قیام نمایند، و به گونه ای در تکمیل و سازندگی خود بکوشند که در پیشگاه او دارای قرب و منزلتی گشته، و از کارهایی که موجب طرد آنها می شود بپرهیزند.

آنگاه که این مستخدمان را وارد سرای خویش می سازد تا به وظائف و ماموریت خویش عمل کنند، آنان به جای انجام وظائف و خدمات، سرگرم نظاره و تماشای در و دیوار و زمین و حیاط و سقف کاخ شوند.

و این نظاره و تماشا را تا آخر عمر ادامه دهند، و تمام فرصتها را صرف تماشای اطراف و جوانب و داخل و خارج آن کاخ



نمایند، تا آنگاه که مرگ آنها را فرارسد؛ در حالی که نفهمند منظور از آوردن آنها به این سرا و کاخ، چه بوده است.

راستی، اوضاع و احوال این مستخدمان و این گونه علماء از دیدگاه سرور آنها چگونه خواهد بود، سرور و آقائی که - علی‌رغم تمام سهل انگاری آنان در طاعت، و تقصیر آنها در فرمانبرداری از دستورات، و بلکه آلودگی اشمئزازآور آنان به گناه - از انعام و احسان مهم خود نسبت به آنان هیچگونه دریغ نورزیده است؟ (بدیهی است که این خدمه و نوکران بی خاصیت و چنین دانشمندانی هیچگونه نصیبی نخواهند داشت).

باید متوجه باشیم که داستان این گونه دانشمندان، داستان خانه ای است که اندرون آن، تیره و ظلمانی است؛ ولی چراغ فروزانی بر بام این خانه می درخشد که ظاهر و بیرون خانه را روشن می سازد؛ (ولی درون خانه همچون شب دیجور، تیره و ظلمانی است).

بلکه داستان اینان همانند انبار فاضل آب و مزبله ای است که ظاهر و رویه آن با (سنگ و) گچ، سفیدکاری و آراسته شده است؛ ولی درون و ژرفای آن سخت متعفن و آلوده است.

و یا آنکه مثل آنان همچون گور مردگان است که ظاهر و بیرونی آراسته دارد؛ ولی در دلش، مردار متعفنی را در بر گرفته است.

ظاهرش چون گور کافر پر حلل باطنش قهر خدا عز و جل

و یا مانند کسی است که پادشاه و شخصیت برجسته ای را به میهمانی دعوت کند و به همین جهت دروازه بیرون خانه را با گچ کاری می آراید؛ ولی در محل ورود منزل، مزبله ها و کثافات را رها کرده و فکری به حال آن نمی کند، (و برای جلوگیری از انتشار

تعفن و بوی اشمئزاز آور آن، چاره اندیشی نمی نماید).

بی تردید، چنین حالاتی از چنان اشخاصی، نمایانگر فریب خوردگی و نیرنگ یابی آشکار آنها از شیطان است.

نزدیکترین مثال برای نشان دادن حالت فریب خوردگی چنان دانشمندانی، داستان شخصی است که در زمینی به کشاورزی می پردازد، و کشته او می روید. اما همراه روئیدن آن، بوته ها و علفهای هرز و بی خاصیتی - که کشته های او را ضایع و تباه می سازد - نیز می روید. لذا دستور میدهد و در صدد بر می آید که زراعتش را از علفها و بوته های هرز، وجین و پاکسازی کنند و آنها را از میان ببرند. ولی این شخص به جای ریشه کن ساختن علفهای هرز، فقط آنها را از وسط می برد و در نتیجه، ریشه آن در دل زمین باقی می ماند و با چنین پاکسازی (به جای ریشه کن ساختن عوامل تباه سازنده زراعت)، آنها را بیشتر تقویت می کند، و سرانجام، این علفها و بوته های هرز دوباره با قدرت و نیروی بیشتر شروع به روئیدن می نماید.

کانون و مرکز رویش نقائص و ریشه تمام رذائل و حالات ناستوده انسان، عبارت از اخلاق و خویهای نامطلوب و پستی است که در دلها جای گرفته است. اگر کسی زمینه قلب و درون خویش را از این گونه خوی ها پاکسازی نکند، حتی طاعت و امتثال ظاهری او نسبت به اوامر و دستورات الهی، ناتمام و ناقص خواهد بود.

و در نتیجه با عوامل زیان بخش به شخصیت معنوی و انسانی - که همواره رو به قوت و تزاید خواهد بود - درگیر می باشد.

بلکه چنین عالم و دانشمند، مانند کسی است که به بیماری برص و پیسی و مرض

جلدی، مبتلی شده و موظف است که بدنش را با داروئی مالش و ماساژ دهد، و شربت معالجهی نیز بنوشد تا بیماری او درمان گردد. او باید بدن را با دارو مالش دهد تا لک و پیس ظاهری، زدوده شود.

و نیز شربت بنوشد تا ماده و منشاء این بیماری از درون او ریشه کن گردد. حالا این بیمار، فقط بدنش را با داروی مخصوصی مالش و ماساژ می دهد، ولی شربت را نمی نوشد؛ بلکه چیزهائی را تناول می کند که به ریشه و ماده این بیماری مدد می رسانند.

بدیهی است که با چنین کاری، ریشه و منشاء بیماری در (درون) او تقویت می شود، ولی او همواره فقط به ظاهر بدن می پردازد و آن را ماساژ میدهد؛ در حالی که ریشه این بیماری - به خاطر ترک نوشیدن دارو - در اندرون وی هر چه بیشتر پیشروی می کند تا سرانجام او را از پای درمی آورد.

از خداوند متعال میخواهیم که نخست ما را به اصلاح خویشتن موفق ساخته تا درون و باطن خود را از بیماریهای اخلاقی بپیراییم.

و چشمان ما را به عیوب و خرده ها و نقائص مان بینا گرداند.

و ما را از رهگذر معلومات و معارف مان بهره مند سازد.

و مایه های علمی ما را حربه و دلیلی زیانبار بر ما قرار ندهد. توفیق و کامیابی ما در نیل به این آرزوها به دست توانای خدائی است که از تمام مهربانان و بخشایشگران، بخشایشگرتر و مهربان تر است.

### **۳ - به کار بستن علم، و توجه و توکل به خدا، و برخورداری از جهت یابی صحیح**

برای هر یک از معلم و شاگرد - علاوه بر خلوص نیت و به کار بستن علم - شرایط متعدد و وظائف متنوع و فراوانی وجود دارد که همه این شرایط و وظائف

در همان شرط دوم یعنی به کار بستن علم، خلاصه می شود؛ زیرا علم و دانش وسیله نیل به اخلاق کریمه و رفتار ستوده و پسندیده، و منزله ماندن انسان از خویها و کردار زشت و بد می باشد.

اگر عالم و دانشمند، این دست افزار گرانبها را عملاً به کار گیرد و به علم خویش - به صورتی درست و در جهت صحیح - عمل کند، خداوند متعال او را به هر گونه خیر و سعادت - که پویائی آن ممکن است - دسترسی می دهد.

و از هر عامل و انگیزه ای - که موجب زشتی چهره شخصیت او می گردد - بدور می سازد.

پس آنچه بر معلم و شاگرد - پس از پاکسازی و تصفیه باطن و جان و روان از رذائل اخلاقی، و به کار گرفتن علم - لازم و ضروری است این است که سراپای وجودشان را از درون و بیرون، متوجه خدا ساخته و در تمام شئون ضروری زندگانی خویش به او متکی باشند و فیض بهره ها را از پیشگاه الهی، درخواست و دریافت کنند؛ و آنها را نزد خدا جستجو نمایند؛ زیرا علم و دانش - همانگونه که از بیان امام صادق (علیه السلام) نقل کرده ایم - از رهگذر کثرت تعلم و دانش آموختن به دست نمی آید؛ بلکه علم و دانش عبارت از پرتو و نوری است که خداوند در دل و جان کسی می افکند که خواهان هدایت او است، و او باید متوکل به خدا بوده، و امور خویش را به وی واگذار نموده، و بر علل و اسباب طبیعی و دنیوی تکیه نکند. اگر این عالم و دانشمند در شئون مختلف زندگانی، صرفاً

به علل و اسباب دنیوی متکی باشد، و امور زندگانی خود را به همانها واگذار نماید، همین علل و اسباب به صورت بار گران و کمرشکن بر دوش او سنگینی می کند و موجب انحطاط شخصیت وی می گردد.

آری عالم و متعلم نباید بر هیچ کس و بر هیچ چیزی از آفریده های خدا متکی باشند؛ بلکه باید زمام امور خود را - در زندگانی و رزق و روزی و امثال آنها - به خداوند متعال واگذار نمایند تا از این رهگذر نفعات قدس الهی و الطاف پاکیزه پروردگار و لحظات انس و الفت با خداوند، بر آنها تجلی کند و از رهگذر آن، مشکلات آنان حل و گشوده شده و کژی آنها به راستی آید، و منظورشان تامین گردد و امور زندگانی آنها به صلاح باز آید.

از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود:

«خداوند متعال به ویژه، عهده دار رزق و روزی طالب علم و دانشجو می باشد، و روزی او را اختصاصاً به طریق خاص و متفاوت از دیگران تضمین می کند که سایر مردم، مشمول این لطف خاص او نیستند، یعنی علاوه بر آنکه به طور عموم، روزی سایر مردم را نیز به عهده گرفته است روزی او را به طرز خاصی بدو ارزانی می کند. به عبارت دیگر: سایر طبقات مردم در کسب اسباب معیشت و زندگانی، به سعی و کوشش نیاز دارند تا روزی خود را بدست آورند، و غالباً در سایه مساعی خود به آن دست می یابند؛ در حالی که یک دانشجوی پویای علم به چنین سعی و کوششی - برای امرار معاش - مکلف و موظف نیست،

(و نیازی به آن ندارد)، بلکه او موظف است که جویای علم و دانش باشد و باید بداند:

چون در مسیر دانشجویی، از حسن نیت و اخلاص در اراده، برخوردار است خداوند متعال، هزینه معاش و زندگانی او را کفایت و ضمانت خواهد کرد.»

در طی حالات شخصی زندگانی من، حوادث و رویدادهای جالب و دقیقی را به یاد دارم که اگر به گردآوری و تدوین آنها پردازم به جایی می‌رسد که خدا بهتر از هر کسی به این توجهات ظریف و مشحون از جمال و زیبایی، آشنا و آگاه است. آری او می‌داند که چه رفتار خوشایندی از ناحیه وی نصیب من گشت.

از آن زمانی که به تحصیل علم سرگرم شدم:

(اوائل دهه ۹۳۰ ه.ق.) تا این زمان که به نگارش این کتاب می‌پردازم یعنی (نیمه ماه رمضان ۹۵۳ ه.ق.) (حوادث جالبی که نمایانگر مرحام دقیق الهی است در سراسر زندگانی تحصیلی ام اتفاق افتاده که واقعیت سخنان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را آشکار می‌سازد).

و خلاصه: شنیدن کی بود مانند دیدن. (من همه این توجهات مهرآمیز و الطاف ظریف و دقیق پروردگار حکیم را شهود کرده ام که فعلا جای بازگو نمودن آنها نیست).

نتیجه عدم توکل به خداوند متعال:

استاد متقدم و پیشین ما: محمد بن یعقوب کلینی از حسین بن علوان آورده است که می‌گفت:

«در مجلس درس استاد، سرگرم فراگرفتن علم بودیم. در یکی از سفرها هزینه مالی من تمام شد و چیزی نداشتم. یکی از دوستان و یاران ما به من گفت:

تو که گرفتار چنین اوضاعی هستی به چه کسی دل بسته ای و به چه امیدواری (تا هزینه زندگانی

ترا تامین کند؟) گفتم: به فلانی. گفت:

سوگند به خداوند که (با چنین فکر و اندیشه ای) نیاز تو برآورده نمی گردد، و آرزو و امید و درخواست تو، به سرانجامی موفقیت آمیز منتهی نخواهد شد. گفتم: خدای، ترا بیامرزاد، به چه دلیل با چنین قاطعیتی اظهار نظر می کنی و مرا نومید می سازی؟ گفت که امام صادق (علیه السلام) به من فرمود؛ در یکی از نبشتارها، این مطلب را خوانده است که خداوند متعال می گوید:

به عزت و شکوه و بزرگواری و مقام والایم بر عرشم سوگند، امید و آرزوی هر آرزومندی را - که در آمال و آرزوهای خود به غیر من روی آورد و به آن دل ببندد - به یاس و نومیدی مبدل می سازم، و بر قامت چنین کسی از دیدگاه مردم، لباس خواری و مذلت را می پوشانم که در نظر آنها، فروهشته و خوار گردد. او را از درگاه خود می رانم و پیوند او را از خویش می گسلم.

آیا او در شداوند و مشکلات زندگانی به که امیدوار است؟ در حالی که ناهمواریها و مشکلات زندگانی جهان زیر قبضه قدرت من قرار دارد؛ ولی او چشم امید به غیر من دوخته و با مدد فکر و اندیشه شخصی و تصور خود درگاه دیگری را می کوبد، با اینکه می داند کلید مشکل گشای تمام درهای بسته در دست من است.

و در گه من همواره فراسوی بندگانی که مرا می جویند و مرا می خوانند، گشوده است.

آیا کسی هست که در مصائب زندگانی، چشم امید به من دوخته باشد و من امیدها و آرزوهای (مشروع) او را برآورده نساخته باشم؟

آیا چه کسی - در یک مسئله مهم و کاری عظیم -

به من امیدوار بوده که من امید او را بریده و نومیدش ساخته باشم؟.

من امید و آرزوهای بندگانم را حفظ و ضمانت کرده ام؛ ولی آنها به حفظ و ضمانت من، راضی و دلخوش نیستند. آسمانهایم را از موجوداتی مقدس یعنی فرشتگان، مشحون ساخته ام که از تسبیح و تقدیس هیچگاه خسته و ملول نمی گردند. به این موجودات مقدس فرمان داده ام که هیچ دری را به روی بندگانم نبندند و میان من و آنان، مانعی ایجاد نکنند. ولی این بندگان (بدگمان من) به گفتار و وعده های من اطمینان نکرده اند. آیا آنان نمی دانند که اگر حادثه ای سنگین، آنها را بکوبد و ضربه ای بر آنها وارد سازد جز من، کسی قادر به جلوگیری و از میان بردن آن نیست، مگر آنگاه که به اراده و اذن من، کسی بتواند غمگسار و یاور انسانی دیگر باشد.

پس چه شده است که می بینم او از من دل بریده و از من روی برگردانده است، چرا باید او را در چنین حالتی بینم؟ من در مقام جود و کرم، نعمتهائی به وی ارزانی داشته ام که آنها را از من درخواست نکرده بود. آنگاه که این نعمتها را از او ربودم، بازگرداندن آن را از من درخواست نکرد، بلکه اعاده آن را با غیر من در میان گذاشت.

آیا او چنین می پندارد - با اینکه من همواره قبل از درخواست و تقاضایش وی را مشمول عطای خویش قرار میدهم - آنگاه که درخواست می کند، از وی دریغ می کنم؟! (هرگز اینطور نیست. من به درخواست مشروع او پاسخ مثبت می دهم).

آیا من، بخیل و دریغ کارم که او مرا رها کرده و از توجه به من،



دریغ می ورزد و مرا دریغکار می پندارد و به غیر من روی می آورد؟

آیا جود و کرم از آن من نیست؟ آیا گذشت و رحمت در ید قدرت من نیست؟ آیا من کانون و مرکز و محور امیدها و آرزوها نیستم؟

اگر کسی از من قطع امید کند، و به غیر من در آمال خویش پناه برد، آیا چنین آرزومندان و امیدوارانی - که چشم امید به غیر من دوخته اند - هیچگونه ترس و بیمی ندارند (که مبدا آرزوهایشان بر باد رود؟)

اگر تمام ساکنان کرات آسمانی و مردم کره خاکی، امید و آرزوی خود را با من در میان گذارند، و من در مقام برآورده ساختن آرزوهایشان، به هر یک از آنها همان مقدار عطاء کنم که برابر خواسته همگان باشد، به اندازه عضو مورچه و ذره ای از ملک و دارائی من کاسته نمی شود. آن ملک و دارائی که من، مدیر و سرپرست و نگاهبان پایداری و بقاء استمرار آن هستم چگونه دستخوش کاهش و نقصان می گردد؟ (چون دریای کرم و احسان مرا، کرانی نیست و مرحمت من پایان پذیر است).

وای بر کسی که از مرحمت من نومید است، و از فرمان من سر می پیچد، و مراقب من نیست. چنین کسی، بدفرجام و تیره بخت می باشد.» (۱۹۷)

شیخ و استاد بزرگوار یعنی کلینی، همین روایت را با سندی دیگر از سعید بن عبدالرحمن در کتاب خود آورده که در پایان آن، چنین آمده است:

راوی گفت:

«به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

یابن رسول الله؛ این حدیث را بر من املاء فرما (تا آن را بنویسم) امام صادق (علیه السلام) آن را املاء فرمود.

و من گفتم: سوگند به خداوند که از

این پس، حاجتی را با غیر خدا در میان نمی گذارم.» (۱۹۸)

باید بگوییم این سخن گرانمایه - که از مطالع نبوت بر وفق امامت - از ناحیه خداوندی که منزله از هر گونه نقص و عیب است - پرتوافکن است، در تحریص و ایجاد شوق توکل به خداوند، سخنی است کافی و رسا، و مضامین عالی آن برای انسان، درس کاملی است (که به او می آموزد) تا امور زندگانی خود را به خدا سپرده و در تمام مسائل مهم حیاتی به او متکی باشد.

این حدیث در مسئله توکل به خداوند از جوامع کلام می باشد و کاملاً رسا است، به گونه ای که نمی توان مطلب و نکته دیگری بر آن افزود. (و در محتوای این حدیث برای توکل انسان به خداوند متعال، هیچگونه کمبودی احساس نمی شود).

این بود مسئله سومی که مربوط به آداب معلم و شاگرد نسبت به خود می باشد.

#### ۴ - حسن خلق و فروتنی و کوشش در تکمیل نفس

معلم و شاگرد در پای بند بودن به حسن خلق - نسبت به سایر مردم - وظیفه بیشتر و سنگین تری دارند. آن دو موظفند که تواضع و فروتنی و رفق و مدارای کامل را درباره دیگران معمول دارند و در این رهگذر از بذل توان و طاقت خویش - به منظور تکمیل نفس - دریغ نورزند.

از معاویه بن وهب روایت شده که گفت:

از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود:

«جویای علم و دانش باشید و خویشتن را همراه آن با آمیزه حلم و بردباری و متانت و وقار بیاراید، و نسبت به کسی که از او علم و دانش را درخواست می کنید متواضع و فروتن باشید، و همچون دانشمندان جبار و اشراف منش نباشید؛ چون طرز رفتار

باطل و نابخق شما، حق شما را از میان می برد.» (۱۹۹)

حلبی در «الصحيح» یا در حدیث صحیح از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که آن حضرت گفت:

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«می خواهید که شما را به حال فقیه و دانشمند واقعی دینی آگاه سازم؟ آری او عبارت از کسی است که مردم را از مهر و رافت خداوند، نومید نمی سازد.

و در عین حال، آنان را (به گونه ای ارشاد می کند که) نسبت به عذاب خداوند احساس ایمنی نکنند، و به مردم در ارتکاب گناه، آزادی عمل نمی دهد، و قرآن را - به خاطر رغبت به غیر قرآن - رها نمی نماید.

بدانید نباید - در علم و دانشی که درک و فهم آدمی را بیدار نسازد، و در تلاوتی که با تدبیر و اندیشیدن در حقایق و محتوای قرآن، همگام نباشد، و در عبادتی که تفکر و اندیشه بدان راه ندارد - خیر و نیکبختی را جستجو نمود.» (۲۰۰)

باید بدانید آن کسی که جامه علم را در بر می گیرد و به عنوان عالم و دانشمند در میان جامعه معرفی می شود، مردم به او چشم می دوزند تا آنجا که رفتار و گفتار و حتی طرز و فرم ظاهری او را الگو و سرمشق خود قرار میدهند. اگر روش و شیوه و سیرت او نیک و زیبا و مطلوب باشد، و حالاتی شایسته و درخور یک دانشمند در او به وجود آید، و تواضع و فروتنی را در برخورد با دیگران در پیش گیرد، و در اعمال و رفتار خود، دارای خلوص نیت باشد، اوصاف و خصوصیات او به دیگران منتقل می شود (و مردم، رفتار و گفتار و

همه مظاهر وجود خود را با مظاهر وجودی وی هماهنگ و همگام می سازند).

و در نتیجه، خیر و نیکی در میان جامعه، رواج و رونق یافته و اوضاع و احوال زندگانی آنها نظم و سامان پیدا می کند.

اما وقتی اوضاع و شرائط زندگانی عالم و دانشمند، واژگونه بوده، و رفتار و گفتار ناپسند، شیوه و پیشه او باشد. قهرا مردم - به درجاتی بدتر و زشت تر و فرومایه تر از او - رفتار و گفتارشان را تنظیم می کنند تا چه رسد به آنکه همانند او عمل نمایند. چنین دانشمندی نه تنها خویشتن را تباه می سازد؛ بلکه موجب فساد و تباهی سایر مردم نیز می گردد. برای ارائه اهمیت گناه و جرم یک عالم و دانشمند تباه کار، و مطرودیت و دور بودن او از حق، همین نکته ترا بسنده است.

و سخن به همین مقدار برای نشان دادن عظمت گناه و تیره روزی دانشمند تباهکار، و زیانبار بودن او، کافی است.

ای کاش (حساب جاری) عمل و کردار چنین دانشمندی پس از مرگ او بسته می شد، و بار گناه او، (در حجم و گرانی گناه زمان حیات او محدود می بود و) پس از مرگ او پایان می گرفت؛ ولی این حساب جاری گناه عالم با مرگ او مسدود نمی گردد، و از سنگینی بار گناهایش چیزی کاسته نمی شود؛ بلکه عمل و وزر و وبال او باقی است، و وبال گناه کسانی که به او تاسی کرده و از شیوه او سرمشق گرفته اند در عهده او قرار گرفته و پایدار است، و راه و رسم نابسامانی که در میان مردم بجای گذاشته است او را گرفتار ساخته و عواقب سوء گناهان دیگران،

عاید او می گردد.

و تا وقتی که پیروان او بر سر جای هستند وزر و وبال او سنگین تر می شود.

یکی از عرفاء گفته است:

همه مردم - نسبت به کسی که در زی، عالم و دانشمند جلوه گر است - همواره از لحاظ مقام و منزلت، در درجه پائین تری قرار دارند. اگر عالم و دانشمند با وجود علم، از مزایای دیگری از قبیل پارسائی و تقوی و صلاح و شایستگی در گفتار و کردار، برخوردار باشد، توده مردم دست به اعمالی می زنند که مباح و روا است.

و اگر همان دانشمند به اعمال مباح و جائزی دست زند، توده مردم دست اندر کار اعمال شبهه ناک می شوند.

و اگر عالم و دانشمند مرتکب اعمال شبهه ناک گردد، توده مردم مرتکب اعمال حرام می شوند.

و اگر عالم و دانشمند مرتکب محرمات گردد و به کارهای حرام دست یازد، توده مردم کافر می شوند (و از دین و مبدء و معاد، روی گردان می گردند).

برای اثبات راستی و واقعیت این امر (یعنی اثرپذیری توده مردم از رفتار و گفتار دانشمند، و اینکه اعمال او دستاویز بهانه و جرات و جسارت مردم در ارتکاب اعمال زشت تر می گردد)، مشهودات ما در زندگانی روزمره همین مردم و وجدانهای عادل، گویاترین دلیل می باشد (و نیازی به احتجاج و استدلال ندارد؛ چون آنچه که عیان است چه حاجت به بیان است). علاوه بر این، سخنان شخصیت های برجسته نیز همین حقیقت و واقعیت را تایید می کند.

## ۵ - عفت نفس و علو همت

باید معلم و شاگرد دارای عفت نفس و علو همت باشند.

و از پادشاهان و اهل دنیا فاصله بگیرند (و با آنها پیوندی برقرار نسازند)، و به خاطر طمع به دنیا

در کادر آنها وارد نگردند، و مادامی که راه گریزی از دستگاه آنها برای آنان وجود دارد نباید - به خاطر طمع و آزمندی به مال و منصب - در سلک و رده آنان قرار گیرند تا بتوانند همانگونه که پیشینیان از علم و دانش پاسداری کرده اند، از حرمت و ارزش دانش، نگاهبانی کنند.

اگر عالم و دانشمندی (به خاطر آزمندی و گرایش به دنیا) به ملوک و اهل دنیا بیوندد، خویشتن را در معرض (سقوط) قرار داده و به امانتی (که خداوند متعال به دست او سپرده است، یعنی به علم و دانش) خیانت کرده است.

غالباً دانشمندانی که حتی به خاطر هدفهای انسانی و دینی به سلاطین و اهل دنیا پیوستند به هدف و مطلوب خویش نائل نشدند؛ بلکه ناکام گشتند.

و بر فرض هم اگر به پاره ای از هدفهای خود دست یافته باشند، حالات و شخصیت روحی آنها به پایه حالات و شخصیت والای دانشمندانی نمی رسد که دامن خویش را با چنین پیوندها و آرایشها نیالودند و توانستند خود را از سلاطین و اهل دنیا مصون دارند.

علاوه بر منقولات و حکایاتی که از شخصیت های برجسته در این زمینه نقل شده است، گواهی وجدان ما درباره چنین دانشمندانی، دلیل گویائی است که دگرگونی روانی این دانشمندان را تایید می کند (حتی هر چند که آنان به منظور خدمت به هم نوع و هدفی الهی، به سلاطین و اهل دنیا پیوسته باشند).

یکی از دانشمندان برجسته به یکی از شخصیت های شریف و متدین و بزرگوار گفته بود:

چرا بزرگان زمان و سلاطین و پادشاهان، گوش شنوا و حالت انعطاف برای سخنان ما ندارند، و ایده ها و آرمانهای ما را نمی پذیرند، و

برای علم و دانش، ارج و مقداری قائل نیستند؛ در حالی که در زمانهای پیشین، ملوک و اشراف بدینسان عمل نمی کردند؛ بلکه روشی برخلاف روش معمول ملوک و سلاطین زمان ما را درباره علم و علماء به کار می بردند؟ این شخصیت عالی مقدار در پاسخ گفت:

علماء و دانشمندان گذشته (حیثیت و شئون خویش را حفظ می کردند و به جای اینکه نزد ملوک و اهل دنیا بروند) خود پادشاهان و بزرگان! و اهل دنیا نزد آنان می رفتند، و می خواستند در ازاء بذل مال و پیشکشها از علم و آگاهی این دانشمندان، بهره مند شوند؛ ولی همین دانشمندان (به جای آنکه از آنها استقبال کنند و پیشکشهای آنها را قبول نمایند) در راندن آنان از پیشگاه خویش و رد منت و احسان آنها سخت پافشاری می کردند - و با استقامت و پایداری بی حد و مرزی، آنان را از نزد خود طرد می نمودند، و به منت و احسان آنها تن در نمی دادند).

اهل دنیا با مشاهده چنین رفتاری از علماء، زرق و برقشان از دیدگاهشان بسیار حقیر و پست جلوه می کرد، و قدر و ارزش علم و دانش از نظر آنان، بسیار عظیم و شکوهمند چهره می نمود؛ چون از طرز برخورد با چنین دانشمندانی به این نتیجه می رسیدند که اگر علم و دانش، شکوهمند و گرانقدر نمی بود، دانشمندان آن را بر دنیا ترجیح نمی دادند.

و اگر دنیا حقیر و بی ارزش و فرومایه نمی بود، علماء و دانشمندان از آن روی گردان نمی شدند و آن را از دست نمی نهادند.

اما چون علماء و دانشمندان عصر ما (زمان مؤلف)، به سلاطین و دنیاپرستان روی آوردند و علم و دانش خویش را -

به خاطر جلب منافع مادی و دنیوی - در اختیار آنان قرار دادند، (و از بذل مساعی و کوششهای علمی به منظور دست یافتن به هدفهای انتفاعی و اغراض دنیوی و ارضاء خاطر دنیاپرستان، دریغ نکردند) به همین جهت دنیا و مطامع مادی آن از دیدگاه (چنین دانشمندان و نیز) ملوک و سلاطین و اهل دنیا، چنان پرشکوه و عظیم تلقی شد که به همان دلیل، علم و دانش از زاویه های دید دنیاپرستان، حقیر و بی ارزش گشت؛ (و به همین جهت سلاطین و اهل دنیا گوش شنوائی در برابر اوامر مشروع و انسانی دانشمندان ندارند و برای علم و دانش و دانشمندان، ارج و مقداری قائل نیستند).

کسی که این کتاب را از نظر گذرانده است؛ در درسهای گذشته شمه ای از احادیث و اخبار مربوط به این مطلب را مطالعه کرده است که از آن جمله رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«علماء و دانشمندان فقیه - تا آنگاه که در ورطه دلبستگی و تعلق خاطر به دنیا غوطه ور نگردند - به عنوان سرسپردگان و امانت داران انبیاء و پیمبران و فرستادگان الهی، محسوب می گردند.

عرض کردند چه علامت و نشانه ای می تواند نمایانگر ورود علماء به دنیا و غوطه ور شدن آنها در مزبله های مادی باشد؟

فرمود:

پیروی از سلاطین. بدانید اگر دانشمندانی، دچار چنین ورطه و سقوطی گردند، نسبت به دین و آئین خویش از آنها برحذر باشید و از آنها بهراسید.» (۲۰۱)

(روایاتی نظیر آن را در کنز العمال ۱۰/۱۸۳ و ۲۰۴)

جز این حدیث، احادیث دیگری در نکوهش دانشمندان پیرو سلطان و معاشر با اهل دنیا وجود دارد (که ما قبلا پاره ای از آنها



را از نظر مطالعه کنندگان محترم گذرانندیم).

ولی باید توجه داشت که صرف پیروی از سلاطین و ورود در کادر آنها به هر صورت و کیفیتی نمی تواند منشاء نکوهش و خرده گیری از دانشمندانی باشد که به سلاطین و اهل دنیا پیوستند؛ بلکه این نکوهش و انتقاد، متوجه دانشمندانی است که پیوستن به پادشاهان و ابناء دنیا را زمینه و وسیله ای قرار می دهند تا در سایه آن به مناصب و مقامات عالی دنیوی و تفوق و برتری بر همگنان و کسب جاه و منزلت عظیم، و حیثیت دنیوی و ریاست و امثال آنها نائل گردند.

لکن اگر هدف عالم و دانشمند از پیوستن به سلطان و اهل دنیا چنین باشد که از این رهگذر، نظام و سازمان زندگی همگون خود را پایدار نگاه دارد، و کلمه حق و هسته مرکزی دین و آئین الهی اسلام را در پایه رفیعی قرار داده و از آن ترویج کند، و بدعت گزاران و تجددخواهان کوتاه فکر را قلع و قمع نماید، و امکاناتی برای امر به معروف و نهی از منکر در جامعه به وجود آورد و به این گونه هدفها نائل شود اعمال او با چنین اهداف والائی از پرارزش ترین کردارها و رفتارهای او محسوب می گردد. اگر عالم و دانشمندی با چنین اهداف الهی و انسانی به سلطان و ابناء دنیا بپیوندد و به هدف الهی خود برسد، نه تنها کار ناروایی را مرتکب نشده است؛ بلکه این کار او به عنوان عملی سرشار از فضیلت و شایسته ترین رفتار او به شمار می آید تا چه رسد به اینکه او را در این کار، مجاز بدانیم و عمل

او را تایید کنیم.

با چنین توجیهی می توان میان روایاتی که ورود در کار سلاطین و پیروی از آنها را نکوهش می کند، و میان احادیثی که پیوستن به سلطان و اهل دنیا را تجویز می نماید، جمع و سازش و تناسبی برقرار ساخت.

بلکه گروهی از شخصیت های برجسته دینی (که در ایمان آنان به خداوند و مساعیشان در خدمت به خلق، تردیدی وجود ندارد و کسی نمی تواند از مراتب والای آنان در ایمان و دینداری خرده گیری کند) با سلاطین و ابناء دنیا (به خاطر حفظ و پاسداری دین و خدمت به شیعیان) پیوند و رابطه ای برقرار کرده بودند از قبیل:

علی بن یقظین (۲۰۲) و عبدالله نجاشی (۲۰۳) و ابوالقاسم حسین بن روح (۲۰۴) (یکی از ابواب شریفه) (و از نائبان چهارگانه حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ، و محمد بن اسماعیل بن بزیع (۲۰۵) ، و نوح بن دراج (۲۰۶) و امثال آنها که همگی از اصحاب و یاران ائمه (علیهم السلام) بوده اند.

در میان فقهاء و دانشمندان اسلامی (می توان از افراد برجسته زیر یاد کرد که در خدمت به خلفاء و سلاطین، هدف و نظری جز خدمت به دین و یاری و دفاع از شیعیان و مستضعفان نداشته اند) از قبیل:

سید مرتضی و سید رضی (۲۰۷) و پدرشان ابواحمد حسین و خواجه طوسی (۲۰۸) و علامه بحرالعلوم جمال الدین بن - مطه (۲۰۹) (معروف به علامه حلی) و امثال آنها.

محمد بن اسماعیل بن بزیع - که مردی موثق و صدوق و راستین (در میان رجال حدیث شیعه) به شمار می آید - از امام رضا (علیه السلام) روایت کرده است که (در حق او) (۲۱۰)

فرمود:

«خدای را در درگاههای ستمکاران، کسانی هست که برهان و رهنمودهای روشنگر خویش را به وسیله آنها درخشان و نورانی می سازد. آری خداوند متعال چنین کسانی را در بلاد و ممالک از چنان تمکنی برخوردار می نماید که بتوانند در مقام حمایت از اولیاءالله، شر و ستم ظالمان را از آنان دفع کنند، و امور مسلمین را به صلاح باز آورند؛ زیرا این گونه اشخاص، پناهگاه مسلمین در برابر عوامل زیانبار هستند، و همه شیعیان نیازمند ما (در حوائج خویش) به آنها روی می آورند، و در سایه مساعی و مراقبتهای آنان، قلوب مؤمنین از بیم و هراس ایمن می گردد.»

چنین افراد، عبارت از مؤمنان واقعی و نمایندگان امین و سرسپردگان الهی در زمین می باشند. آنان، نور الهی در میان توده مردم، و بندگان خدا در قیامت هستند که کاربرد نور و درخشش پرتو وجود آنان (آنچنان گسترده و فراگیر است) که سماواتیان و اهل آسمانها را زیر پوشش خود قرار می دهد بدانگونه که ستارگان فروزان، به اهل زمین نورافشانی می کنند، و از نور آنها عرصه قیامت منور می گردد، و پهنه محشر در پرتو نور چنین مردمی می درخشد.

سوگند به خداوند آنها برای بهشت، و بهشت برای آنان آفریده شده است. بهشت و نعمای آن، بر آنان گوارا باد. چرا در پی نیل به چنین مقامی بر نمی آئید و هیچ مانعی (در رسیدن به چنین منزلتی برای هیچیک از شما وجود ندارد) اگر کسی خواهان چنین موقعیتی باشد می تواند کاملاً به آن دست یابد.

(محمد بن اسماعیل بن بزيع، آنگاه که چنین سخنانی از امام (علیه السلام) شنید) عرض کرد:

قربانت گردم، راه وصول به این مقام و مرتبت چیست؟

فرمود:

با آنان

به سر بیری و با چنین ستمکاران رابطه خود را حفظ کنی و از رهگذر آن، به وسیله شادمان ساختن قلوب شیعیان با ایمان ما، موجبات رضا و سرور خاطر ما را فراهم آوری.

ای محمد بن اسماعیل! از آنان باش (یعنی در جهت منافع شیعیان ما بکوش) و همبستگی خود را با آنها حفظ کن، و بدان که این کوششهای تو اگرچه متضمن منافع و پاداش عظیمی است؛ ولی ممکن است پیوند با ستمکاران، کمین گاه و جایگاه خطرهای بدفرجام و غرور و خودباختگی و نیرنگ زدگی بزرگی باشد؛ چون اگر شکوه کاذب و زرق و برق دنیا و اشتیاق و دل بستگی به ریاست و تفوق بر دیگران، در دل کسی جای مناسب و استواری پیدا کند، بسیاری از طرق نیل به ثواب و مقاصد درست و پاداش آفرین را در برابر او مسدود، و از دیدگاه او مستور می سازد؛ (و احیاناً باعث می گردد که معنویات و دین و ایمان انسان در معرض تهدید قرار گیرد. هر فرد مسلمانی اگرچه می خواهد از طریق ارتباط با دستگاه ستمکاران، ظاهر وجود خویش را در خدمت به آنها قرار دهد و در باطن، تمام نیرو و قوای خود را عملاً در دفاع و حمایت از مستضعفین شیعه به استخدام گیرد؛ لکن با توجه به خطرهایی که ممکن است شخصیت ایمانی و انسانی او را تباه سازد) ناگزیر باید در این راه و طریق خطرناک، سخت بیدار و هشیار باش (۲۱۱) (تا مبدا سراپای وجودش در اختیار مستکبران و ستمگران قرار گیرد و خویشتن را به تمام معنی ببازد).

#### **۶ - قیام به وظائف و شعائر دینی و تأدب به موازین اخلاقی**

باید معلم و شاگرد در قیام به شعائر اسلام و

عمل به ظواهر احکام، همواره پای بند و مراقب باشند از قبیل: اقامه نمازهای یومیه در مساجد به صورت جماعت، و انجام آن در اوقات شریف و ساعات فضیلت اداء آن، سلام و تحیت گرم و توام با آمیزه صمیمیت نسبت به تمام مردم - اعم از عالم و عامی - چه در آغاز کردن به سلام و چه در پاسخ دادن به آن، امر به معروف و نهی از منکر، صبر و تحمل آزار و رنج در طریق امر به معروف و نهی از منکر، و دعوت مردم به حق. آری باید آنان از بذل جان در راه خدا دریغ نوزند و سراپای وجود خود را در طریق رضای خداوند قرار دهند و از سرزنش هیچ سرزنش گری، ترس و بیمی به دل خود راه ندهند.

و در اداء چنین وظائف، به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و سایر انبیاء (علیهم السلام) تأسی جویند، و یادآور رنجها و محنتهایی گردند که پیامبران الهی در طریق قیام به اوامر و تکالیف آسمانی، دچار آنها گشتند.

معلم و شاگرد نباید در رفتار آشکار و نهان خویش، صرفاً به اعمالی که شرعاً مباح و جایز است بسنده کنند. باید بکوشند که خود را با زیننده ترین و کاملترین اعمال ظاهری و باطنی بیارینند؛ زیرا علماء و دانشمندان - در نظر توده مردم - الگوهای سازنده و سرمشقهائی هستند که آنان را تحت تاثیر قرار می دهند. آنان به عنوان مرجع و مرکزی تلقی می گردند که مردم را به سوی خویش جلب می کنند.

علماء و دانشمندان، حجت‌های خداوند متعال و ادله و برهانهای او بر توده مردم

می باشند که گاهی برای فراگیری راه و رسم زندگانی، افرادی مراقب این علماء هستند که این علماء آنها را نمی بینند، و نیز افرادی از این علماء پیروی می کنند و آنان را الگوی خود قرار میدهد که این علماء از آنها آگاهی ندارند (یعنی افرادی آشنا و ناآشنا - که علماء و دانشمندان، آنها را نه می بینند و نه می شناسند - پیرو دانشمندان بوده، و رفتار و گفتار آنها را سرمشق قرار می دهند).

بنابراین اگر عالم و دانشمند از نظر انتفاع و برخورداری از علم و آگاهی خویش، محروم و بیگانه باشد، قطعاً دیگران در انتفاع و بهره گیری از علم و دانش او، محرومتر و بیگانه ترند. به همین جهت لغزش عالم و دانشمند با توجه به مفاسدی که از این رهگذر بر آن مترتب است و زیان آن به توده مردم می رسد - (هر چند که این لغزش، اندک و ناچیز باشد) - عظیم و غیرقابل اغماض خواهد بود.

باید معلم و شاگرد به رفتار و خویهای ستوده، پای بند و متخلق باشند، اخلاق و رفتاری که در شریعت اسلام بدانها عنایت و توجه شده و تعالیم اسلامی، مردم را بدانها تشویق کرده است. عالم و دانشمند باید با خصلت هائی ستوده و شیوه ها و صفاتی پسندیده آراسته باشند تا از رهگذر آنها مراتب رضای پروردگار را به خود جلب کنند، از قبیل: جود و سخاء، گشاده رویی (که نباید افراط آمیز بوده و از حد اعتدال فراتر رود)، فرونشاندن خشم، بی آزار بودن، تحمل آزار دیگران، بردباری، پایداری و مردانگی و احترام به افکار عمومی؛ (البته در صورتی که این افکار صحیح و عاقلانه

باشد)، تنزه و خودداری از کسب های پست و فرومایه، از خودگذشتگی، کم توقع بودن و خودداری از فزون جوئی، انصاف، عدم توقع انصاف از دیگران نسبت به خود (ترک انصاف طلبی)، سپاس داری از اشخاص نیکوکار، کوشش در تامین حوائج مردم، بذل جاه و مقام (در راه خدمات دینی و انسانی)، وساطت های انسانی (در حمایت از ضعفاء)، بذل لطف و محبت به تهی دستان و نیازمندان، اظهار دوستی نسبت به همسایگان و خویشاوندان، احسان به زیردستان، احتراز از قهقهه و شوخی های مفرط، حفظ همبستگی با ترس و اندوه، شکسته نفسی و فروتنی و خاموشی که خوف و خشیت را در چهره و رفتار و حرکات و سکنتات و نطق و سکوت آنها نمایان سازد، به گونه ای که اگر نگاه کسی بدانها افتد این نگاه، یاد خدا را در دلش بیدار نماید. باید جهات ظاهری و چهره رفتارشان، حاکی از علم، و نمایانگر التزام و همبستگی آنها با آئین های دینی - اعم از آداب قولی و عملی ظاهری و باطنی - باشد.

به عنوان مثال: آنگاه که عالم و دانشمند و یا شاگرد و دانشجو به تلاوت قرآن مشغول می گردند (آداب قولی) نباید تلاوت آنها (در چهارچوب قرائت و خواندن محض، محدود باشد؛ بلکه) در معانی قرآن بیندیشند:

(آداب باطنی)، و به اوامر و دستورات قرآن عمل کنند، و از منهیات و محرّمات قرآن عملاً ابراز انزجار نمایند. آنگاه که در خلال آیات با وعده و وعید (و بشارت و تهدید) مواجه گشتند به سرعت از آن عبور نکنند؛ بلکه با درنگهای اندیشمندانه خود درباره آنها تأمل و تدبر نمایند و به وظائف

و حدودی که قرآن کریم مشخص ساخته است قیام کنند. خدای را با دل و زبان یاد نموده و بدینسان قلب و زبانشان را - به منظور اینکه همیشه به یاد خدا باشند - با ادعیه و اذکار شبانه روزی و نماز و روزه و حج مستحب (پس از عمل به واجبات) به جریان اندازند (و هیچگاه از این سیلان و جریان و جنبش، باز نایستند).

و در مورد عبادت - که سازمان دهنده رابطه نزدیک انسان با خدا است - صرفاً به علم و آگاهی خود اکتفاء نکنند؛ (بلکه علم خود را با عمل و کردار بیامیزند)؛ زیرا در غیر این صورت، دچار قساوت قلب و تیرگی روح می گردند. چنانکه ما (در مبحث مربوط به لزوم عمل به علم) از این هشدار دریغ نکردیم، (و مطالب زیادی درباره بکار بستن علم بازگو نمودیم).

معلم و شاگرد باید بدن و ظاهر خویش را - بیش از دیگران - نظیف و پاکیزه نگاه دارند و خود را با چرک زدائی و چیدن ناخن و زدودن موی هائی که زدودن و ستردن آنها مطلوب است بپیرایند، و از بویهای ناخوش آیند پرهیزند (و خویشتن را خوشبو ساخته) و موها (ی سر و صورت) را با شانه کردن بیارایند.

و بالاخره در پیروی از سنتها و روشهای ستوده و پسندیده و تعالیم متین و والای دینی و اخلاقی، کوشا باشند.

معلم و شاگرد باید خود را از اخلاق ناستوده و اوصاف نامطلوب، تهذیب و تصفیه نمایند. این اخلاق و اوصاف ناستوده عبارتند از:

حسد، تظاهر و خودنمائی، عجب و خودپسندی، تحقیر و کوچک شمردن دیگران (هرچند که دیگران به درجاتی از او پست



تر و دون رتبه تر باشند)، کینه، ستم و تجاوز به حقوق دیگران، خشم گرفتن برای غیر خدا، و دسیسه گری و نیرنگ، بخل و دریغ کاری، خبث سریرت و پلیدی باطن، خوشحالی مفرط، طمع و آزمندی، فخر، تکبر و خود بزرگ بینی، رقابت در امور دنیوی و مباحات به آنها، سازشکاری، خودآرائی برای مردم، ستایش جوئی از مردم در برابر کارهایی که انجام نداده است، چشم پوشی از عیوب خویشتن و عیبجوئی و خرده گیری از دیگران، غیرت و تعصب برای غیر خدا، غیبت و بدگوئی پشت سر مردم، سخن چینی، بهتان و افتراء، زشتی در گفتار، دروغ، (و امثال آنها). این اوصاف و خصلت‌های ناستوده، با تفصیل و تهدیدهای مربوط به آنها و نیز داروهای درمان بخش آنها، و عوامل و موجباتی که انسان را به این اوصاف و حالات سوق میدهد، و علل و عواملی که انسان را از این اوصاف بیمناک و یا گریزان می سازد، (همه این مطالب) در جای ویژه خود (یعنی علم اخلاق) ثبت و ضبط و تدوین شده است.

منظور از یاد کردن صفات پسندیده و اوصاف ناپسند در کتاب حاضر، این است که معلم و شاگرد را هشدار می باشد تا کلیاتی از این صفات را بازشناسی کرده و به طور اجمال از لحاظ تخلق به آنها، آگاهی نسبی به دست آورند.

این اوصاف و حالات - اگرچه از لحاظ اخلاقی در میان همه مردم، اعم از عالم و عامی دارای مرز مشترکی است (و هر انسانی باید به اوصاف پسندیده، متخلق و آراسته بوده و از اوصاف ناستوده؛ مبری و پیراسته باشد)؛ ولی باید معلم و شاگرد در

شناسائی این اوصاف و اتصاف به آنها و یا اجتناب از آنها در مقایسه با هر طبقه دیگری، احساس نیاز بیشتری بنمایند. لذا ما این مساله (یعنی لزوم آراستگی به اخلاق حمیده و پیراستگی از اخلاق ناپسندیده) را مستقلا به عنوان یکی از آداب معلم و شاگرد یاد کردیم؛ زیرا علم و دانش به گفته یکی از بزرگان، عبادت قلب و درون انسان است و قلب انسان با عبادت، آباد و معمور می شود؛ و علم در حقیقت عبارت از نماز سر و عبادت درونی انسان می باشد.

نماز - که به عنوان وظیفه جوارح و اندام انسان، بر مردم تکلیف شده است - آنگاه صحیح و درست است که بدن و جوارح آدمی از هر گونه حدث و خبثی، پاکیزه، و از هر گونه آلودگی بدنی و پلیدی اندام، طاهر باشد. همچنین علم - که عبادت باطن و نماز قلب و سر انسان است - وقتی صحیح و با ارزش است که روح انسان را از هر گونه پلیدی های اخلاقی تطهیر شود (و در غیر این صورت، علم انسانی فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود). خداوند متعال نور و پرتو علم را در قلبی که آلوده به تیرگیها و خویهای ناستوده است راه نمی دهد؛ چنانکه امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«علم و دانش با کثرت و تکرار تعلم و یادگیری به دست نمی آید، بلکه علم، نوری است که خداوند - بر حسب مشیت خویش - در دل افرادی قرار می دهد که خواهان هدایت و راهنمایی آنها است.» (۲۱۲)

ابن مسعود گفته است:

«علم از رهگذر کثرت روایت و نقل آن به دست نمی آید، بلکه نوری است که در دل افکنده می شود.» (۲۱۳)

از همین

جا نتیجه می‌گیریم که علم و دانش صرفاً عبارت از حاضر‌الذهن بودن نسبت به معلومات و اطلاعات، و انباشتن و ذخیره ساختن معارف ویژه در وعاء و ظرف نیروی حافظه نمی‌باشد. اگرچه علم در اصطلاح توده مردم عامی؛ عبارت از همین انباشتن ذهن به اطلاعات و آگاهی‌های مخصوص است؛ (ولی نمی‌توان نام علم واقعی را بر آن اطلاق کرد)؛ چون علم، عبارت از همان نوری است که از چنان علمی بر می‌خیزد؛ و منشاء بصیرت و بینش و ترس و خشیت از خدا می‌گردد. چنانکه قبلاً توضیح چنین مطلبی بیان شد. (آری شاگرد و معلم در لابلای بصیرت و خشیت - از رهگذر خودیابی - خدای خویش را می‌یابند و نسبت به او احساس بصیرت و بینائی نموده و ترس و بیمی از او در دلشان راه می‌یابد).

این بود پاره و مجموعه‌ای از آداب و وظائفی که باید معلم و شاگرد مشترکاً نسبت به خود بدانها پای بند باشند.

و اکثر این وظائف به مسئله لزوم عمل به علم و به کار گرفتن آن بازمی‌گردد. ولی ما این وظائف را در کنار عمل به علم، به طور جداگانه یاد کردیم (و آنها را تحت عناوین مختلف، بررسی نمودیم)؛ چون برای مقام و منزلت این وظائف اهمیت زیادی قائلیم و می‌خواهیم در طی آنها معلم و شاگرد را به اصول و مبانی و ضوابط فضائل، هشدار داده و بدانها آگاهشان سازیم.

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

### **۱ - مداومت و استمرار بحث و اشتغالات علمی**

باید معلم و شاگرد در اشتغالات علمی - اعم از خواندن، مطالعه، نگارش و حاشیه‌نویسی، مباحثه، مذاکره، تفکر و تدبر، حفظ و از بر کردن، اقرا (۲۱۴)، و امثال آنها

همواره کوشا باشند.

و باید ملازمت و همبستگی با اشتغالات علمی را مطلوب خویش برشمرده و آن را سرمایه زندگانی خود تلقی نمایند.

و حتی الامکان به کارهای غیر علمی - یعنی به امور دنیوی سرگرم نشوند؛ ولی در صورت عدم امکان می توانند اشتغالات به امور دنیوی را به قدر ضرورت و نیازهای اولیه محدود سازند. البته باید توجه داشته باشند که اشتغالات غیر علمی و رسیدگی به ضروریات اولیه دنیوی - بر حسب نیازهای روزمره زندگی - آنگاه معقول است که معلم و شاگرد نیازهای علمی خود را برآورده ساخته و وظائف مربوط به آن را اداء کرده باشند. به همین جهت گفته اند:

«تمام وجود خویش را در اختیار علم قرار ده، تا خود علم، مقداری از خویشتن را در اختیار تو قرار دهد و شمه ای از خود را به تو عطاء کند.»

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند (عز و جل) گوید:

مذاکرات و گفتگوهای علمی در میان بندگانم - به شرط آنکه این مذاکرات، آنان را به امر و فرمان و شناخت من، رهنمون باشد - از عواملی است که می تواند قلبهای مرده و دلهای خفته را زنده و بیدار سازد.» (۲۱۵)

امام باقر (علیه السلام) فرمود:

«خدای پیامبرزاد بنده ای را که علم و دانش را حیات بخشیده و آن را زنده کرده است.

عرض کردند:

کیفیت احیاء علم چیست؟

فرمود:

به این صورت است که دینداران و افراد با تقوی از طریق مذاکره و گفتگوهای علمی، (به علم و دانش، روح تازه ای ببخشند و آن را احیاء نمایند.)» (۲۱۶)

از همان امام (علیه السلام) نقل شده است که گفت:

«مذاکره و گفتگوهای

علمی به عنوان درس و بررسی است، و درس و بررسی و مطالعه، به عنوان نماز و عبادتی نیکو به شمار می آید.»

## ۲ - خودداری از مرء و جدال و ستیزه جوئی در بحث

پرسشهایی که معلم و یا شاگرد مطرح می سازند نباید به منظور آزار رساندن و وانمود ساختن عجز و ناتوانی و طعنه زدن به شخصیت علمی طرف باشد؛ بلکه باید به صورت پرسش شاگرد باشد که برای خدا از معلم - به منظور فراگیری و کسب اطلاع - سؤال می کند.

و نیز پرسش معلم از شاگرد باید به منظور ارشاد به حقیقت و واقعیت باشد و خدا را در این مسیر در مد نظر گیرند و همدیگر را به خیر رهنمون سازند. یعنی طرفین باید از سؤالهای خود ارشاد و راهنمایی و یا استرشاد و راه یابی را در نظر گیرند. با چنین شرائطی است که هدف عالی تعلیم و تعلم، پدیدار شده و شجره علم، رشد خود را آغاز نموده و نهال آن بارور می گردد.

اما اگر هدف پرسش کننده صرفاً عبارت از خودنمایی و ستیزه جوئی باشد و بخواهد از راه سؤال پیچ کردن، غلبه و پیروزی خویش و از به کار افتادن طرف را به رخ دیگران بکشد، این روش و چنین هدف گیری ها در جان و دل انسان نیروهای پست و فرومایه و عادات پلیدی را به ثمر می رساند، عاداتی که خشم خدا را بر می انگیزد.

علاوه بر اینکه مرء و جدال، موجب فرومایگی روح و جلب خشم الهی می گردد، مفاسد و معاصی متعدد دیگری را برای انسان به ارمغان می آورد که این معاصی و مفاسد عبارتند از: آزار رساندن به طرف، نادان و بیسواد قلمداد کردن او، خدشه دار ساختن او، خودستائی،

پاکیزه انگاری خویشتن، و امثال آنها از رفتارها و حالاتی که از گناهان گرانبار و از عیوبی به شمار می آیند که در سنت و راه و رسم دین مقدس اسلام به سختی از آنها نهی شده است. (غائله سوء و نتایج شوم پرسشهای ستیزه آمیز و عاری از هدف الهی و علمی، به همین جا ختم نمی شود؛ بلکه) از رهگذر آن، زندگانی انسان دستخوش پریشانی و اضطراب می گردد؛ زیرا اگر تو با فرد سفیه و نابخرد - به منظور خودنمایی - به جدال و ستیز برخیزی، رفتار سفیهانه او، ترا می آزارد.

و اگر با فرد صبور و بردبار و دوراندیش بستیزی، ترا از خویش می راند و نسبت به تو کینه به دل می گیرد.

الف - احادیث در نکوهش جدال و ستیز در بحث:

الف - احادیث در نکوهش جدال و ستیز در بحث:

خداوند متعال از زبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان (علیهم السلام) شدت حرمت و ممنوعیت جدال و ستیز و درگیریهائی را - که فاقد هدف الهی و علمی است - به مردم اعلام فرموده است:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«با برادر ایمانی خود به جدال و ستیز بر نخیز، و با او مزاح و شوخی مکن، و وعده ای را که به آن وفا نمی کنی با او در میان نگذار.» (۲۱۷)

و نیز فرمود:

«اگر کسی از ستیز و جدال خودداری کند، و با وجود اینکه خود را ذیحق می داند از درگیری در سخن صرف نظر نماید، خانه و سرای آرام بخشی در قله های رفیع بهشت برای او بناء و مهیا می گردد.

و اگر کسی از جدال خودداری نماید -

حتی در حالی که حق با او نیست و یاوه می گوید - برای او سرائی در کرانه و پیرامون و یا میانه بهشت بنا می شود.» (۲۱۸)  
و همو فرمود:

«جدال و ستیزه جوئی را کنار بگذارید؛ زیرا حکمت آن را باز نمی یابی، و نیز از فتنه و آشوب و آفات آن در امان نمی مانی.»  
(۲۱۹)

(یعنی هیچکس حکمتی را از لابلای جدال و ستیزه جوئی به دست نیاورده و نیز از آفات آن در امان نمانده است).

ام سلمه (همسر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت:

که آن حضرت فرمود:

«نخستین پیمانی که خداوند متعال با من منعقد ساخت، و (مرا از آن نهی فرمود) - پس از نهی از پرستش بت ها و شرب خمر - همان درگیری و ستیز با مردم است (۲۲۰)

(یعنی خداوند با من پیمان بست که به ترتیب، بت پرستی و شرب خمر ننمایم و با مردم نزاع نکنم).

و فرمود:

«فقط گروه و جامعه ای دچار گمراهی و سرگستگی می شوند که جدال و ستیز میان آنها راه یافته است، و علت اساسی گمراهی آنها وجود حالت ستیزه جوئی در میان آنان است.» (۲۲۱)

و نیز گفت:

«هیچ بنده ای از بندگان خدا به تکمیل حقیقت ایمان خود توفیق نمی یابد مگر آنگاه - که با وجود ذیحق بودن - دست از نزاع و درگیری (و خودنمائی) بردارد.» (۲۲۲)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«جدال و ستیزه جوئی، یک بیماری پنهان و غداری می باشد. در انسان، هیچ خصلتی بدتر از آن وجود ندارد. ستیزه جوئی، مشخص خوی ابلیس و نسبت او است. هیچ فردی در هیچ حالتی گرفتار آن نمی گردد مگر کسی که از خودشناسی و مردم شناسی بی بهره، و از

(این گونه افراد که گرفتار خودباختگی هستند، و ارج و پایه انسانی خویش را نمی شناسند و از مردم شناسی نیز بی بهره اند و فاقد احساس وابستگی با تعالیم و حقایق دینی می باشند، ستیزه جوئی و درگیری با مردم را پیشه خود ساخته و بدون آنکه از این نزاعها و خودنمائیها بهره ای را عائد خویش و یا دیگران نمایند، موجبات رنج و آزار و پریشانی روانی خود و دیگران را فراهم می آورند، و مآلات جامعه ای که با این گونه ستیزه جوئی فرم یافته است دستخوش هرج و مرج می گردد. چنین جامعه ای نه تنها راهی فراسوی آن برای سازندگی باز نمی شود؛ بلکه سرگشتگی و سراسیمگی و بالاخره انحطاط و نابودی، آن را تهدید می کند).

گویند:

شخصی به امام حسین (علیه السلام) عرض کرد:

بنشین تا با هم در مسائل مربوط به دین مناظره کنیم. حضرت فرمود:

فلانی! من در دین و آئین خود با بصیرت هستم و راه هدایت برای من مکشوف و روشن است. اگر تو درباره دینداری و آئین خویش، از نادانی و بی اطلاعی رنج میبری! برو کاوش و جستجو کن. (شئون انسانی و معنوی من اجازه نمی دهد که دست اندر کار جدال و ستیز گردم) مرا با جدال چه کار است؟ به هوش باش که شیطان، آدمی را وسوسه می کند و با سخنها در گوشی با انسان، به نجوی و رازگوئی مشغول می شود و می گوید:

از جدال و ستیز دریغ مکن، با مردم مناظره کن؛ چون ممکن است (کناره گیری و چشم پوشی از آن) این تصور را در مردم به وجود آورد که تو از لحاظ بینش دینی، عاجز و ناتوان، و



گرفتار جهل و نادانی هستی.»

ب - انواع جدال با مردم:

جدال و مرء با مردم (که ریشه آن، حس خودنمائی و خویشتن آرائی و اعتراض به سخن دیگران است) از چهار صورت بیرون نیست:

۱ - ممکن است جدال و درگیری، مربوط به مسئله ای باشد که طرفین نزاع کاملاً از آن وقوف و آگاهی داشته و در اساس و بنیاد آن مساله، هیچگونه اختلافی با هم نداشته باشند. بنابراین نزاع و درگیری طرفین در آن مساله، موجب از دست نهادن اخلاق و آداب حسنه و نصیحت و اندرزهای دینی گشته و در نتیجه، آن دو پویای فضیحت و رسوائی و بدنامی خود خواهند بود.

و مآلاً علم و دانش را از این رهگذر تباه و بی مقدار خواهند ساخت.

۲ - و یا آنکه طرفین، گرفتار جهل و بی اطلاعی نسبت به آن مساله می باشند. در این صورت، نزاع آنها جز اظهار جهل و نادانی و ستیزه جوئی و اصرار در ابراز بی اطلاعی، نتیجه و ثمر دیگری نخواهد داشت و نیز تلاش و درگیری آنها به خاطر جهل خواهد بود.

۳ - و یا آنکه یکی از طرفین، فردی عالم و آگاه به مساله، و دیگری فردی فاقد علم و بصیرت در آن مساله می باشد. اگر آن فرد آگاه و عالم بخواهد از راه جدال و درگیری، عجز و ناتوانی و نارسائی علمی طرف را به رخ او و دیگران بکشد؛ در حقیقت، ظلم و ستم را - به خاطر پی جوئی از لغزشش - بر او روا داشته است؛ (زیرا برای ارشاد دیگران، جدال و ستیزه جوئی، راه منحصر به فرد نیست. انسان می تواند مردم را با آمیزه

مهر و رافت، و رحمت و شفقت، راهنمایی و ارشاد کند).

۴- و یا اینکه تو، فاقد علم و آگاهی هستی؛ ولی طرف نزاع تو فردی عالم و آگاه است. اگر در چنین شرائطی با او ستیز کنی و درگیر شوی احترام و آبروی او را از میان برده، و مقام و منزلت عالم و دانشمند را ارج نهاده ای. (تو که در برابر حق تسلیم نمی گردی از راه جدال و ستیز با عالم و دانشمند نه تنها بهره ای عائد خود نمی سازی؛ بلکه گناه اهانت به دانشمند را بر بار گناه ستیزه جوئی خویش، اضافه می کنی).

ملاحظه کردید که جدال و ستیزه جوئی به هر صورت و در هر شرائطی، زشتی و زیانبار بودن آن، غیرقابل تردید می باشد. اگر کسی انصاف را نصب العین خود قرار دهد و در برابر حق و واقعیت، انعطاف پذیر باشد، و از جدال و درگیریهای خصمانه دست بردارد، به استحکام ایمان خویش توفیق یافته، و به کیفیت معاشرت و طرز برخورد های دینی خود سر و سامانی داده، و روابط خود را بهبود بخشیده، و عقل و خرد خویش را از گزند لغزشها و انحراف، مصون داشته است). (۲۲۴)

تمام گفتار مذکور، از امام صادق (علیه السلام) است. (این امام بزرگوار در طی سخنان حکیمانه خود در بازگو کردن همه جوانب زیانبار جدال و ستیزه جوئی، چیزی را فروگذار نفرموده؛ بلکه رهنمودهایی که آن حضرت در طی چنین سخنانی ارائه کرده اند می تواند برای افراد منصف و خودآگاه، بهترین راهنما خودداری از ستیزه جوئی و خودآرائی باشد).

باید متوجه بود که حقیقت و جان و روح مرء و ستیزه جوئی، عبارت از اعتراض به

سخن دیگران می باشد.

و هدف یک فرد ستیزه جو این است که عیوب و نواقص و نقائص لفظی و معنوی سخن دیگران را برملا سازد، و یا منظور او یک هدف غیردینی است؛ یعنی او در چنین سعی و کوششی، جز دین، هدف دیگری را در مد نظر دارد؛ در حالی که خداوند متعال همه مردم را به کوششهایی دعوت می کند که باید هدف و منظور نهائی آن، خدا و دین باشد.

ج - راه گریز از جدال و ستیزه جوئی با مردم:

برای فرار و گریز از جدال و ستیز بیجا، لازم است که انسان از اعتراض و انکار هر سخنی که می شنود چشم پوشی کند. اگر سخن کسی بر اساس حق و حقیقت مبتنی باشد باید قلباً آن را تصدیق و تایید کرد، و در صورت نظرخواهی، صدق و راستی و درستی آن را اظهار نمود. اگر سخن کسی به ناحق و باطل باشد و این سخن با امور مربوط به دین، پیوندی نداشته باشد، فرد باید سکوت را پیشه خود سازد؛ البته در صورتی که شرائط لزوم عمل و اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در مورد آن سخن باطل، فراهم نیامده باشد، (و الا سکوت و بی تفاوتی در برابر چنان باطل، جائز و روا نیست).

خرده گیری از سخن دیگران و مخدوش ساختن آن، ممکن است مربوط به لفظ و طرز تعبیر باشد؛ به این معنی که در سخن طرف، از نظر قواعد دستوری و لغوی و نظم و ترتیب کلمات، خللی وجود داشته باشد.

و این خلل، یا ناشی از نارسائی اطلاعات ادبی است و یا معلول طغیان و لغزش زبان (و

سبق لسان) می باشد.

و یا ممکن است خرده گیری از سخن دیگران به معنی و محتوای آن مربوط باشد، به این معنی که بگوید:

مطلب آن طور نیست که تو می گوئی، یا تو در این بیان خود - به این دلیل و آن دلیل - دچار اشتباه هستی.

و یا عیبجوئی از سخن دیگران ممکن است به هدف و منظور گوینده آن ارتباط داشته باشد. مثلاً به او بگوید:

اگرچه سخن و گفتار تو درست و به حق است؛ ولی منظور تو عبارت از اظهار حق نیست؛ (بلکه می خواهی هدف دیگر و منظور باطلی را در لابلای گفتار خود، وانمود سازی)، و امثال این گونه عیب جوئیها (که می توان از طریق محبت و ملاحظت و بدون نیاز به ستیزه گری، آنها را جبران کرد).

برای پی بردن به سوء نیت و فساد قصد و هدف گوینده، نشانه ای وجود دارد که به وسیله آن می توانیم به نادرستی قصد و اراده او آگاه شویم. به این صورت که مشاهده می کنیم: وی - به خاطر اظهار فضل و خودنمائی و اظهار آشنائی به مساله - از ظاهر گشتن حق و اثبات واقعیت به وسیله دیگران، ابراز تنفر می کند؛ (این حالت روانی، نمایانگر سوء نیت و فساد قصد و اراده گوینده است)؛ چون انگیزه این حالت روانی، حس برتری جوئی و از طریق اظهار فضل می باشد که با تهاجم و یورش به دیگران همراه است، و می خواهد با چنین یورش و سرازیر کردن سیل انتقاد، عیب و نقص طرف را وانمود سازد.

فضل فروشی و خرده گیری از دیگران، دو نوع از انواع تمایلات و گرایشهای پست روانی و از حالات مهلک و فرومایه

و غیرانسانی است:

۱ - اظهار فضل و یا فضل فروشی به عنوان تزکیه نفس، یعنی خودپسندی و خودستائی تلقی می شود که می توان آن را ناشی از طغیان انسان در ادعاء والائی مقام و خود بزرگ بینی دانست؛ در حالی که خداوند متعال در نبشتار استوار بنیاد خود (یعنی قرآن کریم) بشر را تزکیه نفس به معنی خودستائی نهی کرده و فرموده است:

فلا تزکوا انفسکم. (۲۲۵)

پس خویشتن را پاکیزه و مبرای از هر گونه عیب و نقص میندازید و خودپسند نباشید.

۲ - اما خرده گیری از دیگران و وانمود ساختن عیب و نقص آنها، بازده و مقتضای سبعت و حالت درنده خوئی انسان است؛ زیرا انسان می خواهد در چنین حالات روانی، دیگران را از هم بدرد، و به آنان صدمه و آزار برساند. این حالت درنده خوئی، آدمی را به نابودی و تیره روزی شخصیت سوق میدهد. آری ستیزه جوئی و درگیریهای نامطلوب است که این حالات و خصلت های مهلک را در بشر تقویت می نماید.

جدال و ستیز با دیگران هرگز از آزار رسانی و تهییج غضب و برانگیختن کینه، جداپذیر نیست، و لازمه ستیزه جوئی اینست که یکطرف درگیر، طرف دیگر را وادار سازد که از سخن خود برگردد و هر طور که شد در صدد تایید سخن و مدعای خویش برآید، اعم از آنکه این سخن و مدعی، حق و یا باطل باشد.

ستیزه جو، سعی می کند گوینده را با هر حربی که به نظر او می رسد بکوبد، و شخصیت او را مخدوش سازد، و او را مورد نکوهش قرار دهد. نتیجه این کار چنان خواهد بود که میان دو فرد ستیزه جو، درگیریها و مشاجرات

لفظی (ناهنجاری) بالا گیرد، و مانند دو سگی گردند که با هم گلاویز می شوند و به هم پارس می کنند.

و منظور هر یک از آنها این است که طرف مقابل را با نیش و گاز و حربه ای مورد حمله قرار دهد که از لحاظ ایجاد صدمه و ناراحتی، مؤثرتر، و در اسکات و کوباندن و نابود ساختن او، نیرومندتر باشد.

راه درمان این حالت روانی نابسامان آنست که انسان، حالت کبر و خودبزرگ بینی خویش را - که انگیزه فضل فروشی او شده است و نیز خوی سبانه و حالت درنده خوئی خویش را که موجب تنقیص و خرده گیری او از دیگران می باشد - با داروهای درمان بخش، در هم شکند و آن را از خود بسترده، داروهای کبر و خشم انسان، مؤثر و سودمند می باشد.

در کتابی که قبلاً از آن یاد کردیم یعنی کتاب «منارالقاصدین فی اسرار معالم الدین» و نیز کتب دیگر که در زمینه علم اخلاق تالیف شده است، طرق درمان این گونه بیماریهای روحی و داروهای لازم، ارائه شده است.

د - باید مراقب دسیسه های ابلیس باشیم.

نباید شیطان ترا فریب دهد؛ چون ممکن است با سخنان خدعه آمیز و گفتار حق بجانب خود، به تو بگوید:

از اظهار حق دریغ مکن و در اظهار حق از سازش و مجامله و سستی خودداری نما. (آری نباید انسان تحت تاثیر چنین گفتارهایی قرار گیرد)؛ چون شیطان همواره با صحنه سازیهای دلسوزمآبانه و چهره و سیمای خیرخواهی، افراد کم خرد را به شر و فساد می کشاند.

خویشتن را به صورت دستاویز خوش رقصی! و خنده های مسخره آمیز شیطان در نیاور. (یعنی شیطان می خواهد با

وسوسه های فریبنده، ترا به ستیزه جوئی و جدال با دیگران تحریص و تشویق کند و خود به عنوان تماشاچی از رفتار سبکسرانه تو لذت برد و از ته دل به تو و طرف مقابل تو بخندد).

البته اظهار حق به کسی که نسبت به آن، گوش شنوائی دارد و در برابر حق، انعطاف پذیر است، کاری نیکو و بجا است، آن هم در صورتی که این کار بر اساس اخلاص، و توام با قصد و هدف الهی انجام گیرد.

راه اظهار حق - که با اخلاص در نیت توام است - از طریق اخلاق حسنه و نصیحت و اندرز خدایسندانه، انجام پذیر می باشد؛ چون اخلاق حسنه و نصیحت و اندرز، بهترین طریق ارشاد مردم به حق و حقیقت است؛ بنابراین نباید ارشاد مردم با جدال و ستیزه جوئی توام باشد.

نصیحت و اندرز، وقتی به کار می آید و می تواند دیگران را در راهنمایی به حق، مدد کند که در چهره و هیئت واقعی خود - که همان لطف و مدارا است - جلوه کند.

و در غیر این صورت، نصیحت و اندرزی که فاقد لطف و مدارا می باشد از فضیحت و بدنامی سر بر می آورد. بدیهی است که نتایج زیانبار و غائله سوء چنین نصیحت عاری از محبت، از نتایج سودمند و ثمربخش آن، فراوان تر و عظیم تر خواهد بود.

اگر کسی با فقیه نمایان دوره ما: (عصر مؤلف) - که فقط از نام و اسم علم، بهره ای دارند و به عنوان «عالم» معروفند - رفت و آمد کند و با آنان حشر و نشر نماید بر طبع او، خوی جدال و ستیزه جوئی (و خودنمایی) چیره می گردد، و

آنگاه که همالان و همنشینان بد و فاقد شخصیت به او القاء می کنند که جدال و ستیزه جوئی نشانه فضل است، سکوت و چشم پوشی از جدال و ستیزه جوئی بر او دشوار می گردد. بنابراین باید از چنین دانشمندان، - آنگونه که از شیر می گریزی - برحذر بوده و از آنان بگریزی.

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

معلم و شاگرد نباید از یادگیری و استفاده علمی از افرادی که در مقام و منصب و سن و شهرت و دینداری و یا علوم و دانشهای دیگر، پائین تر و پست تر از آنها هستند، استنکاف ورزند؛ بلکه باید از هر کسی که استفاده علمی از او امکان پذیر است، بهره و فائده ای به دست آورند.

والائی مقام و شهرت آنان نباید مانع از آن شود که در استفاده و بهره گیری از افراد پائین تر از خود - در مسائلی که در آنها آگاهی کافی ندارند - دریغ کنند، چون این حالت، موجب می شود که در تجارت و سوداگری علمی خویش دچار زیان گشته، و مراتب علم و آگاهی آنها رو به نقصان گذارده، و مشمول خشم و غضب پروردگارشان واقع شوند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«حکمت و دانش و سخن حکیمانه، گمشده افراد باایمان است. یک فرد باایمان آنگاه که علم و حکمت را در هر جا بیابد در فراگرفتن دست یازی به آن، از همه افراد دیگر شایسته تر و سزاوارتر

میباشد.» (۲۲۶)

سعید بن جبیر گفت:

انسان - تا وقتی که در حال تعلم و دانش آموختن، به سر می برد - عالم و دانشمند است.

و آنگاه که دانش آموختن و یادگیری را رها کند و پندارد که از



علم و دانش و اندوختن سرمایه های علمی بی نیاز می باشد، و به معلومات موجود خود اکتفاء کند؛ او بیش از اندازه تصور، جاهل ترین و نادان ترین مردم است.

شاعری (۲۲۷) می گوید:

و لیس العمی طول السؤال و انما تمام العمی طول السکوت مع الجهل

کوری و فقدان بینش علمی، عبارت از طول مدت سؤال و استمرار پرسش نمی باشد؛ بلکه کوری کامل و فقدان بینش علمی، عبارت از طولانی ساختن سکوت و عدم پرسش است که همراه با جهل و نادانی، چنین سکوتی ادامه یابد.

اگر کسی به علت شرم و حیاء از سؤال کردن خودداری کند، مشمول مضامین این شعر بوده و گرفتار کوری و فقدان بینش علمی است. به همین جهت گفته اند:

«اگر کسی از پرسش کردن (در مسائلی که به آنها آگاهی ندارد) - به خاطر شرم و حیاء - دریغ نماید جهل و نادانی نسبت به او، بی حیاء شده و با بی شرمی به او روی می آورد.»

و نیز گفته اند:

رقت و تنکی و ظرافت چهره - (که نمایانگر حیاء و شرم انسان در طرح پرسش است) - موجب رقت علمی و قلت سرمایه بینش انسان می گردد.

و بزرگان گفته اند:

افراد خجول و همچنین افراد مستکبر یعنی کبریا منس و خود بزرگ بین نمی توانند به دانش آموختن و یادگیری صحیح علم موفق گردند.

زراره (بن اعین)، و محمد بن مسلم، و برید عجلی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که آن حضرت فرمود:

«از آن جهت جامعه و مردمی مورد تهدید انحطاط و نابودی هستند و هلاک می گردند که از سؤال کردن امتناع می ورزند، یعنی هلاک آنها به خاطر این است که پرسش نمی کنند.» (۲۲۸)

و نیز همو فرموده است:

»بر

در این علم و دانش (انسان ساز و الگوپرداز)، قفلی است که کلید آن، سؤال و پرسش می باشد.» (۲۲۹)

#### ۴ - انعطاف و تسلیم بودن در برابر حق

معلم و شاگرد باید سعی کنند نیروئی را به دست آورند که در ظل آن نیرو، حس پذیرش حق و انقیاد و تسلیم بودن در برابر واقعیت ها، در آنان به ثمر رسد. این مساله از نکات مهم و اساسی مربوط به آداب و وظائف مشترک میان معلم و شاگرد نسبت به خود می باشد. به این معنی: چنانکه احساس کردند که در سخنان خویش دچار اشتباهی شده اند - اگرچه این اشتباه و لغزش را فردی کوچکتر و کم سال تر از آنها اظهار کرده و تذکر دهد - نباید از رجوع به حق (و اعتراف به اشتباه خود) دریغ نمایند؛ زیرا اعتراف به اشتباه و تسلیم شدن در برابر حق - علاوه بر آنکه دارای وجوب و ضرورت دینی و اخلاقی است - موجب برکت و فزونی سرمایه علم و دانش در میان جامعه می باشد.

اصرار معلم و شاگرد در عدم پذیرش حق - و لو از فردی کوچکتر - عبارت از نوعی کبر و خود بزرگ بینی است که در پیشگاه خداوند، سخت مذموم و نکوهیده می باشد و موجب طرد و دوری انسان از رحمت خداوند متعال می گردد.

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

کسی که ذره ای کبر و خود بزرگ بینی در دل او وجود داشته باشد، به بهشت و سرای نیکبختی راه ندارد. بعضی از یاران آن حضرت عرض کردند:

یا رسول الله (بر اساس این معیار، راه نجاتی نخواهیم داشت؛ بلکه) هلاک و نابودی و بدبختی، ما را تهدید می کند؟

چون برخی از ما مردم به کفش خوب و جامه زیبا و فاخر، احساس علاقه و دل‌بستگی می‌نمایند (و می‌خواهند با جامه زیبا و پافزار خوب، زندگانی کنند؟) پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این نوع علاقه و دل‌بستگی، کبر و خود بزرگ بینی نیست؛ بلکه کبر و خود بزرگ بینی عبارت از بطر الحق و غمض الناس یعنی عدم اعتراف به حق، و حقیر شمردن مردم می‌باشد، و «بطر الحق» به معنی مردود ساختن سخن حق بر گوینده آن، و عدم اعتراف به آن پس از ظهور و آشکار شدن حق است، اعم از آنکه حق به وسیله فردی خردسال یا بزرگسال و یا شخصیتی بزرگ و برجسته و یا شخصیتی حقیر و پست و گمنام آشکار گردد. (۲۳۰)

همین مقدار تهدید برای نکوهش کبر و خود بزرگ بینی، و درک منع و نهی آن از طرف شارع مقدس اسلام، (برای هر فرد عاقل و خردمند)، کافی و بسنده است.

## ۵ - آمادگی قبلی معلم و شاگرد برای درس

معلم و شاگرد (پیش از آنکه دست اندر کار تدریس و یادگیری گردند، یعنی) پیش از آنکه معلم، درس خود را آغاز کند، و قبل از آنکه شاگرد، سؤالی را مطرح سازد، در مورد درس و سؤال خود، دقت و تأمل نمایند، و آن را به صورت منقح و پاکیزه ای آماده سازند تا از شتابزدگی و لغزش و تصورات واهی و واژگونی درک و فهم، مصون باشند.

و بدین طریق (عادت به دقت در مورد مطلب و یا سؤال) به صورت نیروی شایسته ای برای آنها درمی آید (تا همواره در مورد تدریس و یا سؤال خویش، با اندیشمندی و سنجش فکری، خوی گیرند).

و گرنه اگر

به شتابزدگی در پرسش و پاسخ عادت کنند، اشتباهات و لغزشهای آنها رو به فزونی گذاشته، و عیب و نقص آنان گسترش یافته، و اشتباه آنها آشکار و برملا می شود؛ و نتیجه در محیط خود، به عنوان افرادی لغزنده و اشتباه کار و شتاب زده معروف می گردند. به ویژه اگر همنشینانی بدسیرت در محیط آنها به سر برند، همنشینانی که معلم و شاگرد بیمنانند که مبادا رفتار نسنجیده آنها را دستاویز و بهانه ای برای انتقاد و عیبجویی قرار دهند، و حالات نابسامان آنها را نزد حسودان و رقیبان، به عنوان سمت و نمودار شخصیت آنها معرفی نمایند.

## ۶- رعایت نظافت و پاکیزگی، و لزوم آراستن ظاهر

معلم و شاگرد - آنگاه که می خواهند در جلسه درس حضور یابند - لازم است همیشه با وضوء، و پاکیزه از هر گونه کثافت و آلودگی و پلیدی باشند. بدن و جامه خویش را نظیف و خوشبو سازند، و به منظور تجلیل از مقام علم و دانش، و رفاه حال حاضران و همنشینان و فرشتگانی (که پروانه وار، گرداگرد این محفل مقدس در گردشند) بهترین جامه خود را در بر کنند.

و به خصوص اگر جلسه درس در مسجد برگزار شود (رعایت این نکات شایسته تر است).

به طور فشرده: تمام نکاتی که در مورد نظافت و پاکیزگی بدن و لباس در شریعت مقدس اسلام درباره همه مردم گوشزد شده است، رعایت آنها برای معلم و شاگرد شایسته تر و ضروری تر می باشد.

## نوع ۲ آداب و وظائف ویژه معلم

### اشاره

بخش اول: آداب و وظائف ویژه معلم نسبت به خود

مقدمه:

تعلیم، اساس و بنیادی است که قوام و پایداری دین و آئین، بر روی آن استوار شده است. جامعه بشری از طریق تعلیم می تواند از کسادگی و افول خورشید علم و نابودی کالا و سرمایه های علمی پیشگیری کند. بنابراین تعلیم، یعنی انتقال اندوخته های علمی به دیگران، از مهمترین عبادات و مؤکدترین واجبات کفائی است (که هر فرد از جامعه انسانی - که حامل علم و کالای معارف و معلومات است - باید در انتقال آن به دیگران، احساس وظیفه و مسئولیت نماید، و تا وقتی که این انتقال به وسیله دیگران صورت نگیرد همه علماء و دانشمندان باید موضوع تعلیم را به عنوان یک امر واجب و تکلیف الزامی تلقی نموده و در صدد اداء این وظیفه خطیر برآیند).

خداوند متعال فرموده است:

وإذا اخذ الله ميثاق الذين

و آنگاه خداوند از مردمی - که نبشتار آسمانی به آنها داده شد یعنی مردمی که اهل علم و دانش دینی هستند - پیمان گرفت و به آنها فرمود:

باید محتوای آن را برای مردم تشریح کرده و از بیان و بازگو کردن آن کتمان نورزید (یعنی آن را به دیگران تعلیم دهید).  
و نیز فرمود:

ان الذین یکتومون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون. (۲۳۲)

آنانکه رهنمودهای واضح و آشکار و عوامل رشد و هدایت را - که ما آنها را فرو فرستادیم - پس از آنکه ما همین رهنمودهای آشکار و راه هدایت را در نبشتار آسمانی گزارش کردیم، اگر در بازگو کردن آنها به مردم کتمان ورزند، خدای متعال آنان را از رحمت خویش طرد نموده، و همه لعنت کنندگان نیز برای آنها طرد از رحمت خدا را درخواست می نمایند.

یکی از اخبار مشهور، سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«شاهدان و حاضران، حقایق را به غائبان و مردمان دیگر ابلاغ کنند.» (۲۳۳)

اخبار مشابه در این مورد، بسیار فراوان است که فقط پاره ای از آنها بازگو شده است.

علاوه بر آداب و وظائفی که (درباره وظائف مشترک میان معلم و شاگرد) بازگو نمودیم، خود معلم نیز دارای آداب و وظائف ویژه به خود می باشند که به سه بخش تقسیم می شود:

۱ - آداب او با خویشتن.

۲ - آداب او با دانشجویان.

۳ - آداب او در مجلس درس.

اما آداب او نسبت به خویشتن، عبارت از وظائفی است (که باید در رعایت آنها کوشا باشد).

شهید ثانی این وظائف را - چنانکه گفتیم - ضمن هشت امر توضیح داده است):

### ۱ - احراز صلاحیت و شایستگی در امر تعلیم

کسی که می خواهد عهده دار منصب تعلیم گردد باید قبلاً مراتب صلاحیت و شایستگی خویش را برای تصدی چنین مقامی در خود فراهم آورد.

و باید این شایستگی، در تمام مظاهر وجود او پدیدار باشد، یعنی سیما و چهره و طرز سخن گفتن و گفتارش، نمایانگر اهلیت و شایستگی او برای احراز مقام تعلیم بوده، و اساتید صالح وی نیز صلاحیت او را تایید و گواهی کنند.

در حدیثی مشهور، چنین آمده است:

که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی با تکلف، نسبت به چیزی اظهار بی نیازی کند که به او داده نشده است و به دارائی تظاهر نماید، و خویشتن را بیش از اندازه بیاراید و بالیدن آغاز کند، بمانند کسی است که دو جامه دروغین و فریبا را در بر می نمایند، جامه ای که لازم نبوده و متناسب با او نمی باشد.» (۲۳۴)

یکی از فضلاء (۲۳۵) گفته است:

«اگر کسی در غیر موقع و زمان مناسب، صدر نشینی و ریاست را در پیش گیرد، خود موجب خفت و سبکی و فرومایگی خویش می گردد.»

دانشمند برجسته دیگری (۲۳۶) گفته است:

اگر کسی ریاست را نه به هنگام خود، جويا شود، همواره در باز پس عمر خویش در ذلت و خواری به سر خواهد برد.

شاعری در این باره می گوید:

لاتطمحن الی المراتب قبل ان تتکامل الادوات و الاسباب

ان الثمار تمر قبل بلوغها طعما و هن اذا بلغن عذاب

پیش از آنکه عوامل و اسباب شایستگی تو کامل گردد به مقامات و مناصب چشم ندوز (و خویشتن را در تیر رس آنها قرار مده)؛

زیرا میوه‌ها قبل از آنکه برسد از لحاظ طعم و مزه برای ذائقه مردم تلخ و گس و ناگوار می‌باشد. ولی همین میوه‌های کال اگر برسد و بیزد گوارا و لذت بخش خواهد بود.

## ۲ - حفظ حیثیات و شئون علم و دانش

معلم باید مقام و حیثیت علم را ارج نهاده و آن را به خواری و ابتذال و فرومایگی نکشاند، به این معنی که علم را در اختیار افراد نالایق و نااهل قرار ندهد، و آن را به مکانی که منسوب به شاگرد او است نبرد، یعنی علم را به جایی حمل نکند که آنجا بنام شاگرد او قابل شناسائی است. به عبارت دیگر به عنوان «معلم سر خانه»، علم را به سوی شاگرد نبرد، اگرچه آن شاگرد فردی گرانقدر باشد؛ بلکه معلم باید علم را از چنین فرومایگی‌ها و ابتذال حفظ نماید؛ چنانکه پیشینیان نگاهبان و پاسدار حرمت و آبروی علم و دانش بوده‌اند.

و داستان آنها با خلفاء و طبقه اشراف! در این زمینه، بسیار و فراوان و مشهور می‌باشد که کوشش خویش را در حفظ حیثیت علم به کار می‌داشتند و آن را برای تعلیم به فرزندان خلفاء و اشراف، به خانه آنها نمی‌بردند.

زهری گفته است:

نشانه ابتذال و سبکی و خواری علم و دانش آنست که معلم و استاد؛ آن را به سوی خانه شاگرد خود حمل کند (و به عنوان «معلم سر خانه» مقام علم و دانش را تنزل دهد). البته در مواردی که ضرورت و مصلحت دینی ایجاب کند و معلم نیز دارای نیت درست و آهنگی درخور مقام خود باشد، و این ضرورت و مصلحت نیز کفه آن بر مفسده ابتذال رفتن به خانه شاگرد بچربد، در

آن صورت حمل علم به خانه شاگرد مانعی ندارد.

یکی از شعراء، به نام: «قاضی ابوالحسن علی بن عبدالعزیز جرجانی» (۲۳۷) برای خود و راجع به خویشتن در این زمینه اشعاری سروده است که از لحاظ حسن تعبیر و ارزش محتوای آن، بسیار جالب و شگفت انگیز می باشد. وی گفته است:

ولم أبتذل فی خدمه العلم مهجتی ... لأخدم من لاقیت ولكن لأخدا

أشقی به غرسا و أجنیه ذله ... اذا فاتباع الجهل قد کان أحزما

وانی لراض عن فتی متعفف ... یروح ویغدو لیس یملک درهما

یبیت یراعی النجم من سوء حاله ... ویصبح طلقا ضاحکا متبسما

ولا یسأل المثرین ما بأکفهم ... ولو مات جوعا عفه و تکرما

فإن قلت: زند العلم کاب، فإنما ... کبا حین لم نحرس سماه وأظلما

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ... ولو عظموه فی النفوس لعظما

ولکن أهانوه فهانوا و دنسوا ... محیاه بالأطماع حتی تجهما

وما کل برق لاح لی یستفزنی ... ولا کل فکری منجدا ثم متهما

الی أن أری ما لا أعض بذکره ... اذا قلت: قد أسدی الی وأنعما

۱ - یقولون لی فیک انقباض و انما

راوا رجلا عن موقف الدل احجما

۲ - اری الناس من دانا هم هان عندهم

و من اکرمته عزه النفس اکرما

۳ - و ما کل برق لاح لی، یستفزنی

و لا کل من لاقیت، ارضاه منعما

۴ - و انی اذا ما فاتنی الامر لم اب



اقلب كفى نحوه متندما

٥- و لم اقض حق العلم ان كان كلما

بدا طمع صيرته لى سلما

٦- اذا قيل هذا منهل قلت قد أرى

و لكن نفس الحر تحتل الظما

٧- و لم ابتذل فى خدمه العلم مهجتى

لاخدم من لاقيت لكن لاخدما

٨- أأسقى به عزا و اسقيه ذله

اذا

فاتبع الجهل قد كان احزم (۲۳۸)

۹- و لو ان اهل العلم صانعه صانهم

و لو عظموه فى النفوس لعظما

۱۰- و لكن اذلوه فهان و دنسوا

محياه بالاطماع حتى تجهما

۱- به من می گویند:

در تو، روح انزوا و گرفتگی و افسردگی وجود دارد؛ ولی باید بدانند که صرفاً مردی را می بینند که خود را از موقف و پایگاه خواری و فرومایگی به یکسو کشیده و از ذلت و خواری باز ایستاده است.

۲- مردم را چنان می بینم: هر کسی که خویشتن را به آنها نزدیک ساخت و با آنها همنشین شد، از دیدگاه آنها پست و حقیر گشت.

و کسی که عزت نفسش، او را ارج نهاد یعنی از سرفرازی خویش پاسداری کرد، از نظر دیگران دارای آبرو و احترام گردید.

۳- هر برق و پرتو امید آفرینی که برای من پدیدار گشت مرا از جا نکند و هراسان و هیجان زده ام نساخت، و در من سبکسری ایجاد نکرد.

و نیز با هر کسی که با او برخورد می وی را به عنوان منعم و خداوندگار احسان به خود پذیرا نشده ام.

۴- من آنم - که اگر چیزی از دستم رفته شود و قابل تدارک و جبران هم نباشد - شبانگاهم را این گونه سپری نمی سازم که دستم را در حال تاسف و حزن و اندوه در سوی آن زیر و رو ساخته و دست، روی دست بزنم و برای آن افسوس خورم.

۵- اگر من چنان باشم که هرگاه طمعی در برابرم پدیدار شود، علم و دانش را نردبانی برای دستیابی به این آرزو و طمع و منافع مادی قرار دهم، پس در چنین صورتی مسلماً نمی توانم

بگویم: که حق علم را اداء کرده ام.

۶- اگر می گویند که این، سرچشمه ای است که آدمی را سیراب می سازد و می توان از رهگذر آن به خواسته های درونی رسید؟ ولی من می گویم: این حقیقت را بازیافته و آن را شهود می کنم، لکن یک فرد آزاده (یا خود حرارت و تفتیدگی خاطر)، عطش و تشنگی را تحمل می کند.

۷- من در طریق علم و در راه تعلم و تعلیم از آن جهت خون دلم را به رایگان نگذاشتم تا با هر کسی که با او بر می خورم خادم وی بوده و او را نوکری کنم؛ بلکه از آن جهت در طریق تعلم و تعلیم بذل کوشش کرده ام تا سروری و بزرگواری را بدست آورده و مخدوم دیگران باشم. یعنی من در خدمت دیگران نباشم، بلکه دیگران در خدمت به من به سر برند.

۸- آیا سزاوار است که به وسیله علم و دانش از عزت و سرفرازی سیراب گردم؛ ولی خود علم را با آب ذلت و فرومایگی سیراب سازم؟! اگر چنین باشم، پیروی از جهل و بی دانشی، و حزم و دوراندیشی نزدیک تر است.

۹- اگر اهل علم و دانشمندان سعی خویش را در صیانت و پاسداری از حیثیت علم و دانش صرف می کردند، خود علم و دانش از مقام و شخصیت آنها نگاهبانی و پاسداری می کرد.

و اگر علماء از علم و دانش تجلیل می کردند و آن را در دل مردم و از دیدگاه آنها، عظیم و شکوهمند جلوه می دادند، خود نیز از شکوه و جلال و عظمت برخوردار می شدند.

۱۰- ولی دانشمندان، علم را به ذلت و خواری کشاندند، لذا خود علم

نیز از دیدگاه مردم؛ حقیر و ناچیز گشت.

و سیمای علم و دانش را با مطامع و آزمندیها، عیب ناک و آلوده ساختند تا آنکه علم و دانش با چهره ای دژم و سیمائی عبوس و ناخوش آیند بدانها روی آورد.

### ۳ - به کار گرفتن علم

معلم باید - علاوه بر انجام وظائفی که قبلا در طی آداب مشترک میان او و شاگرد بازگو شده است - بر طبق موازین علم خویش عمل کند.

خداوند متعال (در مقام سرزنش مردمی که به علم و آگاهی خود عمل نمی کنند چنین) می فرماید:

أ تأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم (۲۳۹)

آیا مردم را به احسان و نیکی فرمان می دهید، و خویشان را فراموش می نمائید؟!

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه انما یخشی الله من عباده العلماء (۲۴۰) فرموده است:

«علماء و دانشمندان خدانشناس و بیمناک از او، عبارت از کسانی هستند که عمل آنها گفتار آنها را تایید نموده و با آن هماهنگی دارد. اگر کردار کسی، گفتار او را تایید نکند و میان کردار و گفتارش ناهماهنگی، مشهود گردد، نمی توان عنوان عالم و دانشمند را بر او اطلاق کرد.» (۲۴۱)

همو فرموده است:

علم و عمل، قرین و خویشاوند یکدیگرند، آنکه می داند عمل می کند، و آنکه عمل می کند می داند. علم، آدمی را به عمل دعوت کرده و او را به کردار وا می دارد. اگر عمل، به دعوت علم، پاسخ مثبت دهد، علم بر سر جای می ماند، والا از آدمی می کوچد، یعنی آدمی در صورت عمل نکردن بر طبق موازین علمی، از علم محروم می گردد (۲۴۲)

و نیز فرمود:

«اگر عالم و دانشمند به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می لغزد آنچنانکه باران از روی سنگ صاف، و

نشیبای لغزنده کوه صفا لغزان است.» (۲۴۳)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می فرماید:

«دانشمند بی حیاء و دریده، و نادان زاهدنما و مقدس مآب متظاهر، پشت مرا شکستند. نادان متظاهر به زهد و پارسانما، با مقدس مآبی خویش، مردم را فریب می دهد و به آنها خیانت می کند و به اعمال باطل خود چهره حق به جانب میدهد. و عالم و دانشمند هتاک و دریده و بی حیاء - با پرده دری و اعمال شرم آور خود - مردم را از خویش می راند و (از علم و دین) گریزان می سازد.» (۲۴۴)

یکی از شعراء، مضمون همین گفتار امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به نظم آورده است:

فساد کبیر عالم متهتک

و اکبر منه جاهل متنسک

هما فتنه للعالمین عظیمه

لمن بهما فی دینه یتمسک

وجود عالم و دانشمند بی حیاء و بدکردار و پرده در، منشاء فساد و عامل بزرگ و مهمی برای تباهکاری است.

و تباهکاری مهمتر از آن، از سوی فرد نادان و ناآگاهی است که به عبادت و پارسائی تظاهر می کند. این دو فرقه برای جامعه انسانی و کسانیکه در دین و آئین خود از آنها سرمشق می گیرند و بدانها متکی هستند، فتنه و خطر و آشوبی بزرگ به شمار می روند؛ (چون مردم در رفتار خود از آنها الگو می گیرند و بدین طریق جامعه، به انحطاط و فساد کشانده می شود).

#### ۴ - حسن خلق و فروتنی

معلم باید - بیش از آن مقداری که درباره وظائف مشترک معلم و شاگرد یاد کردیم - با شاگردان خود، خوش خلق و متواضع باشد.

و رفق و مدارای کامل با آنان را نصب العین خویش قرار دهد، و از این رهگذر به تکمیل نفس و تهذیب باطن خویش موفق گردد؛ زیرا یک عالم و

دانشمند صالح و شایسته - در این عصر و زمانه - به منزله پیامبری از پیامبران الهی است. چنانکه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود.

علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل (۲۴۵)

دانشمندان امت من همچون انبیاء بنی اسرائیل می باشند.

بلکه (به عقیده من: مؤلف)، دانشمندان دینی اسلام در این زمان (به شرط آنکه واجد صلاحیت و شایستگی باشند) از انبیاء بنی اسرائیل، عظیم تر و برترند؛ زیرا گاهی هزارها پیامبر بنی اسرائیلی در یک عصر، جمع می شدند و در یک دوره و زمانه، فراهم میآمدند؛ در حالی که در عصر ما، دانشمندان (واقعی) امت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی پس از دیگری (و به ندرت) یافت می شوند و در فاصله زمانی دور و درازی به چشم می خورند.

و چون وجود دانشمندان واقعی در عصر ما سخت کمیاب است علی هذا باید بدانند که امانت بزرگی در عهده آنها قرار دارد و بارهای گران دین و آئین آسمانی را بر دوش می کشند.

لذا باید عالم و دانشمند واقعی عصر ما در احیاء دین، سخت کوش بوده و از بذل مساعی در تعلیم و آموزش دیگران به هیچ وجه دریغ نرزد، باشد که در ظل این مساعی و کوششها شاهد موفقیت و پیروزی را در آغوش گیرد.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«دانشمند (واقعی) دارای سه علامت و نشانه است:

۱ - دانش و بینش

۲ - حلم و بردباری

۳ - سکوت و آرامش و وقار.

و برای عالم نماها و دانشمندی که با تکلف، جامه علم را بر قامت نارسای خود پوشانده (و خویشان را در جمع علماء،

قرار داده اند) نیز سه نشانه وجود دارد:

۱ - با دانشمندان برتر و والاتر از خویش با کردارهای آلوده به گناه، درگیر گردند و با آنان بستیزند.

۲ - نسبت به دانشمندان فروتر از خود از طریق قهر و غلبه، ستمگرانه عمل کنند.

۳ - دیگر آنکه از ستمگران و جفا پیشگان، حمایت و پشتیبانی نمایند.» (۲۴۶)

از محمد بن سنان در حدیثی مرفوع (۲۴۷) روایت شده است که عیسی ابن مریم (علیهماالسلام) فرمود:

«ای حواریین و یاران پاک من! نیاز و حاجتی را با شما در میان می گذارم؛ میخواهم که شما آن را برآورده سازید (و آمادگی خویش را در تامین چنین نیازی، اعلام نمائید) عرض کردند:

یا روح الله، حاجت و نیاز شما برآورده است (و ما آماده ایم).

حضرت عیسی (علیه السلام) از جا برخاست و پاهای حواریین را شستشو داد. آنان به عیسی (علیه السلام) عرض کردند:

روا و شایسته تر، این بود که ما پاهای شما را شستشو می دادیم؟

فرمود:

سزاوارترین مردم در خدمت کردن، خود عالم و دانشمند است. (یعنی باید عالم و دانشمند، تمام قوای خویش را در خدمت به مردم بسیج سازد). عیسی (علیه السلام) سپس فرمود:

یگانه هدف من در دست زدن به چنین کاری، این بود که با اظهار تواضع خود نسبت به شما، شما را هشدار دهم که به نوبه خود - پس از من - مانند خود من به مردم اظهار تواضع و فروتنی نمائید. عیسی (علیه السلام) پس از آن گفت:

«علم و حکمت، با عامل تواضع و فروتنی سامان می یابد و آباد می گردد (و رواج و رونق می گیرد) نه با تکبر و خود بزرگ بینی.

و بدینسان، زراعت در زمین نشیبا و نرم

و هموار می روید (و گیاهان در دشت و هامون فروهشته، سبز می شوند) نه در کوهها» (۲۴۸) (ی فرازند و برافراشته).

## ۵ - دریغ نورزیدن از تعلیم علم

رسالت و وظیفه معلم، ایجاب می کند که نباید از تعلیم و آموزش هیچ کسی - به خاطر آنکه ممکن است احیانا واجد قصد و نیت درست و خداپسندانه ای نباشد - دریغ ورزد؛ زیرا تصحیح هدف و جهت گیریهای سنجیده و خداپسندانه برای بسیاری از افراد تازه کار و کسانی که در فراگیری علم، مبتدی هستند دشوار می باشد؛ به جهت اینکه جان و روح آنها (به علت خردسالی و یا فقدان بینش کافی در دین) از لحاظ درک سعادت و نیکبختی آتیه و عزت و سرفرازی روز قیامت، بسیار نارسا و ضعیف می باشد. علاوه بر این، آنان با عوامل تصحیح هدف و نیت و مبانی آن، انس و آشنائی کمتری دارند.

اگر بنا باشد معلم - به خاطر فقدان نیت صحیح و محرومیت شاگردان از جهت یابی درست - از تعلیم آنان خودداری کند، این دریغ کاری، موجب تعویق و رها کردن بسیاری از افراد در همگامی با کاروان علم شده، و گروه زیادی را از علم محروم می سازد، و یا آنکه موجب از میان رفتن بخش عظیمی از میراث علمی خواهد گشت. باید توجه داشت: این امید هم وجود دارد که شاگرد فاقد نیت و هدف صحیح، از برکت علم و در سایه یادگیری - آنگاه که او با علم و دانش، پیوند و انسی برقرار ساخت - توانائی لازم را در تصحیح هدف و نیت خود به دست آورد.

لذا یکی از دانشمندان گفته است:

«ما علم و دانش را برای غیر خدا (و به خاطر هدفهای دیگری)



جویا شدیم؛ ولی خود علم و دانش - از اینکه برای غیر خدا باشد - امتناع ورزید» (۲۴۹) یعنی اگر یک شاگرد، فاقد قصد الهی در تحصیل علم باشد، قهراً با ادامه تحصیل و کسب بینش فزونتر، قصد و هدف او تصحیح خواهد شد و طبعاً بسوی «الله» و هدف های والای الهی و انسانی، رهنمون خواهد گردید، و علم و دانش، سرانجام، او را به خدا منتهی خواهد ساخت.

از حسن (بصری) است که گفت:

گروهی از مردم در علم آموزی، هدف خویش را بگونه ای مشخص ساختند که خدا و رضا و پاداش الهی در این هدف راهی نداشت. ولی علم و دانش، آنان را همواره چنان در جهت و صراطی رهنمون گردید که سرانجام، خدا و رضا و پاداش الهی را در مقاصد و هدف خویش منظور داشتند.

باید توجه داشت که اگر معلم در نهاد شاگرد، سوء نیت و فساد هدف را در مسیر علم آموزی او احساس نمود، باید به تدریج از طریق موعظه و نصیحت خوش آیند و دلنشین و ارشادهای محبت آمیز، او را در مسیر هدف صحیح قرار دهد.

و خطر و زیانبار بودن علم و دانش عاری از هدف الهی را به او گوشزد نماید، و بالاخره او را نسبت به عواقب سوء و نتایج خطرناک اهداف غیرالهی، متوجه و هشیار سازد، و اخبار و احادیثی که درباره تصحیح هدف و نیت، هشداردهنده و بیدارگر است، تدریجاً بر او بخواند تا سرانجام زیر سایه نصایح و ارشادات، وی را به قصد و هدف صحیح در تحصیلاتش بازگرداند.

اگر معلم نتوانست با استفاده از این گونه راهبری ها به تصحیح نیت و هدف شاگرد خویش

موفق گردد و از او نومید شود - طبق عقیده بعضی از علماء - باید چنین شاگردی را رها کرده و از تحصیل وی جلوگیری نماید و از تعلیم او خودداری کند؛ زیرا این گونه افراد، با تحصیل علم (همچون دزدان چراغدار)، شر و آسایشان را فزاینده تر می سازند.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در اشاره به همین نکته و حقیقت فرموده است:

لا تعلقوا الجواهر فی اعناق الخنازیر (۲۵۰)

گوهرهای گرانبها را آویزه گردن های خوکها نسازید.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

عیسی بن مریم (علیهما السلام) برای ایراد خطابه، در میان بنی اسرائیل از جا برخاست و چنین گفت:

«ای بنی اسرائیل! با نادانان و مردمی که از بینش کافی بی بهره اند. سخنان حکیمانه و عالمانه را در میان نگذارید؛ زیرا اگر چنین کنید به علم و حکمت، ستم روا داشته اید.

و از تعلیم علم و حکمت به افراد صالح و شایسته، دریغ نورزید؛ زیرا اگر بدینسان با آنان عمل کنید، یعنی چنانکه از تعلیم علم به افراد لایق، دریغ بورزید به آنان ستم نموده اید.» (۲۵۱)

یکی از شعراء، محتوای سخن حضرت عیسی (علیه السلام) را در این بیت خلاصه کرده است:

فمن منح الجهال علما اضاعه

و من منع المستوجبین فقد ظلم

اگر کسی که علم را با دست و دلبازی در اختیار افراد نالایق (و فاقد بینش و هدف صحیح دینی) قرار دهد خود علم و دانش را به تباهی و فساد سوق می دهد. ولی اگر در تعلیم آن به افراد لایق، کوتاهی و دریغ ورزد به خود آنها و نیز به علم ستم می کند.

باید بدانیم که عده ای از دانشمندان (بدون قید و شرط و به صورت

کلی در مساله تعلیم علم به افراد نااهل و فاقد هدف صحیح، نظر خود را قاطعانه ابراز نکرده اند؛ بلکه) میان این گونه افراد، فرق و امتیازی برقرار ساخته و گفته اند:

اگر نادرستی قصد و هدف شاگرد، معلول وجود حالت کبر و ستیزه جوئی و امثال آنها باشد باید از تعلیم او خودداری کرد. ولی اگر نادرست بودن قصد و هدف شاگرد از ناحیه حب ریاست دنیوی و حس جاه طلبی باشد، سزاوار نیست - علیرغم نومیدی از اصلاح او - از تعلیم وی مضایقه شود؛ چون او (در سن و سال و شرایطی به سر می برد که) مفسده جاه طلبی نمی تواند پرهیجان و مؤثر و مسری باشد. علاوه بر این باید یادآور شد که کمتر کسی می تواند در آغاز کار تحصیل، خویشتن را از این گونه اهداف نادرست و رذائل اخلاقی وا رها کند؛ ولی آنگاه که به اصل و بنیاد علم و دانش رسید و بدان وقوف کامل یافت (و علم را همانطور که هست شناسائی کرد) به این نتیجه می رسد که علم و دانش به خاطر نیل به سعادت و نیکبختی جاوید و جنبه های معنوی، باید ذاتاً محبوب و مطلوب او باشد، و ریاست و سرفرازی، لازمه علم و نتیجه قهری علم آموزی است؛ اعم از آنکه انسان در طی تحصیل علم، جاه و مقام را آماج کوششهای خویش قرار دهد، و یا آنکه اساساً از چنین آماج گیری غافل باشد؛ چون خود علم و دانش بدون نیاز به چنین جهت گیریها، ریاست آفرین بوده و موجب سرفرازی انسان در دنیا و آخرت می گردد.

#### **۶ - کوشش در بذل و اعطاء و انفاق علم**

باید معلم، سرمایه ها و اندوخته های علمی خود را به افرادی

که شایسته و نیازمند به علم و دانش هستند، بذل و انفاق کند و در نشر علم و اعطاء آن به افراد محتاج، بخل نورزد؛ چون خداوند متعال - همانگونه که در طی مواثیق، از انبیاء پیمان گرفت تا در نشر حقایق و گزارش آن به مردم، دریغ نورزند، و معارف الهی را کتمان نمایند - از دانشمندان نیز پیمان گرفت که در تعلیم علم به افراد نیازمند، فرو گزار نکنند؛ بلکه سعی خود را در نشر و ترویج علم، به کار گیرند.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

در نبشتری از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) چنین خواندم:

«خداوند از جهال و نادانان پیمان نگرفت که پویای دانشمندان باشند (تا از آنان معرفت و آگاهی کسب کنند)، مگر آنگاه که قبلاً از دانشمندان پیمان گرفت که علم و آگاهی خویش را در اختیار جهال و نادانان قرار دهند؛ زیرا علم و دانش در مرحله ای قبل از جهل و نادانی وجود داشته است.» (۲۵۲)

(افلاطون حکیم، علم را «تذکر» می نامید و می گفت:

روح آدمی پیش از آنکه به بدن تعلق گیرد و در عالم حس، اسیر زنجیر ماده و محسوسات گردد، در عالم تجرد می زیسته است.

و در آن عالم، حقایق را بدون واسطه درک می کرد، و چون به این عالم هبوط کرد در روح او نسیانی نسبت به حقایق، پدید آمد. ولی این حقایق - بطور کلی - از صحیفه روح او محو نشده است، بلکه با وضع مبهم و نامشخص، در خزانه ذهن او موجود می باشد. وقتی انسان به اشباح و سایه های این حقایق در عالم حس، مواجه گشت، متوجه و متذکر همان حقایق باز یافته

پیشین می گردد. بنابراین علم و دانش، قبل از جهل، موجود بوده است. (۲۵۳)

و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که ضمن تفسیر آیه: «و لا تصعر خدک للناس» (۲۵۴) فرمود:

«باید همه مردم از لحاظ دریافتهای علمی در دیدگاه تو، مساوی و برابر باشند» (و باید سهم و بهره از علم را بطور مساوی به آنها پردازد و در میان آنها تبعیض روا نداری).

جابر جعفی از امام صادق (علیه السلام) آورده است که فرمود:

«زکوه علم و دانش، این است که آن را به بندگان خدا تعلیم دهی.» (۲۵۵)

## **۷ - احتراز از مواضع تهمت و لزوم هماهنگی رفتار و گفتار معلم**

معلم - بر فرض آنکه دارای عذر شرعی موجهی باشد - باید از مخالفت افعال با اقوالش بپرهیزد یعنی نباید میان کردار و گفتارش، تهافت و دوگانگی و تفاوت، وجود داشته باشد؛ (بلکه باید سعی کند همواره بر طبق گفتار و امر و نهی خود، عمل نماید) مثلاً او نمی تواند عملی را تحریم کند که خود مرتکب آن می گردد، و یا انجام عملی را واجب و حتمی الاجراء معرفی نماید و خود پای بند آن نباشد، و یا مردم را به انجام عملی - به عنوان کار مستحب - دعوت کند؛ ولی خود او از انجام آن عمل دریغ ورزد. اگرچه طرز کار و عمل او - بر حسب احوال و شرائط شخصی زندگانی وی - کاملاً مطابق با قانون دین باشد؛ (لکن در عین حال، تضاد و تناقض نمائی کردار و گفتار او قابل اغماض نیست)؛ اگرچه احکام و قوانین دینی بر حسب اختلاف اشخاص، متفاوت می باشد. (لذا باید در این گونه موارد از ایجاد شبهه و بازتابهای نامطلوب، پیشگیری شود)؛ به

اگر عالم و دانشمندی، دیگران را به تشییع جنازه و سایر احکام مربوط به آن، و یا به روزه گرفتن، یا به برآوردن حاجات مؤمنین و کارهای نیک و یا زیارت اعتاب مقدسه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) دعوت کند؛ ولی خود - به علت اشتغال به کارهای مهم تر - موفق به چنین اعمالی نباشد، به گونه ای که اشتغال او به کارهای مهم تر، با انجام کارهایی که مردم را بدانها دعوت می کند سازگار نیست و نمی تواند دست اندر کار آنها گردد؛ و نیز چون اشتغالات او از اهمیت و فضیلت بیشتری برخوردار است ناگزیر از ترک آن اعمال می شود، و یا آنکه اشتغالات او، ضروری و غیرقابل گریز است؛ در چنین شرائطی که اشتغالات مهم و یا ضروری او، علت ترک برخی از اعمال باشد لازم است همین علت و عذر موجه خویش را به دیگران اعلام کند تا زنگار شبهه و وسوسه های شیطان را از قلوب مستمعان گفتار خویش بزدايد (و از این طریق از مظان تهمت دیگران برهد تا او را به دوگانگی و تناقض کردار و گفتارش متهم ن سازند)؛ چنانکه (در طی یکی از رویدادهای زندگانی رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) قضیه ای اتفاق افتاد که آن حضرت ضمن آن برای دفع تهمت، مراتب را اعلام فرمود و) خویشان را از این تهمت خلاص کرد:

یکی از اصحاب پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن حضرت را شبی همراه همسرش (گویا صفیه) دید که به خانه می رفتند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله

و سلم) از بیم آنکه مبادا توهم و وسوسه ای برای آن شخص ناظر صحنه به هم رسد و تصور کند که پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با زن بیگانه ای همراه است به آن شخص فرمود:

فلانی! این زن، همسر من، فلان کس (یعنی صفیه) است.

و با این هشدار، به وی فهماند که چرا با این زن همراه می باشد؛ چون بیم آن داشت که ابلیس با تلبیسات و وسوسه انگیزی خود، در آن شخص سوءظنی به باز آورد، (لذا برای دفع توهم به وی اعلام کرد که این زن، همسر شرعی و قانونی من است).

اگرچه بر هر شنونده ای (که به اوامر و دستورات عالم و معلم گوش فرا می دهد) لازم است در مرحله نخست - آنگاه که شبهه و وسوسه ای از لحاظ اختلاف گفتار و رفتار در ذهن او بهم میرسد - به هیچ وجه به گوینده و معلمی که دیگران را به کار نیک و اعمال شایسته دعوت می کند اعتراض ننماید. حتی اگر برای اعتراض و انتقاد خود احتمالاً دارای مجوزی هم باشد حق خرده گیری و انتقاد ندارد؛ (چون ممکن است - برخلاف اشتباه و احتمال او - گوینده در ترک اعمالی که دیگران را بدانها دعوت می کند، دارای عذر موجهی باشد که نتوان بر او خرده گرفت). البته در صورتی که هیچ عذر موجهی قطعاً در میان نباشد و میان کردار و گفتار او، تضاد و تعاندی غیرقابل اغماض مشهود گردد، شنونده، حق اعتراض و انتقاد را دارا است؛ چنانکه قریباً از این مطلب در بحث از آداب متعلم و شاگرد، توضیحی در پیش داریم.

بطور خلاصه باید گفت:

قضیه معلم و شاگرد

از لحاظ نقش پذیری شاگرد نسبت به اخلاق و اعمال معلم، همانند قضیه مهر و موم می باشد که در موم، تمام نقشها و تصویرهایی که در مهر وجود دارد، منعکس می شود. ما این نقش پذیری را در مورد گروهی از شاگردان و دانشجویان در برابر معلمان و استادانشان به چشم دیده ایم (و این حقیقت را کاملاً لمس نموده ایم که شاگرد در رفتار خود، یک نمونه پرداز ماهری از اعمال استاد و معلم خود می باشد) که البته با توجه به اختلاف افعال و اخلاق معلم، همه گونه رفتار او را شاگرد در اعمال و رفتار خود پیاده می کند. این واقعیت را ما کاملاً حس کردیم و هیچکس نمی تواند به مانند کسی که حقیقت را دیده و شهود کرده و در این جهت، مهارت و کاردانی کسب کرده است، هشداردهنده و بیدارگر باشد. (ما این حقیقت را دیده ایم و به شما هشدار می دهیم.

و چون این واقعیت را با چشم باز، دیده ایم که رفتار معلم در رفتار شاگرد منعکس می شود، لذا مصرانه می گوئیم:

که باید کردار و رفتار معلم، نماینده گفتار و هماهنگ با آن باشد.

#### **۸ - شهادت معلم در اظهار حق، و جلوگیری از تخلف**

باید معلم، به مقدار وسع و توانائی خویش، حق را - بدون مجامله و سازشکاری نسبت به احدی از خلق الله - اظهار کند. اگر مشاهده کرد کسی از حق، روی گردان شده و یا در کیفیت طاعت او از خداوند متعال، کوتاهی و نارسائی وجود دارد، باید در مرحله اول از طریق لطف و محبت و با عامل مهر و نرمش، او را نصیحت کند، (و در صورتی که عامل لطف و نرمش و مدارا، کارگر نیفتاد) از



حربه ای عاری از لطف و با تلخکاری و خشونت، او را در رهنمون گشتن به حق، یاری دهد.

و اگر این وسیله نیز مؤثر نیفتاد، باید از او دوری کند.

و اگر با فاصله گرفتن از او و یاری گرفتن از عوامل مذکور فوق، هیچ اثری مشاهده نکرد باید کاملاً او را نهی کرده و از رفتار نابخق او جلوگیری نماید تا او را به حق بازگرداند، و در این کار، از مراحل و مدارج مختلف «امر به معروف و نهی از منکر» - به منظور وادار ساختن او در التزام و پای بند شدن به حق - بهره گیرد.

استفاده از عوامل بازدارنده و بهره گیری از قانون «امر به معروف و نهی از منکر» در ارشاد مردم به حق و حقیقت، با شرائطی متنوع و سنگین تر، ویژه علماء و دانشمندان است. اگرچه همه طبقات مردم در اصل وجوب «امر به معروف و نهی از منکر» و اجرای آن، دارای وظیفه مشترکی هستند؛ (ولی وظیفه علماء و دانشمندان دینی در این اصل مهم و بنیادی اسلام، زیادتر و سنگین تر است).

و باید آنان نسبت به سایر طبقات مردم در انجام این وظیفه خطیر، احساس مسئولیت فزونتری نمایند).

زیرا علماء به منزله رؤسا و سرپرستانی هستند که اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، به آنها محول گشته است. علاوه بر این، سخن و راهنماییهای علماء و دانشمندان، مؤثرتر و دلنشین تر از گفتار و ارشادهای سایر طبقات می باشد. لذا آنان، تکلیف بیشتر و سنگین تری را در این اصل به عهده دارند.

به همین جهت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه

که بدعتها و مرامهای بی سابقه و باطل، در میان امت و پیروان من پدید آید، و افکار نوحاسته سخیف و تباه آمیز - به نام دین - در میان آنها رایج گردد، لازم است عالم و دانشمند، علم و آگاهی خود را ابراز و اعلام کند (تا مردم از این بدعتها و افکار نوحاسته سخیف، روی گردان شوند). اگر عالم و دانشمند دینی، آگاهیها و اطلاعات علمی خود را در طرد و زدودن این بدعتها اظهار نکند، ملعون و مطرود از رحمت خداوند متعال می باشد.» (۲۵۶)

منشاء اکثر غفلت ها و بی خبریها و چیره شدن جهالت و نادانی بر جامعه، و کوتاهی و نارسایی های مردم در شناخت فرائض و تکالیف دینی، و قصور آنها در قیام به وظائف شرعی و اداء آئین و راه و رسم دین مقدس اسلام، و نقائصی که در اقامه نمازهای واجب - از لحاظ آنکه واجد شرائط صحت نیست - و ... دیده می شود؛ بازده کوتاهی علماء و سهل انگاری دانشمندان دینی است که نخواستند با وجه صحیحی، حق و حقیقت را اظهار کنند، و خویشان را در راه اصلاح خلق و توده مردم به رنج و زحمت وادارند، و با آمیزه حکمت و استوار اندیشی و ژرف نگری و با عوامل اندرزها و نصیحتهای زیبا و دلنشین، جامعه را در مسیر راه خدا، باز آورند.

حتی رفتار و کردار گروهی از دانشمندان نابسامانی دینی، به مسئله تقصیر و مضایقه آنها در اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، محدود نیست؛ بلکه با مردم در ارتکاب باطل همیاری کرده و به آنان در رفتار نادرست مدد می رسانند،

و با اظهار انس و همبستگی و همدمی با آنها، روی اعمال باطل و نادرست آنان، صحنه می گذارند.

این رفتار سازش مآبانه برخی از دانشمندان، موجب گشت که افراد جاهل و نادان به نادانی و جهل و تمایلات هوس آلود، بیش از پیش گرایش یافته و افراد تبه‌کار، فزونتر از هر زمان در فساد و تبه کاری غوطه ور گردند، و مآلاً وزنه علم و دانش و عالم و دانشمند کاستی یافته و شکوه و عظمت آن از میان برود.

یکی از دانشمندان، گفتاری بس نغز و زیبا دارد و می گوید:

هیچ فرد خانه نشین و انزواطلب را - در هر کجا که باشد - نمی توان مبری و پاکیزه از منکر و رفتار نکوهیده به حساب آورد؛ چون او حداقل - به علت انزواء و گوشه گیری - قهراً از ارشاد و تعلیم موازین دین به مردم و راهنمایی و واداشتن افراد به معروف و کارهای پسندیده، تقاعد و دریغ ورزیده (و از زیر بار چنین وظیفه ای، شانه خالی کرده است). به ویژه علماء و دانشمندان (که با تقاعد و خانه نشینی و عدم تحرک اجتماعی، گرفتار چنین تقصیراتی هستند و از این رهگذر، مرتکب «منکر» می باشند؛ زیرا اکثر مردم و بخصوص مردم روستاها و جامعه های بیابان نشین و صحراگرد نسبت به قوانین دین در رابطه با واجبات عینی از قبیل نماز و شرائط صحت آن، فاقد اطلاع و آگاهی های لازم می باشند.

بنابراین، به عنوان «واجب کفائی» لازم است یک فرد، در هر شهر و روستا بماند تا دین و آئین و دینداری را به مردم تعلیم دهد، و در ارشاد آنها فداکاری کند. او باید در اداء وظیفه

تعلیم و ارشاد مردم از عامل مهر و محبت استفاده کند، و رونق و مدارا را وسیله و ابزاری برای وصول و دست یافتن به این هدف قرار دهد.

و رویهمرفته از هر عاملی - که به ایجاد حس پذیرش دینی در مردم کمک می کند - استمداد نماید.

مهمترین عامل برای ایجاد حس پذیرش دینی در مردم، این است که راهنمایان دینی از مردم و اموال آن ها، طمع خویش را ببرند. (اگر عالم و دانشمندی بخواهد که مردم، گوش شنوایی از او داشته باشند نباید به مطامع دنیوی و اموال آنها چشم بدوزد)؛ زیرا اگر مردم بفهمند که راهبر دینی آنها به آنان و اموالشان چشم طمع دوخته است نسبت به او و علم و دانش وی دلزده و بی اعتناء می گردند؛ و در نتیجه شئون زندگانی آنها از هم گسیخته گشته و نظام حیات دینی آنان رو به اضمحلال می گذارد.

اگر هدف و مقصد یک عالم و دانشمند دینی از وجهه الهی برخوردار باشد، و اطاعت و امتثال از فرمان الهی را هدف مساعی و کوششهای خود قرار دهد، ارشادات و راهنمایی های او در قلوب تمام طبقات مردم - اعم از عالم و دانشمند و افراد عامی و توده مردم - راسخ و جایگزین گشته، و آنان در برابر دستورات چنین دانشمندی، سر تسلیم و انقیاد فرود می آورند و سرانجام، مردم با روشی استوار و خلل ناپذیر در مسیر صراط مستقیم قرار می گیرند.

تمام این وظائف در صورتی لازم الاجراء است که هیچگونه خطر جانی، او را تهدید نکند و از رهگذر آن، ضرر و زیانی بر هیچیک از مسلمین وارد نگردد.

و در غیر اینصورت این

عالم و دانشمند از چنین وظیفه ای، معذور خواهد بود.

و هیچکس جز خداوند متعال، برای پوزش خواهی و پذیرفتن عذر، سزاوارتر نمی باشد.

عبدالله بن سلیمان گفته است:

یکی از مردم بصره بنام «عثمان اعمی» حضور امام باقر (علیه السلام) نشست به امام عرض کرد که حسن بصری (۲۵۷) معتقد است:

کسانی که علم و آگاهی خویش را کتمان می کنند و از اظهار آن دریغ می ورزند، بوی تعفن شکم و اندرون آنان، اهل دوزخ را آزار میدهد. امام باقر (علیه السلام) پس از شنیدن این سخن فرمود:

«بنابراین آن کسی که از میان خاندان فرعون به موسی (علیه السلام) و خدای او ایمان آورده بود، یعنی «مؤمن آل فرعون»، گرفتار چنین سرنوشت کشنده و دردآوری شده است! چون او همواره (تا آنگاه که در دستگاه طاغوتی فرعون به سر می برد، علم و آگاهی خود را به خاطر حفظ جان و پیشبرد هدف الهی خویش، کتمان می کرد، و از اظهار آن، خودداری می نمود و خدا نیز او را به کتمان ایمان ستود؛ ولی باید گفت:

علم از زمانی که خداوند متعال نوح پیامبر (علیه السلام) را مبعوث فرمود همواره مکتوم مانده بود.

بنابراین حسن بصری باید به هر راهی که می خواهد برود، و به چپ و راست و شرق و غرب روی آورد، برود و به هر دری بزند، سوگند به خداوند، او باید بداند که علم و آگاهی درست جز در میان ما یعنی خاندان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به دست نمی آید» (۲۵۸)

(آری او باید برای یافتن آگاهی صحیح و دانش واقعی به ما مراجعه کند).

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

امور مختلف و متنوعی، آداب و وظائف ویژه معلم را نسبت

به شاگردان و دانشجویان تشکیل می دهد که محور همه آنها تنظیم صحیح رابطه استاد و معلم با شاگرد و دانشجو می باشد. (مسائل مربوط به این آداب، ضمن بیست امر، مورد تحقیق و بررسی قرار می گیرد):

#### ۱ - ایجاد خلوص نیت در شاگردان - یا - اعلام امکان وصول به مقام والای علمی در سایه ایمان

(نخستین وظیفه ای که باید معلم در رابطه با شاگردان، مورد توجه و اهتمام خویش قرار دهد این است که) شاگردان را تدریجا و گام به گام به آداب و آئین های پسندیده و شیوه های ستوده و تمرین روحی نسبت به آداب دینی و حقایق و اسرار دقیق آئین مقدس اسلام، آشنا و وادار نموده، و انس و عادت به صیانت نفس را در تمام شئون آشکار و نهان زندگی آنها بارور سازد، به ویژه اگر احساس کرد که شاگردان وی از رشد عقلی متناسبی برخوردار هستند باید سعی کند که چنین عادات مهم و پرارزش را در آن ها به ثمر رساند.

نخستین گام در پیمودن مراحل مذکور این است که دانشجویان را تشویق و تحریص کند تا رفتار و مساعی تحصیلی خود را از هر گونه شوائب (فرومایه) پاک و پاکیزه نمایند و کوششهای خویش را در جهت الهی و انسانی و به منظور کسب رضای پروردگار، محدود سازند، و خدای را در تمام لحظات زندگانی، مراقب و ناظر اعمال خویش بدانند.

و این خصیصه خدایابی و خداجوئی را تا هنگام مرگ استمرار داده، و عملا از چنین حالت والای روحی تا به هنگام رخت بر بستن از این دنیا، برخوردار باشند (و سعی کنند تا مطامع دنیوی به این گنجینه گرانبها، دستبردی نزنند).

باید معلم به

دانشجو بفهماند که فقط در سایه چنین حالت روحی، ابواب معارف و دانشها فراسوی او گشاده می شود.

و سینه اش از تنگنای آلام و مشکلات رهایی یافته و از شرح صدر برخوردار می گردد.

و از قلب و درونش، آبخورها و سرچشمه های لطائف و حکمتها، به جریان و فیضان می افتد، و برکات و فزاینده‌گی مطلوبی در حالات مختلف زندگی و معلومات و معارف او پدید می آید.

و سرانجام به صواب اندیشی و درستی گفتار و کردار و حکم و داوری صحیح و استوار، موفق می گردد.

باید معلم در تفهیم حقائق مذکور، آثار و احادیثی را که در زمینه های این حقائق به ما رسیده است، برای شاگرد بازگو کرده، و ضرب المثلهای لازم را که نمایانگر حقائق مذکور است، برای او یاد کند.

و با ناچیز جلوه دادن دنیا، حالت زهد و پارسائی و بی اعتنائی به مادیات را در او به وجود آورد.

و حس تعلق و دلبستگی و گرایش و غرور به دنیا و فریبندگی به زخارف و زرق و برق دنیا را از دل و دماغ او بزداید.

و به او یاد آور گردد که دنیا و لذتهای مادی آن، ناپایدار و گذرا و فانی است، و حیات معنوی و سعادت و نیکبختی اخروی است که پایدار و خلل ناپذیر می باشد.

و نیز به وی تفهیم کند که ایجاد آمادگی برای سرای جاوید و فناپذیر، و اعراض از دنیای شتابنده و ناپایدار، شیوه و راه و رسم مردم محتاط و دوراندیش، و روش و سیره بندگان شایسته خداوند می باشد.

باید معلم، این حقیقت را برای دانشجو بازگو کند که دنیا به مثابه ظرف و گذرگاه و منزلگه و کشتزاری است که باید انسان در

این معبر و رهگذر، در تحصیل کمالات بکوشد. آری دنیا مجال و فرصتی است برای علم و عمل، و کشتزاری است که باید در آن دانه افشانی کرد تا به محصول و ثمره آن - در سایه افکار و اعمال نیک در روز قیامت و سرائی که در پیش است - دست یافت.

(شهید ثانی مهمترین و نخستین وظیفه ویژه معلم نسبت به شاگردان را عبارت از ایجاد اخلاص و حسن نیت در نهادشان می داند. مراقبت و توجه به خدا و سرانجام، ایمان و اتکال به پروردگار را عالیتین زمینه مساعدی معرفی می کند که شاگردان می توانند در سایه آن به مقامات والای علمی و کشفهای مهمی در اسرار و حقایق پیچیده عالم دست یابند.

و به اسرار نهانی و رموز دقیق دین و آئین مقدس اسلام آگاه گردند.

قفطی می نویسد:

ابن سینا می گفت:

هرگاه در یک مساله علمی، دچار حیرت و سرگستگی می شدم، و حد وسط و رمز کشف مجهول را نمی یافتم به جامع شهر یعنی به مسجد می رفتم و نماز دوگانه در برابر خدای یگانه می گزاردم، و در نتیجه از برکات ایمان و توجه به خداوند، درهای بسته بر روی من گشوده می شد و مشکلات و ناهمواریهای علمی برای من، آسان و هموار می گشت). (۲۵۹)

## **۲ - تشویق - یا - ایجاد شوق و دل بستگی به علم و دانش در شاگردان**

معلم با شاگردان خود را به علم و دانش تشویق نماید و فضائل و ارزشها و مزایای علم و علماء را به آنان تذکر دهد، و یادآور گردد که علماء و دانشمندان، وارثان انبیاء و پیمبرانند و بر کرسی ها و پایگاههایی بلند و فرازنده و درخشانی از نور، جای دارند، کرسی ها و پایگاههایی که مورد رشک انبیاء و شهداء و جانبازان راه خدا بوده



و این وجودات مقدس در این رابطه به حال آنها غبطه می خورند.

باید معلم، این گونه سخنان شوق آفرین را - که در طی آیات و اخبار و آثار و اشعار و امثال به چشم می خورد، و بازگو کننده فضائل و منازل و مقامات والای علم و علماء است - به گوش هوش آنها برساند.

رهنمودهائی که در سخن بزرگان دیده می شود و نمودارهای شوق انگیزی که در طی اشعار شعراء - درباره فضیلت علم - جلب نظر می کند، عامل و انگیزه نیرومندی است که می تواند نفوس و قلوب انسانی را به خود معطوف داشته (و تحریک و جنبش چشمگیری برای گرایش به علم و دانش، در دلها به وجود آورد).

(معلم باید از هر عواملی که او را در تشویق شاگردان به علم و دانش، مدد می کند، استفاده نماید) و در ضمن؛ آنها را تدریجا ترغیب نماید تا نسبت به مسائل دنیوی به قدر امکانات و به اندازه کفایت و ضرورت، قناعت و بسنده کنند تا از این طریق بتواند آنها را از انگیزه دنیا گرایی - که موجب دل مشغولی و پریشانی خاطر و پراکندگی اهتمام علمی آنها می گردد - دور نگاه دارد.

### ۳ - لزوم مواسات و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان

باید معلم درباره شاگردان، خواهان اموری باشد که خود نسبت به آن امور در مورد خویشتن احساس علاقه و دلبستگی می نماید، و هر گونه شر و بدی را که برای خویش نمی پسندد برای شاگردان نیز نپسندد؛ زیرا این گونه مواسات و برابر اندیشی نسبت به شاگردان، حاکی از کمال ایمان معلم و حسن رفتار و برادری، و نمایانگر روح تعاون و همبستگی و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان می باشد.

در احادیث صحیح و معتبر، چنین

آمده است:

«هیچیک از شما نمی تواند عنوان «مومن» را (به مفهوم واقعی آن) احراز کند مگر آنگاه که نسبت به برادر ایمانی خود همان چیزی را بخواهد که درباره خود نیز، نسبت به آن احساس علاقه و محبت کند.» (۲۶۰)

باید گفت که بی تردید، شاگرد، والاترین و بهترین برادر، و بلکه ارجمندترین فرزند معلم است.

و ما در بحثهای آینده (با بیانی گسترده تر) این موضوع را بررسی خواهیم کرد (که شاگرد، نسبت به معلم به عنوان برادر عزیز و فرزند گرامی او محسوب می گردد)؛ زیرا علم و دانش، اساس و عامل بهم رسیدن یک نوع قرب و خویشاوندی روحی و معنوی است که معلم و شاگرد را با هم مربوط می سازد؛ و چنین پیوندی از هرگونه پیوند و خویشاوندی جسمانی و خونی، والاتر و شکوهمندتر می باشد.

از ابن عباس روایت شده است که می گفت:

گرامی ترین فرد در پیشگاه من، همنشین من است، همنشینی که از کنار مردم، پافراتر نهاده تا آنگاه که راه خویش را به سوی من گشوده و در کنار من بنشیند. اگر در توان من می بود که مگسی بر روی بدن او نشیند تا او را آزار ندهد، نیروی خود را در صیانت او از گزند چینی ناچیز، به کار می بردم.

در حدیث دیگری آمده است که ابن عباس گفت:

آنگاه که مگسی بر اندام شاگردان من می نشیند، من رنج آن را احساس می کنم، (و حتی در این ناچیزترین آزار، با او همدرد می گردم). (۲۶۱)

محمد بن مسلم می گوید:

یکی از ساکنان «جبل» بر امام باقر (علیه السلام) وارد شد و به هنگام تودیع و خداحافظی به عرض رساند:

مرا موعظه و نصیحتی کن. حضرت فرمود:

«تقوی و

پرهیزکاری را پیشه خود ساز. به برادر ایمانی خود نیکی کن.

و برای او خواهان همان خوبیهای باش که خود، خواهان آن هستی.

و از هر امر نامطلوبی که از آن احساس تنفر و دلزدگی می کنی، از همان امر درباره برادر ایمانی خود نیز متنفر باش. اگر درخواستی را با تو در میان گذاشت از وی دریغ مدار و خواسته او را برآورده ساز و به او اعطاء کن.

و اگر او از اعطاء و بخشش، نسبت به تو خودداری کرد، تو بخشش و عطای خود را به او عرضه کن. (و یا اگر از درخواست و سؤال، خودداری کرد، خواسته او را بدو عرضه نما). نباید نسبت به هیچ نوع خیر و احسانی نسبت به او سیر و ملول گردی، چنانکه نباید او نسبت به تو ملول گردد. بازو و یاور او باش که او بازو و یاور تو باشد. اگر او از تو بدش آید از او جدا مشو، تا از او درخواست کرم و گذشت نمائی (و در نتیجه، کینه را از دل او بزدائی).

و آنگاه که در حضور تو نباشد در غیاب او، نگاهبان حیثیت و منافع وی باش.

و اگر در حضورت باشد او را زیر سایه حمایت خویش قرار داده و سعی کن با یاری و تقویت و ملاقات و احترام و لطف خویش، او را مشمول محبت های خود سازی؛ زیرا او از آن تو است و تو از آن او هستی.» (۲۶۲)

این حدیث و هر حدیث دیگری که - بازگوکننده حقوق متقابل و متبادل تمام برادران و خواهران مسلمان نسبت به یکدیگر است - رعایت محتوای آنها در مورد معلم و شاگردی

(که استوارترین و شریفترین پیوندها آنان را با هم مربوط می سازد) لازمتر و ضروری تر می باشد.

#### ۴ - استفاده از روشهای مختلف تنبیه برای منع از تخلف شاگردان

عامل لطف و محبت، مؤثرترین عوامل تعلیم و تربیت است

بر معلم، لازم و ضروری است (اهتمام خویش را در جهت تربیت اخلاقی شاگردان به کار گیرد و) آنان را از اخلاق بد و خوبیهای ناستوده و ارتکاب اعمالی که شرعا حرام و یا مکروه است حفظ کند، و از هرگونه رفتاری که حالات و شخصیت آنها را تباه می سازد و یا موجب ترک اشتغالات علمی و یا اسائه ادب آنان می گردد جلوگیری کند. معلم باید از پرحرفی و سخنان بیهوده و بی فایده شاگردانش ممانعت به عمل آورد، و از معاشرت آنان با اشخاص نامناسب و این گونه کارهای نابجا و اعمال ناروا و زیان بخش جلوگیری نماید.

برای پیشگیری از سوء رفتار شاگردان و جلوگیری از ارتکاب خلاف آنان، لازم است معلم حتی الامکان با ایماء و اشاره و تعریض و کنایه، راه گشای تربیت اخلاقی شاگردان بوده و از تخلف آنها جلوگیری کند.

و در صورتی که ضرورت ایجاب نکند و نیازی در کار نباشد باید از آشکار گوئی و تصریح به تخلف شاگرد، خودداری نماید و همواره از عامل لطف و محبت و مهر و مودت - برای ارشاد شاگردان - استفاده کند، و آن را به خاطر تخلف و سوء رفتار، توبیخ نکرده و تا می تواند از این روش استفاده ننماید؛ چون اولاً تصریح و آشکار گوئی، پرده هیبت و ابهت استاد را از هم دریده و موجب شدت و فزونی جرات و جسارت شاگردان در ارتکاب خلاف و سوء رفتار و تخلفهای اخلاقی می گردد.

و ثانیاً باعث میشود

که آنان - بیش از پیش - با حرص و ولع زیادتری در تخلفهای اخلاقی اصرار ورزند.

در اخبار و احادیث به ما گوشزد شده است که اگر مردم را صریحا از کاوش و از هم پاشیدن پشکل چهارپایان بازدارند، اصرار آنان در کاوش و از هم پاشیدن آن، فزاینده تر می گردد، (و برای توجیه اصرار خود) می گویند:

بی جهت ما را از دست یازیدن به چنین کاری نهی نکرده اند، لابد سر و حکمتی در این تپاله و پشکل حیوان وجود دارد که باید از آن سردرآورد! و از درون آن باخبر گشت!!

یکی از شعراء می گوید:

النفس تهوی من یجور و یعتدی

و النفس مائله الی الممنوع

و لکل شیء یشتهیه طلاوه

مدفوعه الا عن الممنوع

دل آدمی طبعاً به سوی جائز و ستمکار متجاوز - به خاطر زرق و برق قدرت و جاذبه کاذب جاه و مقامش - گرایش دارد.

و اصولاً نفس انسانی در جهت هر امری که از آن منع شده است دارای رغبت و تمایل فزونتری بوده و بدان انحراف می یابد. هر چیزی که انسان بدان مایل و راغب است آن چیز دارای حسن و بهاء و مقبولیتی می باشد که آدمی را به خود جذب می کند؛ ولی نفس انسان ممکن است از تیررس چنان حسن و بهائی بدور مانده و از آن سیراب گشته و در امان باشد. لکن از یک امر ممنوع و کار نامشروع اشباع نمی گردد، و حسن و بهاء کاذب آن همواره به انسان با جاذبه خود آسیب می رساند و همیشه رونق و جاذبه خود را به رخ انسان کشانده تا هرگز از آن اشباع نگردد.

راستی باید درباره کیفیت ارشاد، و مراتب مهر و محبت پیامبر

عزیز و گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت به آن مرد اعرابی و صحرائشین و بیابانگرد، اندیشید - که مسجد را با بول و پیشاب خود آلوده کرد - (و پیامبر مهربان به جای توبیخ و درشتخوئی، از در لطف و دلسوزی وارد شد، و از راه محبت، این مرد صحراگرد را متوجه زشتی و نادرستی رفتارش نمود). آری باید دید که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با معاویه بن حکم - آنگاه که در اثناء نماز، سخن گفت - چه نوع رفتاری را پیش گرفت: (آن حضرت در ارشاد او از لطف و محبت، استفاده کرد و از این رهگذر، او را به نقص و اشکال کارش آشنا ساخت). (۲۶۳)

باری، اگر شاگرد با تعریض و کنایه و ایما و اشاره - در سایه هوش و ذكاء خود - به لغزش و تخلف خویش پی برد و از آن دست برداشت باید گفت در این صورت معلم به هدف تربیتی و غرض مطلوب خود دست یافته است.

و گرنه باید با صراحت و بی پرده - البته در سر و نهان و در غیاب دیگران - او را از ارتکاب خلاف نهی کند.

و اگر نهی او در غیاب دیگران نیز مؤثر نیفتاد و شاگرد دست از تخلف برنداشت، باید علنا و آشکارا و در حضور دیگران، او را از خلافکاری منع کند. اگر موقعیت و اوضاع و شرائط، مقتضی شدت لحن و خشونت در گفتار باشد، نباید معلم از آن دریغ ورزد؛ (بلکه باید در گفتار خود اعمال خشونت کند) تا بدینوسیله این شاگرد متخلف و همه حاضران

جلسه درس، در صدد تخلف برنمایند، و هر شنونده ای که در مجلس درس حضور دارد به وظائف اخلاقی خود آشنا شده و ادب آموزد.

اگر هیچیک از روشهای تربیتی مذکور در جلوگیری از تخلف شاگرد اثر نگذاشت و علیرغم به کار گرفتن تمام وسائط و عوامل تربیتی، چنین شاگرد، به تخلفهای خود ادامه داد و از آن دست برداشت، طرد این گونه شاگرد و اعراض از او بجا و سزاوار می باشد، و هیچگونه اشکالی برای این طرد و اعراض وجود ندارد. معلم باید چنین شاگردی را مدتی از نزد خود براند تا او از تخلف خویش، توبه و بازگشت نماید. به ویژه اگر معلم، بیم آن را داشته باشد که سوء رفتار و تخلفهای شاگرد مذکور احيانا در شاگردان دیگر اثر گذاشته و آنان را نیز مانند خود گمراه می سازد، و همگنان و همدرسان او هم با وی در ارتکاب خلاف، همسازی می کنند. (با توجه به چنین آثار زیانباری، باید معلم، این گونه شاگردان را برای مدتی از محیط تعلیم و تربیت طرد کند تا سوء رفتار آنها به دیگران سرایت ننماید و ضمنا از تخلف خود نیز دست بردارد).

همچنین لازم است معلم، رفتار و روابط شاگردان را نسبت به یکدیگر؛ زیر نظر گرفته و مراقب اظهار سلام کردن آنها به همدیگر، و طرز برخورد آنها در گفتگو، و محبت متقابل آنها، و خودیاری و تعاون آنان با یکدیگر باشد که چگونه در احسان و تقوی و پرهیزکاری به هم مدد می رسانند. باید معلم در این امور آنان را راهنمایی کند.

و رویهمرفته هر کاری را که در صدد انجام آن هستند دقیقا زیر نظر گرفته و

تمام رفتار آنها را بیاید.

بطور خلاصه، همانطور که معلم، مصالح دینی شاگردان را - به منظور سامان یافتن روابط آنان با خدا - به آنها تعلیم می دهد، باید مصالح دنیوی آنان را به آنها بیاموزد تا کیفیت روابط و رفتار خود را با هموعان خویش سامان بخشند تا مآلا فضیلت و نیکبختی آنان را در امر دین و دنیا تکمیل کند.

## ۵ - فروتنی و نرمش معلم نسبت به شاگردان

نباید معلم نسبت به شاگردان خویش، رفتاری تکبرآمیز را در پیش گیرد و نسبت به آنها بزرگی ورزد؛ بلکه باید فروتنی و نرمش را - در برخورد با شاگردانش - به کار برد. خداوند متعال به پیامبر خود می فرماید:

واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنین (۲۶۴)

پر و بال خویش را برای پیروان خود (که با پایمردی خود در ایمان، به تو اظهار علاقه می کنند) فروهسته ساز (و نسبت به آنان، متواضع و فروتن باش).

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند متعال به من وحی نمود (که به شما اعلام کنم تا) تواضع و فروتنی را پیشه خود سازید.» (۲۶۵)

و همو فرموده است:

«هیچ صدقه و انفاق مالی به بینویان، از مال و ثروت انسان نمی کاهد. خداوند متعال - به خاطر عفو و گذشت از افراد - بر عزت و سرفرازی شخص می افزاید، و هر فردی که تواضع و فروتنی را پیشه خود سازد، در ظل مراحم پروردگار از مقام والا و شخصیتی ارجمند برخوردار می گردد.» (۲۶۶)

این پاداشها، نتیجه تواضع و فروتنی نسبت به تمام طبقات مردم است که در خور وظیفه اخلاقی هر انسان مؤمن و مسلمان می باشد. علی هذا باید در نظر گرفت که وظیفه معلم نسبت به شاگردان از این دیدگاه،



چگونه است، شاگردانی که نسبت به معلم، ملازمت و همبستگی جالبی برقرار باشد و نیز شاگردان در پی جوئی از دانشها و معارف سودمند بدو تکیه کنند و رأی و نظر او را ملاک و معیار ارزیابی علوم و دانشها و شئون مختلف زندگانی خود بدانند. مضاف بر این، باید دانست میان معلم و شاگردان، حقوق متقابل دیگری از قبیل: حق مصاحبت و همنشینی، و احترام در رفت و آمد و ملاقات و برخوردها، شرافت محبت و دوستی راستین و عاری از هر نوع شائبه و امثال آنها وجود دارد (که این حقوق و معیارها می تواند رابطه معلم و شاگردانش را به طرز جالب و دلنشینی سازمان بخشیده و آنها را با هم پیوند دهد).

در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است که فرمود:

«معلم و آموزگار باشید (و درس شما زمزمه محبت باشد). در تعلیم خود، دشخوار و سختگیر نباشید و مسئله تعلیم را بر مردم ناهموار نسازید؛ زیرا معلم و آموزگاری که با آمیزه محبت تعلیم می دهد، از انسان دشخوار و سختگیر، بهتر و باارزش تر است.» (۲۶۷)

و نیز فرمود:

«نسبت به کسی که به وی علم را می آموزید، و یا از او، علم را فرا می گیرید، نرم و ملایم باشید.» (۲۶۸)

در بحث های گذشته، داستان عیسی (علیه السلام) و رفتارش با حواریون و اقدام آن حضرت در شستشوی پای آنان، و نیز اخبار دیگری را - (که نمایانگر روح ملاطفت و نرم خوئی و تواضع بزرگان نسبت به زیردستان است) - بازگو کردیم.

بنابراین لازم است معلم، خلق و خوی خود را - فزونتر از آنچه بر دیگران ضروری

و لازم است، نسبت به شاگردانش - به هنگام برخورد با آنها رفتار خویش را بر اساس حسن سلوک و لطف و محبت تنظیم نماید.

و با شاگردان خود - با شادابی و گشاده روئی، و اظهار شادمانی، و محبتی خوش آیند و صمیمانه، و ابراز دلسوزی و احسان به آنها از طریق بذل علم و جاه و مقام، و گرمی داشت آنها - در حد وسع و امکانات - برخورد و ملاقات کند.

شایسته و بجا است که تمام شاگردان و بخصوص، شاگردان فاضل و برجسته را با «کنیه (۲۶۹) و نام فامیلی»، و رویهمرفته با محبوبترین نامها و القاب، مورد خطاب قرار دهد، و به گونه ای از آنان و نام آنها یاد کند که موجب حفظ حرمت شخصیت و وقار و ارزش مقام و منزلت آنان بوده و از گزند تحقیر و توهین، مصون بمانند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای رعایت احترام و بزرگداشت شخصیت یاران خویش، از آنان با کنیه، و نام و عنوان محبوب آنها یاد می کرد؛ زیرا آن حضرت از این طریق موفق می شد که شرح صدری در آنها به وجود آورده و قوت قلب بیشتری به یاران و اصحاب خود بخشیده، و عرصه و مجال درخواست و تقاضا و سؤال آنها را گسترده و آزاد ساخته، و محبت آنان را بیش از پیش به خود جلب نماید.

بدیهی است که رعایت احترام و بزرگداشت شخصیت دیگران - از طریق خطاب به نامهای محبوب آنان - در مورد افرادی که انسان به پیروزی و رستگاری آنها چشم امید دوخته و میخواهد صلاح و شایستگی شخصیت آنها را پدیدار و

شکوفای سازد، لازم تر و ضروری تر است. (لذا معلم در این اصل نسبت به شاگردان، وظیفه خطیرتری به عهده دارد).

آری معلم باید در رابطه خویش با شاگردان، از سخنان و سفارشهای رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، الگو و نمونه و سرمشق گیرد که فرمود:

توده مردم پیرو شما علماء و دانشمندان هستند، و مردمی از اقطار گیتی - به منظور کسب بصیرت و بینش دینی - به شما روی می آورند، آنگاه که شما را دریابند و نزد شما آیند، لازم است نسبت به آنها خیراندیشی نموده و با رفتاری نیکو، آنان را سرشار و برخوردار سازی (۲۷۰)

بطور کلی عالم و دانشمند نسبت به معلم و شاگرد، همچون طیب نسبت به بیمار است (که باید بیماری جهل و نادانی را در شاگرد، درمان کند). بنابراین باید از هر دارو و عاملی که برای شفای او امیدبخش به نظر می رسد استفاده نماید؛ زیرا بیماری روحی جهل و نادانی از هر نوع بیماری بدنی، قوی تر و سخت تر می باشد؛ (چون زیان بیماری جهل و بیسوادی از تمام بیماریهای بدنی، بیشتر و خطرناک تر است).

گاهی ممکن است احیانا - به علت اختلاف مزاج و طبایع شاگردان - عکس آنچه را که یاد نمودیم باید به عنوان عامل مصلحت شاگرد و داروی درمان بخش او، قابل بهره برداری باشد. (یعنی ممکن است گاهی به ندرت، عامل محبت و احترام به شخصیت شاگرد - بجای آنکه او را به فضائل اخلاقی و ترک رذائل و خودداری از تخلف، رهنمون گردد - وی را مغرور ساخته و موجب خود باختگی او شود. در چنین صورتی باید

معلم، مراقب باشد تا چه نوع رفتار و راه و روشی را با شاگردان مختلف در پیش گیرد. لذا در برخی از موارد، معلم ناگزیر می گردد برای نهي از تخلف، با خشونت و شدت لحن، رفتار کند و بجای نرمش، از درشتخوئی و خشونت و احیانا تنبيه بدنی آن هم به صورت خفیف استفاده نماید).

### **۶ - تققد از احوال دانشجویان - یا وظیفه معلم در صورت غیبت شاگرد از جلسه درس**

وظیفه مذکور - که از نوع وظیفه اخیر الذکر می باشد و از حس شفقت و دلسوزی معلم، ریشه می گیرد - این است که اگر یکی از شاگردان و یا حاضران حلقه درس استاد، در جلسه درس حضور نیافت، و غیبت او غیرعادی به نظر رسید و طولانی گشت، باید از او و احوال او و علت غیبت او پرس و جو کند. اگر از پرس و جوی خود، نتیجه ای کافی نگرفت و نتوانست راجع به او خبری به دست آورد باید کسی را برای اطلاع خود از احوال او به خانه و محل سکونت وی بفرستد، و یا شخصا به منزل او برود - که البته این کار اخیر دارای فضیلت بیشتری است - چنانکه رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) با اصحاب و یاران خود همینگونه عمل می کرد، (یعنی اگر ملاحظه می فرمود که یکی از ملازمان او در میان جمع حاضران، حضور بهم نرسانده است، شخصا به منظور احوال پرسی به خانه او می رفت و از او تفقدی به عمل می آورد).

اگر معلم اطلاع یافت که شاگرد مذکور، بیمار گشته است باید از او عیادت کند.

و اگر گرفتار غم و اندوهی است، در صدد رفع آن برآید.

و اگر دید که به مسافرت رفته، از خاندان و

متعلقان او تفقد بعمل آورده و از آنها احوال پرسى کند، و از آنان بخواهد که حوائج و درخواست خود را با او در میان گذارند، تا به قدر امکان و توانائی خویش به خواسته ها و حوائج آنها رسیدگی کند.

و اگر به هیچ وجه در هیچ کاری به او احتیاجی نداشتند با اظهار محبت و ابراز لطف به آنها، و نثار دعاء در حق آنان، به وظیفه اخلاقی خود عمل نماید.

## **۷ - اطلاع از نام و مشخصات شاگرد**

باید معلم، راجع به نام و نسب و فامیلی و شهر و احوال و مشخصات دانشجویان و یا حاضران جلسه درس، اطلاعاتی را کسب کرده و ترتیبی در این زمینه فراهم آورد و بدان توجه نماید، و درباره آنان - در جهت مصالحشان - بیش از حد معمول دعاء کند (و از خداوند متعال بخواهد که آنان را مشمول لطف خویش قرار داده، و دلهای آنها را برای پذیرش علم، مستعد ساخته، و آنان را به عمل و رفتار بر طبق موازین علم موفق گرداند).

توجه به حدیثی که بدینگونه مسلسل (۲۷۱) است، و در یک یک افراد سلسله سند آنها تا به معصوم، سؤال و پرسش از اسم و کنیه و شهر و محل اقامت، تسلسل دارد و این سؤال در مورد همه راویان تکرار شده است، و اینکه چنین کاری به عنوان یک راه و رسم و سنت مطلوبی در نقل حدیث به شمار می رفت تا از مشخصات فردی که برای او حدیث را نقل می کند سؤال نماید. چنین سنت و شیوه ای برای ما در اثبات لزوم معلم از مشخصات شاگرد، کافی و بسنده است.

## **۸ - القاء مطالب علمی باید در خور استعداد شاگردان باشد**

باید معلم در بذل و توزیع محصولات و فراورده های علمی و معارف خود، با سخاوت باشد.

و در طرز القاء درس بر دانش پژوهان، ناهموار و دشخوار نباشد؛ بلکه باید کیفیت تدریس او هموار و دلنشین بوده و با آمیزه لطف، و توأم با رفق و مدارا و نصیحت و اندرز باشد، و به قصد ارشاد شاگردان به امور مهم، به آنان سود رساننده و بهره مندشان سازد. معلم باید شاگردان خود را به صیانت و نگاهبانی اندوخته های نفیس و گرانبهای

علمی - که در اختیار آن ها قرار داده است - تشویق و تحریص کند.

معلم نباید به هیچ وجه اندوخته های علمی خود را در خویشتن احتکار و ذخیره کند، و در اعطاء و القاء آنها دریغ ورزد، اندوخته هایی که دانشجویان (تشنه و گرسنه علم) بدان نیاز دارند، و از او درباره آن اندوخته ها پرس و جو می نمایند. بنابراین اگر او افراد شایسته ای را در پیرامون خود دید نباید در بذل سرمایه های علمی و توزیع این ذخائر، دریغ و مضایقه کند.

البته باید بگوییم:

تا وقتی که دانشجویان او، نسبت به برخی از معلومات و معارف، اهلیت و شایستگی لازم را به دست نیاورند نباید معلم این معلومات را در اختیار آنها قرار دهد؛ بلکه باید در کتمان آن (از چنین شاگردان)، کوشا و مصر باشد؛ زیرا القاء معلومات و معارفی که شاگردان برای هضم و درک آن، استعداد و شایستگی کافی ندارند، موجب پریشانی خاطر و پراکندگی و تباهی ذهن و حال آنها می گردد.

اگر دانشجویی در زمینه این گونه معلومات و معارف، پرسش کرد به او بگوید:

این معلومات، عجاله و در شرائط کنونی استعداد و آمادگی علمی تو، برای تو زیان بخش است.

و باید به او نیز یادآور شود که علت استنکاف او در بذل این اطلاعات و معلومات، از بخل و مضایقه او ریشه نمی گیرد؛ بلکه این استنکاف، نمایانگر حس دلسوزی و لطف و مرحمت او می باشد.

معلم پس از آنکه این نکته را به او تفهیم کرد باید او را به سعی و کوشش و پیشرفت در تحصیل، تشویق کند تا اهلیت و شایستگی این چنین معلومات و معارف و سایر اطلاعات دیگر را به

در توضیح و تفسیر کلمه «ربانی» چنین روایت شده است که «عالم ربانی»، کسی است که آگاهی‌ها و معارف خرد و کوچک و ساده را قبل از معارف بزرگ و پیچیده، به مردم تعلیم می‌دهد (۲۷۲)

#### ۹ - تفهیم ترتب و تسلسل منطقی اشتغالات دینی و علمی به شاگردان

باید معلم، شاگرد را از اشتغال به امور غیر ضروری و غیر واجب، قبل از اشتغال به امور ضروری و واجب، و از اشتغال به واجب کفائی، قبل از اشتغال به واجب عینی، بازدارد. یکی از واجبات عینی (که باید شاگرد در نخستین مرحله در انجام و اداء آن بکوشد)، اصلاح و پیراستن دل و پاکیزه ساختن درون به وسیله نیروی تقوی و پرهیزکاری است. مقدم بر همه چیز و همه کس، خود معلم باید از نظر تقوی، خویشتن را مورد بازخواست و بازپرسی و تفتیش قرار دهد (و ببیند که آیا از تقوی و پارسائی بهره‌ای دارد، آنگاه پس از احراز مقام تقوی و پرهیزکاری در خویشتن، به ارشاد شاگرد دست یازد) تا شاگرد در مرحله نخست، از رفتار، و در مرحله دوم از گفتار او الگو و سرمشق گیرد.

معلم باید (ترتیب و تسلسل علوم و معارف را به هنگام تدریس - با توجه به پایه معلومات شاگردان - در نظر گرفته و) آنها را از پرداختن به علوم ادبی (از قبیل صرف و نحو، معانی و بیان و ...) قبل از پرداختن به سنت و معارف ساده دینی، منع کند.

و به همین گونه، ترتیب و پی آمدهای منطقی علوم و معارف را به شاگردان گوشزد نماید.

#### ۱۰ - کوشی در تقریب مطالب به ذهن شاگردان و رعایت استعداد آنها

باید معلم به شغل و حرفه تعلیم، حرص و علاقه و دلبستگی داشته باشد، و همه توان و نیروی خویش را در تفهیم و تقریب مطالب به اذهان شاگردان، به کار گیرد، و در این جهت اهتمام ورزد. او باید این وظیفه خطیر را بر تمام نیازها و مصالح و منافع شخصی - البته تا آنجا که کار

ضروری مهمتری در میان نباشد - ترجیح دهد. ولی اشتغال به مصالح شخصی و حوائج فردی، در حد ضرورت، در همان محدوده نیازهای اولیه، بلامانع است (و باید معلم در صورت عدم ضرورت، همه مصالح و منافع شخصی دیگر را در راه اداء وظیفه تعلیم و تربیت، قربانی کند).

معلم نباید به هیچ وجه در نصیحت و اندرز به شاگردان، چیزی را فروگذار نماید.

و در تفهیم مطالب، درجه استعداد و قدرت درک و توانائی حافظه شاگردان را در مد نظر قرار دهد.

و از بازگو کردن مسائل و القاء مطالبی که ذهن شاگردان، تحمل درک آن را ندارد خودداری نماید.

معلم نباید طرز بیان و سخن خود را - بیش از حد معمول - گسترده و مفصل سازد، به گونه ای که حافظه شاگردان قادر بر نگاهداری و حفظ آن نباشد. او نباید آنگونه فشرده و کوتاه، بیان خود را ایراد کند که درک و فهم آن برای شاگردان دشوار گردد؛ (بلکه بیان خویش را در حد میانگین و متناسبی قرار دهد که علاوه بر امکان ضبط و حفظ آن، فهم آن نیز آسان باشد).

با هر یک از شاگردان، در خور مقام و پایه علمی و بر حسب میزان فهم و استعداد آنها سخن گوید، و آنها را مخاطب قرار دهد:

با شاگردی که دارای نیروی تشخیص و مهارت و کارائی می باشد و مساله علمی را با دقت و تحقیق درک می کند، با ایماء و اشاره و به طور فشرده سخن گوید.

و برای دیگران - به ویژه کسانی که گرفتار رکود و توقف ذهنی یا کمبود علمی هستند - مطلب را با بسط و تفصیل بیشتری توضیح دهد.

و برای کسانی



- که جز با تکرار مسئله و توضیح دوباره آن، نمی توانند مطلب را درک نمایند - سخن و بیان خویش را تکرار نماید.

معلم باید نخست، خود مساله را به صورت واضح و روشنی طرح کند، یعنی تصویر روشنی از مساله را ترسیم نماید، سپس با ذکر مثالها و نمونه ها - البته در صورت نیاز به آنها - به توضیح و تشریح آن پردازد. ادله و مآخذ موافق و مخالف مساله را یاد کند.

و برای اثبات جنبه معتبر و مورد اعتماد، و رأی درست مساله، دلیل مناسب را بازگو نماید، تا آن جنبه کاملاً تایید و تقویت گردد.

و نیز دلیل ضعف مساله را ذکر کند تا شاگرد شیفته آن جنبه نگردد و تحت تاثیر آن، مبنائی برای خود پردازد. (و آن را به صورت احتمالی قابل قبول تلقی نکند). مثلاً بگوید:

مخالفین در اثبات نظر خود، چنین استدلال کرده اند؛ ولی دلیل آنها به خاطر فلان علت و فلان دلیل، ضعیف و مردود است.

باید معلم جنبه های اخلاقی رد و ایرادات و انتقادات خود را در نظر گیرد. یعنی اگر رأی و نظر کسی را تضعیف می کند باید شاگرد بفهماند که منظور او و صرفاً بیان حق و واقعیت می باشد.

و چون بیان واقعیت ناگزیر، متوقف بر تضعیف رأی فلان دانشمند است از این جهت آن را بازگو کرده است. باید به شاگردان یادآور شود که هدف او در چنین مناقشات، اظهار تفوق و برتری بر دیگران و یا کوباندن و شکست دادن آنها نیست؛ (بلکه تنها هدف او اظهار حق و حقیقت می باشد).

معلم باید اسرار و رموز حکم و قانون مساله مورد بحث، و علل آن را توضیح

دهد و اقوال و آراء مختلف را توجیه نموده و وجوه ضعف و احتمالات ضعیف مساله و نیز پاسخهای لازم را یادآور گردد. او باید اصل و فرعی که با آن مساله، پیوند و ارتباط دارند، و اساس و بنیادی که مساله بر آن مبتنی است، و مسائل مشابه با آن مساله، و اینکه حکم آنها با هم مساوی و یا مخالف با یکدیگر است، همه این مطالب را ذکر کند، و همچنین مأخذ هر دو حکم را یاد کرده و فرق میان آن دو مساله را بازگو نماید.

معلم باید در طرح هر مساله علمی، لواحق و متعلقات آن از قبیل: نکات نغز و لطیف و لغزها و معماهای ظریف و امثال و اشعار و لغات آنها و اشکالاتی که بر آن مساله و یا تعبیری مانند آن وارد می شود، و جواب اشکالات را - البته در صورت لزوم و امکان - ذکر کنند.

معلم باید لغزشهای برخی از مؤلفان و مصنفان را به شاگردان تذکر دهد و درباره حکم، و نیز اشتباه آنها را در تخریح (۲۷۳) و نقل و امثال آنها یادآور گردد، و به آنها راجع به این موارد و امثال آنها هشدار دهد. ولی باید در این رهگذر از نیت و هدف مطلوب و صحیح انسانی و حس حقیقت جوئی برخوردار باشد. نباید مقصد و غرض او، صرفا اظهار خطاء و لغزش دیگران، و ابراز استواراندیشی و ژرف نگری خویشتن باشد؛ بلکه باید هدف و منظور او، ارشاد شاگردان و نصیحت و خیرخواهی نسبت به آنها بوده تا در او، حالت غرور و شیفتگی و خودباختگی نسبت به کارش پدید نیاید.

همه این

کوششهای علمی در صورتی بجا و بمورد است که فردی که این افاضات علمی بدو القاء می شود، واجد اهلیت و شایستگی برای دریافت آنها باشد.

## ۱۱ - ذکر ضوابط و قواعد کلی علوم ضمن تدریس آنها

باید معلم، قواعد کلی متناسب با درس را - که استثناء بردار و رخنه پذیر نیست و خللی در آن راه نمی یابد، و یا قواعدی را که دارای موارد استثنائی است با ذکر مستثنیات آنها - در اثناء درس بازگو کند. مثلاً در درس فقه این قاعده را گوشزد نماید: زیاده و نقصان رکن در هر نمازی در همه موارد و بطور مطلق، موجب بطلان آن خواهد بود، مگر در موارد خاصی که موجب بطلان نیست. سپس آن موارد را توضیح ده (۲۷۴)

در صورتی که سبب و مباشرت (مباشر)، با هم مجتمع باشند، مباشرت بر سبب؛ مقدم. اس (۲۷۵)

اگر کسی اقرار کند که اموال کسی را برای نیاز و استفاده شخصی خود قبض کرده و تحویل گرفته است، قول و گفتار او در باز پس دادن آن به مالکش، پذیرفته نخواهد بود. (۲۷۶)

حدود و کیفرهای جرم و گناه با پدید آمدن شبهه و احتمال، ساقط می شود.

ارزش و اعتبار سوگند و قسم به خداوند، به نیت و قصد کسی که سوگند می خورد مربوط است مگر در مواردی که سوگند دهنده، قاضی و داور شرعی و یا نماینده و نائب او باشد که درباره دعوی و محاکمه ای، فردی را وادار به سوگند نماید. در این صورت باید قسم او بر حسب قصد و نیت قاضی و یا جانشین و نماینده او انجام گیرد که از او درخواست سوگند کرده اند.

اگر قسم و سوگند کسی مربوط به نفی عمل غیر باشد باید سوگندش به صورت نفی علم،

یعنی به عنوان عدم اطلاع بر انجام آن کار صورت گرفته و باید به همان صورت تلقی گردد. البته برای این قاعده، مورد استثنائی وجود دارد و آن این است:

کسی که علیه او ادعا شده است که برده و یا حیوان او بر غیر، صدمه و جنایتی وارد ساخته است، بر طبق نظر بعضی از فقهاء، سوگند قطعی او بر نفی جنایت از برده یا حیوانش، ممضی و معتبر است.

برای مولی در ذمه برده، در ابتداء امر، هیچگونه امر مالی ثابت نمی شود؛ چون برده، مالک چیزی نمی گردد. مگر در مواردی که برده، عبد قین و خالص نباشد، یعنی مکاتب مطلق یا مشروط و یا مدبر باشد.

و بالاخره باید معلم، امثال این گونه قواعد فقهی را (ضمن درسهای فقهی) به میان آورد.

او باید پاره ای از قواعد مضبوط و یا ضوابط مورد احتیاج در علم اصول فقه را برای شاگردان توضیح دهد، از قبیل ترتیب ادله استنباط احکام - که این ادله به ترتیب، عبارتند از کتاب (قرآن)، سنت، اجماع و نوعی از قیاس (۲۷۷)

و باید استصحاب و انواع قیاسها و درجات آنها و حدود و تعریفات اصطلاحاتی را - که بیان آنها در اثناء تدریس، در خور بحث و متناسب با آن می باشد - بیان کند.

علاوه بر همه این مطالب، لازم است پاره ای از نامهای اصحاب معروف پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مشاهیر تابعین و علماء معروف و شرح حال و تاریخ (تولد و وفات آنها را یاد کند.

درباره ضبط اسماء مشکل و انساب متشابه این گونه رجال، و یا مختلف و مؤتلف و امثال آنها، توضیحات لازم را ذکر کند.

پاره ای

از واژه های لغوی و عرفی و اصطلاحی را - که در علم مورد تدریس، غالباً تکرار می گردد، به منظور ضبط مشکلات مربوط به لغت و اصطلاح - تشریح نماید، مثلاً بگوید:

مفتوح، یا مضموم، یا مکسور، یا مشدد و یا مختلف است.

و بالاخره نظائر این گونه مطالب را به شاگردان یادآور شود.

تمام این توضیحات را تدریجاً و گام به گام برای شاگردان بازگو کرده تا در طی مرور ایام، خیر و برکات عظیمی، نصیب آنها گردد.

## ۱۲ - تشویق شاگردان به اشتغالات علمی و تحریر بر تکرار دروس و آزمایش هوش و استعداد آنها

معلم باید شاگردان را به اشتغالات علمی در تمام اوقات تشویق کرده و اعاده و تکرار محفوظات را در اوقات مناسب، از آنها درخواست کند.

و راجع به مسائل مهم و مباحثی که برای آنها بیان کرده است، پرسش هائی را مطرح سازد.

اگر ملاحظه کرد که شاگردی، مسائل و مباحث مذکور را از بر کرده و آنها را دقیقاً به خاطر سپرده است از او احترام و تجلیل به عمل آورد، (و علناً در حضور دیگران) - در صورتی که بیم عجب و غرور و تباهی حال و مزاج روحی او در میان نباشد - او را مورد ستایش و تقدیر قرار دهد، و مراتب پیشرفت او را توأم با تقدیر و احترام به همگان اعلام کند.

و اگر احساس کرد که شاگرد و دانشجوئی در حفظ کردن درس و دقت در مباحث و مسائل مربوط به آن، کوتاهی ورزیده، او را در نماندن و دور از نظر دیگران، هشدار داده و نسبت به او سختگیری نموده و توبیخش نماید.

و چنانچه مصلحت چنین شاگردی ایجاب کند که علناً و در حضور دیگران، وی را به خاطر سهل انگاری، مورد سخت گیری

و

ملامت قرار دهد - و این کار را با توجه به مصلحت خود شاگرد انجام دهد - اشکالی بر آن مترتب نیست؛ زیرا معلم و استاد، همچون طبیب و پزشک می باشد که می داند دارو را در چه جایی به کار برد، جایی که مورد نیاز است و آن دارو در آنجا سودمند می افتد.

### ۱۳ - طرح مسائل دقیق و پرسش کردن از شاگردان و آزمایش هوش

باید معلم، نتایج سودمند مسائل دقیق و نکات پیچیده و نا آشنا را برای یاران و شاگردان خود مطرح سازد، و از آنها درخواست پاسخ نماید.

و با طرح این فوائد و نتایج مسائل و نکات مذکور، قدرت درک آنها را بیازماید تا در ضمن آن، فضل و معلومات افراد و شاگردان برجسته نیز نمودار گردد.

طرح مسائل دقیق، این فائده را دارا است که از رهگذر آن، شاگردان با این مسائل سر و کار پیدا کرده و به دقت و باریک اندیشی درباره آنها خوی گیرند.

معلم نباید نسبت به شاگردی که در فهم نتایج مسائل دقیق، دچار اشتباه و لغزش می گردد سختگیری کند، و او را مورد سرزنش قرار دهد. مگر در مواردیکه - از دیدگاه معلم، مصلحت شاگرد، چنین توبیخ و سختگیری را اقتضاء کند.

از این عمر روایت شده است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای آزمایش هوش اصحاب و یارانش به آنها فرمود:

بعضی از درختان طوری است که دچار برگ ریزی نمی شود - و چنان درختی نمودار شخصیت یک مسلمان است. سپس به یارانش فرمود:

به من بگوئید این چه درختی است؟ ذهن یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه درختهای بیابانی شد، لذا از آنها نام بردند، ولی به خاطر من رسید که

درخت موردنظر، باید درخت خرما باشد؛ لکن از بازگو کردن تفتن ذهنی خود، احساس حياء و شرم می نمودم. اصحاب و یاران پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند:

بفرمائید این درخت چیست؟

فرمود:

درخت خرما است. پدر ابن عمر به فرزندش گفت:

اگر پاسخ پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را زودتر بازگو می کردی در نظر من از چنین و چنان بهتر بود. (چنانکه در این حدیث ملاحظه می کنید، پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در برابر عجز اصحاب در پاسخ به سؤال، هیچگونه عکس العمل سرزنش آمیزی از خود نشان نداد؛ بلکه با گشاده روئی، خود به پاسخ اقدام فرمود و ضمناً هوش آنها را نیز آزمایش کرد).

همچنین معلم، اگر از توضیح و گزارش درس خود فارغ گشت، طرح مسائل مربوط به همان درس و تکرار مشکلات آن، هیچگونه ضرری ندارد؛ چون از این طریق می تواند نیروی درک و میزان حفظ و ضبط شاگردان را درباره توضیحات خود، آزمایش کند. اگر ملاحظه کرد شاگردی، توضیحات او را درست درک کرده و غالباً به پرسشهای او، پاسخهای صحیحی را عرضه می کند باید از او تشکر و قدردانی نماید.

و اگر ملاحظه کرد که شاگردی دیگر، مطلب را کاملاً درک نکرده است، با آمیزه لطف به اعاده توضیحات خویش پردازد.

شایسته است که استاد و معلم، دانشجویان را موظف سازد که درس را به صورت دسته جمعی برگزار کنند؛ زیرا انعقاد مجلس درس به صورت جمعی، متضمن فوائد و نتایج مطلوبی است که درسهای انفرادی، فاقد آنست.

و نیز باید به آنها دستور دهد پس از تمام شدن درس، توضیحات و تقریرات او را

میان خود تکرار کنند تا بدینوسیله گزارش ها و بیان او در اذهان آنان راسخ و پایدار بماند.

#### ۱۴ - احترام به شخصیت شاگرد و اعتراف به اهمیت افکار او

باید معلم در بحث و گفتگو و مذاکره با شاگردانش، منصف باشد. اگر از شاگردی، گفتاری مفید و سودمند شنید به اهمیت و ارزش و سودمند بودن آن اعتراف نماید، اگر چه آن شاگرد، فردی کم سن و سال باشد؛ زیرا انصاف و اعتراف به اهمیت افکار صحیح دیگران، از برکات علم و دانش به شمار می آید.

یکی از پیشینیان گفته است:

«برکت و فزونی علم، و آئین و راه و رسم دانش، انصاف و عدالت است. اگر کسی منصف نباشد و در طریق تعلیم و تعلم، راه انصاف را در پیش نگیرد نمی تواند مطلبی را بفهماند و نه می تواند مطلبی را بفهمد.» بنابراین باید معلم در بحث و گفتگو و ایراد سخنان خویش، همبستگی خود را با انصاف، حفظ کند و به سؤال و پرسش بجا و بمورد شاگرد - هر چند هم که کم سن و سال باشد - منصفانه گوش فرا دهد، و از شنیدن سؤال او اظهار تکبر و استنکاف ننماید؛ زیرا ممکن است با مضایقه از شنیدن سؤال او، شاگردش از فائده و بهره سودمند مربوط به سؤال، محروم گردد.

معلم نباید به هیچیک از شاگردان - به خاطر کثرت تحصیل و پیشرفت فزاینده و چشمگیر و یا به خاطر مزیت استعداد آنان بر افراد فامیل و وابسته به خود از قبیل فرزند و برادرش - رشک و حسد ورزد؛ چون رشک بردن بر دیگران، حرام و ممنوع است تا چه رسد به رشک و حسد بردن بر شاگردانی که به منزله فرزندان معلم می باشند، شاگردانی



که از ناحیه فضل و برتری آنها، فراوانترین حظ و نصیب به معلمشان عاید می گردد؛ چون معلم، مربی و پرورشکار شاگرد است و خداوند متعال به خاطر اینکه این معلم، شاگردان را تعلیم می دهد - تا به عنوان فارغ التحصیلان، در جامعه خدمت کنند - پاداش عظیمی برای او در نظر گرفته، و در دنیا نیز از دعای مداوم و ستایش جالب توجه این شاگردان و جامعه برخوردار می گردد.

ما تا کنون ندیده و نشنیده ایم که هیچیک از اساتید، فرزند خود را بر شاگردان و دانشجویان دیگر، ترجیح داده باشد، و یا در صورت ترجیح، موفق و کامیاب بوده باشد؛ بلکه باید گفت که همه امور و پیشرفت و موفقیت در آنها در ید قدرت الهی قرار دارد. علم و دانش نتیجه تفضل خداوندی است که بر طبق اراده و مشیت حکیمانه خود، آن را در اختیار بندگان صالح خویش قرار میدهد.

و خداوند است که دارای فضل و رحمت عظیم و شکوهمند می باشد.

### **۱۵ - رعایت مساوات در التفات و محبت به شاگردان**

معلم نباید در اظهار محبت و توجه و التفات به شاگردان - در صورتی که از لحاظ سن و فضیلت و دینداری، تقریباً با هم برابر هستند - تبعیض و تفاوتی را معمول داشته و بدان تظاهر نماید؛ زیرا اظهار تبعیض و عدم رعایت مساوات در محبت و توجه به آنها - با وجود تساوی آنها از یکدیگر می گردد.

لکن اگر بعضی از شاگردان از لحاظ طرز تحصیل و سعی و کوشش و حسن ادب و نزاکت، بر دیگران مزیت داشته باشند؛ چنانچه معلم از آنها احترام خاصی به عمل آورد، و این احترام را اظهار نماید، و آنان را از لحاظ محبت

و تفقد، بر دیگران ترجیح دهد، و ضمناً یادآور گردد که علت احترام زیاد و تقدیر ویژه او، به خاطر همین مزایا و موجبات است، در این صورت، اظهار تبعیض و تفاوت میان شاگردان مانعی ندارد و می تواند توجه و التفات ویژه ای را درباره آنها مبدول دارد؛ زیرا تقدیر و احترام به شاگردان کوشا و با نزاکت، عامل مؤثری در ایجاد تحرک و شادابی آنها بوده، و انگیزه مفیدی است که آنان و نیز سائر شاگردان را وادار می سازد تا در اتصاف به چنین صفات مطلوب و امتیاز آفرین، سعی و کوشش نمایند. (یعنی تقدیر و تشویق از شاگردان کوشا و وظیفه شناس و مؤدب، حس وظیفه شناسی و ادب و نزاکت و جد و جهد در تحصیل را در دیگران، بیدار ساخته، و نیز خود افرادی که مورد تقدیر و احترام قرار می گیرند با تحرک و شادابی و قدرت فزونتری در اداء وظائف و تکالیف درسی و اخلاقی کوشش خواهند کرد).

(درباره تشویق و آثار آن در پیشبرد هدف تعلیم و تربیت در جلد اول و دوم کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» و نیز درباره رعایت مساوات میان کودکان و شاگردان، در همین این کتاب به طور مفصل، مطالبی را بازگو کردیم (۲۷۸).

### **۱۶ - رعایت نوبت شاگردان زیاد در شروع به تدریس**

اگر شاگردان برای درس، به معلم مراجعه کنند و کثرت متقاضیان و مراجعان درس در حدی باشد که به استاد هجوم آورند (به طوری که پاسخ مثبت برای شروع به درس همه آنها میسر نباشد). باید تعلیم شاگردانی را بر دیگران مقدم دارد که قبلاً نوبت گرفته اند.

و به ترتیب نوبت گیری آنها، درسشان را بر دیگران مقدم بدارد.

و برای هر یک از

این گروه‌های مقدم، بیش از یک درس را - جز با احراز رضایت دیگران - جلو نیندازد و بدان آغاز نکنند.

در صورتی که درسها - بر حسب اتفاق همه شاگردان - مربوط به یک کتاب باشد (و چنین گونه تدریس را «تقسیم» می نامند)، معلم می تواند در هر روزی به درس یکی از آنها آغاز نماید. (یعنی مثلاً روز اول را به درس عده ای، و روز دوم را به درس عده ای دیگر، و همین گونه روزهای هفته را نوبت به نوبت به آغاز کردن درس هر یک از آنها اختصاص دهد.

و در نوبتهای بعدی به ترتیب، همان درسهای مقدم را به تأخیر اندازد.

و بدینسان کار تدریس خویش را ادامه دهد تا همه - به نوبت - از درس نوبت اول برخوردار گردند؛ زیرا درسی که مقدم تر از درسهای دیگر آغاز می شود، در طی آن درس برای تقریر و توضیح آن، نشاطی برای معلم و نیز شاگردان وجود دارد که معلم ممکن است در درسهای بعدی فاقد چنان نشاط و خرمی باشد. ولی اگر معلم احساس کند که با ادامه درس و شروع درس بعدی دچار ملال خاطر نمی گردد و علیرغم شروع درس بعدی، نشاط و شوق و ذوق او بر سر جا می ماند می تواند نوبت تدریس خود را بر حسب ترتیب کتاب، تنظیم کند. مثلاً- درس عبادات (امثال طهارت، صلوٰه، صوم ...) را بر درس معاملات (امثال اجاره، رهن، مزارعه ...) و بدینسان دروس دیگر را از لحاظ نوبت جلو اندازد.

و اگر مع ذلک، صلاح در آن بیند که فرد سابق تر را - یعنی کسی را که قبلاً نوبت گرفت - از

لحاظ شروع به درس مقدم دارد تا در نتیجه، فردی را که دیرتر نوبت گرفته است - به تقدم و پیشتازی در اخذ نوبت تحریص و تشویق کند، چنین کاری نیکو و شایسته می باشد.

معلم باید (در رعایت نوبت شاگردان، دقیق باشد و) برای هیچ شاگردی در نوبت درس دیگران، تدریس نکند.

و نوبت آنها را به تأخیر نیندازد. مگر آنگونه مصالحتی که قبلاً آنها را بازگو کردیم، چنین تأخیری را اقتضاء نماید.

اگر گروهی از شاگردان، با طیب خاطر و رضامندی، نوبت خود را در اختیار گروهی دیگر قرار دهند، اشغال و تأخیر نوبت آنها مانعی نخواهد داشت.

اگر چند گروه از شاگردان با هم و همزمان به استاد روی آورند و در شروع به درس، دچار درگیری و اختلاف نظر شوند، معلم می تواند با استفاده از قرعه، درس هر یک از این گروهها را آغاز کند. البته باید در این مورد، شرائطی را رعایت کرد. به خواست خداوند متعال در سومین بخش «نوع سوم» به طور مفصل و گسترده، این شرایط و بیان خود مساله، مورد بحث و گفتگو قرار خواهد گرفت.

## ۱۷ - رعایت امتیاز استعداد و تفاوت‌های هوش شاگردان

وقتی معلم احساس کرد که شاگردی، راه و روشی را در تحصیل خود پیش گرفته است که فوق توانائی و حال و استعداد، و بالاتر از شرائط و مقتضیات شخصی او است، و به همین علت، بیم و وحشتی در معلم پدید آید که ممکن است شاگرد نسبت به درس و تحصیل، دچار ضجرت خاطر و دلزدگی و نفرت گردد، باید او را به رفق و مدارای با خویشتن توصیه و سفارش کند، و سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)

را برای او بازگو نماید که فرمود:

«آنکه به علت افراط در بار کشیدن و راندن مرکوبش، از قافله و کاروان فرو می ماند.

و از آن جدا می گردد، نه مسافتی را طی می کند و نه پشت و کمری توانمند را برای خود و مرکوب خویش نگاه می دارد» (۲۷۹) (بلکه خود و مرکوبش، از کار افتاده و به مقصد هم نمی رسند).

معلم باید امثال این گونه گفتارهای سنجیده و پندآموز را به گوش او برساند تا وی را وادارد که درنگ و صبر و رفق و مدارا و میانه روی و اعتدال در سعی و کوشش را نصب العین خویش قرار دهد.

و بدینسان اگر معلم احساس کرد که شاگرد با کوششهای فرساینده خویش، دچار ملال خاطر و دلتنگی و خستگی روحی گشته، و یا مقدمه و زمینه چنین حالتی در او نمودار شده است، باید به او دستور استراحت دهد، و امر کند که از اشتغالات علمی خود بکاهد، و از آموختن علم و یا خواندن کتابی که قدرت درک آن را ندارد، و یا سن او در خور آنها نیست، و یا هوش و استعداد او در فهم آن علم و یا آن کتاب، نارسا است، جلوگیری کند.

لزوم آزمایش هوش و استعداد و ذوق شاگردان به منظور اشتغال به کتاب یا فن خا

ص:

اگر

شاگرد و دانشجو، با معلم خود در مورد خواندن فن و یا کتابی مشورت کند - دانشجوئی که حال او بر معلم از لحاظ شعاع کاربرد فهم و استعداد و حافظه اش روشن نیست - نباید (بدون مطالعه) دستوری در این مورد صادر نماید، مگر آنگاه که ذهن و هوش او را بیازماید، و از حالاتش

از نظر استعداد و حافظه، آگاهی کافی بدست آورد.

چنانچه معلم احساس کرد شاگردی که در صدد مشورت با او برآمده است واجد توانائی است و تأخیر در امر او روا نیست، موظف است چنین شاگردی را به یک کتاب ساده و آسان - که درباره همان علم و فن مطلوب، نگارش یافته است - منتقل و راهبری کند.

اگر معلم از طریق آزمایش استعداد و هوش شاگرد، به این نتیجه رسید که دارای قدرت درک کافی، و ذهن شایسته ای هست باید او را از کتاب آسان به کتاب دیگری که در خور ذهن و هوش و استعداد او است منتقل سازد، (یعنی در صورتی که آمادگی ذهنی و علمی شاگرد را احراز کرد باید به او اجازه ارتقاء به مقام بالاتری را - از لحاظ نوع کتاب و علوم و فنون دیگر، - بدهد). چنانچه پس از آزمایش هوش و استعداد شاگرد، متوجه شد که آمادگی و شایستگی لازم برای انتقال از کتاب آسان به کتاب پیچیده را ندارد باید او را به ادامه همان کتاب ساده و فن آسان وادارد، و اجازه ندهد به علم و کتاب پیچیده ای سرگرم شود. (تا آنگاه که استعداد و آمادگی کافی بدست آورد و سپس به کتاب استدلالی و پیچیده تری ارتقاء و انتقال یابد)؛ زیرا آنگاه دانشجوی لایق و شایسته ای که به خواندن کتاب بالاتر و پیچیده و استدلالی - که در خور آن است - ارتقاء می یابد، و احساس می کند که شایستگی و آمادگی ذهنی او منشاء این ارتقاء و انتقال بوده است، این انتقال و جابجائی خوش آیند، موجب ازدیاد انبساط خاطر و فزاینده نشاط

و شادابی و تحرک او در تحصیل خواهد گشت. در حالی که عکس آن، یعنی رکود و توقف او در همان کتاب یا انتقال یک دانشجوی لایق از کتاب اصولی و استدلالی به کتاب ساده و آسان، باعث دلسردی و فروکش شدن شادابی و تحرک تحصیلی او خواهد گشت. (بنابراین به خاطر ایجاد تحرک و ازدیاد نشاط و شادابی دانشجو، لازم است در صورت داشتن لیاقت، این انتقال و ارتقاء از ساده به مشکل و از آسان به پیچیده - با اشاره و دستور معلم - انجام گیرد).

معلم نباید به دانشجو اجازه دهد که در دو فن و یا بیشتر - البته در صورتی که قدرت ضبط و آموختن همگی آنها را دارا نباشد - خود را سرگرم تحصیل سازد. او باید درس‌هایی را که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارند بر سایر دروسی که در درجه دوم اهمیت قرار دارند مقدم دارد.

و ما ان شاء الله در بحث‌های آتی با تفصیل بیشتری راجع به این موضوع گفتگو می‌کنیم.

باری، اگر معلم از طریق آزمون و امتحان استعداد شاگرد، یقین پیدا کرد و یا قویا احتمال داد که او در علم و فن خاصی - که سرگرم تحصیل در آن است - موفقیتی به دست نمی‌آورد، و به پیشرفتی در آن نائل نمی‌گردد، باید به او دستور دهد که آن علم و فن را ترک گفته و به فن دیگری اشتغال ورزد، فن دیگری که به پیروزی و موفقیت شاگرد در آن فن می‌توان امیدوار بود.

## **۱۸ - عدم تقبیح عمومی که معلم در آن تخصص ندارد**

اگر استاد و معلم، فقط عهده دار تدریس و یا متخصص در علوم و فنون خاصی باشد نباید

سایر علوم و دانشهائی را که آنها را تدریس نمی کند از نظر دانشجو تقییح و تحقیر کرده و آنها را زشت و بی ارزش جلوه دهد. چنانچه این نوع تحقیر و خرده گیری غالباً از ناحیه معلمان بی سواد و کم فضل و نادان به چشم می خورد؛ زیرا انسان نسبت به چیزی - که درباره آن بینش و آگاهی ندارد و از آن در بی خبری به سر می برد - احساس نفرت و کینه و عداوت می نماید (و طبق فرمایش امیرالمؤمنین علی (علیه السلام): الناس اعداء ما جهلوا (۲۸۰) ، یعنی مردم، دشمن نادانسته های خویش هستند).

مثلاً معلمان علوم ادب عربی و یا علوم عقلی، معمولاً علم فقه را تقییح و تحقیر می کنند.

و معلمان فقه، علم حدیث و تفسیر را ناچیز و کوچک می شمارند و امثال آنها؛ (ولی یک معلم عالم و خردمند - و لو آنکه متخصص در هر فنی باشد و اختصاصاً آن را تدریس کند - حق تحقیر علوم و دانشهای دیگر را ندارد) ؛ بلکه باید معلم، راه گشای دانشجو برای آموزش علوم و دانشهای دیگر باشد، (علوم و دانشهائی که خود درباره آنها تخصص و کارائی ندارد و یا آنها را تدریس نمی کند؛ ولی موظف است این دانشها را ارج نهاده و در صورت نیاز دانشجو به چنین دانشها، او را به معلمان متخصص در آنها راهنمائی کند).

چنانچه معلم ملاحظه نمود که مقام و مرتبت دانش و علمی که در آن مهارت دارد و آن را به شاگردان تدریس می کند، از مقام و مرتبت دانشهای دیگری که دیگران عهده دار تدریس آنها هستند متأخر است، شاگرد را به معلمانی رهنمون گردد



که در آن علوم بنیادی از مهارت و کارائی برخوردارند و سرگرم تدریس آن ها می باشند؛ زیرا این گونه ارشاد و راهنمایی یکی از وظائف ضروری است که باید همه مسلمین را به سوی آن راهبری کرده و نسبت به آنها خیرخواهی نمود، و بدینوسیله از دین و دانش پاسداری کرد.

این گونه دلسوزیها و راهبریهای معلم - اگر به منظور حفظ مصالح شاگردان - اعمال گردد، کاملترین نمودار وظیفه شناسی معلم نسبت به حرفه و پیشه تعلیم و تربیت و عامل به ثمر رسیدن قوی و ملکات شایسته در شاگردان می باشد؛ (چون چنین ارشادها، استعداد شاگردان را در فراگیری علوم و دانشهای متناسب، شکوفا می سازد).

### ۱۹ - ارشاد شاگردان به معلمان شایسته

یکی از وظائف بسیار مهم و اساسی معلم نسبت به شاگردان، این است که اگر شاگرد و یا شاگردانی که نزد او درس می خوانند، نزد استاد دیگری نیز سرگرم تحصیل گردند، رنجیده خاطر و آزرده نشود؛ چرا، که او باید در این زمینه فقط مصالح شاگردان را در نظر گیرد، (و منافع و مصالح شاگردان را به هیچ وجه، قربانی اغراض شخصی و حفظ حیثیت خویش نکند).

اکثر معلمان و اساتید کم ظرفیت و نادان - به خاطر اشتغال شاگردان آنها نزد معلم و استاد دیگر - دچار تأثر و رنجیدگی خاطر می شوند. باید گفت که این تنگ نظری، یکی از مصیبتها و آسیبهای دردناکی است که گریبانگیر معلمان نادان و نابخرد می گردد.

و نیز این تنگ نظری و آزرده نظری خاطر برای معلمانی پیش می آید که به علت کودنی و نفهمی و فساد نیت و فرومایگی همت، در مسیر اداء وظیفه تعلیم، فاقد هدف الهی هستند.

این وضع و حالات پریشانگر که در عده ای

از معلمان نادان دیده می شود، یکی از روشن ترین دلیل گویا و رسائی است که نشان می دهد آنان در اداء وظیفه و رسالت تعلیم، رضای پروردگار و پاداش گرانقدر و ارزشمند اخروی را در مد نظر نگرفته اند؛ (بلکه هدف آنان در تعلیم و تربیت، عبارت از تامین حیثیت فزونتر در دیدگاه مردم بوده و می خواهند از راه تعلیم، حس جاه طلبی خویش را هر چه بهتر ارضاء کنند).

معلم باید بداند که در اداء وظیفه و رسالت تعلیم و تربیت عده ای از بندگان خدا، خود نیز از بندگان مامور و فرمانبردار او است. اگر خداوندگار و پروردگارش، بنده دیگری را مامور به اداء این وظیفه سازد نباید خشمگین و آزرده خاطر شود؛ زیرا سپردن این مأموریت به دست افراد دیگر، چیزی از حیثیت و آبروی او را در نزد سرور و خداوندگارش نمی کاهشد؛ بلکه این پیش آمد، بر قدر و رفعت مقام او نزد خداوند متعال می افزاید.

و آنگاه که خداوند متعال می بیند که امر و فرمان و خواسته او به دست این معلم و یا اشخاص دیگری مورد طاعت و امتثال قرار گرفته است، (مراتب رضا و خوشنودی او فراهم می گردد).

پس به حکم وظیفه قطعی، اگر معلم در دانشجو - از لحاظ نشاط و تحرک و استعداد و کوشش - احساس آمادگی کرد که او با داشتن چنین آمادگی می تواند درسهای متعددی را تحصیل کند، و خود معلم در تامین این هدف، توانائی کافی ندارد باید نخست او را به معلمی دیگر ارشاد کند تا درسهای دیگر او را به وی تدریس نماید، و آن درسها را بر او بخواند. این گونه ارشاد و راهنمایی،

مقتضای طبع وظیفه شناسی و کمال دلسوزی و نمایانگر وجود حس رعایت امانت در هر معلم متعهد و مسئول می باشد.

این قضیه برای خود من (مؤلف) با یکی از اساتید مصری من اتفاق افتاد (که خدای به وی پاداش نیکو دهد)، (یعنی این استاد مصری - چون برای تدریس دروس متعدد من، توانائی و مجال کافی، و یا توانائی لازم علمی نداشت مرا به استادان دیگری رهنمون ساخت).

بطور کلی ارشاد به استاد دیگر، و یا آنگاه که دانشجویان خودبخود به استادی دیگر مراجعه می نمایند در صورتی بجا و به مورد می باشد که آن استاد از هر نظر، واجد شایستگی لازم برای تدریس علم مورد نظر دانشجو باشد. ولی اگر فاقد صلاحیت و اطلاعات کافی علمی باشد و دانشجو نیز از این کمبود و فقدان مهارت علمی آن استاد واقف نباشد و یا آن استاد، مردی فاسق یا بدعتگذار، و یا از لحاظ علمی، پر لغزش و یا فاقد شرایط دیگر در امر تعلیم باشد، به گونه ای که ممکن است در دانشجویان حالات و ملکات زشت و پست و فرومایه ای به وجود آورد و شخصیت انسانی آنان را دچار انحطاط سازد - ملکاتی که فراورده های علمی بر آن ترجیح ندارد و مهمتر از آن نیست - در چنین شرایطی تحصیل نکردن نزد آنها بهتر به نظر رسد. آری باید معلم، دانشجویان خود را از شیفتگی و فریفتگی به چنین استادی، سخت بر حذر دارد. البته باید منظور او نیز در این تحذیر، از یک هدف صحیح انسانی و موفقیت آفرین برخوردار باشد؛ چون خداوند متعال افراد تباهاکار و فاقد حسن نیت را از افراد صحیح العمل

و واجد حسن نیت، کاملاً بازشناخته و می شناساند، و به تفاوت شخصیت این دو گروه آگاه است.

۲۰ - آماده ساختن و معرفی معلمان لایق برای جامعه

اگر دانشجو به حد کمال (نسبی) در علم و دانش دست یافت، و شایستگی استقلال را برای تصدی مقام تعلیم احراز کرد، و از فراگرفتن علم و دانش (بطور کلی) فارغ و بی نیاز گردید، باید معلم به ترتیب و سامان بخشیدن کار و حرفه او - به این منظور که او نیز به نوبه خود اقدام به تعلیم علم برای دیگران بنماید - قیام کند، و او را در محافل و مجالس بستاید، و از وی تقدیر و تجلیل به عمل آورد، و مردم را به تحصیل علم و فراگرفتن آن از نزد او، تحریض و تشویق و توصیه نماید؛ زیرا در صورتی که این شاگرد، خودبخود منصب تعلیم را - بدون تأیید و ارشاد استاد شناخته شده به عهده گیرد - ممکن است عده ای از شایستگی چنین شاگرد فارغ التحصیل، بی اطلاع بمانند.

و به علت همین بی اطلاعی، با او انس و پیوندی برقرار نسازند، و به مهارت و کارآئی علمی او اعتماد نکنند.

بنابراین وظیفه استاد این است که با شرح و بسط کافی، جامعه را به حال و مقام علمی او آگاه ساخته و مقدار معلومات و مایه های علمی و پایه های تقوی و پارسائی و عدالت و امثال این گونه مزایا را که در او سراغ دارد به مردم اعلام کند، مزایائی که نظر شاگردان علاقه مند به تحصیل را به سوی او جلب می نماید؛ و در نتیجه با احساس علاقه و اشتیاق بدو، روی می آورند.

این نوع معرفی،

یعنی شناساندن افراد کارآمد به جامعه، عامل بسیار مهم و مؤثری برای سازمان یافتن علم و دانش، و زمینه ای پرارزش برای صلاح حال جامعه و معلمان و شاگردان می باشد. (شاگردی که می خواهد منصب تعلیم و تربیت دیگران را به عهده گیرد باید از پشتوانه تایید استادی خوشنام برخوردار باشد، و باید شخصیت علمی و لیاقت اخلاقی و کارآئی او در مقام به تعلیم و تربیت دیگران، به وسیله استاد وی تصویب و تایید گردد).

اگر استاد احساس کند که شاگرد فارغ التحصیل می خواهد رءسا منصب و مقام معلمی را - بدون نظرخواهی از او - اشغال کند و به امر تدریس دست یازد - در حالی که استاد میداند که مقام وی از لحاظ شغل و حرفه تعلیم، قاصر و نارسا است، و بالاخره برای اقدام به تعلیم، نیازمند به فراگرفتن علم و ادامه تحصیل و نتیجه محتاج به تعلم و تحصیل و زمینه سازیهای دیگر است - باید اشتغال به تعلیم را در نظر او تقبیح نموده و در خلوت و دور از نظر دیگران به شدت، عمل او را ناپسند معرفی کرده و از کار او جلوگیری کند. اگر نهی و تقبیح نهانی استاد در او مؤثر نیفتاد علنا و در حضور دیگران - البته با قصد و هدف صحیح - اقدام او را نکوهش نماید، تا سرانجام وادارش سازد که به تحصیلات خود ادامه داده و آمادگی کافی برای اقدام به تعلیم و تربیت دیگران را به دست آورد.

باید یادآور شد که منشاء همه این تکالیف - (یعنی اینکه استاد در صورت شایستگی شاگرد، موظف به معرفی او است، و در صورت عدم

شایستگی، موظف به ممانعت او در اقدام به تعلیم می باشد) - این است که استاد و معلم نسبت به شاگرد، به منزله طیب و پزشک نسبت به بیمار است. استاد باید از هر وقت و فرصتی - برای شناسائی دقیق بیماری و مرضی که به اصلاح و درمان و مداوا نیازمند است و نیز به منظور آگاهی از کیفیت درمانی که در خور همان بیماری است - استفاده کند و آن را تحت مذاقه و بررسی قرار دهد.

استاد و معلم با فراست و هوشمند، موارد دقیق و جزئی این گونه انحرافها و بیماریها و طرز درمان آنها را درست می شناسد، مواردی که نمی توان آنها را تحت یک قاعده و ضابطه کلی، یکجا ارائه داد. ولی معلم باهوش، همه این موارد و طرق درمان آنها را با مهارت، بازیافته و به تدارک آنها اقدام می کند، (و علیرغم فقدان ضابطه کلی، شناسائی آنها برای معلم هوشمند آسان می باشد).

چون برای هر مورد و مقامی، سخن و مقالی شایسته و گفتاری درخور است.

و برای هر نوع بیماری، دارو و راه درمان مؤثری وجود دارد که معلم و پزشک زیرک و باهوش، آن را کاملاً می شناسند.

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

#### **۱ - آراستن و پیراستن ظاهر به منظور تجلیل از مقام علم و دانش**

باید معلم با آمادگی کامل و ساز و برگ و زمینه هائی که نمایانگر وقار و هیبت از نظر لباس و هیئت او می باشد، و با جامه و بدنی پاکیزه وارد جلسه درس شود، و جامه خویش را از پارچه سفید انتخاب و تهیه کند؛ زیرا جامه سفید بهترین و نیکوترین و زیباترین لباس و تن پوش انسان در آداب اسلامی است.

به لباس فاخر و گرانبها اهمیت ندهد؛ بلکه او باید جامه ای در بر

کند که موجب وقار و متانت بوده، و دل‌های ناظران را بدو جلب نماید. چنانکه احادیث و نصوصی درباره لباس پیشوایان محافل و مجالسی، از قبیل اعیاد و مجامع مربوط به اقامه نماز جمعه و جماعت و امثال آنها به ما رسیده است (که همه آنها حاکی از آن است که باید اعضاء برجسته هر مجمع و مجلسی، لباسی را انتخاب کنند که وقار آفرین بوده و قلوب مردم را جلب نماید).

و حتی همه مردم در تمام فرصتهائی که در میان اجتماع به سر می بردند باید از چنان لباسهائی استفاده کنند).

مرحوم کلینی در الکافی، ضمن کتاب (الزی) و التجمل (۲۸۱) «آداب آرایش و پیرایش در اسلام»، اخبار و احادیث صحیح و معتبری در این زمینه آورده است که نمی توان چیزی بر آن افزود. منتهی، بحث از همه آداب تجمل و آراستن و پیراستن ظاهر - آنگونه که در کتاب «الکافی» بطور مفصل یاد شده است - خارج از موضوع رساله و کتاب ما می باشد.

به هر حال، باید منظور معلم از پیراستن و آراستن ظاهر، عبارت از تجلیل و بزرگداشت علم و دانش و ارج نهادن به شریعت مقدس اسلام باشد.

او باید به هنگام ورود به جلسه درس، خود را خوشبو ساخته و موی صورت خود را شانه زده و خویشتن را از هر گونه عیب و زشتی و آثار زننده و اشمئزاز آور بپیراید.

یکی از بزرگان سلف - آنگاه که مردم برای شنیدن و فراگرفتن حدیث به محضر او می آمدند - غسل می کرد و سرپای اندام خویش را شستشو می داد.

و پس از آنکه بدن خود را معطر و خوشبو می ساخت جامه ای نو در بر می کرد و

بالاپوش و عبا را بر سر می نهاد، و سپس بر کرسی و جایگاه تدریس جلوس می نمود.

و همواره، عود و ماده معطری را تبخیر می کرد (و فضای جلسه درس را خوشبو نگاه می داشت) تا آنگاه که از گفتن حدیث، فارغ می گشت.

و می گفت:

«من سخت علاقه مندم که حدیث رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) را ارج نهاده و پاسدار شکوه و عظمت آن باشم.»  
(۲۸۲)

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

آنگاه که معلم می خواهد به قصد تدریس از خانه خود بیرون آید، باید دعائی که از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است، بر دل و زبان جاری سازد، و بگوید:

اللهم انی اعوذ بک ان اضل او اضل، او ازل او ازل، او اظلم او اظلم، او اجهل او یجهل علی، عز جارك، و تقدست اسماؤك، و جل ثناؤك، و لا اله غیرك (۲۸۳)

خدایا به تو پناه می برم که مبادا گمراه گردانم و یا گمراه گردم، بلغزانم و یا بلغزم، ستم کنم یا ستم بینم، دیگران را به نادانی کشانم و یا خود دچار آن گردم. خدایا آنکه سر به جوار و همسایگی تو نهاد، سرفراز است.

و نامهای تو مقدس، و ستایش تو، بس عظیم و شکوهمند می باشد، و جز تو، کسی شایسته عبادت و بندگی نیست.

سپس بگوید:

بسم الله، حسبى الله، توكلت على الله، لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم، اللهم ثبت جنانى و ادر الحق على لسانى (۲۸۴)

به نام خدا، خدائی که حوائج مرا کفایت می کند و مرا بسنده است. خویشتن را بدو می سپارم، همه نیروها و جنبش ها تحت ید قدرت خدائی است که والا و بزرگ می باشد. بار خدایا قلبم



را پایدار و استوار نگاهدار، و حق را فراوان بر زبانم جاری ساز.

معلم باید - از آن لحظه ای که پا از خانه بیرون می نهد و در جهت رفتن به جلسه درس، گام برمیدارد - ذکر و یاد خدا را استمرار دهد، و وابستگی خویش را با او حفظ نماید تا آنگاه که وارد جلسه درس گردد.

و بالاخره خدای را در این مدت فراموش نکرده و همواره از او برای توفیق خویش مدد جوید.

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

آنگاه که معلم وارد مجلس درس می گردد، باید سلام و درود خود را نثار حاضران نماید. اگر جلسه درس در مسجد و پرستشگاه مسلمین دائر گردد شایسته است قبل از شروع به درس، دو رکعت نماز «تحت = تهنیت و درود بر مسجد» را اقامه کند.

و چنانچه این جلسه در خارج از محیط مسجد منعقد گردد، دو رکعت نماز شکر و سپاس الهی را اقامه نماید، بدین امید که او را موفق داشته و اهلیت و شایستگی تدریس را بدو مرحمت فرماید.

و یا می تواند دو رکعت نماز حاجت بجای آورد تا خداوند متعال گامهای علمی او را استوار نگاهداشته و او را موفق و مؤید نموده و از لغزش حفظ فرماید.

معلم می تواند در جلسات درسی که در خارج مسجد تشکیل می گردد دو رکعت نماز مطلق را - بدون قید نماز شکر و یا نماز حاجت - بجای آورد (یعنی لازم نیست که حتما نماز او تحت عنوان و وجه خاصی اداء شود؛ بلکه می تواند عاری از هرگونه قید و وجهی، دو رکعت نماز را تطوعا و برای خدا اقامه کند؛ زیرا نماز بهترین نهاد و محبوبترین قانونی است که شریعت اسلام آن

را وضع و تشریح کرده است (۲۸۵)

اما مساله مستحب بودن دو رکعت نماز به خاطر دروس (که بتوان آن را «صلوه المدرس» نامید) تاکنون از نظر روایات و احادیث به ثبوت نرسیده است؛ اگرچه برخی از علماء و فقهاء، چنین نمازی را مستحب دانسته اند.

باید معلم پس از دو رکعت نماز - با هر عنوان، و یا عاری از هر عنوان - از خداوند متعال، توفیق و یاری خویش را درخواست نموده و از او بخواهد که وی را از خطاء و لغزش و اشتباه مصون دارد.

#### ۴ - جلوس آمیخته با وقار و نزاکت و ادب

معلم باید با آرامش و توأم با وقار و متانت و تواضع و فروتنی و خشوع و نرمی، و افتاده و سر به زیر، در جلسه درس بنشیند (و جلوس خود را با طرزی خوش آیند تنظیم نماید، یعنی) دو زانو و به همان صورتی که در نماز، مستحب است جلوس کند (که پشت پای چپ روی کف پای راست قرار گیرد). چهارزانو و یا بر نشیمن خود - در حالی که ساق و ران خود را بالا نگاهداشته و آنها را با دو دست در بغل گرفته است بنشیند.

و در صورت امکان و اختیار از هر نوع نشستی که زننده و مکروه و ناخوش آیند است بپرهیزد (بدیهی است که معلم در صورت عدم امکان و یا عدم اختیار، موظف به رعایت این آئینها در طرز خود نمی باشد؛ لذا) او بدون داشتن عذر موجه نباید یک یا هر دو پای خود را دراز کند، به پشت و یا پهلو و مانند آن تکیه نماید، و رویهمرفته باید در طرز جلوس خود، ادب و نزاکت را رعایت کند.

رعایت تمام این

آداب و آئینهای مربوط به طرز جلوس، منحصرأ به هنگام تدریس، ضروری و لازم است. اما در مواقعی که مجلس درس از رسمیت خارج شد و کار تدریس، پایان گرفت، هر نوع جلوس و نشست، بلامانع است؛ زیرا شاگردان و دانشجویان به منزله فرزند او هستند؛ (و او می تواند با حالتی طبیعی و خارج از تکلف و هر طور که استراحت او اقتضاء می کند جلوس نماید. منظور از رعایت این آداب در جلسه درس، ارج نهادن و تجلیل از مقام دین و آئین، و قدردانی از علم و دانش می باشد.

و در غیر اینصورت یعنی مواقعی که درس به پایان رسید، رعایت این آداب، ضرورتی ندارد).

## ۵ - تعیین و تنظیم جهت و سمت جلوس معلم در جلسه درس

برخی از علماء را اعتقاد بر آنست که شایسته است معلم رو به قبله، جلوس کند؛ زیرا نشستن در برابر قبله، شریفترین و بهترین نوع نشستها است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

خیرالمجالس ما استقبل بها (۲۸۶)

بهترین نشستها، نشست هائی است که رو به قبله می باشد.

ولی می توان گفت:

اگر معلم پشت به قبله جلوس کند محتملاً کار مستحبی را انجام داده است؛ زیرا در چنین وضعی قهراً (افراد زیادی که عبارت از همان) شاگردان و دانشجویان او (می باشند) در برابر قبله قرار خواهند گرفت، و همین گونه سایر مستمعین دیگر نیز از این فضیلت و مزیت برخوردار می گردند.

همین حکم درباره قاضی (و افراد شاکی که در محکمه او حضور می یابند) نیز جاری است (که قاضی پشت به قبله، و شاکیان در برابر آن قرار گیرند). این طرز جلوس در مورد قاضی و شاکیان، از مزیت فزونتری برخوردار است؛ چون مُتِداعیین و یا شاکیان در برابر قبله

و مرکز و کانون توجه مسلمین قرار گرفته و با تمام وجود، خویشان را در برابر خدا می یابند.

و این کار به منزله نوعی تشدید و سختگیری به شمار میرود که شاکیان در برابر قبله و مقابل پایگاه الهی، از هر گونه سخن بیهوده و نادرستی، بر حذر باشند، و آنگاه که سوگند یاد می کنند، خدای را ناظر بر اعمال خویش ببینند.

ناگفته نماند که در این باره، نص و حدیث خاصی وارد نشده است (که معلم و شاگردانش در چه جهتی جلوس کنند؛ ولی قهرا توجه به مصالح و دوراندیشی، اقتضاء می نماید که معلم و شاگردان در جهاتی که یاد شده است جهت جلوس خود را تنظیم کنند).

## ۶ - پالایش قصد و هدف

معلم باید قبل از آغاز به تدریس و حتی هنگام خروج از خانه خویش، قصد و نیت و هدف خود را درست تنظیم نماید؛ به اینصورت که نیت او باید عبارت از تعلیم و نشر علم و ترویج مطالب سودمند دینی و تبلیغ احکام مذهبی باشد، احکامی که به عنوان امانت، بدو سپرده شده و مامور و موظف است که آنها را برای دیگران تبیین و گزارش نماید.

و نیز هدف و نیت او باید چنین باشد که از طریق تدریس و مذاکره، بر مراتب علمی خود بیفزاید، و حق و حقیقت را ظاهر و آشکار سازد.

و از این رهگذر از سوی افکار و آراء نادرست و باطل، به سوی حق و واقعیت، بازگردد.

و در جمع شاگردان و دانشجویان از خدای خویش یاد نموده، و با دعای خود و شاگردانش، برای علماء پیشین و دانشمندان صالح و شایسته ای که در گذشته اند، طلب مغفرت کرده و مقامات رفیعی را برای آنها

آرزو نمایند.

رویه‌مرفته باید خویشتن را با هر نوع قصد و هدف مطلوبی که به نظر او می‌رسد، (و قلبش را متوجه خداوند می‌گرداند) مجهز ساخته (و از حس جهت یابی صحیح انسانی و الهی بهره‌مند باشد). مقاصد و هدفهای والا را در خود احضار و زنده کند، و بر تراکم این اهداف پسندیده فزونی بخشد تا حجم پاداش او در روز قیامت فزاینده‌تر گردد؛ زیرا اهمیت و ارزش اعمال هر کسی بر اساس اهداف و نیت‌های او استوار است. (و هر چند که نیت و اراده انسان، والاتر و پاکیزه‌تر باشد، ثواب و پاداش او ارجمندتر و شکوهمندتر خواهد بود).

منظور از نیت چنین نیست که با زبان بگوید:

من این کار را به خاطر فلان هدف انجام می‌دهم، و عبارات و واژه‌ها و الفاظ خاصی برای تحقق نیت خود به زبان آورده؛ بلکه منظور از نیت، عبارت از برانگیختن دل و تحکیم اراده بر انجام دادن کار مخصوصی می‌باشد که باید صرفاً به خاطر تقرب به خداوند و امتثال از اوامر او انجام گیرد.

حتی اگر با زبان و الفاظ، بازی کند و بگوید:

من این کار را به خاطر خدا انجام می‌دهم - با توجه به اینکه خداوند متعال به آنچه در قلب و درون او می‌گذرد آگاهی دارد و می‌داند که چنین شخصی فاقد هدف الهی است، و می‌خواهد صرفاً در محافل و مجالس، نمود کند و نامور و مشهور شود، و بر اقران و امثال و رقیبان، متفوق و سر بلند گردد - چنین کسی را باید نیرنگ باز و فریب کار خواند که می‌خواهد به خیال خود، خدا و خلق را فریب

آری، او ریاکاری است که خداوند متعال به فساد نیت و پلیدی و آلودگی راز و قصد او آگاه و مطلع است. او به علت آلودگی به چنین مقاصد و اهداف معصیت بار - با وجود داشتن ظاهری حق به جانب و فریبا، و پارسا جامگی و تظاهر به عبادت و بندگی - مستحق کیفر و شکنجه الهی می باشد.

خداوند متعال در ظل مراحم و فضل و کرم خویش، اعمال ما را اصلاح فرموده، ما را در گفتارمان استوار نگاه دارد.

و از برکات منت و احسان خود، باطن و اهداف و مقاصد ما را از هر گونه شوائب دنیوی، پاک و پاکیزه سازد.

## ۷ - حفظ وقار و منانت در جلسه درس

معلم باید - در صورت امکان - جایگاه خود را در یک سمت و یک جهت مستقر ساخته و از پس و پیش رفتن با نشیمن، و جابجا شدن، و تکانهای شدید خودداری کند و دستها را از حرکات بیهوده و بهم پیوستن و در هم فرو بردن، و در صورت عدم احتیاج، چشمها را از نگاههای پریشان حفظ کند.

و از کثرت مزاح و شوخی و خنده های زیاده از حد، پرهیز کند؛ زیرا این گونه کارها از هیبت معلم می کاهد و حرمت و شکوه او را در معرض سقوط قرار می دهد، و احتشام او را از میان بر می دارد، و سرفرازی و عزت او را از دلها بیرون می کند.

مزاح و شوخی اگر اندک باشد (و بر سبیل ندرت و به منظور تجدید نشاط و شادابی شاگردان و زدودن و ستردن فرسودگی خاطر آنها انجام گیرد)، کاری است ستوده و پسندیده؛ چنانکه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و راهبران و

ائمه پس از او - که راه را باز یافته اند - گاهی برای ایجاد انس میان همنشینانشان و الفت قلوب آنها، مزاح و شوخی می کردند. خندیدن نیز تا همین مقدار با مزاح نزدیک است و می توان برای تجدید نشاط اهل مجلس از آن استفاده کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنگاه که می خندید دندانهای سپسین و کناره او نمایان می گشت، لکن صدا به قهقهه بلند نمی کرد. اعتدال در خندیدن را می توان به «تبسم و لبخند» تعبیر نمود که شایسته است خنده آدمی از آن حد تجاوز نکند.

(جدی بودن معلم و حفظ وقار او مانع از این نیست که پاکدل و خوش زبان باشد، و با شاگردان خود مطابق مقتضیات، مزاح نماید.

و این حالت برای معلم، زشت نیست؛ بلکه با رعایت اندازه، مطلوب و پسندیده است. برخی از دانشمندان روحیه مزاح را یکی از صفات ضروری معلم برشمرده اند؛ زیرا معلم، با مزاح های جسته و گریخته خود، می تواند بر بسیاری از مشکلات روزمره فائق گردد.

و به مدد بهره گیری از حوادث کوچک و سرورانگیز و پی آمدهائی - که از ناحیه برخی شاگردان بروز می کند - حالت نشاط را در محیط کار خود برانگیزد که خود و شاگردان را از تنگنای برخی حالات غم انگیز برهاند، و نشاطی در خود و شاگردانش برای درس ایجاد کند. اما همانطور که شهید ثانی یادآور شد:

نباید مزاح را دأب و عادت خود قرار داده و از حد معتدل آن، تجاوز کند؛ زیرا اگر مزاح از حد خود تجاوز نماید باعث جرات و جسارت شاگردان نسبت به معلم گشته و احترام او را در معرض خطر

قرار می دهد.

و درس او منجر به هرج و مرج شده و اداره و اداره جلسه درس و تعلیم شاگردان برای او دشوار میگردد).

#### **۸ - طرز توجه و نگاه معلم به شاگردان باید حساب شده باشد**

معلم باید برای نشستن خود، جایگاهی را انتخاب کند که چهره او برای همه حاضران مجلس درس او، نمایان بوده و همه شاگردان و حاضران بتوانند او را ببینند.

و او هم به نوبه خود بتواند نگاه و التفات ویژه خود را - در صورت نیاز و گفتگوی با آنها - بدانها معطوف ساخته و سیما و چهره آنها را مشاهده کند.

او باید نگاه خود را عادلانه میان همه شاگردان، توزیع نموده، و همه را با نظر و نگاه خود محفوظ گرداند.

و آنگاه که با شاگردی گفتگو می کند و یا یک شاگرد، پرسشی با استاد در میان می گذارد، و یا آنکه سرگرم بحث و مناقشه با او است، باید بیش از دیگران به او بنگرد و نگاه ویژه خود را بدو معطوف سازد و بدو روی نماید؛ اگر چه این گونه شاگرد، کم سن و سال یا از لحاظ علمی و جهات دیگر در سطح پائین باشد؛ زیرا تخصیص و منحصر ساختن التفات و توجه به افراد مترفع، و متشخص، و محدود ساختن نگاه به افراد مشهور، شیوه جباران و ریاکاران است.

شاگردی که نزد استاد به قرائت و خواندن مشغول است به منزله شاگردی است که با استاد به گفتگو نشسته و با او بحث می کند. لذا باید التفات و نگاه ویژه خود را - در مورد مطالبی که به درس او مربوط است - بدو معطوف نماید (و برای او چهره بگشاید و به سخنانش گوش فرا دهد). استاد باید از بذل



نگاه و التفات و خطاب به دیگران - بر حسب حال و سؤال آنها دریغ و مضایقه نکند.

## ۹ - احترام ویژه به شاگردان بافضیلت و قدردانی از مزایای آنها

باید معلم - بیش از آنچه درباره توده مردم، اخلاق و رفتار خوش آیندی را به کار می دارد - نسبت به همنشینان و شاگردان خویش، رفتار خوشی را در پیش گیرد.

و شاگردانی را که از لحاظ سنی، یا علمی، یا لیاقت و شایستگی، و یا شرافت روحی و امثال آنها، بر دیگران امتیاز و برتری دارند، مورد توقیر و احترام قرار داده و جایگاهشان را در جلسه درس - به همان اندازه که آنان را در پیش رو قرار داشتن، مقدم می دارد - برفرازد، و جایگاه آبرومندی را برای آنان در نظر گیرد.

و نسبت به سایرین نیز اظهار لطف و محبت نموده و با سلام و درود گرم و صمیمانه و چهره ای گشاده و سیمائی شاداب و قیافه ای متبسم و خندان، مراتب احترام خویش را ابراز کرده، و به منظور گرمی داشت مقدم آنها، از جای برخیزد.

اگرچه در بعضی اخبار و احادیث در مساله احترام به شاگرد، ایهامی به چشم می خورد؛ به این معنی که از مضمون این اخبار چنین استفاده می شود که اگر رفتار معلم، نمایانگر احترام به شاگرد باشد، این رفتار به عنوان عملی مکروه و ناستوده به شمار می آید. ولی علی رغم چنین ایهام، اگر طرز برخورد معلم با شاگردان، حاکی از احترام به آنها باشد، به هیچ وجه مکروه و ناخوش آیند نیست.

باید یادآور گردیم که تحقیق و بررسی این گونه اخبار و کیفیت توجیه آنها - به صورتی که با مساله احترام معلم به شاگردان، اصطکاک پیدا نکند - از حوصله این

کتاب، بیرون است. (و باید این موضوع در جای خود یعنی علم الحدیث، غور رسی و تحقیق شود).

(هر انسانی علاقه دارد نزد دیگران محترم و محبوب باشد. بنابراین، وظیفه هر فرد انسانی، نشان دادن حسن خلق و محبت و احترام به دیگران است. ولی معلم بیش از دیگران موظف به این امر نسبت به شاگردان می باشد. بهترین صفات اخلاقی معلم این است که نسبت به کودکان و شاگردان، عاطفه و محبت نشان دهد؛ چون به ویژه، کودک، و عموماً شاگردان، به توجه و اعمال دلنشین اخلاقی معلم و محبت او، شدیداً نیازمند هستند. برای آنکه شاگرد بتواند با معلم، انس پیدا کند و بدو اعتماد نماید، باید از محبت و توجه او اشباع شود. وقتی شاگرد از معلم، توجه و محبت و احترام مشاهده نکرد و معلم نسبت به او توهین را روا داشت، از معلم و استفاده از او بیزار میگردد).

فرق میان توجه معلم و دیگران از اینجا سرچشمه می گیرد که مخصوصاً کودک وقتی از خانه و یا کودکستان و یا مکتب خانه به مدرسه منتقل میشود ملاحظه می کند که تمایل و علاقه او به معلم، مقابله نمی شود. یعنی این تمایل، یک طرفه بوده، و از طرف دیگر یعنی از ناحیه مربی، علاقه ای به او ابراز نمی گردد و تبادلی در این محبت انجام نمی گیرد؛ در حالی که پدر و مادر یا مربی، با او در منزل، و یا با او در کودکستان و یا مکتب خانه، با رفق و نرمی و محبت رفتار می کردند. لذا ممکن است احیاناً این تصور در او به وجود آید که معلم مدرسه، به او جفا می کند.

روانشناسان در تقسیم

نیازمندیهای کودکان و خردسالان، آراء و نظریات گوناگونی اظهار کرده اند. ولی به طور مسلم همگی معتقدند که یکی از نیازمندیهای قطعی کودک و شاگرد، آن است که مورد محبت دیگران و معلم قرار گیرد تا معلم یا دیگران بتوانند اعتماد و علاقه او را نسبت به خود و درس خویش جلب کرده، و حس طاعت و محبت را در او بیدار سازند.

شهید ثانی میگوید:

باید معلم به این نیاز روانی شاگرد، عنایت داشته باشد.

و بخصوص هر چه بیشتر، احترام و محبت خود را متوجه شاگردان برجسته مجلس درس خود نماید؛ چون آنها از او انتظار بیشتری دارند.

و اگر معلم به این حاجت روانی شاگرد آشنائی داشته باشد و آن را مورد توجه قرار دهد، می تواند آن را در مسیر خوبی رهبری کرده و از آن برای امر آموزش بهره برداری نماید:

درس معلم از بود زمزمه محبتی جمعه به مکتب آورد طفل گریز پای را)

#### **۱۰ - تلاوت قرآن و خواندن دعاء قبل از تدریس**

معلم باید قبل از شروع به بحث و کاوش علمی و تدریس - به عنوان تبرک و تیمن - چند آیه ای از قرآن کریم را قرائت کرده، و پس از آن برای خود و حاضران جلسه درس و سایر مسلمین دعاء کند، و از شر شیطان مطرود از رحمت پروردگار، به خدا پناه برد. مثلاً بگوید:

(استعیند - یا - اعوذ) بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم).

و نام خدای را (با ذکر: بسم الله الرحمن الرحيم بر دل و زبان جاری سازد، و خدای را (با جمله: الحمد لله رب العالمين سپاس گوید، و بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان و یارانش سلام و درود فرستد، (یعنی به عنوان

مثال بگوید:

و الصلوه و السلام علی نبیه و آله و اصحابه سپس در حق علماء و صلحای در گذشته و پیشین، به ویژه استادان و پدر و مادر خود و حاضران، دعا کند. اگر جلسه درس در مدرسه و امثال آن برگزار می شود در حق واقف آن مکان نیز، دعاء نماید.

اگرچه سند روایی و حدیث خاصی در این باره به ما نرسیده است؛ ولی در این گونه دعاها خیر و برکت عظیمی وجود دارد، و موقعیت خاص جلسه درس، مورد و محل مناسبی برای اجابت دعاء می باشد. دعاء در چنین مجالس و محافل علمی، شیوه دانشمندان سلف و سیره علماء پیشین است، شیوه و سیره ای که باید از آن پیروی کرد. آنان، دعاء و نیایش به درگاه الهی را - قبل از آغاز به درس و مذاکره - مستحب می دانستند، و به آن علاقه و دل بستگی داشتند.

بعضی از دانشمندان، دعای زیر را از جمله دعاهائی می دانستند که باید قبل از تدریس خوانده شود، و مضمون آن، چنین است:

«اللهم انی اعوذ بک ان اضل او اضل، و ازل او ازل، و اظلم او اظلم، و اجهل او یجهل. علی (۲۸۷)

اللهم انفعنی بما علمتني، و علمنی ما ینفعنی، و زدنی علما.

و الحمد لله علی کل حال. اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع، و من قلب لا یخشع، و من نفس لا تشبع و من دعاء لا یسمع. (۲۸۸)

خدایا به تو پناه می برم از اینکه گمراه کنم و یا گمراه گردم، بلغزانم و یا بلغزم، ستم کنم و یا ستم بینم، به نادانی کشانم و یا خود دچار آن گردم. بار خدایا مرا با علمی که به من

آموختی سودمند گردان، و مرا به علمی رهنمون ساز که مرا سودمند افتد، خدایا بر مراتب علم و آگاهی من بیفزا. سپاس حقیقی در تمام حالات از آن خداوند متعال است. بار خدایا به تو پناه می برم از علمی که سودمند نیفتد، و از قلبی که خشوع و نرمی و انعطاف در برابر حق، بدان راه نیابد، و از هوسی که سیر و اشباع نگردد، و از دعائی که اجابت نشود.

یکی از دانشمندان، سوره «الاعلی» را - برای تلاوت قرآن، قبل از شروع به درس - انتخاب می نمود و چنین می اندیشید که واژه ها و تعبیر موجود در این سوره، از قبیل: الاعلی، قدر فهدی، سنقرئک فلاتنسی، فذکر ان نفع الذکری، صحف ابراهیم و موسی دارای تناسب و تجانس خاصی با بحث و مذاکرات علمی است.

و می توان مضامین این سوره را - از آن جهت که با مساله درس و بحث و نام اعلاى خداوند متعال و هدایت و ارشاد و تذکر و قرائت و صحیفه نبشتار، کاملاً متناسب می باشد - به فال نیک گرفته و بدان تأسی جست.

و نیز روایت شده است اگر کسی با گروهی به سر برد و بخواهد دعائی بخواند، باید دعای زیر از آن جمله باشد:

اللهم اقسام لنا من خشیتک ما يحول بیننا و بین معصیتک، و من طاعتک ما تبلغنا به جنتک، و من الیقین ما یهون به علینا مصائب الدنیا. اللهم متعنا باسماعنا و ابصارنا و قوتن (۲۸۹) ما احییتنا، و اجعلها الوارث منا، و اجعل ثارنا علی من ظلمنا، و انصرنا علی من عادانا، و لا تجعل مصیبتنا فی دیننا.

و لا تجعل دنیانا اکبر همنا و لا مبلغ

علمنا.

و لا تسلط علينا من لا يرحمنا» (۲۹۰)

(برحمتك يا ارحم الراحمين).

بار خدایا آن بخش از خشیت و ترس خود را نصیب ما گردان که میان ما و میان نافرمانی ما نسبت به فرمان تو، سد و مانعی ایجاد کند.

و از اطاعت و امتثال از اوامر خود، حظ و بهره ای را برای ما منظور کن که ما را به بهشت تو و نیکبختی جاوید برساند.

و سهم ما را از یقین به خودت به گونه ای به ما عطاء کن که از رهگذر آن، مصائب و حوادث ناگوار دنیا از دیدگاه ما آسان و ناچیز و هموار گردد. بار خدایا ما را به وسیله حس شنوائی و بینائی و نیروی ما - مادامی که ما را زنده نگاه میداری - برخوردار فرما، و همان را ارث ما ده، یعنی تا هنگام مرگ این نیروها را از ما بگیر و آنها را برای ما پایدار نگاه دار. خون ما را به زیان ستمگران و متجاوزان به ما، قرار ده و انتقام ما را از آنها بگیر. ما را بر دشمنانمان یاری ده. مصیبت و گرفتاری های ما را در دین و آئین ما قرار نده. دنیا را به عنوان مرکز اساسی هدف اهتمام و کوشش و مقصد نهائی علم و دانش مقرر نفرما، کسانی که به ما رحم نمی کنند بر ما مسلط و چیره مگردان.

## ۱۱ - استفاده از بهترین قواعد و روش تدریس و تفهیم

باید معلم در تدریس خود، راه و روشی را جستجو و انتخاب کند که از رهگذر آن، درس وی با آسانترین وجه، قابل فهم گردد. او باید حتی الامکان از خوشترین و دلچسب ترین واژه ها و تعابیر، توأم با بیانی آرام و بلیغ و روشن

و روشنگر، - به منظور تفهیم شاگردان - استفاده کند.

مطالبی را که از نظر زیرسازی و اهمیت، در درجه اول قرار دارد بر سایر مطالب، مقدم داشته، و مطالب روبنائی را در پی مسائل زیربنائی ایراد کند. در ترتیب مقدمات و زمینه سازی مطالب، تنظیم مسائل بنیادی را برای تحقیق و بررسی موضوع بحث، رعایت کند. آنگاه که باید جمله و عبارتی را قطع و وقف نماید، اندکی سکوت کند.

و آنگاه که جمله ها با هم پیوند و ارتباط دارند پیوستگی کلام و سخن خود را رعایت نماید.

در صورتی که همه حاضران جلسه درس و یا برخی از آنها نیازمند به تکرار مشکلات مربوط به محتوی و یا الفاظ و تعابیر درس بودند استاد از تکرار توضیح مربوط به آن دریغ نوزد؛ بلکه باید گزارش آنها را اعاده نماید.

و آنگاه که بسط و توضیح مساله ای را به پایان رساند، اندکی سکوت و درنگ کند تا اگر کسی ایراد و سخنی بر آن مطلب داشت آن را در میان گذارد.

اگر معلم چنین پیش بینی کند که نمی تواند پاسخ یک شبهه دینی را - پس از ایراد آن - در ضمن یک جلسه بیان کند، باید از طرح آن شبهه دینی و پاسخ آن را جمعا در یک جلسه بازگو نماید، و یا اساسا مجموع ایراد شبهه و پاسخ آن را به جلسات دیگر موکول سازد. بخصوص اگر درس او در جمع حاضرانی - متشکل از شاگردان خاص وی و توده مردم عادی - منعقد شود، و کسی یا کسانی در درس او حضور بهم رسانند که احتمالا دوباره به جلسه درس او نیایند، و در چنین درسی،

شبهه ای ایراد شود و بلاجواب بماند، و حل و پاسخ آن به جلسات دیگر موکول گردد، بدیهی است که در چنین شرائطی آن شبهه در مغز و دل آنها جایگزین می گردد (و به عنوان یک اصل پذیرفته شده دینی تلقی می شود).

و احیاناً هرگز موفق نمی گردد که پاسخ این شبهه را بشنود. قهراً ایراد این گونه شبهات که بلاجواب می ماند، زمینه ای برای آشوب روحی و فتنه باطنی و فساد و بدکرداری او می شود (و افکار پریشان و اندیشه های نابسامان و کردارهای نادرست دینی را در او به ارمغان می آور).

## ۱۲ - رعایت ترتب منطقی علوم و دانشها در امر تدریس

در صورتی که معلم با درسهای متعددی مواجه باشد (و خود را در برابر متقاضیانی ببیند که خواهان تدریس علوم متنوعی هستند) باید علم و دانشی را پیش از هر درس دیگری تدریس کند که واجد شرافت فزونتری نسبت به سایر علوم می باشد.

و بالاخره باید ارزشمندترین علم را در نوبت نخست تدریس قرار دهد. به این معنی که به ترتیب: اصول دین، تفسیر، حدیث، فقه، نحو، معانی بیان و بر همین قیاس، سایر علوم را بر حسب مرتبه و مقام و نیاز به آنها - از لحاظ تقدم و تأخر - با ترتیب مناسب و بر حسب احتیاج شاگردان تدریس کند.

ما در بحثهای آینده - طی باب ویژه ای - مطالبی را بازگو خواهیم کرد که ضمن آن، مراتب و درجات اهمیت این علوم و دانش ها روشن خواهد شد.

## ۱۳ - رعایت اعتدال و اقتصاد در بیان و توضیح مطالب

معلم نباید مدت جلسه درس خود را آن اندازه طولانی سازد، و آنچنان در شرح و بسط مطالب پرگوئی کند که موجب ملال و فرسایش خاطر شاگردان و یا مانع فهم و ضبط و به خاطر سپردن درس گردد؛ زیرا هدف از تدریس این است که شاگردان؛ بیان استاد را درک نموده و آن را به خاطر بسپارند.

و چون به علت اطاله سخن، ذهن شاگردان، خسته و فرسوده گردد، هدف و مقصد - که عبارت از فهم و ضبط است - از میان می رود.

معلم نباید درس خود را آن چنان کوتاه و محدود برگزار کند که موجب نقص قسمتی از بیان و تقریر و توضیح، و یا مخل به ضبط و درک شاگردان گردد؛ زیرا در این صورت نیز نقص غرض لازم می آید، و مقصود و هدف



از تدریس از دست می رود.

معلم باید در امر طولانی ساختن درس و یا محدود نمودن و فشرده گوئی، مصلحت و شرائط و اوضاع حاضران و شاگردان را از لحاظ بهره گیری در نظر گیرد. اگر شاگردان او دارای آن مقدار آمادگی باشند که استاد، مطلب را طولانی سازد و تمام شقوق و شاخه های متنوع آن را بازگو نماید، اطاله سخن و طولانی ساختن جلسه درس بلامانع خواهد بود. (در غیر اینصورت باید بر حسب شرائط و مقتضیات روحی و علمی شاگردان خویش، وقت را از نظر اطاله سخن و یا عدم آن تنظیم کند).

#### ۱۴ - مصونیت معلم از عوارض مخمل مزاجی و روحی

آنگاه که معلم دست اندر کار تدریس می گردد باید از عوارضی که آرامش او را از میان می برد و یا فکر او را دچار تشویش و اضطراب می سازد، کاملاً مصون باشد.

و در چنین شرائطی اساساً تدریس نکند. این عوارض عبارتند از: بیماری، گرسنگی، تشنگی، محصور بودن از لحاظ پیشاب و پساب، خوشحالی مفرط، اندوه، خشم، بیحالی، چرت زدگی، پریشانحالی، احساس سرما و گرمای رنج آور.

این گونه عوارض، باعث می شوند که معلم نتواند - آن طور که شاید و باید - بحث و بیان خود را کاملاً تفهیم کند، و هدف مطلوب خود را اداء نماید.

و یا موجب می گردد که احیاناً رأی و فتوای نادرستی را - بطور ناخودآگاه - ابراز کند. (لذا باید معلم در عین تندرستی، و در یک شرائط سالم روحی، و در وضعی طبیعی و عادی، به تدریس اشتغال ورزد تا افکار و آراء صحیحی را در اختیار علاقمندان قرار دهد).

#### ۱۵ - توجه به فضای جلسه درس - یا - جلسه درس و اهمیت هوای آزاد

باید فضای جلسه درس، از هر گونه عوامل آزاردهنده و انگیزه های سرگرم کننده حاضران، از قبیل: دود، گرد و غبار، سر و صدای زیاد که مخمل آرامش است، تابش سوزنده آفتاب، و امثال آنها از عواملی که فکر را به خود مشغول می سازند و مانع از اداء وظیفه مطلوب می گردند، مصون باشد.

باید جلسه درس در عین وسعت، از هر انگیزه ای که فکر و اندیشه آدمی را به خود سرگرم می کند و روان انسان را دچار تشمت و پریشانی می سازد، کاملاً محفوظ باشد تا در ظل چنین فضائی گسترده و عاری از عوامل سرگرم کننده، غرض مطلوب و هدف نهائی تدریس تامین گردد.

#### ۱۶ - رعایت مصالح شاگردان و مصالح اهم در تقدیم و تأخیر وقت تدریس

باید معلم - در صورتی که ضرورتی مهم و مشقتی فزون از حد در میان نباشد، در تقدیم و یا تأخیر حضور خود در جلسه درس - در طی ساعات روز - مصالح جماعت شاگردان را مراعات کند. یکی از انواع ضرورت (که معلم احیاناً ناگزیر از

تامین آن می گردد) اشتغال به مطالعه و تصنیف و تالیف در اوقات و فرصتهای مناسب می باشد.

ولی باید توجه داشت که مطالعه و تصنیف - آنگاه بر مصالح جمعی شاگردان مقدم است - که از لحاظ اهمیت، بر کار تدریس رجحان داشته باشد، (و در غیر اینصورت باید معلم - از لحاظ تعیین وقت حضور برای تدریس - مصالح و منافع جماعت شاگردان را بر مصالح مربوط به مطالعه و تالیف ترجیح دهد).

## ۱۷ - رعایت تناسب صدا با محیط درس

معلم نباید صدای خود را بیش از اندازه نیاز حاضران، بلند کند.

و نباید صدایش را آنقدر آهسته و کوتاه سازد که احیانا برای برخی از حاضران، درست مسموع نگردد، به گونه ای که نتوانند کاملا محتوای سخن او را درک نمایند. از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«خداوند متعال، صدای آهسته و کوتاه را دوست می دارد، و از صدای بلند و فریاد گونه خشمگین و بیزار است» (۲۹۱)

بهتر این است که بگوییم:

صدای معلم، نباید از فضای جلسه درس به بیرون از محیط درس سرایت کند و در عین حال باید برای حاضران نیز رسا باشد. اگر در میان جمع شاگردان، شخصی که دچار ثقل سامعه و ضعف حس شنوائی است حضور یابد، چنانچه معلم صدای خود را آن اندازه رسا سازد که او نیز بشنود، هیچ مانعی ندارد؛ بلکه در

این زمینه روایتی هست که در کتب حدیث به چشم می خورد، و حاکی از آن می باشد که چنین کاری دارای فضیلت است. (۲۹۲)

### ۱۸ - حزم و احتیاط برای حفظ نظم و پاسداری از آرامش، و پیشگیری از مرء و جدال در جلسه درس

باید معلم، جلسه درس خود را از همهمه و سر و صدا و غوغا صیانت نماید؛ چون لغزش و غلط و خطا و اشتباه از زیر بانگ و خروش و غوغا، سر بر می آورد. او باید جلسه درس خود را از سر و صدای بلند شاگردان و سوء ادب آنها در مذاکرات علمی، و تشست و اختلاف جهات بحث، و نیز انحراف مسیر مساله مورد بحث، به موضوعات و جاهای دیگر - پیش از تکمیل آن مساله - حفظ نماید. اگر از سوی یکی از شاگردان، زمینه های انحراف از مسیر مساله را مشاهده کند (و ببیند که او مطالبی را باز گو می نماید که با آن مساله بیگانگی دارد) با آمیزه لطف و محبت - پیش از آنکه سخن انحراف آمیز او در میان جمع حاضران منتشر گردد، و هیجانی در آنها به وجود آورد - از انحراف او جلوگیری کند. او باید به همه حاضران، نکات و حقایقی را یاد آور گردد که نمایانگر قبح و زشتی انحراف مذکور است.

و به آنها گوشزد کند که چون مقصود و هدف نهائی بحث و مذاکره علمی آنست که دلها و قلوب در جهت اظهار و پدیدار ساختن حق، با هم همبستگی یابد و در سایه آن، ثمرات و فوایدی عائد همگان گردد و میان آنان، صدق و صفا و نرمش و مدارا حکومت کند و از یکدیگر - متقابلاً - استفاده نمایند.

باید معلم پس از تذکر و هشدار مذکور، روایاتی را - که در نکوهش ستیز

و جدال و مناقشه و رقابت بیجا و کینه توزی وارد شده است - بر آنان بخواند، که به ویژه در این روایات، ستیزه جوئی و کینه توزی علماء و دانشمندان و اشخاصی که دارای سمت علمی هستند و بر اریکه علم نشاندۀ شده اند، سخت نکوهش و مذمت شده است.

معلم باید به شاگردان یادآور گردد که جدال و ستیزه جوئی در مذاکرات علمی، سرانجام از دشمنی و کینه سر بر می آورد که عواقب سوء آن عبارت از پریشانی فکر و خاطر، و از دست دادن حس دینی و ایمانی است.

و نیز باید گوشزد نماید که لازم است اجتماع و گردهم آئی شاگردان، خالصانه و پاکیزه از هر گونه غرض ورزی، و رویهمرفته فقط به خاطر خدا باشد تا فائده دنیوی و سعادت و نیکبختی در آخرت را برای آنها بارور سازد.

### **۱۹ - ایجاد انضباط و حس مسئولیت اخلاقی در شاگردان**

اگر معلم ملاحظه کرد که یکی از شاگردان در بحث و گفتگو، از حد و مرز موضوع و یا موازین اخلاقی، پافراتر می نهد، و یا از خود، سرسختی و کینه توزی و بی انضباطی و سوء ادب نشان می دهد، و یا پس از اثبات و ظهور حق و حقیقت، منصفانه داوری نمی کند، و یا بی جهت بانگ می زند و فریاد سر می دهد، و یا به حاضران و غائبان جسارت و اسائه ادب می کند، و یا نسبت به کسی که لایق تر از او است در نشست، تفوق و برتری می جوید، و یا در جلسه درس به خواب می رود، و یا در حین درس با دیگران صحبت می کند، و یا می خندد، و یا یکی از حاضران را به استهزاء می گیرد، و بالاخره مرتکب عملی

می گردد که دور از نزاکت و انضباط مربوط به جلسه درس می باشد، و رفتارش به هیچ وجه در خور یک محصل و دانشجو نیست، باید معلم شدیداً از این گونه اعمال نابخردانه او ممانعت به عمل آورد.

درباره اعمال و رفتار خوب و بد، و کردار روا و ناروای شاگرد، قریباً بحث مفصل و مشروحی را در پیش داریم.

این نوع بحث - (که در ضمن گفتگوی از وظائف معلم در امر تدریس و جلسه درس به میان آمده است) - با بحثی که مربوط به جلوگیری از اخلاق ناستوده شاگردان بوده، و ما قبلاً از آن یاد کردیم، تفاوت دارد؛ زیرا گفتگوی ما در اینجا به وظائف معلم در جلسه درس ارتباط دارد؛ ولی بحث گذشته، مربوط به وظائف معلم و شاگرد نسبت به خودشان بوده است. اگرچه می توان این دو بحث را در هم ادغام نمود؛ ولی اهتمام و عنایت به شأن و ارزش این وظیفه، چنین اقتضاء می کرد که بهتر بود در اینجا نیز مستقلاً و به خصوص، مورد بحث قرار گیرد.

## **۲۰ - رفق و مدارا در مورد کیفیت پاسخ به پرسشهای شاگردان**

باید همواره معلم با شاگردان، مدارا و همراهی کرده، و رفق و نرمی با آنها را از دست نداده، و به پرسشهای آنها گوش فرا دهد. اگر ملاحظه کرد که شاگردی - با وجود اینکه معنی و مقصود مطلب را درک کرده؛ ولی به علت حجب و حیاء و قصور و نارسائی معلومات و نقص بیان نمی تواند اشکال و ایراد خود را تقریر کند، و بیان او در تعبیر از مقصودش نارسا به نظر می آید باید معلم - که مقصود او را درک نموده است - نخست منظور او را بیان کرده

و سپس وجه اشکال و ایرادش را بازگو نماید، و پاسخ لازم را به میزان اطلاعات خویش توضیح دهد.

اگر معلم متوجه شد که مطلب و منظور او از بحث، بر شاگرد، مشتبه شده و به همین جهت به آن مطلب اشکال می کند، باید از شاگرد، راجع به موارد و شقوق احتمالی موضوع سخن او - که احتمالاً ممکن است آنها را اراده کرده باشد - پرسش نماید و به او بگوید:

آیا می خواستی چنین چیزی را بیان کنی؟ اگر جواب او مثبت بود و گفت:

هدف من نیز همین بوده است، باید معلم پاسخ آن را بیان کند.

و اگر بگوید که من چنین منظوری نداشتم، احتمالات دیگر را بازگو کند، (و تا آن مقدار به پرسشهای خود از شاگرد درباره این احتمالات ادامه دهد تا سرانجام به هدف و مقصود او برسد و پاسخ لازم را برای او بیان نماید).

اگر شاگرد از یک مطلب رکیک و زننده ای سؤال نمود، معلم نباید او را تحقیر و استهزاء کند؛ زیرا هر معلمی ناگزیر است به هرگونه پرسش (معصومانه و بی غرض)، پاسخ دهد؛ چون جز این، چاره ای نیست.

و به طور قهری، احیاناً ممکن است مطالب رکیکی مورد پرسش قرار گیرد. بجا است به او یادآور گردد که همه انسانها بدینسان پرس و جو می کردند تا سرانجام در راه تحصیل علم و فهم مسائل علمی، گام نهادند و در نتیجه، موفق و کامیاب شدند. (یعنی تمام اشخاصی که توانستند از دانش و بینش علمی بهره مند گردند، این موفقیت را در سایه سؤال و پرسش، به دست آوردند که احیاناً بدون غرض، سؤالاتی را مطرح می ساختند که زننده و رکیک

به نظر می‌رسید).

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

اگر شخص تازه واردی در جلسه درس شرکت کند، باید معلم به او اظهار محبت کرده و با انبساط و گشاده روئی از او استقبال نماید تا بدینوسیله موجبات نشاط و شرح صدر او را فراهم آورد؛ چون هر شخصی غریب و تازه وارد - به ویژه در حضور علماء و دانشمندان - دچار دهشت و هیبت زدگی می‌گردد (که باید معلم از طریق اظهار محبت و گشاده روئی، این ترس و هیبت زدگی را از دل او بیرون کند).

و نیز چون این فرد تازه وارد و غریب، احساس غربت و بیگانگی می‌کند، نباید معلم با نگاه‌های تعجب آلود و آزاردهنده، بدو چشم دوخته و نگاهش را فزون از حد، در او متمرکز سازد؛ زیرا این گونه نگاه‌ها او را دچار شرم و خجلت می‌سازد.

و با وجود اینکه ممکن است دارای اهلیت و شایستگی برای تحصیل باشد، شرم و حیاء وی، مانع سؤال و پرسش علمی و شرکت او در بحث و مذاکره گردیده، (و موجب محرومیت از علم می‌شود).

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

اگر فرد عالم و فاضلی به جلسه درس روی آورد، و استاد هم همزمان با ورود او، سرگرم شروع به تدریس مساله ای باشد، (باید برای تجلیل از وی) از ادامه بحث در آن مساله خودداری کرده و درنگ نماید. اگر ورود این شخص تازه وارد، همزمان با ادامه بحث در آن مساله، اتفاق افتد (یعنی آن عالم و یا شخص غریب در اثناء بحث از مساله ای، وارد جلسه شود) باید معلم، مساله بازگو شده و یا مقصود و خلاصه و فشرده ای از آن را برای تازه وارد تکرار و اعاده کند.

و اگر همزمان با تتمه

و پایان گرفتن درس، وارد مجلس بحث و مذاکره گردد، و نیز هنوز جماعت حاضران، از جای برنخاسته و متفرق نشدند، باید تتمه گفتگوی خود را رها کرده، وارد بحث دیگری گردد، و موضوع بحث را تغییر دهد تا آنگاه که این عالم و دانشمند تازه وارد، جلوس کند. پس از آنکه نشست، مطالب گفته شده را اعاده کند و یا تتمه بحث و مذاکره خود را تکمیل نماید.

اجراء چنین وظیفه اخلاقی برای این است که دانشمند تازه وارد - در حین جلوس خود - با قیام و متفرق شدن حاضران، مواجه نگردد.

و در نتیجه، دچار خجالت و شرمندگی نشود.

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

یکی از مهمترین وظائف معلم این است:

وقتی از او درباره موضوعی سوال کردند که بدان احاطه و آگاهی ندارد، و یا آنکه در ضمن تدریس به مساله ای برخورد کند که فاقد اطلاع و آگاهی در آن مساله باشد، باید به عجز خود اعتراف نموده و بگوید:

از آن اطلاعی ندارم، یا باید بگوید:

درباره آن تحقیق نکرده ام و به طور کامل از آن آگاهی ندارم، و یا آنکه صریحا بگوید:

نمی دانم، یا بگوید:

باید درباره آن تجدیدنظر کنم.

و بالاخره از اعتراف به عجز و ناتوانی در این گونه موارد استنکاف ننماید. یکی از نشانه های دانش انسان عالم و دانشمند این است:

درباره مسائلی که از آن آگاهی درستی ندارد، بگوید:

نمی دانم، و خدا بدان عالم تر است.

علی (علیه السلام) فرمود:

«وقتی از شما راجع به چیزی سؤال کردند که علم و آگاهی درباره آن ندارید، راه فرار و گریز را در پیش گیرید.

عرض کردند:

این فرار و گریز چگونه است؟



فرمود:

بگوئید:

خدا بهتر می داند» (۲۹۳).

از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود:

«آنچه

را می دانید به زبان آورید، و درباره مطالبی که از آنها آگاهی ندارید بگوئید:

خدا داناتر است. همانا فردی، آیه ای از قرآن را بیرون می کشد و یا در آن دچار شتابزدگی می شود، (و آن را نسنجیده و طبق دلخواه خود معنی می کند، و به عنوان دلیلی بر مدعای باطل خویش وانمود می سازد)، از این رو به فاصله ای دورتر از میان آسمان و زمین، دچار سقوط گشته و سرنگون شود» (۲۹۴).

از زراره بن اعین روایت شده است که گفت:

«از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم حق خداوند بر بندگانش چیست؟

فرمود:

آنچه می دانید به مردم بگوئید، و درباره چیزهایی که نمی دانید سکوت و توقف و درنگ نمائید» (۲۹۵).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«خداوند متعال، بندگان خویش را به دو آیه از کتاب آسمانی، و دو نشانه قرآنی، هشدار داده و آنها را سرزنش فرموده است:

۱ - درباره مطالبی که علم آگاهی و اطلاع درباره آنها ندارند، سخنی نگویند.

۲ - و نیز مطالبی را - که راجع به آنها، فاقد علم و آگاهی صحیح هستند - مردود نسازند.

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق (۲۹۶)

آیا با آنها در کتاب آسمانی پیمان گرفته نشد که درباره خداوند جز حق، سخنی دیگر نگویند و بر او دروغ نبنند.

و یا فرمود:

بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياءتهم. تأويله (۲۹۷)

بلکه حقایقی را تکذیب کردند که از نظر علم و آگاهی بدان احاطه ندارند، آن هم در حالی که هنوز از تأویل و توجیه و ارجاع به واقعیت آن، چیزی در اختیار آنان قرار نگرفته و دلیلی به دست آنان نرسیده است» (۲۹۸)

ابن عباس می گفت:

عالم

و دانشمند (راجع به حقایق که از آن علم و آگاهی کافی ندارد، بی اطلاعی خود را اعلام نکند، و) «لا ادری = نمی دانم» را ترک نماید، و از گفتن آن امتناع ورزد، مراکز حیات و کشتن گاههای او آسیب بیند، یعنی موجبات نابودی و رسوائی او فراهم می‌گردد (۲۹۹)

عبدالله بن مسعود می گفت:

اگر از هر یک از شما راجع به چیزی که نمی داند، و درباره آن علم و آگاهی ندارد، پرسشی کردند باید بگوید:

نمی دانم؛ زیرا نمی دانم، یعنی اعلام به عدم آگاهی در مسائلی که انسان بدانها احاطه ندارد، یک سوم علم و دانش و دانائی انسان به حساب می آید.

یکی از دانشمندان برجسته گفته است:

«لا ادری ثلث العلم» یعنی جمله «نمی دانم» - در پاسخ به مسائلی که بدانها آگاهی ندارد - یک سوم آگاهی و علم انسان محسوب می گردد؛ (چون چنین فردی، گرفتار مصیبت جهل مرکب نیست، و حداقل می داند که نمی داند. برخلاف کسانی که اسیر حالت جهل مرکب می باشند و نمی دانند که نمی دانند، و تصور می کنند که می دانند). یکی از فضلاء می گوید:

شایسته است که عالم و دانشمند، «لا ادری» را برای یاران خویش به میراث گذارد، به این معنی: همواره در مسائلی که درباره آنها علم ندارد این جمله را با شهامت بر زبان آورده، و آنقدر «لا ادری» بگوید تا یاران او با این جمله، مانوس و معتاد شده و گفتن آن برای آنها آسان گردد، (و پس از درگذشت استاد، این عبارت او را به عنوان میراثی از وی در اختیار داشته باشند)، و در موارد لازم و به هنگام نیاز، آن را به کار بندند.

دانشمند دیگری می گوید:

باید «لا ادری» را

بیاموزی؛ زیرا اگر شهامت گفتن «لاادری» را در خود فراهم آوری و آن را در مورد مناسب بر زبان جاری سازی، این توفیق نصیب تو می گردد که دیگران، ترا عالم و آگاه سازند، تا سرانجام بتوانی بدانی و به جای «لا اداری = نمی دانم» جمله «ادری = می دانم» را به حق بر زبان جاری سازی. اگر تو در عین فقدان احاطه علمی، جمله «ادری» را بر زبان آوری، چنان ترا تحت فشار سؤال و پرسش قرار می دهند تا آنگاه که بناچار جمله «لاادری» را (پس از رسوایی) بر زبان جاری سازی، و به عدم دانائی خویش اعتراف کنی و به جائی بررسی که ندانی.

باید به این نکته نیز توجه داشت که یک عالم و استاد (درباره موضوعات و مسائلی که اطلاع علمی از آنها ندارد) لازم است بگوید:

نمی دانم. این اعتراف علاوه بر آنکه از مقام و موقعیت علمی او نمی کاهد، بر والائی و احترام او می افزاید، و شکوه و عظمت شخصیت او را در دل‌های مردم، فزاینده تر می سازد. این رفعت و عظمت مقام، نتیجه تفضل الهی نسبت به کسی است که به خاطر پای بند بودن او به حق و حقیقت، آنچنان مورد لطف و مرحمت پروردگار قرار می گیرد که به علت اعتراف به عجز و نادانی خود - به جای آنکه از نظر مقام، پست و فرومایه گردد - از شکوه و عظمت خوش آیندی در دل‌های مردم و از دیدگاه آنها برخوردار می شود.

اعتراف به عجز و نارسائی علمی در موارد لازم و مناسب، نمودار عظمت مقام و حس تقوی و کمال معرفت و بینش یک فرد عالم و دانشمند است. جهل

و عدم آگاهی درباره مسائل معدود و مطالب انگشت شمار، به مقام و موقعیت علمی و معرفت یک فرد دانشمند، لطمه ای وارد نمی سازد. باید این گونه اعترافها را صرفاً دلیل بر تقوای او دانست؛ چنانکه نمایانگر آنست که چنین عالم و دانشمند در آراء و فتوهای خود، گزافه گوئی نمی کند.

و نیز حاکی از آنست که خود مطلب و مساله، از مسائل مشکل و پیچیده می باشد.

آن کسی که از گفتن «لا- ادری» و اعتراف به عجز و نارسائی علمی خود امتناع می ورزد، به خاطر این است که از لحاظ علمی، فردی کم مایه و نیز فاقد تقوی و پارسائی و دیانت است؛ زیرا او می ترسد به علت قصور و نارسائی علمی، از دیدگاه توده مردم سقوط کرده و از چشم آنها بیفتد. این نوع تصور و خیال، خود، نوعی از جهالت و نادانی دیگری است (که باید آن را بر حجم نادانیها و کمبودهای علمی او افزود)؛ چون با پاسخ دادن به سؤالی - که درباره آن اطلاع کافی ندارد - خویشتن را به گناهی بزرگ، رجعت داده و در آن غوطه ور گشته و در ورطه سقوط، گرفتار می شود. پاسخ او در چنین حالتی نه تنها بر روی قصور علمی او سربوش نمی گذارد؛ بلکه او با چنین اقدام نابخردانه خود، مردم را به قصور علمی خود، واقف و مطلع می سازد.

و آنها از این رهگذر به نارسائی علمی او راهنمایی می شوند. خداوند نیز به خاطر جرات و جسارت و بی باکی او در اظهار نظرهای نادرست در امر دین، چنان وضعی را در مورد او پدیدار می سازد که از دیدگاه مردم، به عنوان فردی فاقد

سرمایه علمی معرفی می شود.

این نکته در حدیث قدسی نیز تایید شده است، آنجا که می گوید:

من افسد جوانیه افسد الله برانیه (۳۰۰)

هر که قلب و درون خویش را تباه سازد، خداوند، ظاهر و برونش را به تباهی و فساد می کشاند.

با وجود اینکه این دانشمند کم مایه می بیند که اهل تحقیق و پژوهش و شخصیت‌های کارآمد، اکثر اوقات، سخن از «لادری» به میان می آورند، و غالباً این کلام را بر زبان می رانند، این عالم و دانشمند بی نوا حاضر نیست که چنین جمله ای را هرگز بر زبان آورد. او باید بفهمد که این گونه دانشمندان حقیقت گرا و ژرف نگر - به خاطر دینداری و تقوی - از گزافه گوئی‌ها در پاسخ به پرسشهای دیگران، امتناع می ورزند.

و عالمی این چنین باید دریابد که به خاطر جهل و نادانی و قلت تقوی و دینداری است که از گزافه گوئی در پاسخ به دیگران ابائی ندارد. ولی بر خلاف خواسته اش در همان چاه خمول و گمنامی، و شهرت به کم مایگی، سقوط می کند که اتفاقاً می خواست از راه گزافه گوئی و خودخواهی، دچار سقوط در آن نگردد.

و چون گرفتار فساد نیت و آلودگی درون می باشد از لحاظ شهرت علمی، دچار سرنوشتی می گردد که به سختی از آن گریزان بوده است. (این گونه عالمان کم مایه، سرانجام به عنوان افرادی بی مایه و فاقد بینش علمی و دینی، در میان مردم، نامور و رسوا می گردند).

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی با چیزی اظهار بی نیازی کند که به او داده نشده است، مانند کسی است که دو لباس دروغین و فریبا را در

بر می کند.» (۳۰۱).

خداوند. متعال - ضمن بازگو کردن داستان موسی و خضر (علیهما السلام) - به علماء و دانشمندان، هشدار ظریفی داده و به آنان ادب آموخته است آنگاه که خداوند از موسی (علیه السلام) پرسید:

آیا کسی عالم تر و آگاه تر از تو در جهان وجود دارد؟ موسی - به جای اینکه علم و آگاهی را به خدا ارجاع دهد، و از خدا بپرسد که او کیست؟ و یا بگوید:

خدایا تو خود بهتر می دانی - چیزی در پاسخ نگفت و سکوت کرد. (و گویا حاضر نبود بگوید:

ممکن است در جهان، کسی عالم تر از او هم وجود داشته باشد!). لذا خداوند متعال به او فرمان داد تا در محضر خضر، شاگردی نماید و نزد او درس بخواند.

خدای متعال داستان تلمذ و شاگردی کردن موسی در نزد خضر را ضمن آیاتی چند، بیان فرموده که این آیات، نمایانگر منتهای خاکساری و اظهار فروتنی موسی در برابر خضر، و حاکی از شکوه و عظمت خضر می باشد.

ان شاء الله در بحثهای آینده، شمه ای از نکات عبرت آمیز این داستان پندآموز را یاد خواهیم کرد.

## ۲۴ - تذکر لغزش و اشتباه، قبل از پایان یافتن درس

اگر معلم به طور ناگهانی متوجه بیان یا پاسخ صحیحی گردد، باید هر چه زودتر - پیش از آنکه شاگردان و حاضران، متفرق شوند - آن بیان و پاسخ صحیح را تذکر دهد.

و به آنان بفهماند که قبلا در توضیح و یا پاسخ مطلب، دچار اشتباه گشته و سخن نادرستی را ابراز کرده بود. نباید شرم و حیاء و خودخواهی و امثال آن، مانع چنین پیشگیری و تدارک اشتباهات او شود. هوای نفس (و تمایلاتی که از جاه طلبی ریشه می گیرد) نباید او را وادارد

که این پیشگیری را به تأخیر انداخته و جبران اشتباه و لغزش خود را به فرصتها و جلسات دیگری موکول سازد؛ زیرا تأخیر در جبران لغزشها، نتیجه خدعه و نیرنگهای نفسانی و بازده سوء کارهای غلط انداز ابلیس مطرود از رحمت الهی است.

اگر یک استاد در جبران لغزشها و تدارک اشتباهات خویش، تأخیر و تعویق و مسامحه را - به علت خودخواهی - روا دارد، به جهات دیگری متعددی، زیانهای عظیمی را به بار خواهد آورد:

۱ - اشتباه و لغزش استاد در مغز و دل دانشجویان، جایگیر شده و پایدار می ماند.

۲ - با چنین تعویق و سهل انگاری، ناگزیر، شرح و بیان مطلب، از موقع و زمان ضروری خود به تأخیر می افتد.

و به اصطلاح «تأخیر بیان از وقت حاجت»، لازم می آید.

۳ - اگر استاد، همزمان با ادامه تدریس، به جبران اشتباهات خویش در همان جلسه تدریس، اقدام نکند و آن را به جلسات دیگر موکول سازد، این بیم وجود دارد که برخی از حاضران جلسه درس، در جلسات دیگر شرکت نکنند. نتیجه چنین تأخیری آنست که مبانی غلط و اشتباهات علمی در ذهن آنان؛ استقرار و استمرار یافته و به صورت یک مطلب صحیح علمی در میان افکار و آراء آنها جای خویش را باز کرده، و این درک غلط و نادرست تا ابد در ذهن آنها باقی بماند.

۴ - استاد به خاطر تأخیر بیان و تدارک اشتباه (و تداوم لغزش) خویش، مطیع شیطان خواهد شد، شیطانی که به اشتباهات خود استمرار داده و در تداوم لغزشهای خویش اصرار می ورزید. سرانجام، چنین استادی با اینکار، شیطان را برای فریبائی به طمع می اندازد تا دوباره به سراغ



و همینطور این اشتباه و طمع شیطان ادامه پیدا می کند و استاد را به تداوم در اشتباه و تأخیر در جبران آن وا می دارد.

اگر استاد - فی المجلس - وظیفه خویش را در جبران اشتباهات، اداء کند، در وجود و شخصیت شاگردان خویش، ملکه و نیروی شایسته ای را فراهم می آورد که پی آمد آن، خیر و نیکی عظیمی خواهد بود. باید دانست که منشاء به ثمر رسیدن این خیر و برکت، همان استادی است که اشتباه خود را اظهار کرده و به حق و حقیقت رجوع و بازگشت نموده است.

بنابراین، چنین استاد متواضع و با شهامت که از بازگو کردن خطاء خود و اعتراف به اشتباه خویش دریغ نمی ورزد، از پاداش دو چندانی برخوردار می شود یعنی علاوه بر اجر و پاداشی که در زیر سایه انجام وظیفه، نصیب شاگردان خود ساخته و با آنها در این پاداش شریک است از رهگذر اعتراف به حق، بر حجم پاداش خویش می افزاید. آری چنین استادانی به خاطر رجوع و بازگشت به حق، تحرک و فعالیتهايشان، سرشار از غنائم، و تجارت آنها لبریز از سود و توام با خیر و برکت خواهد بود.

و بر خلاف تصور و انتظار افراد نادان و توهم نابخردان سبک مغز، مقام آنان را خداوند رفیع می گرداند.

و چون حق و حقیقت را نصب العین خود قرار داده اند - در سایه تفضل او - در نظر مردم و نیز در آخرت دارای شخصیت و موقعیت ارزشمند، و آبرو و احترام خواهند بود.

## ۲۵ - اعلام به پایان یافتن درس

معلم باید به هنگام پایان یافتن درس و یا آنگاه که میخواهد درس را به پایان رساند، با بیان و گفتاری که از

پایان یافتن درس حکایت می کند، ختم جلسه درس را اعلام کند. البته این اعلام در صورتی است که شاگرد، متوجه پایان یافتن درس نگردد. معمولاً پیشینیان برای اعلام ختم جلسه درس، می گفتند «والله اعلم: و خدا بهتر می داند.»

بعضی از علماء می گفته اند:

برای اعلام ختم جلسه، باید سخنی را ایراد کند که بدان وسیله دیگران، تمام شدن سخن را درک کنند. مثلاً بگوید:

«سخن ما در اینجا به پایان رسید» و یا بگوید:

درس ما در اینجا به پایان می رسد و بقیه مطالب را - ان شاء الله - در جلسه دیگر بیان خواهیم کرد.

و امثال این گونه سخنها که پایان یافتن درس را به حاضران اعلام می کند.

و نیز آنگاه که جمله و الله اعلم را بر زبان جاری می سازد باید بر اساس یاد خدا باشد و به معنی و محتوای آن، توجه و التفات کافی مبذول دارد.

بسیار بجا و شایسته است که معلم، هر درسی را نیز با بسم الله الرحمن الرحيم افتتاح کند تا در آغاز و پایان کار خویش به یاد خدا باشد.

و لذا اگر صرفاً ذکر و یاد خدا را نمودار پایان کار خویش قرار دهد (ولی آغاز کارش را با آمیزه یاد خداوند صفا ندهد) ذکر و یاد او خالصانه پایان نخواهد گرفت و بالاخره کار او پاک و پاکیزه از شوائب و بگونه ای خالصانه برای خدا به شمار نخواهد رفت.

## ۲۶ - باید درسا با نصایح اخلاقی پایان گیرد

معلم باید در خاتمه درس خود، نکات ظریف اخلاقی و حکمت ها و اندرزها و مطالبی را که قلب و اندرون انسان را تصفیه و پالایش می کند به شاگردان القاء نماید تا شاگردان خالصانه و همراه با خشوع و انعطاف درونی، و تواضع و

خلوص نیت و صفای باطن، از جلسه درس بیرون کنند؛ زیرا بحث صرف و مذاکره علمی خشک، و عاری از مسائل عاطفی و اخلاقی، نیروئی را در دل ها به هم می رساند که گاهی از قساوت و سخت دلی سر بر می آورد. (لذا او باید با القاء مطالب سودمند در هر لحظه و زمانی محرک دانشجو باشد تا به علم و دانش با آمیزه اخلاص، روی آورده و او را به منظور استكمال معنویت تحت مراقبت گیرد و میدانیم هیچ انگیزه ای بهتر و شایسته تر از نصایح اخلاقی معلم آن هم به هنگام فراغ از درس نیست.

لزوم القاء نکات اخلاقی و تذکر پند و اندرز به شاگردان، در صورتی شایسته است که دروس دیگری - که باید بلافاصله پس از آن، تدریس گردد - در پیش نباشد، دروسی که ممکن است تدریس آنها در درجه اول اهمیت نسبت به القاء نصایح اخلاقی باشد. در چنین وضعی باید - بر حسب اوضاع و احوال و اقتضاء شرایط - مساله القاء نصایح اخلاقی را پس از انجام گرفتن دروس ضروری دیگر؛ برگزار نماید.

## ۲۷ - ختم جلسه درس با دعاء

باید معلم، مجلس درس را - همان گونه که با دعاء آغاز کرد - با دعاء نیز پایان دهد؛ بلکه دعاء به هنگام پایان گرفتن درس، شایسته تر، و به منظور اجابت و وصول به هدف، نزدیک تر است؛ چون شاگردان (به خاطر اینکه در یک فضای علمی به سر می بردند، و از چنین جوی استنشاق کردند) زیر پوشش رحمت الهی قرار گرفته و برای دریافت پاداش الهی، آمادگی و ویژگی یافته اند.

باید دعای معلم و شاگرد، شامل حال پیشوایان دینی و علماء در گذشته بوده، و

همه جامعه های اسلامی و تمامی مسلمین را در بر گیرد. معلم و شاگرد باید دارای خلوص نیت بوده و تمام رفتار خود را به خاطر خدا و در جهتی قرار دهند که به خدا منتهی گردد تا اعمال و رفتار آنان، شایسته جلب مراتب رضای پروردگار باشد.

در حدیث آمده است که پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مجلس خویش را با دعاء به پایان می برد.

و در این باره حدیثی «مسلسل» وجود دارد که مشهور است.

و نشان میدهد که آن حضرت، جلسه خود را با دعاء، ختم می فرمود. متن حدیث این است:

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آنگاه که از گفتگوی با یاران خود فراغت می یافت و می خواست از جای برخیزد، می فرمود:

اللهم اغفر لنا ما اخطانا و ما تعمدنا و ما اسررنا و ما انت اعلم به منا. انت المقدم و انت المؤخر، لا اله الا انت

خدایا از ما در گذر نسبت به گناهایی که اشتباها مرتکب شدیم و یا عمدا و از روی قصد دچار آنها گشتیم، و از خلافهایی که در نمان انجام دادیم، و بالاخره از هر گناهی - که تو نسبت به آنها از ما عالم تر و آگاه تر می باشی - در گذر. خدایا تو پیش می اندازی و توئی که تأخیر ایجاد می کنی، جز تو هیچ معبودی شایسته پرستش و در خور بندگی نیست.

## **۲۸ - درنگ نمودن در جلسه درس پس از پایان گرفتن آن**

باید معلم پس از برخاستن حاضران، اندکی در جایگاه خود درنگ نماید؛ زیرا در این کار، برای معلم و شاگردان و حاضران، فوائد و نتایج سودمند و آداب و آئین هائی به ثمر می رسد که همه آنها به معلم و شاگرد عائد

می گردد:

۱- اگر در خاطر یکی از شاگردان، تتمه و بقایائی از پرسشی، ناگفته مانده باشد بتواند آن را در این فرصت کوتاه و در پایان درس، با استاد در میان گذارد؛ لذا بهتر است استاد، دیرتر از جای خود برخیزد.

۲- ممکن است برای یکی از شاگردان، حاجت و نیاز و مطلبی مانده باشد که از بازگو کردن آن - پیش از فراغ استاد از درس - خودداری کرده باشد، باید معلم درنگ نماید تا نیاز و مطلب خود را برای او باز کند.

۳- در چنین صورتی معلم به وسیله درنگ در جلسه درس - به هنگام خروج از محل درس - برای شاگردان، ایجاد مزاحمت نکرده و موجبات ناراحتی و تکلف را برای آنها فراهم نمی آورد.

و نیز اگر معلم پیش از شاگرد از محل درس خارج شود، بانگ و سر و صدای کفش مشایعین و شاگردان - که پشت سر استاد حرکت می کنند - ممکن است حالتی دگرگونه در او به وجود آورد که خود آفتی عظیم و خطرناک (از لحاظ ایجاد عجب و غرور) به شمار می رود.

۴- اگر معلم دارای مرکب و وسیله نقلیه باشد، در جمع شاگردان بر آن سوار نمی شود.

و امثال آن (از فوائد دیگری که قهرا با درنگ نمودن معلم در جایگاه خویش، عائد او و شاگردانش می گردد).

## ۲۹- تعیین مهتر و رئیس برای شاگردان

لازم است معلم، فردی هوشمند و زیرک را (به عنوان مهتر و سرپرست)، از میان شاگردان تعیین کند که حاضران و واردان را سر جای مناسب با شئون و مقام آنان نشانده و به طرز نشستن آن ها سر و سامانی بدهد، خوابیده را بیدار، غافل را هشیار سازد،

و به آنان امر و نهی کرده و کارهای شایسته و ناشایست را به آنان گوشزد نموده، و آنها را به شنیدن درس و گوش فرا دادن به آن و تمرکز فکر نسبت به سخنان استاد و سکوت و آرامش وادارد.

باید معلم، یک رئیس و سرپرست (و خلیفه) دیگری را نیز برای شاگردان تعیین نماید تا او مسائل مبهم و پیچیده درس را برای شاگردانی که استاد را کاملاً درک نکرده اند بیان کند.

و همان درس را برای شاگردانی که خواهان تکرار آن می باشند اعاده نماید.

و بالاخره او باید مرجع و پناهگاه برای عده ای باشد که آنان در پرسش از خود استاد، احساس شرم و حیاء می نمودند و هم اکنون باید بدو مراجعه کنند.

تعیین مبصر و خلیفه برای جلسه درس، موجب صرفه جوئی و صیانت فرصت و وقت گرانبهای معلم، و وسیله ای برای حفظ و نگاهبانی مصالح و منافع شاگرد می باشد.

### ۳۰ - دعاء به هنگام برخاستن از جلسه درس

آنگاه که معلم از جای خود بر می خیزد، این دعاء را بخواند:

سبحانک اللهم و بحمدک. اشهد ان لا اله الا انت، استغفرک و اتوب الیک، (۳۰۲) سبحان ربک رب العزه عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله رب العالمین

خدایا ترا تقدیس و ستایش می کنم، گواهی می دهم که جز تو، معبودی دگر نیست. از تو آموزش می جویم و به تو باز می گردم. پروردگاری را تقدیس می کنم که خداوندگار و صاحب عزت و سرفرازی است، و تو از آنچه درباره ات می گویند و وصف می کنند، منزهی. درود بر فرستادگانش. ستایش مطلق و حمد واقعی از آن خدائی است که پروردگار جهانیان است.

گویند:

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به هنگام برخاستن از مجلس

خویش، چنین دعائی را می خواند.

در بعضی از روایات آمده است که سه آیه سبحان ربك رب العزه عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله رب العالمین - که در طی همین دعاء آمده است - کفاره مجلس درس و جلسه مذاکره و گفتگو می باشد.

و همان گونه که هنگام برخاستن از جلسه درس، تلاوت این سه آیه برای عالم و دانشمند، مستحب است برای هر کسی هم که از مکانی بر می خیزد، خواندن آن ها مستحب و مطلوب است؛ ولی درباره عالم و معلم در مجلس درس، خواندن این سه آیه، مستحب مؤکد می باشد.

## بخش ۱ آداب و وظائف شاگرد نسبت به خود

### ۱ - تصفیه و پالایش دل از آلودگی ها

باید دانشجو قصد و نیت خود را تصحیح نموده و قلبش را از هر گونه آلودگی و نیت پلید و فرومایه، تصفیه و تطهیر کند تا برای پذیرش علم و حفظ و استمرار آن، شایستگی و آمادگی یابد.

در مباحث گذشته از عوامل تصفیه و تطهیر باطن و پالایش دل، سخن گفتیم. لکن در اینجا نیز همان مطلب را اعاده و تکرار می کنیم تا دانشجو را هشدار می باشد، و دقیقا متوجه شود که تصحیح نیت و تصفیه باطن، از اسباب و زمینه های کسب علم و تحصیل دانش می باشد.

و سخن ما در این مبحث مربوط به بررسی علل و اسباب فواید و مصالح اخروی این موضوع می باشد.

یکی از فضلاء می گوید:

پاکسازی دل برای تحصیل علم و دانش، همانند پاکسازی زمین برای کشت و زرع می باشد. بنابراین، بذرعلم و دانش در دل انسان - بدون تطهیر و پاکسازی آن - رشد نمی کند و خیر و برکت آن رو به فزونی نمی گذارد. چنانکه کشت و زرع در زمین باثر - که از خس و خاشاک

و سنگ، پاکسازی نشده است - رشد و نمو مطلوب خود را باز نمی یابد و برکاتی از آن عائد انسان نمی گردد.

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«در جسد آدمی پاره گوشتی است که اگر سالم و صالح باشد تمام اندام انسان، سالم خواهد بود.

و اگر همان پاره گوشت رو به تباهی و بیماری گذارد، تمام بدن به بیماری و تباهی گرفتار می شود.

بدانید آن پاره گوشت، عبارت از قلب و دل آدمی است.» (۳۰۳)

سهل بن عبدالله می گوید:

«اگر قلب به پلیدی هائی آلوده باشد که خداوند متعال آن ها را ناخوش می دارد، وارد شدن نور و روشنائی بر چنین قلبی،

حرام و ممنوع خواهد بود» (۳۰۴)

علی بن حشرم گفت:

از سوء حافظه خویش نزد و کیع (بن جراح (۳۰۵)، گله و درد دل می کردم. و کیع به من گفت:

برای تقویت حافظه خود از سبک کردن بار گناه و معصیت خویش مدد گیر، (یعنی اگر می خواهی نیروی حافظه تو پرتوان

گردد گناه خود را تقلیل ده).

یکی از شعراء، همین گفتار را در دو بیت زیر به رشته نظم درآورده است:

شکوت الی و کیع سوء حفظی فارشدنی الی ترک المعاصی

و قال اعلم بان العلم فضل و فضل الله لا یؤتاه عاصی

نزد و کیع از سوء حافظه خویش، گله و شکایت بردم. او مرا به ترک گناهان (به منظور تقویت حافظه) ارشاد و راهنمایی کرد.

و گفت:

باید بدانی که علم، رشحه ای از تفضل و برکات پروردگار است.

و فضل الهی در اختیار گناهکار قرار نمی گیرد.

## ۲ - فرصت های زندگانی را باید غنیمت شمرد

شاگرد و دانشجو باید فرصتهای خوب زندگانی را غنیمت شمرده و در دوران آسودگی خیال و آسایش خاطر و نشاط و





و هشیاری ذهن و سلامت حواس و عدم تراکم اشتغالات و فقدان عارضه های مختلف زندگانی، به تحصیل علم پرداخته و فرصت های خوب این دوره ها را از دست ندهد. بخصوص باید - پیش از آن که حائز مقام و منصبی والا- گردد و قبل از آنکه به علم و فضل مشهور و نامبردار شود - در اغتنام فرصت های دوران جوانی و برنایی و نیرومندی، برای تحصیل علم و اندوختن دانش، ساعی و کوشا باشد؛ زیرا به محض آنکه انسان دارای مقام و منزلتی در جامعه شد و به علم و دانش نامور گردید، نه تنها این امر میان این شخص و درک کمالات معنوی و علمی او، بزرگترین مانع و فاصله را ایجاد می کند؛ بلکه چنین وضعی، عامل پرتوان و انگیزه ای نیرومند و کامل خواهد بود که نقصان و رکود علمی و اختلال را در چنین فردی به بار می آورد.

یکی از بزرگان می گوید:

پیش از آنکه در میان جامعه و از دیدگاه توده مردم، از ریاست و سروری و بزرگواری و جاه و مقام برخوردار شوید به کسب علم و تحصیل دانش و فراگرفتن بینش دینی قیام کنید؛ زیرا اگر در چنین فرصتی به اندوختن ذخائر علمی برنخیزید، و در این اثناء در میان جامعه سربلند و فرازمند شوید از کسب علم بیزار می گردید، و یا به خاطر مقام و موقعیت خود، از تحصیل علم، احساس شرم و حیاء خواهید کرد و در نتیجه علم و دانش را از دست می نهد.

دانشمند دیگری می گوید:

پیش از آن که صاحب ریاست و مدیریت شوید، برای دانش اندوزی و کسب بصیرت دینی بکوشید؛ زیرا به محض آن که به ریاست و

مقام سرپرستی رسیدید تمام طرق و راه های علم آموزی در برابر شما مسدود گشته و راهی فراسوی کسب بینش دینی برای خویش نمی یابید.

در حدیث آمده است:

مثل و قضیه کسی که در دوران خردسالی به دانش آموختن می پردازد (ثبات و پایداری محفوظاتش) همانند نقش نشاندن بر سنگ می باشد (که این نقش، پایدار می ماند).

و آن که در بزرگسالی به علم آموزی و تحصیل دانش قیام می کند همانند کسی است که بر روی آب، مطالبی را نقش و نگار می نماید. (بدیهی است که این نقش و نگار حتی برای یک لحظه نیز پایدار نخواهد ماند).

از ابن عباس روایت کرده اند که می گفت:

علم و دانش، منحصرأ نصیب افرادی خواهد گشت که جوان و شاداب بوده (و در چنین دوره ای پویای علم و دانش باشند). خداوند متعال به همین نکته در قرآن کریم، هشدار داده و فرموده است:

و آتیناه الحکم صیبا (۳۰۶)

ما یحیی (علیه السلام) را در کودکی (و دوران نشاط و شادابی)، از حکمت و بینش و استوارمندی و داوری درست، بهره مند ساختیم.

البته ضرورت تحصیل علم در خردسالی و آثار مطلوب آن - که عبارت از ثبات و پایداری معلومات می باشد - از آن جهت است که غالباً معلومات و محفوظات انسان در چنین دوره ای، در ذهن انسان، راسخ و پایدار می ماند. ولی نباید از این مساله چنین نتیجه گرفت که باید بزرگسالان را از آموختن علم، منصرف ساخت؛ (چون مسلماً این نتیجه گیری، تصویری باطل و بی اساس است)؛ زیرا فضل الهی و مرحمت پروردگار، بسیار گسترده، و کرم او سخت فزاینده، وجود و بخشش او همواره در حال فیضان و بارش، و ابواب رحمت و مهر

و موهبت های او فراسوی همه بندگانش - در هر سن و سالی - گشوده و باز است.

اگر کسی دارای قابلیت و آمادگی باشد می تواند مشمول احسان و مرحمت کامل الهی قرار گرفته و هدف مطلوب او فراهم آید. (سن و کمیت عمر انسان، برای ایجاد قابلیت، دخالت کلی ندارد).

پروردگار متعال می فرماید:

و اتقوا الله و يعلمکم الله (۳۰۷)

خدای را پرهیزکار باشید که او علم را در اختیار شما قرار می دهد و آن را به شما می آموزد.

و درباره موسی (علیه السلام) فرموده است:

و لما بلغ اشدّه و استوی، آتیناه حکماء و علما (۳۰۸)

آنگاه که قدرت و نیروی او به کمال رسید و قوایش اعتدال یافت (و پا به سن گذاشت) علم و حکمت را به او اعطاء نمودیم.

و نیز خداوند متعال در قرآن کریم از زبان موسی (علیه السلام) چنین حکایت می کند:

ففررت منکم لما خفتکم فوهب لی ربی حکما (۳۰۹)

(در بزرگسالی) - آنگاه که از شما بیمناک بودم - از پیش شما گریختم، و پروردگار من پس از آن، حکمت و دانش را به من موهبت فرمود.

(این آیات و سایر آیات دیگر به ما می فهماند که صغر و خردسالی - با وجود این که برای ثبات و پایداری معلومات، بسیار مؤثر می باشد - علت تامه موفقیت در تحصیل علم نیست. آری انسان می تواند در بزرگسالی تحصیلات خود را آغاز کند و در سایه کوشش و مجاهدت های بی دریغ، به مقامات والای علمی نائل گردد).

گروهی از دانشمندان سلف، تحصیلات خود را همزمان با بزرگسالی آغاز کردند و سرگرم دانش آموختن گردیدند و در کسب بینش دینی، مجاهدت کردند تا سرانجام به صورت اساطین و شخصیت های برجسته دینی و

علمی درآمدند. از میان همین دانشمندان، فضلالهی برخاستند که در فقه و سایر علوم دیگر، آثاری گرانبها و مؤلفاتی ارزشمند تالیف کرده و از خود به جای گذاشتند.

هر فرد عاقل و خردمندی باید دوران عمر خویش را غنیمت شمرده و از ضایع ساختن دوران پر نشاط جوانی پیش گیری کرده و در صدد حفظ و نگاهبانی و بهره برداری از این دوره آکنده و سرشار از شادابی و تحرک برآید؛ زیرا باقیمانده عمر انسان (بقدری گرانبها است) که نمی توان آن را ارزیابی کرد و بهائی برای آن تعیین نمود.

شاعری می گوید:

بقیه العمر عندی ما لها ثمن

و ما مضی غیر محمود من الزمن

یستدرک المرء فیها ما افات ویح

یی ما امات و یمحو السوء بالحسن

از دیدگاه من، نمی توان برای بازمانده عمر انسان، قیمت و بهائی تعیین کرد. آن مقدار که گذشت، زمان خوش و پسندیده ای نبود. انسان در باز پس مانده عمر خویش می تواند آنچه را که از دست داده جبران و تدارک کند، و وقت کشی های خود را دوباره احیاء نماید، و بدی را در سایه خوبی و کارهای نیک، محو و نابود نموده و زشتی ها را به زیبایی ها مبدل سازد.

### ۳ - گسیختن علائق و عوائق مادی از خویشتن

شاگرد پویای علم و دانش باید - بقدر امکان و توانائی خود - ریشه هرگونه موانعی که او را از کسب علم و دانش منحرف و به خود مشغول می سازد قطع کند، و پیوند و علاقه ها و دلبستگی های مادی را - که میان او و حس دانشجوئی و کمال طلبی و کوشش ها و نیروی تلاشش در تحصیل علم، سدی ایجاد می کند - از هم بگسلد.

او باید از نظر آذوقه و خوراک به حداقل - و لو

آنکه ناچیز و اندک باشد - و از نظر لباس و جامه به مقدار پوشش بدن - و لو آنکه ژنده و مندرس باشد - قناعت و اکتفاء کند.

اگر انسان در برابر تنگناهای زندگی و تنگدستی‌ها، صبر و خویشتن‌داری را در پیش گیرد، در او ظرفیت و آمادگی کافی برای پذیرش و دریافت علم بوجود می‌آید و به گسترش علمی دست می‌یابد، و دلش از پریشانیها و اضطراباتی - که آمال و آرزوهای دور و دراز، آن را به بار آورده است - رهائی پیدا می‌کند. در چنین دلی رهیده از تشویش و اضطرابهای مادی و دنیوی است که آبخوره‌های حکمت و کمال روحی انسان به جوشش و فیضان می‌افتد.

یکی از پیشینیان می‌گوید:

هر کسی که علم و دانش حقیقی را در سایه فرازمندی نفس و رفاه و آسایش زندگی، جويا گردد سرانجام ناکام می‌شود؛ ولی آنکه علم را در عین خواری و فروهستگی نفس و تنگدستی و خدمت به علماء و مجالست با آنان پویا گردید توانست شاهد موفقیت و کامیابی را در آغوش گیرد (و پیروزمندانه در عرصه علم، چهره گشاید).

و همو می‌گوید:

فقط افراد تهی دست هستند که دارای شایستگی (بیشتری) - برای تحصیل علم می‌باشند. به این دانشمند گفتند:

حتی به مقدار کفاف و ضرورت هم، مالدار باشد چنین موفقیتی نصیب او نمی‌گردد؟ گفت:

آری (۳۱۰) (او حتی این مقدار را هم نباید داشته باشد تا آنکه ناگزیر، علم و دانش را بر هر چیز ترجیح دهد).

یکی از بزرگان گفته است:

هیچ کسی مطابق دلخواه خویش نتوانست به مقامات و مدارجی از این علم (یعنی علوم دینی و الهی) دست یابد مگر آنگاه که فقر

و تهیدستی به او آسیبی رسانده، یعنی دچار فقر گردد و (در نتیجه)، علم را ناگزیر بر هر چیزی ترجیح دهد.

دانشمند دیگری (۳۱۱) گفته است:

هیچکس نمی تواند به این علم و دانش نائل گردد مگر آنکه دکه تجارت و مرکز و کانون توجه انتفاعی خود را تعطیل نموده و باغ و بوستانش را به ویرانی کشاند، و از دوستانش فاصله گرفته، و (حتی) اگر یکی از نزدیکترین خاندان او از دنیا برود در کناره جنازه او حضور نیابد. (البته منظور این است که طالب علم باید از هر گونه علائق و پیوند مادی ببرد تا به وصال مطلوب و معشوق علمی خویش نائل گردد).

اگرچه انسان، در تمام بیانات مذکور، احساس گزافه گوئی می کند؛ ولی هدف این گونه بیانات و گفتارها این است که باید دانشجو در طی تحصیلات خویش، دارای قلبی آرام و فکر و اندیشه ای متمرکز باشد. (مسلم افرادی که دل‌های آنان در گرو آمال گوناگون، دستخوش پیریشانی است و فکر آنان به خاطر تراکم مشاغل انتفاعی و مادی، فاقد تمرکز در مسائل علمی است نمی توانند به هدف مطلوب خود یعنی بینش دینی و علم و دانش نائل شوند).

استادی به یکی از دانشجویان خود گفته بود:

لباس و جامه خود را با رنگ تیره ای، رنگ آمیزی کن تا اندیشه کثیف شدن و شستشوی آن، فکر ترا به خود سرگرم نسازد (۳۱۲) به همین جهت گفته اند:

اگر خواستار آن هستی که علم و دانش، بخشی از سرمایه های خویش را در اختیار تو قرار دهد، ناگزیری که همه وجود و مصالح و منافع خود را در اختیار علم و دانش قرار دهی (تا از دریای آن، جرعه ای بنوشی).

آری برای نوشیدن از این آب حیات، ناگزیری که تمام همت خویش را در فراگرفتن علم، محدود سازی تا عطش تو، اندکی فرو نشیند).

#### ۴- پرهیز از تأهل و تشکیل خانواده

باید دانشجو - تا آن زمان که نیاز علمی و تحصیلی خویش را برآورده نساخته باشد - از تأهل و تشکیل خانواده خودداری ورزد؛ زیرا تأهل و ازدواج، بیشترین عامل سرگرمی های غیر علمی و بزرگ ترین مانع تحصیلی است؛ بلکه می توان آن را علت تامه همه موانع تحصیلی تلقی نموده و تمام موانع را در آن خلاصه کرد.

یکی از بزرگان گفته است:

علم و دانش را در قربانگاه ازدواج و تأهل سر بریدند.

ابراهیم بن ادهم می گوید:

اگر کسی به تمتع از زنان عادت کند و به ملاحظه با آنان خوی گیرد نمی تواند در تحصیل علم و دانش، کامیاب و رستگار گردد. یعنی اشتغال و سرگرمی او به زنان، وی را از کمال باز می دارد.

این مساله (یعنی اصطکاک ازدواج و تأهل با تحصیلات و کمالات علمی) مساله ای است وجدانی که در عین حال به تجربه رسیده، و نتیجه بسیار روشن است و نیازی به استشهاد و استدلال ندارد.

اساساً چرا ما باید در این مورد استدلال کنیم و شاهد بیاوریم که دانش آموختن با تأهل، سرسازش ندارد؛ در حالی که می دانیم - بر فرض آنکه ازدواج یک فرد محصل و دانشجو صحیح به نظر رسد - نتایجی بر آن مترتب می گردد که فکر و اندیشه تحصیل علم را دچار تشویش و اضطراب می سازد؛ چون چنین محصلی پس از ازدواج، گرفتار هم اولاد و سرگرم تامین اسباب معیشت آن ها است. (و لذا فرصت های زیادی از عمرش در این طریق قربانی می شود).

یکی از مثل های سایر و



رایج، این است:

«اگر تو به خریداری یک دانه پیاز هم مکلف گردی، به فهم و درک هیچ مساله ای توفیق نمی یابی.» (۳۱۳)

دانشجو نباید تحت تاثیر روایاتی قرار گیرد که مردم را به تأهل و ازدواج تشویق می کند؛ زیرا این گونه تشویق و ترغیب، در جائی است که امر واجب و مهم تری - که دارای اهمیت فزون تری از ازدواج است - در برابر آن وجود نداشته و با آن معارض نباشد.

ما می دانیم که به ویژه در زمان ما: (عصر مؤلف)، هیچ کاری سزاوارتر و پرارزش تر از تحصیل علم وجود ندارد.

و هیچ امر واجبی، مضیق تر و فوری تر از تحصیل دانش در زمان ما به چشم نمی خورد که از لحاظ فوریت به پای تحصیل علم برسد؛ زیرا تحصیل علم - اگرچه گاهی نسبت به بعضی، واجب عینی، و گاهی نسبت به عده ای، واجب کفائی است - ولی در زمان بطور مطلق از واجبات عینی به شمار می آید؛ چون اگر هیچ کسی به واجب کفائی قیام نکند و مردم به اندازه کافی، وظیفه خویش را در اداء آن به انجام نرسانند، آن واجب کفائی، به واجب عینی مبدل می گردد؛ از آن جهت که همگان، مورد خطاب قرار گرفته و موظف به انجام آن می باشند.

و اگر ترک چنین واجبی را روا دارند، گناهکار محسوب می گردند. چنان که این مطلب در علم اصول فقه به ثبوت رسیده است که اگر در یک جامعه ای به واجب کفائی عمل نشود همه افراد آن جامعه گناهکارند.

(ولی ما نباید عصر مؤلف کتاب را با عصر خود مقایسه کنیم و با همان شدت لحن و سخت گیری، دانشجو را از تأهل

و ازدواج بیزار سازیم؛ زیرا در عصر ما محیط نابسامانی از لحاظ اختلاط بی بند و بار زن و مرد و دختر و پسر در جوامع بشری به چشم می خورد که تمایلات عصبی جنسی را - حتی در افراد خویشتن دار و تقوی پیشه - تحریک می نماید.

برای اینکه دانشجو در این رهگذر آلوده ساز و عفت سوز، گرفتار گناه نگردد و انحرافی در او پدید نیاید تن در دادن به ازدواج، کار مطلوبی به شمار می آید تا بتواند در طی تحصیل، از دین و تقوی خود - به وسیله اشباع مشروع تمایلات خدادادی - صیانت و پاسداری کند.

اگر دانشجو بتواند پاکدامنی خویش را حفظ کند، و در برابر عوامل انحراف آفرین، خویشتن را بیاید، مسلماً ترک تأهل و عدم تشکیل خانواده، کاری بجا و شایسته است، تا بتواند در سایه فراغ بال و آسودگی خیال و رهیده از هم و غم زن و فرزند، به مساعی علمی خود ادامه دهد).

## **۵ - بر حذر بودن از معاشرت نادرست**

باید دانشجو از معاشرت با افرادی که او را از مسیر تحصیل و هدفش منحرف، و به خود سرگرم می سازند خودداری نماید؛ زیرا ترک معاشرت با چنین افراد، از مهم ترین وظائفی است که باید دانشجو با اهتمام کافی آن را رعایت کند. به ویژه با افراد نامتجانس و نامناسب، و بالاخص با افرادی که کم خرد و تن آسان و بازیگوش می باشند و عمر خویش را به بطالت صرف می نمایند؛ چون طبع و سرشت آدمی، حالات معاشران خویش را می رباید و چونان می گردد.

مهم ترین آفت ها و آثار سوء معاشرت های نادرست و مجالست با نااهل، هدر رفتن عمر انسان - آن هم بدون هیچ فائده

و بهره -، و از دست دادن هدف و از میان رفتن دین و آئین شخص می باشد.

مساله مهمی که باید دانشجو در معاشرت خود در نظر گیرد این است که فقط با افرادی معاشرت کند که خود به آن ها بهره ای رساند و یا او از آن ها بهره مند گردد.

و اگر احساس کرد که به یار و رفیقی نیاز دارد، رفیق و همدمی را برای خود انتخاب کند که صالح و شایسته و دیندار و پرهیزکار و باهوش باشد، رفیقی که اگر فراموش شود به یادش آورد.

و اگر از وی یادی کند در صدد یاریش برآید.

و اگر نیازمند بود با او برادری و هم سازی کند. اگر دل تنگ گشت او را صبر و دلداری دهد. آری دانشجو از خلق و خوی چنین یار و همدمی، خوی و عادت و نیروی شایسته ای برای خویش فراهم می آورد که می تواند آن را در جهت نیک بختی خود به کار گیرد.

اگر نتوانست چنان دوست و رفیق مناسبی را برای خود بجوید و بیابد، باید تنهایی و غربت وار زندگی کردن را بر دوست و همدم نامناسب ترجیح دهد تا از آثار سوء یار و همدم ناباب و نامناسب مصون بماند.

## **۶ - مداومت بر تحرک و کوشش علمی**

باید دانش آموختن دانشجو با حرص و ولع و اشتیاق شدید، توأم باشد و در تمام فرصت های ایام تعطیل - اعم از شب و روز، و لحظه های مسافرت و اقامت در وطن (و بالاخره در هر حال و زمان) - خویشتن را برای اندوختن ثروت های معنوی، تحت مراقبت گرفته و همواره جویای علم باشد. او نباید راضی شود که کمترین لحظه ای از فرصت هایش - جز به مقدار ضرورت - در

جهت غیر علمی اختصاص دهد، از قبیل: خور و خواب و استراحت، استراحتی که از رهگذر آن رفع کسالت نموده و قوای خویش را تجدید کند. او ناگزیر است با اشخاصی که به ملاقات او می آیند انس گرفته و گفتگو کند، و یا برای تامین و تهیه آذوقه و ضروریات و نیازهای دیگر، صرف وقت نماید.

و یا ممکن است که دچار درد و بیماری و گرفتاری های دیگر گردد که قهراً مقداری از وقت و فرصت او در جهت غیر علمی قرار می گیرد و بناچار نمی تواند در طی این اوقات به وظائف تحصیلی و علمی خود پردازد؛ آری او باید وقت خود را ضایع نسازد؛ زیرا برای بازمانده عمر و فرصت های انسان، نمی توان بهائی تعیین نمود و آن را با هیچ قیمتی ارزیابی کرد. اگر وضع و کیفیت دو روز هر کسی، برابر هم باشد (و فردای او بهتر از امروز نباشد) چنین کسی، مغبون و زیانکار است؛ چون کالای گرانبهای عمر خویش را در برابر قیمت ناچیزی از دست داده است.

آیا براستی می توان کسی را عاقل و خردمند شناخت که برای او امکان وصول به مقام و درجه ای - که انبیاء و پیامبران، وارث آنند - فراهم آمده است؛ ولی او به راحتی چنین فرصت گرانبھائی را از دست می دهد؟ پیدا است که چنین فردی را باید نابخرد شمرد. به خاطر همین هدف است که گفته اند:

علم را نمی توان در سایه آسایش و تن آسانی به دست آورد (۳۱۴) و گویند:

بهشت و نیکبختی جاوید با مکاره و ناخوشی ها احاطه شده است. (۳۱۵) و نیز گفته اند:

هر کسی ناگزیر است برای چشیدن شهد و شیرینی عسل، نیش زنبور

را تحمل کند. شاعری در این باره می گوید:

لا تحسب المجد تمرا انت آكله

لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا (۳۱۶)

مپندار که مجد و عظمت، همچون خرما و رطبی شیرین است که بتوانی به آسانی آن را تناول کنی. تو هرگز به مجد و عظمت نمی رسی مگر آنگاه که تلخی صبر را بجشی و ناگواری آن را تحمل نمایی.

## ۷ - علو همت و کوشش در پویائی از مقام والای علمی

باید دانشجو در تحصیلات خود، دارای همتی والا باشد.

و با وجود اینکه می تواند اندوخته های انبوه علمی را در خویشتن ذخیره سازد به سرمایه کم و اندوخته های ناچیز علمی قانع نشود. او نباید کوشش خود را به آینده موکول سازد و آن را به عهده تأخیر اندازد، و بگوید:

می توانم در فرصت های دیگر به اندوختن ذخائر علمی دست یابم و بدان سرگرم گردم. تحصیل هر گونه مطالب سودمند را - هر چند که اندک و ناچیز باشد - به عهده تعویق نیندازد؛ بلکه حتی اگر هم بدانند پس از لحظه ای آن فائده را از دست نمی دهد و بدان دست می یابد باید فوراً در صدد دست یازی به آن برآید؛ زیرا در لابلای تأخیر در هر کاری، ممکن است آفات و حوادثی زیانبار پیش آمد کند.

علاوه بر این می تواند لحظات آتیه و فرصت هائی را که در پیش دارد اختصاصاً صرف تحصیل مطالب سودمند دیگر نماید. حتی اگر برای دانشجو در درس خواندن، مانعی پدید آید باید با جد و جهد، سرگرم مطالعه و بررسی و حفظ کردن دروس خود برآید، و چیزی را با چیز دیگر خلط نکند. (یعنی به خاطر وجود مانع برای درس خواندن، از مطالعه و حفظ کردن مطالب، دست بردارد و برای رها کردن مطالعه و

بررسی مطالب، بهانه جوئی ننماید). اگر بخواهد فراگرفتن مطالب سودمند علمی را به آینده و زمانی موکول سازد که در آن زمان، فارغ البال باشد، باید بداند که خداوند متعال، چنین زمانی را هنوز خلق نکرده است. (یعنی ممکن است چنین زمان و فرصت فارغ و مناسبی نصیب او نگردد)؛ بلکه او باید بداند که ناگزیر در هر زمان و فرصتی، امکان به وجود آمدن موانع و عوامل تحصیل علم، در پیش است.

علی هذا باید تو، هر گونه عوائق و موانعی را - پیش از آنکه ترا کاملاً از هم بدرد و سدی در مقابل تحصیلات تو، به وجود آورد - برطرف ساخته و از قدرت وحدت و شدت این موانع بکاهی و آن ها را از هم بدری. چنانکه در حدیث آمده است:

«وقت و فرصت آدمی، شمشیر برنده ای است که اگر تو پیشدستی کنی و آن را قطعه قطعه سازی، و به نفع خود از آن بهره مند گردی به هدف و مطلوب خویش دست می یابی.

و گرنه این شمشیر زمان، ترا قطعه قطعه می کند و وجودت را در هم می نوردد» (و عمرت را در دستگاه گوارش مرور و گذر، و مجرای عبور خویش، هضم می کند).

یکی از اولیاء و شخصیت‌های برجسته، به همین نکته اشاره کرده، و به منظور تشویق مردم در وصول به مقامات عارفان، ابیات زیر را سروده است:

۱ - و کن صارما كالوقت فالوقت فی عسی

و ایاك علی فهی اخطر علت

۲ - و سرزمننا و انهض کثیرا فحظک ال

باطله ما آخرت عزما لصحت

۳ - و اقدم و قدم ما قعدت له مع ال

خوالف و اخرج عن قیود التلفت

۴ - و جذ بسیف العزم سوف

تجد نفسا فالنفس ان جدت جدت

۱ - مانند وقت و فرصت، همچون شمشیر برنده باش که سرزنش و ملامت و خشم و غضب، نتیجه قهری «عسی» (۳۱۷) گفتن است، (یعنی اینکه به آینده امیدوار باشی و کار امروز را به فردا حواله کنی). از عل و لعل (۳۱۸) گفتن و به آتیه دل بستن بر حذر باش؛ زیرا امید به آینده بستن بزرگترین و خطرناک ترین علت و عامل و بیماری و فلج شدن روح فعالیت و کوشش انسان است.

۲ - در پهنه جهان و عرصه عالم، روزگاری به سیر و سیاحت پرداز و برای در هم کوبیدن آرزوها قیام کن تا آنچه از عمرت - که به خاطر تعویق در تصمیم و اراده به بطالت سپری شد - با صحت عمل، جبران گردد و اعمال سر و سامان یابد.

۳ - اقدام کن و گام هایت را استوار دار و کارهایی که عقب افتادگان و متخلفان در انجام آن مسامحه و سهل انگاری کردند در فراسوی خویش قرار ده و آن ها را جلو انداز، و از قید و بندهای انعطاف فکری و دل مشغولی بیرون آی.

۴ - با شمشیر عزم و اراده، بوته های هرز «سوف» (۳۱۹) و امید بستن به آینده را از محیط فکری خود قطع کن که اگر بکوشی و یا اگر به باشی، گشایشی خواهی یافت. پس نفس تو - اگر تو کوشا باشی - کوشا خواهد شد، و دل و جانت به نحو مطلوبی سامان خواهد یافت.

**۸ - رعایت مدارج علوم و دانشها از لحاظ اهمیت**

باید دانشجو در تنظیم و ترتیب علم آموزی و تحصیلات، نخست به آن علمی روی آورد که از اولویت بیشتری نسبت به حال

و شرایط او برخوردار است. او باید تحصیل خود را از آن علمی آغاز کند که مهمتر و پرازش تر می باشد.

و در ادامه تحصیلات خود، درجات اهمیت علوم و دانشها را به همین ترتیب در مد نظر قرار دهد.

بنابراین دانشجو نباید - پیش از اشتغال به علوم مقدماتی و زمینه سازها - وارد فراگیری علمی گردد که این علوم، نتایج و بازده آن علوم مقدماتی است. او نباید قبل از آگاهی لازم و متقن نسبت به آراء و نظریات مورد اتفاق دانشمندان در مسائل عقلی و نقلی مربوط به اعتقادات، وارد تحقیق در اختلافات دانشمندان در آن مسائل گردد. (یعنی دانشجو - قبل از آنکه از لحاظ علمی پختگی پیدا کند - نباید وارد بحث در مناقشات دانشمندان در مسائل اعتقادی شود)؛ زیرا ورود در آراء مختلف دانشمندان و غوررسی آنها (پیش از کسب مهارت و کارآئی علمی و استحکام اعتقادیات)، ذهن دانشجو را سرگشته و حیران ساخته و عقل و اندیشه او را دچار دهشت و بیم و اضطراب می گرداند.

اگر دانشجو تحصیل خود را در یک فن آغاز کرد نباید به فن دیگر روی آورد، مگر آنگاه که در آن فن، کتاب و یا کتابهایی را به قدر امکان و با دقت و امعان نظر خوانده و بررسی کرده، و معلومات استواری در آن بهم رسانده باشد. به همین ترتیب، او باید در تمام علوم و فنون، این نکته را در نظر گیرد.

دانشجو باید از جابجا شدن در درس از کتابی به کتاب دیگر و یا از فن و علمی به فن و علم دیگر - بدون دلیل موجه و هدف عقلانی



- سخت پرهیزد؛ زیرا این کار، نمایانگر دلتنگی و دلسردی و نشان دهنده عدم موفقیت دانشجو در تحصیل علم می باشد.

چنانچه اهلیت و آمادگی دانشجو برای تحصیل علم، محرز گشت و معرفت و شناخت در او استحکام و رسوخ یافت حقا نباید او هیچ فنی و فنون مطلوب و پسندیده و هیچ نوعی از انواع علوم مفید را رها سازد؛ بلکه باید در آن فنون به مطالعه و بررسی عمیق سرگرم گردد، به گونه ای که بر مقاصد و هدفهای نهائی آن فنون کاملاً دست یابد. اگر عمر و زندگانی با او مساعد بود و توفیق الهی شامل حال او گردید و او را برانگیخت و تحرکی در او ایجاد کرد، در صدد تبحر و کسب تخصص در آن برآید.

و گرنه به ترتیب «الاهم فالاهم» به فن مهمتر و پرارزش تر روی آورد؛ زیرا علوم و دانشها (ی دینی) به هم نزدیک هستند، و غالباً میان برخی از آنها نسبت به برخی دیگر، پیوند و خویشاوندی وجود دارد.

ولی باید دانست که عمر آدمی برای تحصیل و غوررسی همه علوم و دانشها ظرفیت کافی ندارد. بنابراین حزم و دوراندیشی ایجاب می کند که انسان از هر علمی، گزیده و بهترینش را برگیرد، و تمام قوای خود را صرف فراگرفتن علمی، نماید که از لحاظ شرافت و اهمیت و ارزش در راس همه علوم قرار دارد.

و این علم عبارت از دانش و معرفتی است که بتواند به حال آخرت و معنویت انسان سودمند باشد، علمی که کمال نفس و تزکیه باطن را در سایه اخلاق و اعمال نیکو بارور می سازد. (و بالاخره آن علم و معرفتی که انسان ساز است،

برترین علوم و دانشها به شمار می آید).

و بطور خلاصه: این علم، از راه شناخت قرآن کریم، و معرفت سنت، و علم مکارم اخلاق، و امثال آنها به دست می آید که بازگشت همه علوم به آنها است. (و این معارف می تواند آدمی را به حیثیات و شئون والای بشریش رهنمون گردد). البته انسان نسبت به خود از هر کسی دیگر، بیناتر است. این خداست که باید از او در توفیق و کامیابی مدد جست.

## بخش ۲ آداب و آئین زندگانی شاگرد با استاد

### مقدمه

الف - بزرگداشت مقام استاد:

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«یکی از حقوق عالم و دانشمند بر تو، این است که زیاده از حد، از او پرسش نکنی و دست به دامن او نگردی. اگر بر مجلس عالم و دانشمند وارد شدی و ملاحظه کردی که گروهی از مردم نزد او به سر می برند بر همه آنها سلام کن، و سلام و درود ویژه خود را به آن عالم و دانشمند تقدیم نما.

و برای نشستن، جایگاهی را رو به روی او در برابرش انتخاب کن و پشت سر او منشین. با گوشه چشم و چشمک زدن و یا با دست خود و در محضر عالم، و در حضور او اشاره مکن.

و در مقام ستیز و مخالفت با سخن او، پی هم مگو که فلانی چنین گفت، فلانی چنان گفت. از طول مصاحبت و همنشینی با عالم و دانشمند، ملول و دلتنگ مشو.

مثل و داستان دانشمند، مثل خرما بن است. باید در انتظار آن به سربری تا چه هنگامی رطبی از شجره سخنان او بر تو فرو افتد (و شهد آن، کام ترا شیرین سازد). عالم

و دانشمند از نظر اجر و پاداش از روزه دار و سحرخیز و شب زنده دار، و جنگجوی در راه خدا، دارای بهره فزونتری است» (۳۲۰).

در حدیث مربوط به «حقوق» - که نسبه طولانی و مفصل است، و از امام سجاده، زین العابدین (علیه السلام) روایت شده - چنین آمده است:

«حق راهبر و مدبر و کارساز زندگانی روحی تو - که از مجرای علم، وجودت را تحت مراقبت خویش می گیرد - این است که از او تجلیل نموده، و مجلس و محفل او را گرامی داری، و به سخنان او کاملاً گوش فرا دهی.

و با چهره ای گشاده بدو روی آوری، صدایت را - هنگام گفتگو با دیگران در محضر وی، و یا به هنگام گفتگوی با او - بلند نسازی. اگر کسی از او سؤال کرد در پاسخ دادن به آن پیشدستی نکنی، یعنی بگذار خود او پاسخ آن پرسش را شخصاً القاء نماید.

و با احدی در محضر او گفتگو نکن، و از هیچ کس نزد او غیبت ننما یعنی:

اگر کسی نزد تو از او به بدی یاد کرد باید در مقام دفاع و حمایت از او بر آئی، و از او عیب پوشی کنی، و محاسن و خوبیهای او را به دیگران اظهار نمائی. با دشمنانش همنشین نگردی، و با دوستانش دشمنی نکنی.

اگر به اداء این حقوق نسبت به عالم و دانشمند و استاد خویش، موفق گردی، فرشتگان آسمانی در جهت خیر و منافع تو گواهی خواهند داد که تو آهنگ چنین استاد و دانشمندی را داشته، و علم و دانش را برای خدا و هدفی الهی از پیشگاه او فراگرفته ای، [نه برای مردم] (۳۲۱)

(یعنی)

قصده تو برخوردار از اخلاص بوده است.)].

ب - نکات جالب تربیتی در داستان موسی و خضر (علیهما السلام):

خداوند متعال داستانی از موسی (علیه السلام) در قرآن کریم بازگو فرموده که او به خضر (علیه السلام) گفت:

هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً (۳۲۲)

آیا مرا رخصت می دهی که در پی تو آیم تا رهنمودها و عوامل هدایت و واقعیت هائی را که آموختی ای، به من تعلیم دهی؟.

یا آنکه موسی (علیه السلام) پس از آنکه پاسخ مثبتی از جانب خضر (علیه السلام) دریافت نکرد به او گفت:

ستجدنی ان شاء الله صابراً و لا اَعْصِي لَكَ امراً (۳۲۳)

مرا به خواست خداوند، خویشتن دار خواهی یافت و نیز سر از فرمان تو نیچم.

در این دو گفتار کوتاه حضرت موسی (علیه السلام) گزیده ای از آداب و آئین های شکوهمند به چشم می خورد که میان یک شاگرد و معلم او اتفاق افتاده بود.

و با وجود اینکه می دانیم که موسی (علیه السلام) پیامبری عظیم الشان، و دارای جلالت قدر و منزلت، و یکی از رسولان «اولوا العزم» پروردگار بوده است، عظمت شخصیت این چینی او مانع از آن نبوده است که آداب و آئین های در خور یک شاگرد نسبت به استاد را در نظر گیرد، و آن را به کار بندد. اگرچه شاگرد مورد نظر، یعنی موسی (علیه السلام) به جهاتی دیگر - غیر از مقام شاگردی - از معلم و استاد خویش، کامل تر و لایق تر بوده است.

اگر بخواهیم تمام آداب و نکات ظریف (تعلیم و تربیت) و مطالب دقیقی که در لابلائی گفتگوی موسی و خضر (علیهما السلام) به چشم می خورد، (و خداوند متعال، این داستان را به صورت فشرده ای در

قرآن کریم بازگو فرموده است)، استقصاء و غوررسی کنیم از حد و مرز موضوع کتاب خود پافراتر می‌نهیم. ولی ما نکاتی را بررسی می‌کنیم که به جمله اول ارتباط دارد و آن عبارتست از آیه: هل اتبعك علی ان تعلمن مما علمت رشدا. این آیه، دوازده خصیصه و نکته سودمند تربیتی را به ما ارائه می‌کند:

۱ - موسی (علیه السلام) خویشتن را تابع و پیرو استاد خود معرفی کرده است. این مساله ایجاب می‌کند که مقام و منزلت موسای شاگرد، از مقام استادش خضر (علیه السلام)، فروتر باشد؛ چون قاعده مقام و مرتبت تابع، نسبت به متبوع خود، فروتر و پائین تر است.

۲ - موسی (علیه السلام) با واژه «هل = آیا»، از خضر (علیه السلام) اجازه و رخصت می‌طلبد. یعنی آیا اجازه می‌دهی که در پی تو آیم. چنین مطلبی نمایانگر مبالغه عظیمی در تواضع می‌باشد که باید شاگرد نسبت به استاد خویش معمول دارد.

۳ - موسی (علیه السلام) خود را در برابر معارف و آگاهی‌های خضر، جاهل و ناآگاه معرفی کرده است، و در حقیقت با عبارت: «علی ان

تعلمن» = «برای اینکه به من تعلیم دهی»، به ناآگاهی خویش و مقام والا و ارجمند استادش، اقرار و اعتراف نموده است. ۴ - موسی (علیه السلام) (با چنین تعبیر) به عظمت نعمتی که از راه تعلیم عائد او گشته، اقرار کرده است؛ زیرا او از خضر درخواست نمود که همانگونه با او رفتار کند که خداوند متعال با خود او رفتار کرده است، و در حقیقت در طی تعبیر «مما علمت رشدا» به خضر گفت:

شایسته است که احسان تو، به من،

به گونه احسان خداوند نسبت به خودت باشد. (یعنی خداوند متعال از طریق تعلیم، بر تو منت نهاد و به تو احسان فرمود؛ تو نیز همان منت و احسان را درباره من معمول دار و به من تعلیم ده). به همین جهت است که گفته اند:

«من بنده کسی هستم که علم و دانش را از او اخذ نمودم. اگر کسی مساله ای را به شخصی بیاموزد زمام اختیار او را به کف گرفته و مالک او می گردد.» (۳۲۴)

۵ - معنی متابعت و پیروی کردن از شخص دیگر، این است که تابع، همانند اعمال و رفتار متبوع، رفتار خویش را تنظیم نماید. البته از آن جهت که چون متبوع او چنین کرد؛ زیرا هیچ ملاک دیگری نمی تواند جز انجام دستور متبوع، معیار تبعیت باشد. این نکته به ما می فهماند که شاگرد و دانشجو باید در نخستین گام خود در راه تحصیل، این خصیصه و وظیفه را به کار دارد که همواره در برابر گفتار و رفتار استاد، تسلیم بوده و با او نستیزد.

۶ - لزوم عمل به قوانین و راه و رسم متابعت - که در این آیه به چشم می خورد - به هیچ قید و شرطی مقید نیست؛ بلکه لزوم عمل به آداب و آئین های متابعت، به صورت مطلق یعنی به گونه ای که به هیچ قید و بندی مقید نشده است، نشان دهنده لزوم به کار داشتن منتهای تواضع شاگرد نسبت به معلم و استاد می باشد.

۷ - در آیه مذکور (در مورد وظیفه شاگرد نسبت به معلم)، این جهات به ترتیب گوشزد شده است:

پیروی، تعلیم، خدمت، و تعلم و دانش جوئی (یعنی در این آیه، نظم

و ترتیبی راجع به نکاتی چند به چشم می خورد که بسیار جالب می باشد؛ به این معنی که باید شاگرد در گام نخست، تابع و پیرو معلم بوده، و سپس معلم، او را تعلیم داده، و در سومین مرحله، خویشتن را در خدمت به استاد قرار دهد تا سرانجام در نهائی ترین مرحله، از علم و دانش او برخوردار گردد و به علم آموزی نزد وی بپردازد).

۸- معنی و منظور جمله «هل اتبعك على ان تعلمن» این است که من بر اساس این متابعت - جز آموختن علم - هدف دیگری ندارم. گویا موسی (علیه السلام) به خضر (علیه السلام) چنین گفته باشد:

من از رهگذر متابعت از تو، خواستار مال و جاه و مقام نیستم. (و همین موضوع به ما هشدار می دهد که دانشجو نباید در هم‌رهی و هم‌دمی با استاد - جز علم و دانش - پویای هدفهای دیگری باشد).

۹- جمله «مما علمت» اشاره به بخشی از معلومات خضر است که آن را خداوند متعال به وی آموخته بود، و در حقیقت موسی (علیه السلام) می خواهد به خضر بگوید:

من جویای برابری و هم‌وردی با تو در علم نیستم، و نمی خواهم همه آنچه را که از خدا آموخته ای فراگیرم؛ بلکه می خواهم به بخشی از معلومات تو دست یابم؛ زیرا تو برای همیشه از من، فزونمایه تر و گرانقدرتر می باشی. (یعنی همیشه مقام و منزلت استاد نسبت به شاگردش - هر چند آن شاگرد عظیم القدر باشد - به مراتب، برتر و والاتر است).

۱۰- و نیز همین جمله «مما علمت»، نمایانگر اعتراف موسی است به این که خداوند متعال، علم را در اختیار خضر

(و همه افراد بشر) قرار داده است، و از آن چنین استفاده می شود که باید علم و دانش و معلم و استاد را ارج نهاده و قدرت منزلت او را والا برشمرد (و معلم بودن یکی از سمت های الهی است؛ چون بشر علم را از خدا فراگرفته است).

۱۱ - کلمه «رشد» حاکی از آنست که موسی از خضر، درخواست ارشاد و راهنمایی کرده است به گونه ای که اگر موسی از برکات ارشاد خضر بهره مند نمی گردید، سرگشته و گمراه می شد. همین نکته به ما می فهماند که موسای شاگرد به مساله شدت نیاز خود به علم آموختن و تذلل و فروهستن مقام خویش و شکسته نفسی جالب توجه در برابر خضر، و نیز احتیاج آشکار و علنی خویش به علم و آگاهی استاد، اعتراف نموده است.

۱۲ - در حدیث آمده است که خضر (علیه السلام)، نخست می دانست موسی (علیه السلام) پیامبری از بنی اسرائیل می باشد، و او صاحب کتاب «توراه»، و کسی است که خداوند، - بی واسطه - با او هم سخن شد. (و لذا از او به عنوان «کلیم الله» یاد می کنند) و او را به وسیله معجزات و کرامات، ویژگی داد. معهدنا موسی (علیه السلام) با وجود چنین مناصب و مدارج رفیع، با تواضع شگرفی - که عظیم ترین مدارج فروتنی را نمایانگر است - در برابر استادش، موضع گیری کرده است.

از نکته مذکور، نتیجه می گیریم که خضر در مقام استادی از لحاظ لیاقت و شایستگی، مقام و منزلتش از موسای شاگرد، رفیع تر می باشد؛ زیرا اگر کسی دارای احاطه علمی فزونتری باشد، قهرا آگاهی او به محتوی و هدفهای علوم و دانش ها



- که عبارت از همان سعادت و نیکبختی و سرور و شادمانی و لذت و کامیابی است - بیشتر و فزونتر خواهد بود. لذا حس کنجکاوی و کنکاش او در وصول به چنین سعادت و لذت، تقویت شده، و قهرا تجلیل و بزرگداشت او اهل علم، از کمال بیشتری برخوردار خواهد بود.

ج - چند نکته تربیتی دیگر در سخنان خضر:

با وجود اینکه خضر از چنان معرفت و آگاهی و مزیت نسبت به موسی و نبوت او بهره مند بود، و نیز موسی با چنان ادب و تواضع شگرفی در برابر خضر، موضع گرفت، معهدا خضر با جوابی عالی و گفتاری نسه خوشونت آمیز - که حاکی از شکوهمندی خضر و گسترش شعاع قدرت او، و بیانگر عدم رعایت نزاکت نسبت به موسی بود - به تواضع و فروتنی وی پاسخ می گوید، و بلکه موسی را به ناتوانی و ناشکیبائی توصیف می نماید و می گوید:

انك لن تستطيع معي صبرا (۳۲۵)

موسی! تو هرگز توانائی خویشتن داری با مرا نداری.

این گفتار کوتاه خضر (علیه السلام) نیز حامل نکات سودمند فراوانی است؛ از آن جهت که ضرورت اظهار ادب به معلم، و عزیز شمردن و ارج نهادن علم و بزرگداشت مقام دانش را به وجهی نمایان می سازد که انسان را وادار به تأسی و سرمشق گرفتن از سخنان خضر می نماید. اگرچه این موضوع ارتباط وثیقی با موضوع بحث ما ندارد؛ ولی ما پاره ای از این نکات را به مناسبت بحث، یاد می کنیم، نکاتی که با کلیات و اساس کتاب ما بی ارتباط نیست و با آن بیگانگی ندارد.

این نکات به ترتیب عبارتند از:

الف - خضر، موسی را به ناشکیبائی در امر

علم آموختن توصیف می کند. لازمه چنین توصیفی آن است که مقام موسای غیر صابر و منزلت او در برابر افرادی صابر و خویشتن دار - همچون خضر - پائین تر می باشد، افراد شکیبائی که خداوند متعال به آن ها وعده کرامت داده و آن ها را به درود و رحمت و هدایت بشارت داده. اس (۳۲۶)

ب - خضر با چنین تعبیری که استطاعت و توانائی موسی را بر صبر و خویشتن داری در برابر خود نفی کرده است، ایجاب می کند که موسی به سعی و کوشش در صبر و خویشتن داری - همزمان با صبر خضر - چشم طمع و امید ندوزد، و در صدد تحصیل اسباب چنین صبر و خویشتن داری - که غالباً برای بشر، مقدور و ممکن نیست - بر نیاید. آنچه که مناسب با شأن استاد است این است که شاگرد به صبر و شکیبائی توصیه و سفارش کند، نه آنکه عجز و ناتوانی او بر صبر را به وی اعلام نماید.

ج - در این آیه - با حرف «لن = هرگز»، قدرت و توانائی بر صبر و خویشتن داری، از موسی سلب شده است.

و طبق نظر اجتماعی از محققان و مفسران - از جمله: زمخشری - این حرف، یعنی «لن»، نفی ابد را اعلام می کند (که موسی هرگز و برای هیچ زمانی توان صبر و خویشتن داری در کنار خضر را دارا نبوده است). چنین تعبیری موجب یأس و نومیدی و محرومیت موسی از صبر و خویشتن داری در برابر اعمال خضر می شد؛ چون این تعبیر و گزارش و پیش بینی، به وسیله معلم و مقتدای راستین موسی، یعنی خضر، گزارش و ابراز شده

بود.

د - این گونه تعبیر: «انك لن تستطیع...» که با حرف «ان» آغاز و تاکید شده است - آن هم در طی جمله اسمیه، و نیز نفی استطاعت به وسیله حرف «لن»، نمایانگر اعلام منتهای عجز و ناتوانی و تضعیف طرف یعنی موسی در صبر و خویشتن داری است.

ه - در همین تعبیر به این موضوع اشاره شده است که ای موسی! اگر پیش خود و با مطالعه خویشتن، چنین می پنداری که فردی صابر و خویشتن دار می باشی باید بدانی - که به گاه بودن تو در کنار من - از حال خود، چنانکه باید و شاید، اطلاع نداری؛ زیرا تاکنون با من، مصاحب و همراه نشده ای (تا شعاع قدرت خویش را در صبر، بیازمائی و ظرفیت خود را بازیابی). صببری که من از تو نفی می کنم، و به تو اعلام می نمایم که واجد آن نیستی، صبر با من است. (و الا - در صابر بودن تو - آنگاه که با من همراه نباشی - تردیدی ندارم). من به این حقیقت یعنی به عدم توانائی تو بر صبر با من، اطلاع بیشتری دارم؛ چون نسبت به مقدار خواسته های علمی و نیز جهل و بی اطلاعی تو درباره آنها، کاملاً واقفم.

و - در این تعبیر، هشدار وجود دارد که انسان را متوجه عظمت و شکوه علم و دانش می سازد و نشان می دهد که باید انسان در برابر عظمت علم، سر تعظیم فرود آورد. علاوه بر این، چنین تعبیری به ما می فهماند که علمی آنچنانی، به صبر و پایداری شگرفی نیازمند است که در عهده امکانات توانائی بشرهای عادی نیست؛ زیرا تردیدی نداریم که موسای کلیم الله

پیامبر (علیه السلام) از لحاظ مقام و منزلت، برترین مردم، و از نظر شخصیت، بزرگترین فرد، و از لحاظ صبر و خویشتن داری، نیرومندترین اشخاص بوده، و از لحاظ کمالات، بر همه مردم ترجیح داشت؛ (ولی معهذات حمل علم و آگاهی های خضر برای موسی، مقدور نبود).

ز - هشدار دیگری که در تعبیر مذکور وجود دارد این است که نباید علم را صرفاً در اختیار کسی قرار داد که از صبری نیرومند و رأیی صحیح و متوازن و جان و روانی مستقیم و معتدل برخوردار است؛ چون علم عبارت از نوری است الهی که شایسته نیست آن را در هر جایی و در اختیار هر کسی - بدون قید و شرط و هر طور که پیش آمد - قرار داد. بلکه ناگزیر باید قبل از تعلیم علم، محل و مورد و فرد را مورد توجه و بررسی و آزمایش قرار داده و قابلیت او را از هر جهت احراز نمود.

ح - هشدار دیگری که در این تعبیر، نظر ما را به خود جلب می کند این است که علم باطن و درون - از لحاظ پایه و درجه - نیرومندتر از علم ظاهر می باشد.

و چنان علمی - بیش از علم ظاهر - به قوت و استحکام باطن و استواری صبر و خویشتن داری نیاز دارد. به همین جهت موسی - به مقدار استعداد خویش - دارای احاطه ای در علم ظاهر بود.

و البته در تحمل این علم، بسیار قدرتمند بوده است. اما علیرغم چنان احاطه علمی و نیروئی که موسی از لحاظ علم ظاهر، واجد آن بوده است، مورد تهدید خضر قرار گرفت؛ به این معنی که او

را بیمناک ساخت که برای تحمل علم باطن، قادر بر صبر و خویشتن داری نیست. لذا او را به خاطر قلت صبر، از تحمل چنان عملی بر حذر ساخت.

منظور خضر از مبالغه در اعلام و اظهار عجز و ناتوانی موسی این بود که ای موسی! تحمل علم باطن و سخت کوشی تو در فراگیری آن، بسی دشوار و ناهموار است. خضر چنین هشدار را در قالب بیان و تعبیری آمیخته با تاکید، به موسی اعلام کرد.

البته نباید چنین تصور نمود که مقصود خضر، آن بوده است که تحمل علم باطن - به طور کلی و به هیچ وجه - برای احدی امکان پذیر نیست؛ (بلکه هدف او، اعلام به دشواری و سختی و گرانبار بودن تحمل علم باطن بوده است) و گرنه موسی پس از اعلام مذکور، به خضر نمی گفت:

ستجدنی ان شاءالله صابرا

به خواست خداوند، خواهی دید که من، فردی صابر و خویشتن دار و با ظرفیت هستم.

در آیات دیگری که داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) در آن ها به چشم می خورد نکات جالبی درباره آداب و وظائف مربوط به تعلیم و تعلم وجود دارد که از لحاظ محتوی، متناسب و همانند نکاتی است که در مورد آیات یاد شده، متذکر شدیم. اگر کسی نکات مربوط به این آیات را بررسی کند به نکات دیگری دست می یابد که در سایر آیات مربوط به داستان موسی و خضر (علیهماالسلام)، وجود دارد که انسان می تواند با استمداد از رهنمودهای آنها به سایر اهداف خویش دست یابد.

بازگشت به موضوع وظائف شاگرد نسبت به استاد

پس از تمهید این مقدمه، به مساله آداب و وظائف ویژه شاگرد نسبت به معلم و

استاد بازگشت نموده و بر حسب آنچه که دانشمندان - با الهام از متون و نصوص دینی - در این زمینه اظهار نموده اند، بحث خود را ادامه می دهیم. این آداب و وظائف شامل چهل امر است:

### ۱ - ضرورت کاوش و جستجو از استاد و معلم لایق و شایس

مهمترین و پرارزش ترین آداب و وظائف معلم و شاگرد درباره استاد، این است که باید او - پیش از هر چیز - درباره کسی که سرمایه علمی خویش را از ناحیه او به دست می آورد، و حسن خلق و آداب و آئین های رفتار خود را تحت رهبری او فراهم می کند، مطالعه و بررسی نماید، (یعنی درباره استادش تحقیق کند که از لحاظ علمی و اخلاقی در چه پایه ای قرار دارد)؛ زیرا اگر ما در نظر گیریم که استاد می خواهد شاگرد خود را تربیت کند، و آلائشها و خویهای پست، و ریشه های رذائل اخلاقی را از دل و جان او بزدايد و بر کند، و خلقهای نیکو و فضائل اخلاقی را جایگزین آن ها سازد، این کار و کوشش استاد درباره شاگردش، همانند کار و کوشش زارع و کشاورزی است که می خواهد خس و خار را از زمین کشاورزی، ریشه کن ساخته و گیاههای هرز و زیانبخش را از محیط کشاورزی خود از بیخ و بن بر کند تا کشته و زراعت او به خوبی از زمین سر بر آورده و به نحو مطلوبی برآید و رشد و نمو و برکت و فزونی آن، کامل گردد (و در سایه این کوشش، به محصولی مرغوب و مطلوب دست یابد).

هر استادی نمی تواند واجد چنین اوصاف و خصوصیات باشد. استادانی که واجد شرائط مذکور باشند شدیداً در اقلیت قرار دارند؛ زیرا استاد

واقعی حقا جانشین پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و نائب رسول خدا است. هر فرد عالم و دانشمندی، در خور احراز مقام نیابت از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست.

بنابراین، شاگرد و دانشجو باید استادی را انتخاب کند که از لحاظ اهلیت و شایستگی در حد کمال بوده و دینداری او محرز، و مراتب شناخت و معرفت او مسلم و به پاکدامنی معروف بوده، و صیانت نفس او در برابر خواهش های دل، مشهور باشد و مروت و جوانمردی و مردانگی و احترام او به افکار عمومی، و انصراف او محرز باشد.

و نیز از نظر فن تعلیم به عنوان فردی با کفایت تلقی گردد، و از لحاظ تفهیم مطالب علمی، از بیانی رسا و ذهنی پویا و شرائط مطلوبی برخوردار باشد.

در بحثهای گذشته پاره ای از اوصاف و خصوصیات یک استاد لایق و شایسته را یاد کردیم. ولی باید با تاکید خاصی در اینجا یادآور شویم که:

نباید شاگرد، شیفته و فریفته فزونی معلومات و آگاهیهای علمی استاد گردد، آن هم استادی که از نظر تقوی و دیانت و جهات اخلاقی، گرفتار نقص و کمبودهای آشکاری می باشد؛ چون زیانبار بودن چنین استادی به اخلاق و دین و آئین شاگرد، به مراتب سخت تر و شدیدتر از تیرگی های جهل و نادانی است، همان جهل و نادانی که دانشجو می کوشد هاله تیره آن را از محیط افکار و اندیشه خویش بسترده. قطعاً زیان استادانی این چنین، از زیان جهل و نادانی شدیدتر است.

یکی از علماء پیشین گفته است:

این علم و دانش الهی، عبارت از همان دین و آئین آسمانی است. دقیق بنگرید

که دین و آئین خود را از چه استادان و معلمانی فرا می‌گیری (۳۲۷)

راه مناسب و روش مانوس در شناختن استاد شایسته، این است که دانشجو باید با اساتید معاصر، زیاد به بحث و گفتگو نشسته و مجالست و همنشینی با آنان را ادامه دهد، و هر چه بیشتر آنان را بیازماید و تحقیق کند که آیا اساتید فن، استاد مورد نظر او را از لحاظ تعلیم و تدریس تایید می‌کنند، و آیا سمت تعلیم و اخلاق او را می‌ستایند، و کیفیت بحث و تحقیق او را می‌پسندند. (و بالاخره باید دانشجو، جهات مذکور را برای انتخاب استاد در نظر گرفته و سپس تحصیلات خود را نزد او آغاز کند).

شاگرد و دانشجو باید از آنگونه اساتیدی بپرهیزد که معلومات خود را از لابلای کتابها - بدون آن که آن را نزد اساتید فن بخوانند - فراهم آورده اند؛ چون این احتمال قویا وجود دارد که چنین استادانی در فهم متون علمی از تحریف و تصحیف و اشتباه و لغزش، مصون نباشند؛ و در نتیجه، شاگردان را نیز بلغزانند.

یکی از دانشمندان سلف گفته است:

اگر کسی شخصا بینش دینی خود را از بطون متون علمی - و استاد نادیده - فراهم آورد، در حقیقت، سعی و اهتمام خویش را در تزیین و تباه سازی احکام دینی، مصروف داشته‌اس (۳۲۸)

دانشمند دیگری می‌گوید:

«از «صفحیون (۳۲۹) یا صحفیون» بر حذر باشید، یعنی از کسانی که شخصا - و بدون آنکه در محضر استاد بنشینند و از درس او مستفیض گردند - مطالب را از لابلای کتب علمی و نبشتارها، استخراج و استنباط می‌کنند؛ از این گونه اساتید دوری گزینید، زیرا



تباهکاریها و لغزانندگی آنان از اصلاحات و درستکاری های آنها فزونتر است.

نباید دانشجو، خود را مقید سازد که نزد استادان معروف و نامور به تحصیل پردازد، و اساتید منزوی و گمنام را از نظر دور دارد؛ زیرا پای بند بودن به استاد مشهور و معروف و عدم توجه به اساتید گمنام، بازده روح کبر و گردن فرازی شاگرد در برابر علم و دانش می باشد. بلکه باید گفت گرایش به چنین روحیه ای، عین حماقت و نابخردی است؛ چون علم و حکمت، گم گشته هر مؤمن و انسان پای بند به ایمان است، او علم و حکمت را هر جا بیابد بدان دست می یازد و آن را بر می گیرد، و وجود آن را - در هر موردی که بتوان بر آن دست یافت - غنیمت می شمارد» (۳۳۰) و طوق منت و احسان هر کسی که او را در جهت علم و حکمت، سوق می دهد به گردن می نهد.

چه بسا ممکن است یک استاد خامل و گمنام از چنان لیاقت و شایستگی علمی و اخلاقی برخوردار باشد که باید برای خیر و برکت علم، به وی چشم امید دوخت؛ چون اگر استادی در عین خمول و گمنامی، لایق و شایسته باشد، سود و بهره او گسترده تر، و تحصیل علم از ناحیه او دارای کمال فزونتری است.

اگر در احوال پیشینیان و پسینیان، سیر و سیاحتی کنیم و زندگی نامه آنان را از نظر بگذرانیم به این نتیجه می رسیم که سودمندترین عوائد علمی صرفا از سوی اساتیدی عائد می گشته است که از لحاظ تقوی و نصیحت و دلسوزی نسبت به شاگردان، حظ و نصیب فراوانی را دارا بوده اند.

همچنین اگر آثار علمی

و مصنفات آنان را مورد مطالعه قرار دهیم می بینیم که بهره گیری از اثر علمی یک دانشمند پرهیزکارتر، فزونتر بوده، و موفقیت و کامیابی دانشجویانی که سرگرم تحصیل از روی متن چنین آثاری بوده اند، بیشتر و جالب تر می باشد.

این قضیه در مورد دانشمندان فاقد تقوی و عاری از مزایای انسانی، و نیز در مورد آثار علمی آنان، نتیجه معکوسی را عاید دانشجویان می گرداند. (یعنی دانشجویانی که نزد استادان عاری از تقوی درس می خوانند و یا در تحصیل و درس خود، از آثار علمی آنان استفاده می کنند، خیر و برکتی در کوشش آنها به چشم نمی خورد؛ بلکه در تحصیلات خود با ناکامی و عدم موفقیت مواجه می گردند).

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

دانشجو باید بر این اساس بیندیشد که استاد و معلم او، پدر واقعی و روحانی وی، (و خود او به منزله فرزند روحانی او است). پدر (و فرزند) روحانی از پدر (و فرزند) جسمانی، با ارزش تر و ارجمندترند.

بنابراین باید دانشجو در اداء حق ابوت و وفاء به حقوق تربیت استاد - علاوه بر رعایت ادب در حق او بدان گونه ای که قبلاً یاد کردیم - به شدت، ساعی و کوشا باشد.

و بیش از دیگران به او احترام گذارد.

از اسکندر پرسیدند:

برای چه به معلم و استاد خود بیش از پدرت ارج می نهی؟ در پاسخ گفت:

معلم، منشاء و سبب زندگانی جاوید و پایدار من است. ولی پدر من، مجرای وجود زودگذر و ناپایدار من می باشد. علاوه بر این پدرها معمولاً - همزمان با اعمال غریزه جنسی با مادر - از تولید نسل و ایجاد فرزند و کمال او، غافل اند و در این جهت، فاقد قصد و اراده می باشند؛ بلکه

قصد و اراده آنها متوجه لذت گیری و کامیابی از این غریزه است که از این رهگذر - ناخود آگاه - فرزندی به ثمر می رسد. بر فرض هم اگر پدر - در حین زناشوئی - اراده تولید نسل و یا کمال آن را داشته باشد، ارزش اراده مقرون با عمل، از اراده عاری از عمل، بیشتر است. (یعنی اگر هدف پدر - قبل از شروع به عمل زناشوئی - مساله تولید نسل و یا کمال او باشد، همزمان با عمل زناشوئی، از چنین اراده ای غافل می باشد).

اما یگانه هدف و اراده معلم در تربیت شاگرد و فرزند روحانی، تکمیل وجود او است. آری او می کوشد تا شاگرد را به کمال لایق خود نائل گرداند.

اصل وجود و هستی هر موجودی نمی تواند به آن، ارزشی اعطاء کند مگر آنگاه که وجود را با عدم و نیستی بسنجیم.

و الا خود وجود «فی نفسه» نمی تواند شرافت و ارزش موجود را ارائه دهد؛ زیرا این گونه وجود و هستی بسیط و ساده، برای پست ترین موجودات مانند کرمها و حشرات گندبو و ... نیز فراهم آمده است.

شرافت و ارزش هر وجود به کمال آن مربوط است. علت کمال وجود شاگرد، شخص معلم و استاد او می باشد (نه پدر او که باید او را صرفاً مجرای وجود ساده و بسیط وی دانست).

گویند:

سید رضی «قدس الله روحه»، شخصیتی بزرگوار و بلند همت و دارای مناعت طبع بوده، و از هیچ کسی، منت و احسانی (آزرم آفرین) را نمی پذیرفت. وی داستان های شگفت آوری با خلیفه عباسی (و دولتمردان وقت) دارد که همگی آنها نمودار شخصیت والا و منزلت برجسته انسانی این مرد بزرگوار است. از

آن جمله به خاطر نوزادی که خداوند به سید موهبت فرمود، صله و هدیه (که فخر الملک وزیر) برای او فرستاد (نپذیرفت (۳۳۱). امثال این گونه داستان ها را به مقدار فراوان درباره سید رضی یاد کرده اند.

از آن جمله می گویند:

یکی از اساتید وی، روزی به او گفت:

به من چنین گزارش شده است که خانه تو کوچک و تنگ و محدود است، و گنجایش کافی ندارد، و در خور شأن و مقام تو نیست؟ من خانه ای وسیع و بزرگ دارم که در خور شئون تو می باشد، و آن را به تو اهداء می کنم، و تو زندگانی خود را بدانجا منتقل کن. سید رضی از قبول هدیه استاد، سر باز زد. ولی استاد اصرار ورزید و سخن خود را تکرار کرد. سید رضی گفت:

استاد عزیز! من تاکنون هرگز احسان و منت پدرم را با دیده قبول نپذیرفتم، با وجود داشتن چنین حالت روحی، چگونه می توانم احسان دیگران را قبول کنم؟ استاد به او گفت:

حق من نسبت به تو از حق پدرت بر تو، عظیم تر و مهم تر است؛ زیرا من پدر روحانی تو هستم؛ ولی پدر تو، پدر تن و جسد و جسم تو است. سید رضی در برابر چنین استدلال قوی، تسلیم بودن خود را اظهار کرده و هدیه استاد را پذیرفت.

بر اساس همین نکته اساسی است که یکی از فضلاء برجسته می گوید:

من علم العلم کان خیر اب ذاک ابو الروح لا ابوالنطف

آنکه علم و دانش را به دیگران می آموزد، بهترین پدر انسان به شمار می آید؛ چون او پدر روحانی و مجرای کمال جان و روان انسان است، او پدر نطفه نیست (که ساختمان جسمانی و

هستی تن و بدن و اندام ناپایدار آدمی را پردازد. بلکه او، روح و روان انسانی را ولادتی نو و تازه و جاوید می بخشد).

### ۳ – استاد را باید به عنوان پزشک معالج جان و روان برشمرد

شاگرد و دانشجو باید با این اعتقاد به خویشتن بنگرد که او فردی مبتلا به بیماری نفسانی است؛ زیرا مرض و بیماری عبارت از انحراف جسم از مجرای طبیعی است. شخصیت آدمی فطره بر اساس سلامت روان، و علم و بینش، سرشته و استوار شده است. علت انحراف روح و روان انسان از مجرای طبیعی و عامل گرایش او از مسیر علم و دانش و دین، عبارت از غلبه و تسلط و عدم تعادل اخلاط (۳۳۲) و مزاج قوای بدنی است.

باید دانشجو معتقد باشد که استاد، پزشک درمان بخش بیماری او است؛ زیرا او سعی می کند روح و روان شاگرد را به مجرای طبیعی آن بازگرداند. به همین جهت به هیچوجه، شایسته نیست که از فرمان و اشاره او سرپیچی کند. مثلاً اگر به دانشجو گفت:

فلان کتاب را بخوان، و درس و مطالعه خود را به همین مقدار، محدود ساز و بدان قناعت کن. اگر دانشجو از این فرمان استاد، سر باز زند، به منزله بیماری است که با پزشک معالج خود در طرز درمان خویش به جدال و مخالفت بر می خیزد و او را تخطئه می کند. (بدیهی است که چنین بیماری هرگز درمان نخواهد شد).

در حکم و امثال آمده است:

مراجعة المريض طبيبه، يوجب تعذيه

رفت و بازگشت و درگیری و مخالفت بیمار با پزشک خود، موجب شکنجه و آزار و زیان به خود او می گردد.

چنانکه بر هر بیماری لازم است که از تناول ماء کولات آزاردهنده و زیان بخش، و غذاهائی که

اثر دارو را خنثی و تباه می سازد - چه در حضور پزشک و چه در غیاب او - خودداری کند، همچنین بر شاگرد و دانشجو لازم است که خویشتن را از پلیدی های روحی و معنوی - که هدف نهائی و منتهای همت معلم، پرهیز دادن و نهی شاگردش از آنها است - خویشتن را حفظ و صیانت کند. این پلیدیها و آلائش های روحی عبارتند از: کینه، حسد، خشم، آزمندی، حرص، کبر، غرور و امثال آنها از صفاتی که از رذائل اخلاقی به شمار می آیند. دانشجو باید ماده این بیماری را از بیخ و بن برکند تا از راهنمایی های معلم و پزشک روحی خویش سودمند گردد.

#### ۴ - ارج نهادن به استاد و تجلیل از مقام علم و دانش

شاگرد و دانشجو باید با دیده تکریم و احترام به استاد خویش بنگرد، و از عیوب او چشم پوشی کند. (یعنی با دل و زبانش از او خرده گیری نکند)؛ زیرا اگر شاگرد با چنین دیدگاهی احترام آمیز به استاد خود بنگرد می تواند به بهره گیری از استاد و نفوذ و ثبات بیان و گفتار او در ذهنش کمک نماید.

یکی از علماء سلف - آنگاه که روانه جلسه درس و محضر استاد می شد - مقداری صدقه به فقیر می داد و می گفت:

خدایا عیب معلم و استاد را از نظرم مخفی نگاهدار و برکات علم و دانش او را از من برونگی (۳۳۳)

دانشمند دیگری می گوید:

به خاطر هیبت و ابهت استاد و احترام به او برگ های کتاب را با آهستگی و ظرافت خاصی، تورق می کردم تا صدای فروافتادن و خش خش آنها را به گوش استاد نرسد، و او را نیازار (۳۳۴)

دیگری (۳۳۵) می گوید:

سوگند به خداوند - به خاطر هیبت استاد - (شافعی)

- جرات و جسارت آن را نداشتم که در برابر نگاه دیدگان او آب بیاشامم.

حمدان اصفهانی گوید:

در حضور «شریک» (۳۳۶) و مجلس درس او بودم، ناگاه یکی از فرزندان خلیفه عباسی، یعنی فرزند «مهدی» وادار شد و به دیوار تکیه داد، و سؤال و پرسشی را درباره یکی از احادیث با شریک در میان گذاشت. ولی شریک به او توجهی نکرد و چهره اش را به سوی ما برگرداند. فرزند سؤال خود را دوباره تکرار کرد، ولی باز هم شریک بدینسان بی اعتنائی کرد. فرزند خلیفه خطاب به شریک گفت:

آیا نسبت به فرزندان خلفاء، تحقیر و توهین را روا می داری؟ شریک گفت:

نه، ولی علم و دانش در پیشگاه خداوند، شکوهمندتر و برتر از آنست که من (به دلخواه دیگران)، آن را ضایع و تباه سازم. فرزند خلیفه جلو آمد و زانو بر زمین نهاد و در برابر شریک نشست. شریک به او گفت که باید بدینسان جویای علم گردید، (و دانش را با تواضع و فروتنی خوشایندی از استاد درخواست نمائی).

#### **۵ - تواضع و فروتنی در برابر استاد**

باید دانشجو - فزون تر از آن مقداری که مامور به تواضع و فروتنی نسبت به علماء و دانشمندان، و دیگر اصناف مردم است - در برابر استاد خود، متواضع و فروتن باشد. او باید در برابر مقام علم و دانش نیز اظهار خاکساری کند تا در سایه این فروتنی و خاکساری، به علم و معرفت دست یابد. باید او بداند که اظهار ذلت و خاکساری در برابر استاد، نوعی عزت و سرفرازی است. خضوع شاگرد در برابر استاد، افتخاری است برای او، و تواضعش موجب رفعت و بلندپایگی او می گردد. حفظ حریم

استاد و بزرگداشت مقام او، پاداش آفرین است. اگر شاگرد در خدمت به استاد، دامن به کمر زند، به شرف و بزرگواری خویش مدد می کند. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«دانش را بیاموزید، و به خاطر آن، آرامش و متانت و وقار را فرا گیرید، و در برابر کسی که دانش را از او می آموزید فروتنی و خاکساری کنید» (۳۳۷) و نیز پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی به شخصی مساله ای را بیاموزد، زمام اختیار و مالکیت او را به دست می آورد.

عرض کردند حتی آیا او می تواند همانند برده، او را به فروش رساند، و یا از رهگذر او خریداری به عمل آورد؟

فرمود:

نه؛ لکن می تواند به او امر و نهی کند» (۳۳۸)

یکی از دانشمندان، در لزوم تذلل و اظهار خاکساری شاگرد در برابر معلم و استاد، بیت زیر را انشاء کرده است:

اهین لهم نفسی لکی یکر مونها و لن تکر م النفس الی لانهینها (۳۳۹)

من شخصیت و منزلت خویش را در برابر دانشمندان و استادان، فروهشته و خوار می سازم تا مورد احترام آنها قرار گرفته و از وجود آن ها بهره مند گردم.

و هرگز نمی تواند نفسی که آن را در برابر علماء، خاکسار و فروهشته نسازی - مورد احترام و تکریم قرار گرفته و کامیاب گردد.

## ۶ - لزوم ترجیح رأی و نظریه استاد بر رأی و نظریه خود

دانشجو نباید رأی و نظریه استاد را مردود ساخته و با او با چهره و رفتار و گفتاری آمرانه مواجه گردد. او نباید بر خلاف نظریه استاد، اشاره کند. باید چنین بیندیشد که استاد او حق و صواب را بهتر از او می شناسد. بلکه او باید در تمام امور زندگی، مطیع و منقاد استاد



بوده و زمام تمام شئون حیاتی خود را کاملاً در اختیار او قرار دهد، و در برابر اندرز و نصیحت او مطیع بوده و در هر حال، جویای رضا و خوشنودی او باشد. اگرچه رأی و نظر او با رأی و نظر استاد، در این زمینه ها تفاوت داشته و روش استاد، دلخواه او نباشد.

با رأی و نظر استاد به مسابقه نپردازد، و پیش از رأی او نظریه ای را انتخاب نکند، و با او در تمام شئون زندگی خویش مشورت نموده و به دستور او گردن نهد. قلباً و لساناً از نظریه و تدبیر استاد پا فراتر نگذارد.

یکی از فضلاء می گوید:

«اشتباه و لغزش نمائی عمل و گفتار یک مرشد و راهبر، نافع تر و سودمندتر از گفتار و عمل حق یک مسترشد و ره جو است که حق و صواب را با نظر شخصی خویش می شناسد، و آن را ارزیابی می کند، و با عالم و معلم به مشورت نمی پردازد»  
(۳۴۰)

در داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) نکته بیدارگری در این زمینه دیده می شود، (به این معنی که موسی (علیه السلام) رفتار خضر (علیه السلام) را اشتباه آمیز می پنداشت؛ در حالی که رفتار به ظاهر لغزنده و اشتباه آمیز خضر (علیه السلام)، هماهنگ با واقعیت غیرقابل گریز، و صد در صد مطابق با حق بوده است؛ چون موسی (علیه السلام) فکر می کرد که خضر (علیه السلام) اشتباه می کند، و تصور می نمود که رأی و نظر خود او بر حق است).

دانشمندی فاضل، از یکی از اساتید خود نقل کرده است که برای استاد خویش، خواب و رؤیائی را بازگو می کردم، و به او گفتم برای چه؟! پس از

نقل این رؤیا، استاد حدود یک ماه از من فاصله گرفت و با من سخن نمی گفت، و اظهار داشت: که اگر تو قلبا مطالبه دلیل و انتقاد و عیبجوئی از مرا روا نمی دانستی و سخن و گفتار مرا در باطن خویش، شایسته انکار و مؤاخذه تلقی نمی کردی، چنین سخنی در عالم رؤیا بر زبانت جریان نمی یافت و از من انتقاد نمی نمودی.

واقعیت امر نیز همین نکته را تایید می کند؛ زیرا غالبا حالاتی که در عالم خواب برای انسان اتفاق می افتد نمودار همان حالتی است که در عالم بیداری بر دلش چیره گشته است، و آنچه که انسان در عالم رؤیا مشاهده می کند به ندرت با آنچه که در عالم بیداری بر قلب آدمی می گذرد متفاوت می باشد.

## ۷ - باید از استاد به احترام یاد کرد

باید خطاب و جواب دانشجو به استاد، و گفتار او درباره وی - چه در حضور و چه در غیاب او - توام با تجلیل و تکریم باشد. او را با تاء خطاب مثلا: «قلت = تو گفتی» و یا کاف خطاب مثلا: «انک = تو»، مخاطب قرار ندهد، و از راه دور، او را صدا نزنند؛ بلکه باید بگویند:

«یا سیدی = آقا و سرور من» و «استاد» و امثال آن (که حاکی از تبجیل و تجلیل استاد است).

واژه هائی که به وسیله آن ها، استاد را مورد خطاب قرار می دهد باید به صورت ساختمان و صیغه جمع باشد. مثلا به او بگویند:

در این باره چه می گوئید؟ رأی و نظریه شما در این باره چیست؟ شما گفتید، خدا هم از شما راضی باشد؛ خدا از شما بپرهیزد. خدا شما را بیامرزاد.

آنگاه که شاگرد نام استاد را در غیاب او به

زبان می آورد باید همراه با عناوینی باشد که نمایانگر تکریم و حفظ حرمت او است، مثلاً بگوید:

آقای ... یا بگوید:

استاد ... یا استاد ما ... یا شیخ الاسلام چنین گفت.

و بالاخره با امثال این گونه تعابیر احترام آمیز، از استاد خود در غیاب او یاد کند.

## **۸ - حق شناسی از استاد و سرمشق گفتن از او**

باید دانشجو حرمت استاد را از دیدگاه خویش مهم تلقی نموده، و او را راهبر و مقتدای خود بداند و راه و رسم و رهنمودهای او را در غیاب او و پس از مرگش پاسداری و رعایت کرده و از آن پیروی کند. آری، شاگرد نباید از دعای به استاد در طول حیات و زندگانی خود غافل بماند.

و اگر کسی در غیاب او، از وی به بدی یاد کرد در صدد رد آن برآمده، از او دفاع نماید، و باید در مقام دفاع از او - بیش از آن مقداری که وظیفه شرعی او در مورد دیگران ایجاب می کند - به خاطر غیبت از استادش اظهار خشم و تنفر نماید. اگر امکان اظهار خشم و تنفر برای او وجود نداشت، باید از آن مجلس برخیزد و با ترک گفتن آن، (مراتب تنفر از غیبت از استاد خویش را اعلام نماید و) آن مجلس را رها کند.

دانشجو باید - به حکم وظیفه شاگردی - فرزندان و خویشاوندان و نزدیکان و دوستان و علاقه مندان استادش را چه در حال حیات و چه پس از مرگ او، تحت رعایت و مراقبت خویش قرار دهد، و خود را متعهد سازد که پس از مرگش (او را فراموش نکند)، و بر سر گور و مزار او آید، و برای او از خداوند

متعال طلب مغفرت نماید.

و بطور کلی از اعمال محبت نسبت به او دریغ نرزد (و به خاطر مزید حسنات استاد و رفع بلیات دنیوی و اخروی از او)، به تهیدستان صدقه دهد، و از راه و رسم زندگی استاد از نظر راستی و درستی - در تعیین جهت و مسیر زندگانی خویش - پیروی کند، و در کیفیت دینداری و علم و دانش، رسم و عادت او را پیشه خود سازد، و حرکات و سکنات او را در اعمال عبادی و رفتار عادی، سرمشق خویش قرار دهد، و خویش را به آداب و آئین های استاد بیاراید.

به همین جهت نخستین و مهمترین وظیفه شاگرد - همانطور که قبلاً یادآور شدیم - این است که در جستجوی معلم و استاد شایسته ای برآید که اقتداء و پیروی از او صحیح و سزاوار باشد.

اگر شاگرد بتواند بهتر از استاد و فزونتر از او، صفات و خصوصیات مطلوب و موجود در استاد را در خویشتن به وجود آورد، مسلماً باید چنان کند. و گرنه باید به تأسی از او اکتفاء کند؛ چون از رهگذر آن، آثار مصاحبت و همنشینی او با استاد، در او به ثمر رسیده و بروز خواهد کرد.

#### **۹ - سپاسگزاری از ارشاد و هشدارهای استاد**

باید شاگرد از استاد - به خاطر اینکه او را به اموری موفق ساخته است که دارای فضیلت است - تشکر نماید، باید از او سپاسگزاری کند که - به خاطر مشاهده کمبودها و نقائص، و کارهایی که نقص و عیب به شمار می روند و عارض شدن روح کسالت و تن آسانی و مشاهده قصور و نارسائی های موجود در او و امثال آن ها - وی را مورد توبیخ قرار

داده است.

و رویهمرفته، چون هشدار و ممانعت استاد و توبیخ او متضمن ارشاد و راهنمایی هائی است، و صلاح و نیکبختی او را در پی دارد، باید از چنین هشدارها و توبیخ های معلم و استاد خود، ممنون و متشکر باشد. آری، باید از او اظهار تشکر نماید (و چنین بیندیشد که جور استاد از مهر پدر، بهتر و سودمندتر است، و در برابر این جور و خرده گیریها و توبیخهای توفیق آفرین، مراتب تشکر و امتنان خود را تقدیم دارد).

دانشجو باید ارشادات استاد را - اگرچه با آمیزه توبیخ و خرده گیری و انتقاد و گزندگی همراه می باشد - از جمله نعمت ها و احسان او برشمارد؛ چراکه استاد بدو توجه و التفاتی داشته، و به هیچ وجه مصالح و منافع او را از نظر خویش دور نمی سازد. اگر دانشجو، راهنمایی های استاد را - و لو آنکه توبیخ آمیز هم باشد - با تشکر و امتنان پاسخ دهد، تمایل و علاقه او را به خود جلب نموده و توجه و اهتمام او را نسبت به مصالح خویش بر می انگیزد.

اگر استاد، شاگرد را به نکات دقیق ادب و نزاکت، و به مسائل ظریف اخلاقی آگاه سازد، و یا او را به نقائص و کمبودهای اخلاقی که از او سر می زند، هشدار دهد، اگرچه خود قبلاً بدانها آگاه بوده است، نباید در برابر این ارشادها و هشدارها چنین بگوید که من از این دقائق و نقائص آگاه بوده ام، و غفلت من موجب فراموشی این دقائق و بروز کمبودهای اخلاقی شده است. بلکه باید از تذکر و ارشاد و هشدار استاد، و اینکه او را مشمول توجهات و

التفات های خویش قرار داده است، سپاسگزاری کند. اظهار تشکر شاگرد در برابر هشدار و ارشاد استاد، موجب می گردد که استاد - در صورت نیاز - نصیحت و اندرز خود را درباره او دوباره و سه باره تکرار کند، (یعنی اگر شاگرد، نصایح استاد را با جان و دل قبول کرد، و تنبیه و هشدار او را با آغوش باز پذیرفت، و مراتب تشکر و امتنان خویش را اظهار کرد، می تواند از نصایح دوباره و سه باره او برخوردار گردد.

و گر نه استاد برای نصیحت او احساس رغبتی نمی کند.

و در نتیجه به امور زندگانی علمی و اخلاقی چنین شاگرد ناسپاسی، بی اعتناء و بی تفاوت خواهد گشت).

چنانچه اگر شاگرد در نقائص و کمبودهای علمی و اخلاقی خویش، معذور باشد، اگر از دیدگاه استاد، اعلام و اظهار این عذر، بجا و به مورد به نظر رسد، برای اعلام این عذر، هیچگونه اشکال و ایرادی وجود ندارد.

و اگر ببیند که این هشدار و اعلام عذر شاگرد، مقرون به صلاح نیست، از آن صرفنظر نماید. البته این بی تفاوتی و صرفنظر کردن در صورتی درست است که عدم اعلام عذر، مستلزم مفسده و نتیجه سوئی نباشد.

و الا باید با قاطعیت، عذر شاگرد مذکور را به شاگردان دیگر اعلام کند.

#### **۱۰ - تحمل جور و تندرویهای استاد**

باید شاگرد در برابر جور و جفای استاد و تندرویهای اخلاقی او، خویشتن داری و شکیبائی خود را حفظ کند. این حالت روانی و اخلاقی استاد نباید مانع ملازمت و همبستگی شاگرد با او گردد و شاگرد، حسن نیت خود را نسبت به استاد از دست دهد، و نباید در او این عقیده به وجود آید که استاد او فاقد کمالات

علمی و اخلاقی است.

باید شاگرد و دانشجو، اعمال و رفتار به ظاهر ناپسند استاد را با بهترین و دلپسندترین و درست ترین وضع، توجیه و تأویل کرده و آن را به عنوان رفتاری مقرون به صواب تلقی نماید. فقط افراد کم توفیق قادر نیستند گفتار و رفتار استاد را درست و به نحو احسن، توجیه و تأویل نمایند. افراد موفق، همواره کار بزرگان علم و دین را - به خاطر آگاهی های عمیقشان - توجیه می کنند و به عمق اعمال و صحت رفتارشان آگاهند.

اگر شاگرد - از لحاظ اخلاقی - خشم و تندروی از استاد مشاهده نمود باید خود، عذرخواهی را آغاز کند، و از او پوزش بطلبد، و نسبت به آنچه موجب چنین پیش آمدی گشت، توبه و استغفار نماید، و تقصیر را به خود نسبت دهد، و خویشتن را در این زمینه سزاوار ملامت و سرزنش بداند؛ زیرا اگر شاگرد با چنین گذشتی، تندرویهای اخلاقی استاد را پاسخ گوید می تواند بیش از پیش، مهر و مودت استاد را درباره خویش پایدار نگاهداشته و قلب او را بهتر تسخیر نماید. نتیجه چنین عکس العمل خوش آیند شاگرد، این است که منافع فزونتری را - در امر دین و دنیا و آخرت - به سوی خویشتن جلب می نماید.

یکی از بزرگان سلف گفته است:

اگر کسی برای دانش آموختن، خواری و تلخی صبر و شکیبائی را تحمل نکند بقیه عمر خویش را در وادی کوری و تاریکی و نادانی به سر خواهد برد، ولی اگر تلخی چنین صبری را تحمل نماید فرجام کار او به عزت و سرفرازی دنیا و آخرت منجر می. گرد (۳۴۱)

در یکی از روایات مشهور

- که از ابن عباس نقل شده - چنین آمده است که گفت:

«من در حال دانش آموختن و در مسیر دانشجوئی، ذلت و خاکساری در برابر استاد را پیشه خود ساختم تا سرانجام به عنوان یک شخصیت مطلوب جامعه، سرفرازی یافتم، و در نتیجه، طالبان علم به من روی آور شدند» (۳۴۲).

یکی از بزرگان می گوید:

داستان شاگرد و دانشجوئی که بر معلم و استاد خود خشم می گیرد، داستان کسی است که بر استوانه های مسجد خشمگین می. گرد (۳۴۳)

شخصی به سفیان بن عینه گفت:

گروهی از مردم سرزمین های مختلف به محضر تو روی می آورند و تو بر آنها خشم می گیری.

و با این رفتار خود باعث می گردی که آنان از تو دوری جسته و رهایت سازند. سفیان به این شخص گفت:

بنابراین باید آنان نیز مانند تو احمق و نادان باشند که منافع خویش را به خاطر تندرویهای اخلاقی من، ترک می. گوین (۳۴۴)

شاعر نیز می گوید:

اصبر لدائک ان جفوت طیبه و اصبر لجهلک ان جفوت معلما

در صورتی که نسبت به پزشک خود جفا کنی و از او بیری، و دستورات او را به کار نبندی، باید نسبت به درد و بیماری خویش، صابر باشی و ناگزیر، مریض و بیمار بمانی. اگر با معلم و استاد خود جفاپیشه باشی و از او قطع رابطه کنی و اوامر او را گردن نهدی، باید بر جهل و نادانی خود صبر کنی و تلخی جهل و نادانی را تحمل نمائی.

درباره علماء سلف و صبر و روابط خوش آیند آنان با استادانشان، داستان های شگفت انگیز و بهت آوری در تاریخ علم به چشم می خورد که اگر بر آن شویم تا آنها را در این کتاب بازگو سازیم،



موجب اطناب و اطاله سخن می گردد، و کار به درازا می کشد.

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

باید شاگرد بکوشد - پیش از حضور استاد - در جلسه درس حاضر گردد، و خود را به چنین پیشتازی ها و مبادرت ها از لحاظ حضور در جلسه درس، تمرین و عادت دهد، و خویشتن را وادار سازد که همواره پیش از استاد در جلسه درس حضور بهم رساند.

اگر دانشجو سعی کند که در کنار خانه استاد به انتظار بنشیند تا او از خانه خویش بیرون آید و همراه او در جلسه درس حضور بهم رساند - در صورتی که چنین کاری با سهولت، امکان پذیر باشد - کاری بجا و شایسته تر است. شاگرد باید بکوشد که حضور او در جلسه درس به تأخیر نیفتد تا در نتیجه ناگزیر شود که پس از حضور استاد، در جلسه حاضر گردد و استاد را در انتظار خود رها کند؛ زیرا اگر - بدون ضرورت قطعی و عذر موجه - استاد را در انتظار آمدن خود قرار دهد و در حضور بهم رساندن، سهل انگاری کند، مسلماً خویشتن را در معرض خشم و نکوهش قرار می دهد. از خدا می خواهیم که ما را از گزند چنین خشم و نکوهشی حفظ فرماید.

یاقوت در کتاب «معجم الادباء» از هارون بن موسی قیسی قرطبی چنین یاد کرده است که گفت:

با ابی علی قالی، مخالفت و رفت و آمد داشتیم، و از محضر او مستفیض می شدیم. در فصل بهاری بود که روزی در میان راه گرفتار ابر و بارندگی هوا شدیم. وقتی به مجلس ابی علی قالی رسیدیم تمام جامه های من خیس شده بود. در پیرامون مجلس درس ابی علی، همه بزرگان

و افراد برجسته محلی حضور داشتند. ابی علی مرا به نزدیک خود خواند و گفت:

ای ابی نصر: کمی درنگ کن و آرام گیر، و از این پیش آمد نگران مباش و افسوس مخور؛ چون این خیسی و رطوبت از میان می رود، و با تبدیل این جامه به جامه دیگر، اثری از رطوبت آن باقی نخواهد ماند.

ابی علی قالی پس از آن گفت:

ما با «ابن مجاهد» رفت و آمد و مجالست داشتیم، یکی از شبها آهنک محضر او نمودم و عازم خانه او گشتم تا به خدمت او برسم. وقتی به درب و دروازه خروجی - که به خانه او منتهی می شد - رسیدم و می خواستم از آن بیرون آیم تا به خانه ابن مجاهد بروم، دیدم درب منزل کاملاً بسته و غیرقابل گشودن است و نتوانستم آن را از هم بگشایم. گفتم «سبحان الله» چرا این گونه بامدادانم را آغاز کردم. آیا با وجود چنین پیش آمدی به آرزوی خود که عبارت از تقرب به او است نائل می گردم؟ ناگهان چشمم به دخمه و راه باریک و مخفی افتاد که در کنار درب خروجی نظرم را به خود جلب کرده بود. خود را بی محابا میان این دخمه افکندم. وقتی به میانه راه رسیدم دیدم چنان بر من تنگ شده است که دیگر یارای رفت و بازگشت از آن را ندارم. ناچار خود را به شدت در این دخمه و راه باریک می فشردم و بدان یورش بردم تا راه گریزی از آن پیدا کنم. سرانجام خود را از آن بیرون کشیدم. اما لباس هایم پاره پاره شد و بدنم چنان مجروح گشت که گوشت های بدنم

از هم درید و استخوان هایم بیرون زد. بالاخره خداخواهی و در سایه تفضل الهی از این دخمه رهائی یافتم و موفق شدم با چنین اوضاع و احوالی وارد مجلس و محضر استاد گردم. ابن مجاهد با مشاهده این وضع به من گفت:

کجائی و به چه می اندیشی؟ من جریان واقعه را برای او بازگو کردم، و او در برابر چنین پیش آمدی، حماسه زیر را بر من خواند:

دبیت بالمجد و الساعون قد بلغوا جهد النفوس و القوا دونه الازرا

و کابدوا المجد حتی قل اکثرهم و فاز بالمجد من وافی و من صبرا

لاتحسب المجد تمرا انت آکله لن تبلغ المجد حتی تلعق الصبرا

برای رسیدن به مجد و عظمت، با تحرک و جنبشی آرام به راه افتاده و آهنگ شکوه و بزرگواری نمودی. در حالی که افراد کوشا در سایه کوشش و دامن به کمر زدن، توانستند به مجد و عظمت دست یابند.

در راه رسیدن به مجد و بزرگواری، سختی ها و رنج هائی را متحمل شدند تا آنجا که کثرت و فزونی طالبان مجد و عظمت رو به نقصان و کاهش نهاد. آری فقط کسانی توانستند شاهد مجد و عظمت را در آغوش بگیرند که وفاداری و صبر و پایداری را نصب العین خویش قرار داده بودند. میندار که مجد و بزرگواری و شکوه شخصیت علمی، همچون خرما و رطبی است که بتوانی به آسانی آن را تناول کنی، آری تو هرگز این مجد و عظمت را در نمی یابی مگر آنگاه که طعم صبر و تلخی پایداری را بچشی.

## ۱۲ – رعایت ادب و نزاکت برای ورود به مجلس خصوصی استاد

دانشجو نباید بدون اجازه وارد مجلس خصوصی و غیر عمومی استاد گردد – اعم از آنکه استاد تنها

به سر برد، و یا آنکه دیگران نیز در حضور او باشند - اگر برای ورود به مجلس استاد، کسب اجازه کند و استاد هم متوجه کسب اجازه او باشد؛ ولی در عین حال اجازه ندهد، باید برگردد و برای کسب اجازه مجدد، درخواست خود را تکرار نکند.

و اگر در اینکه استاد متوجه کسب اجازه او شده، احساس شک و تردید نماید می تواند اجازه و درخواست ورود خود را تا سه بار تکرار کند، ولی از سه بار تجاوز ننماید.

اگر برای کسب اجازه، ناگزیر از کوباندن در و یا حلقه آن باشد، بیش از سه بار این کار را تکرار نکند.

و باید از آهسته کوباندن، شروع کند. یعنی نخست با ناخن، سپس با سر انگشتان، و در مرحله سوم، حلقه در را اندک اندک و آهسته بکوبد. اگر محل جلوس استاد با درب منزل، فاصله زیادی داشت کوباندن شدید درب - تا آن مقدار که صدای آن به گوش استاد برسد - بلامانع است.

اگر استاد اجازه داد که وارد جلسه گردد، و او نیز در جمع شاگردان دیگر قرار داشت و خواستند دسته جمعی وارد شوند، شاگردان فاضل تر و سپس شاگردان مسن تر را در ورود و سلام و تحیت بر استاد، مقدم دارند، و سپس به ترتیب، افراد فاضل تر - مقدم بر دیگران - سلام خود را تقدیم نمایند.

### **۱۳ - آراستن و پیراستن برون، و آمادگی درون به هنگام ورود بر استاد**

شاگرد باید با وضع و هیئتی کامل و طرزی مطلوب، وارد بر استاد گردد.

و در حالی که دلش از هر گونه خلیجان های مشغول کننده، خالی است و با چهره ای شاداب و قلبی سرشار از نشاط و درونی باز و گشاده، و با

شرح صدر، و ذهنی صاف و پاکیزه، با استاد روبرو شود، و در محضر او قرار گیرد.

او نباید در حال کسالت و چرت زدن و خشم و گرسنگی و تشنگی و امثال این گونه عوارض پریشان کننده خاطر، وارد بر محضر استاد شود.

هنگام ورود بر استاد، لازم است نظیف و پاکیزه بوده و نیاز خود را از لحاظ مسواک کردن دندان و پیراستن ناخن و موهای زائد، و برطرف ساختن بوهای نامطبوع و زننده، برآورده ساخته و بهترین و زیباترین جامه و تن پوش گردد این مسائل را دقیقاً رعایت کند؛ زیرا مجلس علم به عنوان مرکز و کانونی برای یاد خدا و گردهم آئی افراد برای عبادت و بندگی او به شمار می آید. آراستن و پیراستن ظاهر، و تصفیه باطن و درون از هر گونه شوائب مشغول کننده و پریشانگر، از آداب و آئین هائی است که باید لزوماً به هنگام عبادت و ذکر پروردگار، رعایت شود. (مجلس علم نیز از دیدگاه اسلام به عنوان مکان و محل عبادت محسوب می گردد).

#### ۱۴ - آمادگی روحی و ذهنی شاگرد برای درس

آنگاه که دانشجو به خواندن درس در حضور استاد سرگرم می گردد نباید در حال دل مشغولی و ملال خاطر و ضعف و چرت زدگی و گرسنگی و تشنگی و شتابزدگی و نگرانی و ناآرامی و احساس درد و اضطراب و امثال آن - از حالتی که با وجود آن حالات، تحقیق و کاوش های علمی بر او دشوار می باشد - درس خود را آغاز کند. (باید دانشجو در چنین حالتی از خواندن درس خودداری نماید؛ چون ممکن است این حالات، باعث تنفر و گریز او از درس و تحقیق شود). البته اگر استاد از

شاگرد بخواهد که خواندن درس را آغاز کند باید به درخواست استاد - با وجود چنان حالات، پاسخ مثبت دهد و به خواندن درس مشغول گردد. (در قدیم معمول بود که شاگرد، درس را بر استاد می خواند، و استاد به طرز خواندن و توضیح و گزارش او گوش فرا می داد). شهید ثانی می گوید:

(اگر دانشجو گرفتار حالات مشغول کننده و اضطراب آمیز باشد و استاد به او دستور دهد که درس را بخواند باید علیرغم وجود این حالات، امر او را اطاعت کند).

## ۱۵ - عدم ایجاد مزاحمت برای اشتغالات استاد

اگر شاگردی تصمیم گرفت که در جلسه خصوصی استاد شرکت کند و به شرکت در آن، موفق گردد، در صورتی که ببیند کسی با استاد مشغول گفتگو است و حاضران جلسه، همزمان با ورود او سکوت کنند، با اینکه ببیند استاد به تنهایی مشغول اقامه نماز و یا تلاوت قرآن است و یا سرگرم ذکر پروردگار متعال و یا مطالعه و تحقیق و نوشتن می باشد، و سپس از این کارها فارغ گشت و با او صحبتی نکرد و یا با او صحبتی کرد؛ ولی از بسط سخن با او خودداری نمود، صرفاً بر او سلام کند و به سرعت از نزد او خارج گردد؛ مگر آنگاه که خود استاد، او را وادار به توقف و درنگ نماید. اگر مقداری توقف کرد نباید آن را طولانی سازد، جز در موردی که خود استاد به او دستور توقف طولانی دهد.

شاگرد از آن جهت باید این آداب و وظائف را درباره استاد به کار برد تا در شمار کسانی قرار نگیرد که درباره آن ها گفته اند:

اگر کسی شخصی را - که مشغول ذکر خداوند است - از

یاد خداوند منصرف و منعطف سازد، همان لحظه گرفتار خشم پروردگار می گردد.

## ۱۶ - نباید شاگرد مانع استراحت استاد گردد

اگر شاگرد، وارد جایگاه تدریس گردد و مشاهده کند که هنوز استاد در آنجا حضور بهم نرسانده است، باید به انتظار استاد بنشیند (و به خاطر تأخیر استاد، محل درس را ترک نگویید)؛ زیرا هر درسی که از دست می رود قابل جبران نخواهد بود، و عوض ندارد، یعنی هیچ کاری نمی تواند درس از دست رفته را جبران نماید.

شاگرد نباید شب هنگام و بی موقع، وارد بر استاد گردد و در منزل او را بکوبد تا او را از خانه بیرون بکشد. اگر فهمید که استاد در خواب و استراحت به سر می برد باید درنگ کند تا بیدار شود و یا از راهی که آمده است برگردد و دوباره مراجعه کند. البته اگر شاگرد صبر کند بهتر است. او نباید استاد را از خواب بیدار سازد، و یا به او دستور دهد و یا از وی بخواهد که بیدار شود.

پیشینیان بدینسان با استادان خود عمل می کردند، چنانکه از ابن عباس روایت شده است که با استاد خویش (یعنی زید بن ثابت) همین روش را به کار می برد. (۳۴۵)

## ۱۷ - وقت تدریس را نباید بر استاد تحمیل نمود

شاگرد نباید در اوقاتی که قرائت درس، بر استاد دشوار است و یا معمولاً در آن اوقات، تدریس و اقراء نمی کند از او درخواست قرائت درس خویش نماید و از پیش خود، وقت خاصی را برای او تعیین کند تا در آن وقت برای دیگران تدریس ننماید، اگرچه چنین شاگردی از طرف استاد به عنوان رئیس و سرپرست شاگردان انتخاب شده باشد؛ زیرا در صورتی که تعیین وقت درس خصوصی خود را بر استاد تحمیل نماید از این رهگذر، حس برتری جوئی و خودخواهی خویش را بر

استاد و شاگردان دیگر - و حتی نسبت به علم - اظهار نموده، و حماقت و نادانی خود را با این عمل جسارت آمیز وانمود می سازد. علاوه بر این امکان دارد که استاد - به خاطر شرم و حیاء در برابر چنین شاگرد جسور و خودخواه - تحت تاثیر قرار گرفته و کاری را از دست بدهد، کاری که ممکن است احیاناً نسبت به درس گفتن در چنین وقتی، مهم تر و پرارزش تر باشد. بنابراین چنین شاگردی را نمی توان شاگرد موفق به شمار آورد.

اگر خود استاد ابتداء وقت معین و زمان خاصی را پیشنهاد کند، و علت آن نیز عبارت از موانعی است که به خاطر آن شاگرد نمی تواند، در جمع شاگردان دیگر حضور یابد، و یا از نظر خود استاد، مصالح شخصی چنین شاگردی ایجاب می کند که مشترکاً در جمع دیگران حضور نیابد، در چنین شرائطی - اگر خود استاد رأساً وقت معین یا ساعت ویژه ای را برای تدریس به او اختصاص دهد - هیچ مانعی وجود ندارد.

### **۱۸ - تنظیم کیفیت جلوس شاگرد در محضر استاد**

باید شاگرد در محضر استاد، به گونه ای جلوس نماید که کیفیت نشستن او نمایانگر نزاکت و ادب او باشد:

آرام و باوقار و خاضعانه و سربزیر و متواضع و خاشع بنشیند. بهتر است به حالت افتراش جلوس کند یعنی کف دستها را تا سر انگشت بر روی زمین بگستراند و یا هر دو بازوی خود را بر زمین نهد و یا به اصطلاح «مُتَوَرِّكاً» جلوس نماید (به این معنی: طوری دو زانو بنشیند که پشت پای چپ، روی کف پای راست قرار بگیرد. این طرز نشستن در نماز نیز مستحب می باشد). بعضی گفته اند:

بهتر است با هیئت



«اقعاء» جلوس کند. منظور از «اقعاء» این است که دو پای خویش را بر زمین نهاده به طوری که بدن او روی کف پاهای او قرار گیرد. او باید مواظب پوشاندن پاهای خود بوده و مراقب فروهشته ساختن جامه و لباس خویش باشد.

(بدیهی است که این طرز نشستن ها، حاکی از ادب و نزاکت شاگرد می باشد).

و در عصر مؤلف این گونه جلوس - که قاعده بر روی زمین انجام می گرفت - از نظر ارائه ادب و نزاکت، بسیار مطلوب و پسندیده بوده است. اما در عصر حاضر - که معمولا شاگردان مدارس و دانشگاهها بر روی نیمکت یا صندلی می نشینند - باید طرز نشستن آنان نمایانگر ادب و نزاکت آنها باشد و حالت جسارت آمیزی را به خود نگیرد. البته هنوز رسم و عادت معمول در زمان مؤلف، میان طلاب علوم دینی، متداول می باشد و باید آنان در مقام تجلیل از محضر علم و عالم، کیفیت مزبور را در طرز جلوس خود رعایت کنند).

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

وظیفه ای که هم اکنون درباره آن گفتگو می کنیم از نوع وظیفه اخلاقی فوق الذکر می باشد که شاگرد نباید در محضر استاد به دیوار و یا پستی و یا دارابزین یعنی تخت و یا نیم تخت (۳۴۶) و امثال آن ها تکیه کند، و یا دستش را روی پستی و یا دارابزین قرار دهد. پشت و پهلوی خود را به طرف استاد خود نگیرد.

دست خویش را به عنوان تکیه گاه، پشت سر خود قرار ندهد، و یا دست را در جنب و پهلوی خویش، وسیله اتکاء خویش نسازد. او نباید دست یا پا و هر عضوی از بدن و یا لباس خود را

بر اندام و یا لباس و یا نازبالش و متکا و فرش و بساط استاد قرار دهد.

بزرگی گفته است:

یکی از نشانه های تعظیم و تکریم استاد این است که شاگرد در کنار و یا روی سجاده نماز و مخده و ناز بالش استاد ننشیند، (و بیش از حد، خود را به او نزدیک نسازد و در کنار او قرار نگیرد)، اگر چه خود استاد نیز به او تعارف و امر نماید. مگر آنگاه که شاگرد، با قاطعیت و یقین، چنین دریابد که مخالفت تعارف و امر استاد، بر او دشوار و گران است. در چنین صورتی - به منظور اطاعت از دستور استاد - نشستن در کنار او و یا بر روی مخده و سجاده اش، هیچ اشکالی ندارد. ولی باید پس از نشستن، دوباره به همان جایی برگردد که در خور او بوده و موازین آداب، آن را اقتضاء می نماید.

و بالاخره باید در جایگاهی جلوس کند که حریم استاد، محفوظ مانده و احترام و اظهار ادب به او رعایت گردد.

بعضی از دانشمندان در این باره نظریات مختلفی ابراز کرده و به بحث و گفتگو پرداخته اند که آیا کدامیک از دو امر بر دیگری ترجیح دارد:

اطاعت از امر استاد و یا رعایت ادب و نزاکت؟ (به این معنی که اگر استاد، شاگردان خود را از قیود نزاکت آمیز آزاد سازد و به آنها دستور دهد که آزادانه و در هر کجا و حتی روی بساط او بنشینند، آیا اطاعت از او امر او لازم است و یا آنکه شاگرد، راساً موظف است خود را مقید به آئین های جلوس در محضر استاد بداند؟) گروه های مختلف صحابه پیامبر

اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) - بر حسب روایاتی که از آنها نقل شده است - یکی از این دو امر را بر دیگری ترجیح می دادند؛ و نیز بزرگانی که پس از صحابه می زیستند در این مورد، دچار اختلاف نظر بوده اند. ولی بهتر این است که قائل به تفصیل شویم (به این معنی: باید موارد را در نظر گرفت: اگر بر حسب اقتضاء احوال و اوضاع، رعایت آئین جلوس، لازمتر بود، اطاعت از دستور استاد، تحت الشعاع قانون نزاکت و ادب واقع می شود.

و اگر فرمانبرداری از دستور استاد - با توجه به مقام و موقعیت - مقرون به ادب و نزاکت بود، لازم نیست آئین جلوس رعایت گردد.

و بالاخره این مساله بر حسب موقعیت ها و اوضاع و شرائط زمانی و مکانی، حالات متفاوتی پیدا می کند).

## **۲۰ - شاگرد باید مراقب حرکات و رفتار و حالات خود در محضر استاد باشد**

یکی از مهمترین وظائف دانشجو این است که با اشتیاق و علاقه به سخنان استاد، گوش فرا دهد و نگاهش را در او متمرکز سازد، و با تمام وجودش بدو روی آورده، و با دقت در گفته های استاد بیندیشد و آن را در ذهن و حافظه خویش نگاه دارد تا او را ناگزیر به اعاده سخن نسازد.

و بی جهت و بدون ضرورت، نگاه خود را از استاد بر نگرفته و به این سو و آن سو ننگرد، و به چپ و راست و بالا و پائین و پس و پیش - بدون ضرورت و نیاز - نگاه نکند. به ویژه در آن لحظاتی که با استاد گفتگو می نماید و یا استاد با او صحبت می کند، این نگاههای پریشان از او سر نزنند. او باید نگاهش را در

چهره استاد متمرکز سازد و به هیچ چیز و به هیچ کس - جز به استاد خود - نگاه نکند.

اگر ناگهان در مجلس درس، فریاد و ناله ای به گوشش رسید، مضطرب نگردد و بدان التفات و اعتناء نکند. بخصوص هنگام گفتگوی با استاد، نباید تحت تاثیر هیچ انگیزه ای قرار گیرد.

در حضور معلم و استاد، آستین خود را نجنباند و آن را بالا نزند، یعنی دستش را برهنه نسازد و با دست خود به چهره و اندام استاد اشاره نکند. بدن و جامه او را لمس ننماید. با دست و پا و یا سایر اندام خود حرکات بیهوده ای را از خویش بروز ندهد. انگشتش را در بینی به بازی نگیرد. دهانش را باز نگذارد. در حضور استاد دندان ها را خلال و پاکیزه نکند. کف دست خود را بر زمین نزند.

و با سر انگشتان، بر روی زمین خطکشی ننماید. انگشتان دو دست خود را در هم فرو نبرد. با دکمه های لباس و جامه خود بازی نکند و انگشت خود را نشکند و آن را به صدا در نیاورد؛ بلکه باید با حفظ آرامش بدن و اندام خود، وقار خویش را در نزد استاد نگاه دارد. بی جهت سرفه زیاد به راه نیندازد، آب دهان و بینی و خلط سینه را - حتی الامکان بیرون نیفکند. مایعاتی که از سینه او بیرون می آید از دهان خود به بیرون پرت نکند، بلکه آن را با حوله و دستمال و امثال آن بگیرد. آروغ نزند. خمیازه نکشد.

و زیاد دهن دره نکند.

و پس از سعی در رد و خودداری از آن - اگر ناگزیر از آن گشت - باید روی دهانش

را با دست پپوشاند، سعی کند صدای عطسه او زیاد بلند نشود و هنگام عطسه کردن، با دستمال و یا دست، دهان خود را پپوشاند و آن را در برابر صورت خود بگیرد.

رعایت همه این آداب و امثال آن ها نتیجه و بازده رأی و نظر راست و درست و فکر مستقیم، و نمایانگر ذوق سالم و پاکیزه می باشد.

## ۲۱ - تنظیم صدا و مواظبت از رفتار و گفتار در پیشگاه استاد

آداب و وظیفه ای که هم اکنون بازگو می شود، از نوع همان آئین و وظیفه اخیر الذکر می باشد که باید شاگرد - بدون نیاز و ضرورت - صدای خویش را خارج از اندازه بلند نسازد. او نباید در محضر استاد با دیگران، نجوی نماید، و به اصطلاح: در گوشه و پنهانی صحبت نکند، و به هیچ یک از حاضران فشار نیاورد، زیاده از حد و بدون نیاز و ضرورت، سخن نگوید و پرحرفی نکند. سخنی بر زبان جاری نسازد که دیگران از آن به خنده افتند و یا در آن، حرف زشت و رکیک و ناسزائی وجود داشته و یا متضمن سوء برخورد و یا سوء ادب و نزاکت باشد، بلکه اساسا نباید در محضر استاد - بدون اینکه از او پرسشی کنند و یا از استاد، کسب اجازه کند - راءسالب به سخن بگشاید. بی جهت و یا با جهت در برابر استاد نخندد؛ یعنی چه اینکه موجبات خنده در میان باشد و یا نباشد حق ندارد در محضر استاد بخندد.

و اگر خنده و ضحک، بر او چیره گشت، ادب و وظیفه شاگردی ایجاب می کند که خنده او در حضور استاد بدون قهقهه و بی سر و صدا باشد، و به اصطلاح: لبخند بزند و تبسم

نماید.

شاگرد باید از غیبت و بدگوئی پشت سر دیگران در محضر استاد، سخت بر حذر باشد، و راجع به هیچ کسی سخن چینی نکند، و میان استاد و هیچ فرد دیگری فتنه ایجاد ننماید. به این معنی که نباید مطالبی راجع به دیگران در نزد استاد به میان آورد که استاد را نسبت به آنها بدبین سازد. مثلاً بگوید:

فلانی از نقص و عیب استاد، خرده گیری کرد، و یا کسی از او بدگوئی نمود و یا در صدد رد گفته های او برآمد.

و یا طوری سخن گوید که استاد را وادارد تا توجه بیشتری نسبت به او مبذول دارد، و به اصطلاح: خود شیرینی نماید. فی المثل بگوید:

فلانی بسیار مایل بود که من پیش او درس بخوانم، و یا می خواستم نزد فلانی درس بخوانم؛ ولی به خاطر شما و علاقه ای که به شما داشتم از این کار خودداری کردم!

خلاصه اینکه نباید با امثال این گونه سخنها سعی نماید جایی در دل استاد باز کند و یا میان او و دیگران تفرقه افکند. آری او نباید این گونه سخنها را با استاد در میان گذارد؛ زیرا شاگرد با چنان گفتارهای غیر معصومانه - نه تنها مرتکب امر مکروه و ناپسند و یا احیاناً مرتکب حرام و یا گناه کبیره می شود، بلکه به خاطر حماقت و ریاکاری، مستحق توبیخ و اهانت بوده و سزاوار آن است که از پیشگاه خدا و نیز استادش، طرد و تبعید گردد.

و ما در بحثهای گذشته - به مناسبت موضوع - در این باره حدیثی از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل کردیم که ناظر به همین حقیقت بوده است.

## ۲۲ - رعایت لطف بیان هنگام گفتگوی با استاد

دانشجو باید در خطاب

به استاد - حتی الامکان - دارای حسن تعبیر و لطافت بیان باشد، و به او نگوید:

چرا، نه، قبول نداریم، چه کسی چنین گفته و نقل و روایت کرده است، این سخنی که شما می گوئید در کجا است، و یا مأخذ آن را در کجا می توان یافت؟ او نباید بگوید:

آنچه به خاطر دارم و یا دیگران نقل کرده اند با گفتار شما مغایرت دارد؟

دانشجو نباید با امثال این گونه تعابیر و بیانات خود، استادش را مورد خطاب قرار داده (و با چنین لحنهای زننده ای، خاطر او را بیازارد).

اگر دانشجو می خواهد واقعا و معصومانه اصل و منبع گفتار استاد را بیابد و به اساس و مأخذ سخنان استاد واقف گردد، و یا علاقه مند است بداند که چه کسانی با استاد، هم عقیده و هم سخن هستند و محتوای بیان او را نقل کرده اند، می تواند منظور خود را با آمیزه لطف و نرمش و با بیانی خوش آیند و دلنشین ابراز نماید تا به هدف خود برسد، و ضمنا احترام به استاد را نیز رعایت کند.

اگر هدف دانشجو در این چون و چراها، استفاده و بهره گیری از استاد باشد بهتر است در جلسه دیگری غیر از جلسه درس (و یا در جلسه خصوصی) چنین سؤالاتی را مطرح کند.

(علاوه بر این اگر خود را ناگزیر ببیند که در همان جلسه، پرسش های کنجکاوانه خویش را مطرح کند و چون و چرا نماید)، شایسته است به جای «چرا»

«قبول ندارم»، لحن خود را تلطیف نموده و بگوید:

اگر به ما چنین بگویند؟ و یا اگر این سخن را قبول نکنیم؟ و یا اگر از ما سؤال کنند (که به چه دلیل

چنین می گوئی، و یا اگر به ما به طور کلی، ایراد نگیرند و اشکال کنند، در پاسخ آنها چه بگوئیم؟

دانشجو می تواند امثال این گونه تعبیرات خوش آیند و استفهام آمیز را به جای تعبیرات زننده و گزنده - در خطاب به استاد - مورد استفاده قرار دهد تا به عنوان فردی علاقه مند به فهم و درک حقیقت و پویای پاسخ صحیح، تلقی گردد.

و بالاخره سؤال خویش را با حسن ادب و لطف بیان با استادش در میان گذارد.

اگر استاد نسبت به رأی و نظریه و یا استدلال بر مطلبی اصرار می ورزد؛ ولی آن را کاملاً توضیح نمی دهد تا او مطلب را درست درک کند، و یا سهوا سخنی ناصواب و نادرست را اظهار نماید نباید شاگرد، چهره و نگاه خود را از او برگردانده و دگرگون و دژم سازد، و یا با اشاره، به دیگران بفهماند که شخصا رأی و نظریه و سخن استاد را مردود می داند؛ بلکه باید با نگاهی رضایت آمیز و خوش آیند مطلب را از او دریافت کند و در برابر او چهره گشاید. اگرچه استاد، به علت غفلت و یا نسیان و فراموشی و اشتباه و یا به خاطر نارسائی ذهنی در حال درس در طی سخنان خود، رأی نادرستی را اظهار کند (در عین حال نباید اشتباه استاد به صورت دستاویز و اشارات توهین آمیز شاگردی برای شاگردان دیگر درآید)؛ زیرا در جمع جامعه بشری، تنها انبیاء و اوصیاء و ائمه (علیهم السلام) هستند که از اشتباه و لغزش مصونیت دارند، (و بشرهای عادی - و لو اینکه واجد مراتب والای علمی هم باشند - گاهگاهی دچار



اشتباه و لغزش می شوند).

شاگرد نباید بی محابا و به طور ناگهانی، حملات خود را به صورت رد و اشکال، متوجه استاد خویش سازد و او را غافلگیر نماید؛ زیرا این گونه رفتارهای زننده غالباً، صرفاً از مردمی سر می زند که فاقد ادب و نزاکت صحیح می باشند.

مثلاً اگر استاد به شاگرد بگوید:

آیا تو چنین گفتی؟ و او در پاسخ بگوید نه من چنین چیزی نگفتم. یا استاد بگوید:

آیا چنین چیزی، هدف پرسش تو بوده است؟ یا چنین مطلبی به خاطر تو گذشت؟ و شاگرد بگوید:

نه، منظور من چنین چیزی نبوده، و یا چنین مطلبی از خاطر من نگذشت.

و امثال این گونه تعابیر زننده که در خور برخورد شاگرد با استاد نیست، نباید آنها را در پاسخ به استاد به کار برد. بلکه با لبانی متبسم و چهره ای دلنشین، مقصود و هدف پاسخ خویش را همراه با لطف در بیان و تعبیر، به استاد اعلام نماید.

همچنین اگر استاد در مقام استفهام از شاگرد برآید - استفهامی که هدف آن، اقرار گرفتن از مخاطب و استحکام مطلب است - مثلاً اگر استاد از او بپرسد:

آیا تو چنین نگفتی؟ و یا منظور تو چنین چیزی نیست؟ نباید در برابر استفهام و پرسش های استاد، با جواب های منفی و امثال آن، گفته های او را رد کند و بگوید نه: بلکه باید سکوت اختیار نماید و یا مقصود خود را - با بیانی لطیف که در طی آن، استاد هم منظور او را درک کند - اداء نماید.

و اگر شاگرد احساس نمود که باید ناگزیر منظور و گفتار خود را برای استاد توضیح دهد باید در پاسخ به استفهام و سؤال استاد

بگوید:

الآن چنین عرض می کنم.

و یا هم اکنون از نظریه خویش بازمی گردم.

و بالاخره سخنش را برای استاد اعاده نموده و نظریه تازه خود را عرضه نماید.

نباید شاگرد در مقابل استفهام استاد، گستاخانه بگوید:

قبلا هم همان چیزی را گفتم که تو گفته بودی، یا همان هدفی را در نظر گرفته بودم که تو در نظر گرفته بودی؛ چون شایسته نیست که شاگرد با این طرز، به استفهام استاد پاسخ دهد؛ زیرا چنین تعبیر و بیان، متضمن رد بر استاد می باشد، (و به اصطلاح یک نوع توهین ضمنی تلقی می شود).

### ۲۳ - جبران و تدارک کمبودهای سخن استاد با اشارات لطیف

آئین و وظیفه ای که ذیلاً از آن یاد می شود از نوع همان وظیفه قبلی است، به این شرح که اگر استاد، تعلیل و استدلالی را یاد کرد که دارای متمم و دنباله ای است؛ ولی استاد از پی استدلال به شرح این متمم و دنباله نپرداخت.

و یا اگر بحث و گفتگویی را به میان کشید که اشکال و ایرادی در آن به چشم می خورد؛ لکن استاد این اشکال را مورد بحث قرار نداد.

و یا اشکال قابل جوابی را یاد نمود؛ ولی استاد پاسخ آن را ایراد نکرد، در چنین صورتی شاگرد حق ندارد (در صدد تدارک کمبودهای سخن استاد برآمده و) این مسائل فراموش شده را به رخ استاد کشیده، و به تدارک آنها پیشدستی کرده، و به ذکر متممات سخن استاد به طور جسارت آمیز مبادرت ورزد؛ و چون استاد نسبت به آنها اهمال ورزید، گستاخانه آنها را تدارک نماید؛ بلکه لازم است در جبران این نقائص که در سخنان استاد، مشهود است با لطیف ترین اشارات و تعبیراتی خوش آیند، مبادرت ورزد و بگوید:

به پاسخ این

اشکال اشاره نمودید؟ و از امثال این گونه تعابیر استفاده نماید (تا بدینوسیله - در عین حفظ حرمت استاد - پاسخ های لازم را از او دریافت کند). اگر استاد در برابر چنین درخواستی پاسخ لازم را بیان کرد باید گفت که شاگرد به مطلوب و هدف خویش دست یافته است.

و اگر استاد به علل مختلفی - که ممکن است احیانا به مصالح جمعی شاگردان و یا شخص او مربوط باشد - از ذکر پاسخ و تدارک کمبودهای سخن خویش خودداری ورزید، اولی این است که شاگرد، سکوت اختیار کند (و سعی نکند در صدد جبران کمبودهای سخن استاد و یا پاسخ از اشکال برآید)، مگر آنگاه که استاد به او اجازه دهد، یا با قطع و یقین احساس کند که استاد ترجیح می دهد که او یعنی شاگرد، کمبودهای سخن استاد را تدارک کرده و پاسخ اشکالات را ایراد نماید. (و بالاخره آنچه را که لازم است - با کسب اجازه از استاد و یا احساس رضایت او - به میان کشیده و مطالب ضروری را مطرح سازد).

#### ۲۴ - رعایت ادب و نزاکت در خطاب به استاد

این وظیفه - که هم اکنون بازگو می کنیم - نیز از نوع همان وظیفه قبلی است. به این معنی که باید شاگرد، مواظب طرز سخن گفتن خود باشد، و از به کار بردن تعبیراتی که معمولا توده مردم در گفتگوهای روزمره خود با یکدیگر، از آن استفاده می نمایند و در خور خطاب به استاد نیست، خودداری کند؛ مثل اینکه بگوید:

«چت (۳۴۷)! فهمیدی! شنیدی! می دانی! مرد حسابی! و امثال این گونه تعابیر (که تحقیرآمیز می باشد و دون شأن استاد و مقام و منزلت او است).

همچنین، شاگرد حق ندارد،

در مقام حکایت و نقل قضیه ای درباره دیگران - نزد استاد خود - به گونه ای سخن گوید که در خور خطاب به استاد نباشد. (و آنگاه که در محضر استاد به سر می برد، باید تعبیرات خود را تلطیف نماید؛ چون نقل تعبیر و گفته های خارج از نزاکت دیگران، و حکایت و بازگو کردن آن ها، این توهم را در حاضران به وجود می آورد که شاید با خود استاد، درگیر شده و این تعابیر را درباره او به کار می برد)؛ با اینکه می دانیم که شاگرد در صدد حکایت است نه شکایت؛ ولی معذک باید از به کار بردن چنین تعابیری خودداری کند.»

فی المثل ممکن است شاگرد - به عنوان حکایت و نقل از دیگران - در محضر استاد بگوید:

فلانی به فلانی گفت:

«تو بی شرمی، تو آدم بی خیری هستی، خیری نزد تو نمی توان یافت، تو آدم کم فهمی هستی و امثال این نقل ها و سخن ها (که شاگرد با اینکه در مقام حکایت و نقل از دیگران و درباره دیگران چنین سخن هائی را بر زبان می راند، طرح آن ها در محضر استاد این توهم را به وجود می آورد که گویا در خطاب به استاد، این تعابیر جسارت آمیز را القاء می کند. لذا شاگرد باید از استعمال چنین تعابیری خودداری نماید)؛ بلکه اگر می خواهد سخن دیگران را حکایت کند، باید طبق معمول، با تعبیری کنایی، نقل و حکایت را بازگو سازد. مثلاً بگوید:

فلانی به فلانی گفت:

آن آدم، کم خیر است. نزد آن کس، خیر را نمی توان یافت.

نظر چنین کنایه ای در پاره ای از اخبار نیز جلب نظر می کند، که کلمه «الابعد، یا، البعید» (۳۴۸) در آن ها به

کار رفته است و منظور از آن، کنایه از خویشتن و یا مخاطب می باشد.

و یا باید شاگرد در مقام حکایت گفتار دیگران، در چنین مواردی به جای ضمیر خطاب یا امثال آن، از ضمیر غایب استفاده کند. مثلاً بگوید:

فلانی به فلانی گفت که آدم بدی است و انسان کم خیر و کم حیائی است.»

## ۲۵ - نادیده گرفتن سبق لسان و لغزش زبان استاد

اگر استاد، دچار سبق لسان گشت و زبانش به تحریف کلمه ای، شتاب گرفت و به علت جایجا شدن حروف کلمه، واژه و تعبیری از زبان او خارج شد که دارای توجیه و مفهوم مستهجن و زننده ای بود، نباید عکس العمل شاگرد، در برابر این گونه لغزش زبانی استاد، خنده و استهزاء باشد. او نباید این واژه مضحک استاد را به عنوان دستاویز تمسخر، تکرار نماید تا به وسیله آن علیه استاد شتاب گیرد و بدو یورش ببرد و به دیگران در مورد سبق لسان استاد چشمک بزند. او باید اساساً کوچکترین اشاره ای به آن ننماید؛ بلکه ذهنش را بدان مشغول و سرگرم نسازد، و آن را به قلبش خطور ندهد و حتی باید گوش و هوش خود را از شنیدن و اندیشیدن در آن، منصرف سازد، و آن را برای هیچ کسی بازگو ننماید. (و بالاخره باید سبق لسان و اشتباه لفظی استاد را ناشنیده گرفته و به کلی فراموشش کند. نباید شاگرد، متوقع باشد که استاد او هرگز دچار لغزندگی زبان نگردد)؛ زیرا زبان انسان، زیاد لغزشکار است.

و هیچ بشر عادی از اشتباه و لغزش، مصونیت ندارد و از آن، معصوم نیست، به ویژه در اموری که عذر انسان در آن پذیرفته است نباید انتظار داشت که مردم در

مورد آن‌ها از هر گونه خطا و اشتباه، مصون باشند.

اگر شاگرد، لغزش زبانی استاد را دستاویز خنده و تمسخر و بهانه‌ای برای تحقیر و استهزاء او قرار دهد، خویشتن را در معرض نومیدی از رحمت خدا و گرفتاری‌ها و ابتلائات و زیان قرار می‌دهد، چنین شاگردی، سزاوار منع و تهدید و تاءدیب و توبیخ و طرد و ملامت می‌باشد.

علاوه بر همه این مفساد، بر عواقب سوء رفتار چنین شاگردی، خشم خدا و فرشتگان و انبیاء و مقربان ویژه درگاه الهی را باید اضافه نمود، (به این معنی که او با رفتار دور از نزاکت خویش، چنین وجودات مقدسی را نیز خشمگین می‌سازد).

## **۲۶ - پیشدستی نکردن شاگرد به پاسخ پرسش‌ها در محضر استاد**

نباید شاگرد در شرح و توضیح مسأله‌ای و یا برای پاسخ به سؤال خو (۳۴۹) و یا دیگران بر استاد پیشدستی کند. به ویژه اگر سؤال از سوی دیگران مطرح شود، و استاد نیز در پاسخ به آن، درنگ نماید باید شاگرد از پیشتازی در جواب در محضر استاد، خودداری کند (تا از این طریق، حرمت استاد را حفظ نماید).

شاگرد نباید در پاسخ به سؤالات، با استاد به مسابقه پرداخته و با او در پاسخ به آن‌ها هم‌آوردی کند، و همدوش با او بدین کار دست یازد، و خود را با او هم‌تراز سازد.

و نیز نباید چنان اظهار نماید که پاسخ‌ها را می‌داند، و یا قبل از استاد پاسخ درست آن‌ها را بازیافته بود.

البته در صورتی که شاگرد بداند که استاد وی علاقه دارد که او پاسخ سؤال را در محضر او ایراد کند، و یا آنکه استاد ابتداء پاسخ به سؤال را به او پیشنهاد نماید، و یا خود استاد از او

بخواهد که جواب سؤال را در جلسه درس بیان کند، در چنین شرائطی مبادرت و پیشدستی شاگرد در پاسخ به سؤالات، مانعی ندارد.

### ۲۷ - لزوم تمرکز حواس و استماع دقیق به سخنان استاد

شاگرد نباید در ادامه هر نوع سخن و گفتگوی استاد، وقفه ای ایجاد کند و پیوستگی کلام او را (با حرف زدن خود) از هم بگسلد. او نباید در بیان این مطلب، بر استاد سبقت گیرد و در خط مشی گفتار او، خویشتن را در مسیر گفتار او درآورده و با وی هم آوردی کند؛ بلکه باید درنگ نماید که استاد، سخن خود را به پایان رساند، و سپس سخن خود را به میان آورد.

آنگاه که استاد با او گفتگو می کند و یا با جمع حاضران جلسه درس، سرگرم بحث و مذاکره است، نباید او با شاگردان دیگر صحبت کند؛ بلکه موظف است سراپا گوش گردد و درس استاد را کاملا استماع نموده و تمام حواس و قوای خود را به منظور درک و فهم بیان او متمرکز سازد.

### ۲۸ - ارج نهادن به توضیحات استاد

اگر استاد، حکم مساله ای، یا مطلب سودمند و جالب، و یا حکایتی را بازگو نماید و یا شعری را بسراید، و شاگرد نیز به این حکم و نکات و داستان و شعر، آشنائی قبلی داشته باشد (نباید خود را از این گونه مطالب، بی نیاز جلوه داده و از استاد، روی برگرداند؛ بلکه) باید به عنوان یک فرد ناآگاه و خالی الذهن و در مقام استفاده با دقت تمام به گفتار استاد گوش فرا دهد، و چنین وانمود سازد که با عطش شدید و علاقه وافری، خواهان چنان مطالبی می باشد و از شنیدن آنها شادمان است. باید علاقه و دلبستگی خاطر شاگرد به بیان استاد به گونه ای وانمود گردد که گویا در طول زندگانی خویش هرگز چنین حکم و داستان و اشعاری به گوشش نرسیده است.

یکی از

بزرگان سلف گفته است (۳۵۰):

«گاه چنین اتفاق می افتد که از کسی سخن و حدیثی می شنیدم که خود من، آگاهی بیشتر و فزونتری از او درباره آن سخن داشتم؛ ولی چهره و قیافه ام در برابر او چنان بود که گویا به هیچ وجه از آن سخن و حدیث آگاهی ندارم (و چنین وانمود می کردم که هم اکنون برای اولین بار آن را می شنوم.»

و همو گفته است:

«اگر یک جوان نوپای در علم و حدیث، حدیثی را با من در میان می گذاشت، و آن را بر من می خواند، من سراپا گوش می شدم و سخنان او را چنان استماع می کردم که گویا اساساً آن حدیث را نشنیده بودم؛ در حالی که من - پیش از آنکه این جوان از مادر، زاده شود - این حدیث را شنیده و دریافته بود» (۳۵۱).

باری، اگر استاد - به هنگام آغاز کردن سخن خود - درباره فوائد و نکات مذکور - به شاگرد بگوید:

آیا چنین مطالبی را می دانی و در ذهن خود، چنین ذخائری را اندوخته ای؟ نباید او در پاسخ به چنین سؤالی بگوید:

«آری»؛ زیرا او با چنین پاسخ مثبتی، خود را نسبت به گفتار استاد، بی نیاز نشان می دهد.

و نیز نباید بگوید:

«نه»، مرتکب دروغ می شود؛ بلکه لازم است (بدون گفتن «آری - یا - نه» در جواب او بگوید:

دلم می خواهد از استاد استفاده کنم. یا بگوید:

مایلم از زبان استاد بشنوم. یا بگوید:

نسبت به این مطلب، سابقه ذهنی دارم ولی به علت مرور زمان، جزئیات و دقایق آن را به خاطر ندارم.

و یا اینکه بگوید:

اگر من این مطلب و سخن را دوباره از زبان استاد بشنوم به صحت و درستی آن



بیش از پیش، اطمینان حاصل می‌کنم. او باید از امثال این گونه سخن‌ها در پاسخ به استاد استفاده کند.

لکن اگر شاگرد، متوجه گردد که هدف استاد از طرح چنین پرسش این است که می‌خواهد ببیند آیا شاگرد او چنین مطلبی را در خاطرش حفظ کرده تا بدینوسیله از مراتب سعی و کوشش علمی او شادمان و راضی گردد؛ و یا در صدد امتحان و آزمایش او است؛ و لذا به شاگرد پیشنهاد می‌کند تا گفتار و بیان او را تکمیل نماید و از این رهگذر به میزان حفظ و ضبط مطلب آگاه شود و مقدار کوشش و مساعی تحصیلی او روشن گردد. در چنین اوضاع و احوال، باید شاگرد در تامین هدف و غرض استاد و کسب مراتب رضامندی او به اظهار معلومات خویش، تن دردهد، و به پرسش‌های علمی استاد - به خاطر جلب نظر و رضایت او نسبت به خویشتن - پاسخ مثبت دهد.

#### **۲۹ - عدم تکرار سؤال‌های فرساینده و تلف‌کننده فرصت**

سزاوار نیست شاگرد، راجع به مطالبی که آنها را می‌داند، سؤال و پرسش خود را درباره آنها تکرار نموده و نکاتی را که قبلاً آنها را باز یافته بود راجع به آنها از استاد، توضیح مکرر را درخواست کند؛ زیرا تکرار سؤال و اعاده درخواست توضیح، باعث اتلاف وقت و یا احیاناً، موجب دل‌سردی و افسردگی خاطر استاد می‌شود.

یکی از بزرگان سلف گوی (۳۵۲):

اعاده الحدیث اشد من نقل الصخر

دوباره گوئی سخن و حدیث، از جابجا کردن تخته سنگهای سنگین، گران‌تر و طاقت‌فرساتر است.

نباید شاگرد در استماع سخنان استاد و توجه و التفات به بیان او سهل‌انگاری و کوتاهی کند، و یا ذهن خود را - به

هنگام گفتار استاد - به فکر و اندیشه و یا گفتاری دیگر، سرگرم سازد، و مآلاً ناگزیر گردد که از استاد درخواست کند تا دوباره، گفتار درسی را اعاده نماید. (طرح چنین درخواست نابجائی - که از قصور و یا تقصیر و سهل انگاری شاگرد از لحاظ استماع به سخنان استاد، ناشی می شود) نوعی اسائه ادب به ساحت مقدس استاد است؛ (چون او به سخنان استاد اهتمام نورزیده، و به بیان او گوش فرا نداده و بدینوسیله، محضر درس استاد را سبک برشمرده است. علاوه بر اینکه شاگرد - با چنین سهل انگاری - مرتکب خروج از ضوابط نزاکت شده، و موجبات تضییع اوقات دیگران را نیز فراهم می آورد، دیگران و افرادی که از آغاز درس، حواس خود را در نیوشیدن سخنان و بیانات استاد، متمرکز ساخته و کاملاً آن را درک کرده اند، و به خاطر سهل انگاری شاگرد پریشان کار، ناگزیر به استماع دوباره بیانات استاد می گردند).

بنابراین باید شاگرد کاملاً به سخن استاد گوش فرا دهد، و از آغاز گفتار استاد، ذهن خود را برای شنیدن و نیوشیدن بیان او، آماده و مجهز سازد.

برخی از استادان در برابر درخواست این گونه شاگردان مسامحه کار، تسلیم نمی شدند، و به برآورده ساختن درخواست آنان در تکرار درس، وقعی نمی نهادند؛ بلکه بر آنها بانگ می زدند و بر سر آنها فریاد می کشیدند، و از اظهار درخواست آنها جلوگیری می کردند، تا بدینوسیله، آنها را کیفر داده (و در نتیجه، ناگزیر گردند در جلسات دیگر از بذل جهد برای استماع سخنان استاد، دریغ نورزند).

ولی باید این نکته را یادآور شویم که اگر شاگرد - به علت دور بودنش از استاد

در جلسه درس - نتوانست کاملاً سخن او را درک کند، و یا علی‌رغم اقبال و کوششی که در استماع بیانات استاد، مبذول داشته - به علت نارسائی و قصور استعداد - از درک و فهم مطلب محروم مانده است، می‌تواند از استاد درخواست کند که آن مطلب و یا توضیح و تفهیم آن را اعاده نماید.

البته باید این درخواست را پس از آنکه عذر خویش را به عرض استاد رساند و از او پوزش خواهی نمود، در طی تقاضا و سؤال لطیفی بر استاد عرضه کند.

### ۳۰ - سؤال به موقع شاگرد

نباید شاگرد، بیجا و نابهنگام خود، راجع به موضوعی از استاد سؤال کند. (یعنی سعی نماید که به موقع و در جای خودش، پرسش را مطرح سازد). اگر شاگرد، پرسشی را بی‌موقع مطرح کند برای شنیدن پاسخ آن، هیچ حقی ندارد. ولی اگر بداند که استاد از این سؤال بی‌موقع او ناراحت نمی‌شود، طرح آن سؤال، بلامانع است. لکن بهتر این است که از چنین پرسشهای بی‌موقع - و لو آنکه استاد هم راضی باشد - خودداری کند.

شاگرد نباید در پرسش خود به گونه‌ای اصرار ورزد که استاد را آزرده خاطر و دل‌سرد و منزجر سازد. آری او نباید سؤالات خود را در میان راه برای استاد مطرح نماید؛ (بلکه باید آنقدر صبر کند) تا استاد به مقصد برسد، (و سپس سؤالات خود را در مقصد و محلی که در آنجا جلوس می‌کنند؛ در میان گذارد).

گویند یکی از استادان برجسته به شاگردان و دانشجویان، توصیه می‌کرد که در برخی از اوقات - راجع به مسائل دین - از من سؤال نکنید:

۱ - آنگاه که راه

۲ - زمانی که با مردم، سرگرم گفتگو هستم.

۳ - وقتی که سرپا ایستادم.

۴ - موقعی که برای استراحت، به چیزی تکیه کرده ام؛

زیرا انسان در چنین موقعی از تمرکز حواس و اندیشه، محروم است و نمی تواند فکر خود را در جهت اداء مطلب، متمرکز سازد.

فقط در آن موقعی از من پرسش کنید که بهترین زمان تجمع حواس و تمرکز اندیشه ها به شمار می آید (و آن هم عبارت از زمانی است که با آمادگی کامل، جلوس کنم، و از تمام وجود و قوایم در جواب به سؤالات شما استفاده نمایم).

### ۳۱ - دلنشین بودن سؤال شاگرد

آنگاه که استاد بر سر حال و نشاط است و در حال فراغ خاطر و آمادگی لازم به سر می برد باید شاگرد وقت را غنیمت شمرده و سؤال خود را در میان گذارد و در کیفیت سؤال خود، لطف بیان و دلنشین بودن آن را از نظر دور ندارد، و با دقت و طرز خوشایندی از استاد، درخواست پاسخ نماید تا پاسخ درست را از او دریافت دارد. (و یا استاد پاسخ درستی برای او بیان کند).

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«رعایت اعتدال و توازن در هزینه زندگی و مصرف سرمایه مالی در طریق تامین حوائج روزمره، نیمی از ضروریات زندگی را ضمانت می کند. اظهار محبت نسبت به مردم، نیمی از عقل و اندیشه و خرد انسان را تشکیل می دهد. پرس و جوئی که با لطف و اندیشه توأم است، نیمی از علم و دانش انسان را سامان می بخشد» (۳۵۳).

### ۳۲ - نباید از سؤال و پرسش - و خاطر شرم و حیاء دریغ ورزید

شاگرد نباید - در مورد مسائل و مشکلات پیچیده علمی - از پرسش نمودن، احساس شرم و حیاء کند؛ بلکه باید با کمال جرات و شهامت از استاد خود در مورد آن مسائل، توضیح کامل را درخواست کند؛ چون ظرافت و تنکی چهره به هنگام پرسش، سرانجامش نقصان و ضعف و کم توانی علمی است.

و کسی که به اصطلاح با چهره نازک نارنجی و شرم آلود سؤال خود را مطرح می کند، نقص و کمبودهای علمی او به هنگام گردهم آئی مردم با او، پدیدار می شود.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«دانش دینی و بینش الهی، همچون خانه (و خزینه و گنجوری است) که بر در آن قفل نهادهاند؛ کلید این قفل عبارت

از سؤال و پرسش است» (۳۵۴) (که چنین کلیدی، همه ابواب را فراسوی انسان در برابر ذخائر علمی می گشاید).

### ۳۳ - شهامت شاگرد در اعتراف به عدم درک مطلب علمی

اگر استاد - درباره یک مطلبی که هدف آن برای شاگرد کاملاً واضح و روشن نیست - سؤال کند، مثلاً به او بگوید:

آیا مطلب را فهمیدی؟ نباید در پاسخ او بگوید:

آری فهمیدم؛ زیرا با چنین پاسخی، مرتکب دروغ شده، و نیز از درک و فهم سخن صحیح استاد، محروم می ماند؛ (چون اگر بگوید نفهمیدم استاد برای او توضیح می دهد، و بدین طریق کمبود و نارسائی درک و فهم خویش را جبران می نماید). شاگرد نباید از اظهار عدم اطلاع و اعتراف به عدم درک مطلب، احساس شرم و حیاء کند؛ زیرا اگر او با شهامت به قصور و عدم درک خود اعتراف نماید و خواهان توضیح مطلب و اثبات آن گردد از رهگذر آن، مصالح آنی و آتی خویش را تأمین می کند.

اما مصالح آنی: چون او بدینوسیله در صدد پاسداری و صیانت مطلب علمی برآمده، و خود را از دروغ و نفاق و دورویی حفظ می کند؛ از آن جهت که درباره مسأله ای که کاملاً آن را درک نکرده است اظهار بی اطلاعی می نماید. نتیجه و بازده چنین اعتراف شهامت آمیز، این است که استاد را به اهتمام خویش در فهم، و گرایش و تمایل علمی خود، معتقد می گرداند، و بالاخره می فهمد که چنین شاگردی از درایت و کمال عقل و تقوی و خویشتن داری، برخوردار می باشد.

اما مصالح آتی: چون در سایه این اعتراف، موفق به جبران کمبود فهم و درک علمی خود گردیده، و حق و صواب در قلبش جایگزین و پایدار شده، و به چنین شیوه

و روش رضایت آمیز و خوی خوشایندی، معتاد و مانوس می شود، (و در مسیر زندگانی خود همواره گامهای استواری در جهت حق و صواب بر می دارد).

خلیل بن احمد عروضی می گوید:

موقف و جایگاه جهل و نادانی، میان حياء و خودبینی و استنکاف و استکبار است، (افراد خجول و کم خودبین و مستکبر، همواره در جهل و نادانی متوقفند و نمی توانند از چنین قرارگاه ابهام آمیزی برخیزند، و گامهای خود را برای سیر به سوی هدف علمی به حرکت درآورند (۳۵۵)

#### **۳۴ – ایجاد آمادگی برای سرعت انتقال در فهم سخن استاد**

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

#### **۳۵ – رعایت نزاکت و ادب در اخذ و عطاء**

اگر استاد، چیزی به شاگرد اعطاء کند باید با دست راست خود، آن را دریافت نماید.

و اگر می خواهد چیزی به استاد تقدیم نماید باید با دست راست خود آن را به استاد تقدیم کند.

و اگر برگ و نبشتاری در اختیار استاد قرار می دهد که باید فی المثل آن را بخواند؛ یا قصه و داستانی طی آن آمده باشد، باید آن را باز کرده و سپس آن را به استاد تقدیم کند.

و هنگام تقدیم آن به استاد، نباید پیچیده و تاشده باشد. اگر شاگرد با قاطعیت و یا به احتمال قوی احساس کند که استاد ترجیح می دهد که نامه و نبشتار به صورت تاشده و پیچیده به او تقدیم گردد تقدیم آن به همین صورت اشکالی ندارد.

اگر شاگرد، نوشته ای را - (که هنوز مرکب آن خشک نشده است) - از استاد دریافت کند باید آن را هرچه زودتر همانطور که باز است و استاد، آن را خاکستر مال (۳۵۶) نکرده است، و آن را به اصطلاح تا ننموده، از دست او بگیرد، و سپس

آن را تا کند.

و اگر مرکب آن خشک نشده، آن را خاکستر مالی نماید.

اگر می خواهید نیشتر و کتابی را در دسترس استاد قرار دهد باید آن را به صورتی آماده برای باز کردن و خواندن، به استاد تقدیم کند تا او را به برگرداندن و وارونه ساختن آن نیازی پیدا نکند، (یعنی به صورت سر و ته به استاد تقدیم نکند).

اگر هدف شاگرد در تعلیم نوشته و کتاب به استاد، چنان باشد که استاد، جای معینی از آن را باز کند و بدان بنگرد، باید در حین تقدیم آن به استاد، کتاب را - به صورت باز و آماده - در اختیار او قرار دهد، و جای مطالعه و نگاه کردن استاد را نیز مشخص سازد.

شاگرد نباید هیچ چیز - اعم از کتاب یا برگ کاغذ و امثال آن را - به طرف استاد پرت کند و نزد او بیندازد. اگر میان او و استادش فاصله ای باشد، دستش را به طرف استاد دراز نکند؛ (بلکه خود را به استاد نزدیک ساخته و اخذ و اعطاء خود را توأم با ادب و نزاکت انجام دهد).

و همچنین در صورت فاصله داشتن با استاد، او را وادار نسازد که دستش را برای اخذ یا اعطاء چیزی، دراز کند؛ بلکه او باید از جای خود برخیزد و به طرف استاد برود، و خود را بر روی زمین نکشد و روی زمین، پس و پیش نرود، (و ضمن حفظ حریم استاد، خویشتن را به او نزدیک سازد).

اگر شاگرد - برای گرفتن و یا دادن چیزی به استاد - از جای خویش بر می خیزد، و یا نزدیک او و در برابرش



جلوس می کند، نباید خود را زیاده از حد به او نزدیک سازد. او نباید دست یا پا و یا عضوی از اندام و یا لباس خود را بر روی لباس و یا بساط و مسند استاد و امثال آن قرار دهد. چنانکه پیش از این در این مقوله، مطالبی را یاد کردیم.

### ۳۶ - رعایت نکته های باریکتر از مو، در ارج نهادن به مقام استاد

آنگاه که شاگرد می خواهد قلمی را به استاد تقدیم نماید که با آن چیزی بنویسد، باید قبل از تقدیم به استاد، قلم را آماده ساخته و اوصاف و شرائط آن را کاملاً و ارسی نموده و دو سوی نوک آن را - در صورتی که بهم پیوسته باشد - از هم بشکافد (۳۵۷)

در صورتی که شاگرد، بخواهد دواتی را در حضور استاد قرار دهد باید آن را از غلاف بیرون کشیده و به صورت مهیا و آماده برای نوشتن، در دسترس او گذارد. اگر چاقو و قلمتراشی در اختیار استاد قرار می دهد، لبه و تیغه و یا دسته آن را در حالی که تیغه را به دست گرفته به طرف استاد نگیرد؛ بلکه به صورت عرضی و در جهت پهنا، چاقو را به طرف استاد بگیرد، و لبه تیز چاقو را به طرف خود قرار دهد، و طرف دسته چاقو - یعنی آن قسمت نزدیک به تیغه - را به دست گرفته و دسته آن را در سمت راست گیرنده آن (یعنی استاد) نگاه دارد. (این ملاحظات دقیق و نکات باریکتر از مو، نمایانگر لزوم ارج نهادن به مقام استاد در تعالیم اسلامی است که حتی دورافتاده ترین و فراموش شده ترین مسائل اخلاقی مربوط به رابطه شاگرد و استاد، با باریک بینی ها و

موشکافی های جالب توجهی؛ مورد عنایت و اهتمام می باشد).

### ۳۷ - حفظ حریم استاد بهنگام جلوس و اقامه نماز

آنگاه که شاگرد می خواهد سجاده نماز را در اختیار استاد قرار دهد تا روی آن نماز بخواند، باید آن را باز کند. ولی بهتر این است که آن را برای استاد، روی زمین بگستراند؛ البته در موقعی که استاد، قصد خواندن نماز را داشته باشد. یکی از دانشمندان گفته است:

«اگر بر روی سجاده نقش و نگار و تصویر محراب باشد تصویر را باید - در صورت امکان - در جهت قبله قرار دهد.

و اگر باید سجاده به صورت تاشده، مفروش گردد لازم است دو طرف آن را در طرف چپ نماز گزار (یعنی استاد) قرار دهد.» نباید شاگرد در حضور استاد بر روی سجاده نشسته و یا بر روی آن نماز گزارد. البته این دستور در صورتی لازم الاجراء است که پاک و مکان طاهری برای نماز گزاردن او وجود داشته باشد. (در چنین وضعی شایسته نیست که شاگرد روی سجاده خاص به خودش اقامه نماز کند. ولی در غیر این صورت، هیچ مانع اخلاقی برای نماز گزاردن شاگرد بر روی سجاده شخصی خودش وجود ندارد).

اگر مردم زمان بر حسب رسم معمول و متداول - برای نماز گزاردن - سجاده را به همراه خود بر می دارند، و از آن برای اقامه نماز استفاده می کنند شاگرد هم می تواند مانند استاد، سجاده ای را همراه خود بردارد و روی آن نماز بخواند، و طبق رسم معمول عمل کند. اما اگر مساله همراه گرفتن سجاده و استفاده از آن برای نماز، به عنوان شعار مترفعان و همرنگی با رفتار بزرگ منشان تلقی گردد، به کار گرفتن چنین بساط مترفعانه و بزرگ منشانه، در خور

دانشجو و طالب علم نمی باشد؛ چنانکه این وضع در پاره ای از بلاد مرسوم است که مترفعانه و بزرگ منشانه، سجاده مخصوصی را همراه خود گرفته و از آن برای نماز استفاده کنند.

### ۳۸ - کوشش های بی دریغ شاگرد نسبت به استاد

اگر استاد از جای خویش برخیزد، باید شاگرد در جمع کردن و گرفتن بساط و سجاده استاد، بر دیگران پیشدستی کند. در صورتی این اقدام و مبادرت، لازم است که سجاده استاد، قابل حمل بوده و معمولاً آن را جمع آوری می کنند.

باید شاگرد (به خاطر احترام به استاد) در صورت نیاز او دست یا بازوی استاد را قبل از دیگران بگیرد. اگر استاد اخلاقاً احساس زحمت و دشواری روحی ننماید می تواند شاگرد قبل از اقدام دیگران، کفش او را پیش پای وی قرار دهد.

باید هدف و آماج این همه تذلل و رفتار فروتنانه شاگرد، به گونه ای انجام گیرد که هدف شاگرد در مسیر خدمت به استاد و رفع حوائج او، جویائی تقرب به خدا باشد.

یکی از بزرگان گفته است:

«هیچ فرد شریف و بزرگوار، دریغ و استنکاف و مضایقه را در چهار مورد، روا نمی داند، هر چند این فرد، امیر و فرمانروا و دارای شخصیتی برجسته باشد:

۱ - برخاستن از مکان و مجلس به منظور احترام به پدر.

۲ - خدمت نمودن به استاد و دانشمندی که انسان از محضر او مستفیض می گردد، و از او علم می آموزد.

۳ - سؤال و پرسش درباره مطلبی که از آن ها آگاهی ندارد.

۴ - خدمت به میهمان و پرستاری از او.» (۳۵۸)

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

شاگرد باید به هنگام قیام استاد، از جای خویش برخیزد.

و تا آنگاه که استاد در حال قیام و ایستاده به سر می برد در جای خویش ننشیند. او نباید هنگامی که استاد ایستاده و یا نشسته است، بر روی زمین دراز بکشد.

و به پهلو بخوابد.

و اصولاً شاگرد نباید در هر وضع و کیفیتی در محضر استاد دراز بکشد و بخوابد.

مگر آنگاه که وقت خوابیدن در رسد و استاد به او اجازه خوابیدن بدهد. ولی بهتر این است که قبل از خوابیدن استاد، به خوابیدن روی نیاورد. اگر استاد به وی امر کند که بخوابد باید پیش از خوابیدن استاد، از دستور او اطاعت نماید و خوابیدن را برای خود، روا بیند.

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

هنگامی که شاگرد در معیت استاد گام بر می دارد - اگر این همراهی و همگامی در شبانگاه انجام گیرد - باید در جلو و پیشاپیش استاد راه برود.

و اگر در روز روشن باشد باید در پشت سر استاد حرکت کند. (البته موارد استثنائی برای این ضابطه اخلاقی وجود دارد):

یکی از این موارد، عبارت از این است که استاد و یا شاگرد با رعایت این ضابطه، دچار زحمت گردند و یا خود استاد، دستور دهد که شاگرد در پشت سر یا پیش روی او حرکت کند. در این گونه موارد - به خاطر امثال و اطاعت از امر استاد و رهائی از رنج های بیهوده - تخلف از این ضابطه هیچ گونه اشکالی ندارد.

لازم است شاگرد در مسیر و راه های ناشناخته - که ممکن است در طی این مسیر احیاناً با گل و لای و گودال و فرو رفتن در لجنزار مواجه شوند - در پیش روی استاد حرکت کند.

و همچنین در مسیرهای خطرناک نیز باید شاگرد در جلوی استاد راه برود.

شاگرد باید سعی کند که در حین راه رفتن، دامن جامه و لباس استاد را با آب و رطوبت و گل و لای زمین آلوده و تر نسازد.

و اگر استاد برای حفظ و پاک نگاه داشتن لباس خود از ترشحات زمین، دچار زحمت می گردد،

باید شاگرد با دست خود از جلو و یا عقب، دامن لباس استاد را بگیرد تا آلوده و تر نشود.

اگر شاگرد - بر حسب وظیفه اخلاقی - پیشاپیش استاد حرکت کند باید نگاه خود را از او برنگیرد، و لحظه به لحظه نگاه خویش را به استاد، معطوف ساخته و برگردد، و به او نگاه کند (تا از امنیت و سلامت او همواره آگاه و باخبر باشد).

هرگاه شاگرد - به تنهایی - در معیت استاد باشد، و یا استاد در حین راه رفتن با او گفتگو نماید و هر دو زیر سایه قرار داشته باشند، باید شاگرد - همچون ماء موم نسبت به امام - در جانب راست استاد قرار گیرد، و طرف چپ او را آزاد و خالی گذارد تا استاد در انداختن آب دهان و یا اخلاط سینه، در زحمت و تنگنا قرار نگیرد.

عده ای می گویند:

باید شاگرد - در چنین حالاتی - در جانب چپ استاد راه برود، و اندکی از او جلو افتد تا بتواند به استاد بنگرد.

و آنگاه که شخصی به استاد نزدیک می شود و یا یکی از بزرگان، آهنگ خدمت او را داشته باشد - در صورتی که استاد متوجه این مطلب نشود - باید شاگرد، او را به این موضوع، واقف و آگاه سازد.

شاگرد نباید جز در موارد ضروری و یا دستور و اجازه استاد، در جنب استاد و همردیف با او حرکت کند و شانه به شانه استاد بسایند. اگر پیاده و یا سوار بر مرکب، حرکت می کنند با شانه و یا رکاب خود، نباید استاد را بیازارد، و از برخورد با جامه و لباس استاد بر حذر باشد.

شاگرد باید

در حین حرکت، در فصل تابستان، استاد را در جهت سایه قرار داده و در فصل زمستان، مسیر حرکت استاد را در جهت تابش آفتاب تعیین کند.

و در محله ها و آبراهه هائی که سنگچین شده و امثال آنها، کنار دیوار را برای تعیین مسیر حرکت استاد، آزاد گذارد. او باید طوری مسیر استاد را آزاد گذارد که تابش خورشید - به هنگام نگاه و التفات او به شاگرد - چهره وی را نیازارد.

شاگرد نباید میان استاد و کسی که با او در حال گفتگو است، حرکت کند. او باید در جلو و یا پشت سر آنها حرکت نماید، و خود را زیاده از حد به آنها نزدیک نسازد، و به سخنان آنها گوش فرا ندهد، (و به اصطلاح: استراق سمع نکند)، و به آنها ننگرد.

و اگر به او اجازه ورود در بحث و گفتگوی خود دادند باید در کنار آنها قرار گرفته و میان آنان، فاصله و جدائی نیفکند.

اگر دو شاگرد، همراه استاد حرکت کند و استاد، آنان را در دو طرف خویش قرار دهد، شایسته است که شاگرد مسن تر و بزرگتر در جانب راست استاد قرار گیرد.

و چنانچه استاد، هر دو را در طرفین خود قرار ندهد، باید شاگرد مسن تر و بزرگتر در جلو، و شاگرد کم سالتر و کوچکتر در پشت سر او حرکت کنند.

اگر شاگرد در میان راه با استاد، برخورد کند باید با آغاز کردن و سلام و تحیت، به او ادای احترام نموده، و در صورتی که استاد، دور باشد آهنگ رفتن به سوی او نموده و خود را به وی نزدیک سازد، و او را از

دور با صدای بلند نخواند، و یا از پشت سر و یا از راه دور به او سلام نکند؛ بلکه خود را نزدیک ساخته و سلام و تحیت خویش را با صدای معمولی و متعارف، تقدیم استاد نماید.

بعد از چنین برخورد خوش آیند و جالب، و یا در هر شرائطی اگر استاد و شاگرد، آهنگ حرکت نمایند نباید شاگرد، آغاز کردن به حرکت در مسیری را به استاد پیشنهاد کند؛ بلکه باید با نظرخواهی از استاد، و بر طبق صوابدید او آهنگ حرکت و سیر در مسیری را آغاز نمایند.

و در صورتی که استاد از او نظرخواهی کند باید ادب را از نظر دور ندارد، یعنی آغاز حرکت در مسیر را به نظر استاد واگذار سازد. مگر آنگاه که استاد از شاگرد در مساله پیمودن راه، نظرخواهی و مشورت کند، در چنین صورتی اظهار نظر شاگرد، اشکال اخلاقی ندارد. اگر رأی استاد در پیمودن طریق و مسیر خاصی، از دیدگاه شاگرد درست به نظر نرسد، باید نظر خود را با لطف و حفظ نزاکت و ادب، به استاد اظهار کند. مثلاً بگوید:

«ظاهراً مصلحت در این است که از این مسیر حرکت کنیم.» او نباید در مقام رد نظر و رأی استاد بگوید:

«من، چنین نظر می‌دهم، و یا حق و صواب، چنین می‌باشد.»

(در پایان این بخش) باید یادآور گردیم: این آداب و آئینهای اخلاقی - که باید شاگرد درباره استاد و معلم خویش آنها را رعایت کند - پاره‌ای از آنها و یا مهمترین قسمت آن، مبتنی بر متون و نصوص دینی - اعم از قرآن و حدیث - می‌باشد. سایر آداب و آئینهای علم‌آموزی

و ضوابط مربوط به روابط اخلاقی استاد و شاگرد نیز از یکی از طرق استنباط، استخراج شده است، همان طریقی که احکام دینی، بر آن مبتنی می باشد. یکی از آن احکام عبارت از مراعات و پاسداری و رعایت عادات و خویهای سنجیده و استوار و حساب شده مربوط به کیفیت روابط استاد و شاگرد است.

خداوند متعال است که موجبات توفیق آدمی را فراهم می آورد.

### **بخش ۳ آداب و وظائف شاگرد در دانش آموختن و قرائت درس و تکیه گاههای او در رابطه با استاد و رفقاء و همدرسا**

#### **اشاره**

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

#### **۱ - ضرورت حفظ کردن قرآن کریم - یا - نخستین و اساسی ترین ماده درسی شاگردان**

مهمترین وظیفه شاگرد - که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارد - این است که قبل از هر گونه اقدامات تحصیلی - با دقت و اهتمام ویژه ای به حفظ، و به خاطر سپردن دقیق و درست قرآن کریم و کتاب خداوند عزیز، فعالیت درسی و تحصیلی خود را آغاز کند؛ زیرا قرآن کریم، اساس و بنیاد همه علوم و دانشها می باشد، و معارف آن پرارزش ترین معارف انسانی است.

دانشمندان سلف، علم فقه و حدیث را منحصرأ به کسانی تعلیم می دادند که حافظ آیات قرآنی بوده اند. اگر شاگرد، دست اندر کار حفظ قرآن گردد، باید سعی کند خویشتن را سرگرم کارهایی دیگر نسازد که منجر به نسیان و فراموشی پاره ای از قرآن شود، و یا احیاناً زمینه هائی در ذهن او فراهم آید که قریباً بخشی از قرآن از حافظه و خاطر او زدوده شود؛ بلکه باید همواره استمرار و همبستگی خود را با خواندن و مرور قرآن، حفظ کند. به اینصورت که هر روز یا هر چند روز و یا در هر روز جمعه یک جزء از قرآن را همواره و برای همیشه تلاوت کند.

شاگرد باید پس از حفظ کردن قرآن، تفسیر و سایر علوم مربوط به قرآن را دقیقاً و درست فراگیرد.

و سپس درباره هر علم و فن، کلیات و فشرده ای از آنها را حفظ کند، به گونه ای که صدر و ذیل آن فنون را بشناسد، و در فراگرفتن کلیات فنون و صناعت های علمی، فنون مهمتر را به ترتیب بر فنون دیگر ترجیح دهد.



ان شاء الله - تحت عنوان «خاتمه»، راجع به ترتیب علوم و فنون، مطالبی را به تفصیل بازگو خواهیم کرد تا مراتب اهمیت علوم و درجه آنها از لحاظ ترتیب و تقدیم و تأخیر، مشخص گردد.

باید شاگرد پس از طی این مراحل، به عرضه کردن معلومات خود بر استاد و درخواست شرح و گزارش این معلومات و محفوظات از اساتید، سرگرم گردد. او باید در هر فنی به استنادی مراجعه و تکیه کند که از لحاظ تحقیقات و تحصیلات مربوط به آن فن، بر دیگران برتری و فزونی داشته باشند.

چنانکه برای شاگرد، میسر باشد که شرح و گزارش دروس را در تمام روزهای هفته از استاد فراگیرد باید همین کار را انجام و ادامه دهد.

و در غیر اینصورت موظف است به اندازه امکانات و حداقل ممکن، اکتفاء نماید.

و ما در این زمینه در سلسله بحثهای گذشته، مطالبی را یاد کردیم.

## **۲ - باید مطالعات و اشتغالات علمی شاگرد، در خور فهم و استعداد او باشد**

شاگرد و دانشجو باید در مطالعه و بررسی های علمی خود، به همان مقداری اکتفاء کند که قدرت درک و فهم و استعداد او، توانائی برداشت آن ها را دارا بوده، و ضمناً ذهن و هوش او بدانها تمایل داشته باشد. او نباید طبع و قوای ذهنی خود را در این رهگذر، متنفر و خسته و فرسوده سازد، و نیز نباید به مطالبی که فکر و قوای دماغی او را پریشان می کند، و ذهن او را دچار سرگشتگی و حیرت می نماید - مانند کتابهای متعدد و آثار متنوع و متفرق - سرگرم شود. که این کار، وقت او را ضایع نموده و ذهنش را پریشان می کند.

در قرائت کتب و یا فراگرفتن کلیات فنون، کار و کوشش خود

را ناتمام نگذارد تا به قاطعیت و یقین و استحکام فهم، نسبت به آن کتب و یا آن فنون نائل شود.

و این امر بدان جهت است که از اشتباه و لغزش مصون مانده و دچار جابجا شدن در مورد کتب و فنون علمی نگردد؛ چون لغزش و اشتباه و از این شاخه به آن شاخه پریدن، موجب تضییع عمر و ناکامی شاگرد می شود.

اشتغال به قرائت کتبی که اختلافات عقلی و امثال آن در آن مطرح است - قبل از آنکه شاگرد، فهم و درک خود را درباره آن مسائل، تکمیل کند و رأی و نظریه او بر اساس حق و درستی، استوار شود؛ و ذهن و مایه های علمی او برای فهم پاسخهای پیچیده، آمادگی کامل کسب کند - این اشتغال، از جمله همان کارهایی است که ناکامی و عدم موفقیت را برای او به ارمغان می آورد.

البته این موضوع نسبت به اشخاص مختلف، متفاوت است:

(گروهی از افراد، چنین توانائی را دارا هستند، و عده ای فاقد آن می باشند).

و هر کسی خویشتن را بهتر از دیگران می شناسد، (و می تواند راه و روش ویژه و مناسبی را در اشتغالات علمی خودش انتخاب کند).

### **۳ - تصحیح درس و معلومات قبل از اندوختن آن در حافظه**

شاگرد قبل از آنکه درس خود را حفظ و از بر کند، باید به تصحیح دقیق آن در نزد استاد خویش و یا هر فرد دیگری - که استاد، او را برای اینکار تعیین می کند و می تواند او را یاری دهد - اهتمام ورزد.

و سپس به حفظ و از بر کردن دقیق، سرگرم شود و محفوظات خود را به خوبی و درستی تکرار نماید.

او باید اوقات معینی را برای مواظبت و نگاهبانی از محفوظات خویش اختصاص

دهد، و خویشتن را در چنین اوقاتی، متعهد سازد که اندوخته های حافظه خویش را بررسی کند تا ثبات و پایداری این محفوظات کاملاً ضمانت گردد.

و بالاخره باید این مساله را - به خاطر حفظ استمرار و پیوستگی محفوظات علمی - دقیقاً رعایت کند، به گونه ای که همواره در ذهن او با وضع مطلوبی، محفوظ بماند.

شاگرد نباید به هیچ وجه - (کتابی را) از پیش خود و بدون تصحیح و جبران اشتباهات آن در نزد استاد و یا دیگران - مستقلاً حفظ کند؛ زیرا این کار (بدون پشتوانه تصحیح آن در نزد استاد)، به تصحیف و تحریف کتاب و یا مطالب علمی آن منجر می شود.

پیش از این، هشدار دادیم که علم و دانش را نمی توان (مستقلاً و استاد نادیده) در کتب و نوشته ها جستجو کرده و آن را به دست آورد؛ (زیرا اخذ معلومات و فراهم آوردن معارف و دانش ها از کتاب - منهای استاد - نه تنها معلومات صحیح در اختیار شاگرد قرار نمی دهد؛ بلکه) از زیانبارترین تبهکاری های علمی به شمار می آید. بخصوص در علم فقه (که اگر شاگرد، در این علم و یا اساساً سایر علوم دینی، راءسا و بدون استاد، دست اندر کار بررسی و مطالعه آنها گردد. قهراً معلومات لغزنده و لغزاننده و اشتباه آمیزی را در انبار ذهن خویش، تثبیت و ذخیره می کند، و او نیز به نوبه خود، همین معلومات غلط را در اذهان دیگران جایگزین و خوش نشین می سازد. آیا هیچ مفسده ای به پایه مفسده معلومات ناقص و اشتباه آمیز در اذهان مردم می رسد؟)

#### **۴ - باید جبران لغزش های استاد توام با حفظ حرمت او صورت گیرد**

شاگرد باید همزمان با قرائت درس، قلم و دوات و چاقو و قلم تراش

را - به منظور تصحیح و ضبط تصحیحات لغوی و یا تصحیح اعراب - همراه خود داشته باشد. اگر استاد، طرز تلفظ شاگرد را درباره لغت و واژه ای تخطئه کند و خود شاگرد - به قطع و یقین و یا به احتمال قوی - تخطئه استاد را ناروا و نادرست تلقی نماید، باید تلفظ صحیح آن لغت را با ذکر عبارت قبلی، برای استاد تکرار کند تا استاد متوجه ضبط صحیح آن لغت گردد.

و یا آنکه تلفظ صحیح آن لغت را به صورت استفهام و پرسش عرضه نماید، (و بدین طریق، استاد را به جبران اشتباهش رهنمون گردد)؛ چون ممکن است استاد سهوا و یا به خاطر لغزندگی زبان و شتابزدگی در بیان - به علت غفلت - دچار چنین اشتباهی شده باشد. (باید شاگرد برای تصحیح این اشتباه، از لطف بیان و گفتار محبت آمیز خویش، استمداد جوید، و ضمن احترام به استاد، او را متوجه لغزش خود سازد). نباید شاگرد برای جبران این گونه اشتباهات لفظی استاد، (آمرانه و جسارت مآبانه) بگوید:

«خیر چنین نیست؛ بلکه باید این گونه تلفظ نمود.»

باری، اگر استاد، ضمن یادآوری شاگرد، متوجه حق و صواب گشت، قهرا نظر و هدف مطلوب او تحقق یافته، و نیاز به کوشش دیگری ندارد. ولی اگر علیرغم تذکر و یادآوری شاگرد، به تلفظ صحیح آن لغت، التفاتی نکرد باید شاگرد، جبران این موضوع را به جلسه دیگری موکول سازد. البته باید از به کار گرفتن لطف بیان و حفظ نزاکت - برای تذکر اشتباه استاد - دریغ نرزد و یا اینکه اگر می داند که خود استاد و شاگردان از غفلت و خلاف حق

بودن سخن وی اطلاع دارند، به اصلاح غفلت و لغزش استاد به صورتی که خود می داند نپردازد، و بدان مبادرت نورزد؛ (بلکه با استاد در این مورد مشورت کند).

و بدینسان اگر ثابت شود استاد در پاسخ مساله ای دچار لغزش شده است، و جبران اشتباه استاد و اثبات حق، یک امر فوت شدنی است و تدارک آن، مشکل نبود، باید شاگرد، همان راه و روشی را در اصلاح و جبران پاسخ اشتباه آموزگار در پیش گیرد که اخلاقاً موظف بود در رفع اشتباه لفظی او به همان صورت عمل کند؛ ولی اگر موقعیت به گونه ای حساس و جبران ناپذیر باشد که موکول ساختن جبران اشتباه به جلسات دیگر، مشکل و دشوار باشد، مثلاً استاد می خواهد پاسخ سؤال را بر روی برگه و نامه استفتاء بنویسد و شخص سائل نیز، فردی بیگانه و یا از نقطه و مکانی دوردست آمده، و یا آنکه خانه و سرای او دور باشد، و می خواهد به سرعت از مجلس استاد به شهر و دیار خود بازگردد، یا آدمی بدزبان و هتاک باشد؛ در چنین شرائطی لازم است شاگرد، فی المجلس نخست با اشاره، و سپس با صراحت، استاد را نسبت به اشتباهش هشدار دهد (تا در صدد تدارک آن برآید)؛ زیرا اگر شاگرد - در چنین موقعیت حساس - از اشتباه و لغزش استاد چشم پوشی کند و آن را تذکر ندهد، به خود او خیانت کرده است. لذا باید در صورت امکان با چاره جوئیهای لطیف، و گرنه، با صراحت، از چنین لغزشی پیشگیری کرده و استاد را به حقیقت ارشاد نماید.

اگر استاد برای تصحیح کتاب و درس

شاگرد، در نقطه ای از کتاب، متوقف شد، باید شاگرد در برابر آن نقطه و آن موضع از کتاب، چنین بنویسد:

«بلغ العرض» یا «بلغ التصحیح» یعنی عرض و مقابله و تصحیح کتاب و درس، بدینجا رسیده است.

## ۵ - استمرار در سعی و کوشش و بررسی محفوظات

پس از آنکه شاگرد در حفظ کردن و تصحیح و مطالعه و امعان نظر، درسها را از لحاظ اهمیت، درجه بندی کرد، و اهمیت آنها را به ترتیب، مورد رسیدگی قرار داد، و وظیفه خویش را درباره آنها به انجام رسانید باید معلومات و محفوظات خود را مورد مذاکره قرار داده و تفکر و تعمق در آنها را استمرار دهد، و فوائد و نکاتی را که از این محفوظات استنباط می شود و به دست می آید مورد اهتمام و توجه قرار داده، و درباره آنها با برخی از حاضران جلسه درس استاد، به گفتگو و مباحثه پردازد.

درباره این موضوع - ضمن بحثهای آینده - بیان مفصلتری را در پیش داریم.

## ۶ - برنامه ریزی ساعات شبانه روزی برای اشتغالات علمی

شاگرد باید اوقات و فرصتهای شبانه روزی خود را طبق برنامه تحصیلی خود، تقسیم بندی و طرح ریزی نماید؛ زیرا این کار یعنی داشتن برنامه روزانه و تقسیم اوقات، موجب برکت و ازدیاد عمر علمی و فرصتهای تحصیلی دانشجو می گردد. شاگرد باید بازمانده عمر خویش را غنیمت بشمارد؛ زیرا بازمانده عمر انسان آنچنان گرانبها است که نمی توان آن را ارزیابی نموده، و قیمت و بهائی آن تعیین کرد.

بهترین اوقات و فرصت ها برای حفظ کردن، سحرها و ساعات پس از نیمه شب.

و عالی ترین فرصت برای بحث و گفتگوهای علمی، ساعات بامدادان.

و مطلوب ترین موقع برای کتابت و نگارش، اوقات نیمروز.

و سودمندترین لحظه ها برای بررسی و مطالعه و مذاکره، شبانگاهان و بازمانده ساعات روز می باشد.

از گفته ها و بیاناتی که تجربه نیز آن را تایید می کند این است که حفظ کردن مطالب در شبانگاهان از حفظ کردن در ساعات روز، نافع تر می باشد؛ چنانکه حفظ مطالب در

حالت گرسنگی و عدم امتلاء معده، سودمندتر از هنگام سیری است (۳۵۹)

اگر شاگردی بخواهد در حفظ و غوررسی معلومات خود، کاملاً موفق و کامیاب گردد باید جا و مکانی خالی از اغیار و به اصطلاح: محل دنجی را انتخاب کند که از عوامل سرگرم کننده و مشغول ساز از قبیل سر و صدا و سبزه و گیاه و رودهای جاری و راه ها و شوارع پر تراکم - که رفت و آمد و حرکات در آنجا زیاد است - بدور باشد؛ زیرا این عوامل، مانع آسایش دل و آرامش و فراغ خاطر می باشد، و موجبات تفرق و پریشانی قلب و اندیشه آدمی را فراهم می سازد.

## ۷ - انتخاب روز و ساعت ویژه برای آغاز به درس

شاگرد باید درس خود را در ساعات نخستین بامدادان قرار دهد؛ چون در حدیث آمده است:

بورک لامتی فی بکورها (۳۶۰)

ساعات نخستین بامدادان، به عنوان لحظات مبارک و پربرکتی برای امت و پیروان من قرار داده شده است.

و نیز در حدیث دیگر می بینیم که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید:

«در لحظات صبحگاهی، جویای دانش باشید؛ زیرا من از پروردگار خویش درخواست نمودم که صبحگاهان را لحظات خیر و برکت و فزونی و سعادت برای امتم قرار دهد.» (۳۶۱)

شاگرد باید روز پنجشنبه را روز آغاز درس خود قرار دهد.

و در برخی از روایات آمده است:

«روز شنبه و یا پنجشنبه، درس خود را آغاز کند.

و بر حسب روایات دیگر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

علم و دانش را در روز دوشنبه جویا شوید، (و درس خود را در چنین روزی آغاز کنید)؛ زیرا خداوند متعال در چنین روزی، راه را برای افراد پویای علم و

و نیز روایت شده است که روز چهارشنبه برای شروع به درس، روز مناسبی است؛ زیرا «هر کاری که در روز چهارشنبه آغاز شد به فرجام و پایان خود، رسید.»

البته یکی از علماء - روز یکشنبه را - به عنوان روز مناسبی - برای شروع به درس انتخاب کرده است؛ ولی من به مأخذ و سندی برای این انتخاب، در کتب حدیث، واقف نشده ام.

(با توجه به اینکه روایات در مورد شروع به درس در هر یک از روزهای هفته، مختلف به نظر می رسد، چنین به نظر می رسد که جز روز جمعه، هر یک از روزهای هفته برای این کار مناسب است، برای هر یک از این روزها - از لحاظ شروع به درس - مأخذ روائی وجود دارد؛ ولی روز یکشنبه از دیدگاه مؤلف، از نظر مدرک روائی، مورد تردید می باشد).

#### **۸ - شدت اهتمام در مطالعه و بررسی مسائل مربوط به درس حدیث**

شاگرد باید حدیث را در آغاز ساعات روز از استاد، سماع نموده و در چنین لحظاتی به شنیدن حدیث، مبادرت ورزد. در مساله سماع حدیث و اشتغال به علوم مربوط به آن، و نیز بررسی و مطالعه در اسناد، رجال، معانی، احکام، فوائد و نکات، لغت، تواریخ، صحیح، حسن، ضعیف، مسند، مرسل و سایر انواع حدیث، هیچگونه مسامحه و سهل انگاری را روا نداند. (باید این گونه مسائل را که با درس حدیث، پیوند و ارتباط مستقیم دارد به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار دهد)؛ زیرا مطالعه و غوررسی این مسائل در درس حدیث، یکی از دو بال و دو بازوی کسی است که عالم و آگاه نسبت به شریعت بوده و مفسر و مبین احکام دینی است.



بازو و بال دیگر عالم دینی، قرائت و خواندن حدیث است. (و یک فرد عالم دینی به مدد این دو بال و بازوی نیروبخش، می تواند در فضای دل انگیز و روح افزای آئین و احکام الهی به پرواز درآمده و تمام زوایای این جو آسمانی و الهی را درنوردد).

شاگرد نباید به صرف سماع و شنیدن حدیث، اکتفاء و قناعت کند؛ بلکه باید به درایت و (درک معانی و مفاهیم حدیث) اهتمام فراوانتری را مبذول دارد. زیرا هدف و مقصود از نشر و تبلیغ حدیث، درایت (و باز یافتن مفاهیم و محتوای حدیث و عمل کردن به آن) می باشد.

## ۹ - دقت و بررسی مطالعات و محفوظات و منابع آن ها

در مورد روایت و نقل کتبی که نزد استاد، قرائت کرده، و یا شخصا آن ها را مورد مطالعه قرار داده، و به ویژه راجع به محفوظات خود - که از لابلای این گونه کتب فراهم آورده است - اهتمام و عنایت کافی مبذول دارد (و از بذل دقت و امعان نظر در نقل از این کتب، و نیز نقل محفوظات خود، دریغ ننماید)؛ زیرا اسانی (۳۶۳) (یعنی اسناد به رجال و مراجعی که شاگرد در نقل و روایت خود بدانها متکی است) و روایات و حکایات خود را به آن ها استناد می نماید به عنوان «انساب» و شناسنامه و مشخصات بنیادی آن کتب تلقی می شود.

شاگرد و دانشجو باید در تلقی واژه هائی که استاد به کار می برد و یا شعری که می خواند و یا خود می سراید، و یا تعبیرهای دلچسبی که استاد در ساختن و پرداختن آنها اعمال ذوق و سلیقه می کند (و یا کتابی که تالیف می نماید) حرص و شوق و علاقه شدید خود را به

کار گیرد، (و حالت اشتیاق و دلبستگی خویش را در تلقی صحیح این مطالب و دریافت آن در خود بیدار سازد).

باید او سعی کند که امور و مسائل مهم و پرارزش را نقل و روایت کرده و در صدد شناسائی کسی برآید که استاد او، معلومات خویش را از وی اخذ کرده است و نیز درباره اسناد مراجع بیانات استاد و امثال آن ها کسب اطلاع و آگاهی نماید.

#### **۱۰ - صیانت و پاسداری از دانش و سرمایه های علمی از طریق کتابت و نگارش آن**

اگر شاگرد به بررسی و کاوش در محفوظات خود - که از کتب مختصر و نوشته های فشرده فراهم آورده است - موفق گردد و به ضبط اشکالات موجود و نکات پرارزش و سودمند آن ها دست یابد، باید از مرحله اختصار و فشرده گی، به بحث و تحقیق درباره کتب و مطالب مبسوط و گسترده تر و بزرگ تر از کتاب های قبلی، یعنی کتب مفصل، منتقل گردد. این انتقال باید با بررسی های دقیق و اهتمام و کوشش های مستمر و مستحکمی، همراه باشد و باید نکات باارزش و مسائل دقیق و شاخه و برگ های جالب و کیفیت حل مشکلات و مسائل پیچیده علمی و جهات امتیازات مسائل متشابه مربوط و تمام علوم و فنونی را که دست اندر کار مذاکره آن ها است، و در ضمن مطالعه کتب و یا از طریق استفاده و استماع از استاد، بدانها دست یافته است آن ها را از طریق تعلیق و نگارش ضبط نماید.

شاگرد نباید هیچ نکته سودمندی را که شخصا به آن برخورده است و یا از دیگران شنیده - و لو آنکه درباره هر علم و فنی باشد - ناچیز و حقیر تلقی کند؛ بلکه باید هر چه زودتر به نگارش و حفظ

آن مبادرت ورزد. از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«قیدوا العلم»: علم و دانش را به قید و بند در آرید.

عرض کردند:

راه و رسم آن چیست؟

فرمود:

کتابت و نگارش آ (۳۶۴) می تواند راه فرار و گریز آن را مسدود سازد و ناگزیر، پایدار و پا بر جای ماند.

و نیز روایت کرده اند که یکی از انصار با نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مجالست و شد آمد می کرد و سخنانی از آن حضرت می شنید که برای او خوش آیند و شگفت انگیز بود و احساس می کرد که علاقه و دلبستگی شدیدی به این سخنان دارد؛ ولی نمی توانست بیانات آن حضرت را در خاطرش نگاه دارد. به همین جهت مراتب نگرانی و شکوه خود را - راجع به نسیان و فراموشی - با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان گذاشت. حضرت به او فرمود:

از دست خود مدد گیر.

و به دست او اشاره فرمود که سخنانش را. بنویس (۳۶۵)

لذا گفته اند:

کسی که معلومات و مایه های علمی خود را بر روی نوشت افزار و کاغذ نیاورد و آن را ثبت و ضبط نکند، نمی تواند این مایه ها را در شمار علم و دانش خویش محسوب نماید؛ (چون این گونه مایه های ضبط نشده، فرار و گریزان است.

و تا آنگاه که نوشته نشود این سرمایه ها مورد دستبرد نسیان و تطاول فراموشی واقع می شود، و حامل علم، از آن تهیدست می گردد).

ما در ضمن بحث از آداب کتابت و نگارش - به خواست خداوند متعال - اخبار و احادیث دیگری را در این باره یاد خواهیم کرد.

## ۱۱ - اغتنام فرصت دوران نشاط و جوانی و لزوم والائی همت

شاگرد

باید در جد و جهد و کوشش و پویائی از علم، بیش از حد معمول اهتمام ورزیده، و بی اندازه دامن همت به کمر زند.

و در بهره مند شدن از میراث انبیاء (علیهم السلام) به مقدار کم و ناچیز، قناعت و بسنده نکند. وقت فراغ و آسایش خاطر و حالت نشاط و شادابی و آغاز دوره جوانی و برنائی را - قبل از آنکه عوامل و عوارض تباه گر و ریاست و جاه و مقام بدان هجوم آورد - غنیمت بشمارد؛ زیرا بطالت گرایی و گرفتاری انسان به هر نوعی از ریاست و سرپرستی، کشنده ترین و سخت ترین دردها و مشکل ترین و بدخیم ترین بیماریها برای پیشرفت تحصیلی است.

شاگرد باید از تیررس این حالت، سخت بر حذر باشد. اگر کسی خویشتن را از هر لحاظ، کامل تلقی کند و خود را از اساتید، بی نیاز بیند؛ - اگر درست بیندیشد - این حالت غرورآمیز، عین نقص بینش علمی و حقیقت جهل و نادانی، و نمایانگر حماقت و کم خردی، و نمودار قلت سرمایه علمی و معرفت او است. (انسان نباید خود را در هیچ مرحله ای از مراحل علمی، متوقف سازد، و در خویشتن، احساس کمال و بی نیازی کند؛ زیرا مجهولات و نکات نایافته و ناشناخته علمی، آنقدر فراوان و گسترده است که عمر نوح، و بلکه عمر هستی جهان، برای باز یافتن و کشف آنها نارسا و قاصر است، تا چه رسد به عمر کوتاه دوران تحصیل که فقط انسان می تواند در این دوره، قطره ای از دریای ژرفنا و گسترده نقاط مجهول علمی را در اختیار شاگرد قرار داده و یا خود از

آن بهره مند گردد.

## ۱۲ - حفظ همبستگی و ادامه استمرار شرکت در جلسات درس

باید شاگرد، ملازمت و همبستگی خویش را با جلسه درس، و بلکه در صورت امکان با هر نوع جلسات استاد، حفظ کند؛ زیرا در سایه این همبستگی، خیر و برکت مراتب تحصیل علم و ادب، رو به فزونی گذاشته و شاگرد بیش از پیش به نکات سودمند و متنوعی دست می یابد که شاید ممکن نباشد این نکات را از لابلائی کتب و دفاتر علمی بازیافت. (دسترسی به این نکات سودمند به وقت و فرصت فراوانی نیاز دارد تا بتوان به برخی از آنها در کتب و نوشته ها آگاهی پیدا کند. ولی استاد در طی جلسات علمی، بیشترین نکات ارزشمند را بی دریغ و بدون زحمت؛ در اختیار شاگرد قرار میدهد)؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در حدیثی که قبلا از آن یاد کردیم به همین نکته اشاره کرده و فرموده است:

«نباید از طولانی شدن همنشینی و مجالست با عالم و دانشمند، خاطرت ملول و آزرده شود؛ زیرا عالم و دانشمند همچون خرمابنی است که باید در پای آن به انتظار بنشینی و چشم براه آن باشی تا رطب منافع و نکات گوارائی از آن برای تو. فروافت» (۳۶۶)

(و شهد آن، کامت را شیرین سازد).

شاگرد نباید همت خود را فقط به شنیدن درس اختصاصی خویش، محدود سازد؛ زیرا اکتفاء کردن به درس شخصی و اختصاصی، نشانه کوتاهی همت او است؛ بلکه باید برای اشتغال به دروس دیگر همت گمارد؛ چون درس های متنوع و متعدد استاد، گنجینه های گوناگون و گوهرهای رنگارنگ و متنوعی است که باید شاگرد - در صورتی که دارای هوش و استعداد و ظرفیت و تحمل کافی باشد - از

هر دری که فراسوی او در برابر این گنجینه و گوهرها گشوده می شود، توشه ای برگیرد.

و به اصطلاح: «دم را غنیمت شمارد.» لذا باید با شاگردان و دوستان دیگر، در آن دروس مشارکت نموده و چنین فرض کند:

هر درسی که استاد بدان سرگرم می گردد از آن اوست (و در عداد و شمار درس اختصاصی او به حساب می آید).

اگر دانشجو احساس نماید که توانائی لازم برای ضبط و دریافت همه دروس را ندارد، باید سعی کند به دروسی - که از لحاظ ارزش و اهمیت در درجه نخست قرار دارد - خویشتن را به ترتیب اهمیت آنها سرگرم سازد. آری باید شاگرد این آداب را در دروس «مفرقه» (۳۶۷) و غیررسمی رعایت کند.

اما در مورد درس «تقاسیم» (۳۶۸) یعنی دروس برنامه ای و رسمی باید گفت:

شاگردی که قدرت و توانائی ضبط و دریافت مطالب چنین دروسی را دارا نباشد، ورود او در آن دروس، شایسته نیست.

### ۱۳ - رعایت آداب ورود به جلسه درس

آنگاه که شاگرد وارد جلسه استاد می گردد. باید با صدائی رسا - که به گوش همه حاضران جلسه می رسد - بر آنها سلام و تحیت گوید.

و سلام و درود گرم تر و صمیمانه تری را اختصاصاً به استاد، تقدیم دارد.

برخی از دانشمندان معتقدند:

جلسات درس و حلقات علمی - که حاضران می خواهند سرگرم بحث و مذاکره در آن گردند - از جمله موارد و مواضعی است که نباید هنگام ورود به آن، بر حاضران سلام کرد.

و گروهی از علماء، این نظریه را تایید و پسند کرده اند. این نظریه، نظریه ای در خور حق و صواب و به جا می باشد؛ زیرا عکس العمل سلام کردن تازه وارد، این است که حاضران به درود و تحیت

او پاسخ گویند، و این پاسخ دادن - احیانا آنان را از مسیر بحث، منحرف ساخته و حضور قلب و تمرکز فکر آنها را از میان می برد، چنانکه غالباً چنین حالتی به حاضران دست می دهد، به ویژه اگر در اثناء تقریر و توضیح یک مساله علمی، یک فرد تازه واردی را با سلام کردن خود، رشته سخن استاد و شاگردان را از هم گسیخته سازد، زیان چنین عملی از زیان موارد و مواضعی که نباید در آن موارد به سلام مبادرت نمود، فزونتر می باشد.

با توجه به این نکته، اگر شاگردی بخواهد در این گونه مواقع حساس، وارد جلسه درس گردد باید - در صورت امکان - محلی را در داخل جلسه درس انتخاب کند که از دیدگاه استاد، مخفی باشد به طوریکه استاد - تا آنگاه که از تدریس فارغ می شود - متوجه حضور او نگردد. ورود شاگردان با چنین کیفیتی به جلسه درس، علاوه بر آنکه با ضوابط ادب و نزاکت توأم است، موجب می گردد حق آن ایفاء شود و نیز حق بحث و تحقیق - از لحاظ مصونیت آن از عوامل مشغول کننده و پریشان ساز - اداء گردد.

و در نتیجه جمع میان این دو حق امکان پذیر خواهد گشت.

#### **۱۴ - رعایت موازین جلوس در جوار معلم**

آیا در چه شرائطی می توان در جوار استاد و در کنار او قرار گرفت؟

شاگرد پس از تقدیم سلام؛ نباید هنگام ورود به جلسه درس از روی سر و گردن حاضران گام بردارد تا خود را به استاد، نزدیک سازد و در جوار او قرار گیرد. لذا اگر مقام علمی و مراتب سنی او در حدی نباشد که بتواند در جوار و کنار استاد

بنشینند، (حق ندارد به خاطر تقرب به استاد، از سر و کول دیگران عبور نماید)؛ بلکه باید به همان جایی که رسید جلوس کند، چنانکه در این باره حدیثی به ما رسیده. اس (۳۶۹)

اگر استاد و یا حاضران مجلس درس، صریحا او را به طرف صدر مجلس و نشستن در کنار استاد دعوت کنند، و یا آنکه مقام و منزلت او ایجاب کند که در جوار استاد جلوس نماید، و یا اینکه بداند که استاد و یا حاضران، سخت علاقه مندند و ترجیح می دهند که او در کنار استاد قرار گیرد، و یا نشستن او در جوار استاد، مقرون به مصلحت شاگردان دیگر باشد؛ به این صورت که مثلا استاد می خواهد با او به گونه ای مذاکره نماید که مذاکره وی برای حاضران، سودمند افتد، و یا اینکه چنان شاگردی مسن تر از دیگران، و یا دارای صلاحیت و فضیلت فزونتری است، (در چنین مواردی، این شاگرد می تواند از میان جمعیت، راهی را به سوی استاد بگشاید) و هیچگونه مانع اخلاقی برای چنین رفتاری وجود ندارد. (و اساسا در این گونه موارد، شاگردان دیگر موظفند اخلاقا راه گشای چنین شاگردی به سوی استاد باشند تا در جوار و کنار او قرار گیرد).

### **۱۵ - رعایت حق اولویت دیگران نسبت به محل جلوس**

اگر مقام و منزلت و موقعیت شاگرد، ایجاب کند که در کنار استاد باشد باید سعی کند خویشتن را به استاد نزدیک ساخته و در جوار او قرار گیرد، تا بدون زحمت و مشقت، سخنان استاد را کاملا درک و استماع نماید. ولی نباید آنقدر خود را به استاد نزدیک سازد که عمل او به عنوان سوء ادب و خروج از حدود نزاکت تلقی



گردد.

و چنانکه قبلاً- نیز یادآور شدیم: لباس و یا عضوی از اندام خود را بر روی لباس و مسند و مخده و سجاده و بساط و فرش مخصوص استاد قرار ندهد.

باید متذکر شویم که اگر شاگردی قبل از دیگران، محلی را برای نشستن در مجلس درس انتخاب کرد، او از دیگران نسبت به آن محل، احق و اولی است، و روا نیست که فرد دیگری او را از جای خود برکند و ناآرامش ساخته و محل او را اشغال نماید؛ اگرچه بر حسب موازین آداب جلوس، چنین فردی دارای لیاقت و شایستگی فزونتری بوده و جلوس او در آن محل سزاوارتر باشد.

یکی از دانشمندان میگوید:

در چنین شرائطی از این پس، حق شاگرد نسبت به آن محل و مکان، پایدار می ماند، و همانند پیشه ور و دستفروشی که در بازار و گوشه ای از خیابان؛ با محل و مکانی، انس یافت به خاطر جدا شدن و دوری موقت او از آن مکان، حق اختصاص وی از میان نمی رود. اگر شاگردی در مجلس درس استاد، جا و مکانی ویژه برای خود انتخاب کرد و بدان مانوس گشت - اگر یکی دو روز نتوانست در درس شرکت کند و سپس موفق به حضور و شرکت در جلسه درس گردد - حق او نسبت به آن مکان، محفوظ خواهد ماند.

و همین حکم درباره نمازگزار نیز جاری است که متضمن فائده ای در نماز می باشد و این فائده عبارت از ذکر، و امثال آن است.

## **۱۶ - رعایت ادب و نزاکت نسبت به حاضران جلسه درس**

باید رفتار شاگرد نسبت به رفقاء و حاضران جلسه درس؛ توأم با ادب و نزاکت باشد؛ زیرا در حقیقت، اظهار ادب نسبت به آنها به منزله ادب نگهداشتن

با استاد و احترام و ارج نهادن به جلسه درس او است. بنابراین شاگرد، اخلاقاً موظف است بزرگسالان و همگنان و رفقاء و دوستانش را در مجلس درس استاد، ارج نهد و حق آنان را از لحاظ احترام، اداء نماید.

### ۱۷ - نباید محل جلوس دیگران را اشغال کرد

شاگرد نباید مزاحم هیچیک از شرکت کنندگان جلسه درس گردد، و نیز نباید متوقع باشد و ترجیح دهد که کسی از جای خود برخیزد و آن را به او پیشکش کند.

و اگر کسی هم حاضر به این امر شد، موظف است تسلیم تعارف او نشود، و به جای او در آن مکان ننشیند؛ چون پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) انسان را از چنین عملی، نهی کرده و فرموده است:

نبايد کسی را از جای خودش بلند کرد تا خود در آنجا بنشیند.

و نیز اضافه فرمود:

«ولی بهتر است به جای اینکار، مجلس را برای واردین، گشاده و گسترده سازید» (۳۷۰) تا (فرد تازه وارد برای جلوس خود جا و مکانی بیابد).

آری، اگر نشستن شاگردی در جای شاگردی دیگر، مقرون به مصلحت و فائده ای برای حاضران جلسه درس باشد، و از شواهد و قرائن نیز چنین برآید که این شاگرد، سخت علاقمند است که در جای او جلوس کند، در چنین صورتی اشغال جای شاگرد دیگر، اخلاقاً بلامانع است، (یعنی می تواند جای فرد دیگری را با رضای خاطر او اشغال کند).

### ۱۸ - شاگرد باید در رده حلقه درس قرار گیرد

شاگرد نباید - بدون نیاز و ضرورت - در میان حلقه درس و یا جلوی شاگرد دیگری جلوس کند؛ چون از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که آن حضرت، کسی را که در میان حلقه و مجلس درس بنشیند، مطرود از مهر و لطف الهی معرفی فرموده. اس (۳۷۱)

البته اگر - به خاطر تنگی و محدودیت محیط جلسه درس و یا به علت ازدحام و انبوه بودن جمعیت و یا برای شنیدن درس - ناگزیر به

جلوس در میان حلقه مجلس درس گردد، نشستن او بدینگونه بلامانع است

### ۱۹ - نباید هنگام جلوس، میان دو فرد مانوس، جدائی انداخت

شاگرد نباید - به منظور انتخاب جا و مکان نشستن - میان دو برادر، و یا میان پدر و پسر، و نیز میان دو فرد نزدیک و خویشاوند، و یا میان دو یار محب و دوستدار یکدیگر - جز با رضای خاطر و تمایل آنها - جلوس کند؛ چون پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از نشستن میان دو فرد مانوس با یکدیگر - باستثنای مواردی که طرفین اجازه دهند - نهی فرموده. اس (۳۷۲)

### ۲۰ - رعایت آسایش حاضران

حاضران و شرکت کنندگان در جلسه درس، اخلاقاً موظفند به محض ورود شخص تازه وارد، بدو تهنیت گفته، و برای نشستن او، مجلس را آماده ساخته و برای او جائی باز کنند و به خاطر او، مجلس را گشاده و محیای جلوس وی سازند و در خور شأن و مقامش - آنگونه که به امثال و اقران او احترام می گذارند - شخصیت او را ارج نهند.

اگر برای جلوس او، جلسه آماده و گشاده گردد تا جائی برای نشستن او فراهم شود، و نیز احساس کند که خود حاضران در مضیقه قرار گرفته اند، خویشان را به اصطلاح: جمع و جور کند و خود را نگستراند و بر روی زمین، پهن نسازد. او نباید با بر و پهلو و پشت خود به کسی تکیه کند.

و نیز نباید با پس و پیش رفتن، خود را جابجا کرده، و خود از میان جمعیت بیرون افتد. (و بالاخره مزاحم دیگران نگردد و باید رنج خود را در برابر راحتی دیگران، با آغوش باز پذیرا باشد).

### ۲۱ - عدم مداخله در درس دیگران

شاگرد نباید در درس اختصاصی دیگران، سخنی به میان آورد، سخنی که با آن درس ارتباط ندارد، و یا موجب می گردد که رشته بحث و گفتگوی شاگردان و استاد را از هم گسیخته سازد. اگر گروهی، درس خود را آغاز کردند نباید سخنی را که مربوط به درس گذشته و یا دروس دیگر است مطرح سازد، سخنی که می تواند آن را در فرصتهای دیگر به میان آورد. که بعداً قابل جبران و تدارک می باشد. البته اگر استاد و شاگردان آن درس، به او اجازه چنین کاری را بدهند، بازگو کردن مطالبی که با آن درس

بیگانگی دارد، بلا مانع خواهد بود.

## ۲۲ - عدم مداخله و مشارکت در سخن دیگران

هیچ شاگردی اخلاقاً حق ندارد، ضمن گفتگوی شاگرد دیگر، یعنی شاگردی که با استاد، سرگرم گفتگو است با او همصدا و همزبان گردد، و در سخنان آن دو شرکت نماید. بخصوص او حق ندارد ضمن بحث و مذاکره استاد نیز در ایراد مطلب با او هم آواز شود.

یکی از حکماء می گوید:

«ادب و نزاکت، ایجاب می کند که انسان در سخنان و گفتار استاد و یا هر کسی دیگر، مشارکت و دخالت (نابجا) نکند؛ اگرچه دارای اطلاع و آگاهی فزونتری نسبت به آن سخنان باشد.» (۳۷۳)

شاعری (۳۷۴) نیز در این باره گوید:

و لا تشارك فی الحدیث اهلہ

و ان عرفت فرعه و اصله

در گفتار اهل سخن و مذاکره، دخالت نکن، اگرچه اصل و فرع و ریشه و شاخه سخن آنان را قبلاً شناسائی کرده باشی.

لکن اگر خود گوینده (یعنی استاد و یا شاگرد) به این دخالت، رضایت دهند، هیچ مانعی برای این کار، وجود ندارد.

## ۲۳ - ادب نگاهداشتن با استاد و شاگردان

اگر یکی از شاگردان به شاگرد دیگری اسائه ادب نمود - بجز استاد - هیچ فرد دیگری حق نهی و تنبیه او را ندارد، مگر آنگاه که استاد، آن فرد را موظف سازد تا از اسائه ادب چنان شاگردی جلوگیری کند، و یا آنکه در سر و نهان - از طریق اندرز و نصیحت - مانع اسائه ادب آنها نسبت به یکدیگر گردد.

اما اگر یکی از شاگردان و حاضران جلسه، با خود استاد برخلاف ادب و نزاکت رفتار کند، همه شاگردان موظفند - در حد توانائی خویش - او را توبیخ نموده و طردش سازند و از رفتار او جلوگیری کنند، و در صدد حمایت و یاری از استاد برآیند و لو آنکه

خود استاد از جسارت چنین شاگردی چشم پوشی و گذشت خویش را اظهار نماید، مع ذلک باید شاگردان به منظور اداء حق استاد، مانع جسارت شاگرد نسبت به او گردند.

## ۲۴ - رعایت نوبت در درس

آنگاه که شاگرد می خواهد درس خود را بر استاد بخواند، باید نوبت خویش را از لحاظ تقدیم و تأخیر، مراعات کند. او نمی تواند بدون اجازه و رضایت دیگران، نوبت اختصاصی آنها را اشغال نموده و قرائت درس خود را جلو اندازد.

روایت کرده اند که «یکی از انصار برای طرح پرسشی، حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید؛ در این اثناء مردی از قبیله ثقیف وارد شد، (و در حین گفتگوی مرد انصاری با آن حضرت، سخنی به میان آورد) حضرت به او فرمود:

یا اخاثقیف = ای برادر، این مرد انصاری، پیش از تو، مساله ای را با من در میان گذاشت. کمی درنگ کن و در جای خویش بنشین تا قبل از رسیدگی به خواسته تو، به برآوردن حاجت و نیاز این مرد انصاری، آغاز کنیم.» (۳۷۵)

گفته اند:

شاگرد نباید نوبت خود را در اختیار دیگران قرار دهد؛ زیرا این گونه ایثار و گذشت از قرب، و صرف نظر کردن از تقدم نوبت - (که از رهگذر آن، فرصت انسان از دست می رود - نه تنها به عنوان کمال اخلاقی تلقی نمی گردد؛ بلکه به خاطر دوری و ناسازگاری با دانش آموختن)، نقص و کاهش همت انسان را در امر تحصیل نشان می دهد.

اگر استاد، چنین احساس کند که چنانچه شاگردی نوبت دیگران را در اختیار گیرد، مقرون به مصلحت است و خود استاد نیز اجازه چنین کاری را صادر کند، باید شاگرد - در مقام امثال

و اطاعت از امر استاد - درس خویش را در خارج از نوبت بخواند، البته با این اندیشه که نظر و صوابدید استاد، توأم به مآل اندیشی و کمال بوده و هدف صحیحی را در این کار منظور کرده است.

بعضی از دانشمندان معتقدند که اگر شاگرد، نوبت درس خود را در اختیار شاگرد غریب و ناآشنائی قرار دهد، این کار او، در خور استحباب و مقرون به رضای الهی است؛ چون همه مردم تا حد دوردستی به احترام و ارج نهادن افراد غریب و حفظ حرمت و رعایت حال آن‌ها موظف هستند. در این باره، روایتی نیز از ابن عباس نقل شده است که همین مطلب را تایید می‌کن (۳۷۶)

و بدینسان اگر برای شاگردی - که درس او در نوبت بعدی قرار دارد - حاجتی ضروری پیش آید و شاگردی که نوبت او مقدم است از این پیش آمد، آگاه گردد (مستحب است که نوبت خود را در اختیار چنین شاگردی قرار دهد تا درس خود را در نوبت اول بخواند و بتواند به حوائج ضروری خویش رسیدگی نماید).

ملاک نوبت گرفتن عبارت از حضور در جلسه می باشد، اگر چه پس از حضور، برای کارهای ضروری از قبیل قضاء حاجت و یا تجدید وضوء از جلسه خارج شود. البته نوبت او در صورتی محفوظ می ماند که بازگشت و عودت او به جلسه درس، خارج از حد متعارف، طولانی نگردد. (و الا نوبت و حق اولویت او از میان می رود).

اگر دو شاگرد برای دو درس متفاوت، در یک زمان در جلسه حضور یابند استاد باید نوبت را برای شروع به درس هر یک از آنها مشخص سازد.

بدیهی است که توسل به قرعه و استفاده از آن در صورتی صحیح است که تعلیم علمی که تدریس می گردد به حد وجوب و لزوم و ضرورت رسیده باشد. ولی اگر تعلیم علم مورد نظر دارای وجوب و ضرورت نباشد، استاد در تعیین نوبت مخیر است. البته در چنین شرائطی نیز مستحب است که نخست، رعایت ترتیب نوبت نموده، و در صورت تساوی آنها از لحاظ حضورشان در جلسه درس به قرعه متوسل شود.

اگر استاد همه شاگردان را - در صورت تساوی و برابر بودن آنها از لحاظ درک و فهم - در یک درس، گردهم آورد، چنین کاری نیز جائز و روا می باشد.

مُعید و مدرس مدرسه (که اولی از میان جمع شاگردان، انتخاب می شود، و استاد را در اعاده و توضیح درس یاری می دهد) اگر به اقرار درس - آن هم در وقت معینی برای شاگردان مدرسه - موظف گردند، نمی توانند نوبت دیگران را بر نوبت شاگردان مدرسه - بدون اجازه و رضایت آنان - جلو اندازند، اگرچه شاگردان خارج از مدرسه، قبل از شاگردان مدرسه، در جلسه درس حضور بهم رسانده باشند. البته در صورتی که تدریس و تعلیم شاگردان خارج مدرسه به حد وجوب نرسیده باشد، و یا آنکه تعلیم به همه آنها اعم از اهل مدرسه و جز آنها به سر حد وجوب برسد.

ولی اگر تدریس به شاگردان خارج از مدرسه، به سر حد وجوب برسد، و معید و مدرس مدرسه، در تدریس به اهل مدرسه، احساس تکلیف ضروری و واجب نکنند، آیا چنین موردی از همان موارد استثنائی است (که بتوان نوبت تدریس به آنان را بر اهل مدرسه، مقدم

داشت) و یا باید به حکم وجوب و تکلیف الزامی، به آنان تدریس کرد و انجام وظیفه اختصاصی آن روز - یعنی تدریس به اهل مدرسه را - رها نموده تا در روز دیگری انجام گیرد؟ و یا آنکه باید نوبت اهل مدرسه را بر نوبت شاگردان خارج از مدرسه، جلو انداخت؟

هر یک از وجوه فوق، قابل عمل می باشد. ولی بهتر آن است که در آن روز - اختصاصا - به شاگردان خارج از مدرسه، تدریس کند، و روز دیگری را برای تدریس به شاگردان مدرسه، اختصاص دهد

## ۲۵ - رعایت موازین جلوس در محضر استاد

شاگرد باید به هنگام درس - به همان کیفیتی که قبلا - بطور مفصل یادآوری کردیم - در برابر استاد، جلوس کند و به همانگونه که در بخش های گذشته متذکر شدیم، باید طرز نشستن او نمایانگر نزاکت و ادب او در محضر استاد باشد.

وقتی به جلسه درس می رود، کتاب درسی خود را همراه خود گیرد و شخصا آن را با خود بردارد، (یعنی در این کار از هیچ کسی کمک نگیرد)، و کتاب را در حال خواندن و قرائت - به صورت باز و گشاده - بر روی زمین قرار ندهد، بلکه آن را به دست گرفته و از روی آن، درس را قرائت کند.

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

شاگرد نباید - قبل از کسب اجازه از استاد - به قرائت درس آغاز کند. این نکته را گروهی از دانشمندان یادآور شده ان (۳۷۷) (که باید شاگرد برای قرائت درس، از استاد کسب اجازه نماید).

و آنگاه که استاد، اجازه قرائت را به او داد باید «استعاذه» کند، (یعنی از شر شیطان به خدا پناه برد و بگوید:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم - یا - اعوذ بالله السميع العليم من الشیطان الرجیم - یا - استعید بالله السميع العليم من الشیطان الرجیم).

سپس نام خداوند متعال را بر زبان جاری سازد (و بگوید:

بسم الله الرحمن الرحيم).

پس از آن، خدای را سپاس گفته و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندانش (علیهم السلام) درود فرستد (مثلا به عنوان نمونه بگوید:

الحمد لله رب العالمین، و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین).

بعد از آن، دعای خود را به استاد و والدین و همه استادان خویش و دانشمندان و خویشان



و سایر مسلمین، نثار کند.

و چنانچه دعای ویژه ای نیز نثار مؤلف کتاب درسی خود نماید، کار خوب و پسندیده ای است.

شاگرد باید بدینسان - به هنگام آغاز نمودن به هر درس و یا تکرار و مطالعه و مقابله آن در حضور استاد یا در غیاب او - عمل کند.

و آنگاه که درس را بر استاد قرائت می کند، اختصاصا استاد را دعاء کند، و چنانکه گفتیم برای مصنف کتاب نیز از خداوند متعال، طلب رحمت و مغفرت نماید.

وقتی که دانشجو و شاگرد، دعای خود را نثار استاد می نماید باید چنین گوید:

«رضی الله عنکم: خدا از شما راضی باشد» یا «رضی الله عن شیخنا: خدا از استاد ما راضی باشد» و یا بگوید:

«رضی الله عن امامنا: خداوند از امام و راهبر ما راضی باشد» و امثال این گونه دعاها که باید هدف آنها، عبارت از خود استاد باشد.

آنگاه که دانشجو از خواندن درس، فراغت یافت، باید برای مرتبه دوم نیز استاد خود را دعاء کند، و استاد نیز به نوبه خود - در هر وقتی که مشمول دعای دانشجوی خود قرار گرفت - درباره او دعاء نماید.

اگر دانشجو در افتتاح درس خود، از خواندن و یاد کردن مضامین غفلت کند، و یا به علت بی اطلاعی و یا نسیان، آن را ترک نماید، باید استاد به او هشدار داده و مضامین فوق و دعای مذکور را به وی تعلیم دهد و آن را به یاد او آورد؛ زیرا افتتاح درس با مضامین مذکور، از مهمترین آداب و آئین های دانش آموختن می باشد. اخبار و احادیث نیز، همه مردم را موظف می دارد که در آغاز نمودن به کارهای مهم، نام

خدای را به زبان آورده و سپاس او را به جای. آرن (۳۷۸)

درس خواندن نیز از مهمترین و پرارزش ترین کارهای انسان به شمار می آید.

## ۲۷ - اهتمام به مذاکره و تکرار و اعاده سخنان استاد

شاگرد باید با کسانی که همدرس او هستند و وی را در درس، همراهی می کنند و در مجلس درس، مراقب نکات سودمند و قواعد و ضوابط و امثال آنها می باشند (و آنها را به خاطر می سپارند) بحث و مذاکره نماید، و سخنان و بیانات استاد را میان خود، اعاده و تکرار کنند؛ زیرا بحث و مذاکره درس، متضمن فوائد مهمی است که از هر جهت بر فوائد و عوائد حفظ کردن آن، ترجیح دارد؛ (به دلیل اینکه ممکن است حفظ کردن درس - احیانا - همراه با لغزش و اشتباه صورت گیرد؛ در حالی که مذاکره آن، بهترین راه برای حفظ کردن و نیز جبران اشتباه و لغزش می باشد).

شاگردان باید بلافاصله پس از برخاستن از جلسه درس و پیش از تفرق اذهان و تشتت افکار، و از یاد رفتن و پراکندگی پاره ای از مسموعات از ذهنشان، به مذاکره و مباحثه درس مبادرت ورزند و سپس در فرصتهای مناسب نیز همین مذاکره را با دیگران تکرار کنند.

بنابراین هیچ امری از لحاظ اهمیت به پایه مذاکره و مباحثه نمی رسد، و آن کسی که طالب علم است برای مذاکره، احساس حرج و دشواری نمی نماید.

و یا اگر احساس دشواری و ناهمواری می نماید، نباید از اداء وظیفه نسبت به آن شانه خالی کند.

اگر دانشجو برای مذاکره و مباحثه درس، یار و رفیقی برای خود نیافت باید خود با خویشتن مذاکره کند، و مفاهیم و تعبیری که از استاد شنیده است بر ذهن و خاطر خویش

عرضه و تکرار نماید تا به حفظ و پایداری آن مدد کرده و آن را بر صحیفه خاطر خود بنگارد؛ زیرا تکرار معنی و مفهوم علمی بر صحیفه دل و پهنه خاطر، همانند تکرار لفظ بر زبان می باشد.

کمتر اتفاق می افتد کسی صرفاً بر تفکر و تعقل بیانات استاد در جلسه درس، اکتفاء کند و آن را به دست فراموشی سپرده و از جای خود برخیزد و جلسه درس را ترک گوید، و به هیچ وجه آن درس را با خود و یا دیگری تکرار و اعاده ننماید، ولی در عین حال نسبت به آن درس، موفق و کامیاب گردد، (و اندوخته های ذهنی او پایداری خود را حفظ نماید).

## **۲۸ - حفظ حرمت استاد به گاه مباحثه و اعاده درس**

دانشجویان باید در خارج محیط جلسه درس، به مباحثه و مذاکره آن مبادرت ورزند؛ ولی می توانند پس از انصراف و فراغت استاد از درس، در خود محیط جلسه درس، اقدام به مذاکره و مباحثه می کنند) - مذاکره خود را به گونه ای برگزار نمایند که سر و صدای آنها به گوش استاد نرسد، زیرا اگر به کیفیتی مباحثه کنند که سر و صدای آنها به گوش استاد برسد؛ این عمل به عنوان سوء ادب و جسارت به استاد تلقی خواهد شد. به خصوص اگر چنین شاگردانی، دارای «معید» باشند و همین معید، با صدائی رسا - که آن را به گوش استاد می رساند - درس آنها را اعاده کند، و با قبول مسئولیت اعاده درس و سینه راست کردن و صدرنشینی خود، آن هم در محضر استاد، با وی هماوردی نماید، این رفتار به عنوان زشت ترین صفات و بیگانه ترین، عمل نسبت به موازین اخلاق و آداب

به شمار می آید.

البته مورد استثنائی نیز وجود دارد، و آن هم عبارت از وقتی است که استاد به خاطر مصلحت اندیشی، به شاگرد عادی و یا به شاگردی - که دارای سمت «معید» است - اجازه دهد تا در محضر او به مباحثه و یا اعاده درس، دست یازد، (مثلا استاد می خواهد شاگرد را از نظر بیان و کارآئی او در امر تعلیم یا به منظوره‌های دیگر، بیازماید تا شایستگی او را برای مقام معلمی و تدریس، و یا سایر اهداف دیگر احراز نماید، و یا مراتب علمی او را امتحان کند؛ در چنین شرائطی، شاگرد می تواند در حضور استاد، داد سخن داده و به مذاکره و مباحثه و اعاده درس او مبادرت ورزد).

## ۲۹ - رعایت موازین اخلاقی در نحوه مذاکرات علمی

همه دانشجویان اخلاقاً موظفند همان آداب و احتراماتی که قبلاً از آن‌ها نسبت به استاد، سخن رفت و یا آدابی قریب به آن را نسبت به شاگردان مسن تر از خویشان و یا با «معید» خود در مباحثات و مذاکرات علمی مراعات کرده و رفتاری آمیخته با ادب و نزاکت را با آنها در پیش گیرند. دانشجویان نباید با این گونه افراد - آنگاه که درباره گفتارشان، شک و مردد می گردند - به ستیز برخیزند؛ بلکه باید با آمیزه رفق و مدارا، درباره گفتار آنها بررسی کرده و سرانجام - تا آنجا که امکانات اجازه می دهد - به بیان و توضیح حقیقت، دست یابند.

اگر دانشجویان پس از بررسی مطلب نتوانستند حق مطلب را با قاطعیت دریابند و شبهه و تردیدی در آنها به هم رسد باید به منظور وصول به هدف، به خود استاد مراجعه نمایند.

و در مراجعه به او نیز،

لطف بیان و حسن ادب را فراموش نکنند، و در صدد معرفی موافقان و مخالفان مطلب مورد بحث برنیایند؛ بلکه سعی کنند در ظل این مراجعه صرفاً به درخواست بیان حقیقت و روشن شدن حق - به هر صورت و کیفیت ممکن - قناعت نمایند.

### ۳۰ - وظائف علمی و اخلاقی دانشجویان برجسته

شاگردی که به نوعی از دانش و کمالات علمی و اخلاقی، در میان همگنان، برخوردار می باشد باید دوستان و رفقای خود را ارشاد نموده و آنان را به گردهم آئی و مذاکرات علمی و فراهم آوردن ذخائر فرهنگی، ترغیب و تشویق نموده و بذل زحمت و کوشش را بر خود در راه علم، هموار ساخته، نکات سودمند و قواعد کلی و مطالب جالب را - از طریق مذاکره و گفتگوئی که از محبت و دلسوزی مایه می گیرد - به آنان تذکر دهد.

چنین شاگرد سرشناس (و برخوردار از کمال نسبی در علم)، باید بداند که در ظل این ارشاد و راهنمایی، به خیر و برکت و فزونی سرمایه دانش خویش - در سایه تفضل پروردگار - مدد نموده و خداوند متعال، نورانیتی در دلش پدید می آورد تا مطالب علمی در خاطرش استوار و پایدار بماند. علاوه بر این مزایا، این گونه شاگرد خوشنام و سرشناس و فاضل، به خاطر ارشاد دیگران، اجر و پاداش بزرگ و فراوانی را نصیب خویش ساخته و حسن نظر و التفات و مهر پروردگار را به خود جلب می کند.

اگر شاگردی که واجد نوعی از کمالات علمی است از این گونه ارشادات نسبت به همگنان خود دریغ ورزد از نظر بازده کار، در نقطه مقابل شاگرد سرشناس و دلسوز قرار می گیرد، یعنی معلومات او پایداری خود

را از دست می دهد، و اگر هم پایدار بماند، ثمربخش نخواهد بود و خیر و برکت و فزاینده‌گی سرمایه های علمی، در اندوخته های ذهنی او به وجود نمی آید؛ این نکته برای گروه بسیاری از پیشینیان و پسینیان به تجربه رسیده است.

شاگردی که از نظر کمالات علمی، شهرتی کسب کرده و از دانش فزونتتری برخوردار است، نباید نسبت به دیگران، رشک و حسد برده و آنان را تحقیر کند. او نباید بر اقران و همگنان خود مباحات ورزیده، و به خاطر درک و فهم جالب خویش، و پیشتازی علمی نسبت به دیگران، دچار عجب و غرور و خودپسندی گردد؛ چون او نیز رده همانان قرار داشته است؛ ولی خداوند بر وی منت نهاده و او را در میان همالان و دوستانش، ممتاز و برجسته ساخته است.

بنابراین باید او سپاسگزار چنین نعمت و منت الهی بوده، و در سایه استمرار سپاس خویش، برکات و فزاینده‌گی مایه های علمی را از خداوند متعال درخواست کند.

اگر چنین دانشجوی ممتاز و برجسته و فاضل (به جای تحقیر دیگران و مباحات بر اقران و عجب و غرور و خودپسندی)، سپاس نعمت و منت الهی را پیشه خود سازد و در سایه آن، شایستگی او در مسیر تکامل، قرار گیرد و فضیلت و شرافت اخلاقی او زیانزد دیگران گردد، به مراتب و مراحل علمی والاتری ارتقاء خواهد یافت.

خداوند متعال، ولی توفیق و ضامن کامیابی انسان در مسیر فضیلت و عهده دار تکامل او در ارتقاء به والاترین مقام انسانیت و معنویت و مدارج عالی علمی است.

## **باب ۲ آداب فتوی و مفتی و مستفتی**

### **اشاره**

### **مقدمه:**

در این باب از مطالبی یاد می کنیم که دارای ارزش و اهمیت زیادی است؛ زیرا موضوع

فتوی، باب وسیع و گسترده ای است (که مطالب فراوانی در زمینه آن وجود دارد).

و لذا قبل از ورود در بحث مذکور، مقدمه زیر را می آوریم (تا اهمیت مسئله فتوی روشن گردد):

باید دانست مسئله «افتاء» یعنی صادر کردن حکم و فتوی، از مسائل بسیار مهم و پرمخاطره و در عین حال دارای پاداش بزرگ و فضیلت فراوان، و موقعیت شکوهمند و گرانقدری است؛ زیرا مفتی و مجتهدی که حکم و فتوی صادر می کند، وارث انبیاء و پیغمبران است، و می خواهد به اداء یک تکلیفی که واجب کفائی است قیام نماید؛ ولی در معرض خطاء و لغزش، و مواجه با خطر می باشد؛ لذا گفته اند:

المفتی موقع نائب من الله تعالی

کسی که فتوی و حکم برای مردم صادر می کند توشیح گری است که دارای مقام نیابت الهی می باشد.

لذا باید بنگردد که چه می گوید، و باید در گفتار خود عمیقاً دقت نماید. درباره فتوی و آداب آن و لزوم درنگ اندیشمندانه و احتیاط و پرهیز کردن در آن، آیات و اخبار و آثاری وارد شده است که بخش های جالب و گزیده هائی از آن ها را در زیر یاد می کنیم:

### **الف – آیات قرآنی راجع به صادر کردن حکم و فتوی**

خداوند متعال در قرآن کریم. (آیات متعددی) را درباره فتوی یاد کرده است که موضوع فتوی یا مسائل مربوط به آن در آن ها به چشم می خورد:

یستفتونک، قل الله یفتیکم (۳۷۹)

ای پیامبر، مردم از تو استفتاء می کنند، بگو که خدا به شما فتوی می دهد، و احکام را بیان می کند.

و یستنبؤنک احق هو، قل ای و ربی انه لحق (۳۸۰)

از تو خبر گیری و سؤال می کنند، یعنی از تو استفتاء می نمایند که آیا چنین موضوع، یعنی عذاب و قیامت، به حق است؟ بگو آری،

سوگند به پروردگارم که آن موضوع قطعاً به حق می باشد.

یوسف ایها الصدیق افتنا فی سبع بقرات سمان ... (۳۸۱)

یوسف! ای انسان صدیق و راستین، فتوی ده، و برای ما درباره هفت گاو فربهی ... حکم صادر کن.

خداوند متعال به منظور تهدید افراد (فاقد شرائط فتوی)، در جهت صدور حکم و فتوی می فرماید:

و لاتقولوا لما تصف السنتکم الکذب، هذا حلال و هذا حرام لتفتروا علی الله الکذب (۳۸۲)

برای آنچه زبانتان بدان گویا است، دروغ را به وسیله آن جاری نسازید که این چیز حلال و آن چیز حرام است، تا مبادا بر

خداوند متعال دروغ ببندید.

و یا می فرماید:

و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون

و بر حذر باشید از اینکه درباره خداوند متعال، چیزی را که نمی دانید بگوئید.

یا می فرماید:

قل اراءیتم ما انزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا قل الله اذن لکم ام علی الله تفترون (۳۸۳)

از پیامبر، بگو گزارش کنید آن مقدار از رزق و روزی را که خداوند متعال برای شما فرو آورد، و شما برخی از آن ها را حرام

و بعضی را حلال قرار دادید. آیا خداوند به شما چنین رخصت و اجازه ای داده است، و یا بر او دروغ می بندید؟

ملاحظه کنید که خداوند متعال با چه کیفیتی، مستند و مأخذ حکم و فتوی را به دو نوع تقسیم فرموده: (نوعی از آن به گونه

ای است که انسان در صدور فتوی و اظهار رأی و نظر درباره آن ها - از طرف خداوند - ماذون و مجاز می باشد.

و نوعی دیگر که در اظهار نظر درباره آن ها مجاز نیست). بنابراین اگر اذن الهی درباره رأی و نظری تحقق نیابد (و تو



شخصاً) راجع به آن‌ها اظهار نظر کنی و فتوی دهی، بر خداوند متعال دروغ و افتراء می‌بندی.

بنگر به گفتار الهی که به عنوان حکایت از رسول و فرستاده اش - که در پیشگاه وی، گرامی‌ترین خلق او است - چگونه سخن می‌گوید، آری می‌فرماید:

و لو تقول علينا بعض الاقوال لآخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين (۳۸۴)

اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) پاره‌ای از سخنان را نابجا به ما نسبت می‌داد، به دست خویش و نیروی خود از او بر می‌گرفتیم، و سپس رگ گردن و قلب او را از هم می‌دریدیم.

با توجه به اینکه خداوند متعال، عزیزترین خلق خود را این‌گونه ارباب و تهدید می‌فرماید، انذار و تهدید او نسبت به دیگران چگونه خواهد بود آن‌گاه که آنان در حضور خداوند و در برابر او سخنی را به دروغ و به نام او بر زبان می‌آورند؟

### **ب - احادیث مربوط به فتوی**

سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم):

«خداوند متعال، علم و دانش را بدینگونه از مردم دریغ نمی‌کند که آن را از دست مردم بگیرد؛ بلکه علم و دانش را - از طریق برگرفتن علماء و دانشمندان از میانشان - از دست آن‌ها می‌گیرد، (و آنان را بدینطریق از نیروهای انسانی حامل علم و دانش، تهیدست و محروم می‌سازد) تا آنگاه که در میان آن‌ها دانشمندانی را باقی نگذارد و سرانجام، ناگزیر گردند افراد نادان و فاقد علم را به عنوان رؤسا و سرپرستان خویش انتخاب نمایند، و آنان نیز بدون بصیرت و آگاهی‌های لازم فتوی دهند، و خود گمراه شوند و دیگران را نیز به گمراهی سوق دهند»

«اگر کسی فتوائی را اخذ کند که فتوی دهنده بدون آگاهی لازم، آن را صادر کند گناه مستفتی در عهده کسی است که به او فتوی داده است.» (۳۸۶)

«آن کسی که در میان شما از لحاظ فتوی و صادر کردن حکم، دارای جرات و جسارت فزون تری است، (باید گفت): همو نسبت به آتش جهنم، دارای جسارت بیشتری می باشد.» (۳۸۷)

«پرشکنجه ترین و معذب ترین مردم در روز قیامت، عبارت از کسانی هستند که ذیلا از آن ها یاد می شود:

۱ - کسی که پیامبری را به قتل رسانده باشد.

۲ - کسی که پیامبری، او را به قتل رساند.

۳ - کسی که بدون علم و آگاهی فتوی دهد و مردم را گمراه سازد.

۴ - کسی که دست اندر کار مجسمه سازی و پیکره تراشی جانداران گردد» (۳۸۸)

سخنان ائمه (علیهم السلام)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«دو فرد، مبعوض ترین خلق نزد خداوند متعال هستند:

۱ - فردی که خداوند متعال، او را به خود وا گذاشته، و مآلا از راه راست منحرف گشته و شیفته و مغرور رأی و گفتار بدعت آمیز شده، و دم از نماز و روزه می زند. چنین فردی، عامل و انگیزه ای برای فتنه و شیفتگی و فریب مردمی است که شیفته او شدند، آری او راه هدایت و رشد پیشینیان را گم کرده است، او عامل و موجب گمراهی پیروانش - چه در زمان حیات و چه پس از مرگ خود - می باشد، و بار گران اشتباهات و لغزشهای دیگران را به دوش می کشد.

۲ - کسی که جهل و نادانی خویش را همچون قماش و کالائی در میان مردم ناآگاه و فاقد علم، رواج می دهد، و اسیر و

گرفتار تیرگیها و تاریکیهای فتنه و شیفتگی به دنیا است.

و او را انسان نماها، عالم و دانشمند می نامند؛ در حالی که چنین فردی هیچ روز کاملی را صرف علم و دانش نکرده است.

آنگاه که بامدادان از بستر خواب بر می خیزد، خواسته ها و تمایلات او در مورد چیزهایی فزاینده است که اندک آن از فزونی آن بهتر می باشد، (یعنی دنبال دنیا و یا معارف و معلومات کم ارزش است). آنگاه که از آب گندیده و لجنزار دنیا سیراب گشت، و مطالب بی فائده ای را اندوخت، و در میان مردم بر کرسی قضاء و داوری نشست تا به اصطلاح به حل و فصل مشکلات پردازد و در صدد جبران لغزشهای دیگران برآید، اگر همو با مطالب پیچیده و مهمی مواجه گردد، اراجیفی را با استمداد از رأی و نظر شخصی، می پردازد و سپس بر اساس آن، حکم و فرمان قطعی صادر می کند.

پس بنابراین، چنین فردی در امر شبهه بافی و لغزش پردازی و یاوه سرائی، همچون عنکبوتی است که تار و پودی (سست بنیاد در پیرامون خویش) می تند و نمی داند که آیا طریق صواب و راه حق را می پیماید و یا دچار اشتباه می باشد.

او نباید چنین تصور کند که نسبت به آنچه درباره آنها حس پذیرش ندارد از علم و آگاهی برخوردار است. لذا چنین شخصی - جز معتقدات خویش - روش و شیوه ای را به رسمیت نمی شناسد.

اگر او را با چیزی قیاس کند و آنها را (با معیارهای سلیقه شخصی) با هم بسنجد، (و نتیجه باطلی را از رهگذر آن به دست آورد)، در عین حال از اظهار رأی و نظر شخصی خود، هراسی ندارد

و آن را تکذیب نمی کند.

و چنانچه مطلبی از نظر او مبهم و تاریک باشد - به خاطر جهل و ناآگاهی نسبت به آن - در اخفاء و کتمان آن می کوشد تا به وی نگویند:

نمی داند؛ و با وجود این، اظهار نظر کرده و حکم و فتوی صادر می نماید.

او را باید کلید تمام تیرگیها و نادانیهها دانست (که ابواب جهل و بی اطلاعی را در برابر دیدگان جامعه می گشاید)، و سخت مرتکب اشتباه می گردد و در واری بی خبریها کورکورانه گام بر می دارد، و از آنچه که بدان آگاهی ندارد پوزشخواهی نمی کند تا از دست و زبان مردم سالم بماند و بی نقص و عیب تلقی گردد.

او نمی تواند در علم و دانش، قاطعیتی کسب کند تا بتواند بهره و نصیبی برای خویش فراهم آورد. روایات و منقولات را در هم می ریزد، و آن ها از هم متلاشی می سازد؛ آنچنانکه باد و طوفان، گیاهان خشکیده و خس و خاشاک را از هم می پراکند.

میراث های به ناحق از دست رفته از او گریان، و خونهای به ناحق ریخته از او نالان می باشند. بر طبق حکم و فتوای او ناموس حرام، حلال تلقی می شود.

برای پاسخ به پرسش هایی که به دست او می رسد احساس خلاء و تهیدستی می نماید.

و بالاخره فاقد شایستگی ریاستی است که خود مدعی آن می باشد و به ناحق مدعی علم به حق است.» (۳۸۹)

زراره بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که از آن حضرت پرسیدم حق خداوند متعال بر بندگانش چیست؟ فرمود:

«آنچه را که می دانند بگویند و بر زبان آورند.

و راجع به چیزی که نمی دانند توقف و درنگ نموده و سخنی درباره آن به

از ابی عبیده حذاء است که گفت از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«اگر کسی بدون علم و آگاهی کافی و در عین محرومیت از هدایت به حق، به صدور فتوی برای مردم دست یازد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب، او را لعنت کرده و بار سنگین کسانی که به فتوای او عمل کردند بدو می پیوندد» (۳۹۱) (و این بار گران گناه آنها در روز قیامت بر دوش او سنگینی خواهد کرد).

مفضل می گوید:

ابی عبدالله امام صادق (علیه السلام) به من فرمود:

«ترا از دو خصلت و دو خوی و دو شیوه کردار نهی می کنم، دو شیوه ای که مردم به علت دچار شدن به آن دو، گرفتار هلاک و نابودی گشتند:

۱ - با شیوه ای باطل و نادرست دینداری کنی

۲ - ندانسته و نسنجیده به مردم فتوی دهی.» (اگر چنین نکنند، حق خداوند متعال را قطعاً اداء کرده اند) (۳۹۲)

از ابن شبرمه (۳۹۳) «فقیه عامی» است که می گوید:

هر وقت حدیثی را - که از جعفر بن محمد (علیه السلام) شنیده بودم به یاد می آورم، می خواهد قلبم از هم بشکافد آن حضرت فرمود:

«پدرم از جدم و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است. (ابی شبرمه به دنبال این جمله چنین می گوید):

سوگند به خداوند متعال که پدرش بر جدش و جدش بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دروغ نبسته است که آن حضرت فرمود:

هر کس به قیاسات (و معیارهای شخصی و ملاکهای خود، شناسائی کرده) عمل کند، خود را دچار نابودی ساخته و دیگران را به نابودی می کشاند، و آنکه ندانسته، با اینکه احکام ناسخ و منسوخ

و محکم و متشابه را شناسائی نکرده است به صدور فتوی دست یازد موجبات هلاک و نابودی خود و دیگران را فراهم می آورد» (۳۹۴)

### ج - گفتار بزرگان دین درباره حساس بودن مسئله صدور فتوی

یکی از تابعین می گفت:

«من محضر صد و بیست نفر از انصار را درک کردم که همگی آنها از اصحاب و یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده اند، اگر یکی از آنان از دیگری درباره مساله ای پرسش می کرد، این یکی به آن دیگری و آن دیگری به شخصی دیگر، پاسخ به این پرسش را ارجاع می داد تا آنگاه که اداء پاسخ به همان فرد اول بازمی گشت.»

و همو اضافه می کند:

«من در همین مسجد، محضر صد و بیست نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را درک نمودم، هیچیک از آنها حدیثی را بازگو نمی کرد مگر آنکه علاقه مند بود برادر دینی او به جای او سخن گوید.

و هیچ کسی نیز راجع به فتوائی مورد پرسش قرار نمی گرفت مگر آنکه می خواست برادر ایمانی او آن فتوی را بیان کند.»

براء می گوید:

«من سیصد نفر از یاران پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را که در جنگ بدر شرکت کرده بودند دیدم، همه آنها به گونه ای به سر میبردند که مایل بودند یار و رفیقشان بجای آنها فتوی صادر کند.»

ابن عباس می گفت:

«اگر کسی در هر مساله ای (بدون مطالعه) اظهار نظر کند، و به مردم فتوی دهد، دیوانه ای بیش نیست.»

یکی از پیشینیان می گفت:

«عالم و دانشمند دینی، فضائی خالی، میان خدا و خلق او را جبران نموده و واسطه میان آنها است، لذا باید او بنگرد با چه کیفیتی در میان آنها وارد می شود و این

خلاء را جبران می کند.»

یکی از بزرگان به یکی از اصحاب فتوی می گفت:

«چنان می بینم که به مردم فتوی می دهی. آنگاه که شخصی نزد تو می آید و درباره مساله ای از تو سؤال می کند اهتمام و کوشش تو نباید در این جهت محدود و مصروف گردد که او را صرفاً از آن حالتی که دچار آنست رهایی بخشی و باری به هر جهت به او پاسخ گوئی؛ بلکه باید سعی و همت تو در آن جهت صرف گردد که خویشتن را نیز - از آنچه راجع به آن از تو سؤال شده است - نجات داده (و پاسخ نادرست را در اختیار او قرار ندهی).»

عطاء بن سائب تابعی گفته است:

«من گروهی از بزرگان دین را چنین یافته بودم که اگر از آنها راجع به موضوعی سؤال می کردند اندامشان به لرزه می افتاد.»

در طی حدیثی «مرفوع» از ثوبان نقل شده که (پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود):

«در آینده از میان جمع امت و پیروان من، گروههایی به وجود خواهند آمد که فقهای آن ها به مسائل پیچیده و مشکلی دست می یازند (یعنی آن ها را ناآگاهانه میان خود مطرح می سازند و بدانها پاسخ می گویند. بدانید که) آنان بدترین امت من می باشند.»

از (عبدالله) بن مسعود است که می گفت:

«ممکن است کسی بگوید:

خداوند چنین دستور داده است؛ ولی خدا به او می گوید:

«دروغ می گوئی.»

از یحیی بن سعی (۳۹۵) نقل شده است که می گفت:

«سعید بن مسیب هرگز فتوایی صادر نمی کرد مگر آنکه می گفت:

بار خدایا مرا از لغزش، سالم نگهدار و مرا حفظ کن.

و دیگران را نیز (از گزند لغزش و نادرستی رأی و نظرم) حفظ فرما.»

از مالک بن انس درباره چهل و هشت

مساله سؤال شد، در پاسخ به آنها گفته بود:

جواب و پاسخ سی و دو مساله را نمی دانم.

و در روایت دیگری آمده است که از او راجع به پنجاه مساله سؤال شد؛ ولی درباره هیچیک از آنها پاسخ نگفت، و چنین اظهار کرد:

هر که می خواهد درباره مساله ای، پاسخی ایراد کند شایسته است پیش از ایراد جواب، خویشتن را بر بهشت و دوزخ عرضه کرده و کیفیت رهائی خود را از دوزخ در نظر گیرد، و سپس به آن مساله پاسخ گوید.»

روزی از همان مالک بن انس درباره مساله ای سؤال کردند؛ ولی او در پاسخ گفت نمی دانم. به وی گفتند:

مساله سبک و ساده و آسانی است (چرا به آن پاسخ نمی دهی؟) انس خشمگین شد و گفت:

در محدوده و حوزه علم و دانش دینی، هیچ مساله ساده و آسانی وجود ندارد؛ مگر گفتار خداوند به گوش تو نرسیده است که فرمود:

انا سنلقى عليك قولاً ثقیلاً (۳۹۶)

ما گفتار گران و سنگینی را بر تو القاء خواهیم کرد.

بنابراین، علم و دانش دینی اصولاً سنگین، و تمام قسمت آن مشکل و دشوار می باشد.

وقتی از قاسم بن محمد بن ابی بکر - که یکی از فقهاء مدینه، و دانش و فقاهاست او مورد اتفاق همه مسلمین بوده است - درباره مطلبی سؤال کردند، وی گفت:

جواب صحیح این مساله را نمی دانم.

سائل گفت:

من بدین منظور به سوی تو شتافتم که چون غیر از تو شخص دیگری را به شایستگی نمی شناختم قاسم گفت:

به طول لحيه و بلندی محاسن من و کثرت مردم در پیرامون من ننگر. سوگند به خداوند متعال، من پاسخ درست پرسش تو را نمی دانم. در این اثناء یکی از بزرگان و افراد



سالمند - که در کنار او نشسته بود - به او گفت:

برادرزاده! جواب مساله را برای او بیان کن و او را از خویشتن مران، سوگند به خداوند در هر مجلسی که ترا در جمع دیگران مشاهده کردم، کسی را که فاضلتر و دانشورتر و باادراک تر از تو باشد تاکنون ندیده ام. قاسم گفت:

به خدا قسم اگر زبانم را از بیخ و بن برکنند برای من محبوب تر از آن است که درباره چیزی سخن بگویم که بدان علم و آگاهی ندارم.

درباره حسن بن محمد بن شرف شاه استرآبادی، چنین آورده اند که روزی زنی بر او وارد شد و راجع به مسائل مشکل و پیچیده مربوط به حیض و عادت زنانه، سؤالاتی مطرح ساخت؛ ولی او نتوانست پاسخ آنها را بیان کند. آن زن به حسن گفت:

پته های عمامه و شمله دستار تو، به میان و کمرت رسیده است لیکن از ایراد پاسخ به سؤال یک زن، عاجز هستی؟! حسن به او گفت:

ای خاله، اگر من پاسخ هرگونه مسائلی را - که از من می پرسند - می دانستم شمله دستارم من به شاخ گاو می رسید (و قعر زمین را نیز درمی نوردیده و به ژرفنای آن راه می یافت).

اقوال و سخن بزرگان دین درباره اهمیت و حساسیت مساله فتوی و سهمگین بودن اظهار رأی و نظر درباره احکام دینی، بی اندازه زیاد و فراوان است، و ما به همین مقدار در این موضوع اکتفاء کرده، و درباره انواعی که باب مربوط به «فتوی» بدانها تقسیم می گردد، بحث خود را آغاز کرده و ادامه می دهیم.

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

باید دانست که لازم است مفتی، مسلمان و مکلف و فقیه و عادل

باشد. شرائط فقاهت آنگاه در مفتی فراهم می آید که او برای شناخت احکام - از طریق استنباط آنها از ادله تفصیلی آنها - یعنی کتاب و سنت و اجماع و ادله عقل و ادله دیگری که در جای خود مورد بحث و تحقیق قرار گرفته اند - به پا خیزد و درست و استوار قیام نماید.

شناخت احکام شرعی - با چنین شرائط - در صورتی بهم می رسد و کامل می گردد که مسائل و مطالب زیربنائی آن از قبیل: اثبات صانع و صفات او شناخته شود، شناختی که حصول ایمان انسان بر آن متوقف است. (باید پیش از دست اندر کار شدن استنباط احکام شرعی)، مسائل مربوط به نبوت، امامت، معاد - که از مسائل کلامی است - شناسائی شود؛ چنانکه مفتی باید قبلاً علوم زیربنائی شناخت ادله، از قبیل: صرف، نحو، لغت - در محدوده علم عربیت - و شرائط حد و برهان در علم منطق، و نیز اصول فقه و حقایق مربوط به احکام شرعی از رهگذر آیات قرآنی، و احادیث مربوط به احکام شرعی، و علوم حدیث - چه از لحاظ متن و چه از لحاظ سند - را تحصیل کند، و لو آنکه این تحصیل از راه وجود اصل صحیحی انجام گیرد، اصلی که مفتی بتواند به هنگام نیاز، بدان مراجعه نماید.

مفتی باید موارد اختلاف و اتفاق علماء و فقهاء را در مسائل شرعی بشناسد، یعنی باید بداند مساله ای که درباره آن فتوی می دهد رأی و نظر او در آن مساله، مخالف اجماع علماء نیست؛ بلکه باید بداند که رأی او با رأی و نظر عده ای از فقهاء پیشین موافقت دارد، و یا

رای او به ظن قوی درباره مساله ایست که فقهاء پیشین درباره آن سخنی به میان نیاورده اند؛ و آن مساله از مستحدثات بوده که در عصر او و یا عصری نزدیک به زمان او پدید آمده است.

و نیز باید مفتی دارای ملکه نفسانی و قوه و نیروئی قدسی و ملکوتی باشد که بتواند فروع و جزئیات احکام را از اصول و کلیات آن بدست آورده و هر قضیه ای را به ادله مناسب آن ارجاع دهد.

مطالب فوق، مجموعه شرائط و اموری است که درباره «مفتی مطلق» و مستقل در فتوی، معتبر و لازم می باشد (تا بتواند در مورد تمام احکام فرعی و ابواب مختلف فقهی اظهار نظر نموده و مستقلاً فتوی صادر کند). ما این شرائط را بطور فشرده مطرح ساختیم، شرائطی که در علم «اصول فقه» به گونه ای مفصلتر، شرح و گزارش شده است.

اگر شرائط و اوصاف مذکور در فردی فراهم آید بر او واجب است که در مورد هر مساله فقهی و احکام فرعی مورد نیاز خود، و یا هر مسئله ای که از او سؤال می شود تمام وسع و طاقت و کوشش خود را به کار گیرد تا به توضیح و بررسی آن مساله از طریق ادله تفصیلی آن بپردازد. بر او جائز نیست - چه در صدور فتوی برای دیگران و یا برای خویشتن - از مفتی و مجتهد دیگر تقلید کند، البته این حکم در صورتی است که دارای فرصت کافی برای انجام عمل مربوط به مساله باشد تا بتواند در ظرف آن فرصت، حکم آن مساله را استنباط نماید، به گونه ای که اشتغال به استنباط حکم مساله با انجام تکلیف

شرعی او اصطکاک‌پیدا نکند. اما در صورت ضیق مجال و فرصت، تقلید از مجتهد حی و زنده در آن مساله جایز می باشد؛ ولی درباره تقلید از مجتهد میت، دو نظریه وجود دارد:

(عده ای جایز دانسته و عده ای دیگر تقلید از مجتهد میت را مطلقاً جائز نمی دانند)؛ بلکه آن را بطور کلی منع کرده اند.

## نوع دوم: احکام و آداب مفتی

۱ - تحصیل زمینه های افتاء و اجتهاد، واجب کفائی است

فتوی دادن یکی از واجبات کفائی است، و همچنین تحصیل و فراگرفتن مقدمات و زمینه های وصول به مقام افتاء و اجتهاد از واجبات کفائی به شمار می آید.

اگر شخصی - که مفتی و مجتهد است - درباره حکم مساله ای، مورد پرسش قرار گیرد و فرد دیگری جز او برای ایراد پاسخ به آن مسئله وجود نداشته باشد، بر او لازم است که شخصا پاسخ آن را بگوید.

و اگر غیر از او فرد دیگری - که بتواند پاسخ مساله را بیان کند - وجود داشته و در دسترس باشد، پاسخ دادن به آن مسئله به عنوان واجب کفائی بر هر دو لازم است.

و در صورتی که جز یک فرد - برای پاسخ به مسئله - در دسترس نباشد و رفتن به حضور فرد دیگر، مستلزم مشقت و دشواری نباشد، در اینکه آیا لازم و واجب است که مجتهد حاضر شخصا جواب مسئله را ایراد کند، دو وجه ذکر کرده اند:

(عده ای می گویند:

ایراد پاسخ بر مجتهد حاضر، واجب است.

و عده ای را عقیده بر آن است که پاسخ به سؤال، بر هر دو مجتهد واجب می باشد).

اگر در محیط زندگی مردم، شخصی که بتواند فتوی دهد موجود و در دسترس نباشد بر هر فرد مکلفی - که در آن

محیط زندگی می کند - واجب است حتی الامکان به عنوان واجب کفائی، شرایط و زمینه های وصول به مقام اجتهاد و صدور فتوی را تحصیل کند.

و اگر همه افراد این محیط در اقدام به تحصیل مقدمات اجتهاد، اخلال و کوتاهی کنند تمام آنها از نظر ارتکاب فسق و گناه سهیم بوده و با هم برابرند. حتی اگر عده ای از مردم، سرگرم تحصیل مقدمات وصول به مرتبه اجتهاد گردند این تکلیف از عهده دیگران ساقط نمی شود؛ بلکه آنگاه این تکلیف از عهده آنها خارج می شود که فردی در آن محیط به مقام افتاء و اجتهاد نائل شود (و بتواند پاسخگوی همه مسائل مردم باشد)؛ چون این احتمال وجود دارد که افراد - به علت فوت و یا موانع دیگر - نتوانند به درجه اجتهاد برسند.

برای اینکه مردم مطمئن گردند که تکلیف تحصیل مقدمات اجتهاد از عهده آنها ساقط شده است، صرف گمان به وصول فردی به درجه اجتهاد، کافی نیست، اگرچه ما قائل شویم که در قیام به واجب کفائی می توان به ظن و گمان اکتفاء نمود.

## ۲ - اعتدال مزاجی و روانی مفتی در حین فتوی دادن

نباید مفتی به هنگامی که گرفتار تغییر و دگرگونی حالات اخلاقی است و نیز در حال دل مشغولی و وجود موانع دقت و تأمل کامل، فتوی صادر کند. این حالات عبارتند از: خشم، گرسنگی، تشنگی، اندوه، شادی مفرط، چرت و خواب آلودگی، ملال خاطر، بیماری اضطراب انگیز، گرمای فوق العاده و بی تاب کننده، سرمای رنج آور، محصور بودن از لحاظ پیشاب و پساب و امثال آنها (که موجب تفرق حواس و تشتت خاطر و عدم تمرکز فکر انسان می گردند).

البته ضرورت

اعتدال حالت روحی و مزاجی مفتی در حین فتوی، در صورتی است که ضرورت صدور فتوی از لحاظ وقت و فرصت «واجب مضیق» یعنی واجب کوتاه مدت نباشد.

اگر مفتی و مجتهد با وجود دگرگونی حالت روحی و مزاجی با اطمینان به اینکه وجود این حالت، مانع از وصول به حق و صواب نمی گردد و تمرکز فکر او را از میان نمی برد، فتوی دهد - با اینکه فتوی دادن همزمان با دگرگونی حالات مزاجی و روانی کراهت دارد - صدور فتوی جائز خواهد بود. علت کراهت فتوی دادن در چنین حالات، این است که ممکن است مفتی احياناً به علت نامساعد و نامعتدل بودن روح و مزاجش دچار لغزش و اشتباه گردد.

### ۳ - وظیفه مفتی و مستفتی به هنگام تغییر رأی مفتی

اگر مجتهد پس از آنکه فتوایی را صادر کرد، رأی و نظر او را تغییر کند، و مقلد به وسیله یکی از استفتاء کنندگان و یا افراد دیگر از این تغییر نظر آگاه گردند باید طبق رأی دوم و نظریه جدید مفتی عمل کند. اگر مقلد و مستفتی بر طبق نظریه اول عمل نکرده باشد نمی تواند (پس از اطلاع از نظریه جدید او)، عمل خود را مطابق نظر و رأی اول بر گزار نماید.

و اگر قبل از اطلاع از تغییر رأی مفتی، قبلاً طبق نظریه اول عمل کرده باشد، این عمل او نقض نمی شود و اشکالی ندارد.

اگر مقلد و مستفتی از رجوع و تغییر رأی مجتهد و مفتی همینگونه ناآگاه بماند به منزله آنست که گویا مفتی از رأی و نظریه سابق خود را در رابطه با او برنگشته است.

باید مجتهد - قبل از عمل

مقلد و مستفتی و پس از آن - تغییر رأی خود را اعلام نماید تا مقلد او عمل بعدی خود را مطابق نظریه جدید وی برگزار کند و از نظریه و فتوای اول - از لحاظ عمل - بازگشت نماید.

۴ - آیا در مورد حوادث مشابه و متعاقب، لازم است در فتوی تجدید نظر شود؟

اگر مفتی و مجتهد در مورد واقعه ای فتوی دهد و سپس واقعه ای همانند آن اتفاق افتد، (برای صدور فتوی درباره واقعه جدید) - در صورتی که متوجه و متذکر فتوای نخستین و ادله آن باشد - باید در مورد واقعه جدید و مشابه واقعه اول، همان فتوی را بدون نیاز به تأمل و نظر صادر کند. ولی اگر فتوای نخستین به خاطرش آید؛ لکن دلیل آن را به یاد نیاورد و یا علتی برای رجوع از فتوای نخستین پدید نیاید، در اینکه آیا می تواند طبق فتوای اول، رأی دهد و یا لازم است تجدید نظر نموده و به اجتهاد پردازد، دو نظریه وجود دارد.

مسئله تجدید تفحص و جستجو برای پیدا کردن آب بجای تیمم، و یا کوشش مجدد برای یافتن سمت قبله، و نیز حکمی که قاضی بر اساس اجتهاد صادر می کند و سپس واقعه و مسئله ای همانند آن اتفاق می افتد، با مسئله مورد بحث ما از نظر حکم فرقی ندارد، (یعنی دو قول و نظریه در این زمینه ها وجود دارد که بر طبق یکی از آنها می تواند به همان نظریه اول عمل کند، و بر طبق نظریه دیگر باید با اجتهاد مجدد، یعنی تجدید نظر در فتوای خویش عمل نماید).

۵ - باید مفتی به طرز تعبیر مراجعان آشنا باشد

نباید مفتی

در مورد مسائلی که مربوط به الفاظ و تعبیرهای سوگندها و اقرارها و وصیت ها و امثال آنها است فتوی صادر کند مگر آنگاه که خود از مردم همان شهر و ممکت بوده و به طرز سوگند و وصیت و اقرار و منظور آنان در استعمال تعبیر آشنا باشد تا بتواند هدف آنها را طی تعبیر آنان همانگونه که آنها اراده کرده اند درک کند؛ لذا باید به این نکته اساسی توجه شود؛ زیرا این موضوع بسیار مهم و باارزش می باشد.

### نوع سوم: در آداب فتوی و صادر کردن حکم

#### ۱- اختیار مفتی در ایراد پاسخ کتبی و شفاهی به استفتائات

مفتی و مجتهد باید پاسخ مسئله را طوری بیان کند که هرگونه اشکال و ابهام را از میان بردارد، و سپس می تواند به پاسخ شفاهی اکتفاء کند.

اگر زبان مفتی برای مستفتی قابل فهم نبود، (یعنی اگر مفتی و مستفتی دارای دو زبان متفاوتی باشند)، ترجمه دو فرد عادل در این مورد کافی است. بعضی از علماء معتقدند ترجمه یک شخص عادل کفایت می کند؛ زیرا فتوی دادن به منزله خبر است (و در مورد خبر، گفتار یک فرد عادل دارای حجیت می باشد).

مفتی می تواند (بجای پاسخ شفاهی) جواب مسئله را بنویسد، اگرچه جواب کتبی می تواند متضمن خطری از لحاظ دستبرد و تحریف باشد.

و لذا برخی از پیشینیان، از پاسخ کتبی به استفتائاتی که در نامه ها نوشته می شد سخت گریزان بوده اند؛ چون در این گونه استفتائات از لحاظ پاسخ، احتمالات مختلف از لحاظ پاسخ راه داشت، به اینصورت که در سخن سائل و مستفتی هر قسمتی از آن دارای مزایا و خصوصیات ویژه ای از نظر پاسخ بوده است، چه بسیار اتفاق افتاده که ما با استفتائاتی



کتبی مواجه شدیم که مقصود و تعبیر گوینده و نویسنده آنها با آنچه که در استفتاء وجود داشت، متفاوت بود، تازه پس از چندی به گفتار او توجه کرده و چیز دیگری را درک می کردیم؛ در حالی که قبلا در پاسخ آنها را نوشته بودیم، لذا آن نامه را پاره کرده و آن را از بین می بردیم.

۲ - بیان مفتی باید صحیح و قابل فهم توده مردم باشد

باید طرز بیان و تعبیر مفتی، واضح و روشن و در عین حال درست و صحیح باشد که هم توده مردم آن را بتوانند درک کنند و هم خواص و اهل سخن و علماء، عبارات او را رکیک و سبک تلقی ننمایند. بنابراین باید مفتی از اضطراب و رکاکت تعبیر و ترکیبات غریب و نامانوس و یا عبارت پردازیهای ضعیف و سست و لغات مشکل و پیچیده و امثال آنها در پاسخ به استفتائات احتراز جوید.

۳ - پاسخ اجمالی و یا تفصیلی به سؤالات استفتاء کنندگان

اگر مسئله مورد سؤال دارای شعب مختلف بود و به تفصیل و شرح و بیان نیاز داشت، مفتی نمی تواند به پاسخ مطلق و کلی و اجمالی آن اکتفاء کند؛ زیرا چنین پاسخی خطاء است، یعنی نمی تواند خالی از لغزش و اشتباه باشد. مفتی می تواند از مستفتی - در صورتی که در حضور او باشد - بخواهد که پرسش او را به تفصیل بیان کند، و یا اگر سؤال به صورت کتبی بود از او بخواهد که با شرح و تفصیل بیشتری سؤال خود را دوباره در نامه دیگری بنویسد.

و مفتی پس از آگاهی از موارد مفصل آن، به ایراد پاسخ پردازد. اگر سؤال

و جواب بدین کیفیت انجام گیرد بهتر است، و ضمناً مصون از اشتباه نیز خواهد بود.

البته مفتی می تواند جواب یکی از فروع و شاخه های سؤال را بگوید و یا بنویسد.

و این کار در صورتی صحیح است که مفتی بدانند همان فرع برای سؤال کننده روی داده و پاسخ همین شاخه از پرسش را مطالبه می کند، و سپس باید یادآور گردد که اگر منظور از سؤال شما چنین باشد؛ پاسخ آن همین است.

و یا بگوید در صورتی که هدف سؤال شما چنین باشد، پاسخ آن همانگونه است که ذکر شد؛ و امثال آن.

و نیز مفتی می تواند به تمام شاخه ها و بخشهای مختلف سؤال، پاسخ گوید و تمام بخشهای متعدد مسئله را یاد کند و سپس پاسخ آنها را بیان نماید. لکن این نوع پاسخگوئی از دیدگاه برخی از دانشمندان، ناخوش آیند بوده و می گفتند این طرز پاسخگوئی همانند فراگرفتن فجور و انحراف است، از آن جهت که مردم از حکم سودمند و یا زیانبار مسئله آگاه می شوند (و گویا مفتی با این گونه پاسخگوئی، شاخه های مفید و مضر را به مردم تعلیم می دهد).

#### ۴ - رعایت ترتیب در پاسخ به سؤالات متعدد

اگر در نامه استفتاء، چند مسئله مطرح شده باشد بهتر است پاسخ آن ها به ترتیب پرسشها باشد.

و اگر سائل و استفتاء کننده را متوجه پاسخهای مربوط سازد رعایت ترتیب پاسخ بر حسب ترتیب سؤال، لازم نیست.

و در چنین صورتی که پاسخ به آنها پس و پیش می گردد (به عنوان «لف و نشر مشود» (۳۹۷) تلقی می شود که این ترتیب در برخی از آیات قرآن کریم به چشم می خورد از قبیل آیه):

یوم تبيض وجوه و تسود وجوه

فاما الذین اسودت وجوههم ...

روزی که چهره هائی، سفید و چهره هائی سیاه می گردد. اما کسانی که روسیاه شدند ...

۵ - سؤال و استفتاء نباید به خط مفتی باشد

عده ای از دانشمندان گفته اند:

ادب و نزاکت اقتضاء می کند که سؤال و پرسش به خط مفتی نباشد؛ ولی اگر املاء و یا تصحیح سؤال به وسیله مفتی انجام گیرد اشکالی ندارد.

۶ - هماهنگی پاسخ با پرسش سائل

مفتی نمی تواند پاسخ و پرسش مربوط به مسئله را به صورتی که شخصا از واقعه استفاده و استنباط کرده است - در صورتی که در خود نامه استفتاء به همان صورت طرح نشده باشد - بنویسد؛ بلکه باید بر اساس همان صورتی که در نامه وجود دارد پاسخ آن را بنگارد (و نظریه خود را در کیفیت طرح سؤال دخالت ندهد). اگر منظور مستفتی برخلاف آنچه در نامه آمده است باشد باید مفتی بنویسد:

اگر مسئله اینطور باشد پاسخ آن چنین و چنان است.

علماء معتقدند که اگر مفتی در نامه استفتاء علاوه بر پاسخ، مطالب وابسته به مسئله و مورد نیاز سائل را اضافه کند کار مطلوب و عمل مستحبی را انجام می دهد، و این استحباب به خاطر حدیثی است که می گوید:

هو الطهور ماؤه، الحل میتته (۳۹۸):

۷ - رفق و مدارا با استفتاء کننده در تفهیم جواب مسئله

اگر استفتاء کننده (به عللی) دچار نارسائی در بیان مسئله و درک پاسخ آن باشد باید مفتی با او رفق و مدارا نموده و با بردباری، به فهم سؤال او موفق گردد و با همین شیوه پاسخ آن را نیز بدو تفهیم کند؛ زیرا ثواب و پاداش چنین رفق و مدارا - که به منظور تفاهم

با فرد ناتوانی انجام می گیرد - بسیار عظیم و پرارزش می باشد.

#### ۸ - ضرورت دقت مفتی در مطالعه نامه استفتاء

باید مفتی کلمه به کلمه نامه استفتاء را با دقت کافی مطالعه کند، و بخصوص پایان و منتهی الیه نامه را با عنایت فزونتری مورد توجه قرار دهد؛ زیرا جان و روح سؤال و اصل پرسش در پایان آن وجود دارد که گاهی ممکن است تمام نامه به پایان آن مربوط باشد و مفتی احیانا نسبت به پایان آن از لحاظ دقت، غفلت کند.

دانشمندی گفته است:

شایسته است درنگ اندیشمندانه و دقت مفتی درباره یک مسئله ساده و آسان به همان گونه باشد که درباره یک مسئله مشکل و پیچیده اعمال می گردد؛ و این موضوع به خاطر آنست که وی به دقت و تأمل عادت نموده و بدان خو گیرد.

#### ۹ - اصلاح و جبران لغزشها و کمبودهای موجود در نامه استفتاء

اگر مفتی در نامه استفتاء با لغت و واژه مشتبه و مبهمی مواجه شد، باید از مستفتی راجع به آن و نیز نقطه گذاری ها و حرکات و سکانات آن جویا گردد.

و همچنین اگر مفتی در طی نامه به اشتباه و لغزشی در کلمه ای مواجه شد، و این اشتباه به گونه ای است که در مفهوم کلمه؛ تغییری ایجاد می کند باید مفتی به اصلاح آن پردازد.

و اگر مفتی در نامه استفتاء محل نانوشته ای را در اثناء خطوط و سطور و یا پایان آن مشاهده نماید با خطی آن محل را پر کند و یا چیزی که لازم است در آن جای خالی بنویسد و آن جای سفید را اشغال نماید؛ زیرا استفتاء کنندگان می خواهند گاهی مفتی را بیازارند (و به

اصطلاح سوءاستفاده کنند)، به این معنی که آن محل خالی و نانوشته را با عباراتی پر کنند که اصل فتوی و یا سؤال را - بعد از نوشتن فتوی - دگرگون سازند، چنانچه می گویند این گونه سوءاستفاده درباره برخی از بزرگان علم، پیش آمده است.

#### ۱۰ - مشورت با حاضران درباره محتوای نامه استفتاء

مستحب است مفتی، نامه استفتاء را بر حاضرانی که دارای اهلیت هستند بخواند، و با آنان درباره محتوای آن مشورت کرده و با رفیق و مدارا و منصفانه راجع به آن مذاکره و مباحثه نماید، اگرچه حاضران از لحاظ علمی پائین تر از او و یا شاگردان او باشند؛ زیرا اگر وی در پاسخ به نامه های استفتاء، چنین شیوه ای را در پیش گیرد - علاوه بر اینکه در این مورد از پیشینیان اقتداء و پیروی کرده - این امید وجود دارد که اگر احیانا نکاتی، از نظر مفتی مخفی بماند به مدد مشورت و مذاکره با حاضران، آن نکات، روشن و پدیدار گردد؛ زیرا هر ذهن و فکری بهره ای از فیض الهی را دارا است.

ولی اگر در نامه استفتاء، مطالبی آمده باشد که اظهار آن ناخوش و زشت باشد، و یا مستفتی ترجیح می دهد که محتوای نامه او مکتوم بماند، یا اظهار و فاش ساختن مضمون نامه، متضمن مفسده ای باشد نباید آن را با حاضران در میان گذاشت.

#### ۱۱ - باید پاسخ نامه استفتاء از لحاظ خط و نگارش، واضح باشد

باید مفتی پاسخ نامه را با خط واضح و روشن و با قلمی متوسط - نه آنقدر ریز و مبهم و نه آنچنان درشت و خشک - بنگارد.

و باید فاصله سطور را از

لحاظ تنگی و گشادگی در حد معتدل و متوسطی تنظیم کند.

برخی معتقدند که به عنوان یک امر مستحب، قلم و طرز نگارش به گونه ای یکنواخت باشد که کسی نتواند در آن دست برده و آن را دگرگون سازد و نیز موجب اشتباه و اختلاط خط او با خط دیگری نشود.

۱۲ - باید در پاسخ نامه استفتاء تجدید نظر نمود

آنگاه که مفتی، پاسخ نامه استفتاء را نگاشت باید در آن تجدید نظر و دقت نماید؛ چون ممکن است احیانا نقص و اختلالی در پاسخ نامه به نظر رسد، و یا خود مفتی نسبت به پاسخ قسمتی از جوانب سؤال، نقصی مشاهده کند.

بجا است که مفتی قبل از نوشتن نام خود در پایان نامه و ممهور کردن آن و قبل از تکمیل پاسخ، این تجدید نظر را در مورد پاسخ به عمل آورد.

۱۳ - محل نگارش پاسخ در نامه استفتاء

اگر مفتی با خط خود، پاسخ نامه را آغاز کند باید - بر طبق شیوه معمول قدیم و جدید - پاسخ را در ناحیه راست نامه بنویسد و بالای بسم الله الرحمن الرحیم و امثال آن، هیچ نوشته ای را قرار ندهد.

۱۴ - دعاء و نیایش بدرگاه خداوند متعال به هنگام افتاء و صادر کردن حکم

آنگاه که مفتی می خواهد فتوایی صادر نماید باید استعاذه کند، و از شر شیطان مطرود از رحمت، به خداوند متعال پناه برد و بگوید:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم و نام خداوند را با گفتن بسم الله الرحمن الرحیم بر دل و زبان جاری سازد، و او را سپاس گفته، و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان او (علیهم

السلام) درود فرستد و دعا کند و بگوید:

رب اشرح لی صدری و یسر لی امری و احلل عقده من لسانی یفقهوا قولی (۳۹۹)

خدایا به من شرح صدر عنایت کن و کارم را آسان و هموار گردان و گره از زبانم بگشای تا سخن من قابل فهم بوده و آن را دریابند و درک نمایند.

برخی از علماء و فقهاء به هنگام فتوی، دعای زیر را می خواندند:

لا- حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم، سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا (فهمناها سلیمان و کلا آتینا حکما و علما (۴۰۰) اللهم صلی علی محمد و آله و صحبه و سائر النبیین و الصالحین، اللهم وفقنی و اهدنی و سددنی، و اجمع لی بین الصواب و الثواب و اعذنی من الخطاء و الحرمان

جز به وسیله خداوند والای بزرگ هیچ عامل و نیرو و قدرتی مؤثر نیست، خدایا تو از هر عیب و نقصی مبری هستی، و جز آنچه تو به ما آموختی هیچگونه آگاهی کامل برای ما وجود ندارد. (تو فرمودی): که ما به سلیمان چنان حقایقی را فهمانیدیم، و حکمت و دانش را به همه پیامبران ارمغان دادیم. خدایا بر محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان و یارانش، و سایر انبیاء و نیکان درود فرست. خدایا مرا موفق گردان و به راه راست رهنمون ساز، و مرا استوار نگاهدار.

و رأی مرا با پیوندی از حق و درستی و پاداش اخروی فراهم آور، و از خطاء و لغزش و محرومیت از پاداش اخروی، مرا در پناه خود قرار ده.

۱۵ - چه عباراتی را باید بر آغاز و پایان جواب نامه استفتاء افزود؟

مفتی باید

در آغاز پاسخ نامه استفتاء، یکی از عبارات زیر را بنویسد:

«الحمد لله»

«الله الموفق»

«حسبنا الله»

«حسبى الله»

«الجواب»

«بالله التوفيق» و امثال این گونه تعبیرات (که نمایانگر سرآغاز پاسخ می باشد).

بهتر اینست که پاسخ را با سپاس الهی «الحمد لله» آغاز کند، چون در این باره حدیثی به ما رسیده است که هر کار مهم و اساسی را باید به نام خداوند متعال و سپاس او آغاز. نمود (۴۰۱)

شایسته است مفتی (علاوه بر نگارش «الحمد لله») حمد و سپاس خداوند متعال را بر زبان جاری ساخته و سپس همان را روی نامه نیز بنویسد، و با تعبیر «الله اعلم» و یا «بالله التوفيق»، جواب نامه را پایان برد. سپس بنویسد که پاسخ را فلانی فرزند فلانی گفته و یا نوشته است، (یعنی باید مفتی در پایان پاسخ، نام خود را با تمام مشخصات بیاورد) و قبیله و شهر و یا صفات و خصوصیات و مشخصاتی را که بدان منسوب می باشد در جواب استفتاء یادداشت کند.

۱۶ - فتوی را باید با مداد نوشت

بعضی از علماء گفته اند، مستحب است مفتی، پاسخ نامه را با مداد (۴۰۲) بنویسد نه با مرکب تا از حك و حذف، مصون باشد، بر خلاف کتب علمی که بهتر است با حبر و مرکب مخصوص نگاهداشته شود؛ زیرا بنا بر این است که کتب عملی، پایدار بماند و مرکب برای پایدار ماندن نوشته ها از هر نوع نوشت افزار دیگری مناسب تر است.

۱۷ - پاسخ نامه استفتاء باید در عین اختصار، روشن باشد

مفتی باید پاسخ استفتاء را مختصر و فشرده بنویسد آن هم به گونه ای که عوام الناس و توده مردم بتوانند آن را به راحتی و روشنی درک کنند. حتی بعضی از



فقهاء در پاسخ استفتاء فقط می نوشتند:

«جائز است» یا «جائز نیست»

«واجب است» یا «واجب نیست» و یا می نوشتند:

«آری» یا «نه»، یعنی با این گونه تعابیر کوتاه و روشن، پاسخ استفتاء را برگزار می کردند.

۱۸ - حزم و احتیاط و عدم سراسیمگی در پاسخ به استفتاء

اگر از مفتی راجع به کسی سؤال کنند که می گویند:

«من از محمد بن عبدالله راستگوتر هستم» و یا می گویند:

«نماز، یک بازیچه و کار بیهوده ایست» و یا امثال این گونه سخنان را بر زبان آورد، سخنانی که کفرآمیز می باشد و موجب بی اعتبار شدن خون و جان گوینده آن خواهد شد، نباید مفتی (در صدور فتوی، دچار سراسیمگی و شتابزدگی گردد و) بگوید:

خون چنین شخصی حلال است، و یا قتل او واجب می باشد؛ بلکه او باید بگوید:

اگر چنین مطلبی از راه اقرار و یا بینه، یعنی گواهی دو شاهد عادل در مورد کسی ثابت و روشن گردد حکمی که درباره او جاری خواهد شد بدینسان می باشد.

و یا اگر راجع به کسی سؤال کنند که سخنی بر زبان آورده، سخنی که کفر او به علت چنین سخنی، محتمل باشد باید مفتی در پاسخ بگوید:

لازم است از گوینده این سخن سؤال کرد که اگر با چنین هدفی این کلام را بر زبان جاری ساختی، حکم و پاسخ آن چنین و چنان خواهد بود.

اگر از مفتی درباره قاتل و یا کسی که چشم کسی را از جا در آورده و یا جنایات دیگری بر کسی وارد ساخته سؤال کنند باید احتیاط را از دست ندهد و شرائط قصاص را توضیح داده و مطالب مربوط به آن را یادآور گردد.

اگر از مفتی و مجتهد راجع به کسی

که مستوجب تازیانه خوردن است پرسش نمایند، وسیله و آلت تعزیر و تازیانه زدن را یادآور گردد و بگوید که با چنین کیفیت و با این شمار باید تازیانه بخورد، و نباید تازیانه بیشتر و یا شدیدتری را بر او وارد ساخت.

#### ۱۹ - یادآوری های لازم در مورد سؤالات مربوط به ارث

اگر از مفتی راجع به میراث سؤال شود، معمولاً (طبق عادت) لازم نیست موضوع برده نبودن و یا شرط عدم کفر وارث و امثال آن ها را - که از موانع ارث به شمار می روند - برای سائل و مستفتی توضیح دهد و این مطالب را قبلاً شرط نماید؛ بلکه سؤال مطلق یک فرد مسلمان، مبنی بر آنست که در وارث و یا وراثت، موانع ارث وجود ندارد. برخلاف موردی که راجع به ارث برادران و خواهران و عموها و فرزندان این طبقه از وراثت، سؤالاتی مطرح می شود که در چنین مواردی باید مفتی پرسد آیا این برادرها و خواهرها و یا عموها، ابوبنی هستند و یا پدری و یا مادری می باشند؟

اگر در ضمن نامه استفتاء مربوط به ارث، از افرادی یاد شود که مستحق ارث نمی باشند باید مفتی، سقوط حق آنان از ارث را ضمن پاسخ تصریح کند و بنویسد:

فلانی و فلانی از ارث بردن محرومند و هیچگونه استحقاقی ندارند.

اگر فردی در تحت شرائطی، مستحق ارث باشد که همان فرد در شرایط دیگر هیچگونه حقی را در ارث دارا نباشد، باید مفتی در پاسخ استفتاء بگوید:

فلانی در چنین حالت و شرائطی ارث نمی برد.

و امثال این گونه سؤالات و تذکراتی که لازم است مفتی آن ها را به مستفتی یادآور گردد تا این تصور به وجود نیاید

که فلانی در هر حال و شرائطی مستحق ارث می باشد.

اگر از او راجع به ارث خواهران و برادران و یا ارث پسران و دختران سؤال کنند، نباید در پاسخ بگوید که ارث در میان آنها طبق آیه للذکر مثل حظ الانثیین تقسیم می شود؛ زیرا این گونه یادآوریهها برای توده مردم اشکالاتی تولید می کند، که نمی توانند آن را درک کنند؛ بلکه باید بگوید:

ترکه میت باید بر اساس چنین و چنان تقسیم گردد که طبق آن، پسر دو سهم و دختر یک سهم دارد.

اگر مفتی بگوید:

بر اساس نص قرآن کریم تقسیم گردد:

این پاسخ، بلامانع می باشد؛ چون معنی این آیه و نص، روشن است و ابهام کمتری در آن وجود دارد. اگرچه تذکر به صورت اول، واضحتر است، یعنی در اینصورت باید پاسخ مسئله را به تفصیل بیان کند.

مفتی باید قبل از هر چیز یادآور گردد که ترکه میت پس از اخراج اموالی که لازم است قبل از تقسیم ارث، اخراج شود، از قبیل وصیت و دین - در صورتی که وصیت و دینی در میان باشد - تقسیم گردد (و به هر صورت باید نکته های مورد نیاز مستفتی را ضمن پاسخ یادآور شود).

۲۰ - باید پاسخ استفتاء، هوشمندانه نگارش شود تا مستفتی نتواند در آن دستکاری نماید

باید مفتی پاسخ استفتاء را در ذیل همان نامه استفتاء بنویسد و بلافاصله بدان متصل سازد، هیچگونه فاصله و خلاء میان سؤال و جواب باقی نگذارد، تا مستفتی نتواند چیزی را که موجب فساد و دگرگونی پاسخ او می گردد بر آن بیفزاید.

اگر محل نگارش پاسخ، پیوسته به پرسش باشد جواب را روی همان موضع و محل بنویسد.

و چنانچه موضع و محلی

که باید جواب را روی آن بنویسد دارای ظرفیت کافی نباشد نباید پاسخ را روی ورقه دیگری بنویسد؛ بلکه باید آن را در پشت ورقه و یا در حاشیه آن بنگارد. آنگاه که می خواهد پاسخ استفتاء را در ظهر و پشت نامه استفتاء، بنویسد باید از بالا شروع کند مگر در صورتی که بخواهد پاسخ را در پائین نامه استفتاء، و به دنبال آن بلافاصله بنگارد، و مابقی پاسخ را به خاطر ضیق و عدم گنجایش محل، در پائین پشت ورقه تکمیل سازد تا پاسخ او متصل به سؤال بوده و پیوستگی خود را حفظ کند.

۲۱ - عدم توسل به حیل شرعیه و لزوم راه گشایی در برابر مشکلات مستفتی

اگر مفتی متوجه شود که پاسخ او برخلاف منظور مستفتی است و ضمناً راضی نیست که پاسخ او به صورت کتبی روی نامه استفتاء نگارش یابد به پاسخ شفاهی اکتفاء کند.

مفتی باید از میل و گرایش به «حیل شرعیه» چه در فتوای خود و چه در فتوای مخالف خویش - بر حذر باشد؛ زیرا توسل به حیل شرعیه از زشت ترین عیوب و شنیع ترین عوارض تباه گر است.

یکی از طرق و نشانه های تمایل به حیل شرعیه این است که در جواب استفتاء، مطلبی را که به نفع مستفتی است بنگارد، و از نگارش مطلبی که به زیان او تمام می شود خودداری کند.

مفتی نباید در مسائل مربوط به دعوی و بینه ها و شهود، به مطالبی روی آورد که موجب خلاصی و رهائی از مشکلات گردیده و راه مفری از آن مشکلات باشد.

و نیز نباید به یکی از دو طرف دعوی، طرقی را اظهار کند و بیاموزد

که به وسیله آن، استدلال و حجیت طرف را خنثی کند؛ چون این گونه تعلیم و راهنمایی، موجب ضایع گشتن حق طرف می شود.

در صورتی که مفتی احساس کند که راهی به نفع مستفتی وجود دارد و از این رهگذر، ضرر و زیانی به حق کسی وارد نمی سازد باید او را به همان راه ارشاد کند، مثلاً اگر کسی سوگند یاد کند که هزینه همسرش را به مدت یکماه نپردازد (در صورتی که سوگند او از نظر شرایط قسم، قابل انعقاد باشد) لازم است مفتی راه گشای مشکل او بوده و به وی تعلیم دهد که می تواند نفقه همسرش را از مهریه او بپردازد، و یا به او قرض دهد، و مایحتاج یک ماهه او را به وی بفروشد و سپس ذمه او را از این قرض و یا از قیمت مایحتاج او بری سازد؛ چنانکه نقل شده است که شخصی به یکی از علماء گفت:

من سوگند یاد کردم که در روز ماه رمضان با همسرم زناشوئی کنم و کفاره هم ندهم و ضمناً مرتکب گناهی هم نگردم. آن شخص عالم و دانشمند به او گفت با همسرت در ماه رمضان مسافرت کن (تا از این طریق - ضمن وفای به سوگند خود - مرتکب گناهی نگردی و کفاره روزه نیز بر تو واجب نشود).

۲۲ - موقع شناسی مفتی بهنگام فتوی

اگر مفتی صلاح ببیند که به یک فرد عامی به گونه ای فتوی دهد که توأم با شدت و سختگیری باشد و خود مفتی به ظواهر امر و نیز به شدت لحن خود در جواب استفتاء، اعتقادی نداشته باشد؛ ولی از دیدگاه خویش برای تظاهر به شدت

لحن و سختگیری خود، توجیه عاقلانه و مشروعی را در نظر گیرد، چنین روشی به منظور منع و تهدید - البته در موارد ضروری - جائز می باشد، مشروط بر آنکه مفسده ای بر آن مترتب نگردد؛ چنانکه می گویند شخصی از ابن عباس راجع به توبه قاتل سؤال کرد، ابن عباس در جواب او گفت:

برای قاتل توبه ای وجود ندارد و توبه او پذیرفته نیست. سپس شخص دیگری همین پرسش را با او در میان گذاشت، در جواب او گفت:

من در چهره و چشم شخص اول، تصمیم به قتل را می خواندم، لذا با همان جواب، او را از قتل باز داشتم. اما دومی که با حالتی اسف بار و روحیه ای حاکی از بینوائی نزد من آمد و دستش به قتل آلوده بود نخواستم او را از رحمت خداوند متعال، نومیدش سازم.

لکن مفتی باید در این گونه پاسخهای مدبرانه خود، توریه نماید، یعنی وقتی که می گوید:

توبه قاتل پذیرفته نیست منظور این باشد که در صورت اصرار به قتل و گناه و تصمیم بر تکرار آن، توبه او مورد قبول واقع نمی شود.

### ۲۳ - رعایت نوبت در پاسخ به استفتائات

اگر نامه های متعددی به مفتی برسد، و استفتائات متعددی نزد او انباشته گردد باید در ایراد پاسخ به آنها نوبت را رعایت نموده و نامه هائی را که جلوتر رسیده در پاسخ مقدم دارد؛ چنانکه قاضی به هنگام تعدد و هجوم و تراکم اصحاب دعوی باید همین امر را رعایت کند.

موضوع لزوم رعایت نوبت، در مواردی است که فتوی دادن، در آن موارد، واجب باشد.

اگر ورود نامه های استفتاء و یا ورود اشخاص، در یک زمان صورت گیرد، و یا سبقت نامه ها و

یا اشخاص معلوم نباشد باید به قید قرعه، نوبت پاسخ آنها را مشخص سازد.

برخی از علماء گفته اند باید در چنین موردی نوبت زن ها و مسافران را بر دیگران مقدم دانست، البته مسافری که وسائل مراجعت و سفر را طوری آماده ساخته که اگر نوبت او به تأخیر افتد، از رفقا و همراهان خود عقب می ماند و زیانمند می گردد.

رعایت نوبت زن و یا مسافر آماده مراجعت و سفر، در صورتی لازم است که مراجعان به مفتی، آن اندازه زیاد نباشند که اگر نوبت زن یا مسافر را مقدم بدارد دیگران به وضع محسوسی متضرر گردند. لذا در چنین شرائطی لازم است که مفتی، نوبت آنان را بر حسب سابقه ورود آنها رعایت نماید، و یا در صورت تساوی در ورود، با قید قرعه، نوبت پاسخ به آنان را تعیین کند.

و نیز نباید نوبت هیچ کسی را - جز برای پاسخ به یک استفتاء و سؤال - جلو اندازد.

۲۴ - کیفیت جبران و تدارک پاسخهای نادرست مفتیان دیگر در نامه استفتاء

اگر نامه استفتاء به نظر مفتی برسد و مشاهده کند که خط و پاسخ مفتی دیگری - که از اهل فتوی می باشد؛ ولی از لحاظ مقام علمی پائین تر از او است - در آن نامه آمده است، و ملاحظه کند که نوشته او موافق رأی و فتوایش می باشد باید زیر همان جواب بنویسد:

«صحیح است» و یا «جواب صحیح، همین است» و یا «جواب من نیز بدینسان می باشد» و یا «من قائل به همین رأی و فتوی هستم» و امثال این گونه عبارات (که نمایانگر موافقت فتوای او با فتوای مذکور در نامه استفتاء است). البته مفتی

در همین مورد می تواند با عبارتی فشرده تر و زیباتر، موافقت خود را اعلام نماید.

اما اگر در نامه استفتاء، خط کسی را به عنوان فتوی و پاسخ به مسئله ای مشاهده کند که پاسخ دهنده، واجد اهلیت فتوی نیست، نباید در کنار فتوای او فتوای خود را بنگارد؛ زیرا این کار به منزله تثبیت رأی و نظر نادرست و تایید رأی منکر تلقی می گردد. او می تواند این پاسخ نادرست را از میان برد و محو سازد، اگرچه صاحب نامه استفتاء به این کار راضی نباشد و اجازه چنین کاری به او ندهد. ولی مفتی حق ندارد نامه را نزد خود نگاه دارد مگر در صورتی که صاحب نامه، اجازه چنین کاری را به او بدهد.

مفتی می تواند در این گونه موارد، مستفتی را نهی کرده و او را از عمل به فتوای چنین مفتی نااهلی بازدارد، و قبح و زشتی عملی را که مرتکب شده و به نااهل مراجعه کرده است به وی تفهیم کند؛ اگرچه بر خود مستفتی لازم است که درباره اهل فتوی و مراجعی که واجد شایستگی صدور فتوی هستند بحث و کاوش و تحقیق نماید.

آنگاه که مفتی در ذیل نامه استفتاء با نام کسی مواجه گردد که او را نمی شناسد باید درباره او جويا شود که چگونه شخصی است. اگر نتواند او را شناسائی کند از نگارش فتوای خود در کنار فتوای او خودداری نماید؛ به خاطر اینکه ممکن است نوشتن پاسخ در کنار فتوای این مفتی ناشناخته، احیانا تایید نظریه و فتوای نادرستی باشد، یعنی فتوایی را که یک فرد فاقد صلاحیت صادر کرده است تایید ضمنی کند. بهتر این است که



در چنین موردی از صاحب نامه استفتاء بخواهد تا او اجازه دهد نامه استفتاء را طبق فتوای خود، با نامه ای دیگر تعویض و تبدیل کند.

و اگر صاحب نامه چنین اجازه ای ندهد باید پاسخ استفتاء را به صورت شفاهی بر گزار کند.

اگر مفتی بیم آن داشته باشد که در صورت رد و ضرب و زدودن فتوای کسی که فاقد اهلیت فتوی است فتنه و آشوبی در مستفتی بهم رساند - و لو آنکه فتوای او صحیح باشد - می تواند از نوشتن و صدور فتوای خود در کنار فتوای او امتناع ورزد. اما چنانچه در فتوای او اشتباه و لغزشی وجود داشته باشد باید مفتی این موضوع را هشدار داده و به مستفتی متذکر گردد. لذا در این صورت اگر از اظهار فتوی و نظریه خود امتناع نماید و از هشدار دادن به اشتباه فتوای آن مفتی نااهل، دریغ ورزد مرتکب حرام میشود.

و بلکه بر او واجب است - در صورت امکان - آن فتوی را از میان ببرد و محو سازد و یا آن را مطابق فتوای خود، - با نوشتن نامه ای دیگر - تعویض و ترمیم نماید، و نامه استفتاء و پاسخ نادرست آن شخص را با اجازه صاحب آن پاره کند.

اگر مفتی نتواند این نقیصه را به صورتهای مذکور جبران کند باید جواب درست را در کنار پاسخ نادرست بنویسد.

و اگر نامه استفتاء با اجازه صاحب آن به مفتی اول اعاده گردد کاری درخور و پسندیده می باشد.

چنانچه مفتی در طی نامه استفتاء، جواب کسی را مشاهده کند که دارای اهلیت فتوی است؛ ولی نظریه ای برخلاف نظریه او در آن منعکس می باشد و ضمناً به اشتباه

بودن نظریه و فتوای او یقین و اطمینان نداشته باشد باید به صرف نوشتن پاسخ خویش اکتفاء کرده و متعرض تخطئه و یا اعتراض به فتوای دیگری نشود.

۲۵ - کیفیت پاسخ به استفتائات مبهم و مردد

اگر مفتی اصلاً نتواند از روی نامه استفتاء، سؤال را کاملاً درک کند و از آن سر در آورد، و صاحب نامه نیز در دسترس نباشد، برای حل این مشکل، بعضی از علماء معتقدند که باید به صاحب نامه بنویسد، و درخواست کند توضیح بیشتری درباره سؤال خود بنگارد تا پاسخ آن را برای او بنویسد.

و یا به او بنویسد:

«من محتوای نامه شما را کاملاً نفهمیدم.» چنانچه مفتی بخواهد به صاحب نامه متذکر گردد که سؤال او مفهوم نیست و یا به شرح و توضیح بیشتری نیازمند است باید این نکته را در قسمتی از نامه بنگارد که به خود نامه صدمه ای وارد نشود و آن را مخدوش نسازد.

اگر مفتی از مضمون نامه، صورت و کیفیت خاصی را درک کرد که احتمال دیگری نیز در آن به نظر می رسد باید این موضوع را در آغاز پاسخ خود تصریح نماید و بنویسد:

اگر سؤال بدین صورت است، و یا بدین صورت عمل کرده باشد پاسخ آن چنین خواهد بود، و یا در نامه اضافه کند:

«و اگر نه، جواب به صورت دیگر و به فلان کیفیت می باشد.»

۲۶ - ذکر دلیل فشرده فتوی و تاکید و تشدید در پاسخ، در موارد مناسب

بی مناسبت نیست که مفتی ضمن پاسخ به استفتاء، دلیل مختصر و فشرده ای از آیه و روایتی را که مستقیماً مربوط به مسئله مورد سؤال می باشد ذکر کند. البته باید یادآور شد که

برخی از دانشمندان، ذکر حجت و دلیل مسئله را در پاسخ استفتاء منع کرده اند تا میان فتوی و تالیف کتاب استدلالی فقهی، امتیازی وجود داشته باشد.

گروهی از دانشمندان دیگر قائل به تفصیل شدند، به این معنی که اگر مفتی برای فرد عامی، فتوی صادر می کند نباید دلیل آن را ذکر کند؛ ولی اگر به شخص فقیهی فتوی دهد دلیل آن را متذکر گردد. بلکه گاهی مفتی در مورد برخی از وقایع و مسائل فقهی ناگزیر است سختگیری و مبالغه کند، و پس از پاسخ به سؤال بگوید:

«این فتوی مطابق با اجماع مسلمین است» یا «در این مسئله، از نظر من مخالفتی از جانب هیچیک از علماء دیده نمی شود» یا «اگر کسی با این فتوی به مخالفت برخیزد با حکم واجب مسلم، مخالفت کرده و از حق و صواب و یا اجماع روی گردان شده، و یا دچار فسق و گناه می گردد» و یا «بر ولی امر لازم است که بدین فتوی ملتزم و پای بند باشد و یا نسبت به آن اهمال نرزد» و امثال این گونه تعابیر مؤکد را بر حسب اقتضاء مصلحت و مطابق موقعیت، ضمن فتوای خود به کار برد.

### نوع چهارم: در احکام و آداب و مشخصات مستفتی

#### ۱ - صفات و مشخصات مستفتی

هر فردی که به درجه اجتهاد نرسیده باشد و مانند مجتهد و مفتی، جامع شرائط علوم و دانشهائی - که قبلاً از آن ها یاد شده است - نباشد باید او را در مورد هر مسئله ای از احکام فقهی - که مورد سؤال قرار می گیرد - مقلد و مستفتی دانست. این گونه افراد علاوه بر عنوان مقلد و مستفتی، به آنها «عامی» نیز می گویند، اگرچه از افاضل و

دانشمندان عصر ما به شمار آیند. یعنی بسا ممکن است همین افراد در علوم دیگر از خود مفتی، عالم تر باشند، علمی که فتوی دادن، بر آنها متوقف نیست؛ زیرا اصطلاح: «عامی و عوام» اصطلاحی است که در نقطه مقابل «خاص و خواص» قرار دارد و لو آنکه این دو اصطلاح به هر مفهوم و معانی دیگری تلقی گردد. ولی در مورد افتاء و استفتاء، واژه «خاص» عبارت از مجتهد، و لغت «عام»، عبارت از کسی است که در مرتبه ای پائین تر از درجه اجتهاد قرار گرفته است که او را «مقلد» نیز می نامند.

منظور از «تقلید» این است که باید مقلد، رأی و گفتار کسی را که جائز الخطاء است بدون درخواست دلیل، همانگونه بپذیرد که در برابر رأی و نظر او - همراه با دلیل - حالتی پذیرا دارد.

کلمه «تقلید»، باب تفعیل از ماده «قلاده» است. گویا مقلد، آن احکامی که بدانها اعتقاد دارد و به آنها عمل می کند به صورت قلاده ای به گردن کسی که از او تقلید می کند، یعنی به عهده مجتهد و مفتی قرار داده، و او را مسئول فتوی و رهبری خویش می داند.

بر هر مقلدی لازم است - به هنگام مواجه شدن با مسئله ای - استفتاء نموده و به حکم آن، علم و آگاهی پیدا کند.

و اگر در شهر و دیار خود به مفتی و مجتهد دسترسی نداشت بر او لازم است به شهر و دیاری که مفتی در آن اقامت دارد - برای کسب آگاهی از حکم مسئله - بکوچد اگرچه محل اقامت مفتی، بسیار دور باشد. عده زیادی از پیشینیان درباره حکم یک مسئله، شبها و روزهای را

در سفر به سر برده، و یا راجع به یک مسئله ای از عراق به حجاز کوچیدند.

و ما قبلا- راجع به کسی که حجاز تا شام را برای شنیدن حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از زبان ابو درداء، پیمود، گزارشی را یاد کردیم.

۲- ضرورت فحص و تحقیق و از مفتی و مجتهد جامع الشرائط

بر مقلد لازم است جز از کسی که او را از لحاظ جامعیت شرائط، شناسائی کرده و یا به ظن و گمان قوی به علم و فقاہت او بگونه ای آگاهی یافته - که شایستگی وی برای صدور فتوی و عدالتش بر او مسلم و محرز گردیده است - از فرد دیگری تقلید نکند.

و اگر نتواند (با چنین شرائطی) به علم و اہلیت او آگاہ شود بر وی لازم است برای کسب اطلاع از دو راه، تحقیق و تفحص کند تا یکی از دو امر برای او فراهم گردد:

۱- با برخوردها و معاشرت ها و رفت و آمدهائی که او شخصا از حال مجتهد و مقام علمی او آگاہ سازد.

و یا با شہادت دو فرد عادل و یا به وسیله شیاع و شہرت علمی مفتی، به علم و جامعیت او واقف گردد.

۲- یا از طریق اقرار گروهی از علماء کارشناس - اگرچه عادل نباشند - به جامعیت مفتی از نظر شرائط علمی و فتوی مطلع شود. البتہ باید از رہگذر اقرار علماء، گمان و احتمال قوی برای شخص به ثمر رسد کہ آن مفتی، عالم می باشد.

اگر عدالت مفتی، مبہم باشد ناگزیر باید از راه معاشرت و رفت و آمدهائی کہ او را به عدالت وی واقف می سازد

و یا شیاع و شهرت و یا شهادت دو فرد عادل، به عدالت او آگاهی پیدا کند.

### ۳ - انتخاب مفتی و مرجع تقلید در صورت تعدد مراجع و مفتیان

اگر دو مجتهد و یا بیشتر در یک دوره و زمان وجود داشته باشند، - مجتهدانی که استفتاء از آنها جائز بوده و دارای اهلیت فتوی هستند - چنانچه همه آنها در فتوی، رأی و نظر مساوی را ابراز دارند باید مستفتی و مقلد بر طبق فتوای آنها عمل کند. ولی اگر دارای رأی و فتوای متفاوتی باشند باید به مجتهد اعلم و اتقی، یعنی آن مجتهد و مفتی که از همه آنها عالم تر و باتقوی تر است مراجعه کند.

و اگر از جهت علم و تقوی، متفاوت باشند باید به مجتهدی که عالم تر است - در صورتی که هر دو از نظر تقوی مساوی باشند - و یا مجتهدی که باتقوی تر است در صورتی که هر دو از نظر علم مساوی باشند رجوع نماید.

اگر امر دائر باشد که از مجتهد اعلم و یا مجتهد تقلید نماید وظیفه مجتهد آنست که از مجتهد اعلم تقلید کند.

و اگر از نظر مقلد، شناسائی اوصاف مذکور، ممکن نباشد و یا همه مجتهدان حاضر و موجود از لحاظ علم و تقوی مساوی به نظر رسند مقلد در انتخاب هر یک از آنها به عنوان مرجع تقلید، مخیر است اگرچه چنین فرضی، بعید به نظر می رسد (که دو مجتهد و یا چند مجتهد از نظر علم و تقوی کاملاً با هم برابر باشند).

و یا صفات آنها مبهم به نظر رسد).

بعضی از علماء در هر صورتی، قائل به تخیر هستند، (و

می گویند از هر مجتهد جامع الشرایطی می توان تقلید کرد؛ از آن جهت که همه آنها از نظر اهلیت و شایستگی در فتوی مشترک اند.

و این قول بر طبق رأی و نظر اکثر علماء اهل سنت می باشد. ولی در میان علماء امامیه (یعنی فقهاء شیعه) کسی را نمی شناسم که این رأی و نظر را تایید کرده باشد. بلکه نظریه ای که فقهاء شیعه بدان تصریح کرده اند همان نظریه اول است که باید از مجتهد اعلم و اتقی تقلید نمود.

۴ - آیا تقلید از مجتهد میت جائز است؟

در جواز تقلید از مجتهد میت - چه در صورت وجود مجتهد حی و زنده و چه در صورت عدم آن - میان جمهور علماء و دانشمندان، اختلاف نظر وجود دارد. در این مورد اقوال و آراء زیر جلب نظر می نماید:

۱ - صحیحترین نظریه از دیدگاه فقهاء، جواز تقلید از مجتهد میت بطور مطلق (یعنی چه در صورت وجود مجتهد حی و چه در صورت عدم آن) می باشد؛ زیرا مذاهب و آراء و نظریات علمی با فوت طرفداران و اصحاب این آراء از میان نمی رود. لذا باید پس از فوت آنان به آراء و نظریاتشان در مسائل اجماعی و یا اختلافی اعتماد کرد.

و نیز به دلیل اینکه فوت شاهد - قبل از حکم بر طبق شهادتش - مانع از صدور حکم بر طبق شهادت او نمی گردد (تقلید از مجتهد میت نیز بر طبق همین مبنی، جائز خواهد بود و فوت مجتهد نیز مانع از نفوذ رأی او نمی باشد). برخلاف موردی که فسق شاهد قبل از صدور حکم، محرز گردد (که در آن صورت حاکم شرع نمی تواند بر طبق شهادت او

حکم نماید).

۲ - تقلید از مجتهد میت به هیچ وجه و مطلقاً جائز نیست؛ زیرا اهلیت و شایستگی تقلید با فوت مجتهد از میان می‌رود، به همین جهت «اجماع» پس از فوت او قابل انعقاد می‌باشد، و اگر هم در زمان حیاتش مخالفت می‌کرد اجماع منعقد نمی‌شد.

این قول، همان نظریه مشهور میان علماء شیعه و بخصوص مطابق رأی دانشمندان امامی متأخر است، حتی میان علماء شیعه کسی - که صریحاً مخالف این نظریه و نیز رأی او قابل توجه و اعتماد باشد - به چشم نمی‌خورد؛ ولی دلیلی (که درباره عدم جواز تقلید میت اقامه شده است) بر طبق اصول و ضوابط ما، دلیل تام و کاملی نیست؛ زیرا در اجماع، آنچه (به عنوان ملاک حجیت) معتبر است صرفاً ورود معصوم (علیه السلام) در جمع مجمعین، یعنی اجماع کنندگان است، چنانکه این موضوع بر هیچیک از فقهاء شیعه مخفی نیست.

۳ - سومین نظریه درباره تقلید از مجتهد میت این است که در صورت وجود حی، تقلید از میت جائز نمی‌باشد؛ ولی در صورت عدم وجود مجتهد حی، تقلید از میت جائز و روا است.

بررسی این اقوال و جرح و تعدیل و اظهار نظر درباره آنها را باید در کتابی دیگر - جز این کتاب - مطرح ساخته و راجع به آن گفتگو نمود.

۵ - آیا مقلد و مستفتی در مورد هر مسئله جدیدی از لحاظ انتخاب مرجع تقلید آزاد است؟

آنگاه که مجتهد، متعدد باشد و همه آنها از نظر علم و دین و تقوی برابر مساوی باشند، و یا آنکه ما قائل به تخییر مطلق باشیم و بگوئیم که مقلد می‌تواند از هر مجتهد جامع



الشرايطی که دلخواه او است در هر مسئله مورد ابتلاء خود تقلید کند، با چنین فرضی اگر مسئله جدیدی پس از انتخاب مرجع تقلید، برای او پیش آید آیا بر او لازم است در این مسئله نیز به همان مجتهد و مرجع تقلید مراجعه کند؟ دو وجه جلب نظر می کند، که به نظر من، عدم لزوم رجوع به مجتهد اول، موجه تر می باشد.

همین حکم درباره همان مسئله - اگر در وقت دیگری اتفاق افتد - جاری است (یعنی اگر در مورد مسئله ای که از یک مجتهد تقلید کرده چنانچه همان مسئله در وقت دیگری پیش آمد کند لازم نیست به همان مجتهد اول مراجعه نموده و از او تقلید کند).

۶ - آیا درباره یک مسئله که در دو موقع اتفاق می افتد باید استفتاء را تجدید نمود؟

اگر مقلد درباره مسئله ای استفتاء کند و جواب لازم را دریافت نماید و سپس همین مسئله بار دیگر برای او اتفاق افتد آیا لازم است راجع به همین مسئله سؤال و استفتاء خود را از مجتهد تجدید کند؟ دو وجه می تواند پاسخگوی این مطلب باشد:

۱ - سؤال خود را تجدید کند؛ چون ممکن است رأی مجتهد در همان مسئله، تغییر کرده باشد.

۲ - تجدید سؤال لازم نیست. نظریه اخیر نسبت به نظریه اول، اقوی است؛ چون حکم و فتوای مجتهد در آن مسئله قبلاً به ثبوت رسید و اصل و قاعده، مقتضی است که این حکم و فتوی (طبق قانون استصحاب) اعتبارش ادامه داشته و فتوای مجتهد تغییر نکرده باشد. این موضوع فقط درباره مجتهد حی، جاری است؛ ولی درباره تقلید از میت قابل اجراء نمی باشد.

۷ - راه آگاهی و

مقلد و مستفتی باید خود و یا به وسیله فرستادن کسی - که نقل و خبر او مورد اعتماد می باشد - و یا به وسیله نامه، از مجتهد استفتاء کند. او می تواند به خط مجتهد در چند صورت اعتماد نماید:

۱ - در صورتی که شخص عادللی گواهی کند این جواب به خط مجتهد و مرجع تقلید او است.

۲ - خود مستفتی به خط مرجع تقلید خود آشنائی داشته و در اینکه پاسخ نامه استفتاء، خط مجتهد تقلید او است تقلیدی نکند.

۳ - اگر مقلد به لغت و زبان مجتهد آشنا نباشد باید مترجم عادللی، گفته او را برای مقلد ترجمه کند. در اینکه آیا یک مترجم عادل کافی است و یا باید دو مترجم عادل، پاسخ مجتهد را برای وی ترجمه کنند، علماء دو وجه در این باره یاد کرده اند که وجه صحیحتر آنست که باید دو فرد عادل، فتوای او را ترجمه نمایند.

۸ - رعایت ادب و نزاکت در حین سؤال و استفتاء از مجتهد

باید مستفتی با آمیزه ادب و نزاکت با مفتی و مجتهد برخورد کند، و با تجلیل و احترام - در خطاب و جواب و هر نوع برخورد دیگر - با او مواجه گردد، و با دست به چهره او اشاره نکند و به او نگوید که در فلان مسئله، حق مطلب را به خاطر نداری یا محفوظات تو در این مسئله تا چه پایه است؟ و آنگاه که مفتی به او پاسخ می گوید نباید به رخ او بکشد و بگوید:

من هم همینطور فکر می کردم و یا همین گونه به خاطر رسید، و امثال این گونه عبارات (که

از ادب و نزاکت به دور است).

مقلد نباید پیش روی مجتهد بگوید:

«فلاینی نیز چنین و چنان به من فتوی داد، و یا دیگری و دیگران هم، چنین فتوی داده اند، و یا برخلاف آن فتوی صادر کرده اند.»

او نباید به مجتهد بگوید:

اگر پاسخ شما موافق با جواب مرقوم در این نامه باشد بنویس، و گرنه چیزی ننویس.

مقلد نباید در حالی که مفتی ایستاده است، و یا درست در جای خود با اطمینان خاطر ننشسته، و یا خاطرش به مسائلی مشغول است، و بالاخره در هر حالتی که آن حالت، مانع از تمرکز حواس او است سؤال و استفتاء خود را با وی در میان گذارد. او نباید از مجتهد، مطالبه دلیل کند و به او بگوید:

برای چه و به چه دلیل چنین فتوایی را صادر کردی. اگر مستفتی علاقه مند است که خاطرش با شنیدن دلیل جواب مسئله، آرام گیرد، دلیل آن را در جلسه دیگر درخواست کند، و یا می تواند در همان مجلس - پس از تسلیم در برابر فتوای عاری از دلیل - دلیل پاسخ استفتاء خود را از مفتی تقاضا کند.

۹ - کیفیت فراهم آوردن خطوط جوابیه مجتهدان بر روی نامه استفتاء

اگر مقلد بخواهد پاسخ کتبی دو و یا چند مجتهد را در ذیل یک نامه استفتاء فراهم آورد سزاوارترین راه این است که به ترتیب از مجتهدان عالم تر - بر حسب مراتب علمی آنها - کار خود را آغاز کند، سپس مجتهدان اتقی، یعنی باتقوی تر، و پس از آن با عادل تر و سپس با مسن تر و بدینسان به ترتیب با در نظر گرفتن مرجحات و علل برتری در پیشوائی، کار

خود را در جمع آوری خطوط مجتهدان در نامه خود ادامه دهد.

و اگر بخواهد به طور جداگانه و بر روی برگهای متعددی فتوی های آنها را جمع آوری کند می تواند به دلخواه خود، از هر یک از آنها کار خود را آغاز نماید.

باید نامه استفتاء، بزرگ و دارای گنجایش کافی باشد تا مفتی بتواند جواب لازم و کامل و روشن را روی آن بنویسد. نه آنکه ناگزیر گردد پاسخ را به گونه ای مختصر و فشرده برگزار کند که به فتوی و پاسخ و فهم مستفتی خلل و زیانی وارد سازد.

#### ۱۰ - اهمیت کیفیت نگارش نامه استفتاء

باید نویسنده نامه استفتاء، سؤال را درست و در جهت هدف مورد سؤال بنویسد.

و علاوه بر آنکه لازم است با خط و تعبیری خوانا و روشن نوشته شود باید طوری تنظیم گردد که از دستبرد و اضافه شدن مصون باشد.

نویسنده نامه استفتاء باید موارد سؤال را مشخص ساخته و مواضع اشتباه را نقطه گذاری کرده و ضبط صحیح آن را بنگارد. بهتر است که نویسنده نامه استفتاء، خود نیز از اهل علم باشد؛ لذا عده ای از علماء - جز بر روی نامه استفتاءیه ای که آن را اهل علم نگارش می کردند - فتوای خود را نمی نوشتند.

#### ۱۱ - دعاء به مجتهد هنگام نگارش نامه استفتاء

مقلد را سزا است در نامه ای که به عنوان استفتاء به مفتی می نگارد از دعای به او دریغ نرزد. اگر خواهان فتوای یک مفتی است باید این گونه بنویسد:

چه می فرمائی: «رحمک الله = خدای ترا بیامرزاد» یا «رضی الله عنک = خدا از تو راضی باد» یا «وفقک الله = خدا ترا موفق بدارد» یا «ایدک الله = خدای

ترا تایید فرماید» یا «سددك الله و رضی الله عن والديك = خداوند ترا استوار و ثابت نگاهدارد و خدا از پدر و مادرت، راضی باشد» و یا امثال این گونه ادعیه را در صدر نامه استفتاء بنویسد. خوش آیند نیست که مستفتی، خویشان را در ضمن دعای به مفتی، وارد سازد.

چنانچه مستفتی بخواهد از عده ای مجتهدان، پاسخ استفتاء خویش را دریافت دارد باید سؤال خود را این گونه آغاز کند:

چه می فرماید یا رأی شما چیست «رضی الله عنکم = خدای از شما راضی باد» و یا بنویسد:

چیست نظر فقهاء «سدهم الله - یا - ایدهم الله»، و امثال این دعاها را در آغاز نامه استفتاء بیاورد.

اگر مستفتی، صیغه جمع را به منظور احترام در استفتاء از یک مجتهد به کار برد، بهتر است (یعنی بجای چه می فرمائی، بگوید چه می فرمائید).

مستفتی باید نامه استفتاء را به صورت باز به مفتی تقدیم کند، و به همان صورت تان شده از او دریافت نماید تا او را به باز کردن و یا پیچیدن و تا کردن آن وادار نکند.

۱۲ - در صورت عدم دسترسی به مفتی، تکلیف مستفتی چیست؟

اگر مقلد و مستفتی راجع به مسئله ای در شهر و دیار خویش به مفتی دسترسی نداشته باشد، در صورتی که حکم مسئله درباره او به سر حد و جوب رسیده باشد واجب است به سوی شهر و دیار مفتی مسافرت کند؛ همانطور که قبلاً نیز همین مطلب را یادآور شدیم.

اگر مستفتی در شهر و دیار خود و نیز در شهرهای دیگر به مجتهد و مفتی دسترسی نداشت - بر این مبنی و فرض که مجتهد میت، قابل تقلید نیست و این

امکان هم وجود داشته باشد که در یک دوره و زمانه اساساً وجود مجتهد، نایاب گردد - (و ما از چنین دوره و زمانه ای به خدا پناه می بریم)، در چنین شرایطی بر مقلد لازم است که حتی الامکان در مسائل مورد ابتلاء خود، عمل به احتیاط کند.

و اگر عمل به احتیاط برای او ممکن نبود، در اینکه آیا این شخص مکلف به عملی در این مسئله هست یا نه، محل تأمل و شایان دقت و بررسی بیشتری می باشد.

## باب ۳ در مناظره و شرایط و آداب و آفات آن

### فصل اول: در شرائط و آداب بحث و مناظره

#### مقدمه

باید متوجه باشیم که مناظره و تبادل فکر و رأی و نظر در احکام دینی به عنوان بخشی و عضوی از پیکره دین تلقی می شود. ولی مناظره و تبادل نظر دارای شرایط و آداب و موقعیت و فرصت مناسب (و مخصوص به خود) می باشد.

اگر کسی دست اندر کار بحث و مناظره - بر اساس وجه صحیح آن - گردد، و شرایط و آداب آن را رعایت کند قطعاً در قیام به حدود مناظره، موفق و کامیاب بوده و در این کار مهم از پیشینیان پیروی کرده است؛ زیرا آنان در مسائل مختلفی به بحث و مناظره می پرداختند و هدف آنها - صرفاً - الهی بوده و می خواستند از رهگذر مناظره، جویای حقایقی گردند که از دیدگاه خداوند متعال، به حق بوده است.

کسی که برای خدا و در راه او مناظره می کند دارای علائم و مشخصاتی است که از رهگذر آن، شروط و آداب مناظره روشن می گردد

#### ۱ باید مناظره به منظور اثبات حق انجام گیرد نه به خاطر تظاهر و ریا

هدف و مقصود مناظره کننده باید عبارت از رسیدن به حق و جویا شدن ظهور و پدیدار گشتن حق باشد، و لو آنکه به هر کیفیتی این حق ثابت شود.

نباید منظور اهل بحث و مناظره چنین باشد که گفتار و نظریه خود را به کرسی نشانده و حق به جانب بودن خویش را اظهار نموده و سرشار بودن مایه های علمی و صحت رأی خود را اثبات کنند؛ زیرا این گونه هدف گیری در بحث و مناظره به عنوان جدال و ستیز و ریاکاری تلقی می شود که ماقبلاً ضمن بحثهای گذشته از قبح و زشتی های این شیوه و نهی اکید از آن، آگاه شدیم.

یکی از نشانه های وجود قصد و

هدف الهی در مناظره، این است که مناظره کننده - جز در مواردی که امید تاثیر در طرف مناظره وجود دارد - وارد مناظره نگردد، و اگر بداند که طرف بحث او، سخن وی را نمی پذیرد و زیر بار حق نمی رود (و در رأی شخصی خود پافشاری می کند)، و اگر چه خطاء و اشتباه او کاملاً روشن گردد، به هیچ وجه دست از سلیقه شخصی خویش بر نمی دارد، مناظره با او جائز نیست؛ چون آفات و نتایج سوئی - که بعداً درباره آنها بحث خواهیم کرد - بر این گونه مذاکره مترتب خواهد شد، و هیچ هدف مطلوب و صحیحی از رهگذر آن به دست نخواهد آمد.

## **۲ اولویت و اهمیت والای امر به معروف و نهی از منکر نسبت به مناظره**

اشتغال به مناظره در صورتی صحیح است که وظائف و تکالیف دیگری که از آن مهمتر است در میان نباشد؛ چون اگر مناظره درباره امر واجب به صورت مشروع برگزار گردد به عنوان انجام و اداء یکی از واجبات کفائی محسوب می شود. اما اگر وظیفه دیگری که دارای وجوب عینی و یا کفائی و مهمتر از خود مناظره است در میان باشد اقدام به مناظره جائز نخواهد بود.

از جمله وظائف و تکالیف واجب - که هم اکنون و در دوره ما کسی بدان قیام نمی کند - مسئله امر به معروف و نهی از منکر است (که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارد، و اقدام به آن نسبت به مناظره دارای اولویت می باشد).

باری، ممکن است مناظره کننده در مجلس مناظره با یک سلسله از منکرات مواجه گردد؛ - چنانکه این حقیقت بر کسانی که نسبت به حالات واجب و حرام، مجرب هستند مخفی نیست. علاوه بر این

ممکن است مناظره کننده راجع به مسئله ای بحث و مناظره کند که هیچوقت و ابدا مورد ابتلاء کسی نباشد و یا به ندرت اتفاق می افتد، از قبیل برخی از دقائق علمی و فروع و شاخه های جزئی احکام دینی (که کمتر در عمل اتفاق می افتد).

و نیز احيانا ممکن است از او و ديگر حاضران، حالاتی سرزند که گوینده و مستمع هر دو دچار گناه گردند از قبیل: ایجاد محیط وحشت، ناسزا و زشت گوئی و آزار رسانی و کوتاهی و غفلت نسبت به امر واجب، مانند نصیحت و سفارش مسلمین و ترغیب به محبت و مودت، که مناظره کنندگان موظف به رعایت این گونه وظایف اخلاقی هستند؛ ولی متأسفانه در حین مناظره ناخودآگاه از این وظایف سر باز می زنند و گرفتار این آلودگیها می گردند و خود متوجه آن نیستند و تصور می کنند که با هدفی الهی به مناظره می پردازند.

### **۳ اجتهاد - یا - شرط مناظره در احکام دینی**

کسی که در مسائل دینی مناظره می کند باید مجتهد باشد، مجتهدی که بتواند بر طبق نظر خود فتوی دهد نه آنکه پیرو رأی و نظر شخص دیگر باشد و بر طبق رأی او اظهار نظر کند.

و آنگاه که حق و حقیقت به زبان طرف مناظره، ظاهر گردد باید از رأی و نظر او پیروی کند و بدان گرایش یابد.

اما کسی که به درجه اجتهاد نرسیده است نمی تواند در ضمن مناظره، با مذهب و رأی و نظر کسی که خود از وی تقلید می کند به مخالفت برخیزد. آیا اگر مخالفت کند چه فائده ای می توان از رهگذر مناظره او تصور نمود؛ در حالی که او نمی تواند - در صورت بروز و آشکار شدن ضعف و بطلان نظریه اش



- از مذهب و رأی خود دست بردارد؟ بر فرض که این فرد فاقد اجتهاد، با شخص مجتهدی به مناظره پردازد و ضعف و سستی دلیل، و بالمآل بی پایگی نظریه او روشن شود چه کمک و مددی به مجتهد خواهد کرد؟؛ زیرا او بر این اساس فکر می کند که باید مسئله، بر طبق نظریه وی سرانجام گیرد، نظریه ای که از دیدگاه او به حق است و در نظر او بر رأی مجتهد ترجیح دارد - اگرچه در واقع و فی نفسه، نظریه او ضعیف باشد - چنانکه همین امر در میان سایر مجتهدین نیز اتفاق افتاده است؛ زیرا آنها نیز قبلاً به ادله و شواهدی برای اثبات نظریه خود متمسک می شدند؛ سپس برای آنها یا دیگران روشن می شد که ادله آنها سخت سخیف و سست بوده، و در نتیجه پس از ظهور ضعف ادله آنها، فتوای آنها نیز تغییر می کرد، که این تغییر رأی را در یک کتاب و حتی در محدوده یک برگ کتاب آنها نیز احیاناً

می بینیم.

#### **۴ حق و حقیقت - یا - هدف اساسی مناظره**

باید مرزهای بحث و مناظره به وقایع مهم دینی و یا مسئله قریب الوقوع، محدود باشد (و نباید در هر مسئله کم ارزش و یا مسائلی که در آینده بسیار دوردستی اتفاق می افتد، وقت و فرصت را تلف کرد)؛ لذا مناظره کننده باید متوجه این نکته اساسی بوده و بدان اهتمام ورزد.

آنچه در مناظره دارای اهمیت است، مسئله ظهور و روشن شدن حق و حقیقت می باشد. ضمناً نباید مناظره کننده برای اثبات حق، سخن و گفتار خویش را بیش از اندازه - طولانی سازد.

مناظره کننده نباید مغرور و فریفته شود و این تصور در

او به وجود آید که بحث و مناظره در مسائل نادره یعنی مطالبی که به ندرت اتفاق می افتد و شگفت انگیز می باشد موجب ورزش و رشد ملکه و نیروی استدلال و تحقیق انسان است؛ چنانکه این تصور غالباً برای کسانی پیش می آید که خواهان حفظ نفس بوده و می خواهند از طریق اظهار فضل و ابراز علم، کامروا گردند. لذا در تعریفات، و نقض و ایرادهائی که بر این تعریفات وارد است، و همچنین در مغالطات و امثال آنها مناظره می کنند.

اگر حالات روحی این گونه افراد دقیقاً و به درستی در بوته امتحان و آزمایش قرار گیرد می بینیم هدف و آماج آنها در مناظره حتی چنین چیزی نیست (یعنی نمی خواهند از رهگذر مناظره به ورزش فکر و تقویت ذهنی روی آورند چه رسد به اینکه دارای هدف الهی باشند).

### **۵ شایسته است جلسه مناظره از تیررس دید مردم بدور باشد**

باید مکان خلوت و دور از چشم مردم - از دیدگاه مناظره کننده - برای امر مناظره، محبوب تر از مناظره در مجالس و محافل باشد؛ زیرا اگر مناظره در محلی به اصطلاح دنج و خلوت انجام گیرد این امر به تمرکز فکر و صفا اندیشه - برای درک حقیقت - کمک بیشتری می کند.

مناظره در حضور توده مردم، انگیزه های ریا و تظاهر و حرص در غلبه و اسکات خصم را - و لو به هر دلیل باطلی هم باشد - تحریک می نماید.

کسانی که دارای مقاصد و اهداف فاسد هستند شیوه آنها این است که از جواب به سؤال دیگران در جای خلوت، احساس کسالت و سستی می نمایند؛ ولی در مجالس و محافل در پاسخ به مسائل، با هم به رقابت بر می خیزند، و برای اینکه پاسخ به

مسائل را در مجامع به خود منحصر سازند (سخت به تکاپو افتاده) و دست اندر کار حيله و چاره جوئی و نیرنگ می گردند

## **۶ باید مناظره کننده، پویای حق باشد**

مناظره کننده باید در پویائی از حق همچون کسی باشد که دنبال گم گشته خویش در تکاپو است.

و آنگاه که گمشده خود، یعنی حق را پیدا کرد باید در حالی که اشک شوق می ریزد، خدای را سپاس گوید. او نباید در اینکه حق به دست او و یا به دست شخص دیگری ظاهر می شود فرق و امتیازی ببیند. باید او را چنین تصور کند که طرف و شریک مناظره او، یار و یاور او می باشد، و نباید او را به عنوان خصم و دشمن خویش تلقی نماید. لذا اگر شریک مناظره وی، او را به اشتباهش واقف سازد و یا حق را برای او ظاهر و روشن نماید باید از او تشکر کند؛ چنانکه اگر کسی راهی را در پویش و جستجوی گمشده خویش طی می کند؛ ولی شخص دیگری او را از طریق دیگر به گمشده اش رهنمون می گردد، (مسلم ارشاد او شایسته تشکر و سپاسگزاری است). حق و حقیقت نیز گمشده هر فرد باایمانی است که باید هر مؤمنی بدینسان در صدد پویائی از آن برآید.

پس بنابراین اگر حق به وسیله بیان طرف و شریک مناظره او پدیدار گردد باید بدان شادمان گشته و از او سپاسگزاری کند؛ نه آنکه احساس شرمساری نموده، و کوشش خویش را در مبارزه و دفع و طرد او به کار گیرد.

## **۷ ضرورت به کار داشتن انصاف در مناظره**

مناظره کننده نباید یار و یاور (یعنی شریک مناظره) خود را در انتقال از دلیلی به دلیل دیگر، و از سؤالی به سؤال دیگر بازدارد؛ بلکه باید امکاناتی برای او به وجود آورد تا آنچه در ذهن خویش فراهم آورده به کار گرفته و آن را ایراد

نماید، و از خلال مجموع سخنان و بیانات وی آنچه را مورد احتیاج او در رسیدن به حق است استخراج کند. اگر مناظره کننده، حق را ضمن تعبیر و بیانات او به دست آورد، و یا ملاحظه کرد که سخن او مستلزم ثبوت حق است - اگرچه خود او از این استلزام، غافل باشد - باید از او بپذیرد و خدای متعال را سپاس گوید (که حق و صواب به دست شریک مناظره او پدیدار گشته است)؛ زیرا هدف مناظره عبارت از رسیدن به حق است و لو آنکه این حق در طی سخن و بیان نامتناسب و غیر موزون و ناهماهنگ جلب نظر کند، سخن و بیانی که هدف و مطلوب او از لابلای آن به دست می آید.

اینکه مناظره کننده به طرف بگوید:

این نظریه، - با توجه به اینکه تو سخن و رأی نخستین خود را رها کردی - لازمه سخن من نیست و نمی توانی چنین و چنان بگوئی، و امثال این گونه سخنها - که باید آنها از اراجیف و یاوه گوئی های مناظرین تلقی کرد - صرفاً عبارت از عناد و لجاج محض و خروج و انحراف از طریق حکمت و استوار اندیشی است.

غالباً ملاحظه می کنید که مناظره ها در محافل به ستیزه جوئی و جدالها و نزاعهای محض، منتهی می شود تا آنجا که شخص معترض، مطالبه دلیل می کند، ولی مدعی در حالی که بدان آگاهی دارد از اقامه دلیل خودداری می نماید.

و بالاخره جلسه مناظره سرانجام به انکار و اصرار و عناد و کینه منقضی می شود. بدیهی است که چنین مناظره ای عین تباہکاری و خیانت به شرع مقدس و موجب ورود فرد در

سلک و کادر کسانی است که در قرآن کریم - به خاطر کتمان علم -، مورد نکوهش قرار گرفته اند

## ۸ مناظره باید با افراد برجسته علمی صورت گیرد

باید با افرادی مناظره کرد که دارای استقلال علمی (و صاحب نظر) می باشند - تا در صورتی که مناظره کننده، طالب حق باشد - بتواند از بیاناتشان سودمند گردد.

اکثر مناظره کنندگان از مناظره با دانشمندان چیره دست و بزرگان علم احتراز می جویند؛ چون می ترسند که مبادا حق از رهگذر بیان آنها پدیدار گردد. لذا علاقه دارند با اشخاصی به مناظره برخیزند که از لحاظ علمی در درجه پائین تری قرار دارند تا بتوانند حس آزمندی و طمع خود را در ترویج باطل، بر افراد ضعیف العلم تحمیل کنند.

علاوه بر این شرائط و آدابی که یاد شد، شرائط و آداب دقیق دیگری نیز برای مناظره کننده وجود دارد؛ لکن شرائط و آدابی که ما از آنها یاد کردیم می تواند ترا به شناخت مناظره ای که با هدف الهی صورت می گیرد، و شناخت کسی که به خاطر خود مناظره و یا به خاطر انگیزه ها و هدفهای ناروای دیگر به مناظره می پردازد، رهنمون گردد.

## فصل دوم: آفات و نتایج سوء بحث و مناظره نادرست

### مقدمه

در این فصل، آفات مناظره و نتایج سوئی که از رهگذر مناظره نادرست عائد انسان می گردد، و از بلیاتی که از مهلکات اخلاقی به شمار می آید، بحث و گفتگو می شود.

لذا باید متوجه باشیم مناظره ای که به منظور غلبه بر دیگران و اسکات طرف و مباحات، و شوق و تمایل عصبی به اظهار فضل، صورت می گیرد منبع و سرچشمه همه خوبیها و رفتارهایی است که از نظر خداوند متعال، ناستوده است؛ ولی از دیدگاه ابلیس ستوده می باشد.

رابطه و نسبت این گونه مناظرات با زشتیهای باطنی - از قبیل تکبر و خودبزرگ بینی، عجب و خودستائی، ریاء، حسد، رقابت، تزکیه نفس و خودپسندی، جاه طلبی و امثال

آنها - همچون نسبت خمر و شراب با زشتیها و زشتکاریهای ظاهری از قبیل: زنا، قتل، و نسبت و تهمت زنا به دیگران است. همانگونه که اگر کسی میان شرب خمر و سایر گناهان و زشتکاریها مخیر باشد، و شرب خمر را - به خاطر ناچیز شمردن جرم آن - بر دیگر گناهان ترجیح دهد؛ در نتیجه، همین گناه، وی را به طرف گناهان و زشتکاریهای دیگر سوق می دهد؛ همین گونه نیز اگر بر روحیه کسی حس علاقه به غلبه بر دیگران و اسکات آنها در مناظره، و جاه طلبی و مباهات بر اقران، چیره و مستولی گردد، این گونه تمایلات، او را به اظهار و ارتکاب علنی تمام پلیدیها سوق می دهد (که می توان آنها را به عنوان آفات و نتایج سوء مناظره های نادرست تلقی کرد).

### **۱ عدم پذیرش حق از رهگذر مناظره نوام با جدال و ستیزه جوئی**

یکی از آفات مناظره، مسئله عدم پذیرش حق و ناخوش انگاری آن و حرص و تمایل شدید به مبارزه با حق از طریق جدال و ستیزه کاری است. این حالت ناپسند تا آنجا در روح مناظره کننده ستیزه جو پیشروی می کند که نامرغوب ترین حادثه و نامطلوب ترین رویداد زندگانی - از دیدگاه او - این خواهد شد که مبادا حق بر زبان طرف مناظره او پدیدار گردد.

و هر چند که حق بدین صورت چهره می نمایاند با توسل به تلبیس و بیان حق به جانب و حربه نیرنگ و چاره اندیشی می کوشد به منظور انکار حق - بر حسب مقدمات و توانائیش - مناظره وی ادامه یابد تا سرانجام، حق را پایمال سازد.

از این پس، ممارت و ستیزه جوئی به صورت عادت و طبیعت ثانوی در او درمی آید،

آن هم به گونه ای که هر سخنی به گوشش می رسد - برای اظهار فضل و خرده گیری از خصم - حالت اعتراض و اشکال تراشی هر لحظه در دلش برانگیخته می شود، اگرچه طرف او بر حق باشد؛ چون می خواهد به اصطلاح: خودی را بنمایاند؛ لذا به هیچ وجه در صدد اظهار حق بر نمی آید.

و ما پیش از این درباره نکوهش مرء و ستیزه جوئی و آثار سوئی که بر آن مترتب است، آیات و روایاتی را یاد کردیم. خداوند متعال میان کسی که به او دروغ و افتراء می بندد و میان کسی که حق را تکذیب می کند جدائی نمی بیند، بلکه آن دو را از نظر جرم و گناه روحی و اخلاقی، با هم برابر می داند آنجا که می فرماید:

و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بالحق لما جا (۴۰۳)

چه کسی ستمگرتر از کسی است که بر خداوند متعال، دروغ و افتراء بسته و یا آنگاه که حق بدو رسیده، آن را دروغ پندارد و آن را تکذیب نماید.

عدم پذیرش حق و تکذیب آن، نوعی از کبر و خود بزرگ بینی به شمار می آید؛ زیرا قبلا گفتیم که کبر و استکبار، در واقع عبارت از رد کردن حق به گوینده آن می باشد.

و مرء و جدال، مستلزم چنین حالتی است، (یعنی انسان را و او می دارد که زیر بار حق نرود و آن را تکذیب نماید).

ابی درداء و ابی امامه و وائله و انس می گفتند:

روزی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) بر ما وارد شد در حالی که ما راجع به یکی از مسائل دینی سرگرم بحث و مجادله و ستیزه جوئی بودیم،

دیدیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنان خشمگین شد که شدت خشم او برای ما بی سابقه بود. سپس فرمود:

«ملتھائی پیش از شما به علت جدال و ستیزه جوئی، گرفتار انحطاط و نابودی شدند. از ستیزه جوئی دست بردارید؛ زیرا یک فرد باایمان با کسی به جدال و ستیزه بر نمی خیزد. ستیزه جوئی نکنید؛ چون ستیزه جو کاملاً و سخت زیانکار است. جدال را کنار بگذارید؛ زیرا من در روز قیامت از ستیزه گر شفاعت و وساطت نمی کنم. با هم به ستیزه پردازید؛ چون من برای کسی که اگر از جدال - در حالی که حتی حق با او است و راستین می باشد - دست بردارد، سه خانه و جایگاه آرام بخشی در بوستانها و اطراف و مرغزار و میان بهشت و قله های آن، ضمانت می کنم. از مرء و جدال دست بردارید؛ زیرا نخستین کاری که پروردگار من - پس از منع بت پرستی - مرا از آن نهی فرمود عبارت از ستیزه جوئی با مردم است» (۴۰۴)

از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«سه خصلت است که هر گاه کسی خدای عزوجل را با احراز آنها ملاقات کند - می تواند از هر دری که دلخواه او است وارد بهشت گردد:

۱ - کسی که دارای اخلاق نیکو و رفتار پسندیده باشد.

۲ - فردی که در سر و علن و آشکارا، و در نھان، بیم خدای را در دل نگاه دارد.

۳ - شخصی که از جدال و ستیزه جوئی خودداری کند، اگرچه بر حق باشد» (۴۰۵).

امام صادق (علیه السلام) از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت کرده است که



فرمود:

«از ستیزه جوئی و خصومت با مردم بر حذر باشید؛ زیرا این دو حالت، قلب انسان را نسبت به برادران ایمانی بیمار می سازد.

و نفاق و دوروئی را در دلها ریشه دار می سازد و به رویش و رشد آنها کمک می کند» (۴۰۶).

امام صادق (علیه السلام) فرمود که جبرئیل (علیه السلام) به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد:

«از ستیزه جوئی و درگیری با مردم بر حذر باش» (۴۰۷).

## ۲ تظاهر و ریاکاری

یکی از آفات و عوامل زیانبار مناظره، ریاء و تظاهر و ملاحظه از توده مردم و سعی و تلاش برای جلب قلوب آنان و معطوف ساختن توجه آنها به خویشان می باشد؛ تا بدینوسیله، دیگران رأی و نظریه او را تایید نموده، و او را نسبت به طرف مناظره وی یاری داده، و با او اظهار هماهنگی کنند. چنین کاری عین ریاء و تظاهر و بلکه بخشی ناچیز از آن است.

ریاء و صحنه سازی، یک نوع دردی سخت و درمان ناشدنی و مرضی خوفناک و عامل مهلک و کشنده است. خداوند متعال می فرماید:

و الذین یمکرون السیئات لهم عذاب شدید و مکر اولئک هو یبور (۴۰۸)

و آنانکه نیرنگهای زشت آرند آنها را است شکنجه ای سخت، و نیرنگ آنان تباه و نابود خواهد شد و اثری از خود بجای نخواهد گذاشت.

برخی از مفسرین گفته اند:

این افراد عبارت از ریاکاران می باشند.

و نیز خداوند متعال می فرماید:

فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لایشرك بعباده ربه احد (۴۰۹)

اگر کسی به لقاء رحمت پروردگار خویش امیدوار است باید دست اندر کار اعمال شایسته شود، و در بندگی پروردگارش، هیچ چیزی را انباز او قرار ندهد.

ریاء و تظاهر عبارت از «شرك

خفی» است. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

سهمگین ترین امری که از آن نسبت به شما سخت بیمناکم «شرک اصغر» است.

عرض کردند شرک اصغر چیست؟

فرمود:

ریاکاری و تظاهر. خداوند متعال - آنگاه که می خواهد بندگان خود را به مجازات اعمال آنها برساند - در روز قیامت به آنها خطاب می کند:

به کسانی پناهنده شوید که به خاطر آنها ریاء و تظاهر می کردید؛ بنگرید که آیا می توانید پاداش اعمال خویش را نزد آنها بیابید)) «(۱۰).

و نیز فرمود «(از سقوط در چاه مذلت و خواری (یا از سقوط در وادی حزن و اندوه)، به خداوند متعال پناه ببرید، عرض کردند یا رسول الله این چاه مذلت چیست؟

فرمود:

«دره و پرتگاهی است در دوزخ که برای ریاکاران ستیزه جو آماده گشته است» (۴۱۱).

و همو فرموده است:

«به ریاکار در روز قیامت می گویند:

ای فاجر و گناهکار و ای فریبکار متظاهر، عمل و رفتار تو سردرگم، و اجر و پاداش تو تباه گشته است، باید اجر و پاداشت را از کسی مطالبه و دریافت کنی که به خاطر او عمل می کرد» (۴۱۲).

جراح مدائنی از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعباده ربه احدا سؤال کرد، حضرت فرمود:

«مصدق و منظور این آیه عبارت از کسی است که دست اندر کار عملی می گردد که پاداش آفرین است؛ ولی هدف او رضای خداوند متعال نیست؛ بلکه او می خواهد صرفا مردم، وی را پاکیزه و مبری بیندارند، و در میان جامعه به پاکی نامور گردد. این شخص عبارت از همان کسی است که در عبادت و پرستش خداوند متعال، دچار شرک

می باشد» (۴۱۳).

از همان امام (علیه السلام) روایت شده است که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«فرشته الهی، اعمال بندگان خدا را با خوشحالی و رضایت خاطر به ملاء اعلی بر می فرزند.

و آنگاه که حسنات آنان را بدانسو بالا می برد خداوند (عز و جل) به ماموران خود می گوید:

حسنات این شخص را در «سجین» و دیوان اعمال گنهکاران قرار دهید؛ زیرا او در اعمال خویش، مرا منحصرأ در مد نظر قرار نداده بود.» (۴۱۴)

(سجین عبارت از محلی است که نامه فجار و کفار را در آنجا می نهند).

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است که فرمود:

«برای ریاکار سه ممیز و نشانه وجود دارد:

۱ - آنگاه که مردم را می بیند با نشاط و شادمان می گردد

۲ - و به هنگامی که تنها است کسل و بیحال می شود

۳ - و دوست می دارد که مردم، او را در تمام کارهایش بستایند.» (۴۱۵)

### ۳ خشم و غضب

سومین عارضه سوء و آفت مناظره نادرست، خشم و غضب است. مناظره کننده غالباً نمی تواند خود را از تیررس خشم دور نگاه دارد، و بیشتر اوقات این دو از هم جدائی پذیر نیستند. به ویژه اگر به سخن او ایراد و اشکال کنند و گفتار او را مردود اعلام کنند، و بیان او مورد اعتراض و انتقاد واقع شود، و استدلال او در حضور مردم، غیرقابل قبول تلقی گردد. در چنین شرائطی، ناگزیر خشمگین می شود.

خشم و غضب مناظره کننده، گاهی به حق، و احیاناً نادرست و نا به حق است. خداوند متعال و رسول گرامی او، خشم و غضب را - به هر کیفیتی که اتفاق افتد - نکوهش کرده و نسبت به آن، همه مردم را

سخت - و بیش از حد انتظار - به عذاب تهدید فرموده است. خداوند متعال می فرماید:

اذا جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فانزل الله سكينته على رسول (۴۱۶)

آنگاه که افراد کافر و ناسپاس، حمیت و غیرت را در دل‌های خود برقرار ساختند، آن هم غیرت و تعصب جاهلی؛ لذا خداوند متعال آرامش و اطمینان خاطر را بر فرستاده خود فرو آورد.

به همین جهت خداوند متعال، کفار را به خاطر تظاهر به عصیبت - آن هم عصیبتی که بازده خشم است - نکوهش کرده و مؤمنین را به خاطر آرامشی که پروردگار متعال به آنان مرحمت فرموده مورد ستایش قرار داده است.

از عکرمه (مولی ابن عباس) در تفسیر «سیدا و حصورا» روایت شده است که «سید» عبارت از کسی است که خشم و غضب بر او چیره نگردد.

روایت کرده اند که شخصی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد:

مرا به عملی راهنمایی و توصیه فرما، ضمن آنکه آن عمل، مختصر است، مفید و سودمند هم باشد، فرمود:

خشمگین مشو. آن مرد دوباره همان درخواست را تکرار کرد، باز هم فرمود:

خشمگین مشو (۴۱۷)

از معصوم (علیه السلام) سؤال شد که چه عاملی می تواند انسان را از خشم الهی دور سازد؟

فرمود:

خشم روائی مکن (تا گرفتار غضب الهی نگردی).

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«اگر کسی از خشم و غضب خودداری کند، خداوند متعال بر روی عیوب و زشتیهای او پرده می افکند» (۴۱۸).

ابودرداء می گوید:

«به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردم یا رسول الله مرا به عملی ارشاد کن که زیر سایه آن وارد بهشت

گردم، فرمود:

خشم

مگیر» (۴۱۹).

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خشم و غضب، ایمان انسان را تباه می سازد آنچنانکه «صبر» یعنی گیاه تلخ و تبرزد، عسل را فاسد می کند و، شهد و شیرینی آن را از میان بر می دارد» (۴۲۰).

و نیز فرمود:

«هیچ کسی دچار غضب نگردد مگر آنکه بر لبه پرتگاه دوزخ قرار گرفت» (۴۲۱).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

از پدرم شنیدم که می گفت:

مردی صحرائشین و بیابانگرد، حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرض کرد:

روزگار و زندگانی من در بیابان سپری می گردد، به من مطالبی جامع و سودمند تعلیم فرما. حضرت فرمود:

«من به تو دستور می دهم که خشمگین نشوی. این مرد صحرائشین درخواست مذکور را سه بار تکرار کرد و همان پاسخ را دریافت نمود. سپس گفت:

از این پس راجع به چیزی پرسش نخواهم کرد؛ چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مرا به چیزی جز خیر و خوبی، امر نفرموده است» (۴۲۲).

از همان امام علیه السلام است که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خشم روائی، ایمان انسان را تباه می کند همانطور که سرکه، عسل را تباه می سازد» (۴۲۳).

روزی در حضور امام باقر (علیه السلام) سخن از غضب به میان آمد، فرمود:

«فردی که دچار غضب می گردد هرگز روی سعادت به خود نمی بیند و قانع و راضی و آرام نمی شود مگر آنگاه که وارد آتش دوزخ گردد» (۴۲۴). (یعنی تا مرتکب گناهی نشود خشمش تسکین نمی یابد).

همو فرموده است:

«در کتاب توراہ آمده است:

وقتی موسی (علیه السلام) با خدای عز و جل مناجات می کرد خدا به او فرمود:

ای موسی، نسبت به کسی که زمام اختیار او

را در دست تو قرار داده ام و ترا بر او مسلط ساختم از خشم روائی بر او، خویشتن داری کن تا من از خشم روائی بر تو خودداری کنم» (۴۲۵).

از ابی حمزه ثمالی است که گفت امام باقر (علیه السلام) فرمود:

«این خشم و غضب، پاره ای از آتش شیطانی است که در قلب آدمی برافروخته می گردد، و آنگاه که یکی از شما دچار خشم می شود چشمانش برافروخته شده و رگهای گردن او برآمدگی پیدا می کند و از این طریق است که شیطان به قلب آدمی راه می یابد و در آن نفوذ می کند» (۴۲۶).

اخبار و احادیث در مذمت و نکوهش غضب، فراوان می باشد:

در اخبار کهن آمده است:

یکی از انبیاء به کسانی که با او مصاحب بودند گفت:

چه کسی با من پیمان می بندد که خشمگین نشود تا بدینوسیله از لحاظ مقام و مرتبت نبوت با من همطراز گردد و پس از من جانشینم باشد؟ یکی از جوانان مجلس گفت:

من چنین تعهدی را قبول می کنم. سپس آن پیامبر (علیه السلام) سخن و پیشنهاد خود را تکرار کرد، باز هم همان جوان گفت:

من این مسئولیت انسانی را به عهده می گیرم. او عملاً نیز نسبت به تعهد خود وفادار ماند (و هرگز خشمگین نشد). وقتی آن پیامبر (علیه السلام) از دنیا رفت، جوان مذکور به مقام و مرتبت او (پس از رحلتش) نائل آمد، و آن جوان همان «ذوالکفل نبی» (علیه السلام) است که متکفل و متعهد شد خشمگین نگردد و به تعهد خود نیز کاملاً وفا نمود.

#### ۴ حقد و کینه توزی

چهارمین آفت زیانبار مناظره، حقد و کینه توزی است که خود نیز بازده و زاده غضب می باشد؛ چون وقتی انسان به خاطر عدم

توانائی بر اعمال غضب و تشفی قلب، خشم خویش را فرو می‌نشانند و آن را به دل می‌گیرند این حالت به درون او بازمی‌گردد و در آن نفوذ کرده و در آنجا پایدار و پنهان و محفوظ می‌ماند، و بالاخره به صورت حقد درآمده و از کینه سر بر می‌آورد.

مقصود از حقد این است که قلب انسان همواره با احساس سنگینی و بغض و نفرت دست به گریبان است با اینکه می‌دانیم که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«یک فرد مؤمن، کینه به دل خود راه نمی‌دهد و کینه توز نیست.»

بنابراین حقد و کینه توزی، ثمره و میوه تلخ خشم و غضب می‌باشد که ضمناً امور زشت و حالات ناپسندی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که این امور عبارتند از: حسد، ناسزاگوئی در برابر حوادث ناخوشایندی که به طرف وی آسیب می‌رساند، عزلت و کناره جوئی و قهر کردن، بریدن از خویشاوندان و نزدیکان، سخنهاى ناروا و نامشروع از قبیل: دروغ، غیبت، افشای اسرار مردم، پرده درى، نقل مطالبی که به استهزاء منجر می‌گردد، آزار رساندن با زبان و کردار.

و تا آنجا که امکانات فرد کینه توز به وی اجازه می‌دهد (در این مسیر، توسنی می‌کند).

همه این امور نابخردانه و نکوهیده، پاره‌ای از نتایج و آثار سوء حقد و کینه ورزی است. حداقل نتیجه سوء کینه توزی تو - در صورتی که بتوانی از این امور زشت هم بر حذر باشی - این است که از وجود این حالت در قلب و درون خود احساس سنگینی می‌کنی، و نمی‌توانی دلت را از بغض نسبت به او بازدارى تا آنجا



که ناگزیر می شوی از اداء وظیفه در مورد کارهای مطلوب و مورد پسند خداوند - از قبیل: خوشروئی و رفق و مدارا و عنایت و اهتمام نسبت به طرف مناظره و قیام و اقدام در احسان به او و همیاری و تعاون با او - امتناع ورزی.

تمام این حالات درونی و جنبشهای روانی، درجه و پایه دین و ایمان تو را به انحطاط و سقوط و نقصان می کشاند و میان تو و تفضل عظیم و پاداش بزرگ پروردگار متعال، فاصله و جدائی برقرار می سازد، اگرچه، ترا در معرض کیفر و عذاب قرار ندهد.

باید متوجه بود که فرد کینه توز - در صورتی که قادر بر مجازات طرف مناظره خود باشد - می تواند سه حالت را در پیش گیرد:

۱ - حق طرف خود را به طور کامل و بدون کم و کاست اداء نماید، که این کار، عین «عدل» و عدالت خواهی است.

۲ - نسبت به او از طریق عفو و گذشت احسان کند، که البته چنین گذشتی را می توان «تفضل» نامید.

۳ - ناروا عمل کند و بی جهت و بدون آنکه مستحق ظلم باشد به وی ستم نماید که چنین عملی را «جور» می نامند.

رفتار سوم، شیوه اراذل و اوباش می باشد، یعنی افرادی فرومایه، چنین شیوه ای را انتخاب می کنند.

رفتار دوم، راه و رسم صدیقین و افراد راستین است.

و رفتار اول، اوج پایه و درجه مردمان صالح و شایسته ای است، که باید فرد مؤمن - اگر نتواند مقام و فضیلت عفو را تحصیل کند - با چنین خصلتی خو گرفته و شخصیت او با همان خصلت درآمیخته و بدان نامور گردد. عفوئی که خداوند متعال، افراد

بشر

را بدان امر و دعوت کرده و فرستاده گرامی خود (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) را به خاطر داشتن چنین حالتی، ویژگی بخشیده، و آنان را از سایر مردم ممتاز ساخته است. خدای متعال به پیامبرش فرمود:

خذ العف (۴۲۷)

عفو و گذشت را در پیش گیر.

و یا فرمود:

و ان تعفوا اقرب للتقوی (۴۲۸)

اگر عفو کنید، چنین شیوه ای با تقوی و پرهیزگاری، در خور و مناسب تر و دارای پیوند نزدیک تری است.

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«سوگند به خدائی که جان و حیات من در ید قدرت او است سه چیز است که اگر در مورد آن ها قسم یاد کنم بجا و به مورد است:

۱ - هیچ صدقه و انفاقی، مال و خواسته بشر را کم نمی سازد و از آن نمی کاهد، بنابراین صدقه بدهید و انفاق کنید.

۲ - هر فردی که بر او ستم رفته اگر به منظور کسب رضای خداوند، راه و رسم عفو و اغماض را در پیش گیرد، خداوند متعال بر عزت و سرفرازی او در روز قیامت می افزاید.

۳ - هر کسی که دری از سؤال و درخواست مالی خویش را به روی مردم بگشاید، خداوند متعال دری از فقر و تهیدستی را فراسوی او باز می کند.» (۴۲۹)

و نیز فرمود:

«تواضع و فروتنی، جز رفعت و والائی مقام چیزی بر انسان نمی افزاید؛ پس فروتنی کنید تا خداوند متعال مقام و منزلت شما را رفیع گرداند. عفو و گذشت، پایه های عزت و سرفرازی انسان را بالا می برد؛ لذا عفو را پیشه خود سازید تا خداوند متعال شما را سرفراز گرداند. صدقه و انفاق مالی،

مال و ثروت انسان را فزاینده تر می سازد پس صدقه دهید تا مشمول رحمت الهی باشید» (۴۳۰)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

موسی (علیه السلام) به خدا عرض کرد:

«پروردگار من، کدامیک از بندگانت در پیشگاه تو عزیزتر است؟»

فرمود:

آن کسی که در عین توانائی بر مجازات، عفو و گذشت نمایی» (۴۳۱).

ابن ابی عمیر از عبدالله بن سنان و او از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که آن حضرت گفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ضمن یکی از سخنرانی ها فرمود:

«هان ای مردم، می خواهید شما را به بهترین پدیده های آفرینش و عالیترین خصلت و اخلاق پاداش آفرین دنیا و آخرت آگاه سازم؟ (این خصلتها عبارتند از اینکه):»

۱ - نسبت به کسی که بر تو ستم روا داشته است عفو و اغماض را در پیش گیری.

۲ - با کسی که ارتباط خود را از تو گسسته و قطع رحم کرده، صله رحم کنی و با وی در ارتباط باشی.

۳ - به کسی که نسبت به تو بدی کرده است نیکی کنی.

۴ - از عطاء و بخشش نسبت به کسی که ترا از بخشش و عطای خویش محروم ساخته، دریغ نوزد» (۴۳۲).

اخبار و احادیث درباره فضیلت عفو و گذشت، بسی فراوان و چشمگیر است؛ لکن ذکر همه آنها در خور اقتضاء این کتاب نیست.

## ۵ رشک و حسد

پنجمین آفات و عوارض مضر مناظره عبارت از رشک و حسد است که خود نیز بازده و نتیجه حقد و کینه ورزی است، و حقد و کینه ورزی نیز ثمره خشم غضب می باشد، چنانکه قبلا در این باره سخن گفتیم.

غالباً مناظره کننده از حسد نسبت به

طرف خود در امان نیست؛ زیرا گاهی بر طرف خود، غالب و گاهی در برابر او مغلوب می گردد؛ و گاهی فقط سخن او مورد ستایش قرار گرفته و نیز گاهی فقط سخن طرف او مشمول تمجید و تحسین دیگران واقع می شود.

آنگاه که غلبه با او نباشد و یا سخن او مورد ستایش دیگران قرار نگیرد چنین آرزو می کند که غلبه و پیروزی از آن او بوده و دیگران نیز از سخن او ستایش کنند و طرف او از این مزایا محروم باشد. این گونه تمنی و آرزو، عین حسد است؛ چون علم و دانش از بزرگترین و مهمترین نعمت های الهی است پس وقتی مناظره کننده آرزو کند که چنین غلبه و پیروزی و لوازم آن از آن او باشد، (و طرف مناظره وی از چنین مزایائی محروم بماند)، در حقیقت نسبت به او حسد ورزیده است. چنین حالتی به هر مناظره کننده ای دست می دهد و دچار چنین روحیه ناستوده ای می گردد. البته - بجز کسانی که خداوند متعال آنان را در پناه صیانت خود قرار می دهد - اکثر مناظره کنندگان از چنین گرفتاریهای روحی مصون نیستند؛ لذا ابن عباس گفته است:

«علم و دانش را در هر جائی که یافتید فرا گیرید و آن را در اختیار خود قرار دهید، و گفتار و ایراد برخی از فقهاء درباره برخی دیگر را نپذیرید، و برخورد و اختلاف آنها را ملاک و معیار قرار ندهید؛ چون اختلاف ورزیدن آنها و در نتیجه، تفاوت آراء آنان، همانند مخالفت بزهای نر و یا آهوان نر در میان آغل و یا در کمینگاه شکارچی است.»

اما آنچه درباره نکوهش حسد و تهدید

نسبت به آن به ما رسیده است از حد شمار و آمارگیری بیرون است. راجع به مذمت حسد، همین قدر کافی است که همه رویدادهای آمیخته به گناه و فساد - که در روی زمین اتفاق افتاده است از نخستین زمان آفرینش آدم تا آخرین هنگام برپائی جهان هستی - از همین رشک و حسد ریشه می گیرد.

آنگاه که ابلیس نسبت به آدم ابوالبشر (علیه السلام) حسد ورزید، فرجام کار وی بدانجا انجامید که خداوند متعال او را از درگاه رحمت خویش طرد فرمود، و شکنجه آتش دوزخ را برای وی آماده کرد تا جاودانه در آن رنج بیند.

حسد - پس از سقوط و ابتلاء ابلیس به سرنوشت شوم خود - بر بشر مسلط گردید و همچون روح و خون در بدن انسانی راه یافته و در آن نفوذ کرد، و سرانجام بصورت عامل و انگیزه دائمی فساد و تبه کاری درآمد.

آری حسد، نخستین لغزش و گناهی بود که بلافاصله پس از آفرینش آدم روی داد، و همین حالت نابسامان روانی، موجب قتل و شهادت فرزند آدم ابوالبشر (یعنی هابیل) به وسیله برادرش (یعنی قابیل) گردید؛ چنانکه خداوند متعال داستان این دو برادر و مسئله برادرکشی را در نبشتار گرامی خود بازگو نمود، و نیز در قرآن کریم حاسد را با شیطان و ساحر و افسونگر، قرین و همپایه معرفی کرده و فرموده است:

و من شر غاسق اذا وقت، و من شر النفاثات فی العقد، و من شر حاسد اذا حسد (۴۳۳)

و از شر تاریکی آنگاه که فراگیرد و یا فرو رود و از شر زنانی که در گرهها می دمنند، و از شر حسود آنگاه که

حسادت می ورزد، به پروردگار خود پناه می برم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«حسد، حسناات و کارهای نیک (و ایمان) انسان را می بلعد و نابود می سازد آنچنانکه آتش، هیزم را» (۴۳۴).

و همو فرمود:

«دردها و بیماریهای جامعه های پیشین - که عبارت از حسد و کینه ورزی است - به طرف شما آرام آرام و بی سر و صدا به حرکت درآمده و به شما روی آورده است، دردهائی که می تراشد و می زداید، نمی گویم که موی بدن را می تراشد و آن را می زداید؛ بلکه دین و ایمان شما را می تراشد و آن را از صفحه درون و خاطر شما دور می کند. سوگند به خدائی که جان محمد در ید قدرت او است هیچیک از شما وارد بهشت نخواهید شد مگر آنگاه که با سلاح دین و ایمان مجهز باشید.

و نمی توانید سلاح ایمان را در بر گیرید مگر آنگاه که نسبت به هم محبت ورزیده (و به هم حسادت نکنید)» (۴۳۵).

و نیز فرمود:

«شش فرقه از مردم - بدون محاسبه و بازپرسی، به خاطر شش امر - وارد دوزخ می شوند.

عرض کردند این شش فرقه چه کسانی هستند؟

فرمود:

۱ - امراء و فرمانروایان به علت جور و ستم.

۲ - عرب ها و تازیان به خاطر حمیت و عصیبت جاهلی.

۳ - رؤسا و اشراف و مالداران به علت تکبر و خودبزرگ بینی.

۴ - تجار و سوداگران به خاطر خیانت.

۵ - روستائیان به علت نادانی.

۶ - علماء و دانشمندان به خاطر حسد» (۴۳۶).

محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود:

«شخصی که خشم آلود با شتابزدگی وارد هر کاری می گردد (و سخنی عاری از اندیشه بر زبان می آورد

و به شدت خشمگین می شود) ، در نتیجه دچار کفر می گردد.

و حسد، ایمان انسان را می بلعد آنچنانکه آتش، هیزم را در کام خود فرو می برد» (۴۳۷).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«آفتهای دین و ایمان بشر عبارتند از: حسد، عجب و خودبینی، و فخر و مباهات بر دیگران» (۴۳۸).

همان امام (علیه السلام) فرمود:

خداوند متعال به موسی (علیه السلام) چنین خطاب کرد:

«ای پسر عمران، نسبت به مردم - به خاطر اینکه لطف و تفضلم را به آنها ارزانی داشته ام - حسادت مکن و به مزایای آنها چشم ندوز، و در دل خود، آن را پی گیری مکن؛ زیرا انسان حسود نسبت به احسان من به دیگران، خشمگین می باشد و می خواهد از کم و کیف بهره هائی که میان مردم تقسیم کرده ام جلوگیری کند؛ اگر او بدینسان باشد من از آن او نیستم و او نیز از آن من نخواهد بود.» (۴۳۹)

(یعنی نسبت به هم بیگانه ایم).

و همان امام (علیه السلام) فرمود:

«یک فرد باایمان، غبطه می خورد (یعنی خواهان همانگونه نعمتی است که خداوند متعال به دیگران عطاء فرموده است)؛ ولی او نسبت به دیگران، حسد نمی ورزد (یعنی خواهان سلب نعمت از دیگران و جلب آن به خود نیست)؛ لکن منافق حسادت می ورزد و غبطه نمی خورد» (۴۴۰).

## **۶ بریدن از افراد و کناره جوئی از مردم**

ششمین آفت مناظره، قهر و فاصله گرفتن از مردم و قطع رابطه با آنها است، و این حالت نیز از لواحق و پی آمدهای حقد و کینه توزی می باشد؛ زیرا وقتی میان اهل مناظره، نفرت و انزجار برانگیخته می شود و بالا می گیرد و خشم و غضب از رهگذر آن، چهره می نمایاند، و هر یک از دو طرف مدعی می گردد که حق

با او است و دیگری اشتباه می کند، و چنین می پندارد و یا چنین اظهار می کند که طرف وی روی امر باطلی اصرار می ورزد و با اراده ای مستحکم برخلاف رأی او در مخالفت خویش پافشاری می نماید (خشم و کینه، نتیجه قهری چنین روشی خواهد بود)، و لازمه کینه و خشم او این است که با او قطع رابطه کرده و از او فاصله گیرد.

و این کار از بزرگترین گناهان و از معاصی کبیره است.

داود بن کثیر می گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که گفت پدرم روایت کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمود:

«اگر دو فرد مسلمان از هم دوری گزینند (و به اصطلاح از هم قهر کنند) و مدت سه روز با چنین حالتی به سر برند و با هم صلح و سازش و آشتی ننمایند از حوزه اسلام بیرون هستند و نمی توان میان آنها هیچگونه ولایت و پیوند دوستی تصور کرد. اگر هر یک از آن دو در اعاده ارتباط، پیشقدم گردند و سر صحبت را با یکدیگر باز کنند، آن کسی که در این کار پیشقدم می شود در روز حساب به سوی بهشت، پیشتاز است» (۴۴۱).

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

«هیچوقت دو فرد مسلمان از هم قهر و دوری نمی کنند مگر آنکه یکی از آنها مستوجب برائت و بیزارى خداوند و مستحق لعنت او می باشد؛ و گاهی هر دو، مستحق چنین کیفری هستند. «معتب» (۴۴۲) به آن حضرت عرض کرد:

فدایت شوم این یکی که قهر کرد و در قطع رابطه پیشقدم شد ظالم و متجاوز است و مستحق چنین کیفری می باشد. پس بنابراین



به چه دلیل آن دیگری که مظلوم است باید کیفر بیند؟

فرمود:

چون او برادرش را به ارتباط و آشتی دعوت نمی کند و برای خاطر او خشمش را فرو نمی خورد، و از سخن او صرف نظر نمی نماید. از پدرم شنیدم که می فرمود:

اگر دو فرد با هم درگیر شوند و با هم به نزاع برخیزند و یکی از آنها به دیگری چشم زخمی وارد سازد و بدو آزار روحی رساند و بر او غالب آید باید مظلوم و ستمدیده به رفیق ستمگر خود بازگردد و به او بگوید:

برادر! من ستم کارم و مرا عفو کن تا بدینوسیله خلاء و جدائی قهر و قطع رابطه میان او و رفیقش جبران گردد؛ زیرا خداوند متعال، داور عادل و دادگری است که حق مظلوم را از ظالم می ستاند» (۴۴۳).

زراره بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

«شیطان - تا آنگاه که یکی از مؤمنان از دینش برنگردد - میان آنها دشمنی و جدائی و بیگانگی به وجود می آورد و میان آنها افساد می کند. وقتی آنها از هم فاصله گرفتند به پشت می خوابد و به تمدد و استراحت می پردازد و سپس می گوید:

من پیروز و کامیاب شدم. آن حضرت فرمود:

بنابراین، خدای، آن کسی را پیامرزا که میان دو دوست، انس و آشتی به وجود آورد. ای گروه مؤمنان نسبت به هم مانوس باشید و به یکدیگر مهربانی کنید» (۴۴۴).

ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«تا آن وقتی که دو فرد مسلمان از هم دوری می جویند شیطان همواره خرسند و شادمان است.

و وقتی به هم رسند و دوستی خود را تجدید کنند زانوهای شیطان سست می گردد

و می لرزد به گونه ای که نمی تواند در جایی قرار گیرد، و رگ و پیوندش از هم گسیخته شود و فریاد میزند:

وای بر او (یعنی بر من) که سقوط و نابودی و بدبختی بدو آسیب رساند (۴۴۵) (یعنی بر من آسیب وارد ساخت).»

## ۷ سخنان ناروا و گفتارهای حرام

هفتمین آفت مناظره، سخنان ناروا از قبیل دروغ و غیبت و امثال آنها است که از لوازم کینه توزی و بلکه از نتایج مناظره می باشد؛ زیرا مناظره نادرست، هرگز از نقل سخنی که به منظور نکوهش و توهین به صاحب آن سخن، ایراد می شود عاری نیست. بنابراین مناظره کننده سخنان طرف را تحریف و دگرگونه وانمود می کند، و در نتیجه مرتکب دروغ و افتراء و دغلیکاری می گردد.

و گاهی نیز آشکارا طرف خویش را جاهل و احمق قلمداد می نماید و نادان و نابخرد بر می شمارد. پیدا است که ثمره این کار عبارت از این است که فرد آبرومندی را بی آبرو می سازد و حرمت او را از میان می برد.

همه رفتار سابق الذکر از گناهان کبیره می باشد، و به گونه ای در قرآن و حدیث نسبت به آنها تهدید شده است که می توان گفت که شعار آن از حد احصاء بیرون است. برای اطلاع از نکوهش غیبت، همین قدر کافی است که خداوند متعال این عمل را به «اکل میت» یعنی خوردن گوشت مردار تشبیه کرده و می فرماید:

و لا یغتب بعضکم بعضا ایحی احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا فکرمتموه (۴۴۶)

نباید هیچیک از شما در غیاب دیگری از او بدگوئی کند، آیا هیچیک از شما دوست می دارد که گوشت بدن برادر مرده خود را بخورد؟ بدیهی است که از چنین کاری متنفر و بیزار می باشید.

نبی اکرم

(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«تمام شئون و حیثیات یک مسلمان بر مسلمان دیگر حرام، یعنی از حرمت و اعتبار برخوردار است:

خون، مال و آبروی او دارای حرمت می باشد» (۴۴۷) و غیبت، مسئله ای است که در ارتباط با آبروی مسلمان می باشد، (یعنی کسی که از دیگری غیبت می کند در حقیقت به حریم آبروی او تجاوز می کند).

و نیز فرمود:

«از غیبت کردن بر حذر باشید؛ زیرا غیبت از لحاظ جرم و گناه، سخت تر و بدتر از زنا است؛ چون ممکن است گاهی انسان، گرفتار زنا گردد و توبه کند و خداوند هم توبه او را بپذیرد. اما کسی که غیبت می کند - تا آنگاه کسی که از او غیبت شده است، او را مورد عفو و گذشت قرار ندهد - مشمول آمرزش پروردگار واقع نمی شود» (۴۴۸).

برای می گوید:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای ما سخنانی می کرد که حتی جوجه پرنده ها و یا دختران نوجوانی که در لانه ها و خانه های خود اقامت داشتند صدای آن حضرت را می شنیدند و آن را درک می کردند. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ضمن این سخنانی فرمود:

«ای مردمی که با زبان اظهار ایمان می نمائید؛ ولی قلب و درون شما از دین و ایمان تهی است، از غیبت کردن پرهیزید و در صدد پی جوئی از عیوب و نقائص برادران مسلمان برنیائید؛ زیرا اگر کسی نسبت به عیوب دیگران، کنجکاو باشد خدا نیز از عیوب وی پی جوئی می کند.

و کسیکه خداوند متعال از خرده ها و عیوبش پی جوئی کند او را - حتی در میان خانه اش - رسوا و بی آبرو می سازد»

از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:

«اگر یک فرد باایمان درباره یک فرد مؤمن، آنچه از زشتیها که با چشمان خود در او دیده و یا با گوش خود راجع به وی شنیده، برای دیگران بازگو کند (در صورتی که طرف راضی نباشد) از جمله کسانی است که خداوند در مورد آنها می گوید:

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الی. (۴۵۰)

محققا کسانی که مایلند بدیها و زشتیهای افراد باایمان در میان جامعه شایع و افشاء گردد، برای آنان شکنجه ای دردناک در پیش است.»

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«غیبت مؤمن - از لحاظ اهمیت جرم و گناه - سخت تر از سی بار زنا کردن است.»

و در حدیثی دیگر آمده است که:

«غیبت، سخت تر از سی و شش بار زنا کردن می باشد.»

بحث و گفتار درباره غیبت - اگر بطور کامل مطرح گردد - به طول می انجامد، و هدف ما در اینجا اشاره به اصول و ریشه های این گونه رذائل اخلاقی است.

مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«اگر کسی راجع به مؤمنی، مطالبی را بازگو کند که بدان وسیله آبروی او را از میان ببرد، و سازمان شخصیت و جوانمردی او را ویران نماید، و حیثیت او را لکه دار سازد، تا آنکه از دیدگاه مردم سقوط کند، خداوند متعال وی را از حدود و مرزهای ولایت و دوستی خود بیرون می راند و در حوزه ولایت و دوستی شیطان وارد می سازد، و شیطان نیز از دوستی وی استقبال نمی کند و او را نمی پذیرد» (۴۵۱).

امام صادق (علیه السلام) در گزارش حدیثی که می گوید:

«عیب

مؤمن بر مؤمنان دیگر حرام است» فرمود:

«منظور، صرفاً این نیست که عیبی و نقصی از یک فرد مؤمن، نمایان و مکشوف گردد و فقط تو آن را بینی؛ بلکه مقصود این است که تو آن عیب و نقص را برای دیگران نقل نموده و از این طریق از او انتقاد کنی» (۴۵۲).

زراره از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت کرده است که فرمودند:

«نزدیکترین مرزی که بنده خدا را به وادی کفر نزدیک می سازد این است که او بر اساس دین و ایمان با فرد دیگری طرح برادری و دوستی برقرار سازد؛ ولی در زیر ماسک دوستی، لغزشها و عیوب وی را برشمرده و در روز مبادا او را به وسیله آنها سرزنش کند» (۴۵۳).

ابوبصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«ناسزا گفتن به مؤمن، فسق و گناه محسوب می شود. جنگ با او به عنوان کفر و خروج از ایمان به شمار می آید. خوردن گوشت او (یعنی غیبت کردن از او)، معصیتی است (نابخشودنی).

و حرمت مال او همسان با حرمت خون او می باشد» (۴۵۴).

«اگر یک فرد مؤمنی به برادر ایمانی خود «اف» بگوید (و بدینوسیله نسبت به او اظهار دلتنگی و تنفر کند)، در حقیقت از حدود و مرزهای دوستی با وی خارج می شود.

و اگر به او بگوید «تو دشمن من هستی» قهراً یکی از آن دو کافر و ناسپاس خواهند بود. خداوند متعال از مؤمنی که در باطن خود نسبت به برادران ایمانی خویش دارای نظر سوئی باشد هیچ عملی را نمی پذیرد» (۴۵۵).

فضیل (بن یسار) از امام باقر (علیه السلام)

روایت کرده که فرمود:

«هر انسانی - اگر در پیش روی مؤمنی به وی طعنه زند و شخصیت او را مخدوش سازد - به بدترین وضع می میرد، و او نیز در خور آنست که به خیر و نیکی بازگشت نکند و بهره ای از آن نبرد» (۴۵۶).

### **۸ تکبر و خود بزرگ بینی و برتری جوئی نسبت به دیگران**

هشتمین آفات و عواقب سوء مناظره، تکبر و خود بزرگ بینی و ترفع و برتری بینی خود بر دیگران است. بحث و مناظره در جلسات و محافل، همواره با تکبر بر اقران و همگنان و اظهار برتری بیش از اندازه نسبت به آنان، همراه است و از این حالات نابسامان روانی، جدائی پذیر نیست. آری مناظره در محافل و مجالس در شرائطی صورت می گیرد که انسان می خواهد زیر بار حرف حق دیگران نرود و سعی می کند آراء آنان را نپذیرد و لو آنکه حقانیت سخن آنها بر مناظره کننده کاملاً ثابت و روشن گردد؛ چون از آن بیم دارد که مبادا غلبه و پیروزی آنان بر وی ثابت شود.

و حتی اگر عجز و ناتوانی و مغلوبیت او نیز برای دیگران محرز و علنی شود حاضر نیست صریحا به اشتباه خویش اعتراف کند و بگوید:

«من اشتباه کرده ام و حق همان است که طرف مقابل او می گوید.» چنین روحیه ای، نمایانگر کبر و خود بزرگ بینی است، همان کبر و خود بزرگ بینی که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (در مقام بیان نکوهش آن) فرموده است:

«اگر کبر و خود بزرگ بینی - حتی به مقدار ذره ای - در قلب کسی وجود داشته باشد، به بهشت راه ندارد.» (۴۵۷)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ضمن حدیثی

- که در بحثهای گذشته از آن یاد کردیم - کبر و منش های نابخردانه را به «بَطْر الحَق و غَمَص النَّاس» تعبیر فرمود. منظور از «بَطْر الحَق»، مردود ساختن سخن گوینده آن و عدم اعتراف به حقانیت آن پس از اثبات و محرز بودن حقانیت آن است.

و منظور از «غَمَص النَّاس» پست و حقیر شمردن مردم می باشد.

چنان مناظره کننده کذائی در صدد است که حق و حقیقت - با وجود اینکه کاملاً برای وی واضح و روشن است - از نظر دیگران مخفی مانده تا بتواند آن را بر گوینده، رد نموده و احیاناً وی را تحقیر کند؛ چون می پندارد که فقط او محق است و طرف او به حق آشنائی ندارد و به باطل می اندیشد.

و نیز تصور می کند که طرف او فاقد ملکه و نیروی علمی و قابلیت شناخت قوانینی است که علم و دانش را برای انسان به ارمغان می آورد.

از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که خداوند متعال فرمود:

«شکوه و عظمت، پوشش مرا تشکیل میدهد و کبریاء و بزرگی، رداء مرا می نمایاند. اگر کسی در این دو سمت و صفت الهی با من به نزاع و هماوردی برخیزد او را در هم شکسته و نابودش می سازد» (۴۵۸).

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«عظیم ترین و پرمخاطره ترین کبر، عبارت از «غَمَص الخَلْق و سفه الحَق»، یعنی خوار شمردن مردم و سبک انگاری حق است. راوی می گوید:

به آن حضرت عرض کردم «غَمَص الخَلْق و سفه الحَق» چیست؟

فرمود:

محتوای این تعبیر آنست که تو حق را شناسی و

در برابر حق، نادانی کنی و از اهل حق، خرده گیری کرده و بیجهت آنها را مورد انتقاد قرار دهی.

اگر کسی با چنین روحیه ای با افراد جامعه رفتار کند در حقیقت با شئون خداوند متعال به نزاع و درگیری برخاسته و با او در عظمت و کبریائی و بزرگیش به هماوردی و همتائی دست یازیده است» (۴۵۹).

حسین بن ابی العلاء گفته است از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«کبر و خودبزرگ بینی در هر طائفه و نژادی از مردمان بد سیرت وجود دارد، در حالی که این صفت و چنین خصیصه ای، جامه و تن پوشی است که صرفاً بر قامت وجود الهی، موزون می باشد. اگر کسی در این صفت با خداوند متعال درگیر شود، خدای عز و جل - جز پستی و حقارت و فرومایگی - هیچگونه حالتی را در او فزونی نمی بخشد» (۴۶۰).

از همان امام (علیه السلام) سؤال کردند:

«کمترین و ناچیزترین درجه الحاد و بیدینی چیست؟»

فرمود:

کبر و خودبزرگ بینی، پائین ترین درجات الحاد و بی ایمانی است.» (۴۶۱)

زراره از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) چنین روایت کرده است که فرمودند:

«آنکه ذره ای کبر در قلب او وجود دارد، وارد بهشت نخواهد شد.» (۴۶۲)

(محمد بن) عمر بن یزید می گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

من غذای خوب و گوارا تناول می کنم، و بوی خوش و عطر را استشمام کرده و از آن لذت می برم، و بر مرکب چابک و راهوار سوار می شوم، و نوکری هم در پی من حرکت می کند. آیا به نظر شما در این گونه بهره گیری های مادی و رفتار من، تجبر و بزرگ منشی و کبر وجود دارد که من



باید از آنها بر حذر باشم؟ امام صادق (علیه السلام) اندکی درنگ نمود و سر به زیر انداخت و سپس فرمود:

«جبار ملعون و متکبری که از رحمت و مهر الهی مطرود می باشد، عبارت از کسی است که با افراد جامعه با حالت «غمص» در ارتباط است و در برابر حق و حقیقت نادانی و بی خردی کند. عمر بن یزید عرض کرد:

من حق را می شناسم و نسبت به آن ناآگاه و منکر نیستم و در برابر آن نادانی نمی کنم؛ نمی دانم معنی و مفهوم «غمص» چیست؟

فرمود:

«غمص» عبارت از کسی است که مردم را تحقیر نموده و به آنها زور گوید و نسبت به آنها تکبر ورزد. این چنین فردی همان مصداق «جبار» و متکبر و گردنکش می باشد.» (۴۶۳)

ابوحمزہ ثمالی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند متعال در روز قیامت با سه دسته از مردم هم سخن نمی گردد و به آنان با دید لطف و مرحمت نمی نگرد، و آنها را از آلودگی و زشتی رفتار، مبری و پاکیزه نمی سازد. برای این سه گروه شکنجه ای دردناک فراهم می باشد:

(پیر و سالخورده زناکار، و سلطان جبار، و فقیر خودخواه، لذا) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) «جباران و متکبران» را در شمار این سه گروه یاد کرد.» (۴۶۴)

## ۹ کنجاوی از عیوب مردم و خرده گیری از آنها

نهمین آفت و عارضه زیان بخش مناظره، پی گیری و تجسس از عیوب و زشتیهای افراد جامعه می باشد. شخص که مناظره می کند در صدد یافتن و جستجوی لغزش زبانی و یا لغزشهای دیگر در بیان طرف خود می باشد تا آن را برای روز مبادا! برای خود

علیه طرف ذخیره و آماده ساخته و وسیله ای برای تحکیم مبانی سخن و شخصیت خود، و ابزاری برای پاکی کاذب خویش قرار دهد، و یا احیانا کمبود و نقائص خود را بدان وسیله جبران و دفع نماید.

حتی چنین حالتی برای بی خبران و افرادی که از مجاری علم و دانش، جوای دنیا هستند نفوذ و گسترش پیدا می کند؛ لذا از کم و کیف حالات و عیوب و نقائص طرف مقابل خود، تحقیق و کنجکاوی می نمایند تا در پی آن، چنین عیوب و نقائص را در حضور وی به رخ او کشیده و شفاها آنها را در برابر او مطرح سازند.

و احیانا فردی این چنین می کوشد این عیوب را دلیل و دستاویزی برای کوباندن طرف قرار داده و به اطرافیان می گوید:

دیدید چگونه طرف را شرمسار و بی آبرو ساختم؟! و از این قبیل افکار و رفتار ناستوده ای که بی خبران از دین و ایمان، و رهروان طریقه شیطان و ابلیس مآبان، دچار و گرفتار آن می باشند؛ در حالی که خداوند متعال فرمود:

«و لا تجسسوا» (۴۶۵) یعنی در حالات و کیفیات رفتار مردم تجسس نکنید.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«ای مؤمنان، مؤمنانی که زبان شما گویای ایمان است؛ ولی این ایمان در قلب شما نفوذ نکرده است، از عیوب و زشتیهای مردم کاوش نکنید. اگر کسی در صدد کاویدن و پی جوئی از عیوب و خرده های دیگران برآید، خداوند متعال نیز خرده ها و نقائص او را پی جوئی می کند.

و کسی که خدای مهربان در صدد کنجکاوی عیوب وی برآید او را - حتی در درون خانه اش - رسوا می کند.» (۴۶۶)

از امام صادق

(علیه السلام) است که فرمود:

«دورترین و بیگانه ترین انسان از خداوند متعال، عبارت از کسی است که با فردی دیگر طرح برادری و الفت ببندد، و در صدد آن باشد که لغزشهایش را ذخیره کند تا در روز و فرصت مناسبی به وسیله آنها وی را مورد ملامت و سرزنش قرار دهد» (۴۶۷) (و شخصیت او را در هم بکوبد و آبروی او را از میان بردارد).

از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:

«نزدیکترین راهی که انسان را به مرز کفر می رساند این است که فردی با فرد دیگری بر اساس دین، طرح دوستی بریزد، و در صدد پی جوئی و برشمردن لغزشهای او برآید تا بدان وسیله در روز مورد نظر خودش، او را به باد انتقاد و ملامت گیرد.» (۴۶۸)

همان امام (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است که فرمود:

«اگر کسی زشتیها و خرده های مردم را برای دیگران فاش کند و آن را در میان آنها منتشر سازد از نظر سنگینی جرم، همانند کسی است که دست اندر کار همان اعمال زشت گشته است.

و اگر کسی، فرد مؤمنی را (به خاطر زشتی کار و اشتباهش) سرزنش کند، پیش از مرگ خود دچار همان زشتی و اشتباه خواهد شد.» (۴۶۹)

امام صادق (علیه السلام) می گوید:

«اگر کسی با برادر ایمانیش با ملامت و سرزنش برخورد کند، خداوند متعال، او را در دنیا و آخرت مورد ملامت و عتاب قرار خواهد داد.» (۴۷۰)

از همان امام (علیه السلام) است که گفت:

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) طی سخنانی فرمود:

«رفتار برادر ایمانی خود را به نیکوترین وجه حمل کن، مگر آنگاه که دلیل

قاطعاً برخلاف توجیه خدا پسندانه تو برایت پدیدار گردد و رفتار او، راه توجیه ترا مسدود سازد.

و تا آنجا که می توانی برای گفتار به ظاهر نادرست برادر دینی خود - در جهت خیر و خوبی - توجیه نیکوئی می یابی، نسبت به آن گفتار، گمان بد مبر» (۴۷۱).

### ۱۰ بدخواهی و احساس شادی از اندوه و بدبختی دیگران

دهمین آفت مناظره، این است که مناظره کننده از بیچارگی و بدبختی دیگران احساس شادی می کند، و از خوشی و سعادت آنها رنجور و اندوهگین می گردد. اگر یک فرد مسلمان نسبت به برادر ایمانی خود، دوستدار و خواهان حال و کیفیتی نباشد که خود احساس علاقه به آن می نماید چنین مسلمانی از لحاظ ایمانی دچار نقص و گرفتار کمبود بوده و از خلق و خوی و راه و رسم اهل دین، سخت بدور است.

این حالت پریشان و پریشانی را غالباً در قوت افرادی راه دارد که گرفتار اشتیاق و علاقه به اسکات و کوباندن همگان هستند، و حس اشتیاق به اظهار فضل نسبت به برادران ایمانشان بر قلب آنها چیره شده است.

در طی احادیث متعدد و بی شماری می بینیم که هر فرد مسلمان نسبت به فرد ممنوع خود، دارای حقوق و وظائفی است که اگر نسبت به هر یک از آنها اهمال و کوتاهی نماید و آن حق را اداء نکند از حدود و مرزهای ولایت و دوستی خداوند متعال و طاعت از او تجاوز کرده و پافراتر می نهد، که از جمله آنها همین حق خیرخواهی نسبت به برادران ایمانی است.

«محمد بن یعقوب کلینی از معلی بن خنیس و او از امام صادق (علیه السلام) روایتی را در کتاب خود آورده است که معلی گفت به امام صادق

(علیه السلام) عرض کردم:

یک فرد مسلمان نسبت به مسلمان دیگر چه حقی دارد؟

فرمود:

هر یک از آنها نسبت به دیگری دارای هفت حق است که واجب و حتمی الای-اجراء می باشد، و این حقوق از نظر ضرورت اجراء، در حدی قرار دارد که اگر نسبت به هر یک از آنها اجحاف کند و در اداء آن سهل انگاری نماید از حوزه ولایت و طاعت خداوند بیرون می رود؛ و البته خدای را در این حقوق، نصیبی نیست (یعنی این حقوق را باید به عنوان «حق الناس» تلقی کرد و از آن خدا نیست که بتواند - در صورت اهمال - از آن درگذرد؛ و در صورت پایمال شدنش، فرد متجاوز و سهل انگار را مورد مغفرت و آمرزش قرار دهد. معلی می گوید:

( به امام (علیه السلام) عرض کردم:

قربانت کردم، چه چیزهایی این حقوق هفت گانه را تشکیل می دهد؟

فرمود:

معلی! من نسبت به تو احساس ترس و دلسوزی می نمایم و بیم آن دارم که مبادا این حقوق را تباه سازی و نتوانی از آن صیانت و مراقبت کنی (و با پاسخ من) به این حقوق، آگاهی پیدا کنی؛ ولی در به کار بستن آن سهل انگاری نمائی؟

معلی می گوید:

عرض کردم:

«لا-قوه الا بالله» (یعنی امیدوارم در ظل مشیت و با استمداد از حول و قوه الهی، توان اداء چنین حقوقی را به دست آورم. امام صادق (علیه السلام) این حقوق را به شرحی که ذیلا یاد می شود گزارش فرمود:

۱ - ساده ترین و ناچیزترین حق یک مسلمان بر مسلمان دیگر آنست که تو خواهان همان چیزهایی برای او باشی که خود جویا و دوستدار آن برای خویشتن هستی.

و درباره او از

همان چیزهائی احساس گریز و تنفر نمائی که خود از آن متنفر و گریزان هستی.

۲ - از خشمگین شدن و ناخرسندی او بر حذر بوده، و پویا و جویای مراتب رضا و خوشنودی او باشی و از دستور او فرمان بری.

۳ - باید به او با جان و مال و دست و پا (و همه وجودت) مدد رسانی.

۴ - باید چشم بینا و رهنمودپرداز و آئینه او باشی.

۵ - نباید تو سیر باشی و او گرسنه، تو سیراب باشی و او تشنه، تو تن پوش داشته باشی و او برهنه.

۶ - اگر تو دارای خادم و نوکر هستی و او فاقد آن باشد بر تو لازم است که نوکر خود را در جهت خدمت به نزد وی گسیل داری تا جامه او را بشوید و غذای او را فراهم آورد و بسترش را آماده سازد.

۷ - باید سوگند او را باور داشته و بدان ترتیب اثر دهی و دعوت او را بپذیری و هنگام بیماری عیادتش کنی و (پس از مرگش) در کنار جنازه او حضور به هم رسانی، و اگر احساس کنی که او به چیزی نیازمند است در تامین آن مبادرت و پیشدستی کنی. نباید در تامین حوائج او تعریفی را روا داری تا وی را ناگزیر سازی که درخواست خود را با تو در میان گذارد و دچار شرم سؤال گردد؛ بلکه باید در تامین آن حوائج پیشدستی کنی.

اگر بدین شیوه با وی عمل کنی توانسته ای رشته ولایت و دوستی خود را با او پیوند داده و دوستی او را با رشته دوستی خود مربوط سازد» (۴۷۲).

اخبار و روایات درباره حقوق برادران

ایمانی و مسلمانان نسبت به یکدیگر، بسیار فراوان (و شایان توجه می باشد که باید در این زمینه به کتب حدیث مراجعه شود (۴۷۳)

## ۱۱ تزکیه نفس و خودستائی

یازدهمین آفت مناظره، عبارت از تزکیه نفس و خودستائی است که با مناظره کننده ای - یا با صراحت بیان و یا با ایماء و اشاره و یا با کنایه، - از رهگذر تایید سخن خود و زشت و نادرست وانمود ساختن سخن دیگران - به این خودستائی دست می یازد.

و غالباً این حالت درونی، یعنی خودستائی را اظهار کرده و آن را آشکارا به زبان می آورد و می گوید:

«من از آن افرادی نیستم که امثال این گونه مطالب بر آنها ناآشنا و مبهم است»، در حالی که (همو می داند) خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است:

«فلاتزکوا انفسکم = خودستا و خویشان آرا نباشید.»

به یکی از بزرگان گفتند:

آن سخن راست و درستی که اظهار آن، زشت و نادرست می باشد چیست؟ در پاسخ گفت:

«چنین سخن راستی که - علیرغم صدق و راستی - زشت می باشد این است که انسان، زبان به خودستائی بگشاید.

باید متوجه باشی که خودستائی تو، - علاوه بر آنکه زشت است و خداوند متعال از آن نهی فرمود - از قدر و منزلت تو در نظر دیگران می کاهد، و موجب می گردد که مشمول خشم خدا واقع شوی. اگر می خواهی بدانی که خودستائی بر قدر و منزلت تو نمی افزاید، به اقران و همگنان خود بنگر، آنگاه که آنان از طریق اظهار فضل، به خودستائی دست می یازند، زشتی آن را در قلب خود احساس می نمائی و طرز رفتار آنان بر روح و جانت سنگینی می کند.

و تو چطور به خود اجازه می دهی - در آن لحظه که

از آنان جدا می شوی - آنها را نکوهش کنی؟ باید بدانی که آنان نیز به گاه خودستائی تو، بلافاصله و باطناً و با جان و دل، ترا مورد انتقاد و نکوهش قرار می دهند و خرده گیری از تو را دست به دست می کنند و در غیاب تو و آنگاه که از آنها جدا می شوی مکنونات قلبی و خاطره تلخ خودستائی ترا با آمیزه ای از نکوهش اظهار می کنند.»

## ۱۲ نفاق و دورویی

دوازدهمین آفت مناظره، نفاق و دورویی و دوگانگی شخصیت می باشد که اهل مناظره ناگزیر به چنین حالتی کشانده می شوند؛ زیرا آنان با هماوردان و رقیبان و پیروان خود با وضعی دردناک و خاطری درگیر و آشفته مواجه می گردند.

و در حالی که احیاناً به ملاقات آنها اظهار محبت و اشتیاق کرده و در برخورد با آنان، تظاهر به خوشحالی می نمایند؛ ولی در همان حال به علت بغض و کینه ای که درون آنها را می خلد و می خراشد رگ گردن و اعضاء و اندام بدن آنها می لرزد.

و همه آنها می دانند که نسبت به یکدیگر در مورد اظهار محبت و اشتیاق، دروغگو هستند و باطناً خلاف آنچه را که اظهار می کنند در دل دارند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که مردم، علم و دانش را فرا می گیرند؛ ولی آن را به کار نمی بندند، و با زبان نسبت به هم اظهار دوستی می کنند؛ لکن قلباً کینه یکدیگر را به دل دارند و قطع رحم می کنند و رشته ارتباط با خویشاوندان و نزدیکان را از هم می گسلند، همانگاه خداوند متعال آنان را از رحمت خویش، طرد نموده و آنها را کور و کر می سازد.» (۴۷۴)

از خداوند می خواهیم که ما را



از آسیب چنین آفات و عوارض سوئی، مصون دارد.

## خاتمه

این بود دوازده آفت و خصلتی که موجب انحطاط و سقوط شخصیت انسان می گردد که نخستین آفت از این آفت های دوازده گانه میان انسان و بهشت و سعادت او حریمی ایجاد کرده و او را از خوشبختی محروم می سازد، و بهشت را بر او حرام می گرداند و آخرین آن - که عبارت از نفاق و دورویی است - آتش جهنم را برای وی به ارمغان می آورد.

مناظره کنندگان در رابطه با این آفات از لحاظ پایه و موقعیت، اوضاع مختلفی دارند، (و به هر حال از رهگذر مناظره، بدانها مبتلا می گردند)، حتی عظیم ترین شخصیت های دینی و خردمندترین اشخاص، حامل موادی از این میکروبها و آفات کشنده روحی هستند و کمتر توان آن را دارند که از آنها برهند منتهی می کوشند که این بیماریهای بدخیم و آفات ناستوده در وجودشان، نهان و پنهان بماند، و تلاش می کنند که حالات درونی آنها برای مردم ظاهر نشود و خود نیز به درمان آنها برنمی خیزند.

آن علت اساسی و عامل عمده ای که چنین آفات و خصلت های ناستوده ای را در قشرهای مختلف انسان به ثمر می رساند این است که انسان علم و دانش را برای هدفی غیرالهی فرا می گیرد (و چون در مسیر پویایی افراد از علم، غیر خدا مطرح است، و اهداف دنیایی سراسر این مسیر را زیر پوشش خود قرار می دهد از این جهت گرفتار چنین آفاتی می شوند).

بطور فشرده باید گفت که خود علم و دانش فی نفسه، عالم و دانشمند را ابدا گرفتار اهمال نمی سازد؛ ولی ممکن است همین علم و دانش (به علت انحراف عالم از

مسیر الهی و صراط مستقیم)، او را به سقوط و نابودی شخصیت و شقاوت و بدبختی سوق دهد؛ چنانکه همان علم (از برکات گامهای راستین و استوار عالم و دانشمند) موجبات سعادت و نیکبختی و قرب او به خداوند را فراهم آورده تا در جوار رحمت وی قرار گیرد.

آیا مناظره می تواند متضمن فائده ای باشد؟

اگر کسی به ما ایراد کند و چنین سؤالی را مطرح سازد که مناظره، (کار لغو و بیهوده ای نیست؛ بلکه) می تواند دو بهره و فائده را برای مناظره کننده به ثمر رساند:

۱ - مناظره، عامل و انگیزه تمایل و گرایش افراد به علم و دانش است؛ زیرا اگر علاقه به ریاست و سیادت و حب جاه از دل و دماغ مردم، بیرون ریخته شود، علوم و دانشها دچار اندراس و فرسودگی می گردد؛ و اگر ما تمام طرق و ابواب مناظره را مسدود سازیم موجب ضعف و سستی حس گرایش مردم به علم و دانش می شویم.

۲ - چون مناظره به منظور بازیافتن دقیق مآخذ و اسناد علم و آگاهی صورت می گیرد، ذهن انسان از مجرای چنین مناظره ای، ورزیده شده و جان و روح آدمی نیرومند می گردد.

قبل از پاسخ به این ایراد باید یادآور شویم که اگرچه چنین ایرادی درست، و سخنی راست به نظر می رسد که باید آن را پذیرفت؛ لکن مطالب و حقایقی را که ما راجع به آفات مناظره یاد کردیم بدین منظور نبوده است که همه ابواب مناظره و بحث و مناقشه را مسدود سازیم؛ بلکه هدف ما از گزارش و توضیح این آفات و تبیین نتایج سوء مناظره، این بود که مناظره دارای هشت آئین است؛ و ضمنا

دوازده آفت و عارضه سوء و زیانبار را نیز به دنبال دارد تا مناظره کننده این شرائط و آفات را شناسائی و مراعات کرده، و بحث و مناقشه خود را با رعایت این شرائط و احتراز از این آفات برگزار نموده، و در پی آن فوائد و عوائد سودمند مناظره که عبارت از رغبت و گرایش به علم و دانش و ورزیدگی ذهن می باشد در وی رو به فزونی گذارد.

اگر منظور از طرح چنین سؤال و ایراد، چنان باشد که باید مناظره کننده دارای آزادی کامل بوده، و بدون قید و شرط به بحث و مناقشه پردازد، و آفات و نتایج زیانبار آن را نادیده بگیرد، و به خاطر اینکه در او رغبتی به علم و دانش به وجود آید، همه این آفات را تحمل کند، چنین سخنی را باید یک نوع داوری زشت و نادرستی تلقی کرد؛ زیرا خداوند متعال و رسول او و شخصیت‌های برگزیده الهی، مردم را از آن جهت به علم و دانش ترغیب و تشویق کردند تا از مجرای آن به پاداش معنوی و اجر اخروی دست یابند، نه به ریاست و جاه و مقام. آری ریاست یک انگیزه طبیعی برای رغبت و اشتیاق به علم و دانش به شمار می آید و شیطان نیز مامور به تحریک این انگیزه و ترغیب و تحریص انسان می باشد، شیطانی که هیچ نیازی به نیابت و مدد و یآوری انسان در این امر ندارد؛ ولی باید بدانیم گرایشی که در انسان نسبت به علم و دانش از طریق تحریک شیطان و تشویق او به ثمر می رسد، این چنین رغبت و گرایش در افرادی به

وجود می آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره آنان فرمود:

ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، و باقوام لاخلاق لهم (۴۷۵)

خداوند متعال این دین و آئین مقدس را به وسیله مردی فاجر و گناهکار و در سایه همت گروهی تایید می کند که از بهره دینی و نصیب اخروی محرومند.

در نقطه مقابل، اگر در کسی زیر سایه تعالیم انبیاء و پیامبران و تشویق آنها به سعی در وصول به پاداش الهی، رغبت و گرایش به علم و دانش فراهم آید، چنین کسی از جمله وارثان انبیاء و خلفاء و جانشینان و نمایندگان راستین خداوند بر بندگانش او به شمار می آید.

اما مسئله تشحید ذهن و ورزیدگی نیروی عقل (که از طریق مناظره به ثمر می رسد) مسئله راست و درستی است؛ (ولی چرا مناظره کننده صرفاً در جهت ورزیدگی ذهن و تیزهوشی خویش به بحث و مناقشه روی نمی آورد و غائله سوء و آفات آن را نادیده می گیرد و در صدد از میان بردن چنین آفاتی بر نمی آید؟!؛) بر او لازم است که صرفاً در رابطه با مسئله تشحید ذهن و تقویت نیروی عقل، دست اندر کار مناظره گردد و نیز سعی کند که آثار سوء و آفات آن را از خود دور سازد، آفاتی که مشروحا از آنها یاد کردیم.

اگر مناظره کننده، فاقد توانائی احتراز و اجتناب از چنین آفاتی باشد موظف است از تشحید ذهن و تقویت عقل - (که از رهگذر مناظره، امکان پذیر است) - خودداری نماید، و به فراگرفتن علم و دانش و استمرار تفکر و ادامه دقتهای علمی، فرصت خویش را مصروف سازد و جان و دلش

را از آلودگیها و تیرگیهای اخلاقی پاکیزه نماید؛ چون چنین شیوه ای برای تشحیذ ذهن و ورزیدگی عقل، از مناظره، رساتر و کارآتر است.

و ما نیز می دانیم که ذهن و خاطر دینداران و علماء پای بند به ایمان - بدون آنکه دست اندر کار چنین مناظره های نابخردانه ای گردند - از ورزیدگی و نیروی کافی برخوردار بود.

(یک مطالعه سطحی و بررسی ساده، ما را به این نتیجه می رساند که) اگر چیزی، تنها واجد یک فائده باشد - فائده ای که آفات و زیانهای فراوانی را به دنبال خود به بار می آورد - انسان نباید به خاطر آن فائده ناچیز، خویشتن را در معرض آن همه آفات قرار دهد؛ بلکه حکم و قانون چنین چیزی، همانند حکم و قانون باده و قمار است (که نفع آنها ناچیز، ولی مضار و زیانهای آن فراوان می باشد، و) خداوند متعال درباره باده و قمار می فرماید:

یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما (۴۷۶)

از تو راجع به باده و قمار سؤال می کنند، تو در پاسخ آنها بگو: در این دو کار، جرم و گناه بزرگ، و منافی نیز برای مردم وجود دارد؛ ولی جرم و گناه و زیان آن دو، مهمتر و بزرگتر از نفع و فائده آنها است.

(نظر به اینکه آفات و مضار شراب و قمار از منافع آن، فزونتر می باشد) خداوند متعال شرب خمر و قماربازی را - به خاطر اهمیت و شدت مضار و آفات آنها - تحریم فرموده و با تاکید و شدت لحنی هر چه تمامتر، حرمت آنها را علنا اعلام کرد.

آری خداوند متعال است که می تواند اسباب و

موجبات توفیق آدمی را فراهم آورد.

## باب ۴ آداب و آئین نگارش و نگاهداری کتاب

### ۱ اهمیت کتابت و نگارش و فوائد آن

موضوع کتابت و نگارش از ارجمندترین و مهمترین مطالب دینی و بزرگترین عامل صیانت نگاهبانی شریعت مقدس اسلام است، شریعت مقدس و قوانین الهی که از کتاب (قرآن)، و سنت، و مجموعه ای از علوم شرعی ملهم از آن دو، و نیز آن سلسله از معارف عقلی که فهم و شناخت کتاب و سنت بدانها وابسته است، تشکیل می شود.

حکم و قانون کتابت و نگارش - بر حسب اهمیت علمی که نگارش می یابد - به چند قسم تقسیم می گردد:

۱ - چنانچه فراگرفتن آن علمی که نگارش می یابد، واجب عینی باشد، نگارش آن نیز واجب عینی است؛ زیرا حفظ و نگاهبانی چنین علمی، متوقف بر نگارش آن می باشد.

۲ - اگر تعلم آن علم، در حد واجب کفائی باشد، کتابت و نگارش آن نیز، واجب کفائی است.

۳ - و اگر یادگیری آن علم، مستحب باشد، نگارش آن نیز مستحب خواهد بود.

ولی باید گفت که مسئله نگارش در رابطه با قرآن و حدیث در زمان ما، یعنی (عصر مؤلف) - بطور مطلق یعنی بدون هیچ قید و شرطی - واجب و ضروری است؛ زیرا اگر ما مناطق و اقطار مختلف جهان را در نظر گیریم به این حقیقت واقف می گردیم که کتب دینی، چنان دچار کمبود کمی و کیفی است که می توان گفت تاکنون در اداء و اداء چنین تکلیفی - که دارای وجوب کفائی است - کاری رسا و کامل انجام نگرفته و به اداء وظیفه واجب کفائی قیام نشده است، به ویژه در مورد کتب تفسیر قرآن و حدیث که در واقع آثار این دو علم رو به آشفستگی و فرسودگی

نهاد، و اعلام و رایات آن دستخوش واژگونگی گشته و دچار سرنگونی شده است. لذا در چنین دوره و زمانه ای بر هر فرد مسلمان کارآمد، واجب کفائی است که دست اندر کار نگارش و حفظ و صیانت و تصحیح و روایت مطالب این دو علم گرانقدر شده، و در این جهت از بذل هر گونه مساعی دریغ نوزد.

از جمله قواعد قطعی و مسلم این است که اگر در اداء تکلیفی که دارای وجوب کفائی است، در حدی - که حوائج مردم از رهگذر آن تامین گردد - قیام و اقدامی نشود باید همه افراد جامعه نسبت به آن، احساس وظیفه و مسئولیت نمایند و در انجام آن بکوشند؛ و در صورتی که نسبت به آنها کوتاهی و سهل انگاری شود همگی مجرم و گناهکار خواهند بود.

بنابراین، تکالیفی که به عنوان واجب کفائی در عهده مردم قرار گرفته است تا وقتی که فرد و یا افراد کارآمد و با کفایتی درباره آنها اقدام نکنند، و نیاز مردم را در رابطه با آن برطرف نسازند، مسئولیت اداء آنها - همسان و هموزن با واجب عینی - بر دوش همه افراد، سنگینی می کند که باید آنها را انجام دهند.

علاوه بر این، درباره کتابت و نگارش آثار دینی و علمی، احادیث فراوانی به چشم می خورد که بر طبق آنها مسئله نگارش، مورد تشویق و تحریص قرار گرفته و پاداش مهمی در برابر اداء این وظیفه دینی مقرر شده است، از آن جمله پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«علم و دانش را به بند آرید و از آن صیانت و نگاهبانی کنید.» عرض کردند:

راه و

رسم به بند کشیدن علم و دانش چیست؟

فرمود:

«کتابت و نگارش آن» (۴۷۷) (که این کار از تداوم و استمرار و بقاء علم و دانش، صیانت می کند).

روایت شده است که مردی از انصار حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می رسید و در مجلس او شرکت می جست و سخنانی از آن حضرت می شنید که سخت او را به وجد می آورد و برای او شگفت انگیز می نمود به طوری که شیفته سخنان آن حضرت می شد؛ ولی نمی توانست آنها را به خاطر بسپارد:

لذا نگرانی خود را از جهت ضعف و کمبود حافظه، با حضرت در میان گذاشت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به او فرمود:

برای حفظ و نگاهداری این سخنان، از دست خویش مدد گیر و به دستش اشاره فرمود که گفتار و بیاناتش را بنویس (۴۷۸)

حسن بن علی یعنی امام مجتبی (علیه السلام) فرزندان و خواهرزادگان خود را فرا خواند و به آنها فرمود:

اگرچه شما هم اکنون به عنوان افراد کوچک و خردسال فامیل و قوم خویش خود به شمار می آیید، ولی این امید هم وجود دارد که بزرگان قوم و گروهی دیگر باشید؛ لذا بر شما لازم است که علم و دانش را فرا گیرید.

و اگر در جمع شما کسانی دیده شوند که نتوانند علم و دانش را فراگیرند و یا در خاطر بسپارند باید به نگارش علم قیام کرده و آن نوشته علمی را در خانه های خویش قرار داده و از آن نگهبانی کنن (۴۷۹)

ابی بصیر می گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«برای نگارش (حقایق دینی) دست به کار گردید؛ زیرا شما نمی توانید این حقایق را - جز



از طریق نگارش آن - در خاطر خود حفظ نموده و از آن نگاهبانی کنید» (۴۸۰).

و همو فرمود:

«جان و دل و روح انسان، بر نیشتر تکیه کرده و بدان آرام و اطمینان می گیرد» (۴۸۱).

از عبید بن زراره روایت شده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«کتابها و نیشترهای خود را حفظ کنید و از آن نگاهداری نمائید؛ زیرا در آینده نزدیکی بدان نیاز پیدا می کنید» (۴۸۲).

مفضل بن عمر گفت، امام صادق (علیه السلام) به من فرمود:

«دست اندر کار نگارش باش، و علم و آگاهی خود را میان برادران ایمانی خود منتشر ساز؛ و چون از دنیا بروی، برای فرزندان این نیشترها را به ارث گذار؛ زیرا روزگاری پر آشوب در پیش است که مردم - جز با نوشته ها و کتب خود - نمی توانند خویشتن را با چیز دیگری مانوس و سرگرم سازند» (۴۸۳).

مرحوم صدوق در کتاب «امالی» با اسناد خود به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده است که آن حضرت فرمود:

«آنگاه که یک فرد مؤمن از دنیا می رود حتی اگر برگی از نیشتر از خود باقی بگذارد، نیشتری که مطالب علمی در آن انعکاس یافته است، این برگ بصورت پرده و حفاظ و سپری میان او و میان آتش جهنم خواهد بود، و او را صیانت خواهد کرد.

و خداوند متعال در برابر هر حرفی که در آن نگارش یافته است، شهری گسترده تر از دنیا و آنچه در آنست به وی عطا می کند.

و اگر کسی لحظه ای در حضور عالم و دانشمند به سر برد، فرشته ای از جانب خداوند متعال به او چنین خطاب می کند:

چون تو در کنار بنده من جلوس کردی،

به عزت و جلال خود سوگند یاد می‌کنم که ترا در معیت او در بهشت سکنی دهم، و در این کار هیچ ایراد و اشکالی بر من وارد نیست» (۴۸۴).

## ۲ باید نویسنده دارای خلوص نیت باشد

بر هر نویسنده ای لازم است که خداوند متعال و خواسته او را خالصانه، هدف نگارش خویش قرار دهد - چنانکه بر او لازم است در دانش آموختن و طلب علم نیز دارای خلوص نیت باشد؛ زیرا کتابت و نگارش به عنوان یک امر عبادی و نوعی از تحصیل و صیانت علم و دانش به شمار می‌آید. اگر کسی در مسئله کتابت و نگارش، جز خداوند متعال، امثال: حظوظ و بهره های نفسانی و لذتها و بالاخره مطامع دنیوی را هدف و منظور خود قرار دهد، همانند کسی است که در طلب علم، چنین اهدافی را در مد نظر خود قرار داده باشد. (مسلماً چنین فردی - که در کار نگارش و نویسندگی، خود را به رنج و امی دارد - بهره و نصیبی در آخرت نداشته، و در مسیر کوشش خود با ناکامی مواجه خواهد بود).

قبلاً در بحثهای مربوط به آداب تعلیم و تعلم، مطالبی درباره اهمیت اخلاص نیت و حس جهت یابی مشروع، مطالبی بیان شد که اگر انسان در این مسیر مقدس، دارای هدفی غیرالهی باشد، شایسته نکوهش است.

و بیان شد که این گونه افراد به کیفرهای اخروی و معنوی تهدید شده اند.

و همان گزارشی که قبلاً در مسئله لزوم خلوص نیت در امر دانش آموختن بیان شد درباره موضوع کتابت و نگارش نیز جاری است.

تهدید و نکوهش و یا تشویق و ستایشی که در مورد دانش جوئی و علم اندوزی برای غیر خدا یادآوری شد؛

در مورد کتابت و بازده خیر و شر آن فزونی می یابد؛ به این صورت که کاتب و نویسنده، با دست خود حقائق را می نگارد که ممکن است نبشتار او در روز قیامت به عنوان حجت و دلیلی به نفع و یا ضرر او درآید.

پس باید نویسنده دقت کند که چگونه مطالبی را می نگارد، و بر نبشتار او چه نتایجی از لحاظ خیر و شر مترتب است، خیر و شر و یا بدعت و سنتی که همزمان با حیات او و نیز پس از مرگ او، در مدتهای دور و درازی مورد عمل و استناد قرار می گیرد.

بنابراین، نویسنده کتاب و یا نگارنده هر مطلبی باید متوجه باشد که در پاداش کسانی که از نوشته او بهره مند می گردند و آن را مأخذ و دستاویز کار خود قرار می دهند، و در وزر و گناه مردمی که از رهگذر نوشته او دچار آن می شوند، سهیم و شریک خواهد بود.

پس باید هر نویسنده ای، دقیق بنگرد که چه انگیزه و علتی او را به نوشتن وا می دارد، و باید بداند که پاداش نگارش مطالب سودمند دینی - احیانا - در برخی از موارد، فزونتر از پاداش علم و دانش می باشد؛ چون نبشتار مفید - از لحاظ امکان انتفاع بیشتر، و دوام و استمرار منافع آن - بر علم و دانشی که شفاهاً به دیگران منتقل می شود، دارای اهمیت فزونتری است، به همین جهت است که در منطق حدیث، نوشته های دانشمندان دینی بر خون شهداء و جانبازان راه حق مزیت دارد؛ زیرا نوشته های دانشمندان - پس از مرگ آنها نیز - به مردم سود می رساند، و سود آن استمرار دارد؛ ولی برای

خون شهداء - پس از مرگ آنان - چنین منافع و مزایائی پربار و مستمر وجود ندارد؟!۹!

### ۳ اهمیت جمع آوری کتب مفید و مورد نیاز

باید دانشجو در فراهم آوردن کتب علمی سودمندی که مورد احتیاج او است - به قدر امکانات خویش - اهتمام ورزد، و از راه نگارش و خرید (۴۸۵) - و اگر نه، با اجازه و عاریه گرفتن کتب مورد نیاز - کوشش خود را به کار گیرد؛ زیرا کتب سودمند علمی، ابزار تحصیل علم می باشد.

در دوره های سابق برای جمع کثیری از فضلاء و فرزنانگان علمی این حقیقت به تجربه رسید، و نیز بسیار اتفاق افتاد که آنان در سایه جمع آوری کتب سودمند و مورد نیاز، از لحاظ علمی به ترقیات و پیشرفتهائی فزاینده و جالب توجه نائل شدند؛ در حالی که چنین توفیق و پیشرفتی - برای کسانی که موفق به تهیه کتب مورد نیاز نشدند - دست نداد. در این باره داستانهای فراوانی وجود دارد که نقل و گزارش آنها موجب اطاله سخن خواهد. گش (۴۸۶)

ضمنا باید بدانیم که شایسته نیست دانشجو، حظ و نصیب خود را از لحاظ علم و فهم صرفا به فراهم آوردن کتب و افزودن شمار آنها محدود و منحصر کرده و خویشتن را به داشتن کتب متعدد و فراوان، دلخوش سازد؛ بلکه او - علاوه بر اهتمام به جمع آوری کتب مورد نیاز - به کوشش و تحمل رنج تحصیل علم و مطالعه و جلوس در محضر استادان، نیازمند است. شاعری در این مورد (مبنی بر اینکه صرف جمع آوری کتب نمی تواند، توان علمی و حوائج معنوی و روحی انسان را برآورده سازد) می گوید:

إذا لم تكن حافظا و اعياء جمعك للكتب لا ينفع

اگر در

فهم و درک و دریافت و حفظ مطالب علمی، کوشا نباشی، صرف جمع آوری کتب به تو سودی نمی رساند.

#### ۴ استنساخ کتب در چه شرائطی روا است؟

تا وقتی که دانشجو قادر به خریدن و یا امانت گرفتن کتاب و یا امثال آن می باشد نباید خود را به نسخه برداری از آن سرگرم سازد؛ زیرا اشتغال به تحصیل علم، مهمتر و پرارزش تر از استنساخ کتب است.

اما چنانچه خریدن کتب برای دانشجو امکان پذیر نباشد، به این معنی که دانشجو، فاقد امکانات مالی است و یا اینکه افراد دست اندر کار استنساخ کتب، کمیاب اند، می تواند کتاب مورد نظر خود را به منظور استفاده خویش استنساخ نماید.

و نیز در صورتی که واجد امکانات مالی برای خریدن و تملک کتاب باشد نباید با عاریه گرفتن آن، خویش را قانع سازد.

و اگر ناگزیر به استنساخ کتاب باشد باید بدان همت گماشته و در تکمیل آن بکوشد؛ چون خداوند متعال نیز او را از مدد خویش بهره مند کرده و حظ و بهره او را نسبت به علم و دانش در این مسیر، ضایع نمی سازد؛ زیرا جز به علت کسالت و تن آسانی - حظ و نصیب انسان در زندگانی، ضایع نمی گردد. اگر کسی وقت و فرصت خود را بپاید و قدر عمر را بشناسد به هدف خویش دست می یابد. در این باره قبلاً مطالبی سودمند و سخنانی مناسب، به نظر مطالعه کنندگان رسید.

#### ۵ فوائد معنوی عاریه و امانت دادن کتب به دیگران

اگر کسی کتاب را به دیگران عاریه دهد، به گونه ای که خود از رهگذر عاریه دادن کتاب خویش، متضرر نگردد و شخصی که آن را عاریه می گیرد به کتاب زبانی نرساند، چنین کاری بسیار بجا و به مورد می باشد، و به عنوان یک عمل «مستحب مؤکد»، اجر و پاداش جالبی را به دنبال دارد؛ زیرا امانت دادن کتاب، نوعی از اعانه علمی،

و معاضدت و همیاری در کار نیک، و مساعدت به احسان و تقوی به شمار می آید. علاوه بر آنکه عاریه دادن هر چیزی که مورد نیاز دیگران می باشد، پاداش آفرین و دارای فضیلت است.

یکی از پیشینیان گفته است:

«عاریه و امانت دادن کتب به دیگران، موجب خیر و برکت و فزونی سرمایه های علمی و انسانی می گردد.»

دانشمند دیگری گفته است:

«اگر کسی از بذل علم و دانش دریغ کند و از عاریه دادن کتاب، بخل ورزد؛ به یکی از عواقب و فرجام های نامطلوب، دچار می گردد:

۱- نسبت به آن علم و کتب و یا محتوای آن، گرفتار نسیان و فراموشی می شود.

۲- و یا تا وقتی که زنده است از این علم و کتب، سودی نمی برد.

۳- و سود ناپرده از این کتب، می میرد و یا آنکه کتابهای او از میان می رود.

ضمناً باید متذکر شد که اگر کسی به عاریه گرفتن کتاب از کسی دیگر موفق گشت باید از عاریه دهنده - به خاطر احسانش - تشکر کند، و پاداش نیکی او را عملاً و لساناً بپردازد.»

## **۶ لزوم صیانت و اعاده سریع کتب عاریتی به صاحبان آنها**

کسی که کتابی از دیگری به امانت و عاریت می گیرد باید در حفظ و صیانت آن بکوشد که مبادا تلف شود و یا عیب و نقصی در آن پدید آید. او نباید کتاب را حبس کرده و نگاهداری آن را طولانی سازد؛ بلکه باید آن را پس از رفع احتیاج به صاحب آن برگرداند.

و آنگاه که نیاز خویش را از کتاب برگرفت به چند دلیلی که ذیلاً یاد می شود نباید آن را نزد خود نگاهدارد:

۱- حبس کتاب، موجب می شود که صاحب آن احیاناً بدان نیاز پیدا کند، ولی نتواند بهره

خویش را از آن برگیرد.

۲- این کار باعث می شود که عاریه گیرنده کتاب در استفاده از آن دچار سستی و ملال خاطر گردد.

۳- حبس کتاب و عدم اعاده سریع آن احياناً موجب می شود که صاحب کتاب از عاریه دادن آن به دیگران استنکاف و دریغ نماید.

اگر صاحب کتاب، بازگشت آن را از امانت گیرنده مطالبه کند - از آن پس - حبس و نگاهداری آن حرام می گردد، و نیز موجب ضمان او خواهد بود. (به این معنی که حتی اگر بدون افراط و تفریط، کتاب عاریتی از میان برود و یا دچار نقص و عیب گردد امانت گیرنده، ضامن جبران آن می باشد).

از بزرگان سلف، سخنان فراوانی به نظم و نثر، جلب نظر می کند که آنها را در مقام نکوهش ممانعت در رد و اعاده کتب عاریتی اظهار داشته اند.

و نیز همان بزرگان یادآور شده اند که افراد زیادی به خاطر حبس کتاب و سهل انگاری در حفظ و صیانت آن و عدم اعاده به صاحبانش و یا ممانعت در اعاده آن، از عاریه دادن کتب به دیگران امتناع ورزیدند.

## ۷ حدود استفاده و بهره گیری از کتب عاریتی

کسی که کتابی را - به عنوان عاریه و یا اجاره - از دیگری می گیرد حق ندارد بدون اجازه صاحب آن، اشتباهات آن را اصلاح کند، و یا در حاشیه آن چیزی بنویسد.

و نیز مجاز نیست در جاهای سفید و نانوشته آن - چه در آغاز و چه در پایان صفحه - چیزی را بنگارد، مگر آنگاه که بداند و احراز کند مالک آن به چنین کاری راضی است.

باید نوشتن او نیز همانند نوشتن «محدث» باشد که باید به نوشتن بر همان جزئی که شنیده است

اكتفاء نمايد، يعنى بايد عاريه گيرنده بر حسب آنچه شنيده و به همان اندازه اى كه اجازه دارد روى كتاب عارىتى بنويسد.

عاريه گيرنده نبايد كتاب را سياه و كثيف كند، و يا آن را - بدون ضرورت - به عنوان عاريه و يا وديعه و امانت در اختيار شخص ديگرى قرار دهد؛ حتى در موردى كه چنين كارى شرعا جائز مى باشد. او همچنين حق ندارد بدون اجازه صاحب آن، از روى كتاب نسخه بردارى كند؛ زيرا استنساخ از كتاب، يك نوع بهره بردارى و استفاده ديگرى است كه با بهره بردارى از كتاب به عنوان مطالعه، فرق دارد و از آن، سنگين تر و فزون تر است.

اگر كتابى به صورت «وقف عام» باشد و بهره بردارى از آن براى افراد مشخصى محدود نباشد، نسخه بردارى از آن - براى كسى كه نگاهدارى كتاب وقفى و انتفاع و استفاده از آن براى وي جائز باشد - بلامانع است. البته بايد اين استنساخ توام با حزم و احتياط انجام گيرد.

و اگر ناظر كتاب وقفى و يا كسى كه از طرف ناظر، ماذون و مجاز است داراى اهليت اصلاح كتاب باشد مى تواند آن را اصلاح كند؛ بلكه مى توان گفت گاهى چنين اصلاحاتى به سر حد وجوب مى رسد.

و چنانچه كتاب داراى ناظر خاصى نباشد، حق نظارت بر آن، با حاكم شرع خواهد بود.

آنگاه كه عاريه گيرنده با اجازه صاحب كتاب و يا ناظر، در صدد استنساخ كتاب بر مى آيد، نبايد (از كتاب عارىتى به عنوان زيردستى استفاده كند و) كاغذ را در ميان صفحات آن قرار دهد، و نيز حق ندارد قلمدان را روى آن بگذارد و روى نوشته هاى كتاب،



خط بکشد.

و بطور خلاصه: باید کتاب را از هر گونه ضایعه - که ناشی از مسامحه و سهل انگاری و کوتاهی ورزیدن در نگهداری آن است - حفظ و صیانت کند.

کیفیت نگهداری و صیانت کتب دیگران با کیفیت نگهداری کتبی که ملک شخصی است تفاوت دارد؛ زیرا نوعی از تصرفاتی وجود دارد که درباره کتب ملکی، جائز و روا می باشد؛ ولی همان تصرفات در مورد کتب عاریتی و امانتی روا نیست؛ به ویژه در مورد کسانی که در امر نگهداری کتب، سهل انگار هستند؛ چون بسیاری از مردم بیحال و سردمزاج در مورد کتابهای خود تصرفات و روش هائی تحقیرآمیز و نامناسب در پیش می گیرند (و از کتابهای شخصی به گونه ای بهره کشی می کنند) که در مورد کتاب های امانتی و عاریتی، اعمال چنین روش هائی به هیچ وجه روا نمی باشد.

## ۸ دقت در نگهداری کتاب به هنگام مطالعه و استنساخ

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

## ۹ کیفیت چیدن کتب و ترتیب آنها

وقتی که می خواهد کتاب را در کنار کتب دیگر قرار دهد و آنها را پهلوی هم بچیند باید این کار را روی میز و یا تخته چوب و یا تخت بند و امثال آن بگذارد. بهتر است میان کتب و زمین فاصله ای وجود داشته باشد و آنها را در جائی مرتفع تر از زمین بگذارد تا دچار رطوبت و آبدیدگی و سائیدگی نشود.

اگر می خواهد کتاب ها را روی تخته چوب مرتب سازد باید زیر و روی آن با عائقی صاف پوشانده شود، و نیز باید میان کتاب و چیزی که ممکن است احیانا بدان صدمه ای وارد سازد و همچنین میان کتاب و تکیه گاه آن، دیواره و مانند آن، قرار دهد که موجب فرسایش و سائیدگی کتاب نگردد.

لازم است در امر چیدن و نهادن کتب، ادب و نزاکت را از لحاظ ارزش و حیثیت علوم و شرف آنها و شرف مصنفان و مؤلفان آنها، رعایت کند. بنابراین باید ارزشمندترین و شریف ترین کتاب را بر روی همه کتابها قرار داده، و بقیه کتب را بر حسب ارزش و اهمیت مذکور، به تدریج بر روی هم بچیند.

اگر در میان کتب، قرآن کریم وجود داشته باشد باید

آن را بر فراز همه کتب و بر تارک تمام آنها قرار دهد؛ ولی بهتر است قرآن کریم را در کیف دسته دار بر میخ آهنین و یا هر نوع میخی که بر روی دیوار طاهر کوبیده شده است بیاویزد؛ و به ترتیبی که در زیر یاد می شود کتابهای دیگر را بچیند:

کتب حدیث صرف، (یعنی کتبی که صرفاً سخنان معصومین (علیهم السلام) در آن نگارش شده است)، تفسیر قرآن مجید، شرح و تفسیر حدیث، اصول دین و اعتقادات، اصول فقه، فقه، قواعد و دستور زبان عربی (صرف و نحو و معانی و بیان و و).

ضمناً باید دانست که نباید کتابهای دارای قطع بزرگ و پر حجم را بر روی کتابهای دارای قطع کوچک تر قرار دهد تا مرتباً فرو نیفتند.

و نیز نباید دریچه جلد کتاب را - که متصل به جلد طرف چپ می باشد و روی کتاب را می پوشاند - مرتب به منظور نشانه گذاری، در میان اوراق کتاب جا دهد؛ چون زیاده روی در این کار، موجب سرعت فرسایش و شکنندگی کتاب می گردد، و لذا لازم است برای جلوگیری از چنین فرسایشی، در این کار، زیاده روی نشود.

شایسته است نام و عنوان کتاب را در کنار آخر صفحات، از پائین آن بنویسد. فائده چنین کاری آنست که می تواند به هنگام نیاز، کتاب مورد نظر را شناسائی کرده و آن را از لابلای کتابهای دیگر بیرون بکشد.

#### **۱۰ نباید کتاب را دست افزار حوائج روزمره قرار داده، و به آن صدمه ای وارد ساخت**

(برای اینکه به کتاب، صدمه ای وارد نشود) نباید آن را مخزن و جایگاه ذخیره جزوه ها و کاغذ پاره ها و امثال آنها قرار داده و لابلای آن را با این گونه چیزها انباشته نمود.

و نیز نباید از کتاب به

عنوان: مخده، بادزن، ابزار کوبیدن و فشردن، پشتی، محل اتکاء، متکا، قتلگاه کک و حشرات دیگر و امثال آنها بهره برداری کرد؛ به ویژه باید سعی نمود که لابلای اوراق کتاب از رهگذر کشتن حشرات، آلوده نگردد.

نباید حاشیه کتاب و دو گوشه اوراق آن را تا نمود، و برای نشانه گذاری از خرده چوب و یا چیزهای خشک و زمخت استفاده کرد؛ بلکه باید با کاغذی لطیف و نازک، محل مورد نظر را نشانه گذاری نمود.

و چنانچه بخواهد محل مورد نظرش را با ناخن، مشخص سازد نباید آن را به شدت روی اوراق کتاب بفشارد.

### **۱۱ باید کتب خریداری شده را - به منظور اطمینان به صحت و تمامیت آن - بازبینی و واریسی کرد**

آنگاه که کسی، کتابی را به عاریت گرفت شایسته است به هنگام گرفتن و نیز هنگام اعاده، آن را با دقت نگاه کرده و در شناسائی آن اهمال ننمود.

و نیز وقتی کتابی را خریداری می کند باید آغاز و انجام و میانه ها و ترتیب ابواب و اجزاء اوراق آن را واریسی نمود و صفحات آن را بازبینی کرد، و بالاخره صحت و درستی (و کمال و تمامیت) آن را معاینه نمود و بدان اهتمام ورزید.

یکی از طرقی که می تواند - به هنگام ضیق مجال و فرصت انسان برای بازرسی کتاب - در جهت اطمینان نسبی نسبت به صحت و کامل بودن کتاب، آدمی را یاری دهد، وجود پیوستها و اصلاحات موجود در خود کتاب است؛ چون وجود همین پیوستها و اصلاحات، نمایانگر و شاهد و گواه بر صحت و تمامیت آن می باشد (۴۸۷)

یکی از بزرگان گفته است:

لا یضیء الکتاب حتی یظلم:

کتاب نمی تواند درون خود را از لحاظ صحت و تمامیت، بنمایاند و روشنگر درستی و کمال خود باشد مگر آنگاه که از

رهگذر اصلاح و الحاق، دچار تیرگی گردد (و یا از راه اصلاح و الحاق، بر آن ستم رود و به حدود نوشته ها تجاوز شود).

منظور این است که انسان با مشاهده حک و اصلاح و تصرف در نوشته ها نسبه مطمئن می گردد که از طریق «ضرب و کشط و الحاق» (۴۸۸)، کوششهایی در جهت اصلاح و تکمیل آن انجام گرفته است.

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

بهتر است انسان به هنگام نگارش و استنساخ کتب دینی، طاهر و رو به قبله بوده، و بدن و جامه و مرکب و کاغذ (و سایر نوشت افزارهای دیگر)، پاک و طاهر باشند، و نبشتار خود را با نام خدای مهربان و سپاس و ستایش او، و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندانش (علیهم السلام) آغاز کند. به عنوان نمونه:

نبشتار خود را با عبارات زیر افتتاح نماید:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، و الصلوه و السلام على رسوله محمد و آله الطاهرين.»

باید استنساخ کننده کتاب با چنان جمله هائی، کار خود را شروع کند؛ اگرچه مؤلف کتاب، این جمله ها را در آغاز کتاب خود نیاورده باشد. در چنین صورتی باید استنساخ کننده کتاب، مراتب را اعلام نماید و هشدار دهد که مؤلف در کتاب خود، چنین جمله هائی را به کار نبرده است. به عبارت دیگر: باید استنساخ کننده کتاب - پس از نوشتن نام خداوند متعال و ستایش او، و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) - بنویسد:

«مؤلف یا استاد، چنین گفته و یا نوشته است.»

و بالاخره بدین ترتیب، یادآور گردد که مؤلف کتاب، «بسمله

و حمدله» را در کتاب خود نیاورده است.

و بدینسان نیز باید با ستایش و سپاس خداوند متعال و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و درود بر خاندانش، نگارش و یا استنساخ کتاب را پایان برد.

و البته باید این کار را - پس از آنکه کیفیت و کمیت تمام بودن و یا ناتمام بودن مجلدات و اجزاء کتاب را اعلام کرد - انجام دهد. به این معنی که قبل از نگارش «حمدله و صلوه» - در صورتی که کتاب به پایان خود نرسیده باشد - چنین بنویسد:

«این است پایان جزء فلان، و پس از آن جزء فلان، نگارش خواهد شد.»

و سپس بنویسد:

«الحمد لله ... و الصلوه ....»

و اگر کتاب، به پایان کامل خود رسیده باشد باید بنویسد:

«کتاب، کامل گشت» و یا «جزء فلان از کتاب، به پایان رسید، و با کامل شدن این جزو، مجموع کتاب، کامل گردیده و به پایان خود رسیده است»؛ سپس بنویسد:

«الحمد لله، و الصلوه ....»

و امثال این گونه یادداشتها که متضمن فوائد فراوانی می باشد.

در هر جا که نام خداوند متعال را می نگارد باید به دنبال آن، عباراتی را بنویسد که حاکی از تعظیم و احترام است، امثال: «تعالی»، «سبحانه»، «عز و جل»، «تقدس» و مانند آنها.

و یا شایسته است هنگام نگارش نام خداوند متعال، این اوصاف احترام آمیز را به زبان آورد.

و آنگاه که اسم مبارک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را می نگارد، «صلوه و سلام»، یعنی درود و تحیات خداوند بر او و خاندانش را پس از آن بنویسد، مثلاً بدین صورت: «صلی الله علیه و آله و سلم.»

و همین

«صلوه و سلام» را - علاوه بر نگارش - به زبان آورد.

در مسئله نگارش «صلوه و سلام»، فشرده نویسی نکند و آن را به رمز ننگارد، و از اینکه ناگزیر می گردد که «صلوه و سلام» را بارها و مکرر بنویسد آزرده خاطر و ملول نشود؛ اگر چه ناچار باشد این «صلوه و سلام» را - به خاطر تکرار نام آن حضرت در یک سطر - مکررا بنگارد. چنانکه عده ای از افراد محروم و بی بهره، یا محررین متخلف، در «صلوه و سلام» و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به فشرده نویسی پناه می آورند، مثلاً می نویسند:

«صلعم»، «صلم»، «صم»، «ص -» و «صلسم» (۴۸۹) که چنین کاری باید به عنوان «ترک اولی» و شانه خالی کردن از زیر بار تکلیف و وظیفه ای شایسته، و مغایر با نصوص دین (۴۹۰) تلقی کرد.

حتی یکی از دانشمندان گفته است:

«نخستین کسی که «صلعم» نوشت، سرانجام، دستش از بدنش جدا گشت.»

کمترین نتیجه و عاقبت سوئی که از رهگذر اهمال در تکمیل و تفصیل درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - به هنگام نگارش نام آن حضرت - عارض انسان می گردد عبارت از: دست دادن پاداش عظیمی است که فقط ممکن است از طریق نگارش درود و «صلوه و سلام» تفصیلی بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عائد او. شو (۴۹۱)

از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«اگر کسی در نشتاری (که نام من در آن یاد می شود) بر من درود فرستد (و آن درود را در پی نام من بنگارد)

فرشتگان الهی - مادامی که نام من در آن نبشتار، باقی است - همواره از خداوند متعال برای او طلب مغفرت می نمایند.»  
(۴۹۲)

کاتب و نویسنده - آنگاه که در نوشته خود به نام یکی از صحابه و بخصوص، صحابه برجسته و بزرگوار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می رسد - باید به دنبال آن، عباراتی از قبیل: «رضی الله عنه = خدای از او راضی باشد»، «رضوان الله علیه = رضای خدا بر او باد» را بنویسد.

و چنانچه به نام یکی از بزرگان سلف رسید باید در پی آن بنویسد:

«رحمه الله = خدای او را رحمت کند»، «تغمده الله برحمته = خدای، او را زیر پوشش رحمت خویش قرار دهد»؛ و امثال این گونه عبارات (را که نمایانگر تجلیل و احترام و دعاء نسبت به کسی است که نویسنده، نام او را در نبشتار خود یاد می کند).

رسم و عادت علماء و بزرگان دینی بر آن بوده است که «صلوه و سلام» را به دنبال نام هر یک از انبیاء و پیامبران «صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین»، و «سلام» را در پی نام هر یک از ائمه «علیهم السلام» می نگاشتند. اگرچه تخلف از این قاعده و رسم معمول، جائز و روا است.

و حتی جائز است «صلوه» را به دنبال نام هر فرد مؤمن و متدینی، نگاشته و یا بر زبان آورد؛ چنانکه قرآن و حدیث نیز این مسئله را تایید می کند.

باید نگارش عبارات ستایش آمیز را به دنبال اسامی این برجستگان، به عنوان دعائی تلقی کرد که باید کاتب و نویسنده، آن را انشاء کرده و در پی این اسامی بیاورد،

و نباید این عبارات را به عنوان سخنی برشمرد که باید نویسنده، آن را از یک اصلی روایت می کند. بنابراین، کاتب و نویسنده در نوشتن این عبارات، نیازی به مشاهده آن در کتاب مورد استنساخ ندارد، و نیز اداء این وظیفه هیچ ارتباطی با طرز نوشته مؤلف کتاب ندارد؛ بلکه باید کاتب و نویسنده احساس وظیفه کند که باید این گونه تعابیر ستایش آمیز را در پی نامهای مذکور بنگارد، اگر چه در نسخه اصل و یا سخنانی که شنیده، چنین تعابیری را نیابد.

اگر استنساخ کننده کتاب، امثال این گونه تعابیر تجلیل آمیز را در پی این اسامی - ضمن روایت و حدیث و یا در نسخه اصل مصنف و مؤلف - مشاهده کرد، اقدام او به نگارش آنها دارای اهمیت و ضرورت فزونتری خواهد بود.

نظریه فوق - که باید پس از نگارش اسامی مذکور، کتبا و شفاها از آنها تجلیل کرد) - نظریه ای است که بر سایر نظریه های دیگر رجحان دارد؛ و اکثر دانشمندان نیز همین رأی و نظریه را تایید و انتخاب کرده اند. ولی گروهی از علماء معتقدند که می توان این عبارات تجلیل آمیز را - در صورتی که آنها را نویسنده و یا استنساخ کننده بر زبان آورده باشد - از نبشتار حذف کرد.

رویه مرفته بهتر است «سلام» را توأم با «صلوه» بدنبال نام گرامی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چه در گفتار و چه در نبشتار، یاد نمود (یعنی بدنبال نام شریفش باید گفت و یا نوشت: «صلی الله علیه و آله و سلم») تا نگارش او بر طبق آیه ای باشد که می فرماید:

«ان الله و ملائکته یصلون علی



النبي، يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما» (۴۹۳)

(خداوند متعال و فرشتگان، بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درود می فرستند. شما مؤمنان، صلوه و سلام خود را بر آن حضرت نثار کنید).

اگر نویسنده به «صلوه» تنها اکتفاء کند و «سلام» را ننویسد مانعی ندارد.

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

دانشجویی که سرگرم تحصیل و اندوختن ذخائر علمی است نباید به خاطر حسن خط و زیبا نوشتن - در حین استنساخ و یا تالیف کتاب - خویشتن را به رنج و زحمت واداشته و همه قوای خود را در این جهت مصروف سازد؛ بلکه باید به صحت و خوانا بودن و یا تصحیح آن اهمیت دهد.

نگارنده هر نوشته ای باید از «تعلیق» در نگارش سخت بپرهیزد، تعلیق عبارت از آمیختن حروفی است که باید به صورت گسسته از هم و جدای از حروف دیگر نگارش یابد.

و نیز از «مشق» بپرهیزد، و آن عبارت از سرعت در نگارش و تندنویسی است که با لغزش و افتادگی حروف، توأم است.

یکی از دانشمندان می گوید:

معیار ارزش و سنجش خط و نگاره هر کسی عبارت از سهولت قرائت، و به اصطلاح: خوانا بودن آنست. بهترین قرائت عبارت از قرائتی است که کاملا آشکار و روشن باشد، چنانکه بهترین خط و نگاره عبارت از نگاره ای است که حروف و کلمات آن کاملا پدیدار و روشن و خوانا باشد.

شایسته است که کاتب از ریزنویسی و نازک نگاری در نگارش کتاب و حتی در نگارش هرگونه نوشته های دیگر خودداری کند؛ چون از چنین شیوه ای، هیچ بهره ای عائد او نخواهد شد، یا آنکه بهره کاملی برای کسانی که دچار ضعف باصره و بینائی هستند به

ارمغان نخواهد آورد.

و نیز احیانا ممکن است چنین شیوه ای در نگارش، قوه بینائی نویسنده را از این پس ضعیف ساخته و خود نتواند از نوشته خویش بهره مند گردد.

یکی از پیشینیان به نویسنده ای - که همین شیوه را در نگارش پیش گرفته و بسیار نازک و ریز می نوشت - گفته بود:

چنین مکن؛ زیرا این روش به چیزی که بدان نیاز فزونتری داری خیانت می کند و برای تو زیانبار است.

دانشمندی دیگر گفته است:

به گونه ای بنویس که به هنگام نیاز، به کار تو آید و ترا سودمند افتد؛ طوری ننویس که به هنگام نیاز و حاجت - یعنی در بزرگسالی و به گاه ضعف قوه بینائی - سودی از آن عائد تو نگردد (۴۹۴)

همه این رهنمودها در امر نگارش، مربوط به غیر مسوده ها و سیاهه های نوشته مصنفان کتب است، (یعنی درباره مسوده ها، رعایت این ضوابط، ضروری نیست)؛ زیرا دقت و تأمل مصنفان در شیوه نگارش مسوده کتاب، موجب از دست رفتن بسیاری از اغراض و فوائدی می گردد که این اغراض از مسئله خط و خوشنویسی، بسیار مهمتر و پرازش تر می باشد. به همین جهت است که می بینیم خواندن مسوده ها و چرک نوشت های مصنفان کتب، بسیار دشوار بوده و حروف و کلمات این نوشته ها - به علت سرعت در نگارش و اشتغال فکری و توغل در محتوای علمی نوشته ها - به هم آمیخته شده و در هم فرورفته است (به طوری که تشخیص و بازیافتن آنها سخت ناهموار است).

#### **۱۴ کیفیت انتخاب و آماده ساختن قلم برای نگارش**

علماء و دانشمندان چنین نظر داده اند که نباید قلم آنچنان سخت و سفت باشد که مانع سرعت عبور آن از روی کاغذ گشته و از روانی باز ماند،

و نه آنچنان سست و قابل انعطاف و نرم باشد که به سرعت سائیده شده و از کار افتد و از نوشتن لنگ ماند.

یکی از بزرگان گفته است:

«اگر می خواهی خط و نگاره تو، خوش و زیبا گردد، خانه قلم (یعنی از مبداء تراش تا زبان و نوک آن را) بلند و درشت گردان.

و نوک و زبان آن را اندکی متمایل به راست قطع کن.» (۴۹۵)

باید چاقو و قلمتراشی که برای تراشیدن قلم و نیز چاقوئی - که برای کشط و حک و محو کردن نوشته های کاغذ از آن استفاده می شود - کاملاً تیز و برا بوده و اختصاصاً برای تراشیدن قلم و یا برای «کشط» به کار رود:

لذا نباید از چنین چاقوها برای کارهای دیگر استفاده نمود.

وسیله ای که قلم را روی آن، نوک زنی می کنند و یا شکافی در آن به منظور سهولت نگارش ایجاد می نمایند باید سفت و سخت (و صاف) باشد.

در این باره، بزرگان علم، قلم نی ایرانی را که سخت خشک می باشد، و نیز آبنوس سفت و براق را برای نگارش می ستودند.

## ۱۵ شیوه نگارش حروف و کلمات

بجا و شایسته است که حروف را بریده و ناقص و ناتمام ننویسد، و آنها را مبهم و مشتبه و همانند یکدیگر نگارش نکند؛ بلکه لازم است حق هر حرفی را از لحاظ طرز نگارش، اداء نموده و آدابی را که درباره کتابت حروف وارد شده است مراعات نماید:

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که به یکی از نویسندگان خود فرمود:

«لیقه را در دوات قرار ده، و قلم را کج و منحرف نگاهدار، و یا نوک آن را اندکی منحرف قط کن، و

باء «بسم الله» را برافراز و آن را کشیده و بلند بنگار، دندان‌های سین را مشخص و روشن بنویس، و میم را کور و توپر و زشت بنویس، و «الله» را نیکو و زیبا بنگار، و «رحمن» را کشیده، و «رحیم» را خوش بنگار. (پس از فراغ از نگارش)، قلم را روی گوش چپ خود قرار ده؛ زیرا اینکار بهتر می‌تواند ترا به قلم دسترسی داده و بدان یادآورت گردد. (۴۹۶)

از زید بن ثابت است که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که می‌خواهی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنگاری، سین را واضح و دندان‌های آن را روشن بنویس.» (۴۹۷)

ابن عباس گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«باء بسم الله را به «میم» نپیوند و بدان نکشان، مگر آنگاه که دندان‌های سین را بلند و برافراشته بنویسی.» (۴۹۸)

انس می‌گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«چنانچه کسی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنویسد، باید «الرحمن» را کشیده بنگار» (۴۹۹)

همان انس گفته است رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنگارد و آن را به منظور تجلیل از خداوند متعال، با خط خوش و زیبا بنویسد، خدای متعال او را مورد رحمت و مغفرت خویش قرار می‌دهد.» (۵۰۰)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که فرمود:

«مردی در (خوش نگاری) «بسم الله الرحمن الرحیم» اظهار اشتیاق کرد و بدان اهتمام ورزید و مورد آمرزش الهی قرار گرفت» (۵۰۱)

«جابر (بن عبدالله انصاری) گوید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که یکی از شما

چیزی نوشته باشد باید بر آن خاک افشانی کند» (و رطوبت مرکب آن را بدینوسیله بخشکاند)؛ چون این کار از لحاظ حفظ خط و نگاره، موفقیت آمیزتر و به هدف، نزدیک تر است» (۵۰۲)

## ۱۶ پیوسته نگاری کلمات وابسته بهم

علماء و دانشمندان در مورد اسماء و عناوینی که به «الله» اضافه می شود، ایجاد فاصله میان مضاف «الله» و خود «الله» را در نگارش، مکروه و ناخوش آیند می دانند، مانند «عبدالله» و «رسول الله». بنابراین نباید «عبد» و یا «رسول» را در پایان سطر، و «الله» را پس از آن در آغاز سطر بعدی نوشت؛ چون این طرز نگارش، صورت و وضع زشت و ناموزونی را در نوشته به وجود می آورد.

اینکه علماء چنین روشی را در نگارش، مکروه می دانند، کراهت آن، نه منظور تنزیه است. (به عبارت دیگر: ایجاد فاصله میان «الله» و مضاف آن، کاری است که مانع از انجام یافتن کار پاکیزه تر از آن می باشد و نهی که درباره آن وارد شده است، نهی تکلیفی و الزام آور نیست؛ بلکه صرفاً در جهت انجام کار نیکو و پاکیزه تری، چنین نهی وارد شده است).

نامهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه و یاران او و سایر مردم نیز مشمول همین قاعده می باشند که نباید میان مضاف و مضاف الیه - در مورد نامهای مذکور - چنان فاصله ای در نگارش به وجود آید؛ چون ممکن است ایجاد این فاصله، موهم خلل و موجب اشکال و پیچیدگی در مفهوم آنها گردد.

به عنوان نمونه:

«عبارت سَابِ النَّبِيِّ، کافر = ناسزاگوینده پیامبر، کافر است» را نباید به گونه ای نوشت که کلمه «سَاب» در پایان سطر، و «النَّبِيِّ، کافر»

در آغاز سطر بعدی قرار گیرد. (مسلم چنين گونه نگارشی، سخت ناپسند و زشت می باشد؛ زیرا ممکن است کسی پایان سطر قبلی، یعنی کلمه «ساب» را نیند و خواندن خود را از آغاز سطر بعدی یعنی «النبي، کافر» شروع کند که قهرا این جمله - منهای مضاف آن یعنی «ساب» -، مفهومی نادرست و غیر مشروعی را ارائه می نماید).

باید گفت که کراهت ایجاد فاصله، منحصر به متضایفین یعنی مضاف و مضاف الیه نیست؛ بلکه این کراهت شامل هر نوع ایجاد فاصله ای است که جدائی میان کلمات، مفهوم زشت و نادرستی را احیاناً القاء می نماید.

همچنین علماء، ایجاد فاصله میان اجزاء کلمه را نیز مکروه و ناپسند می دانند، به این معنی که قسمتی از کلمه در پایان سطر، و قسمت باقیمانده آن در آغاز سطر بعدی نوشته شود.

### **۱۷ اطمینان به صحت نوشتار از طریق مقابله آن با نسخه مورد اعتماد**

لازم است نویسنده و استنساخ کننده، نوشته خود را با اصل صحیح و مورد اعتماد، مقابله کند. مهمترین نسخه اصل همان نسخه ایست که در اختیار مؤلف و از آن او و با او بوده است.

و در درجه دوم، نسخه ای است که در دست دیگران قرار داشته؛ ولی از روی نسخه اصل خط مؤلف تحریر شده است.

و پس از آن، نوبت به نسخه ای می رسد که با نسخه اصل مقابله شده و خط خود مؤلف نیز در تایید آن بر آن نگاشته شده است. در مرحله آخر و واپسین، نوبت به نسخه ای می رسد که با نسخه غیر اصلی مقابله شده؛ لکن نسخه ای درست است که فاقد خط مؤلف در تایید آن می باشد.

و چون هدف نهائی مقابله، این است که نوشته ها مطابق با نسخه اصل مصنف باشد (این هدف را می توان از

راه مقابله با هر نوع نسخه صحیح و مورد اعتماد، برآورده ساخت).

بطور خلاصه: مقابله کتاب و هر نوع نوشته ای - که منظور از آن، استفاده و بهره برداری علمی به هر نحوی است - باید به گونه ای باشد که این مقابله، موجب صحت و درستی ویژه ای در نوشته گردد. بنابراین شایسته است که هر کاتب و نویسنده ای در مسئله کتاب و کتابت، اهتمام و عنایت فزونتری را مبذول داشته و از بذل سعی و کوشش در این راه دریغ نرزد.

یکی از پیشینیان به فرزندش گفت:

آیا فلان کتاب را نوشتی؟ گفت:

آری. پرسید آیا آن را (با نسخه اصل و یا نسخه مورد اعتماد) مقابله نمودی و بر آن عرضه کردی؟ فرزند، جواب منفی داد و گفت:

نه. پدر به او خطاب کرد:

پس چرا می نویسی، (یعنی به چه مجوزی دست اندر کار نگارش هستی و به کار نگارش خود ادامه می دهی، در حالی که از مقابله آن با نسخه مورد اعتماد، کوتاهی می نمائی؟).

اخفش گفته است:

هرگاه کتابی استنساخ گردد و با نسخه اصل و یا نسخه مورد اعتماد، مقابله و مطابقت نشود، و پس از آن از روی همان نسخه، نسخه دیگری تحریر شود و با نسخه اصل، مقابله و بر آن عرضه نگردد، سرانجام به صورت کتابی گنگ و نامفهوم درمی آید.

خلیل بن احمد، پیش از اخفش همین نکته را اظهار کرده بود که اگر نبشتار و کتابی به زبان عربی، سه بار استنساخ شود و با نسخه اصل و مورد اعتماد مقابله نگردد، سرانجام زبان عربی کتاب به زبان عجمی، دگرگونی یافته و گرفتار ابهام می شود.

(تفاوت گفتار خلیل و اخفش در این است که) اخفش می گوید:

حتی دوبار

استنساخ - منهای مقابله -، موجب گنگی و نادرست شدن کتاب می شود (در حالی که خلیل، چنین نتیجه ای را معلول سه بار نسخه برداری - منهای مقابله - می داند).

## ۱۸ بکاربردن مشخصات املائی در مورد حروف و کلمات

اگر استنساخ کننده - از طریق مقابله نوشتار خود با نسخه مورد اعتماد - به تصحیح آن موفق گردید باید دست اندر کار ضبط و مشخص ساختن موارد مورد نیاز شود؛ به این معنی که حروف نقطه دار را منقوط ساخته و کلمات را اعراب گذاری کند، و موارد مشتبه را از هم باز یافته و آنها را تدارک نماید و در صدد آن باشد که اشتباهات و تحریفات و جابجا شدن حروف و کلمات را بیابد و آنها را جبران کند.

اما آن حروف و کلماتی - که حتی بدون نقطه و اعراب، خواندن آنها آسان و معلوم همگان است - به نقطه و اعراب گذاری آنها وقتی نهد؛ زیرا اگر بخواهد وقت خود را در ضبط این گونه کلمات صرف کند، در حقیقت سرگرم کاری می گردد که اشتغال به غیر آن سزاوارتر بوده و باید این کوشش او را به عنوان رنج و تعبى نازا، و تلاشی بی ثمر تلقی نمود.

چه بسا ممکن است این کار موجب گردد که کتاب، تناسب خود را برای انتفاع بزرگان و دانشمندان از دست بدهد، و نوشته ها تاریک و فشرده و مبهم گردد؛ لکن باید گفت:

افراد مبتدی و تازه کار و گروه فراوانی از توده مردم از نوشته هائی که نقطه و اعراب گذاری شده است سود بهتر و فزونتری به دست می آورند.

جمیل بن دراج گفت که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«حدیث و سخنان ما را صحیح تلفظ کنید، و



آن را معرب و با مشخصات املائی و مشکول و درست بنویسد و آن را اعراب گذاری نمائید؛ زیرا ما گروهی هستیم که از سخنان و بیانات فصیح و شیوائی برخورداریم» (۵۰۳) (و گفتار ما در عین فصاحت، دارای بلاغت و رسائی در اداء مطلب، و نیز روشن می باشد).

از جمله مواردی که ضبط حروف و کلمات دارای اهمیت ویژه ای می باشد، موردی است - که به خاطر کیفیت ضبط آن - اختلافی در معنی و مفهوم آن پدید می آید، مانند حدیث: ذکاه الجنین ذکاه امه (۵۰۴) و همچنین ضبط اسماء و نامهائی که ممکن است خواننده کتاب درباره آنها دچار اشتباه گردد از جمله مواردی است که باید در ضبط و مشخص ساختن کیفیت تلفظ آن، توجه کافی مبذول گردد؛ زیرا این اسماء، سماعی است و منحصرأ باید تلفظ صحیح آن را از عربهای زبانندان شنید؛ لذا باید به ضبط آنها توجه شود، اگرچه نویسنده ناگزیر گردد که ضبط آنها را در حاشیه کتاب و در مقابل آنها بنویسد؛ زیرا این گونه تدارکات و پیشگیری ها در امر نگارش کتاب، هر خواننده را از لغزش و اشتباه در قرائت سخت بدور می دارد، به خصوص اگر کتاب با خط ریز ریز و نازک و در عین فشردگی سطور، نگارش شود.

آنگاه که نویسنده ناچار گردد که ضبط کلمات را در حاشیه بیاورد باید در ذیل توضیح خود، کلمه «بیان» و یا «ن» را بنویسد (تا مطالعه کننده و یا خواننده کتاب، آن را به عنوان توضیح ضبط کلمات موجود در متن، تلقی کند، نه از اصل متن).

معمولا شیوه نگارش بر این جاری بود که حروف نقطه دار را با

نقطه های متناسب، مشخص می ساختند.

و در مورد حروف بی نقطه - برای ارائه ضبط و مشخص ساختن آن - از طرق و شیوه های متنوعی استفاده می کردند که ذیلا گزارش می شود:

۱ - اساسا این حروف را به همان حال و بدون نقطه بر گزار می کردند، و حذف و افعال نقطه ها را نمایانگر ضبط آن می دانستند؛ ولی این شیوه و نظریه را گروهی از علماء تایید نکردند؛ زیرا این احتمال وجود داشت که نویسنده - سهوا - در نقطه گذاری حروف نقطه دار، دچار افعال شده باشد و در نتیجه، آن حروف با حروف بی نقطه اشتباه می شد.

۲ - حروف بی نقطه - به همان مقدار - که در مورد حروف نقطه دار، از بالا- نقطه گذاری می شود - باید از پائین؛ نقطه گذاری گردد؛ به این معنی که در زیر «را» و «دال» (ر، د) نقطه ای نوشته شود.

و در زیر حرف «سین»، سه نقطه رسم کنند:

(س).

و به همین منوال سایر حروف بی نقطه از زیر نقطه گذاری گردد. ولی پیشینیان، حرف «حاء» را از این قاعده مستثنی می دانستند و حتی در زیر آن نیز نقطه ای رسم نمی کردند تا مبادا با حرف «جیم» اشتباه شود.

۳ - حروف بی نقطه، همانند همان حرفی که به طور پیوسته و متصل به حروف دیگر، نگارش یافته است آن را گسسته و به صورت تک حرفی نیز بنگارند.

و بهتر این است که این تک حرفی ها، ریزتر از آن و در زیر همان حروف اصلی نوشته شود.

۴ - بر روی حرف بی نقطه، شکل کوچکی همانند هلال «^» رسم کنند و یا مانند ناخن و ریزه قلمی که به پشت افتاده (\*\*\*) علامتی

بنگارند، مثلاً حرف «راء» را بدین صورت «\*\*\*\*\*» و یا بصورت «\*\*\*\*\*» بنویسند.

۵- و یا آنکه روی حروف بی نقطه، خط افقی کوچکی رسم نمایند. مثلاً حرف عین را بدین صورت «ع» بنویسند؛ چنانکه همین شیوه نگارش در بسیاری از نبشتارهای کهن، معمول بوده است؛ لکن به علت آنکه چنین نشانه ای، بسیار ظریف و نازک و غیر جلی رسم می شد توجه خواننده را به خود جلب نمی کرد. از جمله نکاتی که باید در ضبط و ربط حروف از لحاظ شیوه نگارش مورد توجه قرار گیرد این است که بهتر است در درون حرف «کاف معلقه» (۵۰۵) کاف کوچک و یا همزه بدین صورت «\*\*\*\*\*» بنویسند، و نیز در میان حرف «لام» لام کوچکی به این شکل «\*\*\*\*\*» رسم کنند.

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

شایسته است که آن مقدار از کتاب را که تصحیح کرده و به ضبط آنها اقدام نموده است - به منظور اینکه چون ممکن است احیاناً به هنگام مطالعه کتاب، مورد شک و تردید واقع شود و یا شبیه و احتمال شک در آن راه دارد - با حروف ریزتر، تصحیح آنها را اعلام کند، به این معنی که با قلمی ریزتر و کوچکتر، حرف «ح» را بنویسد.

و یا اگر به هنگام تالیف و استنساخ کتاب، با خطا و اشتباهی در کتاب مواجه شد روی کلمه و یا عبارت مورد نظر با قلم ریز، «کذا» ی کوچکی را نوشته و واژه و یا عبارت صحیح را - در صورتی که با علم و تحقیق توأم باشد - در حاشیه چنین بنویسد:

«صوابه کذا.»

و اگر بر مبنای احتمال قوی و گمان نزدیک به یقین، به واژه

و عبارت صحیح دست یابد، باید آن را در حاشیه نوشته و در پی آن با حروف ریز: «لعله کذا = شاید بدین صورت باشد» را بنگارد.

و در صورتی که صحت و عدم صحت آن، مشکوک و مشکل به نظر آید، و مبنی و علت صحت آن بر نویسنده روشن نباشد باید به جای کلمه «صح»، سر حرف «صاد» را بدین صورت «ص -» در پایان آن رسم نماید. بعضی گفته اند که اگر سر حرف «ضاد» یعنی «ض -» و جای «ص -» در چنین مواردی بنویسد، بهتر است؛ و این رمز یعنی «ض -»، خلاصه و فشرده کلمه «ضبه» می باشد.

باید نشانه و رمز مذکور «ص -» و یا «ض -» را - (که حاکی از عدم علم به صحت کلمه و یا عبارات مورد نظر می باشد) - با حفظ فاصله ای از اصل کلمه موجود در متن بنویسد تا احتمالاً موجب اعراض خواننده از کلمه موجود در متن نگردد و آن را به عنوان «ضرب» و امثال آن تلقی نکند. اگر نویسنده و یا شخص دیگری پس از تحقیق و بررسی لازم، واژه و کلمه صحیح را به دست آورد و ملاحظه کرد که تصحیح او به همان صورت، درست بوده است به دنبال نشانه «ص -» حرف «حا» را اضافه کند تا به صورت «صح» در آید (و در نتیجه، مطالعه کنندگان با اطمینان خاطر به صحت آن اعتماد نمایند).

می گویند:

رمز و نشانه «ض - = ضبه» برای ارائه صحت ناتمام و نیمه کاره کلمه و عبارت، و نمایانگر این نکته می باشد که هنوز صحت کلمه و عباراتی که این رمز بر روی آن نگاشته

شده است، محقق و کامل نشده است؛ اگرچه نویسنده، درست نقل و منعکس کرده و در مقابله آن کوتاهی نورزیده باشد.

و بالاخره رمز مذکور بدین منظور به کار می رود تا مطالعه کننده و خواننده را هشداری باشد که نویسنده کتاب در نقل و نگارش آن، دقت و هوشیاری خود را به کار برده و از امعان نظر دریغ نکرده است.

و این گمان در خواننده به وجود نیاید که آن کلمه و یا آن عبارت تصحیح شده، غلط و اشتباه بوده و در صدد اصلاح و دگرگونی آن برآید.

برخی از نویسندگان و مصححان؛ بی باکانه و به گونه ای جسارت آمیز و بدون حزم و احتیاط، کلمه ای را - که حق و صواب در آنست که به همان صورت اول، حفظ و ابقاء گردد - به تصحیح آن دست می یازند، و برای نشان دادن منظور خود از رمز و نشانه «ضبه» استفاده می کنند، از آن نظر که کار آنها همانند «ضبه الاناء = لحیم کاری و ترمیم ظروف» می باشد (و می خواهند بفهمانند که با دستکاری خود، خلل و یا نقائص را از پیش خود ترمیم و اصلاح می نمایند). کار چنین مصححانی با کار لحیم کاران و ترمیم کنندگان ظروف، دارای وجه اشتراک می باشد که خلل و رخنه ها را اصلاح می نمایند.

و یا آنکه کار این گونه نویسندگان و مصححان به منزله «ضبه الباب» است (یعنی همان کلون و قفل درب و آهن پهنی است که درب را قفل می کند)؛ چون با چنین تصحیحی، آن کلمه در محیطی بسته و محدود می ماند که قرائت آن دارای وجه صحیحی نیست؛ چنانکه کلون و قفل، وسیله ای است که برای بستن و

قفل کردن درب، مورد استفاده قرار می گیرد.

## ۲۰ راه و رسم پیراستن نوشته های زائد و بکاربردن عمل «ضرب» در نوشتار

اگر در کتاب، نوشته های زائد و اضافی و یا چیزی بی مورد و در غیر جهت و نامناسب وجود داشته باشد، مصحح برای جبران و پیراستن آن می تواند از سه شیوه استفاده کند:

۱ - کشط: و آن عبارت از سلخ و کندن و تراشیدن و زدودن نوشته های اضافی به وسیله چاقو و قلم تراش و امثال آن از آلات تیز می باشد. این گونه پیرایش را «بشر» و «حک» نیز می نامند.

در مورد شیوه های بعدی خواهیم دید که در امر پیرایش نوشته های زائد، نحوه های دیگری وجود دارد که از شیوه «کشط» بهتر و شایسته تر می باشد. البته به کار گرفتن روش «کشط» برای زدودن و پیراستن نقطه و اعراب اضافی و غلط و امثال آنها، کاری به سزا و درخور به نظر می آید.

۲ - محو: و آن عبارت از پاک کردن و پیراستن و ستردن نوشته های زائد - بدون استعمال قلم تراش و بدون نیاز به زدودن آنها به وسیله تراشیدن - می باشد. البته به کار گرفتن این شیوه در صورتی درست و بجا است که پاک کردن نوشته های زائد - بدون نیاز به تراشیدن آن - امکان پذیر باشد، به این معنی که این نوشته ها بر روی کاغذ براق و شفاهی منعکس شده باشد، و نوشته های زائد نیز دارای طراوت و تازگی بوده و مرکب آن هنوز در کاغذ و برگ، نفوذ نکرده باشد. این نحوه پیراستن مطالب اضافی؛ از تراشیدن آن بهتر است؛ چون فرصت کمتری را اشغال می کند و نیز محل نوشته و برگ کاغذ از فرسایش و تباهی مصون می ماند یکی از چاره جوئی های بسیار خوب

در چنین شیوه ای آنست که کلمه و یا عبارت اضافی با رطوبت زبان آن هم با لطافت و ظرافت، محو گردد. به همین جهت است که برخی از پیشینیان گفته اند:

یکی از آثار مروت و جوانمردی شخص (در رابطه با نگارش و تصحیح کتاب)، آن است که مرکب در لبها و جامه او مشاهده گردد و بدان آلوده و آغشته باشد.

۳- ضرب: این شیوه، سومین روش برای پیراستن زوائد در نبشتار می باشد، و از روش «کشط = تراشیدن» و «محو = پاک کردن» بهتر است، بخصوص در مورد کتب حدیث، چنین شیوه ای راه چاره پسندیده ای می باشد؛ زیرا تراشیدن و پاک کردن، موجب سستی و فرسودگی کتاب گردیده و تهمت برانگیز می باشد، یعنی نویسنده و استنساخ کننده آن را در معرض تهمت قرار می دهد، و احیانا ممکن است موجب تباهی و خرابی کاغذ و اوراق کتاب شود.

از یکی از بزرگان نقل شده است که می گفت:

اساتید برجسته، دوست نمی داشتند کسی در مجلس «سماع کتاب حدیث» قلم ترش را با خود همراه داشته باشد تا مبادا کلمه ای از حدیث در نبشتار، تراش خورد. علاوه بر این می توان گفت ممکن است همان کلمه ای که در نبشتار آمده است - با همان گونه ضبط - در طریق نقل و روایت دیگری صحیح باشد (که نباید در آن دست برد).

و نیز ممکن است به هنگام «سماع کتاب حدیث» در نزد استادی دیگر و در مرتبه دوم، همان کلمه ای که در آن دستبرد به عمل آمده و تراش خورده است، در نقل و روایت دیگر، صحیح به نظر آمده و او ناگزیر گردد برای باری دیگر همان کلمه را به همان

گونه اول پس از تراشیدن، دوباره نویسی کند و بدان بیوندد.

و اگر در نقل و روایت نخست، کلمه و یا عباراتی، خط خوردگی پیدا کند و در نقل و روایت دیگر، صحیح به نظر آید باید برای اعاده صحت آن فقط به علامت و نشانه ای دیگر اکتفاء کند که آن علامت، نمایانگر صحت آن می باشد.

کیفیت عمل «ضرب» برای پیراستن اضافی و بی مورد:

درباره ضرب و کیفیت انجام آن بر روی نوشته های زائد، پنج نظریه به شرح زیر جلب نظر می کند:

۱ - حروف و کلماتی که باید «ضرب» بر آنها واقع شود به هم پیوسته شود، و بر روی آن خط ممتدی رسم گردد. اهل مغرب این شیوه را «شق» می نامند.

و بهترین نحوه عمل در چنین موردی آن است که خط نازک و ظریف و روشنی روی آن ها رسم شود بدانگونه که فقط مقصود و هدف نویسنده را به خواننده تفهیم کند، بنابراین نباید برگ نبشتار را سیاه و چرکین کرده و به خاطر این کار، حروف را محو و نابود سازد و باعث آن گردد که سطرهای زیرین، ناخوانا شود.

۲ - خطی که علامت ضرب است بر فراز حروف مورد نظر - با حفظ فاصله آن با سطر - بکشد و دو طرف این خط ممتد را بر اولین و آخرین قسمتی که باید باطل شود بدین صورت \*\*\*\*\* منحنی سازد.

۳ - حرف «لا» یا «من» را بالای نخستین قسمت، و حرف «الی» را بالای آخرین قسمت عبارات زائد بنویسید، و این علامت گذاری به معنی آنست که از اینجا تا آنجا ساقط و یا نادرست می باشد. چنین روشی - برای ارائه قسمت های زائد در



مورد عباراتی که در نقل و روایتی، صحیح؛ ولی در نقل و روایت دیگر، ساقط و نادرست است - روش و شیوه ای نیکو و پسندیده می باشد، و نمودار آن، چنین است:

لا ... الی

من ... الی

۴ - چهارمین رأی و روش انجام عمل «ضرب» این است که در آغاز و انجام عبارات زائد و ساقط، دو نیم دایره رسم کنند، (یعنی به اصطلاح امروز، آن را در میان پرانتز قرار دهند) بدین صورت:

(...)

در صورتی که نوشتار زائد، دارای جایی برای رسم این دو نیم دایره نباشد می تواند آن دو نیم دایره (پرانتز) را در فراز آغاز و انجام همان عبارت بنویسد و محدوده عبارت ساقط و باطل را بدین صورت: (...) مشخص سازد.

۵ - در آغاز و انجام عبارت مورد نظر، صفر را بدین صورت: (...) رسم کنند. منظور از صفر، عبارت از دایره ریز و کوچک است، و از آن جهت آن را صفر می نامند چون عباراتی که میان آن دو قرار گرفته است خالی و عاری از صحت می باشد؛ چنانکه صفر در علم حساب و ریاضیات نیز دارای چنین مفهومی است؛ زیرا این کلمه در علم حساب بدین معنی است که محل و مورد آن، خالی و عاری از عدد می باشد.

اگر رسم و نگارش صفر در آغاز و انجام عبارت و یا کلمه اضافی و ساقط - به علت فشردگی بودن نوشته - ممکن نباشد آن را در بالای آغاز و انجام آن بنویسد.

برخی از علماء برای انجام عمل «ضرب»، نقطه های متوالی و پی درپی را روی عبارات زائد می نگارند.

اگر عبارت زائد و ساقط، از یک سطر فزوتتر باشد می توان یکی از نوشته های سه

گانه اخير را در مورد هر سطری به کار برد.

و يا آنکه يکی از علائم را فقط در دو طرف، يعنی آغاز و انجام مجموع سطرهای ساقط و اضافی رسم نمود.

اگر در نوشته، يک کلمه و يا چند کلمه سهوا تکرار شود بايد روی کلمه و يا کلمات مکرر بعدی، عمل ضرب انجام گیرد؛ چون کلمه و عبارت نخستين در جای خود و نیز درست نوشته شده است؛ مگر آنکه نوشته مکرر بعدی از لحاظ صورت و فرم خط، بهتر و صحيحتر و زيباتر و يا از لحاظ خواندن، رساتر باشد.

و همچنين اگر نوشته اولی در عبارت مکرر، در پايان سطر قرار گرفته باشد انجام عمل ضرب نسبت به آن شايسته تر است؛ چون اين کار موجب صيانت آغاز سطر بعدی از عمل ضرب و دستبرد در آن می گردد.

هرگاه کلمه مکرر، عبارت از مضاف و مضاف اليه، صفت و موصوف، معطوف و معطوف عليه، و يا مبتداء و خبر باشد بايد ضرب به کیفیتی انجام شود که میان آنها فاصله ای به وجود نیاید، به اين معنی که بايد ضرب روی کلمه مکرری که در دو طرف آنها قرار دارد انجام گیرد، نه بر آن کلمه ای که در میان قرار گرفته است تا از رهگذر عمل ضرب، بين دو کلمه ای که میان آنها ارتباط و همبستگی عمیق وجود دارد جدائی به وجود نیاید.

و اين شیوه بهتر از آنست که مسئله اول يا آخر سطر بودن و يا زيبا و بهتر بودن نوشته، ملاک عمل قرار گیرد؛ ريرا رعایت معانی و مفاهيم عبارت، شايسته تر از رعایت حسن صورت از لحاظ خط و نگاره است.

چنانچه عمل ضرب

روی نبشتاری پیاده شود، و نویسنده سپس متوجه گردد که آن نبشتار، صحیح بوده است؛ و لذا در صدد اعاده صحت آن برآید، باید روی آغاز و انجام همان عبارت و کلمه مضروب، علامت «صح» را با قلم ریز و کوچک بنویسد، و نیز می تواند «صح» را - در صورتی که موجب سیاهی و چرکین شدن نوشته نگردد - در روی همان عبارت بطور مکرر و پی هم رسم کند.

در مواردی که جمله و عبارت زائد و اضافی به وسیله خط ممتد و پیوسته و یا خط منفصل و گسسته و یا نقطه های متوالی، عمل ضرب آن ارائه می شود (پس از توجه به صحت آن) تکرار کلمه «صح» در مورد آنها تکراری مطلوب و بجا است. ولی چنانچه عمل ضرب با نشانه گذاریهای دیگر انجام شود، عدم تکرار آن کاری بجا و پسندیده می باشد. بهتر این است که در چنین صورتی، خط و سطری که بر اساس نشانه های «من»

«لا»

«الی» و نیم دایره و صفر، مضروب واقع شده است «صح» را روی آنها بنویسد.

## ۲۱ کیفیت تخریج و تدارک عبارت از قلم افتاده در نبشتار

در صورتی که نویسنده کتاب بخواهد عبارت و یا کلمه ای که از قلم افتاده است تدارک و جبران نماید، باید این تدارک و ترمیم در حاشیه کتاب انجام گیرد. چنین عملی را «لحق» می نامند و ریشه آن «لحاق» به فتح لام و به معنی تدارک و به پیوست آوردن است. علت برگزار نمودن این جبران و تدارک در حاشیه کتاب، آنست که - برخلاف نگارش آن در میان سطرها - باعث حفظ و سلامت نبشتار از فشردگی و تراکم می گردد، و از نظر خواندن نیز از تیرگی و تاریکی و ابهام محفوظ

می ماند؛ به ویژه اگر سطرها تنگ همدیگر قرار گرفته و نزدیک به هم و چسبیده نگارش یافته باشد.

عده ای می گویند:

برای تدارک مطالبی که از قلم افتاده است، نوشتن آن در حاشیه سمت راست متن، بهتر می باشد، البته در صورتی که چنین کاری امکان پذیر باشد، به این معنی چنانچه حاشیه سمت راست کتاب دارای گنجایش کافی برای تدارک آن مطالب باشد - به خاطر شرافت سمت راست - جبران آن در این مسیر شایسته تر است. علاوه بر این اگر احیانا مطالب از قلم افتاده دیگری به نظر رسد می تواند عمل تخریج و تدارک را در حاشیه سمت چپ برگزار نماید، و نیز اگر مطالبی که نخست از قلم افتاده - در مرحله اول - در حاشیه سمت چپ تدارک شود و سپس افتادگی دیگری در همان سطر به نظر رسد و آن را نیز در همان سمت چپ تدارک نماید این دو مورد با هم اشتباه می شوند.

و اگر بخواهد تخریج و تدارک هر دو مورد را در حاشیه سمت راست برگزار کند، دو تخریج در برابر و کنار یکدیگر قرار می گیرند و چه بسا به علت نزدیک بودن با هم، به هم برسند و در ذهن خواننده کتاب، این گمان و تصور را پدید آورد که عمل ضرب در میان دو موردی که از قلم افتاده، انجام گرفته است؛ چنانکه در بحث از کیفیت ضرب، این نکته را بازگو کردیم.

علیهذا اگر عمل تخریج و تدارک کلمات و عبارات از قلم افتاده در حاشیه سمت راست انجام شود، و نیز همین شیوه را ضابطه ای برای تخریج قرار دهیم، خواننده از چنان اشتباه و احتمال، مصون خواهد

بود، مگر آنگاه که سقطات و افتادگیها در یک سطر، زیاد باشد. پیدا است که چنین وضعی در یک سطر، کمتر اتفاق می افتد. (ولی بر فرض اینکه افتادگی ها در یک سطر، متعدد باشد، رعایت ضابطه مذکور ضرورتی ندارد).

چنانچه مطلب و کلمه ای که از قلم افتاده است مربوط به پایان سطر باشد باید مطلقاً و بدون هیچ قید و شرطی، عمل تخریج را در پایان همان سطر برگزار کند، زیرا در چنین وضعی هیچ خواننده ای آن را با قلم افتادگی های دیگر اشتباه نمی کند. البته باید توجه داشت که لازم است تخریج را بلافاصله و متصل به همان سطر انجام دهد؛ یعنی نباید به منظور تدارک افتادگیها، تخریج را در آغاز سطر بعدی و یا در حاشیه سمت راست برگزار کند.

ولی اگر پایان سطر - به علت نزدیک بودن آن به کنار برگ و یا به علت نزدیک بود آن به ته دوزی و محل صحافی کتاب - فاقد گنجایش کافی برای تخریج و تدارک باشد می تواند هر سمت مناسب دیگری را برای عمل تخریج انتخاب نماید. البته با حفظ این جهت که اگر عبارت از قلم افتاده در هر سمتی باشد عمل تخریج را در قسمت فوقانی صفحه از پائین به طرف بالا انجام دهد، نه آنکه از بالا به پائین بنویسد؛ زیرا ممکن است به تخریج و تدارک بعدی نیاز پیدا کند، و محل و جای مناسبی برای آن و در برابرش نیابد.

برای تخریج و تدارک سقطات و از قلم افتاده ها ضرورت دارد که راس و آغاز حروف را به طرف سمت راست قرار دهد، اعم از آنکه تخریج در طرف راست نوشته اصلی و

یا در سمت چپ آن انجام گیرد.

نویسنده و مصحح کتاب باید از قلم افتاده‌ها را محاسبه کرده و پیش از تدارک و نوشتن آنها - از لحاظ آنکه به چند سطر می‌رسد - مقدار آن را ارزیابی کند. اگر به دو سطر و یا بیش از آن برسد باید سطرها را در بالای حاشیه قرار داده و از همانجا به سمت پائین، تدارک خود را ادامه دهد به طوری که این سطرها به همان محل افتادگیها در متن اصلی پایان گیرد. در صورتی این روش، صحیح است که تخریج در سمت راست کتاب برگزار شود، و چنانچه در حاشیه سمت چپ تدارک شود باید سطرهای تدارکی را از کنار نوشته اصلی، آغاز کند به گونه‌ای که این سطرها به پایان صفحه منتهی گردد.

اگر حاشیه کتاب قبل از تکمیل تخریج، ظرفیتش کامل گردد باید در قسمت بالای صفحه و یا در سمت پائین - آن هم متناسب با جهت نوشته اصلی - این تدارک را برگزار سازد؛ ولی نباید این نوشته‌ها و سطور را به حاشیه برگها در هر سو ادامه دهد؛ بلکه باید مقداری از حاشیه را رها سازد؛ چون ممکن است احتمالاً کتاب، چندین بار به حک و تدارک نیاز پیدا کند.

اما کیفیت تدارک و الحاق محلی که از قلم افتاده است به این صورت ارائه می‌گردد که از همان نقطه، خطی رسم کند که این خط را به صورت عمودی بکشد و روی آن، خطی افقی و کوتاه به طرف محل تدارک بدین صورت \_\_\_\_\_ بنگارد تا محل افتادگی را به وسیله آن نشان دهد.

گروهی از دانشمندان معتقدند:

بهتر است - به منظور نشانه گذاری

محل از قلم افتاده - میان خط و آغاز قسمتی که از قلم افتاده است با خط ممتدی بدین صورت: - مشخص کند. ولی سایر علماء چنین شیوه ای را نمی پسندند، چون این کار را باعث سیاه گشتن و چرکین شدن کتاب می دانند، بخصوص اگر عمل تخریح در یک کتابی، بیش از حد متعارف باشد.

لکن اگر در برابر کلمه و یا عبارت از قلم افتاده، جای خالی و مناسبی وجود نداشته باشد، و ناگزیر گردد که در محل دیگری تخریح کند، و از قلم افتادگی را ترمیم نماید، می تواند از دو راه و روش استفاده کند:

یا آنکه از محل انجام تخریح تا آغاز افتادگی، خط ممتدی را رسم کند، و یا آنکه در برابر محل افتادگی بنویسد:

«تخریح و تدارک افتادگی، در فلان جا انجام می گیرد.»

و باید بالاخره علائمی را یادداشت کند که اشتباه خواننده را برطرف ساخته و او را به محل تخریح، رهنمون گردد.

پس از فراغ از عمل تخریح و جبران از قلم افتاده ها، در پایان آنها کلمه «صح» را بنویسد؛ اگرچه بهتر است به جای آن، فشرده این کلمه یعنی «ص -» را در آخر عبارات و یا کلمات تخریح شده، اضافه کند. برخی از دانشمندان در پی آن می نویسند:

«صح رجع» و برخی دیگر به صرف نگارش «رجع» اکتفاء می کنند.

## ۲۲ فوائد مقابله و تصحیح کتاب در معیت شخصیت‌های علمی مورد اعتماد

آنگاه که مقابله و تصحیح کتاب را در حضور استاد انجام داد، به وسیله عباراتی از قبیل «بلغ»

«بلغت»

«بلغ العرض» و امثال آنها - یعنی عباراتی را که مفید مفاهیم این تعابیر باشد - در همان محلی که تصحیح و مقابله کتاب بدانجا منتهی شد، علامت گذاری کند. اگر این علامت گذاری با دستخط

خود استاد انجام گیرد شایسته تر خواهد بود.

این گونه نشانه گذاری دارای پنج فائده است که مهمترین آنها عبارت از وثوق و اطمینان به نسخه - حتی پس از گذشت سالها و قرنها - است؛ بخصوص که اگر استاد و یا شخصی که نسخه را در معیت او مقابله می کند، فردی موثق و ضابط و مورد اعتماد باشد.

به این مسئله - بخصوص - در دوره معاصر، (یعنی عصر مولف) احساس نیاز می شود؛ چون می بینیم اقدام و اهتمام مردم معاصر و یا کسانی که قریب به عصر ما به سر می برده و می برند در تصدی کار تصحیح و ضبط نوشته های کتب، به ویژه در مورد کتب حدیث، دستخوش ضعف و سستی گشته است. پس بنابراین ناگزیر باید بر تصحیح و مقابله دانشمندان موثق پیشین اعتماد کرد؛ علاوه بر آنکه لازم است به قدر وسع و توان و امکان، در تحقیق و بررسی و باز یافتن حق و صواب، اجتهاد و کوشش نمود.

### **۲۳ بکاربردن مشخصات املائی و تنوع قلم در راس مطالب**

شایسته به نظر می رسد (به منظور تفکیک مطالب مستقل و) ایجاد جدائی میان دو حدیث و دو سخن، دائره ای رسم گردد، و یا از راه نگارش با قلمی درشت تر، میان آنها تمایز برقرار ساخت، یعنی همه نبشتار را بر یک منوال از لحاظ خط و قلم ننویسد و به هم نپیوندد؛ زیرا ممکن است به هنگام استخراج و پیدا کردن مطلب مورد نظر خود، به زحمت افتاده و اوقات او به خاطر یکنواخت بودن قلم (و ناپیدا بودن و عدم برجستگی مطلب دلخواه او) در راه دست یافتن به مطلوب، ضایع گردد. علماء، رسم دائره را بر سایر مشخصات املائی دیگر ترجیح می دادند چنانکه



غالب محدثین نیز به همین شیوه عمل می کردند.

عده ای از دانشمندان ترجیح می دادند که قبل از تمام شدن مقابله، هیچگونه دایره ای را نباید رسم کنند؛ و می گفتند در پی هر سخن و کلامی که پایان گرفت، نخست باید (پس از مقابله اول) دایره ای را پس از آن رسم نمود و در میان آن، نقطه ای نهاده و پس از مقابله دوم، نقطه دوم، و همین گونه پس از هر مقابله ای نقطه ای را اضافه کرد.

#### ۲۴ کیفیت حاشیه نویسی و نگارش نکات سودمند در هاشم کتاب

نگارش حواشی و نکات سودمند و تنبیهاتی که حاکی از وجود اشتباه و غلط و یا اختلاف روایت و نقل از نسخه ای خا

ص: «نسخه بدل» و امثال آنها است که اگر در هاشم کتابی که در ملک نویسنده است صورت گیرد، هیچگونه اشکالی ندارد.

و چنانچه مالک آن نباشد پس از کسب اجازه از صاحب آن، حاشیه نگاری بدون اشکال خواهد بود. ولی نباید، کلمه «صح» را در پایان آن بنگارد، و نیز باید نشانه تخریج را در فراز کلمه ای که درباره آن حاشیه نویسی کرده است قرار دهد و آن را در میان دو کلمه بنویسد. یا آنکه به جای هر تخریج، به وسیله زنگار اشاره کند؟. همه این کارها برای آنست که حواشی از تخریج متن، متفاوت و ممتاز باشد.

برخی از علماء در آغاز این گونه نوشته های موجود در هاشم کتاب، عنوان «حاشیه» یا «فائده» یا «حشه» (که اخیری فشرده از کلمه «حاشیه» است) می نویسند، و برخی دیگر این عناوین را در پایان آنها می نگارند.

شایسته نیست که غیر از فوائد مهم و باارزش مربوط به مورد، چیز دیگری را در هاشم کتاب بنویسد، و با نقل مباحث و فروع و شاخه های نامتناسب

و بیگانه از مطلب، کتاب را سیاه و چرکین سازد؛ چنانکه این کار برای عده ای از افراد بی اطلاع معاصر - یعنی افرادی که به اصطلاحات و طریقه کار علماء، آگاهی کافی ندارند - اتفاق می افتد، و شمار زیادی از کتب را با چنین کارهای بی رویه ای تباہ نموده و از حیز استفاده و انتفاع خارج می سازند.

ضمناً باید یادآور گردیم که نباید میان دو سطر نبشتار، مطلقاً چیزی نوشت.

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

بہتر است عناوین و ابواب و فصول و امثال آنها را با قلم سرخ و یا قلمی متفاوت از رنگ متن بنویسد؛ چون این کار موجب ظهور و برجستگی فزونتری در مطالب متنوع کتاب می گردد، و فواصل آن را بہتر مشخص می سازد.

در مورد کتابهایی که بہ صورت «شرح مزجی» تالیف شده است، (یعنی شرح متنی کہ گزارش و متن در ہم آمیخته است) می تواند متن کتاب را با قلم سرخ بنویسد.

و یا آنکہ روی متن، خط ممتدی را با حفظ فاصلہ آن از سطر، رسم کند.

و بہ همان کیفیتی کہ دربارہ نوع دوم «ضرب» بیان شد، متن را از شرح جدا سازد با این تفاوت کہ دو طرف این خط ممتد را منحنی نسازد.

اگر در مورد کتابی کہ بہ صورت «شرح مزجی» تحریر شده است تمام متن را با خط سرخ و شنگرف بنویسد از ہر روش و شیوہ دیگری بہتر است؛ زیرا ممکن است این متن - حتی در مورد یک حرف - با خود شرح، مخلوط گردد.

و گاهی یک کلمہ نیز بہ گونه ای است کہ قسمتی از آن بہ عنوان متن، و قسمت دیگرش بہ عنوان شرح می باشد کہ با کشیدن خط در فراز

آن، آنگونه روشن نمی گردد که از راه نگارش آن به وسیله قلم سرخ، روشن و مشخص می شود.

و توفیق را باید از خداوند متعال درخواست نمود.

## خاتمه: درباره مطالب مهم و باارزش

مطلب اول: درباره اقسام علوم شرعی و دانشهای دینی و علوم عقلی و ادبی که زیربنای علوم دینی هستند

مطالب مربوط به آن در دو فصل بررسی می شود:

فصل اول: در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی

علوم شرعی و دانشهای اصیل به چهار بخش، یعنی:

علم کلام، علم به کتاب: (قرآن کریم)، علم به احادیث نبوی، و علم به احکام شرعی - که از اخیری به عنوان «فقه» یاد می شود - تقسیم می گردد:

## فصل ۱ در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی - کلام

### ۱ علم کلام

که آن را «اصول دین» نیز می نامند، باید به عنوان اساس و زیربنای علوم شرعی و ستون دانشهای اصیل دینی تلقی گردد؛ زیرا انسان از مجرای همین علم می تواند خدا و رسول و جانشین او و نیز حقایق دیگر را شناسائی کند، حقایقی که مسائل علم کلام، در بر گیرنده آنها است.

و نیز از رهگذر این علم می توان آراء و عقائد صحیح و فاسد، و حق و باطل را از هم بازیافت.

در قرآن کریم و نیز در سنت، انگیزه هائی وجود دارد که انسان را به فراگیری علم کلام و آگاهی از علوم دین تشویق می کند و شرف و فضیلت آن را بیان می نماید، انگیزه هائی که فراوان و چشمگیر می باشد، خداوند متعال می فرماید:

فاعلم انه لا اله الا الله (۵۰۶)

بدان که جز خداوند بی همتا، معبودی دگر، شایسته پرستش نبوده و وجود ندارد.

و یا می گوید:

اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق (۵۰۷)

آیا با خود نمی اندیشند که خداوند متعال، آسمانها و زمین و پدیده های میان آن دو را جز بر اساس حق، نیافرید.

و يا آنكه مى فرمايد:

اولم ينظروا فى ملكوت السموات و الارض و ما خلق الله

آیا در عجایب و شگفتی های آسمان ها و زمین ژرف نمی نگرند، و آیا عمیقا در برابر پدیده های آفرینش خداوند، چشم بصیرت را باز نمی کنند؟

محتوی و مآل این چند آیه، فرمان و هشدار است به انسان که باید فکر و نظر خویش را عمیق ساخته و در ظل سازمان دقیق و مستحکم و آثار پیچیده و متقن جهان آفرینش، به وجود صانع و خالق یگانه و آفریدگار توانای عالم و حکیم، استدلال کند (و جویای رهنمودهائی باشد که او را به حق می رساند).

از ابی سعید خدری است که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«من و هیچ گوینده ای پیش از من، همانند «لا اله الا الله» - که گویای وحدانیت خداوند متعال است سخنی بر زبان نیاورد.» (۵۰۹)

امام صادق (علیه السلام) از پدرش و او از نیایش و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که آن حضرت فرمود:

«اگر کسی با روح توحید و یگانه پرستی از دنیا برود و هیچ پدیده ای را شریک و انباز خدا قرار ندهد به بهشت درآید» (۵۱۰)

و نیز همان امام (علیه السلام) از اجداد خود روایت کرده است که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) درباره آیه هل جزاء الاحسان الا الاحسان (۵۱۱) گفت که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود:

منظور آیه، این است که خداوند (عز و جل) می فرماید:

«جزا و پاداش کسی که او را با نعمت توحید و یگانه پرستی، مورد مرحمت و احسان خویش قرار دادم - جز بهشت و سعادت اخروی - چیز دیگری نخواهد بود.» (۵۱۲)

از ابن عباس روایت

کرده اند که مردی صحرانشین حضور پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرض کرد:

یا رسول الله، از عجائب علم و شگفتیهای دانش مرا آگاه ساز و آن را به من بیاموز، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

درباره راس علم و عضو حیاتی دانش چه کاری صورت دادی که هم اکنون از غرائب آن می پرسی؟! عرض کرد:

یا رسول الله، راس و اندام حیاتی علم چیست؟

فرمود:

شناخت درست و صحیح خداوند، عرض کرد:

معرفت و آگاهی نسبت به خداوند متعال چگونه است؟

فرمود:

«بدین صورت است که او را بی مثل و مانند بدانی و او یگانه و یکتا، ظاهر و باطن، اول و آخر بشناسی که بی همتا و بی نظیر می باشد.

و معرفت صحیح خداوند، این چنین است.» (۵۱۳)

روایات و احادیث منقول از خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در این مورد جدا فراوان و فزون از حد است، و اگر کسی خواهان آن باشد که از بیانات آنها در زمینه توحید، آگاهی به دست آورد می تواند به کتاب «توحید» الکافی کلینی و کتاب «توحید» صدوق بن بابویه (رضوان الله علیهما)، مراجعه نماید.

## ۲ علم کتاب

یعنی علوم و معارف مربوط به قرآن کریم، اصطلاحاً در سه فن، استقرار یافته است که درباره هر یک از این سه فن، کتب مستقل و جداگانه ای تألیف و بر هر یک از آنها کلمه «علم» اطلاق شده است:

فن اول - علم تجوید است که غرض و هدف آن، شناخت اوضاع و احوال حروف و کلمات مفرده و مرکبه قرآن کریم می باشد.

و قهراً شناخت مخارج حروف و خصوصیات آنها و مد و اظهار

و اخفات و ادغام و اماله و تفخیم حروف و امثال آنها در همین علم، مندرج است. فن دوم - علم قرائت که منظور از آن، شناخت وجوه مختلف اعراب و بنائی است که قرآن کریم بر طبق آنها نازل گردیده، و به همان صورت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به تواتر نقل شده است. در این علم، سلسله ای از مباحث مربوط به فن اول، یعنی علم تجوید، مندرج است. لذا گاهی این دو علم: (تجوید و قرائت) را یک علم نامیده و مباحث مربوط به آنها را مجموعاً در یک کتاب تالیف می کنند.

فن سوم - علم تفسیر که هدف آن، شناخت معانی و مقاصد قرآن کریم و استخراج احکام و حکمت‌های آنست تا مضامین و محتوای این کتاب آسمانی در مورد احکام و مواعظ و امر و نهی و امثال آنها به کار گرفته شده و مسلمین عملاً پای بند آن گردند.

در این علم غالباً مسائل مربوط به شناخت ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و امثال آنها مورد تحقیق قرار می گیرد، اگرچه گاهی مسئله ناسخ و منسوخ قرآن کریم - مستقلاً و جداگانه - بحث و بررسی شده و اختصاصاً به عنوان یک علم و دانش جدای از علم تفسیر، تلقی می گردد. ولی باید یادآور گردیم که اکثر کتب تفسیر قرآن کریم، مسائل مربوط به ناسخ و منسوخ را - به مناسبت تفسیر پاره ای از آیات که شامل هدف این مسئله است - مورد بحث و بررسی قرار می دهند.

درباره اهمیت و ارزش علم تفسیر و تشویق به آموختن آن، احادیث و اخبار و آثار فراوانی به چشم

می خورد (که شمه ای از آن یاد می شود):

در طی حدیثی «مرفوع» از ابن عباس درباره آیه یؤتی الحکمہ من یشاء و من یؤتی الحکمہ فقد اوتی خیرا کثیرا (۵۱۴) آمده است که وی گفت:

منظور از حکمت، همان قرآن کریم می باشد.

و در توضیح آن از همو نقل شده است که مقصود از حکمت، تفسیر قرآن کریم است؛ زیرا هر کسی - اعم از خوب یا بد، و بی گناه و گناهکار - قرآن کریم را قرائت کرده اند.

و از همین ابن عباس است که گفت:

مراد از حکمت، شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و مؤخر، حلال و حرام و امثال، یعنی مثلهای قرآن کریم میباشد (۵۱۵)

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«قرآن را با رعایت ضوابط عربی و درست قرائت کنید، و شگفتیهای آن را پی جوئی کرده و جويا و خواهان این شگفتیها از لابلای آن باشید.» (۵۱۶)

از ابو عبدالرحمن سلمی است که گفت:

یکی از صحابه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که نسبت به ما قریب العهد بود برای ما چنین نقل کرد که یاران آن حضرت، ده آیه ای را که از لحاظ علم و عمل، آگاهی به هم نمی رساندند - به فرا گرفتن ده آیه دیگر نمی پرداختند.

ابن عباس می گفت:

«کسی که قرآن را قرائت می کند؛ ولی به تفسیر آن آگاهی درستی ندارد، همچون عرب بادیه نشینی است که با شتابزدگی، اشعار را تقطیع کرده و آن را با عجله می خواند.» (۵۱۷)

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی بدون علم و آگاهی لازم، سخنی درباره قرآن بگوید، باید جایگاه و ماءوای خود را از آتش دوزخ



فراهم آورد» (۵۱۸)

و همو فرموده است:

«اگر کسی در تفسیر و توضیح آیات قرآنی - بر اساس رأی و نظر شخصی خویش - سخنی بر زبان آورد، هر چند که به صواب سخن گوید، کار اشتباه و غلطی را در پیش گرفته است.» (۵۱۹)

و نیز فرمود:

«اگر کسی در مورد قرآن، سخنی عاری از علم را ابراز کند، با لگام و دهان بندی آتشین در روز قیامت میان مردم خواهد آمد.» (۵۲۰)

همچنین آن حضرت فرمود:

«موضوعی که بیش از هر چیز مرا نسبت به امت و پیروان من - پس از مرگم - بیمناک می سازد، وجود امثال آن کسانی است که قرآن را بر حسب معیار شخصی، تأویل نموده و بیجا و بی مورد، مسائلی را در رابطه با آن، گزارش و تفسیر می نمایند.» (۵۲۱)

از امام صادق (علیه السلام) است که گفت پدرم فرمود:

«اگر کسی بخشی از قرآن را با بخشی دیگر به هم زند (و از این رهگذر، نتیجه گیری کند) وارد مرز کفر می گردد» (یعنی اگر قرآن را با مقیاس نظریه و صلاح شخصی خود - بدون علم و آگاهی درست - تفسیر کند رسماً کافر می شود) (۵۲۲)

(در طی بحثی که راجع به علم، در این کتاب گفتگو کردیم) سخن از کسی به میان آوردیم که لقب و عنوان «علامه» را از مردم دریافت کرده بود، کسی که درباره وی به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند که او از لحاظ شناخت انسب عرب و رویدادهای زندگانی آنها و ایام جاهلی و اشعار عربی، آگاه ترین فرد می باشد. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

چنین آگاهی ها به به

کسی که فاقد آنها است ضرری می‌رساند، و نه به حال کسی که واجد آنها است سودمند می‌افتد. سپس فرمود:

علم و آگاهی مفید و سودمند، صرفاً عبارت از سه چیز است:

آیه محکمه، فریضه عادلانه، سنت قائمه.

و علم و آگاهی‌هایی که از این سه امر بیرون باشد، فضل و فزونی غیرقابل توجه و بی‌ثمر است (۵۲۳)

سخن درباره اهمیت علم تفسیر قرآن بدان اندازه است که ممکن است ذکر آنها موجب اطاله کلام گشته و از حدود متناسب این کتاب، تجاوز کند. لذا در ارائه ارزش والای علم تفسیر به همین مقدار اکتفاء می‌نمائیم.

### ۳ علم حدیث

#### اشاره

درباره این علم باید گفت:

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

علم الحدیث به دو بخش: روایت و درایه تقسیم می‌شود:

#### الف - علم روایت

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

#### ب - علم درایه

که اگر بطور مطلق یاد گردد - هدف و منظور از آن عبارت از علم الحدیث می‌باشد، به این معنی که علم درایه به معنی شناخت و آگاهی به معانی حدیث و متن و طرق روایت و اطلاع از حدیث صحیح و سقیم و شرائط راوی و انواع منقولات و روایات می‌باشد که انسان از این مطالعات موفق به شناخت امتیاز میان روایات مقبول و روایات مردود می‌شود و در نتیجه،

روایات مقبول را ملاک و معیار فعل و ترک خود قرار می دهد.

چنین علمی - که به عنوان «درایه الحدیث» معرفی شده است - از جمله مهمترین علم - در رابطه با دو علم روایت و درایه - محسوب می گردد؛ زیرا غرض و هدف اصلی این علم عبارت از عمل می باشد، و درایه را نیز باید علت مستقیم و عامل بلاواسطه و سبب نزدیک نسبت به عمل برشمرد.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«حدیث و خبری که آن را کاملاً درک کنی و معنی آن را بازیابی (و در نتیجه، به عمل بر طبق آن موفق گردی) بهتر از هزار خبر و حدیثی است که آنها را روایت کنی و خود را به نقل آن دلخوش سازد» (۵۲۴).

همو فرمود:

«بر شما است که در مورد روایات، درک و فهم خود را کامل سازید و درک دقیقی را درباره آنها به هم رسانید» (۵۲۵) (تا سرانجام، موفق

به عمل به طبق آنها گردید، نه آنکه صرفاً به نقل و روایت آنها اکتفاء کنید).

و از طلحه بن زید است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«روایت کنندگان قرآن کریم، بسیارند، و رعایت کنندگان، یعنی افراد پای بند به عمل در مورد آن در اقلیت قرار دارند و شمار اندکی را تشکیل می دهند. چه بسا افرادی که نسبت به حدیث، خیرخواه هستند و نسبت به قرآن، غش و دغل و خیانت روا می دارند. علماء و دانشمندان را ندانستن و یا عدم رعایت نسبت به سنن، غمگین می سازد؛ و جاهلان را عدم روایت، اندوهگین می کند» (۵۲۶).

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

از جمله اخبار و احادیثی که در فضیلت و شرافت حدیث به ما رسیده است سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می باشد که فرمود:

«حاضران باید به افراد غائب، سخن مرا ابلاغ کنند؛ زیرا این امید وجود دارد که حاضران، مسموعات خود را به افرادی ابلاغ نمایند که از خود آنها پذیراتر و دارای گوش شنواتر و آگاه تر باشند.» (۵۲۷)

«خداوند متعال، روزگار خوش و زندگانی پر نشاطی را برای کسی فراهم آورد و خرم و شادمانش سازد که سخنی از ما بشنود و آن را درست حفظ و نگاهبانی کند تا آن را به دیگران ابلاغ نماید؛ زیرا گاهی چنین اتفاق می افتد که حاملان فقه و دارندگان مایه های بصیرت دینی، بینش دینی خود را به کسانی منتقل سازند که آنها دارای بینش فزونتری در دین باشند.

و نیز گاهی حامل فقه، بهره ای از آن ندارد.» (۵۲۸)

«اگر کسی حدیث و سخنی از ما را به امت و پیروان اسلام، ابلاغ کند تا از این رهگذر، سنت و

شیوه درست و مشروعی برپا گردد و یا بدعت و نوآوری سخیفی درهم شکند و رخنه بردارد، بهشت و سعادت، پاداش چنین کسی خواهد بود.» (۵۲۹)

«خداوند متعال، جانشینان مرا مورد مرحمت خویش قرار دهد. حاضران مجلس گفتند:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردیم که خلفاء شما چه کسانی هستند؟

فرمود:

کسانی هستند که پس از من می آیند و احادیث و سخنان مرا برای دیگران نقل می کنند و آنها را به مردم تعلیم می دهند.» (۵۳۰)

«اگر کسی برای پیروان من، چهل حدیث را - که با دین و آئین این امت، پیوندی دارد - حفظ کند، خداوند متعال او را در روز قیامت به عنوان یک دانشمند فقیه و شخصیتی واجد بصیرت دینی مبعوث و محشور خواهد فرمود، و من نیز شفیع و یار نیروبخش او و گواه بر این حیثیت وی خواهم بود.» (۵۳۱)

این سخن، پاره و بخشی از عبارات حدیثی است که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ما رسیده است.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی دو حدیث را فراگیرد و خویشتن را از رهگذر آن دو حدیث، سودمند گرداند، و یا آنها را به دیگران تعلیم دهد تا آنان نیز از آن دو حدیث بهره مند شوند (چنین سعی و کوشش کوتاه مدتی) بهتر از عبادت و بندگی خداوند متعال به مدت شصت سال می باشد.» (۵۳۲)

«اگر کسی، حدیث و سخنی که از ناحیه من بدو رسیده (و بداند که از من است، و در عین حال) آن را مردود سازد، در روز قیامت با او به محاکمه و مخاصمه بر می خیزم. بنابراین اگر

حدیثی از من به شما رسید - که کاملاً آن را شناسائی نکرده اید - (و نمی دانید که از من است) ، بگوئید:

الله اعلم = خداوند متعال بهتر می داند.» (۵۳۳)

«چنانچه کسی عمداً و دانسته و خواسته بر من دروغ بندد، و یا چیزی را رد کند که من بدان امر کرده ام، باید خانه ای را در جهنم آماده باشد تا در آن ماءوی گیرد.» (۵۳۴)

«اگر کسی حدیثی را - که از ناحیه من بدو رسیده است - تکذیب کند (باید بداند که) سه کس، یعنی خدا، و رسول، و راوی و ناقل حدیث را مورد تکذیب قرار داده است.» (۵۳۵)

«با هم به مذاکره برخیزید و همدیگر را ملاقات کنید و با هم به گفتگو بنشینید؛ زیرا حدیث، دلها را صیقلی داده و آن را روشن می سازد. آری دل ها همانند شمشیر، زنگار می گیرد که آن زنگار به وسیله حدیث زدوده می شود و جلاء و شفافیت خود را بازمی یابد.» (۵۳۶)

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

علی بن حنظله می گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«مراتب و منزلتهای مردم را بر حسب روایاتی که از ما نقل می کنند ارزیابی و شناسائی کنید.» (۵۳۷)

«علماء و دانشمندان دینی، وارثان انبیاء هستند؛ به خاطر آنکه انبیاء از خود، درهم و دیناری به ارث نگذارند. میراث آنان، احادیث و بیاناتی از احادیثشان می باشد که از خود به جای گذاشتند. اگر کسی پاره ای از این احادیث را بگیرد، به حظ و بهره ای وافر و فزون از حد، دست می یابد. بنابراین بنگرید که این گونه آگاهی ها و معارف را از چه مجرائی فراهم کرده و آنها را از چه کسانی به دست می آورید؛ زیرا در میان خاندان

پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در هر عصری جانشینان و افراد عادل و وجود دارند که تحریف گزافه گویان و انتساب یاوه سرایان و تأویل و توجیه نادرست افراد نادان را از دین رفع و طرد می نمایند.» (۵۳۸)

از معاویه بن عمار روایت شده است که گفت به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

فردی است که حدیث شما را فراوان نقل می کند و آن را در میان مردم منتشر می سازد و مضامین و محتوای آن را در قلوب این مردم و نیز شیعیان شما جایگزین و استوار می دارد.

و شاید در میان پیروان شما فرد عابد و پارسائی وجود داشته باشد که چنین موفقیتی برای او دست ندهد، آیا کدامیک از این دو فرد از دیدگاه شما دارای فضیلت و شرافت فزونتری هستند؟ حضرت فرمود:

«آنکه حدیث ما را فراوان نقل می کند تا بدان وسیله قلوب شیعیان و پیروان ما را استوار بدارد، او بر هزار عابد فضیلت و برتری دارد» (۵۳۹).

ابی بصیر می گوید:

از امام صادق (علیه السلام) راجع به آن افرادی - که در آیه الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (۵۴۰) از آنها یاد شده است - سؤال کردم. فرمود:

«آنان عبارت از کسانی هستند که به سخنان گوش فرا می دهند، و آن را بی کم و کاست - همانطور که شنیده اید - برای دیگران بازگو می کنند.» (۵۴۱)

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که گفت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«وقتی حدیث و سخنی را بر زبان می آورید آن را به کسی که برای شما بازگو کرده است نسبت دهید. اگر آن حدیث، به حق باشد به نفع شما خواهد بود، و اگر دروغ و نابحق

باشد به زیان راوی و گوینده آن، منجر خواهد شد.» (۵۴۲)

هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران گفته اند که از امام صادق (علیه السلام) شنیدیم که فرمود:

«حدیث من، حدیث پدرم.

و حدیث پدرم، حدیث جدم.

و حدیث جدم، حدیث امام حسین (علیه السلام).

و حدیث امام حسین، حدیث امام حسن (علیه السلام).

و حدیث امام حسن، حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام).

و حدیث امیرالمؤمنین، حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم).

و حدیث رسول خدا، گفتار خداوند (عز و جل) می باشد.» (۵۴۳)

#### ۴ فقه

این واژه در اصل و ریشه آن به معنی مطلق درک و فهم و یا به معنی درک و فهم امور و مطالب دقیق می باشد.

و اصطلاحاً عبارت از آگاهی به احکام شرعی فرعی و عملی است مشروط بر آنکه این علم و آگاهی از دلیل های تفصیلی آن به دست آید؛ اعم از آنکه مستند به نص دلیل باشد و یا آنکه از طریق استنباط از نص و دلیل، چنین عملی فراهم آید.

فائده فقه و علم استدلالی به احکام شرعی فرعی، اطاعت از اوامر الهی و اجتناب از منهیات او است که چنین طاعتی، فواید و بهره های دنیوی و اخروی را برای انسان به ثمر می رساند.

از جمله احادیثی که در فضیلت و شرافت علم فقه و آئین ها و آداب مربوط به آن وارد شده است حدیثی است که در طی آن آمده است:

«کسی که خداوند متعال، خیر و سعادت او را خواهان است، توفیق فقاها و بصیرت دینی را به وی ارزانی می دارد» (۵۴۴) و یا حدیثی که می گوید:

«وجود یک فقیه و دانشمند واجد بصیرت دینی - از دیدگاه شیطان - طاقت فرساتر و ناخوش آیندتر



و سخت تر از وجود هزار فرد عابد و پارسا می باشد.» (۵۴۵)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«دو خصلت و دو خصوصیت در هیچ فرد منافقی به هم نمی رسد:

یکی راه و روش نیکو و پسندیده، و دیگری فقه و بصیرت دینی.» (۵۴۶)

و همو فرموده است:

«پر فضیلت ترین عبادت و بندگی خداوند متعال، تحصیل فقه و کسب بینش دینی است.

و پراچ ترین راه و رسم دینداری، ورع و پرهیزکاری است.» (۵۴۷)

از ابی سعید (خدری) است که گفت:

«پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحاب و یاران او - آنگاه که در نشستی گرد هم می آمدند - سخن آنان، به فقه و آگاهی از مسائل دینی مربوط می شد، مگر وقتی که کسی سوره ای را قرائت می کرد و یا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کسی را به قرائت سوره ای، امر می فرمود.» (۵۴۸)

حماد بن عثمان از: امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«آنگاه که خداوند متعال، خواهان خیر و سعادت کسی باشد، او را در امر دین، فقیه و آشنا می فرماید.» (۵۴۹)

بشیر دهان می گوید:

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«هیچیک از یاران ما که فاقد فقه و بصیرت دینی هستند از خیر و نیکی بهره ای نخواهند داشت. ای بشیر هر فردی از یاران ما - به خاطر داشتن بینش دینی - احساس بی نیازی نکند، سرانجام به عامه و مخالفین نیازمند خواهد شد، و آنگاه که به مخالفین نیازمند گردد، او را ناخود آگاه - و بدون آنکه بفهمد - در مسیر گمراهی و باب ضلالت سوق می دهند.» (۵۵۰)

از مفضل بن عمر است که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم

که فرمود:

«باید در دین و آئین خود، دارای فقاہت و بصیرت باشید، و همچون اعراب و بادیه نشینان و به سان صحراگرد نباشید؛ زیرا اگر کسی در دین و آئین الهی از فقه و بینش لایزم، محروم باشد خداوند متعال نظر و لطف و مرحمت خود را از او بر می گیرد و هیچگونه عملی را به عنوان کاری سالم و پاکیزه، از او نمی پذیرد و یا عمل او را پاکیزه نمی گرداند.» (۵۵۱)

ابان بن تغلب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«حتی دوست می دارم که سر و صورت یاران من زیر فشار شکنجه تازیانه قرار گیرد تا در امر دین، دارای فقه و بینش کافی گردند.» (۵۵۲)

همان ابان گفته است:

«مردی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد:

قربانت گردم، اگر فردی این حقیقت، یعنی امامت را بازیابد و فقاہتی کسب کند؛ ولی خانه نشینی اختیار نماید و در میان جمع دوستان و یاران، نمایان نگردد و شناخته نشود (و با آنها آشنائی به هم نرساند، نظر شما درباره او چیست؟) فرمود:

چگونه می توان گفت چنین شخصی دارای فقاہت و بینش دینی است» (۵۵۳) (با اینکه به بینش دینی درباره شخص خود اکتفاء می کند و از تعلیم آن به دیگران، دریغ می ورزد؟).

از علی بن حمزه است که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«در دین و آئین خود کسب بصیرت نمائید؛ زیرا اگر شما فاقد بصیرت و بینش دینی باشید، در سطح فردی اعرابی و بادیه نشین ناآگاه تنزل خواهید کرد. خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

لِتَفْقَهُوا فِی الدِّینِ وَ لِنُنذِرَوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ (۵۵۴)

تا در دین، بصیرتی کسب کنند و

آنگاه که به زادبوم و جامعه خویش بر می گردند آنان را تهدید کرده و بترسانند، تا شاید آنان از گناه بترسند و از آن بر حذر باشند.»

امام باقر (علیه السلام) می فرماید:

«کمال و تمامیت شخصیت انسان، همان تحصیل فقاقت و بینش دینی، و صبر و پایداری در برابر مصائب و حوادث ناگوار، و اندازه گیری و ارزیابی حوائج زندگانی، یعنی اقتصاد در معیشت است» (۵۵۵).

سلیمان بن خالد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«مرگ هیچیک از مؤمنین - از دیدگاه شیطان - محبوب تر از مرگ یک فقیه و انسان آگاه دینی نیست» (۵۵۶).

و نیز امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«آنگاه که یک فقیه مؤمن و فردی واجد بینش دینی از دنیا می رود، رخنه و شکافی در سازمان اسلام پدید می آید که هیچ چیز نمی تواند آن را ترمیم و جبران نماید» (۵۵۷).

علی بن حمزه می گوید از امام ابی الحسن موسی بن جعفر (علیهما السلام) شنیدم که می فرمود:

«وقتی یک فرد باایمان (و فقیه و آگاه در امر دین) از دنیا می رود، فرشتگان و همچنین سرزمین و منطقه ای که او در آن، خدای را عبادت می کرد، و ابواب و گذرگاههای آسمان که اعمال این فرد مؤمن را به اوج عالم ملکوت می برد، در فقدان او می گریند؛ و رخنه ای در اسلام به وجود می آید که هیچ چیز دیگری نمی تواند آن را ترمیم کند؛ زیرا افراد با ایمانی که واجد فقاقت و آگاهی دینی هستند همچون دژ و باره و قلعه های مستحکم شهر برای حفظ و صیانت می باشند.» (۵۵۸)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«مردم نمی توانند خود را در فراخی و گشادگی ببینند مگر آنگاه که جويا و پویا و پیرسان

بوده، و در امر دین کسب بصیرت نموده و امام و پیشوای خود را شناسائی کنند. فقط برای چنین افرادی روا است گفته های آن امام را - و لو به صورت تقیه و رازداری هم باشد - فراگیرند» (۵۵۹) و بدان عمل نمایند.

روایات مذکور، بخشی از احادیثی است که اختصاصا در ارتباط با علوم شرعی و دانشهای دینی به ما رسیده است، و باید بر مجموعه این اخبار، روایاتی را افزود که درباره مطلق علم وارد شده است، روایاتی که شمه ای از آن در طی بحثهای گذشته این کتاب یادآوری شد.

## فصل ۲ علوم و دانشهای فرعی دین

### اشاره

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

### اما معرفت به خداوند متعال و متعلقات آن

تحقق مسائل مربوط به آن، بر هیچیک از علوم، مبتنی نیست؛ بلکه صرف مطالعه و بررسی و تأمل سطحی و ساده برای تحقق شناخت مذکور، کافی می باشد.

و این موضوع، مسئله ای است عقلی که تحصیل آن (یعنی معرفت خداوند متعال) بر هر فرد مکلف (اعم از زن و مرد)، واجب و ضروری می باشد، و در کنار اموری که ذاتا دارای وجوب و ضرورت هستند در نخستین نوبت قرار دارد. اگرچه غوررسی در مباحث مربوط به معرفت خداوند متعال و تحقیق و بررسی مطالب آن و نیز شناخت کیفیت دفع شبهات ملحدان و یاهو سرایان درباره خداوند، به پاره ای از علوم عقلی از قبیل منطق و امثال آن متوقف می باشد.

### اما کتاب عزیز، یعنی قرآن کریم

چون به زبان عربی واضح و رسائی نازل شده است؛ لذا معرفت و شناخت محتوای آن بر علوم عربیت از قبیل: صرف و نحو و اشتقاق و معانی و بیان و بدیع و لغت عربی و نیز اصول فقه، مبتنی است تا از رهگذر این علوم، حکم عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه قرآن و امثال آنها از انواع دیگر علوم قرآنی، شناخته شود. پس بنابراین، معرفت و تحصیل علومی که فهمیدن احکام و آیات قرآن کریم بر آنها مبتنی است واجب و ضروری می باشد به گونه ای که اگر معرفت قرآن کریم، واجب عینی باشد معرفت این علوم نیز واجب عینی خواهد بود.

و چنانچه معرفت قرآن کریم، واجب کفائی باشد تحصیل و شناخت این علوم نیز واجب کفائی خواهد بود.

و ما - ان شاء الله - در مباحث بعدی از این موضوع مفصلا گفتگو خواهیم کرد.

### اما حدیث نبوی

سخن درباره آن، همانند سخنی است که راجع به قرآن کریم بیان شد.

و علوم حدیث، نیز همانند علوم قرآنی است؛ با این تفاوت که باید در علوم حدیث، معرفت احوال روات و ناقلان حدیث را - از لحاظ مسئله جرح و تعدیل - اضافه نمود تا بر اساس آن، احادیث مقبول از احادیث مردود، باز شناخته شود. شناخت حدیث از این نظر گاه، ویژه علم رجال است.

### اما فقه

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

### اما کلام

از آنجا که معرفت شرع و قوانین دینی به شناخت شارع و قانونگذار و عدل و حکمت آن قانونگذار و نیز شناخت مبلغ و حافظ و پاسدار این قانون، یعنی پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مبتنی است (باید قبلاً این علم را تحصیل کرد). در قرآن کریم، حدود پانصد آیه وجود دارد که به احکام شرعی و مسائل فقهی، مربوط است؛ لذا بر هر فردی که دست اندر کار آموختن علم فقه استدلالی می‌باشد لازم است تفسیر این آیات را بداند. ولی در مورد حدیث باید آن مقدار از احادیثی را که درباره احکام و مسائل فقهی است شناسائی کند تا بتواند احکام دین را از این احادیث و نیز آیات قرآنی، استنباط نماید.

و اگر استنباط احکام از این دو مأخذ امکان پذیر نبود (یعنی آیات و احادیثی در زمینه حکم مورد نظر به دست نیامد) باید به سایر ادله مراجعه کند، ادله ای که می‌توان احکام فقهی را از آنها استخراج نمود از قبیل: اجماع و دلیل عقل که ضوابط این دو دلیل در علم «اصول فقه» مشخص شده است.

### اما منطق

یک علم آلی و ابزاری پرارزشی است که می‌توان هرگونه ادله را در سایه آن از نظر صحت و سقم، بررسی و ارزیابی نمود، و می‌توان با میزان منطق، مقدماتی که انسان را به مطلوب و نتیجه صحیح می‌رساند از مقدماتی که موصل به مطلوب نیست باز یافت.

علیهذا ده علل (۵۶۰)، علوم بنیادی و دانشهای زیربنائی علوم شرعی را تشکیل می‌دهند.

و مجموع علوم پایه و دانشهای مبنائی فقه را سازمان می‌دهند عبارت از دوازده علم می‌باش (۵۶۱)

این

علوم از لحاظ تالیف و تدوین، مجموعاً به هشت علم می‌رسد؛ زیرا علم اشتقاق غالباً در علم اصول فقه و یا برخی از علوم عربیت مندرج است (و ایندو به صورت یک علم، تدوین و تالیف می‌شوند).

و علم معانی و بیان و بدیع در اکثر کتب و مدونات، یکجا جمع شده و به صورت یک علم، فرض می‌شوند، چنانکه علم صرف، توأم با نحو در اکثر کتب مدون، به چشم می‌خورد و کمتر اتفاق افتاده که کسی این علوم را مستقل و جدا از یکدیگر تدوین کرده باشد؛ به ویژه، این علوم در کتب پیشینیان در کنار هم توأم تالیف شده‌اند. علی‌هذا با تأمل و دقت می‌توان میان آراء کسانی که علوم پایه فقه را دوازده علم می‌دانند و رأی کسانی که این علوم را عبارت از هشت علم معرفی می‌کنند، سازش و هماهنگی برقرار ساخت.

به امید موفقیت، خواهان آن هستم که در این زمینه از بذل دقت دریغ نگردد.

## مطلب ۲ درجات و مراتب اهمیت علوم دینی و مسائل مربوط به آن

### اشاره

احکام علوم و دانشهای دینی از لحاظ اهمیت درجات و مراتب آنها به سه مرحله تقسیم می‌گردند:

۱- وجوب عینی

۲- وجوب کفائی

۳- سنت و استحباب

### الف - واجب عینی

عبارت از امر واجبی است که اداء و انجام آن جز به صورت واجب عینی امکان پذیر نباشد (یعنی اداء آن به وسیله عده ای از افراد، موجب سقوط تکلیف از دیگران نمی‌شود) و باید گفت منظور از حدیث طلب العلم فریضه علی کل مسلم (۵۶۲) این است که تحصیل علم و دانش بر هر فرد مسلمان - اعم از زن و مرد - واجب عینی است.

و واجب عینی مآلاً به اعتقاد و فعل و ترک بازمی‌گردد.

۱- اعتقاد:

اعتقاد عبارتست از اعتقاد به شهادتین و اقرار و گواهی درونی به وحدانیت خداوند متعال و رسالت حضرت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) و اعتقاد به حقایقی که در مورد خداوند، واجب و یا نسبت به او ممتنع است، و ایمان به امامت امام و باورداشت احکامی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - در مسائل مربوط به دنیا و آخرت - از جانب خداوند متعال به مردم ابلاغ کرده است، مسائل و حقایقی که با تواتر و از طریق ادله اطمینان بخش و یقین آفرین به ثبوت رسیده که از جانب

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می باشد.

تحصیل مازاد بر این مسائل از قبیل ادله متکلمین و تحقیق و کاوش در مباحث دقیق علم کلام، به عنوان واجب کفائی - آن هم به منظور صیانت و پاسداری از دین مقدس اسلام و رفع شبهات معاندان و یاوه سرایان

- بر مسلمین لازم می باشد.

## ۲- فعل:

فعل و عمل عبارت از فراگرفتن واجبات نماز - البته در صورت مکلف بودن و رسیدن وقت نماز، و یا پیش از رسیدن وقت نماز به مقداری که بتوان در آن مدت، مراسم نماز را فرا گرفت - که در این صورت تعلم آن واجب می باشد.

شناخت احکام سایر تکالیف دیگر از قبیل: زکوه؛ روزه، حج، جهاد، امر به معروف، فراگرفتن آنها همانند نماز و به همان صورتی است که در واجب عینی ذکر شد.

و اما ابواب دیگر فقه مانند:

عقود و ایقاعات، تحصیل و آموختن احکام آنها در صورتی واجب عینی است که بر حسب مقررات و اسباب مذکور در کتب فقه، به این مرحله از وجوب برسد، و در غیر اینصورت آموختن آنها به صورت واجب کفائی خواهد بود.

تحصیل علم درباره حلال و حرام در رابطه با خوراکیها و نوشیدنی ها و ملبوسات و امثال آنها - که انسان در زندگانی ناگزیر، بدانها نیازمند است - واجب عینی می باشد.

و همچنین شناخت احکام مربوط به روابط زوجیت و همسری - برای کسانی که دارای همسر هستند - و نیز حقوق بردگان، برای کسانی که دارای مملوک می باشند، در حد وجوب عینی است.

## ۳- ترک:

این مسئله به همان موضوعاتی مربوط می گردد که درباره فعل، از آنها یاد کردیم تا از اموری اجتناب کند. از جمله مطالبی که به مسئله ترک و اجتناب، ارتباط دارد - و بلکه باید به عنوان مهمترین موضوعات مربوط به ترک، تلقی گردد، همانطوری که در آغاز این کتاب آوردیم - فراگرفتن حقایقی است که انسان در سایه آنها می تواند قلب خویش را از صفات مهلک و کشنده



شخصیت انسانی از قبیل: ریاء، حسد، عجب و خودستائی، تکبر و امثال آنها تصفیه و پاکسازی کند.

مسائل مربوط به این مطلب در علم جداگانه دیگری مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، علمی که پرارزش ترین و شکوهمندترین علوم و دانشها به شمار می آید. ولی متأسفانه این علم (یعنی علم اخلاق) آنچنان رو به اندراس و فرسودگی نهاده که گویا اثری از آن به چشم نمی خورد.

و چون فراگرفتن علم اخلاق و این گونه واجبات عینی باید قبل از بلوغ انجام گیرد - به خاطر آنکه وقت و فرصت افراد پس از بلوغ، بسیار کوتاه می باشد - لذا بر هر ولی و سرپرست خانواده ای لازم است که زبردستان و فرزندان خود را از باب «حسبه» (۵۶۳) تحت تعلیم اخلاقی قرار دهد. بلکه بر حسب دستوری که وارد شده است باید هر فردی از افراد خانواده - اعم از زن، مرد و فرزند - را با تعلیمات اخلاقی مجهز ساخت تا بدینوسیله موجبات نجات آنان را از آتش دوزخ به ثمر رسد.

خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است:

قوا انفسکم و اهلیکم نارا (۵۶۴)

از مؤمنان، سعی کنید که خود و خانواده خویش را از آتش دوزخ، صیانت نمائید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) (۵۶۵) و گروهی از مفسری (۵۶۶) درباره این آیه گفته اند:

«حقایقی را به افراد خانواده خود تعلیم دهید تا آنها در ظل آن در روز قیامت از آتش دوزخ رهایی یابند.»

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«همه شما (اعم از خواص و توده مردم)، نگاهبان هستید و تمام شما مردم نسبت به زبردستان خویش دارای رسالت و مسئولیت می باشید.» (۵۶۷)

## **ب - واجب کفائی**

عبارت از علومی است که

مردم در اقامه دین و آئین خود، ناگزیر از تحصیل آن ها می باشند از قبیل: حفظ قرآن و حدیث، و فراگرفتن علوم قرآنی، و علوم حدیث، و اصول فقه، و علوم عربیت، و شناخت راویان حدیث و معرفت احوال آنها، و شناسائی اجماع.

و نیز علوم و فنونی که افراد جامعه در مسئله تامین معیشت و زندگانی خود بدانها نیازمندند از قبیل پزشکی و حساب و فنون و صنایع ضروری دیگر مانند:

خیاطی، کشاورزی و حتی حجامت (و جراحی) و امثال آنها، (تحصیل این گونه علوم و فنون، واجب کفائی است).

## فرع

برخی از علماء معتقدند که واجب کفائی دارای فضیلت و شرافت فزونتری نسبت به واجب عینی است؛ زیرا در صورت قیام عده ای از افراد مکلف در مقام اداء واجب کفائی، از برکات قیام و انجام وظیفه آنها، همه مردم مسئول و مکلف، از گناهی - که ممکن بود احیاناً به خاطر ترک چنان واجباتی دامنگیر آنان گردد - مصونیت می یابند. برخلاف واجب عینی که در مورد آن، فقط کسی مصون از گناه است که بدان قیام می کند (و با قیام او در اداء تکلیف، دیگران در صورتی که شخصا آن را ترک کنند، از گناه مصون نمی باشند).

## ج - سنت و وظائف مستحب

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

## د - علمی که تحصیل آن ها مطلقاً و یا به طور مشروط حرام است

گذشته از این علوم، دانشهای دیگری وجود دارد که برخی از آنها مطلقاً حرام است از قبیل: سحر و شعبده و برخی از آراء فلسفی.

و بالاخره هر علم و دانشی که تحصیل آنها موجب برانگیختن شک و تردید نسبت به مبانی دین می گردد، تعلم و فراگرفتن آنها حرام می باشد.

برخی از علوم، دارای حرمت مشروط هستند، مانند علم احکام نجوم و رمل که آموختن این گونه علوم - در صورت اعتقاد به تاثیر، و به واقعیت پیوستن آن - حرام می باشد. ولی به شرط آنکه شخص در طی تحصیل آنها معتقد به این حقیقت باشد که هر اثر و امری، مستند به خداوند متعال است و به فرمان خداوند متعال - بر حسب جریان عادی و طبیعی - نجوم و رمل دارای علیت در پاره ای از آثار مربوط می باشد و می توان بدانها تفأل زد، فراگرفتن آنها با چنین شرائطی، مباح خواهد بود.

## ه - دانشهایی که تعلیم و تعلم آنها مکروه است

فراگرفتن برخی از معارف و آگاهیها، مکروه می باشد از قبیل آموختن اشعار «مولدین» (۵۶۸) که محتوای آنها شامل غزل و مطالبی است که موجب وقت گذرانی به بطالت در کار بیهوده و بی ثمر، و تضييع عمر می گردد و هیچ نفع و سودی بر آنها مترتب نیست.

## و - علوم و دانشهای مباح

برخی از علوم - از لحاظ تعلیم و تعلم - مباح است (یعنی تحصیل و عدم تحصیل آنها مساوی است، به مطلوب است و نه نامطلوب) مانند شناخت تواریخ و رویدادهای مربوط به زمان گذشته و اشعاری که از یاوه گوئی ها و غزلسرائی ها عاری است و موجب اتلاف عمر نمی باشد، و نیز مطالب واجب و الزام آور در آنها مطرح نشده است از قبیل اشعار عربی «عربهای عاربه» (۵۶۹) و قصائد اصیل در زبان عربی که در خور احتجاج و استشهاد به آنها در رابطه با عبارات کتاب و سنت می باشد؛ و لذا است که می توان این گونه اشعار را از ملحقات و مطالب وابسته به علم لغت برشمرد.

علوم و معارف دیگر از قبیل: طبیعیات و ریاضیات و صنایع و فنون دیگر، اکثر آنها - ذاتا و با توجه به خود آنها - مباح می باشد، و احیانا ممکن است آنها را به عنوان معارف و دانشهای مطلوب و مستحب تلقی کرد؛ چون فراگرفتن این علوم، موجب تکمیل نفس و آمادگی برای تحصیل علوم دینی می گردد، و از رهگذر فراگرفتن آنها قوه نظری و نیروی اندیشه انسان نیز تقویت می شود.

و گاهی فراگرفتن همین علوم - در صورتی که صرف وقت برای تحصیل آنها مستلزم کوتاهی ورزیدن و سهل انگاری در تحصیل واجبات عینی و واجبات کفائی گردد - حرام خواهد

بود؛ چنانکه این وضع و حالت برای برخی از افراد محروم و بی خبر از حقایق دینی، در زمان ما پیش می آید (که به علت اشتغال و سرگرم شدن به مباحثات و مستحبات، تکالیف ضروری و واجبات را از دست می نهند).

باید گفت:

اگر کسی در علمی که آلت و ابزار و وسیله برای ورود در علوم شرعی و دینی است بیش از اندازه مورد نیاز و فزونتر از حد ابزاری آن، سرگرم گردد با توجه به اینکه اشتغال به علوم دینی، به علت آنکه مردم کاملاً بدان قیام نمی کنند، در حد و جوب خود باقی است - لذا اشتغال به این گونه علوم آلی و ابزاری در این شرائط، حرام خواهد بود.

مسئله توضیح و گزارش اقسام و انواع علوم و دانشها و بیان تفصیلی احکام و مقررات مربوط به آنها، مسئله ای است که باید در جای دیگر مورد بحث و تحقیق قرار گیرد؛ زیرا بررسی این گونه مطالب از حدود و مشخصات متناسب با موضوع این کتاب خارج است.

باید متوجه باشیم که انحصار علوم دینی به علوم چهارگانه (اصول دین یا علم کلام. علم به کتاب یا علوم قرآنی. علم حدیث.

و فقه)، اصطلاح خاص گروهی از دانشمندان است؛ و لذا برخی از علماء، علوم دینی را به سه علم اخیر تقسیم کرده اند.

امکان دارد که هر گونه علم واجب و مستحب را به همین اصطلاح خاص، ارجاع داد، و چنین ارجاعی بلاشکال است، چون این گونه واژه ها، صرفاً به عنوان اصطلاح اهل فن تلقی می شود که به خاطر مناسبات ویژه ای استعمال می گردد. خداوند متعال از هر کسی نسبت به حقایق، آگاه تر می باشد.

**مطلب ۳ ترتیب و تسلسل علوم دینی در رابطه با محصل و دانشجو**

**اشاره**

باید دانست هر

یک از این علوم مذکور از لحاظ تعلم و فراگرفتن، دارای مراحل و درجاتی است که باید دانشجو این مراحل را در نظر گیرد و ترتیب آنها را رعایت کند تا سعی و کوشش او هدر نرود، و آداب و راه و رسم دانشجویی بر او دشوار و ناهموار نگردد، و ضمناً بتواند در مدتی کوتاه و به سرعت، شاهد مطلوب و موفقیت را در آغوش گیرد.

چه بسیار دیده شده که عده ای از محصلین و دانشجویان، سالیان مدیدی در پی دانشجویی کوشیدند ولی موفقیتی در این راه کسب نکردند، و در طی این مدت دور و دراز - به علت عدم رعایت ترتیب مذکور - جز به مایه علمی اندکی - به سرمایه ای کافی دست نیافتند؛ در حالی که دسته ای دیگر از دانشجویان در ظرف مدت کوتاهی - به خاطر مراعات ترتیب و تسلسل منطقی علوم - توانستند ذخائر فراوانی از علوم و معارف را کشف کرده و از آن ها برخوردار گردند.

ولی ضمناً نیز باید متوجه بود که هدف اساسی این علوم، تنها خود علم و آگاهی نسبت به آنها نیست؛ بلکه هدف آنست که تحصیل علم، همپای با مقصد الهی و هماهنگ با آن باشد. معیار و مقیاس این هماهنگی یا از نقطه نظر آلیت و ابزاری بودن این علوم در وصول به رضای خدا است، و یا از رهگذر علم و یا عمل برای خدا، و یا به خاطر اقامه نظام وجود، و یا راهنمایی بندگان خدا به خواسته های الهی، و یا امثال آنها می باشد.

و به همین علت، ترتیب تعلم و یادگیری این علوم، متفاوت می گردد.

بنابراین اگر کسی در خردسالی و دوران نوجوانی،

تحصیل علم را آغاز کند، نظر به اینکه واجد صلاحیت ترقی و پیشرفت در مراحل مختلف علوم است، و نیز دارای اهلیت و آمادگی برای کسب فقاہت و بصیرت دینی از راه استدلال و براهین می باشد باید در آغاز کار به:

## ۱ حفظ قرآن کریم و تجوید آن

۱ - حفظ قرآن کریم و تجوید آن بر مبنای ضوابط معتبر، اشتغال ورزد:

چون حفظ کردن قرآن کریم و تجوید صحیح آن می تواند به صورت یک کلید مشکلی گشای متناسب و یابوری توفیق آفرین درآید؛ و نیز جان و دل، نورانیت یافته و انسان در زیر سایه آن - برای درک و فهم سایر علوم - آمادگی پیدا کند. آنگاه که محصل از حفظ و تجوید در قرائت قرآن کریم فارغ گشت می تواند سرگرم فراگرفتن علوم عربیت گردد؛ زیرا علوم عربیت، نخستین ابزار فهم و مهمترین اسباب درک علوم دینی است.

بنابراین باید نخست پس از حفظ قرآن کریم:

## ۲ علم صرف

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

سپس باید:

## ۳ علم نحو

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

پس از فراغ از علم صرف و نحو باید به سایر:

## ۴ علوم عربیت دیگر

(از قبیل: معانی و بیان و بدیع و امثال آن) منتقل گردد.

و آنگاه (که در حد نیاز) از تمام علوم عربیت بهره گرفت باید دست اندر کار تحصیل:

## ۵ فن منطق

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

پس از فراغ از تحصیل منطق باید به:

## ۶ علم کلام

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

محصل و دانشجو باید پس از علم کلام، وارد تحصیل:

## ۷ علم اصول فقه

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

پس از تحصیل علم اصول فقه باید به فراگرفتن:

## ۸ علم درایه الحدیث

بپردازد و مسائل این علم را مطالعه نموده و بر قواعد و ضوابط و اصطلاحات آن احاطه و آگاهی یابد. ولی باید متوجه بود که علم درایه الحدیث از علوم دقیق و پیچیده ای به شمار نمی آید؛ بلکه این علم صرفاً عبارت از اصطلاحات مدون و فوائد و ضوابطی است که فراهم گشته است.

به همین جهت وقتی دانشجو به مطالب و مقاصد این علم دست یافت باید:

## ۹ قرأت حدیث

را از نظر روایت، تفسیر، بحث و تصحیح - بر حسب اقتضای احوال و متناسب با مجال و فرصت خویش - آغاز کرده و ادامه می دهد.

و لاقلاً، اص (۵۷۰) و متنی را در این علم انتخاب کند که شامل ابوابی از مسائل فقهی و احادیث مربوط به آن باشد.

پس از فراغ از قرائت حدیث باید به بحث و:

## ۱۰ تفسیر آیاتی از قرآن کریم

منتقل شود که مربوط به مقررات شرعی و مباحث فقهی است. علماء و دانشمندان اسلامی، مباحث مستقل و جداگانه ای را در این علم (یعنی تفسیر آیات الاحکام) تنظیم کرده اند، و به ویژه مصنفاتی را در این زاویه از تفسیر قرآن، پرداختند و (کتب «احکام القرآن» یا «آیات الاحکام» و یا «فقه القرآن» را تالیف نموده اند) که باید دانشجوی، یک کتاب را در این علم تحصیل کند تا در اسرار و مسائل دقیق آن بحث و کاوش نموده و با امعان نظر، به کشف مباحث عمیق و مشکل آن توفیق یابد.

این علم (یعنی فقه القرآن)، نامحدود می باشد به گونه ای که اذهان مردم نمی تواند عمق آن را غوررسی نموده و کاملاً بر آن واقف گردد؛ زیرا آیات قرآنی همچون گفتار عادی انسان نیست؛ بلکه بیان خداوند دانا و آگاه می باشد که فهم و درک مردم نسبت به آن به همان اندازه ای است که عقل و فهم آنها اقتضاء می کند. (و بالاخره فهم آنها نسبت به محتوای نامحدود قرآن، بسیار محدود و در تنگنا است).

آنگاه که دانشجوی از تحصیل فقه القرآن و یا آیات الاحکام فارغ گردید باید قرائت:

## ۱۱ کتب فقهی

را آغاز نماید و نخست، تحصیل خود را از کتابی شروع کند که بتواند در ضمن آن به مطالب و رؤس مسائل فقه و اصطلاحات فقهاء و قواعد و ضوابط آنان، آشنائی پیدا کند؛ زیرا این موضوعات به گونه ای است که نمی توان جز از راه تعلیم شفاهی استادان فقه، بر آنها آگاهی یافت، برخلاف علوم دیگر (که احیاناً می توان مطالب و مباحث آن را از لابلای کتب استخراج نمود و از راه مطالعه، از آنها بهره گرفت).

وقتی



از تحصیل در کتب فشرده و ساده فقهی فراغت یافت می‌تواند در مرحله بعدی به قرائت کتب دیگر پرداخته و به بحث و استدلال و استنباط فرع از اصل و ارجاع فرع به علوم متناسب، و استفاده حکم و قانون الهی از کتاب و سنت - چه از جهت نص و چه از راه استنباط - موفق شود، استنباطی که نتیجه عموم لفظ و یا اطلاق آن می‌باشد.

و یا آنکه احکام را از حدیث صحیح و حسن و امثال آنها استخراج نموده تا از این طرق درباره این مسائل به تدریج تمرین نماید و بدانها انس و آشنائی پیدا کند.

هیچیک از علوم - از لحاظ ارتباط و پیوند با علوم دیگر - به پایه علم فقه نمی‌رسد؛ چنانکه هیچ یک از علوم به مانند فقه، مورد نیاز جامعه نیست. بنابراین باید دانشجوی از بذل مساعی در تحصیل فقه دریغ نورزد؛ بلکه جد و جهد خویش را در آموختن آن فزاینده تر ساخته و سعی وافری در آن به کار برد؛ زیرا باید فقه را به عنوان مقصد نهائی و والاترین مطلوب، و میراث انبیاء و پیمبران (علیهم السلام) تلقی نمود.

باید یادآور شد که مساعی دانشجوی وقتی می‌تواند از لحاظ وصول به هدف، به مدد و یاری او برخیزد که ضمناً نیز مشمول موهبت الهی و نیروی قدسی پروردگار باشد، تا بتواند او را به مطلوبش نائل ساخته و او را به چنان مرتبتی برساند.

توفیق الهی دارای اهمیت و ارزش ویژه‌ای در فقه و بصیرت نسبت به دین و آئین خداوند متعال است.

و بندگان او را جز این، چاره‌ای نیست؛ بلکه رسیدن به مقام فقاہت، موهبتی

است الهی و نفعه ای است روحانی که خداوند متعال همگام با مشیت و اراده به حق خویش، آن را اختصاصا به گروهی از بندگان خاص خود اعطاء می فرماید.

آری، جد و جهد و توجه به خداوند متعال و گسستن از خلق و پیوستن به حق، در افاضه این موهبت از ناحیه باری تعالی، دارای اثری آشکار و سهم به سزائی می باشد، لذا خداوند متعال در قرآن مجید می فرماید:

والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين (۵۷۱)

آنانکه در راه ما می کوشند، راههای خویش را فراسوی آنها نشان داده و آنان را بدانها رهنمون می سازیم.

و محققا خداوند متعال با نیکوکاران بوده و آنان را موفق می گرداند.

آنگاه که دانشجو از تمام این علوم و معارف بهره لازم را دریافت کرد می تواند در:

## ۱۲ تفسیر کامل کتاب آسمانی

### اشاره

یعنی قرآن کریم، کار خویش را آغاز کند. بنابراین همه این علوم و دانشهای مذکور، مقدمه و زمینه ساز ورود در تفسیر قرآن کریم می باشد.

اگر دانشجو به چنین توفیقی دست یابد نباید صرفا خود را در محدوده استنباطات و بداشتها و آراء مفسرین، مقید سازد و بدانها بسنده کند؛ بلکه باید خویشتن را هر چه بیشتر به تفکر و تعمق در معانی قرآن و تدبر در محتوای آن وادارد، و به منظور آگاهی بر نکات اساسی و حقایق نهانی و پوشیده آن، جان و دل خود را بپالاید و به تصفیه روح پردازد و روی به درگاه خدا آورده و لایبه و زاری کند و از او بخواهد که توان و نیروی درک و فهم نبشتار آسمانی و کتاب گرامی، و قدرت دریافت اسرار خطابه‌های آن را از پیشگاه خود به وی مرحمت فرماید.

در چنین

اوضاع و شرایطی است که در برابر دیدگان بصیرت و چشم دل و جانش، حقایق، چهره می گشاید، حقایقی که از دیدگاه مفسران دیگر مخفی مانده و بدان نرسیده بودند؛ زیرا این نیشتر عزیز خداوند متعال، دریای ژرف و بی کرانی است که در ژرفای آن، گوهرهای گرانبهائی جای گرفته و در سطح ظاهری آن نیز راه خیر و سعادت انسان ارائه شده است، و دانشمندان و مردم از لحاظ طرز برداشت و یافتن گوهرهای گرانبهائی که در آن و اطلاع و آگاهی - حتی بر پاره ای از حقایق این کتاب آسمانی - در درجات متفاوتی قرار دارند، و تلقی و استفاده آنها بر حسب شعاع کاربرد نیروی درک و فهم آنها و به همان اندازه ای است که به توفیق الهی روزنه هائی از حقایق در برابر دیدگان بصیرت آنها گشوده می شود.

## تنوع تفاسیر قرآن کریم

به همین جهت است که تفاسیر قرآنی - بر حسب اختلاف مفسرین از دیدگاه مذکور در فوق - به صورتهای متفاوتی تدوین شده است و به میزان کارآئی و تخصص علمی آنان، تفاسیرهای گوناگونی از قرآن کریم به چشم می خورد:

۱ - برخی از تفاسیر قرآنی به گونه ای تدوین شده است که جنبه عربیت و مسائل مربوط به ادب عربی، بر جهات و جنبه های دیگر آن رجحان دارد، همانند تفسیر «الکشاف» زمخشری. (که ضمناً همین جهات ادبی ناظر به هدف کلامی است و آن عبارت از اثبات مذهب معتزله می باشد).

۲ - بعضی از تفاسیر قرآنی به کیفیتی ساخته و پرداخته شده است که مطالب جالب و چشمگیر آن عبارت از مسائل حکمی و براهین کلامی است از قبیل تفسیر «مفاتیح الغیب» امام فخر رازی.

۳ - برخی از

تفاسیر دیگر، جنبه قصص و داستان ها در آنها نظرها را به خود معطوف می سازد مانند تفسیر «الکشف و الیابان» ثعلبی.

۴ - و در دسته ای دیگر از تفاسیر قرآن، آنچه بیش از هر جنبه ای جلب نظر می نماید، تأویل حقایق و توجیهاات باطنی است، یعنی به گونه ای که تفسیر ظاهری در آنها تحت الشعاع تأویلات عرفانی آنها می باشد، مانند کتاب «التأویلات» ملا عبدالرزاق کاشانی.

و بالاخره تفسیرهای دیگری در چهره های گوناگون و تحت تاثیر تخصص مؤلفان آنها با دیدگاههای متفاوتی تدوین شده (که سرانجام، مکاتب مختلفی را در تفسیر قرآن کریم به وجود آورده است).

بر حسب برخی از روایات مشهور، قرآن کریم دارای تفسیر و تأویل و حقایق و دقائق و ظهر و بطن و حد و مطلعی است، و می توان همه آنها را فضل و مرحمت الهی برشمرد که طبق مشیت به حق خویش، آنها را در اختیار عده ای قرار می دهد؛ و خدای را فضلی عظیم و لطفی عمیم است.

آنگاه که از مطالعه و تحقیق در تفسیر قرآن کریم فارغ گشت (و در شناخت قرآن کریم و محتوای آن به مایه های پرارزشی دست یافت) و خواست به پیشرفتهای فزونی نائل آید و جان و روحش را به اوج کمال، ترقی و تعالی بخشد باید به تحصیل کتب:

## ۱۳ حکمت

اعم از حکمت طبیعی و ریاضی - پردازد. و

## ۱۴ حکمت عملی

را - که مسائل مربوط به تهذیب نفس در آن مطرح می باشد - مورد تحقیق و بررسی قرار دهد.

و باید دانست که آنچه از این علوم بیرون است از نیازهای مربوط به دنیای فانی است.

## ۱۵ علم حقیقی

پس از طی این مراحل، نوبت به علوم حقیقی و فنون حقه الهی می رسد؛ زیرا این علوم و فنون حقه الهی، لب و عصاره همه علوم و معارف سابق الذکر و نتیجه و عصاره هرگونه شناختی را تشکیل می دهد. به وسیله همین علوم حقیقی است که انسان به مراتب و مقامات مقربان درگاه الهی ارتقاء یافته و بر مقاصد و اهداف واصلین به حق دست می یابد. امیدواریم که خداوند متعال، ما و شما را از چنین قرب و منزلتی برخوردار سازد؛ چون اعطاء و بخشش الهی، فزونتر از حد انتظار می باشد.

همه این حقایق - که در طی مطلب سوم، راجع به ترتیب علوم و دانشها یاد شد - بدین منظور بوده که افراد واجد اهلیت و شایستگی و کسانی که دارای آمادگی لازم برای دریافت این علوم می باشند، بدانها آشنائی پیدا کنند. آری برای کسانی این حقایق ارائه شده است که دل و جان آنها از چنان قابلیت برخوردار است و می توانند در ظل آن، این چنین معارفی را باز یافته

و به درك آنها موفق گردند.

اما افرادی که - از لحاظ درك چنین مقام و موقعیت - گرفتار نارسائی هستند، و به علت عوائق و موانع، از رسیدن به چنین هدفی، محروم و ممنوع می باشند ناگزیر باید بر حسب امکانات و استطاعت فکری و ذهنی خویش به قسمتی از آن بسنده نموده، و گام به گام - به همان کیفیتی

که قبلاً یاد کردیم - مراحل وصول به این هدف و مقصد را طی کنند. اگر از نظر روحی، خود را ناگزیر می بینند که در برخی از علوم و معارف سرگرم گردند و بدانها بسنده کنند و دست کم باید این خواسته روحی خود را به وسیله علوم دینی و احکام شرعی، اشباع نموده و بدانها اکتفاء نمایند.

اگر افرادی - به علت ضیق مجال و یا نارسائی فکری و روحی - نتوانند همه علوم دینی و احکام شرعی را فرا گیرند، باید تحصیل فقه را به خاطر اولویت آن نسبت به سایر علوم - انتخاب نمایند؛ زیرا ثبوت و رسالت‌های انبیاء و پیامبران (علیهم السلام) بر فقه، تکیه زده، و مسئله انتظام و سازمان امر زندگانی دنیا و مطالب و حقایق مربوط به آخرت و زندگانی روز واپسین، بر فقه مبتنی است. چنین افرادی که کمبودهای هوش و یا نقص اهتمامشان، مقتضی اشتغال محدود و سرگرم شدن به تحصیل فقه می باشد باید علاوه بر تحصیل این علم، خویشتن را به تهذیب نفس و اصلاح و آرایش و پیرایش دل و دارند که می توان این سعی را «طب روحی» و روانپزشکی و روان درمانی دانست. آنها باید در تحصیل مطالب طب روحی بکوشند تا اعتدال و موازنه ای که آسمان و زمین بر اساس آن، پایدار است، و تقوائی که ملاک و معیار ارزش هر علمی می باشد در وجود آنها سازمان یابد (و دارای شخصیتی معتدل و موزون گردند).

## ۱۶ عمل و رفتار

آنگاه که دانشجو از تحصیل تمام ره آوردهای علوم و معارف، فارغ شد باید دست اندر کار عمل و رفتار بر طبق موازین علمی گردد چون عمل و

رفتار، زبده و عصاره و خلاصه علم و معرفت، و علت اصلی آفرینش و هستی می باشد. خداوند متعال فرموده است:

و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (۵۷۲)

جن و انس را فقط از آن جهت آفریدم تا مرا بندگی کنند و آگاهیهای خود را به کار بندند.

همه علوم و معارف مذکور به منزله آلات و دست افزارهای دور و نزدیک عمل و رفتار انسان می باشند، چنانکه در باب اول این کتاب همین نکته را تحلیل و بررسی کردیم.

با توجه به این مطالب باید گفت:

چقدر زیانکار و نادان و نابخرد است آن کسی که علم و دانش و یافن و صنعتی را بدان منظور تحصیل کند تا صرفاً در جهت معاش و زندگانی مادی او سودمند افتد، و عمر و فرصت های زندگانی و مساعی و رنج خویش را در مسیر دست یافتن به افزارها و وسائل مصروف دارد، و از آن طرف، خود را به گونه ای در آن علم سرگرم نسازد تا از رهگذر آن به هدف و غرض این علوم نائل شود.

ای دانشجو، درست بنگر و نیکو تدبر کن تا به خواست خداوند متعال موفق و کامیاب گردی.

### **تمه کتاب: سفارش و اندرزهای شهید ثانی به دانشجویان**

ای دانشجو - یعنی ای کسی که چنین امید دارم به مدد لطف الهی، موفق و کامیاب گردی - من در لابلای این کتاب، راه و رسم دانشجویی و علم آموزی را در برابر تو روشن و گشوده ساختم، و کیفیت در نوردیدن این راه را به تو آموختم، و کمال ادب و آئین زندگانی دانشجویی را به خاطر تو آشکار و پدیدار نموده و بیان کردم، و ترا بر آن واداشتم که سعی کنی وارد

این بارگاه پرشکوه علم شوی.

علی هذا بر تو لازم است که بکوشی و دامن همت به کمر زنی، و روزگار کوتاه و فرصتهای زودگذر عمر خویش را - برای دست یافتن به فضائل روحی و فراهم آوردن نیروهای سازنده علمی - غنیمت بشماری؛ زیرا تحصیل این فضائل و ملکات علمی، علت اساسی نیکبختی جاوید و سازنده کمال نعمت و سرور دائمی تو می باشد؛ چون همین حقایق به عنوان کمال نفس انسانی تو، به شمار می آید؛ و نفس انسانی و سعادت و یا شقاوت آن نیز برای همیشه پایدار است و فناء و نیستی بدان راه ندارد؛ چنانکه این حقیقت در علوم و معارف حکمی و فلسفی کاملاً محرز و مسلم گردیده است، و آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز ما را به همین حقیقت رهنمون است.

بنابراین، کوتاهی و سهل انگاری تو در تحصیل کمال - آن هم در ایام و لحظات چنین مدت و مهلت کوتاه - موجب می گردد که حسرت و تاسف تو در دراز مدتی (پیش بینی نشده)، مستمر و طولانی گردد.

اگر تو دارای بصیرت و بینش هستی، به خود آی و با خویشتن بیندیش که از اندیشیدن خود بدین حقیقت واقف می گردی که:

اگر نسبت به همگنان و همالان خود - که آنها همشهری و هموطن و هم برزن تو هستند - اگر تو نسبت به آنها از لحاظ تحصیل علم و کمال، گرفتار نارسائی و نقصی باشی، قطعاً در درون خویش، احساس رضایت نخواهی کرد، آنگاه که احساس کنی که علم و دانش آنان بر علم و دانش تو فزونی دارد و مقام علمی آنها از مقام علمی تو، برتر و



والا تراست؛ مسلماً رنجیده و آزرده می شوی. با اینکه تو و آنها در زیر یک آسمان و در دنیای پست و فرومایه ای به سر می برید، آن دنیا و زندگانی کم ارزشی که قریباً از دست رفته و نابود خواهد گشت، و ممکن است تو نسبت به نقص خود - از ناحیه دیگران - جز به مقدار کمی از آن توجه نداشته باشی.

اگر تو فردی عاقل و خردمند باشی باید از تو پرسید که چگونه احساس رضامندی می کنی که فردای قیامت در منزلگاه ابدی - آنگاه که افراد برجسته و پدیده های والای الهی از قبیل: انبیاء و مرسلین و شهداء و صالحین و علمائی که به درون و ژرفای علم و دانش راه یافته اند و فرشتگان مقرب، گردهم آیند و منازل و مقامات آنان در چنین خانه و عرصه پایدار، بر حسب کمالاتی باشد که آنها در همین دنیای فانی و در همان مدت کوتاه و زودگذر فراهم آورده اند - تو در صف النعال و پائین ترین و دوردست ترین مقامات قرار گیری؟ در حالی که هم اکنون می توانی که کمالات مذکور را به دست آورده و مساعی خود را ذخیره و توشه ای برای وصول به چنان مقامات قرار دهی.

اگر تو با توجه به این حقایق، به سهل انگاری خویش تن در دهی و احساس رضایت نمائی و به داشتن چنین مقام و منزلتی فرومایه، قانع باشی باید بدانی که این حالت، ناشی از قصور و نارسائی عقل و یا خواب و غفلت و بی خبری تو است که باید از چنین خواب غفلت و بی خبری و لغزشهای بد، به خداوند متعال پناه بریم.

این حسرت و

تاسف تو وقتی است که فرضاً در روز قیامت از خطرهای بزرگ و شکنجه های آتش دوزخ آن محفوظ بمانی؛ ولی از کجا می پنداری که از این گونه مهلکه ها - در چنان روز بلاخیزی - در امان هستی؟

پیش از این متوجه شدی که تحصیل اکثر این علوم و دانشها الزامی بوده و به سر حد وجوب عینی و یا کفائی می رسند، و نیز آگاه گشتی که هرگاه دیگران در مورد واجب کفائی به مقدار کافی و به اندازه ای که نیاز محیط را تامین کند بدان قیام نمایند، همگی افراد چنین محیطی - به خاطر ترک این امر واجب - گناهکار محسوب می گردند. بنابراین واجب کفائی از این دیدگاه، همسان و هم وزن با واجب عینی، دارای ضرورت اجراء خواهد بود.

باید یادآور شد که در دوره معاصر و بلکه در اکثر دوره ها، افرادی که در اداء واجب و تکالیف الزامی، امثال تحصیل علوم دینی بپاخیزند و مقام و مرتبتی را که مورد رضای الهی باشد - به ویژه در رابطه با تحصیل فقه - به دست آورند، بسیار کمیاب هستند.

چنانچه ما تحصیل فقه را واجب و الزامی بدانیم، لااقل واجب کفائی است.

و دست کم، اداء چنین امر واجبی مقتضی است که در هر منطقه و هر محیطی، یک فرد، به این وظیفه - در حد رفع نیاز آن محیط - قیام کند.

و اداء چنین وظیفه ای ایجاب می نماید که عده زیادی فقیه در اقطار مختلف گیتی به وجود آیند؛ راستی کسی در این دوران، چنین شرائط و اوضاعی، تحقق یافته و می یابند (که مردم سراسر جهان از وجود فقهاء بهره مند بوده و باشند؟).

علاوه بر آنکه تحصیل فقه،

دارای وجوب و ضرورت است، تحصیل و فراهم آوردن لوازم و مقدمات آن از قبیل: تحصیل علوم پایه علوم شرعی و کتبی که این علوم بر آنها مبتنی است، مانند حدیث و امثال آن و نیز تصحیح و ضبط این احادیث و کتب، واجب و ضروری می باشد؛ در حالی که هیچیک از این گونه اقدامات در زمان حاضر: (عصر مؤلف) به چشم نمی خورد.

علی هذا تقاعد و خانه نشینی و کسالت و تن آسانی و سرگرمی های غیر علمی و شانه خالی کردن از زیر بار تحصیل فقه و اشتغالات دیگر علمی، و یا شانه خالی کردن از اشتغالاتی که باید در زمینه علوم پایه فقه انجام گیرد از بزرگترین گناهان محسوب می شود؛ اگرچه این گونه تقاعد و خانه نشینی به عبادت - اعم از دعاء و قرائت قرآن کریم - صرف گردد، (در عین حال چنین عبادتی که او را از انجام وظیفه شرعی و ضروری بازمی دارد به عنوان فرار از تکلیف و ارتکاب گناه به شمار می آید).

بنابراین به چه دلیل می توان گفت که یک فرد خانه نشین که بدینسان از اشتغال به علوم دینی شانه خالی می کند - بر فرض آنکه اوقات خود را صرف عبادت کرده و با چنین اهتمام ناچیز و فرومایه ای، قانع و راضی، و از ارتقاء به مقامات و منازل افراد والامقام، محروم است - از مصائب هول انگیز و دهشت زای روز رستاخیز در امان می باشد.

ثالثا چنین فرض کن که از هول و هراسهای قیامت در امان هستی؛ ولی این نکته را فراموش مکن که امتیاز تو از سایر جانوران دیگر به خاطر همین قوه عاقله و نیروی خرد

تو است، نیروئی که خداوند متعال به وسیله آن، ترا از میان همه حیوانات و جانوران، ممتاز و مشخص ساخته و آن را به ویژه در اختیار تو قرار داده است. همین قوه و نیرو است که می تواند ترا در باز یافتن درست از نادرست، یاری دهد، و برای تو امکاناتی فراهم آورد که در همین دنیا، دانشهای سودمند به امر دنیا و آخرت خویش را فراگیری.

لذا اگر تو این نیرو را در همان جهاتی - که این نیرو به خاطر همان جهات آفریده شده است - به کار نگیری و خویشتن را در لابلای عوامل شخصیت سوز و انسانیت برانداز از قبیل حرص به خور و خواب و نوش، و اعمالی امثال آنها سرگرم سازی، اعمالی که تو با سایر حیوانات - حتی با کرمها و خیزدوکها و حشرات در چنان اعمالی، شریک و همسان هستی؛ زیرا کرمها و حشرات نیز به مانند تو می خوابند و می خورند و می نوشند و آذوقه فراهم می آورند و از راه اعمال غریزه جنسی به تولید نسل می پردازند. (با وجود اینکه میان تو و این پدیده های پست از نقطه نظرهای مذکور، تفاوتی وجود ندارد) مع هذا می توانی از طریق به کار گرفتن نیروی عقل و تمرین و ورزش آن به وسیله تحصیل علم، و عمل بر طبق موازین آن، در رده فرشتگان و یا در مقام و پایه ای شکوهمندتر از آنها قرار گیری. چنانچه از این قوه و نیروی عالی بهره گیری نکنی، و این نیرو را با ترک تحصیل علم، عاطل و باطل سازی، و به خور و خواب و شکم و دامن پردازی، این کار تو عین زیان

و ضرر آشکاری است (که هیچ زیانی را نمی توان با آن برابر دانست).

برادران و دوستان من - که امیدوارم خداوند متعال ما و شما را از خواب غفلت و بی خبری، بیدار سازد - به هوش باشید، و مهلت عمر و روزگار محدود زندگانی خویش را مغتنم شمرده، و گذشته تباه گشته خود را - پیش از دست دادن امکانات و گذشت آنات - تدارک و تلافی و جبران کنید، و سعادت از دست رفته خود را باز یابید.

جای بسی تاسف است برای کسی که گذشته از دست رفته و ندامت محنت زای دائمی را از پیش جبران نمی کند.

امیدوارم خداوند متعال همه ما را از بسترهای سکوت و سکون و آرامگاههای طبیعت و جبلت و غفلت، هشیار و بیدار سازد و به ما توفیق دهد تا باز پس مانده عمر و ایام چنین مهلت کوتاهی را در طریق تحصیل علوم دینی مصروف سازیم.

خداوند متعال جایگاه همگی ما را در خانه کرامت و در مراتبی والا- و بر اوج منازل شرف قرار دهد؛ چون او کریم ترین بزرگواران و با بخشش ترین بخشایش گران است.

این رساله را تا همینجا به پایان می بریم (و به خاطر توفیق در نگارش آن و نیز در برابر نعمتهای بزرگ الهی)، خداوند متعال را سپاسگزاریم، و بر خاتم رسالت و آخرین فرستادگان و نیز بر خاندان او (علیهم السلام) - که همگی دارای مقام عصمت و عدالت هستند - درود و تحیات خویش را تقدیم می داریم، و از گناهان خود از پیشگاهش آمرزش می جوئیم چراکه او آمرزنده مهربان است.

مؤلف این رساله: زین الدین علی بن احمد شامی عاملی - که

نیازمند عفو و مرحمت الهی است - در روز پنجشنبه بیستم ربیع الاول سال نهصد و پنجاه و چهار (هجری قمری)، از نگارش آن فراغت یافت.

## مترجم این رساله

سید محمد باقر ابن سید محمد ابن سید محمد باقر ابن سید ابراهیم ابن سید محمد ابن سید شریف حسینی حجتی طبرستانی بارفروشی (بابلی) ملامحلی، مسوده ترجمه را در ساعت دوازده شب چهارشنبه، نوزدهم ربیع الاول سال یکهزار و چهارصد هجری قمری به پایان برده، و نگارش مبیضه آن را در ساعت شش بعد از ظهر روز شنبه، پنجم جمادی الاولی - همزمان با زادروز حضرت زینب کبری (سلام الله علیها) - به سال یکهزار و چهارصد هجری قمری، مطابق دوم فروردین یکهزار و سیصد و پنجاه و نه هجری شمسی در تهران به انجام رسانده است.

ضمن سپاس الهی و تقدیم درود و تحیات بر پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان بزرگوار او (علیهم السلام)، از خداوند متعال می خواهم که این بنده گناهکار را مشمول الطاف خویش قرار داده و این خدمت ناچیز را به عنوان اندک توشه ای برای این تهیدست در روز قیامت محسوب فرماید.

## پیوست ترجمه کتاب منیه المرید

## آداب سکنی و اقامت در مدارس

### اشاره

چون محصلان - اعم از مبتدی و یا دانشجویان مقطع نهائی - غالباً در مدارس به سر می برند و در معظم ساعات شبانه روزی در مدرسه ها اقامت دارند، آداب و آئینهای برای سکنی و اقامت آنان در مدارس مقرر است که این آداب، طی یازده نوع، گزارش می شود:

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

محصل و شاگرد باید به گزین بوده، و تا حدودی که امکانات اجازه می دهد سعی کند برای اقامت و سکناى خود، مدرسه ای را انتخاب نماید که واقف و بنیانگذار آن دارای تقوی و پرهیزکاری فزونتری از دیگران بوده، و از بدیها و بدعتها و نوپردازیهای سخیف و اهداف نادرست، دورتر و بیگانه تر باشد؛ (یعنی دستش به ظلم و تجاوز از حدود الهی آلوده نباشد).

بنابراین باید محصل، مدرسه ای را برای سکناى خویش جويا باشد و در پی یافتن محلی برای اقامت خویش برآید که آن محل یعنی مدرسه در جهت و هدف مطلوب و مرضی خداوند متعال تأسیس شده و از رهگذر جریانی خداپسندانه - که به منظور بنیانگذاری یک مؤسسه علمی و دینی - بر سر پا گشته، و شهریه و مقرری و هزینه های جاری آن نیز از مال حلال و پاکیزه ای تامین شده باشد، و باید در این جهات، اطمینان نسبی در او به هم رسد تا محل و مدرسه ای را که واجد این جهات است برای اقامت خویش انتخاب کند؛ زیرا نیاز به حزم و احتیاط و دوراندیشی و احتیاج به ملاحظات دینی در امر مسکن،

همانند نیاز به احتیاط و دقت در امر خوراک و پوشاک و امثال آن، از اهمیت خاصی برخوردار است.

## **۲ اجتناب از مدارس که بنیانگذارانشان ناشناخته و یا فاقد تقوی به نظر می رسند**

محصل و دانشجو (و حتی مدرس و استاد) باید حتی الامکان از سکنی گزیدن در مدارس که ملوک و پادشاهان (و اعوان و انصارشان) بناء کرده اند خودداری نمایند، ملوک و پادشاهان و دولتمردانی که حال و هوای آنان از نظر هدف تأسیس آن مدارس و غرض آنان از وقف آن مدارس، کاملاً معلوم نیست. بنابراین بهتر آن

است که مدرسه ای برای سکنی انتخاب گردد که چنان افرادی آنها را بناء نکرده اند؛ چون نظر و هدف این گونه افراد و نیز هزینه هائی که در تأسیس این مدارس صرف نموده اند دارای وضع مشخص و مطلوبی نیست.

و در صورتی که وضع و حال و هدف بنیانگذاران مدارس از نظر مشروعیت و عدم مشروعیت کاملاً معلوم باشد، وظیفه محصل و یا مدرس در چنین صورتی، واضح و روشن است (و نیازی به توضیح ندارد)؛ لکن باید یادآور شد که در میان (پادشاهان) و اعوان و انصارشان، کمتر افرادی به چشم می خورند که دستشان به ظلم و تجاوز آلوده نبوده و اهدافشان خالص و بی شائبه باشد.

### ۳ مدرس

### اشاره

مدارسی که از نظر تأسیس و بنیاد در رابطه با واقف و مدرس آنها دارای وضع مطلوب و مشروعی می باشد باید مدرس آنها نیز از لیاقت و صلاحیت برخوردار باشد. یعنی دارای فضل و ریاست و دیانت و بخردی و مهابت و جلالت و آوازه نیک و عدالت بوده؛ و نسبت به فضلاء، علاقه مند، و در برابر ضعفاء، دلسوز و مهربان باشد، و محصلین را از قرب به خویشتن بهره مند ساخته و دانشجویان شاغل و سرگرم به درس را تشویق نموده، و افراد بازیگوش و یاوه کار و بی بند و بار را از خود براند، و نسبت به اهل بحث و تحقیق و مذاکره منصف باشد؛ آری، مدرس و استاد باید در جهت سود رساندن و افاده و افاضه به شاگردان دارای حس اشتیاق بوده، و سعی کند از فیض رساندن به دیگران دریغ نرزد و در اداء این وظیفه، غفلت نکند، ما قبلاً درباره



آداب معلم و مدرس، وظائف اخلاقی و آدابی را که باید در رابطه با شاگردانش رعایت کند مطالب مفصل تری را بازگو نمودیم.

معید:

اگر لازم است مدرس و معلم دارای معید و دستگیری باشد باید این معید از میان صلحاء فضلاء، و فضلاء صلحاء انتخاب شود و واجد صبر و تحمل در برابر اخلاق و رفتار ناخوش آیند شاگردان باشد، و از رهگذر معید بودن به شاگردان سود رسانده و شاگردان نیز بتوانند از او سودمند گردند و نسبت به کار و وظیفه اش حریص و پر اشتیاق بوده و در امر تحریص شاگردان به درس و اهتمام به اشتغال آنها در اداء تکالیف درسی، کوشا و نستوهانه به وظیفه خویش قیام نماید.

### **وظائف مدرس و معلم ساکن در مدرسه**

شایسته است مدرسی که در مدرسه سکنی دارد، خود را زیاده از حد در تیررس دید دیگران قرار ندهد، و بدون نیاز و ضرورت از محل سکنی و حجره خویش بیرون نیاید، زیرا زیاده روی در این کار موجب سقوط حرمت و حیثیت ابهت آموز مدرس در نظر دیگران می گردد، و به اصطلاح «از چشم» مردم می افتد.

مدرس و استاد باید در محیط مدرسه به اقامه نماز به صورت جماعت اهتمام ورزد تا اهل مدرسه از او تأسی کرده و بدین شیوه و سیره استاد، انس و عادت برقرار سازند و همواره نماز را به جماعت برگزار نمایند.

### **۴ رعایت برنامه و وقت معین برای جلوس در مدرس و محل افاضه درس**

سزا است که مدرس در تمام روزهای درسی هفته در ساعت و وقت معینی در جایگاه تدریس خود جلوس کند تا گروه شاگردان و علاقه مندان محضرش در چنین وقت مشخصی همواره او را در دسترس خود بیابند، و شاگردانی که سرگرم مطالعه درس از روی کتب هستند و یا به تصحیح این کتب اشتغال دارند، و یا به ضبط مشکلات کتب و لغات و واژه های آن می پردازند، و یا اختلاف نسخه ها: (نسخه بدل ها) و الفاظ و عباراتی را که به صحت مقرون تر است یادداشت می کنند و در چنین ساعت معین در محل جلوس و مدرس استاد حضور یابند با نظرخواهی از او مطالعات و بررسیهای درسی آنها بر اساس اطمینان و یقین ادامه پیدا کند و کوششهای فکری و تحقیقی آنان، دچار ضایعه و تباهی نگشته، و چون بدون استاد احیاناً ممکن است شک و تردید در مطالعات آنها راه یابد دل و جان و درون و فکرشان رنج و آزار نبیند و خستگی

و بی حالی در روحشان پدید نیاید.

وظائف معید و دستیار مدرس نسبت به شاگردان رسمی و غیررسمی:

باید معید و دستیار موظف مدرسه در اداء وظیفه خویش، اهل مدرسه را - چه در ساعت عادی و روزمره و چه در ساعات مشروط و معین - بر غیر اهل مدرسه مقدم دارد؛ البته در صورتی که اداء این وظیفه مربوط به اموری باشد که اعاده آنها بر وی تکلیف شده و نسبت به او دارای وجوب عینی باشد؛ در چنین شرائطی باید نخست درسهای اهل مدرسه و شاگردان رسمی را اعاده نماید؛ چون این وظیفه برای او - تا وقتی که در سمت «معید» کار می کند - تعیین شده است.

و نیز چون اداء وظیفه نسبت به شاگردان غیررسمی و کسانی که اهل مدرسه نیستند در حد استحباب و یا وجوب کفائی است لذا باید نخست وظیفه خویش را در مورد اهل مدرسه ایفاء نموده و سپس به اداء تکلیف خود درباره سایرین قیام کند.

باید مدرس و یا ناظر مدرسه، فردی را که به موفقیت و پیشرفت او امیدی هست (به تدریج) در سمت «معید»، به شاگردان معرفی و اعلام نمایند تا بهره گیری و استعانت از او رو به فزونی گذارده و شرح صدر و ظرفیت گسترده تری در افاده به دیگران در او بارور گردد.

و چنانچه فرد دیگری را به عنوان «معید» تعیین نکرده باشند باید از محصلین بخواهند که محفوظات و فراورده های علمی خود را بر چنین فردی عرضه نمایند، و او نیز آن بخش از مطالبی را - که در طی درس مدرس، فهمش برای شاگردان مبهم مانده است - بر آنها اعاده کند.

به خاطر همین نکته است که چنین فردی را «معید» نامیده اند.

اگر واقف مدرسه چنان شرط کند که باید معید - در هر ماه و یا در هر فصل - عرضه کردن محفوظات را از شاگردان بخواهند، او باید در مورد محصلینی که دارای شایستگی کافی در بحث و تحقیق و مناظره و مناقشه علمی هستند از لحاظ کمیت و مقدار عرضه آنها تخفیف دهد؛ زیرا جمود بر کمیت نوشته ها، محصل پویا و اندیشمند را از تدبر و اندیشیدن - که اساس و مبنای تحصیل و علم آموزی است - بازداشته و موجب رکود در تحریک فکری می گردد.

اما در مورد افراد مبتدی و تازه کار و نیز درباره محصلینی که در سطح نهائی سرگرم تحصیل هستند برای عرضه معلومات و محصولات علمی، آن مقداری را از آنها مطالبه نماید که در خور حال و ذهن و هوش آنها است.

سائر آداب و مطالب مربوط به روابط مدرس و محصل قبلا در مباحث مناسب خود گزارش شد.

۳ - آگاهی از شرائط مدرسه و اهتمام در عمل به آنها

باید شاگرد و یا مدرسی که در مدرسه سکنی و اقامت دارند از شرائط آن آگاهی به دست آورند تا از طریق چنین آگاهی به اداء حق و حقوق مدرسه قیام کرده و این شرائط را عملا رعایت نمایند.

ضمنا تذکر این نکته لازم است که بهتر است، مدرس یا محصل حتی الامکان از دریافت شهریه و مقرری مدرسه خودداری کنند؛ به ویژه در مورد مدارس که دارای شرائط سخت و دقیق و سنگین می باشند؛ چنانکه غالب محصلین دینی در زمان معاصر به این امر مبتلا هستند و از چنین مدارس

شهریه دریافت می کنند (از خداوند متعال درخواست می کنیم که با نعمت خیر و عافیت در سایه احسان و کرم خویش، ما را از روح قناعت برخوردار ساخته و به ما روحیه کفاف و عفاف مرحمت فرماید).

اما باید یادآور گردید:

اگر محصل و مدرس در شرائطی باشند که چنانچه در پی تحصیل معاش و حوائج زندگانی تلاش کنند وقت و فرصت تحقیق و تحصیل علمی آنها ضایع گردد و چنان تلاش و فعالیتهای مادی، آنان را از اشتغال کامل در تحصیل و تدریس بازدارد، و یا آنکه دارای حرفه و شغل دیگری نیستند که از مجرای آن، حوائج زندگانی مادی خود و خانواده خویش را تامین کنند، دریافت شهریه و مقرری مدرسه - برای تامین معاش - در چنین صورتی بلامانع است. البته باید هدف آنها چنان باشد که در تعلیم و یا تعلم و به عبارت دیگر: در بهره رساندن به دیگران از نظر علمی، و نیز در بهره گیریهای علمی، فارغ البال بوده و گرفتار دل مشغولی مسائل دیگری نباشد. لکن باید سعی کنند که به تمام شرائط مدرسه عمل کرده و بدان سخت اهتمام ورزند.

باید مدرس و محصل رفتار و فعالیتهای خود را - در جهت اداء وظیفه نسبت به شرائط مدرسه - تحت محاسبه قرار داده و به اصطلاح در رابطه با شرائط مدرسه «به محاسبه نفس» خود برخیزند، و در خویشتن مطالعه کنند که آیا به این شرائط پای بند هستند و به آنها عمل می کنند یا نه؟

بنابراین اگر اداء شرائط مدرسه از آنها مطالبه شود و یا در این رابطه مورد بازخواست قرار گیرند و یا به خاطر کوتاهی و سهل

انگاری در عمل به شرائط و تکالیف واجب مدرسه، هدف سرزنش واقع شوند نباید در خویشتن فرو رفته و نگران و آزرده خاطر گردند، بلکه باید چنین پیش آمد و هشدار را به عنوان نعمتی از جانب خداوند متعال برشمرده، و به خاطر چنین تنبیهی، خدای خویش را سپاسگزار باشند؛ زیرا خداوند متعال به مدد فردی هشداردهنده و بیدارگر، به آنان توفیقی ارزانی داشته که آنها را در قیام به تکالیف و شرائط مدرسه یاری داده است. نتیجه و بازده چنین تنبیهی، عبارت از رهائی از جرم و گناه می باشد، (جرم و گناهی که ثمره تقصیر و اهمال در عمل نسبت به شرائط مدرسه بوده که چنان فرد بیدارگری از استمرار و تداوم این گناه و تخلف پیش گیری کرده است).

یک فرد عاقل و هوشیار، عبارت از کسی است که دارای همتی عالی و برخوردار از جان و روحی واقع بین بوده، و در برابر هشدارها و تنبیه و انتقاد بجا و به مورد، هیچگونه آزردهگی خاطر و دلسردی به خود راه ندهد.

۴ - وظائف محصلین غیررسمی نسبت به دروس و شاگردان رسمی مدرسه

اگر واقف مدرسه، سکناى در آن را فقط به «مرتبین» یعنی افراد حقوق بگیر و رسمی، منحصر کرده باشد نباید افراد غیررسمی و غیر موقوف علیهم در آنجا سکنى اختیار کنند. لذا سکناى افراد غیررسمی در چنین مدرسه ای یک عمل غاصبانه و عاصیانه محسوب می شود؛ ولی اگر وقف مدرسه، منحصر به افراد رسمی و مرتبین نباشد، سکناى افراد غیررسمی در آنجا - در صورتی که واجد اهلیت اقامت در مدرسه باشند - بلامانع خواهد بود.

اگر فرد و یا افراد غیررسمی در مدرسه ای

که منحصرًا برای اقامت افراد رسمی وقف نشده است سکنی گزینند باید به اهل مدرسه و ساکنان رسمی آن احترام گذاشته، و آنان را در استفاده از لوازم و تشکیلات دیگر مدرسه بر خویشتن مقدم دارند، و در جلسات درس مدرسه حضور به هم رسانند؛ زیرا شرکت در درس و مسئله علم آموزی، مهمترین شعاری است که می توان گفت:

هدف اساسی تأسیس و بنیانگذاری مدرسه می باشد؛ چون جلسه درس با قرائت قرآن و دعای به واقف و تجمع و تشکل افراد در مجلس ذکر و مذاکره علمی همراه می باشد. اگر فردی که در مدرسه سکنی دارد و در آن به سر می برد در جلسات درس آن حضور بهم نرساند و مجالس درس آن را به کلی نادیده انگارد، در واقع آن هدفی را نادیده انگاشته که بر اساس آن، مدرسه وقف و تأسیس شده است، آن هم مدرسه ای که خود در آن به سر می برد.

و این بی اعتنائی به جلسات درس و عدم شرکت در آن ظاهراً به هیچ وجه با هدف و مقصود واقف و مؤسس مدرسه سازگاری ندارد.

در صورتی که نخواهد در جلسه درس حضور یابد باید هنگام دائر شدن درس، در خارج از مدرسه به سر برد؛ زیرا در صورتی که در مدرسه حضور داشته باشد و بدون داشتن عذر موجه با اهل مدرسه در درسشان اشتراک مساعی نکند و در جلسه درس آنها حضور بهم نرساند و با آنان همنشین نگردد، این عدم مشارکت به عنوان اسائه ادب و تکبر نسبت به اهل مدرسه و بی نیاز و انمود ساختن خویش از فوائد تجمع و تشکل شاگردان و بی باکی و بی بند

و باری نسبت به جمع و گروه آنان تلقی می شود.

اگر در مدرسه حضور داشته باشد؛ لکن در درس شرکت ننمایند نباید در حال گرد همائی اهل مدرسه در جلسه درس - جز برای انجام کارهای ضروری - از حجره و اتاق خود بیرون آید و یا به رفت و آمد پردازد. او نباید کسی را به طرف خود دعوت کند و یا فردی را از اتاقش به بیرون فراخواند. او نباید همزمان با انعقاد جلسه درس، در مدرسه راه برود، و صدای خود را برای قرائت درس و یا تکرار و مباحثه و مذاکره آن بیش از اندازه بلند سازد.

و درها را توام با سر و صدا نبندد و نگشاید.

و بالاخره باید از ارتکاب این گونه کارها - که به عنوان اسائه ادب و جهالت و حماقت و نابخردی نسبت به اهل مدرسه تلقی می شود - جدا خودداری کند.

من به چشم خود دیده ام: یکی از علماء و دانشمندانی که در سمت قاضی شخصیت های صالح و برجسته، انجام وظیفه می نمود محصل و دانشجوئی را که همزمان با اشتغال شاگردان به درسشان، در مدرسه راه می رفت سخت مورد انتقاد و سرزنش قرار داده و از کار او با خشونت نهی کرد؛ با اینکه این محصل، سرگرم تیمار و پرستاری بیماری بود که آن بیمار در محلی نزدیک به جایگاه تدریس به سر می برد، و این محصل به منظور رسیدگی و تامین حوائج این بیمار، ناگزیر به رفت و آمد بود.

#### **۵ ترک معاشرت بی ثمر با همگنان و اهتمام به اداء وظائف مربوط به اهداف مدرسه**

محصلی که در مدرسه اقامت دارد باید خویشان را به مصاحبت و معاشرت های بی ثمر، با دیگران سرگرم نسازد و وقت و فرصتهای گرانبهای خود را

در اختیار چنین بطالت و سرگرمی های بی فائده قرار ندهد.

و در دلش رضایت ندهد که در کوچه و راه عبور و مرور، جا خوش کند؟ بلکه باید از رهگذر ترک هرگونه معاشرتهای بی فائده، به کار و تحصیلات خویش روی آورده و در جهت تحقق بخشیدن آرمان و اهداف مربوط به بناء و تأسیس مدرسه بکوشد؛ زیرا عشرت بارگی و اعتیاد به مصاحبتهای بی ثمر، حال و مآل و فرصت های دور و نزدیک عمر آدمی و شرائط و اوضاع موجود و آینده انسان را تباه می سازد.

یک محصل عاقل و هشیار باید مدرسه را به صورت منزلی در نظر گیرد که باید در طی اقامت خویش در آن، نیازهای اساسی خود را برآورده ساخته و از آن برای تحصیل علم بهره برداری کند، و پس از رفع نیاز علمی، آنجا را ترک گوید و از آن بکوچد.

لکن اگر محصل با کسی مصاحبت و معاشرت کند که از رهگذر آن، او را بر تحصیل اهداف و مقاصد دینی و علمی و تکمیل بهره های معنویش یاری دهد، و در او جنبش و تحرک و نشاطی در جهت ازدیاد معلوماتش بارور سازد، و رنج و افسردگی خاطر را از جان و روحش بسترده، و چنین معاشری آنچنان از دین و امانت و مکارم اخلاق برخوردار باشد که بتوان به مصاحبتش اطمینان کرد، در چنین شرایطی همنشینی و معاشرت با او مانعی ندارد؛ بلکه چنین معاشرت و مصاحبتی پربرکت، مطلوب و پسندیده است؛ البته به شرط آنکه چنین یار و رفیق و همدم محصل با هدفی الهی نسبت به او خیرخواه و دلسوز بوده و گرفتار هوس و بازیگوشی و



بطالت گرائی نباشد.

محصل باید در هر شرائط از نظر علمی و در جهت استفاده و علم آموزی، حریص و پر اشتیاق باشد:

اگر سکنی و اقامت محصل در مدرسه و مصاحبت او با فضلاء و تکرار سماع درس، طولانی گردد و ملاحظه کند که دیگران بیش از او در اندوختن ذخائر علمی موفق هستند؛ ولی او از چنین پیشرفت و پس انداز جالب، محروم می باشد علیرغم چنین وضع نامطلوبی باید همتش را والا- نگاهداشته و حمیت و غیرت تحصیلی خود را از دست ندهد. او باید از خود بخواهد و خویشتن را وادارد که هر روز به استفاده معلومات جدیدی دست یازد، و با خود در کمیت و کیفیت فراورده های علمی اش به محاسبه برخیزد، و سعی کند که از کوششهای تحصیلی باز نایستد تا دریافت شهریه و مقرری مدرسه بر او حلال و روا بوده و استفاده از آن برای وی مشروع باشد.

### **۶ رعایت حقوق اهل مدرسه و عفو و گذشت از بدیهای آنها**

باید محصل، خود را موظف بداند که با سلام گرم و صمیمانه خود، دیگران را محفوظ ساخته و نسبت به آنها اظهار محبت و احترام نماید، و حق جوار و همسایگی و مصاحبت و اخوت دینی و حرفه ای را در مورد آنها کاملاً رعایت و اداء کند؛ زیرا همه آنها را می توان حاملان علم و اهل دانش و طالبان علم نامید، از آن جهت که رگه های مشترکی، میان آنها پیوند و خویشاوندی معنوی برقرار می سازد.

باید محصل در برابر تقصیر و اهمال کاریهای همگان (از لحاظ آنکه به او چندان محبت نمی ورزند و یا احترام شایسته ای درباره او معمول نمی دارند) راه عفو و اغماض را در پیش گرفته، و از لغزشهای آنها چشم

پوشی کرده، و در صدد برآید که عیب آنها را بپوشاند، و از نیکوکارانش سپاسگزاری کند، و از کسانی که به او بدی نمودند درگذرد.

اگر قلب و درون محصلی - به علت سوء رفتار همجواری، و حالات زشت و گزنده آنان - دچار نگرانی و ناامنی و ناآرامی گردد و موجب شود که استقرار روانیش را از دست دهد باید از چنین مدرسه و اهل آن بکوچد، و با سکنی گزیدن در مدرسه ای دیگر، موفق به اعاده استقرار نفسانی خویش گردد.

و آنگاه که چنین استقرار و آرامشی در مدرسه جدید برای او فراهم آمد نباید بی جهت و بدون نیاز و ضرورت از آن مدرسه منتقل گردد؛ زیرا این گونه انتقال و جابجا شدن شاگرد از مدرسه ای به مدرسه دیگر، برای افراد مبتدی جدا مکروه و زشت و زیانبار می باشد.

نوع دیگری از انتقال و جابجا شدن در رابطه با کار محصل وجود دارد که دارای کراهت فزونتر و شدیدتری است، و آن این است که بی جهت (و پی در پی) از کتابی به کتاب دیگر جابجا شود. قبلا- راجع به مضرت و زیانبار بودن این گونه انتقال سخن گفتیم که نمایانگر دلسردی و آزردهی خاطر و تنفر و بازیگوشی و بی بند و باری و ناکامی محصل می باشد و چنین اوضاع نابسامان ثمره چنین جابجائی است.

#### **۷ باید قبل از سکنای در مدرسه و انتخاب اتاق، همسایگان را ارزیابی کرد**

محصل باید - در حد امکان و توانائی خود -، صالح ترین و پرکارترین و کوشاترین و نیک طبع ترین و آبرومندترین حجره و یا غرفه پردازد تا همسایه و مجاور او با او در جهت رسیدن به اهداف عالی علمی و معنوی همیاری کرده و بدو مدد

رساند.

در مثل ها آمده است:

«الجار قبل الدار.

و الرفیق قبل الطریق.

و الطباع سراقه.

و من داءب الجنس، التشبه بالجنس.»

همسایه را قبل از انتخاب خانه در نظر گیر، و قبل از پیمودن راه سفر، یار و رفیقی برای خویش برگیر. طبع و سرشت آدمی رباینده طبع دیگران است.

و هر جنسی را عادت بر آن است که همانند هم جنس خود گردد.

باید یادآور شد که انتخاب اتاقهای طبقات فوقانی برای سکنای کسانی که از نیرو و توانائی کافی برای پیمودن و بالا رفتن از پله ها برخوردارند، کار مناسب تر و شایسته تری است، و چنین اتاقها برای تجمع خاطر و تمرکز فکر و حواس آدمی سازگارتر می باشد. البته نباید فراموش کند که علاوه بر این باید همجواری او در طبقات فوقانی، افرادی صالح و لایق باشند.

قبلا (در این کتاب) یادآور شدیم که خطیب بغدادی می گفت:

«غرفه ها، یعنی اتاقهای طبقات فوقانی برای حفظ و ایمنی از تشتت خاطر، و یا حفظ کردن مطالب علمی، جای مناسب تری است.»

اما افراد ضعیف و ناتوان، و یا کسانی که متهم هستند، و نیز کسانی که مردم در فتوی و اشتغالات علمی به آنها مراجعه می کنند، سکنی و اقامت آنها در طبقه پائین مناسب تر و شایسته تر است.

صعود از پله ها و نردبانهایی که به در ورودی مدرسه و یا دهلیز و دالان آن نزدیک است در خور افرادی است که مورد اعتماد و خوش نام می باشند. اما پله های داخل مدرسه - که اهل مدرسه ناگزیرند برای پیمودن و بالا رفتن از آن، از حیاط مدرسه عبور کنند - مناسب افراد ناشناخته و متهم و بدنام است.

کسانی که شایسته سکنی و بیتوته در مدارس نیستند:

بهتر است

محصل خوش سیما و زیباچهره و نیز افراد خردسالی که سرپرست و مراقبی هشیار بر آنها گمارده نشده است در مدرسه سکنی اختیار نکرده و در آن بیتوته نکنند.

و نیز (دانشجویان و محصلین از طائفه) نسوان، بهتر است از سکنای در جایهائی که مردها از کنار در آنها عبور و رفت و آمد می کنند و یا اقامت در محلی که دارای پنجره و روزنه ای مشرف بر حیاط مدرسه می باشد خودداری نمایند.

محصلی که در مدرسه اقامت دارد نباید وارد اتاق کسی گردد که مشکوک و یا بدنام و یا متهم به ضعف دینی می باشد.

و نیز شایسته است کسی بر او وارد نشود که اهل مدرسه از او بدشان می آید، و یا بدیهای ساکنان مدرسه را بر سر زبانها می اندازند، و یا به ضرر آنها تمامی و سخن چینی می کند، و یا اهل مدرسه را با هم درگیر می سازد، و یا آنان را از تحصیل و اشتغالات منصرف ساخته و موجب بیگانگی آنان با علم می گردد.

باری، محصل نباید در محیط مدرسه، جز با اهل مدرسه، با هیچ فرد و یا قشر دیگری معاشرت و شد آمد کند.

## **۸ آداب ورود و خروج و راه رفتن و بالا رفتن و پائین آمدن در مدرسه**

اگر محل سکنای محصل (و یا ورود به حجره و اتاقش) در مسجد و یا محل اجتماع و گردهم آئی مردم و یا شاگردان قرار داشته باشد، و او هم ناگزیر باشد برای ورود به اتاق خویش از روی حصیر و فرش مدرس و محل انعقاد درس عبور کند، باید هنگام بالا رفتن در سوی اتاق خویش از افتادن کفشهایش جلوگیری کند و پافزار و کفش خود را وارونه در جهت قبله و یا در پیش روی مردم قرار ندهد،

و نیز جامه و لباسش را در جهت قبله و در برابر دید مردم نهد و نیاویزد؛ بلکه باید پس از تکاندن کفش از گل و گرد و غبار آنها آن‌ها را از بیرون بر روی هم قرار دهد و آنها را پرت نکند؛ و این کفشها را در محلی که احتمالاً مردم در آنجا هستند و یا طبق معمول از آنجا می‌گذرند - از قبیل ایوان و پیشخوان اتاق خود - نگذارد؛ بلکه پس از درآوردن آنها از پاهایش در قسمت پائین وسط پیشخوان بر زمین نهد. او نباید کفشهایش را طوری زیر حصیر مسجد قرار دهد که موجب شکستگی و از هم دریدن تار و پود آن گردد.

اگر محل سکناى محصل در طبقه فوقانی باشد باید در اتاق خویش آهسته راه برود، و آهسته بر روی کف اتاق به پشت و پهلو افتد، و اشیاء سنگین را آهسته بر زمین نهد تا ساکنان طبقه تحتانی را نیازارد.

اگر دو محصل از ساکنان طبقه فوقانی و یا اشخاصی دیگر، در پله بالائی در موقع فرود آمدن به هم برسند باید محصل و یا شخص کم سال تر، قبل از بزرگ سال تر از پله ها فرود آیند. ادب و نزاکت اقتضاء می کند بطور کلی آنکه دنبال تر قرار دارد با درنگ و تأمل و آهسته آهسته از پله ها پائین آید و در فرود آمدن از پله ها - تا وقتی کسی که جلوتر است به آخرین پله زیرین نرسد - شتاب نگیرد؛ بلکه صبر کند تا او از پله ها فرود آید و پس از او فرود آمدن خود را آغاز نماید. ولی رعایت این نکته - در

صورتی که فرد بزرگ سال تر به دنبال کم سال تر فرود می آید - از ضرورت فزونی برخوردار است.

ولی چنانچه دو و یا چند نفر در پله پائین، برای بالا رفتن به هم برسند باید کم سال تر به دنبال بزرگ سال تر، این پله ها را طی کند تا آنکه بزرگ سال تر - قبل از او - از پله ها صعود نماید.

### **۹ باید از نشستن و راه رفتن در جای های نامناسب خودداری کرد**

محصل نباید بطور عموم و به ویژه به هنگام درس، دم در مدرسه و یا مدرس را به عنوان محل جلوس خویش اتخاذ کرده و در آنجا بنشیند؛ بلکه حتی الامکان باید از جلوس در کنار در مدرسه خودداری نماید، مگر آنگاه که ضرورت و نیاز و یا تنگی نفس و خفگی سینه، او را ناگزیر سازد که در چنین جایگاهی نامناسب بنشیند. او نباید در دهلیز و دالانی - که به منظور گذرگاه و راه ورود به مدرسه تعبیه شده است - جلوس نماید. در طی اخبار، از جلوس در معابر و گذرگاههای مردم نهی شده است؛ دهلیز مدرسه نیز به عنوان گذرگاه عمومی و معبر و یا چیزی به منزله و مفهوم آن تلقی می گردد. به ویژه اگر جلوس کننده کسی باشد که دیگران نسبت به او در خویشان احساس شرم و حیاء نموده و یا از کسانی باشد که بدنام و مورد تهمت است و یا او را به بازی و شوخی می گیرند، (که جلوس این گونه اشخاص در چنین محلی به هیچ وجه روا نیست). علاوه بر این، غالباً محصلین و طلاب، همراه با خوراک (و لباس حمام) و لوازم ضروری دیگری که از بیرون با خود آورده اند از

این دهلیز عبور کنند و از فردی که در چنین محلی نشسته است شرم و حیاء می نمایند و دچار خجلت زدگی می گردند و یا ناگزیر می شوند به فرد فرد اشخاصی که در این دهلیز نشسته اند تک تک سلام کنند. علاوه بر همه این عوارض، اگر زنانی که وابسته و فامیل و مربوط به اهل مدرسه هستند بخواهند از گذرگاه عبور نمایند، جلوس افراد در این رهگذر برای طلاب وابسته به این زنها دشوار و گران تمام می شود و موجب آزار و شکنجه روحی آنان می گردد. اضافه بر تمام این نتایج سوء، باید چنین جلوسی را به عنوان نداشتن حس تَصَوُّن و فقدان حیثیت و آبرو و بطالت و یاوه کاری برشمرد.

محصل نباید بدون ضرورت و باری که به هر جهت و عدم نیاز به استراحت و یا به ورزش و یا بدون آنکه در انتظار کسی باشد، در صحن و حیاط مدرسه راه برود، و از ورود و خروج مکرر خویش در مدرسه بکاهد. او موظف است به هر کسی که بر در مدرسه ایستاده است سلام و تحیت خود را تقدیم نماید.

محصل و دانشجو نباید - به گاه ازدحام مردم - جز به حکم ضرورت، وارد دستشویی خانه و محل وضوء و توالی عمومی گردد؛ چون ورود او به چنین جایگاهی در چنان هنگام، نمایانگر ترک حفظ و صیانت حیثیت و حاکی از بی بند و باری است. لذا او باید مقداری درنگ نماید و درب آن را - در صورتی که بسته باشد - سه بار آهسته بکوبد؛ وقتی مطمئن شد که کسی در آنجا نیست آن را بگشاید. نباید از سنگ و

کلوخ دیوار باری «استنجاء» استفاده کند، و دست آلوده به نجاست را بر روی دیوار بکشد.

## ۱۰ تجنب و خودداری از پاره ای اعمال مباح در مدرسه

نباید محصل به هنگام عبور و مرور در صحن و حیاط مدرسه، به اتاق کسی که از لای شکاف در و یا از روزنه های دیگری نگاه کند.

و در صورتی که درهای اتاق باز باشد به درون آن ننگرد.

و اگر بر او سلام کردند و یا او بر اهل حجره سلام نمود، سلام و یا جواب سلام را عابراهه و در حال گذر برگزار کند، بدون آنکه به درون حجره چشم بدوزد.

و نیز نباید به طاقها و ایوانها - به ویژه وقتی که زنها در آنها به سر می برند - زیاد اشاره نماید.

او نباید صدای خود را برای تکرار درس و یا به منظور اینکه شخصی را به سوی خود فرا خواند و یا برای بحث و مذاکره، به صورت فریاد، بلند سازد؛ چون سر و صدای او موجب تشویش و تشتت خاطر و تفتت افکار اطرافیان می گردد. بلکه باید در هر مورد و هر موقع و به ویژه به هنگام حضور نمازگزاران در مسجد، و اهل درس در مدرس، از صدای آهسته برای تامین منظور خود استفاده کند و کفش چوبین خود را با شدت به زمین نساید و نکوبد، و در را با خشونت نبندد، و ورود و خروج خود را به گونه ای آزاردهنده برگزار نکند؛ و در مدرسه را به سختی - در صورت عدم نیاز و ضرورت - به هم نکوبد، و از طبقه پائین، کسی را که در طبقه فوقانی است صدا نزند؛ بلکه صدای خود را در حد نیاز تنظیم کرده و با حفظ



تعادل صدایش، او را از پائین بخوابد.

اگر اتاق و مدرسه از طریق در و یا پنجره فراسوی راه عبور و مرور مردم باز باشد باید در صورتی که ضرورتی در کار نباشد از برهنه بودن طولانی سر و تن خویش خودداری نماید.

برحذر بودن محصل از عادات و کارهای زشت:

محصل باید از کارهایی که اخلاقاً نقص و عیب تلقی می شود برحذر باشد، از قبیل خوردن در حال راه رفتن، سخن هزل و بیهوده، کشیدن کفش بر روی زمین، افراط در خمیازه، به پشت یا به پهلو افتادن در میان جمع، قهقهه و خنده های بلند.

ضمناً محصل نباید بی جهت و بدون ضرورت، روی پشت بام مدرسه - که مشرف بر جاهای دیگر است - برود.

### ۱۱ نکاتی ظریف درباره آداب مربوط به جلسه درس

محصل باید - قبل از حضور به هم رساندن معلم و مدرس در مدرس و مجلس درس - در آنجا حضور یابد، و شرکت در جلسه درس استاد را تا پس از جلوس او و جلوس شاگردان دیگر، به تأخیر نیندازد که در نتیجه، همه را ناگزیر سازد که طبق معمول و به حکم وظیفه، از جای خود برخاسته و در اثناء کار به سلام او پاسخ گویند. علاوه، ممکن است احیاناً کسی در میان جمع باشد که از برخاستن و جواب سلام معذور باشد و این شاگرد تازه از راه رسیده حالت ناخوشایندی را در قلب احساس کند و ضمناً نداند که عذر این شخص چیست.

پیشینیان گفته اند:

«ادب و نزاکت اقتضاء می کند که محصلین و طلاب در انتظار استاد به سر برند نه آنکه او در انتظارشان بماند.»

محصل باید برای حضور در درس، موازین ادب و نزاکت را در رابطه با پوشاک

و جنبه های ظاهر و برونوی خویش رعایت کند، به این معنی که با بهترین هیئت و زیننده ترین وضع و نظیف ترین جامه و تن پوش و بدن در جلسه درس حضور یابد.

ابوعمر، معروف به «شیخ بن صلاح»، مانع از حضور شاگردانی در درس خود می شد که عمامه بر سر نداشتند و یا دکمه های قبا و لباس زیرین آنها باز بوده است.

باید شاگرد و محصل به طرز نشستن خویش در محضر استاد، سر و سامان بخشیده و دقیقاً به درس مدرس گوش فرا دهد و به نحو شایسته ای - از نظر اخلاق - اشکال و ایراد خود را القاء نماید، و در مکالمه و گفتگو و خطاب و جواب با استاد، موازین ادب را مرعی دارد.

محصل نباید - قبل از مدرس و استاد (و اجازه او) - به قرائت درس و استعاذه (و دعای قبل از درس) آغاز کند.

و آنگاه که مدرس در آغاز تدریس، برای حاضران دعاء می کند، باید حاضران نیز به نوبه خود با دعای به استاد، دعای وی را پاسخ داده (و بدینوسیله از دعای او تشکر نمایند).

یکی از اساتید من - که از شخصیت های برجسته از لحاظ زهد و پارسائی و تقوی به شمار می رفت - شاگردانی را که این موازین اخلاقی را مراعات نمی کردند مورد سرزنش قرار می داد، و آنها را با تنبیه و هشدارش بر سر ادب می آورد.

محصل باید در مجلس درس، از خوابیدن و چرت زدن و سخن گفتن با دیگران و خنده و امثال آن خودداری کند.

و ما طی مبحث مربوط به آداب محصل و شاگرد از حالاتی که در مجلس درس، ناستوده تلقی می شوند گفتگو

نمودیم.

آنگاه که درس اول مدرس - با گفتن «الله اعلم» - به پایان رسید، نباید شاگرد میان این درس و درس بعدی جز با اذن و اجازه مدرس، سخنی به میان آورد؛ و وقتی مدرس، وارد بیان مسئله ای شد نباید محصل درباره مسئله دیگر سخن گوید. اساسا نباید هیچگاه در حضور مدرس راجع به هیچ چیزی، مطلبی را بر زبان سازد مگر آنگاه که احساس کند سخن گفتن او مفید و بجا است.

محصل باید از جدال و ستیز در بحث، و از غلبه جوئی و سلطه گری بر دیگران بپرهیزد.

و اگر چنین دریابد که جان و روح وی در این رهگذر، دستخوش هیجان و طغیان گشته است باید با زمام و لگام سکوت، و صبر و انقیاد و رامش، اختیار آن را به دست گرفته و مانع از غلیان و فوران روحی گردد؛ چون از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«اگر کسی - علیرغم آنکه حق با او است - دست از مرء و جدال بردارد، خداوند متعال برای او خانه ای در قله و نقطه ای فرازا در بهشت بناء خواهد کرد» (۵۷۴)؛

زیرا ترک ستیز و اجتناب از مجادله ناخوش آیند، برای جلوگیری از هیجان و گسترش غضب، وسیله بسیار مناسبی است و می توان آن را عامل مؤثرتری برای جلوگیری از نفرت و گریز دلها از یکدیگر برشمرد.

باید هر یک از حاضران جلسه درس سعی کنند که قلبشان نسبت به یار و مصاحبشان از هرگونه شوائبی پاک و پاکیزه و عاری از حقد و کینه باشد.

و آنگاه که پس از پایان یافتن درس از جای بر می خیزند

در درونشان نسبت به دوست و رفیقشان کمترین حالت ناخوشایندی وجود نداشته باشد.

وقتی محصل و یا مدرس از مجلس درس بر می خیزند، باید دعائی را که در طی احادیث، وارد شده است بخوانند، و آن دعاء این است:

«سبحانک اللهم و بحمدک، و لا اله الا انت، استغفرک و اتوب الیک، فاغفر لی ذنبی؛ انه لا یغفر الذنوب الا انت.»

بار خدایا ترا تقدیس می کنم و ترا ستایشگرم، هیچ معبودی جز تو در خور پرستش نیست، خدایا از تو آمرزش می طلبم و به تو بازمی گردم، پس تو از گناهانم درگذر و مرا بیامرز، زیرا جز تو هیچکسی را نشاید که گناهان را مشمول آمرزش و گذشت قرار دهد.

سبحان ربک رب العزه عما یصفون، و الحمد لله رب العالمین و الصلوه و السلام علی رسوله محمد و آله الغر المیامین.

اضافات و تجدید نظر در ترجمه در ساعات پنج و پنج دقیقه بعد از ظهر روز یکشنبه بیستم شهریور ۱۳۶۲ ه ش = سوم ذی حجه ۱۴۰۳ ه ق در تهران به پایان رسید. از خداوند متعال می خواهم این بنده خائب و خاسر: سید محمد باقر حجتی (حسینی) را مشمول آمرزش خویش قرار داده، و این کوشش ناقابل را برای این ناتوان به عنوان ذخری در روز تهی دستی بپذیرد.

بالنبی محمد و آله الطاهرین

## الشیعه فی الاسلام

### مشخصات کتاب

سرشناسه: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰

عنوان قرارداد: شیعه در اسلام. عربی

عنوان و نام پدیدآور: الشیعه فی الاسلام/محمدحسین الطباطبائی.

مشخصات ظاهری: ۳۰۴ ص.

شابک: ۹۶۴ - ۷۹۹۷ - ۷۳ - ۶

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: شیعه - عقاید.



موضوع: اسلام -- فرقه ها -- تاريخ.

رده بندي كنگره: BP211/5 / ط 2 ش 9043 1384

رده بندي ديويي: 297/4172

شماره كتابشناسي ملي: م 85 - 14200

### مقدمه المترجم

قد يتسال بعضهم، من هم الشيعة؟ و ما هو التشيع؟ متى وجد؟ و كيف نشأ؟ و الى آخر ذلك من الاسئلة.

فقال بعض آن هم فرقه استحدثت و تشعبت من الاسلام، و قال آخرون آن هم غلاه ليسوا بمسلمين، و ذهب جماعه الى آن هم فرقه ضاله مضله لايربطهم بالاسلام رابط، و مالى ذلك من الاقوال كتاب «الشيعة فى الاسلام» تحقيق جاد فى تعريف الشيعة من جميع جوانبهم، لمن لم يتعرف على الفكر الشيعى فهو يجيب على جميع تلك التساؤلات و يرد على الشبهات التى طالما تمسك بها الاعداء فجعلوها ذريعه، للحط من شان الشيعة و مقامهم.

لقد عالج المؤلف هذا الهدف دون تعرض لاهل السنه، فى حين يقف مدافعا عن اصاله الشيعة، و يبين علل نشوئهم، و قد حاول المؤلف ان يعرض التشيع، و هو جانب من الاسلام الاصيل، بعيدا عن التفرقه و الانشقاق فى صفوف المسلمين.

جا الكتاب مبسطا و بلغه يفهما الجميع، لا يستغنى عنه الشيعة ذاتهم و خاصه الشباب.

لقد قسم المؤلف قدس سره بحته القيم هذا الى ثلاثه فصول، استعرض خلالها تاريخ الشيعة و معتقداتهم و علومهم.

فبحث فى الفصل الاول، كيفيه نشؤ الشيعة و انقساماتها، و موجزا عن تاريخ الشيعة الاثنى عشرية و استعرض فى الفصل الثانى، الفكر الشيعى، و الطرق التى ينتهجها فى الاحتجاج، من ظواهر دينيه او بحوث عقليه و تناول فى الفصل الثالث، اصول الدين و فروعه من وجهه نظر الشيعة، فى الله سبحانه و صفاته، و فى معرفه النبى (ص) و الوحى، و فى المعاد، و فى

الامامه، و الفرق بين النبي و الامام و موجز عن تاريخ الائمة الاثني عشر (ع) و مبحث في ظهور المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

## تعريف بالكاتب

ولد المؤلف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في بيت علم و فضل، في بيت له تاريخ طويل في خدمه شريعه الاسلام و منهج الرسول و اهل بيته، اذ ان اربعة عشر من اجداد المؤلف كانوا من العلما المبرزين في مدينه تبريز الايرانيه.

ولد سنه ١٣٢١ للهجره، فتابع دراسته الاوليه هناك، ثم رحل الى النجف الاشرف سنه ١٣٤٤ هـ، و مكث هناك، مده لا تقل عن عشره سنوات، اكتسب خلالها مختلف العلوم الاسلاميه، فدرس الفقه و الاصول، و الفلسفه و الرياضيات و الاخلاق، ثم رجع الى موطنه سنه ١٣٥٤ هـ.

لم يكتف بدراسه الفقه و الاصول بشكلها المبسط، و انما تعمق في دراسه هذين العلمين، و تناول دراسه علم النحو و الصرف ايضا، و دراسه الادب العربي، و تطرق الى دراسه علم الرياضيات القديم كـ «اصول» اقليدس و «المجسطى» لبطليموس، و الفلسفه و علم الكلام و العرفان و التفسير ايضا.

ذاعت شهرته في ايران، بعد ان هاجر من مسقط راسه الى مدينه قم، اثر الحوادث السياسيه للحرب العالميه الثانيه، فاقام فيها سنه ١٣٦٥ هـ، و شرع بتدريس التفسير و الحكمه و المعارف الاسلاميه، و لم يتوان في مناقشه و محاججه المخالفين، فارشد العديد منهم الى طريق الحق و الصواب.

كان لمحاضراته في الحوزه العلميه، اثر بليغ في طلابها، بل شملت المثقفين ايضا فكانت لقاءاته مع الاستاذ «هنري كرين» مستمره في كل خريف، يحضرها جمع من الفضلا و العلما، تطرح فيها المسائل الدينيه و الفلسفيه، فكانت لها نتائجها المثمره.

ومن الجدير بالذكر ان تلك اللقاءات و المباحثات لم

يكن لها نظير في العالم الاسلامي، منذ القرون الوسطى حين كان التلاقح الفكري بين الاسلام و المسيحيه.

احيا علامه الطباطبائي، العلوم العقليه و تفسير القرآن، فاهتم بتدريس الحكمه، فشرح بتدريس كتاب «الشفاء» و «الاسفار».

كان يمتاز بد مائه الخلق، فكان عاملا رئيسيا في شد الطلاب الي محاضراته القيمه، اذ كان يحضرها المئات، فنال الكثير منهم درجه الاجتهاد في الحكمه، و اصبحوا اساتذه قادرين على تدريسها.

كان علامه يحرص على الاخلاق و تزكيه النفس فضلا عن اهتمامه بالحكمه و العرفان، و يمكن القول بانه اسس مدرسه جديده في التربيه و علم الاخلاق، فقدم للمجتمع نماذج تتصف باخلاق اسلاميه عاليه، و كان يؤكد كثيرا على ضروره تلازم التعاليم الاسلاميه مع التربيه المدرسيه و يعتبرها من المسائل الاساسيه في المعارف الاسلاميه، الا انه من المؤسف لم يراع هذا الامر في المدارس الحديثه ببلاد المسلمين.

مؤلفاته:

(١) تفسير الميزان في (٢٠) جزا باللغه العربيه، و ترجم الي الفارسيه و الانجليزيه.

(٢) مبادئ الفيلسفه و طريقه المثاليه، مع شرح و هوامش للعلامه الفيلسوف مرتضى مطهرى.

(٣) شرح الاسفار لصدرالدين الشيرازى، في سته مجلدات.

(٤) حوار مع الاستاذ «هنرى كرين» في مجلدين.

(٥) رساله في الحكومه الاسلاميه، طبعت بالعربيه و الفارسيه و الالمانيه.

(٦) حاشيه الكفايه.

(٧) رساله في القوه و الفعل.

(٨) رساله في اثبات الذات.

(٩) رساله في الصفات.

(١٠) رساله في الافعال.

(١١) رساله في الوسائط.

(١٢) الانسان قبل الدنيا.



١٣) الانسان فى الدنيا.

١٤) الانسان بعد الدنيا.

١٥) رساله فى النبوه.

١٦) رساله فى الولاىه.

١٧) رساله فى المشتقات.

١٨) رساله فى البرهان.

١٩) رساله فى المغالطه.

٢٠) رساله فى التحليل.

٢١) رساله فى التركيب.

٢٢) رساله فى الاعتبارات.

٢٣) رساله فى النبوه و المنامات.

٢٤) منظومه فى رسم خط النسئعلق.

٢٥) على و الفلسفه الالهىه.

٢٦) القرآن فى الاسلام.

٢٧) الشىعه فى الاسلام، (الكتاب الحاضر).

هذا فضلا عن

المقالات المتعدده التي كانت تنشر في المجلات العلميه آنذاك.

لعل من اهم آثار العلامه و مؤلفاته هو كتابه «الميزان في تفسير القرآن» و يعتبر من التفاسير القيمه لهذا العصر، فقد خدم هذا التفسير المجتمع الاسلامي، كما خدمت التفاسير القيمه القديمه المسلمين، بتناسبها و تلازمها مع العلوم و الفلسفه حينئذ، لفهم معانى القرآن في العصور السالفه.

لقد اتخذ العلامه نهجا خاصا في تفسيره هذا، اذ يبتنى على نص الحديث، و هو تفسير القرآن بالقرآن.

لقد قضى العلامه عمرا في خدمه الدين الحنيف، و المجتمع الاسلامي، فكان و لا يزال - منارا لرواد الفضيله و العلم، فقد انار الطريق للعديد ممن قراوا مصنفاته، و حضروا مجلسه، فمنحهم روحا علميه خالصه و اتجاها فكريا سليما، حفظه الله تعالى، و ايدته، و منحه الصحه و العافيه.

## مقدمه المؤلف

الكتاب الذى بين ايدينا «الشيعة في الاسلام» يعرب عن حقيقه مذهب التشيع و ماهيته، و هو احد المذهبين الاسلاميين الرئيسيين «الشيعى و السنى».

يستعرض الكتاب كيفيه نشؤ المذهب الشيعى و اسلوب التفكير الدينى لدى الشيعة و المعارف الاسلاميه من وجهه نظرهم.

الدين: لا شك في ان اى انسان يميل في حياته الى ابنا جنسه، و لا تخلو اعماله التى يقوم بها في بيئته، من صلته ببعضها ببعضها الاخر، كالاكل و الشرب، و السكون و الحركه، و النوم و اليقظه في الوقت الذى تنفصل كل من هذه الافعال و الحركات عن الاخرى، تكون مرتبطه ببعضها ببعض ارتباطا وثيقا.

على هذا الاساس، فان الاعمال التى يقوم بها الانسان في حياته، تتحقق في حدود نظام لا يتعداه و تنبع من نظره معينه، الا و هى ان الانسان يريد ان يحيى حياه سعيده، يظفر بماله و امنياته و بعبارة اخرى، يطمح الانسان قدر استطاعته الى

تحقيق متطلباته بصورة اكمل و ما ذلك الا للحفاظ على وجوده و بقاءه.

وانطلاقا من هذه النظرة، بات الانسان ينظم اعماله وفق قوانين و احكام، و وضعها بميله، او اقتبسها من آخرين و بالتالى نجده يتخذ اسلوبا خاصا فى حياته فهو يكاد يسعى من اجل اعداد متطلبات حياته، لانه يعتبرها من الاسس و المقومات لها.

فهو يبادر الى تناول الماء و الطعام، ليسد بهما عطشه و جوعه، لان الاكل و الشرب، حاجتان ضروريتان لاستمرار الحياه.

ان هذه القوانين التى تحكم حياه الانسان تبنى على اعتقاد اساسى و الانسان يعتمد عليها فى بنا علاقاته، و هو تصوره عن الحياه و الكون، و الذى هو جز منه، و تاملاته عن حقيقتها، و يتضح هذا الموضوع بالتامل فى الازم المختلفه التى يرتاياها الناس فى حقيقه العالم.

فالذين يحضرون الوجود فى هذا العالم المادى المحسوس، و يعدون الانسان كائنا ماديا محضاً (يحى بتدفق الحياه فى جسمه، و يفنى بالموت) فان نظرتهم هذه الى الحياه نظره ماديه بحتة، فهم يسعون الى تحقيق متطلباتهم الماديه، و يبذلون فى هذا السبيل قصارى جهودهم لتذليل الظروف و العوامل الطبيعيه لاغراضهم و مصالحهم الخاصه.

واما الذين يعتقدون بان عالم الطبيعه من صنع خالق اعلى شاناً من الطبيعه، مثل عبده الاوثان، فانهم يذهبون الى ان العالم مخلوق، و خاصه الانسان و قد اسنخ الخالق نعمه عليه، كى ينعم بخيراتها، فهم ينسقون برامج حياتهم وفقا لرضى الخالق، مبتعدين عن سخطه و غضبه، فاذا ما استطاعوا جلب رضاه، فنعمه موفوره مغدقه عليهم، و اذا زالت انعم فدليل سخطه عليهم.

وهناك من يعتقد بالله سبحانه وحده، و يرى ان حياه الانسان خالده، و هو مسؤول عن اعماله خيرها و شرها و يقر بيوم الجزا (القيامه) كالمجوس

و اليهود و النصرى و المسلمين، فهم يسلكون طريقا فى حياتهم، مراعين فيه هذا الاصل الاعتقادى، كى يحصلوا على سعاده الدارين الدنيا و الاخره.

ان مجموع هذه المعتقدات و الاسس (الاعتقاد بحقيقه الانسان و الكون) و ما يلازمها من احكام و انظمه متناسقه، و التى تدخل فى نطاق عملهم فى الحياه ب «المذهب» مثل مذهب التسنن و التشيع فى الاسلام، او مذهب الملكانى و النسطورى فى المسيحيه. و بنا على ماتقدم يستحيل على الانسان و إن كان منكرا لوجود الله تعالى ان يكون فى غنى عن الدين (دستور الحياه الذى بنى على اصل اعتقادى) فالدين اذن طريقه الحياه التى لا تنفك عنها.

والقرآن الكريم، يشير الى ان الانسان لابد ان ينتهج الدين طريقا له و مسلكا، و هذا الطريق قد جعله الله تعالى للبشر كافه و بانتهاجه يصل الى الله جل و علا.

ولكن الامر يختلف بالنسبه الى الافراد، فاما الذين سلكوا الدين الحق و هو الاسلام فقد سلكوا طريق الصواب و اما الذين مالوا عن هذا الطريق فقد ضلوا ضلالا مينا.

الاسلام: الاسلام لغه، هو الانقياد لامر الامر و نهيه بلا اعتراض، و قد اطلق القرآن الكريم، كلمه الاسلام على هذه الدعوه، و اطاره العام هو تسليم الانسان امام رب العالمين و الا يعبد الا الله الواحد الاحد، و الا يتبع الا اوامره.

والقرآن الكريم يخبرنا ان ابراهيم الخليل عليه السلام هو اول من سمى هذا الدين بالاسلام، و متبعيه بالمسلمين.

الشيعة: يراد بها الاتباع و تطلق على الذين يرون ان الخلافه بعد النبى (ص) منحصره فى اهل بيته و المراد منها فى المعارف الاسلاميه التابعون لاهل البيت عليهم السلام.

## ١ كيفيه نشؤ الشيعة و تطورهم

### ١ بدايه نشؤ الشيعة

يجب ان نعلم ان بدايه نشؤ الشيعة، و التى سميت لاول مره بشيعة على (اول

امام من ائمه اهل البيت (ع) و عرفت بهذا الاسم كانت فى زمن النبى الاكرم (ص) ، فظهورالدعوه الاسلاميه و تقدمها و انتشارها خلال ثلاث و عشرين سنه، زمن البعثه النبويه، ادت الى ظهور مثل هذه الطائفه بين طحابه النبى الاكرم (ص):

الف) و فى الايام الاولى من بعثته (ص) امر بنص من القرآن الكريم ان يدعوعشيرته الاقربين، و صرح فى جمعهم ان اول من يبايعنى على هذا الامر سيكون خليفتى و وصيى من بعدى، فكان على (ع) اول من تقدم، و قبل الاسلام، و النبى قبل ايمانه، و تعهد بكل ما وعده به، و يستحيل عاده على قائد نهضه، و فى ايامها الاولى ان يعين احد اصحابه و زيرا و خليفه له على الاخرين، و لا يعرفه للخلص من اصحابه و اعوانه، او ان يكتفى بهذا الامتياز ليعرفه و ليعرفه، و لا يطلعه على مهمته طوال حياته و دعوته، او ان يجعله بعيدا عن مسؤوليات وزاره و الخلافه و يغض النظر عن مقام الخلافه و ما يجب ان يبدى لها من احترام و تقدير، و لا يفرق بينه و بين الاخرين.

ب) ان النبى الاكرم (ص) وفقا للروايات المستفيضه و المتواتره عن طريق اهل السنه و الشيعه، و التى يصرح فيها ان عليا عليه السلام مصون من الخطا و المعصيه فى اقواله و افعاله، و كل ما يقوم به فهو مطابق للدعوه و للرساله، و هو اعلم الناس بالعلوم الاسلاميه و شريعته السما.

ج) قام الامام على (ع) بخدمات جمه للرساله و توضيحات مدهشه، كمنامه فى فراش النبى (ص) ليله الهجره فلو لم يكن الامام على (ع) مشاركا فى احدى الغزوات (بدر واحد و الخندق و خيبر) ،

لما حقق الاسلام و لا المسلمون انتصارا فى احداها و كان القتل و الفشل حليفهم.

(د) موضوع غدیر خم، و الذى اعلن فيه النبى الاكرم (ص) الولاية العامه لعلی (ع) فجعله على المسلمين ما كان له عليهم.

من الطبيعى، ان هذه الخصائص و الفضائل التى انفرد بها الامام على (ع)، و التى هى مورد اتفاق الجميع، و العلاقه الخاصه، التى كان يبديها النبى الاكرم (ص) جعلت له مؤيدين محبين مخلصين، من صحابه النبى و انصاره، كما اثارته لدى بعضهم الاخر الحقد و الحسد.

و فضلا عن هذا كله، فان كلمه «شيعه على» و «شيعه اهل البيت» قد جات فى كثير من اقوال النبى (ص).

## ٢ سبب انفصال الاقليه الشيعيه عن اكثره السنه، و ظهور الاختلافات

كان شيعه على (ع) و اصحابه يعتقدون اعتقادا راسخا ان الخلافه ستكون لعلی (ع) بعد وفاه النبى (ص) و ذلك لما كان يتسم به (ع) من مقام و منزلته لدى الرسول (ص) و الصحابه و المسلمين، و ظواهر الامور و الحوادث تؤيد ذلك: عدا ما حدث فى ايام مرضه (ص).

ولكن ما حدث هو غير ما كان يتوقعونه، ففى الوقت الذى التحق النبى (ص) بالرقيق الاعلى، و لم يغسل جسده الطاهر، و لم يدفن بعد، و حينما كان اهل البيت و عدد من الصحابه منصرفين فى العزاء، و اجرا المقدمات اللازمه، اذ وصلهم نبا انصراف جماعه قليله لتعيين الخليفه بعد الرسول (ص)، و هذه القله التى غلبت الكثره، قد بادرت بهذا الامر عجاله، دون ان يستشيروا اهل البيت، و اقربا النبى (ص) و عشيرته و صحابته الا ان يروا انفسهم قبال امر واقع، و بعد ان فرغ الامام على (ع)، و من معه من الصحابه (كابن عباس و الزبير و سلمان و ابى ذر

والمقداد وعمار) من دفن النبي (ص) اعلموا بالذى حدث، رفعوا علم المعارضة، فانتقدوا القائمين بهذا الامر، وابدوا اعتراضهم للخلافه الانتخابيه، باقامتهم جلسات متعدده، و الجواب الذى سمعوه هو ان صلاح المسلمين كان فى الذى حدث.

فالانتقاد هذا و الاعتراف اديا الى انفصال الاقليه عن الاكثريه، و اشتهر اصحاب الامام على (ع) باسم «شيعه على» فالقائمون بامور الخلافه، كانوا يسعون وفقا للسياسه آنذاك، الا يشتهر هؤلاء الاقليه بهذا الاسم، والا ينقسم المجتمع الى اقليه و اكثريه، فكانوا يعتبرون الخلافه اجماعا، و يطلق على المعارض لها، متخلفا عن البيعه، و متخلفا عن جماعه المسلمين، و احيانا كان يوصف بصفات بذئئه اخرى.

وفى الحقيقه ان الشيعه قد حكم عليها بالتخلف منذ الايام الاولى، و لم تستطع ان تكسب شيئا منذ ان ابدت معارضتها، و الامام على (ع) لم يعلنها ثوره و حربا، رعايه لمصلحه الاسلام و المسلمين، و لفقدانه للاشباع بالقدر المطلوب، الا ان هؤلاء المعارضين لم يستسلموا للاكثريه من حيث العقيدته، و كانوا يرون ان الخلافه و المرجعيه العلميه هى حق مطلق للامام على (ع)، فكان رجوعهم فى القضايا العلميه و المعنويه اليه وحده، و كانوا يدعون الى هذا الامر.

### ٣ موضوعا الخلافه و المرجعيه العلميه

كان الشيعه يعتقدون ان ما يهم المجتمع اولا و قبل كل شى هو وضوح و تبيان التعاليم الاسلاميه و من ثم نشرها فى المجتمع، و بعباره اخرى هى نظره المجتمع الى العالم و الانسان نظره واقعيه، و الوقوف على الواجبات و الوظائف الانسانيه (بالشكل الذى يكون فيه الصلاح الواقعي) و القيام بها، و إن كانت مخالفه لاهوائهم و ميولهم.

هذا من جهه و من جهه اخرى، فان قيام حكومه دينيه ما هو الا لتنفيذ الاحكام الاسلاميه فى المجتمع،

و الحفاظ عليه، بحيث لا- يعبد الناس الا- الله جل و علا، و إن يحظوا بحريه تامه و عداله فرديه و اجتماعيه، و هاتان المهمتان يجب ان تناط الى شخص يتسم بالعصمه و الصيانه الالهيه، اذ من المحتمل ان يتعهد هذه المسؤوليه اناس لم يسلموا من الانحراف الفكرى و العقائدى، و لم ينزهوا من الخيانه و تتحول العداله التى تمنح الحريه الاسلاميه الى ملوكيه موروثه مستبده، كملوكيه كسرى و قيصر، و تتعرض التعاليم الاسلاميه المنزهه الى تحريف، كتعاليم الاديان السماويه الاخرى، و لا تكون بمان من العلما الذين قد ركبوا اهوامهم فالشخص الوحيد الذى قد نهج نهج الرسول (ص) فى اعماله و افعاله، و كان سديدا فى سيرته، متبعا لكتاب الله تعالى و سنه نبيه (ص) اتباعا كاملا هو الامام على (ع).

واذا كانت الا-كثريه تدعى ان قريشا تعارض حكومه على (ع) الحقه و خلافته، كان لزاما عليهم ان يوجهوا المخالفين التوجيه الحسن، و إن يرشدوهم الى طريق الحق و الصواب، كما صنعوا مع ممتنعى الزكاه، فحاربوهم، و لم يتوانوا عن اخذ الزكاه منهم، لا ان يدحضوا الحق خوفا من مخالفه قريش.

نعم، ان الدافع الذى دفع الشيعه للمعارضه امام الخلافه الانتخاييه، هو الخوف من عواقبه الوخيمه الا و هو فساد و سقم الطريقه التى ستتخذها الحكومه الاسلاميه، و ما يلازمها من انهدام الاسس العاليه للدين و قد اوضحت الحوادث المتتاليه صحه هذه العقيدته بمرور الزمان و الايام، اكثر فاكثرا، مما ادى بالشيعه الى ان تكون ثابتته فى عقيدتها، مؤمنه باهدافها علما بانها قد كانت اقلية الا ان هذه الاقلية قد ذابت فى الاكثريه ظاهرا، و لكنها بقيت تستلهم التعاليم الاسلاميه من اهل البيت باطنا، و كانت



متفانيه فى نهجها و طريقها و فى الوقت ذاته كانت تسعى فى التقدم و الرقى، و الحفاظ على قدره الاسلام و عظمته، فلم تبد مخالفتها علنا و جهارا و كانت الشيعة تذهب الى الجهاد سيرامع الاكثريه، و لم تتدخل فى الامور العامه، و الامام على (ع) كان يرشد الاكثريه لما فيه نفع الاسلام، و مصلحه المسلمين.

#### ٤ الطريقه السياسيه للخلافه الانتخابيه، و مخالفتها للفكر الشيعى

كان الشيعة يعتقدون ان شريعه الاسلام السماويه التى قد تعينت مضامينها فى كتاب الله و سنه نبيه (ص) ستبقى خالده الى يوم القيامه دون ان يصيبها تغيير او تحريف.

والحكومه الاسلاميه لا- يحق لها باى عذر ان تتهاون فى اجرا الاحكام اجرا كاملا- فواجب الحكومه الاسلاميه هو ان تتخذ الشورى فى نطاق الشريعه و وفق للمصلحه آنذاك، ما يجب اتخاذه من قرارات، ولكن ما حدث من واقعه البيعه السياسيه، و كذا حادث الدواه و القرطاس، و الذى حدث فى اخريات ايام مرض النبي الاكرم (ص) لدليل واضح على ان المدافعين عن الخلافه الانتخابيه كانوا يعتقدون ان كتاب الله وحده يجب ان يحفظ و يحتفظ به كقانون، اما السنه و اقوال النبي الكريم (ص) فليس لها ذلك الاعتبار، و هم على اعتقاد ان الحكومه الاسلاميه تستطيع ان تضع السنه جانبا اذا اقتضت المصلحه ذلك.

وهذه العقيده يؤيدها الكثير من الروايات التى نقلت فى خصوص الصحابه بعدئذ (الصحابه ذو اجتهاد، فاذا ما اصابوا فى اجتهادهم فانهم ماجورون و إذا ما اخطا و افهم معذورون)، و خير دليل على ذلك ما حدث لخالد بن الوليد، و هو احد القوادل للخليفه، اذ دخل ضيفا على احد مشاهير المسلمين (مالك بن نويره) ليلا و تربص له فقتله، و وضع راسه فى التنور و احرقه، و فى الليله

ذاتها واقع زوجه مالك و بعد هذه الجنايه التي تعرق لها الجباه، لم يجبر الخليفه الحد عليه، متذرعاً بعذر: الا و هو ان حكومته بحاجه اليه.

وكذا الامتناع من اعطا الخمس لاهل البيت و اقربا النبي الا-كرم (ص) و منع كتابه احاديث النبي الكريم منعا باتا، و إذا ما عثر على حديث مكتوب عند شخص كان يحرق و كانت هذه السنه قائمه طوال خلافه الخلفا الراشدين، و حتى زمن خلافه (عمر بن عبدالعزيز) الخليفه الاموى (٩٩ - ١٠٢) و قد تجلت هذه السياسه فى خلافه الخليفه الثانى (١٣ - ٢٥) للهجره.

اذ الغى بعض احكام الشريعه مثل: حج التمتع و نكاح المتعه، و ذكر (حى على خير العمل) فى الاذان، و جعل الطلاق الثالث نافذ الحكم و غيرها، و فى زمن خلافته كان بيت المال يوزع بين الناس مع تباين و الذى ادى الى ظهور طبقات مختلفه من المسلمين، تثير الدهشه و القلق، و كان من نتائجها وقوع حوادث داميه مفرعه، و فى زمنه كان معاويه فى الشام يتمتع بسلطان لا يختلف عن سلطنه كسرى و قيصر، و قد اسماه الخليفه بكسرى العرب، و لم يتعرض له بقول، و لم يردعه عن اعماله.

وبعد ان قتل الخليفه الثانى على يد غلام فارسى، و وفقا لاكثرية آرا الشورى البالغ عددهم سته اعضا و الذى تم تشكيله بامر من الخليفه، عين الخليفه الثالث، فعين اقرباه الامويين و لاه و امراء، فجعل منهم الولاة فى كل من الحجاز و العراق و مصر و سائر البلدان الاسلاميه، فكانوا جائرين فى حكمهم، عرفوا بشقاوتهم و ظلمهم و فسقهم و فجورهم، نقضوا القوانين الاسلاميه الجاريه، فالشكاوى كانت تنهال على دار الخلافه، ولكن الخليفه الثالث كان متأثرا

لما تربطهم به من صله القربى، و خاصة مروان بن الحكم و لم يهتم بشكاوى الناس، و كان احيانا يعاقب الشكاه فثار الناس عليه سنه ٣٥ للهجره، و بعد محاصره منزله، و صراع شديد قتلوه.

كان الخليفه يؤيد و اليه على الشام تايدا مطلقا و هو احد اقاربه الامويين (معاويه) و كان يدعم موقفه بتاييده المستمر له و فى الحقيقه كان ثقل الخلافه فى الشام، و لم يكن مركز الخلافه (المدينه) الا شكل ظاهر.

فخلافه الخليفه الاول قد استقرت بانتخاب اكثره الصحابه و الخليفه الثانى عى ن من قبل الخليفه الاول، و الخليفه الثالث انتخب من الاعضا الستة للشورى الذين عينهم الخليفه الثانى.

فاكنت سياسه هؤلاء الخلفا الثلاثه فى الامور و شؤون الناس ان ينفذوا القوانين الاسلاميه فى المجتمع وفقا للاجتهاد و المصلحه آنذاك، و وفقا لما يرتايه مقام الخلافه، فالقرآن يقرأ دون تفسير او تدبر و اقوال الرسول العظيم (الحديث) تروى دون ان تكتب على قرطاس، و لا تتجاوز حد الاذن و اللسان فكانت الكتابه مختصه بالقرآن الكريم، و الحديث لا يكتب على الاطلاق.

وبعد معركة اليمامة و التى انتهت فى سنه ١٢ للهجره بمقتل جمع من الصحابه كانوا من حفظه القرآن، يقترح عمر بن الخطاب على الخليفه الاول ان يجمع القرآن فى مصحف، و يبين الهدف و الغرض فى اقتراحه بقوله:

اذا ما حدثت معركة اخرى، و اشترك فيها بقيه حمله القرآن و حفظته، فسوف يذهب القرآن من بين اظهرنا، اذن يستلزم جمع آيات القرآن فى مصحف، تكتب آياته، فننفذوا هذا الاقتراح بالنسبه للقرآن الكريم.

ومع ان الاحاديث النبويه هى التاليه للقرآن، و كانت تواجه نفس الخطر، و لم تكن بما من من خطر نقل الحديث معنى، دون الالتفات الى

النص، و كذا الزيادة و النقصان، و التحريف و النسيان، و ما الى ذلك من الاخطار التي كان يواجهه الحديث، فلم توجه عنياه او رعايه لحفظه و صيانتة، بل كانت كتابه الحديث ممنوعا، و إذا ما حصلوا على شى منه فكان يلقي في النار.

ولم تمض فتره من الزمن حتى ظهر التضاد في المسائل الاسلاميه الضروريه كالصلاه، و لم يطرا تقدم في بقيه الفروع العلميه في هذه الفتره، في حين نرى القرآن الكريم يشجع المشتغلين بالعلم، و احاديث النبي الكريم تؤيد ذلك، فلم ير لتلك الايات و الاحاديث مصداقا في الخارج، و انصرف اكثر الناس بالفتوحات المتعاقبه، و اعجبوا بالغنائم المترايده، و التي كانت تتدفق الى الجزيره العربيه من كل صوب و حذب، و لم يكن هناك اهتمام بعلوم سلاله الرساله و معدن الوحي، و في مقدمتهم على عليه السلام و النبي (ص) قد صرح معلنا ان عليا اعرف الناس بالعلوم الاسلاميه، و المفاهيم القرآنيه، و لم يسمحوا له بالمشاركه في جمع القرآن (وهم على علم من ان عليا بعد وفاه النبي (ص) كان جليس داره يجمع القرآن) و لم يذكر اسمه في انديتهم و اجتماعاتهم.

فان هذه الامور و نظائرها، ادت بشيعه علي الى ان يقفوا موقفا اكثر وعيا وارسخ عقيدته، و اشد نشاطا، و لما كان علي (ع) بعيدا عن ذلك المقام الذي يجعله مشرفا على الترييه العامه للناس، انصرف الى تربييه الخاصه من شيعته و انصاره.

## 5 انتها الخلافه الى امير المؤمنين (ع) و سيرته

بدات خلافه علي (ع) في اواخر سنه خمس و ثلاثين للهجره، و استمرت حوالي اربع سنوات و تسعه اشهر، و كان في سيرته مماثلا لسيره النبي الاكرم (ص)، اعدامعظم المسائل التي وجدت في زمن الخلفا السابقين الى حالتها الاولى، و

عزل الولاة غير الكفوئين و فى الحقيقه، احدث انتفاضه ثوريه، كانت تنطوى على مشاكل متعدده.

والامام على (ع) فى الايام الاولى من خلافته وقف مخاطبا الناس قائلا:

«الاولان بلى تكم قد عادت كهيتها يوم بعث الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم و الذى بعثه بالحق لتبليبن بلبله، و لتغربلن غربله و لتسلطن سوط القدر، حتى يعود اسفلكم اعلاكم، وليسبقن سابقون كانوا قسروا، و ليقصرون سابقون كانوا سبقوا.»

استمر الامام على (ع) فى حكومته الثوريه، فرفعت اعلام المعارضه من قبل المخالفين، كما هى طبيعه الحال لكل ثوره، اذ لا بد من مناوئين، يرون مصالحهم فى خطر، فاشعلوا حربا داخلية داميه، بحجه الاخذ بثار دم عثمان و التى استمرت طوال خلافه الامام على (ع) تقريبا و يعتقد الشيعه ان المسيبين لهذه الحروب لم يريدوا سوى منافعهم الخاصه، و لم يكن الثار بدم عثمان الا ذريعه يتمسكون بها، ليحرضوا عوام الناس للمعارضه و النهوض امام امام الامه و خليفتها، اذ ان هذه المعارضه لم تحدث عن سؤ تفاهم.

وما الاسباب و الدوافع التى خلقت معركه الجمل الا- غائله الاختلاف الطبقي، و التى وجدت فى زمن الخليفه الثانى اثر توزيع الاموال من بيت المال بطرق متباينه، و بعد خلافه على (ع) كانت الاموال توزع بين الناس بالسويه، كما كان يفعله النبى (ص) فى حياته، و الطريقه هذه اثار غضب «الزبير» و «طلحه» فمردا على النفاق، فخرجامن المدينه الى مكه بحجه الحج، فاتفقا مع ام المؤمنين (عائشه) و التى كانت فى مكه، و لم يكن بينها و بين على صفا و موده، اتفقوا ان يطالبوا بدم عثمان، فاضرموا نار الحرب.

علما بان «طلحه» و «الزبير» كانا فى المدينه عند ما حوصرت دار الخليفه الثالث، فلم

يدافعا عنه، و لم ينصراه، و بعد مقتله، كانا من الاوائل الذين بايعوا عليا اصاله عن انفسهم و نيابه عن المهاجرين.

واما ام المؤمنين «عائشه» فقد كانت ممن حرضوا الناس لقتل الخليفه الثالث، وعندما سمعت نبا مقتله لاول مره، قلت: بعدا و سحقا، و فى الحقيقه ان المسبيين الاصليين لمقتل الخليفه كانوا من الصحابه، اذ ارسلا الرسائل الى البلدان لغرض اثاره الناس على الخليفه.

واما السبب الذى احدث حرب صفين، و التى استمرت سنه و نصف السنه، فهو طمع معاويه فى الخلافه، فاجج نارها متذرعاً بدم عثمان، فارىقت الدما، و قتل ما يقارب من مائه الف، و كان موقف معاويه من هذه الحرب موقف المهاجم، و ليس موقف المدافع، الا ان الثار يكون دفاعا.

وكان شعار هذه الحرب، المطالبه بدم عثمان، علما بان الخليفه الثالث قد طلب المساعدة و العون من معاويه لرد الهجوم، و تحرك جيش معاويه من الشام متجها الى المدينه، ولكنه تباطا فى سيره حتى قتل عثمان، و عندئذ رجع الى الشام يطالب بدم عثمان.

وبعد ان استشهد الامام على (ع)، تناسى معاويه قتله الخليفه، و لم يعاقبهم و بعد حرب «صفين» اندلعت نار حرب «النهران» فثار جمع من الناس و فيهم بعض الصحابه بايعاز من معاويه ممن كان فى حرب صفين، فثاروا على على (ع)، فرحلوا الى البلدان الاسلاميه، فقتلوا كل من كان يدافع عن على (ع)، و فتكوا بالنسا الحوامل، و مثلوا بهن و باجن تهن.

والامام على (ع) قد اخمد هذه الغائله، ولكن بعد فتره استشهد فى مسجد الكوفه اثنا الصلاه على يد الخوارج.

## ٦ ما حصل عليه الشيعة طوال خلافه الامام على (ع) فى خمس سنوات

الامام على (ع) طوال خلافته لاربع سنوات و تسعه اشهر، و إن لم يوفق فى اعاده الاوضاع المضطربه الى حالتها الطبيعيه، الا انه

قد وفق من ثلاث جهات اسياسيه:

(١) استطاع ان يظهر شخصيه النبي الكريم (ص) المضيئه بسيرته العادله للناس، وخاصة الشباب، فقد كان يواسى افقر الناس فى عيشه، امام تلك الابيهه التى كان يتصف بها معاويه، اذ كان لا يقل عن كسرى و قيصر، فالامام على (ع) لم يقدم احدا من اصدقائه و اقربائه و عشيرته على الاخرين، و لم يرجح الغنى على الفقير، و لا القوى على الضعيف.

(٢) مع كثره المشاكل المنهكه للقوى، فقد استطاع ان يضع فى متناول ايدى المسلمين الذخائر القيمه من المعارف الالهيه و العلوم الاسلاميه الحقه.

واما ما يقوله المخالفون لعلى (ع):

انه كان رجلا شجاعا، ليس له علم بالسياسه، اذ كان يستطيع فى بدايه خلافته ان يرضى مخالفه مؤقتا عن طريق المداهنه، و بعد ان يستتب له الامر كان باستطاعته ان يحاربهم و يقضى عليهم.

ولكن هؤلاء قد غفلوا عن ملاحظه مهمه و هى ان خلافه على كانت نهضه ثوريه، و جدير بالنهضات الثوريه، ان تكون بعيده كل البعد عن المداهنه و الربا، و قد حدث مثيله فى زمن النبي (ص) فى اوائل بعثته، فطلب الكفار و المشركون منه الصلح عدّه مرات و طلبوا منه الا- يتعرض لالتهتهم، و هم ملزمون بعدم التعرض لدعوته ايضا، ولكن النبي (ص) رفض هذا الاقتراح، فى حين انه كان يستطيع ان يقيم معهم الصلح، و يحكم موقفه ثم ينهض بوجه اعدائه و فى الحقيقه ان الدعوه الاسلاميه لن تسمح باضاعه حق لاقامه حق آخر، او ان تزيل باطلا بباطل آخر و فى القرآن آيات كثيره فى هذا الخصوص.

علما بان اعدا على (ع) و مخالفيه، لم يرتدعوا عن القيام باى جرم و جنايه و نقض للقوانين الاسلاميه الصريحه (دون استثناء) بغيه

الوصول الى اهدافهم، فكانوا يبررون مواقفهم و اعمالهم بانهم من صحابه النبي (ص) و من مجتهدى الامه، و لكن الامام على (ع) كان ملتزما بالاحكام الاسلاميه.

ويروى عن على (ع) ما يقارب من احدى عشر الف كلمه قصيره فى المسائل العقليه و الاجتماعيه و الدينيه و خطبه و كلماته البليغه مليئه بالمعارف الاسلاميه، و هو الذى اسس قواعد اللغه العربيه، و وضع الاسس و المقومات للادب العربى، و هو اول من تبخر فى الفلسفه الالهيه، و تكلم وفقا لطريقه الاستدلال الحر و البرهان المنطقى، و تعرض لمسائل فلسفيه لم يتعرض لها فلاسفه العالم حتى ذلك الوقت، فاهتم بهذا الشأن اهتماما بالغاً، و حتى فى اخرج ساعات الحرب.

٣) هذب و ربي العديد من رجال الدين و علما الاسلام و كان من بينهم جمع من الزهاد و اهل المعرفه مثل: «اويس القرنى» و «كميل بن زياد» و «ميثم التمار» و «رشيد الهجرى» و يعتبر هؤلاء من المنابع الاصيله للعرفان من بين العرفانيين الاسلاميين، و يعتبر بعض منهم المصادر الرئيسيه و الاوليه لعلم الفقه و الكلام و التفسير و قراه القرآن و غيرها.

## ٧ انتقال الخلافه الى معاويه و تحويلها الى ملوكيه موروثه

بعد استشهاد امير المؤمنين على عليه السلام، تصدى لمنصب الامامه الحسن بن على (ع) و ذلك وفقا لوصيه الامام على (ع) و مبايعه الناس له، و يعتبر الامام الثانى للشيعه الاثنى عشريه، و لكن معاويه لم يستقر و يهدا لهذا الامر، فجهز جيشه واتجه به الى العراق مقر الخلافه، معلنا الحرب على الحسن بن على (ع).

افسد معاويه راى اصحاب الحسن (ع) بمختلف الطرق و الدسائس، و منح الاموال الطائله لهم و اجبر الامام الحسن (ع) على الصلح معه، و إن تصير الخلافه اليه، على شرط ان تكون للحسن (ع) بعد وفاه معاويه،



والا يتعرض الى شيعته، فصارت الخلافه لمعاويه وفقا لشروط.

استولى معاويه على الخلافه (سنه ٤٠ للهجره)، فاتجه الى العراق، فخطب فيهم قائلا:

«يا اهل الكوفه اترونى قاتلتكم على الصلاه و الزكاه و الحج ولكنى قاتلتكم لاتامر عليكم و قد آتانى الله ذلك، و انتم كارهون.»

و قال ايضا:

«الا ان كل دم اصيب فى هذه مطلول، و كل شرط شرطته فتحت قدمى هاتين.»

ومعاويه بكلماته هذه يشير الى انه يريد ان يفصل السياسه عن الدين، فهو لا يريد الزام احد باحكام الدين، و انما كان اهتمامه بالحكومه فحسب، و استحكام مقوماتها، و بديهي ان مثل هذه الحكومه ملوكيه و ليست خلافا و استخلافا لمنصب الرسول الكريم (ص) و قد حضر بعض الناس مجلسه، فسلموا عليه بسلام الملوك و كان يعبر فى بعض مجالسه الخاصه، عن حكومته بالملوكيه علما بانه كان يعرف نفسه خليفه فى خطبه و الملوكيه التى تقام على القوه تتبعها الوراثه و فى النتيجة كان الامر كما اراد و نوى فاستخلف ابنه يزيد و جعله خليفه له من بعده و كان شابا لا يتصف بشخصيه دينيه اذ قام باعمال و جرائم يندى لها الجبين.

فمعاويه مع بيانه السالف، كان يعنى انه لم يرغب فى ان يصل الحسن (ع) الى الخلافه بعده اى انه كان يفكر فى موضوع الخلافه بشى آخر و هو دس السم الى الحسن (ع) فهو بهذا الامر قد مهد السبيل الى ابنه يزيد و مع الغائه معاهده الصلح كان يهدف الى اضطهاد الشيعه، و لن يسمح لهم بالحياه المطمئنه او ان يستمروا كما فى السابق فى نشاطهم الدينى و وفق فى هذا المضمرا ايضا.

و صرح معاويه فى خصوص مناقب اهل البيت، بان كل ناقل لحديث فى هذا

الشان لم يكن بمامن في حياته و ماله و عرضه، و امر ان تعطى الهدايا و الجوائز لكل من ياتى بحديث فى مناقب سائر الصحابه و الخلفاء، و كانت النتيجة ان توضع اخبار كثيره فى مناقب الصحابه، و امر ان يسب الامام على (ع) فى جميع الاقطار الاسلاميه على المنابر (وهذا الامر كان ساريا حتى زمن عمر بن عبدالعزيز الخليفه الاموى سنه ٩٩ - ١١٠ هـ).

فقتل جماعه من خاصه شيعه على (ع) بمساعده عماله، و كان بعضهم من الصحابه، و رفعت رؤوسهم على الرماح، تنقل من بلد لآخر، و كلف عامه الشيعه بسب على (ع)، و التبرى منه، فكان القتل حليف من خالف و ابى.

## ٨ الايام العصيه التى مرت بالشيعه

من اشد الايام التى مرت بها الشيعه قساوه، هو زمن حكومه معاويه بن ابى سفيان، و التى استمرت زها عشرين عاما، لم تكن الشيعه بمامن، و كان اغلب رجال الشيعه يشار اليهم بالبنان و لم تكن لدى الحسن و الحسين عليهما السلام، اللذين عاصرا معاويه، ادنى الوسائل تمكنهم من القيام و القضا على الاوضاع المؤلمه و الامام الحسين (ع) عند ما نهض فى الاشهر الاولى من حكومه يزيد، استشهد و من كان معه من اولاد و اصحاب، علما بانه لم يجرا على القيام طوال السنوات العشر التى عاشها فى زمن معاويه.

فبعض اخواننا اهل السنه يذهبون الى التوجيه و التاويل فى سفك الدما هذه، وما شابها من اعمال اجراميه، كان يقوم بها بعض الصحابه، و خاصه معاويه، مبررين اعمالهم و مواقفهم هذه، بانهم من صحابه الرسول (ص) و وفقا للاحاديث المرويه عنه (ص)، ان الصحابه مجتهدون معذورون، و إن الله جل و علا راض عنهم، لكن الشيعه ترفض

هذا بادله:

اولا: يستحيل على قائد كالنبي (ص) الذى نهض لاجل الحق والحريه و العداله الاجتماعيه، و اتبعه جمع من الناس، فضحوا بما لديهم فى سبيل تحقق هذا الهدف المنشود، و عند تحققه، يترك العنان لهم، و يمنحهم الحريه المطلقه، امام الاحكام المقدسه، كى يقوموا باى عمل شاؤوا، و هذا يعنى ان ينهار البنا الشامخ بتلك الايدى التى ساهمت فى اقامته و تشييده ثانيا: ان الروايات التى تقدر الصحابه و تنزههم، و تصحح اعمالهم غير المشروعه و توجهها، و تعتبرهم من الذين قد كفر الله عنهم سيئاتهم، و آن هم مصونون و مالى ذلك، هذه الروايات قد وضعت من قبل هؤلاء الصحابه انفسهم، و التاريخ يشهد ان الصحابه، لم يكن احدهم ليحترم الاخر، و لم يغض النظر عن اعماله القبيحه، و انما كان يشهر به و يعرفه للملا فقد قام بعضهم بالقتل الجماعى و اللعن و السب و فضح الاخرين، و لم تكن هناك ايه مسامحه او غضاظه فيما بينهم.

ووفقا لما ذكرنا فان الصحابه يشهدون ان هذه الروايات غير صحيحه، و إذا ما تحققت صحتها فان المراد منها معنى آخر، غير التنزيه و التقديس القانونى للصحابه.

ولو قدر ان الله سبحانه و تعالى قد مدحهم و رفع شانهم فى بعض آياته، فان هذا يدل على ما قدموه من خدمات فى سابق حياتهم، و تنفيذ الاوامر الله تعالى، فطبعى ان يتحقق رضى الله تعالى، و لم يكن المراد من آن هم يستطيعون ان يقوموا بكل ما تراودهم نفوسهم فى المستقبل، و إن كان خلافا لاحكام الله تعالى.

## ٩ استقرار ملوكيه بنى اميه

توفى معاويه (سنه ٦٠ للهجره)، و استولى على عرش الخلافه ابنه يزيد وفقا للبيعه التى اخذها ابوه من الناس، و

اصبح زعيما لحكومته اسلاميه.

والتاريخ يشهد بان يزيد لم يكن ليتصف بايه شخصيه اسلاميه، فقد كان شابا لايبالي باحكام الاسلام حتى فى زمن ابيه، كان فاسقا فاجرا، لا- يتناهى عن شرب الخمر، متبع لاهوائه و شهواته، قام باعمال اجراميه طوال السنوات الثلاثه التى حكم فيها، لم يسبق لها مثيل منذ ظهور الاسلام، مع ما انطوت عليه من احداث و فتن.

ففى السنه الاولى، قتل الحسين بن على (ع) سبط النبى المرسل (ص)، و من كان معه من اولاده و اقربائه و اصحابه، قتله مفرجه، و طاف بالنسا و الاطفال لاهل بيت العصمه و الطهاره مع رؤوس الشهداء فى البلدان.

وفى السنه الثانيه، امر جيشه بالاباده الجماعيه للناس فى مدينه الرسول (ص)، و اباح دماهم و اموالهم و اعراضهم لثلاثه ايام.

وفى السنه الثالثه، امر بهدم الكعبه المقدسه و احرقها، و بعد وفاه يزيد، تسلط على رقاب الناس، آل مروان من بنى اميه، هذا ما تتناقله كتب التاريخ، و كانت لحكومته هذه الزمره و التى شملت احد عشر شخصا، و استمرت مده سبعين عاما، ايام عصبيه على الاسلام و المسلمين، فلم تكن سوى امبراطوريه عربيه مستبده فى مجتمع اسلامى، و كانت تدعى بالخلافه الاسلاميه، حتى آل الامر بالخليفه آنذاك خليفه الرسول (ص)، و يعتبر المدافع الوحيد عن الدين، ان يقرر بنا غرفه على الكعبه، كى يتسنى له الجلوس فيها للنزوه و فى ايام الحج خاصه.

والخليفه آنذاك قد رمى القرآن بالسهام، و قال فى شعر له مخاطبا القرآن: فى اليوم الذى تحضر فيه امام الرب، انبئه ان الخليفه مزقك تمزيقا.

من الطبيعى ان الشيعة كانوا يختلفون اختلافا اساسيا مع اكثره اهل السنه حول مسالتين، الخلافه الاسلاميه، و الرجعيه الدينيه، و كانت تعانى اياما

قاسيه فى المرحله المظلمه، ولكن الظلم و الجور من قبل حكام الوقت، و المظلوميه و التقوى و الورع الذى كان يتصف به ائمه اهل البيت (ع) كانت تجعلهم اكثر رسوخا فى عقائدهم، و خاصه بعداستشهاد الحسين (ع) الامام الثالث للشيعة، مما ساعد فى انتشار الفكر الشيعى فى المناطق البعيده عن مركز الخلافه مثل العراق و اليمن و ايران.

و مما يشهد على صحه هذا الادعاء، ما حدث فى زمن الامام الخامس للشيعة، و القرن الاول الهجرى لم يكتمل بعد، و لم تمض على مقتل الحسين فتره لا تزيد على الاربعين سنه، و لاضطراب الاوضاع و ظهور الاختلال فى حكومته بنى اميه، اتجه الشيعة من جميع الاقطار الاسلاميه الى الامام الخامس و حرصوا على اخذ الحديث و المعارف الاسلاميه منه.

وفى اواخر القرن الاول الهجرى، قام جماعه من الامراء، بانشا مدينه قم فى ايران، و قد اسكنوا فيها الشيعة، ولكن الشيعة حسب اوامر ائمتهم كانوا يعيشون دون تظاهر بعقيدتهم، التزاما بمبدأ التقيه، و طالما نهض رجال من الساده العلويين اثر كثره الضغوط التى كانت تظهر من قبل الحكام الجائرين، ولكن قيامهم هذا كان نتيجة الفشل و القتل، و قدموا فى سبيل عقيدتهم و نهضتهم هذه المزيد من التضحيات و لم تبال الحكومه بابادتهم و القضا عليهم.

اخرجوا جثمان «زيد» زعيم الشيعة الزيديه من قبره، و صلبوه لمدته ثلاث سنين، و من ثم احرقوه، و ذروا رماده فى الهوا، حتى ان اكثره الشيعة تعتقد ان مقتل الامام الرابع و الخامس قد تم على ايدي بنى اميه، و ذلك بدس السم اليهما، و كذا وفاه الامام الثانى و الثالث كان على ايديهم.

ان الفجائع التى ارتكبتها الامويون كانت الى حد ما جعلت اكثره

اهل السنه يعتقدون بالخلفا عامه و آن هم مفروضو الطاعه، و ان يقسموا الخلفا الى قسمين: الخلفا الراشدين، و هم الخلفا الاربعه الاوائل بعد وفاه الرسول الكريم (ص) و هم (ابوبكر و عمر و عثمان و على) و الخلفا غير الراشدين اولهم معاويه.

والامويون طوال حكومتهم، و على اثر ظلمهم و جورهم، اثاروا سخط الامه و غضبها الى ابعد الحدود، و بعد سقوط دولتهم و مقتل آخر خليفه لهم، فر ولدا الخليفه مع جمع من العائله الامويه من دارالخلافه و لم يجدوا فى اى مكان ملجا يتجهون اليه، فتاهوا فى صحارى «النوبه» و «الحبشه» و «بجاوه» و مات الكثير منهم اثر الظماوالجوع، توجهوا الى جنوب (اليمن) فمكثوا هناك زمنا، كانوا يحصلون على مال من الناس عن طريق الاستجدا و الصدقه و العطف عليهم و من ثم انتقلوا الى مكه مرتدين زى الحماليين و انصهروا فى ذلك المجتمع.

## ١٠ الشيعه فى القرن الثانى للهجره

ظهرت دعوه باسم اهل بيت النبوه فى خراسان، يتزعمها «ابومسلم المروزى» و ذلك فى اواخر الثلاث الاول من القرن الثانى للهجره، اثر النهضات و الحروب الداميه التى ظهرت فى جميع البلدان الاسلاميه، كرد فعل للظلم و الجور و المعامله السيئه التى كان يقوم بها بنواميه، و ابومسلم هذا قائد فارسى، قام ضد الحكومه الامويه، زحف بجيشه حتى اطاح بالدوله الامويه.

والنهضه او الثوره هذه و إن كانت تستلهم من الدعايات الشيعيه، و كانت تتصف ايضا الى حدما بثار شهدا اهل البيت و قامت باخذ البيعه لرجل لم يعرف من اهل البيت، مع هذا كله لم تكن بايعاز من ائمه الشيعه، لا بالشكل المباشر و لا بغيرالمباشروالدليل على ذلك هو ان ابامسلم لما عرض البيعه للخلافه على الامام السادس فى المدينه، كان

رد الامام عنيفا اذ احرق الكتاب المرسل اليه على السراج، و قال للرسول اخبر صاحبك بما رايت.

وبالنتيجه قبض «بنو العباس» على الخلافه باسم اهل البيت، و ابدوا عنايتهم و رعايتهم للعلويين فى بدايه امرهم قضوا على الامويين و ابادوهم اباده كامله، و ذلك انتقاما لشهدا العلويين، و نبشوا قبور خلفا بنى اميه، و اخرجوا منها الاجساد، و احرقوها بالنيران، و لم تمض فتره حتى اتخذوا سيره بنى اميه نهجا لهم، و لم يتوانوا عن القيام بايه اعمال بشعه منافيه للشريعه، فظلموا و جاروا على الناس.

سجن «ابو حنيفه» و هو احد رؤوسا المذاهب الاربعه، فى زمن المنصور، و لاقى انواع التعذيب، و ضرب «ابن حنبل» احد رؤوسا المذاهب الاربعه، بالسياط و قضى على الامام السادس للشيعه الاماميه بالسم، بعد الاذى و التعذيب و كان يقدم العلويون جماعات لضرب اعناقهم، او ان يدفنوا و هم احيا، او ان يوضعوا احيا فى الجدران، و اسس الابنيه الحكوميه.

واما الخليفه العباسى هارون الرشيد، فقد توسعت فى زمنه الامبراطوريه الاسلاميه، و كان ينظر احيانا الى الشمس مخاطبا اياها بقوله:

اشرقى فى اى مكان شئت فانك لم تشرقى خارج ملكى.

فمن جهه كان جيش الخليفه يحارب و يتقدم فى اقصى الشرق و الغرب فى العالم و من جهه اخرى كان يشاهد على جسر بغداد و الذى لا يبعد عن قصره سوى خطوات، الجباه و هم ياخذون من الماره حق العبور دون علم الخليفه و اذنه، و يذكران الخليفه نفسه، اراد عبور الجسر ذات يوم، فطولب بحق العبور.

ومما يذكر عن الامين الخليفه العباسى، انه وهب الى مطرب ثلاثه ملايين درهم فضه اذا ما غناه لبيتى غزل، فرمى المطرب نفسه على قدمى الخليفه قائلا:

تمنحني هذه الاموال الطائله يا امير المؤمنين؟ كانت

الاموال الطائله تتدفق الى بيت مال المسلمين من جميع الاقطار الاسلاميه، و تصرف للهو الخليفه و لعبه، و كان بلاط الخلفا يعرض  
بلاف الجوارى و الفتيا و الغلمان.

لم يتغير وضع الشيعة بعد انقراض حكومه بنى اميه، و مجى دوله بنى العباس، سوى تغيير الاسما و الشعارات للاعدا الظلمه و  
الجائرين.

## ١١ الشيعة فى القرن الثالث للهجره

استطاع الشيعة ان يتنفسوا الصعدا، فى اوائل القرن الثالث الهجرى، و السبب فى ذلك يعود الى:

اولا: ترجمه الكثير من الكتب الفلسفيه و العلميه من اليونانيه و السريانيه و غيرهما الى العربيه، فتسابق الناس على تحصيل العلوم  
العقليه و الاستدلاليه، علما بان الخليفه العباسى المعتزلى المامون (١٩٥ - ٢١٨) كان يرغب فى الاستدلال العقلى فى المذاهب، و  
يبدى اهتمامه له، و كانت النتيجة ان ينتشر البحث الاستدلالي فى الاديان، و تعطى الحريه الكامله لاصحاب المذاهب، فانتهد  
علما الشيعة و متكلموهم هذه الحريه الفكرية، فلم يتوانوا فى القيام بالنشاط العلمى، و نشر مذهب اهل البيت عليهم السلام.

ثانيا: منح المامون الامام الثامن ولايه عهده بمقتضى سياسته، فاصبح الشيعة و محبو اهل البيت، بعيدين عن التعرض الى حد ما  
من قبل الولاة و اصحاب المناصب، و اصبحوا يتمتعون بشى من الحريه، الا ان الفتره هذه لم تدم كثيرا، و تعرض الشيعة  
للملاحقه الشديده، و القتل و التشريد، و عادت السنه التى كانت سائده، و خاصه فى زمن المتوكل العباسى (٢٣٢ - ٢٤٧)  
للهجره، اذ كان يعادى عليا و شيعته عدا خاصا، و هو الذى امر بهدم مرقد الامام الحسين (ع) ثالث ائمه الشيعة فى كربلا.

## ١٢ الشيعة فى القرن الرابع للهجره

ظهرت عوامل فى القرن الرابع الهجرى، ساعدت على انتشار مذهب التشيع و تقويته، منها ضعف الخلافه العباسيه، و ظهور وزرا  
آل بويه.

كان لوزرا آل بويه، و هم شيعه، التأثير البالغ فى مركز الخلافه ببغداد، و كذا فى الخليفه، و هذه القدره مكنت الشيعة من  
الوقوف امام المخالفين، الذين طالما حاربوهم لما كان لهم من قدره خلال خلافتهم، و تمكن الشيعة من نشر عقائدهم بكل  
حريه.

والمؤرخون متفقون على ان الجزيره العربيه، او معظمها كانت تعتنق مذهب الشيعة،



سوى المدن الكبيره منها، علما بان بعض المدن مثل، هجر و عمان و صعده، كانت شيعيه، و مدينه البصره كانت تعتبر مركزا لاهل السنه، و كانت فى صراع دينى مع الكوفه مركز التشيع و كان يسكن فيها بعض الشيعه، و كذا فى كل من مدينه طرابلس و نابلس و طبريه و حلب و هرات، كان فيها من الشيعه، و كذلك فى مدينه الاهواز وسواحل الخليج الفارسى من ايران.

وفى اوائل هذا القرن، استولى ناصر الاطروش على شمال ايران بعد كفاح دام سنوات، فاستقر فى ناحيه طبرستان و اسس دولته، و استمرت لاولاده من بعده، و كان الحسن بن زيد العلوى قد حكم هذه المنطقه قبل الاطروش.

وفى هذا القرن استولى الفاطميون و هم من الفرقة الاسماعيليه على مصر، و اسسوا حكومتهم و استمرت اكثر من قرنين (٢٩٦ - ٥٢٧).

وكان يظهر صراع بين الشيعه و السنه احيانا فى مدن كبيره كبغداد و البصره و نيسابور، و كانت الغلبه فى بعضها للشيعه

### ١٣ الشيعه فى القرن الخامس و حتى القرن التاسع الهجرى

توسعت الشيعه خلال القرن الخامس حتى اواخر القرن التاسع بتلك النسبه التى كانت عليها فى القرن الرابع و ظهر ملوك اعتنقوا مذهب التشيع، فصاروا يدعون اليه.

رسخت الدعوه الاسماعيليه فى «قلاع الموت» و استقرت فى دعوتها قرنا ونصف قرن وسط ايران، و حكم الساده المرعشيون سنين متماديه فى مازندران.

اختار الملك «خدابنده» و هو احد ملوك المغول مذهب الشيعه، و خلفه فى الحكم ملوك من هذه الطائفه لاجل اعوام متعاقبه، و ساهموا فى نشر و ترويج هذه العقيده، و كذا سلاطين «آق قوينلو» و «قره قوينلو»، اذ كانت مدينه تبريز مركز حكومتهم، و كانت تنبسط سيطرتهم حتى فارس و كرمان، و حكمت الدوله الفاطميه فى مصر لسنوات متعاقبه.

من الطبيعى ان العلاقه الدينيه لاهل السنه بالملوك كانت متغيره

متفاوته، و بعد سقوط الدوله الفاطميه و مجى دوله الايوبيين، تغيرت الظروف، و فقد الشيعه فى مصر والشام الحريه الفكرية على الاطلاق، و قتل الكثير منهم.

منهم الشهيد الاول «محمد بن محمد الملكى» احد نوابغ الفقه الشيعى سنة ٧٨٦ للهجره فى دمشق بتهمه الشيع.

وقتل ايضا الشيخ «شهاب الدين السهروردي» فى حلب بتهمه الفلسفه.

فالشيعه خلال هذه القرون الخمسه، كانوا فى ازدياد من حيث النفوس و العدد، وكانت الزيادة تابعه لمواقفه و مخالفه السلاطين من حيث النفوذ و الحريه الفكرية و لم يعلن فى هذه الفتره فى ايه دوله اسلاميه مذهب التشيع، مذهباً رسمياً لها.

## ١٤ الشيعه فى القرن العاشر و الحادى عشر للهجره

نهض شاب فى سنة ٩٠٦ للهجره، و هو فى الثالثه عشره من عمره، من عائله «شيخ صفى الدين الاردبيلي» المتوفى سنة ٧٣٥ هـ و كان احد مشايخ الطريقه من الشيعه، نهض مع ثلاثمائه من الدراويش الذين كانوا من مريدى آباءه، و ذلك لاقامه دوله شيعيه مستقله مقتدره، فسار من مدينه «اردبيل» و شرع بفتح البقاع و ازاله نظام ملوك الطوائف فى ايران، و بعد حروب داميه مع الملوك المحليين و خاصه مع ملوك «آل عثمان» الذين كانوا يحكمون الامبراطوريه العثمانيه، استطاع ان يجعل من ايران دوله موحده بعد ان كانت ممزقه، يحكم كل بقعه منها فئه خاصه، و جعل المذهب الشيعى، مذهباً رسمياً لها.

وبعد وفاه الملك «اسماعيل الصفوى» اعقبه ملوك آخرون من السلاله ذاتها، حتى منتصف القرن الثانى عشر الهجرى، و كل من هؤلاء الملوك كان يؤيد المذهب الشيعى، ففى زمن «شاه عباس الكبير» و الذى يعتبر ذروه القدره لهذه السلاله، استطاع ان يوسع بقعتهم، فازداد عددهم فبلغت ضعف ما عليه الان فى ايران (سنة ١٣٨٤ هـ) والفرقه الشيعيه فى القرنين و نصف القرن الاخير

تقريباً، بقيت على حالتها في سائر البقاع الاسلاميه مع بقا الازدياد الطبيعي لها.

## ١٥ الشيعة في القرن الثاني عشر و حتى القرن الرابع عشر للهجره

ان التقدم في المذهب الشيعي خلال القرون الثلاثه الاخيره كان بشكله الطبيعي كما في السابق، و الوقت الحاضر الذي هو اواخر القرن الرابع عشر الهجري، يعتبر التشيع مذهباً رسمياً في ايران، و معظم شعبي اليمن و العراق من الشيعة، و تتواجد الشيعة في كل الدول الاسلاميه في العالم، قلت ام كثر، و بعد الشيعة في مختلف الاقطار في العالم، بما يربو على المائه مليون.

## ١٦ انشعاب بعض الفرق و انقراضها

يشتمل كل مذهب على مسائل و امور تعتبر الاسس الاوليه لذلك المذهب، وهناك مسائل ثانويه و اختلاف اهل المذاهب في كيفية المسائل الاصليه و الرئيسيه و نوعيتها مع الاحتفاظ بالاصول المشتركه بينها، يسمى انشعاباً.

توجد الانشعابات في جميع الاديان، و خاصه في الاديان السماويه، اليهوديه و المسيحيه و المجوسيه و الاسلام، و يظهر الانشعاب في مذاهبها ايضاً و المذهب الشيعي لم يطرا عليه، و لم يظهر فيه اي انشعاب في زمن ائمه الثلاثه (الامام علي و الحسن و الحسين عليهم السلام)، ولكن بعد استشهاد الامام الحسين (ع)، اعترف اكثرية الشيعة بامامه علي بن الحسين (ع) السجاد، و ذهب الاقليه منهم و الذين عرفوا بالكيسانيه، الى الاعتقاد بامامه محمد بن الحنفيه اماماً رابعاً لهم، و انه المهدي الموعود عندهم، و يعتقدون انه قد غاب في جبل رضوى، و سيظهر يوماً.

وبعد وفاه الامام السجاد (ع) اعتقد اكثرية الشيعة بامامه ابنه محمد الباقر (ع)، و ذهب الاقليه منهم الى التمسك بمذهب زيد الشهيد و هو الولد الاخر للامام السجاد (ع)، و اشتهروا بالزيديه.

وبعد وفاه محمد الباقر (ع) آمن شيعته بولده الامام جعفر الصادق (ع) وبعده وفاته، ذهب الاكثرية الى ان الامام السابع هو ولده الامام موسى الكاظم (ع)، و اعتقد فريق ان اسماعيل ابن

الامام الاكبر هو الامام السابع، و الذى وافاه الاجل فى زمن ابيه الصادق، و انفصل هؤلاء عن الاكثريه الشيعيه، و عرفوا بالاسماعيليه، و ذهب بعضهم الى امامه عبدالله الافطح ابنه الاخر، و ذهب آخرون الى امامه محمد و توقف بعض فى امامته، و اعتبروه آخر الائمة.

وبعد استشهاد الامام موسى الكاظم (ع)، ذهب الاكثريه الى امامه ابنه الرضا (ع)، اماما ثامنا، و توقف جماعه فى امامه الامام السابع، و اشتهروا ب (الواقفيه).

ولم يظهر انشعاب بعد الامام الثامن و حتى الامام الثانى عشر، و هو عند الاكثريه المهدي الموعود، و إذا ما كانت هناك حوادث او وقائع فانها لم تكن سوى ايام معدوده و لم يحدث انشعاب، و على فرض حدوث انشعاب، لم يدم كثيرا، و انتهى الى الانصار، كما حدث بعد وفاه الامام العاشر، اذ ادعى ولده جعفر الامامه و تبعه جمع، الا آن هم تفرقوا و تشتتوا بعد فتره قصيره، و لم يتابع جعفر دعوته هذه، و هناك اختلاف فى الارا بين رجال الشيعه فى المسائل العلميه و الكلاميه و الفقهيه، الا انه لا يمكن اعتباره انشعابا فى المذهب.

انقرضت الفرق المذكوره التى انشعبت و ظهرت امام الاكثريه الشيعيه، فى زمن قصير، الفرقة «الزيديه» و «الاسماعيليه» اللتين استقامتا، و لا يزال معتنقو هذين المذهبين يعيشون فى مناطق مختلفه من العالم، كاليمن و الهند و لبنان و مناطق اخرى، فعلى هذا نكتفى بذكر هاتين الطائفتين مع الاكثريه الشيعيه و هم الاثنى عشرية.

## ١٧ الزيديه

تعتبر «الزيديه» مذهب تابعى زيد الشهيد ابن الامام السجاد (ع).

ثار زيد سنه ١٢١ للهجره بوجه الخليفه الاموى «هشام بن عبدالملك» و بايعه جماعه، و قتل فى حرب وقعت فى مدينه الكوفه، بينه و بين مؤيدى

يعد زيد لدى اصحابه الامام الخامس من ائمه اهل البيت (ع) ، و استخلفه بعده ابنه «يحيى بن زيد» الذى ثار على الخليفه الاموى «الوليد بن يزيد» و جا بعده «محمد بن عبدالله» و «ابراهيم بن عبدالله» اللذان قاما وثارا على الخليفه العباسى «المنصور الدوانيقى» و قتلًا، فهؤلاء هم من ائمه الزيديه.

ومنذ ذلك الوقت، كانت امور «الزيديه» غير منتظمه، حتى ظهور «ناصر الاطروش» و هو من نسل اخى زيد، فى خراسان، و على اثر المطاردات التى قامت بها الدوله آنذاك، اضطر ان يفر الى مازندران، و لم يكن اهالى هذه المنطقه قد اعتنقوا الاسلام، و بعد دعوه دامت ثلاث عشره سنه، استطاع ان يدخل جمعا كثيرا فى الاسلام، فاعتنقوا مذهب «الزيديه» و استطاع بعدها و بمساعده هؤلاء ان يسيطر على ناحيه طبرستان و صار فيهم اماما و قائدا، و استخلفه من بعده اولاده، يسوسون الناس فى تلك الديار.

و تعتقد «الزيديه» ان كل فاطمى، عالم، زاهد، شجاع، سخي، يثور لاحقاق الحق يستطيع ان يكون اماما.

كانت الزيديه فى الابتدا مثل زيد، تعتبر الخليفين الاولين «ابابكر و عمر» من الائمه، ولكن بعدها اسقط جماعه منهم اسم هذين الخليفين من اسما ائمتهم، و ابتدا و ابالامام على (ع).

و حسب ما يقال ان «الزيديه» تتبع المعتزله فى الاسلام، و توافق فقه «ابى حنيفه» فى الفروع، و هناك اختلاف يسير بينهم فى بعض المسائل.

## ١٨ الاسماعيليه و انشعاباتها

الباطنيه: كان الامام السادس للشيعة ولد يدعى «اسماعيل» و هو اكبر ولده، توفى فى زمن ابيه، و شهد الاب بوفاه ابنه، و طلب الشهاده من حاكم المدينه ايضا على وفاه ولده، الا ان هناك فريق يعتقد بعدم وفاه اسماعيل، و انه اختار الغيبه، و سوف يظهر ثانيه و هو المهدي الموعود، و يتضح

ان اشهاد الامام السادس على وفاه ولده كان على قصد و عمد، و ذلك خوفا من الخليفه العباسى المنصور، و اعتقد جماعه ان الامامه الحقه هى لاسماعيل، و مع موته، انتقلت الى محمد، و اعتقد آخرون ان اسماعيل و إن ادركه الموت فى زمن ابيه، الا انه امام، و محمد بن اسماعيل و من جا بعده من هذه السلاله ائمه ايضا.

انقرض الفريقان الاولان بعد زمن وجيز، و بقيت الفرقه الثالثه حتى وقتنا الحاضر، و قد انشعبت انشعابات عده.

لدى «الاسماعيليه» فلسفه تشبه فلسفه عبده النجوم، و فيها شى من التصوف الهندى، و يذهبون الى ان المعارف و الاحكام الاسلاميه، لها ظاهر و باطن، فلكل ظاهر باطن و لكل تنزيل تاويل، و تعتقد ان الارض لا تخلو من حجه، و حجه الله على نوعين: ناطق و صامت فالناطق هو النبى الاكرم (ص) و الصامت هو الولى او الامام، و هو وصى النبى (ص) و على ايه حال، فان الحج ه هى المظهر الكامل للربوبيه.

اساس الحججه عندهم يدور دائما على العدد، بهذا الترتيب، ان كل نبى عندما يبعث يختص بالنبوه «الشريعه» و الولايه، و ياتى بعده سبعة اوصيا، لكل منهم الوصايه، و يعتبر جميعهم فى نفس المنزله و الشان، سوى الوصى السابع الذى يختص بالنبوه ايضا، و يتصف بثلاثه مناصب، النبوه و الوصايه و الولايه، و بعده سبعة اوصيا، و للسابع منهم ثلاثه مناصب و هكذا.

فهم يقولون، ان آدم عليه السلام بعث بالنبوه و الولايه، و كان له سبعة اوصيا، و سابعهم نوح النبى، و كان يختص بالنبوه و الوصايه و الولايه، و النبى ابراهيم هو الوصى السابع لنوح، و النبى موسى سابع الاوصيا لابراهيم، و النبى عيسى سابع الاوصيا لموسى، و محمد (ص)

سابع الاوصيا لعيسى، و محمد بن اسماعيل الوصى السابع لمحمد (ص)، بهذا الترتيب: محمد (ص) و على و الحسين و على بن الحسين و السجاد و محمد الباقر و جعفر الصادق و اسماعيل و محمد بن اسماعيل (والامام الثانى الحسن بن على لا يعدونه من الائمة) و بعد محمد بن اسماعيل سبعة من نسله و ولده، اسمائهم مخفيه مستوره و بعدهم سبعة من ملوك الفاطميين لمصر، اولهم عبيدالله المهدي مؤسس حكومه الفاطميين بمصر.

تعتقد الاسماعيلية، بان هناك اثنى عشر نقيبا موجودون دائما على الارض، فضلا عن وجود حجه الله، فهم حواريو الحجه و خاصته، ولكن لبعض منهم و هم (الدروزيه) الباطنيه، تعتبر و تعد سته من الائمة نقبا، و الستة الاخرين من غيرهم.

ظهر شخص مجهول الهوية سنة ٢٧٨ هـ فى مدينة الكوفه، (قبل ظهور عبيدالله المهدي بسنوات) و كان خوزستاني الاصل، و كان يقضى نهاره صائما، و ليله قائما عابدا، ويسد رمقه من كسبه و عمله، كان يدعو لمذهب «الاسماعيلية» فاستطاع ان يكسب جماعه، ليكونوا له انصارا و اعوانا، فانتخب منهم اثنى عشر شخصا، على آن هم النقبا، ثم خرج من الكوفه متجها الى الشام، و ما عرف عنه شى.

استخلف هذا الرجل المجهول فى العراق، رجلا- كان يدعى احمد و يعرف ب «القرمط» فبث تعاليم الباطنيه، و كما يشير المؤرخون بانه ابتدع صلاه جديده، بدلا من الصلوات الخمس فى الاسلام، و الغى غسل الجنابه، و اباح شرب الخمر و ظهر فى نفس العصر، زعما آخرون يدعون الى الباطنيه، جمعوا جماعه من الناس حولهم.

فكان هؤلاء- يتعرضون لانفس و اموال من لا يعتنق مذهب الباطنيه، و استمروا فى حركتهم هذه فى العراق و البحرين و اليمن و الشام،

قتلوا الابرياء، و نهبوا الاموال، و سلبوا قوافل الحجيج، سفكوا دما الالاف منهم، و نهبوا امتعتهم و رواحلهم.

استولى «ابوطاهر القرمطى» احد زعما الباطنيه على البصره سنه ٣٢١ هـ فقتل الناس، و نهب الاموال، ثم اتجه الى مكه مع جمع من الباطنيه سنه ٣١٧ هـ، و بعد صراع مع افراد الشرطه، دخل مكه، فقتل اهلها، و الحجاج الواردين اليها، فسالت الدما فى بيت الله الحرام و الكعبه، و قسم ستار الكعبه بين انصاره بعد ازاحتة، و قلع باب الكعبه، و اقتلع الحجر الاسود من مكانه، و نقله الى اليمن، و بقى هناك عند القرامطه مده اثنين و عشرين عاما.

على اثر هذه الاعمال، ابدى عامه المسلمين تدمرهم و تنفرهم من «الباطنيه» و اعتبروهم خارجين عن دين الاسلام، حتى «عبيدالله المهدي» احد ملوك الفاطميين، الذى كان قد ظهر فى افريقيا، و ادعى لنفسه المهديويه، و انه المهدي الموعود، و امام الاسماعيليه، قد تبرأ ايضا من القرامطه آنذاك.

و حسب ما يقره المؤرخون ان المعيار الدينى للباطنيه هو تاويل الاحكام الظاهره للاسلام الى مراحل باطنيه صوفيه، و يعتبرون ظاهر الشريعه خاصا للاميين من الناس، الذين لم يتدرجوا طريق الكمال، و مع هذا كله، فقد كانت تصدر قوانين و احكام معينه من ائمتهم و زعمائهم بين حين و آخر.

## ١٩ النزاريه و المستعليه و الدرزيه و المقنعه

ظهر «عبيدالله المهدي» سنه ٢٩٦ للهجره فى افريقيه، و ادعى الامامه على طريقه الاسماعيليه، و اسس الدوله الفاطميه، و اختار خلفاؤه مصر دار خلافتهم، فحكم سبعة منهم على التوالى حكومه و امامه طبق مذهب «الاسماعيليه» دون ان يحدث انشعاب او انقسام و بعد الخليفه السابع و هو (المستنصر بالله سعد بن على) تنازع ولداه «نزار» و «المستعلى» على الخلافه و الامامه، و بعد صراع و



حروب داميه، كانت الغلبه للمستعلي، فالقى القبض على اخيه نزار، و سجنه و بقى فى السجن حتى توفى فيه.

وعلى اثر هذه المنازعه، انقسم اتباع الفاطميين الى قسمين: نزاريه و مستعليه.

النزاريه: هم من اتباع الحسن بن الصباح، و كان من المقربين للمستنصر، و بعدالمستنصر، اخرج من مصر بامر من المستعلي، لدفاعه و حمايته عن نزار فجا الى ايران و بعد فتره ظهر فى قلعه الموت من نواحي قزوین فاستولى على هذه القلعه و قلاع اخرى مجاوره، فصار سلطانا عليها، و دعا الى نزار فى البدايه، و بعد وفاه «حسن» سنه ٥١٨ هجا «بزرک اميد رودبارى» و بعده ابنه «کيا محمد» و حکما على طريقه «الحسن الصباح»، و جاء بعده ابنه «حسن على ذکره السلام» رابع ملوک قلعه الموت، فغير طريقه الحسن الصباح و كانت نزاريه، و انتمى الى الباطنيه.

فتح هولاکو خان بعد حملته على ايران قلاع الاسماعيليه و قتل جميع الاسماعيلين، و هدم قلاعهم، و بعد سنه ١٢٥٥ ه ثار آقا خان المحلاتى و كان من النزاريه على محمد شاه القاجارى، و فشل فى نهضته التى قام بها فى مدينه کرمان و هرب الى بمبى، فنشر الدعوه الباطنيه النزاريه بامامته و زعامته هناك، و لا تزال دعوتهم باقيه حتى الان، و تدعى النزاريه الان بال (آقا خانيه).

المستعليه: استقرت الامامه لاتباع المستعلي الفاطمى فى خلفا الفاطميين بمصر حتى انقرضت سنه ٥٥٧ ه و ظهرت بعد فتره فرقه (البهره) فى الهند على الطريقه نفسها، و لا تزال موجوده.

الدروزيه: الطائفه الدرزيه التى تقطن الان فى جبال «الدروز» فى الشام كانت فى بدايه الامر تابعه للخلفا الفاطميين، حتى ايام الخليفه السادس الفاطمى، دعت الى «نشجين الدروزى» و التحقت بالباطنيه.

تقف الدرزيه

عند الخليفة «الحاكم بالله» و يعتقد آخرون انه قتل، الا انها تدعى انه غاب عن الانظار، و عرج الى السماء، و سوف يعود ثانيه بين الناس.

المقنعه: كانت من اتباع «عطا المروى» المعروف بالمقنع فى بادية الامر، و حسب ما يذكره المؤرخون انه كان من اتباع ابي مسلم الخراسانى، و بعد وفاه ابي مسلم، ادعى ان روح ابي مسلم قد حلت فيه، و ادعى النبوه بعد ذلك، و بعدها ادعى الألوهيه، و حوضر سنه ١٦٢ فى قلعه كيش من بلاد ماورالنهر، و عند ما تيقن من محاصرته و حتميه قتله، اشعل نارا، و دخل فيها مع عدده من اصحابه و احترق، اختار اصحاب عطا بعد زمن مذهب الاسماعيليه، و التحقوا بالفرقه الباطنيه.

## ٢٠ الشيعة الاثنا عشرية، و اختلافها مع الزيديه و الاسماعيليه

ان الاقليه الشيعيه التى مر ذكرها تنشعب عن الاكثريه الشيعيه الاماميه، و تسمى بالاثني عشرية ايضا، و كما ذكرنا آنفا، كان بدايه نشوئهم هو الاعتراض و الانتقاد لمسالتين اساسيتين من المسائل الاسلاميه، علما بانهم لم يعارضوا القوانين التى كانت وفقا لتعاليم الرسول الاكرم (ص) بين المسلمين و المسالتان هما:

«الحكومته الاسلاميه و المرجعيه العلميه» و تعتقد الشيعة بان تلك المسالتين من حق اهل البيت خاصه.

تؤمن الشيعة الاثنا عشرية، ان الخلافه الاسلاميه بما فيها من ولايه باطنيه و قياده معنويه و هما جزان لا ينفكان عنها، من حق على و اولاده عليهم السلام، و بموجب تصريح النبى الكريم (ص) و سائر ائمه اهل البيت (ع)، ان هم اثنا عشر اماما، و تؤمن ايضا ان التعاليم الظاهرية للقرآن و التى تعتبر من احكام الشريعه، تشتمل على الحياه المعنويه الكامله و لها اصالتها و اعتبارها، و لا يعترتها اى نسخ حتى قيام الساعه و يجب ان تؤخذ هذه الاحكام و القوانين عن طريق

اهل البيت، لا غير و من هنا يتضح:

ان الاختلاف الاصلى بين الشيعة الاماميه و الشيعة الزيديه، هو ان الشيعة الزيديه غالبا لا تحصر الامامه فى اهل البيت، و لا تقتصر فى عدد الائمة على الاثنى عشر، و لا تتبع فقه اهل البيت، على خلاف الشيعة الاماميه و الفارق الاساسى بين الشيعة الاماميه و الشيعة الاسماعيليه هو ان الاسماعيليه تعتقد بان الامامه تدور على (سبع) ولم تختتم النبوه فى محمد (ص)، و لا تمتنع من تغيير او تبديل احكام الشريعه، و حتى ارتفاع اصل التكليف خاصه على قول الباطنيه، على خلاف مذهب الشيعة الاماميه الذى يعتقد بخاتميه النبوه فى محمد (ص) و انه خاتم الانبياء، و له اثنا عشر وصيا، و يعتبر ظاهر الشريعه غير قابل للنسخ، و يثبتون للقرآن ظاهرا و باطنا.

اما طائفتا الشيخيه و الكريميخانيه، و اللتان ظهرتتا فى الاقرنين الاخيرين بين الشيعة الاماميه، فلم نعهما انشعابا لان اختلافهما معا يدور حول توجيه و تفسير بعض المسائل النظرية، و ليس فى اثبات او نفي اصل المسائل.

و كذا فرقه «على اللاهيه» بالنسبه للشيعة الاماميه و يسمون ب «الغلاه» ايضا، فهم مثل الباطنيه للشيعة الاسماعيليه، يعتقدون بالباطن فقط و بما آن هم يفتقرون الى منطق دقيق فلم نعهم فى حساب الشيعة.

### موجز عن تاريخ الشيعة الاثنى عشرية

كما اشرنا فى الفصول المتقدمه، ان اكثرية الشيعة هم الاثنى عشرية و هم اصحاب على و انصاره، الذين رفعوا رايه المعارضه و الانتقاد فى موضوع الخلافه و المرجعيه العلميه بعد وفاه الرسول الاكرم (ص) و ذلك لاحيا حقوق اهل البيت، و بهذا انفصلوا عن اكثرية الناس.

كانت الشيعة مضطهده فى زمن الخلفا الراشدين (سنه ١١ - ٣٥ هـ)، و لم تكن لهم صيانه او حمايه

لأنفسهم و أموالهم طوال حكمه بنى أميه و خلافتهم (٤٠ - ١٣٢ هـ) و كلما ازداد عليهم الضغط و الاضطهاد، كانوا اشد عزمًا فى ارادتهم، و اكثر رسوخًا فى عقيدتهم، و كانوا يستفيدون من مظلوميتهم فى سبيل عقيدتهم و تقدمها و نشرها.

فى الفتره ما بين الدولتين الامويه و العباسيه، حيث تسلم خلفا بنى العباس الحكم كانت فتره ضعف و انهيار، استطاع الشيعة ان يتنفسوا الصعدا، و ذلك فى اواسط القرن الثانى للهجره ولكن سرعان ما عاد التضييق و الاضطهاد عليهم و ازداد شيئًا فشيئًا حتى اواخر القرن الثالث الهجرى.

وفى اوائل القرن الرابع الهجرى استعاد الشيعة قدرتهم بمجى سلاطين آل بويه و كانوا من الشيعة و حصلت على حريه فكريه و شرعت بنضالها و استمرت حتى نهايه القرن الخامس الهجرى و فى اوائل القرن السادس الهجرى، الذى يقترن مع حمله المغول و على اثر المشاكل العامه و كذا استمرار الحروب الصليبيه، فالحكومات الاسلاميه رفعت الاضطهاد و الضغوط عن الشيعة و خاصه بعد اعتناق بعض سلاطين المغول فى ايران دين الاسلام، و ساهمت حكومه سلاطين مرعش فى ما زاندران فى تقويه الشيعة و توسعها، مما جعل الشيعة يتمتعون بكثره عددهم فى كل بقعه من بقاع الممالك الاسلاميه و خاصه فى ايران، حيث كان الملايين من الشيعة و استمرت الحاله هذه حتى اواخر القرن التاسع الهجرى و فى بدايه القرن العاشر الهجرى اثر ظهور الدوله الصفويه فى ايران المتسعه الارجا آنذاك، اعترف رسميا بمذهب الشيعة و لا يزال حتى الان اواخر القرن الرابع عشر الهجرى، يعتبر مذهبًا رسميًا للبلاد و فضلًا عن هذا كله فان عشرات الملايين من الشيعة تعيش حاليًا فى جميع بقاع العالم.

## ٢ الفكر الدينى لدى الشيعة

### ١ معنى الفكر الدينى

يطلق هذا الاصطلاح على التحقيق و البحث فى موضوع

من المواضيع الدينيه للحصول على نتيجته معينه.

كما ان المراد من الفكر الرياضى مثلا، هو الفكر الذى يعطى النتيجة لنظريه رياضيه معينه، او يحل مساله رياضيه.

## ٢ المصادر الرئيسيه للفكر الدينى فى الاسلام

من الطبيعى ان الفكر الدينى كسائر الافكار، يعتمد على مصادر، كى يستلهم منها مواده و اسسه، كما هو الحال فى الفكر الرياضى لحل مساله ما، فانه لا بد من الاستعانه بمجموعه من النظريات و الفرضيات، و بالنتيجه ينتهى الى المعلومات الخاصه به، و المصدر الوحيد الذى يعتمد عليه الاسلام، (من جهه ارتباطه بالوحى السماوى) هو القرآن الكريم، اذ انه المصدر الرئيسى للنبوه الشامله للنبي ال-كرم (ص) و ما يحتويه من الدعوه الى الاسلام، فالقرآن لا- ينفى المصادر الاخرى للفكر الصحيح و الحجج الواضحه كما سنتعرض له.

## ٣ الطرق التى يعرضها الاسلام للفكر الدينى

فالقرآن الكريم يضع ثلاثه طرق امام متبعيه للوصول الى المفاهيم الدينيه و المعارف الاسلاميه و يوضح لهم، ان الظواهر الدينيه و الحجج العقلية، و الادراك المعنوى لا يتاتى الا من الخلوص فى العباده.

ان الله سبحانه يخاطب الناس عامه فى القرآن، و يعرض امورا دون اقامه حجه او دليل، انطلاقا من قدره هيمنته كخالق، و يطالب بقبول الاصول و الاسس الاعتقديه، كالتوحيد و النبوه و المعاد و الاحكام العمليه، كالصلاه و الصوم و غيرهما كما يامر بالنهى و الامتناع احيانا، و اذا لم تكن الايات لتعطى الحججه، لم يكن ليطالب الناس بقبولها و اتباعها اذن لا بد من القول بان هذه الايات الواضحه الدلاله طريق لفهم المفاهيم الدينيه و المعارف الاسلاميه و ادراكها و نسمى هذا البيان اللفظى بالظواهر الدينيه مثل «آمنوا بالله و رسوله» و «اقموا الصلاه».

ونجد القرآن من جهه اخرى فى كثير من الايات يدعو الى الحججه العقلية، وذلك بدعوه الناس الى التفكر و التدبر فى الافاق و الانفس، و هو يسلك الاستدلال العقلى فى بيان الحقائق.

وحقا ان القرآن هو الوحيد من الكتب السماويه الذى يدل الانسان الى العلم و المعرفه بطريقه استدلاليه

فالقرآن بيانه هذا يعتبر الحجه العقلية و الاستدلال المنطقي من الامور المسلمه، اى انه لا يطالب بتقبل المعارف الاسلاميه دون نقاش، ثم ينتقل الى الاحتجاج العقلي، و يستنتج منها المعارف الاسلاميه، انطلاقا من الاعتماد الكامل على واقعيته اذ يقول، محصوا فى الاحتجاج العقلي، و استنبطوا منه صحه المعارف و من ثم القبول و الرضا.

وما يسمع من كلام عن الدعوه الاسلاميه، يمكن التأمل فيه، و الاستفسار عنه، و الاصغا الى قول الخالق و بالتالى، فان التصديق و الايمان يجب ان يحصل عليه بدليل او حجه، و ليس المراد الايمان مسبقا، ثم اقامه الادله وفقا له، فالفكر الفلسفى طريق يدعمه القرآن الكريم و يصادق عليه، و من جهه اخرى نرى القرآن الكريم و باسلوبه الرائع، يوضح لنا ان جميع المعارف الحقيقيه تنبع من التوحيد و معرفه الله حقيقه، و ماكمال معرفه الله جل و علا- الا- لاولئك الذين جعلهم الله من خيره عباده، و خصصهم لنفسه، و هم الذين قد قطعوا علاقاتهم و ارتباطاتهم بهذا العالم، و نسوا كل شى، و اثرا لاخلاص و العبوديه، و جهوا قواهم الى العالم العلوى، و نوروا قلوبهم بنور الله سبحانه، و نظروا ببصيرتهم حقائق الاشياء، و ملكوت السماوات و الارض، لانهم قد وصلوا الى مرحله اليقين، اثر اخلاصهم و عبوديتهم، و عند حصولهم على هذه المنزله (اليقين)، انكشف لهم ملكوت السماوات و الارض، و الحياه الخالده فى العالم الخالد.

ويتضح هذا الادعا مع الالتفات الى الايات الكريمه التاليه:

قوله تعالى:

«وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون.»

و قوله تعالى:

«سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين.»

و يقول تعالى:

«قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله

واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا.»

و يقول سبحانه:

«واعبد ربك حتى ياتيك اليقين.»

و قوله:

«وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات و الارض و ليكون من الموقنين.»

و قوله:

«كلا ان كتاب الابرار لفي عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون.»

و قوله تعالى ايضا:

«كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم.»

اذن احد طرق استيعاب المعارف الالهيه و ادراكها هو تهذيب النفس و الاخلاص فى العبوديه.

#### ٤ الاختلاف بين هذه الطرق الثلاثه

اتضح مما سبق، ان القرآن الكريم يعرض ثلاثه طرق لفهم المعارف الدينيه: الظواهر الدينيه، و العقل، و الاخلاص فى العبوديه، و الذى مؤداه انكشاف الحقائق و المشاهده الباطنيه لها، ولكن يجب ان نعلم ان هذه الطرق الثلاثه، تتفاوت فيما بينها من جهات عدّه:

الاولى: ان الظواهر الدينيه، بيانات لفظيه، تستفاد من ابسط الالفاظ، و فى متناول ايدى الناس، و كل يستفيد منها حسب قدرته و فهمه و استيعابه، على خلاف الطريقتين الاخرين، اذ يختصان بجماعه خاصه، و لم يكونا لعامه الناس.

الثانيه: ان طريق الظواهر الدينيه، لهو الطريق الموصل الى اصول المعارف الاسلاميه و فروعها، و يمكن من الحصول على المسائل الاعتقاديه و الاخلاقيه، و كذا الكليات للمسائل العمليه (فروع الدين)، ولكن جزئيات الاحكام و مصالحها الخاصه بهالم تكن فى متناول العقل، و خارجه عن نطاقها، و هكذا طريق تهذيب النفس، لا نتيجتها انكشاف الحقائق، و هو علم لدنى (من قبل الله تعالى)، و لا يسعنا ان نحدد نتائجها و الحقائق التى تنكشف عن هذه الموهبه الالهيه، و هؤلاء لما انفصلوا عن كل شى و نسوه، سوى الله تعالى، فانهم تحت رعايه الله بصوره مباشره، و كل ما يريد (لا كل ما يريدونه) ينكشف لهم.

#### ٥ الطريق الاول: الظواهر الدينيه و اقسامها

#### الظواهر الدينيه و اقسامها

وكما سبقت الاشاره اليه، فان القرآن الكريم و الذى يعتبر مصدرا اساسيا للفكر الدينى الاسلامى، قد اعطى للسامعين حجيجه و اعتبار ظواهر الالفاظ، و إن هذه الظواهر للآيات قد جعلت اقوال النبى الاكرم (ص) فى المرحله الثانيه بعد القرآن، و تعتبر حجه كالآيات القرآنيه، و يؤيده قوله تعالى:

«وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم.»

و قوله جل شانہ:

«هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة.»

و قوله ايضا:

(لقد كان



لكم فى رسول الله اسوه حسنه).

فاذا لم تكن اقوال النبى الاكرم (ص) و افعاله و حتى صمته و اقراره، حجه كالقرآن الكريم، لم نجد مفهوما صحيحا للآيات المذكوره، لذا فان اقواله صلى الله عليه و آله و سلم حجه لازمه الاتباع، للذين قد سمعوه (ص)، او الذين قد نقل اليهم عن طريق رواه ثقات، و كذلك ينقل عنه صلى الله عليه و آله و سلم عن طرق متواتره قطعيه ان اقوال اهل بيته كاقواله، و بموجب هذا الحديث و الاحاديث النبويه القطعيه الاخرى، تصبح اقوال اهل البيت تاليه لاقوال النبى الاكرم (ص)، و واجبه الاتباع، و إن اهل البيت لهم المرجعيه العلميه فى الاسلام و لم يخطاوا فى تبيان المعارف و الاحكام الاسلاميه، فاقوالهم حجه يعتمد عليها سوا كانت مشافهه او نقلًا.

يتضح من هذا التفصيل ان الظواهر الدينيه و التى تعتبر مصدرا فى الفكر الاسلامى على قسمين: الكتاب و السنه، و المراد بالكتاب، ظواهر الآيات القرآنيه الكريمه، و المقصود بالسنه، الاحاديث المرويّه عن النبى الاكرم (ص) و اهل البيت (ع).

### حديث الصحابه

اما الاحاديث التى تنقل عن الصحابه، فاذا كانت متضمنه اقوال الرسول الكريم (ص) او افعاله، و لم تخالف احاديث اهل البيت، تؤخذ بنظر الاعتبار، و إذا كانت متضمنه لراى الصحابى فحسب فليست لها حجيّه، و يعتبر الصحابى كسائر المسلمين، علمابان الصحابه انفسهم كانوا يعتبرون الصحابى كبقية المسلمين، و يعاملونه معاملتهم.

### بحث آخر فى الكتاب و السنه

يعتبر كتاب الله (القرآن الكريم) هو المصدر الاساسى للفكر الاسلامى، و هو الذى يعطى الاعتبار و الحجيه للمصادر الدينيه الاخرى، لذا يجب ان يكون قابلا للفهم لعامه الناس.

وفضلا عن هذا فان القرآن الكريم يعلن انه نور موضح لكل شى، و فى مقام التحدى، يطالب بتدبر آياته، اذ ليس فيه اى اختلاف او تناقض، و إذا كان باستطاعتهم معارضته، و الاتيان بمثله لفعلا ذلك.

وواضح ان القرآن لو لم يكن مفهوما لدى العامه فان مثل هذه الآيات لا اعتبار لها.

وليس هناك مجال للظن ان هذا الموضوع (القرآن يفهمه عامه الناس) يتنافى مع الموضوع السابق (ان النبى الاكرم (ص) و اهل بيته، هم مراجع علميه للمعارف الاسلاميه، و التى هى حقيقه يدل عليها القرآن الكريم).

ان بعضا من المعارف الاسلاميه، و هى الاحكام و القوانين التشريعيه، فان القرآن الكريم يشير الى الكليات منها، و يتوقف تفصيلها على الرجوع الى السنه حديث اهل البيت (ع) مثل احكام الصلاه و الصوم و المعاملات و سائر العبادات.

وبعضها الاخر كالاقتادات و الاخلاق، و إن كانت مضامينها و تفاصيلها يفهمها العامه، لكن ادراك و فهم معانيها، يستلزم اتخاذ نهج اهل البيت، مع الاستعانه بالآيات، فانها تفسر بعضها بعضا، و لا يمكن الاستعانه براى خاص، و الذى اصبح من العادات و

التقاليد، و باتت النفس تسانس به.

يقول الامام على (ع):

«كتاب الله تبصرون به، و تنطقون به،

و تسمعون به، و ينطق بعضه ببعضه، و يشهد بعضه على بعض.»

يقول النبي الاكرم (ص): القرآن يصدق بعضه بعضا و كذا قوله (ص): من فسر القرآن برايه فليتبوا مقعده من النار.

هناك امثله بسيطه لتفسير القرآن بعضه ببعض، و ذلك فى قوله تعالى فى قصه لوط «و امطرنا عليهم مطرا فسا مطر المنذرين.»

وفى آيه اخرى جات كلمه «سا» بكلمه «حجاره» كما فى الايه الكريمه «وامطرنا عليهم حجاره من سجيل.»

يتضح من الايه الثانيه ان المراد من الايه الاولى «فسا مطر» هو «حجاره سجيل»، و الذى يتابع احاديث اهل البيت بدقه و كذا الروايات المنقوله عن مفسرى الصحابه و التابعين، لا يتردد بان طريقه تفسير القرآن بالقرآن تنحصر فى طريقه ائمه اهل البيت (ع).

### ظاهر القرآن و باطنه

اتضح ان القرآن الكريم بالفاظه و بيانه، يوضح الاغراض الدينيه، و يعطى الاحكام اللازمه للناس فى الاعتقادات و العمل بها، ولكن اغراض القرآن لا- تنحصر بهذه المرحله، فان فى كنه هذه الالفاظ و هذه الاغراض، تستقر مرحله معنويه، و اغراض اكثر عمقا، و الذى يدركه الخواص بقلوبهم، الطاهره المنزهه.

فالنبي العظيم، و هو المعلم الالهى للقرآن يقول:

ظاهر انيق و باطن عميق و يقول ايضا «للقرآن بطن و ظهر و لبطنه بطن، الى سبعة بطون»، و قد ورد الكثير عن باطن القرآن، فى اقوال اهل البيت (ع).

فالاصل فى هذه الروايات، هو التشبيه الذى قد ذكره الله تعالى فى سوره الرعد الايه ١٧ يشبه فيه الافاضات السماويه بالمطر الذى يهطل من السما بقوله:

«انزل من السما ما فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغا حليه او متاع زبد مثله، كذلك يضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فيذهب جفا و اما ما ينفع الناس فيمكث

فى الارض كذلك يضرب الله الامثال.»

وتشير هذه الايه الى ان استيعاب الناس و قدرتهم على اكتساب المعارف السماويه و التى تنير النفوس، و تمنحها الحياه، متفاوتة.

فهنالك من لا- يعطى الاصاله لهذا العالم الذى سرعان ما يزول الا للماده و الحياه الماديه، و لا يرجو سوى ما تشتهيئه نفسه من الحياه الماديه، و لا يخشى الا الحرمان منها، و هؤلاء على اختلاف فى مراتبهم.

وغايه ما يمكن قبوله من المعارف السماويه، هو الاعتقاد بمجمل من المعتقدات، و ادا احكام الاسلام العمليه ظاهرا، و من ثم عباده الله جل شانہ املا فى الثواب و خوفا من العقاب.

وهناك اناس اثر صفا فطرتهم لا- يرون السعاده بالركون الى لذائذ هذه الحياه بايامها القليله الزائله، و ما الفائده و الضرر، و السعاده و البؤس فى هذه الحياه الا ظن مغر، و ما اولئك الذين كانوا بالامس سعداء، و اصبحوا اليوم قصصا تروى، سوى دروس عبرلهم تلقى فى اذهانهم باستمرار و على الدوام.

وهؤلاء- بالطبع يتجهون بقلوبهم المنزهه الى العالم الابدى و ينظرون الى هذا العالم بما فيه من مظاهر مختلفه، بانها دلالات و اشارات لا غير، و ليست فيها ايه اصاله او استقلال.

و عند ما تفتح لهم ابواب من المعرفه و الادراك المعنوى للآيات و الظواهر الارضيه و السماويه، و تشرق فى نفوسهم انوار غير متناهيه من عظمه و جلال الخالق سبحانه، و تعجب نفوسهم و قلوبهم الطاهره برموز الخليقه اعجابا، تعرج ارواحهم فى الفضا غير المتناهى للعالم الابدى بدلا من انغماسها فى مصالحها الماديه الخاصه.

وعندما يستمعون عن طريق الوحي الالهى، ان الله تعالى قد نهى عن عباده الاوثان، و ظاهر الايه مثلا التعظيم امام الاصنام، فانهم يدركون ان العباده تختص بالله سبحانه، و

ليس لاحد سواه، لان حقيقه العباده هي العبوديه المطلقه، و اكثر من هذا فهم يدركون على ان الخوف و الرجا لا يكون الا من الله و لله وحده، و يجب الا يستسلموا الاهوا النفس، و لا يجوز التوجه الا لله تعالى.

وعندما يتلى عليهم حكم وجوب الصلاه، و ظاهر الحكم اقامه العباده الخاصه، لكن بحسب الباطن، يدركون ان هذه العباده يجب ان تتحقق بقلوبهم و بكل وجودهم، و اكثر من هذا يجب ان ينسوا انفسهم، فهم لا شى تجاه الخالق، و يتفانوا فى عباده الله وحده.

وكما هو واضح ان المعنى الباطنى المستفاد من المثالين السابقين، لم يكن مدلولاً لفظياً للامر او النهى بذاته بل للذى جعل مجال فكره متسعاً يرجح النظر الى العالم و الكون على النظر فى نفسه، و ما تنطوى عليه من انانيه و حب الذات.

ومع هذا البيان، يتبين معنى ظاهر القرآن و باطنه، و كذلك يتضح ان باطن القرآن لا يلغى و لا يبطل ظاهره، بل انه بمنزله الروح التى تمنح الجسم الحياه، و بما ان الاسلام دين عام شامل و ابدى، فانه يهتم اولاً و قبل كل شى باصلاح المجتمع البشرى، و لا يتخلى عن الاحكام الظاهريه و التى مؤداها اصلاح المجتمع، و كذا لا يتخلى عن الاعتقادات البسيطة و التى تعتبر حارسه للاحكام المشار اليها.

وكيف يمكن لمجتمع ان ينال السعاده بالافتناع ان الانسان يكفيه ان يكون منزهاً، و ليس هناك ثمة اعتبار للعمل، و يعيش فى حياه محاطه بعدم التنظيم و الاستقرار؟.

وكيف يمكن لفكر سقيم و اقوال سقيمه ان تخلق قلوباً طاهره زكيه، او ان يظهر من قلب زكى، اقوالاً سقيمه؟.

و يقول تعالى فى كتابه العزيز: «الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات.»

و يقول ايضاً:

«والبلى الطيب يخرج

نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الانكدا.»

ويستفاد مما ذكرنا ان للقرآن الكريم ظاهرا و باطنا، و باطنه ايضا ذو مراتب مختلفه، و الحديث هو المبى ن لمفاهيم القرآن الكريم.

## تاويل القرآن

ومما كان مشهورا عند اخواننا اهل السنه فى صدر الاسلام، هو امكان الرجوع عن ظاهر القرآن الكريم، اذا وجد دليل، و إن تحمل الايه على خلاف الظاهر، هذا مايسمى ب «التاويل» فكلمه التاويل فى القرآن الكريم، كانت تفسر بهذا المعنى.

ومما يشاهد فى كتب اهل السنه، ان المناظرات الدينيه المختلفه، كانت تؤيد باجماع علما المذاهب، او بدليل آخر، فاذا ما خالفت ظاهر آيه من الايات القرآنيه، كانوا يلجأون الى تاويل الايه، حملا- لخلاف ظاهرها، و احيانا كان يلجأ كل من الطرفين المتخاصمين، لقولين متضارين، الى الايات القرآنيه، و الاحتجاج بها، و كل منهما كان يؤول آيه الطرف المتخاصم.

قلما تسرب هذا النوع من الاحتجاج الى الشيعه، و قد ذكر فى بعض كتبهم فى علم الكلام و مما يستفاد من الايات القرآنيه و احاديث اهل البيت بعد تدبرها ان القرآن الكريم مع صراحته و وضوح بيانه، لا يريد ان تكون الايات مبهمه و تبقى لغزا دون حل، و كل ما جا الى الناس من احكام و مسائل، فهى الفاظ تناسب ذلك الموضوع.

وما يذكره القرآن بكلمه «تاويل» لم يكن مدلولها للفظ بل حقائق و واقعيات اعلى شاننا من فهم عامه الناس، و هى الاساس للمسائل الاعتقاديه و الاحكام العمليه للقرآن.

نعم ان لكل آيات القرآن تاويلات و لا يدرك تاويله عن طريق التفكير مباشره، و لا يتضح ذلك من الفاظه، و ينحصر فهمه و ادراكه للانبياء و الصالحين من عباد الله، الذين نزهوا انفسهم من كل رجس، فانهم يستطيعون ادراكه عن طريق المشاهده،

نعم ان تاويل القرآن سوف ينكشف يوم تقوم الساعه.

نحن نعلم جيدا ان احتياج المجتمع المادى، دفع الانسان الى الكلام، و وضع الكلمات و كذا كيفيه الاستفادة من الالفاظ، فالانسان فى حياته الاجتماعيه مضطر ان يبدى ما فى ضميره من مفاهيم الى ابنا نوعه، و يستمد العون فى هذا عن طريق الصوت و الاذن، و قلما استفاد من الاشاره او حركه العين، و من هنا نجد ان التفاهم لا يحصل بين افراد صم عمى، لان ما يقوله الاعمى لا يسمعه الاصم، و ما يقوم به الاصم من الاشارات لا يراها الاعمى، فعلى هذا فان وضع الكلمات، و تسميه الاشيا ما هو الرفع الاحتياجات الماديه، و قد اصطنعت الكلمات للاشيا و الاوضاع و الاحوال الماديه التى تقع فى متناول الحس، او على مقربه من المحسوس و كما نشاهد فى موارد اذا كان المخاطب فاقد لا حدى الحواس، و اردنا التكلم معه عن طريق ذلك الحس المفقود، فاننا نلجا الى نوع من التمثيل و التشبيه، فعلى سبيل المثال، اذا اردنا ان نصف لشخص اعمى منذ الولاده، النور و الضياء، و إذا اردنا ان نصف لطفل لم يبلغ سن البلوغ، لذه العمل الجنسى، فاننا نقوم بنوع من المقارنه و التشبيه المناسب.

فعليه اذا افترضنا ان هناك فى الكون واقعيات ليست بماده (وواقع الامر هكذا) فهناك من البشر فى كل عصر، لا يتجاوز عددهم عدد الاصابع، لهم القدره على ادراكها ومشاهدتها، و هذه الامور لا- يمكن توضيحها للاخرين عن طريق البيان اللفظى و الفكر الاعتيادى، و لا يسعنا الاشاره اليه الا بالتمثيل و التشبيه فالله تعالى يقول فى كتابه العزيز «انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون، و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم» اى

اي لا يتوصل اليه الفهم الاعتيادي، و لا يبلغه.

و يقول ايضا:

«انه لقرآن كريم، فى كتاب مكنون، لا يمسه الا المطهرون.»

و يقول ايضا فى شان النبى الاكرم (ص) و اهل بيته (ع):

«انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا.»

وفقا لدلالات هذه الايات، فان القرآن الكريم يصدر من ناحيه تعجز افهام الناس من الوصول اليها، و التوغل فيها، فلا يدركها الا من كان من المخلصين و عباده المقربين، و اوليائه الصالحين، فاهل بيت النبى الاكرم (ص) خير مصداق لذلك.

و يقول عز من قائل:

«بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله، كذلك كذب الذين من قبلهم، فانظر كيف كان عاقبه الظالمين»

اي ترى الاشيا بالعيان يوم القيامة.

و يقول ايضا فى آيه اخرى:

«هل ينظرون الا تاويله يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه من قبل قد جات رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غيرالذى كنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون.»

### تمه البحث عن الحديث

ان اعتبار اصاله الحديث، و الذى يؤيده القرآن الكريم، تفرقه الشيعة و سائر المذاهب الاسلاميه، ولكن اثر التفريط الذى حصل من الولاة و الحكام فى صدر الاسلام فى حفظه، و الافراط الذى حدث من الصحابه و التابعين فى نشر الاحاديث، كانت عاقبه الحديث مؤسفه مؤلمه.

فمن جهه منع خلفا الوقت من كتابه الحديث و تدوينه، اذ كانوا يحرقون الاوراق التى دونت فيها الاحاديث، ماوسعهم ذلك، و احيانا كانوا يمنعون من نقل الاحاديث، هذا ما ادى الى ان الكثير من الاحاديث اصابها التغيير و التحريف و النسيان و نقلت الاحاديث بمضامينها.

و من جهه اخرى، قام صحابه النبى الاكرم (ص) الذين حضروا مجلسه، و استمعوا الى حديثه، و كانوا مورد احترام خلفا



الوقت و عامه المسلمين، قاموا بنشر الاحاديث حتى آل الامر الى ان يصح الحديث ذا اهميه اكثر من القرآن، فاحيانا كان الحديث ينسخ الايه.

وكان يتفق ان نقله الاحاديث، يتحملون مصاعب الطريق و السفر لاستماع حديث واحد.

وقد تزيبا بعض من ليس بمسلم بزى الاسلام، و تلبس به، و ذهب بعض من اعدا الاسلام الى وضع الاحاديث و تغييرها، حيث اسقطوا الحديث من الاعتبار، و الوثوق به.

ولهذا السبب فكر علما الاسلام و مفكروهم لوضع حل لهذه المعضله، فوضعوا علمين: علم الرجال و علم الدرايه، ليميزوا الحديث الصحيح من السقيم.

والشيعه فضلا عن آن هم يهتمون بتنقيح سند الحديث، فانهم يرون وجوب مطابقه الحديث للقرآن الكريم فى صحه اعتباره.

وقد ورد فى اخبار كثيره و باسانيد قطعيه عن طريق الشيعه عن النبى الاكرم (ص)، و ائمه اهل البيت (ع)، ان الحديث الذى يخالف القرآن لا اعتبار له، و الحديث المعترف هو ما وافق القرآن، فوفقا لهذه الاخبار الشيعيه، لا يعمل بالاحاديث التى تخالف القرآن، اما الاخبار التى لا يعلم مدى مخالفتها او موافقتها، فانها توضع جانبا، دون رد او قبول، و يعتبر مسكوتا عنه، و يستدل على هذا الامر باحاديث اخرى لائمه اهل البيت (ع)، و لا يخفى ان هناك فئه من الشيعه، مثل ما عند اهل السنه، يعملون باى حديث يقع فى متناول ايديهم.

### **الشيعه و العمل بالحديث**

الاحاديث التى سمعت من النبى الاكرم (ص) او ائمه اهل البيت (ع) دون واسطه، حكمها حكم القرآن الكريم اما الاحاديث التى وصلت الينا بواسطه، فان الشيعه تعمل بها كالاتى:

فيما يتعلق بالمسائل الاعتقاديه و الذى يصرح به القرآن، يستلزم العلم و القطع بالخبر المتواتر، او الخبر الذى تتوفر فى صحته الشواهد القطعيه، فانه يعمل به، وعداهذين

النوعين، و الذى يسمى الخبر الواحد، فلا اعتبار له.

ولكن فى استنباط الاحكام الشرعيه، نظرا لادله القائمه، فضلا عن الخبر المتواتر و الخبر القطعى، فانه يعمل ايضا بالخبر الواحد الذى يكون موثقا.

اذن فالخبر المتواتر و الخبر القطعى مطلقا عند الشيعة، يكون حجه و لازم الاتباع، اما الخبر غير القطعى (الخبر الواحد) فانه حجه بشرط ان يكون موثقا فى نوعه، و ينحصر ذلك فى الاحكام الشرعيه.

## التعلم و التعليم العام فى الاسلام

تحصيل العلم احدى الوظائف الدينيه فى الاسلام، و خير دليل على ذلك، قول النبى الاكرم (ص) «طلب العلم فريضه على كل مسلم و مسلمه» و وفقا للاخبار التى تؤيد بالشواهد القطعيه، ان المراد من العلم، هو معرفه اصول الدين الثلاثه، التوحيد النبوه (المعاد) مع ما يلازمها، و معرفه الاحكام و القوانين الاسلاميه بصوره مفصله، كل حسب احتياجه.

وواضح ان تحصيل العلم فى اصول الدين، و إن كان مع دليل مجمل، فهو ميسور للجميع، و لكن تحصيل العلم مع تفاصيل الاحكام و القوانين الدينيه، لا يتحقق الا- من الاستفاده و الاستنباط الفنى من المصدرين الاصيلين، الكتاب و السنه (الفقه الاستدلالي) و هذا ما لا يتيسر للجميع، فهناك من يستطيع ان يقوم بهذه المهمه.

والاسلام لا يشرع حكما فيه حرج، فعلى هذا فان تحصيل العلم للاحكام و الشرائع الدينيه عن طريق الدليل يعتبر واجبا كفايا، يختص بمن له الكفاه و القدره، اما عامه الناس، فيجب عليهم الرجوع، وفقا للقاعده العامه، و جوب رجوع الجاهل الى العالم، (قاعده الرجوع الى خبره)، و هو مراجعه من يسمون ب «المجتهدين الفقهاء» و تطلق على هذه مراجعه كلمه (التقليد) و لكن هذا الرجوع و التقليد ليس فى اصول الدين.

ومما تجدر الاشاره اليه، ان الشيعة، لاتجيز التقليد الابتدائى من المجتهد الميت، و الشخص الذى لا

يعلم مساله ما عن طريق الاجتهاد، فانه و فقا لوظيفته الدينيه يجب ان يقلد المجتهد، و لا يستطيع الرجوع الى فتوى المجتهد المتوفى، ما لم يكن قد قلد في هذه المساله مجتهدا حيا، و بعد وفاه المرجع و المقلد بقى على تقليده، و هذه المساله هي احدى العوامل المهمه التى تجعل الفقه الاسلامى الشيعى يمتاز بالحيويه، فيسعى جماعه للحصول على درجه الاجتهاد، و التحقيق فى المسائل الفقيهيه.

ولكن اخواننا اهل السنه اثر الاجماع الذى حصل فى القرن الخامس الهجرى، الداعى الى لزوم اتباع مذهب من الفقهاء الاربعه و هم:

ابوحنيفه و المالكى و الشافعى و احمد بن حنبل

فهم لا يجيزون الاجتهاد الحر، و كذا التقليد من غير هؤلاء الاربعه، و فى النتيجة فقد بقى فقههم كما كان عليه قبل حوالى الف و مائتى سنه، و اخيرا انعزل جماعه من المنفردين عن الاجماع المذكور، و اتجهوا نحو الاجتهاد الحر.

### الشيعه و العلوم النقليه

العلوم الاسلاميه التى دونها علما الاسلام، تنقسم الى قسمين: عقليه و نقليه، فالعلوم النقليه، هى التى يعتمد عليها فى النقل، مثل اللغه و الحديث و التاريخ و ماشابهها، و العلوم العقليه مثل الفلسفه و الرياضيات.

ولا شك ان الدافع الاصلى لظهور العلوم النقليه فى الاسلام، هو القرآن الكريم، عدا علمين مثل علم التاريخ و الانساب و علم العروض اما سائر العلوم فهى وليده هذا الكتاب الالهى.

دون المسلمون هذه العلوم بتتبعهم الدينى، و اهم ما فيها هو، الادب العربى و علم النحو و الصرف، و علم البلاغه، و علم اللغه، و ما يتعلق بالظواهر الدينيه، مثل فن علم القراءه و التفسير و الحديث و الرجال و الدرايه و الاصول و الفقه.

والشيعه لهم دورهم و شاركتهم المهمه فى تاسيس و تنقيح هذه العلوم، و يمكن القول بان

المؤسس و المبتكر لكثير منها هم الشيعة، كما نجد ذلك في علم النحو، فقد صنفه «ابوالاسود الدؤلى» و هو احد صحابه النبي (ص) و على (ع) بعد ان املاه عليه الامام على (ع) و يعتبر الصاحب بن عباد الشيعى من كبار مؤسسى علم الفصاحه و البلاغه، و كان من وزرا آل بويه و اول كتاب صنف فى علم اللغه هو «كتاب العين»، لمؤلفه العالم المعروف «الخليل بن احمد الفراهيدى البصرى الشيعى»، و هو واضع علم العروض، و استاذ «سيبويه النحوى» فى علم النحو.

و تنتهى قراه «عاصم» للقرآن الى على (ع) بواسطه، و اما عبدالله بن عباس و الذى يعتبر من افضل الصحابه فى التفسير، فتلميذ للامام على (ع)، و لا- ينكر احد مابذله اهل البيت و شيعتهم من جهد فى علم الحديث و الفقه، و إن اتصال الفقه الاربعه و غيرهم بالامام الخامس و السادس للشيعة فمعروف، و ما حصل عليه الشيعة من تقدم فى اصول الفقه فى زمن «الوحيد البهبهانى» (المتوفى سنه ١٢٠٥ هـ) و بالاحص على يد «الشيخ مرتضى الانصارى»، (المتوفى سنه ١٢٨١ هـ) يثير الاعجاب و لا تقارن به اصول الفقه لدى اخواننا اهل السنه.

## ٦ الطريق الثانى: للمباحث العقليه

### التفكر العقلى و الفلسفى و الكلامى

قد اشدنا سابقا، ان القرآن الكريم يؤيد التفكير العقلى، و يعتبره جز من التفكير الدينى و التفكير العقلى بعد ان يصادق على صدق نبوه النبي الاكرم (ص)، يجعل الظواهر القرآنيه بما فيها الوحي السماوى، و اقوال النبي (ص) و اهل البيت (ع) من موارد الحجج العقليه و الحجج العقليه التى يثبت بها الانسان نظرياته، مع ما لديه من فطره الهيه تنقسم الى قسمين: البرهان و الجدل.

والبرهان: حجه، و مقدماته الواقعيات، و إن لم تكن مشهوده او مسلمه، و بعباره

اخرى، امور يدركها الانسان اضطرارا مع ما عنده من فطره الهيه، و يصادق عليها، كما نعلم (ان العدد ثلاثة اصغر من العدد اربعة، فهذا النوع من التفكير، يدعى التفكير العقلي، واذا تحقق و حصل ذلك فى الكليات من العالم و الكون، كالتفكر فى بد الخلقه، و عاقبه العالم و العالمين، فهو ما يسمى بالتفكر الفلسفى.

والجدل: حجه، اذا حصلت مقوماته من المشهودات و المسلمات، كما هو متعارف بين معتقى الاديان و المذاهب، اذ آن هم يثبتون آرا و نظريات مذهب مع الاصول المسلمه لذلك المذهب.

والقرآن الكريم يستفيد من الطريقتين، و هناك آيات كثيره فى هذا الكتاب السماوى لكل من هاتين الطريقتين.

اولا: يامر بالتدبر و التفكير المطلق فى الكليات لعالم الطبيعه و فى النظام العام للعالم، و كذا فى النظام الخاص مثل، نظام السما و النجوم و الليل و النهار و الارض و النبات و الحيوان و الانسان و غيرها، و يثنى على التتبعات العقلية الحره ثنا جميلا.

ثانيا: يامر بالتفكر العقلى الجدلى، و يسمى عاده بالمباحث الكلاميه، بشرط ان يتم ذلك باحسن وجه ممكن «وذلك لظهار الحق بدون لجاجه و إن يكون مقرونا بالاخلاق الحسنه»، كما فى قوله تعالى:

«ادع الى سبيل ربك بالحكمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتى هى احسن.»

### مدى قدم الشيعه فى التفكير الفلسفى و الكلامى فى الاسلام

منذ اليوم الذى انفصلت الاقليه الشيعيه عن الاكثريه السنيه، كانت الشيعه تقيم الاحتجاج مع مخالفيها فى النظريات التى كانت تتبناها، و الخاصه بها.

صحيح ان الاحتجاج ذو طرفين، و المتخاصمان شريكان فى دعواهم، ولكن الشيعه كانت تقف موقف الهجوم، و الاخرون كانوا فى موقف الدفاع، فالذى يقف موقف الهجوم يجب ان يكون قد هيا الوسائل الكافيه للمخاصمه، و من ثم الاقدام و الهجوم.

و كذا فى التقدم الذى حظيت به المباحث

الكلاميه بصوره تدريجيّه، في القرن الثاني و اوائل القرن الثالث، فقد وصل في رقيه الى القمه مع انتشار مذهب الاعتزال، فعلمنا الشيعه و محققوهم، و الذين هم تلاميذ مدرسه اهل البيت (ع) ، كانوا في المقدمه من المتكلمين.

فضلا من ان متكلمى اهل السنه، من الاشاعره و المعتزله و غيرهم، يصلون في تدرجهم هذا الى الامام الاول للشيعه، و هو الامام على (ع) ، و اما اولئك الذين عرفوا آثار الصحابه، و اطلعوا عليها، يعلمون جيدا ان من بين جميع هذه الاثار التي تنسب الى الصحابه، (وقد دونت اسما اثني عشر الفا) لم نجد اثرا واحدا يشتمل على التفكير الفلسفى و ينفرد الامام على (ع) بخطابه و بيانه المبهر في معرفه الله تعالى، بانه يتصف بالتفكيرات الفلسفيه العميقه جدا.

لم تكن للصحابه و لا التابعين الذين جاؤوا بعد الصحابه، و العرب بصوره عامه في ذلك اليوم، ايه معرفه بالتفكر الفلسفى الحر، و لم نجد في اقوال العلماء في القرنين الاولين للهجره، نماذج من التدقيق و التتبع، بينما نجد الاقوال الرصينه لائمه الشيعه، وخاصه الامام الاول و الثامن، تحتوى على كنوز من الافكار الفلسفيه، كما علموا تلاميذهم هذا اللون من التفكير.

نعم كان العرب بعيدين عن التفكير الفلسفى، حتى شاهدت نموذجا منها في ترجمه بعض الكتب الفلسفيه اليونانيه، المترجمه الى العربيه في اوائل القرن الثاني للهجره، و بعدها، ترجمت كتب متعدده في اوائل القرن الثالث الهجرى من اليونانيه و السريانيه و غيرها الى العربيه، و آنذاك اصبحت طريقه التفكير الفلسفى في متناول ايدى العموم، و مع هذا الوصف، فان الكثيرين من الفقها و المتكلمين، لم يبدوا اهتماما بالفلسفه و سائر العلوم العقلية، و التي وردت اليهم حديثا، و إن كانت هذه المخالفه في بدايه

الامر ذات اهميه، بفضل الالتفات الخاص الذى كانت تبديه السلطه الحاكمه آنذاك لمثل هذه العلوم.

ولكن بعد زمن تغيرت الاوضاع و الاحوال، فمنعت دراسه هذه العلوم، و القى فى البحر بعض الكتب الفلسفيه، و ما كتاب رسائل «اخوان الصفا» و هو من نتاج فكرى لعديد من مؤلفين، الا مذكر بتلك الفتره، فهو خير دليل على كيفيه الاوضاع المضطربه فى ذلك الزمن، و بعد هذه الفتره، اى فى اوائل القرن الرابع الهجرى، ظهرت الفلسفه ونمت، على يد «ابى نصر الفارابى».

وفى اوائل القرن الخامس للهجره، و اثر مساعى الفيلسوف المشهور «ابى على سينا» اتسعت الفلسفه اتساعا بالغا، و فى القرن السادس ايضا، نقح الشيخ «السهروردي» فلسفه الاشراق، و قد قتل بهذه التهمه، و بامر من الحاكم «صلاح الدين الايوبى» و بعدها ارتحلت قصه الفلسفه من بين الكثيرين، و لم ينبغ فيلسوف شهير، حتى جا القرن السابع الهجرى فظهر فى «الاندلس» اطراف الممالك الاسلاميه، «ابن رشد الاندلسى» و سعى فى تنقيح الفلسفه.

### **الشيعة يهتمون دائما بحقل الفلسفه و سائر العلوم العقليه**

الشيعه كما اشرنا كانوا عاملا مؤثرا فى ايجاد الفكر الفلسفى، و يعتبرون عاملامهما فى تقدم هذا الفكر، و كانوا يسعون دوما فى نشر العلوم العقليه، و مع وفاه «ابن رشد» ذهب الفلسفه من بين الاكثريه من اهل السنه، ولكنه لن ترحل من بين الشيعه، وبعدها اشتهر فلاسفه كبار مثل «خواجه نصيرالدين الطوسى» و «ميرداماد» و «صدرالمتالهين» و سعى كل من هؤلاء، الواحد بعد الاخر فى تحصيل العلوم الفلسفيه و تدوينها.

و كذلك فى سائر العلوم العقليه ظهر كل من «الخواجه الطوسى» و «البيرجندى» و غيرهم كل هذه العلوم و خاصه الفلسفه الالهيه، تقدمت تقدا باهرا اثر المساعى الدائبه لعلماء الشيعه و مفكريهم، و يتضح ذلك، بمقارنه آثار كل

من «الخواجه الطوسي» و «شمس الدين تركه» و «مير داماد» و «صدر المتالهيين» مع مؤلفات القدا.ما.

### لماذا استقرت الفلسفة عند الشيعة؟

فكما ان العامل المؤثر فى وجود و نشاه الفكر الفلسفى و العقلى بين الشيعة هو آثار ائمه الشيعة و علمائهم، و التى بواسطتهم اصبحت من الذخائر العلميه الشيعيه لدى الاخرين، فان بقا و استقرار هذه اللون من الفكر، يرجع الى وجود تلك الذخائر العلميه، التى يهتم بها الشيعة و يبذون لها احتراماً و تقديساً، و لكى يتضح الامر، يكفيننا مقارنة الذخائر العلميه لاهل البيت (ع) مع الكتب الفلسفيه التى صنفت مع مرور الزمن، فاننا سنرى بوضوح، ان الفلسفه كانت تقترب من الذخائر العلميه فى اكثر الموارد، و حتى مجى القرن الحادى عشر، فانها كانت متقاربه جدا، بل منطبقه، و لم يكن هناك فارق سوى اختلاف فى التعبير.

### خمسه من نوابغ علما الشيعة

(١) ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكلينى، المتوفى سنه ٣٢٩ للهجره.

هو اول علم شيعى، استخراج و رتب الموضوعات الفقيهيه و الاعتقاديه منه الروايات الشيعيه التى كانت مدونه فى الاصول، (الاصل هو ما جمعه المحدث من روايات اهل البيت (ع) فى مصنف خاص) فسمى كتابه ب «الكافى» و ينقسم الى اقسام ثلاثه:

الاصول و الفروع و الروضه (المتفرقات)، و يشتمل على ١٦١٩٩ حديثاً، و يعتبر هذا الكتاب من اشهر كتب الحديث التى عرفت فى عالم التشيع، و هناك ثلاثه كتب، تاتى بعد «الكافى» من حديث الاهميه و هى:

كتاب «من لا يحضره الفقيه» للشيخ «الصدوق محمد بن بابويه القمى» المتوفى سنه ٣٨١ للهجره و كتاب «التهذيب» و كتاب «الاستبصار» لمؤلفهما «الشيخ الطوسى» المتوفى سنه ٤٦٠ للهجره.

(٢) ابوالقاسم جعفر بن حسن بن يحيى الحلّى المعروف بالمحقق المتوفى سنه ٦٧٦ للهجره.

يعتبر من نوابغ علم الفقه، و من اشهر مشاهير فقها الشيعة، و ما كتاب «المختصر النافع» و كتاب «الشرائع» الا من اروغ ما حرره فى الفقه، و



منذ ٧٠٠ سنة و حتى الان لا يزال مورد اعجاب و تقدير الفقهاء، و فى تناول ايديهم.

ومن الكتب التى تاتى بعد الكافى هو كتاب «اللمعه الدمشقيه» لمؤلفه «المحقق» الشهيد الاول «شمس الدين محمد بن مكى» استشهد فى دمشق سنة ٧٨٦ للهجره، بتهمة تشيعه، و قد دون كتابه هذا بمستوى رفيع، فى السجن، خلال سبعة ايام.

ويعتبر كتاب «كشف الغطا» للشيخ «جعفر كاشف الغطا النجفى» من اجود مؤلفاته.

(٣) الشيخ مرتضى الانصارى التستري المتوفى سنة ١٢٨١ للهجره.

نقح علم اصول الفقه، و حرر طرق الاصول العمليه، و التى تعتبر من اهم اقسام هذا الفن، و لا تزال مدرسته (طريقته) قائمه، و موضع تقدير العلما منذ ١٠٠ عام.

(٤) الخواجه نصيرالدين الطوسى، (المتوفى سنة ٦٧٦ للهجره).

وهو اول من اظهر علم الكلام، بصيغته الفنيه الكامله، و من اشهر مؤلفاته و اجودها كتاب «تجريد الكلام» و لا يزال و منذ اكثر من ٧٠٠ سنة، لم يفقد اعباراه بين رواد هذا الفن، و قد طبع الكتاب مع شروح و حواش عديده من قبل العامه و الخاصه.

فهو فضلا عن نبوغه فى علم الكلام، يعتبر من نوابغ عصره فى علم الفلسفه و الرياضيات ايضا، و خير شاهد على ذلك، هو الكثير من مؤلفاته المهمه فى مختلف العلوم العقلية، و قد قام بانشا مرصد ايضا.

(٥) صدرالدين محمد الشيرازى،.

المولود سنة ٩٧٩، و المتوفى سنة ١٠٥٠ للهجره.

هو اول فيلسوف قام بتصنيف و ترتيب المسائل الفلسفيه كالمسائل الرياضيه (بعد سيرها قرونا متماديه فى العصر الاسلامى) بعد ان كانت مبعره، فحصلت النتائج التاليه:

اولا: فسح المجال للفلسفه بان تطرح و تحل فيها مئات من المسائل الفلسفيه، و التى لم يكن لها المجال ان تطرح فى السابق.

ثانيا: اتيح المجال لعرض مجموعه من المسائل العرفانيه،

(والتي كانت حتى ذلك الوقت تعتبر موضع خارجه عن نطاق العقل، وفوق مستوى الفكر الانساني) وبحثها و تمحيصها بايسر السبل.

ثالثا: اتضحت كثير من الظواهر الدينيه، و العبارات الفلسفيه العميقه لائمه اهل البيت (ع) ، و التي بقيت لقرون متتاليه تتصف باللغز الذى لا يحل، و كانت تعتبر من المتشابهات غالبا، و بهذا اتصلت الظواهر الدينيه بالعرفان و الفلسفه فى اكثر الموارد، و سلكت سويا، طريقا واحدا.

وهناك من قام بهذه المهمه قبل «صدر المتالهيين» ايضا، مثل الشيخ «السهروردي» مؤلف كتاب «حكمه الاشراق» من فلاسفه القرن السادس، و «شمس الدين محمد تركه» من فلاسفه القرن السادس الهجرى، حيث قاما بدراسات مثمره، الا انهما لم يوفقا توفيقا كاملا، و قد حظى بهذه الموفقيه «صدر المتالهيين»

وفق صدر المتالهيين اثر اتخاذ هذه الطريقه فى ان يثبت نظريه الحركه الجوهريه، واكتشف البعد الرابع و النظرية النسبيه (خارج عن نطاق الذهن و الفكر) ، و صنف مايزيد على خمسين كتابا و رساله و من اهم كتبه فى الفلسفه، كتاب (الاسفار) فى اربعة مجلدات.

## ٧ الطريق الثالث: الكشف

### الانسان و دركه للعرفان

فى الوقت الذى، تسعى الاكثرية من الناس فى امور معاشهم، و رفع احتياجاتهم اليوميه للحياه، غير مباليين بالمعنويات، نجد ان هناك غريزه فى وجودهم، تدعى غريزه حب الذات، نراها تنمو عندهم، و تجبرهم على ادراك مجموعه من القضايا المعنويه.

كل انسان (على الرغم من ان السفسطائيين و الشكاليين يسمون كل حقيقه واقعيه خرافه) يؤمن بواقعيات ثابتة، و نراه احيانا، ينظر بفطرته و ضميره المنزه، الى الواقعيات الثابته فى الكون، هذا من جهه، و من جهه اخرى، يحس بفنا اجزا هذا العالم، فانه يرى العالم و ظواهره كالمراه التى تعكس الواقعيات الثابته الخلابه، و عند احساس لذاتها، تجعل اللذائذ الاخرى حقيقه فى نظره، و بالتالى

تجعله ينصرف عن الحياه الفتانه الفانيه.

هذا هو مدى جاذبيه العرفان، التي تسلك بالمؤمن الى العالم العلوى، و تقر فى قلبه عظمه الله و جلاله، فينسى كل شىء، و يغفل عنه، و تحرضه على ان ينبذ كل ما يتمناه و يرجوه فى هذه الحياه، و تدعوه الى عباده الله الذى لا يرى، و هو اوضح من كل ما يرى و يسمع.

وفى الحقيقه ان هذه الجاذبيه الباطنيه، هى التي قد اوجدت فى عالم الانسان، سبل عباده الله تعالى و العارف هو الذى يعبد الله سبحانه عن حب و اخلاص، لا عن امل و ثواب و لا عن خوف و عذاب من هنا يتضح ان العرفان ليس مذهبا فى قبال المذاهب الاخرى، بل العرفان طريق من طرق العباده (عباده للحب و الاخلاص، لا- للخوف و الرجاء) و هو طريق لدرك و فهم حقائق الاديان، فى قبال طريق الظواهر الدينيه و طريق التفكير العقلى.

كل الاديان الالهيه، و حتى الوثنيه، لها اتباعها، فهم يسلكون هذا الطريق ايضا، فكل من الوثنيه و اليهوديه و المسيحيه و المجوسيه و الاسلام، لها اناس عارفون و غير عارفين.

### ظهور العرفان فى الاسلام

من بين صحابه النبى الاكرم (ص) (وقد جا ذكر ما يقارب من اثنى عشر الفامنهم فى كتب الرجال) ينفرد الامام على (ع) ببيانه البليغ عن حقائق العرفان، و مراحل الحياه المعنويه، اذ يحتوى على ذخائر جمه، و لم نجد مثيله فى الاثار التي بايدينا من بقيه الصحابه، و اشهر اصحاب الامام على (ع) و تلاميذه «سلمان الفارسى» و «اويس القرنى» و «كميل بن زياد» و «رشيد الهجرى» و «ميثم التمار» و العرفانيون عامه فى الاسلام يجعلون هؤلاء ائمه و هداه لهم.

وهناك طائفه اخرى تاتى فى الدرجه الثانيه، و

هم «طاووس اليماني» و «مالك بن دينار» و «ابراهيم الادهم» و «شقيق البلخي» الذين ظهوروا في القرن الثاني الهجري، وكانوا يعرفون بالزهاد و اوليا الله الصالحين، دون ان يتظاهروا بالعرفان و التصوف، وعلى ايه حال، فانهم لم ينكروا ارتباطهم ومدى تاثرهم بالطائفة الاولى.

وهناك طائفة ثالثة ظهرت في اواخر القرن الثاني و اوائل القرن الثالث للهجرة مثل «بايزيد البسطاني» و «المعروف الكرخي» و «جنيد البغدادي» و غيرهم، الذين سلكوا طريق العرفان، و تظاهروا بالعرفان و التصوف، و لهم اقوال تدل على مدى المكاشفة و المشاهدة لديهم، و إن كانت هذه الاقوال تتصف بظاهرها اللاذع، الا انها قد اثارت عليهم الفقها و المتكلمين في ذلك العصر، و سببت المشاكل و الفتن فادت الى ان يزج ببعضهم في السجون و يقدم بعضهم الاخر الى اعواد المشانق.

مع هذا الوصف، ابدوا التعصب لطريقتهم امام المخالفين، فبهذا كانت الطريقة تتسع و تنتشر يوما بعد يوم، و نجدها قد وصلت الى ذروتها في قدره و الانتشار، في القرنين السابع و الثامن الهجريين، حيث كانت تتسم بالرفعة و العلو تاره، و السقوط و الانحطاط تاره اخرى، و لا تزال تمارس حياتها حتى اليوم.

والظاهر ان اكثر مشايخ العرفان الذين جا ذكرهم في كتب العرفان، كانوا على مذهب اهل التسنن، و الطريقة التي نشاهدها اليوم (والتي تشتمل على مجموعه من عادات و تقاليد، لم نجد في الكتاب و السنه اساسا لها) تذكرنا بتلك الايام، و إن كان بعض من تلك العادات و التقاليد انتقلت الى الشيعة.

وكما يقال، ان هؤلاء كانوا يعتقدون ان الاسلام يعوزه منهج للسير و السلوك، و المسلمون استطاعوا ان يصلوا الى طريقه معرفه النفس، و هي مقبولة لدى الباري عزوجل، مثل ما في

الرهبانيه عند المسيحيين، اذ لم يوجد اساس له فى الدعوه المسيحيه، فاجدها النصرى و جذها جمع و انتهجها.

ويستنتج مما ذكر، ان كلا من مشايخ الطريقه، جعل كل ما رآه صلاحا من عادات و تقاليد، فى منهج سيره و سلوكه و امر متبعيه بذلك، و بمرور الزمن اصبح منها جاوسيعا مستقلا، مثل مراسم الخصوع و الخشوع، و تلقين الذكر و الخرقه و الاستفاده من الموسيقى و الغنا عند اقامه مراسم الذكر، حتى آل الامر فى بعض الفرق منها الى ان تجعل الشريعه فى جانب، و الطريقه فى جانب آخر، و التحق متبعو هذه الطريقه بنهج الباطنيه، ولكن المعايير للنظريه الشيعيه، استنادا على مصادر اساسيه للاسلام (الكتاب و السنه) تفر خلاف ذلك، و من المستحيل ان النصوص الدينيه قد تغافلت عن هذه الحقيقه، او انها اهملت جانبا من جوانب هذا النهج و الطريقتين، و يستحيل عليها ايضا ان تغض النظر عن شخص (اى كان) من واجبات او محرمات.

### ارشاد الكتاب و السنه الى معرفه النفس، و مناهجها

ان الله تعالى جل شانہ، يامر الناس فى آيات متعدده فى كتابه المجيد، ان يتدبروا القرآن، و يعملوا به، و لا يقنعوا انفسهم بالفهم و الادراك السطحى للقرآن، و بين فى كثير من آياته ان عالم الطبيعه بما فيها (دون استثنا) آيات و دلالات له جل جلاله.

فلو تأملنا و تدبرنا معنى الايه و الدلاله، يتضح ان الايه و الدلاله هى التى تشير الى شى آخر لا الى نفسها، فعلى سبيل المثال، ان الذى يرى الضؤ الاحمر، المشعر بالخطر، فانه مع مشاهدته للضؤ، يتبادر الى ذهنه الخطر ذاته، و لا يلتفت الى الضؤ نفسه، و إذا ما فكر فى الضؤ نفسه، او ماهيه الزجاج او لونه، فذهنه يصور له الضؤ او الزجاج او اللون، و لا

يصور له مفهوم الخطر.

اذن اذا كان العالم و ظواهره، آيات و دلالات لخالق العالم، فانها مع وجودها هذا ليست مستقلة، و لو شوهدت باى شكل او ايه صوره، فانما ترشد الى وجوده سبحانه، و الذى ينظر الى العالم و العالمين بهذا المنظار، و وفقا لتعاليم القرآن الكريم و هدايته، لا يرى الا- الله سبحانه، و بدلا من ان يرى جمال العالم، فانه يرى جمالا ازليا غير متناه، و الذى يتجلى من هذه الزاويه (زاويه العالم) ، و عندئذ يهب حياته، و ينسى ذاته، و يفنى فى حب الله جل شانہ.

وهذا الادراك كما يتضح لا يحصل عن طريق الحواس، كالعين و الاذن، ولا عن طريق الخيال و العقل، لان هذه لم تكن سوى آيات و دلالات، فهى فى غفله عن هذه الدلاله و الهدايه.

وهذا الطريق، الذى لا بد لسالكه ان ينسى كل شى سوى الله تعالى، عندما يستمع الى قوله فى كتابه المجيد:

«يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم، الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون.»

سيعلم ان الطريق الرئيسى الذى ينتهى به الى الهدايه الواقعيه و الكامله، هو طريق النفس الانسانيه، و المرشد الحقيقى له، هو الله تعالى، فقد كلفه بمعرفه نفسه، و إن يسير فى هذا السبيل، بتركه للسبيل الاخرى ليرى الله من هذه الطريق، فانه سيدرك مطلوبه الحقيقى.

والنبي الكريم (ص) يقول:

«من عرف نفسه فقد عرف رب ه.»

و يقول ايضا:

«اعرفكم بنفسه، اعرفكم بربه.»

واما طريقه السير و السلوك، و هى طريقه الكثير من الايات القرآنيه التى تامر بذكر الله تعالى، كقوله:

(فاذكرونى اذ كررتم) و غيرها من الايات فى الكتاب، و الاقوال فى السنه، فقد جات مفصله، و يختتمها بقوله:

«لقد كان لكم فى رسول الله اسوه حسنه.»

وهل من

الممكن ان يتصور، ان الاسلام، يعرف لنا الطريق الى الله تعالى، و لا يبحث الناس على تتبعه، او ان يعرفه و يغفل عن تبيان نهجه او ان يهمله، في حين نجده يقول عز من قائل:

«ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شى و هدى و رحمه و بشرى للمسلمين.»

### ٣ المعتقدات الاسلاميه من وجهه نظر الشى

#### معرفة الله

#### النظر الى الكون عن طريق المخلوقات و الواقعيات ضروره وجود الله تعالى

ان اول خطوه يخطوها الادراك و الشعور لدى الانسان و اللذان وجدا منذ وجوده تبين له حقيقه وجود الخالق و المخلوق، لان اولئك الذين يشكون فى وجودهم و فى كل شى، و يعتبرون العالم ظنا و خيالا، فاننا نعلم، ان الانسان منذ وجوده يلازمه الادراك و الشعور، يرى نفسه و العالم اجمع، اى انه لا- يشك (بوجوده و لا يشك باشيا اخر غيره) ومازال الانسان انسانا، فان هذا الادراك و الشعور يكمن فيه، و ليس هناك مجال للشك و التردد.

هذه الواقعيه و الوجود الذى يثبت الانسان امام السفسطائيين و المشككين، امر ثابت لا- يعتريه البطلان، و فى الحقيقه ان كلام السفسطائيين و المشككين ينفى واقعيه قائمه فى حد ذاتها، كلام باطل، لا يبنى على الصحه اطلاقا، لذا فان العالم و الكون ينطوى على واقعيه ثابتة.

ولكن كل من هذه الظواهر التى تنطوى على واقعيه، و التى نشاهدها عيانا، تفقدواقعيته و تصير الى الفناء، سوا فى القريب او البعيد من ادوار حياتها.

ومن هنا يتضح ان العالم المشهود و اجزاه، لم تكن عين الواقعيه (والتي لا يمكن انكارها)، بل تعتمد و تستند الى واقعيه ثابتة، و بتلك الواقعيه، تتصف بالواقعيه، و تتصف بالوجود، و مادامت مرتبطه و متصله بها، فهى موجوده باقيه، و ما ان انقطعت عنها زالت و فنت، و نحن نسمى هذه الواقعيه الثابته التى لا يعترىها البطلان ب (واجب الوجود) او الله سبحانه.

#### نظره اخرى عن طريق ارتباط الانسان بالعالم خاتمه الفصل وحدانيه الله تعالى

ان الاسلوب الذى اتبع فى الفصل السابق، لاثبات وجود الله تعالى اسلوب بسيط ساذج، و واضح ان الانسان مع فطرته التى اودعها الله اياه، ينتهجها، و ليس هناك اى رادع او مانع، ولكن معظم الناس، مع ارتباطهم المستمر بالماديات، و تفانيهم فى اللذائذ المحسوسه، يصعب عليهم الرجوع

الى الفطره، و هى الفطره الالهيه البينه.

فعلى هذا فان الاسلام بشرائعه المنزهه، يعلن ان شريعته عامه، و الكل سواسيه امام الدين و مقاصده، فهو يثبت وجود الله تعالى مع هؤلاء الناس عن طريق و اسلوب آخر، و هو الفطره الواضحه، و التى غفل عنها البشر، فيخاطب البشر بها، و يعرف الله جل شانہ عن طريقها.

فالقرآن الكريم، يتخذ طرقا شتى لاجل معرفه الله تعالى للبشر كافه، فهو يلفت الانظار، و يوجه الافكار غالبا الى خلقه العالم، و النظام و التنسيق القائم فيه، و يدعو الى ملاحظه و دراسه الافاق و النفس، ذلك بان الانسان فى حياته المحدوده، لا يتخلف و لا يخرج عن الطبيعه و النظام الحاكم فيها مهما سلك من سبل، و استغرق من حالات، و لن يغض النظر عن المشاهد الخلابه، سوا فى الارض او فى السماء، بما اوتى من شعور و ادراك.

ان عالم الوجود بما يتصف من سعه فان كل جز منه، بل و جميع اجزائه معرضه للتغيير و التبدل المستمرين، و تظهر فى كل لحظه بشكل جديد غير سابقتها.

ووفقا للقوانين التى لا تقبل الاستثناء، يتحقق ما يجب تحقيقه، و الكون بما فيه من ابعاد مجره الى اصغر ذره، و الذى يؤلف العالم اجمع، ينطوى على نظام واضح بين، يجرى وفقا لقوانين مدهشه و محيره للعقول، و تسير عمله من ادنى حاله الى اكملها، كى يوصله الى الهدف الاسمى و هو الكمال.

وفوق الانظمه الخاصه، توجد انظمه اعم، و هى النظام العام للكون، الذى يربط اجزاه العديده التى لا تحصى بعضها ببعض، و يوفق بين الانظمه الجزئيه، و يربط بعضها ببعضها الاخر، فهى فى سيرها المستمر لن تتصف بالاستثناء او الاختلال.

فنظام الخلقه مثلا اذا اسكن الانسان على الارض، جعلت خلقته متناسب



مع المحيط الذى يعيش فيه، و جعلت المحيط بشكل يتناسب و ذلك المخلوق، كالمريه العطوف التى تربى النشا بكل عطف و حنان، فالعالم بما فيه من شمس و قمر و نجوم و ما و تراب و ليل و نهار، و الفصول السنويه، و السحاب و الرياح الامطار، و الكنوز التى تحت الارض و فوقها و بالتالى كل ما تملك من قوه سخرت كلها لراحه الانسان و سعادته، و اننا نلاحظ هذا الارتباط و التعاون فى كل مظهر من مظاهر الطبيعه، و فى كل ما يجاورنا من قريب او بعيد، و حتى فى البيت الذى نعيش فيه.

ومثل هذا الاتصال و الارتباط قائم فى جميع اجزا الاجهزه الداخليه لكل مظهر من مظاهر هذا العالم، فالطبيعه لما منحت الانسان الخير مثلا، منحتة الارجل للحصول عليه، و اليد لتناوله، و الفم لاكله، و الاسنان لمضغه، و ربطته بسلسله من الوسائل المرتبطه ببعض كالسلاسل، و التى ترتبط بالهدف الغائى و هو البقا و الكمال لهذا المخلوق.

ولم يشك احد من علما العالم ان الارتباطات اللامتناهيه، و التى حصل عليها اثر الدراسات العلميه لالاف السنين، ما هى الا طبيعه و بدايه مختصره لاسرار الخلقه، و التى تتبعها دراسات لا- نهايه لها، و كل كشف جديد، انما هو بمثابة انذار للبشره عن مجهولات لا- حصر لها، و هل يمكن القول بان هذا الكون الرحب، مع استقلال اجزائه، يمتاز بوحده و اتصال و مع ما فيه من اتقان مدهش، يدل على علم و قدره غير متناهيه، و هل يمكن القول بانه وجد دون خالق، و لم يكن هناك سبب او هدف من ايجاده؟.

و هل يمكن التصديق بان كل هذه الانظمه سوا الجزئيه منها او الكليه، و كذا النظام العام القائم

فى الكون؁ مع ما يتصف به من ارتباط محكم غير متناه؁ و الذى يسىروفق نظام دقيق خاص؁ لا يقبل التغيير و الاستثنا؁ كل هذا قد جا دون حساب؁ و انما مجرد المصادفه هى التى لعبت دورها فى خلقه و ايجاده؟ ام ان كلا من هذه الظواهر والاجوا سوا الصغيره منها او الكبيره فى العالم؁ قد اتخذت لها نهجا قبل حدوثها و خلقتها؁ و بعد ان وجدت سلكت ذلك السبيل و النهج؟.

ام ان هذا الكون مع وحدته الكامله الشامله؁ و الاتصال و الارتباط القائم بينها؁ فهو ككل؁ لا يعدو مجموعه متكامله واحده؁ قد انشئت و خلقت نتيجه لعوامل متعدده مختلفه؁ و يسير وفقا لقوانين متباينه؟.

من الطبيعى ان الشخص الذى يرجع كل ظاهره لمسبب و كل معلول لعله؁ و يتفق احيانا ان يبحث عن مشبب مجهول اياما عديده؁ ليصل فى النهايه الى العله؁ و يتابع التقدم العلمى؁ هذا الشخص الذى عند مشاهدته عده احجار بصوره منتظمه منسقه؁ ينسبها الى علم و قدره قامت بصنعها؁ و بذلك ينفى المصادفه مطلقا؁ و يحكم بوجود تخطيط هادف؁ لم يكن ليحكم على وجود العالم دون مسبب؁ و لا يدعى ان المصادفه هى التى اوجدت هذا النظام و التنسيق.

لذا فان الكون؁ بما فيه من انظمه مهيمنه؁ مخلوق خالق عظيم؁ هو الذى اوجده بعلمه و قدرته غير المتناهيه؁ و يسيره الى غايه و ما العوامل البسيطه التى تنشئ الحوادث البسيطه؁ فى العالم الا منتهيه اليه؁ فهى تحت قدرته و هيمنته و تسخيرها؁ و كل ما فى الكون محتاج اليه؁ و هو غير محتاج لاحد او لشى؁ و لم يكن معلولا لعله؁ و لا مسببا لسبب.

## وحدانيه الله تعالى

كل واقعيه من واقعيات العالم؁ تعتبر واقعيه محدوده؁ اى انها تتمتع بالوجود على وجود «فرض

وجود السبب و الشرط»، و تعتبر ايضا وفقا لفرض و تقدير «فرض عدم السبب و الشرط» عدما، و لحقيقه وجودها حد محدود، اذ لا توجد خارج ذلك الحد، فالله جل شانہ هو المنزه عن الحد و المحدوديه لان واقعيته مطلقه، فهو موجودباى تقدير، و لم يكن محتاجا لاي سبب و شرط و لا مرتبطا بايه عله.

ولا- يسعنا ان نفترض عددا لامر غير محدود و غير متناه، فاذا ما افترض ثان، فانه غير الاول، و فى النتيجة، الاثنان محدودان متناهيان، و سيضع كل منهما حدا فاصلا للاخر، فلو افترضنا على سبيل المثال حجما غير محدود و غير متناه، لايسعنا افتراض حجم آخر ازاه، و لو قدر ان افترضنا هذا فان الثانى هو الاول، فعلى هذا، فان الله تعالى احد لا شريك له.

## الذات و الصفات

لو نظرنا الى الانسان مثلا من زاويه العقل، سنرى له ذاتا، و هذه الذات هى عين انسانيته الخاصه به، و يمتاز بصفات ايضا، و هذه الصفات التى تعرف كنه ذاته، فمثلا انه ابن لفلان، عالم قادر، طويل، جميل، او صفات اخرى مغايره.

فبعض هذه الصفات، كالاولى، لا تنفصل عن الذات، و بعضها الاخر، كالعلم مثلا، يمكن ان تنفصل عن الذات او تتغير، و على ايه حال، فان كلا من هذه الصفات، ليست بالذات، كما ان كل واحده منها غير الاخرى.

وهذا الموضوع (الذات مغايره للصفات، و الصفات تختلف فيما بينها) خير دليل على ان الذات التى تتصف بصفه، و الصفه التى تعين و تعرف الذات، كلاهما محدودتان و متناهيان، لان الذات اذا كانت غير محدوده و غير متناهيه، لكانت تشمل الصفات و كذا الصفات كانت كل واحده منها تشمل على الاخرى، فتصبح فى النتيجة كلها شيئا واحدا، فمثلا لو

كانت الذات الانسانيه هذه تنحصر فى القدره، و كانت القدره و العلم و كذا طول القامه، و الجمال كل واحده منها عين الاخرى، لكانت كل هذه المفاهيم لا تعدوالمفهوم الواحد.

يتضح مما سبق، انه لا يمكن اثبات صفة (بالمعنى السابق) لذات الله عزوجل، لان الصفة لا تتحقق من غير تحديد لها، و ذاته المقدسه منزله من اى تحديد (حتى من هذا التنزيه الذى يعتبر فى الحقيقه اثبات صفة له).

## معانى صفات الله تعالى

نعلم ان فى العالم كثيرا من الكمالات التى تظهر بشكل صفات، فهذه الصفات المثبتة متى ما ظهرت فى شى، تسعى فى تكامل المتصف، و تمنحه قيمه اكثر، كمايتضح ذلك من مقارنة جسم حى كالانسان مع جسم غير حى كالحجر.

مما لا شك فيه انه هذه الكمالات قد منحها الله تعالى، و إذا ما كان هو مفتقدا لها لما منحها (فاقد الشى لا يعطيه)، و جعلها تدرج فى طريق الكمال، فعلى هذا يجب ان يقال، وفقا لحكم العقل السليم، ان الخالق، يتصف بالعلم و القدره و كل كمال واقعى.

و فضلا عن هذا، فان آثار العلم و القدره و بالتالى آثار الحياه واضحه فى نظام الخلقه.

وبما ان ذات الله غير محدوده و غير متناهيه، فالكمالات هذه ان اعتبرت صفات له، فانها فى الحقيقه عين ذاته، و كذا كل واحده منها هى عين الاخرى، و اماالاختلاف الذى يشاهد بين الذات و الصفات، و بين الصفات نفسها فانها تنحصر فى المفهوم، و فى الحقيقه ليس هناك سوى مبدا واحد غير قابل للانقسام.

فبالاسلام يلزم متبعيه كى لا يقعوا فى مثل هذا الاشتباه (المحدوديه بالتوصيف، او نفى اصل الكمال) و يضعهم بين النفى و الاثبات و يامرهم بالاعتقاد بان الله عالم لا يعلم غيره، و له القدره،

و ليست كقدره الاخرين، فهو يسمع لا باذن، و يرى لا بعين، وهكذا.

مزيد من التوضيح فى معانى الصفات

الصفات نوعان: صفات كمال و صفات نقص فالصفات الكماله كما اشرنا اليها معان اثباتيه، تمنح المتصف بها قيمه وجوديه اكثر، و آثارا وجوديه اوسع، و يتضح ذلك من مقارنة موجود حى عالم قادر، مع موجود آخر غير حى، غير عالم و غير قادر، و اما صفات النقص، فهى صفات تغيروها.

عندما نمعن النظر فى صفات النقص، نجدها بحسب المعنى منفيه، تفتقر الى الكمال، و الى نوع من قيم الوجود، مثل: الجهل و العجز و القبح و السقم و امثالها.

وحسب ما تقدم فان نفى صفات النقص تعنى صفات الكمال، كما ان نفى الجهل يعنى العلم، و نفى العجز يعنى القدره، و من هنا نجد القرآن الكريم يثبت كل صفة كماله لله تعالى بشكل مباشر، و ينفى كل صفة نقص عنه، كما فى قوله تعالى:

«وهو العليم القدير، و هو الحى، لا تاخذه سنه و لا نوم، و اعلموا انكم غير معجزى الله.»

ومما تجدر ملاحظته ان الله تعالى واقعيه مطلقه، ليس له حد و نهايه، فعلى هذا فان ايه صفة كماله تطلق عليه، لا- تعنى المحدوديه، فانه ليس بماده و جسم و لا يحدد بزمان او مكان، و منزه من كل صفة حاله حادثه، و كل صفة تثبت له حقيقه فهى بعيده عن المحدوديه و هو القائل:

«ليس كمثله شى.»

## صفات الفعل

فالصفات (فضلا عما سبق) تنقسم انقساماً آخر، و هى صفات الذات و صفات الفعل.

فالصفه احيانا تكون قائمه بالموصوف، مثل الحياه و العلم و القدره، فتتحقق هذه فى الانسان الحى القادر، و نستطيع ان نفترض انسانا متصفا بهذه الصفات، فلو لم نفترض غيره، نرى تاره انه لا

يتحقق بالموصوف فحسب، فاذا اراد الموصوف ان يتصف بصفه فلايد من تحقق شى آخر، مثل الكتابه، الخطابه، الطلب، و نظائرها، لان الانسان انمايستطيع الكتابه عند ما يتوفر لديه القلم و الدواه و الورق مثلا، و يستطيع ان يكون خطيباعند تحقق مستمع، و يستطيع ان يكون طالبا عند ما يتوفر المطلوب، و لا يكفى ان نفترض للانسان تحقق هذه الصفات.

من هنا يتضح ان الصفات الحقيقيه لله تعالى (كما سبقت الاشاره اليه عين الذات) هى من النوع الاول و اما النوع الثانى، و الذى يستلزم تحققه لشى آخر، فان كل شى غيره مخلوق له، و ياتى بعده فى مرحله الوجود، و كل صفه يوجد معها وجوده، لايمكن ان تعتبر صفه لذاته او عين ذاته تعالى.

فالصفات التى يتصف بها تعالى عن تحقق الخلقه، هى الخالقيه، الربانيه، المحيى، و المميت، و الرازق، و امثالها، لم تكن عين ذاته، بل زائده على الذات و صفات للفعل.

والمقصود من صفات الفعل هو ان تتخذ معنى الصفه من الفعل لا من الذات، مثل الخالقيه، اى يتصف بهذه الصفه بعد تحقق الخلقه للمخلوقات، فهو قائم منذ قيامها (اى موجود منذ وجودها)، و لا علاقه لها بذاته تعالى، كى تتغير من حال الى حال عند تحقق الصفه.

تعتبر الشيعه صفتى الاراده و الكلام، و الذى يفهم من معنى اللفظ (الاراده بمعنى الطلب، و الكلام بمعنى الكشف اللفظى عن المعنى) من صفات الفعل و الغالبية من اهل السنه يعتبرونها بمعنى العلم، و صفات لذاته تعالى.

## القضا و القدر

ان قانون العليه فى الكون، سار و مهيم، بحيث لا يقبل الاستثنا، و وفقا لهذا القانون فان كل مظهر من مظاهر هذا العالم، يرتبط بعقل عند وجودها، (الاسباب و الشروط اللازمه للتحقق)

، و مع توفر كل تلك الشروط (والتي تدعى العله التامه) يتحتم وجود تلك الظاهره (المعلول المفروض) و لو فرضنا عدم تحقق تلك الاسباب كلها او بعضها، فانه يستحيل تحقق وجود تلك الظاهره.

مع الامعان فى هذه النظرية، يتضح لنا موضوعان:

الاول: لو قدر ان نقارن بين ظاهره «المعلول» مع العله التامه باجمعها، و كذلك مع الاجزا لتلك العله التامه، تكون النسبه بينها و بين العله التامه، نسبه الضروره (الجبر) ولكانت النسبه بينها و بين كل من اجزا العله التامه (والتي تعتبر عله ناقصه) نسبه الامكان، لان جز العله بالنسبه الى المعلول يعطى امكان التحقق و الوجود، و لا يعطى ضروره الوجود.

على هذا فالكون و جز من اجزائه يستلزم عله تامه فى تحقق وجوده، و الضروره مهيمنه عليها باسرها، و قد نظم هيكلها من مجموعه حوادث ضروريه و قطعيه، فمع الوصف هذا، فان صفه الامكان فى اجزائها (الظواهر التي ترتبط مع غير العله التامه لها) محفوظه.

فالقرآن الكريم فى بيانه يسمي هذا الحكم الضرورى بالقضا الالهى، لان الضروره هذه تتبع ن وجود الخالق، و لهذا يكون حكما و قضا عادلا حتما غير قابل للتخلف، اذ لا يقبل الاستثنا او التبويض.

و يقول جل شانه:

«الاله الخلق و الامر».

و يقول:

«والله يحكم لا معقب لحكمه».

الثانى: ان كلا من اجزا العله، لها مقدارها الخاص بها تمنحها الى المعلول، و تحقق المعلول و ظهوره يطابق مجموع المقادير التي تعينها العله التامه، فمثلا- العلل التي تحقق التنفس للانسان، لا- تحقق التنفس المطلق، بل يتنفس الانسان مقدارا معيناً من الهوا المجاور لفمه و انفه، و فى زمان و مكان معينين، و وفق طريقه معينه، و يتم ذلك عن طريق مجرى التنفس، حيث يصل الهوا الى الرئتين، و

هكذا الرؤيه و الابصار، فان العلل الموجوده لها فى الانسان (والذى هو جز منها) لم تحقق ابصارا من دون قيد او شرط، بل تحقق ابصارا معيناً من كل جهه، بواسطه الوسائل اللازمه له، و هذه الحقيقه ساريه فى كل ظواهر الطبيعه، و الحوادث التى تتفق فيها لا تتخلف.

والقرآن الكريم يسمي هذه الحقيقه ب «القدر» و ينسبها الى خالق الكون و مصدر الوجود، بقوله تعالى:

«انا كل شى خلقناه بقدر.»

و يقول:

«وان من شى الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.»

وكما ان كل ظاهره و حادثه فى نظم الخلقه تعتبر ضروريه الوجود وفقا للقضا الالهى، و يتحتم وجوده، فكذلك وفقا للقدر فان كل ظاهره او حادثه عند تحققها لا تتخلف عن المقدار المعين لها من قبل الله تعالى.

## الانسان و الاختيار

كل ما يقوم به الانسان من فعل، يعتبر ظاهره من ظواهر عالم الخلقه، و يرتبط بتحقيقه كسائر الظواهر بالعله ارتباطا كاملا، و بما ان الانسان هو جز من عالم الخلقه، و يرتبط مع سائر الاجزا الاخرى من العالم، فانها بدورها تؤثر فى افعال الانسان.

وعلى سبيل المثال، فان قطعه الخبز التى يريد الانسان تناولها، يستلزم الوسائل كاليد و الفم و العلم و القدره و الاراده، و يستلزم ايضا وجود الخبز فى الخارج، و فى متناول يده، و عدم المانع و الحاجز، و شروط اخرى، من زمان او مكان، و مع فقدان احداها يتعذر تحقق الفعل، و مع تحقق كل تلك العوامل (تحقق العله التامه) فان تحقق الفعل ضرورى.

وكما اشرنا آنفا، فان ضروره الفعل بالنسبه الى مجموع اجزا العله التامه تعتبر نسبه امكان، و لا يتنافى مع نسبه الفعل الى الانسان الذى هو احد اجزا العله التامه.

ان الانسان له اختيار الفعل، و ضروره نسبه الفعل الى



مجموع اجزا العله، لا يستلزم الضروره بالنسبه الى فعل بعض من اجزائها و هو الانسان.

والادراك البسيط للانسان يؤيد هذا القول، فاننا نراه يميز بحكم الفطره الالهيه المودعه لديه، يمي ز بين الاكل و الشرب، و الذهاب و الاياب، و بين الصحه و السقم، و الكبير و الصغير، و القسم الاول الذى يرتبط باراده الانسان ارتباطا مباشرا، يعتبر من اراده الشخص، فيحاسب فى مواضع الامر و النهى و المدح و الذم، خلافا للقسم الثانى، الذى يترتب فيه تكليف على الانسان.

كان فى صدر الاسلام، لاهل السنه، مذهبان معروفان بالنسبه الى افعال الانسان، ففريق كان يرى ان افعال الانسان متعلقه باراده الله تعالى لا- تخلف فيها، فكان يدعى ان الانسان مجبور فى افعاله، و لا اثر لما يمتاز به من اختيار و اراده، و الفريق الاخر، كان يدعى ان الانسان مستقل فى افعاله، و ليس له ارتباط باراده الله سبحانه، و يعتبرونه خارجا عن حكم القدر.

ومما يروى عن اهل البيت (ع):

و هو مطابق مع ظاهر تعاليم القرآن، ان الانسان مختار فى افعاله، ليس بمستقل، اذ ان الله تعالى قد اراد الفعل عن طريق الاختيار، و هذاما عبرنا عنه سابقا، ان الله سبحانه، اراد الفعل عن طريق مجموع اجزا العله التامه، و التى احداها اراده الانسان، و اصبحت ضروره، و فى النتيجة، ان مثل هذا الفعل الذى يرتبط باراده الله تعالى ضرورى، و الانسان ايضا مختار فيه، اى ان الفعل يعتبر ضروريا بالنسبه الى مجموع اجزا علتة، ولكنه اختيار و ممكن بالنسبه الى احد اجزائه و هو الانسان.

والامام السادس (ع) ، يقول:

«لا جبر و لا تفويض بل امر بين امرين.»

**معرفة النبي (ص)**

**نحو الهدف الهدايه العامه**

تبدا حبه الحنطه بالنمو عند توفر العوامل المساعدته لها، بعد ان

توضع فى التربه، وبمرور الزمن تتحول من حاله الى اخرى، و فى كل لحظه تتخذ حاله و شكلا غير ماكانت عليهما قبل لحظات، و تسلك طريقا وفقا لنظام خاص، حتى تزداد نموا، فتصبح سنبله، و إذا ما سقطت حبه قمح على الارض، سلكت الطريق ذاته، حتى تصل النهايه و هكذا، و إذا ما سقطت بذره فاكهه على الارض، تبتدى بالحركه و النمو فيخترق الغشانتو اخضر، و يسلك طريقا خاصا منتظما، حتى يزداد فى نموه و يصبح شجره مشمره.

وإذا ما استقرت نطفه حيوان فى بيضه او فى رحم ام، تشرع بالنمو و التكامل، و تسلك سلوكا، تختص به تلك النطفه لذلك الحيوان، حتى تصل الى فرد كامل من ذلك النوع.

ان هذا السلوك الخاص و المنتظم يشاهد فى كل من انواع الكائنات الحيه فى العالم، و يعتبر من مميزاتا و فطرتها الخاصه، و لن تجد فى الحياه، نقيضا لهذه السنه، اى يستحيل ان تتبدل حبه قمح الى حيوان، و لا نطفه حيوان الى شجره، و إذا ما حدث تغيير فى تكوين حيوان او نبات بان ينقصها عضو او جز فان السبب فى ذلك يعود الى مرض او ما شابه.

ان النظام القائم و المستمر فى الكون، و خلقه الاجسام المتنوعه، و اختصاص كل نوع منها فى سلوك خاص، نحو التطور و التكامل، يحتاج الى نظام خاص به، لا ينكره اى محقق متتبع، و من هذه النظرية البى نه نستنتج موضوعين:

(١) ان فى جميع المراحل التى يطويها نوع من انواع الكائنات الحيه فى العالم، اتصالا- و ارتباطا قائما بينها، و كان هناك قوه تسيرها هذا المسير الخاص فى كل مراحلها التطوريه.

(٢) ان هذا الاتصال و الارتباط المتتالى يهدف فى مرحلته الاخيره الى

تكوين بنى نوعه، فكما ان البذره عند ما توضع فى التربه تهدف فى طريقها منذ مراحلها الى ان تنشا شجره، و كذا النطفه فى رحم الام، تهدف من مراحلها الاولى الى ان تكون حيوانا متكاملًا، و للوصول الى التكامل نراها تسلك نهجا خاصا فى حياتها.

والقرآن العظيم فى تعليماته يؤيد هذه الحركه و هذا الاندفاع، كما ان انواع الكائنات الحيه فى العالم تهتدى بهدى الله تعالى فى طريق تكاملها و كمالها، و يستدل بيات من الذكر الحكيم فى هذا الشأن كما فى قوله تعالى:

«الذى اعطى كل شى خلقه ثم هدى.»

وفى سوره الاعلى، الايه ٢ و ٣ يقول جل ذكره:

«الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى.»

وكذا يشير الى النتائج التى ذكرت آنفا فى سوره البقره الايه ١٤٨: يقول جل شانہ:

«ولكل وجهه هو موليا.»

و يقول جل من قائل فى سوره الدخان الايه ٣٨ و ٣٩ «و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون.»

### الهدايه الخاصه

بديهى ان النوع الانسانى لا يستثنى عن هذه الهدايه التكوينيّه التى تهيم على جميع الكائنات فى العالم، انها تسيطر على الانسان ايضا، و بما ان كل كائن يستمر فى طريقه نحو التكامل بما لديه من قدره و قابليه، فكذلك الانسان يساق نحو الكمال الواقعى بواسطه الهدايه التكوينيّه.

قد يشترك الانسان فى كثير من صفاته و مميزاته مع سائر انواع الكائنات الحيه من حيوان او نبات، لكنه يتميز بخصيصه خاصه به، تجعله يمتاز عن غيره، الا و هو العقل.

فالعقل يدعو الانسان الى التفكير و التدبير، و إن ينتفع من كل وسيله ممكنه، لتحقيق اهدافه و اغراضه، فهو يعرج الى السما حينا، فيسير فى الفضا اللامتناهى، و يغوص فى اعماق

البحار احيانا، فهو يداب فى استثمار انواع الحيوان و النبات و الجماد على ظهر البسيطة، و قد يتجاوز هذا الحد بان يتجه الى استثمار بنى نوعه.

والانسان حسب طبعه الاولى، يرى حريته المطلقة فى سعادته و كماله، و بما ان وجوده وجود اجتماعى، و متطلباته فى الحياه متعدده، و التى لاينالها لوحده و بنفسه فحسب، بل بالتعاون مع ابنا نوعه و هم يتصفون بالغرائز ذاتها، بما فيها حب الذات و الحريه، اذ تفرض عليه طبيعه المجتمع ان يضحي بقسط من حريته فى هذا السبيل قبال المنافع التى يحصل عليها من الاخرين، فهو يقدم خدمه، و ينتفع بما يقدمه الاخرون من خدمات، اى انه يتقبل الحياه الاجتماعيه التى تتصف بالتعاون، باكراه و فرض.

وهذه الحقيقه تظهر جليه لدى الاطفال و الفتيان، اذ آن هم فى البدايه، يحققون ماتصبو اليه نفوسهم بالفرض تاره و البكا تاره اخرى فهم يرفضون كل قانون او عاده او ماشاكل ذلك، ولكن على مر الزمان، و حسب تطورهم الفكرى يدركون ان الحياه لا تتلائم مع الفرض و الطغيان، فيمارسون ما يمارسه الفرد فى المجتمع بشكل تدريجى، حتى يصلوا الى ما يصل اليه الفرد فى مجتمعه، من اتباع العادات و السنن و القانون، و بالتالى يصبحون و هم يالفون المجتمع.

والانسان بعد تقبله الحياه الاجتماعيه التى قوامها التعاون، يرى ضروره القانون الحاكم على الحياه، و هو الذى يعين و اجبات كل فرد من افراد المجتمع، و يضع الجزالكل من يخالف القانون، فاذا عم القانون و ساد المجتمع، عندئذ ينال كل من افراد المجتمع السعاده المطلوبه، التى طالما تمنها.

هذا القانون هو القانون العملى الذى ما برح البشر منذ نشاته و الى يومنا هذا يرجوه و يرغب فى الوصول اليه،

و طالما كان يستهل به اهدافه و اغراضه، و يسعى فى تحقيقه، و من الطبيعى اذا كان الامر يستحيل تحقيقه على البشرى، و لم يكن مفروضا عليها، لما كانت تهدف اليه دوما.

والله جل شانہ يشير الى حقيقه المجتمع البشرى بقوله:

«نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياه الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا.»

وقد اشار الذكر الحكيم الى حب النفس و الانانيه بقوله تعالى:

«ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و إذا مسه الخير منوعا.»

## العقل و القانون

لو تاملنا جيدا، لراينا ان القانون الذى ما برح البشر ينتظره، و الناس مع مالديهم من ادراك فطرى الهى، و يدركون لزوم اجرائه كى يضمن لهم سعادتهم، هو القانون الذى يستطيع ان يسير البشرى الى السعاده دون انحياز او تبعيض و إن ينشر بينها الكمال، و يرسى قواعده و من الديرى لم تدرك البشرى حتى الان طوال اجيال متعاقبه مضت من حياه البشرى، مثل هذا القانون الذى قوامه العقل، و لو قدر ان يصدر الى حيز الوجود لفهمته البشرى فى حياتها الطويله بما تمتاز به من تعقل و تدبر، و كانت تلتزم به فى مجتمعاتها.

وبعباره اوضح، لو كان هناك قانون كامل عام، بحيث يستجيب لما تصبوا اليه البشرى من سعاده، و يرشد البشرى من حيث الفطره و التكوين، لادركه كل انسان بمالديه من امكانات عقليه، كما يدرك ما ينفعه او يضره، و كذا سائر الضروريات فى حياته، ولكن لم يتحقق مثل هذا القانون بعد و القوانين التى توضع من قبل شخص حاكم او اشخاص، او جوامع بشرى، نجدها مورد احترام و تصديق لدى فئه، و مورد رفض و اعتراض لدى آخرين و هناك من اطلع عليها و عرفها، و آخرون لم

يطلعوا، و لن تجدوجه اشتراك فى المجتمعات البشريه بما آن هم يشتركون فى كونهم بشر، و آن هم يتصفون بالفطره الالهيه فى ادراك هذه القوانين.

### الشعور المرموز، او ما يسمى ب (الوحى)

ومما تقدم يتضح، ان القانون الذى يضمن السعاده للبشريه، لا يدركه العقل، وبمقتضى نظريه الهدايه العامه، التى ترى ضروره هذا الادراك فى النوع البشرى، لابد من وجود جهاز اخز بين النوع الانسانى يدرك ذلك، كى يرشده الى الواجبات الواقعيه للحياه، و تكون فى متناول يد الجميع، و هذا العور و الادراك هو غير العقل و الحس، انه ما يسمى ب «الوحى» و من الطبيعى ان وجود مثل هذه القوه فى البشر لا يتحتم ان يكون فى جميع افراد البشر، كما هو فى القوه المودعه فى الانسان للتناسل، فى حين ان ادراك لذه الزواج، و التاهب له، يتحقق فى الافراد عند بلوغهم، و شعور «الوحى» الذى لا يظهر لدى الافراد، هو شعور مرموز، كما هو الحال فى ادراك و شعور اللذه فى الزواج عند من لم يصل الى سن البلوغ، فيبقى هذا الادراك غير معروف لديه.

والله تعالى يشير فى خطابه عن (الوحى) بالنسبه الى الشريعه و عجز العقل، بقوله:

«انا اوحيانا اليك كما اوحيانا الى نوح و النبيين من بعده»

«رسلا مبشرين و منذرين لثلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل.»

### الانبياء و عصمه النبوه

ان ظهور الانبياء يؤيد نظريه (الوحى) التى سبق ذكرها ان انبياء الله تعالى كانوا من ادعوا «الوحى» و النبوه، و فى ادعائهم هذا اقاموا الحجج و البراهين، و بلغوا الناس ماتحتويه شريعه الله سبحانه، الا و هو القانون الذى يمنحهم السعاده و جعلوه فى متناول ايدي الجميع، و لما كان الانبياء يمتازون ب «الوحى» و النبوه، فعند ظهورهم فى كل زمن كانوا قله، فجعل الله هدايه الناس على عاتق هؤلاء، بما امروا من دعوه و ابلاغ، و ما ذلك الا لتعم و تتم و تكتمل تلك الدعوه.

ومن هنا يتضح وجوب عصمه

الانبياء، فهم مصونون من الخطأ فى تلقى «الوحى» من جانب الله تعالى، و فى حفظه و اصاله الى الناس، فانهم يعيدون كل البعد عن المعصيه و الخطأ، لان تلقى الوحى كما ذكر و حفظه و ابلاغه، يشتمل على الاركان الثلاثة للهدايه التكوينيّه، و لا معنى بان يكون هناك خطأ فى التكوين.

فضلا عن ان المعصيه و التخلف عن ادا الدعوه و الابلاغ، عمل يخالف الدعوه، و يوجب سلب ثقه الناس و اطمئنانهم، بصحه الدعوه و صدقها، و نتيجه لذلك ينتفى الغرض و الهدف الاساسى للدعوه.

والخالق جل شانہ يشير الى عصمه الانبياء فى كتابه المجيد بقوله:

«واجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم.»

و هو القائل ايضا:

«عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رسدا، ليعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم.»

## الانبياء و الشرائع السماويه

ان ما حصل عليه الانبياء عن طريق (الوحى) و ابلاغهم الناس على سبيل الخبر و الاحكام الالهيه هو الدين، و باتخاذهم نهجا لهم فى سبيل الحياه و الوظائف و الواجبات الانسانيه، يضمن لهم السعاده.

يشتمل التشريع الالهى بشكل عام على جانبين: الاعتقادى و العملى: فالجانب الاعتقادى يحتوى على مجموعه معتقدات اساسيه، تفرض على الانسان ان يتخذها اساسا لحياته، و هى الاسس العامه الثلاثه: التوحيد و النبوه و المعاد، و إذا اهمل احدها لم يتحقق اتباع الدين.

والجانب العملى، يتالف من مجموعه وظائف اخلاقيه عمليه تحتوى على وظائف معينه يتقيد بها الانسان امام الله تعالى و امام المجتمعات البشرى.

ومن هنا تنقسم الواجبات الفرعيه فى الشرائع السماويه، و التى نظمت للانسان على قسمين: الاخلاق و الاعمال، و كل من هاتين، تنقسم الى قسمين ايضا.

فاما الاخلاق و الاعمال التى ترتبط بالله الخالق فهى، الخلق و صفه

اليمان و الاخلاص و التسليم و الرضى، و الخشوع، و كذا الصلاه و الصوم و الفديه و غيرها، و هذه المجموعه من الاعمال تسمى العبادات، و تعبر عن خشوع الانسان و عبوديته لربه.

واما ما يتعلق بالمجتمع من الاخلاق و الاعمال، فهي الصفات الحسنه، كحب النوع، و المساعدة، و العداله، و السخا و ما يرتبط بداب المعاشره، و المعامله و غيرها، و هذه الاعمال الخاصه هي ما تسمى ب «المعاملات».

ومن جهه اخرى فان النوع الانسانى يتجه نحو الكمال بصوره تدريجيه، و المجتمع البشرى يتكامل بمرور الزمان، و إن ظهور هذا النسخ من التكامل ضرورى فى الشرائع السماويه، و يؤيد القرآن الكريم هذا التكامل التدريجى (اذ يمكن الوصول اليه عن طريق العقل)، و مما يستفاد من آياته، ان الشرائع اللاحقه اكمل من الشرائع السابقه، بقوله تعالى:

«وانزلنا عليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه.»

ومما تبينه النظريات العلميه، و يصرح به القرآن الكريم، ان حياه المجتمعات البشرى فى هذا العالم ليست ابدية، و من الطبيعى ان التكامل لبنى نوعها لم يكن غيرمتناه، فمن هذه الجهه، ستتوقف جميع الوظائف الانسانيه من حيث الاعتقاد و العمل فى مرحله معينه، و تبعا لهذه الحقيقه، فان النبوه و الشريعه ايضا يوما ما ستصل الى آخرمرحله من مراحل الكمال و الاعتقاد، و بث القوانين العلميه، و بذلك تكون النهايه و الخاتمه لها.

ومن هنا نرى ان القرآن الكريم يوضح هذه الحقيقه و يصرح بان الاسلام، الدين الذى اختاره لمحمد (ص) هو آخر الاديان السماويه و اكملها، و الكتاب العزيز لاينسخ، و النبى الاكرم (ص) هو خاتم الانبياء، و الاسلام يحتوى على جميع الوظائف و الواجبات، كما فى قوله تعالى:

«وانه



لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه.»

و يقول ايضا:

«ما كان محمد ابا احد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين.»

و قوله تعالى:

«ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء.»

## الانبياء و دليل (الوحى) و النبوه

ان الكثير من علماء اليوم الذين حققوا فى موضوع (الوحى) و النبوه، قد فسروا موضوع (الوحى) و النبوه و الامور المرتبطه بهما، على الاسس التى يقوم عليها علم النفس و علم الاجتماع، بقولهم ان الانبياء كانوا اناسا اطهارا، ذوى همم عاليه، محبى البشرى، و لغرض تقدمها و تطورها من الناحيه الماديه و المعنويه، و كذا تزكيه المجتمعات المنحطه خلقيا، نظموا و وضعوا قوانين خاصه، و دعوا الناس اليها، و لما كان الناس فى ذلك الوقت لم يخضعوا امام المنطق و العقل، فما كان منهم الا ان ينسبوا افكارهم و انظمتهم الى العالم العلوى كى يستطيعوا بذلك ان يجلبوا رضى الناس، و يخضعوهم لقيادتهم و كان اعتقاد بعض ان روحهم هى روح القدس، و ما الفكر الذى يتجلى الا- «الوحى و النبوه» و ما الوظائف و الواجبات التى تستنتج من ذلك الا (الشريعه السماويه)، و الكلام الذى يتضمن ذلك كان يسمى «الكتاب السماوى.»

فالذى ينظر بتامل و انصاف الى الكتب السماويه، و خاصه القرآن الكريم، و كذا الى الشرائع التى جا بها الانبياء، لا يشك فى بطلان هذه النظرية، و ذلك ان الانبياء لم يكونوا رجال سياسه، بل كانوا رجالا يتصفون بالصدق و الصفا و الخلوص، و كلما كانوا يفتوهون به، و كلما كانوا يقولون به كانوا يعملون به، و كلما كانوا يزعمونه هو ان هناك شعورا مرموزا، و امدادا غيبيا، يفيض عليهم، و آن هم عن هذا الطريق يتلقون الوظائف الاعتقديه و العلميه من

جانب الله تعالى، لالاغ الناس و ارشادهم.

ومن هنا يتضح ان ادعا النبوه يحتاج الى حجه و دليل، و لا يكفي ان تكون الشريعه التي جا بها النبي توافق العقل، فان صحه الشريعه لها طريق آخر للاثبات، وهو انه على اتصال بالعالم العلوى (الوحى) و النبوه، و قد انيطت به هذه المسؤولييه من قبل الله تعالى، و هذا الادعا يفتقد الى دليل عند اقامته.

وعلى هذا، نجد ان السذج من الناس (كما يخبر به القرآن الكريم) كانوا يطالبون الانبيا بالمعجزه لصدق دعواهم.

ويستنتج من هذا المنطق الساذج و الصحيح هو ان (الوحى) و النبوه، اللذين يدعيهما المرسل، لم يكونا ليحصلوا فى سائر الناس، و الذين هم مثله، و لابد من قوه غيبية قد اودعها الله تعالى نبيه بنحو يخرق العاده به، و التى بواسطتها يصغى الى كلام الله تعالى، و يوصلها الى الناس وفقا لمسؤوليته، و إذا كان هذا المعجز صحيحا، فالرسول يريد من الله تعالى ان يعينه على معجز آخر، كى يصدق الناس نبوته و مدعاه.

ويتضح ان مطالبه الناس الانبيا بالمعجزه امر يوافق المنطق الصحيح، و على الانبيا لاثبات نبوتهم ان ياتوا بالمعجزه اما ابتدا او وفقا لما يطالب به المجتمع.

والقرآن الكريم يؤيد هذا المنطق، و يشير الى معاجز الانبيا اما ابتدا او بعدمطالبه الناس اياهم.

وتجدر الاشاره الى ان الكثير من المحققين مع آن هم لم ينكروا المعجزه (خرق العاده)، الا ان كلامهم لم يكن مدعما بدليل، و هو ان العلل و الاسباب للحوادث التى حصلنا عليها حتى الان كانت بالتجربه و الفحص، و ليس ادينا اى دليل انها دائميه، و لن تتحقق ايه حادثه او ظاهره الا بعللها و اسبابها، و اما المعاجز التى تنسب

الى الانبيا لم تكن مخالفه للعقل او يستحيل اقامتها (كزوجيه العدد ٣) ، لكنها خرق للعاده فى حين ان موضوع خرق العاده يرى و يسمع من المرتاضين ايضا.

## عدد الانبيا

مما ينقل فى تاريخ الماضين، ان انبيا كثيرين ارسلوا و بعثوا، و يؤيد القرآن الكريم كثره الانبيا، و يذكر اسما بعضهم، الا انه لم يصرح بعددهم.

ولم نحصل على عددهم من الروايات بصوره قطعيه، الا- ان الروايه المعروفه و التى تنقل عن «ابى ذر الغفارى» عن النبى الاكرم (ص) ، يبين فيها ان عدد الانبيا مائه و اربعه و عشرون الف نبى.

## الانبيا اولوالعزم، حمله الشرائع السماويه

ومما يستفاد من القرآن الكريم، ان الانبيا كلهم لم ياتوا بشرائع، بل ان خمسه منهم قد جاوا بشرائع سماويه، و هم نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد (ص) ، وهؤلاء هم اولوالعزم، و اما سائر الانبيا فانهم يتبعون اولى العزم فى شرائعهم. و قوله تعالى:

«شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى.»

و يقول تعالى:

«واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم و منك و من نوح و ابراهيم و موسى و عيسى بن مريم و اخذنا منهم ميثاقا غليظا.»

## نبوه محمد (ص)

يعتبر نبينا محمد (ص) آخر الانبيا، الذين كانوا يمتازون بالكتب و الشرائع، و قد آمن به المسلمون.

ولد النبى محمد (ص) قبل بد التاريخ الهجرى القمري بثلاث و خمسين سنه، فى مدينه «مكه» من مدن الحجاز، فى قبيله «بنى هاشم» من قريش، و التى هى من اشرف القبائل العربيه.

ابوه «عبدالله» و امه «آمنه» و قد فقد ابويه منذ اوائل طفولته، و تكفله جده لاييه «عبدالمطلب» الذى سرعان ما وافاه الاجل، حتى تعهد تربيته عمه «ابوطالب» و اسكنه معه فى داره.

ترعرع و نشأ فى بيت عمه، و قد صحب عمه فى سفره تجاريه الى الشام و ذلك قبل سن البلوغ كان النبى محمد (ص) اميا، ولكنه بعد البلوغ و الرشده، اشتهر بعقله و ادبه و امانته، و نتيجه لذلك، جعلته (خديجه) و التى كانت من اثرى القريشيات، مشرفا على اموالها، و اداره امورها التجاريه.

سافر محمد (ص) للمره الثانيه الى الشام لغرض التجاره، و اثر نبوغه فقد نال ارباحا جمه، و لم تمض فتره، حتى اقترحت خديجه عليه موضوع الزواج، وافق محمد (ص) على اقتراحها، و بعد الزواج

حيث كان في سن الخامسة والعشرين و حتى بلوغه سن الأربعين، كان يمارس عمله، فحصل على شهره في تديره و امانته و لم يكن يعبد صنما، (علما بان الدين السائد في ذلك الوقت هو عباده الاصنام) و احيانا كان يعتكف للعباده.

فاختاره الله للنبوته في الأربعين من عمره عند ما كان متفرغا للعباده في غار «حرا» و امر ان يبلغ، و نزلت عليه اول سوره من سور القرآن، و رجع الى بيته في اليوم نفسه، فرأى ابن عمه «على بن ابي طالب عليه السلام» في الطريق، فعرض عليه الاسلام فمن به، و بعد دخوله البيت، اسلمت زوجته خديجه.

وقد واجه النبي (ص) عند بد دعوته، من الناس مواجهه عنيفه مؤلمه، حتى اضطر الى كتمان دعوته و جعلها سريه، ثم امر ثانيه ان يبلغ دعوته عشيرته الاقربين، ولكنها لم تجد، اذ لم يؤمن به سوى «على بن ابي طالب» (ع).

وبعد ذلك، اعلن النبي (ص) دعوته بامر من الله تعالى، و ما ان اعلن النبي الدعوه حتى شاهد ردود الفعل من اهل مكه مقرونه بالاذى و التعذيب بالنسبه له و للمسلمين الذين اسلموا حديثا، مما اضطر بعض المسلمين الى ترك ديارهم اثر الاضطهادات التي كانت تقوم بها قريش، فهاجروا الى الحبشه، و تحصن النبي الكريم (ص) مع عمه «ابو طالب» و افراد من قبيلته بنى هاشم في «شعب ابي طالب» لمدته ثلاث سنين، في غايه من الضغط و الشده، فلم يعاملهم احد، و لم يعاشرهم، و لم يستطيعوا الخروج من الشعب.

ولم ينته كفار مكه و عبده اصنامها، من الايذا و الاهانه و الاستهزا بكل انواعها تجاههم، و كانوا يلتجئون احيانا عن طريق المسالمة، و الوعد بالاموال الطائله كي يصرفوا النبي (ص)

عن دعوته، و قد اقترحوا عليه الرئاسة و السلطان احيانا اخر، و كان وعدهم و وعيدهم سيان عند النبي (ص)، و كان ذلك مما يزيد في عزمه و ارادته.

وقد اقترحوا عليه مره المال الكثير و الرئاسة، فاجابهم النبي قائلا:

«والله لو وضعوا الشمس في يميني، و القمر في يساري على ان اترك هذا الامر حتى يظهره الله، او اهلك فيه، ما تركته.»

خرج النبي من «شعب ابي طالب» حوالى السنه العاشره من بعثته و لم يمض زمن حتى توفى عمه ابوطالب، و توفيت زوجته الوفيه ايضا.

فلم يكن للنبي (ص) ملجأ، مما دعا كفار مكه الى ان يخططوا لقتله، فحاصرواداره من كل جانب، كى يحملوا عليه في آخر الليل، و يقطعوه اربا اربا في مضجعه.

ولكن الله جل شانہ اطلعه بالامر، و امره بالهجره الى «يثرب» فاستخلف عليا (ع) في فراشه، خرج ليلا برعايه الله و عنايته من داره و اجتاز الاعداء، و اختفى في غاريبعد عده فراسخ عن مكه المكرمه، و خرج من الغار بعد ثلاثه ايام، بعد ان يئس الاعدامن الوصول اليه، و بعد ان بحثوا و نقبوا في تلك المنطقه و حواليتها، فعادوا الى مكه يائسين، عندئذ اخذ النبي (ص) يتابع طريقه الى (يثرب).

اما اهل «يثرب» فقد آمنوا به كبارهم و اسيادهم، و بايعوه، فاستقبلوه بحفاوه بالغه، و قدموا له اموالهم و انفسهم.

فاسس الرسول (ص) و لاول مره، اول مجتمع اسلامى صغير، في مدينه (يثرب) و عقد مع الطوائف اليهوديه التى كانت تستقر في المدينه و اطرافها معاهدات، و كذا مع القبائل العربيه القويه لتلك المنطقه، و قام بنشر دعوته الاسلاميه، و عرفت مدينه «يثرب» ب «مدينه الرسول.»

وعلى مر الايام، قويت شوكة الاسلام، و استطاع المسلمون الذين

كانوا يعيشون فى اضطهاد من القرشيين ان يتركوا دورهم و سكناهم فى مكه، مهاجرين الى المدينه شيئا فشيئا، و التفوا حول النبى الاكرم (ص)، و سمو ب «المهاجرين» كما اشتهر اصحابه و اعوانه من يثرب ب «الانصار».

نال الاسلام تقدما سريعا، لكن عبده الاصنام من قريش، و الطوائف اليهوديه المستقره فى الحجاز، لا يزالون حجر عثره امام هذه الحركه، فحاولوا القيام باعمال تخريبيه لصد النبى و المسلمين، و ذلك بمساعدته المنافقين، الذين كانوا فى صفوف المسلمين، و لم يعرفوا باى شكل من الاشكال، فكانوا يخلقون المشاكل، و يسببون المصائب، و الحوادث المستحدثه، حتى آل الامر الى الحرب، فنشبت الحروب المتعدده بين الاسلام و عبده الاصنام و اليهود، فكانت الغلبه غالبا لجيش الاسلام، يقرب احصا تلك الحروب من ثمانين و نيف معركه بما فيها المعارك الداميه الكبرى، و الصغيره منها، و فى كل هذه المعارك، كان النبى (ص) يشارك المسلمين فى قتالهم، كمعركه بدر واحد و الخندق و خيبر و غيرها، و كانت الغلبه فى معظمها تتم على يد «على (ع)» و الامام على (ع) هو الوحيد الذى ما تراجع و لافشل فى اى منها، و طوال هذه المعارك التى دامت عشر سنوات بعد الهجره النبويه، قتل من المسلمين اقل من مائتين، و من الكفار ما يقرب الالف و نتيجته المشابهه و التضحيه و الفدا الذى عرف به المهاجرون و الانصار خلال السنوات العشر بعد الهجره، عم الاسلام (شبه الجزيره العربيه) و حررت الرسائل الى ملوك الدول الاخرى مثل «ايران» و (الروم) و (مصر) و (الحبشه) تدعوهم الى الاسلام.

كان النبى (ص) يواسى الفقرا فى معيشتهم، فلا تختلف حياته عن حياتهم، و كان يفتخر بالفقر، و كان يستغل اوقاته،

لا- تمر لحظه الا- وهو دائب فى عمل، و كان (ص) مقسما اوقاته الى ثلاثه اقسام: الاول للعباده و ذكر الله تعالى، الثانى: له و لعياله و بيته، الثالث: للناس، فكان يسعى فى نشر المعارف الاسلاميه و تعليمها و ما يتعلق بشؤون المجتمع الاسلامى، و تصحيح الاهداف و السبل التى تؤدى اليه، و كذا السعى فى رفع حوائج المسلمين، و تحكيم العلاقات الداخليه و الخارجيه، و سائر الامور المرتبطه بها.

وبعد اقامته (ص) عشر سنوات فى المدينه، فارق الدنيا اثر سم دس فى طعامه على يد امراه يهوديه، طرحه فى الفراش اياما، و مما جا فى الروايات ان آخر ما تكلم به النبى (ص)، وصيته فى العبيد و النسا.

## النبى الاكرم (ص) و القرآن

كان الناس يطالبون النبى (ص) بالمعجزه، كما كانوا يطالبون سائر الانبيا فكان (ص) يؤيد المعاجز لدى الانبيا، و القرآن الكريم يصرح بذلك.

تذكر للنبى (ص) معاجز كثيره، الا- ان بعضا منها لا تتصف بالقطعيه فى روايتها، و لم تكن مورد قبول و اعتماد، ولكن المعجزه الباقيه له (ص) و التى لا تزال حيه هى «القرآن الكريم» كتابه السماوى فالقرآن الكريم كتاب سماوى يشتمل على سته آلاف و نيف آيه، و ينقسم الى مائه و اربع عشره سوره بما فيها المطوله و القصيره.

نزلت الايات القرآنيه الكريمه بصوره تدريجيه خلال ايام بعثته و دعوته (ص) طوال ثلاث و عشرين سنه، و كانت (توحى) اليه (ص) بصور مختلفه، من سوره او آيه او اقل من آيه، و فى اوقات متفاوته، فى ليل او نهار، فى سفر او حضر، فى الحرب او السلم، و فى ايام شده او رخا.

و القرآن الكريم فى آيات عده، يصرح تصريحاً، بانه معجزه و قد تحدى العرب فى



ذلك اليوم، مع ما كانت من القمه من الفصاحه و البلاغه، هذا ما يشهد به التاريخ، و كان فى المقدمه من حيث البيان و التعبير، بقوله تعالى فى كتابه العزيز:

(فلياتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين).

«ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون الله.»

«ام يقولون افتراه قل فاتوا بسوره مثله.»

فتحداهم القرآن بهذه الايات، قائلا اذا كنتم تظنون انه من كلام البشر، او من عند محمد (ص)، او انه قد اخذها من احد، فاتوا بمثله او بعشر سور منه او بسوره واحده من سوره، و استعينوا بايه و سيله شئتم فى تحقق هذا الامر، و ما كان جواب الفصحاح و البلغا من العرب الا ان قالوا انه لسحر و يعجز من مثلنا ان ياتى به.

ان القرآن الكريم لم يتحد العلما من جهه الفصاحه و البلاغه فحسب، بل تحداهم من جهه المعنى ايضا، و تحدى الجن و الانس بما يمتلكون من قدرات فكرية خلاقه، لانه يشتمل على البرنامج الكامل للحياه الانسانيه، و لو محص تمحيصا دقيقا، لوجد انه الاساس و الاصل فى مجالات الحياه الانسانيه كلها، بما فيها الاعتقادات و الاخلاق و الاعمال التى ترتبط بالانسان فانه يعالج كل جانب من جوانبها بدقه تامه، فهو من الله الحق، و دينه دين الحق ايضا.

الاسلام دين يستلهم احكامه و مواده من الله الحق و ليس من رغبه اكثرية الناس او من فكر شخص حاكم قدير.

ان الركن الاساسى لهذا القانون الشامل هو الكلمه الحقه و هو الايمان بالله الاحد، و إن جميع العلوم تنبثق من التوحيد، و من ثم تستنبط الاخلاق و الانسانيه المثلى من هذه الاصول، و تصبح جز من هذا القانون، ثم تنظم

و تنسق الكليات و الجزئيات و التى هى خارجه عن نطاق احصا البشر، و تدرس الوظائف التى ترتبط بها، و التى تنبع من التوحيد، و تصدر عنه.

فى الدين الاسلامى ارتباط وثيق بين الاصول و الفروع على نحو يرجع كل حكم فرعى من اى باب، اذا ما محص الى كلمه التوحيد و ينتهى اليه، و كلمه التوحيد مع ارتباطها بتلك الاحكام و المواد تصبح فرعا منه.

وطبيعى ان التنظيم و التنسيق النهائى لمثل هذا القانون الواسع الشامل، مع مايمتاز به من وحده و ارتباط كهذه، خارج عن نطاق شخص متطلع فى علم الحقوق و القانون، و إن كان من اشهر مشاهيرهم، فضلا من ان الفهرست الابتدائى له ليس بالامر اليسير، فكيف برجل يعيش فى زمن يتصف بالحياه البدائيه، فى خضم الالاف من المشاكل و المصائب التى تهدد الاموال و الارواح، و العام و الخاص، و تنشى الحروب الداميه، و الفتن الداخليه و الخارجيه، و فى النهايه يبقى منفردا امام العالم اجمع.

هذا فضلا من ان النبى (ص)، لم يتعلم القراه و الكتابه عند معلم، لقد قضى ثلثى عمره و حياته قبل دعوته فى بيئه تفتقر الى حضاره، و لم تسمع بمدينه او حضاره، كانوا يعيشون فى ارض صحرا قاحله، و جو مهلك، مع انعكس الظروف الحياتيه، علما بانها كانت تستعمر من قبل الدول المجاوره بين آونه و اخرى، و مع كل هذه الظروف و الاحوال نجد القرآن الكريم يتحدى من طريق آخر، و هو انه انزل بصوره تدريجيه مع ظروف متفاوته مختلفه، فى ايام الفتن و الايام الاعتياديه، فى الحرب و الصلح، و فى ايام القدره و ايام الضعف و غيرها، خلال ثلاث و عشرين سنه.

ولو لم يكن من كلام الله

تعالى، و كان من صنع البشر، لوجد فيه تناقضا و تضادا كثيرا، فلا بد ان ياتي آخره اجود و احسن من اوله، و اكثر تطورا، و هذا مما يؤيده التكامل التدريجي للبشر، في حين نرى ان الايات المكيه و المدنيه على نمط واحد، لم يختلف آخرها عن اولها، كتاب متشابه الاجزا، يحير العقول في قدره بيانه و وحده تنسيقه:

## معرفة المعاد

### الانسان روح و جسم

ان كلمه الروح و الجسم و النفس قد كثر استعمالها في القرآن و السنه، علما بان تصور الجسم و البدن الذى يتم عن طريق الحس قد يكون امرا بسيطا، الا ان تصور الروح و النفس لا يخلو من ابهام و غموض.

ان الباحثين و المتكلمين و الفلاسفه سوا من الشيعه او السنه، لهم نظريات متفاوتة في حقيقه الروح، ولكن الروح و البدن من وجهه نظر الاسلام هما واقعتان متضادتان، فالبدن يفقد خواصه الحياتيه بالموت، و يضمحل بصوره تدريجيه، ولكن الروح ليست هكذا، فان الحياه اصاله للروح، و ما دامت الروح في الجسم، فان الجسم يستمد حياته منها، و عند ما تفارق الروح البدن، و تقطع علاقتها به، لا يقوى البدن على القيام باى عمل، الا ان الروح تستمر في حياتها.

ومما يستنبط من تدبر الايات القرآنيه، و كلام اهل بيت العصمه (ع) ان الروح الانسانيه غير ماديه، ولكنها تنشى نوعا من العلاقه و الوحده مع الجسم، اذ يقول الله تعالى في كتابه المبين:

«ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفه في قرار مكين ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر.»

ويتضح من سياق الايات، ان اوائلها تصف الخلقه الماديه بشكلها التدريجى، وواخرها عند ما تشير الى خلقه الروح او الشعور و

الاراده، فانها تصفها بخلقه اخرى، تختلف عن خلقتها الاولى.

وفى آيه اخرى، فى الرد على من يستبعد «المعاد» او ينكره يقول ان الانسان بعد موته و تفتت اجزائه، و تمازجها مع اجزا التربه، كيف تستعاد خلخته، و يصبح كما كان انسانا كاملا؟ يقول الله سبحانه:

«قل يتوفاكم ملك الموت الذى و كل بكم ثم الى ربكم ترجعون» اى الارواح تقبض على يد ملك الموت من ابدانكم، و تحفظ عندنا.

وفضلا عن هذا، فان القرآن الكريم، يعرف الروح بصورتها المطلقة غير الماديه، بقوله تعالى:

«ويستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي.»

وفى آيه اخرى من الذكر الحكيم، يتطرق الى موضوع الامر بقوله:

«انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» و بمقتضى هذه الايات ان امر الله تعالى فى خلخته للاشياء لم يكن تدريجيا، و لم يكن محددًا بزمان او مكان، و لما كانت الروح امرا من الله اذن فهى ليست بماده، و لم يكن فى كنهها خاصه الماده التى تتصف بالتدرج و الزمان و المكان.

### مبحث فى حقيقه الروح من منظار آخر

ان التبعات العقلية تؤيد القرآن الكريم ايضا فى موضوع الروح كل منا يدرك حقيقه من وجوده، و التى نعبر عنها بال «انا» و هذا الادراك موجود فى الانسان بصوره مستمره، و احيانا ينسى بعض اعضا جسمه من راس او يد او سائر الاعضاء، و حتى جسمه كليا، ولكن يدرك ال «انا» عند ما يكون هو موجودا، و هذا «المشهود» كما هو مشهود، غير قابل للانقسام و التجزئه، و مع ان جسم الانسان فى تغيير و تحول دائم، و يتخذ امكنه مختلفه له، و تمر عليه ازمته مختلف الا ان الحقيقه المذكوره و هى ال (انا) ثابتة فى واقعيتها لا تقبل التغيير او التبدل، و واضح

إذا كانت مادة، كانت تتقبل خواص المادة، بما فيها الانقسام و تغير الزمان و المكان.

نعم ان الجسم يتقبل كل هذه الخواص، و بما ان هذه الخواص لها ارتباط روعي، فتنسب الى الروح و لكن بالتامل و التدبر يتجلى للانسان، ان هذا المكان و ذلك، و كذا هذا الشكل و ذلك، و هذه الناحية و تلك، كلها من خواص البدن، و الروح منزله منها، و كل من هذه الصفات تنتقل اليها عن طريق البدن.

يسرى هذا البيان في خاصية الادراك و الشعور على (العلم) و الذي هو من مميزات الروح و بديهى ان العلم اذا كان يتصف بما تتصف به المادة، لكان تابعا يتقبل الانقسام و التجزئه و الزمان و المكان.

ان هذا البحث العقلي واسع مطول، تتبعه اسئله و اجوبه، و لا يسعه كتابنا هذا، وهذا المقدار من البحث انما ادرج هنا على سبيل الاشارة، و لغرض استقصائه و استقراره يستلزم الرجوع الى الكتب الفلسفيه الاسلاميه.

### الموت من وجهه نظر الاسلام

ان النظره العابره تفترض ان موت الانسان فناؤه و عدمه، و حدد حياه الانسان بالايام التى يعيشها فيما بين ولادته و وفاته، فى حين نرى ان الاسلام يعتبر الموت انتقالا من مرحله حيايه الى مرحله حيايه اخرى، و للانسان حياه ابدية لا نهايه لها، و ما الموت الذى يفصل بين الروح و الجسم الا- ليورده المرحله الاخرى من حيايته، و إن السعاده و الشقا فيها يعتمدان على الاعمال الحسنه او السيئه فى مرحله حيايه قبل الموت، و مما يروى عن النبى (ص)، ما مضمونه، تظنون انكم تفنون بالموت، ولكنكم تنتقلون من بيت لآخر.

### عالم البرزخ

ومما يستفاد من القرآن الكريم و السنه، ان الانسان يتمتع بحياه مؤقتة و محدوده فى الحد الفاصل بين الموت و يوم القيامه، و التى تعتبر رابطه بين الحياه الدنيا و الحياه الاخرى.

والانسان بعد موته، يحاسب محاسبه خاصه، من حيث الاعتقاد، و الاعمال الحسنه و السيئه التى كان عليها فى الدنيا، و بعد هذه المحاسبه المختصره، و وفقا للنتيجه التى يحصل عليها، يحكم عليه بحياه سعيده او شقيه، و يكون عليها الى يوم القيامه.

وحاله الانسان فى عالم البرزخ تشابه كثيرا حاله الشخص الذى يراد التحقيق معه لما قام به من اعمال، فيجلب الى دائره قضائه كى تتم مراحل الاستجواب و الاستنطاق منه، لغرض تنظيم ملف له و بعدها يقضى فتره ينتظر خلالها وقت محاكمته.

روح الانسان فى عالم البرزخ، تعيش بالشكل الذى كانت عليه فى الدنيا، فاذا كانت من الصلحا، تتمتع بالسعاده و النعمه و جوار الصلحا و المقربين لله تعالى، و إذا ما كانت من الاشقياء، تقضيها فى النقمه و العذاب، و مصاحبه الاشرار، و اهل الضلال.

فإنه جل شأنه يصف حاله بعض السعداء بقوله:



قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون، فرحين مما آتاهم الله من فضله و يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ان لا خوف عليهم و لا هم يحزنون، يستبشرون بنعمه من الله و فضل و إن الله لا يضيع اجر المؤمنين.»

وفى وصف حاله مجموعه اخرى، الذين كانوا ينفقون اموالهم و ثرواتهم فى مشاريع غير مشروعته فى الحياه الدنيا، يصفهم بقوله تعالى:

«حتى اذا جا احدهم الموت قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمه هو قائلها و من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون.»

## يوم القيامه المعاد

ينفرد القرآن الكريم بين الكتب السماويه، بالتحدث عن المعاد و الحشر تفصيلا، فى حين ان «التوراه» لم تشر الى هذا اليوم و هذا الموقف، و كتاب «الانجيل» يشير اشارته مختصره، و القرآن يذكره و يذكر به فى مئات الموارد، و باسمائى، و يشرح عاقبه العالم و البشريه، التى تنتظرهم فتاره باختصار و اخرى باسهاب.

ويذكر مرارا ان الاعتقاد بيوم الجزا (يوم القيامه) يعادل الاعتقاد بالله تعالى، و يعتبر احد الاصول الثلاثه للاسلام و منكره (منكر المعاد)، خارج عن شريعه الاسلام و ما عاقبته الا الهلاك و الخسران.

وحقيقه الامر هكذا، اذا لم تكن هناك محاسبه و جزا و عقاب، فان الدعوه الدينيه بما تحتوى من اوامر الله و نواهيه، لم يكن لها ادنى فائده او اثر، و إن وجود النبوه و الابلاغ و عدمه كان سوا، بل يرجح عدمه على وجوده، لان تقبل الدين و اتباع موازين الشرع، لا يخلو من تكلف و سلب للحريه، و إذا كان اتباع الدين لم يكن له اثر او نتيجه، لن يتحمل الناس هذا العب و هذه المسؤوليه، و لن يتخلوا عن

الحرية الطبيعية.

ومن هنا يتضح ان اهمية ذكر يوم الحشر و تذكره يعادل اهمية اصل الدعوه الدينيه.

ويتضح ايضا ان الاعتقاد بيوم الجزا من اهم العوامل التى تجبر الانسان على ان ينتهج الورع و التقوى، و إن يتجنب الاخلاق الرذيله، و المعاصى و الذنوب، كما ان نسيانه، او عدم الاعتقاد به، سوف يكون اساسا و اصلا لكل معصيه او ذنب، و يقول جل من قائل:

«ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب.»

ومما يلاحظ فى الايه، ان منشا كل ضلال هو نسيان يوم الحساب.

والتدبر فى خلقه الانسان و العالم، و كذا فى الهدف من الشرائع السماويه، يتضح الغرض من اليوم الذى سيلاقيه الانسان «يوم الجزا.»

ونحن عند ما نتدبر الاعمال و الافعال فى الطبيعه، نرى ان كل عمل (والذى يحتوى على نوع من الحركه بالضروره) لا يتم الا عن غايه و هدف، و لم يكن العمل نفسه بالاصاله هو المقصود، بل انه مقدمه لهدف و غايه فيكون مطلوبا لذلك الهدف او لتلك الغايه، حتى فى الاعمال التى تعتبر سطحيه مثل الافعال الطبيعه و الاعمال الصبانيه و نظائرها، لو دققنا فيها لوجدنا فيها غايات و اغراضا تناسب نوع الفعل، كما فى الاعمال الطبيعه التى تتصف بالحركه غالبا، فان الغايه التى تسعى اليها هذه الحركه تعتبر الغايه و الهدف لها، و اما فى لعب الاطفال و ما يتناسب مع نوع اللعبه، فان هناك غايه خياليه و هميه، و الهدف من اللعب هو الوصول اليه.

وفى الحقيقه ان خلقه الانسان و العالم، من اعمال الله تعالى و انه منزه من ان يقوم باعمال عبث، دون هدف او غرض، فهو الذى يخلق، و يرزق و يميت، و هكذا



يخلق و يهلك، فهل يتصور ان يكون خلقه هذا دون هدف معين، و غرض محكم يتابعه؟.

اذن لابد لخلق الكون و الانسان، هدف و غايه ثابتة، و إن الفائدة منه لا تعود الى الله الغنى المتعال، و كل ما فيه يعود للمخلوق اذن يجب الاعتراف بان الكون بما فيه الانسان يتجه و يسير نحو خلقه معينه خاصه، و وجود اكمل، لا يتصفان بالفنا و الزوال.

و اذا امعنا النظر فى حاله الناس و وضعهم، و مدى تاثرهم بالتربيه الدينيه، فاننا نرى ان الناس ينقسمون الى قسمين، اثر الارشادات الالهيه، و التربيه الدينيه، و هم الاخيار و الاشرار، و مع هذا الوصف، فاننا لم نجد اى امتياز او فارق فى هذه الحياه، بل على العكس، و غالبا ما تكون الموفقيه للاشرار و الظالمين، اما الاخيار فانهم على صله بالفتن و المشاكل و الحياه السيئه و الحرمان و تحمل الظلم.

والحال هذه تقتضى العداله الالهيه فى ان تكون هناك نشاه اخرى، حتى يجديها كل من الفريقين المذكورين، جزا اعمالهم، و يحيون حياه تناسب حالهم، و يشير الله تعالى فى كتابه العزيز الى هاتين الحالتين بقوله:

«وما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون.»

«وما خلقنا السما و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار.»

ويذكر فى آيه اخرى، و قد جمع فيها الدليلين بقوله جل شانہ:

«ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات سوا محياهم و مماتهم سا ما يحكمون و خلق الله السماوات و الارض بالحق و لتجزى كل نفس

بما كسبت و هم لا يظلمون.»

## بيان آخر

قد اشرنا فى الفصل الثانى من الكتاب فى مبحث الظاهر و الباطن القرآنى، ان المعارف الاسلاميه فى القرآن الكريم، مبينه من طرق مختلفه، و الطرق المذكوره بشكل تنقسم الى قسمين، الظاهر و الباطن.

والمراد من طريق الظاهر، هو البيان الذى يتناسب و مستوى افكار العامه، على خلاف الطريف الباطن الذى يختص بالخاصه منهم، و يدرك مع روح الحياه المعنويه.

والبيان الذى يؤخذ عن طريق الظاهر مؤداه ان الله تعالى الحاكم المطلق لعالم الخلقه، فكل ما فى هذا الكون ملكه، فهو الذى خلق الملائكه التى لا- يعلم احصاؤها كى تكون مطيعه و منفذه لاوامره، يرسلهم الى حيث شا من الكون، و لكل بقعه من عالم الطبيعه و ما يلازمها من نظام ترتبط بمجموعه خاصه من الملائكه موكلين عليها.

والتنوع الانسانى من مخلوقاته و عبادته الذين يجب عليهم اتباع اوامره و نواهيته، و الاطاعه له، و ما الانبيا الا حملته شرائعه و قوانينه، يبعثهم الى الناس، لبيان و اجرا تلك الشرائع و القوانين.

فالله جل ثناؤه، لما جعل الثواب و الاجر لمن آمن و اطاع، جعل العقاب و العذاب لمن كفر و عصى، و هو القائل، لن يخلف الله وعده، و لما كان عادلا، فعدالته تقتضى ان يفصل بين الفريقين فى النشاه الاخرى، و هما الاخيار و الاشرار، و إن يمتع الاخيار بالنعيم، و للاشرار الشقا.

وقد وعد الله تعالى بمقتضى عدله، ان يحشر الناس الذين مروا فى الحياه الدنيا دون استئنا و يحاسبهم حسابا دقيقا فى معتقداتهم و اعمالهم، من صغيره او كبيره، و يقضى بينهم بالحق و العدل، و فى النهايه، سيوصل كل ذى حق حقه، و ياخذ لكل مظلوم نصيبه ممن ظلمه، و يعطى اجر عمل

كل عامل، و يصدر الحكم لفريق فى الجنه و فريق فى السعير.

هذا هو البيان الظاهرى للقرآن الكريم، و قد جا مطابقا لفكر الانسان الاجتماعى، لتكون فائدته اعم، و نطاقه اشمل.

اما الذين تعمقوا فى الحقائق، و لهم القدره على فهم المعنى الباطنى للقرآن الكريم، فهم يدركون الايات القرآنيه على مستوى ارفع من العامه و القرآن الكريم، يلوح خلال تعابيره البسيطه احيانا بالمعنى الباطنى تلويحا.

فالقرآن الكريم، مع تعبيراته المختلفه، يذكر اجمالا ان الطبيعه بجميع اجزائها، و الانسان احدها، مع سيرها التكويني (والتي تسير نحو الكمال) تصير الى الله تعالى، و سياتى اليوم الذى تنهى حركتها و سيرها، و تفقد آيتها و استقلالها كليا.

والانسان و هو جز من اجزا هذا الكون، فان طريق تكامله الخاص يتم عن طريق الشعور و العلم، يسرع فى طريقه الى الله تعالى، و اليوم الذى يختتم به هذا الانطلاق، سيشاهد عيانا حقانيه الله الاحد، و سيرى ان القدره و الملك و كل صفه من صفات الكمال تنحصر فى ذاته القدسيه، و من هذا الطريق، ستجلى له حقيقه الاشيا كلها.

وهذا هو اول منزل و موقف من العالم الابدى، فاذا كان الانسان فى هذه الدنيا، بايمانه و عمله الصالح، اوجد ارتباطا و اتصالا بالله تعالى و استانس به، و بالمقربين من عباده، فانه سيحظى بسعاده لا توصف، و سيكون فى جوار الله سبحانه، و يكون قرين الصالحين فى العالم العلوى، و إذا ما كان ممن تربطهم علاقه وثيقه بهذه الدنيا الدنيئه، ولذائدها الزائله، فقد قطع اتصاله بالعالم العلوى، و لم تقم بينه و بين خالقه رابطه او اتصال و لا مع المقربين من عباده، فانه سيحاط بعذاب دائم، و خزي ابدى.

صحيح ان الاعمال الحسنه و السيئه للانسان

فى هذه الدنيا تزول و تذهب، لكن صور الاعمال هذه تستقر فى باطنه، و اينما رحل فى معه، و تكون مصدر حياته الاقيه سوا فى السعاده او الشقا.

و كل ما ذكر يمكن استنتاجه من الايات التالیه:

يقول حل من قائل:

«ان الى ربك الرجعى.»

و يقول:

«الا الى الله تصير الامور.»

و يقول:

«الامر يومئذ لله.»

و يقول:

«يا ايها النفس المطمئنه ارجعى الى ربك راضيه مرضيه فادخلى فى عبادى و ادخلى جنتى.»

ويخاطب الله سبحانه يوم القيامه بعض افراد البشر، بقوله:

«لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد.»

وفى تاويل القرآن الكريم، و الحقائق التى تنبع منه الايات، يقول جل اسمه:

«هل ينظرون الا تاويله يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه من قبل قد جات رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد

فنعمل غير الذى كنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون.»

و يقول تعالى:

«يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق و يعلمون ان الله هو الحق المبين.»

و يقول تعالى شانه:

«يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه.»

و يقول تعالى ذكره:

«من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لات.»

و يقول تعالى اسمه:

«فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعباده ربه احدا.»

و يقول سبحانه:

«يا ايها النفس المطمئنه ارجعي الى ربك راضيه مرضيه فادخلي في عبادي و ادخلي جنتي.»

و يقول سبحانه و تعالى:

«فاذا جات الطامه الكبرى، يوم يتذكر الانسان ما سعى، و برزت الجحيم لمن يرى، فاما من طغى و آثر الحياه الدنياه فان الجحيم هي الماوى، و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى، فان الجنة هي الماوى.»

و يتحدث القرآن الكريم عن كنه جزا الاعمال قائلا:

«يا ايها الذين كفروا، لا تعتذروا

اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون.»

## استمرار الخلقه و تعاقبها

ان عالم الخلقه الذى نشاهده، ذو عمر محدود، و سيأتى اليوم الذى يفنى و يزول فيه، كما يؤيد القرآن الكريم هذا المعنى بقوله تعالى:

«ما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى.»

و هل خلق عالم، و هل كان هناك انسان، قبل ظهور عالمنا هذا و البشر الذى يعيش فيه حاليا؟ و هل بعد زوال و فناء هذا العالم بما فيه، و الذى يخبر به القرآن الكريم سينشا عالم آخر و سيخلق بشر؟ فهذه اسئله لا نجد جوابها فى القرآن الكريم الا لتلويحا، لكن الروايات الواردة عن ائمه اهل البيت (ع)، تجيب بايجاب عن هذه الاسئله.

## معرفة الامام

### معنى الامام

تطلق كلمه الامام او القائد على شخص يقود جماعه او فئه، و يتحمل عب هذه المسؤوليه، اما فى المسائل الاجتماعيه او السياسيه او الدينيه، و يرتبط عمله بالمحيط الذى يعيش فيه، و مدى سعه المجال للعمل فيه او ضيقه.

ان الشريعه الاسلاميه المقدسه (كما اتضح فى الفصول السابقه) تنظر الى الحياه العامه للبشر من كل جهه، فهى تصدر او امرها لارشاد الانسان فى الحياه المعنويه، و كذا فى الحياه الصوريه من الناحيه الفرديه، و تتدخل فى اداره شؤونه، كما تتدخل فى حياته الاجتماعيه و القياديه (الحكومه) ايضا.

وعلى ما مر ذكره، فان الامام او القائد الدينى فى الاسلام، يمكن ان يكون مورداهتمام من جهات ثلاث:

الاولى: من جهه الحكومه الاسلاميه.

الثانيه: من جهه بيان المعارف و الاحكام الاسلاميه و نشرها.

الثالثه: من جهه قياده و الارشاد فى الحياه المعنويه.

تعتقد الشيعه بان المجتمع الاسلامى يحتاج الى الجهات الثلاث التى سبق ذكرها، احتياجا مبرما، و الذى يتصدى لقياده الجهات الثلاث، بما فيها قياده المجتمع، يجب ان يعين من قبل الله و الرسول الاعظم (ص)، علما بان النبى (ص)

ايضا يعين الامام بامر من الله تعالى.

## الامامه و خلافه النبي الاكرم (ص) في الحكومه الاسلاميه

### اشاره

ان الانسان بما يمتاز به من مواهب الهيه، يدرك جيدا و من دون تردد، ان اي مجتمع متلف، في ايه بقعه او مملكه او مدينه او قريه او قبيله، و حتى في بيت واحد يتالف من عده افراد، لن يستطيع ان يعيش و يستمر في حياته دون قائد او ناظر عليه، فهو الذي يجعل الحياه نابضه، و يحرك عجلات اقتصادها، و يحفز كل فرد من افراد المجتمع بانجاز وظيفته الاجتماعيه فالمجتمع الفاقد لقائده، لا يستطيع ان يستمر في حياته، و في اقل فتره ممكنه ينهار قوامه، و يسير نحو الهمجي و التحلل الخلقى.

فعلى هذا، فالشخص الذي يتولى قياده مجتمع (سوا اكان كبيرا ام صغيرا) ويعير اهتماما لمنصبه و مقامه، يبدى عنايته لبقا ذلك المجتمع، نجده يعين خلفا له فيمالو اراد ان يغيب عن محل عمله (سوا اكانت الغيبه مؤقتة ام دائمي) و لن يتخلى عن مقامه ما لم يعين احدا، و لن يترك بلاده، او بقعته دون ناظر او حارس عليها او قائد لها، لانه يعلم جيدا، ان غض النظر عن هذه المهمه و عدم استخلاف احد، يؤدي بمجتمعه الى الزوال و الاضمحلال، كما لو اراد رب البيت ان يسافر عده ايام او اشهر، فانه يختار احدهم (او احدا غيرهم) مكانه، و يلقي اليه مقاليد الاداره للبيت، و هكذا الرئيس لمؤسسه او المدير لمدرسه، او صاحب لحانوت، و هو يشرف على موظفين او صناع يعملون تحت امرته، فلو قدر ان يترك محل عمله حتى لساعات قليله فانه يختار احدهم و يعينه مكانه، كي يتسنى للاخرين الرجوع اليه، في المشكلات او المعضلات، و قس على هذا.

الاسلام دين قوامه الفطره، و ذلك

بنص القرآن الحكيم و السنه النبويه، و هو نظام اجتماعى، يدركه كل من له المام بهذا الدين، و من ليس له صله به و العنايه الخاصه التى قد بذلها الله جل و علا، و نبيه الكريم (ص) لهذا الدين الجامع، لا ينكرها احد، و لا يسعنا مقارنته مع اى شى آخر.

فالنبى الاكرم (ص)، كان لا يترك المجتمع الذى دخل فى الاسلام، او المجتمع الذى قد سيطر عليه الاسلام، و كذا كل بلده او قريه كانت تقع تحت امره المسلمين، دون ان يرسل اليها واليا او عاملا، فى وقت مبكر، كى يدير شؤون تلك المجتمعات او البقاع، و كان هذا داب النبى (ص)، فى الجهاد، فعندما كان يرسل كتبيه الى مكان ما، فانه كان يعين قائدا لها، و كان يعين اكثر من قائد احيانا، كما حدث ذلك فى حرب (مؤته) اذ عين (ص) اربعة، فاذا ما قتل الاول، استخلفه الثانى من بعده، و إذا ما قتل الثانى، استخلفه الثالث و هكذا.

وقد ابدى الاسلام عنايته بموضوع الخلفه و الاستخلاف عنايه تامه، فلم يتغافل عن هذا الموضوع، و متى ما اراد النبى (ص) ان يترك المدينه، كان يستخلف احدا و فى الوقت الذى اراد الرسول الاعظم (ص) الهجره من مكه الى المدينه، عين عليا خليفه له فى مكه، للقيام بالاعمال الخاصه به لفته قصيره، كادا الامانات الى اهلها، و قد اوصى (ص) عليا (ع) ان يقوم بادا الديوون و ما يتعلق بشؤونه الخاصه، بعد وفاته (ص).

ووفقا لهذه القاعده، فان الشيعه تدعى انه لن يتصور ان النبى (ص) قبيل وفاته لم يوص ل احد يستخلفه فى شؤون الامه من بعده، او انه لم يعين شخصا يقوم باداره المملكه الاسلاميه.

وليس



هناك من شك، و الفطره الانسانيه تقر بذلك، بان نشؤ مجتمع يرتبط بمجموعه من عادات و تقاليد مشتركه تقرها اكثره ساحقه لذلك المجتمع، و كذا يرتبطقاؤها و دوامها بحكومته عادله تتبنى اجرا تلك العادات و التقاليد اجرا كاملا، و هذا الامر لا يخفى على الشخص اللبيب او ان يتغافل عنه، فى حين انه ليس هناك مجال للشك فى الشريعه الاسلاميه، بما فيها من دقه و نظام، و لما كان بيديه النبى الكريم (ص) من احترام و تقدير لتلك الشريعه، اذ كان يضحى بما فى وسعه فى سبيلها، ان يهمل الموضوع او يتركه علما بان النبى (ص)، كان نابغه زمانه، فى قوه تفكره، و فراسته و تدبيره، (فضلا عن ملازمات الوحي و النبوه و ما تتبعها من تايدات).

وكما نجد فى الاخبار المتواتره عن طريق العامه و الخاصه، فى كتب الاحاديث و الروايات (باب الفتن و غيرها)، انه (ص) كان يبنى بالفتن و المحن التى ستلاقيها الامه الاسلاميه بعده، و ما يشوب الاسلام من فساد، كحكومه آل مروان و غيرهم، الذين غيروا حرفوا الشريعه السمحا، فكيف به (ص) و هو يهتم بامور تحدث بعد سنوات عديده متاخره عن وفاته، و ما تنطوى عليها من فتن و مصائب، يتغافل عن موضوع يحدث بعيد وفاته، و فى الايام الاول بعد رحلته (ص)؟ عنايته لموضوع خطير من جهه، وبسيط من جهه اخرى، فى حين كان يبدى اهتمامه لابطس الامور الاعتياديه، كالاكل و الشرب و النوم و ما شاكل، فنجده يصدر الاوامر اللازمه لهذه المسائل الطبيعيه، فكيف لا- يبدى اهتماما لمسائل اساسيه مهمه او ان يختار الصمت ازاها، و لا- يعين احدا مكانه؟.

وعلى فرض المحال، لو كان تعيين القائد لمجتمع اسلامى فى الشريعه

الاسلاميه، منوطا بالمجتمع نفسه، لكان لزاما على النبي (ص)، ان يصرح فى هذا الخصوص و يشير اليه اشاره وافيه، و يعطى الامه الارشادات اللازمه، كى تصبح واعيه امام موضوع يضمن لها تقدمها و تكاملها، و يتوقف عليه شعائر دينها.

فى حين اننا لم نجد مثل هذا التصريح، و لو كان هناك نص صريح لما خالفه من جا من بعده، و ذلك ما حدث من الخليفه الاول، و انتقال الخلافه الى الثانى بوصيه منه، و الرابع اوصى لابنه، اما الخليفه الثانى فقد دفع الثالث الى منصبه الخلافه بحجه انه احال الامر من بعده الى شورى تتضمن سته اعضا، و قد عين هؤلاء الاعضا، و كذا كيفيه انتخابهم.

اما معاويه فقد استعمل الشده فى صلح الامام الحسن (ع)، و استتب له الامر، وبعدها صارت الخلافه وراثيه، و تغيرت الشعائر الدينيه، من جهاد و امر بالمعروف و نهى عن المنكر و اقامه الحدود و غيرها كل هذه قد زالت عن المجتمع الاسلامى، فاضحت جهود الشارع هبا.

اما الشيعه فقد حصلت على هذه النتيجة خلال البحث و الدراسه فى الدرك الفطرى للانسان، و السيره المستمره للعقلا، و بالتعمق و الفحص فى الاسس الاساسيه للشريعه الاسلاميه التى مرامها احيا هذه الفطره الانسانيه، و بالتامل فى الحياه الاجتماعيه التى كان ينتهجها النبي (ص) و كذا بدراسته الحوادث المؤسفه التى حدثت بعد وفاته، و التى عانت الامه الاسلاميه منها عنا بالغا، و دراسه وضع الحكومات الاسلاميه فى القرن الاول، و ما لازمها من قصور عن ادا وظائفهم، تصل الى هذه النتيجة.

ان هناك نصوصا كافيه قد صرح بها من قبل النبي (ص) فى خصوص تعيين امام و خليفه من بعده، و إن الايات و

الأخبار المتواتره القطعيه تشير الى هذا المعنى، كيه الولايه و حديث غدیر خم و حديث السفينه و حديث الثقلين، و حديث الحق و حديث المنزله و حديث دعوه العشيره الاقربين و غيرها، ولكن المراد من الايات و الاحاديث آنفه الذكر قد اول و حرف لاسباب ودواع.

### تأييد للاقوال السابقه

كانت اخريات ايام النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و التي قد مرض فيها، وهناك جمع من الصحابه قد حضروا عنده، فقال النبي (ص):

«هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا.»

قال بعضهم، ان رسول الله (ص) قد غلبه الوجع و عندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف الحضور بالبيت و اختصموا، فمنهم من يقول، قربوا يكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده، و منهم من يقول غير ذلك، فلما اكثروا اللغو و الاختلاف، قال رسول الله (ص): قوموا.

مع ما تقدم من البحث، و مع الالتفات الى ان الذين مانعوا من تدوين كلمه الرسول العظيم (ص)، هم انفسهم قد حظوا فى اليوم التالى بالخلافه الانتخابيه، و كان الانتخاب دون علم على (ع) و اصحابه، فجعلوهم امام امر واقع، و هل هناك شك فى ان النبي (ص) كان يريد تعيين على، ليجعله خليفه له من بعده.

وما كان الهدف من المعارضه الا جعل المحيط مضطربا يقضى بانصراف النبي (ص) عن الامر، و لم يكن الغرض اتصاف النبي بالهذيان، و غلبه المرض عليه، و ذلك لاسباب:

اولا- فضلا عن ان النبي (ص) طوال فتره مرضه، لم يسمع منه كلام لا- يليق بمقامه، و لم ينقل احد هذا المعنى، فانه لا يحق لمسلم وفقا للموازين الدينيه ان ينسب الى النبي (ص) الهذيان و الكلام العبث، علما بانه (ص) مصون و معصوم من قبل الله

تعالى.

ثانيا: لو كان المراد من الكلام، المعنى الحقيقي له، فلا حاجة الى ذكر العبارة التي تلتها، «كفانا كتاب الله» اذ لو كان المراد نسبه الهذيان الى النبي (ص)، لكفى ذكر مرضه، لا- ان يؤيد القرآن، وينفى قول الرسول (ص)، وهذا الامر لا- يخفى على رجل صحابي، من ان القرآن الكريم قد فرض على الامه الاسلاميه اتباع النبي (ص)، وانه مفروض الطاعه، و كلامه عدل للقرآن و الناس ليس لهم اى اجتهاد او اختيار امام حكم الله و رسوله.

ثالثا: ان ما حدث فى مرض الرسول (ص)، قد حدث ايضا فى مرض الخليفه الاول، عند ما كان يوصى الى الخليفه الثانى من بعده، و عثمان حاضر يحرق ما يملى عليه الخليفه الاول، اذ اغمى على الخليفه، و الخليفه الثانى لم يعترض عليه كما اعترض على النبي (ص).

وفضلا عن هذا كله، فان الخليفه الثانى قد اعترف فى حديث له لابن عباس قائل اننى ادركت ان النبي (ص) يريد ان يوصى لعلى، الا- ان مصلحه المسلمين كانت تستدعى ذلك، و يقول ايضا، ان الخلافه كانت لعلى، فاذا ما كانت الخلافه صائره اليه، لفرض على الناس اتباع الحق، و لم ترضخ قريش لهذا الامر، فرايت من المصلحه الاينالها، و نحيته عنها.

علما بان الموازين الدينيه تصرح ان المتخلف عن الحق يجب ان يعود اليه، لا ان يترك الحق لصالح المتخلف.

ومما تتناقله كتب التاريخ، ان الخليفه الاول امر بمحاربه القبائل المسلمه التي امتنعت من اعطا الزكاه، قال:

«والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونى الى رسول الله (ص) لاقاتلنهم على منعه.»

والمراد من هذا القول، هو ان اقامه الحق و احياه واجب مهما بلغ الثمن، و بديهى ان موضوع

الخلافة حق ايضا الا انه اغلى من العقل و ائمن.

## الامامه فى العلوم التشريعيه

اشرنا فى الفصول المتقدمه، فى معرفه النبى «الرسول» (ص) و قلنا، وفقا للقانون الثابت و الضرورى للهداياه العامه، ان اى نوع من انواع الكائنات يسير نحو الكمال و السعاده المناسبه له، و ذلك عن طريق الفطره و التكوين.

والانسان ايضا احد انواع هذه الكائنات لا يستثنى من القانون العام و يجب ان يرشد الى طريق خاص فى حياته، تضمن له سعاده فى الدنيا و الاخره، و ذلك عن طريق الغريزه المتصفه بالنظره الواقعيه للحياه، و التأمل فى حياته الاجتماعيه، و بعبارة اخرى، يجب ان يدرك مجموعه من معتقدات و وظائف عمليه، كى يجعلها اساسا له فى حياته ليصل بها الى السعاده و الكمال المنشود، و قلنا ان المنهاج للحياه و هو ما يسمى بالدين لا يتأتى عن طريق العقل، بل هو طريق آخر و يدعى الوحي و النبوه، و التى تظهر فى بعض من اوليا الله الصالحين و هم الانبياء، و رسل السما.

فالانبياء قد انيطت بهم مسؤوليه هدايه الناس عن طريق الوحي من الله تعالى فاذا ما التزموا بتلك الاوامر و النواهي، ضمنوا السعاده لهم.

يتضح ان هذا الدليل، فضلا عن انه يثبت لزوم مثل هذا الادراك بين ابنا البشر، يثبت ايضا، لزوم و ضروره وجود افراد حفظه على هذا البرنامج، و ايصاله الى الناس اذا اقتضت الضروره ذلك.

وكذا يستلزم وجود اشخاص قد ادركوا الواجبات الانسانيه، و ذلك عن طريق الوحي، و هم بدورهم ينهضون بتعليم المجتمع، كما يجب ان تبقى هذه الواجبات السماويه، مادام الانسان حيا، و تعرض عليه عند الضروره.

فالذى يتحمل عب هذه المسؤوليه، يعتبر حاميا للدين الالهى، و يعين من قبل الله تعالى، و هو

من يسمى ب «الامام» كما يدعى حامل الوحي الالهى، و الشرائع السماويه ب «النبي» و هو من قبل الله تعالى ايضا.

يتفق ان تكون النبوه و الامامه فى شخص واحد، و قد لا يتحقق ذلك، فكما ان الدليل المتقدم يثبت عصمه الانبياء، يثبت عصمه الائمة ايضا.

اذ تقتضى رحمه الله و عطفه ان يضع الدين الحقيقى غير المحرف فى متناول ايدى البشر دوما و لا يتحقق هذا الامر دون ان تكون هناك عصمه.

### الفرق بين النبي و الامام

ان تسلم الاحكام و الشرائع السماويه، و التى تتم بواسطه الانبياء، انما يثبت لنا موضوع «الوحي» و هذا ما مر علينا فى الفصل المتقدم و ليس فيه ما يؤيد استمراريته و بقاءه على خلاف الحافظ و الحامى الذى يعتبر امرا مستمرا، و من هنا نصل اليه نتيجة ان ليس هناك ضروره ان يكون نبى بين الناس بصوره مستمره، لكن يستلزم ان يكون امام بينهم، و يستحيل على مجتمع بشرى ان يخلو من وجود امام سوا عرفوه ام لم يعرفوه، و قد اشار الحكيم فى كتابه:

«فان يكفر بها هؤلا فقد و كلنا بها قوما ليسوا بهابكافرين.»

فكما اشرنا، يتفق ان تجتمع النبوه و الامامه فى شخص واحد، فيمتاز بالمقامين النبوه و الامامه، (تسلم الشريعه و الاحتفاظ بها و السعى فى نشرها) و قد لا تجتمع فى واحد، و هناك ادوار من الزمن خلت من وجود الانبياء، الا ان هناك امام حق فى كل عصر، و من البديهي ان عدد الانبياء محدود، و لم يظهروا فى جميع الادوار التى مرت بها البشريه.

يشير الحكيم فى كتابه المبين الى بعض الانبياء الذين امتازوا بصفه الامامه ايضا، كما فى ابراهيم (ع) اذ يقول:

«واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما

قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين.»

وكذا قوله تعالى:

«وجعلناهم ائمه يهدون بامرنا.»

## الامامه في باطن الاعمال

كما ان الامام قائد و زعيم للامه بالنسبه للظاهر من الاعمال، فهو قائد و زعيم بالنسبه للباطن من الاعمال ايضا، فهو المسير و القائد للانسانيه من الناحيه المعنويه نحو خالق الكون و موجهه.

لكي تتضح هذه الحقيقه لابد من مراعاة المقدمتين التاليتين:

اولا: ليس هناك من شك او تردد في ان الاسلام و سائر الاديان السماويه، تصرح بان الطريق الوحيد لسعاده الانسان او شقائه هو ما يقوم به من اعمال حسنه او سيئه، فالدين يرشده، كما ان فطرته و هي الفطره الالهيه تهديه الى ادراك الحسن و القبيح.

فالله سبحانه يبين هذه الاعمال عن طريق الوحي و النبوه، و وفقا لسعه فكرنا نحن البشر، و بلغه نفهمها و نعيها، بصوره الامر و النهي و التحسين و التقبيح في قبال الطاعه او التمرد و العصيان، يبشر الصالحين و المطيعين بحياه سعيده خالده، و قد احتوت على كل ما تصبو اليه البشريه من حيث الكمال و السعاده، و ينذر المسيئين و الظالمين بحياه شقيه خالده، و قد انطوت على البؤس و الحرمان.

وليس هناك ادنى شك من ان الله تعالى يفوق تصورنا و ما يجول في اذهاننا ولكنه لم يتصف بصفه البشر من حيث التفكير.

وليس لهذه الاتفاقية ان يكون هناك سيد و مسود و قائد و مقود، و امر و نهى و ثواب و عقاب واقع خارجي سوى في حياتنا الاجتماعيه اما الجهاز الالهى فهو الجهاز الكونى الذى يربط حياه كل مخلوق و كائن بالله الخالق ربنا و ثيقا.

ومما يستفاد من القرآن الكريم و اقوال النبي العظيم (ص) ان الدين يشتمل على حقائق و معارف تفوق فهمنا و ادراكنا الاعتيادى، و

إن الله جل شانہ قد انزلها الينا بتعبير بسيط يلائم تفكيرنا، كى يتسنى لنا فهمها و ادراكها.

يستتج مما تقدم ان هناك ارتباطا بين الاعمال الحسنه و السيئه، من جهه و الحياه الاخرى بما تمتاز به من خصائص و صفات من جهه اخرى ارتباطا واقعيا، تكشف عن سعادته او شقا.

وبعبارة اوضح، ان كل عمل من الاعمال الحسنه و السيئه يولد فى الانسان واقعيه، و الحياه الاخرى ترتبط بهذه الواقعيه ارتباطا وثيقا.

ان الانسان فى حياته يشبه الطفل، سوا اشعر بهذا الامر ام لم يشعر، حيث تلازمه شؤون تربويه، فهو يدرك ما يملى عليه مربيه بالفاظ الامر و النهى، لكنه كلما تقدم فى العمر استطاع ان يدرك ما قاله مربيه، فينال بذلك الحياه السعيده، و ما ذلك الا بما تصف به من ملكات، و إذا ما رفض و عصى معلمه الذى كان يسعى له بالصلاح، نجد حياته مليئه بالمسى و الالام.

فالانسان يشبه المريض الذى داب على تطبيق اوامر الطبيب فى الدوا و الغذاء، او رياضه خاصه، فهو لم يبال الا بما املاه عليه طبيبه، فعندئذ يجد الراحة و الصحه، و يحس بتحسنته.

وصفوه القول، ان الانسان يتصف بحياه باطنيه غير الحياه الظاهرية التى يعيشها، و التى تنبع من اعماله، و ترتبط حياته الاخرى بهذه الاعمال و الافعال التى يمارسها فى حياته هنا.

ان القرآن الكريم يثبت هذا البيان العقلى، و يثبت فى الكثير من آياته بان هناك حياه اسمى و روحا ارفع من هذه الحياه للصالحين و المؤمنين، و يؤكد على ان نتائج الاعمال الباطنيه تلازم الانسان دوما، و النبى العظيم قد اشار الى هذا المعنى ايضا فى الكثير من اقواله.

ثانيا: كثيرا ما يحدث ان يرشد شخص احدا بعمل حسن دون ان يلتزم



هو بذلك العمل، في حين ان الانبياء و الائمة الاطهار ترتبط هدايتهم للبشر بالله جل و علا، ويستحيل ان يشاهد عندهم هذه الحالة، و هو عدم الالتزام بالقول او العمل به، فهم العاملون بمبادئ الدين الذي هم قاداته و ائمه، و آن هم متصفون بروح معنويه ساميه، يرشدون بها الناس، و يهدونهم الى الطريق القويم.

فلو اراد الله سبحانه ان يجعل هدايه امه على يد فرد من افرادها، فهو يربى ذلك الفرد تربيته صالحه تؤهله للقياده و الامامه، و لن تجد لسنه الله تبديلا.

### مما تقدم نستطيع ان نحصل على النتائج التاليه:

١ ان النبي او الامام لكل امه، يمتاز بسمو روحى و حياه معنويه رفيعه، و هو يروم هدايه الناس الى هذه الحياه.

٢ بما آن هم قاده و ائمه لجميع افراد ذلك المجتمع، فهم افضل من سواهم.

٣ ان الذى يصبح قائدا للامه بامر من الله تعالى، فهو قائد للحياه الظاهريه و الحياه المعنويه معا، و ما يتعلق بهما من اعمال، تسيير مع سيره و نهجه.

### ائمه الاسلام وقاداته

ومما تقدم يستنتج ان بعد وفاه الرسول العظيم (ص) ما زال و لا يزال امام معين من قبل الله تعالى فى الامه الاسلاميه.

وهناك المزيد من الاحاديث النبويه فى وصف الائمة و عددهم، و آن هم من قريش و من اهل بيته صلى الله عليه و آله و سلم، و ان منهم الامام المهدي (عج) و هو آخرهم.

وهناك نصوص صريحه ايضا من الرسول الكريم (ص) فى امامه على (ع)، و انه الامام الاول و هكذا روايات و احاديث اخرى عنه (ص) و عن الامام على (ع) بشأن الامام الثانى، و هكذا كل امام ينبئ بالامام الذى يليه و ياتى بعده.

وبمقتضى هذه النصوص، فان ائمه الاسلام اثنا عشر بالترتيب التالى:

١ على بن ابي طالب.

٢ الحسن بن على.

٣ الحسين بن على.

٤ على بن الحسين.

٥ محمد بن على.

٦ جعفر بن محمد.

٧ موسى بن جعفر.

٨ على بن موسى.

٩ محمد بن على.

١٠ على بن محمد.

١١ الحسن بن على.

١٢ المهدي (عليهم السلام اجمعين).

### موجز عن حياة الأئمة الاثني عشر

#### الامام الاول

امير المؤمنين على بن ابي طالب، و ابوطالب شيخ بنى هاشم و عم النبي الاكرم (ص)، و قد ربي محمدا في حجره، و بعد ان بعث بالرساله، كان مدافعا عنه، يصونه شر المشركين و خاصة قريش.

ولد على على اشهر الروايات قبل البعثة النبويه بعشر سنوات، و عند ما اصاب مكه و اطرافها الجذب، كان عمره آنذاك ست سنوات، فاقترح النبي (ص) ان ينتقل من بيت ابيه «ابى طالب» الى بيت ابن عمه الرسول العظيم، ليصبح في كنف مرسل السماوتحت رعايته.

نال محمد بعد سنوات عده مقام النبوه، و قد اوحى اليه لاول مره و هو في غار «حرا» فرجع الى بيته، و اخبر عليا بما جرى عليه، فمن على به.

وقد

دعا النبي (ص) عشيرته الاقربين الى دينه الجديد، قائلا:

«من يؤازرنى على هذا الامر، يكن وصيى و وزيرى و وارثى و خليفتى من بعدى.»

فلم يستجب احد لهذه الدعوه الا على، حيث قام و قال:

انا يا رسول الله، فقبل الرسول (ص) ايمانه، و اقر بما وعده اياه، فهو اول من اسلم و قبل الاسلام من الرجال و آمن به، و هو لم يعبد الا الله سبحانه.

كان على يرافق النبي (ص) دوما، الى ان هاجر من مكه الى المدينه، و فى ليله الهجره، عند ما حوصر بيت النبي (ص) و كانوا قد جهزوا الحمله للهجوم على بيت النبوه و الرساله، و قتل النبي (ص) فى فراشه، استقر على فى فراش الرسول (ص)، و خرج الرسول مهاجرا الى يثرب، فرد على الامانات الى اهلها حسب ما اوصى به النبي (ص)، و توجه الى يثرب مع امه، و زوجتى الرسول مع ابنته.

كان على بن ابى طالب ملازما للرسول الاكرم (ص) لا يفارقه، و زوجه النبي (ص) ابنته فاطمه سلام الله عليها.

لما اقام النبي عقد الاخوه و احلها بين اصحابه، جعل عليا اخا له.

كان على (ع) يحضر جميع غزوات النبي (ص) عدا غزوه تبوك، اذ استخلفه الرسول فى المدينه، فلم يتراجع فى جميع تلك الغزوات من مواجهه الخصم، و لم يخالف النبي (ص) فى امر و قد قال النبي (ص) فى حقه عليه السلام:

«على من الحق و الحق مع على.»

كان عمره الشريف يوم توفى الرسول العظيم ثلاثا و ثلاثين سنه، فنحى عن منصب الخلافه، علما بانه كان منارا لجميع المثل الانسانيه، يمتاز على اقرانه و صحابه الرسول (ص).

وقد تمسك المخالفون باعدار منها، انه شاب لا تجربه له فى الحياه، و انه

قد قتل صناديد العرب عند محاربه الكفار و هو فى ركاب الرسول الاعظم (ص) ، فاستطاعوا بهذه الحجج الواهيه ان يجعلوه بمنأى و بمعزل عن الخلافه، و قياده شؤون المسلمين العامه، فانعزل عن المجتمع، و اصبح جليس داره، و شرع بتربيته الخاصه من اصحابه، و بعد مضى خمس و عشرين سنه، و هى الفتره التى حكم فيها الخلفا الثلاثه بعد الرسول (ص) ، و بعد مقتل الخليفه الثالث، اتجهت الامه الاسلاميه الى على (ص) و بايعوه بالخلافه.

كان على (ص) طوال حكومته و التى لم تدم اكثر من اربع سنوات و تسعه اشهر يسير على نهج الرسول (ص) و اتصفت خلافته بلون من الثوريه اذ قام باصلاحات ادت بالاضرار الى بعض المنتفعين، فنجد اعلام المعارضه ترتفع، و سيوف المعارضين، تشهر، يتقدمهم طلحه و الزبير و معاويه و عائشه فجعلوا مقتل عثمان ذريعه لنواياهم السيئه، فقاموا باعمال مضلله.

والامام على (ع) استعد للحرب للقضا على الفتنه، و قد جهزت ام المؤمنين جيشا و كان طلحه و الزبير خير من يعينها و ينهض معها بالامر وقع القتال بين الطرفين على مقربه من البصره، اشتهرت الواقعة بحرب الجمل.

وقام الامام ايضا بحرب مع معاويه فى الحدود العراقيه الشاميه، عرفت بحرب بصفين، و استغرقت سنه و نصف السنه، و شغل بحرب مع الخوارج فى النهروان، اشتهرت بحرب النهروان.

ويمكن القول بان معظم تلك الفتره التى حكم فيها الامام على (ع) قد صرفت لرفع الاختلافات الداخليه، و بعدها اصيب بضربه على يد احد الخوارج فى مسجد الكوفه، و ذلك صبيحه اليوم التاسع عشر من رمضان المبارك لسنة ٤٠ للهجره، و استشهد يوم الواحد و العشرين من الشهر نفسه.

والتاريخ يشهد ان عليا امير المؤمنين (ع) لم تكن تنقصه صفه من الكمالات

الانسانيه، و يؤيد هذا الادعا كل عدو و صديق فكان مثلاً رائعاً في الفضائل و المثل الاسلاميه، و نموذجاً حياً كاملاً لتربيته الرسول (ص).

ولا نعدو الحقيقه اذا قلنا ان الكتب التي تناولت هذه الشخصيه الفذه سوا لدى الشيعه او السنه و غيرهم من المحققين، لم تناول ايه شخصيه اخرى بهذا القدر في الحياه البشريه.

كان على عليه السلام، اعلم الصحابه، بل اعلم المسلمين، و هو اول من فتح باب الاستدلال الحر في المسائل العلميه، و استعان بالبحوث الفلسفيه في المعارف الالهيه، و تكلم عن باطن القرآن، و وضع قواعد اللغه العربيه حفاظاً على الفاظ القرآن الحكيم، و كان افصح العرب بياناً، و ابلغهم خطاباً (كما اشرنا في الفصل الاول من الكتاب) و كان يضرب به المثل في شجاعته، و لم يدع للقلق او الخوف طريقاً الى قلبه، في كل تلك الغزوات و الحروب التي مارسها و اشترك فيها.

والتاريخ الاسلامي لا يزال يحمل في طياته خبر الصحابه و المقاتلين في الغزوات، و قد انتابهم الفزع و الخوف، و قد تكررت هذه الحاله في اكثر من واقعه، كحرب «حنين» و «خيبر» و «الخندي» اذ انهزم الجيش امام الاعداء، ولكن الامام كان يتصدى لحملات العدو، و لم يسلم كل من نازل الامام من ابطال العرب و محاربيهم، فكان على العاجز عطوفاً، يترك قتله، و لم يعقب على الفار من ساحه الحرب، و لم يغافل العدو ساعه الهجوم عليه، و لم يقطع الما على الاعداء.

ومما انفقت عليه كتب التاريخ انه عليه السلام، في معركة خيبر، تناول حلقة الباب، و اقتلع الباب و هزه هزه ثم رمى به جانبا.

ومما ينقل ايضاً، يوم فتح مكه، عند ما امر الرسول العظيم تحطيم الاصنام، كان

هناك صنم يدعى (هبل) اكبر الاصنام وزنا، و اشدها ضخامه، كان قد وضع فوق الكعبه، صعد على على اكتاف النبي (ص) بامر منه، و رمى ب «هبل» الى الارض.

لم يكن له ند في تقواه و عبادته، كان الرسول (ص) يرد على الذين يحاولون النيل منه بقوله (ص): «لا تسبوا عليا فانه ممسوس في ذات الله.»

و ذات يوم، راي الصحابي الجليل ابوالدردا عليا (ع) في احدى ضيعات المدينه فظن انه ميت لما راي من عدم الحركه و سكون الجسم، فرجع مسرعا الى دارفاطمه و انباها بالحدث، و عزاها بوفاه زوجها، فاجابته فاطمه (ع) انه لم يموت، بل انه مغشى عليه من شده خوفه من الله سبحانه في عبادته و طاعته، و ما اكثر ما كانت تتنابه هذه الحاله.

وما اكثر القصص و الروايات التي تشير اليه رافته و عطفه بالفقرا و المساكين و المستضعفين، فكان ينفق مما يحصل على المحتاجين في سبيل الله تعالى، و هو يعيش عيشه خشنه.

كان يرغب في الزراعه، و غالبا ما كان يهتم بحفر الابار، و عمران الاراضى الموات يتشجيرها، و كان يجعلها وقفما للفقرا و البائسين.

فكانت تطلق على كل هذه الموقوفات، (صدقات على) و كانت لها عوائد جمه، و كانت تقدر هذه الموقوفات ب (اربعه و عشرين رطلا ذهبا) في السنوات الاخيريه من عهده عليه السلام.

## الامام الثاني

الامام الحسن المجتبى و اخوه الحسين عليهما السلام، ولدا امير المؤمنين على (ع) من فاطمه الزهرا سلام الله عليها، بنت الرسول الكريم (ص).

وقد قال النبي (ص) مرارا ان الحسن و الحسين ولدای، و احتراماً لهذا القول كان على (ع) يقول لولده، انتم اولادى، و الحسن و الحسين ولدا رسول الله (ص).

ولد الحسن (ع) في المدينه السنه الثالثه من الهجره،

و عاصر جده الرسول (ص) مده تزيد على سبع سنوات، كان يتمتع برعايه جده و عطوفته، و قد توفيت امه فاطمه سيده النسا بعد وفاه جده، بثلاثه او سته اشهر، فتعهد والده بتربيته.

وبعد استشهاد ابيه على (ع) نال مقام الامامه الشامخ، و ما ذلك الا بامر من الله العلي العليم، و عملا بوصيه الامام على (ع)، فاحتل مقام الخلافه ظاهرا، و عمل في اداره المسلمين، طوال سته اشهر.

جهز معاويه الجيش لمحاربه الحسن، بعد ان قضى فتره في الحرب مع ابيه الامام على (ع)، و كان من الد اعدا آل على بعد استشهاد الامام على، (فحارب بحجه الثار لدم عثمان ابتدا و بعد ذلك صرح ب (الخلافه) وجه الجيش الى الكوفه، حيث مقرخلافه الامام الحسن (ع)، و استطاع ان يكسب قواد الامام بالتطبيع بالمال، او الوعد بالمقام و الجاه، فاغوى بهذا عددا من رؤسا و قواد الجيش، تاركين خلفهم امامهم، متجهين نحو معاويه و ثرواته.

وفى نهايه الامر اجبر الامام الحسن (ع) على الصلح، و احال الخلافه الظاهريه بالشروط التى اشترطها الى معاويه، منها ان تكون الخلافه للحسن بعد وفاه معاويه، و إن يسان شيعته و عشيرته من اى تعرض او اعتدا و بهذا استطاع معاويه ان ياخذ بزمام الامور، ثم دخل العراق، و اعلن الغاه لشروط الصلح التى ابرمها بالامس مع الامام الحسن، و ذلك فى اجتماع عام للمسلمين، و اباح اقصى انواع الاضطهاد و الشده لاهل بيت النبى (ص) و الشيعه خاصه.

عاش الامام الحسن طوال مده امامته (عشر سنوات) حياه ملؤها الشده و الاختناق، و لم يكن بمامن حتى فى بيته مع عائلته و اهل بيته، فاستشهد على يد زوجته اذ دست اليه السم

بايعاز من معاويه، و ذلك سنه ٥٠ للهجره النبويه.

كان الحسن مثالا- فذا لجده (ص) و نموذجاً كاملاً- للخلق الايبه لاييه، فكان و اخوه الحسين ملازمين للنبي (ص)، و كان يحملهما على كتفه احياناً.

ومما يروى عن العامه و الخاصه، ان الرسول الاكرم (ص) قال:

الحسن و الحسين امامان قاما او قعدا، (اشاره الى تصدى الخلافة او التخلي عنها) و الروايات عن الرسول (ص) و على (ع) متوافره بامامه الحسن بعد ابيه عليهما السلام.

### الامام الثالث

الامام الحسين (سيد الشهداء) ثانى ولد على (ع) من فاطمه بنت النبي الكريم (ص).

ولد فى السنه الرابعه الهجرية، و بعد استشهاد اخيه الحسن المجتبى، وصلت اليه الامامه بامر من الله جل شاناه، و وفقا للوصيه.

تعتبر مده امامه الامام الحسين (ع) عشر سنوات، عاشها مضطهدا، سوى الستة اشهر الاخيره من عهده معاويه، فاعطت الشعائر الدينيه محلها الى ما كانت تتمناه الحكومات من ظلم و جور و فسق و فجور، خلافا لما يريد الله و رسوله و معاويه قد استخدم شتى الطرق و الوسائل لتصفية اهل البيت، و كان يستعين باعوان و انصار له فى تحقيق هذا الامر فحاول طمس اسم على و آل على و مهد السبل لخلافه ابنه يزيد، فهيا المقدمات اللازمه التى لا بد من اتخاذها لتحكيم الموقف، و إن كانت هناك فئه معارضه لما شاهدوه من فجور يزيد و فسقه الا آن هم لم يسلموا من غضب معاويه و سخطه، فوجه اليهم ضربات قاصمه.

فالحسين (ع) عاصر هذه الظروف الحالكه، و تحمل كل اذى من قبل معاويه و اتباعه، حتى جا منتصف سنه ستين للهجره، التى مات فيها معاويه، مخلفا ابنه يزيد.

كانت البيعه سنه عرييه تجرى فى امور مهمه كالملوكيه و الاماره و ما شابه،



فيتقدم الساده و كبار القوم بمد يد البيعه و الطاعه للملك او الامير، و كان يعتبر التخلف عن البيعه عارا، و تخلفا عن معاهده رسميه، و البيعه كانت معتبره فى زمن النبى (ص)، و سيرته تؤيد ذلك، هذا اذا كانت تتصف بصفه الاختيار دون الاجبار و الاكراه.

لقد اخذ معاويه البيعه من شرفا القوم و رؤسائهم، الا انه لم يتعرض للحسين (ع)، و لم يحمله بيعه يزيد، و قد اوصى يزيد بعدم التعرض للحسين بن على، اذا امتنع من البيعه له، فكان معاويه اكثر حنكا فى الامور، و كان يرى العقبات التى تترتب عليه هذا الامر.

ولكن يزيد لما كان يتصف به من انانيه، نسي وصيه ابيه، فامر والى المدينه بعد وفاه ابيه معاويه ان ياخذ البيعه من الحسين، او يرسل براسه اليه.

وبعد ان ابلغ والى المدينه بامر يزيد، و نقله الى الامام الحسين (ع) طلب الحسين (ع) مهله لدراسه الموضوع، فخرج من المدينه فى تلك الليله، متجها الى مكه، و التجا بالكعبه التى هى مامن للمسلمين.

هذا ما حدث او اخر شهر رجب، و اوائل شهر شعبان من سنه ستين للهجره، و الحسين قد قضى ما يقارب الاربعه اشهر فى مكه، فى حاله اللجؤ انتشار النبا هذا شينافشيئا، حتى عم جميع البلدان الاسلاميه، فايد الحسين جمع من الامه الاسلاميه، لما شاهدوه من ظلم و تعسف فى زمن معاويه و ابنه يزيد.

هذا من جهه، و من جهه اخرى، فقد انهالت الرسائل الوارده من العراق، و خاصه الكوفه على الحسين بن على، تطلب منه ان يتجه الى العراق، ليصبح قائدا لهم، و تتم على يده ازاله معالم الظلم و الجور، و من الطبيعى ان يشعر يزيد بخطوره الموقف.

مكث الحسين فى مكه

حتى موسم الحج، فكانت تفقد جماعات من المسلمين لادا الفريضة.

علم الحسين بان هناك من اعوان يزيد و عملائه قد وصلوا مكه و هم يرتدون ردا الاحرام، و قد اخفوا تحته السلاح، لقتله حين قيامه بادا فريضة الحج.

قرر الحسين مغادره مكه متجها الى العراق، فوقف خطيبا بين جمع غفير من المسلمين، فاجز في خطبته و اعلمهم بسفره الى العراق، و اشار باستشهاده في هذا الطريق، و طلب العون منهم، في سبيل اهدافه المقدسه، و الا يتوانوا في نصرته و نصره الاسلام، دين الله الحنيف، و غداه ذلك اليوم، سلك طريق العراق مع اهله و عياله، و نفر من شيعته و اصحابه.

لقد صمم الحسين على عدم البيعه ليزيد، و هو على علم بان الطريق هذا سينتهى به الى الاستشهاد و كان يعلم ان الجيش الاموى يتصف بالعدو و العدد، و انه مؤيد من قبل عامه الناس و خاصه اهل العراق.

جات اليه جماعه ممن لهم صلته به، فذكروا له خطوره الموقف و السفر الذى هو عازم عليه، و النهضه التى هو قائدها، فاجابهم الحسين (ع) ، اننى لن ابايع يزيدا، و لا اقر بحكومته جائره، و انى على علم بانهم يريدون قتلى اينما اقامت، و ما تركى لهذه البقع المكرمه الا حرمه لهذا المكان المقدس (بيت الله الحرام) ، و الا تهتك حرم الله تعالى، باهراق دمي.

سار الحسين الى العراق، و فى طريقه، وصله نبا مقتل رسوله و مبعوثه الى الكوفه مسلم بن عقيل (ع) ، مع احد من شيعته، على يد والى يزيد، و قد امر الوالى بعد قتلها ان تربط ارجلهم بالحبال، و يدار بهما شوارع الكوفه و ازقتها.

فكانت الكوفه و ضواحيها، تحت مراقبه شديده من قبل الاعداء،

تنتظر قدوم الحسين، و الامارات داله على قتله لا محاله و هنا اعلن الحسين مصرحا بنبا قتله دون تردد، و استمر في سيره.

حوصر الحسين (ع) و من معه من قبل الجيش الاموى، على مسافه سبعين كيلومترا من مدينه الكوفه، في منطقه تسمى (كربلا) فكانت تضيق دائره الحصار على هؤلاء، و يزداد الجيش الاموى عددا وعده، و آل الامر الى ان يستقر الامام مع القله من اصحابه في محاصره من قبل ثلاثين الفا من الاعداء.

حاول الامام في هذه الايام، ان يحكم موقفه، فاخرج من جنده من اخرج، و امر بان يجتمع الاصحاب، فاجتمعوا، فقال الامام (ع) في خطاب بهم، ان القوم لم يريدوا الاقتلى، و انا رافع بيعتى عنكم، فمن اراد منكم الفرار، فليخذ الليل له سترا، و ينجو بنفسه من الفاجعه الموحشه التى تترصد بنا.

فامر باطفا الضياء، و تفرق جمع كثير ممن كان معه، الذين لم تكن اهدافهم سوى الماده و القضايا الماديه، و لم يبق معه الا مريدو الحق و متبعو الحقيقه، و هم ما يقارب من اربعين شخصا، و عدد من بنى هاشم، و للمره الثانيه، جمع الامام الحسين (ع) اصحابه، فخطب فيهم قائلا:

اللهم انى احمدك على ان كرمتنا بالنبوه و علمتنا القرآن و فقهتنا فى الدين، و جعلت لنا اسماعا و ابصارا و افئده فاجعلنا من الشاكرين.

اما بعد، فانى لا اعلم اصحابا اوفى و لا خيرا من اصحابى، و لا اهل بيت ابر و لا اوصل من اهل بيتى، فجزاكم الله عنى خيرا، الا و انى لا- اظن يوما لنا من هؤلاء الا- و انى قد اذنت لكم فانطلقوا جميعا فى حل ليس عليكم منى زمام، هذا الليل قد غشيكم فاتخذوه جملا.

فقال له اخوته و ابناؤه

و بنو اخيه و ابنا عبد الله بن جعفر، لم نفعل ذلك؟ لنبقى بعدك قال بعضهم: ما نفعل ذلك، ولكن نفديك بانفسنا و اموالنا و اهلينا، و نقاتل معك حتى نرد موردك، فقبح الله العيش بعدك.

فقام مسلم بن عوسجه خطيبا، قال:

انحن نخلى عنك و بما نعتذر الى الله فى اداحقك؟ اما و الله حتى اطعن فى صدورهم برمحي و اضربهم بسيفى ما ثبت قائمه فى يدي، و لو لم يكن معى سلاح اقاتلهم به، لقدفتهم بالحجاره، و الله لا- نخليك حتى يعلم الله انه انا قد حفظنا غيبه رسوله فيك، اما و الله، لو قد علمت انى اقتل ثم احيا، ثم احرق ثم احيا، ثم اذرى، يفعل ذلك بى سبعين مره، ما فارقتك حتى القى حمامى (الموت) دونك، و كيف لا افعل ذلك، و انما هى قتله واحده، ثم هى الكرامه التى لا انقضا لها ابدا.

وصل الانذار الى الامام فى عصر يوم التاسع من محرم (اما البيعه او القتال) من جانب العدو فطلب الامام المهله لتلك الليله لغرض العباده، و قرر القتال ليوم غد.

وفى يوم العاشر من المحرم سنه ٦١ هـق استعد الامام مع جمعه القليل (لايتجاوز عددهم تسعين شخصا، اربعون ممن جاوا معه، و نيف و ثلاثون التحقوا بالامام فى ليله الحرب و نهارها من جيش الاعداء، و البقيه كانوا من الهاشميين، بما فيهم ولده و اخوته و ابنا اخوته و ابنا اخواته و ابنا عمومته) استعدوا فى معسكر واحد امام العددالغفير من جيش الاعداء، فاشتعلت نار الحرب.

حارب هؤلاء- من الصباح الباكر حتى الظهيره، و استشهد الامام مع سائر الفتيه الهاشميين، فلم يبق منهم احد، (وكان بين القتلى طفلان للامام الحسن و طفل و رضيع

للامام الحسين).

اغار الجيش بعد انتهاء الحرب على حرم الامام، و اشعلوا النيران فى مخيماتهم و حزوا رؤوس الشهداء و سلبوا ما على ابدانهم من ردا و ملابس، و تركوا الاجساد عاريه على الارض، دون ان يواروهم فى التراب، ثم ساروا باهل بيت الامام (حرمه) زوجاته و بناته اللواتى لم يكن لهن ماوى مع رؤوس الشهداء الى جانب الكوفه (ولم يكن فى الاسرى من الرجال سوى القليل، منهم ابن الامام و هو السجاد شاب فى سن الثانيه و العشرين، و قد اشتد عليه المرض، و ولده فى سن الرابعه (محمد بن على) الامام الخامس، و كان باقيا ايضا الحسن المثنى ابن الامام الثانى، و الذى كان صهرا للامام الحسين (ع) و كان قد اصيب بجراح كثيفه فى جسمه، و كان طريقا بين القتلى و قد عثروا عليه و هو فى آخر رمق من حياته، و لم يقتل بسبب تشفع احد الامراء، و كان من جمله الاسرى الذين جاوا بهم الى الكوفه)، و نقلوهم من الكوفه الى دمشق حيث مستقر يزيد.

وقد فضحت «واقعه كربلا» و كذا ما قام به هؤلاء الاسرى من خطب، و هم ينقلون من بلد الى بلد، فى الكوفه و الشام منهم بنت الامام اميرالمؤمنين على (ع) والامام الرابع اللذان كانا من جمله الاسرى، فضحا نوايا بنى اميه، و كشفوا النقاب عما كان يقوم به معاويه طوال سنوات عده، حتى ادى الامر بيزيد الى ان يستنكر من عماله و اعوانه فى الملا العام من هذه الوقعه المفجعه.

كانت واقعه كربلا عاملا مؤثرا عجل فى اباده حكومه بنى اميه، و ساعد على ترسيخ مبادئ الشيعة، و كان من نتائجها الحروب الداميه طوال اثنى عشر عاما، و

ما لازمتها من ثورات و انتفاضات، و لم ينج احد ممن ساهم و شارك في مقتل الحسين و اصحابه من الانتقام و الاخذ بالثار.

وليس هناك ادنى شك لمن يطالع تاريخ حياه الامام الحسين (ع) و يزيد، و الاوضاع في ذلك الوقت، و يدقق النظر فيها بانه لم يكن هناك سوى طريق واحد، و هو مقتل الحسين (ع) و ما كانت نتيجة البيعه مع يزيد الا هتكاً لحرمة الاسلام، و هذا ما لم يرض به الامام، لان يزيد لم يحترم الاسلام، و لم يتصف بصفات تجعله يتقيد او يراعى شيئاً منه، و لا يابى بسحق و اباده جميع المقدسات و القوانين الاسلاميه.

الا- ان اسلافه كانوا يحترمون الشعائر الدينيه، و لم يخالفوها في الظاهر، و ما كانوا يقومون به من اعمال كانت تصطبغ بصبغه دينيه، و كانوا يحافظون على المظاهر الدينيه، و يفتخرون بالنبي (ص) و سائر القدوه و الزعما الدينيين الذين كانت لهم منزلته لدى الناس.

ومن هنا يتضح ما يعتقده بعض مفسري الحوادث و الوقائع التاريخيه بان الحسن و الحسين عليها السلام كانا يتصفان بصفات متباينه، فالحسن يجذب الصلح على خلاف الحسين الذي كان يرجح الحرب و القتال، في حين ان الاول اتخذ جانب الصلح مع معاويه مع ما كان يلازمه من جيش تقدر عدته باربعين الفا، و الثاني «الحسين» نهض بجيشه الذي يراوح عدده الاربعين في القتال مع يزيد، و من هنا يتضح سقم هذا التفسير، لاننا نرى الحسين (ع) الذي لم يرضخ تحت حكم يزيد يوماً واحداً، كان يعيش مع اخيه الحسن (ع) (في حدود العشر سنوات في حكم معاويه) و لم يعلن الحرب على معاويه و مما لا- شك فيه، انا الحسن و الحسين

اذا كانا يريدان الحرب مع معاويه لكان القتل نصيبهما، فضلا عن ان هذا القتل لا ينفع الاسلام و المسلمين بشى، و لم يجد اى نفع امام سياسه معاويه، الذى كان يصف نفسه بالصحابى و كاتب الوحى و خال المؤمنين، و ما شابه ذلك مما اتخذه كوسيله و ذريعه.

هذا و كان بإمكانه ان يقتلهم بايادى مقربيههم، و يبدى حزنه، و الانتقام ممن قام بهذا العمل كما فعله مع الخليفه الثالث.

## الامام الرابع

الامام السجاد (على بن الحسين ع) الملقب بزين العابدين و السجاد).

ولد الامام الثالث، من شاه زنان بنت «يزدجرد ملك ايران»، و هو الولد الوحيد الذى بقى للامام الثالث بعد واقعه كربلا، اذ ان اخوته الثلاثة استشهدوا فيها و قد شهدوا واقعه، و لكنه لم يشارك فيها لمرضه، و لم يكن قادرا على حمل السلاح، فحمل مع الاسرى (الحرم) الى الشام.

وبعد ان قضى فتره الاسر، ارجع مع سائر الاسرى الى المدينه، و ما ذلك الا لجلب رضى عامه الناس.

عندما رجع الامام الرابع الى المدينه، اعتزل الناس فى بيته، و تفرغ للعباده، و لم يتصل باحد سوى الخواص من الصحابه مثل (ابى حمزه الثمالى) و (ابى خالد الكابلى) و امثالهم، و لا يخفى ان هؤلاء الخاصه كانوا يوصلون ما يصلهم من الامام من معارف اسلاميه الى الشيعه، و اتسع نطاق الشيعه عن هذا الطريق، فنرى ثماره فى زمن الامام الخامس.

ومما الفه و صنفه الامام الرابع كتاب يحتوى على ادعيه تعرف ب (الصحيحه السجديه) و تشتمل على سبعة و خمسين دعا، و التى تتضمن ادق المعارف الالهيه و يقال عنها «زبور آل محمد ص».

كانت مده امامته عليه السلام خمسا و ثلاثين سنه حسب بعض الروايات الشيعيه، و دس اليه السم على يد «الوليد

بن عبدالملك» و ذلك بتحريض من هشام، الخليفة الاموى، سنة ٩٥ للهجره.

## الامام الخامس

الامام محمد بن على (الباقرع) و لفظ باقر يدل على تبخره فى العلم، و قد منحه اللقب هذا، النبى الاكرم (ص).

هو ابن الامام الرابع، ولد سنة ٥٧ للهجره، و كان عمره فى واقعه كربلا اربع سنوات، و كان ممن حضرها، نال مقام الامامه بعد والده، بامر من الله تعالى، و وصيه اجداده.

وفى سنة ١١٤ او ١١٧ للهجره (حسب بعض الروايات الشيعيه) قتل مسموما بواسطة ابراهيم بن الوليد بن عبدالملك، ابن اخ هشام الخليفه الاموى، قضت هذه الحادثه على حياته، فمضى شهيدا.

فى عهد الامام الخامس، و على اثر ظلم بنى اميه، كانت تبرز ثورات متعاقبه فى كل قطر من الاقطار الاسلاميه، و شنت الحروب، و كان الاختلاف فى حكومه بنى اميه ظاهرا، هذا ما كان يشغل الحكومه آنذاك، فكانت نتيجتها ان يخفف من التعرض لاهل البيت، هذا من جهه.

ومن جهه اخرى، ما حدث من واقعه كربلا، و ما احدثت من مظلوميه اهل البيت (ع)، متمثله فى الامام الرابع، جعلت المسلمين يتجهون الى اهل البيت، و بيدون حبهم لهم، و اخلاصهم اليهم.

فان هذه العوامل مجتمعه ساعدت على ان ينصرف ذهن العامه الى اهل البيت، فصاروا يتجهون الى المدينه حيث الامام الخامس، و كانت العوامل مساعده فى انتشار الحقائق الاسلاميه، علوم اهل البيت على يد الامام الباقر (ع)، اذ لم يتحقق لاحد من اجداده، و مما يؤيد هذا الادعا هو كثره الاحاديث التى نقلت عن الامام الخامس، و كذا رجال الشيعه الذين تخصصوا فى شتى العلوم الاسلاميه على يد امامهم، و لا تزال اسماؤهم فى كتب الرجال مدرجه.

## الامام السادس

الامام جعفر بن محمد «الصادق» (ع) ابن الامام الخامس، ولد سنة ٨٣ للهجره، و استشهد بعد ان دس اليه



السم، سنة ١٤٨ للهجرة، و ذلك بتحريض من المنصور الخليفة العباسى (وفق الروايات الشيعيه).

وفى عهد الامام السادس، و على اثر الانتفاضات التى حدثت فى الدول الاسلاميه، و خاصه قيام «مسوده» ضد دوله بنى اميه للاطاحه بها، و الحروب المدمره التى ادت الى سقوط الدوله الامويه و انقراضها، و على اثر كل هذا كانت الظروف مواتيه و مساعده لنشر حقائق الاسلام و علوم اهل البيت التى طالما ساهم فى نشرها الامام الخامس طوال عشرين سنه من زمن امامته، و قد تابع الامام السادس عمله فى ظروف اكثر ملامه، و تفهما.

فاستطاع الامام السادس حتى اواخر زمن امامته، و التى كانت معاصره لآخر زمن خلافه بنى اميه و اوائل خلافه بنى العباس استطاع ان يتنزه هذه الفرصه، لبث التعاليم الدينيه و تربيه العديد من الشخصيات العلميه الفذه فى مختلف العلوم و الفنون سوا فى العلوم العقلية او العلوم النقلية.

ومن اشهر اولئك الذين تتلمذوا عند الامام هم: زراره، و محمد بن مسلم، و مؤمن الطاق، و هشام بن الحكم، و ابان بن تغلب، و هشام بن سالم، و حرير، و هشام الكلبى النسابه، و جابر بن حيان الصوفى الكوفى، الكيمياءى و غيرهم و قد حضر درسه رجال من علما اخواننا السنه، مثل سفيان الثورى و ابوحنيفه، مؤسس المذهب الحنفى، و القاضى المسكونى و القاضى ابوالبخترى و غيرهم و المعروف ان عدد الذين حضروا مجلس الامام و انتفعوا بما كان يمليه عليهم الامام اربعه آلاف محدث و عالم.

وتعتبر الاحاديث المتواتره عن الامامين الباقر و الصادق (ع)، اكثر مما رويت عن النبى الاكرم و العشره من الائمة الهداه.

لكن الامر قد تغير فى اخريات حياته، حيث الاختناق و التشديد من قبل المنصور الخليفه

العباسى، فقام بايذا الساده العلويين و عرضهم لـعنف انواع التعذيب و اقساها و قتل بعضهم، مما لم يشاهد نظيره فى زمن الامويين مع ما كانوا يتصفون به من قساوه و تهور.

مارس العباسيون القتل الجماعى للعلويين و ذلك بسجنهم فى سجون مظلمه، و تعذيبهم و القضا على حياتهم.

كما آن هم قاموا بـدفنهم و هم احيا، فى اسس الابنيه و الجدران.

اصدر المنصور امرا طلب فيه جلب الامام السادس من المدينه (وكان الامام قد احضر الى العراق مره بامر من السفاح الخليفه العباسى، و قبل ذلك قد احضر الى دمشق بامر من هشام الخليفه الاموى، مع الامام الخامس).

بقى الامام مده من الزمن تحت المراقبه، و قد عزموا على قتله عدّه مرات، و تعرضوا لاذاه، و فى نهايه الامر سمحوا له بالعوده الى المدينه، فرجع، و قضى بقيه عمره هناك، مراعيًا التقيه، منعزلا فى داره، حتى استشهد على يد المنصور بدسه السم اليه.

وبعد وصول نبا استشهاد الامام الى المنصور، امر و اليه فى المدينه ان يذهب الى دار الامام بحجه تفقده لاهل بيته، طالبا وصيه الامام ليطلع على ما وصى الامام و من هو خليفته من بعده، ليقتضى عليه و يقتله فى الحال ايضا.

وكان المنصور يهدف من ورا ذلك القضا تماما على موضوع و مساله الامامه و التشيع معا.

ولكن الامر كان خلافا لتمر المنصور، و عند ما حضر الوالى وفقا للاوامر المرسله اليه، قرا الوصيه، و وجد ان الامام قد اوصى لخمس، الخليفه نفسه، والى المدينه و عبدالله الافطح ابن الامام الاكبر و موسى ولده الاصغر و حميده ابنته، و بهذا بات مؤامره المنصور بالفشل.

## الامام السابع

الامام موسى بن جعفر (الكاظم) (ع) ابن الامام السادس ولد سنه ١٢٨ للهجره، و توفى سنه

١٨٣ اثر اعطائه السم فى السجن، تولى منصب الامامه بعد ابيه بامر من الله و وصيه اجداده.

عاصر الامام السابع من الخلفا العباسيين المنصور و الهادى و المهدي و هارون، عاش فى عهد مظلم مقرون بالصعوبات، بما كان يبديه من تقيه، حتى سافر هارون الى الحج، و توجه الى المدينه، فالقى القبض على الامام فى الوقت الذى كان مشغولاً بالصلاه فى مسجد جده النبى الاكرم (ص) و نقل الى السجن بعد ان قيد بالاعلال، ثم نقل الى البصره و منها الى بغداد، و ظل ينقل به من سجن لآخر سنوات عدده، و فى نهايه الامر قضى عليه بالسم فى سجن السندى بن شاهك، و دفن فى مقابر قريش، و التى تسمى اليوم بمدينه الكاظميه.

## الامام الثامن

الامام على بن موسى (الرضا) (ع) ابن الامام السابع ولد سنه ١٤٨ للهجره (على اشهر التواريخ) و توفى سنه ٢٠٣ هـ.

نال منصب الامامه بعد ابيه الامام السابع بامر من الله و نص اجداده، و قد عاصر زمننا هارون الرشيد الخليفه العباسى و بعده ابنه الامين ثم المامون.

بعد وفاه هارون الرشيد، حدث خلاف بين المامون و الامين ادى الى حروب بينهما، و كان نتيجهها مقتل الامين و استيلاء المامون على عرش الخلافه.

وحتى ذلك الوقت كانت سياسه بنى العباس بالنسبه الى الساده العلويين سياسه قاسيه، تتمثل بالقتل و الاباده، و كانت تزداد شده و عنفا، و بين فتره و اخرى كان يثور ثائر من العلويين، و دارت وحي حروب داميه، و هذا ما كان يحدث اضطرابا و مشاكل للدوله و الخلافه آنذاك.

ومع ان ائمه الشيعه من اهل البيت، لم يكونوا على اتصال بالثائرين، لكن الشيعه مع قله عددهم فى ذلك، اليوم كانوا يعتبرون الائمهم هم الهداه الى

الدين و آن هم مفترضوا الطاعه و الخلفا الحقيقون للنبي الاكرم (ص)، و كانوا ينظرون الى الدوله و الخلافه العباسيه انها تمتاز بما كان يمتاز به كسرى و قيصر و انها تساس بيد فئه لا صلح لها بالاسلام و إن هذه الاجهزه التي تسوس البلاد بعيدة كل البعد عما يتصف به زعماءوهم الدينون، هذا مما كان يشكل خطرا على الخلافه، و يهددها بالسقوط و الزوال.

فكر المامون فى هذه المشاكل و الفتن، وراى ان يبدى سياسه جديده، بعد ان كانت سياسه اسلافه طوال سبعين سنه سياسه عقيمه لاجدوى فيها فاطهر سياسته الخادعه بان يجعل الامام الثامن ولى عهد له، و بهذه الطريقه سوف يقضى على كل فتنه و مشكله، و الساده من العلويين اذا وجدوا لهم مقاما فى الدوله فانهم لم يحاولوا الثوره او القيام ضدهم، و الشيعة ايضا عند ما يشاهدون دنو امامهم من الخلافه التي طالما كانوا يعتبرونها رجسا و القائمين بامور الخلافه فاسقين، عندئذ سيفقدون ذلك التقدير و الاحترام المعنوى لائمتهم الذين هم من اهل البيت، و سرعان ما يسقط حزبهم الدينى، و لا يواجه الخلفا خطرا من هذه الجبهه.

و من البديهي بعد ان يحصل المامون على ما كان يهدف اليه، فان قتل الامام لم يكن بالامر الصعب و لغرض تحقق هذه المؤامره احضر الامام من المدينه الى مرو، و اقترح عليه الخلافه اولا ثم ولايه العهد ثانيا، فاعتذر الامام، ولكنه استخدم شتى الوسائل لاقناع الامام، وافق الامام بشرط الا يتدخل فى شؤون الدوله و كذا فى عزل او نصب احد من المسؤولين.

هذا ما حدث سنه ٢٠٠ للهجره و لم تمض فتره حتى شاهد المامون التقدم السريع للشيعة، و تزايد ارتباطهم و علاقتهم بالنسبه للامام، و حتى العامه من الناس،

و الجيش و مسؤولى شؤون الدوله عندئذ التفت المامون الى خطوره خطئه، و حاول ان يقف امام هذا التيار، فقتل الامام بعد ان دس اليه السم.

دفن الامام الثامن بعد استشهاده فى مدينه (طوس) فى ايران، و تعرف اليوم بمدينه مشهد.

كان المامون يبدى عنايته و رعايته لترجمه العلوم العقلية الى اللغة العربية، و كان يقيم المجالس العلميه، التى يحضرها علما الاديان و المذاهب، و تجرى فيها المناظرات العلميه، و المامون ايضا كان يشارك فى هذه المجالس، و يشترك فى مناظرات علما الاديان و المذاهب، و قد دونت العديد منها فى كتب احاديث الشيعة.

## الامام التاسع

الامام محمد بن على ع (التقى، و يلقب بالامام الجواد او ابن الرضا احيانا) ابن الامام الثامن، ولد فى المدينه سنه ١٩٥ هـ و استشهد (سنه ٢٢٠) بتحريض من المعتصم الخليفه العباسى على يد زوجته بنت المامون، و دفن الى جوار جده الامام السابع فى مدينه الكاظميه.

حاز درجه الامامه الرفيعه بامر من الله و وصيه اجداده، و كان الامام التاسع فى المدينه عند ما توفى ابوه الامام الثامن، احضره المامون الى بغداد عاصمه خلافته آنذاك، و الظاهر ان المامون ابدى احترامه و عطفه للجواد، و زوجه ابنته، و ابقاه عنده فى بغداد، و فى الحقيقه اراد ان يراقب الامام من الخارج و الداخلى مراقبه كامله.

مكث الامام التاسع زمنا فى بغداد، ثم طلب من المامون الرحيل الى المدينه، و بقى فيها (المدينه) حتى اواخر عهد المامون، و فى زمن المعتصم الذى استخلف المامون، احضر الامام الجواد الى بغداد مرتين، و كان تحت المراقبه الشديده، و فى النهايه كما ذكر استشهد بدس السم اليه بتحريض من المعتصم على يد زوجه الامام.

## الامام العاشر

الامام على بن محمد ع (النقى و يلقب بالهادى ايضا) ابن الامام التاسع، ولد سنه ٢١٢ هـ فى المدينه، و استشهد سنه ٢٥٤ هـ (وفقا للروايات الشيعيه) بامر من المعتز الخليفه العباسى.

عاصر الامام سبعا من خلفا بنى العباس: المامون و المعتصم و الواثق و المتوكل و المنتصر و المستعين و المعتز.

وفى عهد المعتصم سنه ٢٢٠ هـ عند ما استشهد ابوه فى بغداد بواسطه السم الذى دس اليه، كان الامام العاشر فى المدينه، نال منصب الامامه بامر من الله تعالى و وصيه اجداده، فقام بنشر التعاليم الاسلاميه حتى زمن المتوكل.

ارسل المتوكل احد الامرا الى المدينه لجلب الامام من

هناك الى سامرا حاضره حكومته و ذلك سنه ٢٤٣ اثر و شايه بعض الاعداء و كتب الى الامام رساله يظهر فيها احترامه و تقديره له، مطالبها التوجه الى العاصمه و بعد وصول الامام الى سامرا لم يكن هناك ما يجلب النظر من تضيق على الامام في بدايه الامر الا ان الخليفه سعى في اتخاذ شتى الطرق و الوسائل لا يذو الامام، و هتك حرمة، فقام رجال الشرطه بتفتيش دار الامام بامر من الخليفه.

كان المتوكل اشد عدا لاهل البيت من سائر خلفاء بني العباس، و خاصه بالنسبه للامام على بن ابى طالب عليه السلام، و كان يعلن عداه و تنفره لعل، فضلا عن الكلام البذى الذى كان يتفوه به احيانا و كان قد عين مهرجا يقلد اعمال الامام على (ع) فى مجالسه و محافله، و يستهزى و ينال من تلك الشخصيه العظيمه.

وامر بتخريب قبه الامام الحسين و ضريحه و الكثير من الدور المجاوره له، و امر باعمار الحرم الطاهر و القبر الشريف بالمياه، و ابدلت ارضها الى ارض زراعيه كى يقضوا على جميع معالم هذا المرقد الشريف.

وفى زمن المتوكل اصبحت حاله الساده العلويين فى الحجاز متدهوره يرثى لها، كانت نساؤهم تفتقر الى ما يسترها و الاغلبه منها كانت تحتفظ بعباءه باليه، يتبادلنها فى اوقات الصلاه لاجل اقامتها و كان الوضع لا يقل عن هذا فى مصر بالنسبه الى الساده العلويين.

كان الامام العاشر متحملا صابرا لكل انواع هذا الاضطهاد و الاذى و بعد وفاه المتوكل جا كل من المنتصر و المستعين و المعتز الى منصبه الخلفاه، و استشهد الامام بامر من المعتز الخليفه العباسى.

## الامام الحادى عشر

الامام الحسن بن على (ع) (العسكرى) ابن الامام العاشر ولد سنه ٢٣٢ هـ و فى سنه ٢٦٠ هـ

(وفقا لبعض الروايات الشيعيه) دس اليه السم بايعاز من المعتمد الخليفه العباسى، و قضى نجبه مسموما.

الامام الحادى عشر جا الى مقام الامامه بعد ابيه بامر من الله تعالى و حسب ماوصى به اجداده الكرام و طوال مده خلافته التى لا تتجاوز السبع سنين كان ملازما للتقيه، و كان منعزلا عن الناس حتى الشيعه، و لم يسمح الا للخواص من اصحابه بالاتصال به، مع كل هذا فقد قضى زمنا طويلا فى السجن.

والسبب فى كل هذا الاضطهاد هو:

اولا: كان قد وصل عدد الشيعه الى حد يلفت الانظار، و إن الشيعه تعترف بالامامه، و كان هذا الامر واضحا جليا للعيان، و إن ائمه الشيعه كانوا معروفين، فعلى هذا كانت الحكومه آنذاك تتعرض للائمه اكثر من ذى قبل و تراقبهم، و كانت تسعى للاطاحه بهم و ابادتهم بكل الوسائل الخفيه.

ثانيا: قد اطلعت الدوله العباسيه على ان الخواص من الشيعه تعتقدان هناك ولد للامام الحادى عشر، و طبقا للروايات التى تنقل عن الامام الهادى، و كذا من اجداده، يعرفونه ب (المهدى الموعود) و قد اخبر عنه النبى الا-كرم (ص) بموجب الروايات المتواتره عن الطريقتين العامه و الخاصه، و يعتبرونه الامام الثانى عشر لهم.

ولهذا السبب كان الامام الحادى عشر اكثر مراقبه من سائر الائمه، فصمم خليفه الوقت ان يقضى على موضوع الامامه عند الشيعه بكل وسيله تقتضى الضروره لذلك، و بهذا يعلق هذا البحث الذى طالما كان مثارا لازعاجهم.

ولما سمع المعتمد الخليفه العباسى بمرض الامام الحادى عشر ارسل اليه الاطبا مع عدد من القضاة و من يعتمد عليهم كى يراقبوا الامام عن كذب و ما يجرى فى داره، و بعد استشهاد الامام و وفاته، فتشوا البيت بدقه، و فحصوا الجاريات اللواتى كن

يخدم في بيت الامام بواسطه الممرضات (القابلات) ، و بقوا يبحثون عن خلف للامام لمدته سنتين حتى استولى عليهم اليااس.

دفن الامام الحادى عشر بعد وفاته فى داره فى مدينه سامرا بجوار مدفن ابيه.

ولا يخفى ان ائمه اهل البيت طوال حياتهم عمل موا و ربوا العديد من العلماء والمحدثين، اذ يصل عددهم المئات، و مراعاة للاختصار لم نستعرض فهرست اسماء هؤلاء و مؤلفاتهم و الاثار العلميه التى تركوها، و شرحا لحوالهم.

## الامام الثانى عشر

### اشاره

الامام المهدي الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف (ويذكر بامام العصر وصاحب الزمان غالبا) ابن الامام الحادى عشر، اسمه يطابق النبى الاكرم (ص) ولد فى سامرا سنه ٢٥٥ او ٢٥٦ هـ.

وكان يعيش تحت رعايه والده حتى سنه ٢٦٠ هـ حيث استشهاد والده، و كان مختفيا عن انظار العامه، و لم يفلح احد بلقائه و الاتصال به الا الخواص من الشيعة.

وبعد استشهاد والده، انيطت به مهمه الامامه، و بامر من الله تعالى، اختار الغيبه، و لم يظهر للعيان الا مع نوابه الخواص و فى موارد استثنائه.

## النواب الخواص

عين الامام المهدي عجل عثمان بن سعيد العمري نائبا خاصا له و الذى كان من اصحاب جده و ابيه و كان ثقه امينا، و كان الامام يجيب على اسئله الشيعة عن طريق هذا النائب الخاص.

وبعد عثمان بن سعيد استخلف ابنه محمد بن عثمان، و بعد وفاه محمد بن عثمان العمري، استتاب ابا القاسم حسين بن روح النوبختي.

وبعد وفاه حسين بن روح النوبختي اصبح على بن محمد السمرى نائبا خاصا للامام المهدي و فى اخريات حياه على بن محمد السمرى، اذ لم يبق من حياته سوى ايام قلائل (سنه ٣٢٩ هـ)، صدر توقيع من الناحيه المقدسه، فيه ابلاغ لعلى بن محمد السمرى بانه سيموت و يودع هذه الحياه بعد سته ايام، و بعدها تنتهى النيابة الخاصه، و تقع الغيبه الكبرى، و ستستمر حتى ياذن الله تعالى بالظهور و حسب هذا التوقيع تنقسم غيبه الامام الى قسمين: الاول: الغيبه الصغرى، بدأت سنه ٢٦٠ هـ و انتهت فى سنه ٣٢٩، و استمرت حوالى سبعين عاما الثانى: الغيبه الكبرى، و التى بدأت سنه ٣٢٩، و ستستمر حتى ياذن الله تعالى و يروى عن النبى الكريم (ص) فى حديث



متفق عليه (لو لم يبق من الدنيا الا- يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا- من امتي و من اهل بيتي يواطى اسمه اسمي يملا الارض قسطا و عدلا كما ملئت جورا و ظلما).

### بحث فى ظهور المهدي (عج) من وجهه نظر العامه

وكما اشرنا فى بحث النبوه و الامامه، وفقا لقانون الهدايه العامه الجاربه فى جميع انواع الكائنات، فالنوع الانسانى منه مجهز بحكم الضروره بقوه (قوه الوحي و النبوه) ترشده الى الكمال الانسانى و السعاده النوعيه، و بديهي ان الكمال و السعاده لو لم يكونا امرين ممكنين للانسان الذى تعتبر حياته حياه اجتماعيه، لكان اصل التجهيز لغوا و باطلا، و لا يوجد لغو فى الخلقه مطلقا.

و بعباره اخرى، ان البشر منذ ان وجد على ظهر البسيطه كان يهدف الى حياه اجتماعيه مقرونه بالسعاده، و كان يعيش لغرض اوصول الى هذه المرحله، و لم لم تتحقق هذه الامنيه فى الخارج، لما منى الانسان نفسه بهذه الامنيه فلو لم يكن هناك غذا لم يكن هناك جوع، و اذا لم يكن هناك ماء، لم يكن عطش و اذا لم يكن تناسل، لم تكن علاقته جنسيه.

فعلى هذا و بحكم الضروره (الجبر) فان مستقبل العالم سيكشف عن يوم، يهيمن فيه العدل و القسط على المجتمع البشرى، و يتعايش ابنا العالم فى صلح و صفا و موده و محبه، تسودهم الفضيله و الكمال.

وطبيعى ان استقرار مثل هذه الحاله بيد الانسان نفسه، و القائد لمثل هذا المجتمع سيكون منجى العالم البشرى، و على حد تعبير الراويات سيكون (المهدي).

ونجد الاديان و المذاهب المختلفه القائمه فى العالم مثل الوثنيه، و اليهوديه و المسيحيه و المجوسيه و الاسلام تبشر بمصلح و منج للبشرية، و إن اختلفت فى تصوره، و ما حديث النبى الكريم (ص)

، المتفق عليه (المهدى من ولدى) الا اشاره الى هذا المعنى.

بحث فى ظهور المهدي (عج) من وجهه نظر الخاصه الشيعة فى الاسلام.

فضلا عن الروايات المتزايدة عن طريق العامه و الخاصه، و التى تروى عن النبى الاكرم (ص) و ائمه اهل البيت (ع) فى ظهور المهدي (ع) و انه من سلاله النبى (ص)، و مع ظهوره، سيؤدى بالمجتمع البشرى الى كماله الواقعى و الحقيقى، و سيمنحه الحياه المعنويه، فان هناك روايات متضافره اخرى تشير الى ان المهدي هو ابن الامام الحسن العسكرى (الامام الحادى عشر) بلافصل، و بعد الغيبه الكبرى سيظهر، و يملا الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا.

### رد على الشبهات

يعترض مخالفوا الشيعة بانه وفقا لاعتقاد هذه الطائفة، يجب ان يكون عمر الامام الغائب ما يقرب من اثنى عشر قرنا، فى حين ان الانسان لا يستطيع ان يعمر هكذا.

الجواب: الاعتراض هذا مبنى على الاستبعاد، و إن العمر الطويل كهذا يستبعد، لكن الذى يطالع الاخبار الوارده عن الرسول الاكظم فى خصوص الامام الغائب، و كذا عن سائر ائمه اهل البيت (ع) سيلاحظ ان نوع الحياه للامام الغائب تتصف بالمعجزه خرقا للعاده، و طبيعى ان خرق العاده ليس بالامر المستحيل و لا يمكن نفى خرق العاده عن طريق العلم مطلقا.

لذا لا تنحصر العوامل و الاسباب التى تعمل فى الكون فى حدود مشاهدتنا التى تعرفنا عليها، و لا نستطيع نفى عوامل اخرى و هى بعيده كل البعد عنا و لا علم لنا بها، او اننا لا نرى آثارها و اعمالها، او نجعلها من هذا يتضح امكان ايجاد عوامل فى فردا و افراد من البشر بحيث تستطيع تلك العوامل ان تجعل الانسان يتمتع بعمر طويل جدا قد يصل الى الالف او آلاف

من السنوات، فعلى هذا فان عالم الطب لم يياس حتى الان من كشف طرق لاطاله عمر الانسان.

وهذا الاعتراض يصدر من الذين يعتقدون بالكتب السماويه كاليهوديه و المسيحيه و الاسلام وفقا لكتبهم السماويه، و يقرون بالمعجزات و خرق العادات التى كانت تتحقق بواسطه انبيا الله تعالى، بشكل يثير الاعجاب و الاستغراب.

يعترض مخالفوا الشيعه من ان الشيعه تعتبر لزوم وجود الامام لبيان احكام الدين و حقائقه، و ارشاد الناس و هدايتهم، فان غيبه الامام تناقض هذا الغرض، لان الامام الذى قد غاب عن الانظار و لا توجد ايه و سيله للوصول اليه، لا يترتب على وجوده اى نفع او فائده، و إذا كان الله سبحانه يريد اصلاح البشريه بواسطه شخص، فانه لقادر على خلقه عند اقتضا الضروره لذلك، و لا حاجه الى خلقه قبل وقته و قبل الاحتياج اليه بلاف السنوات.

الجواب: ان مثل هؤلاء لم يدركوا حقيقه معنى الامامه، و اتضح فى مبحث الامامه، ان وظيفه الامام و مسؤوليته لم تنحصر فى بيان المعارف الالهيه بشكلها الصورى، و لم يقتصر على ارشاد الناس من الناحيه الظاهريه، فالامام فضلا عن توليه ارشاد الناس الظاهري، يتصف بالولايه و الارشاد الباطنى للاعمال ايضا، و هو الذى ينظم الحياه المعنويه للناس، و يتقدم بحقائق الاعمال الى الله جل شاناه.

بديهى ان حضور او غيبه الامام الجسمانى فى هذا المضمار ليس له اى تاثير، و الامام عن طريق الباطن يتصل بالنفوس و يشرف عليها، و إن بعد عن الانظار و خفى عن الابصار فان وجوده لازم دائما، و إن تاخر وقت ظهوره و اصلاحه للعالم.

### **الخاتمه: البلاغ المعنوى للشيعه**

البلاغ المعنوى للشيعه الموجه للناس كافه، لا يزيد على جملة و هى «اعرفوا الله» و بتعبير آخر، اسلكوا طريق معرفه

اللّٰه كى تسعدوا و تفلحوا، و هذه هى العبارة التى قالها النبى الاكرم (ص) فى بدايه دعوته: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا.»

كى يتضح هذا البلاغ نقول مجملا:

نحن البشر بحسب الطبع، نهوى الكثير من مناحى الحياه، و لذائذها الماديه، كالاكل و الشرب و الالبسه الفاخره، و القصور و المناظر الخلابه و الزوجات الحسنات و الاصدقا المخلصين، و الثروات الطائله، اما عن طريق القدره و السياسه، و المقام و اتساع السلطه و الحكومه، او القضا على كل ما يخالف ماربنا الذى نطمح الى الوصول اليه.

ولكننا ندرك جيدا مع ما اوتينا من فطره الهيئه، ان هذه الامور و اللذائذ كلها خلقت لاجل الانسان، لا ان الانسان خلق لها، و يجب ان تكون هذه فى طلب الانسان، لا ان يكون الانسان ساعيا فى طلبها، و إذا ما كان الهدف الغائى هو الغريزه و الشهوات فهذا هو منطق الحيوانات و الانعام، و ما القتل و الفتك و الاطاحه بسعاده الاخرين الامنطق الذئاب، و اما منطق الانسان فيبتنى على العقل و العلم فحسب.

ان منطق العقل، و الالتفات الى واقعنا، يدعونا الى اتباع الحق، لا اتباع الحق، لاتباع هوى النفس، ان انواع الشهوات و حب الذات و الانانيه، تعتبر حسب منطق العقل الانسانى جز من عالم الطبيعه و ليس لها اى استقلال، و على خلاف ما يتصوره الانسان من انه هو الحاكم للطبيعه و الكون، و يظن ان الطبيعه الطاغيه يجب ان تكون اداه طيعه له.

ان منطق العقل يدعو الانسان الى التفكير و التعمق فى هذه الحياه الغابره كى يتضح ان الوجود و ما فيه لم يكن ليوجد من تلقا نفسه، بل ان الكون و ما فيه يستلهم وجوده من منبع و

ولكى يظهر جليا فان الجمال و القبح و الكائنات الارضيه و السماويه و التي تظهر بصورها الواقعيه المستقله فى نظر الانسان، ما هى الا-واقعيات تظهر الى الوجود بوجودواقعيات اخرى، و ما ظهورها الا ظهور تلك الواقعيات و ليست واقعياتها من نفسها، و كما ان الواقعيات و القدرات العظيمة التي كانت تتمتع بالوجود امس لم تصبح الا اسطوره، فكذلك الواقعيات اليوم ايضا، و النتيجة ان كل شى فى حدوده و عند نفسه لا يتجاوز الاسطوره.

ان الله جل و علا هو الواقعيه التي لا تزول، و كل ما فى الوجود يستمد وجوده منه، و لو لا وجود الله لما ظهرت هذه الواقعيه الى الوجود.

وعندما يتسلح الانسان بهذه المعرفه، عندئذ لا يشاهد وجوده اكثر من فقاعه، فيرى ببصيرته ان العالم و العالمين، يرتكزان على وجود غير محدود، و غير متناه من حيث الحياه و القدره و العلم و الكمال المطلق، و ما ظهور الانسان و سائر ظواهر العالم الانوافذ شتى، و كل حسب امكاناته يدل على العالم الاخرى و ماورا الطبيعه.

وعندها يفقد الانسان كل اصاله و استقلال لنفسه، و كذا كل كائن و يردها الى صاحبها الاصلى و الاصيل، و يتصل القلب بالله الاحد، و لا يستسلم لشى سوى لعظمه الله تعالى و كبريائه.

وعندها يستقر الانسان تحت قدره الله الخالق و هيمنته، فكل ما يتعرف يعرفه مقترنا بمعرفه الله تعالى، و يتصف بالاخلاق الفاضله و الاعمال الحسنه (الاسلام، و التسليم للحق الذى هو الفطره) برعايه الله و عنايته.

وهذه هى الدرجه الرفيعه و الكمال الانسانى و مقام الانسان الكامل، اى مقام الامام، و الذى قد وصل اليه و ناله برعايه من الله تعالى و عنايته، و الذين يسعون

لوصول الى هذه المرتبه الرفيعه و الكمال الشامخ، مع اختلاف في درجاتهم يعتبرون التابعين الحقيقيين للامام.

و يتضح مما سبق، ان معرفه الله تعالى و معرفه الامامه، لا تنفصلان، كما ان معرفه الله و معرفه النفس لا تنفصل احدهما عن الاخرى، ان الذي عرف وجوده المجازى، سيكون عارفا بوجود الله الغنى.

## شيعة در اسلام

### مشخصات كتاب

عنوان و نام پديد آور: شيعة در اسلام/تاليف محمدحسين طباطبايي

وضعيت ويرااست:

[ويرااست؟].

مشخصات ظاهري: ۳۳۶ ص.

يادداشت: فييا

يادداشت: كتاب حاضر در سالهاي مختلف توسط ناشران مختلف به چاپ رسیده است.

موضوع: شيعة -- عقايد.

موضوع: شيعة -- تاريخ.

شناسه افزوده: طباطبايي، محمدحسين، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

رده بندي كنگره: BP۲۱۱/۵ / ط ۲ ش ۹ - ۱۳۸۵ الف

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره كتابشناسي ملي: م ۸۵ - ۳۴۲۰۴

### پيشگفتار به قلم يكي از شاگردان استاد

كتابي كه اکنون از نظر خواننده مي گذرد، جزئي از طرحي است كه جهت معرفي «تشييع» در مغرب زمين تحقق پذيرفته است. گرچه در طي قرن گذشته، دانشمندان مغرب زمين، مطالعات زيادي در باره جوانب مختلف اسلام و تمدن اسلامي انجام داده اند، اما اكثر اين آثار با نهايت تعصب و غرض انجام گرفته و در آنها كوشش در تحريف اسلام ديده مي شود.

وانگهی تقریباً تمام منابع اروپائیان در تحقیقاتی که در باره اسلام انجام می‌گیرد، از منابع اهل تسنن است و هرگاه از قرآن، حدیث، سیره نبوی، فقه و کلام سخن به میان می‌آید، معمولاً مقصود همان نظر اهل سنت و جماعت است و حتی این نظر نیز اغلب تحریف یافته و مغرضانه بیان شده است.

در آثار موجود به زبانهای اروپایی، تشیع به صورت یک فرقه فرعی معرفی شده و تمام دید و علت وجودی آن به یک نزاع صرفاً سیاسی و اجتماعی تقلیل یافته و کمتر به علل دینی که باعث پیدایش «شیعه» گردید، توجه شده است، حتی در تحقیقات در باره «شیعه» به طور کلی باز سهم اساسی از آن «اسماعیلیه» است! و «شیعه دوازده امامی» حتی به اندازه مکتب اسماعیلی مورد نظر قرار نگرفته است!!

شاید سوابق تاریخی مغرب

زمین، علت اصلی این محدودیت باشد. غرب تا کنون دو بار با اسلام تماس مستقیم داشته است، با اعراب در اندلس و صقلیه (سیسیل) و با اتراک در شرق اروپا و در هر دو مورد تماس با اسلام به صورت سنی آن بود و رابطه با «تشیع» محدود به روابط نسبتاً سری و محدود با برخی حوزه های اسماعیلی در فلسطین در جنگهای صلیبی و شاید در برخی مراکز اندلس گردید.

مغرب زمین، هیچگاه قبل از دوران جدید با عالم تشیع و مخصوصاً ایران شیعی، تماسی نداشت و با فرهنگ ایران اسلامی نیز برای اولین بار در هند آشنا شد.

به هر حال، به این علل و شاید جهت کوشش غربیان در تحقیر آن جوانب از اسلام که جنبه عقلی آن قوی است، تشیع هیچگاه چنانکه واقعاً در تاریخ اسلام وجود داشته و هنوز نیز مذهب دهها میلیون فرد ایرانی و عرب، پاکستانی و هندی و غیره را تشکیل می دهد، خارج از جهان پیروان این مذهب شناخته نشده است و در مغرب زمین همان نظر مستشرقان قرن گذشته که «تشیع» را یک بدعت! در اسلام می دانستند در اکثر محافل پذیرفته شده و حتی برخی، تشیع را اختراع عده ای دشمنان اسلام در قرون بعدی می دانند. نگاهی به چند کتاب معروف موجود که یا مربوط به تشیع می باشد و یا در آن اشاره ای به تشیع شده است، جهت اثبات این ادعا کافی است.

با توجه به این زمینه و نحوه تفکر جدیدی که به تدریج بر تحقیق در باره ادیان در مغرب زمین و مخصوصاً در ممالک «انگلو ساکسون» حکمفرما می شود، ضرورت یک سلسله تحقیقات اصیل در باره شیعه، هر روز بیشتر



احساس می شود.

بعد از جنگ بین المللی، به تدریج در آمریکا و سپس در انگلستان به این نکته برخوردند که بهترین معرف یک دین، فردی است که از درون آن دین به آن می نگرد و صرف توصیف «عینی» یک دین مخصوصاً توسط کسی که یا اصلاً به دین اعتقاد ندارد و یا دین خاصی را که مورد مطالعه اوست، از بدو امر مطرود و بی اساس می شمارد، به هیچ وجه کافی نیست.

کشف این حقیقت توأم با احتیاج روز افزون خواص متفکران مغرب زمین و مخصوصاً جوانان به استفاده از ادیان مشرق زمین جهت پر کردن خلا ای که به علت تضعیف مسیحیت و غلبه عجیب مادیگری در اروپا و آمریکا پیش آمده است، باعث شد که در آمریکا به تدریج مراکزی به منظور تحقیق اصیل در ادیان تأسیس گردد و حتی المقدمور از دانشمندان و مأخذ خود ادیان جهت درک آنها استفاده شود، البته اسلام به طور کلی و تشیع بالاخص نمی توانست کاملاً از این امر مستثنا باشد.

یکی از صاحبان قدمان و پیشکسوتان در این نهضت پرفسور کنث مورگان (Morgan Kenneth) دانشمند آمریکایی و استاد دانشگاه کولگت (Colgate) است که مدتی از عمر خود را در مشرق زمین گذرانیده و رابطه مستقیم با بسیاری از برجسته ترین علما و استادان و بزرگان معنوی تمام ادیان شرقی داشته است.

این استاد که شهرت او در جهان اسلامی بیشتر به علت تنظیم کتاب «اسلام صراط مستقیم» است که توسط گروهی از دانشمندان مسلمان نوشته شده است و استاد محمود شهابی نیز «فصل تشیع» آن را نگاشته اند، چندین سال پیش، مرکزی در دانشگاه «کولگیت» جهت اجتماع نمایندگان اصیل ادیان جهانی

تأسیس کرد و خود اکنون ریاست آن را عهده دار است و گروهی دانشجوی برجسته را در تاریخ ادیان، راهنمایی می کند.

پرفسور مورگان، همواره در چاپ منابع مهم ادیان شرقی و معرفی آنها به غربیان از نظرگاه اصیل پیروان واقعی این ادیان کوشیده است.

هنگامی که هشت سال پیش برای بار اول راقم این سطور از این مرکز دیدن کرد، سخن از کمبود کتب اصیل در باره تشیع به میان آمد. البته «پرفسور هنری کربن» از دانشگاه «سوربن» خدمات ارزنده ای در معرفی تفکر شیعه انجام داده اند لیکن اولاً: آثار ایشان به زبان فرانسه در سطحی بسیار بالاست و ثانیاً: با عرفان و حکمت سر و کار دارد و جوانب عمومی تر دین را مطرح نمی سازد. دو سه کتاب و رساله دیگر که به زبان انگلیسی موجود است اکثراً تراوش فکر چند مبلغ مسیحی است که عمر خود را صرف از بین بردن تشیع و رد آن کرده اند.

اتفاقاً یکی دو سال بعد، در تابستان ۱۹۶۴ «پرفسور مورگان» به ایران آمد، در آن هنگام این جانب افتخار تلمذ در محضر استاد ارجمند «علامه سید محمد حسین طباطبائی» را داشت و هفته ای چند بار به «درکه» به خانه تابستانی ایشان مشرف شده و از خرمن دانش بی کرانشان خوشه ای چند مطابق با استعداد محدود خود می چید. روزی به اتفاق آقای مورگان خدمت علامه طباطبائی رسیدیم. از اولین لحظه، حضور معنوی و روحانیت علامه طباطبائی، پرفسور مورگان را شیفته خود ساخت و استاد مورگان فوراً احساس کرد که در حضور شخصی قرار گرفته است که علم و حکمت را از مرحله فکر به مقام عمل رسانیده و آنچه می گوید چشیده و پیموده

است. در کوچه های تنگ و خاکی و در عین حال پر لطف «درکه» در مراجعت از محضر استاد، فوراً طرح نگارش یک سلسله کتاب در باره شیعه برای مردم مغرب زمین توسط علامه طباطبائی و با همکاری این جانب، مطرح گردید و چندی بعد برنامه کاری ریزی شد و استاد بزرگوار در عرض سه سال بعد، دو اثر پر ارزش که یکی کتاب فعلی و دیگری «قرآن از نظر شیعه» است به رشته تحریر درآورد و با این عمل، خدمت بزرگی بر خدمات فراوانی که به علم و دانش اسلامی کرده است افزود.

متن این کتاب توسط این جانب به زبان انگلیسی ترجمه شد و مدتی نیز در آمریکا در سطح دانشگاهی تدریس شده است و به زودی پس از اتمام این دوره تجربی و ارزیابی عکس العمل دانشجویان در فهم اثری که مستقیماً از قلم یک عالم بزرگ اسلامی تراوش کرده است، به صورت نهایی، انتشار خواهد یافت.

جلد دوم در باره قرآن، در شرف ترجمه است و سومین اثر در این سلسله که به منظور شناساندن شیعه در جهان می باشد، ترجمه منتخبی از گفتار امامان شیعه خواهد بود که تا کنون در غرب، کتابی مکتوم و گنجی نهفته باقی مانده است.

بنابراین، کتاب «شیعه در اسلام» یک تحقیق جدید با هدفی تازه است. منظور آن شناساندن شیعه و جوانب گوناگون آن به افرادی است که با عالم فکری اسلامی و شیعی آشنایی ندارند و مایلند از دیدگاهی کلی، نظری جامع به این بخش مهم از اسلام بیفکنند.

مؤلف محترم، این هدف را بدون اهانت به اهل سنت و جماعت و در عین حال دفاع از اصالت

شیعه و بیان علت پیدایش آن، دنبال کرده و کوشیده است تا نشان دهد که تشیع جنبه ای کاملاً اصیل از اسلام است بدون اینکه کوچکترین مقصودی در ایجاد تفرقه یا شکاف بین تشیع و تسنن در نظر باشد. برعکس با دفاع از اصالت شیعه گفتگوی بین دو بخش اصلی اسلام را آسانتر ساخته است از آنجا که تقریب واقعی، فقط با حفظ اصالت طرفین امکان پذیر می باشد.

از عجایب زمان ما این است که احتیاج به این کتاب به زبان فارسی شاید کمتر از انگلیسی نباشد. نه تنها دهها و صدها بلکه هزارها جوان ایرانی امروزه دچار جهل و نادانی در باره دین خود می باشند و در عین حال احساس احتیاج به آشنایی با آن می کنند و دانش آنها اکتفای استفاده از کتب عادی دینی را نمی کند.

در سالیان گذشته بین طبقه ای از جامعه، مسئله تعلیمات دینی وضعی بس شگفت آور پیدا کرده است که شاید در کمتر جامعه دیده شود در حالی که اقلیتهای مذهبی و نیز خارجیان مقیم ایران در خانه و مدرسه، نهایت کوشش را دارند تا فرهنگ و دین خود را به فرزندان خود منتقل سازند، بین مسلمانان که اکثریت قاطع را در جامعه ایرانی دارا می باشند، در برخی طبقات تعلیمات دینی به کلی فراموش شده است. والدین مسئولیت را از خود سلب کرده و امید دارند به نحوی معجز آسا مدارس از عهده این امر خطیر برآید و مدارس به نوبه خود با فقدان معلمان کافی برای تدریس دروس عادی طبعاً هیچگونه صلاحیتی جهت تحقق دادن به این معجزه را ندارد، لذا به تدریج عده ای پرورش یافته اند که به آنها همه نوع وسائل

مادی داده شده و برایشان هر چه دلخواه آنها در زندگی باشد فراهم شده است بجز معنا و جهت. آنها می دانند چگونه حرکت کنند لیکن نمی دانند به کجا بروند.

و از آنجا که انسان موجودی است هدف طلب و نمی تواند عمر خود را تماما در سرگرمیهای پوچ و گذران مادی و شهوانی بگذراند، عده ای از این بی تکلیفی رنج می برند و بسیاری از آنها در جستجوی یک نوع تعلیم معنوی و دینی هستند لیکن یافتن مربی و راهنما و حتی کتابی که به لسان آنان حقایق دینی و تفکر و تاریخ تشیع را برایشان تشریح کند، بس مشکل است.

در چنین وضعی چاپ این کتاب که در بدو امر برای محققان و دانش طلبان مغرب زمین نگاشته شده بود، برای ایرانیان نیز اهمیت فراوان دارد و می توان گفت که این تصنیف در نوع خود بی نظیر است.

علامه طباطبائی با لسانی ساده تقریبا تمام جوانب شیعه را از تاریخ گرفته تا حکمت و عرفان توضیح داده و در صفحاتی معدود بسیاری از مهمترین حقایق معارف اسلامی و شیعی را بیان کرده است.

با چاپ این اثر برای بار اول علاقمند فارسی زبان می تواند با مطالعه یک کتاب به رؤس تفکر شیعی احاطه یافته و کلیدهایی جهت باز کردن راههای تحقیق و تفحص بعدی به دست آورد. در واقع این اثر نفیس، راهنمایی است که با کمک آن فردی که تاکنون با جهان معنوی شیعه نامانوس بوده است می تواند در این عالم وسیع، قدم نهد و با اتکای به این راهنمای موثق یقین داشته باشد که گمراه نخواهد گردید بلکه با توسل به این جبل متین به مقصد نهایی

خواهد رسید.

تمام مراتب علم و معرفت شیعی از نحوه پیدایش تاریخی آن و فقه و شریعت تا لطیف ترین حقایق معنوی به زبانی بس ساده که می تواند فقط متعلق به یک استاد واقعی باشد، در چهار فصل کلی جمع آوری گردیده و برای بار اول به زبان فارسی بحثی با چنین جامعیت و در لباسی این چنین ساده آراسته شده و به جامعه ایرانی که اکنون از هر زمان بیشتر محتاج به خودشناسی و ارشاد است، عرضه گردیده است. این مهم فقط می توانست از فکر و قلم توانایی با جامعیت و کمال علامه طباطبائی تراوش کند.

### شرح حال استاد

علامه سید محمد حسین طباطبائی از یکی از خاندانهای بزرگ علم برخاسته است و چهارده پست ایشان از دانشمندان و علمای بنام تبریز بوده اند. ولادت ایشان در پایان سال ۱۳۲۱ هجری قمری مصادف با ۱۲۸۲ شمسی در تبریز به وقوع پیوست و ایشان در زادگاه خود تحصیلات مقدماتی را دنبال نمود.

پس از اتمام اولین مراحل علمی در ۱۳۰۴ رهسپار نجف اشرف شد و ده سال در آن مرکز بزرگ تشیّع به تکمیل معلومات خود در شعب مختلف علوم اسلامی پرداخت. فقه و اصول را نزد استادان معروف «نائینی و کمپانی» و فلسفه را نزد «سید حسین بادکوبی» که خود از شاگردان جلوه و آقا علی مدرس بود و ریاضیات را نزد «آقا سید ابوالقاسم خوانساری» و اخلاق را در محضر «حاج میرزا علی قاضی» که در حکمت عملی و عرفان، مقامی بس ارجمند داشتند تلمذ کرد. سپس در سال ۱۳۱۴ به زادگاه خود مراجعت فرمود.

تحصیلات علامه طباطبائی فقط محدود به سطوح عادی فقه نبود بلکه علاوه بر عمیق ترین

تحصیلات در صرف و نحو و ادبیات عرب و فقه و اصول، ایشان یک دوره کامل از ریاضیات قدیم از «اصول» اقلیدس تا «مجسطی» بطلمیوس و نیز فلسفه و کلام و عرفان و تفسیر را فرا گرفت و در این علوم به مرحله اجتهاد نائل آمد.

شهرت علامه طباطبائی در تهران و حوزه های دیگر علمی ایران خارج از تبریز هنگامی آغاز شد که در اثر حوادث سیاسی جنگ دوم جهانی و عواقب بعد از آن، ایشان از مسقط الراس خود به قم مهاجرت کرد و از سال ۱۳۲۵ در آنجا ساکن شد و بدون کوچکترین سر و صدا مجالس درس خود را در تفسیر و حکمت آغاز کرد و در سفرهای پیاپی به تهران با علاقه مندان به حکمت و معارف اسلامی نیز تماس حاصل نمود و حتی از بحث و مناظره با مخالفان دین و حکمت، دریغ نورزید و از راه عقل و منطق، بسیاری از افرادی را که از طریق صواب منحرف شده بودند به درک حقایق دینی و حکمی نایل ساخت و توانست در عرض بیست و چند سال اخیر، اثر عمیقی از خود نه تنها در طبقه روحانیت بلکه بین عده ای از طبقه متجدد و تحصیل کرده در غرب بجا گذارد.

سالیان دراز هر پاییز بین ایشان و استاد هنری کرین مجالسی با حضور جمعی از فضلا و دانشمندان تشکیل شده است که در آن مباحثی حیاتی در باره دین و فلسفه و مسائلی که جهان امروز در مقابل شخص معنوی و جوینده حقیقت قرار می دهد، مطرح می شود و این جلسات نتایج بسیار مهمی به بار آورده است. بدون شک چنین جلساتی در

سطحی آنچنان بالا- و با افقی آنچنان وسیع در جهان اسلام امروز بی نظیر بوده است و حتی می توان گفت که از دوره قرن وسطی که تماس فکری و معنوی اصیل بین اسلام و مسیحیت قطع شد، چنین تماسی بین شرق اسلامی و غرب حاصل نشده است.

در حوزه علمیه قم، خدمت بزرگ علامه طباطبائی، احیای علوم عقلی و نیز تفسیر قرآن کریم بوده است. به تدریج ایشان تدریس سطوح اساسی حکمت مانند کتاب «شفاء» و «اسفار» را متداول ساخت. شخصیت بارز ایشان و تخلق به صفات حمیده و حسن سلوک در تماس با طلاب، هر روز گروه بیشتری از افراد علاقه مند و با استعداد را بسوی مجالس درس ایشان جلب کرد تا در سالیان اخیر در درس حکمت، صدها طلبه حضور داشتند و در طی بیست و چند سال گذشته عده کثیری دانشمند که برخی اکنون خود اساتید حکمت هستند، موفق به نیل به مقام اجتهاد در این علم نفیس، تحت ارشاد علامه طباطبائی شدند.

شاید حتی مهمتر از خدمت ایشان به حکمت که از طریق تربیت عده کثیری از طلاب و نشر کتب انجام پذیرفته است، توجه علامه طباطبائی به اهمیت تربیت اخلاقی و تزکیه نفس بین شاگردان خود بوده است. ایشان در واقع به تنهایی مکتب جدیدی در تربیت افرادی که علم و اخلاق را توأمأ توسعه داده اند تأسیس کرده و اشخاصی بس لایق به جامعه تقدیم داشته و همواره لزوم توأم کردن آموزش و پرورش را تأیید کرده است؛ امری که همیشه از اصول اولیه فرهنگ اسلامی ایران بوده است و متأسفانه امروزه در نظام مدارس جدید و حتی در مدارس قدیم تا



حدی فراموش شده است.

## آثار علامه طباطبائی

از ایشان آثار علمی بسیار بجا مانده است که قسمتی از آنها بدین قرار است:

۱ - تفسیر المیزان -

به زبان عربی (در ۲۰ جلد) و ترجمه فارسی آن تا کنون بارها چاپ شده است.

۲ - اصول فلسفه و روش رئالیسم -

با حواشی آقای مرتضی مطهری که سه جلد از پنج جلد آن تا کنون چاپ شده و بقیه به صورت خطی باقی است (۱) یک جلد عربی از آن نیز انتشار یافته است.

۳ - حاشیه بر اسفار صدرالدین شیرازی -

که بر چاپ جدید اسفار که زیر نظر علامه طباطبائی در شرف چاپ است و شش جلد آن تا کنون انتشار یافته است - نوشته شده است.

۴ - مصاحبات با استاد کرین

در دو جلد که یک جلد آن در سالنامه مکتب تشیع ۱۳۳۹ انتشار یافته و جلد دیگر در شرف چاپ است. (۲)

۵ - رساله در حکومت اسلامی -

که به فارسی و عربی و آلمانی چاپ شده است.

۶ - حاشیه کفایه.

۷ - رساله در قوه و فعل.

۸ - رساله در اثبات ذات.

۹ - رساله در صفات.

۱۰ - رساله در افعال.

۱۱ - رساله در وسائط.

- ۱۲ - الانسان قبل الدين.
- ۱۳ - الانسان في الدين.
- ۱۴ - الانسان بعد الدين.
- ۱۵ - رساله در نبوت.
- ۱۶ - رساله در ولايت.
- ۱۷ - رساله در مشتقات.
- ۱۸ - رساله در برهان.
- ۱۹ - رساله در مغالطه.
- ۲۰ - رساله در تحليل.
- ۲۱ - رساله در تركيب.
- ۲۲ - رساله در اعتبارات.
- ۲۳ - رساله در نبوت و مقامات.
- ۲۴ - منظومه در رسم خط نستعليق.
- ۲۵ - على و الفلسفه الالهيه (به فارسي ترجمه شده است)
- ۲۶ - قرآن در اسلام.
- ۲۷ - شيعه در اسلام (که همین کتاب مورد نظر

## و چند رساله و مقالات دیگر

به علاوه از علامه طباطبائی مقالات متعددی در نشریات گوناگون مانند «مکتب تشیع» و «درسهای از مکتب اسلام» و «راهنمای کتاب» و ... به انتشار رسیده است.

مهمترین اثر علامه طباطبائی یقیناً همان «تفسیر المیزان» است که تا کنون هفده جلد (۳) از آن - که شامل بیش از نیمی از قرآن کریم می باشد - به اتمام رسیده است. این اثر نفیس از بزرگترین تفاسیر عصر حاضر است و همان خدمتی را که تفاسیر بزرگ قدیم با توجه به علوم و فلسفه زمان خود در فهم قرآن به مسلمانان اعصار گذشته انجام داده است، برای نسل فعلی انجام می دهد. وانگهی علامه طباطبائی روش جدیدی در تفسیر به کار برده است که مبتنی بر نص حدیث است و آن تفسیر آیات قرآنی توسط سایر آیات می باشد. امروزه تمام وقت علامه طباطبائی مصروف تالیف این اثر بزرگ می شود و امید می رود که ایشان بتوانند آن را به پایان رسانند (۴)

علامه طباطبائی با نهایت متانت و بدون توجه به جار و جنجال و سر و صدا و زرق و برق ظاهری، زندگی ساده خود را در خدمت به علم و دین و تربیت شاگرد و تالیف کتب ارزنده ادامه می دهند.

کتاب مورد بحث فعلی «شیعه در اسلام» بدون شک ایشان را برای بار اول به طبقه جدیدی از ایرانیان و نیز علاقه مندان به اسلام شناسی و ایران شناسی در مغرب زمین، معرفی می کند. البته ایشان را احتیاجی به معرفی به جامعه علمی ایران نیست و اگر خوانندگان این کتاب نیز به این گروه محدود می بود این جانب به خود اجازه نمی داد که سخنان ناچیز خود

را در معرفی شخصیتی این چنین بارز به رشته تحریر درآورد، لیکن از آنجا که گروه جدیدی بدون شک از راه این کتاب برای بار اول با آثار این استاد بزرگوار روبرو می شوند، راقم این سطور که سالها سعادت تلمذ نزد ایشان را داشته و وظیفه مطبوع ترجمه این اثر را نیز به زبان انگلیسی عهده دار بوده است، تکلیف خود دانست که نکاتی چند در باره علامه طباطبائی مرقوم دارد و با کلمات نارسای خود تا حدی یکی از اساطین بزرگ علم و حکمت این عصر را معرفی کند.

البته قلم، قاصر از معرفی شخصیت بزرگ ایشان است و کلام، نمی تواند مراتب کمال و فضل و مقام روحانی ایشان را توصیف کند. این صفحات شرح قطره ای است از دریایی که سالها با سکوت و آرامش به خدمتی بس اساسی به جامعه اسلامی و ایرانی کمر همت بسته است.

و از آنجا که خود به مرتبه وصال به حقیقت نایل آمده است مانند مشعلی نورانی اطراف خود را منور ساخته و راه پای بسیاری از شاگردان و ارادتمندان و خوانندگان آثار خود را از دور و نزدیک روشن ساخته و به حیات فکری و معنوی آنان روح و جهت و معنا بخشیده است.

## مقدمه

## اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

این کتاب که به نام «شیعه در اسلام» نامیده می شود، هویت واقعی مذهب تشیع را که یکی از دو مذهب بزرگ اسلامی (تشیع و تسنن) است بیان می کند. کیفیت پیدایش و نشو و نما تشیع، طرز تفکر مذهبی شیعه و معارف اسلامی از نظر شیعه:

## ۱ - دین

تردید نیست در اینکه هر یک از افراد انسان در زندگی طبعاً به هموعان خود گراییده در محیط اجتماع و زندگی دسته جمعی اعمالی انجام می دهد و کارهایی که انجام می دهد از همدیگر بیگانه و بی رابطه نیستند و اعمال گوناگون وی مانند خوردن و نوشیدن و خواب و بیداری و گفتن و شنیدن و نشستن و راه رفتن و اختلاطها و معاشرتها در عین حال که صورتاً از همدیگر جدا و متمیز می باشند با همدیگر ارتباط کامل دارند، هر کاری را در هر جا و به دنبال هر کار دیگر نمی شود کرد بلکه حسابی در کار است.

پس اعمالی که انسان در مسیر زندگی انجام می دهد تحت نظامی است که از آن تخطی نمی کند و در حقیقت از یک نقطه مشخصی سرچشمه می گیرد و آن این است که انسان می خواهد یک زندگی سعادت‌مندانه داشته باشد که در آن تا می تواند کامروا بوده به خواسته و آرزوهای خود برسد.

و به عبارت دیگر: تا می تواند نیازمندیهای خود را از جهت بقای وجود، به طور کاملتری رفع نماید.

و از اینجاست که انسان پیوسته اعمال خود را به مقررات و قوانینی که بدلخواه خود وضع کرده یا از دیگران پذیرفته، تطبیق می کند و روش معینی در زندگی خود اتخاذ می نماید، برای تهیه وسائل زندگی کار می کند؛ زیرا تهیه وسائل زندگی را

یکی از مقررات می داند، برای التذاذ ذایقه و رفع گرسنگی و تشنگی، غذا می خورد و آب می آشامد؛ زیرا خوردن و آشامیدن را برای بقای سعادت‌مندانه خود ضروری می شمرد و به همین قرار ...

قوانین و مقررات نامبرده که در زندگی انسان حکومت می کند به یک اعتقاد اساسی استوارند و انسان در زندگی خود به آن تکیه داده است و آن تصویری است که انسان از جهان هستی که خود نیز جزئی از آن است دارد و قضاوتی است که در حقیقت آن می کند و این مسئله با تأمل در افکار مختلفی که مردم در حقیقت جهان دارند بسیار روشن است، کسانی که جهان هستی را همین جهان مادی محسوس و انسان را نیز پدیده ای صد در صد مادی (که با دمیده شدن حیات پیدا و با مرگ نابود می شود) می دانند روش شان در زندگی این است که خواسته های مادی و لذایذ چند روزه دنیوی خود را تامین کنند و همه مساعی شان در این راه مبذول است که شرایط و عوامل طبیعت را برای خود رام سازند.

و کسانی که مانند عامه بت پرستان جهان طبیعت را آفریده خدائی بالاتر از طبیعت می داند که جهان به ویژه انسان را آفریده و غرق نعمتهای گوناگون خود ساخت تا از نیکیهای وی برخوردار شوند، اینان برنامه زندگی را طوری تنظیم می کنند که خشنودی خدا را جلب کنند و موجبات خشم او را فراهم نیاورند چه اگر خدا را خشنود کنند نعمت خود را برایشان فراوان و پاینده گرداند و اگر خشمگین سازند نعمت خود را از دستشان خواهد گرفت.

و کسانی که علاوه بر ایمان تنها به خدا برای انسان

زندگانی جاودانی قائل بوده او را مسئول خوب و بد اعمالش می دانند و در نتیجه روز بازخواست و پاداش (روز قیامت) اثبات می کنند مانند مجوس و یهود و نصارا و مسلمین، در زندگی خود راهی را می خواهند پیمایند که این اصل اعتقادی در آن مراعات شود و سعادت این سرا و آن سرا را تامین نماید.

مجموع این اعتقاد و اساس (اعتقاد در حقیقت انسان و جهان) و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می گیرد، «دین» نامیده می شود و اگر انشعاباتی در دین پیدا شود، هر شعبه را «مذهب» می نامند مانند مذهب تسنن و مذهب تشیع در اسلام و مذهب ملکانی و مذهب نسطوری در مسیحیت.

بنابر آنچه گذشت، هرگز انسان (اگر چه به خدا نیز معتقد نباشد) از دین (برنامه زندگی که بر اصل اعتقادی استوار است) مستغنی نیست، «پس دین همان روش زندگی است و از آن جدایی ندارد.»

قرآن کریم معتقد است که بشر از «دین» گریزی ندارد و آن راهی است که خدای متعال برای بشر باز کرده که با پیمودن آن به وی برسند منتها امر کسانی که دین حق (اسلام) را پذیرفته به راستی راه خدا را می پیمایند و کسانی که دین حق را نپذیرفته اند راه خدا را کج کرده عوضی گرفته اند (۵)

## ۲ - اسلام

اسلام در لغت به معنای تسلیم و گردن نهادن است و قرآن کریم دینی را که به سوی آن دعوت می کند از این روی اسلام نامیده که برنامه کلی آن تسلیم شدن انسان است به خدای جهان و جهانیان (۶) که در اثر این تسلیم پرستش نکند جز خدای یگانه را و طاعت نکند

جز فرمان او را؛ چنانکه قرآن کریم خبر می دهد اولین کسی که این دین را «اسلام» و پیروان آن را «مسلمان» نامید، حضرت ابراهیم - علیه السلام - بود (۷)

### ۳ - شیعه

شیعه که در اصل لغت به معنای پیرو می باشد به کسانی گفته می شود که جانشینی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را حق اختصاصی خانواده رسالت می دانند و در معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت می باشند (۸)

### بخش اول: کیفیت پیدایش و نشو و نما شیعه

#### ۱ آغاز پیدایش شیعه و کیفیت آن

آغاز پیدایش «شیعه» را که برای اولین بار به شیعه علی علیه السلام (اولین پیشوا از پیشوایان اهل بیت علیهم السلام) معروف شدند، همان زمان حیات پیغمبر اکرم باید دانست و جریان ظهور و پیشرفت دعوت اسلامی در ۲۳ سال زمان بعثت، موجبات زیادی در بر داشت که طبعا پیدایش چنین جمعیتی را در میان یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایجاب می کرد (۹)

الف:

پیغمبر اکرم در اولین روزهای بعثت که به نص قرآن ماموریت یافت که خویشان نزدیکتر خود را به دین خود دعوت کند (۱۰) صریحا به ایشان فرمود که هر یک از شما به اجابت دعوت من سبقت گیرد، وزیر و جانشین و وصی من است. علی علیه السلام پیش از همه مبادرت نموده اسلام را پذیرفت و پیغمبر اکرم ایمان او را پذیرفت و وعده های خود را (۱۱) تقبل نمود و عادتاً محال است که رهبر نهضتی در اولین روز نهضت و قیام خود یکی از یاران نهضت را به سمت وزیری و جانشینی به بیگانگان معرفی کند، ولی به یاران و دوستان سرتاپا فداکار خود شناساند یا تنها او را با امتیاز وزیری و جانشینی شناسد و شناساند ولی در تمام دوره زندگی و دعوت خود، او را از وظایف وزیری معزول و احترام مقام جانشینی او را نادیده گرفته و هیچگونه فرقی میان او و دیگران



نگذارد.

ب:

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موجب چندین روایت مستفیض و متواتر - که سنی و شیعه روایت کرده اند - تصریح فرموده که علی (۱۲) علیه السلام در قول و فعل خود از خطا و معصیت مصون است، هر سخنی که گوید و هر کاری که کند با دعوت دینی مطابقت کامل دارد و داناترین (۱۳) مردم است به معارف و شرایع اسلام.

ج:

علی علیه السلام خدمات گرانبهایی انجام داده و فداکاریهای شگفت انگیزی کرده بود؛ مانند خوابیدن در بستر پیغمبر اکرم در شب هجرت (۱۴) و فتوحاتی که در جنگهای بدر و أحد و خندق و خیبر به دست وی صورت گرفته بود که اگر پای وی در یکی از این وقایع در میان نبود، اسلام و اسلامیان به دست دشمنان حق، ریشه کن شده بودند (۱۵).

د:

جریان «غدیر خم» که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در آنجا علی علیه السلام را به ولایت عامه مردم نصب و معرفی کرده و او را مانند خود متولی قرار داده بود (۱۶).

بدیهی است این چنین امتیازات و فضائل اختصاصی دیگر که مورد اتفاق همگان بود (۱۷) و علاقه مفرطی (۱۸) که پیغمبر اکرم به علی علیه السلام داشت، طبعاً عده ای از یاران پیغمبر اکرم را که شیفتگان فضیلت و حقیقت بودند بر این وامی داشت که علی علیه السلام را دوست داشته به دورش گرد آیند و از وی پیروی کنند؛ چنانکه عده ای را بر حسد و کینه آن حضرت وامی داشت.

گذشته از همه اینها نام «شیعه علی» و «شیعه اهل بیت» در سخنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و

سَلَم بسیار دیده می‌شود (۱۹)

## ۲ سبب جدا شدن اقلیت شیعه از اکثریت سنی و بروز اختلاف

هواخواهان و پیروان علی علیه السَّلام نظر به مقام و منزلتی که آن حضرت پیش پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سَلَم و صحابه و مسلمانان داشت مسلم می‌داشتند که خلافت و مرجعیت پس از رحلت پیغمبر اکرم از آن علی علیه السَّلام می‌باشد و ظواهر اوضاع و احوال نیز جزء حوادثی که در روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سَلَم به ظهور پیوست (۲۰) نظر آنان را تایید می‌کرد.

ولی برخلاف انتظار آنان درست در حالی که پیغمبر اکرم رحلت فرمود و هنوز جسد مطهرش دفن نشده بود و اهل بیت و عده ای از صحابه سرگرم لوازم سوگواری و تجهیزاتی بودند خبر یافتند عده ای دیگر - که بعدا اکثریت را بردند - با کمال عجله و بی آنکه با اهل بیت و خویشاوندان پیغمبر اکرم و هوادارانشان مشورت کنند و حتی کمترین اطلاعی بدهند، از پیش خود در قیافه خیرخواهی، برای مسلمانان خلیفه معین نموده اند و علی و یارانش را در برابر کاری انجام یافته قرار داده. اند (۲۱)

علی علیه السَّلام و هواداران او مانند عباس و زبیر و سلمان و ابوذر و مقداد و عمار پس از فراغ از دفن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سَلَم و اطلاع از جریان امر در مقام انتقاد برآمده به خلافت انتخابی و کارگردانان آن اعتراض نموده اجتماعاتی نیز کرده اند ولی پاسخ شنیدند که صلاح مسلمانان در همین بود (۲۲)

این انتقاد و اعتراف بود که اقلیتی را از اکثریت جدا کرد و پیروان علی علیه السَّلام را به همین نام «شیعه علی» به جامعه شناسانید

و دستگاه خلافت نیز به مقتضای سیاست وقت، مراقب بود که اقلیت نامبرده به این نام معروف نشوند و جامعه به دو دسته اقلیت و اکثریت منقسم نگردد بلکه خلافت را اجماعی می شمردند و معترض را متخلف از بیعت و متخلف از جماعت مسلمانان می نامیدند و گاهی با تعبیرات زشت دیگر یاد می کردند (۲۳)

البته شیعه همان روزهای نخستین، محکوم سیاست وقت شده نتوانست با مجرد اعتراض، کاری از پیش ببرد و علی علیه السلام نیز به منظور رعایت مصلحت اسلام و مسلمین و نداشتن نیروی کافی دست به یک قیام خونین نزد، ولی جمعیت معترضین از جهت عقیده تسلیم اکثریت نشدند و جانشینی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مرجعیت علمی را حق طلق علی علیه السلام می دانستند (۲۴) و مراجعه علمی و معنوی را تنها به آن حضرت روا می دیدند و به سوی او دعوت می کردند (۲۵)

### ۳ دو مسئله جانشینی و مرجعیت علمی

«شیعه» طبق آنچه از تعالیم اسلامی به دست آورده بود معتقد بود که آنچه برای جامعه در درجه اول اهمیت است، روشن شدن تعالیم اسلام و فرهنگ دینی است (۲۶) و در درجه تالی آن، جریان کامل آنها در میان جامعه می باشد.

و به عبارت دیگر

اولاً:

افراد جامعه به جهان و انسان با چشم واقع بینی نگاه کرده، وظایف انسانی خود را (به طوری که صلاح واقعی است) بدانند و بجا آورند اگر چه مخالف دلخواهشان باشد.

ثانیا:

یک حکومت دینی نظم واقعی اسلامی را در جامعه حفظ و اجرا نماید و به طوری که مردم کسی را جز خدا نپرستند و از آزادی کامل و عدالت فردی و اجتماعی برخوردار شوند، و این دو مقصود به

دست کسی باید انجام یابد که عصمت و مصونیت خدایی داشته باشد و گرنه ممکن است کسانی مصدر حکم یا مرجع علم قرار گیرند که در زمینه وظایف محوله خود، از انحراف فکر یا خیانت سالم نباشند و تدریجا ولایت عاده آزادیبخش اسلامی به سلطنت استبدادی و ملک کسرای و قیصری تبدیل شود و معارف پاک دینی مانند معارف ادیان دیگر دستخوش تحریف و تغییر دانشمندان بلهوس و خودخواه گردد و تنها کسی که به تصدیق پیغمبر اکرم در اعمال و اقوال خود مصیب و روش او با کتاب خدا و سنت پیغمبر مطابقت کامل داشت همان علی علیه السلام بود (۲۷)

و اگر چنانچه اکثریت می گفتند قریش با خلافت حقه علی مخالف بودند، لازم بود مخالفین را بحق وادارند و سرکشان را به جای خود بنشانند چنانکه با جماعتی که در دادن زکات امتناع داشتند، جنگیدند و از گرفتن زکات صرفنظر نکردند نه اینکه از ترس مخالفت قریش، حق را بکشند.

آری آنچه شیعه را از موافقت با خلافت انتخابی بازداشت، ترس از دنباله ناگوار آن یعنی فساد روش حکومت اسلامی و انهدام اساس تعلیمات عالیه دین بود، اتفاقا جریان بعدی حوادث نیز این عقیده (یا پیش بینی) را روز به روز روشنتر می ساخت و در نتیجه شیعه نیز در عقیده خود استوارتر می گشت و با اینکه در ظاهر با نفرات ابتدائی انگشت شمار خود به هضم اکثریت رفته بود و در باطن به اخذ تعالیم اسلامی از اهل بیت و دعوت به طریقه خود، اصرار می ورزیدند در عین حال برای پیشرفت و حفظ قدرت اسلام، مخالفت علنی نمی کردند و حتی افراد شیعه، دوش به دوش اکثریت

به جهاد می رفتند و در امور عامه دخالت می کردند و شخص علی علیه السلام در موارد ضروری، اکثریت را به نفع اسلام راهنمایی می نمود (۲۸)

#### ۴ روش سیاسی خلافت انتخابی و مغایرت آن با نظر شیعه

«شیعه» معتقد بود که شریعت آسمانی اسلام که مواد آن در کتاب خدا و سنت پیغمبر اکرم روشن شده تا روز قیامت به اعتبار خود باقی و هرگز قابل تغییر نیست (۲۹) و حکومت اسلامی با هیچ عذری نمی تواند از اجرای کامل آن سرپیچی نماید، تنها وظیفه حکومت اسلامی این است که با شورا در شعاع شریعت به سبب مصلحت وقت، تصمیماتی بگیرد ولی در این جریان، به علت بیعت سیاست آمیز شیعه و همچنین از جریان حدیث دوات و قرطاس که در آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم اتفاق افتاد، پیدا بود که گردانندگان و طرفداران خلافت انتخابی معتقدند که کتاب خدا مانند یک قانون اساسی محفوظ بماند ولی سنت و بیانات پیغمبر اکرم را در اعتبار خود ثابت نمی دانند بلکه معتقدند که حکومت اسلامی می تواند به سبب اقتضای مصلحت، از اجرای آنها صرف نظر نماید.

و این نظر با روایتهای بسیاری که بعداً در حق صحابه نقل شد (صحابه مجتهدند و در اجتهاد و مصلحت بینی خود اگر اصابت کنند ماء جور و اگر خطا کنند معذور می باشند) تایید گردید و نمونه بارز آن وقتی اتفاق افتاد که خالد بن ولید یکی از سرداران خلیفه، شبانه در منزل یکی از معاریف مسلمانان «مالک بن نویره» مهمان شد و مالک را غافلگیر نموده، کشت و سرش را در اجاق گذاشت و سوزانید و همان شب با زن مالک همبستر شد! و به دنبال این جنایتهای شرم آور، خلیفه به عنوان اینکه حکومت وی

به چنین سرداری نیازمند است، مقررات شریعت را در حق خالد اجرا نکرد (۳۰)!!

و همچنین خمس را از اهل بیت و خویشان پیغمبر اکرم بریدند (۳۱) و نوشتن احادیث پیغمبر اکرم به کلی قدغن شد و اگر در جایی حدیث مکتوب کشف یا از کسی گرفته می شد آن را ضبط کرده می سوزانیدند (۳۲) و این قدغن در تمام زمان خلفای راشدین تا زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی (۹۹ - ۱۰۲) استمرار داشت (۳۳) و در زمان خلافت خلیفه دوم (۱۳ - ۲۵ ق) این سیاست روشنتر شد و در مقام خلافت، عده ای از مواد شریعت را مانند حج تمتع و نکاح متعه و گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان نماز ممنوع ساخت (۳۴) و نفوذ سه طلاق را دایر کرد و نظایر آنها (۳۵)

در خلافت وی بود که بیت المال در میان مردم با تفاوت تقسیم شد (۳۶) که بعدا در میان مسلمانان اختلاف طبقاتی عجیب و صحنه های خونین دهشتناکی به وجود آورد و در زمان وی معاویه در شام با رسومات سلطنتی کسری و قیصر حکومت می کرد و خلیفه او را کسرای عرب می نامید و متعرض حالش نمی شد.

خلیفه دوم به سال ۲۳ هجری قمری به دست غلامی ایرانی کشته شد و طبق رأی اکثریت شورای شش نفری که به دستور خلیفه منعقد شد، خلیفه سوم زمام امور را به دست گرفت. وی در عهد خلافت خود خویشاوندان اموی خود را بر مردم مسلط ساخته در حجاز و عراق و مصر و سایر بلاد اسلامی زمام امور را به دست ایشان سپرد (۳۷) ایشان بنای بی بندوباری گذاشته آشکارا به ستم و بیداد

و فسق و فجور و نقض قوانین جاریه اسلامی پرداختند، سیل شکایتهای از هر سوی به دارالخلافه سرازیر شد، ولی خلیفه که تحت تاثیر کنیزان اموی خود و خاصه مروان بن حکم (۳۸) قرار داشت، به شکایتهای مردم ترتیب اثر نمی داد بلکه گاهی هم دستور تشدید و تعقیب شاکیان را صادر می کرد (۳۹) و بالا-خره به سال ۳۵ هجری، مرد ۶ م بر وی شوریدند و پس از چند روز محاصره و زد و خورد، وی را کشتند.

خلیفه سوم در عهد خلافت خود حکومت شام را که در راس آن از خویشاوندان اموی او معاویه قرار داشت، بیش از پیش تقویت می کرد و در حقیقت سنگینی خلافت، در شام متمرکز بود و تشکیلات مدینه که دارالخلافه بود جز صورتی در بر نداشت (۴۰) خلافت خلیفه اول با انتخاب اکثریت صحابه و خلیفه دوم با وصیت خلیفه اول و خلیفه سوم با شورای شش نفری که اعضا و آیین نامه آن را خلیفه دوم تعیین و تنظیم کرده بود، مستقر شد.

و روی هم رفته سیاست سه خلیفه که ۲۵ سال خلافت کردند در اداره امور این بود که قوانین اسلامی بر طبق اجتهاد و مصلحت وقت که مقام خلافت تشخیص دهد، در جامعه اجرا شود و در معارف اسلامی این بود که تنها قرآن بی اینکه تفسیر شود یا مورد کنجکاوی قرار گیرد خوانده شود و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (حدیث) بی اینکه روی کاغذ بیاید روایت شود و از حدود زبان و گوش تجاوز نکند.

کتابت، به قرآن کریم انحصار داشت و در حدیث ممنوع بود (۴۱) پس از

جنگ یمامه که در سال دوازده هجری قمری خاتمه یافت و گروهی از صحابه که قاری قرآن بودند در آن جنگ کشته شدند، عمر بن الخطاب به خلیفه اول پیشنهاد می کند که آیات قرآن در یک مصحف جمع آوری شود، وی در پیشنهاد خود می گوید اگر جنگی رخ دهد و بقیه حاملان قرآن کشته شوند، قرآن از میان ما خواهد رفت، بنابراین، لازمست آیات قرآنی را در یک مصحف جمع آوری کرده به قید کتابت در بیاوریم (۴۲)، این تصمیم را در باره قرآن کریم گرفتند با اینکه حدیث پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که تالی قرآن بود نیز با همان خطر تهدید می شد و از مفاسد نقل به معنا و زیاده و نقیصه و جعل و فراموشی در امان نبود ولی توجهی به نگهداری حدیث نمی شد بلکه کتابت آن ممنوع و هرچه به دست می افتاد سوزانیده می شد تا در اندک زمانی کار به جایی کشید که در ضروریات اسلام مانند نماز، روایات متضاد به وجود آمد و در سایر رشته های علوم در این مدت قدمی برداشته نشد و آنهمه تقدیش و تمجید که در قرآن و بیانات پیغمبر اکرم نسبت به علم و تاکید و ترغیب در توسعه علوم وارد شده بی اثر ماند و اکثریت مردم سرگرم فتوحات پی در پی اسلام و دلخوش به غنایم فزون از حد که از هر سو به جزیره العرب سرازیر می شد، بودند و دیگر عنایتی به علوم خاندان رسالت که سرسلسله شان علی علیه السلام بود و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم او را آشناترین مردم به



معارف اسلام و مقاصد قرآن معرفی کرده بود نشد، حتی در قضیه جمع قرآن (با اینکه می دانستند پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مدتی در کنج خانه نشسته و مصحف را جمع آوری نموده است) وی را مداخله ندادند حتی نام او را نیز به زبان نیاوردند (۴۳)

اینها و نظایر اینها اموری بود که پیروان علی علیه السلام را در عقیده خود راسختر و نسبت به جریان امور، هشیارتر می ساخت و روز به روز بر فعالیت خود می افزودند. علی نیز که دستش از تربیت عمومی مردم کوتاه بود به تربیت خصوصی افراد می پرداخت.

در این ۲۵ سال، سه تن از چهار نفر یاران علی علیه السلام که در همه احوال در پیروی او ثابت قدم بودند (سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد) در گذشتند ولی جمعی از صحابه و گروه انبوهی از تابعین در حجاز و یمن و عراق و غیر آنها در سلک پیروان علی درآمدند و در نتیجه پس از کشته شدن خلیفه سوم، از هر سوی به آن حضرت روی نموده و به هر نحو بود با وی بیعت کردند و وی را برای خلافت برگزیدند.

### ۵ انتهای خلافت به امیرالمؤمنین علی (ع) و روش آن حضرت

خلافت علی علیه السلام در اواخر سال ۳۵ هجری قمری شروع شد و تقریباً چهار سال و پنج ماه ادامه یافت. علی علیه السلام در خلافت، رویه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را معمول می داشت (۴۴) و غالب تغییراتی را که در زمان خلافت پیشینیان پیدا شده بود به حالت اولی برگردانید و عمال نالایق را که زمام امور را در دست داشتند از کار برکنار کرد

و در حقیقت یک نهضت انقلابی بود و گرفتاریهای بسیاری در بر داشت.

علی علیه السلام نخستین روز خلافت در سخنرانی که برای مردم نمود چنین گفت:

«آگاه باشید! گرفتاری که شما مردم هنگام بعثت پیغمبر خدا داشتید امروز دوباره به سوی شما برگشته و دامنگیرتان شده است. باید درست زیر و روی شوید و صاحبان فضیلت که عقب افتاده اند پیش افتند و آنان که به ناروا پیشی می گرفتند، عقب افتند (حق است و باطل و هر کدام اهلی دارد باید از حق پیروی کرد) اگر باطل بسیار است چیز تازه ای نیست و اگر حق کم است گاهی کم نیز پیش می افتند و امید پیشرفت نیز هست. البته کم اتفاق می افتد که چیزی که پشت به انسان کند دوباره برگشته و روی نماید.» (۴۶)

علی علیه السلام به حکومت انقلابی خود ادامه داد و چنانکه لازمه طبیعت هر نهضت انقلابی است، عناصر مخالف که منافعشان به خطر می افتد از هر گوشه و کنار سر به مخالفت برافراشتند و به نام خونخواهی خلیفه سوم، جنگهای داخلی خونینی برپا کردند که تقریباً در تمام مدت خلافت علی علیه السلام ادامه داشت به نظر شیعه، مسبب این جنگهای داخلی جز منافع شخصی منظوری نداشتند و خونخواهی خلیفه سوم، دستاویز عوام فریبانه ای بیش نبود و حتی سوء تفاهم نیز در کار نبود. (۴۷)

سبب جنگ اول که «جنگ جمل» نامیده می شود، غائله اختلاف طبقاتی بود که از زمان خلیفه دوم در تقسیم مختلف بیت المال پیدا شده بود. علی علیه السلام پس از آنکه به خلافت شناخته شد، مالی در میان مردم بالسویه قسمت فرمود (۴۸) چنانکه سیرت پیغمبر اکرم نیز همانگونه بود و

این روش زیبر و طلحه را سخت برآشفت و بنای تمرد گذاشتند و به نام زیارت کعبه، از مدینه به مکه رفتند و ام المؤمنین عایشه را که در مکه بود و با علی علیه السلام میانه خوبی نداشت با خود همراه ساخته به نام خونخواهی خلیفه سوم! نهضت و جنگ خونین جمل را برپا کردند (۴۹)

با اینکه همین طلحه و زیبر هنگام محاصره و قتل خلیفه سوم در مدینه بودند از وی دفاع نکردند (۵۰) و پس از کشته شدن وی اولین کسی بودند که از طرف خود و مهاجرین با علی بیعت کردند (۵۱) و همچنین ام المؤمنین عایشه خود از کسانی بود که مردم را به قتل خلیفه سوم تحریص می کرد (۵۲) و برای اولین بار که قتل خلیفه سوم را شنید به وی دشنام داد و اظهار مسرت نمود. اساساً مسبب اصلی قتل خلیفه، صحابه بودند که از مدینه به اطراف نامه ها نوشته مردم را بر خلیفه می شورانیدند.

سبب جنگ دوم که جنگ صفین نامیده می شود و یک سال و نیم طول کشید، طمعی بود که معاویه در خلافت داشت و به عنوان خونخواهی خلیفه سوم این جنگ را برپا کرد و بیشتر از صدهزار خون ناحق ریخت و البته معاویه در این جنگ حمله می کرد نه دفاع، زیرا خونخواهی هرگز به شکل دفاع صورت نمی گیرد.

عنوان این جنگ «خونخواهی خلیفه سوم» بود با اینکه خود خلیفه سوم در آخرین روزهای زندگی خود برای دفع آشوب از معاویه استمداد نمود وی با لشگری از شام به سوی مدینه حرکت نموده آنقدر عمدا در راه توقف کرد تا خلیفه را کشتند  
آنگاه به شام برگشته

به خونخواهی خلیفه قیام کرد (۵۳)

و همچنین پس از آنکه علی علیه السلام شهید شد و معاویه خلافت را قبضه کرد، دیگر خون خلیفه سوم را فراموش کرده، قتله خلیفه را تعقیب نکرد!!

پس از جنگ صفین، جنگ نهروان در گرفت، در این جنگ جمعی از مردم که در میانشان صحابی نیز یافت می شد، در اثر تحریکات معاویه در جنگ صفین به علی علیه السلام شوریدند و در بلاد اسلامی به آشوبگری پرداخته هر جا از طرفداران علی علیه السلام می یافتند می کشتند، حتی شکم زنان آبستن را پاره کرده جنینها را بیرون آورده سر می بریدند (۵۴)

علی علیه السلام این غائله را نیز خوابانید ولی پس از چندی در مسجد کوفه در سر نماز به دست برخی از این خوارج شهید شد.

### ۶ بهره ای که شیعه از خلافت پنجساله علی (ع) برداشت

علی علیه السلام در خلافت چهار سال و نه ماهه خود اگر چه نتوانست اوضاع درهم ریخته اسلامی را کاملاً به حال اولی که داشت برگرداند ولی از سه جهت عمده موفقیت حاصل کرد:

۱ - به واسطه سیرت عادلانه خود، قیافه جذاب سیرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را به مردم، خاصه به نسل جدید نشان داد، وی در برابر شوکت کسرابی و قیصری معاویه در زی فقرا و مانند یکی از بینواترین مردم زندگی می کرد. وی هرگز دوستان و خویشاوندان و خاندان خود را بر دیگران مقدم نداشت و توانگری را به گدایی و نیرومندی را به ناتوانی ترجیح نداد.

۲ - با آن همه گرفتاریهای طاقت فرسا و سرگرم کننده، ذخایر گرانبهایی از معارف الهیه و علوم حقه اسلامی را میان مردم به یادگار گذاشت.

مخالفین علی علیه السلام می گویند:

وی مرد شجاعت بود نه

مرد سیاست؛ زیرا او می توانست در آغاز خلافت خود، با عناصر مخالف، موقتا از در آشتی و صفا در آمده آنان را با مداهنه راضی و خشنود نگهدارد و بدین وسیله خلافت خود را تحکیم کند سپس به قلع و قمعشان پردازد.

ولی اینان این نکته را نادیده گرفته اند که خلافت علی یک نهضت انقلابی بود و نهضت‌های انقلابی باید از مداهنه و صورت سازی دور باشد. مشابه این وضع در زمان بعثت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز پیش آمد و کفار و مشرکین بارها به آن حضرت پیشنهاد سازش دادند و اینکه آن حضرت به خدایانشان متعرض نشود ایشان نیز کاری با دعوت وی نداشته باشند ولی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نپذیرفت با اینکه می توانست در آن روزهای سخت، مداهنه و سازش کرده موقعیت خود را تحکیم نماید، سپس به مخالفت دشمنان قد علم کند. اساسا دعوت اسلامی هرگز اجازه نمی دهد که در راه زنده کردن حقی، حق دیگری کشته شود یا باطلی را با باطل دیگری رفع نمایند و آیات زیادی در قرآن کریم در این باره موجود است (۵۵)

گذشته از اینکه مخالفین علی در راه پیروزی و رسیدن به هدف خود از هیچ جرم و جنایت و نقض قوانین صریح اسلام (بدون استثنا) فرو گذاری نمی کردند و هر لکه را به نام اینکه صحابی هستند و مجتهدند، می شستند ولی علی به قوانین اسلام پایبند بود.

از علی علیه السلام در فنون متفرقه عقلی و دینی و اجتماعی نزدیک به یازده هزار کلمات قصار ضبط شده (۵۶) و معارف اسلامی را (۵۷) در سخنرانیهای خود با

بلیغترین لهجه و روانترین بیان ایراد نموده (۵۸) وی دستور زبان عربی را وضع کرد و اساس ادبیات عربی را بنیاد نهاد. وی اول کسی است در اسلام که در فلسفه الهی غور کرده (۵۹) به سبک استدلال آزاد و برهان منطقی سخن گفت و مسائلی را که تا آن روز در میان فلاسفه جهان، مورد توجه قرار نگرفته بود طرح کرده و در این باب بحدی عنایت به خرج می داد که در بحبوحه (۶۰) جنگها به بحث علمی می پرداخت.

۳ - گروه انبوهی از رجال دینی و دانشمندان اسلامی را تربیت کرد (۶۱) که در میان ایشان جمعی از زهاد و اهل معرفت مانند «اویس قرنی و کمیل بن زیاد و میثم تمار و رشید هجری» وجود دارند که در میان عرفای اسلامی، مصادر عرفان شناخته شده اند و عده ای مصادر اولیه علم فقه و کلام و تفسیر و قرائت و غیر آنها می باشند.

## ۷ انتقال خلافت به معاویه و تبدیل آن به سلطنت موروثی

پس از شهادت امیرالمؤمنین علی علیه السلام به موجب وصیت آن حضرت و بیعت مردم، حضرت حسن بن علی علیهما السلام که پیش شیعه دوازده امامی، امام دوّم می باشد متصدی خلافت شد ولی معاویه آرام ننشسته به سوی عراق - که مقر خلافت بود - لشکر کشیده با حسن بن علی به جنگ پرداخت.

وی با دسیسه های مختلف و دادن پولهای گزاف، تدریجا یاران و سرداران حسن بن علی را فاسد کرده بالاخره حسن بن علی را مجبور نمود که به عنوان صلح، خلافت را به وی واگذار کند و حسن بن علی نیز خلافت را به این شرط که پس از درگذشت معاویه، به وی برگردد و به شیعیان تعرض نشود، به

در سال چهل هجری، معاویه بر خلافت اسلامی استیلا یافت و بلافاصله به عراق آمده در سخنرانی که کرد به مردم اخطار نموده و گفت:

«من با شما سر نماز و روزه نمی جنگیدم بلکه می خواستم بر شما حکومت کنم و به مقصود خود رسیدم» (۶۳)!!

و نیز گفت:

«پیمانی که با حسن بستم لغو و زیر پای من است!!» (۶۴) معاویه با این سخن اشاره می کرد که سیاست را از دیانت جدا خواهد کرد و نسبت به مقررات دینی، ضمانتی نخواهد داشت و همه نیروی خود را در زنده نگهداشتن حکومت خود به کار خواهد بست و البته روشن است که چنین حکومتی سلطنت و پادشاهی است نه خلافت و جانشینی پیغمبر خدا.

و از اینجا بود که بعضی از کسانی که به حضور وی بار یافتند به عنوان پادشاهی سلامش دادند (۶۵) و خودش نیز در برخی از مجالس خصوصی، از حکومت خود با ملک و پادشاهی تعبیر می کرد (۶۶) اگرچه در ملا عام خود را خلیفه معرفی می نمود.

و البته پادشاهی که بر پایه زور استوار باشد وراثت را به دنبال خود دارد و بالاخره نیز به نیت خود جامه عمل پوشانید و پسر خود یزید را که جوانی بی بند و بار بود و کمترین شخصیت دینی نداشت، ولایت عهدی داده به جانشینی خود برگزید (۶۷) و آن همه حوادث ننگین را به بار آورد.

معاویه با بیان گذشته خود اشاره می کرد که نخواهد گذاشت حسن علیه السلام پس از وی به خلافت برسد؛ یعنی در خصوص خلافت بعد از خود، فکری دیگر دارد و آن همان بود که حسن علیه السلام را باسّم شهید

کرد (۶۸) و راه را برای فرزند خود یزید هموار ساخت. معاویه با الغای پیمان نامبرده می فهمانید که هرگز نخواهد گذاشت شیعیان اهل بیت در محیط امن و آسایش به سر برند و کما فی السابق به فعالیت‌های دینی خود ادامه دهند و همین معنا را نیز جامه عمل پوشانید (۶۹)

وی اعلام نمود که هر کس در مناقب اهل بیت حدیثی نقل کند هیچگونه مصونیتی در جان و مال و عرض خود نخواهد (۷۰) داشت و دستور داد هر که در مدح و منقبت سایر صحابه و خلفا حدیثی بیاورد، جایزه کافی بگیرد و در نتیجه اخبار بسیاری در مناقب صحابه جعل شد (۷۱) و دستور داد در همه بلاد اسلامی در منابر به علی علیه السلام ناسزا گفته شود (و این دستور تا زمان عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی «۱۰۱۹» اجرا می شد) وی به دستگیری عمال و کارگردانان خود که جمعی از ایشان صحابی بودند، خواص شیعه علی علیه السلام را کشت و سر برخی از آنان را به نیزه زده در شهرها گردانیدند و عموم شیعیان را در هر جا بودند به ناسزا و بیزاری از علی تکلیف می کرد و هر که خودداری می کرد به قتل می رسید (۷۲)

## ۸ سخت ترین روزگار برای شیعه

سخت ترین زمان برای شیعه در تاریخ تشیع، همان زمان حکومت بیست ساله معاویه بود که شیعه هیچگونه مصونیتی نداشت و اغلب شیعیان اشخاص شناخته شده و مارک دار بودند و دو تن از پیشوایان شیعه (امام دوم و امام سوم) که در زمان معاویه بودند، کمترین وسیله ای برای برگرداندن اوضاع ناگوار در اختیار نداشتند حتی امام سوم شیعه که در شش ماه اول سلطنت



یزید، قیام کرد با همه یاران و فرزندان خود شهید شد، در مدت ده سالی که در خلافت معاویه می زیست تمکن این اقدام را نیز نداشت.

اکثریت تسنن، این همه کشتارهای ناحق و بی بند و باریها را که به دست صحابه و خاصه معاویه و کارگردانان وی انجام یافته است، توجیه می کنند که آنان صحابه بودند و به مقتضای احادیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسیده، صحابه مجتهدند و معذور و خداوند از ایشان راضی است و هر جرم و جنایتی که از ایشان سربرزند معفو است!!! ولی شیعه این عذر را نمی پذیرد؛ زیرا:

اولاً:

معقول نیست یک رهبر اجتماعی مانند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای احیای حق و عدالت و آزادی برپا خاسته و جمعی را هم عقیده خود گرداند که همه هستی خود را در راه این منظور مقدس گذاشته آن را لباس تحقق بخشند و وقتی که به منظور خود نایل شد، یاران خود را نسبت به مردم و قوانین مقدسه خود آزادی مطلق بخشد و هر گونه حقکشی و تبهکاری و بی بندوباری را از ایشان معفو داند؛ یعنی با دست و ابزاری که بنایی را برپا کرده با همان دست و ابزار آن را خراب کند.

و ثانیاً:

این روایات که صحابه را تقدیس و اعمال ناروا و غیر مشروع آنان را تصحیح می کند و ایشان را آمرزیده و مصون معرفی می نماید از راه خود صحابه به ما رسیده و به روایت ایشان نسبت داده شده است و خود صحابه به شهادت تاریخ قطعی با همدیگر معامله مصونیت و معذوریت نمی کردند، صحابه بودند

که دست به کشتار و سب و لعن و رسوا کردن همدیگر گشودن و هرگز کمترین اغماض و مسامحه ای در حق همدیگر روا نمی داشتند.

بنابر آنچه گذشت، به شهادت عمل خود صحابه، این روایات صحیح نیستند و اگر صحیح باشند مقصود از آنها معنای دیگری است غیر از مصونیت و تقدیس قانونی صحابه.

و اگر فرضاً خدای متعال در کلام خود، روزی از صحابه در برابر

خدمتی که در اجرای فرمان او کرده اند اظهار (۷۳) رضایت فرماید، معنای آن، تقدیر از فرمانبرداری گذشته آنان است نه اینکه در آینده می توانند هر گونه نافرمانی که دلشان می خواهد بکنند.

## ۹ استقرار سلطنت بنی امیه

سال شصت هجری قمری معاویه در گذشت و پسرش یزید طبق بیعتی که پدرش از مردم برای وی گرفته بود زمام حکومت اسلامی را در دست گرفت.

یزید به شهادت تاریخ، هیچگونه شخصیت دینی نداشت؛ جوانی بود حتی در زمان حیات پدر، اعتنایی به اصول و قوانین اسلام نمی کرد و جز عیاشی و بی بندوباری و شهوترانی سرش نمی شد و در سه سال حکومت خود، فجایعی راه انداخت که در تاریخ ظهور اسلام با آن همه فتنه ها که گذشته بود، سابقه نداشت.

سال اول، حضرت حسین بن علی علیه السلام را که سبط پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود با فرزندان و خویشان و یارانش با فجیعترین وضعی کشت و زنان و کودکان و اهل بیت پیغمبر را به همراه سرهای بریده شهدا در شهرها گردانید (۷۴) و در سال دوم، «مدینه» را قتل عام کرد و خون و مال و عرض مردم را سه روز به لشکریان خود مباح ساخت (۷۵) و سال سوم، «کعبه مقدسه» را خراب کرده

و آتش زد!! (۷۶) و پس از یزید، آل مروان از بنی امیه زمام حکومت اسلامی را - به تفصیلی که در تواریخ ضبط شده - در دست گرفتند حکومت این دسته یازده نفری که نزدیک به هفتاد سال ادامه داشت، روزگار تیره و شومی برای اسلام و مسلمین به وجود آورد که در جامعه اسلامی جز یک امپراطوری عربی استبدادی که نام خلافت اسلامی بر آن گذاشته شده بود، حکومت نمی کرد و در دوره حکومت اینان کار به جایی کشید که خلیفه وقت (ولید بن یزید) که جانشین پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یگانه حامی دین شمرده می شد، بی محابا تصمیم گرفت بالای خانه کعبه غرفه ای بسازد تا در موسم حج در آنجا مخصوصا به خوش گذرانی پردازد (۷۷)!!

خلیفه وقت [ولید بن یزید] قرآن کریم را آماج تیر قرار داد و در شعری که خطاب به قرآن انشاء کرد گفت:

روز قیامت که پیش خدای خود حضور می یابی بگوی خلیفه مرا پاره کرد!! (۷۸)

البته شیعه که اساسا اختلاف نظر اساسی شان با اکثریت تسنن در سر دو مسئله خلافت اسلامی و مرجعیت دینی بود، در این دوره تاریک، روزگاری تلخ و دشواری می گذاراندند ولی شیوه بیدادگری و بی بندوباری حکومتهای وقت و قیافه مظلومیت و تقوا و طهارت پیشوایان اهل بیت آنان را روز به روز در عقایدشان استوارتر می ساخت و مخصوصا شهادت دلخراش حضرت حسین پیشوای سوم شیعه در توسعه یافتن تشیع و به ویژه در مناطق دور از مرکز خلافت؛ مانند عراق و یمن و ایران کمک بسزایی کرد.

گواه این سخن این است که در زمان امامت پیشوای

پنجم شیعه که هنوز قرن اول هجری تمام نشده و چهل سال از شهادت امام سوم نگذشته بود، به مناسبت اختلال و ضعفی که در حکومت اموی پیدا شده بود، شیعه از اطراف کشور اسلامی مانند سیل به دور پیشوای پنجم ریخته به اخذ حدیث و تعلم معارف دینی. پرداختند (۷۹)

هنوز قرن اول هجری تمام نشده بود که چند نفر از امرای دولت شهر قم را در ایران بنیاد نهاده و شیعه نشین کردند (۸۰) ولی در عین حال شیعه به حسب دستور پیشوایان خود، در حال تقیه و بدون تظاهر به مذهب زندگی می کردند.

بارها در اثر کثرت فشار سادات علوی بر ضد بیدادگریهای حکومت قیام کردند ولی شکست خوردند و بالاخره جان خود را در این راه گذاشتند و حکومت بی پروای وقت در پایمال کردن شان فروگذاری نکرد. جسد زید را که پیشوای شیعه زیدیه بود از قبر بیرون آورده به دار آویختند و سه سال بر سر دار بود، پس از آن پایین آورده و آتش زدند و خاکسترش را به باد دادند!! (۸۱) به نحوی که اکثر شیعه معتقدند امام چهارم و پنجم نیز به دست بنی امیه با سم درگذشتند (۸۲) و درگذشت امام دوم و سوم نیز به دست آنان بود.

فجایع اعمال امویان به حدی فاحش و بی پرده بود که اکثریت اهل تسنن با اینکه خلفا را عموماً مفترض الطاعه می دانستند ناگزیر شده خلفا را به دو دسته تقسیم کردند. خلفای راشدین که چهار خلیفه اول پس از رحلت پیغمبر اکرم می باشند (ابوبکر و عمر و عثمان و علی) و خلفای غیر راشدین که از معاویه شروع

امویین در دوران حکومت خود در اثر بیدادگری و بی بندوباری به اندازه ای نفرت عمومی را جلب کرده بودند که پس از شکست قطعی و کشته شدن آخرین خلیفه اموی، دو پسر وی با جمعی از خانواده خلافت از دارالخلافه گریختند و به هر جا روی آوردند پناهشان ندادند، بالاخره پس از سرگردانیهای بسیار که در بیابانهای نوبه و حبشه و بجاوه کشیدند و بسیاری از ایشان از گرسنگی و تشنگی تلف شدند، به جنوب یمن درآمدند و به در یوزگی خرج راهی از مردم تحصیل کرده و درزی حمالان عازم مکه شدند و آنجا در میان مردم ناپدید گردیدند (۸۳)

### ۱۰ شیعه در قرن دوم هجری

در اواخر ثلث اول قرن دوم هجری، به دنبال انقلابات و جنگهای خونینی که در اثر بیدادگری و بد رفتاریهای بنی امیه در همه جای کشورهای اسلامی ادامه داشت، دعوتی نیز به نام اهل بیت پیغمبر اکرم در ناحیه خراسان ایران پیدا شده، متصدی دعوت «ابومسلم مروزی» سردار ایرانی بود که به ضرر خلافت اموی قیام کرد و شروع به پیشرفت نمود تا دولت اموی را برانداخت (۸۴)

این نهضت و انقلاب اگر چه از تبلیغات عمیق شیعه سرچشمه می گرفت و کم و بیش عنوان خونخواهی شهدای اهل بیت را داشت و حتی از مردم برای یک مرد پسندیده از اهل بیت (سربسته) بیعت می گرفتند با اینهمه به دستور مستقیم یا اشاره پیشوایان شیعه نبود، به گواهی اینکه وقتی که «ابومسلم» بیعت خلافت را به امام ششم شیعه امامیه در مدینه عرضه داشت، وی جدا رد کرد و فرمود:

«تو از مردان من نیستی و زمان نیز زمان من نیست.» (۸۵)

بالاخره بنی عباس به نام اهل

بیت خلافت را ربودند (۸۶) و در آغاز کار روزی چند به مردم و علویین روی خوش نشان دادند حتی به نام انتقام شهدای علویین، بنی امیه را قتل عام کردند و قبور خلفای بنی امیه را شکافته هر چه یافتند آتش زدند (۸۷) ولی دیری نگذشت که شیوه ظالمانه بنی امیه را پیش گرفتند و در بیدادگری و بی بندوباری هیچگونه فروگذاری نکردند.

«ابوحنیفه» رئیس یکی از چهار مذهب اهل تسنن به زندان منصور رفت (۸۸) و شکنجه ها دید و «ابن حنبل» رئیس یکی از چهار مذهب، تازیانه خورد (۸۹) و امام ششم شیعه امامیه پس از آزار و شکنجه بسیار، با سم در گذشت (۹۰) و علویین را دسته دسته گردن می زدند یا زنده زنده دفن می کردند یا لای دیوار یا زیر ابنیه دولتی می گذاشتند.

«هارون» خلیفه عباسی که در زمان وی امپراطوری اسلامی به اوج قدرت و وسعت خود رسیده بود و گاهی خلیفه به خورشید نگاه می کرد و آن را مخاطب ساخته می گفت به هر کجا می خواهی بتاب که به جایی که از ملک من بیرون است نخواهی تابید! از طرفی لشکریان وی در خاور و باختر جهان پیش می رفتند ولی از طرفی در جسر بغداد که در چند قدمی قصر خلیفه بود، بی اطلاع و بی اجازه خلیفه، مامور گذاشته از عابرین حق عبور می گرفتند، حتی روزی خود خلیفه که می خواست از جسر عبور کند، جلویش را گرفته حق العبور مطالبه کردند! (۹۱)

یک مغنی با خواندن دو بیت شهوت انگیز، «امین» خلیفه عباسی را سر شهوت آورد، امین سه میلیون درهم نقره به وی بخشید، مغنی از شادی خود را به قدم خلیفه

انداخته گفت:

یا امیرالمؤمنین! این همه پول را به من می بخشی؟ خلیفه در پاسخ گفت اهمیتی ندارد ما این پول را از یک ناحیه ناشناخته کشور می گیریم!! (۹۲)

ثروت سرسام آوری که همه ساله از اقطار کشورهای اسلامی به عنوان بیت المال مسلمین به دارالخلافه سرازیر می شد، به مصرف هوسرانی و حقکشی خلیفه وقت می رسید، شماره کنیزان پریش و دختران و پسران زیبا در دربار خلفای عباسی به هزاران می رسید!!

وضع شیعه از انقراض دولت اموی و روی کار آمدن بنی عباس، کوچکترین تغییری پیدا نکرد جز اینکه دشمنان بیدادگر وی تغییر اسم دادند.

## ۱۱ شیعه در قرن سوم هجری

با شروع قرن سوم، شیعه نفس تازه ای کشید و سبب آن

اولاً:

این بود که کتب فلسفی و علمی بسیاری از زبان یونانی و سریانی و غیر آنها به زبان عربی ترجمه شد و مردم به تعلیم علوم عقلی و استدلالی هجوم آوردند. علاوه بر آن «مامون» خلیفه عباسی (۱۹۵ - ۲۱۸) معتزلی مذهب به استدلال عقلی در مذهب علاقه مند بود و در نتیجه به تکلم استدلالی در ادیان و مذاهب رواج تام و آزادی کامل داده بود و علما و متکلمین شیعه از این آزادی استفاده کرده در فعالیت علمی و در تبلیغ مذهب اهل بیت فروگذاری نمی کردند (۹۳)

و ثانیاً:

مامون عباسی به اقتضای سیاست خود به امام هشتم شیعه امامیه ولایت عهد داده بود و در اثر آن علویین و دوستان اهل بیت تا اندازه ای از تعرض اولیای دولت مصون بوده و کم و بیش از آزادی بهره مند بودند ولی باز دیری نگذشت که دم برنده شمشیر به سوی شیعه برگشت و شیوه فراموش شده گذشتگان به سراغشان آمد، خاصه در زمان متوکل عباسی (۲۳۲)

- ۲۴۷ هجری) که مخصوصا با علی و شیعیان وی دشمنی خاصی داشت و هم به امر وی بود که مزار امام سوم شیعه امامیه را در کربلا با خاک یکسان کردند (۹۴)

## ۱۲ شیعه در قرن چهارم هجری

در قرن چهارم هجری عواملی به وجود آمد که برای وسعت یافتن تشیع و نیرومند شدن شیعه کمک به سزایی می کرد که از آن جمله سستی ارکان خلافت بنی عباسی و ظهور پادشاهان «آل بویه» بود.

پادشاهان «آل بویه» که شیعه بودند، کمال نفوذ را در مرکز خلافت که بغداد بود و همچنین در خود خلیفه داشتند (۹۵) و این قدرت قابل توجه به شیعه اجازه می داد که در برابر مدعیان مذهبی خود که پیوسته به اتکای قدرت، خلافت آنان را خورد می کردند، قدم علم کرده آزادانه به تبلیغ مذهب پردازند.

چنانکه مورخین گفته اند در این قرن، همه جزیره العرب یا قسمت معظم آن به استثنای شهرهای بزرگ، شیعه بودند و با این وصف برخی از شهرها نیز مانند هجر و عمان و صعده در عین حال شیعه بودند. در شهر بصره که پیوسته مرکز تسنن بود و با شهر کوفه که مرکز تشیع شمرده می شد رقابت مذهبی داشت، عده ای قابل توجه شیعه بودند و همچنین در طرابلس و نابلس و طبریه و حلب و هرات، شیعه بسیار بود و اهواز و سواحل خلیج فارس از ایران نیز مذهب شیعه رواج داشت (۹۶)

در آغاز این قرن بود که «ناصر اطروش» پس از سالها تبلیغ که در شمال ایران به عمل آورد به ناحیه طبرستان استیلا یافت و سلطنت تأسیس کرد که تا چند پشت ادامه داشت و پیش از «اطروش» نیز حسن بن زید علوی سالها



در طبرستان سلطنت کرده بود (۹۷)

در این قرن، فاطمین که اسماعیلی بودند به مصر دست یافتند و سلطنت دامنه داری (۲۹۶ - ۵۲۷) تشکیل دادند (۹۸)

بسیار اتفاق می افتاد که در شهرهای بزرگ مانند بغداد و بصره و نیشابور کشمکش و زد و خورد و مهاجمه هایی میان شیعه و سنی در می گرفت و در برخی از آنها شیعه غلبه می کرد و از پیش می برد.

### ۱۳ شیعه در قرن نهم هجری

از قرن پنجم تا اواخر قرن نهم، شیعه به همان افزایش که در قرن چهارم داشت ادامه می داد و پادشاهانی نیز که مذهب شیعه داشتند به وجود آمده از تشیع ترویج می نمودند.

در اواخر قرن پنجم هجری، دعوت اسماعیلیه در قلاع الموت ریشه انداخت و اسماعیلیه نزدیک به یک قرن و نیم در وسط ایران در حال استقلال کامل می زیستند (۹۹) و سادات مرعشی در مازندران، سالهای متمادی سلطنت کردند (۱۰۰)

«شاه خدابنده» از پادشاهان مغول، مذهب شیعه را اختیار کرد و اعقاب او از پادشاهان مغول، سالیان دراز در ایران سلطنت کردند و از تشیع ترویج می کردند و همچنین سلاطین «آق قویونلو و قره قویونلو» که در تبریز حکومت می کردند (۱۰۱) و دامنه حکمرانی شان تا فارس و کرمان کشیده می شد و همچنین حکومت فاطمین نیز سالیان دراز در مصر برپا بود.

البته قدرت مذهبی جماعت با پادشاهان وقت تفاوت می کرد چنانکه پس از برجیده شدن بساط فاطمین و روی کار آمدن سلاطین «آل ایوب»، صفحه برگشت و شیعه مصر و شامات، آزادی مذهبی را به کلی از دست دادند و جمع کثیری از تشیع از دم شمشیر گذشتند (۱۰۲)

و از آن جمله «شهید اول محمد بن محمد مکی»، یکی از نوابغ فقه شیعه، سال ۷۸۶

هجری در دمشق به جرم تشیع کشته شد (۱۰۳)!!

و همچنین شیخ اشراق «شهاب الدین سهروردی» در حلب به جرم فلسفه به قتل رسید (۱۰۴)!!

روی هم رفته در این پنج قرن، شیعه از جهت جمعیت در افزایش و از جهت قدرت و آزادی مذهبی، تابع موافقت و مخالفت سلاطین وقت بوده اند و هرگز در این مدت، مذهب تشیع در یکی از کشورهای اسلامی؛ مذهب رسمی اعلام نشده بود.

### ۱۴ شیعه در قرن دهم تا یازدهم هجری

سال ۹۰۶ هجری، جوان سیزده ساله ای از خانواده شیخ صفی اردبیلی (متوفای ۷۳۵ هجری) که از مشایخ طریقت در شیعه بود با سیصد نفر درویش از مریدان پدرانش به منظور ایجاد یک کشور مستقل و مقتدر شیعه از اردبیل قیام کرده شروع به کشورگشایی و برانداختن آیین ملوک الطوائفی ایران نمود و پس از جنگهای خونین که با پادشاهان محلی و مخصوصاً با پادشاهان آل عثمان که زمام امپراطوری عثمانی را در دست داشتند، موفق شد که ایران قطعه قطعه را به شکل یک کشور در آورده و مذهب شیعه را در قلمرو حکومت خود رسمیت دهد (۱۰۵)

پس از درگذشت شاه اسماعیل صفوی، پادشاهان دیگری از سلسله صفوی تا اواسط قرن دوازدهم هجری سلطنت کردند و یکی پس از دیگری رسمیت مذهب شیعه امامیه را تایید و تثبیت نمودند، حتی در زمانی که در اوج قدرت بودند (زمان شاه عباس کبیر) توانستند وسعت ارضی کشور و آمار جمعیت را به بیش از دو برابر ایران کنونی (سال ۱۳۸۴ هجری قمری) برسانند (۱۰۶) گروه شیعه در این دو قرن و نیم تقریباً در سایر نقاط کشورهای اسلامی به همان حال سابق با افزایش طبیعی خود باقی بوده است.

### ۱۵ شیعه در قرن دوازده تا چهاردهم هجری

در سه قرن اخیر، پیشرفت مذهبی شیعه به همان شکل طبیعی سابقش بوده است و فعلاً که اواخر قرن چهاردهم هجری است تشیع در ایران مذهب رسمی عمومی شناخته می شود و همچنین در یمن و در عراق اکثریت جمعیت را شیعه تشکیل می دهد و در همه ممالک مسلمان نشین جهان، کم و بیش شیعه وجود دارد و روی هم رفته در کشورهای مختلف جهان، نزدیک به صد میلیون

## ۱۶ انشعابات شیعه

اصل انشعاب [و انقراض برخی از شعب]

هر مذهبی یک رشته مسائلی (کم یا زیاد) دارد که اصول اولیه آن مذهب را تشکیل می دهند و مسائلی دیگر که در درجه دوم واقعند و اختلاف اهل مذهب در چگونگی مسائل اصلی وقوع آنها با حفظ اصل مشترک «انشعاب» نامیده می شود.

«انشعاب» در همه مذاهب و خاصه در چهار دین آسمانی کلیمی و مسیحی و مجوسی و اسلام و حتی در شعب آنها نیز وجود دارد. «مذهب شیعه» در زمان سه پیشوای اول از پیشوایان اهل بیت (حضرت امیرالمؤمنین علی و حسن بن علی و حسین بن علی علیهم السّلام) هیچگونه انشعابی نپذیرفت ولی پس از شهادت امام سوم، اکثریت شیعه به امامت حضرت علی بن الحسین (امام سجاد) قائل شدند و اقلیتی معروف به «کیسانیه» پسر سوم علی علیه السّلام محمد بن حنفیه را امام دانستند و معتقد شدند که محمد بن حنفیه پیشوای چهارم و همان مهدی موعود است که در کوه رضوی غایب شده و روزی ظاهر خواهد شد!

پس از رحلت امام سجاد علیه السّلام اکثریت شیعه به امامت فرزندش امام محمد باقر علیه السّلام معتقد شدند و اقلیتی به زید شهید که پسر دیگر امام سجاد بود گرویدند و به «زیدیه» موسوم شدند.

پس از رحلت امام محمد باقر علیه السّلام شیعیان وی به فرزندش امام جعفر صادق علیه السّلام ایمان آوردند و پس از درگذشت آن حضرت، اکثریت، فرزندش امام موسی کاظم علیه السّلام را امام هفتم دانستند و جمعی اسماعیل پسر بزرگ امام ششم را - که در حال حیات پدر بزرگوار خود در گذشته بود - امام گرفتند و از

اکثریت شیعه جدا شده به نام «اسماعیلیه» معروف شدند.

و بعضی پسر دیگر آن حضرت، «عبدالله افطح» و بعضی فرزند دیگرش «محمد» را پیشوا گرفتند و بعضی در خود آن حضرت توقف کرده آخرین امامش پنداشتند.

پس از شهادت امام موسی کاظم علیه السلام اکثریت شیعه فرزندش امام رضا علیه السلام را امام هشتم دانستند و برخی در امام هفتم توقف کردند که به «واقفیه» معروفند.

دیگر پس از امام هشتم تا امام دوازدهم که پیش اکثریت شیعه «مهدی موعود» است، انشعاب قابل توجهی به وجود نیامد و اگر وقایعی نیز در شکل انشعاب پیش آمده چند روز پیش نپاییده و خود به خود منحل شده است مانند اینکه «جعفر» فرزند امام دهم پس از رحلت برادر خود «امام یازدهم» دعوی امامت کرد و گروهی به وی گرویدند ولی پس از روزی چند متفرق شدند و «جعفر» نیز دعوی خود را تعقیب نکرد و همچنین اختلافات دیگری در میان رجال شیعه در مسائل علمی کلامی و فقهی وجود دارد که آنها را انشعاب مذهبی نباید شمرد.

فرقه های نامبرده که منشعب شده و در برابر اکثریت شیعه قرار گرفته اند، در اندک زمانی منقرض شدند جز دو فرقه «زیدیه و اسماعیلیه» که پایدار مانده اند و هم اکنون گروهی از ایشان در مناطق مختلف زمین مانند یمن و هند و لبنان و جاهای دیگر زندگی می کنند. از این روی تنها به ذکر این دو طایفه با اکثریت شیعه که دوازده امامی می باشند اکتفا می شود.

## ۱۷ شیعه زیدیه

«زیدیه» پیروان زید شهید، فرزند امام سجاد علیه السلام می باشند. زید سال ۱۲۱ هجری بر خلیفه اموی، هشام بن عبدالملک قیام کرد و گروهی بیعتش کردند و در

جنگی که در شهر کوفه میان او کسان خلیفه در گرفت کشته شد.

وی پیش پیروان خود امام پنجم از امامان اهل بیت شمرده می شود و پس از وی فرزندش «یحیی بن زید» که بر خلیفه اموی ولید بن یزید قیام کرده و کشته شد، به جای وی نشست و پس از وی محمد بن عبدالله و ابراهیم بن عبدالله که بر خلیفه عباسی، منصور دوانقی شوریده و کشته گردیدند، برای امامت برگزیده شدند.

پس از آن تا زمانی امور زیدیه غیر منظم بود تا «ناصر اطروش» - که از اعقاب برادر زید بود - در خراسان ظهور کرد و در اثر تعقیب حکومت محل از آنجا فرار کرده به سوی مازندران که هنوز اهالی آن اسلام نپذیرفته بودند رفت و پس از سیزده سال دعوت، جمع کثیری را مسلمان کرده به مذهب زیدیه درآورد، سپس به دستگیری آنان ناحیه طبرستان را مسخر ساخته و به امامت پرداخت و پس از وی اعقاب او تا مدتی در آن سامان امامت کردند.

به عقیده زیدیه هر فاطمی نژاد، عالم زاهد شجاع، سخی که به عنوان قیام به حق خروج کند می تواند امام باشد.

«زیدیه» در ابتدای حال، مانند خود زید دو خلیفه اول (ابوبکر و عمر) را جزو ائمه می شمردند ولی پس از چندی، جمعی از ایشان نام دو خلیفه را از فهرست ائمه برداشتند و از علی علیه السلام شروع کردند.

بنا به آنچه گفته اند «زیدیه» در اصول اسلام، مذاق معتزله و در فروع، فقه ابی حنیفه رئیس یکی از چهار مذهب اهل سنت را دارند. اختلافات مختصری نیز در پاره ای از مسائل در میانشان هست (۱۰۷)

## ۱۸ شیعه اسماعیلیه و انشعاباتشان

«باطنیه»:

امام ششم شیعه فرزند پسری

داشت به نام «اسماعیل» (۱۰۸) که بزرگترین فرزندانش بود و در زمان حیات پدر وفات نمود و آن حضرت به مرگ اسماعیل استشهاد کرد حتی حاکم مدینه را نیز شاهد گرفت، در این باره جمعی معتقد بودند که اسماعیل نمرده بلکه غیبت اختیار کرده است! و دوباره ظهور می کند و همان مهدی موعود است و استشهاد امام ششم به مرگ او یک نوع تعمیم بوده که از ترس منصور خلیفه عباسی به عمل آورده است.

و جمعی معتقد شدند که امامت، حق اسماعیل بود و با مرگ او پسرش «محمد» منتقل شد.

و جمعی معتقد شدند اسماعیل با اینکه در حال حیات پدر درگذشت امام می باشد و امامت پس از اسماعیل در «محمد بن اسماعیل» و اعقاب اوست.

دو فرقه اولی پس از اندک زمانی منقرض شدند ولی فرقه سوم تا کنون باقی هستند و انشعابات نیز پیدا کرده اند.

«اسماعیلیه» به طور کلی فلسفه ای دارند شبیه به فلسفه ستاره پرستان که با عرفان هندی آمیخته می باشد و در معارف و احکام اسلام برای هر ظاهری، باطنی و برای هر تنزیلی، تأویلی قائلند. اسماعیلیه معتقدند که زمین هرگز خالی از حجت نمی شود و حجت خدا بر دو گونه است:

ناطق و صامت، ناطق، «پیغمبر» و صامت، «ولی و امام» است که وصی پیغمبر می باشد و در هر حال حجت مظهر تمام ربوبیت است.

اساس حجت، پیوسته روی عدد هفت می چرخد به این ترتیب که یک نبی مبعوث می شود که دارای نبوت (شریعت) و ولایت است و پس از وی هفت وصی دارای وصایت بوده و همگی دارای یک مقام می باشند جز اینکه وصی هفتمین، دارای نبوت نیز هست و سه مقام دارد:

«نبوت»

و وصایت و ولایت.» باز پس از وی هفت وصی که هفتمین دارای سه مقام می باشد و به همین ترتیب.

می گویند:

آدم علیه السّلام مبعوث شد با نبوت و ولایت و هفت وصی داشت که هفتمین آنان نوح و دارای نبوت و وصایت و ولایت بود و ابراهیم علیه السّلام وصی هفتمین نوح و موسی وصی هفتمین ابراهیم و عیسی وصی هفتمین موسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم وصی هفتمین عیسی و محمد بن اسماعیل وصی هفتمین محمد صلی الله علیه و آله و سلم به این ترتیب محمد صلی الله علیه و آله و سلم و علی و حسین و علی بن الحسین (امام سجاد) و محمد باقر و جعفر صادق و اسماعیل و محمد بن اسماعیل (امام دوم حضرت حسن بن علی را امام نمی دانند) و پس از محمد بن اسماعیل، هفت نفر از اعقاب محمد بن اسماعیل که نام ایشان پوشیده و مستور است و پس از آن هفت نفر اولی از ملوک فاطمیین مصر که اول آنها «عبیدالله مهدی» بنیانگذار سلطنت فاطمیین مصر می باشد.

اسماعیلیه معتقدند که علاوه بر حجت خدا، پیوسته در روی زمین دوازده نفر نقیب که حواریین و خواص حجت اند وجود دارد ولی بعضی از شعب باطنیه (دروزیه)، شش نفر از نقباء را از ائمه می گیرند و شش نفر از دیگران.

در سال ۲۷۸ هجری (چند سال قبل از ظهور عبیدالله مهدی در آفریقا) شخصی خوزستانی ناشناسی که هرگز نام و نشان خود را اظهار نمی کرد در حوالی کوفه پیدا شد. شخص نامبرده روزها را روزه می گرفت و شبها را به عبادت می گذراند و از

دسترسی خود ارتزاق می کرد و مردم را به مذهب اسماعیلیه دعوت نمود. به این وسیله مردم انبوهی را به خود گروانید و دوازده نفر به نام نقباء از میان پیروان خود انتخاب کرد و خود عزیمت شام کرده از کوفه بیرون رفت و دیگر از او خبری نشد.

پس از مرد ناشناس، «احمد» معروف به «قرمط» در عراق به جای وی نشست و تعلیمات باطنیه را منتشر ساخت و چنانکه مورخین می گویند او نماز تازه ای را به جای نمازهای پنجگانه اسلام گذاشت و غسل جنابت را لغو و خمر را اباحه کرد و مقارن این احوال، سران دیگری از باطنیه به دعوت قیام کرده گروهی از مردم را به دور خود گرد آوردند.

اینان برای جان و مال کسانی که از باطنیه کنار بودند هیچگونه احترامی قائل نبودند و از این روی در شهرهایی از عراق و بحرین و یمن و شامات نهضت راه انداخته خون مرم را می ریختند و مالشان را به یغما می بردند و بارها راه قافله حج را زده دهها هزار نفر از حجاج را کشتند و زاد و راحله شان را به یغما بردند.

«ابوطاهر قرمطی» یکی از سران باطنیه که در سال ۳۱۱ بصره را مسخر ساخته و از کشتار و تاراج اموال مردم فروگذاری نکرد و در سال ۳۱۷ با گروه انبوهی از باطنیه در موسم حج عازم مکه گردید و پس از در هم شکستن مقاومت مختصر دولتیان، وارد شهر مکه شد و مردم شهر و حجاج تازه وارد را قتل عام نمود و حتی در مسجدالحرام و داخل کعبه جوی خون روان ساخت. پیراهن کعبه را در میان یاران خود



قسمت نمود و در کعبه را کند و حجرالاسود را از جای خود درآورده به یمن برد که مدت ۲۲ سال پیش قرامطه بود.

در اثر این اعمال بود که عامه مسلمین از باطنیه براءت کرده آنان را خارج از آیین اسلام شمردند و حتی «عبیدالله مهدی» پادشاه فاطمی که آن روزها در افریقا طلوع کرده، خود را مهدی موعود و امام اسماعیلیه معرفی می کرد، از قرامطه بیزاری جست.

طبق اظهار مورخین، مشخصه مذهبی باطنیه این است که احکام و مقررات ظاهری اسلام را به مقامات باطنی و عرفانی تأویل می کنند و ظاهر شریعت را مخصوص کسانی می دانند که کم خرد و از کمال معنوی بی بهره بوده اند، با این وصف گاهی برخی از مقررات از مقام امامتشان صادر می شود.

نزاریه و مستعلیه و دروزیه و مقنعه

عبیدالله مهدی که سال ۲۹۶ هجری قمری در آفریقا طلوع کرد، به طریق اسماعیلیه به امامت خود دعوت کرد و سلطنت فاطمی را تأسیس نمود. پس از وی اعقابش مصر را دارالخلافه قرار داده تا هفت پشت بدون انشعاب، سلطنت و امامت اسماعیلیه را داشتند. پس از هفتمین که مستنصر بالله، سعد بن علی بود، دو فرزند وی «نزار و مستعلی» سر خلافت و امامت منازعه کردند و پس از کشمکش بسیار و جنگهای خونین، «مستعلی» غالب شد و برادر خود «نزار» را دستگیر نموده زندانی ساخت تا مرد. در اثر این کشمکش، پیروان فاطمیین دو دسته شدند:

«نزاریه» و «مستعلیه»

الف - «نزاریه»:

گروندگان به «حسن صباح» می باشند که وی از مقربان مستنصر بود و پس از مستنصر، برای طرفداری که از نزار می نمود، به حکم مستعلی از مصر اخراج شد. وی به ایران

آمده پس از چندی از قلعه الموت از توابع قزوین سر در آورد. قلعه الموت و چند قلعه دیگر مجاور را تسخیر کرد و به سلطنت پرداخت. در آغاز کار به نزار دعوت کرد و پس از مرگ حسن (سال ۵۱۸ هجری قمری) «بزرگ امید رودباری» و پس از وی فرزندش «کیامحمد» به شیوه و آیین حسن صباح سلطنت کردند و پس از وی فرزندش «حسن علی ذکرة السلام» پادشاه چهارم الموتی، روش حسن صباح را که نزاری بود برگردانیده به باطنیه پیوست.

تا اینکه هلاکو خان مغول به ایران حمله کرد، وی قلاع اسماعیلیه را فتح نمود و همه اسماعیلیان را از دم شمشیر گذرانید، بنای قلعه ها را نیز با خاک یکسان ساخت و پس از آن در سال ۱۲۵۵ هجری، آقاخان محلاتی که از نزاریه بود در ایران به محمد شاه قاجار یاغی شد و در قیامی که در ناحیه کرمان نمود شکست خورده به بمبئی فرار کرد و دعوت باطنی نزاری را به امامت خود منتشر ساخت و دعوتشان تا کنون باقی است و نزاریه فعلاً «آقاخانیه» نامیده می شوند.

ب - «مستعلیه»:

پیروان «مستعلی» فاطمی بودند که امامتشان در خلفای فاطمیین مصر باقی ماند تا در سال ۵۵۷ هجری قمری منقرض شدند و پس از چندی فرقه «بهره» در هند به همان مذهب ظهور کردند و تا کنون نیز می باشند.

ج - «دروزیه»:

طایفه دروزیه که در جبال دروز شامات ساکنند در آغاز کار، پیروان خلفای فاطمیین مصر بودند تا در ایام خلیفه ششم فاطمی به دعوت «نشتگین دروزی» به باطنیه ملحق شدند. دروزیه در «الْحَاكِمُ بِاللَّهِ» که به اعتقاد دیگران کشته شده، متوقف گشته می گویند وی غیبت

کرده و به آسمان بالا رفته و دوباره به میان مردم خواهد برگشت!

د - «مقنعه»:

در آغاز پیروان «عطاء مروی» معروف به «مقنعه» بودند که طبق اظهار مورخین از اتباع ابومسلم خراسانی بوده است و پس از ابومسلم، مدعی شد که روح ابومسلم در وی حلول نموده است و پس از چندی دعوی پیغمبری و سپس دعوی خدایی کرد! و سرانجام در سال ۱۶۲ در قلعه کیش از بلاد ماوراءالنهر به محاصره افتاد و چون به دستگیری و کشته شدن خود یقین نمود، آتش روشن کرده با چند تن از پیروان خود داخل آتش شده و سوخت. پیروان «عطاء مقنعه» پس از چندی مذهب اسماعیلیه را اختیار کرده و به فرقه باطنیه ملحق شدند.

### ۱۹ شیعه دوازده امامی و فرق ایشان با زیدیه و اسماعیلیه

اکثریت شیعه که اقلیتهای نامبرده از آن منشعب و جدا شده اند «شیعه امامیه و دوازده امامی» نامیده می شوند و چنانکه گفتیم در آغاز پیدایش به عنوان انتقاد و اعتراض در دو مسئله اساسی از مسائل اسلامی پیدا شده اند بی آنکه در آیینی که طبق تعلیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در میان مسلمین معاصر آن حضرت بود، سخنی داشته باشند.

و آن دو مسئله «حکومت اسلامی و مرجعیت علمی» بود که شیعه آن را حق اختصاصی اهل بیت می دانستند.

«شیعه» می گفتند:

خلافت اسلامی که البته ولایت باطنی و پیشوائی معنوی لازم لاینفک آن است، از آن علی و اولاد علی علیه السلام است که به موجب تصریح خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سایر ائمه اهل بیت، دوازده تن می باشند و می گفتند:

تعلیمات ظاهری قرآن که احکام و قوانین شریعت می باشند و در عین حال که به

حیات معنوی کامل نیز مشتملند، دارای اصالت و اعتبارند و تا قیامت، فسخ بردار نیستند و این احکام و قوانین را از راه اهل بیت باید به دست آورد و بس.

و از اینجا روشن می شود که:

فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه زیدی این است که «شیعه زیدی» غالباً امامت را مختص به اهل بیت نمی داند و عدد ائمه را به دوازده منحصر نمی بیند و از فقه اهل بیت پیروی نمی کند برخلاف «شیعه دوازده امامی».

و فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه اسماعیلی نیز این است که اسماعیلیه معتقدند که امامت به دور «هفت» گردش می کند و نبوت در حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم ختم نشده است و تغییر و تبدیل در احکام شریعت بلکه ارتفاع اصل تکلیف خاصه به قول باطنیه مانع ندارد! برخلاف شیعه دوازده امامی که حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم را خاتم الانبیاء می دانند و برای وی دوازده وصی و جانشین قائلند و ظاهر شریعت را معتبر و غیر قابل نسخ می بیند و برای قرآن کریم هم ظاهر و هم باطن اثبات می کنند.

## ۲۰ خاتمه فصل

دو طایفه «شیخیه و کریم خانیه» که در دو قرن اخیر در میان شیعه دوازده امامی پیدا شده اند نظر به اینکه اختلافشان با دیگران در توجیه پاره ای از مسائل نظری است نه در اثبات و نفی اصل مسائل، جدایی ایشان را انشعاب نشمردیم.

و همچنین فرقه «علی الهی» از شیعه دوازده امامی که غلام نیز نامیده می شوند و مانند باطنیه، شیعه اسماعیلی، تنها به باطن قائلند از این روی که هیچگونه منطق منظمی ندارند به حساب نیاوردیم.

## ۲۱ خلاصه تاریخچه شیعه دوازده امامی

چنانکه در فصول گذشته روشن شد اکثریت شیعه همان شیعه دوازده امامی بودند و همان عده از دوستان و هواداران علی علیه السلام بودند که پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای احیای حقوق اهل بیت، در خصوص خلافت و مرجعیت علمی به انتقاد و اعتراض پرداختند و از اکثریت مردم جدا شدند.

«شیعه» در زمان خلفای راشدین (۱۱ - ۳۵ هجری قمری) پیوسته زیر فشار قرار داشتند و پس از آن در مدت خلافت بنی امیه (۴۰ - ۱۳۲) هر گونه امن و مصونیت از جان و مالشان برداشته شده بود، ولی هر چه فشار ستم و بیدادگری برایشان بیشتر می شد، در عقیده خود استوارتر می گشتند و مخصوصاً از مظلومیت خود در پیشرفت عقیده بیشتر بهره می بردند و از آن پس در اواسط قرن دوم که خلفای عباسی زمام حکومت اسلامی را به دست گرفتند، شیعه از فتوری که در این میان پیدا شد، نفسی تازه کرد ولی با مهلت کمی باز عرصه برایشان تنگ شد تا اواخر قرن سوم هجری، روز به روز تنگتر می شد.

در اوایل قرن چهارم که سلاطین با نفوذ

آل بویه که شیعه بودند روی کار آمدند، شیعه قدرتی کسب کرد و تا حدود زیادی آزادی عمل یافت و به مبارزه علنی پرداخت و تا آخر قرن پنجم جریان کار به همین ترتیب بود و در اوایل قرن ششم که حمله مغول آغاز شد، در اثر گرفتاریهای عمومی و هم در اثر ادامه یافتن جنگهای صلیبی حکومت‌های اسلامی چندان فشار به عالم تشیع وارد نمی ساختند.

و مخصوصاً شیعه شدن جمعی از سلاطین مغول در ایران و حکومت سلاطین مرعشی در مازندران، در قدرت و وسعت جمعیت شیعه کمک بسزایی نمود و در هر گوشه از ممالک اسلامی و خاصه در ایران، تراکم میلیون‌ها نفر شیعه را محسوس ساخت و این وضع تا اواخر قرن نهم هجری ادامه داشت و از حدود افتتاح قرن دهم هجری در اثر ظهور سلطنت صفویه در ایران پهناور آن روز، مذهب شیعه رسمیت یافت و تا کنون که اواخر قرن چهارده هجری می باشد به رسمیت خود باقی است و به علاوه در همه نقاط جهان، دهها میلیون شیعه زندگی می کنند.

## **بخش دوم: تفکر مذهبی شیعه**

### **۱ معنای تفکر مذهبی**

تفکر مذهبی، تفکر بحث و کنجکاوی را می گوئیم که ماده ای از مواد مذهبی را که در تعالیم آن مذهب است نتیجه بدهد؛ چنانکه تفکر ریاضی مثلاً تفکری را می گویند که یک نظریه ریاضی را نتیجه بدهد یا یک مسئله ریاضی را حل کند.

### **۲ مأخذ اساسی تفکر مذهبی در اسلام**

البته تفکر مذهبی نیز مانند سایر تفکرات، مأخذی می خواهد که مواد فکری از آن سرچشمه بگیرد و به آن تکیه بزند؛ چنانچه در تفکر برای حل یک مسئله ریاضی، یک رشته معلومات ریاضی را باید استخدام نمود که بالاخره به عملیات فن مربوط منتهی شود. یگانه مأخذی که دین آسمانی اسلام (از آن جهت که به وحی آسمان می رسد) به آن اتکا دارد، همانا «قرآن کریم» است. قرآن کریم است که مدرک قطعی نبوت همگانی و همیشگی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و محتویات آن دعوت اسلامی می باشد، البته تنها مأخذ بودن قرآن کریم مأخذ و مصادر دیگر تفکر صحیح و حجت‌های دیگر را الغا نمی کند چنانکه خواهیم گفت.

### **۳ راه‌هایی که قرآن برای تفکر مذهبی نشان می دهد**

#### **اشاره**

قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی، سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می دهد که ظواهر دینی و حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی است.

توضیح اینکه:

ما می بینیم قرآن کریم در بیانات خود، همه مردم را طرف خطاب قرار داده گاهی بی اینکه حجتی به گفته خود اقامه کند،

بلکه به مجرد اتکا به فرمانروایی خدائی خود، به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید و نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آنها امر می کند و در برخی از اعمال نهی می نماید و اگر این بیانات لفظی را حجیت نمی داد هرگز از مردم پذیرش و فرمانبرداری آنها را نمی خواست، پس ناگزیر باید گفت این گونه بیانات ساده قرآن، راهی است برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی. ما این بیانات

لفظی را مانند:

(آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ) و: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) را ظواهر دینی می نامیم.

و از سوی دیگر می بینیم قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی، رهبری می کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبر در آیات آفاق و انفس، دعوت می فرماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می پردازد و حقا هیچ کتاب آسمانی علم و معرفت برهانی را برای انسان مانند قرآن کریم نمی شناسد.

قرآن کریم با این بیانات اعتبار حجت عقلی و استدلال و برهانی آزاد را مسلم می شمارد؛ یعنی نمی گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید، بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می گوید:

به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید و سخنانی که از دعوت اسلامی می شنوید، تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راستگوی بپرسید و بشنوید و بالا خره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید، پس تفکر فلسفی نیز راهی است که رسائی آن را قرآن کریم تصدیق می نماید و از سوی دیگر می بینیم قرآن کریم با بیانی جالب روشن می سازد که همه معارف حقیقیه از توحید و خداشناسی واقعی سرچشمه می گیرد و استنتاج می شود و کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جای جمع آوری کرده و برای خود اختصاص داده است.

آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده اند و در اثر

اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته دیده به نور پروردگار پاک روشن ساخته اند و با چشم واقع بین، حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده اند؛ زیرا در اثر «اخلاص و بندگی» به یقین رسیده اند و در اثر یقین ملکوت در آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت برایشان مکشوف شده است. با توجه در آیات کریمه ذیل این مدعا کاملاً روشن می شود:

الف - (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) (۱۰۹)

(سوره انبیاء، آیه ۲۵)

ب - و می فرماید:

(سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ) (۱۱۰)

(سوره صافات، آیه ۱۵۹ و ۱۶۰)

ج - و می فرماید:

(قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) (۱۱۱)

(سوره کهف، آیه ۱۱۰)

د - و می فرماید:

(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (۱۱۲)

(سوره حجر، آیه ۹۹)

ه - و می فرماید:

(وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (۱۱۳)

(سوره انعام، آیه ۷۵)

و - و می فرماید:

(كَلا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ وَ مَا أَدْرِيكَ مَا عِلِّيُّونَ، كِتَابٌ مَرْقُومٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ) (۱۱۴)



(سوره مطفین، آیه ۱۸ - ۲۱)

ز - و می فرماید:

(كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) (۱۱۵)

(سوره تکاثر، آیه ۵ و ۶)

پس یکی از راههای درک معارف الهیه، همان تهذیب نفس و اخلاص در بندگی است.

تفاوت در میان سه طریق نامبرده

با بیان گذشته روشن شد که قرآن کریم برای درک معارف دینی، سه راه نشان داده است، ظواهر دینی و عقل و اخلاص در بندگی که موجب انکشاف حقایق و مشاهده باطنی آنهاست ولی

باید دانست که این سه طریق از چند جهت با هم تفاوت دارند.

اولاً:

ظواهر دینی چون بیاناتی هستند لفظی و به ساده ترین زبانی القا شده اند، در دسترس مردم قرار دارند و هر کس به اندازه ظرفیت فهم خود از آنها بهره مند (۱۱۶) می شود، به خلاف دو طریق دیگر که اختصاص به گروه خاصی داشته، همگانی نمی باشند.

ثانیا:

طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برده و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد به خلاف دو طریق دیگر؛ زیرا اگر چه از راه عقل می توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند از شعاع عمل آن خارجند و همچنین راه تهذیب نفس چون نتیجه آن انکشاف حقایق می باشد و آن علمی است خدادادی نمی توان نسبت به نتیجه آن و حقایقی که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می شوند، تحدیدی قائل شد یا اندازه ای گرفت اینان چون از همه جا بریده اند و همه چیز را جز خدا فراموش کرده اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا می باشند و آنچه را می خواهد (نه آنچه خودشان می خواهند) برایشان مشهود می شود.

### **طریق اول: ظواهر دینی، اقسام ظواهر دینی**

اقسام ظواهر دینی

چنانکه گذشت قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلام است به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجیت و اعتبار داده است و همان ظواهر آیات، بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را تالی بیان قرآن قرار می دهد و مانند آن حجیت می سازد؛ چنانکه می فرماید:

(وَ أَنْزَلْنَا

إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ). (۱۱۷)

و می فرماید:

(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (۱۱۸)

و می فرماید:

(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ). (۱۱۹)

پر روشن است که اگر گفتار و رفتار پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حتی سکوت و امضای آن حضرت برای ما، مانند قرآن حجت نبود آیات مذکوره مفهوم درستی نداشت، پس بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای کسانی که از آن حضرت می شنوند یا با نقل قابل اعتماد نقل می شود حجت و لازم الاتباع است.

و همچنین با تواتر (۱۲۰) قطعی از آن حضرت رسیده است که بیان اهل بیت وی مانند بیان خودش می باشد و به موجب این حدیث و احادیث نبوی قطعی دیگر بیان اهل بیت تالی بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می باشد و اهل بیت در اسلام سمت مرجعیت علمی داشته در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی کنند و بیانشان به طریق مشافهه یا نقل، قابل اعتماد و حجت است.

از این بیان روشن می شود که ظواهر دینی که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ می باشد دو گونه اند «کتاب و سنت» و مراد از «کتاب» ظواهر آیات کریمه قرآنی می باشد و مراد از «سنت» حدیثی است که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام رسیده باشد.

حدیث صحابه

اما احادیثی که از صحابه نقل می شود اگر متضمن قول یا فعل پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باشد و مخالف با حدیث اهل بیت نباشد،

قابل قبول است و اگر متضمن نظر و رأی خود صحابی باشد، دارای حجیتی نیست و حکم صحابه مانند حکم سایر افراد مسلمانان است و خود صحابه نیز با یک نفر صحابی معامله یکنفر مسلمان می کردند.

بحث مجدد در کتاب و سنت

کتاب خدا (قرآن) مأخذ اساسی هرگونه تفکر اسلامی است و اوست که مأخذ دیگر دینی را اعتبار و حجیت می دهد و از همین جهت باید برای همگان قابل فهم باشد.

گذشته از این، خود قرآن کریم، خود را نور و روشن کننده همه چیز معرفی می کند و هم در مقام تحدی از مردم درخواست می کند که در آیات آن تدبر کرده ببینند که هیچگونه اختلاف و تناقض وجود ندارد و اگر می توانند، کتابی مانند آن بسازند و معارضه اش کنند. روشن است که اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود این گونه خطابات مورد نداشت.

البته نباید پنداشت که این مطلب (که قرآن به خودی خود برای همه قابل فهم است) با مطالب سابق که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت او در معاریف اسلامی که در حقیقت مضامین قرآن کریم می باشند، مراجع علمی هستند، منافات دارد؛ زیرا بخشی از معارف اسلامی که احکام و قوانین شریعت می باشد، قرآن کریم تنها کلیات آنها را متضمن است و روشن شدن تفصیل آنها مانند احکام نماز و روزه و داد و ستد و سایر عبادات و معاملات به مراجعه سنت (حدیث اهل بیت) متوقف است.

و بخشی دیگر که معارف اعتقادی و اخلاقی است اگرچه مضامین و تفصیل آنها قابل فهم عموم می باشد ولی در درک معانی آنها روش اهل بیت را باید اتخاذ

نمود و هر آیه قرآنی را با آیات دیگر قرآنی توضیح داده و تفسیر کرد نه به رأی و نظر خود که از عادات و رسوم معمولی برای ما دلنشین شده و با آن مانوس گردیده ایم.

علی علیه السلام می فرماید:

«برخی از قرآن با برخی دیگر به سخن درآمده معنای خود را می فهمانند و بعضی از آنها به بعضی دیگر گواهی می دهد» (۱۲۱).

و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

«بخشی از قرآن بخش دیگر را تصدیق می کند» (۱۲۲).

و نیز می فرماید:

«هر که قرآن را به رأی خود تفسیر کند، برای خود در آتش جایگاه می سازد» (۱۲۳).

مثالی ساده برای تفسیر قرآن به قرآن: خدای تعالی در قصه عذاب قوم لوط در جایی می فرماید:

«برایشان باران بد، بارانیدیم» (۱۲۴)

و در جای دیگر، این کلمه را به کلمه ای دیگر تبدیل کرده می فرماید:

«برایشان سنگ بارانیدیم» (۱۲۵).

و از انضمام آیه دوم به آیه اول روشن می شود که مراد از باران بد، سنگهای آسمانی است کسی که با نظر کنجکاوی و در احادیث اهل بیت و در روایاتی که از مفسرین صحابه و تابعین در دست است رسیدگی نماید تردید نمی کند که روش تفسیر قرآن به قرآن تنها روش ائمه اهل بیت علیهم السلام می باشد.

ظاهر و باطن قرآن

چنانکه فهمیدیم قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می دهد ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد مرحله ای معنوی و مقاصدی عمیقتر و وسیعتر قرار دارد که خواص با دل‌های پاک خود می تواند بفهمند.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و

آله و سلم که معلم خدائی قرآن است می فرماید:

«قرآن ظاهری انبیک (زیبا و خوش آیند) و باطنی عمیق دارد» (۱۲۶).

و نیز می فرماید:

«قرآن بطن دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن» (۱۲۷) و در کلمات ائمه اهل بیت نیز از باطن قرآن بسیار نامبرده شده است (۱۲۸).

ریشه اصلی این روایات مثلی است که خدای متعال در سوره رعد، آیه ۱۷ می زند؛ خدای تعالی در این آیه افاضه های آسمانی را تشبیه فرموده به بارانی که از آسمان نازل می شود و حیات زمین و اهل زمین بسته به آن است، با آمدن باران، سیل راه می افتد و مسیلهای گوناگون هر کدام به اندازه ظرفیت خود از آن سیل برداشته جریان پیدا می کند، روی سیل در جریان خود با کفی پوشیده شده است ولی در زیر کف، همان آب قرار دارد که حیاتبخش و به حال مردم سودمند می باشد.

چنانکه این مثل اشاره می کند، ظرفیت افهام مردم در فرا گرفتن این معارف آسمانی که حیاتبخش درون انسان هستند - مختلف می باشد.

کسانی هستند که جز به ماده و زندگی مادی چند روزه این جهان گذران به چیزی اصالت نمی دهند و جز مشتیهات مادی، به چیزی دل نمی بندند و جز محرومیتهای مادی از چیزی نمی ترسند. اینان با اختلاف مراتبی که دارند حداکثر آنچه از معارف آسمانی بپذیرند این است که اعتقادات اجمالی را باور کنند و دستورهای عملی اسلام را به طور جمود اجرا نمایند و بالاخره خدای یگانه را به امید ثواب اخروی یا از ترس عقاب اخروی پرستند.

و کسانی هستند که در اثر صفای فطرت، سعادت خود را در دل بستگی به لذایذ گذران و زندگی چند روزه این

جهان نمی بیند و سود و زیان و شیرین و تلخ این سرا پیش ایشان جز پنداری فریبده نیست و یاد گذشتگان کاروان هستی که کامروایان دیروز و افسانه های امروز می باشند، درس عبرتی است که پیوسته برایشان تلقین می شود.

اینان طبعاً با دل‌های پاک خودشان متوجه جهان ابدیت می شوند و به نمودهای گوناگون این جهان ناپایدار به نظر آیه و نشانه نگاه می کنند و هیچگونه اصالت و استقلال به آنها نمی دهند.

آن وقت است که از دریچه آیات و نشانه های زمینی و آسمانی نور نامتناهی عظمت کبریای خدای پاک را با درک معنوی مشاهده می کنند و دل‌های پاکشان یکجا شیفته درک رمزهای آفرینش می شود و به جای اینکه در چاله تنگ سودپرستی شخصی، زندانی شوند در فضای نامتناهی جهان ابدیت به پرواز درآمده، اوج می گیرند.

وقتی که از راه وحی آسمانی می شنوند که خدای تعالی از پرستش بتها نهی می کند و ظاهر آن مثلاً نهی از سر فرود آوردن در برابر بت است، به سبب تجلیل از این نهی می فهمند که غیر از خدا را نباید اطاعت کرد؛ زیرا حقیقت اطاعت همان بندگی و سر فرود آوردن است و از آن بالاتر می فهمند که از غیر خدا نباید بیم و امید داشت و از آن بالاتر می فهمند که به خواسته‌های نفس نباید تسلیم شد و از آن بالاتر می فهمند که نباید به غیر خدا توجه نمود.

و همچنین وقتی که از زبان قرآن می شنوند که به نماز امر می کند و ظاهر آن به جا آوردن عبادت مخصوص است، به حسب باطن از آن می فهمند که باید با دل و جان، کرنش و نیایش خدا را کرد و از آن بالاتر

می فهمند که باید در برابر حق، خود را هیچ شمرد و فراموش کرد تنها به یاد خدا پرداخت. چنانکه پیداست معانی باطنی که در دو مثال گذشته یادآوری شد، مدلول لفظی امر و نهی نامبرده نیست ولی درک آنها برای کسی که به تفکر وسیعتری پرداخته جهان بینی را به خود بینی ترجیح می دهد، اجتناب ناپذیر می باشد.

با بیان گذشته، معنای ظاهر و باطن قرآن روشن شد.

و نیز روشن شد که باطن قرآن ظاهر آن را ابطال و الغا نمی کند بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می بخشد و اسلام که دینی است عمومی و ابدی و اصلاح جامعه بشری را در درجه اول اهمیت قرار می دهد، از قوانین ظاهری خود که مصلح جامعه می باشند و از عقاید ساده خود که نگهبان قوانین نامبرده هستند، هرگز دست بردار نیست.

چگونه ممکن است جامعه ای به دستاویز اینکه دل انسان باید پاک باشد و ارزش برای عمل نیست، با هرج و مرج زندگی کند و به سعادت برسد؟ و چگونه ممکن است کردار و گفتار ناپاک، دلی پاک بیوراند یا از دل پاک کردار و گفتار ناپاک ترشح نماید؟ خدای تعالی در کتاب خود می فرماید:

«پاکان از آن پاکان و ناپاکان از آن ناپاکانند.»

و می فرماید:

«زمین خوب، نبات خود را خوب می رویاند و زمین بد، جز محصول ناچیز نمی دهد» (۱۲۹).

از بیان گذشته روشن شد که قرآن کریم ظاهر و باطن و باطنش نیز مراتب مختلفه دارد و حدیث نیز که مبین مضمون قرآن کریم است به همان حال خواهد بود.

تأویل قرآن

در صدر اسلام در میان اکثریت تسنن معروف بود که قرآن کریم را در جایی که دلیل باشد



می توان از ظاهرش صرف کرده به معنای خلاف ظاهر حمل کرد و معمولاً معنای خلاف ظاهر «تأویل» نامیده می شد و آنچه در قرآن کریم به نام «تأویل» ذکر شده به همین معنا تفسیر می گردد.

در کتاب مذهبی جماعت و همچنین در مناظره های مذاهب مختلفه - که به تحریر درآمده - بسیار به چشم می خورد که در مسئله ای که با اجماع علمای مذهب یا دلیل دیگری ثابت می شود اگر با ظاهر آیه ای از آیات قرآنی مخالف باشد، آیه را تأویل نموده به معنای خلاف ظاهر حمل می کنند و گاهی دو طرف متخاصم برای دو قول متقابل با آیات قرآنی احتجاج می نمایند و هر کدام از دو طرف آیه، طرف دیگر را تأویل می کند.

این رویه کم و بیش به شیعه نیز سرایت نموده است و در برخی از کتب کلامی شان دیده می شود. ولی آنچه پس از تدبر کافی در آیات قرآنی و احادیث اهل بیت به دست می آید این است که قرآن کریم در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما پیش نگرفته و مطلبی را جز با قالب لفظی خودش به مردم القا نکرده است و آنچه در قرآن کریم به نام «تأویل» ذکر شده است از قبیل مدلول لفظ نیست بلکه حقایق و واقعیهایی است که بالاتر از درک عامه بوده که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آنها سرچشمه می گیرد.

آری همه قرآن تأویل دارد و تأویل آن مستقیماً از راه تفکر قابل درک نیست و از راه لفظ نیز قابل بیان نمی باشد و تنها پیامبران و پاکان از اولیای خدا که از آلائشهای بشریت پاکند، می توانند از

راه مشاهده، آنها را بیابند. آری، تأویل قرآن روز رستاخیر برای همه مکشوف خواهد شد.

توضیح:

به خوبی می دانیم آنچه بشر را وادار به سخنگویی و وضع لغت و استفاده از الفاظ نموده، همانا نیازمندیهای اجتماعی مادی است. بشر در زندگی اجتماعی خود ناگزیر است که منویات و محتویات ضمیر خود را به همنوعان خود بفهماند و برای همین منظور از صدا و گوش استمداد جوید و گاهی کم و بیش از اشاره و چشم استفاده کند.

و از اینجاست که در میان شخص گنگ و نابینا هیچگونه تفاهم برقرار نمی شود؛ زیرا آنچه نابینا به زبان می گوید، گنگ نمی شنود و آنچه گنگ به اشاره می فهماند نابینا نمی بیند و از این روی در وضع لغات و نامگذاری اشیاء تامین نیازمندی مادی منظور بوده و برای چیزهایی و اوضاع و احوالی، لفظ ساخته شده که مادی و در دسترس حس یا نزدیک به محسوس می باشد چنانکه می بینیم در مواردی که مخاطب ما یکی از حواس را فاقد است، اگر بخواهیم از چیزهایی که از راه همان حس مفقود درک می شود، سخن بگوییم دست به یک نوع تمثیل و تشبیه می زنیم مثلاً اگر بخواهیم به یک نابینای مادرزاد از روشنایی و رنگ، یا به کودکی که به حد بلوغ نرسیده از لذت عمل جنسی توصیف کنیم، مقصود خود را با نوعی از مقایسه و تشبیه و آوردن مثل مناسب تادیه می کنیم، بنابراین، اگر فرض کنیم در جهان هستی، واقعتهایی وجود دارد که از ماده و آرایش ماده منزله است (و واقع امر هم همین است) و از گروه بشر در هر عصر یک یا چند تن انگشت شمار، استعداد درک و

مشاهده آنها را دارند، چنین چیزهایی از راه بیان لفظی و تفکر عادی قابل تفهیم و درک نخواهد بود و جز با تمثیل و تشبیه نمی توان به آنها اشاره کرد.

خدای متعال در کتاب خود می فرماید:

«ما این کتاب را از قبیل لفظ، خواندنی و عربی قرار دادیم شاید شما آن را تعقل کنید و بفهمید و همانا این کتاب نزد ما در لوح محفوظ که اصل کتب آسمانی است، بسی بلند پایه و محکم اساس است (فهم عادی به آن نمی رسد و در آن رخنه نمی کند)» (۱۳۰)

و نیز می فرماید:

«تحقیقا این کتاب قرآنی است گرامی در کتابی که از انظار عادی پنهان است، کسی به آن مس نمی کند مگر پاک شدگان» (۱۳۱).

و همچنین در حق پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت وی می فرماید:

«خدای متعال می خواهد از شما اهل بیت هرگونه پلیدی را ببرد و شما را پاک گرداند» (۱۳۲)

به دلالت این آیات، قرآن کریم از مرحله ای سرچشمه می گیرد که افهام مردم از رسیدن به آنجا و نفوذ کردن در آنجا زیون است، کسی را نمی رسد که کمترین درکی در آنجا داشته باشد جز بندگانی که خدا آنان را پاک گردانیده است و اهل بیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از آن پاکانند.

و در جای دیگر می فرماید:

«اینان که ایمان به قرآن نمی آورند تکذیب کردند چیزی را که به علم او احاطه نیافته اند و هنوز تأویل آن برای آنها مشهود نشده است (یعنی روز قیامت که حقایق اشیاء بالعیان دیده می شود)» (۱۳۳)

و باز در جای دیگر می فرماید:

«روزی که تأویل قرآن (همه قرآن) مشهود می شود، کسانی که آن را فراموش

کرده بودند به راستی و صدقِ دعوتِ نبوت، اعتراف خواهند کرد» (۱۳۴).

تمه بحث در حدیث

اعتبار اصل حدیث که قرآن کریم آن را امضا کرده است در میان شیعه و سایر مسلمین جای گفتگو نیست، ولی در اثر تفریطی که از ناحیه فرمانروایان صدر اسلام در نگهداری حدیث و افراطی که از ناحیه صحابه و تابعین در ترویج حدیث به عمل آمد، حدیث به سرنوشت اسف آوری گرفتار شد.

از یک سوی خلفای وقت از ثبت و کتابت حدیث، منع می نمودند و هر چه اوراق حدیث به دست می آوردند می سوزانیدند و گاه از نقل حدیث منع می نمودند، از این جهت بسیاری از احادیث دستخوش تغییر و تحریف و فراموشی و نقل گردید.

و از سوی دیگر، صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که افتخار درک حضور و استماع حدیث پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را داشتند و مورد احترام خلفای وقت و عموم مسلمانان بودند، به ترویج حدیث پرداختند و کار به جایی رسید که حدیث به قرآن حکومت می کرد و حتی گاهی حکم آیه با حدیث فسخ می شد (۱۳۵) و بسیار اتفاق می افتاد که نَقَلَهُ یک حدیث برای استماع یک حدیث، فرسنگها راه پیموده رنج سفر بر خود هموار می نمودند.

گروهی از بیگانگان که به لباس اسلام درآمده بودند و جمعی از دشمنان خانگی اسلام به وضع و تغییر حدیث پرداختند و حدیث را از اعتبار و وثوق انداختند (۱۳۶)

به همین سبب دانشمندان اسلامی به فکر چاره افتاده و علم «رجال و درایه» را وضع کردند تا حدیث درست را از نادرست تمیز دهند.

ولی «شیعه» گذشته از اینکه در تنقیح سند

حدیث می کوشد مطابقت متن حدیث را با قرآن در اعتبار آن لازم می داند. از طریق شیعه در اخبار زیادی (۱۳۷) که سند آنها قطعی است - از پیغمبر اکرم و ائمه اهل بیت رسیده است حدیثی که مخالف قرآن کریم باشد ارزشی ندارد و حدیثی را باید معتبر شمرد که با قرآن موافقت داشته باشد.

به موجب این اخبار، شیعه به احادیثی که مخالف قرآن است عمل نمی کند و اخباری که (۱۳۸) مخالفت و موافقت آنها معلوم نیست طبق دستور دیگری که از ائمه اهل بیت رسیده بی اینکه رد کند یا قبول نماید مسکوت عنه می گذارد، البته در شیعه نیز اشخاصی پیدا می شوند که مانند گروهی از اهل سنت به هر حدیثی که به دستشان رسد، عمل می کنند.

روش شیعه در عمل به حدیث

حدیثی که بدون واسطه از زبان خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا ائمه اهل بیت علیه السلام شنیده شود حکم قرآن کریم را دارد ولی حدیثی که با واسطه به دست ما می رسد عمل شیعه در آن به ترتیب زیر است:

در معارف اعتقادی که به نص قرآن، علم و قطع لازم است به خبر متواتر یا خبری که شواهد قطعی به صحت آن در دست است عمل می شود و به غیر این دو قسم که خبر واحد نامیده می شود، اعتباری نیست، ولی در استنباط (۱۳۹) احکام شرعیه نظر به ادله ای که قائم شده علاوه به خبر متواتر و قطعی، به خبر واحد نیز که نوعاً مورد وثوق باشد عمل می شود.

پس خبر متواتر و قطعی پیش شیعه مطلقاً حجت و لازم الاتباع است و خبر غیر قطعی (خبر واحد)

به شرط اینکه مورد وثوق نوعی باشد تنها در احکام شرعی حجت می باشد.

تعلیم و تعلم عمومی در اسلام

تحصیل علم یکی از وظایف دینی اسلام است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

«طلب علم برای هر مسلمانی فریضه (وظیفه واجب) می باشد» (۱۴۰) و طبق اخباری که با شواهد قطعیه تایید شده است، مراد از این علم، دانستن اصول سه گانه اسلامی: توحید، نبوت و معاد با لوازم قریب آنهاست و دانستن تفصیل احکام و قوانین اسلامی است برای هر فرد به اندازه ابتلاء و احتیاج وی.

البته روشن است که تحصیل علم به اصول دین، اگرچه با دلیل اجمالی باشد برای همه میسر و در خور توانایی است ولی تحصیل علم به تفصیل احکام و قوانین دینی از راه استفاده و استنباط فنی از مدارک اصلی کتاب و سنت (فقه استدلالی) کار همه کس نیست و تنها در خور توانائی برخی از افراد می باشد و در اسلام حکم طاقت فرسا (حرجی) تشریح نشده است.

از این روی، تحصیل علم به احکام و قوانین دینی از راه دلیل به طور واجب کفایی به بعضی از افراد که توانایی و صلاحیت آن را دارند، اختصاص یافته و وظیفه بقیه افراد طبق قاعده عمومی «وجوب رجوع جاهل به عالم (قاعده رجوع به خبره)» آن است که به افراد نامبرده (که مجتهدین و فقها نامیده می شوند) مراجعه کنند (و اینها مراجع تقلید نامیده می شوند) البته این مراجعه و تقلید غیر از تقلید در اصول معارف است که به نص آیه کریمه:

(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (۱۴۱)

ممنوع می باشد (۱۴۲)

باید دانست که شیعه، تقلید ابتدایی را از مجتهد

میت جایز نمی داند؛ یعنی کسی که مسئله را از راه اجتهاد نمی داند و طبق وظیفه دینی باید از مجتهد تقلید کند، نمی تواند به نظر مجتهدی که زنده نیست مراجعه کند مگر اینکه در همین مسئله به مجتهد زنده ای تقلید کرده باشد و پس از مرگ مرجع و مقلد خود، به نظر وی باقی بماند.

این مسئله یکی از عوامل مهمه زنده و تر و تازه ماندن فقه اسلامی شیعه است که پیوسته افرادی در راه تحصیل اجتهاد، تلاش کرده به کنجکاوی در مسائل فقهی می پردازند، لیکن اهل سنت در اثر اجماعی که در قرن پنجم هجری بر لزوم اتباع مذهب یک از فقهای اربعه شان: ابوحنیفه، مالک، شافعی و احمد بن حنبل نمودند اجتهاد آزاد را و همچنین تقلید غیر یکی از این چهار فقیه را جایز نمی دانند! و در نتیجه فقه شان در همان سطح تقریباً ۱۲۰۰ سال پیش باقی مانده است و در این اواخر، جمعی از منفردین، از اجماع نامبرده سر پیچیده به اجتهاد آزاد می پردازند.

شیعه و علوم نقلیه

علوم اسلامی که مرهون تدوین علمای اسلامی می باشد به دو بخش «عقلیه و نقلیه» منقسم می شود، «علوم نقلیه» علوم است که مسائل آنها به نقل، متکی است مانند لغت و حدیث و تاریخ و نظایر آنها و «علوم عقلیه» غیر آن است مانند فلسفه و ریاضیات.

تردید نیست که عامل اصلی پیدایش علوم نقلیه در اسلام، همانا قرآن کریم می باشد و به استثنای دو سه فن مانند تاریخ و انساب و عروض، عموماً خانه زاد این کتاب آسمانی هستند.

مسلمانان به راهنمایی بحث و کنجکاوای دینی، به تدوین این علوم پرداختند که عمده آنها از ادبیات عربی،

علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع و لغت می باشد و از فنون مربوط به ظواهر دینی، علم قرائت، تفسیر، حدیث، رجال، درایه اصول و فقه می باشد.

«شیعه» نیز به نوبت خود، در تأسیس و تنقیح این علوم، سهم بسزایی دارند بلکه مؤسس و مبتکر بسیاری از آنها «شیعه» بوده است؛ چنانکه نحو (دستور زبان عربی را) ابوالاسود دثلی که از صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام بود املاء و راهنمایی علی علیه السلام تدوین نمود و یکی از بزرگترین مؤسسين (۱۴۳) علوم فصاحت و بلاغت (معانی و بیان و بدیع) صاحب بن عباد شیعی از وزرای آل بویه بود و اولین کتاب لغت (۱۴۴) «کتاب العین» است که تالیف دانشمند معروف خلیل بن احمد بصری شیعی است که واضع علم عروض بوده است و هم در علم نحو استاد سبویه نحوی می باشد.

و قرائت عاصم (۱۴۵) در قرآن به یک واسطه به علی علیه السلام می رسد و عبدالله بن عباس که در تفسیر، مقدمترین صحابه شمرده می شود، شاگرد علی علیه السلام و مساعی اهل بیت علیهم السلام و شیعیانشان در حدیث و فقه و اتصال فقهای اربعه و غیر آنها به امام پنجم و ششم شیعه معروف است و در اصول فقه نیز پیشرفت عجیبی که در زمان وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۵) و بالاخص به دست شیخ مرتضی انصاری (متوفای سال ۱۲۸۱ هجری قمری) نصیب شیعه شده هرگز با اصول فقه اهل سنت قابل مقایسه نیست.

### **طریق دوّم: بحث عقلی**

تفکر عقلی، فلسفی و کلامی

سابقاً تذکر دادیم (۱۴۶) که قرآن کریم تفکر عقلی را امضا نموده و آن را جزء



تفکر مذهبی قرار داده است البته به عکس هم، تفکر عقلی نیز پس از آنکه حقانیت و نبوت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تصدیق نموده است، ظواهر قرآن را که وحی آسمانی است و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت گرامیش علیهم السلام را در صف حجت‌های عقلی قرار داده و حجت‌های عقلی که انسان با فطرت خدادادی نظریات خود را با آنها اثبات می‌کند دو قسم است «برهان و جدل».

«برهان» حجتی است که مواد آن مقدماتی حق (واقعی) باشند اگر چه مشهود یا مسلم نباشند و به عبارت دیگر، قضایایی باشند که انسان با شعور خدادادی خود اضطراراً آنها را درک و تصدیق می‌کند چنانکه می‌دانیم عدد سه از چهار کوچکتر است، این گونه تفکر، تفکر عقلی است و در صورتی که در کلیات جهان هستی انجام گیرد مانند تفکر در مبداء آفرینش و سرانجام جهان و جهانیان تفکر فلسفی نامیده می‌شود.

و «جدل» حجتی است که همه یا برخی از مواد آن از مشهورات و مسلمات گرفته شود چنانکه در میان گروندگان ادیان و مذاهب معمول است که در داخل مذهب خود، نظریات مذهبی را با اصول مسلمه آن مذهب، اثبات می‌کنند. قرآن کریم هر دو شیوه را به کار بسته و آیات بسیاری در این کتاب آسمانی در هر یک از این دو شیوه موجود است:

اولاً: به تفکر آزاد در کلیات جهان هستی و در نظام کلی عالم و در نظامهای خاص مانند نظام آسمان و ستارگان و شب و روز و زمین و نباتات و حیوان و انسان و غیر آنها

امر می کند و با رساترین ستایش از کنجکاوی عقلی آزاد می ستاید.

و ثانیاً: به تفکر عقلی جدلی که معمولاً بحث کلامی نامیده می شود مشروط به اینکه با بهترین صورتی (به منظور اظهار حق، بی لجاجت مقرون به اخلاق نیکو) انجام گیرد، امر نموده است؛ چنانکه می فرماید:

(أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (۱۴۷)

پیش قدمی شیعه در تفکر فلسفی و کلامی در اسلام

کاملاً روشن است که از روز اول، گروه اقلیت شیعه از اکثریت تسنن جدا شده پیوسته با مخالفین خود در نظریات خاصه ای که داشت به محاجه می پرداخت. درست است که محاجه دو طرفی است و متخاصمین هر دو در آن سهیم می باشند ولی پیوسته شیعه جانب حمله و دیگران جانب دفاع را به عهده داشته اند و پیشقدمی در تهیه وسائل کافی مخاصمت در حقیقت از آن کسی است که به حمله می پردازد.

و نیز در پیشرفتی که تدریجاً نصیب مبحث کلامی شد و در قرن دوم و اوایل قرن سوم با شیوع مذهب اعتزال به اوج ترقی رسید پیوسته علما و محققین شیعه - که شاگرد مکتب اهل بیت بودند - در صف اول متکلمین قرار داشتند. گذشته از اینکه (۱۴۸) سلسله متکلمین اهل سنت از اشاعره و معتزله و غیر ایشان به پیشوای اول شیعه علی علیه السلام می رسد.

و اما کسانی که به آثار صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آشنایی دارند خوب می دانند که در میان این همه آثار که از صحابه (در حدود دوازده هزار نفر از ایشان ضبط شده) در دست است، حتی یک اثر که مشتمل به تفکر فلسفی باشد نقل نشده، تنها

امیرالمؤمنین علیه السلام است که بیانات جذاب وی در الهیات عمیق ترین تفکرات فلسفی را دارد.

صحابه و علمای تابعین که به دنبال صحابه آمده اند و بالاخره عرب آن روز به تفکر آزاد فلسفی هیچگونه آشنایی نداشتند و در سخنان دانشمندان دو قرن اول هجری نمونه ای از کنجکاوی فلسفی دیده نمی شود تنها بیانات عمیق پیشوایان شیعه و بالخصوص امام اول و هشتم شیعه است که ذخایر بی کران از افکار فلسفی را داراست و آنان می باشند که گروهی از شاگردان خود را با این طرز تفکر آشنا ساختند.

آری عرب از طرز تفکر فلسفی دور بود تا نمونه ای از آن را در ترجمه برخی از کتب فلسفی یونان به عربی در اوایل قرن دوم هجری دید و پس از آن کتب بسیاری در اوایل قرن سوم هجری از یونانی و سریانی و غیر آن به عربی ترجمه شد و روش تفکر فلسفی در دسترس عموم قرار گرفت و با این حال اکثریت فقها و متکلمین به فلسفه و سایر علوم عقلیه که مهمانان تازه واردی بودند، روی خوشی نشان نمی دادند و این مخالفت اگرچه در آغاز کار به واسطه حمایتی که حکومت وقت از این علوم می کرد، تاثیر قابل توجهی نداشت ولی پس از کمی، صفحه برگشت و همراه منع اکید، کتب فلسفی را به دریا ریختند و رسائل اخوان الصفا - که تراوش فکری یک عده مؤلفین گمنامی است - یادگاری است از آن روز و گواهی است که چگونگی وضع ناهنجار آن وقت را نشان می دهد.

پس از این دوره در اوایل قرن چهارم هجری، فلسفه توسط «ابی نصر فارابی» احیا شد و در اوایل

قرن پنجم در اثر مساعی فیلسوف معروف «بوعلی سینا» فلسفه توسعه کامل یافت و در قرن ششم نیز فلسفه اشراق را «شیخ سهروردی» تنقیح نمود و به همین جرم نیز به اشاره سلطان صلاح الدین ایوبی کشته شد! و دیگر پس از آن داستان فلسفه از میان اکثریت برچیده شد و فیلسوفی نامی به وجود نیامد جز اینکه در قرن هفتم در اندلس - که در حاشیه ممالک اسلامی واقع بود - ابن رشد اندلسی به وجود آمد و در تنقیح فلسفه کوشید (۱۴۹)

کوشش پایدار شیعه در فلسفه و سایر علوم عقلیه

شیعه چنانکه در آغاز، برای پیدایش تفکر فلسفی عاملی مؤثر بود در پیشرفت این گونه تفکر و ترویج علوم عقلیه نیز رکنی مهم بود و پیوسته بذل مساعی می کرد و از این روی با اینکه با رفتن ابن رشد، فلسفه از میان اکثریت تسنن رفت، هرگز از میان شیعه نرفت و پس از آن نیز فلاسفه ای نامی مانند خواجه طوسی و میرداماد و صدرالمتألهین به وجود آمده یکی پس از دیگری در تحصیل و تحریر فلسفه کوشیدند.

همچنین در سایر علوم عقلیه کسانی مانند خواجه طوسی و بیرجندی و غیر ایشان به وجود آمدند. همه این علوم و به ویژه فلسفه الهی در اثر کوشش خستگی ناپذیر شیعه پیشرفت عمیق کرد چنانکه با سنجش آثار خواجه طوسی و شمس الدین ترکه و میرداماد و صدرالمتألهین با آثار گذشتگان روشن است.

چرا فلسفه در شیعه باقی ماند

چنانکه عامل مؤثر در پیدایش تفکر فلسفی و عقلی در میان شیعه و به وسیله شیعه در میان دیگران ذخایر علمی بوده که از پیشوایان شیعه به یادگار مانده، عامل مؤثر در

بقای این طرز تفکر در میان شیعه نیز همان ذخایر علمی است که پیوسته شیعه به سوی آنها با نظر تقدیس و احترام نگاه می کند.

و برای روشن شدن این مطلب، کافی است که ذخایر علمی اهل بیت علیهم السلام را با کتب فلسفی که با مرور تاریخ نوشته شده بسنجیم؛ زیرا عیاناً خواهیم دید که روز به روز فلسفه به ذخایر علمی نامبرده نزدیکتر می شد تا در قرن یازده هجری تقریباً به همدیگر منطبق گشته و فاصله ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است.

چند تن از نوابغ علمی شیعه

الف - ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹ هجری) وی در شیعه اولین کسی است که روایات شیعه را از اصول (هر یک از محدثین روایتی که از ائمه اهل بیت اخذ کرده بود در کتابی جمع آوری می کرده و کتاب نامبرده «اصل» نامیده می شد) استخراج و تفسیر کرده و به ترتیب ابواب فقه و اعتقاد مرتب ساخته است. کتاب وی که «کافی» نامیده می شود به سه بخش اصول، فروع و روضه (متفرقات) منقسم و به «۱۶۱۹۹» حدیث مشتمل است و معتبرترین و معروفترین کتاب حدیثی است که در عالم تشیع شناخته می شود.

و سه کتاب دیگر که تالی کافی می باشند [عبارتند از:] کتاب «من لایحضره الفقیه» شیخ صدوق محمد بن بابویه قمی (متوفای ۳۸۱ هجری قمری) و کتاب «تهذیب» و کتاب «استبصار» تالیف شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هجری قمری) می باشد.

ب - ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی حلّی، معروف به محقق (متوفای ۶۷۶) وی نابغه فقه سرآمد فقهای شیعه می باشد و از شاهکارهای فقهی وی کتاب «مختصر نافع» و کتاب «شرایع» است که هفتصد سال

است در میان فقها دست به دست می گردند و به نظر اعجاب و تجلیل دیده می شوند.

و بعنوان تالی محقق، شهید اول شمس الدین محمد بن مکی را باید شمرد که در سال ۷۸۶ هجری قمری، در دمشق به جرم تشیع کشته شد.

و از شاهکارهای فقهی او کتاب «لمعه دمشقیه» است که پس از گرفتاری، به مدت هفت روز در زندان نوشته است.

و همچنین باید شیخ جعفر کاشف الغطاء نجفی (متوفای ۱۲۲۷) را برشمرد و از شاهکارهای فقهی وی کتاب «کشف الغطاء» است.

ج - شیخ مرتضی انصاری شوشتری (متوفای ۱۲۸۱ هجری قمری) وی علم اصول فقه را تنقیه فرموده مجاری اصول عملیه را که مهمترین بخش این فن است محرر ساخت و اکنون بیشتر از صد سال است که مکتب وی پیش فقهای شیعه دایر است.

د - خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۶ هجری قمری) وی اولین کسی است که علم کلام را به شکل فنی کامل درآورد و از شاهکارهای وی کتاب «تجريد الکلام» است که بیشتر از هفتصد سال می باشد اعتبار خود را در میان اهل فن حفظ کرده است و شروح و حواشی بی شماری از عامه و خاصه بر آن نوشته شده. خواجه علاوه بر نبوغی که در علم کلام دارد، در فلسفه و ریاضیات نیز یکی از نوابغ عصر خود به شمار می رود و بهترین گواه آن تالیفات ارزنده ای است که در همه علوم عقلیه دارد و رصدخانه مراغه هم از آثار اوست.

ه - صدرالدین محمد شیرازی (متولد ۹۷۹ متوفای ۱۰۵۰ هجری قمری) وی اولین فیلسوفی است که مسائل فلسفه را (پس از آنکه قرنها در اسلام سیر کرده بود) از حالت

پراکندگی درآورده مانند مسائل ریاضی روی هم چید.

و از این روی اولاً: امکان تازه ای به فلسفه داده شد که صدها مسئله فلسفی که در فلسفه قابل طرح نبود مطرح و حل شود.

و ثانیاً: یک سلسله از مسائل عرفانی (که تا آن روز طوری و رای طور عقل و معلومات بالاتر از درک تفکری شمرده می شدند) به آسانی مورد بحث و نظر قرار گیرند.

و ثالثاً: ذخایر زیادی از ظواهر دینی و بیانات عمیق فلسفی پیشوایان اهل بیت علیهم السلام که قرن‌ها صفت معمای لاینحل را داشتند و غالباً از متشابهات شمرده می شدند، حل و روشن شدند و به این ترتیب ظواهر دینی و عرفان فلسفه آشتی کامل پذیرفته و در یک مسیر افتادند.

و پیش از صدر المتألهین نیز دانشمندانی مانند «شیخ سهروردی» مؤلف «حکمه الاشراق» از فلاسفه قرن ششم و «شمس الدین محمد ترکه» در فلاسفه قرن هشتم هجری، قدمهای مؤثری در این راه برداشته اند ولی موفقیت کامل، نصیب «صدر المتألهین» شد.

صدر المتألهین، در پیرو این روش موفق شد که نظریه حرکت جوهری را به ثبوت برساند و بعد رابع و نظریه نسبیّت را (البته در خارج ذهن نه در فکر) کشف نماید و نزدیک به پنجاه کتاب و رساله تالیف کرده و از شاهکارهای وی در فلسفه کتاب «اسفار» در چهار جلد می باشد.

### **طریق سوم: کشف**

انسان و درک عرفانی

در عین حال که اکثریت قاطع افراد انسان سرگرم تنظیم امور معاش و تلاش در رفع حوایج زندگی روزانه هستند و به معنویات نمی پردازند، در نهاد این نوع، غریزه ای به نام «غریزه واقع بینی» موجود است که گاهی در برخی از افراد به کار افتاده به یک رشته درکهای معنوی وادارش

می کند.

هر انسان (علی رغم سوفسطیها و شکاکان که هر حقیقت و واقعیتی را پندار و خرافه می نامند) به واقعیت ثابتی ایمان دارد و گاهی که با ذهنی صاف و نهادی پاک به واقعیت ثابت جهان آفرینش تماشا می کند، از سوی دیگر ناپایداری اجزای جهان را درک می نماید، جهان و پدیده های جهان را مانند آینه هایی می یابد که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می دهند که لذت درک آن هر لذت دیگری را در چشم بیننده خوار و ناچیز می نمایاند و طبعاً از نمونه های شیرین و ناپایدار زندگی مادی باز می دارد.

این همان جذبه عرفانی است که انسان خداشناس را به عالم بالا متوجه ساخته و حجت خدایی پاک را در دل انسان جایگزین می کند و همه چیز را فراموش می دارد و گرداگرد همه آرزوهای دور و دراز وی خط بطلان می کشد و انسان را به پرستش و ستایش خدای نادیده که از هر دیدنی و شنیدنی روشنتر و آشکارتر است، وامی دارد و در حقیقت هم این کشش باطنی است که مذاهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است.

عارف، کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می کند نه به امید ثواب (۱۵۰) و نه از ترس عقاب و از اینجا روشن است که عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر، مذهبی شمرد بلکه عرفان راهی است از راههای پرستش (پرستش از راه محبت نه از راه بیم یا امید) و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی.

هر یک از مذاهب خداپرستی حتی وثنیت، پیروانی دارد که از این راه سلوک می کنند. وثنیت و کلیمیت



و مسیحیت و مجوسیت و اسلام عارف دارند و غیر عارف.

## ظهور عرفان در اسلام

در میان صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (که نزدیک به دوازده هزار نفر از ایشان در کتب رجال ضبط و شناخته شده اند) تنها علی علیه السلام است که بیان بلیغ او از حقایق عرفانی و مراحل حیات معنوی به ذخایر بی کرانی مشتمل است.

و در آثاری که از سایر صحابه در دست است خبری از این مسائل نیست، در میان یاران و شاگردان او کسانی مانند «سلمان فارسی و اویس قرنی و کمیل بن زیاد و رشید هجری و میثم تمار» پیدا می شود که عامه عرفا - که در اسلام به وجود آمده اند - ایشان را پس از علی علیه السلام در راس سلسله های خود قرار داده اند و پس از این طبقه، کسان دیگری مانند «طاووس یمانی و مالک بن دینار و ابراهیم ادهم و شقیق بلخی» در قرن دوم هجری به وجود آمده اند که بی آنکه به عرفان و تصوف تظاهر کنند، درزی زهاد و پیش مردم، اولیای حق و مردان وارسته بودند ولی در هر حال ارتباط تربیتی خود را به طبقه پیشین خود نمی پوشانیدند.

پس از این طبقه، طایفه دیگری در اواخر قرن دوم و قرن سوم مانند «با یزید بسطامی و معروف کرخی و جنید بغدادی» و نظایرشان به وجود آمدند که به سیر و سلوک عرفانی پرداختند و به عرفان و تصوف تظاهر نمودند و سخنانی به عنوان کشف و شهود زدند که به واسطه ظواهر زننده ای که داشت، فقها و متکلمین وقت را برایشان می شورانید و در نتیجه مشکلاتی برایشان به وجود

می آورد و بسیاری از ایشان را به دخمه زندان یا زیر شکنجه یا پای دار می کشانید.

با این همه در طریقه خود در برابر مخالفین خود سماجت کردند و بدین ترتیب روز به روز طریقت در حال توسعه بود تا در قرن هفتم و هشتم هجری به اوج وسعت و قدرت خود رسید و پس از آن نیز گاهی در اوج و گاهی در حضيض، تا کنون به هستی خود ادامه داده است (۱۵۱)

اکثریت مشایخ عرفان که نامهایشان در تذکره ها ضبط شده است به حسب ظاهر مذهب تسنن را داشته اند و طریقت به شکلی که امروز مشاهده می کنیم (مشمول به یک رشته آداب و رسومی که در تعالیم کتاب و سنت خبری از آنها نیست) یادگار آنان می باشد اگر چه برخی از آداب و رسومشان به شیعه نیز سرایت نموده است.

چنانکه گفته اند جماعت بر این بودند که در اسلام برنامه برای سیر و سلوک بیان نشده است بلکه طریق معرفت نفس، طریقی است که مسلمین به آن پی برده اند و مقبول حق می باشد مانند طریق رهبانیت که بی اینکه در دعوت مسیح علیه السلام وارد شده باشد، نصارا از پیش خود در آوردند و مقبول قرار گرفت (۱۵۲)

از این روی هر یک از مشایخ طریقت آنچه را از آداب و رسوم صلاح دیده در برنامه سیر و سلوک گذاشته و به مریدان خود دستور داده است و تدریجا برنامه وسیع و مستقلى به وجود آمده است؛ مانند مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و خرقه و استعمال موسیقی و غنا و وجد در موقع ذکر و گاهی در بعضی سلسله ها کار به جایی کشیده که شریعت در سویی قرار گرفته

و طریقت در سوی دیگر و طرفداران این روش عملاً به باطنیه ملحق شده اند ولی با ملا-حظه موازین نظری شیعه، آنچه از مدارک اصلی اسلام (کتاب و سنت) می توان استفاده نمود خلاف این است و هرگز ممکن نیست بیانات دینی به این حقیقت راهنمایی نکند یا در روشن کردن برخی از برنامه های آن اهمال ورزد یا در مورد کسی (هر که باشد) از واجبات و محرمات خود صرف نظر نماید.

راهنمایی کتاب و سنت به عرفان نفس و برنامه آن

خدای متعال در چندین جا از کلام خود امر می کند که مردم در قرآن تدبر و دنباله گیری کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت نمایند و در آیات بسیاری جهان آفرینش و هر چه را که در آن است (بی استثنا) آیات و علامات و نشانه های خود معرفی می کند.

با کمی تعمق و تدبر در معنای آیه و نشانه، روشن می شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان دهد نه خود را؛ مثلاً چراغ قرمز که علامت خطر، نصب می شود کسی که با دیدن آن متوجه خطر می شود چیزی جز خطر در نظرش نیست و توجهی به خود چراغ ندارد و اگر در شکل چراغ یا ماهیت شیشه یا رنگ آن فکر کند در متفکره خود صورت چراغ یا شیشه یا رنگ را دارد نه مفهوم خطر را.

بنابراین، اگر جهان پدیده های جهان و همه و از هر روی آیات و نشانه های خدای جهان باشند هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده می شوند جزء خدای پاک را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم

و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می کند چیزی جز خدای پاک درک نخواهد کرد و به جای این زیبایی که دیگران در نمود دلربای جهان می یابند وی زیبایی و دلربایی نامتناهی خواهد دید که از دریچه تنگ جهان، خودنمایی و تجلی می نماید و آن وقت است که خرمن هستی خود را به تاراج داده دل را به دست محبت خدایی می سپارد.

این درک چنانکه روشن است به وسیله چشم و گوش و حواس دیگر یا به وسیله خیال یا عقل نیست؛ زیرا خود این وسیله ها و کار آنها نیز آیات و نشانه ها می باشند و در این دلالت و هدایت مغفول عنه هستند (۱۵۳)

این راهرو که هیچ همتی جز یاد خدا و فراموش نمودن همه چیز ندارد وقتی که می شنود خدای متعال در جای دیگر از کلام خود می فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده اید! نفس خود را دریابید وقتی که شما راه را یافتید دیگران که گمراه می شوند به شما زیانی نخواهند رسانید» (۱۵۴)، خواهد فهمید که یگانه شاهرهی که هدایتی واقعی و کامل را در بر دارد، همان راه نفس اوست و راهنمای حقیقی وی که خدای اوست او را موظف می دارد که خود را بشناسد و همه راهها را پشت سر انداخته راه نفس خود را در پیش گیرد و به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه کند که مطلوب واقعی خود را خواهد یافت.

و از این روی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

«هر که خود را شناخت خدا را شناخت» (۱۵۵).

و نیز می فرماید:

«کسانی از شما خدا را بهتر می شناسد که خود را

بہتر شناسد» (۱۵۶).

و اما برنامه سیر و سلوک این راه، آیات قرآنی بسیاری است که به یاد خدا امر می کند مانند اینکه می فرماید:

«مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم» (۱۵۷) و غیر آن.

و اعمال صالحه ای است که کتاب و سنت تفصیل داده اند و در اختتام آن فرموده اند:

«از پیغمبر خود پیروی کنید» (۱۵۸)، و چگونه ممکن و متصور است اسلام را راهی را راه خدا تشخیص دهد و مردم را به پیروان آن توصیه نکند یا آن را بشناساند ولی از بیان برنامه آن غفلت کند یا اهمال ورزد و حال آنکه خدای متعال در کلام خود می فرماید:

«ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم در حالی که بیان روشنی است نسبت به هر چیزی که به دین و دنیای مردم ارتباط دارد» (۱۵۹).

## بخش سوم: اعتقادات اسلامی از نظر شیعه دوازده امامی

### ۱ - خداشناسی

نظری به جهان هستی و واقعیت - ضرورت وجود خداوند

درک و شعور انسان که با پیدایش او توأم است در نخستین گامی که بر می دارد هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می سازد؛ زیرا به رغم آنان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می کنند و جهان هستی را خیال و پندار می نامند ما می دانیم یک فرد انسان در آغاز پیدایش خود که با درک و شعور توأم است، خود و جهان را می یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست و تا انسان انسان است این درک و علم در او هست و هیچگونه تردید بر نمی دارد و تغییر نمی پذیرد.

این واقعیت و هستی که انسان در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می کند ثابت است و هرگز بطلان نمی پذیرد؛

یعنی سخن سوفسطی و شکاک که در حقیقت نفی واقعیت می کند هرگز و هیچگاه درست نیست پس جهان هستی واقعیت ثابتی در بر دارد.

ولی هر یک از این پدیده های واقعیت دار که در جهان می بینیم دیر یا زود واقعیت را از دست می دهد و نابود می شود و از اینجا روشن می شود که جهان مشهود و اجزاء آن خودشان عین واقعیت (که بطلان پذیر نیست) نیستند بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده با آن واقعیت، واقعیت دار می شود و به واسطه آن دارای هستی می گردند و تا با آن ارتباط و اتصال دارند با هستی آن هستند و همینکه از آن بریدند نابود می شوند (۱۶۰) ما این واقعیت ثابت بطلان ناپذیر را «واجب الوجود» خدا می نامیم.

نظری دیگر از راه ارتباط انسان و جهان

راهی که در فصل گذشته برای اثبات وجود خدا پیموده شد، راهی است بسیار ساده و روشن که انسان با نهاد خدادادی خود آن را می پیماید و هیچگونه پیچ و خم ندارد، ولی بیشتر مردم به واسطه اشتغال مداوم که به مادیات دارند و استغراقی که در لذایذ محسوسه پیدا کرده اند رجوع به نهاد خدادادی و فطرت ساده و بی آرایش برایشان بسیار سخت و سنگین می باشد.

از این روی اسلام که آیین پاک خود را همگانی معرفی می کند و همه را در برابر مقاصد دینی مساوی می داند اثبات وجود خدا را با این گونه مردم از راه دیگر در میان می نهد و از همان راهی که فطرت ساده را از توجه مردم به دور داشته با ایشان سخن گفته خدا را می شناساند.

قرآن کریم خداشناسی را از راههای مختلف به عامه مردم تعلیم می دهد و

بیشتر از همه افکارشان را به آفرینش جهان و نظام که در جهان حکومت می کند معطوف می دارد و به مطالعه آفاق و انفس دعوت می نماید؛ زیرا انسان در زندگی چند روزه خود هر راهی را پیش گیرد و در هر حالی که مستغرق شود از جهان آفرینش و نظامی که در آن حکومت می کند بیرون نخواهد بود و شعور و ادراک وی از تماشای صحنه شگفت آور آسمان و زمین چشم نخواهد پوشید.

این جهان پهناور هستی (۱۶۱) که پیش چشم ماست (چنانکه می دانیم) هر یک از اجزای آن و مجموع آنها پیوسته در معرض تغییر و تبدیل می باشد و هر لحظه در شکل تازه و بی سابقه ای جلوه می کند.

و تحت تاثیر قوانین استثناپذیر لباس تحقق می پوشد و از دورترین کهکشانش گرفته تا کوچکترین ذره ای که اجزای جهان را تشکیل می دهد هر کدام متضمن نظامی است واضح که با قوانین استثناپذیر خود به طور حیرت انگیزی در جریان می باشد و شعاع عملی خود را از پست ترین وضع به سوی کاملترین حالات سوق می دهد و به هدف کمال می رساند.

و بالا-تر از نظامهای خصوصی، نظامهای عمومی تر و بالا-خره نظام همگانی جهانی که اجزای بیرون از شمار جهان را به همدیگر ربط می دهد و نظامهای جزئی را به هم می پیوندد و در جریان مداوم خود هرگز استثنا نمی پذیرد و اختلال بر نمی دارد.

نظام آفرینش اگر انسانی را مثلاً در زمین جای می دهد ساختمان وجودش را طوری ترکیب می کند که با محیط زندگی خود سازش کند و محیط زندگی وی را طوری ترتیب می دهد که مانند دایه ای با مهر و عطف به پرورشش پرداخته آفتاب و ماه

ستارگان و آب و خاک و شب و روز و فصول سال و ابر و باد و باران و گنجینه های زیرزمینی و روی زمینی و بالا خره همه سرمایه و نیروی خود را در راه آسایش و آرامش خاطر وی گذاشته به کار می بندد. ما چنین ارتباط و سازشی را میان هر پدیده و میان همسایگان دور و نزدیک و خانه ای که در آن زندگی می کند می یابیم.

این گونه پیوستگی و به هم بستگی در تجهیزات داخلی هر یک از پدیده های جهان نیز پیداست. آفرینش اگر برای انسان نان داده برای تحصیل آن پای و برای گرفتن آن دست و برای خوردن آن دهان و برای جویدن آن دندان داده است و آن را با یک رشته و سائلی که مانند حلقه های زنجیر به هم پیوسته اند به هدف کمالی این آفریده (بقا و کمال) مرتبط ساخته است.

دانشمندان جهان تردید ندارند که روابط بی پایانی که در اثر تلاش علمی چندین هزار ساله خود به دست آورده اند، طلیعه ناچیزی است از اسرار آفرینش که دنباله های تمام نشدنی به دنبال خود دارد و هر معلوم تازه ای مجهولات بیشتری را به بشر اخطار می کند.

آیا می توان گفت این جهان پهناور هستی که سرتاسر اجزای آن جدا جدا و در حال وحدت و اتصال با استحکام و اتفاق حیرت انگیز خود از یک علم و قدرت نامتناهی حکایت می کند، آفریدگاری نداشته و بی جهت و بی سبب به وجود آمده است؟

آیا این نظامها جزئی و کلی و بالا-خره نظام همگانی جهانی که با ایجاد رابطه های محکم و بی شمار جهان را یک واحد بزرگ قرار داده و با قوانین استثناناپذیر و



دقیق خود در جریان است همه و همه بدون نقشه و به حسب اتفاق و تصادف بوده؟ یا هر یک از این پدیده ها و محیطهای کوچک و بزرگ جهان برای خود پیش از پیدایش نظامی برگزیده و راه و رسمی انتخاب کرده و پس از پیدایش، آن را به موقع اجرا می گذارد؟

یا این جهان با وحدت و اتصال کاملی که دارد و یک واحد بیش نیست ساخته و پرداخته سببهای متعدد و مختلف می باشد، با دستورهای گوناگون گردش می کند؟

البته فردی که هر حادثه و پدیده ای را به علت و سببی نسبت می دهد و گاهی برای پیدا کردن سببی مجهول، روزگارها با بحث و کوشش می گذراند و دنبال پیروزی علمی می گردد، فردی که با مشاهده چند آجر که با نظم و ترتیب روی هم چیده شده نسبت آن را به یک علم و قدرت می دهد و اتفاق و تصادف را نفی کرده به وجود نقشه و هدفی قضاوت می نماید، هرگز حاضر نخواهد شد جهان را بی سبب پیدایش، یا نظام جهان را اتفاقی و تصادفی فرض کند.

پس جهان با نظامی که در آن حکومت می کند آفریده آفریدگار بزرگی است که با علم و قدرت بی پایان خود آن را به وجود آورده و به سوی هدفی سوق می دهد و اسباب جزئی که حوادث جزئی را در جهان به وجود می آورند همه بالا خره به او منتهی می شوند و از هر سوی، تحت تسخیر و تدبیر وی می باشند، هر چیزی در هستی خود نیازمند به اوست و او به چیزی نیازمند نیست و از هیچ علت و شرطی سرچشمه نمی گیرد.

وحدائیت خداوند

هر واقعیتی را از واقعتهای جهان فرض

کنیم واقعی است محدود؛ یعنی بنا به فرض و تقدیری (فرض وجود سبب و شرط) هستی را داراست و بنا به فرض و تقدیری (فرض عدم سبب و شرط) منفی است و در حقیقت وجودش مرزی دارد که در بیرون آن مرز یافت نمی شود تنها خداست که هیچ حد و نهایی برای وی فرض نمی توان کرد؛ زیرا واقعیت وی مطلق است و به هر تقدیر موجود می باشد و به هیچ سبب و شرطی مرتبط و نیازمند نیست.

روشن است که در مورد امر نامحدود و نامتناهی نمی توان «عدد» فرض نمود؛ زیرا هر دوم که فرض شود، غیر از اولی خواهد بود و در نتیجه هر دو محدود و متناهی خواهند بود و به واقعیت همدیگر مرز خواهند زد؛ چنانکه اگر حجمی را مثلاً نامحدود و نامتناهی فرض کنیم در برابر آن حجمی دیگر نمی توان فرض کرد و اگر هم فرض کنیم دومی همان اولی خواهد بود، پس «خدا» یگانه است و شریک وجود ندارد (۱۶۲)

#### ذات و صفت

اگر انسانی را مثلاً مورد بررسی عقلی قرار دهیم، خواهیم دید ذاتی دارد که همان انسانیت شخصی اوست و صفاتی نیز همراه دارد که ذاتش با آنها شناخته می شود مانند اینکه زاده فلان شخص است و پسر فلان کسی است، داناست و تواناست و بلند قامت و زیباست یا خلاف این صفات را دارد.

این صفات اگر چه برخی از آنها مانند صفت اولی و دومی هرگز از ذات جدا نمی شوند و برخی مانند دانایی و توانایی امکان جدایی و تغییر را دارند ولی در هر حال همگی غیر از ذات و همچنین هر یک از آنها غیر از دیگری می باشد.

#### این مطلب

(مغایرت ذات با صفات و صفات با همدیگر) بهترین دلیل است بر اینکه ذاتی که صفت دارد و صفتی که معرف ذات است هر دو محدود و متناهی می باشند؛ زیرا اگر ذات نامحدود و نامتناهی بود صفات را نیز فرا می گرفت و همچنین صفات نیز همدیگر را فرا می گرفتند و در نتیجه همه یکی می شد مثلاً ذات انسان مفروض همان توانایی بود و همچنین توانایی و دانایی و بلند قامتی و زیبایی همه عین همدیگر و همه این معانی یک معنا بیش نبود.

از بیان گذشته روشن می شود که برای ذات خداوند عزوجل، صفت (به معنایی که گذشت) نمی توان اثبات نمود؛ زیرا صفت بی تحدید صورت نمی گیرد و ذات مقدسش از هر تحدیدی منزّه است (حتی از همین تنزیه که در حقیقت اثبات صفتی است)

#### معنای صفات خداوندی

در جهان آفرینش کمالات زیادی سراغ داریم که در صورت صفات ظاهر شده اند اینها صفات مثبتی هستند که در هر جا ظاهر شوند مورد خود را کاملتر نموده ارزش وجودی بیشتری به آن می دهند؛ چنانکه از مقایسه یک موجود زنده مانند انسان با یک موجود بی روح مانند سنگ، روشن است.

بی شک این کمالات را خدا آفریده و داده است و اگر خودش آنها را نداشت به دیگران نمی بخشید و تکمیل شان نمی کرد و از این رو به قضاوت عقل سلیم باید گفت خدای آفرینش علم دارد قدرت دارد و هر کمال واقعی را دارد. گذشته از این چنانکه گذشت - آثار علم و قدرت و در نتیجه آثار حیات از نظام آفرینش پیداست.

ولی نظر به اینکه ذات خداوندی نامحدود و نامتناهی است این کمالات که در صورت صفات برای

او اثبات می شوند در حقیقت عین ذات و همچنین عین یکدیگر می باشند (۱۶۳) و مغایرتی که میان ذات و صفات و همچنین در میان خود صفات دیده می شود تنها در مرحله مفهوم است و به حسب حقیقت جز یک واحد غیر قابل تقسیم در میان نیست.

اسلام برای جلوگیری از این اشتباه ناروا (تحدیدات به واسطه توصیف یا نفی اصل کمال) عقیده پیروان خود را در میان نفی و اثبات نگه می دارد (۱۶۴) و دستور می دهد این گونه اعتقاد کنند که:

خدا علم دارد نه مانند علم دیگران، قدرت دارد نه مانند قدرت دیگران، می شنود نه با گوش، می بیند نه با چشم و به همین ترتیب.

توضیح بیشتر در معنای صفات

صفات بر دو قسمند:

«صفات کمال و صفات نقص»، صفات کمال چنانکه پیشتر اشاره شد معانی اثباتی هستند که موجب ارزش وجودی بیشتر و آثار وجودی فزونتر برای موصوفات خود می باشند؛ چنانکه با مقایسه یک موجود زنده و دانا و توانا با یک موجود دیگر مرده و بی علم و قدرت روشن است، و صفات نقص صفاتی هستند برخلاف آن.

وقتی که در معانی صفات نقص، دقیق شویم خواهیم دید که به حسب معنا منفی بوده از فقدان کمال و نداشتن یک نوع ارزش وجودی حکایت می کند؛ مانند جهل و عجز و زشتی و ناتندرستی و نظایر اینها. بنابر آنچه گذشت، نفی صفات نقص، معنای صفات کامل می دهد؛ مانند نفی نادانی که معنای دانایی و نفی ناتوانی که معنای توانایی می دهد.

و از اینجاست که قرآن کریم هر صفت کمالی را مستقیماً برای خدای متعال اثبات می کند و هر صفت نقص را نیز نفی کرده، منفی آن را برای وی اثبات می نماید؛

چنانکه می فرماید:

(وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ وَهُوَ الْحَيُّ وَلَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ).

نکته ای که نباید از نظر دور داشت این است که خدای متعال واقعیتی است مطلق که هیچگونه حد و نهایت ندارد و از این روی (۱۶۵) هر صفت کمالی هم که در موردش اثبات می شود، معنای محدودیت را نخواهد داشت. وی مادی و جسمانی و محدود به مکان و زمان نیست و از هر صفت حالی که حادث باشد منزّه است و هر صفتی که حقیقتاً برای وی اثبات می شود از معنای محدودیت تعریف و تخلیه شده است؛ چنانکه می فرماید:

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (۱۶۶)

صفات فعل

صفات (علاوه بر آنچه گذشت) با انقسام دیگری منقسم می شوند به صفات ذات و صفات فعل. توضیح اینکه:

صفت گاهی با خود موصوف قائم است مانند حیات و علم و قدرت که با شخص انسان زنده و دانا و توانا قائم هستند و ما می توانیم انسان را به تنهایی با آنها متصف فرض کنیم اگر چه غیر از وی چیز دیگر فرض نکنیم و گاهی تنها با موصوف قائم نیست و موصوف برای اینکه با آن صفت متصف شود، نیازمند تحقق چیز دیگری است مانند نویسنده گی و سخنگویی و خواستاری و نظایر آنها؛ زیرا انسان وقتی می تواند نویسنده باشد که دوات و قلم و کاغذ مثلاً فرض شود و وقتی سخنگو می شود که شنونده ای فرض شود و وقتی خواستار می شود که خواستنی وجود داشته باشد و تنها فرض انسان در تحقق این صفات، کافی نیست.

از اینجا روشن می شود که صفات حقیقی خدای متعال (چنانکه گذشت عین ذاتند) تنها از قسم اول می باشند و

اما قسم دوم که در تحقق آنها پای غیر در میان است و هر چه غیر اوست آفریده او و در پیدایش پس از اوست، صفتی را که با پیدایش خود به وجود می آورد نمی شود صفت ذات و عین ذات خدای متعال گرفت.

صفاتی که برای خدای متعال بعد از تحقق آفرینش، ثابت می شود مانند آفریدگار، کردگار، پروردگار، زنده کننده، میراننده، روزی دهنده و نظایر آنها عین ذات نیستند بلکه زاید بر ذاتند و صفت فعلند.

مراد از «صفت فعل» این است که پس از تحقق فعل، معنای صفت از فعل گرفته شود نه از ذات، مانند آفریدگار که پس از تحقق آفرینش از آفریده ها آفریدگار بودن خدای متعال مآخوذ و مفهوم می شود و با خود آفریده ها قائم است نه با ذات مقدس خدای متعال تا ذات با پیدایش صفت از حالی به حالی تغییر کند.

شیعه دو صفت اراده و کلام را به معنایی که از لفظ آنها فهمیده می شود (اراده به معنای خواستن، «کلام» یعنی کشف لفظی از معنا) صفت فعل می دانند (۱۶۷) و معظم اهل سنت آنها را به معنای علم گرفته و صفت ذات می شمارند.

قضا و قدر

قانون علیت در جهان هستی به نحو استثنا ناپذیر، حکمفرما و جاری است. به مقتضای این قانون، هر یک از پدیده های این جهان در پیدایش خود به عللی (اسباب و شرایط تحقق) بستگی دارد که با فرض تحقق همه آنها (که علت تامه نامیده می شود) پیدایش آن پدیده (معلول مفروض) ضروری (جبری) است و با فرض فقدان همه آنها یا برخی از آنها پیدایش پدیده نامبرده محال است. با بررسی و کنجکاوی این نظریه، دو مطلب ذیل برای

ما روشن می شود:

۱- اگر یک پدیده (معلول) را با مجموع علت تامه و همچنین با اجزای علت تامه اش بسنجیم، نسبت آن به علت تامه نسبت ضرورت (جبر) خواهد بود و نسبتش به هر یک از اجزای علت تامه (که علت ناقصه نامیده می شود) نسبت امکان است؛ زیرا جزء علت نسبت به معلول تنها امکان وجود را می دهد، نه ضرورت وجود را.

بنابراین، جهان هستی که هر پدیده از اجزای آن در پیدایش خود بستگی ضروری به علت تامه خود دارد، ضرورت در سراسر آن حکمفرما و پیکره آن از یک سلسله حوادث ضروری و قطعی تنظیم شده است، با این حال صفت امکان در اجزای آن (پدیده ها که به غیر علت تامه خود نسبت و ارتباط دارند) محفوظ می باشد.

قرآن کریم در تعلیم خود این حکم ضرورت را به نام «قضای الهی» نامیده؛ زیرا همین ضرورت از هستی دهنده جهان هستی سرچشمه گرفته و از این روی حکم و قضایی است حتمی که قابل تخلف نیست و عادلانه می باشد که استثنا و تبعیض برنمی دارد.

خدای متعال می فرماید:

(أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) (۱۶۸)

و می فرماید:

(إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (۱۶۹)

و می فرماید:

(وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ) (۱۷۰)

۲- هر یک از اجزای علت، اندازه و الگویی مناسب خود نسبت به معلول می دهد و پیدایش معلول موافق و مطابق مجموع اندازه هایی است که علت تامه برایش معین می کند مثلاً- عللی که تنفس را برای انسان به وجود می آورد تنفس مطلق را ایجاد نمی کند بلکه اندازه معینی از هوای مجاور دهان و بینی را در زمان معین و مکان معین و شکل معین از مجرای تنفس به

محوطه ریه می فرستد و عللی که ابصار را برای انسان بوجود می آورد (و انسان نیز جزء آنهاست) ابصار بی قید و شرط را محقق نمی سازد بلکه ابصاری که به واسطه وسائیل آن از هر جهت برای وی اندازه گرفته شده ایجاد می کند این حقیقت در همه پدیده های جهان و حوادثی که در آن اتفاق می افتد بدون تخلف جاری است.

قرآن کریم در تعلیم خود این حقیقت را «قدر» نامیده و به چنانکه می فرماید:

(إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ). (۱۷۱)

و می فرماید:

(وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (۱۷۲)

و چنانکه به موجب قضای الهی هر پدیده و حادثه ای که در نظام آفرینش جای می گیرد ضروری الوجود و غیر قابل اجتناب است همچنین به موجب «قدر» هر پدیده و حادثه ای که به وجود می آید از اندازه ای که از جانب خدا برایش معین شده هرگز کمترین تخلف و تعدی نخواهد نمود.

انسان و اختیار

فعلی که انسان انجام می دهد یکی از پدیده های جهان آفرینش است و پیدایش آن مانند سایر پدیده های جهان بستگی کامل به علت دارد و نظر به اینکه انسان جزء جهان آفرینش و ارتباط وجودی با اجزای دیگر جهان دارد، اجزای دیگر را در فعل وی بی اثر نمی توان دانست؛ مثلاً لقمه نانی که انسان می خورد، برای انجام این فعل چنانکه وسایل دست و پا و دهان و علم و قدرت و اراده لازم است، وجود نان در خارج و در دسترس بودن و مانع نداشتن و شرایط دیگر زمانی و مکانی برای انجام عمل لازم است که با نبودن یکی از آنها فعل غیر مقدور است و با تحقق همه آنها (تحقق علت تامه)



تحقق فعل ضروری است.

و چنانکه گذشت ضروری بودن فعل نسبت به مجموع اجزای علت تامه منافات با این ندارد که نسبت فعل انسان که یکی از اجزای علت تامه است نسبت امکان باشد.

انسان امکان یعنی اختیار فعل را دارد و ضروری بودن نسبت فعل به مجموع اجزای علت موجب ضروری بودن نسبت فعل به برخی از اجزای آن که انسان است نمی باشد.

درک ساده و بی آرایش انسان نیز این نظر را تایید می کند؛ زیرا ما می بینیم مردم با نهاد خدادادی خود میان امثال خوردن و نوشیدن و رفتن و آمدن و میان صحت و مرض و بزرگی و کوچکی، بلندی قامت، فرق می گذارند و قسم اول را که با خواست و اراده انسان ارتباط مستقیم دارد در اختیار شخص می دانند و مورد امر و نهی و ستایش و نکوهش قرار می دهند برخلاف قسم دوم که در آنها تکلیفی متوجه انسان نیست.

در صدر اسلام میان اهل سنت در خصوص افعال انسان، دو مذهب مشهور بود؛ گروهی از این روی که افعال انسان متعلق اراده غیر قابل تخلف خداست، انسان را در افعال خود مجبور می دانستند! و ارزش برای اختیار و اراده انسان نمی دیدند و گروهی انسان را در فعل خود مستقل می دانستند و دیگر متعلق اراده خدایی ندیده از حکم «قدر» خارج می شمردند.

ولی به حسب تعلیم اهل بیت که با ظاهر تعلیم قرآن مطابقت دارد، انسان در فعل خود مختار است ولی مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار، فعل را خواسته است و به حسب تعبیر سابق ما: خدای متعال از راه مجموع اجزای علت تامه که یکی از آنها اراده و اختیار انسان

می باشد، فعل را خواسته و ضرورت داده است و در نتیجه این گونه خواست خدایی فعل ضروری و انسان نیز در آن مختار می باشد؛ یعنی فعل نسبت به مجموع اجزای علت خود، ضروری و نسبت به یکی از اجزاء که انسان باشد، اختیاری و ممکن است.

امام ششم (ع) می فرماید:

«نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است میان دو امر» (۱۷۳).

## ۲- پیغمبر شناسی

به سوی هدف - هدایت عمومی

دانه گندمی که در شکم خاک با شرایط مناسبی قرار می گیرد، شروع به رشد و نمو کرده به شاهراه تحول می افتد و هر لحظه صورت و حالت تازه ای به خود گرفته با نظم و ترتیب مشخصی راهی را می پیماید تا یک بوته ای کامل، دارای خوشه های گندم می شود و اگر یکی از دانه های آن به زمین افتد باز مسیر گذشته را آغاز کرده به سرانجام می رساند، و اگر هسته میوه ای است در مهد زمین آغاز حرکت نموده، پوست را شکافته جوانه سبزی می دهد و راه منظم و مشخصی را پیموده بالا خره درختی برومند و سرسبز و باردار می شود.

اگر نطفه حیوانی است در میان تخم یا در رحم مادر، شروع به تکامل نموده راه مشخصی را که ویژه همان حیوان نطفه ای است، سیر نموده، فردی کامل از همان حیوان می شود.

این راه مشخص و سیر منظم در هر یک از انواع آفرینش که در این جهان مشهودند برقرار و در سرنوشت همان نوع است و هرگز بوته سبز گندم که از دانه شروع نموده به گوسفند یا بز یا فیل نمی رسد و هرگز حیوانی ماده که از نر خود باردار گشته، خوشه گندم یا درخت چنار نمی زاید حتی اگر نقصی در

ترکیب اعضا یا در عمل طبیعی نوزادی پیدا شود مثلاً گوسفندی بی چشم یا بوته گندمی بی خوشه به وجود آید، ما تردید نمی کنیم که به یک آفت و سبب مخالف مستند می باشد.

نظم و ترتیب مداوم در تحول و تکون اشیاء و اختصاص هر نوع از انواع آفرینش در تحول و تکامل خود به نظامی خاص، برای متتبع کنجکاو و غیر قابل انکار می باشد. از این نظریه روشن دو مسئله دیگر می توان نتیجه گرفت:

۱ - در میان مراحل که نوعی از انواع آفرینش از آغاز پیدایش تا انجام آن می پیماید یک اتصال و ارتباطی برقرار است مانند اینکه نوع نامبرده در هر یک از مراحل تحول و تکون خود از پشت سر دفع و از پیش رو جذب می شود.

۲ - نظر به اتصال و ارتباط نامبرده آخرین مرحله سیر هر نوع از آغاز پیدایش مطلوب و مورد توجه تکوینی همان پدیده نوعی است چنانکه مغز گردویی که در زیر خاک جوانه سبز می دهد از همان وقت متوجه یک درخت برومند گردویی است و جنین در تخم یا در رحم، از آغاز تکون به سوی حیوان کاملی رهسپار می باشد.

قرآن کریم در تعلیم خود (که مطلق آفرینش و پرورش اشیاء را به خدا نسبت می دهد) این رهسپاری و کشش را که هر نوع از انواع آفرینش در راه کمال خود دارد به هدایت الهی و رهبری خدایی نسبت می دهد؛ چنانکه می فرماید:

(الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى). (۱۷۴)

و می فرماید:

(الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) (۱۷۵)

و به نتیجه های نامبرده اشاره کرده می فرماید:

(وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيٰهَا) (۱۷۶)

و می فرماید:

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ مَا خَلَقْنَاهُمَا

## هدایت خصوصی

بدیهی است نوع انسان از این کلیات مستثنا نیست و همین هدایت تکوینی که در همه انواع آفرینش حکومت می کند در وی نیز حکومت خواهد کرد و چنانکه هر نوع با سرمایه اختصاصی خود به سوی کمال خود رهسپار می شود و هدایت می یابد، انسان نیز با هدایت تکوینی به سوی کمال واقعی خود هدایت یابد. انسان در عین اینکه با انواع دیگر نباتی و حیوانی در بسیاری از خصایص شریک است، خصیصه اختصاصی دارد که از دیگران تمیزش می دهد و آن «خرد» است.

«خرد» است که انسان به واسطه آن به تفکر پرداخته و از هر وسیله ای ممکن به نفع خود استفاده می نماید. در فضای بیکران آسمانها اوج می گیرد و در اعماق دریاها شناوری می کند و در سطح زمین از انواع جماد و نبات و حیوان استثمار و استخدام می نماید و حتی از همنوعان خود تا جایی که می توان سود می گیرد.

انسان به حسب طبع اولی سعادت و کمال خود را در آزادی مطلق خود می بیند ولی نظر به اینکه سازمان وجودیش سازمان اجتماعی است و نیازمندیهایی بی شمار دارد که هرگز به تنهایی توانایی رفع آنها را ندارد و در صورت اجتماع و تعاون با همنوعان خود که آنان نیز همان گزینه خودخواهی و آزادی دوستی را دارند، ناگزیر است مقداری از آزادی خود را در این راه از دست بدهد، در برابر سودی که از دیگران می برد سودی بدهد و معادل آنکه از رنج دیگران بهره می گیرد، از رنج خود بهره بدهد؛ یعنی «اجتماع تعاونی» را از روی ناچاری می پذیرد.

این حقیقت از حال نوزادان و کودکان، بسیار روشن

است؛ نوزادان در آغاز درخواستهای خود به چیزی جز زور و گریه متوسل نمی شوند و نیز زیر بار هیچ قانون و مقرراتی نمی روند، ولی تدریجاً به حسب تکامل فکر می فهمند که کار زندگی تنها با سرکشی و زورگویی پیش نمی رود و کم کم به حال فرد اجتماعی نزدیک می شوند تا در سن یک فرد اجتماعی که تفکر کامل دارد به همه مقررات اجتماعی محیط خود، رام می گردند، انسان به دنبال پذیرفتن «اجتماع تعاونی» وجود قانون را لازم می شمرد که در اجتماع حکومت کرده وظیفه هر یک از افراد را معین و سزای هر متخلف را مشخص سازد. قانونی که با جریان عملی آن هر یک از افراد جامعه به سعادت واقعی خود برسند و نیکبختی را که معادل ارزش اجتماعی وی می باشد بیابند.

این قانون همان قانون عملی همگانی است که بشر از روز پیدایش تا امروز پیوسته خواهان و شیفته آن است و همیشه آن در سرلوحه آرزوهای خود قرار داده در برآوردن آن تلاش می کند، بدیهی است اگر چنین چیزی امکان نداشت و در سرنوشت بشریت نوشته نشده بود، خواست همیشگی بشر قرار نمی گرفت (۱۷۸)

خدای متعال به حقیقت این اجتماع بشری اشاره نموده می فرماید:

(نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا) (۱۷۹)

در معنای خودخواهی و انحصارطلبی انسان می فرماید:

(إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا) (۱۸۰)

خرد و قانون

اگر درست دقت کنیم خواهیم دید قانونی که بشر پیوسته در آرزوی آن است و مردم تنها و دسته دسته با نهاد خدادادی لزوم چنان مقرراتی را که سعادتشان را تامین کند، درک

می کنند، همانا قانونی است که جهان بشریت را از آن جهت که جهان بشری است بی تبعیض و استثنا به نیکبختی رسانیده در میانشان کمال عمومی را برقرار سازد و بدیهی است تا کنون در دوره های گوناگون زندگی بشر، چنین قانونی که تنظیم یافته عقل و خرد باشد، درک نشده است و اگر چنین قانونی به حسب تکوین به عهده خرد گذاشته شده بود، البته در این روزگاران دراز برای بشریت درک و مفهوم می شد بلکه همه افراد مردم که با جهاز تعقل مجهز می باشند آن را تفصیلاً درک می کردند چنانکه لزوم آن را در جامعه خود درک می کنند.

و به عبارت روشنتر: قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تامین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت شود، اگر تکوینا به عهده خرد گذاشته شده بود، هر انسان با خردی آن را درک می کرد چنانکه سود و زیان و سایر ضروریات زندگی خود را درک می کند ولی از چنین قانونی تا کنون خبری نیست و قوانینی که خود به خود یا با وضع یک فرد فرمانروا یا افراد یا ملل که تا کنون در جامعه های بشری جریان یافته، برای جمعی مسلم برای غیر آنان غیر مسلم است و دسته ای از آن با اطلاع و دسته ای بی اطلاع می باشند و هرگز همه مردم که در ساختمان بشری مساوی و همه با خرد خدادادی مجهزند درک مشترکی در این باب ندارند.

شعور مرموزی که «وحی» نامیده می شود

با بیان گذشته روشن شد که قانونی را که سعادت جامعه بشری را تامین کند خرد درک نمی کند و چون به مقتضای نظریه هدایت

عمومی، وجود چنین درکی در نوع انسانی ضروری است ناگزیر دستگاہ درک کننده دیگری در میان نوع انسانی باید وجود داشته باشد که وظایف واقعی زندگی را به آنان بفهماند و در دسترس همگان گذارد و این شعور و درک که غیر از عقل و حس می باشد، «شعور وحی» نامیده می شود، البته لازمه پیدایش چنین نیرویی در انسانیت این نیست که در همه افراد پیدا شود چنانکه نیروی تناسل در انسانیت آفریده شده ولی درک لذت ازدواج و مهیّا شدن برای آن، تنها در افرادی پیدا می شود که به سن بلوغ برسند و شعور وحی در افرادی که ظهور نکرده، شعوری است مرموز چنانکه درک لذت ازدواج برای افراد نابالغ انسان، درکی است مرموز.

خدای متعال در کلام خود در خصوص وحی شریعت خود و نارسایی عقل در این خصوص اشاره کرده می فرماید:

«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ... رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَّاسٍ لِيَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ.»  
(۱۸۱)

پیغمبران - عصمت نبوت

ظهور پیغمبران خدا نظریه وحی را که در فصل سابق گذشت تایید می کند پیغمبران خدا مردانی بودند که دعوی وحی و نبوت نمودند و برای دعوی خود حجت قاطع اقامه کردند و مواد دین خدا را که همان قانون سعادتبخش خدایی است، به مردم تبلیغ نموده در دسترس عموم گذاشتند و چون پیغمبران که با وحی و نبوت مجهز بودند، در هر زمان که ظاهر شدند بیش از یک فرد یا چند فرد نبودند، خدای متعال هدایت بقیه مردم را با ماموریت دعوت و تبلیغ که به پیغمبران خود داده، تتمیم و تکمیل فرمود.

و از اینجاست که

پیغمبر خدا باید با صفت عصمت متصف باشد؛ یعنی در گرفتن وحی از جانب خدا و در نگهداری آن و در رسانیدن آن به مردم از خطا مصون باشد و معصیت (تخلف از قانون خود) نکند؛ زیرا - چنانکه گذشت - تلقی وحی و حفظ و تبلیغ آن سه رکن هدایت تکوینی می باشند و خطا در تکوین معنا ندارد.

گذشته از اینکه معصیت و تخلف از مؤدای دعوت و تبلیغ خود، دعوتی است عملی به ضد دعوت و موجب سلب وثوق و اطمینان مردم است از راستی و درستی دعوت و در نتیجه غرض و هدف دعوت را تباه می کند.

خدای متعال در کلام خود به عصمت پیغمبران اشاره نموده می فرماید:

(وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (۱۸۲)

و باز می فرماید:

(عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَحِيمًا لِيُعَلِّمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ). (۱۸۳)

پیغمبران و دین آسمانی

آنچه پیغمبران خدا از راه وحی به دست آورده و به عنوان پیغام و سفارش خدایی به مردم رسانیدند «دین» بود؛ یعنی روش زندگی و وظایف انسانی که سعادت واقعی انسان را تامین می کند (۱۸۴)

دین آسمانی به طور کلی از دو بخش اعتقادی و عملی مرکب می باشد، بخش اعتقادی یک رشته اعتقادات اساسی و واقع بینی ها است که باید انسان پایه زندگی خود را به روی آنها گذارد و آنها سه اصل کلی «توحید، نبوت و معاد» است که با اختلال یکی از آنها پیروی دین صورت نیندد.

و بخش عملی یک رشته وظایف اخلاقی و عملی است که مشتمل است بر وظایفی که انسان نسبت به پیشگاه خدای



جهان و وظایفی که انسان در برابر جامعه بشری دارد.

و از اینجاست که وظایف فرعی که در شرایع آسمانی برای انسان تنظیم شده بر دو گونه است اخلاق و اعمال و هر یک از آنها نیز بر دو قسم است:

الف - قسمتی، اخلاق و اعمالی است که به پیشگاه خداوندی ارتباط دارد مانند خلق و صفت ایمان و اخلاص و تسلیم و رضا و خشوع و مانند عمل نماز و روزه و قربانی و این دسته به ویژه «عبادات» نامیده می شود و خضوع و بندگی انسان را نسبت به پیشگاه خدایی مسجل می سازد.

ب - و قسمتی، اخلاق و اعمال شایسته ای است که به جامعه ارتباط دارد مانند اخلاق و صفات بشر دوستی و خیرخواهی و عدالت و سخاوت و مانند وظایف معاشرت و داد و ستد و غیر آنها و این قسم به ویژه «معاملات» نامیده می شود.

و از طرف دیگر نوع انسانی تدریجا متوجه کمال است و جامعه بشری به مرور زمان، کاملتر می شود، ظهور این تکامل در شرایع آسمانی نیز ضروری است و قرآن کریم نیز همین تکامل تدریجی را (چنانکه از راه عقل به دست می آید) تایید می کند و چنانکه از آیاتش استفاده می شود هر شریعت لاحق از شریعت سابق کاملتر است، می فرماید:

(وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ). (۱۸۵)

و البته چنانکه نظریات علمی نشان می دهد و قرآن کریم نیز تصریح می کند، زندگی جامعه انسانی در این جهان ابدی نیست و طبعاً تکامل نوع وی نامتناهی نخواهد بود و از این روی، کلیات وظایف انسانی از جهات اعتقاد و عمل ناگزیر در مرحله ای متوقف خواهد شد

بالتبع نبوت و شریعت نیز روزی که از جهت کمال اعتقاد و توسعه مقررات عملی به آخر مرحله رسید، ختم خواهد گردید.

و از اینجاست که قرآن کریم برای روشن ساختن اینکه اسلام، دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم آخرین و کاملترین ادیان آسمانی است، خود را کتاب آسمانی غیر قابل نسخ و پیغمبر اکرم را خاتم انبیا و دین اسلام را مشتمل به همه وظایف، معرفی می کند؛ چنانکه می فرماید:

(وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ). (۱۸۶)

و می فرماید:

(مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ). (۱۸۷)

و می فرماید:

(وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ). (۱۸۸)

پیغمبران و حجت وحی و نبوت

بسیاری از دانشمندان امروزی که در وحی و نبوت کنجکاوی کرده اند، مسئله وحی و نبوت و مسائل مربوط به آن را با اصول روانی اجتماعی توجیه نموده اند می گویند:

پیغمبران خدا مردانی پاک نهاد، بلند همت و بشر دوست بوده اند که برای پیشرفت مادی و معنوی بشر و اصلاح جامعه های فاسد قوانین و مقرراتی تنظیم نموده اند و مردم را به سوی آن دعوت کرده اند و چون مردم آن روز زیر بار منطق عقل نمی رفته اند برای جلب اطاعت مردم، خود و افکار خود را به عالم بالا نسبت داده اند و روح پاک خود را روح القدس و فکری که از آن ترشح می کند (وحی و نبوت) و وظایفی را که از آن نتیجه گرفته می شود (شریعت آسمانی) و بیاناتی که مشتمل به آنهاست مثلاً «کتاب آسمانی» نامیده اند.

کسی که با انصاف و نظر عمیق به کتب آسمانی و به ویژه به قرآن کریم و همچنین به شریعت پیغمبران

نگاه کند، تردید نخواهد داشت که این نظریه درست نیست، پیغمبران خدا مردان سیاست نبودند بلکه مردان حق و سراپا صدق و صفا بودند. چیزی را که درک می کردند بی کم و کاست می گفتند و آنچه را می گفتند، می کردند و آنچه مدعی بودند شعور مرموزی بود که با مدد غیبی به ایشان اضافه می شد و از آن راه، وظایف اعتقادی و عملی مردم را از پیشگاه خدایی فرا گرفته به مردم تبلیغ می کردند.

و از اینجا روشن می شود که برای ثبوت دعوی نبوت، حجت و دلیل لازم است و مجرد اینکه شریعتی که پیغمبر می آورد مطابق عقل می باشد، در صدق دعوی پیغمبری کافی نیست؛ زیرا کسی که دعوی پیغمبری می کند علاوه بر دعوی صحت شریعت خود، دعوی دیگری دارد و آن این است که با عالم بالا- رابطه وحی و نبوت دارد و از جانب خدا ماموریت دعوت یافته است و این دعوی در جای خود دلیل می خواهد.

و از این روی بود که (چنانکه قرآن کریم خبر می دهد) پیوسته مردم با ذهن ساده خود از پیغمبران خدا برای اثبات صدق دعوی نبوت معجزه می خواسته اند.

و معنای این منطق ساده و درست این است که وحی و نبوت که پیغمبر خدا دعوی می کند در سایر مردم که مانند وی انسانند یافت نمی شود و ناچار نیرویی است غیبی که خدا به طور خرق عادت به پیغمبر خود داده که بوسیله آن سخن خدا را شنیده از روی ماموریت، به مردم برساند، اگر راست است، پس پیغمبر از خدای خود بخواهد که خارق عادت دیگری به وجود آورد که مردم به وسیله آن، صدق نبوت پیغمبر (مدعی نبوت) را باور

کنند.

چنانکه روشن است درخواست معجزه از پیغمبران طبق منطقی است درست و بر پیغمبر خداست که برای اثبات نبوت خود ابتدا یا طبق درخواست مردم، معجزه بیاورد و قرآن کریم نیز این منطق را تایید کرده از بسیاری از پیغمبران ابتدا یا پس از درخواست مردم معجزه نقل می فرماید.

البته بسیاری از کنجکاوان تحقق معجزه (خرق عادت) را انکار نموده اند ولی سخنشان به دلیل قابل توجهی تکیه نمی دهد و علل و اسبابی که برای حوادث تا کنون با تجربه و فحص به دست ما رسیده هیچگونه دلیلی نداریم که آنها دائمی هستند و هیچ حادثه ای هرگز با غیر علل و اسباب عادی خود متحقق نمی شود و معجزاتی که به پیغمبران خدا نسبت داده شده محال و خلاف عقل (مانند زوج بودن عدد سه) نیستند بلکه خرق عادت می باشد در صورتی که اصل خرق عادت از اهل ریاضت بسیار دیده و شنیده شده است.

شماره پیغمبران خدا

به حسب نقل در گذشته تاریخ، پیغمبران بسیاری آمده اند و قرآن کریم نیز کثرت ایشان را تایید فرموده و عده ای از ایشان را به نام و نشان یاد کرده ولی عده مشخص برایشان ذکر ننموده است.

از راه نقل قطعی شماره ایشان به دست نیامده جز اینکه در روایت معروف که از ابی ذر غفاری از پیغمبر اکرم است عدد ایشان ۱۲۴ هزار تعیین شده است.

پیغمبران اولوالعزم و صاحبان شریعت

به حسب آنچه از قرآن کریم استفاده می شود همه پیغمبران خدا شریعت نیاورده اند بلکه پنج نفر از ایشان که حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم هستند اولوالعزم و صاحبان شریعت می باشند و

دیگران در شریعت تابع اولوا العزم بوده اند. خدای متعال در کلام خود می فرماید:

(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى) (۱۸۹)

و می فرماید:

(وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا). (۱۹۰)

نبوت محمد (ص)

آخرین پیغمبران خدا حضرت محمد (ص) می باشد که صاحب کتاب و شریعت است و مسلمانان به وی ایمان آورده اند. حضرت محمد (ص) ۵۳ سال پیش از شروع تاریخ هجری و قمری در شهر مکه از حجاز در میان خانواده بنی هاشم از قریش که گرامیترین خانواده عربی شناخته می شد، تولد یافت.

پدر آن حضرت «عبدالله» و مادرش «آمنه» نام داشت و در همان اوایل کودکی، پدر و مادر را از دست داد و در کفالت جد پدری خود عبدالمطلب قرار گرفت، بزودی عبدالمطلب نیز بدرود زندگی گفت و عمویش ابوطالب به سرپرستی او قیام کرده او را به خانه خود آورد. آن حضرت در خانه عمومی خود بزرگ شد و ضمناً پیش از بلوغ با عمومی خود همراه مال التجاره به شام سفر کرد.

آن حضرت درس نخوانده بود و نوشتن یاد نگرفته بود ولی پس از بلوغ و رشد با عقل و ادب و امانت معروف شد و در نتیجه عقل و امانت یکی از بانوان قریش که به ثروت معروف بود او را سرپرست اموال خود قرار داد و اداره امر تجارت خود را به او واگذار کرد.

آن حضرت سفری دیگر نیز با مال التجاره به شام نمود و در اثر نبوغی که از خود

نشان داد، سود فراوانی عاید گردید و دیری نگذشت که آن بانو پیشنهاد ازدواج به آن حضرت نمود و او نیز پذیرفت و پس از ازدواج که در ۲۵ سالگی آن حضرت واقع شد تا سن چهل سالگی در همان حال بود و شهرت به سزایی در عقل و امانت پیدا کرد جز اینکه بت نپرستید (با اینکه مذهب معمولی عرب حجاز بت پرستی بود) و گاهی به خلوت رفته با خدا به راز و نیاز می پرداخت، تا در سن چهل سالگی که در «غار حراء» (غاری است در کوههای تهامه در نزدیکی مکه) خلوت کرده بود از جانب خدای متعال برای نبوت برگزیده شد و ماموریت تبلیغ یافت و اولین سوره قرآنی

(سوره علق) بر وی نازل شد و همان روز به خانه خود مراجعت و در راه پسر عموی خود علی بن ابیطالب را دید و پس از بیان واقعه، علی علیه السّلام به وی ایمان آورد و پس از ورود به منزل، همسرش نیز اسلام را پذیرفت.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای اولین بار که گروه مردم را دعوت کرد با عکس العمل طاقت فرسا و دردناکی روبرو شد و ناچار پس از آن مدتی دعوت سری می کرد تا دو باره مامور شد که خویشاوندان بسیار نزدیک خود را دعوت کند، ولی این دعوت نتیجه ای نداد و کسی از آنان جز علی بن ابیطالب به وی ایمان نیاورد (ولی طبق مدارکی که از ائمه اهل بیت علیهم السّلام نقل و به استناد اشعاری از ابوطالب در دست است شیعه معتقد است که وی به اسلام گرویده بود ولی چون

یگانه حامی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود ایمان خود را از مردم کتمان می فرمود تا قدرت ظاهری خود را پیش قریش حفظ کند) پس از آن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم طبق ماموریت خدایی به دعوت علنی پرداخت شروع دعوت علنی توأم بود با شروع سخت ترین عکس العمل و دردناکترین آزارها و شکنجه ها از ناحیه اهل مکه نسبت به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مردمانی که تازه مسلمان شده بودند تا سختگیری قریش به جایی رسید که گروهی از مسلمانان خانه و زندگی خود را ترک نموده به حبشه مهاجرت کردند و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با عموی خود ابوطالب و خویشاوندان خود از بنی هاشم سه سال در شعب ابوطالب (حصاری بود در یکی از درّه های مکه) در نهایت سختی و تنگی متحصن شدند و کسی با آنان معامله و معاشرت نمی کرد و قدرت بیرون آمدن نداشتند.

بت پرستان مکه با اینکه هرگونه فشار و شکنجه از زدن و کوبیدن و اهانت و استهزا و کارشکنی در حق وی روا می داشتند گاهی نیز برای اینکه او را از دعوت خود منصرف کنند از راه ملامت پیش آمده وعده مالهای گزاف و ریاست و سلطنت به وی می دادند ولی پیش آن حضرت وعده وعید آنان مساوی بود و جز تشدید همت و تصمیم عزیمت نتیجه ای نمی بخشید. در یکی از مراجعه هایی که به آن حضرت کرده و وعده مال گزاف و ریاست می دادند، آن حضرت به عنوان تمثیل به آنان فرمود:

«اگر خورشید را در کف راست

و ماه را در کف چپ من بگذارید، از فرمانبرداری خدای یگانه و انجام ماموریت خود روی برنخواهم تافت.»

در حوالی سال دهم بعثت که آن حضرت از شعب ابیطالب بیرون آمد، کمی بعد از آن، ابوطالب عمو و یگانه حامی وی بدرود زندگی گفت و همچنین یگانه همسر باوفای وی در گذشت. دیگر برای آن حضرت هیچگونه امن جانی و پناهگاهی نبود و بالا-خره بت پرستان مکه نقشه محرمانه ای برای کشتن وی طرح کرده شبانه خانه اش را از هر سوی به محاصره درآوردند که آخر شب ریخته در بستر خواب قطعه قطعه اش کنند.

ولی خدای متعال مطلعش ساخته به هجرت یثرب مامورش کرد.، آنگاه حضرت علی علیه السلام را در بستر خواب خود خوابانید شبانه به نگهداری خدایی از خانه بیرون آمد و از میان گروه دشمنان بگذشت و در چند فرسخی مکه به غاری پناهنده شد و پس از سه روز که دشمنان به هر سوی گشته و از دستگیری او نومید شده بودند، به مکه بازگشتند، از غار بیرون آمده راه یثرب را در پیش گرفت.

اهل یثرب که بزرگانسان پیش از آن به حضرت ایمان آورده و بیعت کرده بودند، مقدمش را با آغوش باز پذیرفتند و جان و مال خودشان را در اختیارش گذاشتند.

آن حضرت برای اولین بار در شهر یثرب یک جامعه کوچک اسلامی تشکیل داده با طوایف یهود که در شهر و اطراف آن ساکن بودند و همچنین با قبایل نیرومند عرب آن نواحی پیمانها بست و به نشر دعوت اسلامی قیام فرمود و شهر یثرب به «مدینه الرسول» معروف شد.

اسلام روز به روز به سوی توسعه و ترقی



پیش می رفت و مسلمانانی که در مکه در چنگال بیدادگری قریش گرفتار بودند تدریجا خانه و زندگی خود را رها کرده، به مدینه مهاجرت نمودند و پروانه وار به دور شمع وجود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گرد آمدند و «مهاجرین» نامیده شدند؛ چنانکه یاوران یثربی آن حضرت به «انصار» شهرت یافتند.

اسلام با سرعت تمام پیشرفت می کرد ولی با این حال بت پرستان قریش و طوایف یهود حجاز از کارشکنی و ماجراجویی هیچگونه فروگذاری نمی کردند و به دستگیری گروه منافقین که در داخل جمعیت مسلمانان بودند و به هیچ سمت خاصی شناخته نمی شدند هر روز مصیبت تازه ای برای مسلمانان به وجود می آوردند، تا بالاخره کار به جنگ کشید و جنگهای بسیاری میان اسلام و وثنیت عرب و یهود اتفاق افتاد که در اغلب آنها پیروزی با لشکر اسلام بود. شماره این جنگها به هشتاد و چند جنگ بزرگ و کوچک می رسد و در همه جنگهای بزرگ مانند جنگ بدر و احد و خندق و خیبر و غیر آنها پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شخصا حاضر معرکه جنگ می شد و در همه جنگهای خونین بزرگ و بسیاری از جنگهای کوچک، گوی پیروزی به دست علی علیه السلام ر بوده می شد و تنها کسی بود که هرگز در جنگی از آن همه جنگها پا به عقب نگذاشت و در همه این جنگها که در مدت ده سال پس از هجرت در گرفت از مسلمانان کمتر از دویست و از کفار کمتر از هزار تن کشته شده است.

در اثر فعالیت آن حضرت و فداکاریهای مهاجرین و انصار در مدت ده سال

پس از هجرت، اسلام، شبه جزیره عربستان را فرا گرفت و نامه های دعوتی به پادشاهان کشورهای دیگر مانند ایران و روم و مصر و حبشه نوشته شد.

آن حضرت در زی فقرا می زیست و به فقر افتخار (۱۹۱) می کرد و لحظه ای از وقت خود را بیهوده نمی گذرانید بلکه وقت خود را سه بخش کرده بود:

بخشی اختصاص به خدا داشت و با عبادت و یاد خدا می گذشت و بخشی به خود و اهل خانه و نیازمندیهای منزل می پرداخت و بخشی از آن مردم بود و در این بخش به نشر و تعلیم و معارف دینی و اداره امور جامعه اسلامی و اصلاح مفاسد آن و سعی در رفع حوایج مسلمین و تحکیم روابط داخلی و خارجی و سایر امور مربوطه می پرداخت. آن حضرت پس از ده سال اقامت در مدینه در اثر سمی که زنی یهودی در غذای وی خورانیده بود، نقاهت پیدا نمود و پس از چند روز رنجوری، رحلت فرمود و چنانکه در روایاتی وارد است، آخرین کلمه ای که از زبانش شنیده شد، توصیه بردگان و زنان بود.

پیغمبر اکرم (ص) و قرآن

از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز مانند سایر پیغمبران معجزه می خواستند و آن حضرت نیز وجود معجزه را در پیغمبران تایید می کرد چنانکه در قرآن کریم بالصراحه تایید شده است.

از آن حضرت معجزات بسیاری رسیده که نقل برخی از آنها قطعی و قابل اعتماد می باشد ولی معجزه باقیه آن حضرت که هم اکنون زنده است همانا «قرآن کریم» است که کتاب آسمانی اوست. قرآن کریم کتابی است آسمانی که به شش هزار و چند صد آیه مشتمل است و

به ۱۱۴ سوره بزرگ و کوچک تقسیم می شود. آیات کریمه قرآنی در مدت ۲۳ سال ایام بعثت و دعوت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تدریجا نازل شده و کمتر از یک آیه تا یک سوره تمام، در حالات مختلف شب و روز، سفر و حضر و جنگ و صلح و روزهای سخت و لحظات آسودگی، وحی گردیده است.

قرآن کریم در آیات بسیاری با صراحت لهجه خود را معجزه معرفی می کند و عرب آن روز که به شهادت تاریخ به راقی ترین درجات فصاحت و بلاغت رسیده بود و در شیرینی زبان و روانی بیان پیشتازان میان سخنوری شمرده می شدند به معارضه و مبارزه می طلبد و می گوید:

اگر چنین می پندارید که قرآن کریم سخن بشر و ساخته خود محمد صلی الله علیه و آله و سلم است یا از کسی یاد گرفته و تعلیم یافته، مانند او را (۱۹۲) یا مانند ده سوره (۱۹۳) و یا حتی یک سوره (۱۹۴) از سوره های آن را بیاورند و از هر وسیله ممکن در این کار استفاده کنند، سخنوران نامی عرب پاسخی که در برابر این درخواست آماده کردند این بود که گفتند قرآن سحر است و از عهده ما بیرون می باشد (۱۹۵)

قرآن کریم تنها از راه فصاحت و بلاغت تحدی نمی کند و به معارضه نمی طلبد بلکه گاهی از جهت معنا نیز پیشنهاد معارضه می نماید و به نیروی فکری همه جن و انس تحدی می نماید؛ زیرا کتابی است که به برنامه کامل زندگی جهان انسانی مشتمل است و اگر به دقت کنجکاوی شود این برنامه وسیع و پهناور که هر گوشه و کنار اعتقادات و اخلاق

و اعمال بیرون از شمار انسانیت را فرا گرفته و به تمام دقایق و جزئیات آن رسیدگی می نماید، همانا «حق» قرار داده و آن را «دین حق» نامیده (اسلام دینی است که مقررات آن از حق و صلاح واقعی سرچشمه می گیرد نه از خواست و تمایل اکثریت مردم یا دلخواه یک فرد توانا و فرمانروا).

اساس این برنامه وسیع گرامیترین کلمه حق که ایمان به خدای یگانه باشد، قرار داده شد و همه اصول و معارف از توحید استنتاج گردیده است و از آن پس پسندیده ترین اخلاق انسانی از اصول معارف استنتاج و جزء برنامه شده است.

و از آن پس کلیات و جزئیات بیرون از شمار اعمال انسانی و اوضاع و احوال فردی و اجتماعی بشر، بررسی و وظایف مربوط به آنها که از یگانه پرستی سرچشمه می گیرد تنظیم گشته است.

در آیین اسلام ارتباط و اتصال میان اصول و فروع به نحوی است که هر حکم فرعی از هر باب باشد اگر تجزیه و تحلیل شود به همان کلمه توحید تنها بر می گردد و کلمه توحید نیز با ترکیب همان احکام و مقررات فرعی حاصل می شود.

البته گذشته از تنظیم نهایی، چنین آیین پهناوری با چنین وحدت و ارتباط حتی تنظیم فهرست ابتدایی آن نیز از نیروی عادی یک نفر از بهترین حقوقدانان جهان در حال عادی بیرون است چه برسد به کسی که در زمان ناچیزی در میان هزاران گرفتاری جانی و مالی و شخصی و عمومی و جنگهای خونین و کارشکنیهای خارجی و داخلی قرار گیرد و بالاخره در برابر جهانی تنها بیفتد.

گذشته از اینکه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و

سَلَم آموزگاری ندیده بود و خواندن و نوشتن یاد نگرفته بود و پیش از دعوت (۱۹۶) دو سوم زندگی خود را در میان قومی به سر برده بود که از فرهنگ عاری بودند و بویی از مدنیت و حضارت نشنیده بودند و در زمین بی آب و علف و هوایی سوزان با پست ترین شرایط زندگی می کردند و هر روز زیر سلطه یکی از دول همجوار خود می رفتند.

گذشته از اینها قرآن کریم از راه دیگر، تحدی می کند و آن این است که این کتاب تدریجا با شرایطی کاملاً مختلف و گوناگون از گرفتاری و آسودگی و جنگ و صلح و قدرت و ضعف و غیر آنها در مدت ۲۳ سال نازل شده است، اگر از جانب خدا نبود و ساخته و پرداخته بشر بود، تناقض و تضاد بسیاری در آن پدید می آمد و ناگزیر آخر آن از اولش بهتر و مترقی تر بود چنانکه لازمه تکامل تدریجی بشر همین است و حال آنکه آیات مکی این کتاب با آیات مدنی آن یکنواخت می باشد و آخرش از اولش متفاوت نیست و کتابی است متشابه الاجزاء و در قدرت بیان حیرت انگیز خود به یک نسق (۱۹۷) می باشد.

### ۳ - معادشناسی

ترکیب انسان از روح و بدن

کسانی که به معارف اسلامی تا اندازه ای آشنایی دارند می دانند که در خلال بیانات کتاب و سنت، سخن روح و جسم یا نفس و بدن بسیار به میان می آید و یا اینکه تصور جسم و بدن که به کمک حس درک می شود تا اندازه ای آسان است و تصور روح و نفس، خالی از ابهام و پیچیدگی نیست.

اهل بحث از متکلمین و فلاسفه شیعه و

سنی در حقیقت «روح»، نظریات مختلفی دارند ولی تا اندازه ای مسلم است که روح و بدن در نظر اسلام دو واقعیت مخالف همدیگر می باشند. بدن به واسطه مرگ، خواص حیات را از دست می دهد و تدریجاً متلاشی می شود ولی روح نه این گونه است بلکه حیات بالا صاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است، بدن نیز از وی کسب حیات می کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می افتد و «روح» همچنان به حیات خود ادامه می دهد.

آنچه با تدبر در آیات قرآن کریم و بیانات ائمه اهل بیت علیهم السلام به دست می آید این است که روح انسانی پدیده ای است غیر عادی که با پدیده بدن، یک نوع همبستگی و یگانگی دارد. خدای متعال در کتاب خود می فرماید:

الْأَنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً وَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (۱۹۸)

یعنی:

«تحقیقا ما انسان را از خلاصه ای که از گل گرفته شده بود آفریدیم، سپس او را نطفه ای قرار دادیم در جایگاه آرامی، سپس نطفه را خونی بسته کردیم پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم، سپس گوشت جویده شده را استخوانهایی کردیم، پس استخوانها را گوشت پوشانیدیم پس از آن او را آفریده دیگری بی سابقه قرار دادیم.»

از سیاق آیات روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی را وصف می کند و در ذیل که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره می کند آفرینش دیگری را بیان می کند که با نوع

آفرینش قبلی مغایر است.

و در جای دیگر در پاسخ استبعاد منکرین معاد به این مضمون که انسان پس از مرگ و متلاشی شدن بدن و گم شدن او در میان اجزای زمین چگونه آفرینش تازه ای پیدا کرده انسان نخستین می شود، می فرماید:

«بگو فرشته مرگ، شما را از ابدانتان می گیرد پس از آن به سوی خدای خودتان بر می گردید؛ یعنی آنچه پس از مرگ متلاشی گشته و در میان اجزای زمین گم می شود، بدنهای شماست ولی خودتان (ارواح) به دست فرشته مرگ از بدنهایتان گرفته شده اید و پیش ما محفوظید» (۱۹۹).

گذشته از این گونه آیات، قرآن کریم با بیانی جامع، مطلق روح را غیر مادی معرفی می کند؛ چنانکه می فرماید:

«از تو حقیقت روح را می پرسند بگو روح از سنخ امر خدای من است» (۲۰۰).

و در جای دیگر در معرفی امر خود می گوید:

«امر خدا وقتی که چیزی را خواست این است و بس که بفرماید بشو، آن چیز بی توقف می شود و ملکوت هر شیء همین است» (۲۰۱).

و مقتضای این آیات آن است که فرمان خدا در آفرینش اشیاء، تدریجی نیست و در تحت تسخیر زمان و مکان نمی باشد، پس روح که حقیقتی جز فرمان خداوند ندارد مادی نیست.

و در وجود خود خاصیت مادیت را که تدریج و زمان و مکان است ندارد.

بحث در حقیقت «روح» از نظر دیگران

کنجکاوی عقلی نیز نظریه قرآن کریم را در باره روح، تایید می کند. هر یک از ما افراد انسان از خود حقیقتی را درک می نماید که از آن به «من» تعبیر می کند و این درک، پیوسته در انسان موجود است، حتی گاهی سر و دست و پا و سایر اعضا حتی همه

بدن خود را فراموش می کند ولی تا خود هست، خود «من» از درک او بیرون نمی رود این (مشهود) چنانکه مشهود است قابل انقسام و تجزی نیست و با اینکه بدن انسان پیوسته در تغییر و تبدیل است و امکانه مختلف برای خود اتخاذ می کند و زمانهای گوناگون بر وی می گذرد، حقیقت نامبرده «من» ثابت است و در واقعیت خود تغییر و تبدیل نمی پذیرد و روشن است که اگر مادی بود خواص مادیت را که انقسام و تغییر زمان و مکان می باشد می پذیرفت.

آری بدن همه این خواص را می پذیرد و بواسطه ارتباط و تعلق روحی این خواص به روح نیز نسبت داده می شود ولی با کمترین توجهی برای انسان آفتابی می شود که این دم و آن دم و از اینجا و آنجا و این شکل و آن شکل و این سوی و آن سوی، همه از خواص بدن می باشد و روح از این خواص منزله است و هر یک از این پیرایه ها از راه بدن به وی می رسد.

نظیر این بیان در خاصه درک و شعور «علم» که از خواص «روح» است جاری می باشد و بدیهی است که اگر علم خاصه مادی بود به تبع ماده انقسام و تجزی و زمان و مکان را می پذیرفت.

البته این بحث عقلی دامنه دراز و پرسشها و پاسخهای بسیاری به دنبال خود دارد که از گنجایش این کتاب بیرون است و این مقدار از آن بحث در اینجا به عنوان اشاره گذاشته شد و برای استقصای بحث باید به کتب فلسفی اسلامی مراجعه نمود.

مرگ از نظر اسلام

در عین اینکه نظر سطحی، مرگ انسان را نابودی وی فرض می کند و زندگی انسان



را تنها همین زندگی چند روزه که در میان زایش و درگذشت، محدود می باشد، می پندارد، اسلام مرگ را انتقال انسان از یک مرحله زندگی به مرحله دیگری تفسیر می نماید. به نظر اسلام، انسان زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ که جدایی روح از بدن می باشد، وی را وارد مرحله دیگری از حیات می کند که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه نیکوکاری و بدکاری در مرحله زندگی پیش از مرگ استوار می باشد.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

«گمان مبرید که با مردن نابود می شوید بلکه از خانه ای به خانه دیگری منتقل می شوید» (۲۰۲).

## برزخ

طبق آنچه از کتاب و سنت استفاده می شود انسان در فاصله میان مرگ و رستاخیز عمومی، یک زندگانی محدود و موقتی دارد که برزخ و واسطه میان حیات دنیا و حیات آخرت است. (۲۰۳)

انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده مورد بازپرسی خصوصی قرار می گیرد و پس از محاسبه اجمالی، طبق نتیجه ای که گرفته شد به یک زندگی شیرین و گوارا یا تلخ و ناگوار محکوم گردیده با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می برد. (۲۰۴)

حال انسان در زندگی برزخی بسیار شبیه است به حال کسی که برای رسیدگی اعمالی که از وی سر زده به یک سازمان قضایی احضار شود و مورد بازجویی و بازپرسی قرار گرفته به تنظیم و تکمیل پرونده اش پردازند، آنگاه در انتظار محاکمه در بازداشت به سر برد.

روح انسان در برزخ، به صورتی که در دنیا زندگی می کرد، به سر می برد اگر از نیکان است

از سعادت و نعمت و جوار پاکان و مقربان در گاه خدا برخوردار می شود و اگر از بدان است در نعمت و عذاب و مصاحبت شیاطین و پیشوایان ضلال می گذرانند. خدای متعال در وصف حال گروهی از اهل سعادت می فرماید:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ اللَّهُ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ (۲۰۵)

یعنی:

«البته گمان مبر (ای پیغمبر) کسانی که در راه خدا کشته شده اند، مرده اند بلکه زنده اند و پیش خدای خودشان (در مقام قرب) روزی داده می شوند از آنچه خدا از فضل خود به ایشان داده شاد هستند و به کسانی از مؤمنین که به دنبالشان می باشند و هنوز به ایشان نرسیده اند مژده می دهند که هیچگونه ترس و اندوهی بر ایشان نیست. مژده می دهند با نعمت و فضل (وصف نشدنی) خدا و اینکه خدا مزد و پاداش مؤمنان را ضایع و تباه نمی کند.»

و در وصف حال گروهی دیگر که در زندگی دنیا از مال و ثروت خود استفاده مشروع نمی کنند، می فرماید:

(حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ). (۲۰۶)

یعنی:

«تا آن دم که به یکی از آنان مرگ می رسد می گوید خدایا! مرا (به دنیا) برگردانید شاید در ترکه خود کار نیکی انجام دهم، نه هرگز این سخنی است که او می گوید (به سخنش گوش داده نمی شود) و در پیش شان برزخی است که تا روز رستاخیز ادامه

## روز قیامت - رستاخیز

در میان کتب آسمانی، قرآن کریم تنها کتابی است که از روز «رستاخیز» به تفصیل سخن رانده و در عین اینکه تورات نامی از این روز به میان نیاورده و انجیل جز اشاره مختصری ننموده در قرآن کریم در صدها مورد با نامهای گوناگون، روز رستاخیز را یاد کرده و سرنوشتی را که جهان و جهانیان در این روز دارند، گاهی به اجمال و گاهی به تفصیل بیان نموده است.

و بارها تذکر داده که ایمان به روز جزا (روز رستاخیز) همتراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانه اسلام است که فاقد آن (منکر معاد) از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد.

و حقیقت امر نیز همین است؛ زیرا اگر از جانب خدا حسابی در کار و جزاء و پاداشی در پیش نباشد، دعوت دینی که مجموعه ای از فرمانهای خدا و اوامر و نواهی اوست، کمترین اثری در بر نخواهد داشت و وجود و عدم دستگاہ نبوت و تبلیغ در اثر، مساوی خواهد بود بلکه عدم آن بر وجودش رجحان خواهد داشت؛ زیرا پذیرفتن دین و پیروی از مقررات شرع و آیین، خالی از کلفت و سلب آزادی نیست و در صورتی که متابعت آن اثری در بر نداشته باشد هرگز مردم زیر بار آن نخواهند رفت و از آزادی طبیعی دست بر نخواهند داشت.

و از اینجا روشن می شود که اهمیت تذکر و یادآوری روز رستاخیز، معادل با اهمیت اصل دعوت دینی است.

و هم از اینجا روشن می شود که ایمان به روز جزاء مهمترین عاملی است که انسان را به ملازمت تقوا و اجتناب اخلاق ناپسندیده و گناهان

بزرگ وادار می کند چنانکه فراموش ساختن یا ایمان نداشتن به آن، ریشه اصلی هر بزه و گناهی است. خدای متعال در کتاب خود می فرماید:

(إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ) (۲۰۷)

یعنی:

«کسانی که از راه خدا بیرون رفته و گمراه می شوند، برای ایشان عذابی است سخت در مقابل اینکه روز حساب را فراموش کردند.»

چنانکه پیداست در آیه کریمه، فراموشی روز حساب منشاء هر گمراهی گرفته شده است. تأمل در آفرینش انسان و جهان و همچنین در غرض و هدف شرایع آسمانی در پیش بودن چنین روزی (روز رستاخیز) را روشن می سازد.

ما وقتی در کارهایی که در آفرینش تحقق می پذیرد، دقیق می شویم می بینیم که هیچ کاری (که به طور ضرورت به نوعی از حرکت نیز مشتمل است) بدون غایت و هدف ثابت انجام نمی یابد و هرگز خود کار به طور اصالت و استقلال مقصود و مطلوب نیست بلکه پیوسته مقدمه هدف و غایتی است و به پاس آن مطلوب می باشد حتی در کارهایی که به نظر سطحی بی غرض شمرده می شوند مانند افعال طبیعی و بازیهای بچگانه و نظایر آنها اگر به دقت نگاه کنیم غایتها و غرضهایی مناسب نوع کار می یابیم چنانکه در کارهای طبیعی که عموماً از قبیل حرکت می باشد غایتی که حرکت به سوی آن است غایت و غرض آن است و در بازیهای بچگانه مناسب نوع بازی غایتی است خیالی و وهمی که مطلوب از بازی همانا رسیدن بدان است.

البته آفرینش انسان و جهان، کار خداست و خدا منزله است از اینکه کار بیهوده و بی هدف انجام دهد و دائماً بیافریند و روزی دهد و بمیراند

و باز بیافریند و روزی دهد و بمیراند و همچنین درست کند و به هم زند بی اینکه از این آفرینش غایت ثابتی را بخواهد و غرض پابرجایی را تعقیب کند.

پس ناچار برای آفرینش جهان و انسان، هدف و غرض ثابتی در کار است و البته سود و فائده آن به خدای بی نیاز نخواهد برگشت و هر چه باشد به سوی آفریده ها عاید خواهد شد، پس باید گفت که جهان و انسان به سوی یک آفرینش ثابت و وجود کاملتری متوجهند که فنا و زوال نپذیرد.

و نیز وقتی که از نظر تربیت دینی در حال مردم دقیق می شویم می بینیم که در اثر راهنمایی خدایی و تربیت دینی، مردم به دو گروه نیکوکاران و بدکاران منقسم می شوند، با این حال در این نشأه زندگی تمیز و امتیازی در کار نیست بلکه بالعکس و علی الاغلب پیشرفت و موفقیت از آن بدکاران و ستمکاران می باشد و نیکوکاری توأم با گرفتاری و بدگذرانی و هرگونه محرومیت و ستمکشی می باشد.

در این صورت، مقتضای عدل الهی آن است که نشأه دیگری وجود داشته باشد که در آن نشأه هر یک از دو دسته نامبرده جزای عمل خود را بیابند و هر کدام مناسب حال خود زندگی کنند. خدای متعال در کتاب خود به این دو حجت اشاره نموده می فرماید:

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ). (۲۰۸)

یعنی:

«ما آسمان و زمین و آنچه را که در میان آنهاست بیهوده نیافریدیم [آنها را جز به حق و از روی حکمت و مصلحت خلق نکردیم و لکن اکثر این مردم آگاه نیستند]

(این احتمال دور از خرد، گمان کسانی است که به خدا کافر شدند، وای به حال این کافران از آتش که به کفار وعده داده شده! آیا ما کسانی را که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند مانند کسانی قرار خواهیم داد که در زمین افساد می کنند؟ یا پرهیزکاران را مانند اهل فجور قرار خواهیم داد؟)

و در جای دیگر که هر دو حجت را در یک آیه جمع نموده، می فرماید:

(أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لِيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ). (۲۰۹)

یعنی:

«آیا کسانی که به جرم و جنایتها پرداخته اند، گمان می برند که ما آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای نیک انجام داده اند قرار خواهیم داد؟ به طوری که زندگی و مرگشان برابر باشد، بد حکمی است که می کنند! خدا آسمانها و زمین را آفرید به حق (نه بیهوده) و برای اینکه هر نفس به آنچه با عمل خود کسب کرده جزا داده شود بی اینکه به مردم ستم شود.»

بیان دیگر

در بحث ظاهر و باطن قرآن در بخش دوم کتاب اشاره کردیم که معارف اسلامی در قرآن کریم، از راههای گوناگون بیان شده است و راههای نامبرده به طور کلی به دو طریق ظاهر و باطن منقسم می شود.

بیان از طریق ظاهر بیانی است که مناسب سطح افکار ساده عامه می باشد به خلاف طریق باطن که اختصاص به خاصه دارد و با روح حیات معنوی درک می شود.

بیانی که از طریق ظاهر سرچشمه می گیرد خدای متعال را فرمانروای علی الاطلاق جهان

آفرینش معرفی می کند که سراسر جهان ملک اوست، خداوند جهان فرشتگان بسیار بیرون از شمار آفرید که فرمانبران و مجریان اوامری هستند که به هر سوی جهان صادر می فرماید و هر بخش از آفرینش و نظام آن ارتباط به گروه خاصی از فرشتگان دارد که موکل آن بخش هستند.

نوع انسان از آفریدگار و بندگان او هستند که باید از اوامر و نواهی او پیروی و فرمانبرداری کنند و پیغمبران حاملان پیامها و آورنده شرایع و قوانین او هستند که به سوی مردم فرستاده و جریان آنها را خواسته است.

خدای متعال از این روی که به ایمان و اطاعت، وعده ثواب و پاداش نیک داده و به کفر و معصیت، وعید عقاب و سزای بد داده و چنانکه فرموده، خُلف وعده نخواهد نمود و از این روی که عادل است و مقتضای عدل او این است که در نشأه دیگری دو گروه نیکوکاران و بدکاران را که در این نشأه، موافق خوبی و بدی خود زندگی نمی کنند از هم جدا کرده خوبان را زندگی خوب و گوارا و بدان را زندگی بد و ناگوار عطا نماید.

خدای متعال به مقتضای عدل خود و وعده ای که فرموده گروه انسان را که در این نشأه می باشند بدون استثنا پس از مرگ دوباره زنده می کند و به جزئیات اعتقادات و اعمالشان رسیدگی حقیقی می نماید و میان ایشان بحق قضاوت و داوری می فرماید و در نتیجه حق هر ذیحق را به وی می رساند و داد هر مظلومی را از ظالمش می گیرد و پاداش عمل هر کس را به خودش می دهد، گروهی به بهشت جاودان و گروهی به دوزخ جاودان محکوم می شوند.

این

بیان ظاهری قرآن کریم است و البته راست و درست می باشد ولی از موادی که مولود تفکر اجتماعی انسان است تالیف و تنظیم شده تا فایده اش عمومی تر و شعاع عملش وسیعتر باشد.

کسانی که در ساحت حقایق جای پای و به زبان باطنی قرآن کریم تا اندازه ای آشنایی دارند، از این بیانات مطالبی می فهمند که بسی بالاتر از سطح فهم ساده و همگانی است و قرآن کریم نیز در خلال بیانات روان خود گاهگاهی به آنچه مقصد باطنی این بیانات است، گوشه ای می زند.

قرآن با اشاره های گوناگون خود، اجمالاً می رساند که جهان آفرینش با همه اجزای خود که یکی از آنها انسان است، با سیر تکوینی خود (که پیوسته رو به کمال است) به سوی خدا در حرکت است و روزی خواهد رسید که به حرکت خود خاتمه داده، در برابر عظمت و کبریای خدایی، انیت و استقلال خود را به کلی از دست می دهد.

انسان نیز که یکی از اجزای جهان و تکامل اختصاصی وی از راه شعور و علم است، شتابان به سوی خدای خود در حرکت می باشد و روزی که حرکت خود را به آخر رسانید حقانیت و یگانگی خدای بیگانه را عیاناً مشاهده خواهد نمود. او خواهد دید که قدرت و ملک و هر صفت کمال در انحصار ذات مقدس خداوندی است و از همین راه حقیقت هر شیء چنانکه هست بر وی مکشوف خواهد شد.

این نخستین منزل از جهان ابدیت است، اگر انسان به واسطه ایمان و عمل صالح در این جهان ارتباط و اتصال و الفت و انس با خدا و نزدیکان او داشته باشد با سعادتى که هرگز به



وصف نمی آید در جوار خدای پاک و صحبت پاکان عالم بالا به سر می برد و اگر به واسطه دل بستگی و پایبندی به زندگی این جهان و لذایذ گذران و بی پایه آن از عالم بالا بریده و انس و الفتی به خدای پاک و پاکان در گاهش نداشته باشد گرفتار عذابی دردناک و بدبختی ابدی خواهد شد.

درست است که اعمال نیک و بد انسان در این نشأه گذران است و از میان می رود ولی صور اعمال نیک و بد در باطن انسان مستقر می شود و هر جا برود همراه اوست و سرمایه زندگی شیرین یا تلخ آینده او می باشد.

مطالب گذشته را می توان از آیات ذیل استفاده نمود، خدای متعال می فرماید:

(إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ) (۲۱۰)

یعنی:

«برگشت مطلقاً به سوی خدای توست.»

و می فرماید:

(أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ) (۲۱۱)

یعنی:

«آگاه باشید همه امور به سوی خدا بر می گردد»

و می فرماید:

(وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ) (۲۱۲)

یعنی:

«امروز امر یکسره از آن خداست.»

(يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتٍ) (۲۱۳)

یعنی:

«این نفس که اطمینان و آرامش یافته ای (با یاد خدا) به سوی خدای خود برگرد، در حالی که خشنودی و از تو خشنود شده، پس داخل شو در میان بندگان من و داخل شو در بهشت من.»

و در حکایت خطابی که روز قیامت به بعضی از افراد بشر می شود می فرماید:

(لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ) (۲۱۴)

یعنی:

«تو از اینها که مشاهده می کنی در غفلت بوده ای اینک پرده را از پیش چشمت برداشتیم و در نتیجه چشم تو امروز تیزبین است.»

در مورد تأویل قرآن کریم (حقایقی که قرآن کریم از آنها سرچشمه می گیرد) می فرماید:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا

تأويله

يَلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ مِنْ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ حَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۲۱۵)

یعنی:

«آیا کسانی که قرآن را نمی پذیرند، جز تأویل آن چیزی را منتظرند روزی که تأویلش مشهود می شود، کسانی که قبلاً آن را فراموش کرده اند خواهند گفت:

پیغمبران خدای ما، به حق آمدند پس آیا برای ما نیز شفاعت کنند گانی هستند که برای ما شفاعت کنند یا اینکه برگردانده شویم (به دنیا) و عملی غیر از آن عمل که انجام می دادیم، انجام دهیم؟ اینان نفسهای خود را زیان کردند و افترايي که می بستند گم نمودند.»

و می فرماید:

(يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ). (۲۱۶)

یعنی:

«در چنین روزی خدا پاداش واقعی ایشان را می دهد و می دانند که خدا واقعی آشکار و بی پرده است و بس.»

و می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ). (۲۱۷)

یعنی:

«ای انسان تو با رنج به سوی خدای خود در کوشش می باشی پس او را ملاقات خواهی کرد.»

و می فرماید:

(مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ) (۲۱۸)

یعنی:

«هر که ملاقات خدا را امیدوار باشد موقعی را که خدا برای ملاقات مقرر فرموده خواهد آمد.»

و می فرماید:

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا. (۲۱۹)

یعنی:

«پس هر که به ملاقات خدای خود امیدوار باشد باید عمل صالح (کار سزاوار) بکند و در پرستش خدای خود کسی را شریک ننماید.»

و می فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي. (۲۲۰)

و می فرماید:

فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَىٰ يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَىٰ

وَ بُرُزَتِ الْجَحِيمُ

لِمَنْ يَرَى

فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى وَآمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى. (۲۲۱)

یعنی:

«وقتی که بزرگترین داهیه (روز رستاخیز) رسید روزی که انسان هر گونه تلاش و کوشش خود را به یاد می آورد و آتشی که برای عذاب روشن شده آشکار گردید، (مردم دو گروه می شوند) اما کسی که طغیان نموده و زندگی دنیا را برای خود انتخاب نمود، آتش نامبرده جایگاه اوست و اما کسی که از مقام خدای خود ترسیده و نفس خود را از هوای دلخواه ناپسند نهی کرد، بهشت جایگاه اوست و بس.»

و در بیان هویت جزای اعمال می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ). (۲۲۲)

یعنی:

«ای کسانی که کافر شدید اعتذار مجوید، امروز (روز رستاخیز) جزایی که به شما داده می شود همان خود اعمالی است که انجام می دادید.»

استمرار و توالی آفرینش

این جهان آفرینش که مشهود ماست، عمر بی پایان ندارد و روزی خواهد رسید که بساط این جهان و جهانیان برچیده شود چنانکه قرآن همین معنا را تایید می کند، خدای متعال می فرماید:

(مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى). (۲۲۳)

یعنی:

«نیافریدم آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست مگر بحق و اجل معین (برای مدت محدود و معینی که نام برده شده است)».

و آیا پیش از پیدایش این جهان فعلی و نسل موجود انسانی، جهان دیگری آفریده شده و انسانی بوده است؟ آیا پس از برچیده شدن بساط جهان و جهانیان که قرآن کریم نیز از آن خبر می دهد، جهان دیگری به وجود خواهد آمد و

انسانی آفریده خواهد شد، پرسشهایی است که پاسخ صریح آنها را در قرآن کریم نمی توان یافت، جز اشاراتی، ولی در روایاتی که از ائمه اهل بیت نقل شده، به این پرسشها پاسخ مثبت داده شده است (۲۲۴)

#### ۴ - امام شناسی

##### معنای امام

امام و پیشوا به کسی گفته می شود که پیش جماعتی افتاده رهبری ایشان را در یک مسیر اجتماعی یا مرام سیاسی یا مسلک علمی یا دینی به عهده گیرد و البته به واسطه ارتباطی که با زمینه خود دارد در وسعت و ضیق، تابع زمینه خود خواهد بود.

آیین مقدس اسلام (چنانکه از فصلهای گذشته روشن شد) زندگانی عموم بشر را از هر جهت در نظر گرفته، دستور می دهد؛ از جهت حیات معنوی مورد بررسی قرار داده و راهنمایی می کند و در حیات صوری نیز از جهت زندگی فردی و اداره آن مداخله می نماید چنانکه از جهت زندگی اجتماعی و زمامداری آن (حکومت) مداخله می نماید.

بنابر جهاتی که شمرده شد، اما و پیشوائی دینی در اسلام از سه جهت ممکن است مورد توجه قرار گیرد:

از جهت حکومت اسلامی و از جهت بیان معارف و احکام اسلام و از جهت رهبری و ارشاد حیات معنوی.

شیعه معتقد است که چنانکه جامعه اسلامی به هر سه جهت نامبرده نیازمندی ضروری دارد، کسی که متصدی اداره جهات نامبرده است و پیشوائی جماعت را در آن جهات به عهده دارد، از ناحیه خدا و رسول باید تعیین شود و البته پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز به امر خدا تعیین فرموده است.

##### امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی

انسان با نهاد خدادادی خود بدون هیچگونه تردید، درک می کند که هرگز جامعه متشکلی مانند یک کشور یا یک شهر یا ده یا قبیله و حتی یک خانه که از چند تن انسان تشکیل یابد، بدون سرپرست و زمامداری که چرخ جامعه را به کار اندازد و اراده او به اراده های جزو حکومت کند و هر

یک از اجزای جامعه را به وظیفه اجتماعی خود وادارد، نمی تواند به بقای خود ادامه دهد و در کمترین وقتی اجزای آن جامعه متلاشی شده وضع عمومی به هرج و مرج گرفتار خواهد شد.

به همین دلیل کسی که زمامدار و فرمانروای جامعه ای است (اعم از جامعه بزرگ یا کوچک) و به سمت خود و بقای جامعه عنایت دارد، اگر بخواهد به طور موقت یا غیر موقت از سر کار خود غیبت کند البته جانشینی به جای خود می گذارد و هرگز حاضر نمی شود که قلمرو فرمانروایی و زمامداری خود را سر خود رها کرده از بقا و زوال آن چشم پوشد.

رئیس خانواده ای که برای سفر چند روزه یا چند ماهه می خواهد خانه و اهل خانه را وداع کند، یکی از آنان را (یا کسی دیگر را) برای خود جانشین معرفی کرده امورات منزل را به وی می سپارد. رئیس مؤسسه یا مدیر مدرسه یا صاحب دکانی که کارمندان یا شاگردان چندی زیر دست دارد، حتی برای چند ساعت غیبت، یکی از آنان را به جای خود نشانیده دیگران را به وی ارجاع می کند و به همین ترتیب.

اسلام دینی است که به نص کتاب و سنت بر اساس فطرت استوار است و آیینی است اجتماعی که هر آشنا و بیگانه این نشانی را از سیمای آن مشاهده می کند و عنایتی که خدا و پیغمبر به اجتماعیت این دین مبذول داشته اند هرگز قابل انکار نبوده و با هیچ چیز دیگر قابل مقایسه نیست.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز مسئله عقد اجتماع را در هر جایی که اسلام در آن نفوذ پیدا می کرد، ترک نمی کرد و

هر شهر یا دهکده ای که به دست مسلمین می افتاد، در اقرب وقت والی و عاملی در آنجا نصب و زمام اداره امور مسلمین را به دست وی می سپرد حتی در لشگرهایی که به جهاد اعزام می فرمود، گاهی برای اهمیت مورد، بیش از یک رئیس و فرمانده به نحو ترتیب برای ایشان نصب می نمود حتی در «جنگ موته» چهار نفر رئیس تعیین فرمود که اگر اولی کشته شد دومی را، و اگر دومی کشته شد سومی را و همچنین ... به ریاست و فرماندهی بشناسند.

و همچنین به مسئله جانشینی عنایت کامل داشت و هرگز در مورد لزوم، از نصب جانشین فروگذاری نمی نمود و هر وقت از مدینه غیبت می فرمود، والی به جای خود معین می کرد حتی در موقعی که از مکه به مدینه هجرت می نمود و هنوز خبری نبود، برای اداره چند روزه امور شخصی خود در مکه و پس دادن امانتهایی که از مردم پیشش بود، علی علیه السلام را جانشین خود قرار داد و همچنین پس از رحلت نسبت به دیون و کارهای شخصیش علی علیه السلام را جانشین خود نمود.

شیعه می گوید:

به همین دلیل، هرگز متصور نیست پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رحلت فرماید و کسی را جانشین خود قرار ندهد و سرپرستی برای اداره امور مسلمین و گردانیدن چرخ جامعه اسلامی، نشان ندهد. اینکه پیدایش جامعه ای بستگی دارد به یک سلسله مقررات و رسوم مشترکی که اکثریت اجزای جامعه آنها را عملاً بپذیرند، و بقا و پایداری آن بستگی کامل دارد به یک حکومت عادلانه ای که اجرای کامل آنها را به عهده بگیرد، مسئله ای نیست که فطرت انسانی در



ارزش و اهمیت آن شک داشته باشد یا برای عاقلی پوشیده بماند یا فراموشش کند در حالی که نه در وسعت و دقت شریعت اسلامی می توان شک نمود و نه در اهمیت و ارزشی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای آن قائل بود و در راه آن فداکاری و از خود گذشتگی می نمود می توان تردید نمود و نه در نبوغ فکر و کمال عقل و اصابت نظر و قدرت تدبیر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (گذشته از تایید وحی و نبوت) می توان مناقشه کرد.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موجب اخبار متواتری که عامه و خاصه در جوامع حدیث (در باب فتن و غیر آن) نقل کرده اند، از فتن و گرفتاریهایی که پس از رحلتش دامنگیر جامعه اسلامی شد.

و فسادهایی که در پیکره اسلام رخنه کرد، مانند حکومت آل مروان و غیر ایشان که آیین پاک را فدای ناپاکیها و بی بند و باریهای خود ساختند، تفصیلاً خبر داده است و چگونه ممکن است که از جزئیات حوادث و گرفتاریهای سالها و هزاران سالهای پس از خود غفلت نکند، و سخن گوید، ولی از مهمترین وضعی که باید در اولین لحظات پس از مرگش گوید، به وجود آید غفلت کند! یا اهمال ورزد و امری به این سادگی (از یک طرف) و به این اهمیت (از طرف دیگر) به ناچیز گیرد و با اینکه به طبیعی ترین و عادی ترین کارها مانند خوردن و نوشیدن و خوابیدن، مداخله و صدها دستور صادر نموده و از چنین مسئله با ارزشی به کلی سکوت ورزیده

کسی را به جای خود تعیین نفرماید؟

و اگر به فرض محال تعیین زمامدار جامعه اسلامی در شرع اسلام به خود مردم مسلمان واگذار شده بود باز لازم بود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیانات شافی در این خصوص کرده باشد و دستورات کافی بایست بدهد تا مردم در مسئله ای که اساساً بقا و رشد جامعه اسلامی و حیات شعائر دین به آن متوقف و استوار است، بیدار و هشیار باشند.

و حال آنکه از چنین بیان نبوی و دستور دینی خبری نیست و اگر بود کسانی که پس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم زمام امور را به دست گرفتند مخالفتش نمی کردند در صورتی که خلیفه اول خلافت را به خلیفه دوم با وصیت منتقل ساخت و همچنین خلیفه چهارم به فرزندش وصیت نمود و خلیفه دوم خلیفه سوم را با یک شورای شش نفری که خودش اعضای آن و آیین نامه آن را تعیین و تنظیم کرده بود، روی کار آورد و معاویه امام حسن را به زور به صلح وادار نموده خلافت را به این طریق برد و پس از آن خلافت به سلطنت موروثی تبدیل شد و تدریجاً شعائر دینی از جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود و غیر آنها یکی پس از دیگری از جامعه هجرت کرد و مساعی شارع اسلام نقش بر آب گردید (۲۲۵)

شیعه از راه بحث و کنجکاوی در درک فطری بشر و سیره مستمره عقلای انسان و تعمق در نظر اساسی آیین اسلام که احیای فطرت می باشد، و روش اجتماعی پیغمبر اکرم و مطالعه حوادث اسف

آوری که پس از رحلت به وقوع پیوسته و گرفتاریهایی که دامنگیر اسلام و مسلمین گشته و به تجزیه و تحلیل در کوتاهی و سهل انگاری حکومت‌های اسلامی قرون اولیه هجرت بر می گردد، به این نتیجه می رسد که از ناحیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نص کافی در خصوص تعیین امام و جانشین پیغمبر رسیده است آیات و اخبار متواتر قطعی مانند آیه ولایت و حدیث غدیر (۲۲۶) و حدیث سفینه و حدیث ثقلین و حدیث حق و حدیث منزلت و حدیث دعوت عشیره اقرین و غیر آنها به این معنا دلالت داشته و دارند ولی نظر به پاره ای دواعی تأویل شده و سرپوشی روی آنها گذاشته شده است.

### در نایب سخنان گذشته

آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود و جمعی از صحابه حضور داشتند آن حضرت فرمود: دوات و کاغذی برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که پس از من (با رعایت آن) هرگز گمراه نشوید، بعضی از حاضرین گفتند:

این مرد هذیان می گوید کتاب خدا برای ما بس است!! آنگاه هیاهوی حضار بلند شد. پیغمبر اکرم فرمود:

«برخیزید و از پیش من بیرون روید؛ زیرا پیش پیغمبری نباید هیاهو کنند» (۲۲۷).

با توجه به مطالب فصل گذشته و توجه به اینکه کسانی که در این قضیه از عملی شدن تصمیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جلوگیری کردند همان اشخاصی بودند که فردای همان روز از خلافت انتخابی بهره مند شدند و به ویژه اینکه انتخاب خلیفه را بی اطلاع علی علیه السلام و نزدیکانش نموده، آنان را در برابر کار انجام یافته قرار دادند آیا

می توان شک نمود که مقصود پیغمبر اکرم در حدیث بالا تعیین شخص جانشین خود و معرفی علی علیه السلام بود؟

و مقصود از این سخن ایجاد قیل و قال بود که در اثر آن پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از تصمیم خود منصرف شود نه اینکه معنای جدی آن (سخن نابجای گفتن از راه غلبه مرض) منظور باشد؛ زیرا اولاً: گذشته از اینکه در تمام مدت بیماری از پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حتی یک حرف نابجا شنیده نشده و کسی هم نقل نکرده است، روی موازین دینی، مسلمانی می تواند پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را که با عصمت الهی مصون است به هذیان و بیهوده گویی نسبت دهد.

ثانیاً: اگر منظور از این سخن معنای جدیدش بود، محلی برای جمله بعدی (کتاب خدا برای ما بس است) نبود و برای اثبات نابجا بودن سخن پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با بیماریش استدلال می شد نه با اینکه با وجود قرآن نیازی به سخن پیغمبر نیست؛ زیرا برای یک نفر صحابی نبایست پوشیده بماند که همان کتاب خدا، پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را مفترض الطاعة و سخنش را سخن خدا قرار داده و به نص قرآن کریم مردم در برابر حکم خدا و رسول، هیچگونه اختیار و آزادی عمل ندارند.

ثالثاً: این اتفاق در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و وی به خلافت خلیفه دوم وصیت کرد وقتی که عثمان به امر خلیفه، وصیتنامه را می نوشت، خلیفه بیهوش شد با این حال خلیفه دوم سخنی را که

در باره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گفته بود در باره خلیفه اول تکرار نکرد (۲۲۸)

گذشته از اینها خلیفه دوم در حدیث ابن عباس (۲۲۹) به این حقیقت اعتراف می نماید، وی می گوید:

من فهمیدم که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می خواهد خلافت علی را تسجیل کند، ولی برای رعایت مصلحت به هم زدم. می گوید:

خلافت از آن علی بود (۲۳۰) ولی اگر به خلافت می نشست مردم را به حق و راه راست وادار می کرد و قریش زیر بار آن نمی رفتند از این روی وی را از خلافت کنار زدیم [!!!]

با اینکه طبق موازین دینی باید متخلف از حق را به حق وادار نمود نه حق را برای خاطر متخلف ترک نمود، موقعی که برای خلیفه اول خبر آوردند که جمعی از قبایل مسلمان از دادن زکات امتناع می ورزند، دستور جنگ داد و گفت:

اگر عقالی را که به پیغمبر خدا می دادند به من ندهند با ایشان می جنگم (۲۳۱) و البته مراد از این سخن این بود که به هر قیمت تمام شود باید حق احیا شود البته موضوع خلافت حقه از یک عقال مهمتر و با ارزش تر بود.

### **امامت در بیان معارف الهیه**

در بحثهای پیغمبر شناسی گذشت که طبق قانون ثابت و ضروری هدایت عمومی، هر نوع از انواع آفرینش از راه تکوین و آفرینش به سوی کمال و سعادت نوعی خود هدایت و رهبری می شود.

نوع انسان نیز که یکی از انواع آفرینش است از کلیت این قانون عمومی مستثنا نیست و از راه غریزه واقع بینی و تفکر اجتماعی، در زندگی خود به روش خاصی باید هدایت شود که سعادت دنیا و آخرتش

را تامین نماید و به عبارت دیگر: باید یک سلسله اعتقادات و وظایف عملی را درک نموده روش زندگی خود را به آنها تطبیق کند تا سعادت و کمال انسانی خود را به دست آورد و گفته شد که راه درک این برنامه زندگی که به نام «دین» نامیده می شود راه عقل نیست بلکه راه دیگری است به نام «وحی و نبوت» که در برخی از پاکان جهان بشریت به نام انبیا (پیغمبران خدا) یافت می شود!

پیغمبرانند که وظایف انسانی مردم را به وسیله وحی از جانب خدا دریافت داشته به مردم می رسانند، تا در اثر به کار بستن آنها تامین سعادت کنند. روشن است که این دلیل چنانکه لزوم و ضرورت چنین درکی را در میان افراد بشر به ثبوت می رساند، همچنین لزوم و ضرورت پیدایش افرادی را که پیکره دست نخورده این برنامه را حفظ کنند و در صورت لزوم به مردم برسانند، به ثبوت می رساند.

چنانکه از راه عنایت خدایی لازم است اشخاصی پیدا شوند که وظایف انسانی را از راه وحی درک نموده به مردم تعلیم کنند، همچنان لازم است که این وظایف انسانی آسمانی برای همیشه در جهان انسانی محفوظ بماند و در صورت لزوم به مردم عرضه و تعلیم شود یعنی پیوسته اشخاصی وجود داشته باشند که دین خدا نزدشان محفوظ باشد و در وقت لزوم به مصرف برسد.

کسی که متصدی حفظ و نگهداری دین آسمانی است و از جانب خدا به این سمت اختصاص یافته «امام» نامیده می شود چنانکه کسی که حامل روح وحی و نبوت و متصدی اخذ و دریافت احکام و شرایع آسمانی از جانب خدا می باشد «نبی»

نام دارد و ممکن است نبوت و امامت در یکجا جمع شوند و ممکن است از هم جدا باشند و چنانکه دلیل نامبرده عصمت پیغمبران را اثبات می کرد، عصمت ائمه و پیشوایان را نیز اثبات می کند؛ زیرا باید خدا برای همیشه دین واقعی دست نخورده و قابل تبلیغی در میان بشر داشته باشد و این معنا بدون عصمت و مصونیت خدایی صورت نیندد.

### فرق میان نبی و امام

دلیل گذشته در مورد دریافت داشتن احکام و شرایع آسمانی که به واسطه پیغمبران انجام می گیرد، همینقدر اصل وحی یعنی گرفتن احکام آسمانی را اثبات می کند نه استمرار و همیشگی آن را به خلاف حفظ و نگهداری آن که طبعاً امری است استمراری و مداوم، و از اینجاست که لزوم ندارد پیوسته پیغمبری در میان بشر وجود داشته باشد ولی وجود امام که نگهدارنده دین آسمانی است، پیوسته در میان بشر لازم است و هرگز جامعه بشری از وجود امام خالی نمی شود، بشناسند یا نشناسند و خدای متعال در کتاب خود می فرماید:

(فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرْنَ بِهَا بِكَافِرِينَ). (۲۳۲)

یعنی:

«و اگر به هدایت ما - که هرگز تخلف نمی کند - کافران ایمان نیاوردند ما گروهی را به آن موکل کرده ایم که هرگز به آن کافر نخواهند شد.»

و چنانکه اشاره شد، نبوت و امامت گاهی جمع می شود و یک فرد دارای هر دو منصب پیغمبری و پیشوایی (اخذ شریعت آسمانی و حفظ بیان آن) می شود و گاهی از هم جدا می شوند چنانکه در ازمناه ای که از پیغمبران خالی است در هر عصر امام حقی وجود دارد و بدیهی است عدد پیغمبران خدا محدود و همیشه وجود نداشته اند.

خدای متعال در

کتاب خود جمعی از پیغمبران را به امامت معرفی فرموده است چنانکه در باره حضرت ابراهیم می فرماید:

(وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ). (۲۳۳)

یعنی:

«وقتی که خدای ابراهیم او را به کلمه هایی امتحان کرد پس آنها را تمام کرده و به آخر رسانید، فرمود:

من تو را برای مردم امام و پیشوا قرار می دهم، ابراهیم گفت و از فرزندان من، فرمود عهد و فرمان من به ستمکاران نمی رسد.»

و می فرماید:

(وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا). (۲۳۴)

یعنی:

«و ما ایشان را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت و رهبری می کردند.»

### امامت در باطن اعمال

امام چنانکه نسبت به ظاهر اعمال مردم، پیشوا و راهنماست، همچنان در باطن نیز سمت پیشوایی و رهبری دارد و اوست قافله سالار کاروان انسانیت که از راه باطن به سوی خدا سیر می کند. برای روشن شدن این حقیقت بدو مقدمه زیرین باید توجه نمود.

اول: جای تردید نیست که به نظر اسلام و سایر ادیان آسمانی یگانه وسیله سعادت و شقاوت (خوشبختی و بدبختی) واقعی و ابدی انسان، همانا اعمال نیک و بد اوست که دین آسمانی تعلیمش می کند و هم از راه فطرت و نهاد خدادادی نیکی و بدی آنها را درک می نماید.

و خدای متعال از راه وحی و نبوت این اعمال را مناسب طرز تفکر ما گروه بشر با زبان اجتماعی خودمان، در صورت امر و نهی و تحسین و تقبیح بیان فرموده و در مقابل طاعت و تمرد آنها، برای نیکوکاران و فرمانبرداران، زندگی جاوید شیرینی که مشتمل بر همه خواسته های کمالی انسان می باشد، نوید داده و برای بدکاران و ستمگران زندگی



جاوید تلخی که متضمن هر گونه بدبختی و ناکامی می باشد خبر داده است.

و جای شک و تردید نیست که خدای آفرینش که از هر جهت بالاتر از تصور ماست، مانند ما تفکر اجتماعی ندارد و این سازمان قراردادی آقایی و بندگی و فرمانروایی و فرمانبری و امر و نهی و مزد و پاداش در بیرون از زندگی اجتماعی ما وجود ندارد و دستگاه خدایی همانا دستگاه آفرینش است که در آن هستی و پیدایش هر چیز به آفرینش خدا طبق روابط واقعی بستگی دارد و بس.

و چنانکه در قرآن کریم (۲۳۵) و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اشاره شده دین مشتمل به حقایق و معارفی است بالاتر از فهم عادی ما که خدای متعال آنها را با بیانی که با سطح فکر ما مناسب و با زبانی که نسبت به ما قابل فهم است، برای ما نازل فرموده است.

از این بیان باید نتیجه گرفت که میان اعمال نیک و بد و میان آنچه در جهان ابدیت از زندگی و خصوصیات زندگی هست، رابطه واقعی برقرار است که خوشی و ناخوشی زندگی آینده به خواست خدا مولود آن است.

و به عبارت ساده تر: در هر یک از اعمال نیک و بد، در درون انسان واقعیتی به وجود می آید که چگونگی زندگی آینده او مرهون آن است.

انسان بفهمد یا نفهمد، درست مانند کودکی است که تحت تربیت قرار می گیرد، وی جز دستورهایی که از مربی با لفظ «بکن و نکن» می شنود و پیکر کارهایی که انجام می دهد، چیزی نمی فهمد ولی پس از بزرگ شدن و گذراندن ایام تربیت به واسطه ملکات روحی ارزنده ای

که در باطن خود مهیا کرده در اجتماع به زندگی سعادت‌مندی نایل خواهد شد و اگر از انجام دستورهای مربی نیکخواه خود سر باز زده باشد، جز بدبختی بهره ای نخواهد داشت.

یا مانند کسی که طبق دستور پزشک به دوا و غذا و ورزش مخصوصی مداومت می نماید وی جز گرفتن و به کار بستن دستور پزشک با چیزی سر و کار ندارد ولی با انجام دستور، نظم و حالت خاصی در ساختمان داخلی خود پیدا می کند که مبداء تندرستی و هر گونه خوشی و کامیابی است.

خلاصه انسان در باطن این حیات ظاهری، حیات دیگری باطنی (حیات معنوی) دارد که از اعمال وی سرچشمه می گیرد و رشد می کند و خوشبختی و بدبختی وی در زندگی آن سرا، بستگی کامل به آن دارد.

قرآن کریم نیز این بیان عقلی را تأیید می کند و در آیات (۲۳۶) بسیاری برای نیکوکاران و اهل ایمان حیات دیگر و روح دیگری بالاتر از این حیات و روشن تر از این روح اثبات می نماید و نتایج باطنی اعمال را پیوسته همراه انسان می داند و در بیانات نبوی نیز به همین معنا بسیار اشاره شده است (۲۳۷)

دوم: اینکه بسیار اتفاق می افتد که یکی از ما کسی را به امری نیک یا بد راهنمایی کند در حالی که خودش به گفته خود عامل نباشد ولی هرگز در پیغمبران و امامان که هدایت و رهبریشان به امر خداست، این حال تحقق پیدا نمی کند ایشان به دینی که هدایت می کنند و رهبری آن را به عهده گرفته اند، خودشان نیز عاملند و به سوی حیات معنوی که مردم را سوق می دهند، خودشان نیز دارای همان حیات معنوی می باشند؛ زیرا خدا

تا کسی را خود هدایت نکند هدایت دیگران را به دستش نمی سپارد و هدایت خاص خدایی هرگز تخلف بردار نیست. از این بیان می توان نتایج ذیل را به دست آورد:

۱ - در هر امتی، پیغمبر و امام آن امت در کمال حیات معنوی دینی که به سوی آن دعوت و هدایت می کنند، مقام اول را حایز می باشند؛ زیرا چنانکه شاید و باید به دعوت خودشان عامل بوده و حیات معنوی آن را واجدند.

۲ - چون اولند و پیشرو و راهبر همه هستند از همه افضلند.

۳ - کسی که رهبری امتی را به امر خدا به عهده دارد چنانکه در مرحله اعمال ظاهری رهبر و راهنماست در مرحله حیات معنوی نیز رهبر و حقایق اعمال با رهبری او سیر می کند (۲۳۸)

### **ائمہ و پیشوایان اسلام**

به حسب آنکه از فصلهای گذشته نتیجه گرفته می شود، در اسلام پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در میان امت اسلامی پیوسته امامی (پیشوای منصوب) از جانب خدا بوده و خواهد بود.

و احادیث انبوهی (۲۳۹) از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در توصیف ایشان و در عدد ایشان و در اینکه همه شان از قریشند و از اهل بیت پیغمبرند و در اینکه «مهدی موعود» از ایشان و آخرینشان خواهد بود، نقل شده است.

و همچنین نصوص (۲۴۰) از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در امامت علی علیه السلام که امام اول است وارد شده است و همچنین نصوص قطعی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام در امامت امام دوم و به همین ترتیب

گذشتگان ائمه به امامت آیندگان نشان نص قطعی نموده اند.

به مقتضای این نصوص، ائمه اسلام دوازده تن می باشند و نامهای مقدسشان به این ترتیب است:

۱ - علی بن ابی طالب

۲ - حسن بن علی

۳ - حسین بن علی

۴ - علی بن حسین

۵ - محمد بن علی

۶ - جعفر بن محمد

۷ - موسی بن جعفر

۸ - علی بن موسی

۹ - محمد بن علی

۱۰ - علی بن محمد

۱۱ - حسن بن علی

۱۲ - مهدی علیهم السّلام

### اجمالی از تاریخ زندگی دوازده امام (ع)

#### امام اوّل

حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السّلام وی فرزند ابوطالب شیخ بنی هاشم، عموی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم بود که پیغمبر اکرم را سرپرستی نموده و در خانه خود جای داده و بزرگ کرده بود و پس از بعثت نیز تا زنده بود از آن حضرت حمایت کرد و شرّ کفار عرب و خاصه قریش را از وی دفع نمود.

علی علیه السّلام (بنا به نقل مشهور) ده سال پیش از بعثت متولد شد و پس از شش سال در اثر قحطی که در مکه و حوالی آن اتفاق افتاد، بنا به درخواست پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم از خانه پدر به خانه پسر عموی خود پیغمبر اکرم صلی الله

علیه و آله و سلم منتقل گردید و تحت سرپرستی و پرورش مستقیم آن حضرت. درآمد (۲۴۱)

پس از چند سال که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موهبت نبوت نایل شد و برای نخستین بار در «غار حرا» وحی آسمانی به وی رسید وقتی که از غار رهسپار شهر و خانه خود شد، شرح حال را فرمود، علی علیه السلام به آن حضرت ایمان

آورد (۲۴۲) و باز در مجلسی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خویشاوندان نزدیک خود را جمع و به دین خود دعوت نموده فرمود:

نخستین کسی که از شما دعوت مرا بپذیرد خلیفه و وصی و وزیر من خواهد بود، تنها کسی که از جای خود بلند شد و ایمان آورد علی علیه السلام بود و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایمان او را پذیرفت و وعده های خود را در باره اش امضا نمود (۲۴۳) و از این روی علی علیه السلام نخستین کسی است در اسلام که ایمان آورد و نخستین کسی است که هرگز غیر خدای یگانه را نپرستید.

علی علیه السلام پیوسته ملازم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود تا آن حضرت از مکه به مدینه هجرت نمود و در شب هجرت نیز که کفار خانه آن حضرت را محاصره کرده بودند و تصمیم داشتند آخر شب به خانه و آن حضرت را در بستر خواب قطعه قطعه نمایند، علی علیه السلام در بستر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خوابیده و آن حضرت از خانه بیرون آمده رهسپار مدینه. گردید (۲۴۴)

و پس از آن حضرت مطابق وصیتی که کرده بود، امانتهای مردم را به صاحبانش رد کرده، مادر خود و دختر پیغمبر را با دو زن دیگر برداشته به مدینه حرکت نمود (۲۴۵)

در مدینه نیز ملازم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود و آن حضرت در هیچ خلوت و جلوتی علی علیه السلام را کنار نزد و یگانه دختر محبوبه خود فاطمه را به وی تزویج نمود.

در موقعی که میان اصحاب خود عقد اخوت می بست او را برادر خود قرار داد (۲۴۶)

علی علیه السلام در همه جنگها که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شرکت فرموده بود حاضر شد جز جنگ تبوک که آن حضرت او را در مدینه به جای خود نشانیده بود (۲۴۷) و در هیچ جنگی پای به عقب نگذاشت و از هیچ حریفی روی نگردانید و در هیچ امری مخالفت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نکرد چنانکه آن حضرت فرمود:

«هرگز علی از حق و حق از علی جدا نمی. شوند.» (۲۴۸)

علی علیه السلام روز رحلت پیغمبر اکرم ۳۳ سال داشت و با اینکه در همه فضائل دینی سرآمد و در میان اصحاب پیغمبر ممتاز بود، به عنوان اینکه وی جوان است و مردم به واسطه خونهایی که در جنگها پیشاپیش پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ریخته با وی دشمنند از خلافت کنارش زدند و به این ترتیب دست آن حضرت از شؤونات عمومی به کلی قطع شد. وی نیز گوشه خانه را گرفت به تربیت افراد پرداخت و ۲۵ سال که زمان سه خلیفه پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود، گذرانید و پس از کشته شدن خلیفه سوم، مردم با آن حضرت بیعت نموده و به خلافتش برگزیدند.

آن حضرت در خلافت خود که تقریباً چهار سال و نه ماه طول کشید، سیرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را داشت و به خلافت خود صورت نهضت و انقلاب داده به اصلاحات پرداخت و البته این اصلاحات به

ضرر برخی از سودجویان تمام می شد و از این روی عده ای از صحابه که پیشاپیش آنها ام المؤمنین «عایشه و طلحه و زبیر و معاویه» بودند، خون خلیفه سوم را دستاویز قرار داده سر به مخالفت برافراشتند و بنای شورش و آشوبگری گذاشتند.

آن حضرت برای خوابانیدن فتنه، جنگی با ام المؤمنین عایشه و طلحه و زبیر در نزدیکی بصره کرد که به «جنگ جمل» معروف است و جنگی دیگر با معاویه در مرز عراق و شام کرد که به جنگ «صفین» معروف است و یک سال و نیم ادامه یافت و جنگی دیگر با خوارج در نهروان کرد که به جنگ «نهروان» معروف است و به این ترتیب، بیشتر مساعی آن حضرت در ایام خلافت خود، صرف رفع اختلاف داخلی بود و پس از گذشت زمان کوتاه، صبح روز نوزدهم ماه رمضان سال چهارم هجری در مسجد کوفه در سر نماز به دست بعضی از خوارج ضربتی خورده و در شب ۲۱ همان ماه شهید شد (۲۴۹)

امیرالمؤمنین علی علیه السلام به شهادت تاریخ و اعتراف دوست و دشمن در کمالات انسانی نقیصه ای نداشت و در فضائل اسلامی نمونه کاملی از تربیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود.

بحثهایی که در اطراف شخصیت او شده و کتابهایی که در این باره شیعه و سنی و سایر مطلعین و کنجکاوان نوشته اند، در باره هیچیک از شخصیت های تاریخ اتفاق نیفتاده است.

علی علیه السلام در علم و دانش، داناترین یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سایر اهل اسلام بود و نخستین کسی است در اسلام که در بیانات علمی خود، در استدلال



و برهان را باز کرد و در معارف الهیّه بحث فلسفی نمود و در باطن قرآن سخن گفت و برای نگهداری لفظش دستور زبان عربی را وضع فرمود و تواناترین عرب بود در سخنرانی (چنانکه در بخش اول کتاب نیز اشاره شد).

علی علیه السّلام در شجاعت ضرب المثل بود و در آن همه جنگها که در زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم و پس از آن شرکت کرد، هرگز ترس و اضطراب از خود نشان نداد و با اینکه بارها و ضمن حوادثی مانند جنگ احد و جنگ حنین و جنگ خیبر و جنگ خندق، یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم و لشکریان اسلام لرزیدند و یا پراکنده شده فرار نمودند، هرگز پشت به دشمن نکرد و هرگز نشده که کسی از ابطال و مردان جنگی با وی در آویزد و جان به سلامت برد و در عین حال با کمال توانایی، ناتوانی را نمی کشت و فراری را دنبال نمی کرد و شیخون نمی زد و آب به روی دشمن نمی بست.

از مسلمات تاریخ است که آن حضرت در جنگ خیبر در حمله ای که به قلعه نمود، دست به حلقه در رسانیده با تکانی در قلعه را کنده به دور انداخت (۲۵۰)

و همچنین روز فتح مکه که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم امر به شکستن بتها نمود، بت «هبل» که بزرگترین بتهای مکه و مجسمه عظیم الجثه ای از سنگ بود که بر بالای کعبه نصب کرده بودند، علی علیه السّلام به امر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم پای روی دوش آن حضرت گذاشته بالای

کعبه رفت و «هبل» را از جای خود کند و پایین انداخت (۲۵۱)

علی علیه السّلام در تقوای دینی و عبادت حق نیز یگانه بود، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم در پاسخ کسانی که نزد وی از تندی علی علیه السّلام گله می کردند می فرماید:

«علی را سرزنش نکنید؛ زیرا وی شیفته خداست» (۲۵۲).

ابودرداء صحابی پیکر آن حضرت را در یکی از نخلستانهای مدینه دید که مانند چوب خشک افتاده است، برای اطلاع، به خانه آن حضرت آمد و به همسر گرامی وی که دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم بود، درگذشت همسرش را تسلیت گفت، دختر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلّم فرمود:

«پسر عم من نمرده است بلکه در عبادت از خوف خدا غش نموده است و این حال برای وی بسیار اتفاق می افتد.»

علی علیه السّلام در مهربانی به زبردستان و دلسوزی به بینوایان و بیچارگان و کرم و سخا به فقرا و مستمندان، قصص و حکایات بسیار دارد. آن حضرت هر چه را به دستش می رسید در راه خدا به مستمندان و بیچارگان می داد و خود با سخت ترین و ساده ترین وضعی زندگی می کرد. آن حضرت کشاورزی را دوست می داشت و غالباً به استخراج قنوات و درختکاری و آباد کردن زمینهای بایر می پرداخت ولی از این راه هر ملکی را که آباد می کرد و یا هر قناتی را که بیرون می آورد وقف فقرا می فرمود و اوقاف آن حضرت که به صدقه علی معروف بود در اواخر عهد وی، عواید سالیانه قابل توجهی (۲۴ هزار دینار طلا). داشت (۲۵۳)

## امام دوّم

امام حسن مجتبی علیه السّلام آن حضرت و برادرش

امام حسین علیه السّلام دو فرزند امیرالمؤمنین علی علیه السّلام بودند از حضرت فاطمه علیها السّلام دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم و پیغمبر اکرم بارها می فرمود که:

«حسن و حسین فرزندان منند» و به پاس همین کلمه، علی علیه السّلام به سایر فرزندان خود می فرمود:

«شما فرزندان من هستید و حسن و حسین فرزندان پیغمبر خدایند» (۲۵۴).

امام حسن علیه السّلام سال سوم هجرت در مدینه متولد شد (۲۵۵) و هفت سال و خرده ای جد خود را درک نمود و در آغوش مهر آن حضرت به سر برد و پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم که با رحلت حضرت فاطمه، سه ماه یا شش ماه بیشتر فاصله نداشت، تحت تربیت پدر بزرگوار خود قرار گرفت.

امام حسن علیه السّلام پس از شهادت پدر بزرگوار خود به امر خدا و طبق وصیت آن حضرت، به امامت رسید و مقام خلافت ظاهری را نیز اشغال کرد نزدیک به شش ماه به اداره امور مسلمین پرداخت و در این مدت معاویه که دشمن سرسخت علی علیه السّلام و خاندان او بود و سالها به طمع خلافت (در ابتدا به نام خونخواهی خلیفه سوم و اخیراً به دعوی صریح خلافت) جنگیده بود به عراق که مقر خلافت امام حسن علیه السّلام بود لشکر کشید و جنگ آغاز کرد و از سوی دیگر سرداران لشکریان امام حسن علیه السّلام را تدریجاً با پولهای گزاف و نویدهای فریبنده اغوا نمود و لشکریان را بر آن حضرت شورانید (۲۵۶)

بالاخره آن حضرت به صلح مجبور شده، خلافت ظاهری را با شرایطی (به شرط اینکه پس از درگذشت

معاویه دوباره خلافت به امام حسن علیه السّلام برگردد و خاندان و شیعیانش از تعرض مصون باشند) به معاویه واگذار نمود (۲۵۷) معاویه به این ترتیب خلافت اسلامی را قبضه کرد و وارد عراق شد و در سخنرانی عمومی رسمی شرایط صلح را الغاء نمود (۲۵۸) و از هر راه ممکن استفاده کرده سخت ترین فشار و شکنجه را به اهل بیت و شیعیان ایشان روا داشت.

امام حسن علیه السّلام در تمام مدت امامت خود که ده سال طول کشید در نهایت شدت و اختناق زندگی کرد و هیچگونه امنیتی حتی در داخل خانه خود نداشت و بالا-خره در سال پنجاه هجری به تحریک معاویه به دست همسر خود مسموم و شهید شد (۲۵۹)

امام حسن علیه السّلام در کمالات انسانی یادگار پدر و نمونه کامل جدّ بزرگوار خود بود و تا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم در قید حیات بود، او و برادرش در کنار آن حضرت جای داشتند و گاهی آنان را بر دوش خود سوار می کرد.

عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم روایت کرده اند که در باره حسن و حسین علیهما السّلام فرمود:

«این دو فرزند من امام می باشند خواه برخیزند و خواه بنشینند (کنایه است از تصدی مقام خلافت ظاهری و عدم تصدی آن)» (۲۶۰).

و روایات بسیار از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم و امیرالمؤمنین علی علیه السّلام در امامت آن حضرت بعد از پدر بزرگوارش، وارد شده است.

## امام سوم

امام حسین (سیدالشهداء) فرزند دوم علی علیه السّلام از فاطمه علیها السّلام دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم که

در سال چهارم هجری متولد شده است. آن حضرت پس از شهادت برادر بزرگوار خود امام حسن مجتبی علیه السلام به امر خدا و طبق وصیت وی، به امامت رسید (۲۶۱)

امام حسین علیه السلام ده سال امامت نمود و تمام این مدت را به استثنای (تقریباً) شش ماه آخر در خلافت معاویه واقع بود و در سخت ترین اوضاع و ناگوارترین احوال با نهایت اختناق زندگی می فرمود زیرا گذشته از اینکه مقررات و قوانین دینی اعتبار خود را از دست داده بود و خواسته های حکومت جایگزین خواسته های خدا و رسول شده بود و گذشته از اینکه معاویه و دستیاران او از هر امکانی برای خرد کردن و از میان بردن اهل بیت و شیعیانشان و محو نمودن نام علی و آل علی استفاده می کردند، معاویه در صدد تحکیم اساس خلافت فرزند خود یزید برآمده بود و گروهی از مردم به واسطه بی بندوباری یزید، از این امر خشنود نبودند، معاویه برای جلوگیری از ظهور مخالفت، به سخت گیریهای بیشتر و تازه تری دست زده بود.

امام حسین خواه ناخواه این روزگار تاریک را می گذرانید و هرگونه شکنجه و آزار روحی را از معاویه و دستیاران وی تحمل می کرد تا در اواسط سال شصت هجری، معاویه درگذشت و پسرش یزید به جای پدر نشست (۲۶۲)

بیعت یک سنت عربی بود که در کارهای مهم مانند سلطنت و امارت، اجرا می شد و زبردستان به ویژه سرشناسان دست بیعت و موافقت و طاعت به سلطان یا امیر مثلاً می دادند و مخالف بعد از بیعت، عار و ننگ قومی بود و مانند تخلف از امضای قطعی، جرمی مسلم شمرده می شد و در سیره

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فی الجمله یعنی در جایی که به اختیار و بدون اجبار انجام می یافت، اعتبار داشت.

معاویه نیز از معاریف قوم برای یزید بیعت گرفته بود ولی متعرض حال امام حسین علیه السلام نشده و به آن حضرت تکلیف بیعت ننموده بود و بالخصوص به یزید وصیت کرده بود (۲۶۳) که اگر حسین بن علی از بیعت وی سر باز زند پیگیری نکند و با سکوت و اغماض بگذراند؛ زیرا پشت و روی مسئله را درست تصور کرده عواقب وخیم آن را می دانست.

ولی یزید در اثر خودبینی و بی باکی که داشت، وصیت پدر را فراموش کرد، بی درنگ پس از درگذشت پدر به والی مدینه دستور داد که از امام حسین برای وی بیعت گیرد و گرنه سرش را به شام فرستد (۲۶۴)!!

پس از آنکه والی مدینه درخواست یزید را به امام حسین علیه السلام ابلاغ کرد آن حضرت برای تفکر در اطراف قضیه مهلت گرفت و شبانه با خاندان خود به سوی مکه حرکت فرمود و به حرم خدا که در اسلام مامن رسمی می باشد پناهنده شد.

این واقعه در اواخر ماه رجب و اوایل ماه شعبان سال شصت هجری بود و امام حسین علیه السلام تقریباً چهار ماه در شهر مکه در حال پناهندگی به سر برد و این خبر تدریجاً در اقطار بلاد اسلامی منتشر شد. از یک سوی بسیاری از مردم که از بیدادگریهای دوره معاویه دلخور بودند و خلافت یزید بر نارضایتیشان می افزود با آن حضرت مراوده و اظهار همدردی می کردند و از یک سوی سیل نامه از عراق و به ویژه از

شهر کوفه به شهر مکه سرازیر می شد و از آن حضرت می خواستند که به عراق رفته و به پیشوایی و رهبری جمعیت پرداخته برای برانداختن بیداد و ستم قیام کند.

و البته این جریان برای یزید خطرناک بود.

اقامت امام حسین علیه السلام در مکه، ادامه داشت تا موسم حج رسید و مسلمانان جهان به عنوان حج، گروه گروه و دسته دسته وارد مکه و مهیای انجام عمل حج می شدند، آن حضرت اطلاع پیدا کرد که جمعی از کسان یزید در زی حجاج وارد مکه شده اند و ماموریت دارند با سلاحی که در زیر لباس احرام بسته اند آن حضرت را در اثناء عمل حج به قتل رسانند (۲۶۵)

آن حضرت عمل خود را مخفف ساخته تصمیم به حرکت گرفت و در میان گروه انبوه مردم سرپا ایستاده سخنرانی کوتاهی کرده (۲۶۶) حرکت خود بسوی عراق خبر داد. وی در این سخنرانی کوتاه شهادت خود را گوشزد می نماید و از مسلمانان استمداد می کند که در این هدف یاریش نمایند و خون خود را در راه خدا بذل کنند و فردای آن روز با خاندان و گروهی از یاران خود رهسپار عراق شد.

امام حسین علیه السلام تصمیم قطعی گرفته بود که بیعت نکنند و به خوبی می دانست که کشته خواهد شد و نیروی جنگی شگرف و دهشتناک بنی امیه که با فساد عمومی و انحطاط فکری و بی ارادگی مردم و خاصه اهل عراق تایید می شد، او را خرد و نابود خواهد کرد.

جمعی از معاریف به عنوان خیرخواهی سر راه را بر وی گرفته و خطر این حرکت و نهضت را تذکر دادند، ولی آن حضرت در پاسخ فرمود که من

بیعت نمی کنم و حکومت ظلم و بیداد را امضا نمی نمایم و می دانم که به هر جا روم و در هر جا باشم مرا خواهند کشت و اینکه مکه را ترک می گویم برای رعایت حرمت خانه خداست که با ریختن خون من هتک نشود (۲۶۷)

امام حسین علیه السلام راه کوفه را پیش گرفت، در اثنای راه که هنوز چند روز راه تا کوفه داشت، خبر یافت که والی یزید در کوفه نماینده امام را با یک نفر از معاریف شهر که طرفداری جدی بود، کشته و به دستور وی ریسمان به پایشان بسته در کوچه و بازار کوفه کشیده اند (۲۶۸) و شهر و نواحی آن تحت مراقبت شدید درآمده و سپاه بی شمار دشمن در انتظار وی به سر می برند و راهی جز کشته شدن در پیش نیست. همینجا بود که امام تصمیم قطعی خود را به کشته شدن بی تردید اظهار داشت و به سیر خود ادامه داد (۲۶۹)

در هفتاد کیلومتری کوفه (تقریباً) در بیابانی به نام کربلا، آن حضرت و کسانش به محاصره لشگریان یزید درآمدند و هشت روز توقف داشتند که هر روز حلقه محاصره تنگتر و سپاه دشمن افزونتر می شد و بالاخره آن حضرت و خاندان و کسانش با شماره ناچیز، در میان حلقه های متشکل از سی هزار مرد جنگی قرار گرفتند (۲۷۰)

در این چند روز امام به تحکیم موضع خود پرداخته یاران خود را تصفیه نمود، شبانه عموم همراهان خود را احضار فرمود در ضمن سخنرانی کوتاهی اظهار داشت که:

ما جز مرگ و شهادت در پیش نداریم و اینان با کسی جز من کار ندارند، من بیعت خود را از شما برداشتم هر



که بخواهد می تواند از تاریکی شب استفاده نموده جان خود را از این ورطه هولناک برهاند.

پس از آن فرمود چراغها را خاموش کردند و اکثر همراهان که برای مقاصد مادی همراه بودند پراکنده شدند و جز جماعت کمی از شیفتگان حق (نزدیک به چهل تن از یاران امام) و عده ای از بنی هاشم کسی نماند.

امام علیه السلام بار دیگر بازماندگان را جمع کرده و به مقام آزمایش درآورده در خطابی که به یاران و خویشاوندان هاشمی خود کرد، اظهار داشت که:

این دشمنان تنها با من کار دارند، هر یک از شما می توانید از تاریکی شب استفاده کرده از خطر نجات یابد، ولی این بار هر یک از یاران باوفای امام با بیانه‌های مختلف پاسخ دادند که ما هرگز از ره حق که تو پیشوای آنی روی نخواهیم تافت و دست از دامن پاک تو نخواهیم برداشت و تا رمقی در تن و قبضه شمشیر به دست داریم از حریم تو دفاع خواهیم نمود (۲۷۱)

آخر روز نهم ماه محرم، آخرین تکلیف (یا بیعت یا جنگ) از جانب دشمن به امام رسید و آن حضرت شب را برای عبادت مهلت گرفت و مصمم به جنگ فردا شد (۲۷۲)

روز دهم محرم سال ۶۱ هجری، امام با جمعیت کم خود (روی هم رفته کمتر از نود نفر که چهل نفر از ایشان از همراهان سابق امام و سی و چند نفر در شب و روز جنگ از لشکر دشمن به امام پیوسته بودند و مابقی خویشاوندان هاشمی امام، از فرزندان و برادران و برادرزادگان و خواهرزادگان و عموزادگان بودند) در برابر لشکر بی کران دشمن صف آرای نمودند و جنگ در

گرفت.

آن روز از بامداد تا واپسین جنگیدند و امام علیه السلام و سایر جوانان هاشمی و یاران وی تا آخرین نفر شهید شدند (در میان کشته شدگان دو فرزند خردسال امام حسن و یک کودک خرسال و یک فرزند شیرخوار امام حسین را نیز باید بشمرد (۲۷۳)

لشکر دشمن پس از خاتمه یافتن جنگ، حرمسرای امام را غارت کردند و خیمه و خرگاه را آتش زدند و سرهای شهدا را بریده، بدنهای ایشان را لخت کرده، بی اینکه به خاک بسپارند، به زمین انداختند. سپس اهل حرم را که همه زن و دختر بی پناه بودند با سرهای شهدا به سوی کوفه حرکت دادند (در میان اسیران از جنس ذکور تنی چند بیش نبود که از جمله آنان فرزند ۲۲ ساله امام حسین - که سخت بیمار بود - یعنی امام چهارم و دیگر فرزند چهار ساله وی محمد بن علی که امام پنجم باشد و دیگر حسن مثنی فرزند امام دوم که داماد امام حسین علیه السلام بود و در جنگ زخم کاری خورده و در میان کشتگان افتاده بود او را نیز در آخرین رمق یافتند و به شفاعت یکی از سرداران، سر نبریدند و با اسیران به کوفه بردند) و از کوفه نیز به سوی دمشق پیش یزید بردند.

واقعه کربلا و اسیری زنان و دختران اهل بیت و شهر به شهر گردانیدن ایشان و سخنرانیهایی که دختر امیرالمؤمنین علیه السلام و امام چهارم - که جزء اسیران بودند - در کوفه و شام نمودند بنی امیه را رسوا کرد و تبلیغات چندین ساله معاویه را از کار انداخت و کار به جایی کشید که

یزید از عمل مامورین خود در ملا عام بیزاری جست و واقعه کربلا عامل مؤثری بود که با تاثیر مؤجل خود، حکومت بنی امیه را برانداخت و ریشه شیعه را استوارتر ساخت و از آثار معجل آن، انقلابات و شورشهایی بود که به همراه جنگهای خونین تا دوازده سال ادامه داشت و از کسانی که در قتل امام شرکت جسته بودند، حتی یک نفر از دست انتقام نجستند.

کسی که در تاریخ حیات امام حسین علیه السلام و یزید و اوضاع و احوالی که آن روز حکومت می کرد، دقیق شود و در این بخش از تاریخ کنجکاوی نماید، شک نمی کند که آن روز در برابر امام حسین علیه السلام یک راه بیشتر نبود و آن همان کشته شدن بود و بیعت یزید که نتیجه ای جز پایمال کردن علنی اسلام نداشت، برای امام مقدور نبود؛ زیرا یزید با اینکه احترامی برای آیین اسلام و مقررات آن قائل نبود و بندوباری نداشت، به پایمال کردن مقدسات و قوانین اسلامی بی باکانه تظاهر نیز می کرد.

ولی گذشتگان وی اگر با مقررات دینی مخالفت می کردند، آنچه می کردند در لفافه دین می کردند و صورت دین را محترم شمرده با یاری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سایر مقامات دینی که مردم برای ایشان معتقد بودند، افتخار می نمودند.

و از اینجا روشن می شود که آنچه برخی از مفسرین حوادث گفته اند که این دو پیشوا (امام حسن و امام حسین) دو سلیقه مختلف داشتند و امام حسن مسلک صلح را می پسندید به خلاف امام حسین که جنگ را ترجیح می داد چنانکه آن برادر با داشتن چهل هزار مرد جنگی با

معاویه صلح کرد و این برادر با چهل نفر به جنگ یزید برخاست، سخنی است نابجا؛ زیرا می بینیم همین امام حسین که یک روز زیر بار بیعت یزید نرفت، ده سال در حکومت معاویه و مانند برادرش امام حسن (که او نیز ده سال با معاویه به سر برده بود) به سر برد و هرگز سر به مخالفت برنداشت و حقا اگر امام حسن یا امام حسین با معاویه می جنگیدند کشته می شدند و برای اسلام کمترین سودی نمی بخشید و در برابر سیاست حق به جانبی معاویه که خود را صحابی و کاتب وحی و خال المؤمنین معرفی کرده و هر دسیسه را به کار می برد، تاثیری نداشت.

گذشته از اینکه با تمهیدی که داشت می توانست آنان را به دست کسان خودشان بکشد و خود به عزایشان نشسته به مقام خونخواهی بیاید چنانکه با خلیفه سوم نظیر همین معامله را کرد.

### امام چهارم

امام سجاد (علی بن حسین ملقب به زین العابدین و سجاد) وی فرزند امام سوم بود که از شاه زنان دختر یزدجرد شاهنشاه ایران متولد شده بود و تنها فرزند امام سوم بود که باقی مانده بود؛ زیرا سه برادر دیگرش در واقعه کربلا به شهادت رسیدند (۲۷۴) و آن حضرت نیز همراه پدر به کربلا آمده بود ولی چون سخت بیمار بود و توانایی حمل اسلحه و جنگ نداشت، از جهاد و شهادت بازماند و با اسیران حرم به شام اعزام گردید.

پس از گذراندن دوران اسیری، به امر یزید برای استمالت افکار عمومی محترما به مدینه روانه گردید، آن حضرت را بار دوم نیز به امر عبدالملک خلیفه اموی، با بند و زنجیر از مدینه

به شام جلب کرده اند و بعد به مدینه برگشته است (۲۷۵)

امام چهارم پس از مراجعه به مدینه گوشه خانه را گرفته و در به روی بیگانه بسته مشغول عبادت پروردگار بود و با کسی جز خواص شیعه مانند «ابوحمزہ ثمالی و ابو خالد کابلی» و امثال ایشان تماس نمی گرفت البته خواص، معارفی را که از آن حضرت اخذ می کردند در میان شیعه نشر می دادند و از این راه، تشیع توسعه فراوانی یافت که اثر آن در زمان امامت امام پنجم به ظهور پیوست.

از جمله آثار امام چهارم، ادعیه ای است به نام «ادعیه صحیفه» و آن ۵۷ دعاست که به دقیقترین معارف الهیه مشتمل می باشد و زبور آل محمدش می گویند.

امام چهارم پس از ۳۵ سال امامت به حسب بعضی از روایات شیعه به تحریک هشام خلیفه اموی، به دست ولید بن عبدالملک مسموم شد (۲۷۶) و در سال ۹۵ هجری درگذشت.

### امام پنجم

امام محمد بن علی (باقر) لفظ «باقر» به معنای «شکافنده» است و لقبی است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به آن حضرت داده بود (۲۷۷)

آن حضرت فرزند امام چهارم و در سال ۵۷ هجری متولد شده بود، در واقعه کربلا - چهارساله و حاضر بود و پس از پدر بزرگوارش به امر خدا و معرفی گذشتگان خود، به امامت رسید و در سال ۱۱۴ و یا ۱۱۷ هجری (به حسب بعضی از روایات شیعه (۲۷۸) توسط ابراهیم بن ولید بن عبدالملک برادرزاده هشام خلیفه اموی مسموم شده) درگذشت.

در عهد امام پنجم از طرفی در اثر مظالم بنی امیه، هر روز در قطری از اقطار بلاد اسلامی انقلاب و جنگهایی رخ می داد و از

خود خاندان اموی نیز اختلافات بروز می کرد و این گرفتاریها دستگاه خلافت را مشغول و تا اندازه ای از تعرض به اهل بیت صرف می کرد.

و از طرفی وقوع فاجعه کربلا- و مظلومیت اهل بیت که ممثل آن، امام چهارم بود مسلمانان را مجذوب و علاقه مند اهل بیت می ساخت. این عوامل دست به دست هم داده مردم و خاصه شیعه را مانند سیل به سوی مدینه و حضور امام پنجم سرازیر ساخت و امکاناتی در نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت برای آن حضرت به وجود آمد که برای هیچیک از پیشوایان گذشته اهل بیت میسر نشده بود.

و گواه این مطلب اخبار و احادیث بی شماری است که از امام پنجم نقل گورهی انبوهی است از رجال علم و دانشمندان شیعه که در فنون متفرقه معارف اسلامی در مکتب آن حضرت پرورش یافته اند و در فهرستها و کتب رجال، اسامیشان ضبط شده است. (۲۷۹)

### **امام ششم**

امام جعفر بن محمد (صادق) فرزند امام پنجم که در سال ۸۳ هجری، متولد و در سال ۱۴۸ هجری (طبق روایات شیعه) به تحریک منصور خلیفه عباسی مسموم و شهید شده است. (۲۸۰)

در عهد امامت امام ششم در اثر انقلابهای کشورهای اسلامی و خصوصاً قیامی که مسوده (سیاه جامگان) برای برانداختن خلافت بنی امیه کرده بودند و جنگهای خونینی که منجر به سقوط خلافت و انقراض بنی امیه گردید و در اثر آنها زمینه خوبی که امام پنجم در بیست سال زمان امامت خود با نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت مهیا کرده بود، برای امام ششم امکانات بیشتر و محیط مناسبتری برای نشر تعالیم دینی پیدا شد.

آن حضرت تا اواخر زمان امامت

خود که مصادف با آخر خلافت بنی امیه و اول خلافت بنی عباس بود از فرصت استفاده نموده به نشر تعالیم دینی پرداخت و شخصیت‌های علمی بسیاری در فنون مختلفه عقلی و نقلی مانند «زراره» و «محمد بن مسلم» و «مؤمن طاق» و «هشام بن حکم» و «ابان بن تغلب» و «هشام بن سالم» و «حریز» و «هشام کلبی نسابه» و «جابر بن حیان صوفی» شیمیدان و غیر ایشان را پرورش داد، حتی عده‌ای از رجال علمی عامه نیز مانند «سفیان ثوری» و «ابوحنیفه» رئیس مذهب حنفیه و «قاضی سکونی» و «قاضی ابوالبختری» و غیر ایشان افتخار تلمذش را پیدا کردند (معروف است که از مجلس درس و حوزه تعلیم امام ششم چهار هزار نفر محدث و دانشمند بیرون آمده است (۲۸۱)).

احادیثی که از صادقین یعنی از امام پنجم و ششم مأثور است، از مجموع احادیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ده امام دیگر ضبط شده است، بیشتر است.

ولی در اواخر عهد خود، دچار منصور خلیفه عباسی شد و تحت مراقبت و محدودیت شدید درآمد. منصور آزارها و شکنجه‌ها و کشتارهای بی رحمانه‌ای در حق سادات علویین روا دید که از بنی امیه با آن همه سنگدلی و بی باکی سر نزده بود. به دستور وی آنان را دسته دسته می گرفتند و در قعر زندانهای تاریک با شکنجه و آزار به زندگیشان خاتمه می دادند و جمعی را گردن می زدند و گروهی را زنده زیر خاک می کردند و جمعی را در پی ساختمانها یا میان دیوارها گذاشته رویشان بنا می ساختند.

منصور، دستور جلب امام ششم را از مدینه صادر کرد (امام

ششم پیش از آن نیز یک بار به امر سفاح خلیفه عباسی به عراق و پیش از آن نیز در حضور امام پنجم به امر هشام خلیفه اموی به دمشق جلب شده بود)

مدتی امام را زیر نظر گرفتند و بارها عزم کشتن آن حضرت را نموده و هتکها کرد ولی بالاخره اجازه مراجعه به مدینه را داده و امام به مدینه مراجعت فرمود و بقیه عمر را با تقیه شدید و نسبتاً با عزلت و گوشه نشینی برگزار می کرد تا به دسیسه منصور مسموم و شهید شد (۲۸۲).

منصور پس از آنکه خبر شهادت امام ششم را دریافت داشت، به والی مدینه نوشت که به عنوان تفقد بازماندگان، به خانه امام برود و وصیتنامه آن حضرت را خواسته و بخواند و کسی را که وصی امام معرفی شده فی المجلس گردن بزند.

و البته مقصود منصور از جریان این دستور این بود که به مسئله امامت خاتمه دهد و زمزمه تشیع را به کلی خاموش کند ولی برخلاف توطئه وی وقتی که والی مدینه طبق دستور، وصیتنامه را خواند دید امام پنج نفر را برای وصایت تعیین فرموده. خود خلیفه و والی مدینه و عبدالله افطح فرزند بزرگ و موسی فرزند کوچک آن حضرت و حمیده و به این ترتیب تدبیر منصور نقش بر آب شد (۲۸۳).

### **امام هفتم**

امام موسی بن جعفر (کاظم) فرزند امام ششم در سال ۱۲۸ هجری متولد شد و سال ۱۸۳ هجری در زندان مسموماً شهید شد (۲۸۴)

آن حضرت پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید.

امام هفتم از خلفای عباسی با منصور و هادی و



مهدی و هارون معاصر و در عهد بسیار تاریک و دشوار با تقيه سخت می زیست تا اخیراً هارون در سفر حج به مدینه رفت و به امر وی امام را در حالی که در مسجد پیغمبر مشغول نماز بود گرفته و به زنجیر بسته زندانی کردند و از مدینه به بصره و از بصره به بغداد بردند و سالها از زندانی به زندانی منتقل می نمودند و بالاخره در بغداد در زندان سندی ابن شاهک با سم درگذشت (۲۸۵) و در مقابر قریش که فعلاً شهر کاظمیه می باشد مدفون گردید.

## امام هشتم

امام علی بن موسی (رضا) فرزند امام هفتم که (بنا به اشهر تواریخ) سال ۱۴۸ هجری متولد و سال ۲۰۳ هجری درگذشته است (۲۸۶)

امام هشتم پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید و مدتی از زمان امامت خود با هارون خلیفه عباسی و پس از آن با پسرش امین و پس از آن با پسر دیگرش مامون معاصر بود.

مامون پس از پدر، اختلافاتی با برادر خود امین پیدا کرد که منجر به جنگهای خونین و بالاخره کشته شدن امین گردید و مامون به سریر خلافت استیلا یافت (۲۸۷)

تا آن روز سیاست خلافت بنی عباس نسبت به سادات علوی، سیاست خشونت آمیز و خونینی بوده، پیوسته رو به سختی می رفت و هر چند گاهی یکی از علویین قیام کرده جنگ خونین و آشوبی برپا می شد و این خود برای دستگاه خلافت گرفتاری سختی بود.

و ائمه و پیشوایان شیعه از اهل بیت اگرچه با نهضت و قیام کنندگان همکاری نمی کردند و مداخله ای نداشتند ولی شیعه که آن روز جمعیت قابل توجهی

بودند، پیوسته ائمه اهل بیت را پیشوایان دینی مفترض الطاعه و خلفای واقعی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می دانستند و دستگاه خلافت را که قیافه دربار کسری و قیصر داشت و به دست یک مشت مردم بی بند و بار اداره می شد، دستگاهی ناپاک و دور از ساحت قدس پیشوایان خود می دیدند و دوام و پیشرفت این وضع برای دستگاه خلافت خطرناک بود و آن را بشدت تهدید می کرد.

مامون به فکر افتاد که به این گرفتاریها که سیاست کهنه و هفتاد ساله پیشینیان وی نتوانست چاره کند، با سیاست تازه دیگری خاتمه بخشد و آن این بود که امام هشتم را ولایت عهد بدهد و از این راه هر گرفتاری را رفع کند؛ زیرا سادات علوی پس از آنکه دست خودشان به خلافت بند شد دیگر به ضرر دستگاه قیام نمی کردند و شیعه نیز پس از آنکه آلودگی امام خود را به خلافتی که پیوسته آن را و کارگردانان آن را پلید و ناپاک می شمردند، مشاهده کردند، دیگر آن اعتقاد معنوی و ارادت باطنی را که در حق امامان اهل بیت داشتند، از دست می دهند و تشکل مذهبیانشان سقوط کرده دیگر خطری از این راه متوجه دستگاه خلافت نخواهد. گردید (۲۸۸)

بدیهی است که پس از حصول مقصود، از بین بردن امام برای مامون اشکالی نداشت، مامون برای تحقق دادن به این تصمیم، امام را از مدینه به مرو احضار کرد و پس از حضور اول خلافت و پس از آن ولایت عهد خود را به امام پیشنهاد نمود و آن حضرت اعتذار جسته نپذیرفت ولی بالاخره به هر ترتیب بود قبولانید

و امام نیز به این شرط که در کارهای حکومتی و عزل و نصب عمال دولت مداخله نکند، ولایت عهد را پذیرفت (۲۸۹)

این واقعه در سال دویست هجری اتفاق افتاد ولی چیزی نگذشت که مامون از پیشرفت سریع شیعه و بیشتر شدن ارادت ایشان نسبت به ساحت امام و اقبال عجیب عامه مردم و حتی سپاهیان و اولیای امور دولتی، به اشتباه خود پی برد و به صدد چاره جویی برآمده آن حضرت را مسموم و شهید ساخت. امام هشتم پس از شهادت در شهر طوس ایران که فعلاً شهر مشهد نامیده می شود مدفون گردید.

مامون، عنایت بسیاری به ترجمه علوم عقلی به عربی نشان می داد و مجلس علمی منعقد کرده بود که دانشمندان ادیان و مذاهب در آن حضور یافته به مناظره علمی می پرداختند امام هشتم نیز در آن مجلس شرکت می فرمود و با علمای ملل و ادیان به مباحثه و مناظره می پرداخت و بسیاری از این مناظره ها در جوامع حدیث شیعه مضبوط است (۲۹۰)

### **امام نهم**

امام محمد بن علی (تقی و گاهی به لقب امام جواد و ابن الرضا نیز ذکر می شود) فرزند امام هشتم که سال ۱۹۵ هجری در مدینه متولد شده و طبق روایات شیعه، سال ۲۲۰ هجری به تحریک معتصم خلیفه عباسی به دست همسر خود که دختر مامون خلیفه عباسی بود مسموم و شهید شده در جوار جد خود امام هفتم در کاظمیه مدفون گردید.

پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید. امام نهم موقع درگذشت پدر بزرگوار خود در مدینه بود، مامون وی را به بغداد - که آن روز عاصمه خلافت بود - احضار

کرده به حسب ظاهر محبت و ملاطفت بسیاری نمود و دختر خود را به عقد ازدواج وی درآورد و در بغداد نگهداشت و در حقیقت می خواست به این وسیله امام را از خارج و داخل تحت مراقبت کامل درآورد.

امام مدتی در بغداد بود سپس از مامون استعجازه کرده به مدینه رفت تا آخر عهد مامون در مدینه بود و پس از درگذشت مامون که معتصم، زمام خلافت را به دست گرفت، دوباره امام را به بغداد احضار کرده تحت نظر گرفت و بالاخره چنانکه گذشت به تحریک معتصم، آن حضرت به دست همسر خود مسموم شد و درگذشت (۲۹۱)

## امام دهم

امام علی بن محمد (نقی و گاهی به لقب هادی ذکر می شود) فرزند امام نهم در سال ۲۱۲ در مدینه متولد شده و در سال ۲۵۴ (طبق روایات شیعه) معتز، خلیفه عباسی با سم شهیدش کرده است (۲۹۲)

امام دهم در ایام حیات خود با هفت نفر از خلفای عباسی، مامون و معتصم و واثق و متوکل و منتصر و مستعینی و معتز معاصر بوده است. در عهد معتصم، سال ۲۲۰ بود که پدر بزرگوارش در بغداد با سم درگذشت، وی در مدینه بود و به امر خدا و معرفی امامان گذشته به امامت رسید و به نشر تعالیم دینی می پرداخت تا زمان متوکل رسید.

متوکل در سال ۲۴۳ در اثر سعایت‌هایی که کرده بودند یکی از امرای دولت خود را ماموریت داد که آن حضرت را از مدینه به سامرا - که آن روز عاصمه خلافت بود جلب کند و نامه ای مهرآمیز با کمال تعظیم به آن حضرت نوشته تقاضای حرکت و ملاقات نمود (۲۹۳) و البته پس

از ورود آن حضرت به سامرا در ظاهر اقداماتی به عمل نیامد ولی در عین حال آنچه می توانست در فراهم آوردن وسائل اذیت و هتک آن حضرت کوتاهی نمی کرد و بارها به منظور قتل یا هتک، امام را احضار کرده و به امر وی خانه اش را تفتیش می نمودند.

متوکل در دشمنی با خاندان رسالت در میان خلفای عباسی نظیر نداشت و به ویژه با علی علیه السلام دشمن سرسخت بود و آشکارا ناسزا می گفت و مرد مقلدی را موظف داشت که در بزمهای عیش، تقلید آن حضرت را در می آورد و خلیفه می خندید!! و در سال ۲۳۷ هجری بود که امر کرد قبه ضریح امام حسین را در کربلا و همچنین خانه های بسیاری که در اطرافش ساخته بودند، خراب و با زمین یکسان نمودند! و دستور داد که آب به حرم امام بستند و دستور داد زمین قبر مطهر را شخم و زراعت کنند تا به کلی اسم و رسم مزار فراموش شود. (۲۹۴)

در زمان متوکل، وضع زندگی سادات علوی - که در حجاز بودند - به مرحله رقت باری رسیده بود چنانکه زنهای ایشان ساتر نداشتند و عده ای از ایشان یک چادر کهنه داشتند که در اوقات نماز آن را به نوبه پوشیده نماز می خواندند (۲۹۵) و نظیر این فشارها را به سادات علوی که در مصر بودند نیز وارد می ساخت.

امام دهم به شکنجه و آزار متوکل صبر می فرمود تا وی در گذشت و پس از وی منتصر و مستعین و معتز روی کار آمدند و به دسیسه معتز، آن حضرت مسموم و شهید شد.

## **امام یازدهم**

امام حسن بن علی (عسکری) فرزند امام دهم در سال ۲۳۲

هجری متولد شده و در سال ۲۶۰ هجری (بنا به بعضی از روایات شیعه) به دسیسه معتمد خلیفه عباسی مسموما در گذشته است.  
(۲۹۶)

امام یازدهم پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و حسب التعمین پیشوایان گذشته به امامت رسید و هفت سالی که امامت کرد به واسطه سختگیری بیرون از اندازه مقام خلافت، با تقیه بسیار شدید رفتار می کرد، درب روی مردم حتی عامه شیعه بسته جز خواص شیعه کسی را بار نمی داد با اینحال اکثر اوقات زندانی بود (۲۹۷)

و سبب این همه فشار این بود که اولاً در آن ازمنه جمعیت شیعه کثرت و قدرتشان به حد قابل توجهی رسیده بود و اینکه شیعه به امامت قائلند برای همگان روشن و آفتابی شده بود و امامان شیعه نیز شناخته می شدند و از این روی مقام خلافت بیش از پیش ائمه را تحت مراقبت درآورده و از هر راه بود با نقشه هایی مرموز در محو و نابود کردن ایشان می کوشیدند.

ثانیا: مقام خلافت پی برده بود که خواص شیعه برای امام یازدهم فرزند معتقدند و طبق روایاتی که از خود امام یازدهم و هم از پدراناش نقل می کنند فرزند او را همان مهدی موعود می شناسند که به موجب اخبار متواتره از طرق عامه و خاصه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خبر داده بود (۲۹۸) و او را امام دوازدهم می دانند.

بدین سبب امام یازدهم بیشتر از سایر ائمه تحت مراقبت مقام خلافت درآمده بود و خلیفه وقت تصمیم قطعی گرفته بود که به هر طریق باشد به داستان امامت شیعه خاتمه بخشد و در این خانه را برای همیشه ببندد.

و از این

روی همینکه بیماری امام یازدهم را به معتمد، خلیفه وقت گزارش دادند، طیب نزد آن حضرت فرستاد و چند تن از معتمدان خود و چند نفر از قضات را به منزلش گماشت که پیوسته ملازم وی و مراقب اوضاع داخلی منزل بوده باشند و پس از شهادت امام نیز خانه را تفتیش و توسط قابله ها کنیزان آن حضرت را معاینه کردند و تا دو سال مامورین آگاهی خلیفه در خط پیدا کردن خلف آن حضرت مشغول فعالیت بودند تا به کلی نومید شدند (۲۹۹)

امام یازدهم را پس از درگذشت در خانه خودش در شهر سامرا، پهلوی پدر بزرگوارش به خاک سپردند و باید دانست که ائمه اهل بیت در دوره زندگیشان گروه انبوهی از علما و محدثین را پرورش دادند که شماره ایشان به صدها تن می رسد و ما برای رعایت اختصار در این کتاب متعرض فهرست اسامی خودشان و مؤلفان و آثار علمی و شرح احوالشان نشدیم (۳۰۰)

## امام دوازدهم

### اشاره

حضرت مهدی موعود (که غالباً به لقب امام عصر و صاحب الزمان ذکر می شود) فرزند امام یازدهم که اسمش مطابق اسم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود در سال ۲۵۶ هجری در سامرا متولد شده و تا سال ۲۶۰ هجری که پدر بزرگوارش شهید شد تحت کفالت و تربیت پدر می زیست و از مردم پنهان و پوشیده بود و جز عده ای از خواص شیعه کسی به شرف ملاقات وی نایل نمی شد.

و پس از شهادت امام یازدهم که امامت در آن حضرت مستقر شد به امر خدا غیبت اختیار کرد و جز با نواب خاص خود بر کسی ظاهر نمی شد جز در موارد استثنایی (۳۰۱)

### نواب خاص

آن حضرت چندی عثمان بن سعید عمری را که از اصحاب جد و پدرش بود و ثقه و امین ایشان قرار داشت نایب خود قرار داد و به توسط وی به عرایض و سؤالات شیعه جواب می داد.

و پس از عثمان بن سعید، فرزندش محمد بن عثمان به نیابت امام منصوب شد و پس از وفات محمد بن عثمان عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، نایب خاص بود و پس از وفات حسین بن روح نوبختی، علی بن محمد سمیری نیابت ناحیه مقدسه امام را داشت.

و چند روز به مرگ علی بن محمد سمیری (که در سال ۳۲۹ هجری اتفاق افتاد) مانده بود که از ناحیه مقدسه توقیعی صادر شد که در آن به علی بن محمد سمیری ابلاغ شده بود که تا شش روز (دیگر) بدرود زندگی خواهد گفت و پس از آن در نیابت خاصه بسته، غیبت کبری واقع خواهد شد و تا روزی که خدا در

ظهور آن حضرت اذن دهد، غیبت دوام خواهد یافت (۳۰۲) و به مقتضای این توفیق، غیبت امام زمان علیه السلام به دو بخش منقسم می شود.

اول «غیبت صغری»: که از سال ۲۶۰ هجری شروع نموده و در سال ۳۲۹ خاتمه می یابد و تقریباً هفتاد سال مدت امتداد آن می باشد.

دوم «غیبت کبری»: که از سال ۳۲۹ شروع کرده و تا وقتی که خدا بخواهد ادامه خواهد یافت. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث متفق علیه می فرماید:

«اگر نمانده باشد از دنیا مگر یک روز، خدا آن روز را دراز می کند تا مهدی از فرزندان من ظهور نموده دنیا را پر از عدل و داد کند چنانکه از ظلم و جور پر شده باشد.» (۳۰۳)

### **بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر عمومی**

در بحث نبوت و امامت اشاره کردیم که به موجب قانون هدایت عمومی که در همه انواع آفرینش جاری است، نوع انسان به حکم ضرورت با نیرویی (نیروی وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت نوعی راهنمایی می کند و بدیهی است که اگر این کمال و سعادت برای انسان که زندگی اجتماعی است، امکان و وقوع نداشته باشد اصل تجهیز لغو و باطل خواهد بود و لغو در آفرینش وجود ندارد.

و با بیانی دیگر: بشر از روزی که در بسط زمین سکنی ورزیده پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی مقرون به سعادت (به تمام معنا) می باشد و به امید رسیدن چنین روزی قدم بر می دارد و اگر این خواسته تحقق خارجی نداشته هرگز چنین آرزو و امیدی در نهاد وی نقش نمی بست چنانکه اگر غذایی نبود، گرسنگی نبود و اگر آبی



نبود، تشنگی تحقق نمی گرفت و اگر تناسلی نبود، تمایل جنسی تصور نداشت.

از این روی، به حکم ضرورت (جبر) آینده جهان روزی را در بر خواهد

داشت که در آن روز جامعه بشری پر از عدل و داد شده و با صلح و صفا همزیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند.

و البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه ای منجی جهان بشری و به لسان روایات، «مهدی» خواهد بود.

در ادیان و مذاهب گوناگون که در جهان حکومت می کنند، مانند وثیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام، از کسی که نجات دهنده بشریت است، سخن به میان آمده و عموماً ظهور او را نوید داده اند اگرچه در تطبیق اختلاف دارند و حدیث متفق علیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم:

«الْمَهْدِيُّ مِنْ وُلْدِي»

یعنی:

«مهدی معهود از فرزندان من (از نسل من) می باشد»، اشاره به همین معناست.

بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر خصوصی

علاوه بر احادیث بی شماری که از طریق عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام در ظهور مهدی علیه السلام و اینکه از نسل پیغمبر می باشد و با ظهور خود جامعه بشری را به کمال واقعی خواهد رسانید و حیات معنوی خواهد بخشید (۳۰۴)

روایات بی شمار دیگری وارد است که مهدی فرزند بلافضل امام حسن عسکری (امام یازدهم) می باشد و پس از تولد و غیبت طولانی، ظهور کرده جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد؛ چنانکه با ظلم و جور پر شده باشد.

اشکالی چند و پاسخ آنها

الف: مخالفین شیعه اعتراض می کنند که طبق

اعتقاد این طایفه، امام غایب باید تا کنون نزدیک به دوازده قرن عمر کرده باشد در صورتی که هرگز انسان عمر به این درازی نمی کند؟

پاسخ: بنای اعتراض به استبعاد است و البته عمر به این درازی و بیشتر از این قابل استبعاد می باشد ولی کسی که به اخباری که در خصوص امام غایب از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سائر ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده مراجعه نماید، خواهد دید نوع زندگی امام غایب را به طریق خرق عادت معرفی می کنند.

البته خرق عادت غیر از محال است و از راه علم هرگز نمی توان خرق عادت را نفی کرد؛ زیرا هرگز نمی توان اثبات کرد که اسباب و عواملی که در جهان کار می کنند تنها همانها هستند که ما آنها را دیده ایم و می شناسیم و دیگر اسبابی که ما از آنها خبر نداریم، یا آثار و اعمال آنها را ندیده ایم، یا نفهمیده ایم، وجود ندارد. از این روی ممکن است در فردی یا افرادی از بشر اسباب و عواملی به وجود آید که عمری بسیار طولانی هزار یا چندین هزار ساله برای ایشان تامین نماید و از اینجاست که جهان پزشکی تا کنون از پیدا کردن راهی برای عمرهای بسیار طولانی، نومید و مایوس نشده است.

این اعتراض از ملین مانند کلیمیت و مسیحیت و اسلام که به موجب کتابهای آسمانی خودشان، خرق عادت و معجزات پیغمبران خدا را قبول دارند، بسیار شگفت آور است.

ب: مخالفین شیعه اعتراض می کنند که شیعه وجود امام را برای بیان احکام دین و حقایق آیین و راهنمایی مردم لازم می دانند و غیبت امام ناقض

این غرض است؛ زیرا امامی که به واسطه غیبتش، مردم هیچگونه دسترسی به وی ندارند، فایده ای بر وجودش مترتب نیست و اگر خدا بخواهد امامی را برای اصلاح جهان بشری برانگیزد قادر است که در موقع لزوم او را بیافریند دیگر به آفرینش چندین هزار سال پیش از موقع وی نیازی نیست.

پاسخ: اینان به حقیقت معنای امامت پی نبرده اند؛ زیرا در بحث امامت روشن شد که وظیفه امام تنها بیان صوری معارف و راهنمایی ظاهری مردم نیست و امام چنانکه وظیفه راهنمایی صورت مردم را به عهده دارد همچنان ولایت و رهبری باطنی اعمال را به عهده دارد و اوست که حیات معنوی مردم را تنظیم می کند و حقایق اعمال را به سوی خدا سوق می دهد.

بدیهی است که حضور و غیبت جسمانی امام در این باب تاثیری ندارد و امام از راه باطن به نفوس و ارواح مردم اشراف و اتصال دارد، اگرچه از چشم جسمانی ایشان مستور است و وجودش پیوسته لازم است اگرچه موقع ظهور و اصلاح جهانیش تا کنون نرسیده است.

خاتمه: پیام معنوی شیعه

پیام معنوی شیعه به جهانیان، یک جمله بیش نیست و آن این است که «خدا را بشناسید» و تعبیر دیگر: «راه خداشناسی را پیش گیرید تا سعادت مند و رستگار شوید» و این همان جمله ای است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای نخستین بار دعوت جهانی خود را به آن افتتاح فرمود:

«ای مردم! خدا را به یگانگی بشناسید و اعتراف کنید تا رستگار شوید» در توضیح این پیام به طور اجمال می گوئیم:

ما افراد بشر به حسب طبع دلداد بسیاری از مقاصد زندگی و لذایذ

مادی هستیم، خوردنیها و نوشیدنیهای گوارا و پوشیدنیهای شیک و کاخها و منظره های فریبنده، همسر زیبا و دلنواز، دوستان صمیمی و ثروت سنگین از راه قدرت و سیاست مقام و جاه و بسط سلطه و فرمانروایی و خرد کردن هر چیزی که با خواسته های ما مخالفت می کند را می خواهیم و دوست داریم.

ولی با نهاد خدادادی خود می فهمیم که این همه لذایذ و مطالب برای انسان آفریده شده نه انسان برای آنها و آنها به دنبال انسان باید باشند نه انسان به دنبال آنها.

هدف نهایی، بودن شکم و پایین تر از شکم، منطق گاو و گوسفند است و دریدن و بریدن و بیچاره کردن دیگران، منطق ببر و گرگ روباه است، منطق انسان، منطق فطری خرد می باشد و بس.

«منطق خرد» با واقع بینی خود، ما را به سوی پیروی حق هدایت می کند نه به سوی دلخواه انواع شهوترانی و خودبینی و خودخواهی. «منطق خرد» انسان را جزئی از جمله آفرینش می داند که هیچگونه استقلال و سرخودی ندارد و برخلاف آنچه انسان خود را فرمانروای آفرینش پنداشته به گمان خود طبیعت سرکش را به خواسته های خود رام می کند و به زانو درمی آورد خودش نیز آلت دست طبیعت و یکی از دستیاران و فرمانبرداران آن است.

«منطق خرد» انسان را دعوت می کند که در درکی که از هستی این جهان گذران دارد، دقیق شود تا روشن گردد که هستی جهان و هر چه در آن است از پیش خودشان نیست بلکه جهان و هر چه در آن است از یک منبع نامتناهی سرچشمه می گیرد تا روشن گردد که این همه زشت و زیبا و موجودات زمین و آسمان

که در صورت واقعیت‌های مستقل در دیده انسان جلوه می‌کند، در پناه واقعیت دیگری واقعیت دار می‌نمایند و در زیر پرتو آن پیدا و هویدا شده اند نه از خود و نه از پیش خود و چنانکه واقعیتها و قدرتها و عظمت‌های دیروزی، امروز افسانه ای بیش نیست واقعیت‌های امروزی نیز همچنانند و بالاخره همه چیز در پیش خود افسانه ای بیش نیست.

تنها خداست که واقعیتی است غیر قابل زوال و همه چیز در پناه هستی او رنگ هستی می‌یابند و با روشنائی ذات او روشن و پیدا می‌شوند.

هنگامی که انسان با چنین درکی مجهز شود، آن وقت است که خیمه هستی او در پیش چشمش مانند حباب روی آب فرو می‌خوابد و عیانا مشاهده می‌کند که جهان و جهانیان به یک هستی نامحدود و حیات و قدرت و علم و هرگونه کمال نامتناهی تکیه زده اند و انسان و هر پدیده دیگر جهانی مانند دریاچه‌های گوناگونی هستند که هر کدام به اندازه ظرفیت خود ماورای خود را که جهان ابدیت است نشان می‌دهند.

آن وقت است که انسان اصالت و استقلال را از خود و از هر چیز گرفته به صاحبش رد می‌کند و دل از هر جا کننده به خدای یگانه می‌پیوندد و در برابر عظمت و کبریای وی به چیزی جز وی سر تعظیم فرود نمی‌آورد.

آن وقت است که انسان تحت ولایت و سرپرستی پروردگار پاک قرار می‌گیرد، هر چه را بشناسد با خدا می‌شناسد و با هدایت و رهبری خدا با اخلاقی پاک و اعمالی نیک (آیین اسلام و تسلیم حق که آیین فطرت است) متلبس می‌گردد.

این است آخرین درجه کمال انسانی و مقام انسان

کامل یعنی امام که به موهبت خدایی به این مقام رسیده و کسانی که از راه اکتساب به این کمال نائل شوند با اختلاف درجاتی که دارند پیروان حقیقی امام می باشند.

و از اینجا روشن می شود که خداشناسی و امام شناسی هرگز از هم جدا نمی شوند چنانکه خداشناسی و خودشناسی از هم جدا نمی شوند؛ زیرا کسی که هستی مجازی خود را بشناسد، هستی حقیقی خدای بی نیاز را شناخته است.

## پاورقی

### از آتات ۱۰۱

۱ - و ۲ - با توجه به اینکه متن فوق مربوط به سالها پیش است، در عصر حاضر به احتمال قوی تمام این کتابها به طبع رسیده است.

۲ - با توجه به اینکه متن فوق مربوط به سالها پیش است، در عصر حاضر به احتمال قوی تمام این کتابها به طبع رسیده است.

۳ - بعد از چاپ این کتاب، بحمدالله تمام مجلدات عربی و فارسی به چاپ رسیده و در اختیار علاقه مندان قرار گرفت.

۴ - لازم به ذکر است که این مطلب مربوط به ایامی است که مرحوم علامه، مشغول نوشتن کتاب ارزشمند المیزان بوده است لیکن امروزه تفسیر المیزان، عربی و فارسی آن مکرر به طبع رسیده است.

۵ - (أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا).

یعنی:

«آگاه باشید لعنت خدا بر ستمکاران باد، کسانی که از راه دین خدا، مردم را بر می گردانند و خودشان آن را کج و معوج می خواهند و می پذیرند»

(سوره اعراف، آیه ۴۴ و ۴۵)

۶ - (وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا).

یعنی:

«کدام دین بهتر از آن است که شخص خودش را تسلیم حکم خدا کند و نیکوکار

هم باشد و از آیین پاک و معتدل ابراهیم پیروی نماید»

(سوره نساء، آیه ۱۲۵)

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ).

یعنی:

«به اهل کتاب بگو بیاید در یک سخن مشترک با هم همکاری کنیم: جز خدا را عبادت نکنیم و شریکی برایش قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را ارباب قرار ندهد اگر از این سخن اعراض کردند به ایشان بگو: پس گواه باشید ما تسلیم حق هستیم»

(سوره آل عمران، آیه ۶۴)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً). یعنی:

«ای اهل ایمان! همگی داخل در مقام تسلیم شوید»

(سوره بقره، آیه ۲۰۸)

۷ - (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ).

یعنی:

«ابراهیم و اسماعیل گفتند:

پروردگارا! ما را تسلیم فرمان خود گردان و از فرزندان ما نیز امتی را مسلم قرار ده»

(سوره بقره، آیه ۱۲۸)

(مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمِيكُمُ الْمُسْلِمِينَ).

یعنی:

«این آیین پدر شما ابراهیم است اوست که شما را مسلمان (تسلیم شونده) نامیده است.»

۸ - به طایفه ای از «زیدیه» که پیش از علی علیه السلام دو خلیفه دیگر را اثبات می نمایند و در فروع به فقه ابی حنیفه عمل

می کنند نیز «شیعه» گفته می شود به مناسبت اینکه در برابر خلفای بنی امیه و بنی عباس، خلافت را مختص علی و اولاد علی می دانند.

۹- اولین اسمی که در زمان رسول خدا پیدا شد، «شیعه» بود که سلمان و ابوذر و مقداد و عمار با این اسم مشهور شدند

(حاضر العالم الاسلامی، ج ۱، ص ۱۸۸)

۱۰- (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)

(سوره)



۱۱ - در ذیل این حدیث، علی (ع) می فرماید:

«من که از همه کوچکتر بودم عرض کردم:

من وزیر تو می شوم، پیغمبر دستش را به گردن من گذاشته فرمود:

این شخص برادر و وصی و جانشین من می باشد باید از او اطاعت نمایید، مردم می خندیدند و به ابی طالب می گفتند:

تو را امر کرد که از پسرت اطاعت کنی»

(تاریخ طبری، ج ۲ ص ۳۲۱.

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۱۶.

البدایه و النهایه، ج ۳، ص ۳۹.

غایه المرام، ص ۳۲۰)

۱۲ - ام سلمه می گوید پیغمبر فرمود:

«علی همیشه با حق و قرآن است و حق و قرآن نیز همیشه با اوست و تا قیامت از هم جدا نخواهند شد.» (این حدیث با پانزده طریق از عامه و یازده طریق از خاصه نقل شده و ام سلمه و ابن عباس و ابوبکر و عایشه و علی (ع) و ابوسعید خدری و ابولیلی و ابوایوب انصاری از راویان آن هستند. غایه المرام بحرانی، ص ۵۳۹ و ۵۴۰)

پیغمبر فرمود:

«خدا علی را رحمت کند که همیشه حق با اوست»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۶)

۱۳ - پیغمبر فرمود:

«حکمت ده قسمت شده، نه جزء آن بهره علی و یک جزء آن در میان تمام مردم قسمت شده است»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۵۹)

۱۴ - هنگامی که کفار مکه تصمیم گرفتند محمد (ص) را به قتل رسانند و اطراف خانه اش را محاصره کردند، پیغمبر (ص)

تصمیم گرفت به مدینه هجرت کند، به علی فرمود:

«آیا تو حاضری شب در بستر من بخوابی تا گمان برند من خوابیده ام و از تعقیب آنان در امان باشم»، علی در آن وضع خطرناک، این پیشنهاد را با آغوش

باز پذیرفت.

۱۵ - تواریخ و جوامع حدیث.

۱۶ - «حدیث غدیر» از احادیث مسلمّه میان سنی و شیعه می باشد و متجاوز از صد نفر صحابی با سندها و عبارتهای مختلف آن را نقل نموده اند و در کتب عامه و خاصه ضبط شده، برای تفصیل به کتاب غایه المرام، ص ۷۹ و عبقات، جلد غدیر و الغدیر مراجعه شود.

۱۷ - تاریخ یعقوبی (ط نجف) ج ۲، ص ۱۳۷ و ۱۴۰. تاریخ ابی الفداء ج ۱، ص ۱۵۶. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۰۷. مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۳۷. ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۶۱.

۱۸ - صحیح مسلم، ج ۱۵، ص ۱۷۶. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۷. مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۳ و ج ۲، ص ۴۳۷. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۸۱.

۱۹ - جابر می گوید:

نزد پیغمبر بودیم که علی از دور نمایان شد، پیغمبر فرمود:

«سوگند به کسی که جانم به دست اوست! این شخص و شیعیانش در قیامت رستگار خواهند بود»، ابن عباس می گوید وقتی آیه: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» نازل شد، پیغمبر به علی فرمود:

«مصدق این آیه تو و شیعیانت می باشید که در قیامت خشنود خواهید بود و خدا هم از شما راضی است»، این دو حدیث و چندین حدیث دیگر، در تفسیر الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۷۹ و غایه المرام، ص ۳۲۶ نقل شده است.

۲۰ - محمد (ص) در مرض وفاتش لشکری را به سرداری اسامه بن زید مجهز کرده اصرار داشت که همه در این جنگ شرکت کنند و از مدینه بیرون روند، عده ای از دستور پیغمبر اکرم (ص)

تخلف کردند که از آن جمله «ابوبکر و عمر» بودند و این قضیه پیغمبر را بشدت ناراحت کرد (شرح ابن ابی الحدید، ط مصر، ج ۱، ص ۵۳)

پیغمبر اکرم (ص) هنگام وفاتش فرمود:

«دوات و قلم حاضر کنید تا نامه ای برای شما بنویسم که سبب هدایت شما شده گمراه نشوید»، عمر از این کار مانع شده گفت:

مرضش طغیان کرده هذیان می گوید!!!

تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۳۶.

صحیح بخاری، ج ۳.

صحیح مسلم، ج ۵.

البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۲۷.

ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳

همین قضیه در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و خلیفه اول به خلافت عمر وصیت کرد و حتی در اثنای وصیت بیهوش شد، ولی عمر چیزی نگفت و خلیفه اول را به هذیان نسبت نداد در حالی که هنگام نوشتن وصیت، بیهوش شده بود، ولی پیغمبر اکرم (ص) معصوم و مشاعرش بجا بود (روضه الصفا، ج ۲ ص ۲۶۰)

۲۱ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۸ و ص ۱۲۳ - ۱۳۵. یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۲. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۵ - ۴۶۰.

۲۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۳ - ۱۰۶. تاریخ ابی الفداء ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۶۶. مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۰۷ و ۳۵۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۳۴.

۲۳ - عمرو بن حرث به سعید بن زید گفت:

آیا کسی با بیعت ابی بکر مخالفت کرد؟ پاسخ داد:

هیچ کس مخالف نبود جز کسانی که مرتد شده بودند یا نزدیک بود مرتد شوند!

(تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۷)

۲۴ - در حدیث معروف ثقلین می فرماید:

«من در میان شما دو چیز با ارزش

را به امانت می گذارم که اگر به آنها متمسک شوید هرگز گمراه نخواهید شد. قرآن و اهل بیت تا روز قیامت از هم جدا نخواهند شد»، این حدیث با بیشتر از صد طریق از ۳۵ نفر از صحابه پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است، رجوع شود به طبقات حدیث ثقلین. غایه المرام، ص ۲۱۱.

پیغمبر فرمود:

«من شهر علم و علی درب آن می باشد پس هر که طالب علم است از درش وارد شود»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۵۹)

۲۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۵ - ۱۵۰ مکرراً ذکر شده است.

۲۶ - کتاب خدا و بیانات پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت با ترغیب و تحریص به تحصیل علم تا جایی که پیغمبر اکرم می فرماید:

«طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»

طلب دانش به هر مسلمانی واجب است

(بخاری، ج ۱، ص ۱۷۲)

۲۷ - البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۶۰.

۲۸ - تاریخ یعقوبی، ص ۱۱۱، ۱۲۶ و ۱۲۹.

۲۹ - خدای تعالی در کلام خود می فرماید:

«وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ»

یعنی:

«قرآن کتابی است گرامی که هرگز باطل از پیش و پس به آن راه نخواهد یافت»

(سوره فصلت، آیه ۴۱ و ۴۲) می فرماید:

(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ)

یعنی:

«جز خدا کسی نباید حکم کند»

(سوره یوسف، آیه ۶۷) یعنی شریعت تنها شریعت و قوانین خداست که از راه نبوت باید به مردم برسد و می فرماید:

(وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ)

(سوره احزاب، آیه ۴۰)

و با این آیه، ختم نبوت و شریعت را با پیغمبر اکرم (ص) اعلام می فرماید.

و می فرماید:

(وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ). یعنی:

«هر کس مطابق حکم خدا حکم نکند، کافر»

است»

(سوره مائده، آیه ۴۴)

۳۰ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۰. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۵۸.

۳۱ - در الدرالمنثور، ج ۳، ص ۱۸۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۴۸، گذشته از اینها وجوب خمس در قرآن کریم منصوص می باشد:

(وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ)

(سوره انفال، آیه ۴۱)

۳۲ - ابوبکر در خلافتش پانصد حدیث جمع کرد، عایشه می گوید یک شب تا صبح پدرم را مضطرب دیدم، صبح به من گفت:

احادیث را بیاور، پس همه آنها را آتش زد (کنز العمال، ج ۵، ص ۲۳۷)

عمر به همه شهرها نوشت: نزد هر کس حدیثی هست باید نابودش کند (کنز العمال ج ۵، ص ۲۳۷)

محمد بن ابی بکر می گوید:

در زمان عمر، احادیث زیاد شد، وقتی به نزدش آوردند دستور داد آنها را سوزانیدند (طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۱۴۰)

۳۳ - تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۵۱ و غیر آن.

۳۴ - پیغمبر اکرم (ص) در حجه الوداع عمل حج را برای حجاج که از دور به مکه وارد شوند (طبق آیه: (فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ الْخ) به شکل مخصوص مقرر داشت و عمر در خلافت خود آن را ممنوع ساخت.

و همچنین در زمان رسول خدا متعه (ازدواج موقت) دایر بود ولی عمر در ایام خلافت خود آن را قدغن کرد و برای متخلفین مقرر داشت که سنگسار شوند.

و همچنین در زمان رسول خدا در اذان نماز «حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» ؛ یعنی مهیا باش برای بهترین اعمال که نماز است، گفته می شد، ولی عمر گفت:

این کلمه مردم را از جهاد باز می دارد و قدغن کرد! و همچنین در زمان رسول خدا



به دستور آن حضرت در یک مجلس یک طلاق بیشتر انجام نمی گرفت ولی عمر اجازه داد که در یک مجلس سه طلاق داده شود!! قضایای نامبرده در کتب حدیث و فقه و کلام سنی و شیعه مشهور است.

۳۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۱. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳۶ - اسدالغابه، ج ۴، ص ۳۸۶. الاصابه، ج ۳.

۳۷ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۰. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۶۸. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۷۷ و غیر آنها.

۳۸ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۰. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۹۷.

۳۹ - جماعتی از اهل مصر به عثمان شوریدند، عثمان احساس خطر کرده از علی بن ابیطالب استمداد نموده اظهار ندامت کرد، علی به مصریین فرمود:

شما برای زنده کردن حق قیام کرده اید و عثمان توبه کرده می گوید:

من از رفتار گذشته ام دست بر می دارم و تا سه روز دیگر به خواسته های شما ترتیب اثر خواهم داد و فرمانداران ستمکار را عزل می کنم، پس علی از جانب عثمان برای ایشان قراردادی نوشته و ایشان مراجعت کردند.

در بین راه، غلام عثمان را دیدند که بر شتر او سوار و به طرف مصر می رود، از وی بدگمان شده او را تفتیش نمودند، با او نامه ای یافتند که برای والی مصر نوشته بود بدین مضمون: به نام خدا، وقتی عبدالرحمان بن عدیس نزد تو آمد، صد تازیانه به او بزن و سر و ریشش را بتراش و به زندان طویل المده محکومش کن و مانند این عمل را در باره عمرو بن الحکم و سودان بن حمران و عروه بن نباع اجراء کن!!

نامه را

گرفته و با خشم به جانب عثمان برگشته اظهار داشتند:

تو به ما خیانت کردی! عثمان نامه را انکار نمود. گفتند غلام تو حامل نامه بود. پاسخ داد بدون اجازه من این عمل را مرتکب شده. گفتند مرکوبش شتر تو بود، پاسخ داد شترم را دزدیده اند! گفتند:

نامه به خط منشی تو می باشد، پاسخ داد بدون اجازه و اطلاع من این کار را انجام داده!!

گفتند پس به هر حال تو لیاقت خلافت نداری و باید استعفا دهی؛ زیرا اگر این کار به اجازه تو انجام گرفته خیانت پیشه هستی و اگر این کارهای مهم بدون اجازه و اطلاع تو صورت گرفته پس بی عرضگی و عدم لیاقت تو ثابت می شود و به هر حال یا استعفا کن و یا الان عمال ستمکار را عزل کن.

عثمان پاسخ داد:

اگر من بخواهم مطابق میل شما رفتار کنم پس شما حکومت دارید، من چه کاره هستم؟ آنان با حالت خشم از مجلس بلند شدند

تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۰۲ - ۴۰۹.

تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۵۰ و ۱۵۱

۴۰ - تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۷۷.

۴۱ - صحیح بخاری، ج ۶، ص ۸۹.

تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.

۴۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۱.

تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۲۹ - ۱۳۲.

۴۳ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.

شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۹.

در روایات زیادی وارد شده که بعد از انعقاد بیعت ابی بکر، وی پیش علی فرستاد و از وی بیعت خواست، علی پاسخ داد که من عهد کرده ام که از خانه به جز برای نماز بیرون نروم تا قرآن را جمع کنم.

و باز وارد است

که علی پس از شش ماه با ابی بکر بیعت کرد و این دلیل تمام کردن جمع قرآن می باشد.

و نیز وارد است که علی پس از جمع قرآن مصحف را به شتری بار کرده پیش مردم آورده نشان داد.

و نیز وارد است که جنگ یمامه که قرآن پس از آن تالیف شده، در سال دوم خلافت ابی بکر بوده است، مطالب نامبرده در غالب کتب تاریخ و حدیث که متعرض قصه جمع مصحف شده اند یافت می شود.

۴۴ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۴.

۴۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۵

مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۴.

۴۶ - نهج البلاغه، خطبه ۱۵.

۴۷ - پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) اقلیت انگشت شمار به پیروی علی (ع) از بیعت تخلف کردند و در راس این اقلیت از صحابه سلمان و ابوذر و مقداد و عمار بودند و در آغاز خلافت علی (ع) نیز اقلیت قابل توجهی به عنوان مخالف از بیعت سر باز زدند و از جمله متخلفین و مخالفین سرسخت سعید بن عاص و ولید بن عقبه و مروان بن حکم و عمرو بن عاص و به سر بن اراطه و سمره بن جندب و مغیره بن شعبه و غیر ایشان بودند.

مطالعه بیوگرافی این دو دسته و تأمل در اعمالی که انجام داده اند و داستانهایی که تاریخ از ایشان ضبط کرده، شخصیت دینی و هدف ایشان را به خوبی روشن می کند.

دسته اولی از اصحاب خاص پیغمبر اکرم و از زهاد و عباد و فداکاران و آزادیخواهان اسلامی و مورد علاقه خاص پیغمبر اکرم بودند. پیغمبر فرمود خدا به من خبر داد که چهار نفر را دوست دارد

و مرا نیز امر کرده که دوستشان دارم. نام ایشان را پرسیدند سه مرتبه فرمود:

علی سپس نام ابوذر و سلمان و مقداد را برد (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶)

عایشه گوید رسول خدا فرمود:

هر دو امری که بر عمار عرضه شود حتما حق و ارشد آنها را اختیار خواهد کرد (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶)

پیغمبر فرمود:

«راستگوتر از ابوذر در میان زمین و آسمان وجود ندارد»، (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۸)

از اینان در همه مدت حیات، یک عمل غیر مشروع نقل نشده و خونی به ناحق نریخته اند، به عرض کسی متعرض نشده اند، مال کسی را نربوده اند یا به افساد و گمراهی مردم پرداخته اند.

ولی تاریخ از فجایع اعمال و تبهکاریهای دسته دوم پر است و خونهای ناحق که ریخته اند و مالهای مسلمانان که ربوده اند و اعمال شرم آور که انجام داده اند، از شماره بیرون است و با هیچ عذری نمی توان توجیه کرد جز اینکه گفته شود (چنانکه جماعت می گویند) خدا از اینان راضی بود و در هر جنایتی که می کردند آزاد بودند و مقررات اسلام که در کتاب و سنت است در حق دیگران وضع شده بوده است!!

۴۸ - مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰ شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴۹ - تاریخ یعقوبی، ج ۲ تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۷۲. مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۶.

۵۰ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۵۱ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۴. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۷۱.

۵۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۵۳ - هنگامی که

عثمان در محاصره شورشیان بود به وسیله نامه از معاویه استمداد کرد، معاویه دوازده هزار لشکر مجهز تهیه کرده به سوی مدینه حرکت نمود ولی دستور داد در حدود شام توقف نمایند و خودش نزد عثمان آمد آمادگی لشکر را گزارش داد، عثمان گفت:

تو عمداً لشکر را در آنجا متوقف کردی تا من کشته شوم سپس خونخواهی مرا بهانه کرده قیام کنی (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲. مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۵. تاریخ طبری، ص ۴۰۲)

۵۴ - مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۱۵.

۵۵ - به شأن نزول آیه: (وَ أَنْطَلَقَ الْأَمْلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَ اصْبِرُوا عَلَى الْهَيْتِكُمْ)

(سوره ص، آیه ۵) و آیه: (وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَفَدَّ كِدْتِ تَزَكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً)

(سوره اسری، آیه ۷۴) و آیه: (وَدُّوا لَوْ تَدَهِنُ فَيَذَهُنَّ)

(سوره قلم، آیه ۹) در تفاسیر روایتی مراجعه شود.

۵۶ - کتاب الغرر و الدرر آمدی و متفرقات جوامع حدیث.

۵۷ - مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۳۱. شرح ابن ابی الحدید ج ۱، ص ۱۸۱.

۵۸ - اشباه و نظایر سیوطی در نحو، ج ۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۶.

۵۹ - ر، ک: نهج البلاغه.

۶۰ - در ببحوحه جنگ جمل، عربی خدمت علی (ع) عرض کرد:

یا امیرالمؤمنین! تو می گویی خدا واحد است؟ مردم از هر طرف به وی حمله کرده گفتند ای عرب! مگر پراکندگی قلب و تشویش خاطر علی را مشاهده نمی کنی که به بحث علمی می پردازی؟ علی (ع) به اصحاب خود فرمود:

این مرد را به حال خود بگذارید؛ زیرا من در جنگ با این قوم هم جز روشن شدن عقاید درست و مقاصد دین، منظوری ندارم، سپس تفصیلاً

به پاسخ سؤال عرب پرداخت

(بحار، ج ۲، ص ۶۵)

۶۱ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۶ - ۹.

۶۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۱ و سایر تواریخ.

۶۳ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۶۰. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۲۴. تاریخ ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۰۳.

۶۴ - همان مدرک.

۶۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۳.

۶۶ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۰۲.

۶۷ - یزید مردی بود عیاش و هوسران و دائم الخمر، لباسهای حریر و جلف می پوشید، سگ و میمونی داشت که ملازم و همبازی وی بودند، مجالس شب نشینی او با طرب و ساز و شراب برگزار می شد، نام میمون او «ابوقیس» بود و او را لباس زیبا پوشانیده در مجلس شربش حاضر می کرد! گاهی هم سوار اسبش کرده به مسابقه می فرستاد (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۶. مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۷)

۶۸ - مروج الذهب، ج ۳، ص ۵. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۸۳.

۶۹ - النصایح الکافیة، ص ۷۲، نقل از کتاب الاحداث.

۷۰ - رَوَى أَبُو الْحَسَنِ الْمِيدَانِيُّ فِي كِتَابِ الْأَحْيَادِ قَالَ: كَتَبَ مُعَاوِيَةُ نُسِيخَهُ وَاحِدَةً إِلَى عُمَالِهِ بَعْدَ عَامِ الْجَمَاعَةِ: إِنِّي بَرِئْتُ الدِّمَّةَ مِمَّنْ رَوَى شَيْئًا مِنْ فَضْلِ أَبِي ثَرَابٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ (النصایح الکافیة، تالیف محمد بن عقیل، چاپ نجف، سال ۱۳۸۶ هجری، ص ۸۷ و ۱۹۴).

۷۱ - النصایح الکافیة، ص ۷۲ - ۷۳.

۷۲ - النصایح الکافیة، ص ۵۸، ۶۴، ۷۷ و ۷۸.

۷۳ - سوره توبه، آیه ۱۰۰.

۷۴ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۶

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۰.

مروج الذهب، ج ٣، ص ٦٤ و تواریخ دیگر.

٧٥ - تاریخ یعقوبی،

ج ٢، ص ٢٤٣.

تاريخ ابى الفداء، ج ١، ص ١٩٢.

مروج الذهب، ج ٣، ص ٧٨.

٧٦ - تاريخ يعقوبى، ج ٢، ص ٢٢٤

تاريخ ابى الفداء، ج ١، ص ١٩٢. مروج الذهب، ج ٣، ص ٨١.

٧٧ - تاريخ يعقوبى، ج ٣، ص ٧٣.

٣ - - اذا ما جئت ربك يوم حشر فقل يا رب خرقتى الوليد

(مروج الذهب، ج ٣، ص ٢١٦)

٧٩ - ر. ك: بحث امام شناسى همين كتاب.

٨٠ - معجم البلدان، ماده «قم»

٨١ - مروج الذهب، ج ٣، ص ٢١٧ - ٢١٩. تاريخ يعقوبى، ج ٣، ص ٦٦.

٨٢ - بحار، ج ١٢ و ساير مدارك شيعه.

٨٣ - تاريخ يعقوبى، ج ٣، ص ٨٤.

٨٤ - تاريخ يعقوبى، ج ٣، ص ٧٩. تاريخ ابى الفداء، ج ١، ص ٢٠٨ و تواريخ ديگر.

٨٥ - تاريخ يعقوبى، ج ٣، ص ٨٦. مروج الذهب، ج ٣، ص ٢٤٨.

٨٦ - تاريخ يعقوبى، ج ٣، ص ٨٦. مروج الذهب ج ٣، ص ٢٧٠.

٨٧ - تاريخ يعقوبى، ج ٣، ص ٩١ - ٩٦.

تاريخ ابى الفداء، ج ١، ص ٢١٢.

٨٨ - تاريخ ابى الفداء، ج ٢، ص ٦.

٨٩ - تاريخ يعقوبى، ج ٣، ص ١٩٨. تاريخ ابى الفداء، ج ٢، ص ٣٣.



- ٩٠ - بحار، ج ١٢، احوالات حضرت صادق (ع).
- ٩١ - قصه جسر بغداد.
- ٩٢ - اغاني ابي الفرج، قصه امين.
- ٩٣ - تواريخ.
- ٩٤ - تاريخ ابي الفداء و تواريخ ديگر.
- ٩٥ - به تواريخ مراجعه شود.
- ٩٦ - الحضاره الاسلاميه، ج ١، ص ٩٧.
- ٩٧ - مروج الذهب، ج ٤، ص ٣٧٣. الملل و النحل، ج ١، ص ٢٥٤.
- ٩٨ - تاريخ ابي الفداء، ج ٢، ص ٦٣ و ج ٣، ص ٥٠.
- ٩٩ - ر. ك: تواريخ كامل، روضه الصفا

و حبيب السير.

۱۰۰ - تاريخ كامل و تاريخ ابى الفداء، ج ۳.

۱۰۱ - تاريخ حبيب السير.

## از ۱۰۲ تا ۲۰۲

۱۰۲ - تاريخ حبيب السير و تاريخ ابى الفداء و غير آنها.

۱۰۳ - روضات الجنات و رياض العلماء

به نقل از:

ريحانه الادب، ج ۲، ص ۳۶۵.

۱۰۴ - روضات و كتاب مجالس و وفیات الاعيان.

۱۰۵ - روضه الصفا و حبيب السير و غيره.

۱۰۶ - روضه الصفا و حبيب السير.

۱۰۷ - اين مطالب از ملل و نحل شهرستانى و كامل ابن اثير ماخوذ است.

۱۰۸ - اين مطالب از كامل ابن اثير، روضه الصفا، حبيب السير، ابى الفداء و ملل و نحل شهرستانى و بعضى جزئيات آن از تاريخ آقا خانیه ماخوذ است.

۱۰۹ - از آيه فهميده مى شود كه پرستش در دين خدا فرع توحيد و بر اساس آن تنظيم و بنا شده است.

۱۱۰ - توصيف فرع درك است و از آيه فهميده مى شود كه جز مخلصين و پاك شدگان خدا به نحوى كه بايد شناخته شود نمى شناسد و خدا از توصيف ديگران منزّه است.

۱۱۱ - از آيه فهميده مى شود كه براى لقائى حق، جز توحيد و عمل صالح راهى نيست.

۱۱۲ - از آيه فهميده مى شود كه پرستش واقعى خدا منتج يقين است.

۱۱۳ - از آيه فهميده مى شود كه يكي از لوازم يقين، مشاهده ملكوت آسمانها و زمين است.

۱۱۴ - از آيات فهميده مى شود كه سرنوشت «ابرار» در كتابى است به نام عليين (بسيار بلند) كه مقربان خدا آن را مشاهده مى

کنند و ضمنا از لفظ «یشهده» پیداست که مراد، کتاب مخطوط نیست بلکه عالم قرب و ارتقاست.

۱۱۵ - از آیه فهمیده می شود که علم یقین باعث مشاهده سرانجام حال اشقیا که جحیم

(جهنم) نامیده می شود، می باشد.

۱۱۶ - و از اینجاست که پیغمبر اکرم (ص) در روایتی که عامه و خاصه نقل کرده اند می فرماید:

«ما گروه پیامبران با مردم به اندازه خرد ایشان سخن می گوئیم»

(بحار، ج ۱، ص ۳۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۳)

۱۱۷ - سوره نحل، آیه ۴۴.

۱۱۸ - سوره جمعه، آیه ۲.

۱۱۹ - سوره احزاب، آیه ۲۱.

۱۲۰ - مدرک روایت در بخش اول گذشت

۱۲۱ - نهج البلاغه، خطبه ۲۳۱ در پاورقی قرآن در اسلام نیز هست.

۱۲۲ - درالمنثور، ج ۲، ص ۶.

۱۲۳ - تفسیر صافی، ص ۸. بحار، ج ۱۹، ص ۲۸.

۱۲۴ - سوره شعراء، آیه ۱۲۷.

۱۲۵ - سوره حجر، آیه ۷۴.

۱۲۶ - تفسیر صافی، ص ۴.

۱۲۷ - سفینه البحار تفسیر صافی، ص ۱۵ و در تفاسیر مرسلاً از آن حضرت منقول است و در کافی و تفسیر عیاشی و معانی الاخبار، روایاتی در این معنا نقل شده است.

۱۲۸ - بحار، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱۲۹ - سوره اعراف، آیه ۵۸.

۱۳۰ - سوره زخرف، آیه ۳ و ۴.

۱۳۱ - سوره واقعه، آیه ۷۹.

۱۳۲ - سوره احزاب، آیه ۳۳.

۱۳۳ - سوره یونس، آیه ۲۹.

۱۳۴ - سوره اعراف، آیه ۵۳.

۱۳۵ - مسئله فسخ قرآن به حدیث، یکی از مسائل علم اصول است و جمعی از علمای عامه به آن قائلند و از قضیه فدک نیز معلوم می شود که خلیفه اول نیز به آن قائل بوده است.

۱۳۶ - و گواه این مطلب تالیفات زیادی است که علما در اخبار موضوعه کرده اند و همچنین در کتب رجال جماعتی از روایات را کذاب و وضاع معرفی نموده اند.

۱۳۷ - بحار، ج ۱، ص ۱۳۹.

۱۳۸ - بحار، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱۳۹ - بحث حجیت

خبر واحد از علم اصول.

۱۴۰ - بحار، ج ۱، ص ۱۷۲.

۱۴۱ - سوره اسری، آیه ۳۶.

۱۴۲ - در این مسائل به بحث اجتهاد و تقلید از علم اصول مراجعه شود.

۱۴۳ - وفیات ابن خلکان، ص ۷۸. اعیان الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۳۱.

۱۴۴ - وفیات، ص ۱۹۰.

و اعیان الشیعه و سایر کتب تراجم.

۱۴۵ - اتقان سیوطی.

۱۴۶ - بخش اول کتاب.

۱۴۷ - سوره نحل، آیه ۱۲۵.

۱۴۸ - شرح ابن ابی الحدید، اوایل ج ۱.

۱۴۹ - مطالب فوق را باید از اخبار الحکماء و وفیات و سایر کتب تراجم به دست آورد.

۱۵۰ - امام ششم می فرماید:

«عبادت سه نوع است؛ گروهی خدا را از ترس می پرستند و آن پرستش بردگان می باشد و گروهی خدا را برای پاداش نیک می پرستند و آن پرستش مزدوران می باشد و گروهی خدا را به مهر و محبت می پرستند و آن پرستش آزادمردان است و آن نیکوترین پرستشهاست»

(بحار، ج ۱۵، ص ۲۰۸)

۱۵۱ - به کتب تراجم و تذکره الاولیاء و طرائق و غیر آن مراجعه شود.

۱۵۲ - خدای متعال، می فرماید:

«و رهبانیتی که نصارا از خود درآورده بودند ما آن را در حقشان نوشته بودیم جز اینکه در این کار رضای خدا را منظور داشتند»

(سوره حدید، آیه ۲۷)

۱۵۳ - علی (ع) می فرماید:

«خدا نیست آنکه خود تحت احاطه معرفت درآید، اوست که دلیل را به سوی خود هدایت می کند»

(بحار، ج ۲، ص ۱۸۶)

۱۵۴ - سوره مائده، آیه ۱۰۵.

۱۵۵ - (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ)، (غررالحکم، ج ۲، ص ۶۶۵)

۱۵۶ - «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ، أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ.»

۱۵۷ - سوره بقره، آیه ۱۵۲.

۱۵۸ - سوره احزاب، آیه ۲۱.

۱۵۹ - سوره نحل، آیه ۸۹.

۱۶۰ - در کتاب خدا به این

برهان اشاره کرده می فرماید:

(قَالَتْ رُسُلُهُمْ اءِ فِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ)

یعنی:

«آیا می شود در خدا شک کرد خدایی که آسمانها و زمین را به وجود آورده، عدم را شکافته و آسمانها و زمین را پایدار ساخته است.»

(سوره ابراهیم، آیه ۱۰)

۱۶۱ - خدای تعالی می فرماید:

(اِنَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ لٰآيٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبْثُ مِنْ دَابَّهٖ اٰيٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُوْنَ وَ اٰخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمٰوٰتِ مِنْ رِزْقٍ فَاٰخِا بِهٖ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ اٰيٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ تِلْكَ اٰيٰتُ اللّٰهِ تَتْلُوْهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبٰی حَدِيْثٍ بَعْدَ اللّٰهِ وَ اٰيٰتِهٖ يُؤْمِنُوْنَ)

(سوره جاثیه، آیه ۳ - ۶)

۱۶۲ - مرد عربی در جنگ جمل به امیرالمؤمنین علی (ع) نزدیک شد و گفت یا امیرالمؤمنین آیا می گویی خدای یکی است؟ مردم از هر سوی به مرد عرب حمله کرده گفتند:

آیا نمی بینی که امیرالمؤمنین تا چه اندازه تقسم قلب (تشویش خاطر) دارد؟

امیرالمؤمنین فرمود:

«او را به حال خود بگذارید؛ زیرا آنچه این مرد عرب می خواهد همان است که ما از این جماعت می خواهیم»، پس به مرد عرب فرمود:

«اینکه گفته می شود خدا یکی است، چهار قسم است، دو معنای از آن چهار معنا درست نیست و دو معنا درست است، اما آن دو معنا که درست نیست یکی این است که کسی گوید خدا یکی است و عدد و شماره را در نظر گیرد، این معنا درست نیست؛ زیرا آنکه دوم ندارد داخل عدد نمی شود آیا نمی بینی کسانی که گفتند:

خدا، سوم سه تا است (اشاره به قول نصارا ثالث ثلاثه) کافر شدند؟ و یکی این است که کسی بگوید:

فلانی یکی از مردم است؛ یعنی



نوعی است از این جنس (یا واحد است از این نوع) این معنا نیز در خدا درست نیست؛ زیرا تشبیه است و خدا از شبیه منزّه است.

و اما آن دو معنا که در خدا درست است یکی این است که کسی بگوید خدا یکی است به این معنا که در میان اشیاء شبیه ندارد، خدا چنین است.

و یکی اینکه کسی بگوید:

خدا یکی است (احد یعنی هیچگونه کثرت و انقسام بر نمی دارد نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم) خدا چنین است»

(بحار، ج ۳، ص ۲۰۷)

و باز علی (ع) می فرماید:

«شناختن خدا همان یگانه دانستن اوست»

(بحار، ج ۲، ص ۱۸۶) یعنی اثبات وجود خدای تعالی که وجودی است نامتناهی و غیر محدود در اثبات وحدانیت وی کافی است؛ زیرا دوم برای نامتناهی تصور ندارد.

۱۶۳ - امام ششم می فرماید:

«خدا هستی ثابت دارد و علم او خود اوست در حالی که معلومی نبود و سمع او خود اوست در حالی که مسموعی نبود و بصر او خود او بود در حالی که مبصری نبود و قدرت او خود او بود در حالی که مقدوری نبود»

(بحار، ج ۲، ص ۱۲۵)

و اخبار اهل بیت در این مسائل از شماره بیرون است

(ر. ک: نهج البلاغه، توحید عیون و بحار، ج ۲)

۱۶۴ - امام پنجم، ششم و هشتم - علیهم السلام - می فرمایند:

«خدای تعالی نوری است که با ظلمت مخلوط نیست و علمی است که جهل در آن نیست و حیاتی است که مرگ در آن نیست»

(بحار، ج ۲، ص ۱۲۹)

امام هشتم (ع) می فرماید:

«مردم در صفات، سه مذهب دارند:

گروهی صفات را به خدا اثبات می کنند با تشبیه به دیگران

و گروهی صفات را نفی می کنند و راه حق مذهب سوم و آن اثبات صفات است با نفی تشبیه به دیگران»

(بحار، ج ۲، ص ۹۴)

۱۶۵ - امام ششم می فرماید:

«خداوند تبارک و تعالی با زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون متصف نمی شود بلکه او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است»

(بحار، ج ۲، ص ۹۶)

۱۶۶ - سوره شوری، آیه ۱۱.

۱۶۷ - امام ششم می فرماید:

«خدا پیوسته در ذات خود «عالم» بود در حالی که معلومی نبود و «قادر» بود در حالی که مقدوری نبود.» راوی گوید گفتم: و «متکلم» بود؟

فرمود:

«کلام، حادث است، خدا بود و «متکلم» نبود پس از آن کلام را احداث و ایجاد کرد»

(بحار، ج ۲، ص ۱۴۷)

و امام هشتم (ع) می فرماید:

«اراده از مردم ضمیم است و پس از آن فعل پیدا می شود و از خدا احداث و ایجاد اوست و بس؛ زیرا خدا مانند ما تروی و و هم (قصد) و تفکر ندارد»

(بحار، چاپ کمپانی، ج ۲، ص ۱۴۴)

۱۶۸ - سوره اعراف، آیه ۵۴.

۱۶۹ - سوره بقره، آیه ۱۱۷.

۱۷۰ - سوره رعد، آیه ۴۱.

۱۷۱ - سوره قمر، آیه ۴۹.

۱۷۲ - و ۳ - سوره حجر، آیه ۲۱. امام ششم (ع) می فرماید:

«خدای تعالی وقتی که چیزی را اراده کرد، مقدر می کند و وقتی که تقدیر کرد، قضاء می کند و وقتی قضاء کرد، امضا (اجرا) می کند»

(بحار، چاپ کمپانی، ج ۳، ص ۳۴)

- ۱۷۳

(بحار، ج ۳، ص ۵) و از امام ششم (ع) از یزید شامی از امام هشتم (ع) و امام پنجم و ششم (ع) فرمودند:

«خدا به آفرینش خود مهربانتر از آن است که آنان را به گناه اجبار کند و

پس از آن عذاب کند.

و خدا عزیزتر از آن است که امری را بخواهد و نشود»

(بحار، ج ۳، ص ۶)

و باز امام ششم می فرماید:

«خدا اکرم از آن است که مردم را به چیزی که قدرت ندارند تکلیف کند و اعزاز آن است که در ملک او امری به وجود آید که وی نمی خواهد»

(بحار، ج ۳، ص ۱۵) اشاره به دو مذهب جبر و تفویض ا

۱۷۴ - یعنی:

«خدایی که به هر چیزی آفرینش ویژه اش را داده و پس از آن راهنمایی کرده (به سوی هدف زندگی و آفرینش)»

(سوره طه، آیه ۵۰)

۱۷۵ - سوره اعلی، آیه ۳۲.

۱۷۶ - یعنی:

«هر کدام هدف و غایتی دارد که آن را در پیش می گیرد»

(سوره بقره، آیه ۱۴۸)

۱۷۷ - یعنی:

«ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست برای اینکه بازی کنیم، نیافریدیم (بی هدف نیستند)، نیافریدیم آنها را مگر با آفرینش حق (هدف و غرضی در میان است) ولی بیشتر مردم نمی دانند»

(سوره دخان، آیه ۳۹)

۱۷۸ - افراد انسان حتی ساده ترین و بی فکرترین آنان به حسب طبع، دوست دارد که جهان انسانی، وضعی داشته باشد که همه با آسایش و صلح و صفا زندگی کنند و از نظر فلسفی خواستن و میل و رغبت و اشتها، اوصافی هستند اضافی و ارتباطی و به دو طرف قائمند مانند خواهان و خواسته و دوست دارنده و دوست داشته شده و روشن است اگر دوست داشتنی امکان نداشت، دوست داشتن آن معنا نداشت و بالاخره همه این گونه به درک نقص بر می گردد و اگر کمال امکان نداشت، نقص

معنا نداشت.

۱۷۹ - یعنی:

«ما معیشت و زندگی مردم

را در میانشان قسمت نمودیم (هر فرد متکفل بخشی از آن است) و برخی از ایشان را برتری دادیم تا بعضی از ایشان بعضی را تحت تسخیر بیاورند (چنانکه هر یک از کارگر و کارفرما با موقع اختصاصی خود، دیگری را مسخر دارد و همچنین رئیس و مرؤوس و موجر و مستاجر و خریدار و فروشنده)»

(سوره زخرف، آیه ۳۲)

۱۸۰ - یعنی:

«انسان، هلوع (حریص) آفریده شده وقتی که به وی شر و ناگواری مس کرد (رسید) جزع و وقتی که خیری به او برسد، دیگران را منع می کند»

(سوره معارج، آیه ۲۱)

۱۸۱ - یعنی:

«ما وحی کردیم به سوی تو چنانکه وحی کردیم به سوی نوح و پیغمبرانی که بعد از او بودند ... پیغمبرانی که نوید دهندگان و ترسانندگان بشر بودند برای اینکه پس از فرستادن پیغمبران، مردم بر خدا حجتی نداشته باشند (بدیهی است که اگر عقل در اتمام حجت خدا کافی بود، حاجتی به پیغمبران در اتمام حجت نبود»

(سوره نساء، آیه ۱۶۲)

۱۸۲ - یعنی:

«و پیغمبران را به سوی خود جمع آوری کردیم (به غیر ما نمی پردازند و از غیر ما اطاعت نمی کنند) و به راهی راست رسانیدیم»

(سوره انعام، آیه ۸۷)

۱۸۳ - یعنی:

«تنها اوست که داننده غیب است و به غیب خود کسی را مسلط نمی کند مگر پسندیدگان را از پیغمبران و در این صورت از پس و پیش او (پیغمبر یا وحی) مراقبت کامل و رصدی به راه می اندازد که محققا پیامهای خدای خود را برسانند»

(سوره جن، آیه ۲۶ - ۲۸)

۱۸۴ - به مقدمه کتاب مراجعه شود.

۱۸۵ - یعنی:

«و فرستادیم کتاب (قرآن) را به سوی تو به حق در حالی که کتابی (مانند تورات و



انجیل) را که در برابر خود دارد تصدیق می کند و تسلط و برتری دارد نسبت به آن»

(سوره مائده، آیه ۴۸)

۱۸۶ - یعنی:

«و تحقیقا قرآن کتابی است گرامی و از حریم خود منع کننده که هیچ باطلی را از پس و پیش نمی پذیرد»

(سوره حم سجده، آیه ۴۱ و ۴۲)

۱۸۷ - یعنی:

«محمد پدر کسی از شماها نیست بلکه پیغمبر خدا و ختم پیغمبران می باشد»

(سوره احزاب، آیه ۴۰)

۱۸۸ - یعنی:

«و نازل کردیم به سوی تو کتاب را در حالی که روشن کننده هر چیز است.»

(سوره نحل، آیه ۸۹)

۱۸۹ - یعنی:

«خدا تشریح فرمود برای شما از دین آنچه به نوح (ع) توصیه شده و آنچه را که به خودت وحی کردیم و آنچه را که به ابراهیم

و موسی و عیسی (ع) توصیه شده است»

(سوره شوری، آیه ۱۳)

آیه در مقام امتنان است و معلوم است در این صورت اگر غیر از این پنج تن که در آیه ذکر شده اند اگر پیغمبر دیگری

صاحب شریعت بود ذکر می شد.

۱۹۰ - یعنی:

«و وقتی که از پیغمبران پیمانشان را گرفتیم و از تو ابراهیم و موسی و عیسی و از ایشان پیمان محکمی گرفتیم»

(سوره احزاب، آیه ۷)

۱۹۱ - در روایت مشهور می فرماید:

«الْفَقْرُ فَخْرِي»، (در مطالب این فصل به کتاب سیره ابن هشام، سیره حلبی، بحار، ج ۶ و غیر آن مراجعه شود)

۱۹۲ - چنانکه می فرماید:

(فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ)

یعنی:

«اگر راست می گویند سخنی مانند قرآن بیاورند»

(سوره طور، آیه ۳۴)

۱۹۳ - چنانکه می فرماید:

(أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ)

یعنی:

«بلکه می گویند:

محمد قرآن را به خدا تهمت بسته، بگو بنابراین، ده سوره افتراپی مانند قرآن بیاورید و

از هر که می توانید استمداد کنید»

(سوره هود، آیه ۱۳)

۱۹۴ - چنانکه می فرماید:

(أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ)

یعنی:

«بلکه می گویند:

قرآن دروغی است که به خدا بسته، بگو بنابراین، یک سوره مانند قرآن بیاورید»

(سوره یونس، آیه ۳۸)

۱۹۵ - چنانکه از یکی از سخنوران عرب نقل می کنند:

(فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ)

یعنی:

«ولید پس از فکر بسیار، پشت به حق کرده و سرکشی نموده) گفت:

این قرآن جز سحر (جذاب) نیست این قرآن جز سخن بشر نیست»

(سوره مدثر، آیه ۲۴ و ۲۵)

۱۹۶ - چنانکه از زبان پیغمبر اکرم (ص) می فرماید:

(فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)

یعنی:

«من در میان شما پیش از نبوت و نزول قرآن، عمری بوده و گذرانیده ام آیا تعقل نمی کنید؟»

(سوره یونس، آیه ۱۶)

و می فرماید:

(وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ)

یعنی:

«تو پیش از نزول قرآن نوشته ای را نمی خواندی و با دست خود نمی نوشتی»

(سوره عنکبوت، آیه ۴۸)

و باز می فرماید:

(وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ)

یعنی:

«و اگر از قرآنی که به بنده خودمان نازل کردیم در شک می باشید، یک سوره از شخصی که در شرایط وجود (نخواندن و نوشتن و مربی ندیدن) مانند محمد باشد بیاورید تا معلوم شود که قرآن سخن خدا نیست»

(سوره بقره، آیه ۲۳)

۱۹۷ - چنانکه می فرماید:

(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا).

یعنی:

«آیا در قرآن تدبیر نمی کنند؟ و اگر از پیش غیر خدا بود در آن اختلاف بسیاری می یافتند»

(سوره نساء، آیه ۸۲)

۱۹۸ - سوره مؤمنون، آیه ۱۲ - ۱۴.

۱۹۹ - سوره سجده، آیه ۱۱.

۲۰۰ - سوره اسری، آیه ۸۵.

۲۰۱ - سوره یس، آیه ۸۳.

۲۰۲ - بحار،

ج ۳، ص ۱۶۱ از اعتقادات صدوق.

### از ۲۰۳ تا ۳۰۳

۲۰۳ - ۲ - بحار، ج ۲، باب البرزخ.

۲۰۴ - بحار، ج ۲، باب البرزخ.

۲۰۵ - سوره آل عمران، آیه ۱۶۹.

۲۰۶ - سوره مؤمنون، آیه ۹۹ و ۱۰۰.

۲۰۷ - سوره ص، آیه ۲۶.

۲۰۸ - سوره دخان، آیه ۳۸.

۲۰۹ - سوره جاثیه، آیه ۲۱ و ۲۲.

۲۱۰ - سوره علق، آیه ۸.

۲۱۱ - سوره شوری، آیه ۵۳.

۲۱۲ - سوره انفطار، آیه ۱۹.

۲۱۳ - سوره فجر، آیه ۲۷ - ۳۰.

۲۱۴ - سوره ق، آیه ۲۲.

۲۱۵ - سوره اعراف، آیه ۵۳.

۲۱۶ - سوره نور، آیه ۲۵.

۲۱۷ - سوره انشقاق، آیه ۶.

۲۱۸ - سوره عنکبوت، آیه ۵.

۲۱۹ - سوره کهف، آیه ۱۱۰.

۲۲۰ - سوره فجر، آیه ۲۷ - ۳۰.

۲۲۱ - سوره نازعات، آیه ۳۴ - ۴۱.

۲۲۲ - سوره تحریم، آیه ۷.

۲۲۳ - سوره احقاف، آیه ۳.

۲۲۴ - بحار چاپ کمپانی، ج ۱۴، ص ۷۹.

۲۲۵ - در باره مطالب مربوط به امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی به این مدارک مراجعه شود:

تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۶ الی ۶۱. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۲۳ - ۲۷۱. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۲۶. غایه المرام، ص ۶۶۴ از مسند احمد و غیر آن.

۲۲۶ - برای اثبات خلافت علی بن ابیطالب به آیاتی از قرآن استدلال شده و از جمله آنها این آیه است:

(إِنَّمَا وَكَلَّمْنَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)

یعنی:

«ولی امر و صاحب اختیار شما فقط خدا و رسولش و مؤمنان هستند که نماز می خوانند و در حال رکوع صدقه و زکات می دهند»

(سوره مائده، آیه ۵۵)

مفسرین سنی و شیعی

اتفاق دارند که آیه مذکور در شأن علی بن ابیطالب نازل شده است و روایات کثیری از عامه و خاصه نیز بر آن دلالت دارد.

ابوذر غفاری می گوید:

روزی نماز ظهر را با پیغمبر خواندیم سائلی از مردم تقاضای کمک نمود ولی کسی به او چیزی نداد، سائل دستش را به جانب آسمان بلند کرده گفت:

خدایا! شاهد باش در مسجد پیغمبر کسی به من چیزی نداد. علی بن ابیطالب در حال رکوع بود با انگشتش به سائل اشاره کرد، او انگشتش را از دست آن حضرت گرفت و رفت.

پیغمبر اکرم که جریان را مشاهده می فرمود سرش را به جانب آسمان بلند کرده عرضه داشت: خدایا! برادرم موسی به تو گفت:

«خدایا! شرح صدری به من عطا کن و کارهایم را آسان گردان و زبان گویایی به من بده تا سخنانم را بفهمند و برادرم هارون را وزیر و کمک من قرار بده، پس وحی نازل شد که ما بازوی تو را به واسطه برادرت محکم می گردانیم و نفوذ و تسلطی به شما عطا خواهیم نمود. خدایا! من هم پیغمبر تو هستم، صدری برایم عطا کن و کارهایم را آسان گردان و علی را وزیر و پشتیبانم قرار بده.»

ابوذر می گوید:

هنوز سخن پیغمبر تمام نشده بود که آیه نازل گشت (ذخائر العقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال ۱۳۵۶، ص ۱۶) حدیث مذکور با اندکی اختلاف در درالمنثور، ج ۲، ص ۲۹۳ نیز نقل شده. بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۱۰۳، ۲۴ حدیث از کتب عامه و ۱۹ حدیث از کتب خاصه در شأن نزول آیه نقل کرده است. از جمله آیات این آیه است:

(الْيَوْمَ يَنْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ

فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا.

یعنی:

«کفار امروز از برچیده شدن دستگاه اسلام ناامید شدند پس دیگر از آنان نهراسید ولی از من بترسید. امروز دین شما را کامل و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را برای شما برگزیدم»

(سوره مائده، آیه ۳)

ظاهر آیه این است که:

قبل از نزول آیه کفار امیدوار بودند که روزی خواهد آمد که دستگاه اسلام برچیده شود، ولی خداوند متعال به واسطه انجام کاری آنان را برای همیشه از نابودی اسلام مایوس گردانیده و همان کار سبب کمال و استحکام اساس دین بوده است و لابد از امور جزئی مانند جعل حکمی از احکام نبوده بلکه موضوع قابل توجه و مهمی بوده که بقای اسلام مربوط به آن بوده است.

ظاهراً این آیه با آیه ای که در اواخر این سوره نازل گشته بی ربط نباشد:

(يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ).

یعنی:

«ای پیغمبر! موضوعی را که به تو دستور دادیم به مردم ابلاغ کن که اگر ابلاغ نکنی رسالت خدا را انجام نداده ای.

و خدا تو را از هر گونه خطری که متوجه تو باشد در امان خواهد داشت»

(سوره مائده، آیه ۷۲)

این آیه دلالت می کند که:

خدا موضوع قابل توجه و بسیار مهمی را که اگر انجام نگیرد اساس اسلام و رسالت در خطر واقع می شود به پیغمبر دستور داده ولی از بس با اهمیت بوده پیغمبر از مخالفت و کارشکنی مردم می ترسیده و به انتظار موقعیت مناسب آن را به تأخیر می انداخته است، تا اینکه از جانب خدا امر مؤکد



و فوری صادر شده که باید در انجام این دستور تعلل نورزی و از هیچ کس نه‌راسی. این موضوع هم لابد از قبیل احکام نبوده؛ زیرا تبلیغ یک یا چند قانون نه آن اهمیت را دارد که از عدم تبلیغش اساس اسلام واژگون گردد و نه پیغمبر اسلام از بیان قوانین ترسی داشته است.

این قرائن و شواهد، مؤید اخباری هستند که دلالت دارند که آیه های مذکور در غدیر خم در باره ولایت علی بن ابیطالب نازل گشته است.

و بسیاری از مفسرین شیعه و سنی نیز آن را تایید نموده اند.

ابوسعید خدری می گوید:

پیغمبر در غدیر خم مردم را به سوی علی دعوت نموده بازوهای او را گرفته به طوری بلند کرد که سفیدی زیر بغل رسول خدا نمایان شد، سپس آیه نازل شد:

(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا) پس پیغمبر فرمود:

«اللَّهُ أَكْبَرُ، از کامل شدن دین و تمامی نعمت و رضایت خدا و ولایت علی بعد از من.»

سپس فرمود:

«هر کس من صاحب اختیار و متصدی امور او هستم، علی صاحب اختیارش می باشد. خدایا! با دوست علی دوست باش و با دشمنش دشمنی کن. هر کس او را یاری نمود، تو یاریش کن و هر کس او را رها کرد تو نیز او را رها کن.»

بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۳۳۶، ۶ حدیث از طریق عامه و ۱۵ حدیث از طرق خاصه در شأن نزول آیه نقل کرده است.

خلاصه سخن: دشمنان اسلام که در راه نابودی آن از هیچ کاری خودداری نمی نمودند و از همه جا مایوس گشتند فقط به یک جهت امیدوار بودند، آنها فکر می کردند که چون حافظ

و نگهبان اسلام پیغمبر است وقتی از دنیا رفت، اسلام بی قیم و سرپرست می گردد و نابودی برایش حتمی خواهد بود. ولی در غدیر خم، اندیشه آنان باطل گشت و پیغمبر علی را به عنوان سرپرست و متصدی اسلام به مردم معرفی نمود و پس از علی هم این وظیفه سنگین و ضروری به عهده دودمان پیغمبر که از نسل علی به وجود می آیند خواهد بود. (برای توضیح بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان، تالیف استاد علامه طباطبائی، ج ۵، ص ۱۷۷ - ۲۱۴ و ج ۶، ص ۵۰ - ۶۴)

«حدیث غدیر»: پیغمبر اسلام بعد از مراجعت از حجه الوداع در غدیر خم توقف نموده مسلمین را گرد آورده پس از ادای خطبه ای علی را به ولایت و پیشوائی مسلمین منصوب کرد.

براء می گوید:

در سفر حجه الوداع خدمت رسول خدا بودم، وقتی به غدیر خم رسیدیم دستور داد آن مکان را پاکیزه نمودند سپس دست علی را گرفته طرف راست خودش قرار داد و فرمود آیا من اختیاردار شما نیستم؟ پاسخ دادند:

اختیار ما به دست شما است. پس فرمود:

«هر کس من مولا- و صاحب اختیار او هستم، علی مولای او خواهد بود، خدایا! با دوست علی دوستی و با دشمنش دشمنی کن.»

پس عمر بن خطاب به علی گفت:

این مقام گوارایت باد که تو مولای من و تمام مؤمنین شدی

(البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۰۸ و ج ۷، ص ۳۴۶. ذخائرالعقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷. فصول المهمه، تالیف ابن صباغ، ج ۲، ص ۲۳. خصائص، تالیف نسائی، ط نجف، سال ۱۳۶۹ هجری ص ۳۱. بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۷۹ مانند این

حدیث را به ۸۹ طریق از عامه و ۴۳ طریق از خاصه نقل کرده است)

«حدیث سفینه»: ابن عباس می گوید پیغمبر فرمود:

«مثل اهل بیت من مثل کشتی نوح است که هر کس در آن سوار شد نجات یافت و هر کس تخلف نمود غرق گشت»، (ذخائرالعقبی، ص ۲۰. الصواعق المحرقة، تالیف ابن حجر، قاهره، ص ۱۵۰ و ۸۴. تاریخ الخلفاء تالیف جلال الدین سیوطی، ص ۳۰۷. کتاب نورالابصار، تالیف شبلنجی، مصر، ص ۱۱۴. بحرانی در غایه المرام، ص ۲۳۷ حدیث مذکور را با یازده طریق از عامه و هفت طریق از خاصه نقل کرده است)

«حدیث ثقلین»: زید بن ارقم از پیغمبر نقل کرده که فرمود:

«گویا خدا مرا به سوی خویش دعوت نموده باید اجابت کنم ولی دو چیز بزرگ و وزین را در بین شما می گذارم: کتاب خدا و اهل بیتم، مواظب باشید که چگونه با آنها رفتار می کنید، آن دو امر هرگز از هم جدا نخواهند شد تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»

(البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۰۹. ذخائرالعقبی، ص ۱۶. فصول المهمه، ص ۲۲ خصائص، ص ۳۰. الصواعق المحرقة، ص ۱۴۷. در غایه المرام، ۳۹ حدیث از عامه و ۸۲ حدیث از خاصه نقل شده است)

حدیث ثقلین از احادیث مسلم و قطعی است که به سندهای بسیار و عبارات مختلفی روایت شده و سنی و شیعه به صحتش اعتراف و اتفاق دارند. از این حدیث و امثالش چند مطلب مهم استفاده می شود:

۱ - چنانچه قرآن تا قیامت در بین مردم باقی می ماند، عترت پیغمبر نیز تا قیامت باقی خواهند ماند؛ یعنی هیچ زمانی از وجود امام و رهبر حقیقی خالی

نمی گردد.

۲ - پیغمبر اسلام به وسیله این دو امانت بزرگ، تمام احتیاجات علمی و دینی مسلمین را تامین نموده و اهل بیتش را به عنوان مرجع علم و دانش به مسلمین معرفی کرده اقوال و اعمالشان را معتبر دانسته است.

۳ - قرآن و اهل بیت نباید از هم جدا شوند و هیچ مسلمانی حق ندارد از علوم اهل بیت اعراض کند و خودش را از تحت ارشاد و هدایت آنان بیرون نماید.

۴ - مردم اگر از اهل بیت اطاعت کنند و به اقوال آنان تمسک جویند، گمراه نمی شوند و همیشه حق در نزد آنهاست.

۵ - جمیع علوم لازم و احتیاجات دینی مردم در نزد اهل بیت موجود است و هر کس از آنها پیروی نماید در ضلالت واقع نمی شود و به سعادت حقیقی نایل می گردد؛ یعنی اهل بیت از خطا و اشتباه معصومند.

و به واسطه همین قرینه معلوم می شود که مراد از اهل بیت و عترت تمام خویشان و اولاد پیغمبر نیست بلکه افراد معینی می باشند که از جهت علوم دین، کامل باشند و خطا و عصیان در ساحت وجودشان راه نداشته باشد تا صلاحیت رهبری داشته باشند و آنها عبارتند از علی بن ابیطالب و یازده فرزندش که یکی پس از دیگری به امامت منصوب شدند. چنانچه در روایات نیز به همین معنا تفسیر شده است. از باب نمونه:

ابن عباس می گوید به پیغمبر اکرم گفتم خویشان تو که دوست داشتن آنها واجب است کیانند؟

فرمود:

«علی و فاطمه و حسن و حسین»

(ینابیع الموده، ص ۳۱۱)

جابر می گوید پیغمبر فرمود:

«خدا ذریه هر پیغمبری را در صلب خودش قرار داد ولی ذریه مرا در صلب علی قرار داد»، (ینابیع

«حدیث حق»: ام سلمه می گوید از رسول خدا شنیدم که می فرمود:

«علی با حق و قرآن می باشد و حق و قرآن نیز با علی خواهند بود و از هم جدا نمی شوند تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»،  
(در غایه المرام، ص ۵۳۹ این مضمون با چهارده حدیث از عامه و ده حدیث از خاصه نقل شده است)

«حدیث منزلت»: سعد بن وقاص می گوید رسول خدا به علی فرمود:

«آیا راضی نیستی که تو نسبت به من مانند هارون نسبت به موسی باشی جز اینکه بعد از من پیغمبری نخواهد بود؟»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۳۹. ذخائر العقبی، ص ۶۳. فصول المهمه، ص ۲۱. کفایه الطالب، تالیف گنجی شافعی، ص ۱۴۸ - ۱۵۴. خصائص، ص ۱۹ - ۲۵. صواعق، ص ۱۷۷. در غایه المرام، ص ۱۰۹، صد حدیث از عامه و هفتاد حدیث از خاصه نقل است)

«حدیث دعوت عشیره»: پیغمبر (ص) خویشانش را برای صرف غذا دعوت نمود پس از تناول غذا به آنان فرمود:

«من کسی را سراغ ندارم که بهتر از آنچه را که من برای شما آورده ام برای قومش آورده باشد. خدا به من دستور داده که شما را به سویش دعوت کنم پس کیست که در این امر با من کمک کند و برادر و وصی و خلیفه من در بین شما گردد؟»

تمام مردم سکوت کردند ولی علی در عین حال که از همه کوچکتر بود عرضه داشت: من وزیر و یار شما می شوم. پس پیغمبر دست بر گردن او نهاده فرمود:

این برادر و وصی و خلیفه من است، باید از او اطاعت کنید. پس آن جماعت از جا حرکت نموده می خندیدند

و به ابوطالب می گفتند:

محمد به تو دستور داد که از پست اطاعت کنی

(تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۱۶)

و از این گونه احادیث زیاد است از جمله حدیثی می گوید رسول خدا فرمود:

«اگر علی را خلیفه و جانشین من قرار بدهید - و گمان نمی کنم چنین کاری را انجام بدهید - او را راهنمایی با بصیرت خواهید یافت که شما را به راه راست و اداری می کند»، (حلیه الاولیاء، تالیف ابونعیم، ج ۱، ص ۶۴. کفایه الطالب، ط نجف، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷)

ابن مردویه می گوید پیغمبر فرمود:

«هر کس دوست دارد حیات و مرگش مانند من باشد و ساکن بهشت گردد، بعد از من دوست دار علی باشد و به اهل بیت من اقتدا کند؛ زیرا آنها عترت من و از گل من آفریده شده اند و علم و فهم من نصیب آنان گشته پس بدا به حال کسانی که فضل آنها را تکذیب نمایند، شفاعتم هرگز شامل حالشان نخواهد شد»، (منتخب کنز العمال که در حاشیه مسند احمد به چاپ رسیده، ج ۵، ص ۹۴)

۲۲۷ - البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۷۷. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳. الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۱۷. تاریخ الرسل و الملوک، تالیف طبری، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲۲۸ - الکامل، تالیف ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۹۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۴.

۲۲۹ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲۳۰ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۷.

۲۳۱ - البدایه و النهایه، ج ۶، ص ۳۱۱.

۲۳۲ - سوره انعام، آیه ۸۹.

۲۳۳ - سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲۳۴ - سوره انبیاء، آیه ۷۳.

۲۳۵ - از باب نمونه:



الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ أَنه فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ

یعنی:

«قسم به این کتاب روشن! ما قرآن را عربی قرار دادیم شاید تعقل کنید.

و این قرآن در ام کتاب نزد ما عالی و حکیم است.»

(سوره زخرف، آیه ۴)

۲۳۶ - مانند این آیات: (وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ).

یعنی:

«تمام نفوس با گواه و مامور در قیامت مبعوث می گردند (و به آنان گفته می شود) تو از این زندگی غافل بودی، پس ما پرده غفلت را از دید گانت برداشتیم و اکنون دیده ات تیز بین شده است»

(سوره ق، آیه ۲۱)

(مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً).

یعنی:

«هر کس عمل نیکی انجام دهد و مؤمن باشد، ما او را زنده می کنیم، زندگی پاکیزه و خوبی»

(سوره نحل، آیه ۹۷)

(اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ).

یعنی:

«وقتی که خدا و رسول شما را به چیزی دعوت کردند که زنده تان می کند اجابت کنید»

(سوره انفال، آیه ۲۴)

(يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ).

یعنی:



«روزی که هر کس هر کار خوب و بدی انجام داده حاضر بیابد»

(سوره آل عمران، آیه ۳۰)

(إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ).

یعنی:

«ما مردگان را زنده می کنیم و اعمال و آثارشان را ثبت می کنیم و همه چیز را در امام مبین احصا کرده ایم»

(سوره یس، آیه ۱۲)

۲۳۷ - از باب نمونه:

خداوند متعال در حدیث معراج به پیغمبر می فرماید:

«فَمَنْ عَمِلَ بِرِضَائِي أُلْزِمَهُ ثَلَاثَ خِصَالٍ أَعْرَضَهُ شُكْرًا لَأَنْ يَخَالَطَهُ [الْجَهْلُ] وَذِكْرًا لَأَنْ

يُخَالِطُهُ النَّسِيَانُ وَ مَحَبَّةً لَا يُؤَثِّرُ عَلَى مَحَبَّتِي مَحَبَّةَ الْمَخْلُوقِينَ. فَإِذَا أَحَبَّنِي، أَحْبَبْتُهُ وَ أَفْتَحَ عَيْنَ قَلْبِهِ إِلَى جَلَالِي وَ لَا أُخْفِي عَلَيْهِ خَاصَّةً خَلَقِي وَ أَنَا جِيهِ فِي ظُلْمِ اللَّيْلِ وَ نُورِ النَّهَارِ يَنْقَطِعُ حَدِيثُهُ مَعَ الْمَخْلُوقِينَ وَ مُجَالَسَتِهِ مَعَهُمْ وَ اءَسْمَعُهُ كَلَامِي وَ كَلَامَ مَلَائِكَتِي وَ اءَعْرِفُهُ السَّرَّ الَّذِي سَتَرْتُهُ عَن خَلْقِي وَ اءَلْبَسُهُ الْحَيَا حَتَّى يَسْتَحْيِي مِنْهُ الْخَلْقُ وَ يَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ مَغْفُوراً لَهُ وَ اءَجْعَلُ قَلْبَهُ وَاَعِيّاً وَ بَصِيراً وَ لَا أُخْفِي عَلَيْهِ شَيْئاً مِنْ جَنَّةٍ وَ لَا نَارٍ وَ اءَعْرِفُهُ مَا يَمُرُّ عَلَى النَّاسِ فِي الْقِيَامَةِ مِنَ الْهَوْلِ وَ الشَّدَةِ»

(بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۱۷، ص ۹)

«[عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ اسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ حَارِثَةَ بْنَ مَالِكٍ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَنْصَارِي فَقَالَ لَهُ: كَيْفَ أَنْتَ يَا حَارِثَةُ بْنَ مَالِكٍ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مُؤْمِنٌ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةٌ فَمَا قَوْلُكَ؟ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَرَفْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا فَاسْهَرْتُ لَيْلِي وَ اءَظْمَأْتُ هُوَ اءَجْرِي فَكَاءَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي وَ قَدْ وُضِعَ لِلْحِسَابِ وَ كَاءَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَرَاوَرُونَ فِي الْجَنَّةِ وَ كَاءَنِّي أَسْمَعُ عَوَاءَ أَهْلِ [النَّارِ] فِي النَّارِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: عَبْدٌ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ»

(وافی، تالیف فیض، جزء سوم، ص ۳۳)

۲۳۸ - (وَ جَعَلْنَاهُمْ ائِمَّةً يَهْدُونَ بِاَمْرِنَا وَ اَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ)

یعنی:

«ما آنها را امام قرار دادیم که به وسیله امر ما مردم را هدایت کنند و انجام کارهای نیک را به آنها وحی کردیم»

(سوره انبیاء، آیه ۷۳)

(وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ ائِمَّةً يَهْدُونَ بِاَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا).

یعنی:

«ما بعضی از آنها را امام قرار دادیم تا مردم را به وسیله امر ما هدایت کنند؛ زیرا آنان صبر کردند»

(سوره)

از این گونه آیات استفاده می شود که امام، علاوه بر ارشاد و هدایت ظاهری، دارای یک نوع هدایت و جذبه معنوی است که از سنخ عالم امر و مجرد می باشد.

و به وسیله حقیقت و نورانیت و باطن ذاتش، در قلوب شایسته مردم تاثیر و تصرف می نماید و آنها را به سوی مرتبه کمال و غایت ایجاد، جذب می کند (دقت شود)

۲۳۹ - از باب نمونه:

«عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: لَا يَزَالُ هَذَا الدِّينُ عَزِيزًا إِلَىٰ اِثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً قَالَ: فَكَبَّرَ النَّاسُ وَضَعُوا حُبُّوًا ثُمَّ قَالَ كَلِمَةً خَفِيَّةً، قُلْتُ لِأَبِي: يَا أَبَتَهُ، مَا قَالَ؟ قَالَ: قَالَ كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»

(صحیح ابی داوود، ج ۲، ص ۲۰۷. مسند احمد، ج ۵، ص ۹۲ و چندین حدیث دیگر قریب به همین مضمون)

«[عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ قَالِ دَخَلْتُ] عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَآذَا الْحُسَيْنَ عَلَى فَخْذَيْهِ وَهُوَ يُقْبَلُ عَيْنَيْهِ وَ يُقْبَلُ فَاهُ وَيَقُولُ: أَنْتَ سَيِّدُ ابْنِ سَيِّدٍ وَأَنْتَ إِمَامُ ابْنِ إِمَامٍ وَأَنْتَ حُجَّةُ ابْنِ حُجَّةٍ وَأَنْتَ أَبُو حُجَجٍ تَسْعُهُ، تَسْعُهُمْ قَائِمُهُمْ»

(ینایع الموده، تالیف سلیمان بن ابراهیم قندوزی، چاپ هفتم، ص ۳۰۸)

۲۴۰ - ر. ک: الغدیر، امینی. غایه المرام، سید هاشم بحرانی. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. ذخائر العقبی، محب الدین احمد بن عبدالله طبری. مناقب، خوارزمی. تذکره الخواص، سبط ابن جوزی. ینایع الموده، سلیمان ابراهیم حنفی. فصول المهمه، ابن صباغ. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری. النص و الاجتهاد، شرف الدین موسوی. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱. الارشاد، مفید.

۲۴۱ - فصول المهمه (چاپ دوم) ص ۱۴. مناقب خوارزمی، ص ۱۷.

۲۴۲ - ذخائر

العقبى (چاپ قاهره، سال ۱۳۵۶) ص ۵۸. مناقب خوارزمی (چاپ نجف، سال ۱۳۸۵ هجری) ص ۱۶ - ۲۲. ینابیع الموده (چاپ هفتم) ص ۶۸ - ۷۲.

۲۴۳ - ارشاد مفید (چاپ تهران، سال ۱۳۷۷) ص ۴. ینابیع الموده، ص ۱۲۲.

۲۴۴ - فصول المهمه، ص ۲۸ - ۳۰. تذکره الخواص (چاپ نجف، سال ۱۳۸۳ هجری) ص ۳۴. ینابیع الموده، ص ۱۰۵. مناقب خوارزمی، ص ۷۳ و ۷۴.

۲۴۵ - فصول المهمه، ص ۳۴.

۲۴۶ - فصول المهمه، ص ۲۰. تذکره الخواص، ص ۲۰ - ۲۴. ینابیع الموده، ص ۶۵ - ۶۳.

۲۴۷ - تذکره الخواص، ص ۱۸. فصول المهمه، ص ۲۱. مناقب خوارزمی، ص ۷۴.

۲۴۸ - مناقب آل ابیطالب، تالیف محمد بن علی بن شهر آشوب (چاپ قم) ج ۳، ص ۶۲ و ۲۱۸. غایه المرام، ص ۵۳۹. ینابیع الموده، ص ۱۰۴.

۲۴۹ - مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۳۱۲. فصول المهمه، ص ۱۱۳ - ۱۲۳. تذکره الخواص، ص ۱۷۲ - ۱۸۳.

۲۵۰ - تذکره الخواص، ص ۲۷.

۲۵۱ - تذکره الخواص، ص ۲۷. مناقب خوارزمی، ص ۷۱.

۲۵۲ - مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۲۲۱. مناقب خوارزمی، ص ۹۲.

۲۵۳ - نهج البلاغه، جزء ۳، کتاب ۲۴.

۲۵۴ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۱ و ۲۵. ذخائر العقبی، ص ۶۷ و ۱۲۱.

۲۵۵ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۸. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری (چاپ نجف، سال ۱۳۶۹ هجری) ص ۶۰ - فصول المهمه، ص ۱۳۳. تذکره الخواص، ص ۱۹۳. تاریخ یعقوبی (چاپ نجف سال ۱۳۱۴ هجری) ج ۲، ص ۲۰۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۱.

۲۵۶ - ارشاد مفید، ص ۱۷۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج

٤، ص ٣٣. فصول المهمه، ص ١٤٤.

٢٥٧ - ارشاد مفيد، ص ١٧٢. مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٣٣. الامامه و السياسه، عبداللّه بن مسلم بن قتيبه، ج ١، ص ١٤٣. فصول المهمه، ص ١٤٥. تذكره الخواص، ص ١٩٧.

٢٥٨ - ارشاد مفيد، ص ١٧٣. مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٣٥. الامامه و السياسه ج ١، ص ١٦٤.

٢٥٩ - ارشاد مفيد، ص ١٧٤. مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٤٢. فصول المهمه، ص ١٤٦. تذكره الخواص، ص ٢١١.

٢٦٠ - ارشاد مفيد، ص ١٨١. اثبات الهداه، ج ٥، ص ١٢٩ و ١٣٤.

٢٦١ - ارشاد مفيد، ص ١٧٩. اثبات الهداه، ج ٥، ص ١٦٨ - ٢١٢. اثبات الوصيه، مسعودي (چاپ تهران، سال ١٣٢٠) ص ١٢٥.

٢٦٢ - ارشاد مفيد، ص ١٨٢. تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ٢٢٦ - ٢٢٨. فصول المهمه، ص ١٦٣.

٢٦٣ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٨٨.

٢٦٤ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٨٨. ارشاد مفيد، ص ١٨٢. الامامه و السياسه، ج ١، ص ٢٠٣. تاريخ يعقوب، ج ٢، ص ٢٢٩. فصول المهمه، ص ١٦٣. تذكره الخواص، ص ٢٣٥.

٢٦٥ - ارشاد مفيد، ص ٢٠١.

٢٦٦ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٨٩.

٢٦٧ - ارشاد مفيد، ص ٢٠١. فصول المهمه، ص ١٦٨.

٢٦٨ - ارشاد مفيد، ص ٢٠٤. فصول المهمه، ص ١٧٠. مقاتل الطالبين (چاپ دوم) ص ٧٣.

٢٦٩ - ارشاد مفيد، ص ٢٠٥. فصول المهمه، ص ١٧١. مقاتل الطالبين، ص ٧٣.

٢٧٠ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٩٨.

٢٧١ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ٩٩. ارشاد مفيد، ص ٢١٤.

٢٧٢ - مناقب ابن شهر آشوب، ج

- ۴، ص ۹۸. ارشاد مفید، ص ۲۱۴.
- ۲۷۳ - بحار الانوار (چاپ کمپانی) ج ۱۰، ص ۲۰۰، ۲۰۲ و ۲۰۳.
- ۲۷۴ - مقاتل الطالبیین، ص ۵۲ و ۵۹.
- ۲۷۵ - تذکره الخواص، ص ۳۲۴. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۲۴۲.
- ۲۷۶ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۷۶. دلائل الامامه، ص ۸۰. فصول المهمه، ص ۱۹۰.
- ۲۷۷ - ارشاد مفید، ص ۲۴۶. فصول المهمه، ص ۱۹۳. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۹۷.
- ۲۷۸ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۹. ارشاد مفید، ص ۲۴۵. فصول المهمه، ص ۲۰۲ و ۲۰۳. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۶۳. تذکره الخواص، ص ۳۴۰. دلائل الامامه، ص ۹۴. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۱۰.
- ۲۷۹ - ارشاد مفید، ص ۲۴۵ - ۲۵۳. ر. ک: رجال کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی.
- و رجال طوسی، محمد بن حسن طوسی. فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.
- ۲۸۰ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۲. دلائل الامامه، ص ۱۱۱. ارشاد مفید، ص ۲۵۴. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۱۹. فصول المهمه، ص ۲۱۲. تذکره الخواص، ص ۳۴۶. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۸۰.
- ۲۸۱ - ارشاد مفید، ص ۲۵۴. فصول المهمه، ص ۲۰۴. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۴۷.
- ۲۸۲ - فصول المهمه، ص ۲۱۲. دلائل الامامه، ص ۱۱۱. اثبات الوصیه، ص ۱۴۲.
- ۲۸۳ - اصول کافی، ج ۱، ص ۳۱۰.
- ۲۸۴ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۶. ارشاد مفید، ص ۲۷۰. فصول المهمه، ص ۲۱۴ - ۲۲۳. دلائل الامامه، ص ۱۴۶ - ۱۴۸. تذکره الخواص، ص ۳۴۸ - ۳۵۰. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۲۴. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۵۰.

- ارشاد مفید، ص ۲۷۹ - ۲۸۳. دلائل الامامہ، ص ۱۴۸ و ۱۵۴. فصول المهمہ، ص ۲۲۲. مناقب ابن شہر آشوب، ج ۴، ص ۳۲۳ و ۳۲۷. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۵۰.
- ۲۸۶ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۶. ارشاد مفید، ص ۲۸۴ - ۲۹۶. دلائل الامامہ، ص ۱۷۵ - ۱۷۷. فصول المهمہ، ص ۲۲۵ - ۲۴۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۸۸.
- ۲۸۷ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۸. فصول المهمہ، ص ۲۳۷.
- ۲۸۸ - دلائل الامامہ، ص ۱۹۷. مناقب ابن شہر آشوب، ج ۴، ص ۳۶۳.
- ۲۸۹ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۹. ارشاد مفید، ص ۲۹۰. فصول المهمہ، ص ۲۳۷. تذکرہ الخواص، ص ۳۵۲. مناقب شہر آشوب، ج ۴، ص ۳۶۳.
- ۲۹۰ - مناقب ابن شہر آشوب، ج ۴، ص ۳۵۱. احتجاج، احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی (چاپ نجف، سال ۱۳۸۵ هجری) ج ۲، ص ۱۷۰ - ۲۳۷.
- ۲۹۱ - ارشاد مفید، ص ۲۹۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۲ - ۴۹۷. دلائل الامامہ، ص ۲۰۱ - ۲۰۹. مناقب ابن شہر آشوب، ج ۴، ص ۳۷۷ - ۳۹۹. فصول المهمہ، ص ۲۴۷ - ۲۵۸. تذکرہ الخواص، ص ۳۵۸.
- ۲۹۲ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۷ - ۵۰۲. ارشاد مفید، ص ۳۰۷. دلائل الامامہ، ص ۲۱۶ - ۲۲۲. فصول المهمہ، ص ۲۵۹ - ۲۶۵. تذکرہ الخواص، ص ۳۶۲. مناقب ابن شہر آشوب، ج ۴، ص ۴۰۱ - ۴۲۰.
- ۲۹۳ - ارشاد مفید، ص ۳۰۷ - ۳۱۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۱. فصول المهمہ، ص ۲۶۱. تذکرہ الخواص، ص ۳۵۹. مناقب ابن شہر آشوب، ج ۴، ص ۴۱۷. اثبات الوصیہ، ص ۱۷۶. تاریخ یعقوبی،

ج ۳، ص ۲۱۷.

۲۹۴ - مقاتل الطالبین، ص ۳۹۵.

۲۹۵ - مقاتل الطالبین، ص ۳۹۵ و ۳۹۶.

۲۹۶ - ارشاد مفید، ص ۳۱۵. دلائل الامامه، ص ۲۲۳. فصول المهمه، ص ۲۶۶ - ۲۷۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۲۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۳.

۲۹۷ - ارشاد مفید، ص ۳۲۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۱۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۲۹ و ۴۳۰.

۲۹۸ - ر. ک: صحیح ترمذی، ج ۹، باب ما جاء فی المهدي. صحیح ابی داوود، ج ۲، کتاب المهدي. صحیح ابن ماجه، ج ۲، باب خروج المهدي. ينابيع الموده. البيان فی اخبار صاحب الزمان، محمد بن يوسف شافعی. نورالابصار شبلنجی. مشکوه المصابیح، محمد بن عبدالله خطیب. الصواعق المحرقة، ابن حجر. اسعاف الراغیین، محمدالصبان، فصول المهمه. صحیح مسلم. الغیبه، محمد بن ابراهیم نعمانی. کمال الدین، شیخ صدوق. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. بحارالانوار، مجلسی، ج ۵۱ و ۵۲.

۲۹۹ - اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۵. ارشاد مفید، ص ۳۱۹.

۳۰۰ - ر. ک: رجال کشی، رجال طوسی، فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.

۳۰۱ - بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۳۴۲ و ۳۴۳ - ۳۶۶. الغیبه، محمد بن حسن طوسی (چاپ دوم) ص ۲۴۳۲۱۴. اثبات الهداه، ج ۶ و ۷.

۳۰۲ - بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۳۶۰ و ۳۶۱. الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۴۲.

۳۰۳ - از باب نمونه:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَوْلَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي وَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِي إِسْمَهُ إِسْمِي يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلَأْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا»

(فصول)



«قال أبو جعفرٍ عَلِيَّهِ السَّلَامُ: إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهَا أَحْلَامُهُمْ»

(بحار الانوار، ج ٥٢، ص ٣٢٨ و ٣٣٦)

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعِشْرُونَ حَرْفًا فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ. فإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَثَّهَا فِي النَّاسِ وَضَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبِثَّهَا سَبْعَةً وَعِشْرِينَ حَرْفًا»

(بحار الانوار، ج ٥٢، ص ٣٣٦)

«قال عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ (إلى أَنْ قَالَ) الْإِمَامُ بَعْدِي مُحَمَّدُ ابْنِي وَبَعْدَ مُحَمَّدٍ ابْنُهُ عَلِيُّ وَبَعْدَ عَلِيٍّ ابْنُهُ الْحَسَنُ وَبَعْدَ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْحُجَّجَةُ الْقَائِمُ الْمُنتَظَرُ فِي عَيْتِهِ رَهْ لَوْلَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذِكْرَكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلَأَهَا عَيْدًا كَمَا مَلَأْتَ جُورًا وَأَمَّا مَتَى فَأَخْبَارٌ عَنِ الْوَقْتِ وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى يَخْرُجُ الْقَائِمُ مِنْ دُرَيْتِكَ فَقَالَ:

مِثْلُهُ مِثْلُ السَّاعَةِ لَا يُجَلِّبُهَا لَوْقَتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَأْتِيكُمْ إِلَّا بَعْتَهُ»

(بحار الانوار، ج ٥١، ص ١٥٤)

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ

«الامامُ بَعْدِي ابْنِي عَلِيُّ، أَمْرُهُ أَمْرِي وَ قَوْلُهُ قَوْلِي وَ طَاعَتُهُ طَاعَتِي وَ الْإِمَامُ بَعْدَهُ

[ابْنُهُ الْحَسَنُ] أَمْرُهُ أَمْرُ أَبِيهِ [وَ قَوْلُهُ] قَوْلُ أَبِيهِ وَ طَاعَتُهُ طَاعَةُ أَبِيهِ. ثُمَّ سَكَتَ، فَقُلْتُ لَهُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَنْ الْإِمَامُ بَعْدَ الْحَسَنِ فَبَكَى بُكَاءً شَدِيدًا

ثُمَّ قَالَ:

إِنَّ مِنْ بَعْدِ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ الْمُنتَظَرِ

(بحار الانوار، ج ٥١، ص ١٥٨)

«سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ يَقُولُ: كَأَنِّي بِكُمْ وَ قَدْ اخْتَلَفْتُمْ بَعْدِي فِي الْخُلَفِ مِنِّي أَمَا إِنَّ

الْمُقَرَّرَ بِالْإِثْمِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ الْمُنْكَرِ لَوْلَدِي كَمَنْ أَقَرَّ بِجَمِيعِ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ وَرُسُلِهِ ثُمَّ أَنْكَرَ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ وَالْمُنْكَرِ لِرَسُولِ اللَّهِ كَمَنْ أَنْكَرَ جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ لِأَنَّ طَاعَةَ آخِرِنَا كَطَاعَةِ أَوَّلِنَا وَالْمُنْكَرُ لِآخِرِنَا كَالْمُنْكَرِ لِأَوَّلِنَا أَمَا إِنَّ لَوْلَدِي غَيْبُهُ يَزْتَابُ فِيهَا النَّاسُ إِلَّا مَنْ عَصَى اللَّهَ

(بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۶۰)

## البهجه المرضيه (سيوطي)

### مشخصات کتاب

سرشناسه: سيوطي، عبدالرحمن بن ابى بكر، ۸۴۹ - ۹۱۱ ق.

عنوان و نام پديدآور: البهجه المرضيه فى شرح الالفيه [نسخه خطي] / عبدالرحمن بن ابى بكر سيوطي؛ متن از: محمد عبدالله ابن مالك

وضعيت استنساخ: بلده سيد محله از محال تنكابن: كاتب: به خط محمد جعفر طالقاني، ۱۱۲۲ ق.

مشخصات ظاهري: برگ: ۱۱۵. سطر: ۱۳ - ۱۷. اندازه سطور: ۱۰۵ × ۱۶۰؛ قطع: ۱۸۰ × ۲۱۵

يادداشت مشخصات ظاهري: نوع كاغذ: فرنگي آبي و نخودي.

نوع و درجه خط: نسخ.

نوع و تزئينات جلد:

تيماج قهوه اي، يك لايي، مجدول، ضربى.

تزئينات متن: تا برگ ۵۶ سرفصلها با مركب قرمز، خط كشي بالاى بعضى از كلمات و عبارات با مركب مشكى و قرمز.

خصوصيات نسخه موجود:

حواشى اوراق: در حاشيه تصحيح شده، حواشى زيادى در رابطه با متن دارد.

معرفى نسخه: رجوع شود به شماره ۳۰۱۱ - ۵ (ع/۳۰۱۱) از جلد همين فهرست.

توضيحات نسخه: نسخه بررسى شده. نسخه بسيار كهنه و فرسوده، لبه اوراق اوایل و اواخر نسخه پارگى دارد، عطف از شيرازه جدا و شيرازه اوراق از هم باز است. آثار لك زدگى و جوهر زدگى ديده مى شود.

عنوانهاى ديگر: الالفيه فى النحو. شرح.

موضوع: ابن مالک، محمد بن عبدالله، ۶۰۰ - ۶۷۲ ق. الالفیه - - نقد و تفسیر.

موضوع: زبان عربی - - نحو.

شناسه افزوده: طالقانی، محمد جعفر، قرن ۱۲ ق. کاتب.

شناسه افزوده:

ابن مالك، محمد بن عبدالله، ٦٠٠ - ٦٧٢ ق. الالفية. شرح.

## الجزء الاول

### خطبه الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال محمد هو ابن مالك

أحمد ربي الله خير مالك

مصليا على النبي المصطفى

وآله المستكملين الشرفا

وأستعين الله في ألفيه

مقاصد التحو بها محويّه

تقرّب الأقصى بلفظ موجز

و تبسط البذل بوعد منجز

وتقتضى رضا بغير سخط

فائقه ألفيه ابن معطى

وهو بسبق حائر تفضيلا

مستوجب ثنائى الجميلا

والله يقضى بهبات وافره

لى و له فى درجات الآخره

بسم الله الرحمن الرحيم احمدك اللهم على نعمك و آلائك و اصلى و اسلم على محمد خاتم انبيائك و على آله و اصحابه و التابعين الى يوم لقائك.

اما بعد فهذا شرح لطيف مزجته بالفيه ابن مالك مهذب المقاصد ووضح المسالك ميين مراد ناظمها و يهدى الطالب لها الى معالمها حاو لابحاث منها ربح التحقيق تفوح و جامع لنكت لم يسبقه اليها غيره من الشروح و سميته بالبهجه المرضيه فى شرح الالفيه و بالله استعين انه خير معين.

قال الناظم بسم الله الرحمن الرحيم قال محمد هو الشيخ الامام ابو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله ابن مالك الطائى الاندلسى الجيانى الشافعى احمد ربي الله خير مالك اى اصفه بالجميل تعظيما له و اداء لبعض ما يجب له و المراد ايجاده لا الاخبار بانه سيوجد مصليا بعد الحمد اى داعيا بالصلاه اى الرحمه على النبى هو انسان اوحى اليه بشرع و ان لم يؤمر بتبليغه فان امر بذلك فرسول ايضا و لفظه بالتشديد من النبوه اى الرفعه لرفعه رتبه النبى صلى الله عليه و آله و سلم على غيره من الخلق و بالهمزه من النبا اى الخبر لان النبى صلى الله عليه و آله و سلم مخبر عن الله تعالى و المراد به نبينا محمد صلى الله عليه

و آله و سلم المصطفى اى المختار من الناس كما قال النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى حديث رواه الترمذى و صححه ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل و اصطفى من ولد اسمعيل بنى كنانه و اصطفى من بنى كنانه قريشا و اصطفى من قريش بنى هاشم و اصطفانى من بنى هاشم و قال فى حديث رواه الطبرانى ان الله اختار خلقه فاختر منهم بنى آدم ثم اختار بنى آدم فاختر منهم العرب ثم اختار العرب فاختر منهم قريشا ثم اختار قريشا فاختر منهم بنى هاشم ثم اختار بنى هاشم فاخترنى منهم فلم ازل خيارا من خيار و على آله اى اقاربه المؤمنين من بنى هاشم و المطلب المستكملين الشرفا بفتح الشين بانتسابهم اليه و استعين الله فى نظم ارجوزه الفيه عدتها الف بيت او الفان بناء على ان كل شطر بيت.

و لا يقدح ذلك فى النسبه كما قيل لتساوى النسب الى المفرد و المثنى كما سياتى مقاصد النحو اى مهماته و المراد به المرادف لقولنا علم العربيه المطلق على ما يعرف به اواخر الكلم اعرابا و بناء و ما يعرف به ذواتها صحه و اعتلالا لا ما يقابل التصريف بها اى فيها محويه اى مجموعه تقرب هذه الالفيه لافهام الطالبين الاقصى اى الابدع من غوامض المسائل فيصير واضحا بلفظ موجز قليل الحروف كثير المعنى و الباء للسببيه و لا- بدع فى كون الايجاز سببا لسرعه الفهم كما فى رايت عبد الله و اكرمه دون اكرمت عبد الله و يجوز ان تكون بمعنى مع قاله ابن جماعه و تبسط البذل بسكون الذال المعجمه اى العطاء بوعده منجز اى سريع الوفاء و الوعد فى الخير و

الايعاد فى الشر اذا لم تكن قرينه و تقتضى بحسن الوجاهه المقتضيه لسرعه الفهم رضا من قارئها بان لا يعترض عليها بغير سخط يشوبه فائقه الفيه الامام ابى زكريا يحيى ابن معطى بن عبد النور الزواوى الحنفى و لكن هو بسبق اى بسبب سبقه الى وضع كتابه و تقدم عصره حائز اى جامع تفضيلا لتفضيل السابق شرعا و عرفا و هو ايضا مستوجب ثنائى الجميلا عليه لانتفاعى بما الفه و اقتدائى به و الله يقضى بهيات اى عطايا من فضله وافرته اى زائده و الجملة خبريه اريد بها الدعاء اى اللهم اقض بذلك لى قدم نفسه لحديث ابى داود كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم اذا دعا بدء بنفسه و له فى درجات الاخره اى مراتبها العليه.

## الكلام و ما يتألف منه

كلامنا لفظ مفيد كاستقم

و اسم و فعل ثم حرف الكلم

واحد كلمه و القول عتم

و كلمه بها كلام قد يؤم

بالجرّ و التنوين و النداء و آل

و مسند للاسم تمييز حصل

بتا فعلت و أتت و يا افعلى

ونون أقبلنّ فعل ينجلى

سواهما الحرف كهل و فى و لم

فعل مضارع يلى لم كيشم

وماضى الأفعال بالتامز و سم

بالنون فعل الأمر إن أمر فهم

والأمر إن لم يك للنون محل

فيه فهو اسم نحو صه و حيهل

هذا باب شرح الكلام و شرح ما يتألف الكلام منه و هو الكلم الثلاث كلامنا اى معاشر النحويين لفظ اى صوت معتمد على مقطع فخرج به ما ليس بلفظ من الدوال كالاشاره و الخط و عبر به دون القول لاطلاقه على الراى و الاعتقاد و عكس فى الكافيه

لان القول جنس قريب لعدم اطلاقه على المهمل بخلاف اللفظ مفيد اى مفهوم معنى يحسن السكوت عليه كما قاله فى شرح الكافيه و



المراد سكوت المتكلم وقيل السامع وقيل كليهما وخرج به ما لا يفيد كان قام مثلا واستثنى منه في شرح التسهيل نقلا عن سيويه وغيره مفيد ما لا- يجهله احد نحو النار حاره فليس بكلام ولم يصرح باشتراط كونه مركبا كما فعل الجزولي كغيره للاستغناء عنه اذ ليس لنا لفظ مفيد وهو غير مركب.

واشار الى اشتراط كونه موضوعا اي مقصودا ليخرج ما ينطق به النائم والساهى ونحوهما بقوله كاستقم اذ من عادته اعطاء الحكم بالمثال وقيد في التسهيل المقصود بكونه لذاته ليخرج المقصود لغيره كجمله الصله والجزء.

واسم وفعل ثم حرف هي الكلم التي يتالف منها الكلام لا- غيرها كما دل عليه الاستقراء وذكره الامام على بن ابي طالب المبتكر لهذا الفن وعطف الناظم الحرف بشم اشعارا بتراخي رتبته عما قبله لكونه فضله دونهما ثم الكلم على الصحيح اسم جنس جمعي احده و كلمه و هي كما قال في التسهيل لفظ مستقل دال بالوضع تحقيقا او تقديرا او منوى معه كذلك والقول عم الكلام والكلم والكلمه اي يطلق على كل واحد منها ولا يطلق على غيرها.

و كلمه بها كلام قد يؤم اي يقصد كثيرا في اللغة لا في الاصطلاح كقولهم في لا اله الا الله كلمه الاخلاص وهذا من باب تسميه الشىء باسم جزئه ثم شرع في علامه كل من الاسم والفعل والحرف و بدء بعلامه الاسم لشرفه على قسيمه

باستغناءه عنهما لقبوله الاسناد بطرفيه وبالجر وهو اولى من ذكر حرف الجر لتناوله الجر بالحرف و الاضافه قاله في شرح الكافيه.  
قلت لكن سياتي ان

مذهبه ان المضاف اليه مجرور بالحرف المقدر فذكر حرف الجر شامل له الا ان يراعى مذهب غيره فتامل و التنوين المنقسم للتمكين و التنكير و المقابله و العوض و حده نون تثبت لفظا لا- خطأ و النداءى الصلاحيه لان ينادى و ال المعرفه او ما يقوم مقامها كام فى لغه طيء و سياتى ان ال الموصوله تدخل على المضارع و مسند اى الاسناد اليه اى بكل من هذه الامور للاسم تمييز اى انفصال عن قسيميه حصل لاختصاصها به فلا تدخل على غيره فقوله بالجر متعلق بحصل و للاسم متعلق بتمييز مثال ما دخله ذلك بسم الله الرحمن الرحيم و زيد و صه بمعنى طلب سكوت ما و مسلمات و حينئذ و كل و جوار و يا زيد و الرجل و ام سفر و انا قمت.

و لا يقدر فى ذلك وجود ما ذكر فى غير الاسم نحو:

(الام على لو و لو كنت عالما\* باذئاب لو لم تفتنى اوائله)

و اياك و اللو و يا ليتنا نرد الانعام.

و تسمع بالمعيدى خير من ان تراه لجعل لو فى الاولين اسما و حذف المنادى فى الثالث اى يا قوم و حذف ان المنسبك مع الفعل بالمصدر فى الاخير اى و سماعك خير ثم اخذ فى علامه الفعل مقدا له على الحرف لشرفه عليه لكونه احد ركنى الكلام دونه فقال بتا الفاعل سواء كانت لمتكلم ام مخاطب ام مخاطبه نحو فعلت و بتاء التانيث الساكنه نحو اتت و (من توضحا يوم الجمعه فيها و نعمت) و التقييد بالساكنه يخرج المتحركه اللاحقه للاسماء نحو ضاربه فانها متحركه بحركه الاعراب و لا و رب و ثم و يا المخاطبه نحو افعلى و هاتى

و تعالی و تفعیلین و نون التاکید مشدده کانت او مخففه

نحو اقبلن و لیكونن فعل ینجلی ای ینکشف و به یتعلق قوله بتا.

و لا- یقدح فی ذلك دخول النون علی الاسم فی قوله ا قائلن احضروا الشهودالانه ضروره سواهما ای سوی الاسم و الفعل الحرف و هو علی قسمین مشترک بین الاسماء و الافعال کهل و لا ینافی هذا ما سیاتی فی باب الاشتغال من اختصاصه بالفعل لان ذلك حیث کان فی حیزها فعلقاله الرضی و مختص و هو علی قسمین مختص بالاسماء نحو فی و مختص بالافعال نحو لم.

و الفعل ینقسم الی ثلاثه اقسام مضارع و ماض و امر. و ذکر المصنف علاماتها مقدا المضارع و الماضی علی الامر للاتفاق علی اعراب الاول و بناء الثانی و الاختلاف فی الثالث و قدم المضارع لشرفه بالاعراب فقال فعل مضارع یلی لم کیشم ای یقع بعد لم فانه یقال فیہ لم یشم و ماضی الافعال بالتا الساکنه مز عن قسیمیه و کذا بتاء الفاعل قال فی شرح الکافیہ و هی علامه تخص الموضوع للمضی و لو کان مستقبل المعنی و سم بالنون المؤکده فعل الامر ان امر فهم مما یقبلها و الامر ای و مفهم الامر بمعنی طلب ایجاد الشیء ان

لم یک للنون المؤکده محل فیہ فلیس بفعل بل هو اسم الفعل نحو صه بمعنی اسکت و حیهل مرکب من کلمتین بمعنی اقبل و قابل النون ان لم یفهم الامر فهو فعل مضارع.

تتمه:

اذا دلت کلمه علی حدث ماض و لم تقبل التاء کشتان او علی حدث حاضر او مستقبل و لم تقبل لم کاوه فهی اسم فعل ایضا قاله المصنف فی عمدته

## المعرب و المبنی

والاسم منه معرب و

مبنى

لشبه من الحروف مدنى

كالشبه الوضعى فى اسمى جئتنا

والمعنوى فى متى و فى هنا

و كنيابه عن الفعل بلا

تأثر و كافتقار أصلا

ومعرب الأسماء ما قد سلما

من شبه الحرف كأرض و سما

وفعل أمر و مضى بنيا

وأعربوا مضارعا إن عريا

من نون توكيد مباشر و من

نون إناث كيرعن من فتن

وكلّ حرف مستحق للبناء

والأصل فى المبنى أن يسكنا

ومنه ذو فتح و ذو كسر و ضم

كأين أمس حيث و الساكن كم

والرفع و النصب اجعلن اعرابا

لاسم و فعل نحو لن أهابا

والاسم قد خصص بالجرّ كما

قد خصص الفعل بأن ينجزما

فارفع بضَمِّ و انصبين فتحا و جرّ

كسرا كذاكر الله عبده يسر

واجزم بتسكين و غير ما ذكر

ينوب نحو جاأخو بنى نمر

وارفع بواو و انصبين بالألف

واجرر بياء ما من الأسماء أصف

من ذاك ذو إن صحبه أبانا

والفم حيث الميم منه بانا

أبُّ أخ حَمُّ كذاك و هنّ

والنقص في هذا الأخير أحسن

وفى أبٍ و تالييه يندر

وقصرها من نقصهنّ أشهر

وشرط ذا الاعراب إن يضيفن لا

للياكجا أخو أبيك ذا اعتلا

بالألف ارفع المثني وكلا

إذا بمضمّر مضافا وصلا

كلتا كذاك اثنان و اثنتان

كابنين و ابنتين يجريان

وتخلف اليا في جميعها الألف

جرّا و نصباً بعد فتحٍ قد أُلِف

وارفع بواوٍ و بيا و اجرر و انصب

سالم جمع عامرٍ و مذب

وشبه ذين و به عشرونا

وبابه ألحق و الأهلونا

أولو و عالمون علّيوننا

وأرضون شدّ و السنونا

وبابه و مثل حينٍ قد يرد

ذا الباب و هو عند قوم يطرد

ونون مجموع و ما به ألتحق

ف افتح و قلّ من بكسره نطق

ونون ما ثنى و الملحق به

بعكس ذاك استعملوه فانتبه

ومايتا و ألف قد جمعا

يكسر في الجرّ و في النّصب معا

كذا أولات و الذى اسماً قد جعل

كأذرعَات فيه ذا أيضاً قبل

وجرّ بالفتحه ما لا ينصرف

ما لم يضيف أو يك بعد أل ردف

واجعل لنحو يفعالان التّونا

رفعا و تدعين

و تسألونا

وحذفها للجزم و التّصّب سمه

كلم تكونى لترومى مظلمه

وسمّ معتلاً من الأسماء ما

كالمصطفى و المرتقى مكارما

فالأوّل الإعراب فيه قدّرا

جميعه و هو الذى قد قصرا

والثانى منقوص و نصبه ظهر

ورفعه ينوى كذا أيضا يجر

وأى فعلٍ آخرٍ منه ألف

أو واو او ياء فمعتلاً عرف

فالألف انوفيه غير الجزم

وأبد نصب ما كيدعويرمى

والرفع فيهما انواحذف جازما

ثلاثهنّ تقض حكما لازما

والاسم منه اى بعضه متمكن و هو معرب جار على الاصل و بعضه الاخر غير متمكن و هو مبنى جار على خلاف الاصل و انما يبنى لشبهه فيه من الحروف متعلق بقوله مدنى اى مقرب له و احتراز به عن غير المدنى و هو ما عارضه ما يقتضى الاعراب كاي فى الاستفهام و الشرط فانها اشبهت الحرف فى المعنى لكن عارضه لزومها الاضافه و يكفى فى بناء الاسم شبهه بالحرف من وجه واحد بخلاف منع الصرف فلا بد من شبهه بالفعل من وجهين و علله ابن الحاجب فى اماليه بان الشبه الواحد

بالحرف يبعده عن الاسميه و يقربه مما ليس بينه و بين الاسم مناسبه الا فى جنس الاعم و هو كونه كلمه و شبه الاسم بالفعل و ان كان نوعا آخر الا انه ليس فى البعد عن الاسم كالحرف و فهم من حصر المصنف عله البناء فى شبه الحرف فقط عدم اعتبار غيره سبقه الى ذلك ابو الفتح و غيره و ان قيل انه لا سلف له فى ذلك

كالشبه الوضعى بان يكون الاسم موضوعا على حرف واحد او حرفين كما هو الاصل فى وضع الحرف كما فى اسمى جئنا هما التاء و نا فانهما اسمان و بنيا لشبههما الحرف فيما هو الاصل ان يوضع الحرف عليه و نحو يد و دم اصله ثلاثه و



كالشبه المعنوى بان يكون الاسم متضمنا معنى من معانى الحروف سواء وضع لذلك المعنى حرف ام لا فالاول كما فى متى فانها اسم و بنيت لتضمنها معنى ان الشرطيه و همزه الاستفهام و الثانى كما فى هنا فانها اسم و بنيت لتضمنها معنى الاشاره الذى كان من حقه ان يوضع له حرف لانه كالخطاب و انما اعرب ذان و تان لان شبه الحرف عارضه ما يقتضى الاعراب و هو التشبيه التى هى من خصائص الاسماء و كالشبه الاستعمالى بان

يلزم طريقه من طرائق الحروف كنيابه له عن الفعل فى العمل بلا- حصول تاثر فيه بعامل كما فى اسماء الافعال فانها عامله غير معموله على الارجح و كافتقار له الى جمله ان اصلا كما فى الموصولات بخلاف > افتقاره الى مفرد كما فى سبحان او افتقار غير متاصل و هو العارض كافتقار الفاعل للفعل و النكره لجمله الصفه و اعرب اللذان و اللتان لما تقدم

تتمه

من انواع الشبه الشبه الالهالى ذكره فى الكافيه و مثل له فى شرحها بفواتح السور فانها مبنيه لشبهها بالحروف المهمله فى كونها لا عامله و لا معموله.

و معرب الاسماء اخره لان المبني محصور بخلافه لانه ما قد سلما من شبه الحرف السابق ذكره كارض و سما بضم السين احدى لغات الاسم و البواقي اسم بضم الهمزه و كسرهما و سم بضم السين و كسرهما و سما كرضا و قد نظمتها فى بيت و هو:

اسم بضم الاول و الكسر

مع همزه و حذفها و القصر

و فعل امر و مضى بنيا الاول على السكون ان كان صحيح الاخر و على حذف آخره ان كان معتلا و الثانى على الفتح ما لم

يتصل به و او الجمع فيضم او

ضمير رفع متحرك فيسكن.

و اعربوا على خلاف الاصل فعلا مضارعا لشبهه بالاسم فى ائتوار المعانى المختلفه عليه كما قاله فى التسهيل و لكن لا مطلقا بل ان عريا من نون توكيد مباشر فان لم يعر منه بنى لمعارضه شبهه للاسم بما يقتضى البناء و هو النون المؤكده التى هى من خصائص الافعال و بناؤه على الفتح لتركيبه معه تركيب خمسه عشر نحو و الله لاضربن و خرج بالمباشر غيره كان حال بينه و بين الفعل الف الاثنين او واو الجمع او ياء المخاطبه فانه حينئذ يكون معربا تقديرا و ان عرى من نون اناث فان لم يعر منها بنى لما تقدم و بناؤه على السكون حملا على الماضى المتصل بها لانهما يستويان فى اصاله السكون و عروض الحركه فيهما كما قاله فى شرح الكافيه كيرعن من فتن و كل حرف مستحق للبناء وجوبا لعدم احتياجه الى الاعراب اذ المعانى المفتقره اليه لا تعتوره و نحو:

ليت شعرى مسافرّين ابي عمرو

و ليت يقولها المحزون

على تجردها من معنى الحرفيه و جذبها الى معنى الاسميه بدليل عدم وفائها لمقتضاها.

و الاصل فى المبنى اسما كان او فعلا او حرفا ان يسكنا لخفه السكون و ثقل المبنى و منه اى من المبنى ذو فتح و منه ذو كسر و منه ذو ضم و ذلك لسبب

فدو الفتح كايين و ضرب و واو العطف فالاول حرك لالتقاء الساكنين و كانت فتحه للخفه و الثانى لمشابهته المضارع فى وقوعه صفه و صلّه و حالا و خبرا تقول رجل ركب جاءنى هذا الذى ركب مررت بزيد و قد ركب زيد ركب كما تقول رجل يركب جاءنى الخ و كانت فتحه لما تقدم و الثالث لضروره الابتداء

بالساكن اذ لا يبتدا بساكن اما تعذرا مطلقا كما قال الجمهور او تعسرا في غير الالف كما اختاره السيد الجرجاني و شيخنا العلامة الكافيحي و كانت فتحه لاستثقال الضمه و الكسره على الواو و ذو الكسر نحو امس و جبر و انما كسرا على اصل التقاء الساكنين و ذو الضم نحو حيث و انما ضم تشبيها له بقبيل و بعد و قد تفتح للخفه و تكسر على اصل التقاء الساكنين و يقال حوث مثلث الشاء ايضا و مثال الساكن كم و اضرب و اجل و قد علم مما مثلت به ان البناء على الفتح و السكون يكون في الثلاثه و على الكسر

و الضم لا يكون في الفعل نعممثل شارح الهادي للفعل المبني على الكسر بنحو ش و المبني على الضم بنحو رد و فيه نظر هذا و اعلم ان الاعراب كما قال في التسهيل ما جرى به لبيان مقتضى العامل من حركة او حرف او سكون او حذف و انواعه اربعة رفع و نصب و جر و جزم فمنها ما هو مشترك بين الاسم و الفعل و منها ما هو مختص باحدهما و قد اشار الى ذلك بقوله و الرفع و النصب اجعلن اعرابا لاسم نحو ان زيدا قائم و فعل مضارع نحو يقوم و لن اهابا و الاسم قد خصص بالجر في هذه العبارة قلب اى و الجر قد خصص بالاسم فلا يكون اعرابا للفعل لامتناع دخول عامله عليه و هذا تبين لاي انواع الاعراب خاص بالاسم فلا يكون مع ذكره في اول الكتاب المقصود به بيان تعريف الاسم تكرارا كما قد خصص الفعل بان ينجزما فلا يجزم الاسم لامتناع دخول عامله عليه فارفع بضم

و انصبين فتحا اى بفتح و جر كسرا اى بكسر كذا كر الله عبده يسر مثال لما ذكر و اجزم بتسكين نحو لم يضرب و غير ما ذكر ينوب عنه نحو جا اخو بنى نمر و قد شرع فى تبين مواضع النيباه بقوله و ارفع بواو و انصبين بالالف و اجرر بياء ما من الاسما اصف اى اذكر من ذاك اى من الاسماء الموصوفه ذو و قدمه للزومه هذا الاعراب و لكنه انما يعرف به ان صحبه ابانا اى اظهر و احترز بهذا القيد من ذو بمعنى الذى و قيده فى الكافيه و العمده بكونه معربا.

و من الاسماء الفم و فيه لغات تثليث الفاء مع تخفيف الميم منقوصا او مقصورا و مع تشديده و اتباعها الميم فى الحركات كما فعل بعينى امرىء و ابنم و انما يعرب بهذا الاعراب حيث الميم منه بانا اى ذهب بخلاف ما اذا لم يذهب منه فانه يعرب بالحركات عليه اب اخ حم كذاك اى كما تقدم من ذى و الفم فى الاعراب بما ذكر و قيد فى التسهيل الحم و هو قريب الزوج بكونه غير مماثل قروا و قرء و خطأ فانه ان مائل ذلك اعرب بالحركات و ان اضيف و فيه ان الاب و الاخ قد يشدد آخرهما و هن كذاك و هو كناية عن اسماء الاجناس و قيل ما يستقبح ذكره و قيل الفرج خاصه و قال فى التسهيل و قد يشدد نونه و النقص فى هذا الاخير و هو هن بان يكون معربا بالحركات على النون احسن من الاتمام قال على ع\ من تعزى بعزاء الجاهليه فاعضوه بهن ابيه و لا تكنوا و النقص فى اب و

تاليه و هما اخ و حم يندر اى يقل كقوله:

بابه اقتدى عدى فى الكرم

و من يشابه ابه فما ظلم

و قصرها اى اب و اخ و حم بان تكون بالالف مطلقا من نقصهن اشهر كقوله:

ان اباها و ابا اباها

قد بلغا فى المجد غايتها

و شرط ذا الاعراب المتقدم فى الاسماء المذكوره ان يضمن و الافتعرب بحركات ظاهره نحو ان له ابا و له اخ و بنات الاخ و ان تكون الاضافه لا لليا اى لا لياء المتكلم و الافتعرب بحركات مقدره نحو اخى هرون القصص انى لا املك الا نفسى

و اخى و ان تكون مكبره و الا-فتعرب بحركات ظاهره و ان تكون مفرده و الافتعرب فى حال التثنيه و الجمع اعرابهما كجا اخو ابيك ذا اعتلا-فاخو مفرد مكبر مضاف الى ابيك و ابى مفرد مكبر مضاف الى الكاف و ذا مضاف الى اعتلا و قد حوى هذا المثال كون المضاف اليه ظاهرا و مضمرا و معرفه و نكره بالالف ارفع المثنى و هو كما يؤخذ من التسهيل الاسم الدال على شيئين متفقى اللفظ بزياده الف او ياء و نون مكسوره فى آخره نح و قال رجلا فخرج نحو زيد و القمران و كلا و كلتا و اثنان و اثنان لعدم دلالة الاول على شيئين و اتفاق لفظ مدلولى الثانى و الزيادة فى الباقي و ارفع بها ايضا كلا و هو اسم مفرد عند البصريين يطلق على اثنين مذكرين و انما يرفع بها اذا بمضممر حال كونه مضافا له و صلا نحو جاءنى الرجلان كلاهما فان لم يضيف الى مضممر بل الى ظاهر فهو كالمقصور فى تقدير اعرابه على آخره و هو الالف نحو

جاءنى كلا الرجلين و كلتا التى تطلق على اثنين مؤنثين كذاك اى مثل كلا فى رفعها بالالف اذا اضيفت الى مضمرة نحو جاءتنى المرأتان كلتاهما و فى تقدير اعرابها على آخرها ان لم تضاف اليه نحو كلتا الجنتين آتت اكلها الكهف.

و اما اثنان و اثنتان بالمثلثه فيهما فهما كائنين و ابنتين بالموحده يعنى كالمثنى الحقيقى فى الحكم يجريان بلا شرط سواء افردا نحو حين الوصيه اثنان المائده ام ركبا نحو اثنتا عشره عينا البقره ام اضيفا نحو اثنان و اثنتان و اثناكم و اثنتان ثنتان فى لغه تميم و تخلف اليها فى جميعها اى جميع الالفاظ المتقدم ذكرها بالالف جرا و نصبها اى فى حالتها بعد ابقاء فتح لما قبلها قد الف و الامثله واضحه

فرع: اذا سمى بمثنى فهو على حاله قبل التسميه به و ارفع بو او بيا اجرر و انصب سالم جمع عامر و مذنب و شبه ذين اى مشبههما و هو كل علم لمذكر عاقل خال من تاء التانيث قيل و من التركيب و كل صفه كذلك مع كونها ليست من باب افعل فعلاء كاحمر حمراء و لا فعلان فعلى كسكران سكرى و لا مما يستوى فيه المذكر و المؤنث كصبور و جريح و به اى بالجمع المذكور عشرونا و بابه الى تسعين الحق فى اعرابه السابق و ليس بجمع للزوم اطلاق ثلاثين مثلا على تسعه لان اقل الجمع ثلاثه و وجوب دلاله عشرين على ثلاثين لذلكو ليس به و الحق به ايضا جمع تصحيح لم يستوف الشروط و هو الاهلونا لان مفرده اهل و هو ليس علما و لا صفه بل اسم لخاصه الشىء الذى ينسب اليه كاهل الرجل لامراته و ولده

و عياله و اهل الاسلام لمن يدين به و اهل القرآن لمن يقرؤه و يقوم بحقوقه و قد جاء جمعه على اهل و الحق به ايضا اسما جمع و هما اولو بمعنى اصحاب و عالمون قيل هو جمع لعالم و رد بان العالمين دال على العقلاء فقط و العالم دال عليهم و على غيرهم اذ هو اسم لما سوى الباري تعالى فلا يكون جمعا له للزوم زياده مدلول الجمع على مدلول مفردة و الحق به ايضا اسم مفرد و هو عليونا لانه كما قال في الكشاف اسم لذيوان الخير الذي دون فيه كل ما عملته الملائكة و صلحاء الثقلين لا جمع و يجوز في هذا النوع ان يجرى مجرى حين فيما ياتي و ان تلزمه الواو و يعرب بالحركات على النون نحو:

«طال ليلي و بُتُّ كالمجنون

و اعترتني الهموم بالماطرون»

و ان تلزمه الواو و فتح النون نحو:

«و لها بالماطرون اذا

اكل النمل الذي جمعا»

و ارضون بفتح الراء جمع ارض بسكونها شد اعرابه هذا الاعراب لانه جمع تكسير و مفردة مؤنث و الحق به ايضا السنونا بكسر السين جمع سنه بفتحها لما ذكر في ارضين

و بابه و هو كل ثلاثي حذفت لامه و عوض عنها هاء التانيث و لم يتكسر فخرج بالحذف نحو تمره و بحذف اللام نحو عده و بالتعويض نحو يد و بالهاء نحو اسم و بالاخير نحو شفه و مثل حين في كونه معربا بالحركات على النون مع لزوم الياء قد يرد ذا الباب اي باب سنين شذوذا كقوله:

«دعاني من نجدٍ فان سنينه

لعبن بنا شيبا و شيبنا مُردا»

و هو اي الورود مثل حين فيما ذكر عند قوم من العرب يطرد اي يستعمل كثيرا و نون

مجموع و ما به التحق فافتح لان الجمع ثقيل و الفتح خفيف فتعادلا و قل من بكسره نطق قال فى شرح الكافيه هو لغه نحو:

«و ما ذا تبتغى الشعراء منى

و قد جاوزت حد الاربعين»

و نون ما ثنى و الملحق به بعكس ذاك اى بعكس نون الجمع و الملحق به استعملوه فانتبه فهى مكسوره و فتحها لغه مع الياء كقوله:

«على اخوذَين استقلَّت عشيَّه

فما هى الالمحه و تغيبُ»

و مع الالف كما هو ظاهر عباره المصنف و صرح به السيرافى كقوله:

«اعرفُ منها الانف د و العينانا

و منخرين اشبها ظيانا»

و جاء ضمها كقوله:

«يا ابنا ارقنى القدانُ

فالنوم لا تالفه العينانُ»

و ما بتا و الف مزيدتين قد جمعا مؤنثا كان مفرده او مذكرا و هو معرب خلافا للاخفش يكسر فى الجر و فى النصب معا نحو و خلق الله السموات الجائيه و رايت سرادقات و اصطبلات كما تقول

نظرت الى السموات و السرادقات و الاصطبلات خلافا للكوفيين فى تجويزهم نصبه بالفتحه و لهشام فى تجويزه ذلك فى المعتل مستدلا بنحو سمعت لغاتهم و اما رفعه فعلى الاصل بالضم كذا اى كجمع المؤنث السالم فى نصبه بالكسره اولات بمعنى صاحبات نحو و ان كن اولات حمل الطلاق و الذى اسما من هذا الجمع قد جعل كاذرعات لموضع بالشام اصله اذرعه جمع ذراع فيه ذا الاعراب ايضا قبل و بعضهم ينصبه بالكسره و يحذف منه التوين و بعضهم يعربه اعراب ما لا ينصرف و يروى بالاوجه الثلاثه قوله:

«تنورُتها من اذرعات و اهلها

بيثرب ادنى دارها نظرُ على»



وَجَزَّ بِالْفَتْحِ مَا لَا يَنْصَرِفُ وَ سِيَّاتِي فِي بَابِهِ مَا دَامَ لَمْ يَضْفِ أَوْ يَكُ بَعْدَ الِ الْمَعْرِفَةِ أَوْ الْمَوْصُولَةِ أَوْ الزَّائِدَةِ أَوْ بَعْدَ ام رَدْفِ فَان

كان جر بالكسره نحو مررت باحمدكم و انتم عاكفون فى المساجد البقره كالا-عمى و الا-صم و نحو رايت الوليد بن اليزيد مباركاشديدا باعباء الخلافه كاهله و ظاهر عباره المصنف انه حينئذ باق على منع صرفه مطلقا و به صرح فى شرح التسهيل و ذهب السيرافى و المبرد و جماعه الى انه منصرف مطلقا و اختار الناظم فى نكته على مقدمه ابن الحاجب انه ان زالت منه عله فمنصرف و ان بقيت العلتان فلا و مشى عليه ابن الخباز و السيد ركن الدين.

و اجعل لنحو يفعلان و تفعلان النونا رفعا و لتفعلين نحو تدعين و ليفعلون و تفعلون نحو تسالونا و اجعل حذفها اى حذف النون للجزم و النصب حملا- له على الجزم كما حمل على الجر فى المثنى و الجمع سمة اى علامه فالجزم كلم تكونى و النصب نحو لترومى مظلمه و اما قوله تعالى الا ان يعفون البقره فالواو لام الفعل و النون ضمير النسوه و الفعل مبنى كما فى يخرجن.

تمه اذا اتصل بهذه النون نون الوقايه جاز حذفها تخفيفا و ادغامها فى نون الوقايه و الفك و قرىء بالثلاثه تامرونى الزمر و قد تحذف النون مع عدم الناصب و الجازم كقوله

«ابيتُ اسرى و تبيتى تدلُكى

وجَهَّك بِالْعَبْرِ و الْمِسْكِ الزُّكى»

و سم معتلا من الاسماء المتمكنه ما آخره الف كالمصطفى و ما آخره يا نحو المرتقى مكارما فالاول و هو الذى كالمصطفى فى كون آخره الف لازمه الاعراب فيه قدرا جميعه على الالف لتعذر تحريكها و هو الذى قد قصرا اى سمي مقصورا لانه حبس عن الحركات و القصر الحبس او لانه غير ممدود قال الرضى و هو اولى لما يلزم على الاول من اطلاقه على المضاف الى

الياء و الثان و هو الذى كالمرتقى فى كون آخره ياء خفيفه لازمه تلو كسره منقوص و نصبه ظهر على الياء لخفته و رفعه ينوى اى يقدر فيها لثقل الضمه على الياء كذا ايضا يجر بكسره منويه لثقل الكسره على الياء و لو قدمه على المقصور كان اولى قال فى شرح الهادى لانه اقرب الى المعرب لدخول بعض الحركات عليه.

فرع: ليس فى الاسماء المعربه اسم آخره و او قبلها ضمه الا الاسماء الستة حاله الرفع و اى فعل مضارع آخر منه الف نحو يرضى او آخر منه و او نحو يغزو او آخر منه ياء نحو يرمى فمعتلا- عرف عند النحاه فالالف انو فيه غير الجزم و هو الرفع و النصب لما تقدم كزيد يخشى و لن يرضى و ابد اى اظهر نصب ما آخره و او كيدعو او ما آخره ياء نحو يرمى لما تقدم كلن يدعو و لن يرمى و الرفع فيهما اى فيما كيدعو و يرمى انو لثقله عليهما كزيد يدعو و يرمى و احذف حال كونك جازما للافعال المعتله ثلاثهن كلم يخش و يرم و يغز تقض اى تحكم حكما لازما و قد تحذف فى غير الجزم حذفاً غير لازم نحو سندع الزبانيه (العلق)

## باب النكره. المعرفه

### مدخل؛ المعرفه و النكره (الضمير)

نكره قابل أل مؤثرا

أو واقع موقع ما قد ذكرا

وغيره معرفه كهم وذى

وهند و ابني و الغلام و الذى

فما لذى غيبه أو حضور

كأنت و هو سم بالضمير

و ذو اتصال منه ما لا يتدا

و لا يلى إلا اختياراً أبدا

كالياء و الكاف من ابني أكرمك

و الياء و الها من سليله ما ملك

و كل مضمّر له البنا يجب

ولفظ ما جرّ كلفظ ما نصب

للرّفِع و النّصِب و جرّنا صلح

كاعرف فإننا نلنا المنح

و ألفّ و الواو و

النون لما

غاب و غيره كقاما و اعلمما

و من ضمير الرفع ما يستتر

كافعل أوافق نغبت إذ تشكر

و ذو إرتفاع و انفصال أنا هو

و أنت الفروع لا تشبه

و ذو انتصاب في انفصال جعلاً

إيأى و التفرع ليس مشكلاً

و في اختيار لا يجيء المنفصل

إذ تأتي أن يجيء المتصل

وصل أو افصل هاء سلنيه و ما

أشبهه في كتته الخلف أنتمى

كذاك خلتنه و اتصالاً

أختار غيرى اختار الانفصالاً

وقدم الأخص في اتصال

وقدم ما شئت في انفصال

و في اتحاد الرتبة الزم فصلاً

و قد يبيح الغيب فيه وصلاً

و قبل يا النفس مع الفعل التزم

نون وقايه و ليسى قد نظم

وليتنى فشا و ليتى ندرا

ومع لعلّ اعكس و كن مخيّرا

فى الباقيات و اضطراراً خفّفا

منّى و عنّى بعض من قد سلفا

وفى لدنّى لدنى قلّ و فى

قدنى و قطنى الحذف أيضا قد يفى

نكره قابل ال حال كونه مؤثرا التعريف كرجل بخلاف نحو حسن فان ال الداخلة عليه لا- تؤثر فيه تعريفا فليس نكره او ليس بقابل لال لكنه واقع موقع ما قد ذكرا اى ما يقبل ال كذى فانها لا تقبل ال لكنها تقع موقع ما يقبلها و هو صاحب و غيره اى غير ما ذكر معرفه و هى مضمّر كههم و اسم اشاره نحو ذى و علم نحو هند و مضاف الى معرفه نحو ابنى و محلى بال نحو الغلام و موصول نحو الذى و زاد فى شرح الكافيه المنادى المقصود كيا رجل و اختار فى التسهيل ان تعريفه بالاشاره اليه و المواجهه و نقله فى شرحه عن نص سيبويه و زاد ابن كيسان ما و من الاستفهاميتين و ابن خروف ما فى دققته دقا نعمًا.

### الاول من المعارف: الضمير

فما كان من هذه المعارف موضوعا لذى غيبه اى لغائب تقدم ذكره لفظا او معنى او حكما

او لذى حضور اى لحاضر مخاطب او متكلم كانت و انا و هو سم بالضمير و المضممر عند البصريين و الكنايه و المكنى عند الكوفيين و لا- يرد على هذا اسم الاشاره لانه وضع لمشار اليه لزم منه حضوره و لا- الاسم الظاهر لانه وضع لاعم من الغيبه و الحضور و قد عكس المصنف المثال فجعل الثانى

للاول و الاول للثانى على حد قوله تعالى يوم تبيض وجوه و تسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم الخ آل عمران ثم الضمير متصل و منفصل اشار الى الاول بقوله و ذو اتصال منه ما كان غير مستقل بنفسه و هو الذى لا يصلح لان يتدا به و لا يصلح لان يلى اى يقع بعد الا اختيارا ابدا و يقع بعدها اضطرارا كقوله:

«و ما نبالى اذا ما كنت جارتنا

ألا يجاورنا إلك دياراً»

كالياء و الكاف من نحو قولك ابني اكرمك و نحو الياء و الها من قولك سليه ما ملكك و كل مضممر له البنا يجب لشبهه بالحروف فى المعنى لان التكلم و الخطاب و الغيبه من معانى الحروف و قيل فى الافتقار و قيل فى

الوضع فى كثير و قيل لاستغناؤه عن الاعراب باختلاف صيغه و حكاها فى التسهيل الا الاول.

و لفظ ما جر من الضمائر المتصله كلفظ ما نصب منها و ذلك ثلاثه الفاظ ياء المتكلم و كاف الخطاب و هاء الغائب للرفع و النصب و جر بالتنوين لفظ نا الدال على المتكلم و من معه صلح فالجر كاعرف بنا و النصب نحو فاننا و الرفع نحو نلنا المنح و ما عدا ما ذكر مختص بالرفع و هو تاء الفاعل و الالف و الواو و ياء المخاطبه و نون

الاناث و الف و الواو و النون ضمائر متصله كائنه لما غاب و غيره و المراد به المخاطب كقاما و قاموا و قمن و اعلموا و اعلموا و اعلمن و من ضمير الرفع ما يستتر وجوبا بخلاف ضمير النصب و الجر

و ذلك فى مواضع فعل الامر كافعل و الفعل المضارع المبدوء بالهمزه نحو اوافق و المبدوء بالنون نحو نغبت و المبدوء بالياء نحو اذ تشكر و زاد فى التسهيل اسم فعل الامر كنزال و ابو حيان فى الارتشاف اسم فعل المضارع كاوه و ابن هشام فى التوضيح فعل الاستثناء كقاموا ما خلا زيدا و ما عدا عمروا و لا يكون خالدا و افعل التعجب كما احسن الزيدى و افعل التفضيل كهم احسن اثنا مریم و فيما عدا هذه و هو الماضى و الظرف و الصفات يستتر جوازا ثم شرع فى الثانى من قسمى الضمير و هو المنفصل فقال و ذو ارتفاع و انفصال انا و هو و انت و الفروع الناشئه عن هذه الاصول لا تشتبه و هى نحن و هى و هما و هم و هن و انت و انتم و انتن قال ابو حيان و قد تستعمل هذه مجروره كقولهم انا كانت و كهو و هو كانا و منصوبه كقولهم ضربتك انت و ذو انتصاب فى انفصال جعل- اياى و التفریع على هذا الاصل الذى ذكر ليس مشكلا مثاله ايانا اياك اياك اياكما اياكم اياكن اياه اياها اياهما اياهم اياهن و قد تستعمل مجروره

تنبيه: الضمير ايا و اللواحق له عند سيبويه حروف تبين الحال و عند المصنف اسماء مضاف اليها.

و فى اختيار لا يجىء الضمير المنفصل اذا تاتى ان يجىء



الضمير المتصل لما فيه من الاختصار المطلوب الموضوع لاجله الضمير فان لم يأت بان تاخر عنه عامله او حذف او كان معنويا او حصر او اسند اليه صفة جرت على غير من هي له فصل و ياتي المنفصل مع امكان المتصل في الضرورة كما سيأتي.

و صل على الاصل او افصل للطول ثاني ضميرين اولهما اخص و غير مرفوع كما في هاء سلنيه فقل سلنيه و سلني اياه و كذا ما اشبهه نحو الدرهم اعطيتك و اعطيتك اياه و في اتصال و انفصال ما هو خير لكان او احدى اخواتها نحو كنته الخلف انتمى كذاك الهاء من خلتيه و نحوه في اتصاله و انفصاله خلاف و اتصالا- اختار تبعا لجماعه منهم الرمانى اذ الاصل فى الضمير الاختصار و لانه وارد فى الفصيحة قال صلى الله عليه و آله و سلم ان يكنه فلن تسلط عليه و الا يكنه فلا خير لك فى قتله غيرى اى سيويه و لم يصرح به تادبا اختار الانفصالا- لكونه فى الصورتين خيرا فى الاصل و لو بقى على ما كان لتعين انفصاله كما تقدم و قدم الاخص و هو الاعرف على غيره فى حال اتصال الضمائر نحو الدرهم اعطيتك بتقديم التاء على الكاف اذ ضمير المتكلم اخص من ضمير المخاطب و الكاف على الهاء اذ ضمير المخاطب اخص من ضمير الغائب.

و قدم ما شئت من الاخص و غيره فى حال انفصال الضمير عند امن اللبس نحو الدرهم اعطيتك اياه و اعطيته اياك و لا يجوز فى زيد اعطيتك اياه تقديم الغائب للبس و فى اتحاد الرتبة اى رتبة الضميرين بان كانا لمتكلمين او مخاطبين او غائبين الزم فصلا للثانى و قد يبيح الغيب فيه

وصلا و لكن لا مطلقا بل مع وجود اختلاف ما بين الضميرين

كان يكون احدهما مثني و الاخر مفردا او نحوه نحو لوجهك فى الاحسان بسط و بهجه انالهماه قفوا اكرم والد و نحو قول الفرزدق بالباعث الوارث الاموات قد ضمنت اياهم الارض فى دهر الدهاريرالضروره اقتضت انفصال الضمير مع امكان اتصاله و قبل يا النفس اذا كانت مع الفعل اى متصله به التزم نون وقايه سميت بذلك قال المصنف لانها تقى الفعل من التباسه بالاسم المضاف الى ياء المتكلم اذ لو قيل فى ضربنى ضربى لالتبس بالضرب و هو العسل الابيض الغليظ و من التباس امر مؤنثه بامر مذكرة اذ لو قلت اكرمى بدل اكرمنى قاصدا مذكرا لم يفهم المراد و قال غيره لانها تقيه من الكسر المشبه للجبر للزوم كسر ما قبل الياء و ليسى بلا نون قد نظم قال الشاعر:

«عددت قومي كعديد الطيس

اذ ذهب القوم الكرام ليسى»

و لا- يجىء فى غير النظم الا- بالنون غيره من الافعال كقولهم عليه رجلا ليسنى بالنون و ليتنى بالنون فشا اى كثر و ذاع لمزيتها على اخواتها فى الشبه بالفعل يدل على ذلك سماع اعمالها مع زياده ما كما سيأتى و فى التنزيل يا ليتنى كنت معهم النساء و ليتى بلا نون ندرا اى شذ قال الشاعر:

«كمنيه جابر اذ قال ليتى

اصادفه و افقد جل مالى»

و مع لعل اعكس هذا الامر فتجريدها من النون كثير لانها ابعد من الفعل لشبهها بحروف الجر و فى التنزيل لعلى ابلغ الاسباب المؤمن و اتصالها بها قليل قال الشاعر:

«فقلت اعيرانى القدوم لعلنى

اخط بها قبرا لايبض ماجد»

و كن مخيرا فى الحاق النون و عدمها فى الباقيات ان و ان و كان و لكن

نحو:

«و انى على لىلى لزار و اننى

على ذاك فيما بيننا مستديمها»

و قال الفراء عدم الحاق النون هو الاختيار و اضطرارا خففا نون منى و عنى بعض من قد سلفا من الشعراء فقال:

«ايها السائل عنهم و عنى

لست من قيس و لا قيس منى»

و الاختيار فيهما الحاق النون كما هو الشائع الذائع على ان هذا البيت لا يعرف له نظير فى ذلك بل و لا قائل و ما عدا هذين من حروف الجر لا تلحقه النون نحو لى و بى و كذا خلا و عدا و حاشا قال الشاعر:

«فى فتيه جعلوا الصليب الههم

حاشاى انى مسلم معذور»

و الحاق النون فى لدن فيقال لدنى كثير و به قرء الستة من القراء السبعة و تجريدها فيقال لدنى بالتخفيف قل و به قرء نافع و الحاق النون فى قدنى و قطنى بمعنى حسبى كثير و الحذف ايضا قد يفى قال الشاعر:

«قدنى من نصر الخبيبين قدى

ليس الامام بالشحيح الملحد»

و فى الحديث قط قط بعزتك يروى بسكون الطاء و بكسرها مع ياء و دونها و يروى قطنى قطنى و قط قط

## الثانى من المعارف العلم

العلم

اسم يعين المسمى مطلقا

علمه كجعفر و خرنقا

و قرن و عدن و لاحق

و شدقم و هيله و واشق

واسماً أتى و كنيته و لقباً

وأخرن ذا إن سواه صحباً

وإن يكونا مفردين فأضف

حتماً وإلا أتبع ائى ردف

و منه منقول كفضل و أسد

و ذو ارتجال كسعاد و أدد

و جملة و ما بمزج ركباً

ذا إن بغير و يه تم أعرباً

وشاع فى الأعلام ذو الإضافة

كعبد شمس و أبى قحافه

ووضعوا لبعض الأجناس علم

كعلم الأشخاص لفظاً و هو عم

من ذاك أم عريط للعقرب

وهكذا ثعالة للشعب

ومثله برّه للمبرّه

كذا فجار علم للفجره

الثانى من المعارف العلم

و هو علم شخص و علم جنس و بدا بالاول فقال اسم جنس و

هو مبتدا وصف بقوله يعين المسمى و هو فصل يخرج النكرات تعيينا مطلقا فصل يخرج المقيد اما بقيد لفظي و هو المعروف بالصلة و ال و المضاف اليه او معنوي و هو اسم الاشارة و المضمرة و خير قوله اسم قوله علمه اى علم المسمى كجعفر لرجل و خرنقا لامراه من العرب و قرن بفتح القاف و الراء لقبيله من بنى مراد منها اويس القرني و عدن لبلد بساحل بحر اليمن و لاحق لفرس و شذقم لجمل و هيله لشاه و واشق لكلب و اسما اتى العلم و هو ما ليس كنيه و لا لقباً و كنيه و هي ما صدر باب او ام قيل او ابن او بنت من كنية اى سترت كالكنية و العرب يقصد بها التعظيم و لقباً و هو ما اشعر بمدح او ذم قال الرضى و الفرق بينه و بين الكنية معنى ان اللقب يمدح الملقب به او يذم بمعنى ذلك اللفظ بخلاف الكنية فانه لا يعظم المكنى بمعناها بل بعدم التصريح بالاسم فان بعض النفوس تانف ان تخاطب باسمها و اخرن ذا اى اللقب ان سواه صحبا و المراد به الاسم كما وجد فى بعض النسخ ان سواها و صرح به فى التسهيل و عله فى شرحه بان الغالب ان اللقب منقول من اسم غير انسان كبطه و قفه فلو قدم لتوهم السامع ان المراد مسماه الاصلى و ذلك مامون بتاخيريه فلم يعدل عنه و شذ تقديمه فى قوله

«بأنّ ذا الكلب عمرا خيرهم نسبا

ببطن شريان يعوى حوله الذئب»

و اما الكنية فيجوز تقديمه عليها و العكس كذا قالوه لكن مقتضى التعليل المذكور امتناع تقديمه عليها ايضا فتأمل نعم تقديمها على الاسم

و عكسه سواء و ان يكونا اى الاسم و اللقب مفردين فاضف الاول الى الثانى حتما عند البصريين نحو هذا سعيد كرز اى مسماه  
كما سيأتى فى الاضافه و اجاز الكوفيون الاتباع و اختاره فى الكافيه و التسهيل و معلوم على الاول ان جواز الاضافه حيث لا مانع  
من ال نحو الحارث كرز. و الا اى و ان لم يكونا مفردين بان كانا مركبين كعبد الله زين العابدين او الاول مركبا و الثانى مفردا  
كعبد الله كرز او عكسه كزيد انف الناقه اتبع الثانى الذى ردف الاول له فى اعرابه على انه بدل او عطف بيان و يجوز القطع الى  
الرفع و النصب بتقدير هو او اعنى ان كان مجرورا و الى النصب ان كان مرفوعا و الى الرفع ان كان منصوبا كما ذكره فى  
التسهيل و منه اى من العلم علم منقول الى العلميه بعد استعماله فى غيرها من مصدر كفضل و اسم عين نحو اسد و صفه  
كحارث و فعل ماض كشمرفرس و مضارع كيزيد و امر كاصمت لمكان و منه ذو ارتجال لم يسبق له استعمال فى غير العلميه  
او سبق و جهل قولان كسعاد و ادد و منه ما ليس بمنقول و لا مرتجل قال فى الارتشاف و هو الذى علميته بالغلبه و منه

جمله كانت فى الاصل مبتدا و خبرا او فعلا و فاعلا فتحكى كزيد منطلق و تابط شرا.

و منه ما بمزج ركبا بان اخذ اسمان و جعلهما اسما واحدا و نزل ثانيهما من الاول منزله تاء التانيث من الكلمه ذا اى المركب  
تركيب مزج ان بغير لفظ و به تم كبعلبك اعربا اعراب ما لا ينصرف و قد يضاف و

قد بينى كخمسه عشر فان ختم بويه بنى لانه مركب من اسم و صوت مشبه للحرف فى الاهمال و بناؤه على الكسر على اصل التقاء الساكنين و قد يعرب اعراب ما لا ينصرف و شاع فى الاعلام المركبه ذو الاضافه كعبد شمس و هو علم لاخى هاشم بن عبد مناف و ابى قحافه و هو علم لوالد ابى بكر قيل و انما اتى بمثالين و ان كان المثال لا يسئل عنه كما قال السيرافى ليعرفك ان الجزء الاول يكون كنيه و غيرها و معربا بالحركات و الحروف و ان الثانى يكون منصرفا و غيره و وضعوا لبعض الاجناس لا لكلها علم بالوقف على السكون على لغه ربيعه كعلم الاشخاص لفظا فياتى منه الحال و يمنع من الصرف مع سبب آخر و من دخول الالف و اللام عليه و نعتة بالنكره و يتدا به و هو عم معنى اى مدلوله شائع كمدلول النكره لا يخص واحدا بعينه و لذلك ذكر فى شرح التسهيل انه كاسم الجنس من ذاك اعلام وضعت للاعيان نحو ام عريط فانه علم للعقرب اى لجنسها و هكذا ثعاله فانه علم للثعلب اى لجنسه و مثله اى مثل علم الجنس الموضوع للاعيان علم جنس موضوع للمعانى نحو بره علم للمبره و سبحان علم للتسييح كذا فجار بالبناء على الكسر كحذام علم للفجره بسكون الجيم و يسار للميسره

### الثالث من المعارف اسم الاشاره

إسم الإِشاره

بذا لمفردٍ مذكرٍ أشر

بذى وذه تا على الأثنى اقتصر

وذا تان للمثنى المرتفع

وفى سواه ذين تين اذكر تطع

وبأولى أشر لجمعٍ مطلقاً

والمدّ أولى ولدى البعد انطقا

بالكاف حرفاً دون لامٍ أو معه

واللام إن قدّمت هاممتنع

وبهنا أو ههنا أشر إلى

دانى المكان و به الكاف صلا

فى البعد أو بثّم فه أو

أو بهنالك انطقن أو هنا

الثالث من المعارف اسم الاشارة

و اخره فى التسهيل عن الموصول وضعاً مع تصريحه بانه قبله رتبه و حده كما قال فيه ما دل على مسمى و اشاره اليه بذا لمفرد مذكر عاقل او غيره اشر و بذى و ذه بسكون الهاء و ذه بالكسر و ذهى بالياء و تى و تا و ته كذه على الانثى اقتصر فاشر بها اليها دون غيرها و دان تشيه ذا بحذف الالف الاولى لسكونها و سكون الف التشيه يشار بها للمثنى المذكر المرتفع و تان تشيه تا بحذف الالف لما تقدم يشار بها للمثنى المؤنث المرتفع و انما لم يثن من الفاظ الانثى الا تا حذرا من الالتباس و فى سواه اى سوى المرتفع و هو المنتصب و المنخفض ذين للمذكر و تين للمؤنث اذكر تطع النحاه و باولى اشر لجمع مطلقا سواء كان مذكرا ام مؤنثا عاقلا او غيره و القصر فيه لغه تميم و المد لغه الحجاز و هو اولى من القصر و حينئذ يبنى على الكسر لالتقاء الساكنين.

و لى الاشارة الى ذى البعد زمانا او مكانا او ما نزل منزلته لتعظيم او تحقير انطقا مع اسم الاشارة بالكاف حال كونها حرفا لمجرد الخطاب دون لام او معه فقل ذاك او ذلك و اختار ابن الحاجب ان ذاك

و نحوه للمتوسط و اللام ان قدمت على اسم الاشارة ها للتشيه فهى ممتعه نحو:

«رايت بنى غبراء لا ينكروننى

و لا اهل هذاك الطراف الممدد»

و تمتنع ايضا مع التشيه و الجمع اذا ما مد و بهنا او ههنا اشر الى داني المكان اى قريبه و به الكاف المتقدمه صلا فى البعد فقل هناك او ههناك او بثم بفتح الثاء



المثلثة فه اى انطق و يقال فى الوقف ثمه او هنا بفتح الهاء و تشديد النون او بهنالك انطقن و لا تقل ههنالك او هنا بكسر الهاء و تشديد النون.

تنبيه: ذكر المصنف فى نكته على مقدمه ابن الحاجب ان هنالك تاتى للزمان مثل هنالك تلو كل نفس ما اسلفت (يونس)

## الرابع من المعارف الموصول

الموصول

موصول الأسماء الذى الأثنى التى

واليا إذا ما تُتيا لا تثبت

بل ما تليه أوله العلامه

والنّون إن تشدد فلا ملامه

والنّون من ذين و تين شددا

أيضاً و تعويضٌ بذاك قصدا

جمع الذى الألى الذين مطلقا

وبعضهم ب الواو رفعاً نطقا

باللات و اللاء التى قد جمعا

واللاء كالذين نزرأً وقعا

ومن و ما وأل تساوى ما ذكره

وهكذا ذو عند طيئ شهر

وكالتى لديهم ذات

وموضع اللاتى أتى ذوات

ومثل ما ذا بعدما استفهام

أومن إذا لم تلغ في الكلام

وكلها يلزم بعده صله

على ضميرٍ لائقٍ مشتمله

وجملته أو شبهها الذي وصل

به كمن عندي الذي ابنه كفل

وصفه صريحة صله أل

وكونها بمعرب الأفعال قلّ

أى كما و أعربت ما لم تضيف

و صدور وصلها ضميرٍ ان حذف

وبعضهم أعرب مطلقا و فى

ذا الحذف أيّاً غير أيٍ يقتضى

إن يستطل وصلّ و إن لم يستطل

فالحذف نزرّ و أبوا أن يختزل

إن صلح الباقي لوصلٍ مكمل

والحذف عندهم كثيرٌ منجلى

فى عائِدٍ متصلٍ إن انتصبت

بفعلٍ أو وصفٍ كمن نرجو يهب

كذاك حذف ما بوصفٍ خفضا

كأنت قاضٍ بعد أمرٍ من قضى

كذا الذى جرّ بما الموصول جرّ

كَمَرٌ بِالذِّى مَرَّتْ فَهُوَ بَرٌّ

الرابع من المعارف الموصول

و هو قسمان حرفى و اسمى فالحرفى ما اول مع صلته بمصدر و هو ان

و ان و لو و ما و كى و لم يذكره المصنف هنا لانه لا- يعد من المعارف و ذكره فى الكافيه استطرادا. فان توصل بالفعل المتصرف ماضيا او مضارعا او امرا و اما نحو و ان ليس للانسان الا

ما سعى النجم و ان عسى ان يكون الاعراف فهي مخففه من الثقيله. و ان توصل باسمها و خبرها و ان خفت فكذلك لكن اسمها يحذف كما سيأتي.

و لو توصل بالماضى و المضارع و اكثر و قوعها بعد و د و نحو و ما توصل بالماضى و المضارع و بجملة اسميه بقله. و كى توصل بالمضارع فقط. و اما موصول الاسماء فذكره بالعد فللمفرد المذكر الذى

و فيها لغات تخفيف الياء و تشديدها و حذفها مع كسر ما قبلها و سكونه و عدها بعضهم من الموصولات الحرفيه و ضعفه فى الكافيه و للمفردة الاثني التى و فيها ما فى الذى من اللغات و اليا التى فى الذى و التى اذا ما ثنيا لا تثبت بضم اوله للفرق بين تشنيه المعرب و تشنيه المبنى بل ما تليه الياء و هو الذال و التاء اوله العلامه اى علامه التشنيه فتفتح الذال و التاء لاجلها.

و النون منهما اذا ثنيا ان تشدد مع الالف و كذا مع الياء كما هو مذهب الكوفيين و اختاره المصنف فلا ملامه عليك لفعلك الجائز نحو و اللذان ياتيانها منكم النساء ربنا ارنا اللذين فصلت و النون من تشنيه اسمى الاشاره ذين و تين شددا ايضا نحو «فذانك برهانان»

«احدى ابنتى هاتين» و تعويض بذاك التشديد عن الياء المحذوفه فى الموصول و الالف المحذوفه فى اسم الاشاره قصدا و قد تحذف النون من اللذين و اللتين كقوله:

«ا بنى كليب ان عمى اللذا

قتلا الملوك و فككا الاغلا»

و قوله:

«هما اللتا لو ولدت تميم

لقليل فخر لهم صميم»

جمع الذى الالى للعاقل و غيره و ندر مجيئها لجمع المؤنث و اجتمع الامران فى قوله:

«و تبلى الالى يستلثمون على الاولى

تراهن يوم الروع كالحداء القبلى»

و فى

قوله كغيره جمع تسامح و للذى ايضا الذين للعاقل فقط و هو بالياء مطلقا رفعا و نصبا و جرا و لم يعرب فى هذه الحاله مع ان الجمع من

خصائص الاسماء لان الذين كما سبق للعقلاء فقط و الذى عام له و لغيره فلم يجريا على سنن الجموع المتمكنه و قد يستعمل الذى بمعنى الجمع كقوله تعالى كمثل الذى استوقد نارا البقره و بعضهم بالواو رفعا نطقا فقال:

«نحن الذون صبحوا الصباحا»

يوم النخيل غاره ملحاحا»

باللات و اللاتى و اللواتى و اللاء و اللاتى و اللواتى التى قد جمعا و اللاء كالذين نذرا اى قليلا وقعا قال:

«فما آباؤنا بامن منه

علينا اللاء قد مهدوا الحجورا»

و من تساوى ما ذكر من الذى و التى و فروعهما اى تطلق على ما يطلق عليه بلفظ واحد و هى مختصه بالعالم و تكون لغيره ان نزل منزلته نحو اسرب القطا هل من يعير جناحه لعلى الى من قد هويت اطير او اختلط به تغليبا للافضل نحو قوله تعالى يسجد له من فى السموات و من فى الارض الحج او اقترن به فى عموم فصل بمن نحو و الله خلق كل دابه من ماء فمنهم من يمشى على بطنه و منهم من يمشى على رجلين النور لاقترانه بالعالم فى كل دابه.

و ما ايضا تساوى ما ذكر من الذى و التى و فروعهما و هى صالحه لما لا يعلم و لغيره كما قال فى شرح الكافيه خلاف من لكن الاولى بها ما لا يعلم نحو و الله خلقكم و ما تعملون الصافات و لهذا ذكر كثير انها مختصه بما لا يعلم عكس من و ذلك وهم و من ورودها فى العالم قوله تعالى فانكحوا

ما طاب لكم من النساء النساء.

و ال ايضا تساوى ما ذكر من الذى و التى و فروعهما و تاتى للعالم و غيره اى على السواء كما يفهم من عباراتهم و فهم من كلامه انها موصول اسمى و هو كذلك بدليل عود الضمير عليها فى نحو قولهم قد افلح المتقى ربه و قال المازنى موصول حرفى و رد بانه لو كان كذلك لانسبك بالمصدر و قال الاخفش حرف تعريف و هكذا اى كمن و ما بعدها فى كونها تساوى الذى و التى و فروعهما ذو عند طيء شهر كما نقله الازهرى نحو:

«فان الماء ماء ابي و جدى

و بثرى ذو حفرت و ذو طويت»

و يقال رايت ذو فعل و ذو فعلا و ذو فعلت و ذو فعلتا و ذو فعلوا و ذو فعلن و بعضهم يعربها ذكره ابن جنى كقوله:

«فاما كرام موسرون لقيتهم

فحسبى من ذى عندهم ما كفانيا»

و كالتى ايضا لديهم اى لدى بعضهم كما ذكره فى شرح الكافيه

ذات مبنيه على الضم نحو و الكرامه ذات اكرمكم الله به و قد تعرب اعراب مسلمات و موضع اللاتى اتى عند بعضهم ذوات مبنيه على الضم نحو:

«جمعتها من اينق موارق

ذوات ينهضن بغير سائق»

و قد تعرب اعراب مسلمات تتمه قد تثنى ذو و تجمع فيقال ذوا و ذوى و ذوو و ذوى و يقال فى ذات ذاتا و ذواتا و ذوات و مثل ما فيما تقدم ذا الواقعه بعد ما استفهام او من اختها اذا لم تلغ فى الكلام بان تكون زائده او يصير المجموع للاستفهام و لم تكن للاشاره كقوله:

«ا لا تسالان المرء ما ذا يحاول

انحب فيقضى ام ضلال و باطل»

بخلاف ما اذا الغيت كقولك لما ذا جئت او كانت

للاشارة كقولك:

«ما ذا التواني» و لم يشترط الكوفيون تقدم ما او من مستدلين بقوله:

«عَدَسٌ مَا لِعِبَادِ عَلِيكَ اِمَارَهُ

اَمْنَتِ وَ هَذَا تَحْمِلِينَ طَلِيْقٌ»

و اجيب عنه بان هذا طليق جمله اسميه و تحمليين حال اى محمولا و قال الشيخ سراج الدين البلقيني يجوز ان يكون مما حذف فيه الموصول من غير ان يجعل هذا موصولا و التقدير هذا الذى تحمليين على حد قوله:

«فَوَاللّٰهِ مَا نَلْتَمُّ وَ مَا نَيْلٌ مِنْكُمْ

بِمَعْتَدِلٍ وَفَقٍ وَ لَا مِتْقَارِبٍ»

اى ما الذى نلتم قال و لم ار احدا خرجه اى و هذا تحمليين طليق على هذا انتهى و هو حسن او متعين و كلها اى كل الموصولات يلزم بعده صله على ضمير يسمى العائد لائق بالموصول مطابق له افرادا و تذكيرا و غيرهما مشتمله و يجوز فى ضمير من و ما مراعاة اللفظ و المعنى و جمله خبريه خاليه من معنى التعجب معهود معناها غالبا او شبهها و هو الظرف و المجرور اذا كانا تامين الذى وصل الموصول به كمن عندى و الذى فى الدار الذى ابنه كفل و يتعلق الظرف و المجرور الواقعان صله باستقر محذوفا وجوبا و صفة صريحه اى خالصة الوصفيه كاسمى الفاعل و المفعول صله ال بخلاف غير الخالصة و هى التى غلب عليها الاسميه كالابطح و كونها توصل بمعرب الافعال و هو الفعل المضارع قل و منه:

«مَا أَنْتَ بِالْحَكَمِ التَّرْضَى حُكُومَتَهُ

وَ لَا الْاَصِيلَ وَ لَا ذَى الرَّأى وَ الْجَدْلَ»

و ليس بضروره عند المصنف قال لانه متمكن من ان يقول

المُرْضَى وَ رَدُّ بَانِهِ لَ وَ قَالَهُ لَوْ قَعٌ فِى مَحْذُورٍ اَشَدُّ مِنْ جِهَةٍ عَدَمِ تَانِيْثِ الْوَصْفِ الْمَسْنَدِ اِلَى الْمُؤْنِثِ اَمَّا وَصْلُهَا بِالْجَمْلَةِ الْاَسْمِيَّةِ نَحْوُ:

«مَنْ الْقَوْمِ الرَّسُولِ اللّٰهُ مِنْهُمْ

لَهُمْ دَانَتْ رِقَابُ بَنِي مَعَدٍ»

فضروره

باتفاق اى كما فيما تقدم و قد تستعمل بالتاء للمؤنث و اعربت لما تقدم فى المعرب و المبني ما دامت لم تضيف لفظا و الحال ان صدر وصلها ضمير مبتدا انحذف

بان كانت مضافه و صدر صلتها مذكورا او غير مضافه و صدر صلتها محذوفا او مذكورا فان اضيفت و حذف صدر صلتها بنيت قيل لتاكّد مشابقتها الحرف من حيث افتقارها الى ذلك المحذوف قلت و هذه العله موجوده فى الحاله الثانيه فيلزم عليها بناؤها فيها على ان بعضهم قال به قياسا نقله الرضى و هو يرد نفى المصنف فى الكافيه الخلاف فى اعرابها حينئذ.

ثم بناؤها على الضم لشبهها بقبل و بعد لانه حذف من كل ما يبينه و مثال بنائها فى الحاله الرابعه قراءه الجمهور ثم لنتزغن من كل شيعه ايهم اشد بالضم.

و بعضهم كالخليل و يونس اعرب ايا مطلقا و ان اضيفت و حذف صدر صلتها و قد قرىء شاذا فى الايه السابقه بالنصب و اولت قراءه الضم على الحكايه اى الذى يقال فيه ايهم اشد.

و فى ذا الحذف اى حذف صدر الصله الذى هو العائد ايا غير اى من بقيه الموصولات يقتضى اى يتبع و لكن بشرط ليس فى اى اشار اليه بقوله ان يستظل وصل اى يوجد طويلا نحو و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله الزخرف اى الذى هو فى السماء اله و ان لم يستظل الوصل فالحذف للعائد نزر اى قليل كقوله:

«من يعن بالحمد لا ينطق بما سفه

و لا يحد عن سبيل المجد و الكرم»

اى بما هو سفه و ابوا اى امتنع النجاه من تجويز ان يختزل اى يقطع العائد اى يحذف ان صلح الباقي لوصل مكمل كان يكون



او ظرفا او جارا و مجرورا تاما لانه لا يعلم ا حذف شيء ام لا.

و الحذف عندهم كثير منجلى فى عائد متصل ان انتصب و كان ذلك النصب بفعل تاما كان او ناقصا او وصف غير صله الالف و اللام فالمنصوب بالفعل كمن نرجو اى نامل للهيه يهب اى نرجوه و كقوله:

«فأطعمته من لحمها و سنامها

شواء و خير الخير ما كان عاجله»

اى ما كانه عاجله كذا قال المصنف خلافا لقوم و المنصوب بالوصف ليس كالمنصوب بالفعل فى الكثره كقوله:

«ما الله موليك فضل فاحمدنه به

فما لدى غيره نفع و لا ضرر»

اى الذى الله موليكه فضل فلا يجوز حذف المنفصل كجاء الذى اياه ضربت و لا المنصوب بغير الفعل و الوصف كالمنصوب بالحرف كجاء الذى انه قائم و لا المنصوب بصله الالف و اللام كجاء الذى انا الضارب به ذكره فى التسهيل كذا ك يجوز حذف ما بوصف بمعنى الحال او الاستقبال خفضا باضافته اليه كانت قاض الواقع بعد فعل امر من قضى

اشاره الى قوله تعالى فاقض ما انت قاض طه اى قاضيه فلا يجوز الحذف من نحو جاءنى الذى انا غلامه او مضروبه او ضاربه امس كذا يجوز حذف الضمير الذى جر بما اى بمثل الحرف الذى الموصول جر لفظا و معنى و متعلقا كمر بالذى مررت اى به فهو بر اى محسن فان جر بغير ما جر الموصول لفظا كمررت بالذى مررت عليه او معنى كمررت بالذى مررت به على زيد او متعلقا كمررت بالذى فرحت به لم يجر الحذف

### الخامس من المعارف المعرف باداه التعريف

المعرّف بأداه التعريف

أل حرف تعريف أو اللام فقط

فتمطّ عرّفت قل فيه النمط

وقد تزداد لازماً كالكالات

والآن و الذين ثم اللات

ولاضطرارِ كينات الأوبر

كذا و طبت النفس يا قيس السرى

وبعض الأعلام عليه

للمح ما قد كان عنه نقلا

كالفضل و الحارث و النعمان

فذكر ذا و حذفه سيان

وقد يصير علماً بالغلبه

مضاف أو مصحوب أل كالعقبه

وحذف أل ذى إن تناد أو تضيف

أوجب و فى غيرهما قد تحذف

الخامس من المعارف المعرف باداه التعريف

اى بالته ال بجملتها هل هى حرف تعريف او اللام فقط فيه خلاف فالخليل على الاول و رجحه المصنف فى شرحى التسهيل و الكافيه فالهمزه همزه قطع و عاملوها معامله الوصل فى الدرج و سبويه و الجمهور كما قال ابو البقاء فى شرح التكملة على الثانى فالهمزه اجتلبت للنطق بالساكن و جزم المصنف فى فصل زياده همزه الوصل بان همزه ال همزه وصل يشعر بترجيحه لهذا القول و لسبويه قول آخر انها بجملتها حرف تعريف و الالف زائده فتمط عرفت اى اذا اردت تعريفه قل فيه النمط و هو ثوب يطرح على الهودج و الجمع انماط.

و اعلم ان ال تكون لاستغراق افراد الجنس ان حل محلها كل على سبيل الحقيقه و لاستغراق صفات الافراد ان حل على سبيل المجاز و لبيان الحقيقه ان اشير بها و بمصحوبها الى الماهيه من حيث هى و لتعريف

العهد الذهنى و الحضورى و المذكرى و قد تزداد لازما بان كان ما دخلت عليه معرفا بغيرها كالكالات اسم صنم كان بمكه و الان اسم للزمن الحاضر و هو مبنى لتضمنه معنى ال الحضوريه قيل و هذا من الغريب لكونهم جعلوه متضمنا معنى ال الحضوريه و جعلوا ال الموجوده فيه زائده و بنى على الحركه لالتقاء الساكنين و كانت فتحه ليكون بناؤه على ما يستحقه الظرف و الذين ثم اللاتى جمع التى و هذا على القول بان تعريف الموصول بالصله و اما على القول بان

تعريفه باللام ان كانت فيه و بنيتها

فذكر ذا و حذفه سيان ان لم تكن فليست زائده و تزداد زياده غير لازمه بان دخلت لاضطرار كبنات الاوبر في قول الشاعر:

«و لقد جنيتك اكمؤا و عساقلا

و لقد نهيتك عن بنات الاوبر»

اراد به بنات اوبر و هو ضرب من الكماه كذا و طببت النفس في قول الشاعر:

«رايتك لما ان عرفت وجوهنا

صددت و طببت النفس يا قيس عن عمرو»

اراد نفسا و قوله السرى معناه الشريف تم به البيت و بعض الاعلام المنقوله عليه ال دخلا للمح ما اى لاجل ملاحظه الوصف الذى قد كان عنه نقلا- كالفضل يسمى به من يتفاءل بانه يعيش و يصير ذا فضل و الحارث يسمى به من يتفاءل بانه يعيش و يحرث و النعمان فذكر ذا اى ال و حذفه بالنسبه اى التعريف سيان

و قد يصير علما بالغلبه مضاف كابن عباس و ابن عمر و ابن مسعود للعبادله او مصحوب ال كالعقبه لايه و المدينه لطيبه و الكتاب لكتاب سيبويه.

ثم الذى صار علما بغلبه الاضافه لا تنزع منه بندا و لا بغيره كما قال فى شرح الكافيه و حذف ال ذى من الاسم الذى صار علما بغلبتها ان تناد او تضاف اوجب نحو يا اعشى و هذه مدينه الرسول و فى غيرهما اى غير النداء و الاضافه قد تنحذف ال بقله نحو هذا عيوق طالعا

## باب المبتداء و الخبر

### مدخل؛ الابتداء

مبتدأ زيد و عاذرّ خبر

إن قلت زيدّ عاذرّ من اعتذر

وأولّ مبتدأ و الثانى

فاعلّ اغنى فى أسارٍ ذان

وقس كاستفهام النفى و قد

يجوز نحو فائزٌ أولو الرشد

والثاني مبتدا و ذا الوصف خبر

إن في سوى الأفراد طبقاً استقر

ورفعوا مبتدأ بالابتدا

كذاك رفع خبرٍ بالمبتدا

والخير الجزء المتمم الفائدة

كالله برّ و الأيادي شاهده

ومفرداً يأتي و يأتي

جمله

حاويه معنى الذى سيقى له

وإن تكن إياه معنى اكتفى

بها كنطقى الله حسبى و كفى

والمفرد الجامد فارغ و إن

يشقّ فهو ذو ضمير مستكن

وأبرزنه مطلقاً حيث تلا

ما ليس معناه له محصّلا

وأخبروا بظرفٍ أو بحرف جرّ

ناوين معنى كائنٍ أو استقر

ولا يكون اسم زمانٍ خبرا

عن جثّه و إن يفد فأخبرا

ولا يجوز الابتدا بالتكره

ما لم تفد كعند زيدٍ نمره

وهل فتى فيكم فما حلّ لنا

ورحلّ من الكرام عندنا

ورغبه فى الخير خير و عمل

برّ يزين و ليقس ما لم يقل

والأصل فى الأخبار أن تؤخرا

وجوّزوا التقديم إذ لا ضررا

فأمنعه حين يستوى الجزءان

عرفا و نكرا عادى بيان

كذا إذا ما الفعل كان الخبرا

أو قصد استعماله منحصرأ

أو كان مسندا لذى لام ابتدا

أو لازم الصدر كمن لى منجدا

ونحو عندى درهم ولى وطر

ملترم فيه تقدم الخبر

كذا إذا عاد عليه مضمرا

مما به عنه مبينا يخبر

كذا إذا يستوجب التصديرا

كأين من علمته نصيرا

وخبر المحصور قدم أبدا

كما لنا إلا اتباع أحمدا

وحذف ما يعلم جائز كما

تقول زيد بعد من عند كما

وفى جواب كيف زيد قل ندف

فزيد استغنى عنه إذ عرف

وبعد لولا غالبا حذف الخبر

حتم و فى نص يمين ذا استقر

وبعد واو عيّنت مفهوم مع

كمثل كلّ صانعٍ و ما صنع

وقبل حالٍ لا يكون خبرا

عن الذى خبره قد أضمرنا

كضربى العبد مسيئاً وأتم

تبيينى الحقّ منوطاً بالحكم

وأخبروا باثنين أو بأكثرا

عن واحدٍ كههم سراة شعرا

هذا باب الابتداء

قدم احكام المبتدأ على الفاعل تبعا لسيبويه و بعضهم يقدم الفاعل و ذلك مبنى على القولين فى ان اصل المرفوعات هل هو المبتدأ او الفاعل.

وجه الاول ان المبتدأ مبدوء به فى الكلام و انه لا يزول عن كونه مبتدأ و ان تاخر و الفاعل تزول فاعليته اذا تقدم و انه عامل و معمول و الفاعل معمول ليس غير و وجه الثانى ان عامله



لفظى و هو اقوى من عامل المبتدا المعنوى و انه انما رفع للفرق بينه و بين المفعول و ليس المبتدا كذلك و الاصل فى الاعراب ان يكون للفرق بين المعانى

ثم المبتدا اسم مجرد عن العوامل اللفظيه غير المزيده مخبر عنه او وصف رافع لمكتفى به فالاسم يعم الصريح و المؤول و القيد الاول يخرج الاسم فى بابى كان و ان و المفعول الاول فى باب ظن و الثانى يدخل نحو بحسبك درهم على ان شيخنا علامه الكافي جى يرى انه خبر مقدم و ان المبتدا درهم نظرا الى المعنى و الثالث يخرج اسماء الافعال و تقييد الوصف بكونه رافعا لمكتفى به يخرج قائم من قائم ابوه زيد.

اذا علمت ذلك فنزل المثال على هذا الحد و قل مبتدا زيد

و عاذر خبر عنه ان قلت زيد عاذر من اعتذر لانطباق الحد عليه و اول مبتدا و الثانى فاعل او نائب عنه اغنى المبتدا عن الخبر فى كل وصف اعتمد على استفهام و رفع ظاهرا او ضميرا بارزا نحو ا سار ذان و قس على هذا المثال نحو كيف جالس الزيدان و ا مضروب العمران و لا يجوز كونه مبتدا اذا رفع ضميرا مستترا فى نحو قاعد فى ما زيد قائم و لا قاعد و كاستفهام فى اعتماد الوصف عليه النفى نحو:

«خلىلى ما واف بعهدى انما

اذا لم تكونا لى على من اقاطع»

و غير قائم الزيدان و ما مضروب العمران و قد قال الاخفش و الكوفيون يجوز كون الوصف مبتدا و له فاعل يغنى عن الخبر من غير اعتماد على استفهام و لا نفى نحو فائز اى ناج اولو الرشد بفتحيتين اى اصحاب الهدى و الثانى و هو ما بعد

الوصف بالرفع خبر عنه مقدم عليه ان فى سوى الافراد و هو التثنيه و الجمع السالم طبقا اى مطابقا لما بعده استقر هذا الوصف نحو قائمان الزيدان و قائمون الزيدون.

و لا يجوز كون هذا الوصف مبتدا و ما بعده فاعل لانه اذا اسند الى الظاهر تجرد من علامه التثنيه و الجمع كالفعل فان تطابقا فى الافراد نحو قائم زيد جاز كون ما بعد الوصف فاعلا سد مسد الخبر و كونه مبتدا مؤخرا و الوصف خبرا مقدما و الجمع المكسر كالمفرد و كذا الوصف المطلق على المفرد و المثنى و المجموع بصيغه واحده نحو اجنب الزيدان و رفعوا مبتدا بالابتدا و هو كونه معرى من العوامل اللفظيه و قيل

جعل الاسم اولا ليخبر عنه كذاك رفع خبر بالمبتدا وحده على الصحيح الذى نص عليه سيويه لانه طالب له و قيل بالابتداء لانه اقتضاهما فعمل فيهما و رد بان اقوى العوامل و هو الفعل لا- يعمل رفعين فما ليس اقوى اولى و قيل بالابتدا و المبتدا و قال الكوفيون ترافعا اى كل منهما رفع الاخر و له نظائر فى العربيه و الخبر هو الجزء المتمم للفائده مع مبتدا غير الوصف كالله بر اى محسن بعباده و الايادى اى النعم شاهده له و مفردا ياتى الخبر و المراد به ما للعوامل تسلط على لفظه فيشمل ما لا معمول له كهذا زيد و ما عمل الجر كزيد غلام عمرو او الرفع كزيد قائم ابوه او النصب كهذا ضارب ابوه عمرا و ياتى جمله بشرط ان تكون حاويه معنى المبتدا الذى سيقى له اى اسما بمعناه يربطها به لاستقلال الجملة و هو اما ضمير

موجود كزید قام ابوه او مقدر كالبر قفیز بدرهم ای منه او اسم اشیر به الیه نحو و لباس التقوی ذلك خیر الاعراف و یغنی عن الرابط تکرار المبتدا بلفظه كالحاقه ما الحاقه الحاقه و او عموم فی الخبر یدخل تحته المبتدا نحو ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضیع اجر من احسن عملا الکهف و ان تکن الجملة اياه معنی اکتفی المبتدا بها عن الرابط کنطقی ای

منطوقی الله حسبی و کفی و الخبر المفرد الجامد و المراد به كما قال فی شرح الکافیہ ما لیس صفه تتضمن معنی فعل و حروفه فارغ ای خال من الضمیر عند البصریین لان تحمل الضمیر فرع عن کون المتحمل صالحا لرفع ظاهر علی الفاعلیه و ذلك مقصور علی الفعل او ما هو فی معناه و ذهب الکوفیون الی انه یتحملة و ان یشق الخبر المفرد او یؤول بمشتق کهذا اسد ای شجاع فهو ذو ضمیر مستکن ای مستتر فیہ.

هذا اذا لم یرفع ظاهرا فان رفعه لم یتحمل و ان جرى علی من هو له و الا فله حکم ذکره بقوله و ابرزنه ای الضمیر وجوبا مطلقا سواء

امن اللبس ام لم یؤمن حیث تلا ای وقع ذلك الوصف بعد ما ای مبتدا لیس معناه ای معنی ذلك الوصف له ای للمبتدا محصلا بل کان محصلا لغيره ای کان وصفا جاریا علی غیر من هو له کزید عمرو ضاربه هو و زید هند ضاربها هو و اجاز الکوفیون الاستتار اذا امن اللبس و اختاره المصنف فی الکافیہ

و اخبروا عن المبتدا بظرف نحو و الרכب اسفل منکم الانفال او بحرف جر مع مجروره ک الحمد لله فاتحه الكتاب حال کونهم ناوین ای مقدرین

له متعلقا اسم فاعل او فعلا- هو الخبر فى الحقيقه و لا- يكون الا- كائنا او استقر او ما فيه معنى كائن او استقر كثابت و وجد و نحوهما.

فرع يجب حذف هذا المتعلق و شد التصريح به فى قوله:

«لك العز ان مولاك عز و ان يهن

فانت لى بحبوحه الهون كائن»

ثم ان قدر اسم فاعل و هو اختيار المصنف لوجوب تقديره اتفاقا بعد اما و اذا المفاجاه لامتناع ايلاهما الفعل فهو من قبيل المفرد و ان قدر فعلا- و هو اختيار ابن الحاجب لوجوب تقديره فى الصله فواضح انه من قبيل الجملة و لا يخفى ان اجراء الباب على سنن واحد اولى من اللاحق بباب آخر.

و اعلم ان اسم الزمان يكون خبرا عن الحدث نحو القتال يوم

الجمعه لان الاحداث متجده فى الاخبار عنها به فائده و هى تخصيصها بزمان دون زمان و لا يكون اسم زمان خبرا عن مبتدا جثه فلا- يقال زيد يوم الجمعه و ان يفد الاخبار به بان كان المبتدا عاما و الزمان خاصا او كان اسم الذات مثل اسم المعنى فى وقوعه وقتا دون وقت فاخبرا كنحن فى شهر كذا و الورد فى ايار و لا يجوز الابتدا بالنكره ما دام الابتداء بها لم تفد لانه لا يخبر الا عن معروف فان افاد جاز.

و تحصل الفائده بامور احدها ان يتقدم الخبر و هو ظرف او مجرور مختص كعند زيد نمره و فى الدار رجل و الثانى ان يتقدمها استفهام نحو هل فتى فيكم.

و الثالث ان يتقدمها نفى نحو ان لم تكن خليلنا فما خل لنا و الرابع ان تكون موصوفه بوصف اما مذكور نحو رجل من الكرام عندنا او مقدر كشر اهر

ذا ناب ای عظیم علی احد التقديرين و كذا ان كان فيها معنى الوصف نحو رجيل عندنا ای رجل حقير او كانت خلفا من موصوف كمؤمن خير من كافر

و الخامس ان تكون عامله فيما بعدها نحو رغبه فى الخير خير و السادس ان تكون مضافه نحو عمل بر يزين و ليقس على ما ذكر ما لم يقل بان يجوز كل ما وجد فيه الافاده كان يكون فيها معنى التعجب كما احسن زيدا او تكون دعاء نحو سلام على آل ياسين الصافات و ويل للمطففين المطففين او شرطا كمن يقيم معه او جواب سؤال كرجل لمن قال من عندك او عامه ككل يموت او تاليه لاذا الفجائيه كخرجت فاذا اسد بالباب او لو او الحال كقوله:

«سرينا و نجم قد اضاء فمذ بدا

محياك اخفى ضوءه كل شارق»

و قد توجد الافاده دون شىء مما ذكر كقولك شجره سجدت و تمره خير من جراده

و الاصل فى الاخبار ان تؤخر لانها وصف فى المعنى للمبتدآت فحقها التاخير كالوصف و جوزوا التقديم لها على المبتدآت اذ لا ضررا حاصل بذلك و فهم من كلامه ان الاصل فى المبتدآت التقديم فامنعه ای تقديم الخير حين يستوى الجزء ان عرفا و نكرا بشرط ان يكونا عادى بيان نحو زيد صديقك للالتباس فان كان ثم قرينه جاز كقوله:

«بنونا بنو ابائنا و بناتنا

بنوهن ابناء الرجال الابعاد»

كذا يمتنع تقديم الخبر اذا ما الفعل الرفع لضمير المبتدأ المستتر كان هو الخبرا نحو زيد قام للالتباس المبتدأ بالفاعل فان رفع ضميرا بارزا جاز التقديم نحو قاما الزيدان و اسروا النجوى الذين

ظلموا الانبياء كذا قيل و اعترضه والدى رحمه الله فى حاشيته على شرح ابن الناظم بان الالف تحذف لالتقاء الساكنين

فيقع اللبس بالفاعل. او قصد استعماله اى الخبر منحصرًا يعنى محصورًا فيه كأنما زيد شاعر و ما زيد الا شاعر اى ليس غير فلا يجوز التقديم لثلا يتوهم عكس المقصود و شد:

«يا رب هل الا بك النصر يرتجى

عليهم و هل الا عليك المعول»

و ان لم يوهم عكس المقصود او كان الخبر مسندا لذى اى لمبتدا فيه لام ابتداء نحو لزيد قائم فلا يجوز التقديم لان لها صدر الكلام و لو تركه لفهم مما بعده او كان مسندا لمبتدا لازم الصدر بنفسه او بسبب

كمن لى منجدا و فتى من وافد و اذا كان المبتدا نكرة و الخبر ظرفا او مجرورا او جمله كما فى شرح التسهيل نحو عندى درهم و لى وطر و قصدك غلامه رجل فاعلم انه ملتزم فيه تقدم الخبر لانه المسوغ للابتداء بالنكرة كذا يجب تقديم الخبر اذا عاد عليه اى على ملابسه مضمرا مما اى مبتدا به عنه ميبنا يخبر نحو فى الدار صاحبها اذ لو اخر لعاد الضمير على متاخر لفظا و رتبه.

تنبيه عباره ابن الحاجب فى هذه المساله او لمتعلقه ضمير فى المبتدا قال المصنف فى نكته على مقدمه ابن الحاجب هذه عباره قلقه على المتعلم و ل و قال او كان فى المبتدا ضمير له كفاه انتهى.

و انت ترى ما فى عباره المصنف هنا من القلاقه و كثره الضمائر

المقتضيه للتعقيد و عسر الفهم و كان يمكنه ان يقول كما فى الكافيه:

«و ان يعد لخبر ضمير

من مبتدا يوجب له التاخير»

كذا يجب التقديم اذا كان الخبر يستوجب التصديرا كالاستفهام كايين من علمته نصيرا و خبر المبتدا المحصور فيه قدم ابدا كما لنا الا اتباع احمدًا ص اذ لو اخر و قيل ما اتباع

احمد الا لانا اوهم الانحصار فى الخبر و حذف ما يعلم من المبتدا و الخبر جائز فحذف الخبر كما تقول زيد بعد قول السائل من عندكما و فى جواب قول سائل كيف زيد احذف المبتدا و قل دنف اى مريض فزيد المبتدا استغنى عنه اذ عرف و بعد لو لا الامتناعيه غالبا اى فى القسم الغالب منها اذ هى على قسمين قسم يمتنع فيه جوابها بمجرد وجود المبتدا بعدها و هو الغالب و قسم يمتنع لنسبه الخبر الى المبتدا و هو قليل فالاول حذف الخبر منه حتم نحو لو لا زيد لا تيتك اى موجود و الثانى حذفه جائز ان دل عليه دليل بخلاف ما اذا لم يدل نحو قوله ص \لو لا قومك حديثو عهد بالاسلام لهدمت الكعبه و جعلت لها بايين تتمهكلو لا فيما ذكر لو ما كما صرح به ابن النحاس و فى المبتدا الواقع نص يمين ذا اى حذف الخبر وجوبا استقر نحو لعمر ك لافعلن اى قسمى فان لم يكن نضا فى اليمين لم يجب الحذف و كذا يجب الحذف اذا وقع بعد المبتدا و او قد عينت مفهوم مع و هو المصاحبه كمثل كل صانع و ما صنع اى مقترنان فان لم تكن الواو نضا فى المعيه لم يجب الحذف نحو تمنوا لى الموت الذى يشعب الفتى و كل امرىء و الموت يلتقيان و كذا اذا كان المبتدا مصدرا او مضافا الى مصدر و هو قبل حال لا يصلح ان يكون خيرا عن المبتدا الذى خبره قد اضمرا فالمصدر كضربى العبد مسيئا فمسيئا حال سدت مسد الخبر المحذوف وجوبا و الاصل حاصل اذا كان او اذا كان مسيئا فحذف حاصل ثم الظرف

و المضاف الى المصدر نحو اتم تبيينى الحق منوطا بالحكم فاتم مبتدا مضاف الى المصدر و منوطا حال سد مسد الخبر و تقديره  
كما تقدم و خرج بتقييد الحال بعدم صلاحيتها للخبريه ما يصلح لها فالرفع فيه واجب نحو ضربى زيدا شديدا.

تنبيه يجب حذف المبتدا فى مواضع احدها اذا اخبر عنه بنعت مقطوع كمررت بزيد الكريم كما ذكره فى آخر باب النعت.

الثانى اذا اخبر عنه بمخصوص نعم كنعم الرجل زيد كما ذكره فى باب نعم.

الثالث اذا اخبر عنه بمصدر بدل من اللفظ بفعله كصبر جميل اى صبرى.

الرابع اذا اخبر عنه بصريح القسم نحو فى ذمتى لافعلن اى يمين ذكرهما فى الكافيه و اخبروا باثنين اى بخبرين او باكثر من اثنين  
عن مبتدا واحد سواء كان الاثنان فى المعنى واحدا كالرمان حلو حامض اى مزاج لم يكن كهم سراة شعرا و نحو:

«من يك ذا بت فهذا بتى

مقيظ مصيف مشتى»

و يجوز الاخبار باثنين عن مبتدئين نحو زيد و عمرو كاتب و شاعر.

و لما فرغ المصنف من ذكر الابتداء و ما يتعلق به شرع فى نواسخه و هى ستة

## كان و أخواتها

ترفع كان المبتدا اسماً و الخبر

تنصبه ككان سيذاً عمر

ككان ظلّ بات أضحى أصبحاً

أمسى و صار ليس زال برجا

فتى و انفكّ و هذى الأربعة

لشبه نفى أو لنفى متبعه

ومثل كان دام مسوقاً بما

كأعط ما دمت مصيباً درهماً

وغير ماضٍ مثله قد عملا



إن كان غير الماض منه استعمالاً

وفى جميعها توسط الخبر

أجز و كل سبقه دام حطر

كذاك سبق خير ما النافيه

فجىء بها متلوّه لا تاليه

ومنع سبق خبر ليس اصطفى

وذو تمام ما برفع يكتفى

وما سواه ناقص و النقص فى

فتىء ليس زال دائماً قفى

ولا يلى العامل معمول الخبر

إلا إذا ظرفاً أتى أو حرف جرّ

ومضمّر الشان

اسماً انو ان وقع

موهم ما استبان أنه امتنع

وقد تزداد كان في حشو كما

كان أصح علم من تقدما

ويحذفونها و يبقون الخبر

وبعد إن و لو كثيراً إذا اشتهر

وبعد أن تعويض ما عنها ارتكب

كمثل أمّا أنت بَرّا فاقترّب

ومن مضارع لكان منجزم

تحذف نوّ و هو حذف ما التزم

الاول كان و اخواتها

ترفع كان المبتدا حال كونه اسما لها و الخبر تنصبه خبرا لها ككان سيدا عمر ككان فيما ذكر ظل بمعنى اقام نهارا و بات بمعنى اقام ليلا و اضحى و اصبحا و امسى بمعنى دخل في الضحى و الصباح و المساء و صار بمعنى تحول و ليس و هى لنفى الحال و قيل مطلقا و زال بمعنى انفصل و المراد بها التى مضارعها يزال لا التى مضارعها يزول او يزيل و كذلك برحا بمعنى زال و منه البارحة لليله الماضيه و فتىء و انفك و هذى الاربعه الاخيره شرط اعمالها ان تكون لشبه نفى و هو النهى و الدعاء او لنفى متبعه و مثل كان دام بمعنى بقى و استمر لكن بشرط ان يكون مسبوqa بما المصدريه الظرفيه كاعط ما دمت مصيبا درهما و قد يستعمل بعض هذه الافعال بمعنى بعضها فيستعمل كان و ظل و اضحى و اصبح و امسى بمعنى صار نحو و فتحت السماء فكانت ابوابا النبا و ظل وجهه مسودا النحل.

تمه: الحق بصار افعال بمعناها و هى آض و رجع و عاد و

استحال و قعد و حار و جاء و ارتد و تحول و غدا و راح ذكرها فى الكافيه.

و اعلم ان هذه الافعال على اقسام ماض له مضارع و امر و مصدر و وصف و هو كان و صار و ما بينهما و ماض

له مضارع دون امر و وصف دون مصدر و هو زال و اخواته و ماض لا مضارع له و لا امر و لا مصدر و لا وصف و هو ليس و دام و غير ماض مثله قد عملا ان كان غير الماض منه استعمالا نحو لم اك بغيا مريم قل كونوا حجاره الاسراء و ببذل و حلم ساد فى قومه الفتى و كونك اياه عليك يسير و ما كل من يبدى البشاشه كائنا اخاك اذا لم تلفه لك منجدا و قضى الله يا اسماء ان لست زائلا- احبك حتى يغمض الجفن مغمض و فى جميعها توسط الخبر بين الفعل و الاسم اجز و خالف ابن معطى فى دام و رد بقوله

«لا طيب للعيش ما دامت منغصه

لذاته بادكار الموت و الهرم»

و بعضهم فى ليس و رد بقوله:

«سلى ان جهلت الناس عنا و عنهم

فليس سواء عالم و جهول»

و قد يمنع من التوسط بان خيف اللبس او اقترن الخبر بالا او كان الخبر مضافا الى ضمير يعود الى ملابس اسم كان و قد يجب بان كان الاسم مضافا الى ضمير يعود الى ملابس الخبر هذا.

و تقديم الخبر على هذه الافعال الا ما يذكر جائز.

و كل من النحاء سبقه دام حظر اى منع لانها لا- تخلو من وقوعها صله لما و ما لها صدر الكلام و مثلها كل فعل قارنه حرف مصدرى و كذا قعد و جاء كما ذكره ابن النحاس كذاك منعوا سبق خبر بالتنوين ما النافيه سواء

كانت شرطا فى عمل ذلك الفعل ام لم تكن فجىء بها متلوه اى متبوعه لا تاليه اى تابعه لان لها صدر الكلام فان كان النفى بغير ما جاز التقديم صرح به فى شرح الكافيه

و منع سبق خبر ليس اصطفى اى اختير وفاقا للكوفيين و المبرد و ابن السراج و اكثر المتأخرين قال فى شرح الكافيه قياسا على عسى فانها مثلها فى عدم التصرف و الاختلاف فى فعليتها و قد اجمعوا على امتناع تقديم خبرها انتهى.

و فرق ابنه بينهما بان عسى متضمنه معنى ما له صدر الكلام و هو لعل بخلاف ليس قلت ليس ايضا متضمنه معنى ما له الصدر و هو ما النافيه و ذهب بعضهم الى جواز التقديم مستدلا بتقديم معموله فى قوله تعالى الا يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم هود و اجيب باتساعهم فى الظرف.

تممه: من الخبر ما يجب تقديمه على الفعل ككم كان مالك و ما يجب تاخيره عنه كما كان زيد الا فى الدار.

و ذو تمام من هذه الافعال ما برفع يكتفى عن المنصوب نحو و ان كان ذو عسره البقره اى حضر ما شاء الله كان اى وجد و ظل اليوم اى دام ظله و بات فلان بالقوم اى نزل بهم ليلا فسبحان الله حين تمسون و حين تصبحون الروم اى حين تدخلون فى المساء و الصباح خالد بن فيها ما دامت السموات و الارض هود اى بقيت و ما سواه اى سوى المكتفى بالمرفوع ناقص يحتاج الى المنصوب و النقص فى فتىء و ليس و زال التى مضارعها يزال دائما قفى اى تبع و اما زال التى مضارعها يزول فانها تامه نحو زالت الشمس و لا يلى العامل بالنصب اى لا يقع بعده معمول الخبر سواء قدم الخبر على الاسم ام لا فلا يقال كان طعامك زيد آكلا خلافا للكوفيين و لا كان طعامك آكلا زيد خلافا لابي على فان تقدم الخبر على الاسم و

على

معموله نحو كان آكلا طعامك زيد فظاهر عباره المصنف انه جائز لان معمول الخبر لم يل العامل و به صرح ابن شقير مدعيا فيه الاتفاق و صرح ايضا بجواز تقديم معمول على نفس العامل الا- اذا ظرفا اتى معمول او حرف جر فانه يجوز ان يلي العامل نحو كان عندك زيد مقيما و كان فيك زيد راغبا و مضمرة الشأن اسما للعامل انو ان وقع لك في كلام العرب موهم اى موقع فى الوهم اى الذهن ما استبان لك انه امتنع و هو ايلاء العامل معمول الخبر و هو غير ظرف و لا مجرور كقوله:

«قنافذ هداجون حول بيوتهم

بما كان اياهم عطيه عودا»

فاسم كان ضمير الشأن مستتر فيها و عطيه مبتدا خبره عودا و اياهم مفعول و الجملة خبر كان و قد تزداد كان بلفظ الماضى فى حشو اى بين اثناء الكلام و شد زيادتها بلفظ المضارع نحو:

«انت تكون ماجد نبيل

اذا تهب شمال بليل»

و اطردت زيادتها بين ما و فعل التعجب كما كان اصح علم من تقدما و بين الصلة و الموصول كجاء الذى كان اكرمه و الصفه و الموصوف كجاء رجل كان كريم و الفعل و مرفوعه نحو لم يوجد كان مثلك و المبتدا و خبره نحو زيد كان قائم و شد بين الجار و المجرور نحو:

«جياذ بنى ابى بكر تسامى

على كان المسومه العراب»

و غير كان لا يزداد و شدت زياده امسى و اصبح كقولهم ما اصبح ابردها و ما امسى ادفاها و يحذفونها مع اسمها و يبقون الخبر وحده و بعد ان و لو الشرطيتين كثيرا ذا الحذف اشتهر كقوله المرء مجزى بعمله ان خيرا فخير اى ان كان عمله خيرا و قوله

«لا يامن

الدهر ذو بغى و لو ملكا

جنوده ضاق عنها السهل و الجبل»

اي و لو كان الباغي ملكا و قل بعد غيرهما كقوله:

«من لدن شولا فالى اتلائها» اي من لد كانت شولا و حذف كان مع خبرها و ابقاء الاسم

ضعيف و عليه ان خير فخير بالرفع اي ان كان فى عمله خير و بعد ان المصدريه تعويض ما عنها بعد حذفها ارتكب كمثل اما انت برا فاقتراب الاصل لان كنت برا فحذفت اللام للاختصار ثم كان له فانفصل الضمير و زيدت ما للتعويض و ادغمت النون فيها للتقارب و مثله:

«ابا خراشه اما انت ذا نفر

فان قومى لم تاكلهم الضبع»

تممه: تحذف كان مع اسمها و خبرها و يعوض عنها ما بعد ان الشرطيه و ذلك كقولهم افعل هذا اما لا اي ان كنت لا تفعل غيره ذكره فى شرح الكافيه و من مضارع لكان ناقصه او تامه منجزم بالسكون لم يله ساكن و لا ضمير متصل تحذف نون تخفيفا نحو و لم اك بغيا مريم و ان تك حسنه النساء بخلاف غير المجزوم و المجزوم بالحذف و المتصل بساكن او ضمير و هو حذف بالتنوين ما التزم بل جائز.

### فصل فى ما و لا و لات و إن المشبهات بليس

إعمال ليس أعملت ما دون إن

مع بقا النفى و ترتيب زكن

وسبق حرف جرّ أو ظرفٍ كما

بى أنت معتياً أجاز العلما

ورفع معطوفٍ بلكن أو بيل

من بعد منصوبٍ بما الزم حيث حل

وبعد ما و ليس جرّاليا الخبر

وبعد لا و نفى كان قد يجر

فِي التَّكْرَاتِ أَعْمَلْتُ كَلَيْسَ لَا

وَقَدْ تَلَى لَاتٍ وَإِنْ ذَا الْعَمَلَا

وَمَا لِلَّاتِ فِي سَوَى حِينٍ عَمَلٍ

وَحَذَفَ ذِي الرَّفْعِ فِشَاوِ الْعَكْسِ قَل

الثاني من النواسخ ما ولا ولا و ان المشبهات بليس

اعمال ليس و هو رفع الاسم و نصب الخبر

اعملت ما النافيه عند اهل الحجاز نحو ما هن امهاتهم المجادله دون زياده ان النافيه فان وجدت فلا عمل لما نحو:

«بنى غدانه ما ان انتم ذهب

و لا صريف و لكن انتم الخزف»

مع بقا النفي و عدم انتقاضه بالا فان انتقض بها وجب الرفع كقوله تعالى ما انتم الا بشر مثلنا يس و مع ترتيب زكن اي علم و هو تقديم الاسم على الخبر فلو تقدم الخبر و هو غير ظرف و لا- مجرور وجب الرفع نحو ما قائم زيد و كذا اذا كان ظرفا كما هو ظاهر اطلاقه هنا و في التسهيل و العمده و شرحيهما و صرح به في الكافيه و شرحها مخالفا لابن عصفور و سبق معمول خبرها على اسمها و هو غير ظرف و لا مجرور مبطل لعملها نحو ما طعامك زيد آكل فان تقدم و هو حرف جر او ظرف كما بي انت معنيا اجاز ذلك العلما لان الظرف و المجرور يغتفر فيه ما لا- يغتفر في غيره و رفع اسم معطوف بلكن او ببيل من بعد خبر منصوب بما الزم ذلك الرفع حيث حل نحو ما زيد قائما لكن قاعد بالرفع خبر مبتدا محذوف اي لكن هو قاعد لان المعطوف بهذين موجب و لا- تعمل ما الا في المنفى فان كان المعطوف بغيرهما نصب و بعد ما و ليس جر حرف الباء الزائده الخبر نحو ا ليس الله بعزير الزمر و ما ربك بغافل الانعام و لا- فرق في ما بين الحجازيه و التميميه كما قال في شرح الكافيه لان الباء انما دخلت لكون الخبر منفيا لا لكونه منصوبا يدل على ذلك دخولها في لم اكن بقائم و امتناع دخولها

في



نحو كنت قائما.

فرع يجوز في المعطوف على الخبر حينئذ الجر و النصب.

و بعد لا و بعد نفى كان قد يجر الخبر بالباء نحو:

«فكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعه

بمغن فتिला عن سواد ابن قارب»

و: «و ان مدت الايدى الى الزاد لم اكن

باعجلهم اذ اجشع القوم اعجل»

قال ابن عصفور و هو سماع فيهما في النكرات عملت كليس لا النافيه بشرط بقاء النفي و الترتيب نحو:

«تعز فلا شيء على الارض باقيا

و لا وزر مما قضى الله واقيا»

و اجاز في شرح التسهيل كابن جنى اعمالها في المعارف نحو:

«و حلت سواد القلب لا انا باغيا

سواها و لا عن حبها متراخيا»

و الغالب حذف خبرها نحو:

«من صد عن نيرانها

فانا ابن قيس لا براح»

و قد تلى اى تتولى لات و هى لا زيدت عليها التاء لتانيث

الكلمه على المشهور و ان بالكسر و السكون النافيه ذا العملا اى عمل ليس نحو و لات حين مناص

«ان هو مستوليا على احد

الا على اضعف المجانين»

و ما للات فى سوى حين و ما رادفه كالساعه و الاوان عمل لضعفها و حذف ذى الرفع و هو الاسم و ابقاء الخبر فشا كما تقدم و العكس و هو حذف الخبر و ابقاء الاسم قل و قرىء شذوذا و لات حين مناص ص اى لهم و لا يجوز ذكرهما معا لضعفها.

## أفعال المقاربه

ككان كاد و عسى لكن ندر

غير مضارع لهذين خبر

و كونه بدون أن بعد عسى

نزر و كاد الأمر فيه عكسا

و كعسى حرى و لكن جعللا

خبرها حتما بأن متصلا

وألزموا اخلولق أن مثل حرى

و بعد أو شكك انتفا أن نزرا

ومثل كاد فى الأصح كربا

و ترك أن مع ذى الشروع وجبا

كأنشأ السائق يحدو و طفق

كذا جعلت و أخذت و علق

واستعملوا مضارعا لأوشكا

و كاد لا غير و زادوا موشكا

بعد عسى

اخلولق أو شكك قد يرد

غنى بأن يفعل عن ثانٍ فقد

وجزّدن عسى أو ارفع مضمرا

بها إذا اسم قبلها قد ذكرا

والفتح و الكسر أجز في السين من

نحو عسيت و انتفا الفتح زكن

الثالث من النواسخ افعال المقاربه

و في تسميتها بذلك تغليب اذ منها ما هو للشروع و ما هو للرجاء ككان فيما تقدم من العمل كاد لمقاربه حصول الخبر و عسى لترجيه لكن ندر ان يجيء غير مضارع لهذين خبر و المراد به الاسم المفرد كما صرح به في شرح الكافيه كقوله:

«أكثر في العذل ملحا دائما»

لا تكثرن انى عسيت صائما»

«فابت الى فهم و ما كدت آثبا»

و كم مثلها فارقتها و هى تصفر»

و الكثير مجيئه مضارعا و كونه بدون ان بعد عسى نزر نحو:

«عسى الكرب الذى امسيت فيه

يكون وراءه فرج قريب»

و الكثير فيه اتصاله بها نحو عسى ربكم ان يرحمكم الاسراء.

و خبر كاد الامر فيه عكسا فالكثير تجرده من ان نحو و ما كادوا يفعلون.

و يقل اتصاله بها نحو:

«رسم عفى من بعد ما قد انمحي

قد كاد من طول البلى ان يمصحا»

و كعسى فى كونها للترجى حرى بالحاء المهمله و لكن اختصت بان جعلها خبرها حتما بان متصلا فلم تجرد منها لا فى الشعر و لا فى غيره نحو:

«حرى زيد ان يقوم»

و الزموا خبر اخلولق ان لكونها مثل حرى فى الترجى نحو اخلولقت السماء ان تمطر و بعد اوشك كثر اتصال الخبر بان نحو:

«و لو سئل الناس التراب لاوشكوا

اذا قيل هاتوا ان يملوا و يمنعوا»

و انتفا ان من خبرها نذرا نحو:

«يوشك من فر من منيته

فى بعض غراته يوافقها»

و مثل كاد فى الاصح كربا بفتح الراء فالكثير تجرد خبرها من ان نحو:

«كرب القلب من جواه يذوب

حين قال الوشاه هند غضوب»

و اتصاله بها

قليل نحو:

«سقاها ذو و الاحلام سجلا على الظما

و قد كربت اعناقها ان تقطعا»

و قيل لا تتصل به اصلا.

و ترك ان مع ذى الشروع وجبا لانه دال على الحال و ان للاستقبال كانشا السائق يحدو اى يغنى للابل و طفق زيد يدعو و يقال طبق بالباء كذا جعلت انظم و اخذت اتكلم و علق زيد يفعلو زاد فى التسهيل هب قال فى شرحه و هو غريب كهب عمرو يصلى

و استعملوا مضارعا لاوشكا و كاد لا غير نحو:

«يوشك من فر من منيته

فى بعض غراته يوافقها»

«يكاد زيتها يضىء النور» و زادوا لاوشكا اسم الفاعل فقالوا موشكا نحو:

«فموشكه ارضنا ان تعودا

خلاف الانيس وحوشا يبابا»

و حكى فى شرح الكافيه استعمال اسم الفاعل من كادو الجوهرى مضارع طفق قال فى شرح التسهيل و لم اره لغيره و جماعه اسم فاعل كرب و الكسائى مضارع جعل و الاخفش مضارع طفق و المصدر منه و من كاد بعد عسى و اخلولق و اوشك قد يرد غنى بان يفعل عن ثان فقد و هو الخبر نحو عسى ان يقوم فان و الفعل فى موضع رفع بعسى سد مسد الجزاين

كما سد مسدهما فى قوله تعالى ا حسب الناس ان يتركوا العنكبوت.

هذا ما اختاره المصنف من جعل هذه الافعال ناقصه ابدا و ذهب جماعه الى انها حينئذ تامه مكثفيه بالمرفوع و جردن من الضمير عسى و اخلولق و اوشك او ارفع مضمرا بها اذا اسم قبلها قد ذكرا فقل على التجريد و هو لغه اهل الحجاز الزيدان عسى ان يقوما و الزيدون عسى ان يقوموا و على الاضمار الزيدان عسيا ان يقوما و الزيدون عسوا ان يقوموا و الفتح و الكسر اجز فى السين من عسى

إذا اتصل بها تاء الضمير أو نونه أو نا نحو عسيت عسين عسينا و انتقا الفتح بالقاف ای اختیاره زکن ای علم اما من تقدیمه الفتح علی الکسر و اما من خارج لشهرته و به قرا القراء الا ناعا

## إِنَّ و أَخواتها

لَإِنَّ أَنْ لَيْتَ لَكِنَّ لَعَلَّ

كَأَنَّ عَكَّسَ مَا لَكَانَ مِنْ عَمَلٍ

كَإِنَّ زَيْدًا عَالَمٌ بِأَنِّي

كَفَّءٌ وَلَكِنَّ ابْنَهُ ذُو ضَعْفٍ

وَرَاعَ ذَا التَّرْتِيبِ إِلَّا فِي الَّذِي

كَلِمَتٍ فِيهَا أَوْ هُنَا غَيْرَ الْبَدْيِ

وَهَمْزٌ إِنْ افْتَحَ لَسَدَّ مَصْدَرٌ

مَسَدَّهَا وَ فِي سَوِي ذَاكَ اكْسَرُ

فَاكْسَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَ فِي بَدءِ صِلَةٍ

وَ حَيْثُ إِنْ لِيَمِينٍ مَكْمَلَةٌ

أَوْ حَيْكَتٌ بِالْقَوْلِ أَوْ حَلَّتْ مَحَلًّا

حَالٍ كَزَرَّتَهُ وَ انِي ذُو أَمَلٍ

وَ كَسَرُوا مِنْ بَعْدِ فَعَلٍ عَلَّقًا

بِالْلامِ كَاعْلَمُ إِنَّهُ لَذُو تَقَى

بَعْدَ إِذَا فَجَاءَهُ أَوْ قَسَمَ

لَا لَامَ بَعْدَهُ بِوَجْهَيْنِ نَمِي

مَعَ تَلُوفِ الْجَزَا وَ ذَا يَطْرُدُ

فى نحو خير القول إنى أحمد

وبعد ذات الكسر تصحب الخبر

لام ابتداءً نحو إنى لوزر

ولا يلى ذى اللام ما قد نفيا

ولا من الأفعال ما كرضيا

وقد يليها مع قد كإنّ ذا

لقد سما على العدا مستحوذا

وتصحب الواسط معمول الخبر

والفصل و اسماً حلّ قبله الخبر

ووصل ما بذى الحروف مبطل

إعمالها و قد يبقى العمل

وجائز رفعتك معطوفا على

منصوب إنّ بعد أن تستكملا

والحقت يانّ لكنّ و إن

من دون ليت و لعلّ و كأنّ

وخفقت إنّ فقلّ العمل

وتلزم اللام إذا ما تمهل

وربما استغنى عنها إن بدا

ما ناطقّ أرادته معتمدا

والفعل إن لم يك ناسخا فلا

تلفيه غالباً يان ذى موصلا

وإن تخفف أن فاسمها استكن

والخير اجعل جملة من بعد أن

وإن لم يكن فعلاً و لم يكن دعا

ولم يكن تصريفه ممتنعا

فالأحسن الفصل بقدر أو نفى أو

تنفيس أو ولو قليلاً ذكر لو

وخرقت كأن أيضاً فنوى

منصوبها و ثابتاً أيضاً روى

الرابع من النواسخ ان و اخواتها

و هي الحروف المشبهة بالفعل فى كونها رافعه و ناصبه و



فى اختصاصها بالاسماء و فى دخولها على المبتدا و الخبر و فى بنائها على الفتح و فى كونها ثلاثيه و رباعيه و خماسيه كعدد الافعال.

لاين و ان اذا كانتا للتوكيد و التحقيق و ليت للتمنى و لكن للاستدراك و لعل للترجى و كان للتشبيه عكس ما ثبت لكان من عمل اى نصب الاسم و رفع الخبر كان زيدا عالم بانى كفاء و لكن ابنه ذو ضغن اى حقد و راع وجوبا ذا الترتيب و هو تقديم الاسم على الخبر لانها غير

متصرفه الا- فى الخبر الذى هو ظرف او مجرور فيجوز لك ان تقدمه كليت فيها مستحيا او لعل هنا غير البذى اى الذى بذى بمعنى فحش و قد يجب تقديمه فى نحو ان فى الدار صاحبها و همزه ان افتح وجوبا لسد مصدر مسدها بان تقع فاعلا او نائبا عنه او مفعولا غير محكيه او مبتدا او خبرا عن اسم معنى غير قول او مجروره او تابعه لشيء من ذلك و فى سوى ذاك اكسر وجوبا و قد افصح عن ذلك السوى بقوله فاكسر ان اذا وقعت فى الابتدا ك انا انزلناه القدر اجلس حيث ان زيدا جالس جئتك اذا ان زيدا امير و اذا وقعت فى بدء صله اى اولها نحو ما ان مفاتحه القصص فان لم تقع فى الاول لم تكسر نحو جاءنى الذى فى ظنى انه فاضل و حيث وقعت ان ليمين مكمله اكسرها نحو حم و الكتاب الميين انا انزلناه الدخان و و او حكيت هى و ما بعدها بالقول نحو و قال الله انى معكم المائده فان وقعت بعده و لم تحك لم تكسر او حلت محل

حال كزرتة و انى ذو

امل ای مؤملا و کسروا ان اذا وقعت من بعد فعل قلبی علقا باللام المعلقه کاعلم انه لذو تقی و کذا اذا وقعت صفة نحو مررت برجل انه فاضل او خيرا عن اسم ذات نحو زید انه فاضل فان وقعت بعد اذا فجاءه او بعد قسم لا لام بعده فالحکم بوجهین نمی نحو خرجت فاذا انک قائم فیجوز کسرها علی انها واقعه موقع الجملة و فتحها علی انها مؤوله بالمصدر و کذا حلفت انک کریم مع کونها تلو فا الجزا نحو کتب ربکم علی نفسه الرحمة انه من عمل منکم سوء بجهاله ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحیم الانعام.

یجوز کسرها علی معنی فهو غفور و فتحها علی

معنی فالمغفره حاصله.

و ذا ای جواز الکسر و الفتح یطرد فی کل موضع وقعت فيه ان خبرا عن قول و خبرها قول و فاعل القولین واحد نحو خیر القول انی احمد الکسر علی الاخبار بالجملة و الفتح علی تقدیر خیر القول حمد الله و كذلك یجوز الوجهان اذا وقعت فی موضع التعلیل نحو انا کنا من قبل ندعوه انه هو البر الرحیم الطور و بعد ان ذات الکسر تصحب الخبر جوازا لام ابتداء اخرت الی الخبر لان القصد بها التوکید و ان للتوکید فکرها الجمع بینهما نحو انی لوزر ای لمعین و ان زیدا لابوه فاضل

و لا یلی ذی اللام ما قد نفیا و شد قوله:

«و اعلم ان تسلیمما و ترکا

للا متشابهان و لا سواء»

و لا- یلیها من الافعال ما کان ماضیا متصرفا عاریا من قد کرضیا و یلیها ان کان غیر ماض نحو ان زیدا لیرضی او ماضیا غیر متصرف نحو ان زیدا لعسی ان یقوم

و قد يليها الماضى المتصرف مع كون قد قبله كان ذا لقد سما على العدا مستحوذا اى مستوليا و تصحب اللام الواسط بين الاسم والخبر حال كونها معمول الخبر اذا كان الخير صالحا لدخول اللام نحو ان زيدا لطعامك آكل و لا تدخل على المعمول اذا تاخر كما افهمه كلام المصنف و لا- على الخبر اذا دخلت على المعمول المتوسط و تصحب ضمير الفصل نحو ان هذا لهو القصص الحق آل عمران.

و سمي به لكونه فاصلا بين الصفه و الخبر و تصحب اسما حل قبله الخبر او

معموله و هو ظرف او مجرور نحو ان علينا للهدى الليل و ان فيك لزيدا راغب.

تمه: لا تدخل اللام على غير ما ذكر و سمع فى مواضع خرجت على زيادتها نحو:

«ام الحليس لعجوز شهره

ترضى من اللحم بعظم الرقبه»

و

«يلومونى فى حب ليلى عواذل

و لكننى من جبهها لعميد»

و قال ابن الناظم و احسن ما زيدت فيه قوله:

«ان الخلافه بعدها لذميمه

و خلائف ظرف لمما احقرا»

اى لتقدم ان فى احد الجزاين

و وصل ما الزائده بذى الحروف المذكوره فى اول الباب الا ليت مبطل اعمالها لزوال اختصاصها بالاسماء كقوله تعالى انما الله اله واحد

قد يبقى العمل فى الجميع حكى الاخفش انما زيدا قائم و قس عليه الباقي هكذا قال الناظم تبعا لابن السراج و الزجاج.

و اما ليت فيجوز فيها الاعمال و الاهمال قال فى شرح التسهيل باجماع و روى بالوجهين:

«قالت الا ليتما هذا الحمام لنا

الى حمامتنا او نصفه فقد»

قال فى شرح الكافيه و رفعه اقيس و جائز رفعتك معطوفا على منصوب ان بعد ان تستكملا الخبر نحو ان زيدا قائم و عمرو  
بالعطف على محل اسم ان و قيل على محلها مع اسمها

و قيل هو مبتدا محذوف خبره لدلاله خبر ان عليه و لا يجوز العطف

بالرفع قبل استكمال الخبر و اجازة الكسائي مطلقا و الفراء بشرط خفاء اعراب الاسم ثم الاصل العطف بالنصب كقوله:

«ان الربيع الجود و الخريف»

يدا ابي العباس و الصيوبا»

و الحقت بان المكسوره فيما ذكر لكن باتفاق و ان المفتوحه على الصحيح بشرط تقدم علم عليها كقوله:

«و الا فاعلموا انا و انتم

بُغاه ما بقينا فى شقاق»

او معناه نحو و اذان من الله و رسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله برىء من المشركين و رسوله التوبه من دون ليت و لعل و كان فلا

يعطف على اسمها الا بالنصب و لا يجوز الرفع لا قبل الخبر و لا بعده و اجاز الفراء بعده و خفت ان المكسوره فقل العمل و كثر الالغاء لزوال اختصاصها بالاسماء و قرىء بالعمل و الالغاء قوله تعالى و ان كلا لما ليوفينهم هود و تلزم اللام اى لام الابتداء فى خبرها اذا ما تهمل لئلا يتوهم كونها نافية فان لم تهمل لم تلزم اللام و ربما استغنى عنها اى عن اللام اذا اهملت ان بدا اى ظهر ما ناطق اراده معتمدا عليه كقوله:

«انا ابن اباه الضيم من آل مالك

و ان مالك كانت كرام المعادن»

فلم يات باللام لامن اللبس بالنافيه و الفعل ان لم يك ناسخا فلا تلفيه اى تجده غالبا بان ذى المخففه موصلا بخلاف ما اذا كان ناسخا فيوصل بها قال فى شرح التسهيل و الغالب كونه بلفظ الماضى نحو و

ان كانت لكبيره البقره و قل وصلها بالمضارع نحو و ان يكاد الذين كفروا القلم.

و كذا بغير الناسخ نحو:

«شَلَّتْ يمينك ان قتلت لمسلما

حلت عليك عقوبه المتعمد»

و ان تخفف ان المفتوحه

فاسمها ضمير الشان استكن اى حذف و لا يبطل عملها بخلاف المكسوره لانها اشبه بالفعل منهاقاله فى شرح الكافيه و الخبر اجعل جمله من بعد ان كقوله فى فتيه كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى و ينتعل و قد يظهر اسمها فلا يجب ان يكون الخبر جمله كقوله بانك ربيع و غيث مريع و انك هناك تكون الشمالا- و ان يكن الخبر فعلا- و لم يكن دعا و لم يكن تصريفه ممتعا فالاحسن الفصل بينهما بقدر نحو و نعلم ان قد صدقتنا المائده. او حرف نفى نحو ا فلا يرون الا يرجع اليهم قولاً طه او حرف تنفيس نحو علم ان سيكون المزمّل.

او لو نحو ان لو كانوا يعلمون الغيب السبا و قليل ذكر لو فى كتب النحو فى الفواصل فان كان دعاء او غير متصرف لم يحتج الى الفصل

نحو و الخامسه ان غضب الله عليها النور و ان عسى ان يكون الاعراف و ان ليس للانسان الا ما سعى النجم و قد ياتى متصرفا بلا فصل كما اشار اليه بقوله فالاحسن الفصل نحو:

«علموا ان يؤملون فجادوا»

قبل ان يسالوا باعظم سؤل»

و خفت كان ايضا فنوى اى قدر منصوبها و لم يبطل عملها لما ذكر فى ان و تخالف ان فى ان خبرها يجىء جمله كقوله تعالى كان لم تغن بالامس يونس و مفردا كالبيت الاتى و فى انه لا يجب حذف اسمها بل يجوز اظهاره كما قال و ثابتا ايضا روى فى قول الشاعر:

«و يوما توافينا بوجه مقسم»

كان ظيبه تعطو الى وارق السلم»

فى روايه من نصب ظيبه و تعطو هو الخبر و روى برفع ظيبه على انه خبر كان و هو مفرد

و اسمها مستتر.

تتمه: لا- تخفف لعل و اما لكن فان خفت لم تعمل شيئا بل هي حرف عطف و اجاز يونس و الـخفش اعمالها قياسا و عن يونس انه حكاه عن العرب

### لا التي لنفي الجنس

عمل إن اجعل للا في نكره

مفردة جاء تك أو مكرره

فانصب بها مضافا أو مضارعه

بعد ذاك الخبر اذكر رافعه

ووكب المفرد فاتحاً كلا

حول و لا قوه و الثان اجعلا

مرفوعاً أو منصوباً أو مركباً

وإن رفعت أولاً لا تنصبا

ومفرداً نعتاً لمبنى يلي

فافتح أو انصبن أو ارفع تعدل

وغير ما يلي و غير المفرد

لا تبين وانصبه أو الرفع اقصد

والعطف إن لم تتكرر لا احكما

له بما للنعت ذى الفصل انتمى

وأعط لا مع همزه استفهام

ما تستحق دون الاستفهام

وشاع في ذا الباب إسقاط الخبر

إذا المراد مع سقوطه ظهر

الخامس من النواسخ لا التي لنفى الجنس

و الاولى التعبير بلا- المحموله على ان كما قال المصنف في نكته على مقدمه ابن الحاجب لان المشبهه بليس قد تكون نافيه للجنس و يفرق بين اراده الجنس و غيره بالقرائن و انما عملت لانها لما قصد بها نفي الجنس على سبيل الاستغراق اختصت بالاسم و لم تعمل جرا لثلا يتوهم انه

بمن المقدره لظهورها في قوله:

«فقام يذود الناس عنها بسيفه

و قال الا لا من سبيل الى هند»

و لا- رفعا لثلا- يتوهم انه بالابتداء فتعين النصب و لذا قال عمل ان اجعل للا حملا لها عليها لانها لتوكيد النفي و تلك لتوكيد الاثبات و لا- تعمل هذا العمل الا- في نكره متصله بها مفرده جاء تك او مكرره كما سيأتي فلا تعمل في معرفه و لا في نكره منفصله بالاجماع كما في التسهيل فانصب بها مضافا الى نكره نحو لا صاحب علم ممقوت او

مضارعه اي مشابهه و هو الذى ما بعده من تمامه



نحو لا قبيحا فعله محبوب و بعد ذاك اى الاسم الخبر اذكر حال كونك رافعه بها كما تقدم و ركب المفرد معها و المراد به هنا ما ليس مضافا و لا مشبها به فاتحا اى بانيا له على الفتح او ما يقوم مقامه لتضمنه معنى من الجنسيه كلا حول و لا قوه و لا زيدين و لا زيدين عندك و يجوز فى نحو لا مسلمات الكسر استصحابا و الفتح و هو اولى كما قال المصنف و التزمه ابن عصفور.

و الثانى من المتكرر كالمثال السابق اجعلا مرفوعا او منصوبا او مركبا ان ركبنا الاول مع لا فالرفع نحو:

«هذا و جدكم الصغار بعينه

لا- ام لى ان كان ذاك و لا- اب» و ذلك على اعمال لا الثانى عمل ليس او على زيادتها و عطف اسمها على محل لا الاولى مع اسمها فان موضعهما رفع على الابتداء و النصب نحو:

«لا نسب اليوم و لا خله

اتسع الخرق على الراقع»

و ذلك على جعل لا الثانى زائده و عطف الاسم بعدها على محل الاسم قبلها فان محله نصب و قال الزمخشري خله فى البيت نصب بفعل مقدر اى و لا ترى خله كما فى قوله:

«ا لا رجلا جزاه الله خيرا

يدل على محصله تبيت»

فلا شاهد فى البيت و التركيب نحو لا حول و لا قوه على اعمال الثانى و ان رفعت اولا و الغيت الاولى لا تنصبا الثانى لعدم نصب المعطوف عليه لفظا و محلا بل افتحه على اعمال لا الثانى نحو:

«فلا لغو و لا تاثير فيها

و لا حين و لا فيها مليم»

او ارفعه على الغائها و عطف الاسم بعدها على ما قبلها نحو لا بيع فيه و لا خله البقره و

مفردا نعتا لمبنى يلى فافتح على بنائه مع اسم لا- نحو لا رجل ظريف فى الدار او انصب على اتباعه لمحل اسم لا نحو لا رجل ظريفا فيها او ارفع على اتباعه لمحل لا مع اسمها نحو لا رجل ظريف فيها فان تفعل ذلك تعدل و غير ما يلى من نعت المبنى المفرد و غير المفرد من نعت المبنى لا تبين لزوال التركيب بالفصل فى الاول و للاضافه و شبهها فى الثانى و انصبه نحو لا رجل فيها ظريفا و لا رجل قبيحا فعله

عندك او الرفع اقصد نحو لا رجل فيها ظريف و لا رجل قبيح فعله عندك و يجوز النصب و الرفع ايضا فى نعت غير المبنى و العطف اى المعطوف ان لم تتكرر فيه لا احكما له بما للنت ذى الفصل انتمى فلا تبته و انصبه او ارفعه نحو:

«فلا اب و ابنا مثل مروان و ابنه

اذا هو بالمجد ارتدى و تازرا»

و لا رجل و امراه فى الدار و جاء شذوذا البناء حكى الاخفش لا رجل و امراه.

تمه: لم يذكر المصنف حكم البدل و لا- التوكيد اما البدل فان كان نكره فكالنعت المفصول نحو لا احد رجلا و امراه فيها بنصب رجل و رفعه و كذا عطف البيان عند من اجازه فى النكرات و ان لم يكن نكره فالرفع

نحو لا- احد زيد فيها و اما التوكيد فيجوز تركيبه مع المؤكد و تنوينه نحو لا ماء ماء بارداقاله فى شرح الكافيه قال ابن هشام و القول بان هذا توكيد خطأ لان التوكيد اللفظى لا بد من ان يكون مثل الاول و هذا اخص منه و يجوز ان يعرب عطف بيان او بدلا لجواز كونهما اوضح

من المتبوع اما التوكيد المعنوى فلا ياتى هنا لامتناع توكيد النكره به كما سيأتى و اعط لا مع همزه استفهام اما لمجرد الاستفهام او التوبيخ او التقرير ما تستحق دون الاستفهام من العمل و الاتباع على ما تقدم نحو:

«الا طعان الا فرسان عاديه

الا تجشؤكم حول التنانير»

وقد يقصد بالا التمنى فلا تغير ايضا عند المازنى و المبرد نحو:

«الا عمر ولى مستطاع رجوعه

فيراب ما ااثت يد الغفلات»

و ذهب سيبويه و الخليل الى انها تعمل فى الاسم خاصه و لا خبر لها و لا يتبع اسمها الا على اللفظ و لا تلغى و اختاره فى شرح التسهيل و قد يقصد بها العرض و سيأتى حكمها فى فصل اما و لو لا و لو ما و شاع عند الحجازيين فى ذا الباب اسقاط الخبر اى حذفه اذا المراد مع سقوطه ظهر كقوله تعالى لا ضير الشعراء و نحو لا اله الا الله محمد اى موجود و بنو تميم يوجبون حذفه فان لم يظهر المراد لم يجز الحذف عند احد فضلا عن ان يجب كقوله (ص) لا احد اغير من الله عز و جل قال فى شرح الكافيه و زعم الزمخشري و غيره ان بنى تميم يحذفون خبر لا مطلقا على سبيل اللزوم و ليس بصحيح لان حذف خبر لا دليل عليه يلزم منه عدم الفائده و العرب مجمعون على ترك التكلم بما لا فائده فيه.

تمه: قد يحذف اسم لا للعلم به كما ذكره فى الكافيه كقولهم لا عليك اى لا باس عليك

## ظَنَّ و أخواتها

انصب بفعل القلب جزأى ابتدا

أعنى رأى خال علمت و جدا

ظَنَّ حسبت و زعمت مع عدّ

حجا درى و جعل الذ كاعتقد

وهب تعلم و التى كصّيرا

أيضا بها انصب

مبتدأً و خبراً

وخصّ بالتعليق و الإلغاء ما

من قبل هب و الأمر هب قد ألزما

كذا تعلّم و لغير الماض من

سواهما اجعل كلّ ماله زكن

وجوّز الإلغاء لا فى الابتدا

وانو ضمير الشان أولام ابتدا

فى موهم إلغاء ما تقدّما

والترم التعليق قبل نفى ما

وإن و لا لام ابتداءً أو قسم

كذا و الاستفهام ذا له انحتم

ليعلم عرفان و ظنّ تهمة

تعديةً لواحدٍ ملتزمه

ولرأى الرؤيا انم ما لعلمنا

طالب مفعولين من قبل انتمى

ولا تجز هنا بلا دليلٍ

سقوط مفعولين أو مفعول

وكتننّ اجعل تقول إن ولى

مستفهماً به و لم ينفصل

بغير ظرفٍ أو كظرفٍ أو عمل

وإن ببعض ذی فصلت یحتمل

وأجرى القول كظنّ مطلقا

عند سلیم نحو قل ذا مشفقا

السادس من النواسخ ظن و اخواتها

و هی افعال تدخل علی المبتدا و الخبر بعد اخذها الفاعل فتنصبهما مفعولين لها.

انصب بفعل القلب جزای ابتدا ای المبتدا و الخبر و لما كانت

افعال القلوب كثيره و لیست كلها عامله هذا العمل و المفرد المضاف یعم بین ما اراده منها فقال اعنى بالفعل القلبی العامل هذا العمل رای اذا كانت بمعنی علم كقوله:

«رایت الله اكبر كل شیء»

محاولة و اكثرهم جنودا»

او بمعنی ظن نحو آن هم یرونه بعیدا و نراه قریبا المعارج و لا بمعنی اصاب الرئه او من رؤیه العین او رای و خال ماضی یخال بمعنی ظن نحو

«ضعیف النکایه اعداءه

یخال الفرار یراخی الاجل»

او علم نحو:

«دعانی الغوانی عمهن و خلتنی

لی اسم فلا ادعی به و هو اول»

لا ماضی یخول بمعنی یتعهد او یتکبر و علمت بمعنی

تیقنت نحو فان علمتموهن مؤمنات الممتحنه لا- بمعنی عرفت او صرت اعلم و وجدا بمعنی علم نحو انا وجدناه صابرا ص لا بمعنی اصاب او غضب او حزن و ظن من الظن بمعنی الحسبان نحو انه ظن ان لن

يحور الانشقاق او العلم نحو و ظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه التوبه لا بمعنى التهمه و حسبت بكسر السين بمعنى اعتقدت نحو و يحسبون آن هم على شىء المجادله او بمعنى علمت نحو:

«حسبت التقى و الجود خير تجاره

رباحا اذا ما المرء اصبح ثاقلا»

لا بمعنى صرت احسب اى اذا شقره اى حمره و بياض و زعمت بمعنى ظننت نحو:

«فان تزعميني كنت اجهل فيكم

فانى شريت الحلم بعدك بالجهل»

لا بمعنى كفلت او سمت او هزلت مع عد بمعنى ظن كقوله:

«فلا تعدد المولى شريكك فى الغنى

و لكنما المولى شريكك فى العدم»

لا من العد بمعنى الحساب و حجا بحاء مهمله ثم جيم بمعنى اعتقد نحو:

«قد كنت احجو ابا عمرو اخا ثقه

حتى المت بنا يوما ملمات»

لا بمعنى غلب فى المحاجاه او قصد او اقام او بخل و درى بمعنى علم نحو:

«دريت الوفى العهد يا عرو فاغبتط

فان اغتباطا بالوفاء حميد»

و جعل اللذ كاعتقد نحو و جعلوا الملائكه الذين هم عباد الرحمن اناثا الزخرف. لا الذى بمعنى خلق اما جعل الذى بمعنى صير فسياتى انه كذلك وهب بمعنى ظن نحو:

«فقلت اجرنى ابا خالد

و الا فهبنى امرا هالكا»

و تعلم بمعنى اعلم نحو:

«تعلم شفاء النفس قهر عدوها

فبالغ بلطف فى التحيل و المكر»

لا- من التعلم. و الافعال التى كصيرا و هى صار و جعل لا بمعنى اعتقد او خلق و وهب و رد و ترك و اتخذ و اتخذ ايضا بها انصب مبتدا و خبرا نحو فجعلناه هباء منثورا الفرقان وهبنى الله فداك و د كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا البقره.

«و ربيته حتى اذا ما تركته

اخا القوم و استغنى عن المسح شاربه»

لتخذت عليه اجرا الكهف و اتخذ الله ابراهيم خليلا

النساء و خص بالتعليق و هو ابطال العمل لفظا فقط لا محلا و الالغاء و هو ابطاله لفظا و محلا ما من قبل هب من الافعال المتقدمه بخلاف

هب و ما بعده و الامر هب قد الزما فلا يتصرف كذا اى كهب فى لزومه الامر تعلم و لغير الماض كالمضارع و نحوه من سواهما اجعل كل ما له اى للماضى زكن اى علم من نصبه مفعولين هما فى الاصل مبتدا و خبر و جواز التعليق و الالغاء و جوز الالغاء اى لا توجهه بخلاف التعليق فانه يجب بشروطه كما سيأتى لا اذا وقع الفعل فى الابتدا بل فى الوسط نحو:

«ان المحب علمت مصطبر

و لديه ذنب الحب مغتفر»

و جاء الاعمال نحو:

«شجاك اظن ربع الظاعنينا

و لم تعبنا بعذل العاذلينا»

و هما على السواء و قال ابن معطى المشهور الاعمال. او فى الاخر نحو:

«هما سيدانا يزعمان و انما

يسوداننا ان ايسرت غنماهما»

و يجوز الاعمال نحو زيدا قائما ظننت لكن الالغاء احسن و اكثر و انو ضمير الشان فى موهم الغاء ما فى الابتداء نحو:

«ارجو و آمل ان تدنو مودتها

و ما اخال لدينا منك تنويل»

فالتقدير اخاله اى الشان و الجملة بعده فى موضع المفعول الثانى او انو لام ابتدا معلقه فى كلام موهم اى موقع فى الوهم اى الذهن الغاء ما اى فعل تقدا على المفعولين كقوله:

«كذاك ادبت حتى صار من خلقى

انى رايت ملاك الشيمه الادب»

تقديره انى رايت لملاك فحذف اللام و ابقى التعليق.



و التزم التعليق لفعل القلب غير هب اذا وقع قبل نفى ما لان لها الصدر فيمتنع ان يعمل ما قبلها فيما بعدها و كذا بقيه المعلقات  
نحو:

لقد علمت ما هؤلاء ينطقون الانبياء و قبل نفى ان كقوله تعالى و تظنون ان لبثتم

الاقليلا الاسراء و قبل نفى لا كعلمت لا زيد عندك و لا عمرو و اشترط ابن هشام فى ان و لا تقدم قسم ملفوظ به او مقدر و لام ابتداء كذا سواء كانت ظاهره نحو علمت لزيد منطلق ام مقدره كما مر او لام قسم كذا نحو:

«و لقد علمت لتاتين منيتى

ان المنايا لا تطيش سهامها»

و الاستفهام ذا الحكم و هو تعليق الفعل اذا وليه له انحتم سواء تقدمت اداته على المفعول الاول نحو علمت ازيد قائم ام عمرو ام كان المفعول اسم استفهام نحو لنعلم اى الحزبين احصى الكهف ام اضيف الى ما فيه معنى الاستفهام نحو علمت ابو من زيد فان كان الاستفهام فى الثانى نحو علمت زيدا ابو من هو فالارجح نصب الاول لانه غير مستفهم به و لا مضاف اليه قاله فى شرح الكافيه.

تممه: ذكر ابو على من جمله المعلقات لعل كقوله تعالى و ان ادرى

لعله فتنه لكم الانبياء.

و ذكر بعضهم من جملتها لو و جزم به فى التسهيل كقوله:

«و قد علم الاقوام لو ان حاتما

اراد ثراء المال كان له وفر»

ثم الجملة المعلق عنها العامل فى موضع نصب حتى يجوز العطف عليها بالنصب لعلم عرفان و ظن تهمة تعديه لواحد ملتزمه نحو و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا النحل و ما هو على الغيب بظنين التكوير اى بمتهم و كذلك راي بمعنى ابصر او اصاب الرئه او من الراي و خال بمعنى تعهد او تكبر و وجد بمعنى اصاب و نحو ذلك يتعدى لواحد و لراى من الرؤيا فى النوم انم اى انسب ما لعلما حال كونه طالب مفعولين من قبل انتمى فانصب به مفعولين حملا له

عليه لتمامتهما في المعنى اذ الرؤيا في النوم ادراك بالباطن كالعلم كقوله:

«اراهم رفقتي حتى اذا ما

تجافى الليل و انخزل انخزالا»

و علقه و الغه بالشروط المتقدمه و لا تجز هنا بلا دليل سقوط مفعولين او مفعول و اجازه بعضهم ان وجدت فائده كقولهم من يسمع يخل لا- ان لم توجد كاقْتِصَارِكَ عَلَىٰ اِظْنِ اِذْ لَا يَخْلُو الْاِنْسَانُ مِنْ ظَنِّ مَا فَانْ دَلَّ دَلِيلًا فَاجْزِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ اَيْنَ شِرْكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ الْقِصَصِ اَي تَزْعُمُونَهُمْ شِرْكَائِيَ وَقَوْلِهِ:

«و لقد نزلت فلا تظني غيره

مني بمنزله المحب المكرم»

اي واقعا و كتظن اجعل القول جوازا فانصب به مفعولين و لكن لا مطلقا بل ان كان مضارعا مسندا الى المخاطب نح و تقول ان ولى مستفهما به بفتح الهاء اي اداه استفهام و لم ينفصل عنه بغير ظرف او كظرف اي مجرور او عمل اي معمول بمعنى مفعول نحو:

«متى تقول القلص الرواسما

يحملن ام قاسم و قاسما»

فان انفصل عنه بغير هذه الثلاثه و جبت الحكايه نحو انت تقول زيد قائم و ان ببعض ذى الثلاثه فصلت بين الاستفهام و القول يحتمل و لا يضر في العمل نحو ا غدا تقول زيدا منطلقا و ا في الدار تقول عمرا جالسا و

«ا جُهِلًا تقول بنى لُوَّىٰ

لعمر اييك ام متجاهلينا»

و أُجْرَى الْقَوْلِ كَظْنِ فَنَصَبَ بِهِ الْمَفْعُولَانَ مُطْلَقًا بِلا شرط عند سليم نحو قل ذا مشفقا و نحو:

«قالت و كنت رجلا فطينا

هذا لعمر الله اسرائينا»

و اعجبنى قولك زيدا منطلقا و انت قائل بشرا كريما

**أعلم و أرى**

الى ثلاثه رأى و علما

عدوا إذا صار أرى و علما

وما لمفعولى علمت مطلقا

للثان و الثالث أيضا حققا

وإن تعديا لواحد بلا

همز فلا ثنين به توصلا

والثان منهما كثنانى اثنى كسا

فهو به فى كلِّ حكمٍ

و كأرى السابق تبا أخبرا

حدّث أنبا كذاك خبيرا

فصل فى اعلم و ارى و ما جرى مجراهما

الى ثلاثه مفاعيل راي و علما المتعديين لمفعولين عدوا اذا صار بادخال همزه التعديه عليهما ارى و اعلمنا نحو اذ يريكم الله فى منامك قليلا- و لو اراكم كثيرا لفشلتم الانفال و اعلم زيد عمرا بشرا كريما و ما لمفعولى علمت و اخواته مطلقا من الالغاء و التعليق عنهما و حذفهما او احدهما لدليل للثان و الثالث من مفاعيل هذا الباب ايضا حقا نحو قول بعضهم البركه اعلمنا الله مع الاكابر و قوله:

«و انت ارانى الله امنع عاصم

و اراف مستكفى و اسمح واهب»

و تقول اعلمت زيدا اما الاول منها فلا يجوز الغاؤه و لا تعليق الفعل عنه و يجوز حذفه مع ذكر المفعولين اقتصارا و كذا حذف الثلاثه لدليل ذكره فى شرح التسهيل و نقل ابو حيان ان سيبويه ذهب الى وجوب ذكر الثلاثه دونه و ان تحديا اى راي و علم لواحد بلا همز بان كان راي بمعنى ابصر و علم بمعنى عرف فلاثين به توصلا نحو اريت زيدا عمرا و اعلمت بشرا بكرا و الاكثر المحفوظ فى علم هذه نقلها بالتضعيف نحو و علم آدم الاسماء كلها البقره و نقلها بالهمزه قياسا على ما اختاره فى شرح التسهيل من ان نقل المتعدى لواحد بالهمزه قياس لا سماع خلافا لسيبويه و المفعول الثان منهما اى من مفعولى ارى و اعلم المتعديين لهما بالهمزه كثنائى اثنى اى مفعولى كسا فى كونه غير الاول نحو اريت زيدا الهلال فالهلال غير زيد كما ان الجبه غيره فى نحو كسوت زيدا جبه و فى جواز حذفه نحو اريت زيدا كما تقول كسوت زيدا

و فى امتناع الغائه فهو به فى كل حكم من احكامه ذواتنا اى صاحب اقتداء و استثنى التعليق فانه جائز فيه و ان لم يجز فى ثانى مفعولى كسا نحو رب ارنى كيف تحبى الموتى البقره و كارى السابق اول الباب فى التعديه الى ثلاثه نبا الحقه به سيبويه و استشهد بقوله:

«نبئت زرعه و السفاهه

كاسمها يهدى الى غرائب الاشعار»

لكن المشهور فيها تعديتها الى واحد بنفسها و الى غيره بحرف جرو الحق به السيرافى اخبرا كقوله:

«و ما عليك اذا اخبرتنى دنفا

و غاب بعلك يوما ان تعودينى»

و الحق به ايضا حدث كقوله:

«او منعمت ما تسالون فمن

حدثتموه له علينا العلاء»

و الحق به ابو على انبا كقوله و انبت قيسا و لم ابله كما زعموا خير اهل اليمن و كذاك خبرا و الحقه بارى السيرافى ايضا كقوله:

«و خُبرْتُ سوداء الغميم مريضه

فاقبلت من اهلى بمصر اعودها»

## باب الفاعل و المفعول

الفاعل

الفاعل الذى كمرفوعى أتى

زيد منيراً وجهه نعم الفتى

وبعد فعل فاعلٍ فإن ظهر

فهو وإلا فضميرٍ استتر

وجرد الفعل إذا ما أسندا

لاثنين أو جمع كفاز الشَّهَدَا

وقد يقال سعدا و سعدوا

والفعل للظاهر بعد مسند

ويرفع الفاعل فعلً أضمرا

كمثل زيدٍ في جواب من قرا

وتاء تأنيثٍ تلي الماضي إذا

كان لأنثى كأبت هند الأذى

وإنما تلزم فعل مضمرا

متصلٍ أو مفهم ذات حر

وقد يبيح الفصل ترك التاء في

نحو أتى القاضي بنت الواقف

والحذف مع فصلٍ بإلا فضلا

كما زكا إلفته ابن العلاء

والحذف قد ياتي بلا فصلٍ و مع

ضمير ذى المجاز فى شعرٍ وقع

والتاء مع جميعٍ سوى السالم من

مذكّر كالتاء مع إحدى اللبن

والحذف فى نعم الفتاه استحسنا

لأن قصد الجنس فيه بين

وقد يجاء بخلاف الأصل

وقد يجى المفعول قبل الفعل

وأخر المفعول إن لبس حذر

أو أضمر الفاعل غير منحصر

وما بيلاً أو وإنما انحصر

أخر وقد يسبق إن قصد ظهر

وشاع



نحو خاف ربّه عمر

وشدّ نحو زان نوره الشجر

و هو كما قال فى شرح الكافيه المسند اليه فعل تام مقدم فارغ باق على الصوغ الاصلى او ما يقوم مقامه فالمسند اليه يعم الفاعل و النائب عنه و المبتدا و المنسوخ الابتداء و قيد التمام يخرج اسم كان و التقديم يخرج المبتدا و الفراغ يخرج نحو يقومان الزيدان و بقاء الصوغ الاصلى يخرج النائب عن الفاعل و ذكر ما يقوم مقامه يدخل فاعل اسم الفاعل و المصدر و اسم الفعل و الظرف و شبهه و او فيه للتنويع لا للترديد

و ذكر المصنف للنوعين مثالين فقال الفاعل الذى كمرفوعى اتى زيد منيرا وجهه نعم الفتى و مثل بهذا المثال الثالث اعلا ما بانه لا فرق فى الفعل بين المتصرف و الجامد و حصره الفاعل فى مرفوعى ما ذكر اما جرى على الغالب لاتيانه مجرورا بمن اذا كان نكره بعد نفى او شبهه كما جاءنى من احد و بالباء فى نحو كفى بالله شهيدا النساء او اراده للاعم من مرفوعى اللفظ و المحل و لا بد بعد فعل من فاعل و هى اعنى البعديه مرتبه فلا يتقدم على الفعل لانه كالجزم منه فان ظهر فى اللفظ نحو قام

زيد و الزيدان قاما فهو ذاك و الا فضمير استتر راجع اما لمذكور نحو زيد قام و هند قامت او لما دل عليه الفعل نحو و لا يشرب الخمر حين يشربها و هو مؤمن اى و لا يشرب الشارب او لما دل عليه الحال المشاهده نحو كلا اذا بلغت التراقى القيامه اى بلغت الروح.

قاعده قالوا لا يحذف الفاعل اصلا عند البصريين و استثنى بعضهم صورته و هى فاعل المصدر نحو سقيا و رعيها و فيه

نظر و قد استثنيت صورته اخرى و هي فاعل فعل الجماعه المؤكد بالنون فان الضمير فيه يحذف و تبقى ضمته داله عليه و ليس مستترا كما سيأتي بيانه فى باب نونى التوكيد

و جرد الفعل من علامه التثنيه و الجمع اذا ما اسندا لاثنين ظاهرين او جمع ظاهر كفاز الشهدا و قام اخواك و جاءت الهندات هذه هى اللغه المشهوره و قد لا يجرى بل تلحقه حروف داله على التثنيه و الجمع كالتاء الداله على التانيث و يقال سعدا و سعدوا و الحال ان الفعل الذى لحقته هذه العلامه للظاهر بعد مسند و منه قوله (ص) يتعاقبون فيكم ملائكه بالليل و ملائكه بالنهار و قول بعضهم اكلونى البراغيث و قول الشاعر:

«تولى قتال المارقين بنفسه

و قد اسلماه مبعد و حميم»

و قوله:

«نتج الربيع محاسنا

القحنها غر السحاب»

و يرفع الفاعل فعل اضمرا تاره جوازا اذا اجيب به استفهام ظاهر كمثل زيد فى جواب من قرا او مقدر نحو يسبح له فيها بالغدو و الاصل رجال النور ببناء يسبح للمفعول او اجيب به نفى كقولك لمن قال لم يقيم احد بلى زيد و تاره وجوبا اذا فسرته ما بعده كقوله تعالى و ان احد من المشركين استجارك التوبه و تاء تانيث ساكنه تلى الفعل الماضى دلالة على تانيث فاعله ان كان لانثى و لا تلحق المضارع لاستغنائها بقاء المضارعه و لا الامر لاستغنائها بالياء كابت هند الاذى و انما تلزم هذه التاء فعل مضمراى فعلا مسندا اليه سواء كان مضمرا مؤنث حقيقى او مجازى متصل به نحو هند قامت و الشمس طلعت بخلاف المنفصل نحو هند ما قام الا هى و شذ حذفها فى المتصل فى الشعر كما سيأتي او فعلا

مسندا الى ظاهر مفهوم ذات حراى صاحبه فرج و يعبر عن ذلك بالمؤنث الحقيقى نحو قامت هند بخلاف المسند الى ظاهر مؤنث غير حقيقى نحو طلعت الشمس فلا تلزمه و قد يبيح الفصل بين الفعل و الفاعل بغير الا ترك التاء فى فعل مسند الى ظاهر مؤنث حقيقى نحو اتى القاضى بنت الواقف و قوله:

«ان امرا غره منكن واحده

بعدى و بعدك فى الدنيا لمغرور»

و الاجود فيه اثباتها و الحذف للتاء من فعل مسند الى ظاهر

مؤنث حقيقى مع فصل بين الفعل و الفاعل بالا فضلا على الاثبات كما زكا الافتاء ابن العلاء اذ الفعل مسند فى المعنى الى مذكر لان تقديره ما زكا احد الافتاء ابن العلاء و مثال الاثبات قوله:

«ما برئت من ربيبه و ذم

فى حربنا الابنات العم»

و الحذف للتاء من فعل مسند الى ظاهر مؤنث حقيقى قد ياتى بلا فصل حكى سيبويه عن بعضهم قال فلانه و الحذف مع الاسناد الى ضمير المؤنث ذى المجاز و هو الذى ليس له فرج فى شعر وقع قال عامر الطائى:

«فلا مزنه و دقت و دقها

و لا ارض اقبل ابقالها»

و حملة ابن فلاح فى الكافيه على انه عائد الى محذوف اى و لا- مكان ارض اقبل و الضمير فى ابقالها للارض و التاء مع فعل مسند الى جمع سوى السالم من مذكر و هو جمع التكسير و جمع المؤنث السالم كالتاء مع مسند الى ظاهر مؤنث غير حقيقى نحو احدى اللبن اى لبنه فيجوز اثباتها نح و قالت الرجال و قامت الهندات على تاوولهم بالجماعه و حذفها نحو قام الرجال و قام الهندات على تاوولهم بالجمع هذا مقتضى اطلاقه فى جمع المؤنث و اليه

ذهب ابو على و فى التسهيل خصصه بما كان مفرده مذكرا كالطلحات او مغيرا كبنات و اما غيره كالهندات فحكمه حكم واحده و لا- يجوز قام الهندات الـ فى لغه قال فلانه قال فى شرح الكافيه و مثل جمع التكسير ما دل على جمع و لا واحد له من لفظه كنسوه تقول قال نسوه و قالت نسوه.

و اما جمع المذكر السالم فلا يجوز فيه اعتبار التانيث لان سلامه نظمه تدل على

التذكير و البنون جرى مجرى التكسير لتغير نظم واحده كبنات و الحذف للتاء فى فعل مسند الى جنس المؤنث الحقيقى نحو نعم الفتاه و بئس المراه استحسنا لان قصد الجنس فيه على سبيل المبالغه فى المدح او الذم بين و لفظ الجنس مذكر و يجوز التانيث على مقتضى الظاهر فتقول نعمت الفتاه و بئس المراه و الاصل فى الفاعل ان يتصلا بفعله لانه كالجاء منه و الاصل فى المفعول ان ينفصلا عن فعله لانه فضله نحو ضرب زيد عمرا و قد يجاء بخلاف الاصل فيقدم المفعول على الفاعل نحو ضرب عمرا زيد و قد يجى المفعول قبل الفعل نحو فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلاله الاعراف و اخر المفعول و قدم الفاعل وجوبا ان لبس بينهما حذر كان لم يظهر الاعراب و لا قرينه نحو ضرب موسى عيسى اذ رتبه الفاعل التقديم و لو اخر لم يعلم فان كان ثمة قرينه جاز التاخير نحو اكل الكمثرى موسى و اضنت سعدى الحمى او اضمر الفاعل اى جىء به ضميرا غير منحصر نحو ضربت زيدا فان كان منحصرا و جب تاخيره نحو ما ضرب زيدا الا انت و كذا اذا كان المفعول ضميرا نحو ضربنى زيد و

ما بالا او بانما انحصر سواء كان فاعلا او مفعولا اخر وجوبا مثال حصر الفاعل نحو ما ضرب عمرا الا زيد و انما ضرب عمرا زيد و مثال حصر المفعول نحو ما ضرب زيد الا عمرا و انما ضرب زيد عمرا و قد يسبق المحصور سواء كان فاعلا او مفعولا ان قصد ظهر بان كان محصورا بالا و هذا ما ذهب اليه الكسائي و استشهد بقوله:

«تزودت من ليلي بتكليم ساعه

فما زاد الا ضعف ما بي كلامها»

و قوله:

«ما عاب الا لثيم فعل ذى كرم

و لا جفا قط الا جبا بطلا»

و وافقه ابن الانبارى فى تقديمه اذا لم يكن فاعلا و الجمهور على المنع مطلقا.

اما المحصور بانما فلا يظهر قصد الحصر فيه الا بالتاخير

و شاع اى كثر و ظهر تقديم المفعول على الفاعل اذا اتصل به ضمير يعود على الفاعل و لم يبال بعود الضمير على متاخر لانه متقدم فى الرتبة و ذلك نحو خاف ربه عمر و شد تقديم الفاعل اذا اتصل به ضمير يعود على المفعول نحو زان نوره الشجر لعود الضمير على متاخر لفظا و رتبه و ذلك لا يجوز الا فى مواضع سته ليس هذا منها و فى الضروره نحو لما عصى اصحابه مصعبا ادى اليه الكيل صاعا بصاع و اجازه ابن جنى فى النثر بقله و تبعه المصنف قال لان استلزام الفعل للمفعول يقوم مقام تقديمه

## النائب عن الفاعل

ينوب مفعولبه عن فاعل

فيما له كنييل خير نائل

فأول الفعل اضممن و المتصل

بالآخر اكسر فى مضى كوصل

واجعله من مضارعٍ منفتحاً

كيتنحى المقول فيه يتنحى

والثانى التالى تالمطاوعه

كالأول اجعله بلا منازعه

وثالث الذي بهمز الوصل

كالأول اجعلنه كاستحلى

واكسر أو اشمم فاثلاثيِّ أعلّ

عيناً و ضمّ جاكبوع فاحتمل

وإن بشكلٍ خيف لبسٍ يجتنب

وما لباع قد

يرى لنحو حبّ

وما لفا باع لما العين تلى

فى اختار و انقاد و شبه ينجلى

وقابلّ من ظرفٍ أو من مصدر

أو حرف جرّ بنياه حرى

ولا ينوب بعض هذى إن وجد

فى اللفظ مفعولّ به و قد يرد

وب اتفاقٍ قد ينوب الثان من

باب كسا فيما التباسه أمن

فى باب ظنّ و أرى المنع اشتهر

ولا أرى منعاً إذا القصد ظهر

وما سوى النائب ممّا علّقا

بالرّافع النّصب له محققا

و التعبير به احسن من التعبير بمفعول ما لم يسم فاعله لشموله للمفعول و غيره و لصدق الثانى على المنصوب فى قولك اعطى زيد درهما و ليس مرادا. ينوب مفعول به ان كان موجودا عن فاعل فيما له من رفع و عمدية و امتناع تقديمه على الفعل و غير ذلك كنبيل خير نائل و زيد مضروب غلامه فاول الفعل الذى حذف فاعله اضممن سواء كان ماضيا او مضارعا و المتصل بالآخر اكسر فى مضى فقط كوصل و دحرج و اجعله اى المتصل بالآخر من فعل مضارع منفتح كينتحي المقول فيه اذا بنى لما لم يسم فاعله ينتحي و كيضرب و يدحرج و يستخرج و الحرف الثانى التالى اى الواقع بعد تا المطاوعه كالاول اجعله فضمه بلا منازعه فى ذلك اى بلا خلاف نحو تعلم العلم و تدحرج فى الدار لانه لو لم يضم لالتبس بالمضارع المبنى للفاعل و كذا يضم الثانى التالى ما اشبه تاء المطاوعه نحو تكبر و تبخر و ثالث الماضى الذى ابتدء بهمز الوصل كالاول اجعلنه فضمه كاستحلى لثلا يلتبس بالامر فى بعض الاحوال و اكسر فاء ثلاثى معتل العين لان الاصل ان يضم اوله و يكسر ما قبل آخره فتقول فى قال و باع قول و بيع فاستثقلت الكسره على الواو و

الياء فنقلت الى الفاء فسكنتا فقلبت الواو ياء لسكونها بعد كسره و سلمت الياء لسكونها بعد حركة تجانسها و هذه اللغه العليا او اشمم فا ثلاثي اعل عينا بان تشير الى الضم مع التلطف بالكسر و لا تغير الياء و هذه اللغه الوسطى و بها قرا ابن عامر و الكسائي في قيل /و غيض هود و ضم للفاء جا عن بعض العرب مع حذف حركة العين فسلمت الواو و قلبت الياء واوا كحوكت في قوله

«حوكت على نولين اذ تحاك

تختبط الشوك و لا تشاك»

و كبوع في قوله:

«ليت و هل ينفع شيئا ليت

ليت شبابا بوع فاشترت»

و قوله فاحتمل اى فاجيز و خرج بقوله اعل ما كان معتلا و لم يعل نحو عور في المكان فحكمه حكم الصحيح ثم هذه اللغات الثلاث انما تجوز مع امن اللبس و ان بشكل من اشكال الفاء المتقدمه خيف لبس يحصل بين

فعل الفاعل و فعل المفعول يجتنب ذلك الشكل كخاف فانه اذا اسند الى تاء الضمير يقال خفت بكسر الخاء فاذا بنى للمفعول فان كسرت حصل اللبس فيجب ضمه فيقال خفت و نحو طلت اى غلبت في المطاولة يجتنب فيه الضم لئلا يلتبس بطلت المسند الى الفاعل من الطول ضد القصر.

و ما لباع اى اذا بنى للمفعول من كسر الفاء و اشمامها و ضمها قد يرى لنحو حب من الثلاثي المضاعف المدغم اذا بنى للمفعول و اوجب الجمهور الضم و استدل مجيز الكسر بقراءه علقمه ردت الينا يوسف و ما ثبت لفا باع اذا بنى للمفعول من جواز الثلاثه فهو لما

العين تلى في كل ثلاثي معتل العين و هو على افتعل او انفعل نحو اختار و انقاد و شبه لذين ينجلي خبر



ای محل حصول ما لفاء باع لما و لیته العین فیما ذکر فیجوز فیہما کسر التاء و القاف و ضمہما و الاشمام علی العمل السابق و یلفظ بہمزہ الوصل علی حسب التلظظ بہما و قابل للنیابہ من ظرف بان کان متصرفا مختصا او غیر مختص لکن قید الفعل بمعمول آخر او من مصدر بان کان متصرفا

لغیر التوکید او حرف جر مع مجرورہ بان لم یکن متعلقا بمحذوف و لا علہ بنیابہ عن الفاعل حرى ای جدير نحو سیر يوم السبت و سیر بزید يوم و ضرب ضرب شدید و لما سقط فی ایدیہم الاعراف و نقل ابو حیان فی الارتشاف اتفاق البصریین و الکوفیین علی ان النائب هو المجرور و ان الذی قالہ المصنف من انہما معا النائب لم یقلہ احد و غیر القابل لا ینوب نحو اذا و عند و ثم و سبحان الله و معاذ الله و ضربا فی ضربت ضربا و فہم من تخصیصہ النیابہ بما ذکر انہ لا یجوز نیابہ الحال و لا التمییز و لا المفعول لہ و لا- المفعول معہ و صرح بالاول فی التسهیل و بالثانی فی الارتشاف و بالثالث فی اللباب و لا- ینوب بعض ہذی الثلاثہ المتقدمہ ان وجد فی اللفظ

مفعول بہ کما لا- یكون فاعلا- اذا وجد اسم محض ہذا مذهب سیویہ و ذہب الکوفیون و الا-خفش الی انہ قد یرد نیابہ غیر المفعول بہ مع وجودہ کقولہ تعالی لیجزی قوما بما کانوا یکسبون الجاثیہ و قول الشاعر لم یعن بالعلیاء الا سیدا و لا شفی ذا الغی الا ذو ہدی و اختارہ فی التسهیل و باتفاق من جمهور النحاه قد ینوب عن الفاعل المفعول

الثان من باب كسا فيما التباسه امن نحو كسى زيدا جبه بخلاف ما اذا لم يؤمن الالتباس فيجب ان ينوب الاول نحو اعطى عمرو بشرا و حكى عن بعضهم منع اقامه الثانى مطلقا و عن بعض آخر المنع ان كان نكره و الاول معرفه و لعل المصنف لم يعتد بهذا الخلاف و قد صرح بنفيه فى شرحى التسهيل و الكافيه و حيث جاز اقامه الثانى فالاول اولى

لكونه فاعلا- فى المعنى فى باب ظن و ارى المتعدييه لثلاثه المنع من اقامه الثانى و وجوب اقامه الاول اشتهر عن كثير من النحاهقال الابدى فى شرح الجزوليه لانه مبتدا و هو اشبه بالفاعل فان مرتبه قبل الثانى لان مرتبه المبتدا قبل الخبر و مرتبه المرفوع قبل المنصوب ففعل ذلك للمناسبه و خالف ابن عصفور و جماعه و تبعهم المصنف فقال و لا ارى منعا من نيابه الثانى اذا القصد ظهر و لم يكن جمله و لا ظرفا كما فى التسهيل كقولك فى جعل الله ليله القدر خيرا من الف شهر جعل خيرا من الف شهر ليله القدر و اما الثالث من باب ارى ففى الارتشاف ادعى ابن هشام الاتفاق على منع اقامته و ليس كذلك كفى المخترع جوازه عن بعضهم و كما لا يكون للفاعل الواحد كذلك لا ينوب عن الفاعل الا شىء واحد و ما سوى النائب عنه مما علقا بالرافع اى رافع النائب و هو الفعل و اسم المفعول و المصدر على ظاهر قول سيبويه النصب له محققا لفظا ان لم يكن جارا و مجرورا نحو ضرب زيد يوم الجمعه امامك ضربا شديدا و محلا ان يکنه نحو فاذا نفخ فى الصور نفخه واحده الحاقه

## إشغال العامل عن المعمول

إن مضمّر

إِسْمٍ سَابِقٍ فِعْلاً شَغَلَ  
عَنْهُ بِنَصْبٍ لَفْظُهُ أَوْ الْمَحَلَّ  
فَالسَّابِقُ أَنْصَبُهُ بِفِعْلِ أَضْمَرَا  
حَتْمًا مُوَافِقٍ لِمَا قَدْ أَظْهَرَا  
وَالنَّصْبُ حَتْمٌ إِنْ تَلَا السَّابِقُ مَا  
يَخْتَصُّ بِالْفِعْلِ كَأَنْ وَحَيْثَمَا  
وَإِنْ تَلَا السَّابِقُ مَا بِالْإِبْتِدَاءِ  
يَخْتَصُّ بِالْفِعْلِ كَأَنْ وَحَيْثَمَا  
كَانَ إِذَا الْفِعْلُ تَلَا مَا لَمْ يَرِدْ  
مَا قَبْلَ مَعْمُولًا لِمَا بَعْدَ وَجَدَ  
وَإِخْتِيارَ نَصْبٍ قَبْلَ فِعْلِ ذِي طَلَبِ  
وَبَعْدَ مَا إِيْلَاؤُهُ الْفِعْلُ غَلَبَ  
وَبَعْدَ عَاطِفٍ بِلا فَصْلِ عَلَى  
مَعْمُولٍ فِعْلٍ مُسْتَقَرًّا أَوْ لا  
وَإِنْ تَلَا الْمَعْطُوفُ فِعْلاً مُخْبِراً  
بِهِ عَنْ اسْمٍ فَاعْطَفْنِ مَخْتِياراً  
وَالرَّفْعُ فِي غَيْرِ الَّذِي مَرَّ رَجَحَ  
فَمَا أُبَيِّحُ أَفْعَلَ وَدَعَّ مَا لَمْ يُبَيِّحْ  
وَفَصْلٌ مُشْغُولٌ بِحَرْفِ جَرٍّ  
أَوْ بِإِضَافِهِ كَوَصْلٍ يَجْرِي

وسوّ في ذا الباب وصفاً ذا عمل

بالفعل إن لم يك مانع حصل

وعلقه حاصلة بتابع

كعلقه بنفس الإسم الواقع

و هو ان يتقدم اسم و يتاخر فعل او شبهه قد عمل في ضميره او سببيه لو لا ذلك لعمل فيه او في موضعه ان مضمير اسم سابق فعلا مفعول بقوله شغل اي ذلك المضمير عنه اي عن الاسم السابق بنصب لفظه اي لفظ ذلك المضمير

او المحل اي محله فالسابق ارفعه على الابتداء او انصبه و اختلف في ناصبه فالجمهور و تبعهم المصنف على انه منصوب بفعل اضمرا حتما موافق لما قد اظهدا لفظا او معنى و قيل بالفعل المذكور بعده ثم اختلف فقيل انه عامل في الضمير و في الاسم معا و قيل في الظاهر و الضمير ملغى.

و اعلم ان هذا الاسم الواقع بعده فعل ناصب لضميره على خمسه اقسام لازم النصب و لازم الرفع و راجح النصب على الرفع و مستوفيه الامران و راجح الرفع على النصب هكذا ذكره النحويون و تبعهم المصنف فشرع في بيانها بقوله و النصب للاسم السابق حتم ان تلا السابق بالرفع اي وقع بعد ما يختص بالفعل كان و

حيثما نحو ان زيدا لقيته فاكرمه و حيثما عمرا تلقه فاهنه و كذا ان تلا استفهما غير الهمزه كايين بكرا فارقته و هل عمرا حدثته و سياتي حكم التالي الهمزه و ان تلا السابق اى وقع بعد ما بالابتدا يختص كاذا الفجائيه فالرفع للاسم على الابتداء التزمه ابدا نحو خرجت فاذا زيد لقيته لان اذا لا يليها الا مبتدا نحو

فاذا هي بيضاء الاعراف او خبر نحو اذا لهم مكر يونس و لا يليها فعل و لذا قدر متعلق الخبر بعدها اسما كما تقدم و ذكره لهذا القسم افاده لتمام القسمه و ان كان ليس من الباب لعدم صدق ضابطه عليه لما تقدم فيه من قولنا لو لا ذلك الضمير لعمل فى الاسم السابق و لا يصح هذا هنا لما تقدم من ان اذا لا يليها فعل كذا يجب الرفع اذا الفعل تلا اى وقع بعد ما له صدر الكلام و هو الذى لم يرد ما قبل اى قبله معمولا لما بعد وجد كالأستفهام و ما النافيه و ادوات الشرط نحو زيد هل رايته و خالد ما صحبتته و عبد الله ان اكرمك اكرمه و اختير نصب للاسم السابق اذا وقع قبل فعل ذى طلب كالامر و النهى و الدعاء نحو زيدا اضربه و عمرا لا تهنه و خالد اللهم اغفر له و بشرا اللهم لا تعذبه و احترز بقوله فعل من اسم الفعل نحو زيد دراكه فيجب الرفع و كذا ان كان فعل امر مرادا به العموم نحو و السارق و السارقه فاقطعوا ايديهما المائده قاله ابن الحاجب و اختير نصبه ايضا اذا وقع بعد ما ايلاؤه الفعل غلب كهمزه الاستفهام نحو ا بشرا منا

واحدًا تتبعه القمر ما لم يفصل بينها وبينه بغير ظرف فالمختار الرفع و كما و لا و ان النافيات نحو ما زيدا رايته قال في شرح الكافيه و حيث مجردة من ما نحو حيث زيدا تلقاه فاكرمه لانها تشبه ادوات الشرط فلا يليها في الغالب الا فعل و اختيار نصبه ايضا اذا وقع بعد حرف عاطف له بلافصل على معمول فعل متصرف مستقر اولا نحو ضربت زيدا و عمرا اكرمته قال في شرح الكافيه لما فيه من عطف جمله فعليه على مثلها و تشاكل الجملتين المعطوفتين اولى من تخالفهما انتهى و حينئذ فالعطف ليس على المعمول كما ذكره هنا و ل و قال تلا بدل على لتخلص منه.

و خرج بقوله بلا- فصل ما اذا فصل بين العاطف و الاسم فالمختار الرفع نحو قام زيد و اما عمرو فاكرمته و خرج بقولي متصرف افعال التعجب و المدح و الذم فانه لا تاثير للعطف عليها كما قال المصنف في نكته على مقدمه ابن الحاجب و ان تلا الاسم المعطوف فعلا متصرفا مخبرا به عن اسم اول مبتدا نحو هند اكرمتها و زيدا ضربته عندها فاعطفن مخبرا بين الرفع على الابتداء و الخبر و النصب عطفا على جمله اكرمتها و تسمى الجملة الاولى من هذا المثال ذات وجهين لانها اسميه بالنظر الى اولها و فعليه بالنظر الى آخرها و هذا المثال اصح كما قال الابدی في شرح الجزوليه من تمثيلهم بزيد قام و عمرو كلمته لبطلان العطف فيه لعدم ضمير في المعطوفه يربطها بمبتدا المعطوف عليها اذ المعطوف بالواو يشرك المعطوف عليه في معناه فيلزم ان يكون في هذا المثال خبرا عنه و لا يصح

الا بالرابط و

قد فقد انتهى و لعله يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها و الرفع في غير الذي مر رجع لعدم موجب النصب و مرجحه و موجب الرفع و مستوى الامرين و عدم التقدير اولي منه نحو زيد ضربته و منع بعضهم النصب و رد بقوله تعالى جنات عدن يدخلونها الرعد.

فما ابيح لك افعل و دع اي اترك ما لم يبيح لك و

تقديمه واجب النصب ثم مختاره ثم جائزه على السواء ثم مرجوحه احسن كما قال من صنع ابن الحاجب لادن الباب لبيان المنصوب منه انتهى.

و كان ينبغي ان يؤخر واجب الرفع عنها لما ذكر و فصل ضمير مشغول به عن الفعل بحرف جر او باضافه اي

بمضاف كوصل فيما مضى يجرى فيجب النصب في نحو ان زيدا مررت به او رايت اخاه اكرمك و الرفع في نحو خرجت فاذا زيد مر به عمرو و اخوه و يختار النصب في نحو زيدا امرر به او انظر اخاه و الرفع في نحو زيد مررت به او رايت اخاه و يجوز الامران على السواء في نحو هند اكرمتها و زيد مررت به او رايت اخاه في دارها نعم يقدر الفعل من معنى الظاهر لا لفظه

و سو في ذا الباب وصفا ذا عمل بالفعل فيما تقدم ان لم يك مانع حصل نحو زيدا انت ضاربه الان او غدا بخلاف الوصف غير العامل كالذي بمعنى الماضى او العامل غير الوصف كاسم الفعل او الحاصل فيه مانع كصله الالف و اللام و علقه حاصله بتابع للاسم الشاغل للفعل كعلقه حاصله بنفس الاسم الواقع الشاغل للفعل فقولك زيدا ضربت عمرا و اخاه كقولك زيدا ضربت اخاه و شرط في

التسهيل ان يكون التابع عطفا بالواو كما مثلنا او نعتا كما زيديا رايه رجلا يحبه و زاد في الارتشاف ان يكون عطف بيان كما زيديا  
ضربت عمرا اخاه

### تعدي الفعل ولزومه

علامه الفعل المعدى أن تصل

هما غير مصدرٍ به نحو عمل

فانصب به مفعوله إن لم ينب

عن فاعلٍ نحو تدبّرت الكتب

ولازم غير المعدى و حتم

لزوم أفعال السجاياء كنهم

كذا افعّل و المضاهى اقعنسا

وما اقتضى نظافه أو دنسا

أو عرضاً أو طواع المعدى

لواحدٍ كمدّه فامتدّا

وعدّ لازماً بحرف جرّ

وإن حذف فالتنصب للمنجرّ

نقلًا و في أنّ و إن يطرد

مع أمن لبسٍ كعجبت أن يدوا

والأصل سبق فاعلٍ معنيّ كمن

من ألبسن من زاركم نسج اليمن

ويلزم الأصل لموجبٍ عرا



وترك ذاك الأصل حتما قد يرى

وحذف فضله أجز إن لم يضّر

كحذف ما سيق جواباً أو حصر

ويحذف الناصبها إن علما

وقد يكون حذفه ملترما

وفيه رتب المفاعيل علامه الفعل المعدى اى المجاوز الى المفعول به ان تصل ها تعود على غير مصدر لذلك الفعل به نحو عمل فانك تقول الخير عملته فتصل به هاء تعود على غير مصدره و احترز بها من هاء المصدر فانها توصل بالمتعدى نحو ضربته زيدا اى الضرب و باللازم نحو قمته اى القيام.

تتمه و من علامته ايضا ان يصلح لان يصاغ منه اسم مفعول تام كمقت فهو ممقوت قال فى شرح الكافيه و المراد بالتمام الاستغناء عن حرف جر فلو صيغ منه اسم مفعول مفتقر الى حرف جر يسمى لازما كغضبت على عمرو فهو مغضوب عليه

فانصب به مفعوله الذى تجاوز اليه ان لم ينب عن فاعل نحو تدبرت الكتب و معلوم انه ان ناب عن فاعل رفع و فعل لازم غير الفعل المعدى و هو الذى لا يتصل به ضمير غير مصدر و يقال له ايضا قاصر و غير

متعد و متعد بحرف جر.

و حتم لزوم افعال السجایا جمع سجیه و هی الطبیعه کنهم اذا کثر اكله و ظرف و کرم و شرف و کذا حتم لزوم ما كان على وزن  
افعلل بتخفيف اللام الاولى و تشدید الثانيه كاقشعر و اطمأن و کذا افعللل المضاهی اقعنسسا و هو احرنجم و کذا ما الحق بافعلل  
و افعللل كا كوهده و احرنبا و کذا حتم لزوم ما اقتضى نظافه كطهر و نظف او دنسا كدنس و وسخ و نجس او اقتضى

عرضا ای معنى غير لازم كمرض و برىء و فرح او طواع فاعله فاعل الفعل المعدى لواحد كمدته فامتدا و دحرجته فتدحرج و  
المطاوعه قبول المفعول فعل الفاعل فان طواع المعدى لاثنين كان متعديا لواحد نحو كسوت زيدا جبه فاكتساها ر و عد فعلا  
لازما الى المفعول به بحرف جر نحو عجبت من انك قادم و فرحت بقدمك و عده ايضا بالهمزه نحو اذهبت زيدا و بالتضعيف  
نحو فرحته.

و ان حذف حرف الجر فالنصب ثابت للمنجر ثم هذا الحذف ليس قیاسا بل نقلا عن العرب يقتصر فيه على السماع كقوله  
تمرون الديار و لم تعوجوا كلامكم على اذا حرام و قد يحذف و يبقى الجر كقوله اذا قيل ای الناس شر قبيله اشارت كليب  
بالاكف الاصابع

و حذف حرف الجر فى ان و ان المصدريتين يطرد و يقاس عليه مع امن لبس كعجبت ان يدوا ای يعطوا الديه و عجبت انك  
قائم ای من ان يدوا و من انك قائم و محل ان و ان حينئذ نصب عند سيبويه و الفراء و جر عند الخليل و الكسائي قال المصنف  
و يؤيد قول الخليل ما انشده الاخفش: «و ما

زرت لیلی ان تكون حبیبه

الی و لا دین بها انا طالبه»

بجر المعطوف علی ان تكون فعلم انها فی محل جر فان لم یؤمن اللبس لم یطرد الحذف نحو رغبت فی ان تقوم اذ یحتمل ان یكون المحذوف عن و لا- یلزم من عدم الاطراد ای القیاس عدم الورد فلا یشکل بقوله تعالی و ترغبون ان تنكحوهن النساء فتامل

فصل فی رتب المفاعیل و ما یتعلق بذلك

و الاصل سبق مفعول هو فاعل معنی مفعولا لیس كذلك کمن من قولک البسن من زارکم نسج الیمن و من ثم جاز البسن ثوبه زیدا و امتنع اسکن ربها الدار و یلزم هذا الاصل لموجب عری ای وجد کان خیف لبس الاول بالثانی نحو اعطیت زیدا عمرا او کان الثانی محصورا نحو ما اعطیت زیدا الا درهما او ظاهرا و الاول مضمرا نحو اعطیتک درهما و ترک ذاک الاصل حتما قد یری لموجب کان کان الاول محصورا نحو ما اعطیت الدرهم الا زیدا او ظاهرا و الثانی مضمرا نحو الدرهم اعطيته زیدا او فیه ضمیر یعود علی الثانی كما تقدم و حذف مفعول فضله بان لم یکن احد مفعولی ظن لغرض اما لفظی کتناسب الفواصل و الایجاز و اما معنوی کاحتقاره اجز نحو ما و دعک ربک و ما قلی الضحی فان لم تفعلوا و لن تفعلوا البقره کتب الله لاغلبن انا و رسلی المجادله.

و هذا ان لم یضر بفتح

اوله و تخفیف الرء فان ضار ای ضر کحذف ما سیق جوابا لسائل او ما حصر لم یجز کقولک زیدا لمن قال من ضربت و نحو ما ضربت الا زیدا فلو حذف من الاول لم یحصل جواب و لو حذف من الثانی

لزم نفي الضرب مطلقا و المقصود نفيه مقيدا و يحذف الفعل الناصبها اي الناصب الفضله جوازا ان علما كان كان ثم قرينه حاله  
كانت كقولك لمن تاهب للحج مکه ای تريد او مقالیه كزیدا لمن قال من ضربت و قد يكون حذفه ملتزما كان فسرہ ما بعد  
المنصوب كما في

باب الاشتغال او كان نداء او مثلا كالكلاب على البقر ای ارسل او جاريا مجراه ك انتھوا خيرا لكم النساء ای و اتوا

## التنازع في العمل

إن عاملان اقتضيا في اسم عمل

قبل فللواحد منهما العمل

والثاني أولى عند أهل البصره

واختار عكساً غيرهم ذا أسره

وأعمل المهمل في ضمير ما

تنازعا و التزم ما التزما

كبحسنان و يسيء ابناكا

وقد بغى و اعتديا عبداكا

ولا تجيء مع أولٍ قد أهمل

بمضميرٍ لغير رفع أو هلا

بل حذفه الزم إن يكن غير خبر

وأخترته إن يكن هو الخبر

وأظهر ان يكن ضمير خبرا

لغير ما يطابق المفسرا

نحو أظنّ و يظنّاني أخا

زيداً و عمراً أخوين في الرّخا

و يسمى ايضا باب الاعمال و هو كما يؤخذ مما سياتي ان يتوجه عاملان ليس احدهما مؤكدا للاخر الى معمول واحد متاخر عنهما نحو ضربت و اكرمت زيدا فكل واحد من ضربت و اكرمت يطلب زيدا بالمفعوليه.

ان عاملان فعلاان او اسمان او اسم و فعل اقتضيا اى طلبا فى اسم عمل رفعا او نصبا او طلب احدهما رفعا و الاخر نصبا و كانا

قبل فلولواحد منهما العمل بالاتفاق اما الاول او الثانى مثال ذلك على اعمال الاول قام و قعدا اخواك رايت و اكرمتهما ابويك ضربت و ضربتتهما الزيدين ضربت و ضربونى الزيدين و مثاله على اعمال الثانى قاما و قعدا اخواك رايت و اكرمت ابويك ضربانى و ضربت الزيدين ضربت و ضربنى الزيدون و هذا فى غير فعل

التعجب اما هو فيشترط فيه اعمال الثانى كما اشترط المصنف فى شرح التسهيل فى جواز التنازع فيه خلافا لمن منعه كما احسن و اعقل زيدا

و اعمال الثانى اولى من اعمال الاول عند اهل البصره لقربه و اختار عكسا و هو اعمال الاول لسبقه غيرهم اى اهل الكوفه حال كونه ذا اسره اى صاحب جماعه قويه و عمل المهمل من العمل فى الاسم الظاهر فى ضمير ما تنازعا و جوبا ان كان ما يضمم مما يلزم ذكره كالفاعل و التزم ما التزم من مطابقه الضمير للظاهر فى الافراد و التذكير و غيرهما كيحسان و يسيء ابناكا فابناكا تنازع فيه يحسن و يسيء فاعمل يسيء فيه و اضمر فى يحسن الفاعل و لم يبال بالاضمار قبل الذكر للحاجه

اليه كما فى ربه رجلا زيد و منع جواز مثل هذا الكوفيون فجوز الكسائى يحسن و يسيء ابناك بناء على مذهبه من جواز حذف الفاعل و جوزه الفراء بناء على مذهبه من توجه العاملين معا الى الاسم الظاهر و جوز الفراء ايضا ان يؤتى بضمير الفاعل مؤخرا نحو يحسن و يسيء ابناك هما و قد بغى و اعتدى ابداكا فعبداكا تنازع فيه بغى و اعتدى فاعمل فيه الاول و اضمر فى الثانى و لا محذور لرجوع الضمير الى متقدم فى الرتبته فان اعملت الاول و احتاج الثانى الى منصوب و جب ايضا اضماره نحو ضربنى و ضربته زيد و ندر قوله

بعكاظ يعشى الناظرين اذا هم لمحووا شعاعه و لا تجىء مع اول قد اهملا من العمل بضمير لغير رفع او هلا بل حذفه اى ضمير غير الرفع الزم ان يكن فضله بان لم يوقع حذفه فى لبس و كان غير خبر و غير مفعول اول

لظن نحو ضربت و ضربني زيد و ندر المجيء به في قوله و اضمرنه و اخرنه وجوبا ان يكن ذلك الضمير عمده بان كان هو الخبر لكان او ظن او المفعول الاول لظن او اوقع حذفه في لبس ككنت و كان زيد صديقا اياه و ظنتي و ظنت زيدا عالما اياه و ظنت منطلقه و ظنتني منطلقا هند اياها و استعنت و استعان على زيد به.

و ذهب بعضهم في الخبر و المفعول الاول الى جواز تقديمه كالفاعل و آخر الى جواز حذفه ان دل عليه دليل و ابن الحاجب الى الاتيان به اسما ظاهرا و الاخفش الى انه ان وجدت قرينه حذف و الا اتى به اسما ظاهرا و لا تضمير بل اظهر مفعول الفعل المهمل ان يكن ضمير لو اضمر خبرا في الاصل لغير ما يطابق المفسرا بكسر السين و هو المتنازع

فيه بان كان مثني و الضمير خبرا عن مفرد نحو اظن و يظناني اخا زيدا و عمرا اخوين في الرخا فاخوين تنازع فيه اظن لانه يطلبه مفعولا ثانيا اذ مفعوله الاول زيدا و يظناني لانه يطلبه مفعولا ثانيا فاعمل فيه الاول و هو اظن و بقي يظناني يحتاج الى مفعول فلو اتيت به ضميرا مفردا فقلت اظن و يظناني اياه زيدا و عمرا اخوين لكان مطابقا للياء غير مطابق لما يعود عليه و هو اخوين و لو اتيت به ضميرا مثني فقلت اظن و يظناني اياهما زيدا و عمرا اخوين لطابقه و لم يطابق الياء الذي هو خبر عنه فتعين الاظهار و قد علمت ان المسئلة حينئذ ليست من باب التنازع لان كلا من العاملين قد عمل في ظاهر

## المفاعيل الخمسة

### مدخل؛ المفعول به

فصل: المفاعيل خمسة:

احدها المفعول به:

وقد سبق حكمه

المفعول المطلق

المصدر اسم ما سوى الزمان من

مدلولي الفعل كأمن من أمن

بمثله أو فعلٍ أو وصفٍ نصب

وكونه أصلاً لهذين انتخب

توكيداً أو نوعاً يبين أو عدد

كسرت سيرتين سير ذي رشد

وقد ينوب عنه ما عليه دلّ

كجذّ كلّ الجدّ و افرح الجدل

وما لتوكيدٍ فوحد ابدا

وثنّ و اجمع غيره و أفردا

وحذف عامل المؤكّد امتنع

وفي سواه لديلٍ متّسع

والحذف حتمّ مع آت بدلا

من فعله كندلاً اللذ كاندلا

وما لتفصيلٍ كما ما منّا

عامله يحذف حيث عنّا

كذا مكرّرّ وذز حصرٍ ورد

نائب فعلٍ لاسم عينٍ استند



ومنه ما يدعونه مؤكدا

لنفسه أو غيره فالمبتدا

نحو له على ألف عرفا

والثان كابنى أنت حقا صرفا

كذاك ذو التشبيه بعد جمله

كلى بكأ بكاء ذات عضله

الثانى المفعول المطلق: و هو كما يؤخذ مما سياتى المصدر الفضله المؤكد لعامله او المبين لنوعه او عدده و سمي مطلقا لانه يقع عليه اسم المفعول من غير تقييد بحرف جر و لهذه العله قدمه على المفعول به الزمخشري و ابن الحاجب.

و اعلم ان الفعل يدل على شيئين الحدث و الزمان و اما المصدر فهو اسم يدل على ما سوى الزمان من مدلولي الفعل و هو الحدث كامن من امن بمثله اى بمصدر او فعل او وصف نصب نحو فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا الاسراء و كلم الله موسى

تكليما النساء و الصافات صفا الصافات و هو مضروب ضربا.

و كونه اى المصدر اصلا لهذين اى للفعل و الوصف و هو مذهب اكثر البصريين هو الذى انتخب اى اختير لان كل فرع يتضمن الاصل و زياده و الفعل و الوصف بالنسبه الى المصدر كذلك دونه و ذهب بعض البصريين الى ان المصدر اصل للفعل و الفعل اصل للوصف و آخر الى ان كلا من المصدر و الفعل اصل براسه و الكوفيون

الى ان الفعل اصل للمصدر توكيذا يبين المصدر اذا ذكر مع عامله كاركع ركوعا او نوعا يبين اذا وصف او اضيف او اضيف اليه او عدد كسرت سيرتين

سير ذى رشد و رجعت القهقرى و قد ينوب عنه ما عليه دل ككل مضاف اليه كجد كل الجد و بعضكما فى الكافيه كضربته بعض الضرب و كذا مرادفه نحو افرح الجذل بالمعجمه اى الفرح و وصفه و الدال على نوع منه او عدده او آله او ضميره او اشاره اليه كما فى الكافيه نحو سرت احسن السير و اشتمل الصماء و رجع القهقرى فاجلدوهم ثمانين جلده النور ضربته سوطا لا اعذبه احدا المائده ضربت ذلك الضرب و ينوب عنه ايضا ما يشاركه فى مادته و هو ثلاثه اسم مصدر نحو اغتسل غسلا و اسم عين نحو و الله انبتكم من الارض نباتا النوح و مصدر لفعل آخر نحو و تبتل اليه تبتيلا المزملا و ما لتوكيد فوحد ابدا لانه بمنزله تكرير الفعل و الفعل لا يثنى و لا يجمع و ثن و اجمع غيره و افردا و حذف عامل المصدر المؤكد امتنع قال فى شرح الكافيه لانه يقصد به تقويه عامله و تقرير معناه و حذفه مناف لذلك و نقضه ابنه بمجيئه فى نحو سقيا و رعا و رد بانه ليس من التوكيد فى شىء و انما المصدر فيه نائب مناب العامل دال على ما يدل عليه فهو عوض منه و يدل على ذلك عدم جواز الجمع بينهما و لا شىء من المؤكدات يمتنع الجمع بينه و بين المؤكد.

و فى حذف عامل سواه لدليل عليه متمتع فيبقى على نصبه كقولك لمن قال اى سير سرت سيرا سريعا و لمن

قدم من سفره قدوما مباركا و الحذف للعامل حتم مع مصدر آت بدلا من فعله سماعا فى نحو حمدا و شكرا و قياسا فى الامر كندلا اللذ فى قول الشاعر:

«على حين الهى الناس جل امورهم

فندلا زريق المال ندل الثعالب»

فهو كاندلا و فى النهى نحو قياما لا قعودا و الدعاء نحو سقيا و رعا و الاستفهام للتوبيخ نحو ا توانيا و قد جد قرناؤك و لا فرق فيما ذكر بين ما له فعل كما تقدم

و ما ليس له

تذر الجماجم ضاحيا هاماتها

بله الاكف كانها لم تخلق

فيقدر له فعل من معناه اى اترك و ما لتفصيل لعاقبه ما قبله كك اما منا بعد و اما فداء محمد عامله يحذف حتما قياسا حيث عنا اى عرض فالتقدير فى الايه و الله اعلم فاما تمنون منا و اما تفسدون فداء كذا فى الحكم مكرر ورد نائب فعل مسند الى اسم عين نحو زيد سيرا سيرا اى يسير سيرا.

و كذا ذو حصر بالا او بانما ورد نائب فعل لاسم عين استند نحو ما انت الا سيرا و انما انت سيرا فان استند الى اسم معنى و جب الرفع على الخبريه فى الصورتين نحو امرك سير سير و انما سيرك سير البريد و منه اى من المصدر الذى حذف عامله حتما ما يدعونه اى يسمونه مؤكدا اما لنفسه او غيره فالمبتدا به اى فالاول و هو المؤكد لنفسه ما وقع بعد جمله لا محتمل لها غيره نحو له على الف درهم عرفا و الثان و هو المؤكد لغيره ما وقع بعد جمله لها محتمل غيره كابنى انت حقا صرفا قال فى التسهيل و لا يجوز تقدم هذا المصدر على الجملة التى قبله وفاقا

للزجاج كذاك ذو التشبيه الواقع بعد جمله مشتمله على اسم بمعناه

و صاحبه كلى بكا بكاء ذات عضله اى صاحبه داهيه بخلاف الواقع بعد مفرد كصوته صوت حمار و الواقع بعد جمله لم تشتمل على ما ذكر كهذا بكاء بكاء الثكلى.

تمه كالمصدر فى حذف عامله ما وقع موقعه نحو اعتصمت عائذا بك قاله فى شرح الكافيه

### المفعول له

ينصب مفعولاً له المصدر إن

أبان تعليلاً كحد شكراً و دن

وهو بما يعمل فيه متخذ

وقتاً و فاعلاً و إن شرط فقد

فاجرره ب الحرف و ليس يمتنع

مع الشروط كلزهدٍ ذا قنع

وقل أن يصحبها المجرد

والعكس فى مصحوب ال وأنشدوا

«لا أقعد الجبن عن الهيجاء

ولو توالى زمر الأعداء»

الثالث من المفاعيل المفعول له

و يسمى المفعول لاجله و من اجله و هو كما قال ابن الحاجب ما فعل لاجله فعل مذكور ينصب حال كونه مفعولاً له المصدر ان ابان تعليلاً للفعل كجد شكرا و دن و هو بما يعمل فيه و هو الفعل متحد وقتا و فاعلا و ان شرط مما ذكر فقد فاجرره باللام و نحوها مما يفهم التعليل و هو من و فى نحو:

«له ملك ينادى كل يوم

لدوا للموت و ابنوا للخراب»

«فجئت و قد نضت لنوم ثيابها

لدى الستر الالبسه المتفضل»

«و انى لتعرونى لذكراك هزه

كما انتفض العصفور بلله القطر»

قال فى شرح الكافيه فان لم يكن ما قصد به التعليل مصدرا فهو احق باللام او ما يقوم مقامها نحو سرى زيد للماء او للعشب و كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم الحج ان امراه دخلت النار فى هره حبستها.

و ليس يمتنع الجر مع وجود الشروط المذكوره بل يجوز

كَلِزْهُدٍ ذَا قَنَعٍ. ثم جواز ذلك على اقسام ذكرها بقوله و قل ان يصحبها اى اللام المجرد من ال و الاضافه و

كثير نصبه و اوجبه الجزولى و قال الشلوبين شيخ المصنف و لا- سلف له فى ذلك و العكس و هو كثره صحبتها ثابت فى مصحوب ال و قل نصبه و انشدوا عليه قول بعضهم لا- اقعد الجين اى الخوف اى لاجله عن الهيجاء بالمد و يجوز قصره اى الحرب و لو توالى زمر الاعداء جمع زمره و هى الجماعه من الناس و فهم من كلامه استواء الامرين فى المضاف و صرح به فى التسهيل.

### المفعول فيه و هو المسمى ظرفا

الظرف وقت أو مكان ضمنا

فى باطراد كهننا امكث أزمننا

فانصبه ب الواقع فيه مظهرا

كان وإلا فانوه مقدرا

وكل وقت قابل ذاك و ما

يقبله المكان إلا مبهما

نحو الجهات و المقادير و ما

صيغ من الفعل كمرمى من رمى

و شرط كون ذا مقيساً أن يقع

ظرفاً لما فى أصله معه اجتمع

وما يرى ظرفا و غير ظرف

فذاك ذو تصريف فى العرف

وغير ذى التصريف الذى لزم

ظرفيه أو شبهها من الكلم

وقد ينوب عن مكان مصدر

وذاك فى ظرف الزمان يكثر

الرابع من المفاعيل المفعول فيه و هو المسمى ظرفا

الظرف ايضا فى اصطلاحنا وقت او مكان ضمنا فى باطراد كهنا امكث ازمننا بخلاف ما لم يضمناها نحو يوم الجمعة مبارك او ضمناها بغير اطراد و هو المنصوب على التوسع نحو دخلت الدار فانصبه بالواقع فيه و هو المصدر و مثله الفعل و الوصف مظهرا كان كما تقدم و الا فانوه مقدرنا نحو فرسخا لمن قال كم سرت و كل وقت سواء كان مبهما او مختصا قابل ذاك

النصب و استثنى منه فى نكته على مقدمه ابن الحاجب مذ و منذ و ما يقبله المكان الا ان كان مبهما بان افتقر الى غيره فى بيان صورته مسماه نحو الجهات الست و هى فوق و تحت و خلف

و امام و يمين و يسار و ما اشبهها كجانب و ناحيه و المقادير كالميل و الفرسخ و البريد و الا ان كان من ما صيغ من الفعل اى مادته كرمى من رمى و شرط كون ذا مقيسا ان يقع ظرفا لما اى لفعل فى اصله اى حروفه الاصليه معه اجتمع كجلست مجلس زيد و رميت مرماه فان لم يقع كذلك كان شاذا يسمع و لا يقاس عليه كقولهم هو عمرو مزجر الكلب و

عبد الله مناط الثريا و هو منى مقعد القابله و غير ما ذكر من الامكنه لا يقبل النصب على الظرفيه كالدار و المسجد و السوق و الطريق و ما يرى ظرفا و غير ظرف كان يرى مبتدا او خبرا او فاعلا او مفعولا او مضافا اليه نحو يوم و شهر فذاك ذو تصرف فى العرف و غير ذى التصرف الذى لزم ظرفيه كقط و عوض او شبهها كالجر بالحرف كعند و لدى من الكلم بيان للذى و قد ينوب عن ظرف مكان مصدر كان مضافا اليه الظرف فحذف و اقيم هو مقامه نحو جلست قرب زيد و ذاك فى ظرف الزمان يكثر نحو انتظرت صلاه العصر و امهلهت نحر جزورين و قد يجعل المصدر ظرفا دون تقدير و منه ذكاه الجنين ذكاه امه و قد يقام اسم عين مضاف اليه الزمان مقامه نحو لا اكلمك هبيرة بن قيس اى مده غيبته

### المفعول معه

ينصب تالى الواو مفعولا معه

فى نحو سيرى و الطريق مسرعه

بما من الفعل وشبهه سبق ذا

النَّصْبُ لا بالواو فى القول الأحق

وبعد ما استفهامٍ او كيف نصب

بفعل كَوْنٍ مضمِرٍ بعض العرب

والعطف إن يمكن بلا ضعفٍ أحق

والنَّصْبُ مختارٌ لدى ضعف النَّسْقِ

والنَّصْبُ إن لم يجز العطف



يحب

أو أعتقد إضمار عاملٍ تصب

الخامس من المفاعيل المفعول معه

و اخره عنها لاختلافهم فيه هل هو قياسي دون غيره و لوصل العامل اليه بواسطه حرف دون غيره.

ينصب اسم تالى الواو التى بمعنى مع التالىه لجمله ذات فعل او اسم فيه معناه و حروفه حال كونه مفعولا معه و مثال ذلك موجود فى

نحو سيرى و الطريق مسرعه بما من الفعل و شبهه سبق ذا النصب لا بالواو فى القول الاحق بالترجيح الذى نص عليه سيويه و قال الجرجانى بالواو و الزجاج بفعل مضمّر و فهم من قوله سبق انه لا يتقدم عليه و هو كذلك بلا خلاف و ان قلت قد روى النصب بعد ما استفهام او كيف نحو ما انت و زيدا و كيف انت و قصعه من تريد فبطل ما قرر من انه لا بد ان يسبقه فعل او شبهه فالجواب ان اكثرهم يرفعه و قد نصب هذا بفعل من كون مضمّر بعض العرب فتقديره ما تكون و زيدا و كيف تكون و قصعه من تريد و العطف ان يمكن بلا- ضعف فيه احق من النصب على المفعوليه نحو كنت انا و زيد كالاخوين و النصب على المفعوليه مختار عند المصنف لدى ضعف عطف النسق نحو جئت و زيدا و اوجه السيرافى بناء على قاعدته ان كل ثان كان مؤثرا للاول اى مسيبا له لا- يجوز فيه الا- النصب اذ قولك جئت و زيدا معناه كنت السبب فى مجيئه و النصب على المفعوليه ان امكن و لم يجز العطف لمانع يجب نحو ما لك و زيدا بالنصب لان عطفه على الكاف لا يجوز اذ لا يعطف على ضمير الجر الا باعاده الجار قاله فى شرح

الكافية و سيأتي في باب العطف اختيار جوازه او اعتقد اذا لم يمكن النصب على المفعوليه اضمار عامل ناصب له تصب نحو:

«علفتها تبنا و ماء باردا

حتى شتت هماله عيناها»

اي و سقيتها.

تمه يجب العطف ان لم يجز النصب نحو تشارك زيد و عمرو لافتقاره الى فاعلين فالاقسام حينئذ اربعة راجح العطف و واجبه و راجح النصب و واجبه و هذا خاتمه المفاعيل و عقبه المصنف بما هو مفعول في المعنى فقال

### الاستثناء

ما استثنت إلا مع تمام ينتصب

وبعد نفى أو كنفى أنتخب

إتباع ما اتصل وانصب ما انقطع

وعن تميم فيه إبدال وقع

وغير نصب سابق إلا لما

بعد يكن كما لو غلا عدما

وألّف إلا ذات توكيد كلا

تمرر بهم إلا الفتى إلا العلا

وإن تكرر لا لتوكيد فمع

تفريغ التأثير بالعامل دع

في واحد ممّا يالا استثنى

وليس عن نصب سواه مغنى

ودون تفريغ مع التقدم

نصب الجميع احكم به و التزم

وانصب لتأخيرٍ وجيء بواحد

منها كما لو كان دون زائد

كلم يفوا إلا امرؤً إلا على

وحكمها فى القصد حكم الأول

واستن مجروراً بغيرٍ معرباً

بما لمستثنىً بالأ نسبا

ولسوىً سوىً سواءً اجعلا

على الأصح ما لغيرٍ جعلاً

واستن ناصباً بليس وخلا

وبعدا ويكون بعد لا

واجرر بسابقى يكون إن ترد

وبعد ما انصب وانجرأً قد يرد

وحيث جرّاً فهما حرفان

كما هما إن نصبا فعلان

وكخلا حاشا ولا تصحب ما

وقيل حاش وحشا فاحفظهما

الاستثناء و هو اخراج بالا او احدى اخواتها حقيقه او حكما من متعدد ما استثنت الا مع تمام و ايجاب ينتصب بها عند المصنف و  
بما قبلها عند السيرافى و بمقدر عند الزجاج نحو فسجد الملائكه كلهم اجمعون الا ابليس الحجر و و ان وقع بعد نفى او ما هو  
كنفى و هو النهى و الاستفهام انتخب بفتح التاء اتباع ما اتصل للمستثنى منه فى اعرابه

على انه بدل منه بدل بعض من كل نحو و لم يكن لهم شهداء الا- انفسهم النور و لا يلتفت منكم احد الا امراتك هود و من يقنط من رحمه ربه الا الضالون الحجر و يجوز النصب قال المصنف و هو عربى جيد قال ابن النحاس كل ما جاز فيه الاتباع جاز فيه النصب على الاستثناء و لا عكس.

و انصب ما انقطع وجوبا نحو ما لهم به من علم الا اتباع الظن النساء و عن تميم فيه ابدال وقع قال شاعرهم:

«و بلده ليس لها انيس

الا اليعافير و الا العيس»

و غير نصب سابق على المستثنى منه اى اتباعه فى النفى قد ياتى كقول حسان فانهم يرجون منه شفاعه اذا لم يكن الا النبيون شافع و لكن نصبه اختر ان ورد كقوله:

«و ما لى الا آل احمد شيعه

و ما لى الا مذهب الحق مذهب»

اما فى الايجاب فلا- يجوز غير النصب نحو قام الا زيدا القوم و ان يفرغ سابق الا لما بعد اى للعمل فيه يكن ما بعد كما لو الا عدما فيعرب على حسب ما يقتضيه ما قبلها و ذلك لا يقع الا بعد نفى او شبهه كلا تزر الا فتى لا يتبع الا الهدى و هل زكا الا الورع و الغ الا- ذات تو كيد و هى التى تلاها اسم مماثل لما قبلها او تلت عاطفا فاجعلها كالمعدومه كلا تمرر بهم الا الفتى الا العلا كقوله:

«ما لك من شيخك الا عمله

الا رسيمه و الا رمله»

و ان تكرر الا لا لتوكيد فمع تفرغ من المستثنى منه بان حذف التأثير بالعامل الواقع قبل الا دع فى واحد مما بالا استثنى مقدما كان او لا و ليس عن نصب سواه

مغنى نحو ما قام الا زيدا الا عمرا الا بكرا و دون تفرغ مع التقدم لجميع المستثنيات على المستثنى منه نصب الجميع احكم به و التزم و لا تدع العامل يؤثر فى شىء منها نحو قام الا زيدا الا عمرا الا خالدا القوم و انصب لتاخير لجميع المستثنيات عن المستثنى منه كلها فى غير ما ذكر فى قوله و جىء بواحد منها معربا كما لو كان وحده دون زائد عليه فانصبه و ارفعه حيث يقتضى ذلك على ما تقدم كلم يفوا الا امرؤ الا على برفع الاول و نصب الثانى و قاموا الا زيدا الا عمرا الا خالدا بنصب الجميع اذ لو لم يكن الا الاول لوجب نصبه و حكمها اى ما بعد المستثنى الاول من المستثنيات اذا لم يمكن استثناء بعضها من بعض فى القصد حكم المستثنى الاول فان كان خارجا بان كان الاول استثناء من موجب فما بعده كذلك و ان كان داخلا بان كان استثناء من غير موجب فما بعده كذلك فان امكن استثناء بعضها من بعض نحو له عندى اربعون الا عشرين الا عشرة الا خمسة الا اثنين استثنى كل واحد مما قبله او اسقط الاوتار و ضم الباقي بعد الاسقاط الى الاشفاع فالمجتمع هو الباقي بعد الاستثناء قاله فى شرح الكافى و استثنى مجرورا بغير لاضافته له حال كونه معربا بما لمستثنى بالا نسا من وجوب نصب و اختياره و اتباع على ما تقدم و لكونها موضوعه فى الاصل لافاده المغايره شاركت الا فى الاخراج الذى معناه المغايره و لم تكن متضمنه معناها فلهذا لم تبين و لسوى بكسر السين مقصورا و ممدودا و سوى بضمها مقصورا و سواء بفتحها

ممدودا اجعلا- على القول الاصح ما لغير جعلنا من استثناء و اعراب بما نسب للمستثنى بالا و مقابل الاصح قول سيويه انها لا تستعمل الا ظرفا و لا تخرج عنه الا فى الضروره و رده المصنف بورودها مجروره بمنفى قوله (ص) دعوت ربي ان لا يسلط على امتى عدوا من سوى انفسها و فاعلا فى قوله:

«فلما اصبح الشر و امسى و هو عريان

و لم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا»

و مبتدا فى قوله:

«و اذا تباع كريمه او تشتري

فسواك بائعها و انت المشتري»

و اسما لليس فى قوله:

«ا اترك ليلي ليس بينى و بينها

سوى ليله انى اذا لصبور»

و قال الرماني انها تستعمل ظرفا غالبا و كغير قليلا و اختاره ابن هشام و استثنى ناصبا للمستثنى بليس على انه خبرها و اسمها مستتر كقوله (ص) ما انهر الدم و ذكر اسم الله تعالى عليه فكلوه ليس السن و الظفر و كذا خلا نحو قام القوم خلا زيدا و المستثنى بعدا و سيكون الكائن بعد لا- كذا ايضا نحو قام القوم لا يكون زيدا و اسمها كليس و اجرر بسابقى يكون و هما خلا و عدا ان ترد نحو:

«خلا الله لا ارجو سواك و انما

اعد عيالى شعبه من عيالكا»

«ابحننا خيهم قتلا و اشرا

عدا الشمطاء و الطفل الصغير»

و ان وقعا بعد ما انصب بهما حتما لانهما فعلا ان اذا الداخلة

عليهما مصدرية و هى لا تدخل الا على الجمل الفعلية كقوله:

«الا كل شىء ما خلا الله باطل

و كل نعيم لا محاله زائل»

«يمل الندامي ما عداني لأتني

بكل الذي يهوى نديمي مولع»

و انجرار بهما حينئذ قد يرد حكاة الاخفش و الجرمي و الربعي على ان ما زائده و حيث جرا فهما حرفان للجرا كما هما

ان نصبا المستثنى فعلان استتر فاعلهما وجوبا كما سبق و كخلا فى نصب المستثنى بها و جره و غير ذلك مما سبق حاشا عند المبرد و المازنى و المصنف و عند سيويه انها لا تكون الا حرف جر و رد بقوله:

«حاشا قريشا فان الله فضلهم

على البريه بالاسلام و الدين»

و لكنها لا تصحب ما و اما الحديث اسامه احب الناس اليّ ما حاشا فاطمه فليست حاشا هذه الاداه بل فعل ماض بمعنى استثنى و ما الداخلة عليه نافية لا- مصدرية هو من كلام الراوى و فى روايه ما حاشا فاطمه و لا غيرها و قيل فى حاشا فى لغه حاش و فى اخرى حشا فاحفظهما

## الحال

الحال و صِفَ فضله منتصب

مفهم فى حال كفرداً أذهب

و كونه منتقلاً مشتقاً

يغلب لكن ليس مستحقاً

ويكثر الجمود فى سعرٍ و فى

مبدي تأوّل بلا تكلف

كبعه مدّا بكذا يداً بيد

و كز زيد أسداً أى كأسد

والحال إن عرّف لفظاً فاعتقد

تنكيره معنىً كوحدهك اجتهد

ومصدرٍ منكرٍ حالاً يقع

بكثره كبغته زيد طلع

ولم ينكر غالباً ذو الحال إن



لم يتأخر أو يخصّص أى بين

من حد نفى او مضاهيه كلا

يبغ امرؤ على امرىء مستشهدين

وسبق حال ما بحرف جرّ قد

أبوا و لا أمنعه فقد ورد

ولا تجزّ حالاً من المضاف له

إلا إذا اقتضى المضاف عمه

أو كان جزء ماله أضيفا

أو مثل جزئه فلا تحيفا

والحال إن ينصب بفعلٍ صرفاً

أو صفهٍ أشبهت المصرفاً

فجائزٌ تقديمه كمسرعا

ذا راحلٍ ومخلصاً زيدَ دعا

وعاملٌ ضمّن معنى الفعل لا

حروفه مؤخرأ لن يعملا

كتلكك ليت و كان وندر

نحو سعيدٍ مستقرأ فى هجر

ونحو زيدٍ مفردأ أنفع من

عمرو معانأ مستجازأ لن يهن

والحال قد يجىء ذا تعدد

لمفردٍ فاعلم و غير مفرد

وعامل الحال بها قد أكّدا

في نحو لا تعث في الأرض مفسدا

وإن تؤكّد جملةً فمضمّر

عاملها ولفظها يؤخّر

وموضع الحال تجيء جملة

كجاء زيد

و هو ناوٍ رحله

و ذات بدءٍ بمضارعٍ ثبت

حوت ضميراً و من الواو خلت

و ذات واو بعدها انو مبتدا

له المضارع اجعلنّ مسندا

وجمله الحال سوى ما قدّما

بواوٍ او بمضمراً أو بهما

والحال قد يحذف ما فيها عمل

وبعض ما يحذف ذكره حظل

الحال عندنا وصف جنس شامل ايضاً للخبر و النعت فضله اي ليست احد جزاى الكلام فصل مخرج للخبر منتصب

مفهم فى حال كذا اي مبين لحال صاحبه اي الهيئه التى هو عليها فصل مخرج النعت و التمييز فى نحو لله دره فارسا كفردا اذهب  
اي فى حال تفردى.

و لا يرد على هذا الحد نحو مررت برجل راكب لانه مفهم فى حال ركوبه لان افهامه ضمنى و الغرض من تعريف الحال معرفه  
ما يقع عليه بعد معرفه

استعمال العرب له منصوباً لا معرفته ليحكم له بالنصب فلا يلزم الدور على ادخال الحكم بالنصب فى تعريفه قاله والدى رحمه  
الله آخذاً من كلام صاحب المتوسط فى نظير المساله و كونه منتقلاً مشتقاً اي وصفاً غير ثابت هو الذى يغلب وجوده فى كلامهم  
لكن ليس ذلك مستحقاً فيأتى لازماً بان كان مؤكداً نحو يوم ابعث حيا مريم او دل عامله على تجدد ذات صاحبه نحو خلق الله  
الزرافه يديها اطول من رجليها او غير ذلك مما هو مقصور على السماع نحو قائماً بالقسط آل عمران و ياتى جامداً لكن يكثر  
الجمود فى شعر بالسين المهملة و فى مبدى تاول بالمشتق بلا تكلف بان يدل على مفاعله او تشبيهه او ترتيب فالسعر كبعه مدا  
بكذا اي مسعراً او الدال على المفاعله نحو يدا بيد اي مقبوضاً و الدال على التشبيه نحو كر زيد اسدا اي كاسد فى الشجاعه و  
الدال على الترتيب نحو تعلم الحساب بابا بابا و

ادخلوا رجلا رجلا و يقل اذا كان غير مؤول بالمشق بان كان موصوفا نحو فتمثل لها بشرا سويا مريم او دالا على عدده نحو فتم  
مىقات ربه اربعين ليله الاعراف او تفضيل نحو هذا بسرا اطيب منه رطبا او كان نوعا لصاحبه نحو هذا مالک ذهبا او فرعا له نحو  
هذا حديدك خاتما او اصلا نحو هذا خاتمك حديدا و الحال شرطه ان يكون نكره خلافا ليونس و البغداديين مطلقا و الكوفيين  
فيما تضمن معنى الشرط و ان اتاك حال قد عرف لفظا فاعتقد تنكيره معنى كوحك اجتهد اى منفردا و جاءوا الجماء الغفير  
اى جميعا و جائت الخيل بداد اى متبده و مصدر منكر حالا يقع سماعا مطلقا عند سيويه بكثره كبغته زيد طلع اى باغتا و قياسا  
عند المبرد على ما كان نوعا من الفعل كجئت ركضا فيقيس عليه جئت سرعه و رجله و عند المصنف و ابنه بعد اما نحو اما علما  
فعال و بعد خبر شبه به مبتدؤه كزيد زهير شعرا او قرن بال الداله على الكمال نحو انت الرجل علما و لم ينكر غالبا ذو الحال ان  
لم يتاخر او لم يخصص او لم بين اى يظهر واقعا من بعد نفى او من بعد مضاهيه و هو النهى و الاستفهام و ينكر اى يجوز تنكيره  
ان تاخر كقوله:

«لميه موحشا طلل

يلوح كانه خلل»

او تخصص بوصف نحو و لما جاءهم كتاب من عند الله مصدقا البقره فى قراءه بعضهم او اضافه نحو فى اربعه ايام سواء فصلت  
او وقع بعد نفى نحو و ما اهلكننا من قريه الا و لها كتاب معلوم الحجر او بعد نهى كالا بيغ امرؤ على امرىء مستسهلا

او استفهام نحو:

«يا صاح هل حم عيش باقيا فترى

فى نفسك العذر فى ابعادها الاملا»

وقد نكر نادرا من غير وجود شىء مما ذكر و منه صلى رسول الله جالسا و صلى وراءه قوم قياما و سبق حال ما بحرف جر قد ابوا كسبقها ما جر باضافه اليه و لا امنعه وفاقا للفارسي و ابني كيسان و برهان فقد ورد فى الفصيح قال الله تعالى و ما ارسلناك الا كافه للناس السبا و قال الشاعر:

«اذا المرء اعيتته المروءه ناشئا

فمطلبها كهلا عليه شديد»

و اول ذلك المانعون بان كافه حال من الكاف فى ارسلناك و الهاء

للمبالغه اى و ما ارسلناك الا كافا للناس و بان كهلا حال من الفاعل المحذوف من المصدر اى فمطلبه اياها كهلا عليه شديد و سبقها المرفوع و المنصوب جائز خلافا للكوفيين و سبقها المحصور واجب كما جاء راكبا الا زيد و سبقها و هى محصوره ممتنع و لا تجز حالا من المضاف له خلافا للفارسي الا اذا اقتضى المضاف عمله اى العمل فى الحال كقوله تعالى ايه مرجعكم جميعا يونس. او كان المضاف جزء ما له اضيفا كقوله تعالى و نزعنا ما فى صدورهم من غل اخوانا الحجر او مثل جزئه فلا تحيفا كقوله تعالى

ثم او حينا اليك ان اتبع مله ابراهيم حنيفا النحل.

و الصورتان الاخيرتان قال ابو حيان لم يسبق المصنف الى ذكرهما احد انتهى قلت قد نقلهما المصنف فى فتاويه عن الاخفش و قد تبعه عليهما جماعه و الحال ان ينصب بفعل صرفا او صفه اشبهت المصرفا فجائز خلافا للكوفيين تقديمه على ناصبه ما لم يعارضه معارض من كون عامله صل لال او لحرف مصدرى او مقرونا بلام القسم او لام الابتداء او كونه

جمله معها الواو كمسرعا ذا راحل و مخلصا زيد دعا فان كان ناصبه غير فعل كاسم الفعل او المصدر او فعلا غير متصرف كفعل التعجب او صفه كذلك كافعل التفضيل فى بعض احواله لم يجز تقديمه عليه. ضابط جميع العوامل اللفظيه تعمل فى الحال الا كان و اخواتها و عسى على الاصح و عامل ضمن معنى الفعل لا حروفه مؤخرا لن يعملوا لضعفه كتلك و ليت و كان و لعل و ها التنبيه و الظروف المتضمنه معنى الاستقرار و ندر عندنا توسط الحال بين صاحبه و عامله اذا كان ظرفا او مجرورا مخبرا به و ان اجازته الاخفش بكثره نحو سعيد مستقرا فى هجر و منع بعضهم هذه الصوره كما منع تقديمه عليهما باجماع و تقديم الحال على عامله اذا كان افعل مفضلا به كون فى حال على كون فى حال نحو زيد مفردا انفع من عمرو معانا و هذا بسرا اطيب منه رطبا مستجاز لن يهن اى يضعف و الحال قد يجيء ذا تعدد لمفرد فاعلم كالخبر سواء كان الجميع فى المعنى واحدا كاشتريت الرمان حلوا حامضا ام لم يكن كجاء زيد عاذرا ذا مين و غير مفرد نحو لقيت زيدا مصعدا منحدرًا ثم ان ظهر المعنى رد كل حال الى ما يليق به و الا- جعل الاول للثانى و الثانى للاول و عامل الحال و كذا صاحبها بها قد اكدا فى نحو لا تعث فى الارض مفسدا و ارسلناك للناس رسولا- النساء لا-من من فى الارض كلهم جميعا يونس و ان تؤكد الحال جمله معقوده من اسمين معرفتين جامدين لبيان يقين او فخر او تعظيم او نحو ذلك فمضمر عاملها نحو

«انا ابن داره معروف»

بها نسبي

و هل بداره يا للناس من عار»

اي احقه و قيل عاملها المبتدا و قيل الخبر الواقع فى الجملة و لفظها يؤخر وجوبا لعدم جواز تقدم المؤكد على المؤكد و موضع الحال قد تجيء جملة خاليه من دليل الاستقبال كجاء زيد و هو ناو رحله و قد يجيء موضعه ظرف او مجرور متعلق

بمحدوف وجوبا نحو رايت الهلال بين السحاب فخرج على قومه فى زينته القصص و جملة الحال سواء كانت مؤكده ام لا اذا جىء بها ذات بدء بمضارع خال من قد ثبت او نفى بلا او ما او بماض تال الا او متلو باو حوت ضميرا رابطا ظاهرا او مقدرا و من الواو خلت نحو و لا تمنن تستكثر المدثر ما لكم لا تناصرون الصافات.

عهدتك ما تصبوا و فيك شبيهه فما لك بعد الشيب صبا متيما الا كانوا به يستهزؤن الحجر لاضر بنه ذهب او مكث

و ان اتى من كلام العرف جملة مبدوءه بما ذكر و هى ذات واو فلا تجره على ظاهره بل بعدها اى بعد الواو انو مبتدا له المضارع المذكور اجعلن مسندا خيرا نحو:

«فلما خشيت اظافيرهم

نجوت و ارهنهم مالكا»

اي و انا ارهنهم مالكا و ذات بدء بمضارع مقرون بقدر يلزمها الواو نحو لم تؤذوننى و قد تعلمون انى رسول الله الصف قاله فى التسهيل و جملة الحال سوى ما قدما و هى الجملة الاسميّه مثبتة او منفيه و الفعليه المصدره بمضارع منفى او بماض مثبت او منفى بشرط ان تكون غير مؤكده تاتى بواو فقط نحو جاء زيد و عمرو قائم جاء زيد و لم تطلع الشمس جاء زيد و قد طلعت الشمس جاء زيد و ما طلعت الشمس.

و شرط جملة الحال المصدره

بالماضى المثبت المتصرف المجرد من الضمير ان تقترن بقدر ظاهره او مقدره لتقريبه من الحال و استشكله السعد و تبعه شيخنا العلامة الكافي جى بان الحال الذى هو قيد على حسب عامله فان كان ماضيا او حالا او مستقبلا فكذلك الحال فلا معنى لاشتراط تقريبه من الحال بقدر قال فما ذكره غلط نشا من اشتراك لفظ الحال بين الزمان الحاضر و هو ما يقابل الماضى و بين ما يبين الهيئه المذكوره انتهى.

و قد اختار ابو حيان تبعا لجماعه عدم الاشتراط كما لو وجد الضمير

او تاتى بمضمرة فقط نحو اهبطوا بعضكم لبعض عدو البقره فانقلبوا بنعمه من الله و فضل لم يمسههم سوء آل عمران او جاء وكم حصرت صدورهم النساء. جاء زيد ما قام ابوه او بهما نحو خرجوا من ديارهم و هم الوفاء البقره و الذين يرمون ازواجهم و لم يكن لهم شهداء الا انفسهم النور ا فتطمعون ان يؤمنوا لكم و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله البقره جاء زيد و ما قام ابوه و الحال قد يحذف ما فيها عمل جوازا للدليل حالى كقولك للمسافر راشدا مهديا او مقالى نحو بلى قادرين القيامه.

و بعض ما يحذف مما يعمل فى الحال و جب فيه ذلك حتى ان ذكره حُظِل اى منع منه كعامل الموكده للجمله و النائبه مناب الخبر كما سبق و المذكوره للتوبيخ نحو اقاعدوا و قد قام الناس او بيان زياده او نقص بتدريج ك تصديق بدينار فصاعدا و اشتره بدينار فسافلا و هو قياس و ك هنيئا لك و هو سماع.

تمه: الاصل فى الحال ان تكون جائزه احذف و قد يعرض لها ما يمنع منه ككونها جوابا نحو راكبا لمن قال كيف



جئت او مقصودا حضرها نحو لم اعدہ الا حرضا او نائبه عن الخبر نحو ضربى زيدا قادما او منہيا عنها نحو و لا تقربوا الصلاه و انتم سكارى

## التمييز

إِسْمٌ يَمَعْنَى مَنْ مَبِينٌ نَكَرَہ

يُنْصَبُ تَمْيِيزاً بِمَا قَدْ فَسَّرَہ

كَشِيرٍ أَرْضاً وَ قَفِيْزٍ بَرًّا

وَ مَنْوِيْنَ عَسَلًا وَ تَمْرًا

وَ بَعْدَ ذِي وَ شَبَّهَہَا إِذَا

أَضْفَتْہَا كَمَدَّ حَنْطَہُ غِذَا

وَ النَّصْبُ بَعْدَ مَا أُضِيفَ وَجِبَا

إِنْ كَانَ مِثْلَ مَلءِ الْأَرْضِ ذَهَبَا

وَ الْفَعَالُ الْمَعْنَى انْصَبْنَ بِأَفْعَلَا

مَفْضَلًا كَأَنْتَ أَعْلَى مَنَزَلًا

وَ بَعْدَ كُلِّ مَا اقْتَضَى تَعَجُّبًا

مَيِّزٌ كَأَكْرَمَ بِأَبِي بَكْرٍ أَبَا

وَ اجْرُرْ بِمَنْ إِنْ شئتَ غَيْرَ ذِي الْعَدَدِ

وَ الْفَاعِلُ الْمَعْنَى كَطَبَ نَفْسًا تَفَدَ

وَ عَامِلُ التَّمْيِيزِ قَدَمٌ مُطْلَقًا

وَ الْفِعْلُ ذُو التَّصْرِيْفِ نَزْرًا سَبَقًا

و هو المميز و التبيين و المبين و التفسير و المفسر بمعنى واحد. اسم بمعنى من مبین لابهام الاسم او نسبتہ نكره ينصب تمييزا فخرج بالقيد الاول الحال و بالثانى اسم لا و نحو:

استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه والعمل وقد ياتي التمييز غير مبين فيعد مؤكدا نحو:

ان عدده الشهور عند الله اثني عشر شهرا وقد ياتي بلفظ المعرفه نحو:

و طببت النفس يا قيس عن عمرو فيعتقد تنكيره معنى و نصبه بما قد فسرته في تفسير لاسم و بالمسند من فعل او شبهه في تفسير النسبه.

هذا و الاسم المبهم الذي يفسره التمييز اربعة اشياء:

العدد ك احد عشر كوكبا و لا يجوز جرّ تمييزه و المقدار و هو مساحه كشبر ارضا و كيل نحو قفيز بُرا و وزن نحو منوين عسلا و تمرا و ما يشابه المقدار نحو مثقال ذره خيرا يره و فرع التمييز نحو خاتم حديدا و بعد ذى الثلاثه المذكوره في البيت و نحوها كالذى ذكرته بعد اجرره اذا اصفتها بعمال المضاف اليه كمدُّ حنطه غذا و

لا تحقّر ظلامه و لو شبر ارض و يجوز ايضا جرّه بمن كما سيدكره و رفعه على البدل.

و النصب للتمييز الواقع بعدما اى مبهم اضعيف الى غيره وجبا ان كان المميز لا- يغنى عن المضاف اليه مثل ملؤ الارض ذهباً فان اغنى نحو هو اشجع الناس رجلاً جاز الجرّ فتقول هو اشجع رجلاً.

و التمييز الفاعل فى المعنى انصبين بافعلا- الكائن مفضلاً كانت اعلى منزلاً اذ معناه انت علا منزلك بخلاف غيره فيجب جرّه به ك زيدا اكمل فقيه.

و بعد كل ما اقتضى تعجباً سواء كان بصيغه ما افعله او افعل به ام لا مميز ناصباً كاكرم بابى بكر ابا و لله درّه فارسا و حسبك بزید رجلاً و كفى به عالماو

«بانت لتحننا غفاره

يا جارتا ما انت جراه»

واجرر بمن التبعية ان شئت كل مميز غير اربعة اشياء التمييز ذى العدد اى المفسر له كما تقدم و التمييز الفاعل فى المعنى ان كان محمولاً عن الفاعل صناعه كطب نفساً تُفد او عن مضاف نحو:

زيد اكثر مالا و المحمول عن المفعول نحو:

غرس الارض شجراً و عامل التمييز فدم مطلقاً عليه اسما كان او فعلاً جامداً او متصرف و الفعل ذو التصريف نورا سبقاً بضم اوله بالتمييز كقوله:

«اتهجر ليلي بافراق حبيبها

و ما كا دنفسا بالفراق تطيب»

و قوله:

«انفسا تطيب بنيل المنى

و داعى المنون ينادى جهارا»

و قاس ذلك الكسائى و المبرد و المازنى و اختاره المصنف فى شرح العمده.

## حروف الجرّ

هاك حروف الجرّ و هى من إلى

حتى خلا حاشا عدا في عن على

مذ رب اللام كى واو و تا

والكاف و الواو ورب و التا

واخصص بمذ ومنذ وقتاً وبرب

منكرا و التاء لله ورب

وما رووا من نحو ربه فتى

نزر كذا كهها ونحوه اتى

بعض وبين وابتدى

فى الأمكنه

بمن و قد تأتي لبدء الأزمنه

وزيد فى نفى وشبهه فجر

نكره كما لباع من مفر

للآتها حتى ولام الى

ومن وباء يفهمان بدلا

واللام للملك وشبهه و فى

تعديه أيضا وتعليل قفى

وزيد و الظرفيه استبن بيا

وفى و قد يبينان السببا

بالبا استعن وعدّ عوّض ألصق

ومثل مع و من و عن بها انطلق

على للاستعلا ومعنى فى و عن

بعن تجاوزاً عنى بها انطق

على للاستعلا ومعنى فى و عن

بعن تجاوزاً عنى من قد فطن

وقد تجى موضع بعد و على

كما على موضع عن قد جعللا

شبهه بكاف و بها التعليل قد

يعنى وزائدا لتوكيد ورد

واستعمل اسماً و كذا عن و على

من أجل ذا عليهما من دخلا

ومذ ومنذ اسمان حيث رفعا

أو أوليا الفعل كجئت مذ دعا

وإن يجزاً في مضى فكمين

هما و في الحضور معنى في استبن

وبعد من و عن وباء زيد ما

فلم يعق عن عملٍ قد علما

وزيد بعد رُبِّ و الكاف فكفّ

وقد يليهما وجرّ لم يكف

وحذفت رُبِّ لدى

حذفٍ وبعضه يرى مطرّدا

هاك اي خذ حروف الجر و هي عشرون من و الى و حتى و خلا و حاشا و عدا و في و عن و على و مذ و منذ و رب و اللام و  
كى و قلّ من ذكرها و لا تجرّ الا ما الاستفهاميه و ان و ما و صلتها و واو و تا و الكاف و الباء و لعل و قلّ من ذكر هذه ايضا و  
لا- تجربها الا- عقيّل و مت و قلّ من ذكرها ايضا و لا تجرّ بها الا هُذيل و زاد في الكافيه لولا اذا و ليها ضمير و هو مشهور عن  
سيبويه بالظاهر اخصص مذ و منذ و حتى و الكاف و الواو و رب و التاء فلا تجربها ضميرا

و اخصص بمذ و منذ وقتا غير مستقب نحو:

ما رايته مذيومنا و منذ يوم الجمعة و اخصص برّب منكر اللفظا و معنى او معنى فقط كما قال فى شرح الكافيه نحو:  
رّب رجل و اخيه.

و التاء جازّه لله و رب مضافا الى الكعبه او الياء نحو تالله و ترب الكعبه و تربى و سمع ايضا تالرحمن و ما رووا من ادخال رُب  
على الضمير نحو رُبّه فتى نزر من وجهين ادخالها على غير الضاهر و على معرفه كذا نزر ادخال الكاف على الضمير كقوله:

«لئن كان من جن لابرح طارقا

و ان يك انسا ما كها الانس يفعل»

و نحوه مما اتى كقوله:

«فلا ترى بعلا و ا حلائلا

كهو و لا كهن الا حافظا»

و كذا ادخال حتى عليه نحو:

فلا و الله لا يبقى انس

فتى حتاك يابن ابى زياد»

فصل: فى معنای حروف الجر بعض و بين الجنس و ابتدئ فى الممكنه بالتفاق بمن نحو:

لن تنالوا البرّ حتى انتفقوا مما تحبون و فاجتنبوا الرجس من الاوثان و سبحان الذى اسرى بعبدى ليلا من المسجد الحرام و قد  
تاتى لبدء الازمنه كقوله تعالى لسمجد اسس على التقوى من اول يوم و نفاه البصريون الا الاخفش و مذهبه و زيد اى من عندنا  
فى نفى و شبهه و هو النهى و الاستفهام فجرّ نكره كما بلاغ من مفرّ و هل من خالق غير الله و زيد عند الاخفش فى الايجاب فجرّ  
النكره و المعرفه نحو:

قد كان من مطر من فضل ورفنا

فضلا على الارض و الانعام و الناس»

«يظل به الجر با يمثل قائما

و يكثر فيه من حنين الابعر»

للانتهاء حتى نحو:

حتى مطلع الفجر و لام نحو سقناه لبلد ميت و الى نحو سرت البارحة الى آخر



الليل.

و من و باء يفهمان بدلا نحو:

ارضيتم بالحياه الدنيا من الاخره فليت لى بهم قوما اذا ركبوا

شئوا الاغاره فرسانا و ركبانا

و اللام للملك نحو الله ما فى السماوات و ما فى الارض و شبهه و هو الاختصاص نحو السرج للدابه و فب تعديه ايضا و تليل قفى نحو:

فهب لى من لدنك و ليا و

انى لتعرونى لذكراك

هزه كما انتقض العصفور بلله القطر»

و زيد للتوكيد نحو:

«فلا و الله لا يلقى لمابى

و لا للمابهم ابدأ دواء»

و تاتى للتقويه و هو معنى بين التعديه و الزياده نحو:

ان كنتم للرؤيا تعبرون و فعال لما يرد قال فى شرح الكافيه و لا يفعل ذلك بمعتمد الى اثنين لعدم امكان زيادتها فيهما لانه لم يعهد و فى احدهما لعدم المرجح و الظرفيه حقيقه او محازا استبن بب و فى نحو و انكم لتمزّون عليهم مصبحين و بالليل و ما كنت بجنب الغربى و الم غلبت الروم فى ادنى الرض و لقد كان فى يوسف و اخوته آيات و قد يبينان السببا نحو فبظلم من الذين هادوا و دخلت امرء النار فى هزه حبستها.

بالباء استعن نحو:

بسم الله الرحمن الرحيم و عدّ نحو ذهب الله بنورهم و لا يجمع بينها و بين الهمزه و عوض و التعويض غير البدل نحو بعثك هذا بهذا و الصق نحو وصلت هذا بهذا و مثل مع و من التبعضيه و عن بها انطق نحو نسبح بحمدك و عينا يشرب بها عبادالله و سال سائل بعذاب واقع.

على للاستعلاء حسا نحو و عليها و على الفلك تحملون او معنى نحو تكبر زيد على عمرو و معنى فى نحو:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَّ مَعْنَىٰ عَنْ نَحْوِ:

إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ

لِعَمْرٍوَاللَّهِ

اعجبني رضاها»

بعن تجاوزا عنى من قد فطن نحو:

رميتن السهم عن القوس و قد يجىء موضع بعد نحو:

لتركبن طبقا عن طبق و موضع على نحو:

لاه ابن عمك لا افضلت فى حسب

عنى و لا انت ديانى فتخزوني»

كما على موضع عن قد جعلاً كما تقدم و هذا تصريح بان لكل حرف معنى مختصاً به و استعماله فى غيره على وجه النيباه شبهه بكاف نحو زيد كالاسد و بها التعليل قد يعنى نحو واذكروه كما هداكم و زائدا لتوكيد ورد نحو ليس كمثل شىء و استعمال اسما مبتداء نحو:

«ابداً كالفراء فوق ذراها

جين يطوى المسامع الصرار»

و فاعلا نحو:

اتنهنون و لن ينهى ذوى شطط كالطعن

يذهب فيه الزيت و الفتل»

و مجرورا باسم نحو:

و لعبت طير بهم ابابيل

فصيروا مثل كعصف ماكول»

و بحرف نحو:

«بكا اللقوه الشغواء جلت و لم اكن

لاولع الا بالكمى المقنع»

و كذا عن و على يستعملان اسمين من اجل ذا عليهما من دخلا فى قوله:

فقلت للركب لئان علا بهم

من عن يمين الحيا نظرة قُبْلُ

و قوله:

«غدث من عليه بعد ماتمَّ ظمؤها

تصلُّ و عن قيض ببيداء مجهل»

و مذ و منذ اسمان حيث رفعا نحو ما رايته مذيومان و هما حينئذ في الماضي بمعنى اوّل المده و في غيره بمعنى جميع المده و الصحيح أنّهما حينئذ مبتدءان ما بعدهما خبر و قيل بالعكس و قسل ظرفقان و ملكان تامه محذوفه او أوليا الفعل او الجملة الاسميه كجئت مذ دعا و

«مازلت ابغى المال مذ انا يافع

وليدا و مهلا حين شبتُ و امردا»

و ان تجرّا في مضى فكمن الابتدائيه هما و في الحضور اذا جزا معنى في اى الظرفيه استبن بهما و بعد من و عن و باء زيد ما فلم يعق اى لم يكف عن

عمل قد علما و هو الجر نحو:

مما خطيئاتهم و عما قليل، فيما نقضهم.

قال فى شرح الكافيه و قد تحدث مع الباء تقليلا و هى لغه هُذيل و زيد بعد ربّ و الكاف فكف، عن العمل و ادخلتهما على الجمل نحو:

ربّما اوفيتُ فى علم

ترفعن ثوبى شمالات»

و ربما يوّد الذين كفروا و:

«ربّما الجامل المؤبّل فيهم

و عنا بينهن المهار»

«أخّ ماجد لم يخزنى يوم مشهد

كما سيف عمروه لم تخنه مضاربه»

و قد يليها ما و جرّ لم يكفّ نحو:

«ماوىّ يا ربّما غاره

شعواء كاللدعه بالميسم»

«و نصر مولان و نعلم أنّه

كما الناس مجروم عليه و جارم»

و حذف ربّ فجرت مضمرة بعد بل و هو قليل نحو:

بل بلد ملؤالاكام قتمه

لا يشتري كتّانه و جهرّمه»

و بعد الفاء و هو قلقل ايضا نحو:

«فمثلك حبلی قد طرقت و مرضع

فالهيتها عن ذی تائم مغیل»

و بعد الواو ضاع ذا العمل حتب قال بعضهم ان الجرّ بالواو نفسها نحو:

«و لیل كموج البحر ارخی سدوله

علی بانواع الهموم لیتلی»

و ربّما جرّت محذوفه دون حرف نحو:

«رسم دار و قفت فی طلبه

كدت اقصى الحساه من جلله»

و قد یجرّ بسوی ربّ لدی حذف له و هو سما كقول بعضهم و قد قیل له کیف اصبحت خیر و الحد لله ای علی خیر و بعضه یری مطّردا یقس علیه نحو:

بکم درهم اشتریت ای بکم من درهم و مررت برجل صالح الا- صالح فطالح حکاه یونس ای ان لا- أمّر بصالح فقد مررت بصالح.

## الإضافة

نوناً تلی الإعراب أو تنوینا

مما تضيف احذف كطور سینا

والثانی اجرر وانو من أو فی إذا

لم یصلح إلا ذاک و اللام خذا

لما سوی ذینک و اخصص أوّلا

أو أعطه التعریف بالذی تلا

وإن یشابه المضاف یفعل

وصفاً فعن تنکیره لا یعزل

كربّ راجينا عظيم الأمل

مروّع القلب قليل الحيل

وذى الإضافه اسمها

لفظيه

وتلك محضه ومعنويه

ووصل أل بذا المضاف مغتفر

إن وصلت بالثاني كالجعد الشعر

أو بالذي له أضيف الثاني

كزيد الضارب رأس الجاني

وكونها في الوصف كافٍ إن وقع

مثلي أو جمعاً سبيله اتبع

وربما أكسب ثانٍ أولاً

تأنيثاً إن كان الحذف موهلاً

ولا يضاف اسم لما به اتحد

معنى وأول موهماً إذا ورد

وبعض الأسماء يضاف أبداً

وبعض ذا قد يأت لفظاً مفرداً

وبعض ما يضاف حتماً امتنع

إيلاؤه اسماً ظاهراً حيث وقع

كوحد لبي ودوالي سعدى

وشدّ إيلاء يدى للبي

وألزموا إضافةً الى الجمل

حيث و إذا و إن يتون يحتمل



إفراد إذا و ما كإذ معنى كإذا

أضف جوازاً نحو حين جانبذ

وابن أو اعرب ما كإذ قد أجريا

واختر بنا متلوّ فعلٍ بنيا

وقبل فعلٍ معرب أو مبتدا

أعرب و من بنى فلن يفندا

وألزموا إذا إضافةً الى

جمل الأفعال كهن إذا اعتلى

لمفهم اثنين معرّفٍ بلا

تفرّقٍ أضيف كلتا وكلا

ولا تضيف لمفردٍ معرّفٍ

أياً و إن كررتها فأضف

او تنو الأجزاء و اخصص بالمعرّفه

موصولةً أياً و بالعكس الصّفه

وإن تكن شرطاً او استفهاما

فمطلقاً كتمل بها الكلاما

وألزموا إضافةً لدن فجرّ

ونصبُ غدوه بهما عنهم ندر

ومع مع فيها قليلٌ ونقل

فتحّ و كسرّ لسكونٍ يتصل

واضمم بناءً غيراً ان عدمت ما

له أضيف ناوياً ما عدما

قبل كغير بعد حسب أول

ودون و الجهات أيضاً وعل

وأعربوا نصباً إذا ما نكرا

قبلاً و ما من بعده قد ذكرا

وما يلي المضاف يأتي خلفا

عنه في الاعراب إذا ما حذفا

وربما جزوا الذي أبقوا كما

قد كان قبل حذف ما تقدما

لكن بشرط أن يكون ما حذف

مماثلاً لما عليه قد عطف

ويحذف الثاني فيبقى الأول

كحاله إذا به يتصل

بشرط عطف وإضافه إلى

مثل الذي له أضفت الأولا

فصل مضاف شبه فعل ما نصب

مفعولاً أو ظرفاً أجزو ولم يعب

فصل يمين واضطرارا وجدا

بأجنبي أو بنعت أو ندا

نونا تلى الاعراب اى حروفه او تنوينا ملفوظا به او مقدرامما تضيف احذف لان الاضافه تؤذن بالاتصال و التنوين و

خلفه و هو النون يؤذنان بالانفصال كطور سينا و دراهمك و غلامى زيد

و الثانى و هو المضاف اليه اجرر وجوبا بالحرف المقدر عند المصنف و بالمضاف عند سيويه و بالاضافه عند الاخفش و انو من ان كان المضاف بعض المضاف اليه و صح اطلاق اسمه عليه كذا قال فى شرح الكافيه تبعا لابن السراج مخرجا بالقيده الاخير نحو يد زيد ممثلا بنحو خاتم فضه و ثوب خز او انو فى اذا لم يصلح الا ذاك نحو بل مكر الليل و النهار السبا و اللام خذا ناويا لها لما سوى ذينك نحو غلام زيد.

و اخصص اولاً بالثانى ان كان نكره كغلام رجل او اعطه التعريف بالذى تلا ان كان معرفه كغلام زيد.

و ان يشابه المضاف يفعل اى المضارع فى كونه مرادا به الحال او الاستقبال حال كونه وصفا كاسمى الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه فعن تنكيره لا يعزل سواء اضيف الى معرفه او نكره و لذلك وصف به النكره ك هديا بالغ الكعبه المائده و نصب على الحال ك ثانى عطفه الحج و دخل عليه رب كرب راجينا عظيم الامل مروع القلب قليل الحيل.

و ذى الاضافه و هى اضافه الوصف الى معموله اسمها لفظيه لانها افادت تخفيف اللفظ بحذف التنوين و النون و تلك الاضافه و هى التى تفيد التعريف او التخصيص اسمها محضه اى خالصه و معنويه ايضا لانها افادت امرا معنويا.

و وصل ال هذا المضاف اضافه لفظيه مغتفر ان وصلت ال بالثان اى المضاف اليه كالجعد الشعر او وصلت بالذى له اضيف الثانى كزيد الضارب راس الجانى او بما يعود اليه ان كان ضميرا كما فى التسهيل كمررت بالضارب الرجل و الشاتم و

منع المبرد هذه و

جوز الفراء اضافته ما فيه ال الى المعارف كلها كالضاربك و الضارب زيد بخلاف الضارب رجل و قد استعمله الامام الشافعي في خطبه رسالته فقال الجاعلنا من خير امه اخرجت و كونها اى ال فى الوصف فقط كاف ان وقع مثنى نحو مررت بالضاربي زيد و الضاربي رجل او وقع جمعا سبيله اى سبيل المثنى اتبع بان كان جمع سلامه نحو مررت بالضاربي زيد و الضاربي رجل و ربما اكسب ثان اولا تانيثا و تذكيرا ان كان الاول لحذف موهلا اى اهلا نحو:

«و تشرق بالقول الذى قد اذعته

كما شرقت صدر القناه من الدم»

فاكسب القناه المؤنث الصدر المذكر التانيث لما اضيف اليه و نحو:

«رؤيه الفكر ما يؤول له ال

امر معين على اجتناب التواني»

فاكسب الفكر المذكر رؤيه المؤنث التذكير لما اضيف اليه و خرج بقوله ان كان لحذف موهلا ما ليس اهلا له بان يختل الكلام لو حذف فلا يكسبه ما ذكر كقام غلام هند و قامت امراه زيد.

و لا يضاف اسم لما به اتحد معنى فلا يضاف اسم لمرادفه و لا موصوف الى صفته و لا صفه الى موصوفها لان المضاف يتعرف بالمضاف اليه او يتخصص و الشىء لا يتعرف و لا يتخصص الا بغيره و اول موهلا لذلك اذا ورد نحو هذا سعيد كرز اى مسمى هذا

للقب و مسجد الجامع اى مسجد اليوم الجامع او المكان الجامع و جرد قطيفه اى شىء جرد من قطيفه.

و اعلم ان الغالب فى الاسماء ان تكون صالحه للاضافه و الافراد و بعض الاسماء يمتنع اضافته كالمضمرات و بعض الاسماء يضاف الى المفرد ابدأ لفظا و معنى كقصارى و حمادى و بيد و لدى

و سوى و عند و ذى و فروع و

اولى و بعض ذا الذى ذكر انه يلزم الاضافه قد يلزمها معنى فقط و يات لفظا مفردا عنها ككل و بعض و اى نحو و ان كلا لما ليوفينهم هود و فضلنا بعضهم على بعض الاسراء و ايا ما تدعوا الاسراء و بعض ما يضاف حتما امتنع ايلأؤه اسما ظاهرا فلا يليه الا ضمير حيث وقع كوحده نحو اذا دعى الله وحده المؤمن.

«و كنت اذ كنت الهى وحدكا

لم يك شىء يا الهى قبلكا»

«و الذئب اخشاه ان مررت به

وحدى و اخشى الرياح و المطرا»

و لئى و يختص بضمير غير الغائب نحو ليك اى اجابه بعد اجابه و هو عند سبيويه مثنى للتكثير و عند يونس مفرد اصله لى بوزن فعلى قلبت الفه ياء فى الاضافه كانقلاب الف لى و على و الى و رد بانه لو كان مفردا جاريا مجرى ما ذكر لم تنقلب الفه الام مع المضممر كلى و قد وجد قلبها مع الظاهر فى البيت الاتى و دوالى كلى نحو دوايك اى تداولا بعد تداول و سعدى نحو سعديك اى سعدا بعد سعد.

و شذ ايلاء يدي للى فى قول الشاعر:

«دعوت لما نابنى مسورا

قلبي فلى يدي مسورا»

و كذا ايلأؤه ضمير غائب فى قوله:

«انك لو دعوتنى و دونى

زوراء ذات مترع بيون»

لقلت لى لمن يدعونى قاله فى شرح التسهيل

و الزموا اضافته الى الجمل اسميه كانت او فعليه حيث و اذ نحو جلست حيث جلس زيد و حيث زيد جالس و اذكروا اذ كنتم قليلا الاعراف و اذكروا اذ انتم قليل الانفال و شذ اضافته حيث الى المفرد فى قوله:

«ا ما ترى حيث سهيل طالعا

نجما يضىء كالشهاب لامعا»

و ان ینون اذ و یکسر ذالها لالتقاء الساکنین یحتمل ای

يجوز افراد اذ عن الاضافه و يجعل التنوين عوضا عما يضاف اليه نحو و انتم حينئذ تنظرون الواقعه و ما كاذ معنى اى فى المعنى و هو كل اسم

زمان مبهم ماض كاذ اصف الى الجملتين جوازا نحو حين جا نبذ و جئتك حين الحجاج امير و ابن على الفتح او اعرب ما كاذ قد اجريا اما الاول فبالحمل عليها و اما الثانى فعلى الاصل و لكن اختر بنا متلو اى واقع قبل فعل بنيا ماض او مضارع مقرون باحدى النونين نحو:

«على حين الهى الناس جل امورهم

فندلا زريق المال ندل الثعالب»

و الواقع قبل فعل معرب او قبل مبتدا اعرب وجوبا عند

البصريين نحو هذا يوم ينفع الصادقين المائده و جوز الكوفيون بناءه و اختاره المصنف فقال و من بنى فلن يفندا كقراءه نافع يوم ينفع و الزموا اذا اضافه الى جمل الافعال فقط كهن اذا اعتلى اى تواضع اذا تعاضم و تكبر و اجاز الـخفش و الكوفيون وقوع المتبدا بعدها و لم يسمع و نحو اذا السماء انشقت الانشقاق من باب و ان احد من المشركين استجارك التوبه و نحو:

«اذا باهلى تحته حنظليه

له ولد منها فذاك المذرع»

على اضمار كان كما اضمرت هى و ضمير الشان فى قوله:

«و نبث ليلي ارسلت بشفاعه

الى فهلا نفس ليلي شفيعها»

فرع: مشبه اذا من اسماء الزمان المستقبل كاذ لا يضاف الا الى الجملة الفعلية قاله فى شرح الكافيه نقلا عن سيويه و استحسنة و قال لو لا ان من المسموع ما جاء بخلافه كقوله تعالى يوم هم بارزون المؤمن انتهى.

و اجاب ولده عنها بانها مما نزل فيه المستقبل لتحقق وقوعه منزله الماضى و حينئذ فاسم الزمان فيه ليس بمعنى اذا بل بمعنى اذ



و هي تضاف الى الجملتين قال ابن هشام و لم ار من صرح بان مشبه اذا كمشبه اذ يبنى و يعرب بالتفصيل السابق و قياسه عليه ظاهر و منه هذا يوم ينفع الصادقين المائده لان المراد به المستقبل انتهى.

قلت تقدم نقلا عنهم الاستدلال به على مشبه اذ لانه مما نزل فيه المستقبل لتحقق وقوعه منزله الماضى لا سيما فى اوله قال بلفظ الماضى لمفهم اثنين لفظا و معنى او معنى فقط معرف بلا تفرق بعطف اضعف كلتا و كلا نحو جاءنى كلا الرجلين

«ان للخير و للشر مدى

و كلا ذلك وجه و قبل»

و لا يضافان لمفرد و لا لمنكر خلافا للكوفيين و لا لمفرد و شد:

«كلا اخى و خليلي واجدى عضدا

فى النائبات و المام الملمات»

و لا تضاف لمفرد معرف ايا بل اضعفها الى مثنى او مجموع مطلقا او مفرد منكر و ان كررتها فاضف الى المفرد المعرف نحو:

«فلئن لقيتك خالين لتعلمن

ايى و ايك فارس الاحزاب»

او ان تنو الاجزا فاضفها اليه نحو اى زيد حسن اى اى اجزائه.

و اخصصن بالمعرفه مع اشتراط ما سبق موصوله ايا فلا تضافها الى نكرة خلاف لابن عصفور نحو ايهم اشد مريم و بالعكس اى

الصفه و الحال فلا يضافان الا الى نكرة كمررت بفارس اى فارس و بزيد اى فارس و ان تكن اى شرطا او استفهما فمطلقا سواء

اضيفت الى معرفه او نكرة كمل بها الكلاما نحو ايها الاجلين قضيت القصص فباى حديث

الاعراف.

فرع: اذا اضيفت اى الى مثنى معرفه افراد ضميرها او الى نكرة طوبق و الزموا اضافه لذن و هو ظرف لاول غايه زمان او مكان

مبنى الا فى لغه قيس فجر و افرادها و نصب غدوه بها على

التميز او التشبيه بالمفعول به او اضمار كان و اسمها الوارد عنهم ندر و كذا رفعها على اضمار كان كما حكاه الكوفيون و يعطف على غدوه المنصوبه بالجر لان محلها جر و جوز الاخفش النصب قال المصنف و هو بعيد عن القياس

و مع اسم لمكان الاجتماع او وقته معرب الا فى لغه ربيعه فيقولون مع بتسكين العين فيها بناء و هو قليل و قال سيبويه ضروره و منه

«فريشى منكم و هواى معكم

و ان كانت زيارتكم لماما»

و نقل فى هذه الحاله فتح و كسر لعينها لسكون يتصل بها مستند الاول الخفه و الثانى الاصل فى التقاء الساكنين.

تمه: لا تنفك مع عن الاضافه الا حالا بمعنى جميع كقوله بكت عينى اليسرى فلما زجرتها عن الجهل بعد الحلم اسكتنا معا

و اضمم بناء وفاقا للمبرد غيرا ان عدت ما له اضيف حال كونك ناويا معنى ما عدما قال فى شرح الكافيه لزوال المعارض للشبه المقتضى للبناء و هو عدم الاستقلال بالمفهوميه.

قلت و هى نظيره اى فياتى فى هذه ما قلته فيها و هو وجود هذه العله فيها اذا لم ينو المضاف اليه مع قولهم باعرابها حينئذ فالاحسنما ذهب اليه الاخفش من كونها معربه فى هذه الحاله ايضا

كما اجمعوا على ان فتحها فى هذه الحاله مطلقا و ضمها مع التنوين الذى هو قليل حركتا اعراب و شرط ابن هشام لجواز حذف ما تضاف اليه ان يقع بعد ليس نحو قبضت عشره ليس غير اى ليس المقبوض غير ذلك او ليس غير ذلك مقبوضا و ذكر ابن السراج فى الاصول و غيره وقوعها بعد لا ثم بناؤها على الحركه لان لها اصلا فى التمكين و لولاه لم يفارقها البناء و كانت ضمه

لئلا يلتبس الاعراب بالبناء قاله فى شرح التسهيل.

و خرج بقوله ان عدمت الى آخره ما اذا لم يعدم المضاف اليه و اما اذا عدم و لم ينو فانها حينئذ معربه و سيأتى تصريحه بهذه الحالة و كذا اذا نوى لفظه دون معناه كما قاله فى شرح الكافيه

و اخرجه تقييدى المنوى بالمعنى قبل كغير فى جميع ما تقدم فتبنى على الضم اذا حذف ما تضاف اليه و نوى معناه نحو الله الامر من قبل و من بعد الروم دون ما اذا لم يحذف نحو جئت قبل العصر او حذف و لم ينو نحو:

«فساغ لى الشراب و كنت قبلا

اكاد اغص بالماء الحميم»

او نوى لفظه نحو:

«و من قبل نادى كل مولى قرابه

فما عطفت مولى عليه العواطف»

و الاحسن فيها ايضا و فيما بعدها ما اختاره الاخفش من الاعراب مطلقا و مثلها ايضا بعد فتبنى و تعرب على التفصيل المتقدم كالايه السابقه و نحو جئت بعد العصر و قرىء الله الامر من قبل و من بعد الروم و كذا حسب نحو قبضت عشره فحسب اى فحسبى ذلك

و هذا حسبك من رجل و اول كما حكاه الفارسى من قولهم ابدا بذا من اول بالضم على نيه معنى المضاف اليه و الجر على نيه لفظه و الفتح على ترك نيته و منع صرفه للوزن و الوصف و دون و الجهات الست ايضا نحو:

«اذا انا لم او من عليك و لم يكن

لقاؤك الا من وراء وراء»

و حكى الكسائى افوق تنام ام اسفل بالنصب اى افوق هذا و عل بمعنى فوق نحو:

«و لقد سددت عليك كل ثنيه

و اتيت فوق بنى كليب من عل»

مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه السيل من عل و فهم

من ذكر المصنف لها جواز اضافتها لفظا و به صرح الجوهري و خالفه ابن ابي الربيع

و اعربوا نصبا و جرا كما تقدم و رفعا اذا ما نكرا اى قطع عن الاضافه لفظا و نيه قبلا و ما من بعده و قبله قد ذكرا و شمل ذلك  
عل و به صرح بعضهم لكن قال ابن هشام ما اظن نصبها موجودا ثم هو على الظرفيه فى قبل و ما بعده الا حسب فعلى الحالیه و  
ذكر المصنف ان اسماء الجهات ما عدا فوق و تحت تتصرف تصرفا متوسطا و ان دون تتصرف تصرفا نادرا و ما يلى المضاف  
اى المضاف اليه ياتى خلفا عنه اى عن المضاف فى الاعراب و التذكير و التانيث و غيرها اذا ما حذفنا نحو:

و جاء ربك الفجر اى امر ربك و تجعلون رزقكم الواقعه اى بدل شكر رزقكم.

يسقون من ورد البريص عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل اى ماء بردى و هو نهر بدمشق

«مرّت بنا فى نسوه خوله

و المسك من اردانها نافحه»

اى رائحته، ان هذين حرام على ذكور امتيائى استعمالهما و تلك القرى اهلكتاهم الكهف اى اهلها تفرقوا اياى سبا اى مثلها

و ربما جروا المضاف اليه الذى ابقوا كما قد كان قبل حذف ما تقدا و هو المضاف لكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون ما حذف  
مماثلا فى اللفظ و المعنى لما عليه قد عطف او مقابلا له فالاول نحو:

«ا كل امرى تحسبين امرا

و نار توقد بالليل نارا»

و الثانى كقراءه بعضهم تريدون عرض الدنيا و الله يريد الاخره الانفال اى باقى الاخره كذا قدره ابن ابي الربيع و يحذف الثانى  
فيبقى الاول بلا تنوين كحاله اذا به يتصل بشرط عطف على هذا المضاف و

اضافه لهذا المعطوف الى مثل الذى له اذفت الاولا كقولهم قطع الله يد و رجل من قالها اى قطع الله يد من قالها و

رجل من قالها و قد ياتى ذلك من غير عطف كما حكى الكسائى من قولهم ا فوق تنام ام اسفل فصل مضاف عن المضاف اليه بالنصب مفعول اجز شبه فعل صفة لمضاف اى مصدر او اسم فاعل ما نصب ذلك المضاف فاعل فصل مفعولا تمييز او ظرفا اجز المعنى اجز ان يفصل الذى نصبه المضاف على المفعوليه او الظرفيه بينه و بين المضاف اليه كقراءه ابن عامر قتل اولادهم شركائهم الانعام و قول بعضهم ترك يوما نفسك و هواها سعى لها فى رداها و قوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ابراهيم و قوله ص اهل انتم تاركو لى صاحبي

و قال الشاعر:

«فرشنى بخير لا اكونن و مدحتى

كناحت يوما صخره بعسيل»

و لم يعب فصل يمين حكى الكسائى هذا غلام و الله زيد و اضطرارا وجدا الفصل باجنبى من المضاف كقوله:

«ما ان وجدنا للهوى من طب

و لا عدمننا قهر وجد صب»

و قوله:

«انجب ايام والداه به

اذ نجلاه فنعم ما نجلا»

و قوله:

«تسقى امتياحا ندى المسواك ريقتها

كما تضمن ماء المزنه الرصف»

و قوله:

كما خط الكتاب بكف يوما يهودى يقارب او يزيل او بنعت نحو:

«نجوت و قد بل المرادى سيفه

من ابن ابى شيخ الابطاح طالب»

او ندا مثل له فى شرح الكافيه بقوله:

«كان برزون ابا عصام

زيد حمار دق باللجام»

و يحتمل ان يكون على لغه اجراء اب بالالف على كل حال و زيد بدل منه او عطف بيانقاله ابن هشام.

تتمهن الفواصل اما قال فى الكافيه و الفصل بها مغتفر كقوله:

«هما خطتا اما اسار و منه

و اما دم و الموت بالحر اجدر»

## المضاف الى ياء المتكلم

آخر ما أضيف للياء اكسر إذا

لم يك معتلا كرامٍ وقذا

أو يكُ كابنين وزيدین فذی

جميعها الياء بعد فتحها احتذى

وتدغم الياء فيه والواو وإن

ما قبل واوٍ ضُمَّ فاكسره يهن

وألفاً سلمٌ وفي المقصور عن

هذيل انقلابها ياءً حسن

## فصل فى المضاف الى ياء المتكلم

الصحيح انه معرب خلافا لابن الخشاب و الجرجاني فى قولهما انه مبني لاضافته الى غير متمكن لاعراب المضاف الى الكاف و الهاء و المثنى المضاف الى الياء و لبعضهم فى قوله انه ليس بمبنى لعدم الشبه و لا معرب لعدم تغير حركته.

آخر ما اضيف للياء اكسر اذا لم يك معتلا- او جاريا مجراه كصاحبى و غلامى و ظيبي و دلوى و لك حينئذ فى الياء الفتح و السكون و حذفها لدلاله الكسر عليها نحو:

«خليل املك منى

بالذى كسبت يدي و ما لى فيما يقتنى طمع»

و فتح ما وليته فتقلب الفا نحو اطوف ما اطوف ثم آوى الى اما و يروينى النقيع و حذف الالف و ابقاء الفتح نحو:

«و لست بمدرك ما فات منى

بلهف و لا بليت و لا لو انى»

فان يك معتلا كرام و قذى او يك مثنى او مجموعا جمع سلامه كابنين و زيدین فذی جميعها الياء المضاف اليها بعد بالضم فتحها و سكون الياء التى فى آخر المضاف احتذى ثم فى ذلك تفصيل و ذلك انه تدغم الياء التى فى آخر المضاف فيه اى فى الياء المضاف اليه نحو جاءنى قاضى و رایت قاضى و غلامى و زيدى و مررت بقاضى و غلامى و زيدى.

و الواو تدغم فيه ايضا بعد قلبها ياء نحو:

«اودی بنی و اعقبونی

حسره عند الرقاد و عبره لا تقلع»

و ان ما قبل واو ضم فاكسره يهن فان فتح فابقه نحو هؤلاء



مصطفى و الفاسلم نحو محياى و عصاى و غلاماى و سلامه الالف التى فى المثنى فى لغه الجميع و فى التى فى المقصور عن هذيل انقلابها ياء حسن نحو سبقوا هوى و اعنقوا لهواهم فتخرموا و لكل جنب مصرع.

خاتمه

المستعمل فى اضافه اب و اخ و حم و هن الى ياء ابى و اخى و حمى و هنى و اجاز المبرد ابى برد اللام و فى فم فى و قل فمى و اجاز الفراء فى ذى ذى و صححو انها لا تضاف الى ضمير اصلا

## الجزء الثانى

### إعمال المصدر

بفعله المصدر ألحق فى العمل

مضافاً أو مجرداً أو مع أل

إن كان فعلٌ مع أن أو ما يحلّ

محلّه ولا سم مصدرٍ عمل

وبعد جزّه الذى أضيف له

كتمل بنصبٍ أو برفعٍ عمله

وَجُرِّ ما يتبع ما جرّ و من

راعى فى الاتباع المحلّ فحسن

باب اعمال المصدر

وفيه اعمال اسمه بفعله المصدر الحق فى العمل سواء كان مضافا و هو اكثر او مجردا منونا و هو اقيس او مع ال و هو اندر ثم لانه لا يعمل مطلقا بل ان كان غير مضممر و لا محدود و لا مجموع و كان

فعل مع ان او مع ما المصدريه يحل محله نحو و لو لا دفع الله الناس البقره او اطعام فى يوم ذى مسغبه يتيما البلد و

«ضعيف النكايه اعدائه

يخال الفرار يراخى الاجل»

بـخلاف المضمـر نحو ضربك المسـيء حسن و هو المحسن قبيح و المحدود نحو عـجبت من ضربتك زيـدا و شذ يحايي به الجـلد  
الذي هو حازم بضربه كفيه الملا نفس راكب و المجموع و شذ تركته بملاحس البقر اولادها.  
و لاسم مصدر و هو الاسم الدال على الحدث غير الجارى على الفعل ان كان غير علم و لا ميمى

عمل عند الكوفيين و البغداديين نحو:

«ا كفرا بعد رد الموت عنى

و بعد عطائك المائه الرتاعا»

فان كان علما كسبحان للتسييح و فجار و حماد للفجره و المحمده فلا عمل له بالاجماع او ميميا فكالمصدر بالاجماع نحو:

«ا ظَلِيمٌ اَنَّ مَصَابِكُمْ رَجَلًا

اهدى السلام تحيه ظلم»

و بعد جره اى المصدر معموله الذى اضيف له كمل بنصب عمله ان اضيف الى الفاعل و هو الاكثر كمنع ذى غنى حقوقا شين او كمل برفع عمله ان اضيف الى المفعول و هو كثير ان لم يذكر الفاعل نحو لا يسام الانسان من دعاء الخير فصلت و قليل ان ذكر نحو بذل مجهود مقل زين و خصه بعضهم بالشعر و رد بقوله تعالى و لله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا آل عمران. تتمه قد يضاف الى الظرف توسعا فيعمل فيما بعده الرفع و النصب كحب يوم عاقل لهوا صبا و جر ما يتبع ما جر مراعاة للفظ نحو عجبت من ضرب زيد الظريف و من راعى فى الاتباع المحل فرفع تابع الفاعل و نصب تابع المفعول المجرورين لفظا فحسن فعله كقوله السالك الثغره اليقظان سالكها مشى الهلوك عليها الخيعل الفضل و قوله:

«قد كنت داينت بها حسانا

مخافه الافلاس و الليانا»

تتمه: يجوز فى تابع المفعول المجرور اذا حذف الفاعل مع ما ذكر الرفع على تقدير المصدر بحرف مصدرى موصول بفعل لم يسم فاعله.

### إعمال اسم الفاعل

كفعله اسم فاعلٍ فى العمل

إن كان عن مضيئه بمعزل

وولى استفهاماً أو جرف ندا

أو نفيًا أو جافصه أو مسندا

وقد يكون نعت محذوفٍ عُرف

فيستحق العمل الذي وصف

وإن يكن صله ففي الماضي

وغيره إعماله قد ارتضى

فَعَالٌ أو مفعالٌ أو فعول

في كثره عن فاعلٍ بديل

فيستحق ماله من عمل

وفي فعيلٍ قلّ ذا وفعل

وما سوى المفرد مثله جعل

في

الحكم و الشروط حيثما عمل

وانصب بذى الاعمال تلوأ واخفض

وهو لنصب ما سواه مقتضى

واجرر أو انصب تابع الذى انخفض

كمبتغى جاهٍ ومالاً من نهض

وكل ما قرّر لاسم فاعل

يُعطى اسم مفعولٍ بلا تفاضل

فهو كفعلٍ صيغٍ للمفعول فى

معناه كالمعطى كفافاً يكتفى

وقد يضاف ذا الى اسمٍ مرتفع

معنى كمحمود المقاصد الورع

باب اعمال اسم الفاعل

و هو كما قال فى شرح الكافيه ما صيغ من مصدر موازنا للمضارع ليدل على فاعله غير صالح للاضافه اليه و فى الباب اعمال اسم المفعول. كفعله اسم فاعل فى العمل مقدما و مؤخرا ظاهرا و مضمرا جاريا

على صيغته الاصلية و معدولا عنها ان كان عن مضييه بمعزل لانه حينئذ يكون لفظه شبيها بلفظ الفعل المدلول به على الحال و الاستقبال و هو المضارع فان لم يكن فان كان صله لال فسياتي و الا فلا يعمل خلافا للكسائي و ان ولى استفهاما نحو ا ضارب زيد عمرا او حرف ندا نحو يا طالعا جبلا و هو من قسم النعت المحذوف منعوته و لذا لم يذكره فى الكافيه او نفيما نحو ما ضارب زيد عمرا او جا صفة نحو مررت برجل ضارب زيدا او جاء حالا نحو جاء زيد ضاربا عمرا

او خبرا مسندا لذى خبر نحو زيد ضارب عمرا كان قيس مجبا ليلى ان زيدا مكرم عمرا ظننت عمرا ضاربا خالدا و قد يكون نعت محذوف عرف فيستحق العمل الذى وصف نحو و من الناس و الدواب و الانعام مختلف الوانه فاطر اى صنف مختلف و ان يكن اسم الفاعل صله ال ففى المضى و غيره اعماله قد ارتضى عند الجمهور و ذهب الرماني الى انه لا يعمل حينئذ فى الحال و بعضهم الى انه لا يعمل مطلقا و

ان ما بعده باضمار فعل فعال او مفعال او فعول الدالات على المبالغه فى كثره عن فاعل بديل فيستحق ما له من عمل بالشروط المذكوره عند جميع البصريين نحو اما العسل فانا شراب و انه لمنحار بوائكها:

«ضروب بنصل السيف سوق سمانها

اذا عدموا زادا فانك عاقر»

و فى فيعل الدال على المبالغه ايضا قل ذا العمل حتى خالف فيه جماعه من البصريين و فى فعل كذلك قل ايضا نحو ان الله سميع دعاء من دعاه

«اتانى آن هم مزقون عرضى

جحاش الكرملين لها»

و ما سوى المفرد من اسم الفاعل و امثله المبالغه كالمثنى و المجموع مثله جعل فى الحكم و الشروط حيثما عمل كقوله القاتلين الملك الحلاحلا خير معد حسبا و نائلا و قوله

«ثم زادوا آن هم فى قومهم

غفر ذنبهم غير فخر»

تمه: المصغر من اسم الفاعل و المفعول لا يعمل الا عند الكسائى

و انصب بذى الاعمال تلوا له و اخفض بالاضافه و هو لنصب ما سواه من المفاعيل مقتضى كانت كاس خالدا ثوبا و معلم العلاء عمرا مرشدا الاين او غدا و خرج بذى الاعمال ما بمعنى الماضى فلا يجوز الا جر تاليه و نصب ما عداه بفعل مقدر و اجرر او انصب تابع المفعول الذى انخفض باضافه اسم الفاعل اليه اما الاول فبالحمل على اللفظ و اما الثانى فبالحمل على الموضع عند المصنف و بفعل مقدر عند سيويه كمتغى جاه و مالا من نهض

و كل ما قرر لاسم فاعل من عمل بالشروط السابقه يعطى اسم مفعول بلا تفاضل فهو كفعل صيغ للمفعول فى معناه كالمعطى كفافا يكتفى و قد يضاف ذا الى اسم مرتفع معنى بعد تحويل الاسناد عنه الى ضمير راجع للموصوف و نصب الاسم على التشبيه

بالمفعول به و ان كان اسم الفاعل لا يجوز فيه هذا كمحمود المقاصد الورع اذ الاصل الورع محموده مقاصده ثم صار الورع محمود المقاصد ثم اضيف

### أبنية المصادر

فعلٌ قياس مصدر المعدى

من ذى ثلاثهٍ كَرَدَّ رَدًّا

وفعل اللّازم بابه فعل

كفَرِحَ وكجوىٍ وكشَلَل

وفعل اللّازم مثل قعدا

له فعولٌ باطرَادٍ كغدا

ما لم يكن مستوجباً فعلاً

أو فعلاً فادر أو فعلاً

فأولٌ لذى امتناعٍ كأبى

والثان للذى اقتضى تقلباً

للذا فعلاً أو لصوتٍ وشمل

سيراً وصوتاً الفعيل كصهل

فعوله فعالةً لفعلاً

كسهل الأمرٍ وزيدٌ جزلاً

وما أتى محالفاً لما مضى

فنابه النقل كسخطٍ ورضاً

وغير ذى ثلاثهٍ مقيس

مصدره كقَدَس التقديس

وزكّه تزكيه وأجملا

إجمال من تجملاً تجملاً

واستعد استعاذه ثم أقم

إقامه وغالباً ذا التا التزم

وما يلي الآخر مدّ وافتحا

مع كسر تلو الثان ممّا افتتحا

بهمز وصل كاصطفى وضمّ ما

يربع في أمثال قد تلملما

فعالّ او فعلة لفعلا

واجعل مقيساً ثانياً لا أوّلا

لفاعل الفعال و المفاعله

وغير ما مرّ السماع عادله

وفعله لمرّه كجلسه

وفعله لهيئه كجلسه

في غير ذى الثلاث بالتا المرّه

وشدّ فيه هيئه كالخمره

هذا باب ابنيه المصادر

و اخره و ما بعده في الكافيه الى التصريف و هو الانسب. فعل بفتح الفاء و سكون العين قياس مصدر المعدى من فعل ذى ثلاثه مفتوح العين كضرب ضربا او مكسورها كفهم فهما او مضاعفا كرد ردا و فعل اللازم بكسر العين بابه فعل بفتح الفاء و العين سواء في ذلك الصحيح كفرح مصدر فرح و المعتل اللام كجوى مصدر جوى و المضاعف كشلل مصدر شلت يده اى ييست



الـا- ان دل على حرفه او ولا-يه فقياسه الفعاله و فعل اللازم بفتح العين مثل قعدا له فعول مصدر باطراد كغدا غدوا ما لم يكن مستوجبا فعالا بكسر الفاء او فعلانا بفتح الفاء و العين فادر او فعالا بضم الفاء او الفعيل او الفعاله بكسر الفاء فاول

و هو فعال بالكسر مصدر لذى امتناع كابي اباء و نفر نفاروا و شرد شرادا و الثان و هو فعالن مصدر للذى اقتضى تقلبا كجال جولانا للدا الثالث و هو فعال بالضم كسعل سعالا او

لصوت كصرخ صراخا و شمل سيرا و صوتا الرابع و هو الفعيل كصهل صهيلا و رحل رحيلا و للحرفه و الولايه الخامس كخاط خياطه و سفر بينهم سفاره اى اصلح و فعوله بضم الفاء و فعاله بفتحها مصدران لفعلا بفتح الفاء و ضم العين كسهل الامر سهوله و صعب صعوبه و زيد جزلا جزاله و فصح فصاحه و ما اتى مخالفا لما مضى فبابه النقل عن العرب كشكور و شكران و ذهاب و كسخط و رضا و بلجه و بهجه و شبع و حسن

مصادر شكر و ذهب و سخط و رضى و بلج و بهج و شبع و حسن و غير ذى ثلاثه مقيس مصدره فقياس فعل صحيح اللام التفعيل و معتلها التفعله و افعال الصحيح العين الافعال و المعتل كذلك لكن تنقل حركتها الى الفاء فتقلب الفا فتحذف و تعوض منها التاء و تفعل التفعيل و استفعل الاستفعال فان كان معتلا فكافعل كقدس التقديس و سلم التسليم و زكه تزكيه و سم تسميه.

و اجملا اجمال من تجملا تجملا و اكرم اكرام من تكرم تكرما و استعد استعاده و استقم استقامه ثم اقم اقامه و اعن اعانه و غالبا ذا المصدر

چالتا لزم و نادرا عرى منها كقوله تعالى و اقام الصلاه الانبياء و ما يلى الاخر مد و افتحا مع كسر تلو الثان و هو الثالث مما افتتحا بهمز وصل فيصير مصدره كاصطفى اصطفاء و اقتدر اقتدارا و احرنجم احرنجاما.

و ضم ما

يربع اى الرابع فى امثال قد تلملما فيصير مصدره كتحرج تحرجا و تلملم تلملما ١ فعلال بكسر الفاء او فعلله بفتحها مصدران لفعلا- بفتح الفاء و الملحق به كدحرج دحرجه و حوقل حوقله و سرهف سرهافا و اجعل مقيسا ثانيا لا اولا و منهم من يجعله ايضا مقيسا فاعل مصدران الفعال بكسر الفاء و المفاعله نحو قاتل قتالا و مقاتله و يغلب ذا فيما فاؤه ياء نحو ياسر مياسره.

و غير

ما مر السماع عادله نحو كذب كذابا و نرى تنزيا و تملق تملقا و فعله بفتح الفاء لمره من الثلاثى ان لم يكن بناء المصدر العام عليها كجلسه فان كان فيدل على المره منه بالوصف كرحم رحمه واحده.

و فعله بكسر الفاء لهيئه منه كذلك كجلسه فان كان بناء المصدر العام عليها فبالوصف كنشدت الضاله نشده عظيمه فى غير ذى الثلاث بالتا يدل على المره ان لم يكن بناء المصدر عليها كانطلق انطلاقه فان كان فبالوصف كاستعانه واحده و شذ فيه اى فى غير الثلاثى هيئه كالخمره و العمه و القمصه

### أبنيه أسماء الفاعلين و المفعولين

والصفات المشبهه بها

كفاعلٍ صغ اسم فاعلٍ إذا

من ذى ثلاثه يكون كغذا

وهو قليلٌ فى فعلت وفعل

غير معدى بل قياسه فعل

وأفعلٌ فعلان نحو أشر

ونحو صديان و نحو الأجر

وفعلٌ اولى وفعيلٌ بفعل

كالصّخم و الجميل و الفعل جمل

وأفعلٌ فيه قليلٌ وفعل

وبسوى الفاعل قد يغنى فعل

وزنه المضارع اسم فاعل

من غير ذى الثلاث كالمواصل

مع كسر متلو الأخير مطلقا

وضمّ ميم زائدٍ قد سبقا

وإن فتحت منه ما كان انكسر

صار اسم مفعولٍ كمثل المنتظر

وفى اسم مفعول الثلاثي اطرّد

زنه مفعولٍ كآتٍ من قصد

وناب نقلاً عنه ذو فعيل

نحو فتاه أو فتى كحيل

هذا باب ابنيه اسماء الفاعلين و الصفات المشبهه بها و فيه ابنيه اسماء المفعولين

كفاعل صغ اسم فاعل

اذا من ذى ثلاثه مجرد مفتوح العين لازما او متعديا او مكسورها متعديا يكون كغذا بالمعجمتين اى سال فهو غاذ و ذهب فهو ذاهب و ضرب فهو ضارب و ركب فهو راكب و هو قليل مقصور على السماع فى فعلت بضم العين و فعل بكسرها حال كونه غير معدى كحمض فهو حامض و امن فهو آمن بل قياسه اى فعل بالكسر اى اتيان الوصف منه فى الاعراض فعل و فى الخلقه و الالوان افعل و فيما دل على الامتلاء و حراره الباطن فعلا-ن نحو اشر و فرح و نحو صديان و عطشان و شبعان و ريان و نحو الاجهر و هو الذى لا يبصر فى الشمس و الاحول و الاعور و الاخضر

و فعل بسكون العين اولى و فعيل بفعل بضمها من فاعل و غيره كالضخم و الفعل ضخم و الجميل و الفعل جمل و افعل فيه قليل مقصور على السماع كخطب فهو اخطب و كذا فعل بفتح العين كبطل فهو بطل و فعال بفتح الفاء كجبن فهو جبان و بضمها كشجع فهو شجاع و فعل بضم الفاء و العين كجنب فهو جنب و فعل بكسر الفاء و سكون العين كعفر فهو عفر.

و بسوى الفاعل قد يغنى بفتح الياء و النون فعل كشاخ فهو شيخ و شاب فهو اشيب و عف فهو عفيف و جميع ما ذكر غير وزن فاعل صفات مشبهه و على زنه المضارع ياتى اسم فاعل من غير ذى الثلاث مجردا او مزيدا كالمواصل مع كسر متلو الاخير مطلقا مفتوحا كان فى المضارع او مكسورا و ضم ميم زائد قد سبقا اول الكلمه

كمدحرج و مكرم و مفرح و متعلم و متباعد و منتظر و

مجتمع و مستخرج و مقعسس و معشوب و متدحرج و محرنجم و ان فتحت منه ما كان انكسر صار اسم مفعول كمثل المنتظر و المدحرج و المكرم الى آخره و فى اسم مفعول الثلاثى اطرده زنه مفعول كات من قصد فهو مقصود و ناب نقلا اى سماعا عنه اى عن وزن مفعول ثلاثه اشياء احدها ذو فعيل و يستوى فيه المذكر و المؤنث نحو فتاه او فتى كحيل بمعنى مكحول و ثانيها فعل كقبض بمعنى مقبوض و ثالثها فعل كذبح بمعنى مذبح ذكرهما فى شرح الكافيه و لا تعمل هذه الثلاثه عمل اسم المفعول فلا يقال مررت برجل ذبح كبشه و لا صريع غلامه و اجازه ابن عصفور

### الصفة المشبّهه باسم الفاعل

صفه استحسن جرّ فاعل

معنى بها المشبّهه اسم الفاعل

وصوغها من لازمٍ لحاضر

كظاهر القلب جميل الظاهر

وعمل اسم فاعل المعدى

لها على الحدّ الذى قد حدّا

وسبق ما تعمل فيه مجتنب

وكونه ذا سببٍه وجب

فارفع بها وانصب وجرّ مع أل

ودون أل مصحوب أل و ما اتصل

بها مضافاً أو مجرداً و لا

تجرر بها مع أل سماً من أل خلا

ومن إضافه لتاليها و ما

لم يخل فهو بالجواز و سما

هذا باب اعمال الصفة المشبّهه باسم الفاعل

صفة استحسن جر فاعل معنى بها بعد تقدير تحويل

اسنادها عنه الى ضمير موصوفها هي المشبهه اسم الفاعل فخرج بما ذكره نحو زيد ضارب اخوه و بما زدته زيد كاتب ابوه و استحسان جر الفاعل بها بان تضاف اليه يدرك بالنظر في المعنى و تخالف اسم الفاعل في ان

صوغها لا يكون الا من لازم لحاضر و في انها تكون مجاربه للمضارع. كظاهر القلب و غير مجاربه له بل هو الغالب نحو جميل الظاهر و عمل اسم فاعل المعدى ثابت لها على الحد الذي قد

حدا فى اسم الفاعل و هو الاعتماد على ما ذكر نحو زيد حسن الوجه لكن النصب هنا على التشبيه بالمفعول بخلاف ثمه و مما خالفت فيه اسم الفاعل ان سبق ما تعمل فيه مجتنب لفرعيتها بخلاف غير معمولها كالجار و المجرور فيجوز تقديمه

عليها و ان كونه ذا سببيه بان اتصل بضمير موصوفها لفظا او معنى و جب نحو زيد حسن وجهه و حسن الوجه اى منه بخلاف غير معمول فارفع بها على الفاعليه و انصب على التشبيه بالمفعول به فى المعرفة و على التمييز فى النكره و جر بالاضافه حال كونها مع ال و دون ال و قوله مصحوب ال هو المتنازع فيه نحو رايت الرجل الجميل الوجه

و الجميل الوجه و الجميل الوجه و رايت رجلا- جميلا- الوجه و جميلا- الوجه لكن هذا ضعيف و جميل الوجه. و عطف على مصحوب ال قوله و ما اتصل بها اى بالصفه حال كونه مضافا الى ما فيه ال او الى الضمير او الى مضاف الى الضمير او الى مجرد فالاول نحو رايت الرجل الحسن وجه الاب و الحسن وجه الاب و الحسن وجه الاب و رايت رجلا حسنا وجه الاب و حسنا وجه الاب لكن هذا ضعيف و حسن وجه الاب. و الثانى نحو رايت الرجل الحسن وجهه و الحسن وجهه و لا تجر كما سيأتى و رايت رجلا حسنا وجهه و حسنا وجهه و حسن وجهه لكن هذان ضعيفان.

و الثالث نحو رايت الرجل الحسن وجه ابيه و الحسن وجه ابيه و لا تجر كما سيأتى و رايت رجلا حسنا وجه ابيه و حسنا وجه ابيه و حسن وجه ابيه لكن هذان ضعيفان. و الرابع نحو رايت الرجل الحسن



وجه اب لكنه قبيح و الحسن وجه اب و لا تجر كما سيأتي و رايه رجلا حسنا وجه اب لكنه قبيح و حسنا وجه اب و حسن وجه اب. او مجردا عطف على مضافا نحو رايه الرجل الحسن وجه لكنه قبيح و الحسن وجهها و لا- تجر كما سيأتي و رايه رجلا حسنا وجه لكنه قبيح و حسنا وجهها و حسن وجهه.

و لا تجرر بها حال كونها مع ال سما من ال خلا و من اضافه لتاليها فلا تقل الحسن وجهه او وجه ابيه او وجهه او وجه اب و ما لم يخل مما ذكر فهو بالجواز و سما و قد سبق ذلك مشروحا ممثلا مبينا فيه الحسن و الضعيف و القبيح و لله الحمد

## التعجب

بأفعل انطصق بعد ما تعجبا

أو جىء بأفعل مجرور بياء

وتلو أفعل انصبته كما

أوفى خليلنا وأصدق بهما

وحذف ما منه تعجبت استبح

إن كان عند الحذف معناه يضح

وفى كلا الفعلين قدماً لزم

منع تصرفٍ يحكم حتما

وصغهما من ذى ثلاثٍ صرفاً

قابل فضل تم غير ذى انتفا

وغير ذى وصفٍ يضاهى أشهلا

وغير سالكٍ سبيل فعلا

وأشدد أو أشدّ أو شبههما

يخلف ما بعض الشروط عد

ومصدر العادم بعد ينتصب

وبعد أفعال جرّه بالبا يجب

وبالتدور احكم لغير ما ذكر

ولا تقس على الذى منه أثر

وفعل هذا الباب لن يقدّما

معموله ووصله به الزما

وفصله بظرفٍ او بحرف جرّ

كستعملّ و الخلف فى ذاك استقر

هذا باب التعجب

و له صيغ كثيره نحو كيف تكفرون بالله و كنتم امواتا فاحياكم البقره سبحان الله ان المؤمن لا ينجس.

«واها لليلى ثم واها واها

هى المنى لو اننا نلناها»

و المَبُوب له فى النحو صيغتان اشار اليهما بقوله:

بافعل انطق حال كونه بعد ما النكره ان اردت تعجبا او جىء بافعل و هو خبر بصيغته الامر

قبل فاعل له مجرور بيا زائده لازمه و تلو افعال اى الذى بعده انصبه مفعولا و تلو افعال اجرره كما تقدم كما اوفى خليلينا و اصدق بهما و حذف ما منه تعجبت و ابقاء صيغه التعجب استبح ان كان عند الحذف معناه يضح و لا يلتبس كقوله تعالى اسمع بهم و ابصر مريم و قول على (ع):

«جزى الله عنى و الجزاء بفضله

ربيعه خيرا ما اعف و اكرما»

و فى كلا الفعلين افعال و افعال به قدما لزما منع تصرف بحكم

من جميع النجاه حتما اى نفذ و هما نظيرا ليس و عسى و هب و تعلم و صغهما من فعل ذى احرف ثلاث بخلاف دحرج و انطلق و اقتدر و استخرج و احمر و احرنجم صرفا بخلاف نعم و بس قابل فضل اى زياده كعلم و حسن بخلاف نحو مات و فنى تم بخلاف كان و كاد غير فعل ذى انتفا اى منفى بخلاف نحو ما عاج بالدواء و ما ضربت زيدا و غير فعل ذى وصف يضاهى اشهلا فى كونه على افعال بخلاف ذى الوصف المضاهيه نحو سود و عور و غير فعل سالك سبيل فعلا فى كونه مبني للمفعول بخلاف السالك ذلك نحو ضرب و شتم لكن يستثنى ما كان ملازما لذلك نحو عنيت بحاجتك فيقال ما اعناه و اشد او اشد او شبههما كاکثر و اكثر به يخلف فى التعجب ما بعض الشروط عدما بان كان زائدا على ثلاثه احرف او وصفه على افعال او ناقصا نحو ما اشد دحرجته و حمرته و اشد بكونه مستقبلا و كذا ان كان منفيا او مبني للمفعول لكن مصدرهما مؤول نحو ما اكثر ان لا تقوم و اعظم

بان يضرب و مثل ابن الناظم للذى لا يقبل الفضل بما افجع موته و افجع بموته و قال ابن هشام لا يتعجب منه البته و مصدر الفعل العادم للشروط بعد اى بعد اشد ينتصب

و بعد افعال اى اشد جره بالبا يجب كغيره كما تقدم و بالندور اى القله احكم لغير ما ذكر كقولهم ما اذرعها من امراه ذراع اى خفيفه اليد فى الغزل و ما اخصره من اختصر و ما اعساه و اعس به من عسى و ما احمقه من حمق فهو احمق فانه سمع ذلك.

و لا تقس على الذى منه اثر اى روى عن العرب كل ما شابهه و فعل هذا الباب لن يقدم معموله عليه و وصله به الزما بلا خلاف فيهما و فصله عن معموله بظرف او بحرف جر مستعمل نظما و نثرا كقوله

«و قال نبى المسلمين تقدموا

و احبب اليانا ان تكون المقدماء»

و قول عمرو بن معديكرب ما احسن فى الهيجاء لقاءها و الخلف فى ذاك الفصل هل يجوز او لا استقر فذهب الجرمى و جماعه الى الجواز و الاخفش و المبرد الى المنع

### نَعْمٌ وَبئس و ما جرى مجراهما

فعالان غير متصرفين

نعم وبئس رافعان اسمين

مقارنى أل أو مضافين لما

قارنهما كنعم قوماً معشره

ويرفعان مضمراً يفسره

مميّز كنعم قوماً معشره

و جمع تمييزٍ و فاعلٍ ظهره

فيه خلافٌ عنهم قد اشتهر

وما مميّزٌ وقيل فاعل

فى نحو نعم ما يقول الفاضل

ويذكر المخصوص بعد مبتدا

أو خير اسم ليس يبدو أبدا

وإن يقدّم مشعر به كفى

كالعلم نعم المقتنى و المقتنى

واجعل كبئس ساء واجعل فعلا

من ذى ثلاثه كنعم مسجلا

ومثل نعم حنذا الفاعل ذا

وإن ترد ذمّا فقل لا حنذا

وأول ذا المخصوص أياً كان لا

تعديل بذاهو يضاهى المثلا

وما سوى ذا ارفع بحبّ أو فجرّ

باليا ودون ذا انضمام الحا كثر

هذا باب نعم

و بئس و ما جرى مجراهما

فى المدح و الذم من حبذا و ساء و نحوهما. فعلان غير متصرفين نعم و بئس لدخول تاء التانيث الساكنه عليهما فى كل اللغات و اتصال ضمير الرفع بهما فى لغه حكاها الكسائى و ذهب الكوفيون على ما نقله الاصحاب عنهم فى مسائل الخلاف الى انهما اسمان و قال ابن عصفور لم يختلف احد فى انهما فعلان و انما الخلاف بعد اسنادهما الى الفاعل فالبصريون يقولون نعم الرجل و بئس الرجل

جملتان فعليتان و الكسائى اسميتان محكيتان بمنزله تابط شرا نقلا عن اصلهما و سمى بهما المدح و الذم. رافعان اسمين فاعلين لهما مقارنى ال الجنسيه نحو فنعم المولى و نعم النصير الحج او مضافين لما قارنها او لمضاف لما قارنها كنعم عقبى الكرما و نعم ابن اخت القوم و يرفعان مضمرا مستترا يفسره مميز بعده كنعم قوما معشره و بئس للظالمين بدلا الكهف و قد يستغنى عن التمييز للعلم بجنس الضمير كقوله (ص) من توحا يوم الجمعها فيها و نعمت. تتمه حكى الاخفش ان ناسا من العرب يرفعون بنعم النكره مفرده و مضافه

و جمع بين تمييز و فاعل ظهر كنعم الرجل رجلا مثلا فيه خلاف عنهم قد اشتهر فذهب سيبويه و السيرافى الى المنع لاستغناء الفاعل بظهوره عن التمييز المبين له و المبرد الى الجواز و اختاره المصنف قال لان التمييز قد يجاء به توكيدا كما سبق و منه قوله

«و التغليبيون بئس الفحل فحلهم

فحلا و امهم زلاء منطق»

و قوله:

«و لقد علمت بان دين محمد

من خير اديان البريه دينا»

و ما مميز عند الزمخشري و كثير من المتأخرين فهى نكره موصوفه و قيل يقال سيبويه و ابن خروف هى فاعل فتكون معرفه ناقصه

تاره و تامه اخرى فى نحو قولك نعم ما يقول الفاضل و قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعمها هى البقره بئسما اشتروا به انفسهم البقره و مال المصنف فى شرح الكافيه الى ترجيح القول الثانى و يذكر المخصوص بالمدح و الذم بعد اى بعد نعم و بئس و فاعلهما نحو نعم الرجل زيد و بئس الرجل ابو لهب و هو اما

مبتدا خبره الجملة قبله او خبر اسم محذوف ليس يبدو اى يظهر ابدا كما ذكرت ذلك فى آخر باب الابتداء و ان يقدم هو او مشعر به كفى ذلك عن ذكره بعد كالعلم نعم المقتنى و المقتنى و نحو انا وجدناه صابرا نعم العبد ص و اجعل كبئس فى جميع ما تقدم ساء نحو ساء مثلا القوم الاعراف و ساء الرجل زيد و ساء غلام القوم زيد و لك ان تقول هل هى مثلها فى الاختلاف فى فعليتها.

و اجعل فعلا بضم العين المصوغ من ذى ثلاثه كنعم

و بئس مسجلا نحو علم الرجل زيد و كبرت كلمه تخرج من افواههم الكهف و فى فاعله الوجهان الاثنيان فى فاعل حب و قوله مسجلا اى مطلقا اشار به الى خلاف قائل بما ذكر فى غير علم و جهل و سمع و مثل نعم فى

معناها و حكمها حبذا كقوله:

«يا حبذا جبل الريان من جبل

و حبذا ساكن الريان من كانا»

و قوله:

«باسم الاله و به بدينا

و لو عبدنا غيره شقينا»

فحبذا ربا و حب دينا و الصحيح ان حب فعل ماض و الفاعل له ذا و قيل جملة اسم مبتدا خبره ما بعده لانه لما ركب مع ذا غلب جانب الاسميه فجعل الكل اسما و قيل المجموع فعل ماض فاعله ما بعده

تغليبا لجانب الفعل لما تقدم.

و ان ترد ذما فقل لا حبذا كما قال الشاعر:

«الا حبذا اهل الملا غير انه

اذا ذكرت مي فلا حبذا هيا»

و اول ذا المتصله بحب المخصوص بالمدح او الذم ايا كان مفردا او مثنى او مجموعا مذكرا كان او مؤنثا و لا تعدل بذنا بان تغير صيغتها بل ائت بها باقيه على حالها نحو حبذا هند و الزيدان و الهندان و الزيدون و الهندات فهو يضاهى المثلا الجارى فى كلامهم من قولهم الصيف ضيعت اللبن بكسر التاء للجميع و هذا عله لعدم تغيره هو عله ابن كيسان بان المشار اليه بذنا مفرد مضاف الى المخصوص حذف و اقيم مقامه فتقدير حبذا هند حبذا حسنها مثلا. و فهم من قوله و اول الى آخره ان مخصصها لا يتقدم عليها و هو كذلك لما ذكر و قال ابن بابشاذ لثلا يتوهم ان فى حب ضميرا و ذا مفعول

و ما سوى لفظ ذا ارفع بحب اذا وقع بعده على انه فاعله نحو حب زيد رجلا او فجر بالبيا الزائده نحو:

«فقلت اقتلوها عنكم بمزاجها

و حب بها مقتوله حين تقتل»

و دون وجود ذا انضمام الحاء بضمه من قوله من العين كثر كالبيت السابق و فتحها ندر كقوله فحبذا ربا و حب دينا و مع ذا و جب

## أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ

صغ من مصوغ منه للتعجب

أفعل للتفضيل وأب اللذ أبى

وما به إلى تعجب وصل

لمانع به الى التفضيل صل

وأفعل التفضيل صله أبدا

تقديرأ أو لفظاً بمن إن جرّدا

وإن لمنكورٍ يصف أو جرّدا

ألزم تذكيراً و إن يوحد



وتلّوْ أَل طَبَقَّ و ما لمعرفه

أَضِيْف ذُو وَجْهِيْن عَن ذِي مَعْرِفَه

هَذَا إِذَا نَوَيْتَ مَعْنَى مَن وَ إِن

لَمْ تَنوِ فَهوَ طَبَقَّ مَا بِهِ قَرْن

وَ إِن تَكُنْ بَتَلُوْ مَن مَسْتَفْهَمَا

فَلْهَمَا كُنْ أَبْدَأْ مَقْدَمًا

كَمَثَلِ مَمَّنْ أَنْتَ

خير ولدى

إخبار التقديم نزا وردا

ورفعه الظاهر نزر ومتى

عاقب فعلاً فكثيراً ثبتا

كلن ترى فى الناس من رفيق

أولى به الفضل من الصديق

هذا باب افعال التفضيل

صغ من فعل مصوغ منه صيغته للتعجب افعال للتفضيل نحو هذا افضل من زيد و اعلم منه و اب ان تصوغ افعال للتفضيل من اللذ  
ابى صوغ التعجب منه فلا تصغه من غير فعل و لا من زائد على ثلاثه الى آخر ما تقدم و شد هو اقمن بكذا و اخصر منه و ابيض  
من اللبن

و ما به الى تعجب وصل لمانع من اشد و ما جرى مجراه به الى التفضيل صل لمانع و ائت بمصدر الفعل الممتنع المصوغ منه  
بعده منصوبا على التمييز نحو هذا اشد احمرارا من الدم و افعال التفضيل صله ابدا تقديرا او لفظا بمن التى لابتداء الغايه ان جردا  
من ال و الاضافه نحو انا اكثر منك مالا و اعز نفرا الكهف اى اعز منك فان لم يجرد فلا و قوله:

«و لست بالاكثير منهم حصى

و انما العزه للكثير»

من فيه لبيان الجنس لا لابتداء الغايه و ان لمنكور يضاف افعال التفضيل او جردا من ال و الاضافه الزم تذكيرا و ان يوحدا و ان  
كان صاحب الصفه بخلاف ذلك نحو لىوسف و اخوه احب الى ابينا منا يوسف قل ان آباؤكم و ابناؤكم الى ان قال احب اليكم  
التوبه و تلو ال اى المعرف بها طبق اى مطابق لموصوفه فى الافراد و التذكير و فروعهما نحو زيد الافضل و الزيدان الافضلان و  
الزيدون الافضلون و هند الفضلى و الهندان الفضليان و الهندات الفضليات او الفضل.

و ما لمعرفه اضعف فهو ذو وجهين مرويين عن ذى معرفه

وجه يجريه مجرى المجرد نحو

و لتجدنهم احرص الناس البقره. و آخر يجريه مجرى المعرف بال نحو اكابر مجرميها الانعام هذا الحكم اذا قصدت بافعل المذكور التفضيل بان نويت معنى من و ان لم تقصده به بان لم تنو معناها فهو طبق ما به قرن اى مطابق له كقولهم الناقص و الاشج اعدلا بنى مروان و لما كان لافعل التفضيل مع من شبه بالمضاف مع المضاف اليه كان حقه ان لا يتقدم عليه و لكن ان تكن بتلو من مستفهما فلهما اى لمن و تلوها كن ايدا مقدما على افعل وجوبا لان الاستفهام له صدر الكلام كمثل ممن انت خير

اصله اخير و لا- يكاد يستعمل و مما جاء منه بلال خير الناس و ابن الاخير و كذا شر و مما جاء منه على الاصل قراءه ابي قلابه سيعلمون غدا من الكذاب الاشر القمر و لدى اخبار بتلو من التقديم لهما نورا وردا كقوله فقالت لنا اهلا و سهلا و زودت جنى النحل بل ما زودت منه اطيب تتمه لا يفصل بين افعل و من باجنى لما ذكرنا و جاء الفصل فى قوله:

«لاكله من اقط بسمن

الين مسا فى حشايا البطن»

من يثريبات قذاذ خشن

فصل: يرفع افعل التفضيل الضمير المستتر فى كل لغه

و رفعه الظاهر نزر لضعف شبهه باسم الفاعل و منه حكاية سيويه مررت برجل

افضل منه ابوه و متى عاقب افعل التفضيل فعلا بان صلح احلاله محله و ذلك اذا سبقه نفى و كان مرفوعه اجنبيا مفضلا على نفسه باعتبارين فكثيرا رفعه الظاهر ثبتا نحو ما من ايام احب الى الله فيها الصوم منه فى عشر ذى الحجه و ما رايت رجلا احسن فى عينه الكحل منه فى عين زيد و الاصل

ان يقع هذا الظاهر بين ضميرين اولهما للموصوف و ثانيهما للظاهر كما تقدم C و قد يحذف الضمير الثانى و تدخل من اما على الظاهر نحو من كحل عين زيد او محله نحو من عين زيد او ذى

المحل نحو من زيد و مما جاء من كلامهم ما احد احسن به الجميل من زيد و الاصل من حسن الجميل بزيد اضيف الجميل الى زيد ثم حذف و نظيره قول المصنف كلن ترى فى الناس من رفيق اى صاحب اولى به الفضل

من ابى بكر الصديق اذ الاصل اولى به الفضل من ولايه الفضل بالصديق ثم من فضل الصديق ثم من الصديق.

خاتمه: اجمعوا على ان افعال التفضيل يعمل فى التمييز و الحال و الظرف و على انه لا يعمل فى المفعول المطلق و لا فى المفعول به و اما قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته الانعام فحيث مفعول به لفعل مقدر دل عليه اعلم او مفعول به على السعه كذا قالوه قال ابو حيان و قواعد النحو تاباه لنصهم على ان حيث لا تتصرف و انه لا يتوسع الا فى

الظرف المتصرف قال و الظاهر اقرارها على الظرفيه المجازيه و تضمين اعلم معنى ما يتعدى الى الظرف فالتقدير الله انفذ علما حيث يجعل رسالته اى هو نافذ العلم فى هذا الموضوع

## التوابع النَّعْت

### النَّعْت

يتبع فى الإعراب الأسماء الأول

نعتٌ وتوكيدٌ وعطفٌ وبدل

فالنَّعْت تابعٌ متَّمُّ ما سبق

بوسمه أو وسم ما به اعتلق

وليعط فى التعريف و التنكير ما

لما تلا كما مرر بقومٍ كرما

وهو لدى التوحيد و التذكير أو

سواهما كالفعل فاقف ما قفوا

وانعت بمشتقٍ كصعبٍ و ذرب

وشبهه كذا و ذى و المنتسب

ونعتوا بجمله منكرًا

فأعطيت ما أعطيته خبيرًا

وامنع هنا إيقاع ذات الطلب

وإن أتت فالقول أضمر تصب

ونعتوا بمصدر كثيرًا

فالتزموا الأفراد و

التذكيرا

ونعت غير واحدٍ إذا اختلف

فعاطفًا فرّقه لا إذا انتلف

ونعت معمولى وحيدى معنى

وعملٍ أتبع بغير استثنا

وإن نعوتٌ كثرت و قد تلت

مفتقراً لذكرهنّ أتبع

واقطع أو اتبع إن يكن معينا

بدونها أو بعضها اقطع معلنا

وارفع او انصب إن قطعت مضمرا

يجوز حذفه و فى النعت يقلّ

الاولى من التوابع: النعت

هذا باب النعت

و هو و الوصف بمعنى و لما كان احد التوابع بدء بذكرها اجمالا ثم فصل فقال يتبع فى الاعراب الاسماء الاول اربعة اشياء نعت و توكيد و عطف و بدل و سيأتى بيان كل فالنعت تابع اى تال لا يتقدم اصلا و هو جنس متم اى

مكمل ما سبق فصل يخرج عطف النسق و البدل بوسمه اى ما سبق و يسمى نعتا حقيقيا او وسم ما به اعتلق و يسمى سببيا و هذا فصل ثان يخرج التوكيد و البيان و شمل قوله متم ما سبق ما يخصصه نحو فتحريير رقبهمؤمنه النساء و ما يوضحه نحو مررت بزويد الكاتب و يلحق به ما يمدحه او يذمه او يرحم عليه او يؤكده نحو الحمد لله رب العالمين الفاتحه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اللهم انا عبدك المسكين لا تتخذوا الهين اثنين النحل و ليعط النعت سواء كان حقيقيا او سببيا فى التعريف و التنكير ما ثبت لما تلا اى لمتبوعه و يجب حينئذ ان يكون المتبوع اعرف من النعت او مساويا له كامرر بقوم كرما و بالرجل الفاضل و هو اى النعت لدى التوحيد و التذكير اى عند ثبوتهما للمتبوع

او سواهما و هو التثنيه و الجمع و التانيث كالفعل فان رفع ضمير المنعوت المستتر وافقه فى التثنيه و الجمع او الظاهر او الضمير البارز فلا الا على لغه اكلونى البراغيثC و يوافقه ايضا فى

التانيث اذا رفع ضميره و الافعلى التفصيل السابق فى باب الفاعل فاقف ما قفوا كابنين برين شج قلباهما و امراتين حسن مرآهما

و انعت بمشتق و هو ما دل على حدث و صاحبه كاسماء الفاعل و المفعول و التفضيل و الصفه المشبهه كصعب و درب بالدال المهمله و هو الخبير بالاشياء المجرب لها و شبهه و هو ما اقيم مقامه من الاسماء العاريه عن الاشتقاق كذا المشار بها و ذى بمعنى صاحب و المنتسب نحو رجل تميمى جاءنى و نعتوا بجمله اسما منكرا لفظا و معنى نحو و اتقوا يوما ترجعون فيه الى الله البقره او معنى نحو:

«و لقد امر على اللئيم يسبنى

فمضيت ثم قلت لا يعينى»

فاعطيت حينئذ ما اعطيته حال كونها خبرا من الرابطه و من تعلقها بمحذوف وجوبا اذا كانت ظرفا او جارا و مجرورا و غير ذلك مما

سبق ذكره و امنع هنا ايقاع الجمله ذات الطلب و ان لم يمنع ايقاعها خبرا و ان اتت من كلام العرب فالقول اضمر نعتا تصب نحو:

«حتى اذا جن الظلام و اختلط

جاءوا بمذق هل رايت الذئب قط»

اى مقول فيه هل رايت الذئب قط و نعتوا بمصدر كثيرا على تقدير مضاف فالترموا لذلك الافراد و التذكيرا له و ان كان المنعوت بخلاف ذلك كامراه رضا و عدلين رضا و لا ينعت بغير ما ذكر من الجوامد

و نعت غير واحد و هو المثنى و المجموع و لا يكون الا متعددا اذا اختلف معناه فعاظفا لبعضه على بعض فرقه نحو مررت برجلين عالم و جاهل و لا تفرقه اذا ائتلف نحو مررت برجلين عاقلين و نعت معمولى عاملين و حيدى معنى و عمل اتبع بغير استثنا نحو ذهب زيد و

انطلق عمرو العاقلان فان اختلف العاملان معنى و عملا او فى احدهما وجب القطع و ان نعوت كثرت و قد تلت اسما مفتقرا فى الايضاح و

التعيين لذكرهن اتبعت وجوبا و اقطع او اتبع ان يكن المنعوت معينا بدونها كلها او بعضها اقطع معلنا ان كان معينا به دون غيره و اتبع الباقي بشرط تقديمه و ارفع او انصب النعت ان قطعت مضمرا بكسر الميم مبتدا رافعا له او فعلا ناصبا له لن يظهر ابدأ نحو الحمد لله الحميد اى هو و امراته حماله الحطب تبت اى اذم و ما من المنعوت و النعت عقل اى علم يجوز حذفه نحو و عندهم قاصرات الطرف، «فلم اعط شيئا و لم امنع» اى شيئا طائلا و لكن الحذف فى النعت يقل و فى المنعوت يكثر

### التوكيد

بالتنفس أو بالعین الاسمُ أكْدا

مع ضميرٍ طابق المؤكدا

واجمعهما بأفعلٍ إن تبعا

ما ليس واحداً تكن متعا

وكلاً اذكر فى الشمول و كلا

كلتا جميعاً بالضمير موصلا

واستعملوا أيضا ككلُّ فاعله

من عمّ فى التوكيد مثل النافله

وبعد كلُّ أكّدوا بأجمعا

جمعاء أجمعين ثم جمعا

ودون كلُّ قد يجىء أجمع

جمعاء أجمعون ثم جمع

وإن يفد توكيد منكور قبل

وعن نحاه البصره المنع شمل



واغن بكلتا فى مثني و كلا

عن وزن فعلاء ووزن أفعلا

عنيت ذا الرفع وأكّدوا بما

سواهما و القيد لن يلتزما

وما من التوكيد لفظي يجي

مكزراً كقولك ادرجى ادرجى

ولا تعد لفظ ضمير متصل

إلا مع الفظ الذى به وصل

كذا الحروف غير ما تحصّلا

به جواب كنعم و كبلى

ومضمّر الرفع الذى قد انفصل

أكّد به كلّ ضمير متصل

الثانى من التوابع التوكيد

و يقال لهالتاكيد و هو كما فى شرح الكافيه تابع يقصد به كون المتبوع على ظاهره بالنفس او بالعين بمعنى الذات الاسم اكدا

تاكيدا معنويا يقتضى التقرير مع ضمير متصل بهما طابق المؤكدا

بفتح الكاف فى افراده و تكبيره و فروعهما كجاء زيد نفسه متيما بهند نفسها و اجمعهما اى النفس و العين بافعل ان تبعا ما ليس واحدا اى مثنى او مجموعا فقل جاء الزيدان انفسهما و اعينهما تكن متبعا للغه الفصيحه و يجوز ان تاتى بهما مفردين و هو دون الجمع فتقول جاء الزيدان نفسهما او مثنين و هو دون الافراد فتقول جاء الزيدان نفساهما.

و كلا اذكر فى التوكيد المقتضى الشمول اى العموم لجميع افراد المؤكد و اجزائه و كلا و كلتا و جميعا قال المصنف و

اغفلها اكثر النحويين نبه سيويه على انها بمنزله كل معنى و استعمالا و لم يذكر لها شاهدا من كلام العرب و ائت بالضمير المطابق موصلا بهذه الاربعه ك:

«هم جميعهم لقوهم كلهم

و الدار صارت كلها محلهم»

و استعمالوا ايضا ككل لفظا على وزن فاعله مشتقا من عم فى التوكيد فقالوا جاء الناس عامه و هو مثل النافله تاؤه تصلح للمذكر و المؤنث.

و بعد كل اكدوا باجمعا للمذكر و جمعا للمؤنث و اجمعين لجمع المذكر ثم جمعا لجمع المؤنث و لا يؤكد بها قبله عندهم و لكن دون كل قد يجىء فى الشعر اجمع و جمعا و اجمعون ثم جمع كقوله:

«يا ليتنى كنت صبيا مرضعا

تحملنى الذلفاء حولا اکتعا»

«اذا بكيت قبلتى اربعا

اذا ظلت الدهر ابكى اجمعا»

و المختار جوازه فى الشر قال (ص) فله سلبه اجمع. تتمه اكدوا بعد اجمع باكتع فابصع فابتع و بعد جمعا بكتعاء فبصعاء فبتعاء و بعد اجمعين باكتعين فابصعين فابتعين و بعد جمع بكتع فبصع فبتع و شد مجىء ذلك على خلاف ذلك. ثم ان النكره ان لم يفد توكيدها بان كانت غير محدوده كحين و زمان فلا يجوز باتفاق.

ان يفد توكيد منكور بان كان محدودا كيوم و شهر و حول قبل عند الكوفيين قال المصنف و هو اولى بالصواب سماعا و قياسا و منه:

«يا ليتنى كنت صبيا مرضعا

تحملنى الذلفاء حولا اکتعا»

و عن نحاه البصره المنع من توكيد النكره شمل ما افاد ايضا.

و اغن بکلتا فى مثنى و کلا عن وزن فعلاء اى جمعا فى

المؤنث و وزن افعلا اى اجمع فى المذکر و اجاز الكوفيون استعمال ذلك قياسا.

و ان تؤكد الضمير المتصل بالنفس و العين فبعد ان يؤكده المنفصل عنيت بهذا الضمير ذا الرفع نحو قوموا انتم انفسكم بخلاف قوموا انفسكم و يجوز تاكيد ذى النصب و الجر بهما و ان لم يؤكد بمنفصل و اكدوا الضمير المتصل المرفوع بما سواهما و القيد المذكور حينئذ لن يلتزما فيجوز تركه.

و ما من التوكيد لفظى هو الذى يجى مكررا و يكون فى المفرد و الجملة فالاول اما بلفظه كقولك ادرجى ادرجى او بمرادفه كقوله انت بالخير حقيق قمن و الثانى اما ان يقترن بحرف عطف و هو

الاكثر كقوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى القيامه و او لا كقوله:

«ايا من لست اقلاه

و لا فى البعد انساه»

«لك الله على ذاك

لك الله لك الله»

و لا تعد لفظ ضمير متصل اذا اكدته توكيدا لفظيا الا مع اللفظ الذى به وصل نحو مررت بك بك و رايتك رايتك و لوضوح امر المنفصل سكت عنه. كذا اى كالضمير المتصل بالحروف غير ما تحصلا به جواب فيجب اعاده ما اتصل بها نحو ا يعدكم انكم اذا متم و كنتم ترابا و عظاما انكم مخرجون المؤمنون و شد حتى تراها و كان و كان اعناقها مشدات بقرن و اشد منهفلا و

الله لا يلقى لما بي و لا للما بهم ابداء دواء اما الحروف الجوايه كنعم و كبللى فيجوز ان تؤكد باعادتها وحدها.

و مضمير الرفع الذى قد انفصل اكد به كل ضمير اتصل مرفوعا كان او غيره نحو اسكن انت و زوجك البقره و قمت انت و اكرمتك انت و مررت بك انت

## العطف (بيان)

### اشاره

لعطف إمّا ذو بيانٍ أو نسق

والغرض الآن بيان ما سبق

فدو البيان تابع شبه الصفه

حقيقه القصد به منكشفه

فأولينه من وفاق الأول

ما من وفاق الأول النعت ولى

فقد يكونان منكرين

كما يكونان معرفين

وصالحاً لبدليته يرى

فى غير نحو يا غلامُ يعمرأ

ونحو بشرٍ تابع البكرى

وليس أن يبدل بالمرضى

الثالث من التوابع العطف

### ذو بيان

العطف اما ذو بيان او نسق و الغرض الان بيان ما سبق فذوا البيان تابع شبه الصفه فى ان حقيقه القصد به منكشفه لكنه مخالف لها فى انه لا- يكون مشتقا و لا- مؤولا به فاولينه من وفاق الاول اى متبوع ما من وفاق الاول النعت ولى من تذكير و افراد و غير ذلك. اذا علمت ذلك فقد يكونان اى العطف و متبوعه منكرين نحو اسقنى شرابا حليبا كما يكونان معرفين نحو ذكرت الله فى الواد المقدس طوى و اشار باتيانه بكاف التشبيه المفهمه للقياس الشبهى

بل الاولوى لان احتياج النكره الى البيان اشد من غيرها الى خلاف من منع اتيانهما نكرتين كالز مخشرى و ذهب الى اشتراط زياده تخصيصه. فائده جعل اكثر النحويين التابع المكرر به لفظ المتبوع كقوله:

«انى و اسطار سطران سطران»

لقائل يا نصر نصر نصرا»

عطف بيان قال المصنف و الاولوى عندى جعله توكيدا لفظيا لان عطف البيان حقه ان يكون للاول به زياده وضوح و تكرير اللفظ لا يتوصل به الى ذلك.

و صالحا لبدليه يرى عطف البيان فى جميع المسائل غير مسالتين الاولى ان يكون التابع مفردا معربا و المتبوع منادى نحو يا غلام يعمر فيجب فى هذه الحاله كونه عطف بيان و لا يجوز ان يكون بدلا لانه لو كان لكان فى تقدير حرف النداء فيلزم ضمه و الثانيه ان يكون المعطوف خاليا من لام التعريف و المعطوف عليه

معرفا بها مجرورا باضافه صفه مقترنه بها نحو بشر الذى هو تابع البكرى فى قوله:

«انا ابن التارك البكرى بشر

عليه الطير ترقبه وقوعا»

فيجب فى هذه الحاله ان يكون عطفًا و ليس ان يبدل بالمرضى عندنا لانه حينئذ يكون فى تقدير اعاده العامل فيلزم اضافه الصفه المعرفه باللام الى الخالى منها و هو غير جائز كما تقدمو هو مرضى عند الفراء

لتجويزه ما يلزم عليه و قد تقدم تايبده. تنبيهاستشكل ابن هشام فى حاشيه التسهيل ما عللنا به هاتين المساليتين بانهم يغتفرون فى الثوانى ما لا يغتفرون فى الاوائل و قد جوزوا فى انك انت البقره كون انت تاكيذا و كونه بدلا مع انه لا يجوز «انّ انت»

### عطف النسق

تال بحرفٍ متبعٍ عطف النسق

كاخصص بودّ وثناءٍ من صدق

فالعطف مطلقاً بواوٍ ثمّ فا

حتى أم أو كفيك صدق و ووا

وأتبع لفظاً فحسب بل و لا

لكن كلم يبد امرؤ لكن طلا

فاعطف بواوٍ سابقاً أو لاحقاً

فى الحكم أو مصاحباً موافقاً

واخصص بهاعطف الذى لا يبنى

متبوعه كاصطفّ هذا وابنى

والفاء للترتيب باتصال

وثمّ للترتيب بانفصال

واخصص بفاءٍ عطف ما ليس صله

على الذى استقرّ أنه الصّله

بعضاً بحتّى اعطف على كلّ ولا

يكون إلا غايه الذى تلا

وأم بها اعطف إثر همز التسويه

أو همزه عن لفظ أى مغنيه

وربما أسقطت الهمزه إن

كان خفا المعنى بحذفها أمن

وبانقطاع وبمعنى بل وفت

إن تك ممّا قيدت به خلت

خَيْر أبج قسم وأبهم

واشكك وإضراب بها أيضاً نعى

وربما عاقبت الواو إذا

لم يلف ذو النطق للبس منفذا

ومثل أو القصد إمّا الثانيه

فى نحو إمّا ذى و اما النَّائيه

وأول لكن نفيّاً أو نهياً ولا

نداءً أو أمراً أو اثباتاً تلا

وبل كلكن بعد مصحوبيها

كلم أكن فى مربع بل تيهها

وانقل بها للثان حكم الأوّل

فى الخبر المثبت و الأمر الجلى

وإن على ضمير رفع متصل

عطفت فافصل بالضمير



## المنفصل

أو فاصلٍ مَّا و لا فصلٍ يرد

فى النَّظْمِ فاشياً وضعفه اعتقد

وعود خافضٍ لى عطفٍ على

ضمير خفضٍ لازماً قد جعلاً

وليس عندى لازماً إذ قد أتى

فى النَّظْمِ و النَّثْرِ الصَّحِيحِ مثبتاً

والفاء قد تحذف مع ما عطفت

والواو إذ لا لبس و هى انفردت

بعطف عاملٍ مزالٍ قد بقى

معموله دفعاً لوهم اتقى

وحذف متبوعٍ بدا عنا استبح

وعطفك الفعل على الفعل يصحّ

واعطف على اسم شبه فعلٍ فعلاً

وعكساً استعمل تجده سهلاً

القسم الثانى من قسمى العطف عطف النسق

و هو بفتح السين اسم مصدر نسقت الكلام انسقه اى عطفت بعضه على بعض و المصدر بالتسكين. تال بحرف متبع بكسر الباء  
عطف النسق كاخصص بود و

ثناء من صدق فالعطف مطلقاً اى لفظاً و معنى بواو و ثم و فا و حتى بالاجماع و كذا ام و او على الصواب كفيك صدق و وفا.

و اتبعت لفظاً فحسب اى لا معنى بل عند سيويه و لا و لكن عند الجميع و ليس عند الكوفيين كلم بيد امرؤ لكن طلا اى ولد بقر  
الوحش. فاعطف بواو لاحقاً فى الحكم نحو و لقد ارسلنا نوحاً و ابراهيم الحديد او سابقاً فى الحكم نحو كذلك يوحى اليك و

الى الذين من قبلك الله الشورى او مصاحبا موافقا فيه نحو فانجيناه و اصحاب السفينه العنكبوت و على هذا اخصص بها عطف  
الذى لا يغنى متبوعه عنه كفاعل ما يقتضى الاشتراك كاصطف هذا و ابني و تخاصم زيد و عمرو.

و الفاء للترتيب باتصال و تعقيب نحو الذى خلقك فسواك

الانفطار و اما قوله تعالى و كم من قريه اهلكناها فجاءها باسنا الاعراف فمعناه اردنا اهلاكها فجاءها و قوله تعالى و الذى اخرج  
المرعى فجعله غثاء احوى الاعلى و فمعناه مضت مده فجعله و ثم للترتيب

و لكن بانفصال و مهله نحو فاقيره ثم اذا شاء انشره عيس و و تاتي بمعنى الفاء نحو:

«كهزّ الرديني تحت العجاج

جری فی الاناييب ثم اضطرب»

و اخصص بفاء عطف ما ليس صله بان خلا من العائد على الذى استقر انه الصله نحو الذى يطير فيغضب زيد الذباب و لا يجوز عطفه بغيرها لان الشرط ما عطف على الصله ان يصلح لوقوعه صله و انما لم يشترط ذلك فى العطف بالفاء لجعلها ما بعدها مع ما قبلها فى

حكم جمله واحده لاشعارها بالسببيه. بعضا تحقيقا او تاويلا بحتى اعطف على كل نحو اكلت السمكه حتى راسها

«لقى الصحيفه كى يخفف رحله

و الزاد حتى نعله القاها»

و لا يكون المعطوف بها الا غايه الذى تلا رفعه او خسه نحو:

«قهرناكم حتى الكماه فانتم

تهابوننا حتى بنينا الاصاغرا»

فرع: حتى فى عدم الترتيب كالواو.

و ام باتصال بها اعطف اثر همز التسويه و هى الهمزه

الداخله على جمله فى محل المصدر نحو سواء علينا ا جزعنا ام صبرنا ابراهيم.

«و لست ابالى بعد فقدى مالكا

أ موتى ناء ام هو الان واقع»

سواء عليكم ا دعوتموهم ام انتم صامتون الاعراف او همزه عن لفظ اى مغنيه بان طلب بها و بام التعيين نحو و ان ادري ا قريب ام بعيد ما توعدون الانبياء ا انتم اشد خلقا ام السماء بناها النازعات.

«لعمرك ما ادري و ان كنت داريا

شعيث بن سهم ام شعيث بن منقر»

«فقلت للطيف مرتاعا فارقني

فقلت ا هي سرت ام عادني حلم»

«أ قريب ما توعدون ام يجعل»، و ربما اسقطت الهمزه ان كان خفا المعنى بحذفها امن نحو سواء عليهم انذرتهم.

«فوالله ما ادري و ان كنت داريا

بسبع رمين الجمر ام بثمان»

و بانقطاع و هي التي بمعنى بل وقت مع اقتضاء

الاستفهام كثيرا ان تك مما قيدت به من تقدم احدى الهمزتين عليها خلت نحو لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه السجده و الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد الاعراف و قد لا يقتضى الاستفهام نحو ام هل تستوى الظلمات و النور الرعد. خير ابح قسم باو نحو تزوج هنداً او اختها و اقرا فقها او نحو و الاسم نكره او معرفه و الفرق بين الاباحه و التخيير جواز الجمع فى تلك دونه.

و ابهم بها ايضا نحو و انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين السبا و اشكك نحو لبثنا يوما او بعض يوم المؤمنون و اضراب بها ايضا نمى اينسب للكوفيين و ابى على و ابن برهان نحو:

«ما ذا ترى فى عيال قد برمت بهم

لم احص عدتهم الا بعداد»

«كانوا ثمانين او زادوا ثمانيه

لو لا رجأؤك قد قتلت اولادى»

و ربما عاقبت او الواو اى جائت بمعناها اذا لم يلف ذو النطق اى لم يجد المتكلم للبس منفذا بل امنه نحو جاء الخلافه او

كانت له قدرا كما اتى ربه موسى على قدر و مثل او فى افاده القصد اما الثانيه فى نحو انكح اما ذى و اما النائيه و جالس اما الحسن و اما ابن سيرين الى آخره و اكثر النحويين على ان اما هذه عاطفه و خالفه ابن كيسان و ابو على و تبعهما المصنف تخلصا من دخول عاطف على عاطف و فتح همزتها لغه تميميه.

فرع: يستغنى عن اما باو نحو قام اما زيد او عمرو و عن الاولى بالثانيه كقوله:

«نهاض بدار قد تقادم عهدا

و اما باموات الم خيالها»

و عن اما بالا كقوله:

«فاما ان تكون اخى بصدق

فاعرف منك غثى من سمينى»

«و الا

فاطرحنى و اتخذنى

عدوا اتقيك و تتقبنى»

و قد يستغنى عن ما كقوله:

«و قد كذبتك نفسك فاكذبنها

فان جزعا و ان اجمال صبر»

و قد تجىء اما عاربه عن الواو كروايه قطرب لا- تفسدوا آبالكم ايماننا ايمانكم و اول لكن عاربه من الواو نفيا او نهيا و اتبعها بمفرد نحو ما قام زيد لكن عمرو و لا تضرب زيدا لكن عمرا.

و لا نداء او امرا او اثباتا تلا كيا ابن اخى لا ابن عمى و اضرب زيدا لا عمرا و قام زيد لا عمرو و خالف ابن سعدان فى الاول و لا مبتدا خبره تلا الناصب لما قبله مفعولا.

و بل كلكن بعد مصحوبها و هما النفى و النهى كلم اكن فى مربع بل تيهها و لا تضرب زيدا بل عمرا و انقل بها للثان حكم الاول اذا وقعت فى الخبر المثبت و الامر الجلى نحو قام زيد بل عمرو و اضرب زيدا بل خالد و اجاز المبرد كونها ناقله فى غير ما ذكر.

فصل: الضمير المنفصل و المنصوب المتصل كالظاهر فى جواز العطف عليه من غير شرط.

و ان على ضمير رفع متصل بارز او مستتر عطفت فافصل بينهما بالضمير المنفصل نحو كنتم انتم و آباؤكم الانبياء اسكن انت و زوجك الجنة البقره او فاصل ما نحو يدخلونها و من صلح الرعد ما اشركنا و لا آباؤنا الانعام و بلا فصل يرد العطف عليه فى النظم فاشيا و فى النثر قليلا نحو:

«و رجى الاخيطل من سفاهه رايه

ما لم يكن و اب له لينا»

و حكى سيويه مررت برجل سواء و العدم و مع ذلك ضعفه اعتقد و عود خافض لى عطف على ضمير خفض لازما قد جعلها عند جمهور البصريين نحو /فقال لها

و للارض فصلت نعبد الهك و اله آباءك البقره و عللوه بان ضمير الجر حينئذ شبيه بالتنوين و معاقب له فلم يجز العطف عليه كالتنوين و بان حق المعطوف و المعطوف عليه ان يصلحا

لحلول كل واحد منهما محل الاخر و ضمير الجر لا يصلح لذلك فامتنع الا مع اعاده الجار قال المصنف و ليس عندى لازما تبعا ليونس و الاخفش و الزجاج و الكوفيين لان شبه الضمير بالتنوين لو منع من العطف عليه لمنع من توكيده و الابدال منه كالتنوين مع ان ذلك جائز بالاجماع و لانه لو كان الحلول شرطاً في صحه العطف لم يجز رب رجل و اخيه لامتناع دخول رب على المعرفه كما تقدم مع جوازه و ايضا لنا السماع اذ قد اتى في النظم و النثر الصحيح مثبتا كقراءه حمزه و ابن عباس و الحسن و مجاهد و قتاده و النخعي و الاعمش و غيرهم الذى تساءلون به و الارحام النساء و حكايه قطرب ما فيها غيره و فرسه و انشاد سيويه

«فاليوم قربت تهجوننا و تشتمنا

فاذهب فما بك و الايام من عجب»

و الفاء قد تحذف مع ما عطفت اذا امن اللبس نحو فمن كان منكم مريضا او على سفر فعده من ايام اخر البقره اى فافطر فعده و كذا الواو تحذف مع ما عطفت اذ لا لبس نحو سراويل تقيكم الحر النحل اى و البرد و قد يحذف العاطف فقط كقوله ص تصدق رجل من ديناره من درهمه من صاع بره من صاع تمره و حكايه ابي عثمان عن ابي زيد اكلت خبزا للحما تمرا و هى اى الواو انفردت بعطف عامل مزال اى محذوف و قد بقى معموله مرفوعا كان نحو اسكن

انت و زوجك الجنه البقره اى و ليسكن زوجك او منصوبا نحو و الذين تبوؤا الدار و الايمان الحشر اى و الفوا الايمان او مجرورا نحو ما كل سوداء تمره و لا بيضاء شحمه اى و لا كل بيضاء شحمه و لم يجعل العطف فيهن على الموجود فى الكلام دفعا لوهم اتقى و هو رفع الامر للظاهر فى الاول و كون الايمان متبوا فى الثانى و العطف على معمولى عاملين فى الثالث.

و حذف متبوع بدا اى ظهر هنا استبح نحو و لتصنع على عيني طه اى لترحم و لتصنع.

و عطفك الفعل على الفعل ان اتحدا فى الزمان يصح نحو لنحيى به بلده ميتا و نسقيه الفرقان و لا يضر اختلافهما فى اللفظ نحو تبارك الذى ان شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات تجرى من تحتها الانهار و يجعل لك قصورا

الفرقان.

و اعطف على اسم شبه فعل فعلا- نحو فالمغيرات صبيحا فائرن العاديات و و عكسا استعمل تجده سهلا نحو يخرج الحى من الميت و مخرج الميت من الحى الانعام

## البدل

التابع المقصود بالحكم بلا

واسطه هو المسمى بدلا

مطابقاً أو بعضاً أو ما يشتمل

عليه يلفى أو كمعطوفٍ ببل

وذا للاضراب اعز إن قصداً صحب

ودون قصيدٍ غلطٌ به سلب

كزره خالداً وقبلة اليدا

واعرفه حقه وخذنبلاً مُدى

ومن ضمير الحاضر الظاهر لا

تبدله إلا ما إحاطة جلا

أو اقتضى بعضاً أو اشتمالا



كأنك ابتهاجك استمالا

وبدل المضمّن الهمز يلى

همزاً كمن ذا أسعيد أم على

ويبدل الفعل من الفعل كمن

يصل إلينا يستعن بنا يعن

الرابع من التوابع البدل

التابع المقصود بالحكم بلا واسطه هو المسمى بدلا فخرج بالمقصود غيره و هو النعت و التوكيد و البيان و العطف بالحرف غير بل و لكن فى الاثبات و بنفى الواسطه المقصود بواسطه و هو العطف ببل

و

لكن فى الاثبات. مطابقا للمبدل منه او بعضا منه او ما يشتمل عليه يلفى البديل بان يدل على معنى فى المتبوع او يستلزمه فيه او كمعطوف بيل و ذا القسم للاضراب و البداء اعز ان قصدا صحيحا لكل منهما صحب و للنسيان ان قصد الاول ثم تبين فسادة.

و دون قصد للاول

غلط وقع فيه به اى بالبديل سلب فالاول كزره خالدا و الثانى و اشترط كثير مصاحبه ضميرا عائدا على المبدل منه و اباه المصنف نحو قبله اليدا و لله على الناس حج البيت من استطاع آل عمران و الثالث و هو كالثانى نحو اعرفه حقه قتل اصحاب الاخدود النار البروج و و الرابع و الخامس و السادس نحو خذ نبلا مدى جمع مديه و هى السكين و الاحسن فى هذه الثلاثة ان يؤتى بيل.

فصل: يبدل الظاهر من الظاهر معرفتين كانا او نكرتين او مختلفتين و الضمير من الظاهر و الظاهر من ضمير الغائب.

و من ضمير الحاضر الظاهر لا تبدله خلافا للاخفش و الظاهر مفعول تبدله متعلق من فى اول البيت الا ما احاطه جلا نحو تكون لنا عيدا لاولنا و آخرنا المائده او اقتضى بعضا نحو:

«أوعدنى بالسجن و الاداهم

رجلى فرجلى شنشنة المناسم»

او اشتمالا كانك ابتهاجك استمالا.

و بدل الاسم المضمن معنى الهمزة للاستفهام يلى همزا كمن ذا ا سعيد ام على و كيف اصبحت اقويا ام ضعيفا.

تمه: بدل المضمن معنى الشرط يلى حرف الشرط نحو مهما تصنع ان خيرا و ان شرا تجز به.

و كما يبدل الاسم من الاسم يبدل الفعل من الفعل بدل كل نحو:

«متى تاتنا تلمم بنا فى ديارنا

تجد حطبا جزلا و نارا تاججا»

لان الالمام هو الاتيان و بدل اشتمال كمن يصل الينا يستعن

بنا يعن لان الاستعانه تستلزم معنى فى الاصول و هو نجحه كذا

قاله ابن الناظم و منع ابن هشام الاستلزام قال فقد يستعين و لا يعان فلا يكون الوصول منجحا قال فالواجب رفع يستعين حالا كتعشو فى قوله:

«متى تاته تعشو الى ضوء ناره

تجد خير نار عندها خير موقد»

تممه: تبديل الجمله من الجمله نحو امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين الشعراء و و الجمله من المفرد نحو الى الله اشكو بالمدينه حاجه و بالشام اخرى كيف يلتقيان

## النداء

وللمنادى الناء أو كالتاء يا

وأى وآكذا أيا ثم هيا

والهمز للدانى ووا لمن ندب

أو يا و غير والدى اللبس اجتنب

وغير مندوبٍ ومضمِرٍ و ما

جامستغاثاً قد يعزى فاعلما

وذاك فى اسم الجنس و المشارله

قلّ و من يمنعه فانصر عاذله

وابن المعرّف المنادى المفردا

على الذى فى رفعه قد عهدا

وانو انضمام ما بنوا قبل النداء

وليجرى مجرى ذى بناءٍ جدّدا

والمفرد المنكور و المضافا

وشبهه انصب عادماً خلافا  
ونحو زيدٍ ضمّ وافتحن من  
نحو أزيد بن سعيدٍ لا تهن  
والضمّ إن لم يل الابن علما  
أو يل الابن علمٌ قد حتما  
واضمم او ناصب ما اضطراراً نونا  
مما له استحقاق ضمّ بينا  
وبا اضطرارٍ خصّ جمع يا وأل  
إلا مع الله ومحكى الجمل  
والأكثر اللهم بالتعويض  
وشدّ يا اللهم فى قريض  
هذا باب النداء

و للمنادى الناء اى البعيد او الذى كالتاء كالتاءم و الساهى يا و اى بفتح الهمزه و سكون الياء و آ بالف بعد الهمزه كذا ايا ثم هيا  
و الهمز فقط للدانى اى القريب و وائت بها لمن ندب او يا و غير وا و هو يا لدى اللبس بغير المندوب اجتنب بضم التاء.

و كل منادى غير مندوب و مضمر و ما جا مستغاثا و اسم اللهكما فى الكافيه قد يعرى من حرف النداء بان

يحذف فاعلما نحو يوسف اعرض عن هذا يوسف رب اغفر لي و لوالدى نوح و لا يجوز حذفه من المندوب و لا المستغاث لان المقصود فيهما تطويل الصوت و لا المضمرة على ان نداءه شاذ و لا الاسم الكريم اذا لم تعوض في آخره ميمًا مشددة.

و ذاك الحذف مجيئه في اسم الجنس المعين و المشار له قل نحو ثوبى حجر ثم انتم هؤلاء تقتلون البقره و هل يقاس عليه او يقتصر على السماع البصريون و المصنف على الثانى و الكوفيون على الاول و اما من يمنعه سماعا و قياسا فانصر عاذله اى لائمه على ذلك لانه مخطى في منعه

و ابن المعرف اما بالعلميه او بالقصد المنادى المفردا لتضمنه معنى كاف الخطاب على الذى فى رفعه قد عهدا كيا زيد يا زيدان يا زيدون و انو اى قدر انضمام ما بنوا او حكوا كما فى العمده قبل النداء كيا سيويه و ليجر مجرى ذى بناء جددا فليحكم عليه بنصب محله.

و المفرد المنكور الذى لم يقصد و المضافا و شبهه انصب عادما خلافا معتدا به نحو يا غافلا و الموت يطلبه و يا عبد الله و يا حسن الوجه و اجاز ثعلب ضمه و يا ثلاثه و ثلاثين.

و نحو زيد ضم و افتحن من كل علم مضموم اذا وصف بابن او ابنه متصلا مضافا الى علم نحو ازيد بن سعيد لا تهن و يا هند ابنه عاصم و يجوز فى هذه الحاله حذف الف ابن خطأ و الضم حتم ان فصل نحو يا سعيد المحسن بن خالد.

و كذا الضم ان لم يل الابن بالرفع علما او يل الابن بالنصب علم قد حتما نحو يا غلام بن اخينا و يا

زيد بن اخينا و يا غلام بن زيد.

و اضمم او انصب ما اضطرارا نونا

مما له استحقاق ضم بينا نحو:

«سلام الله يا مطر عليها

و ليس عليك يا مطر السلام»

«ضربت صدرها الى و قالت

يا عديا لقد وقتك الاواقى»

و الاول اولى ان كان علما قاله فى الكافيه.

و باضطرار خص جمع يا و ال نحو:

«فيا الغلامان اللذان فرا

اياكما ان تعقبانا شرا»

و لا- يجوز فى السعه خلافا للبغداديين كراهه الجمع بين اداتى التعريف و محل جواز نداء ما فيه ال اذا كانت لغير العهد فان كانت له لم يناد اصلا قاله ابن النحاس فى تعليقه الا مع الله فيجوز فى السعه ايضا لكثرة الاستعمال و يجوز حينئذ قطع الفه و حذفها و الا مع محكى الجمل نحو يا الرجل منطلق و الاكثر فى اسم الله اذا نودى ان يقال اللهم بالتعويض عن حرف النداء ميمما مشدده فى آخره و لذا لا يجمع بينهما و شذ يا اللهم الاتى فى قريض اى شعر و هو قوله:

«انى اذا ما حدث الما

اقول يا اللهم يا للهما»

### فصل فى احكام توابع المنادى

تابع ذى الضمّ المضاف دون أل

ألزمه نصباً كأزيد ذا الحيل

وما سواه ارفع أو انصب واجعلا

كمستقلّ نسقاً وبدلاً

وإن يكن مصحوباً أل بعد صفه

يلزم بالرفع لدى ذى المعرفة

رأى هذا أيها الذى ورد

ووصف أى بسوى هذا يُردّ

وذو إشاره كأيّ فى الصفه

إن كان تركها يفيت المعرفة

فى نحو سعد سعد الأوس ينتصب

ثانٍ وضمّ وافتح أوّلاً تصب

تابع المنادى ذى الضم المضاف صفه لتابع دون ال الزمه نصبا اذا كان نعنا او توكيدا او بيانا كازيد ذا الحيل و اجاز ابن الانبارى  
رفعه.

و ما سواه اى سوى المضاف المجرد من ال كالمفرد و المضاف المقرون بها ارفع حملا على اللفظ نحو يا زيد العاقل و

الكريم الاب و يا تميم اجمعون و يا غلام بشر او انصب حملا على الموضوع نحو يا زيد العاقل و الكريم الاب و يا تميم اجمعين و يا غلام بشر و اجعلا- كمستقل نسقا مجردا من ال و بدلا فضمهما حيث يضم المنادى و انصبهما حيث ينصب و ان كان المتبوع بخلاف ذلك.

و ان يكن مصحوب ال ما نسقا ففيه وجهان نصب و هو عند ابى عمرو و يونس و الجرمى يختار و رفع و هو عند الخليل و المازنى و المصنف يتتقى و فصل المبرد بين ما فيه ال للتعريف فالنصب و ما لا فالرفع.

و ايها مبتدا اول مصحوب ال مبتدا ثان. بعد اى بعد ايها حال كونه

صفه لها يلزم و هو الخبر لانها مبهمه لا- تستعمل بغير صله الا فى الجزاء و الاستفهام فلما لم توصل لزممت الصفه لتبينها و هى معربه بالرفع لى ذى المعرفه نحو يا ايها الانسان انك كادح الانشقاق و قد تزداد فيها التاء للمؤنث نحو يا ايها النفس المطمئنه الفجر.

و وصف اى باسم الاشاره نحو يا ايهدا و بالموصول نحو يا ايها الذى ورد فقبل و منه:

«الا ايهدا الباخع الوجد نفسه

لشئ نحتة عن يديه المقادر»

يا ايها الذى نزل عليه الذكر الحجر و وصف اى بسوى هذا الذى ذكر يرد على قائله و لا يقبل منه و ذو اشاره كاي فى لزوم الصفه المرفوعه لها ان كان تركها اى الصفه يفيت المعرفه فان لم يكن جاز

النصب و هو لا يوصف الا بما فيه ال و فى نحو يا سعد سعد الاوس و

«يا زيد زيد العملات الذبل

تطاول الليل عليك فانزل»

و كل ما كرر فيه اسم مضاف فى النداء ينتصب ثان



لانه مضاف و ضم و افتح اولا تصب اما الضم فلانه مفرد معرفه و اما النصب فلانه مضاف الى ما بعد الثانيو هو تأكيد عند سيبويه و قال المبرد الى محذوف و الفراء كلاهما الى ما بعد الثاني

### المنادى المضاف الى ياء المتكلم

واجعل منادى صحّ إن يُضف ليا

كعبدِ عبدى عبد عبدا عبديا

وفتَح او كسّر وحذف اليا استمر

فى يا ابن أمّ يا ابن عمّ لا مفر

وفى النداء «أبتِ»

«أمّتِ» عرض

واكسر او افتح و من اليا التا عوض

فصل فى المنادى المضاف الى ياء المتكلم

و فيه المضاف الى المضاف اليها و اجعل منادى صح كغلام و ظبى ان بكسر الهمزة يضيف ليا على وجه من اوجه خمسه

احسنها ان تحذف الياء و تبقى الكسره للدلاله عليها كعبد و يليه ان تثبتها ساكنه نحو عبدى و ان شئت فاقلب الكسره فتحه و الياء الفا و احذفها نحو عبد و احسن منه ان لا تحذف نحو عبدا و احسن من هذا ثبوت الياء محرکه نحو عبديا و زاد فى شرح الكافيه سادسا و هو الاكتفاء من الاضافه بنيتها و جعل المنادى مضموما كالمفرد و منه رب السجن احب الى يوسف.

و كل من الفتحة و الكسر و حذف اليا اى ياء المتكلم استمر فى ما اذا نودى المضاف الى المضاف اليها و كان لفظ ام او عم نحو يا بن ام يا بن عم لا مفر اما استمرار الكسره فللدلاله على الياء و اما الفتحة فللدلاله على الالف المنقلبه عنها و شد اثبات الياء نحو

### الأسماء اللآزمه للنداء

وَفُلٌ بَعْضٌ مَا يُخَصُّ بِالنُّدَا

لَوْمَانٌ نَوْمَانٌ كَذَا وَ طَرْدَا

فى سَبِّ الأُنثَى وَ زُنُّ يَا خَبَاثِ

وَالْأَمْرُ هَكَذَا مِنَ الثُّلَاثَى

وَشَاعَ فِي سَبِّ الذَّكُورِ فُعُلٌ

وَلَا تَقِسْ وَجُرِّ فِي الشُّعْرِ فُلٌ

الاسماء اللازمة للنداء

فلا تستعمل في غيره الا للضرورة و فل للرجل و فله للمراه بعض ما يخص بالندا لؤمان بضم اللام و سكون الهمزه و ملامان

و ملام بمعنى كثير اللؤم و نومان بفتح النون و سكون الواو بمعنى كثير النوم كذا اى يخص

بالنداء و كذا مكرمان و ذلك سماع لا يطرد و اطردا و قيس فى سب الانثى استعمال اسماء فى النداء على وزن فعال نحو يا خباث و يا لكاع و الامر هكذا اى على وزن فعال مطرد مقيس من الفعل الثلاثى التام المتصرف كنزال.

و شاع فى سب الذكور استعمال اسماء فى النداء على وزن فعل بضم الفاء و فتح العين نحو يا فسق و يا غدر و لا تقس هذا خلافا لابن عصفور و جر فى الشعر فل اضطرارا كما رخم ما ليس بمنادى لذلك اذ اختصاص هذه الاسماء بالنداء نظير اختصاص الترخيم به

## الاستغاثه

إذا استغيث اسمٌ منادىً خُفِضاً

باللام مفتوحاً كيا للمرتضى

وافتح مع المعطوف إن كررت يا

وفى سوى ذلك بالكسرائتيا

ولامٌ ما استغيث عاقبت ألف

ومثله اسمٌ ذو تعجبٍ ألف

فصل فى الاستغاثه

اذا استغيث اسم منادى ليخلص من شده او يعين على دفع مشقه خفضا اعرابا باللام مفتوحا فرقا بين المستغاث به و المستغاث من اجله كيا للمرتضى و افتح اللام ايضا مع المستغاث المعطوف على مثله ان كررت يا نحو:

«يا لقومى و يا لامثال قومى

لانس عتوهم فى ازدياد»

و فى سوى ذلك و هو المستغاث من اجله و العطوف بدون يا بالكسرائتيا نحو

«تكنفنى الوشاه فازهجونى

فيا للناس للواشى المطاع بيكيك»

«بيكيك ناء بعيد الدار مغترب

يا للكهول و للشبان للعجب»

و لام ما استغيث عاقبت الف تلى آخره اذا وجدت فقدت اللام نحو:

«يا يزيد الامل نيل عز

و غنى بعد فاقه و هوان»

و اللام فقدت فوجدت هي كما تقدم و قد لا يوجدان نحو:

«الا يا قوم للعجب العجيب

و للغفلات تعرض للاريب»

و مثله اى مثل المستغاث فى جميع احواله اسم ذو تعجب الف نحو يا للعجب اى يا عجب احضر فهذا وقتك

## النَّدْبُ

ما للمنادى اجعل لمندوبٍ و ما

نُكِّرَ لَمْ يَنْدُبْ و لا ما أبهما

ويندب الموصول بالذى اشتهر

كبئر زمزمٍ يلى وا من حفر

ومنهى المندوب صله بالألف

متلوها إن كان مثلها حُذِفَ

كذاك تنوين الذى به كمل

من صله أو غيرها نلت الأمل

والشكل حتماً أوله مجانساً

إن يكن الفتح يُوهِمُ لابساً

وواقفاً زد هاء سكتٍ إن تُرد

وإن تشأ فالمدّ و الها لا ترد

وقائلٌ واعبديا واعبدا

من فى النداء اليا ذا سكونٍ أبدى

فصل فى الندبه

و هى كما فى شرح الكافيه اعلان المتفجع باسم من فقده

لموت او غيبه ما ثبت للمنادى من الاحكام المتقدمه اجعل لمندوب فضمه ان كان مفردا و انصبه ان كان مضافا و ان

اضطرت الى تنوينه جاز نصبه و ضمه و منه: «وا فقعسا و اين منى فقعس

ا ابلى ياخذها كروس»

و ما نكر لم يندب لانه لا يعذر النادب له و لا ما ابهما كاي و اسم الجنس المفرد و اسم الاشاره و لكن يندب الموصول بالذى  
اشتهر شهره تزيل ابهامه كبئر زمزم يلى و من حفر اى كقولك و من حفر بئر زمزماه فانه بمنزله و عبد المطلبا.

و منتهى

المندوب اى آخره صله بالالف بعد فتحه نحو:

«حملت امرا عظيما فاصطبرت له

و قمت فيه بامر الله يا عمرا»

و اجاز يونس وصلها باخر الصفه نحو و زيد الظريفاه متلوها اى الذى قبل هذه الالف و هو آخر المندوب ان كان مثلها اى الفا  
حذف نحو و موساه. كذاك يحذف تنوين الذى به كمل المندوب من صله نحو و من نصر محمداه او غيرها كمضاف اليه و  
عجز مركب نحو و غلام زيده و معديكرباه نلت الامل و الشكل الذى فى آخر المندوب حتما اوله حرفا مجانسا

له بان تقلب الالف ياء او واوا ان يكن الفتح و الالف لو بقيا بوهم لابسا نحو و غلامكى للمخاطبه و غلام هو للغائب و  
غلامكموا للجمع لانك لو لم تفعل و ابقيت الالف لاوهم الاضافه الى كاف الخطاب و هاء الغيبه و المثنى

«و واقفا زد هاء سكت ان ترد

الا يا عمرو عمراه و عمرو بن الزبيراه»

و ان تشا فالمد كاف فى الوقف و الها لا تزد و قائل اذا ندب المضاف الى الياء و عبديا و عبدا من فاعل قائل اى يقول ذلك  
الذى فى النداء ليا

ذا سكون ابدى اى اظهر و من اتى بها مفتوحه يقول و عبديا فقط و من فعل غير

ذلك يقول وا عبدا فقط. تتمه اذا ندب مضاف الى مضاف الى الياء لزمتم الياء لان المضاف اليها غير مندوب

## الترخيم

ترخيماً احذف اخر المنادى

كيا سعا فيمن دعا سعادا

وجوزنه مطلقا في كل ما

انت بالها وبالذي قد رُحما

بحذفها وفره بعد واحظلا

ترخيم ما من هذه الها قد خلا

إلا الرباعى فما فوق العلم

دون إضافه وإسنادٍ متم

ومع الآخر احذف الذى تلا

إن ريد لينا ساكنا مكَملا

أربعه فصاعداً والخلف فى

واوٍ وياءٍ بهما فتح قفى

والعجز احذف من مركبٍ وقل

ترخيم حمله وذا عمرو نقل

وإن نويت بعد حذف ما حذف

فالباقى استعمل بما فيه ألف

واجعله إن لم تنو محذوفاً كما

لو كان بالآخر وضعاً تُمما

فقل على الأول في ثمود يا

ثمو و يا ثمي على الثاني بيا

والترم الأول في كمسلمه

وجوز الوجهين في كمسلمه

ولاضطرار رخموا دون ندا

ما للندا يصلح نحو أحمد

فصل في الترخيم

و هو حذف بعض الكلمه على وجه مخصوص ترخيما اى لاجل الترخيم احذف آخر المنادى كيا سعا فيمن دعا سعادا و جوزنه مطلقا فى كل ما انث بالها علما كان ام لا

زائدا على ثلاثه ام لا.

و الذى قد رخما بحذفها وفره بعد فلا تحذف منه شيئا آخر فقل فى عقنباہ يا عقنبا و احظلا اى امنع ترخيم ما من هذه الها قد خلا-الا- الرباعى فما فوق العلم دون تركيب اضافه و اسناد متم فاجز ترخيمه نحو جعفر و سيويه و معديكرب بخلاف الثلاثى كعمر و غير العلم كعالم و المضاف كغلام زيد و المسند كتابط شرا و سياتى نقل ترخيم هذا.

و مع حذفك الاخر احذف الذى تلا ان زيد و كان لينا ساكنا مكملا اربعة فصاعدا قبله حركه من جنسه نحو يا عثم و يا منص و يا مسك فى عثمان و منصور و مسكين بخلاف



مختار و هبيخ و سعيد و فرعون و غرنيق.

و الخلف ثابت فى حذف واو و يا ليس قبلهما حركه منجنسهما بل بهما فتح قفى فاجازه الفراء و الجرمى لعدم اشتراطهما ما ذكرناه و منعه غيرهما.

و العجز احذف من مركب كقولك فى معديكرب و سيويه و بختنصر يا معدى و يا سيب و يا بخت.

و قل ترخيم جمله اسناده و ذا عمرو و هو سيويه نقل عن العرب.

و ان نويت بعد حذف بالتثوين ما حذف فالباقى استعمل بما فيه الف قبل الحذف فابق حركته و لا تعلمه ان كان حرف عله و اجعله اى الباقى ان لم ينو محذوفا كما لو كان بالآخر وضعا تماما فاعله و اجر

الحركات عليه فقل على الاول فى ثمود و علاوه و كروان يا ثمو بالواو و يا علاو و يا كرو بابقاء الواو المفتوحه و فى جعفر و منصور و حارث يا جعف بالفتح و يا منص بالضم و يا حار بالكسر و قل يا ثمى على الثانى بيا مقلوبه عن الواو لانه ليس لنا اسم معرب آخره واو قبلها ضمه غير الاسماء الستة و قل يا كرا بقلب الواو الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و يا جعف و يا حار بضمهما.

و الترم الاول و هو نيه المحذوف فى ما فيه تاء الثانى للفرق كمسلمه بضم الميم الاولى و جوز الوجهين فى ما ليست فيه التاء للفرق كمسلمه بفتح الميم الاولى.

و لاضطرار رخموا على اللغتين دون ندا ما للندا يصلح نحو احمدا كقوله:

«نعم الفتى تعشوا الى ضوء ناره

طريف بن مال ليله الجوع و الخصر»

بخلاف ما لا يصلح للنداء و من ثم كان خطأ قول من جعل من ترخيم الضروره:

«القاطنات البيت

غير الريم

او الفا مكه من ورق الحمى»

## الاختصاص

الاختصاص كنداءٍ دون يا

كأيها الفتى ياثر ارجونيا

وقد يرى ذا دون أىّ تلو أل

كمثل نحن العُربِ أسخى من بذل

فصل فى الاختصاص

الاختصاص كنداء لفظا لكن يخالفه فى انه يجىء دون يا و فى انه لا يجىء فى اول الكلام. ثم ان كان ايها او ايتها استعمالا كما يستعملان فى النداء فيضمان و يوصفان بمعرف بال مرفوع كايها الفتى باثر ارجونيا و اللهم اغفر لنا ايتها العصابة.

و قد يرى ذا دون اى تلو ال فينصب و حينئذ يشترط تقدم اسم بمعناه عليه و الغالب كونه ضمير تكلم كمثل نحن العرب اسخى من بذل و قد يكون ضمير خطاب نحو بك الله نرجو الفضل

## التحذير و الأغراء

إيّاك و الشّرّ ونحوه نصب

محدّرّ بما استثاره و جب

ودون عطفٍ ذا لأيا انصب و ما

سواه ستر فعله لن يلزما

إلا مع العطف أو التكرار

كالضّيغم يا ذا السارى

وشدّ إيتى وإياه أشدّ

وعن سبيل القصد من قاس انتبذ

وَكُمُحَدَّرٍ بِلَا إِيَا اجْعَلَا

مَغزَىً بِهِ كُلُّ مَا قَدْ فَضَّلَا

فصل فى التحذير و الاغراء

و هو الزام المخاطب الاحتراز من مكروه و الاغراء و هو الزامه العكوف على ما يحمد العكوف عليه من مواصله ذوى القربى و المحافظه على العهود و نحو ذلك اياك و الشر و نحوه كايا كما و اياكم و جميع فروع نصب محذر بكسر الذال بما استتاره و جب لان التحذير بايا اكثر من التحذير بغيره فجعل بدلا من اللفظ بالفعل.

و دون

عطف نحو اياك الاسد ذا الحكم المذكور و هو النصب بلازم الاستتار لايا انسب ايضا و ما سواه اى المحذر بايا ستر فعله لن يلزما نحو نفسك الشر اى جنب و ان شئت فاطهره الا مع العطف فانه يلزم ايضا ستر فعله نحو ماز راسك و السيف او التكرار فانه يلزم ايضا كالضيغم

الضيغم اى الاسد الاسد يا ذا السارى و الشائع فى التحذير ان يراد به المخاطب.

و شد مجيئه للمتكلم نحو اياى و ان يحذف احد كم الارنب اى نحنى عن حذف الارنب و نحه عن حضرتى و مجيئه

للغائب نحو اياه و ايا الشواب اشذ و عن سبيل القصد من قاس على ذلك انتبذ و كمحذر بلا ايا اجعلا مغرى به فى كل ما قد  
فصلا فاجب اضمار ناصبه مع العطف نحو الاهل و الولد و التكرار نحو:

«اخاك اخاك ان من لا اخ له

كساع الى الهيجا بغير سلاح»

و اجزه مع غيرهما نحو الصلاه جامعه.

### أسماء الأفعال و الأصوات

ما ناب عن فعل كشتان و صه

هو اسم فعل و كذا أوّه و مّه

وما بمعنى افعل كآمين كثر

وغيره كوى و هيهات نزر

والفعل من أسمائه عليكما

وهكذا دونك مع إلكما

كذا رويد بله ناصبين

ويعملان الخفض مصدرين

وما لما تنوب عنه عن عمل

لها و آخر ما لذى فيه العمل

واحكم بتكبير الذى ينون

منها و تعربف سواه بين

وما به خوطب ما لا يعقل

من مُشبه اسم الفعل صوتا يجعل

كذا الذى أجدى حكاية كقب

والزم بنا التوعين فهو قد وجب

هذا باب اسماء الافعال و الاصوات

ما ناب عن فعل معنى و استعمالا كشتان بمعنى افترق و صه بمعنى اسكت هو اسم فعل اى اسم مدلوله فعل و كذا اوه بمعنى اتوجع و مه بمعنى انكفف.

و ما كان بمعنى افعال فى الدلاله على الامر كامين بمعنى استجب كثر وروده و منه نزال بمعنى انزل و رويد بمعنى امهل و هيت و هيا بمعنى اسرع و ايه بمعنى امض فى حديثك و حيهل بمعنى ائت او عجل او اقبل و ها بمعنى خذ و هلم بمعنى احضر او اقبل و غيره كالذى بمعنى المضارع كوى و

وا و واها بمعنى اعجب و اف بمعنى اتضجر

و كالىذى بمعنى الماضى نحو هيهات بمعنى بعد و وشكان و سرعان بمعنى سرع و بطان بمعنى بطؤ نزر و كذا اسم الامر من الرباعى كقرقار بمعنى قرقر.

و الفعل من اسمائه ما هو منقول عن حرف جر و ظرف نحو عليك بمعنى الزم و هكذا دونك بمعنى خذ مع اليك بمعنى تنح و لا يستعمل هذا النوع الا متصلا بضمير المخاطب و شذ عليه رجلا و على الشىء و الى و محل الضمير المتصل بهذه الكلمات جر عند البصريين و نصب عند الكسائى و رفع عند الفراء.

و كذا اى كما ياتى اسم الفعل منقولا مما ذكر ياتى منقولا من المصدر نحو رويد اذ هو من اروده اروادا بمعنى امهله امهالا ثم صغر الارواد تصغير ترخيم ثم سموا به فعله فبنوه على الفتح و كذا بله اذ هو

فى الاصل مصدر فعل مرادف لدع ثم سمي به الفعل و بنى و هذا حال كونهما ناصبين نحو رويد زيدا او بله زيدا و يعملان الخفض مصدرين معربين نحو رويد زيد و بله زيد.

و ما لما تنوب عنه من عمل ثابت لها فترفع الفاعل ظاهرا و مستترا و تتعدى الى المفعول بنفسها و بحرف الجر و من ثم عدى حيهل بنفسه لما ناب عن ائت و بالباء لما ناب عن عجل و بعلى لما ناب عن اقبل و اخر ما لذى فيه العمل عنها خلافا للكسائى و احكم بتنكير الذى ينون منها لزوما نحو واها و ويها

او لا كصه و مه و تعريف سواه اى الذى لم ينون بين لزوما نحو نزال او لا كصه و مه.

و ما به خوطب ما لا يعقل او ما هو فى حكمه كصغار الادميين

من مشبه اسم الفعل صوتا يجعل كقولك لزجر الفرس هلا هلا و للبلغل عدس و للحمار عد كذا الذى اجدى اى اعطى بمعنى افهم حكايه لصوت كقب لوقع السيف و غاق للغراب و خازباز للذباب و خاق باق للنكاح و الزم بنا النوعين فهو قد وجب لما سبق فى اول الكتاب

## نونا التوكيد

للفعل توكيد بنونين هما

كنونى اذهبن واقصدنهما

يؤكدان افعل ويفعل آتيا

ذا طلب أو شرطاً أما تاليا

أو مثبتاً فى قسم مستقبلا

وقل بعد ما و لم بعد لا

وغير إما من طوالب الجزا

وآخر المؤكد افتح كابرزا

واشكله قبل مضمير لين بما

جانس من تحرك قد علما

والمضمير احذفه إلا الألف

وإن يكن فى آخر الفعل ألف

فاجعله منه واقعا غير اليا

والواو ياء كاسعين سعييا

واحذفه من رافع هاتين و فى

واويا شكلا مجانسا قفى

نحو اخشين يا هند بالكسر ويا

قوم اخشون واصمم وقس مسويًا

ولم تقع خفيفه بعد الألف

لكن شديده وكسرهما ألف

وألّفَا زد قبلها مؤكّداً

فعلاً الى نون الإناث أسندا

واحذف خفيفه لساكنٍ ردف

وبعد غير فتحه إذا تقف

واردد إذا حذفها في الوقف ما

من أجلها في الوصل كان عُدما

وأبدلنها بعد فتح ألفا

وقفاً كما تقول في قفن قفا

هذا باب فيه نونا التوكيد

للفعل توكيد بنونين هما شديده و خفيفه كنوني اذهبن و اقصدنهما يؤكّدان افعال اي الامر مطلقا نحو اضربن و يفعل اي المضارع بشرط ان يكون آتيا ذا طلب نحو «فاياك و الميتات لا تقربنها

و لا تاخذن سهما حديدا لتفصدا»

و نحو:

«و هل يمنعى ارتياد البلاد

من حذر الموت ان ياتين»

و نحو:

«هلا تمنن بوعد غير مخلفه



كما عهدتكم في ايام ذى سلم»

و نحو:

«فليتك يوم الملتقى تريننى

لكى تعلمى انى امرؤ بك هائم»

او شرطا اما تاليا نحو و اما نرينك بعض الذى نعدهم او نتوفينك يونس او مثبتا فى قسم مستقبلا متصلا بلامه نحو تالله لتسئلن

النحل بخلاف المنفى نحو تالله تفتؤا تذكر يوسف و الحال نحو لا اقسم بيوم القيامه القيامه و ان منعه البصريون و غير المتصل باللام نحو لالى الله تحشرون آل عمران و لسوف يعطيك ربك الضحى. تنبيه لا يلزم هذا التوكيد الا بعد القسم كما ذكره فى الكافيه.

و قل توكيده اذا وقع بعد ما الزائده نحو:

«قليلًا به ما يحمدنك وارث

اذا نال مما كنت تجمع مغنما»

و اقل منه ان يتقدم عليها رب نحو:

ربما اوفيت فى علم ترفعن ثوبى شمالات و بعد لم نحو:

«يحسبه الجاهل ما لم يعلما

شيخا على كرسية معمما»

و بعد لا نحو و اتقوا فتنه لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة الانفال و بعد غير اما من طوالب الجزاء و هى كلمات الشرط نحو:

«فمهما تشا منه فزاره تعطكم

و مهما تشا منه فزاره تمنعا»

تمه: جاء توكيد المضارع خاليا مما ذكر و هو فى غايه من الشذوذ و منه قوله:

«ليت شعرى و اشعرن

اذا ماقربوها منشوره و دعيت»

و اشد منه توكيد افعل فى التعجب فى قوله:

«و مستبدل من بعد غضبى صريمه

فاحر به بطول فقر و احريا»

و اشد من هذا توكيد اسم الفاعل فى قوله:

«ارايته ان جالت به املودا

مرجلا و يلبس البرودا»

«و لا يرى مالا له معدودا

أقائلن احضروا الشهودا»

و آخر المؤكد افتح كابرزا و اخشين و ارمين و اغزون.

و اشكله قبل مضمر ذى لين بما جانس من تحرك قد علما فافتحه قبل الالف و اكسره قبل الياء و ضمه قبل الواو و بعد ذلك

المضمر احذفه الا الالف فاثبتها نحو اضربن يا قوم و اضربن يا هند و اضربان يا زيدان.

و ان يكن فى آخر الفعل الف فاجعله اى الاخر منه ان كان رافعا غير اليا و الواو كالالف ياء كاسعين سعيا

و ارضين و هل تسعيان و احذفه اى الاخر من فعل رافع هاتين اى الواو و الياء و بعد ذلك فى واو و يا شكل مجانس لهما قفى نحو اخشين يا هند بالكسر للياء و يا قوم اخشون و اضمم الواو و قس على ذلك مسويا

و لم تقع نون خفيفه بعد الالف لالتقاء الساكنين و اجازه يونس قال المصنف و يمكن ان يكون منه قراءه ابن ذكوان و لا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون يونس لكن شديده و كسرهما حينئذ الف و الفا زد قبلها اى قبل النون الشديده حال كونك مؤكدا فعلا الى نون الاناث اسندا فصلا بينهما كراهيه توالى الامثال نحو اضربنان و احذف خفيفه لساكن ردف نحو:

«لا تهين الفقر علك ان

ترقع يوما و الدهر قد رفعه»

و احذفها ايضا بعد غير فتحه اذا تقف و اردد اذا حذفتها فى الوقف ما من اجلها فى الوصل كان عدما و هو واو الجمع و ياء التانيث و نون الـاعراب فقل فى اخرجن و اخرجن اخرجوا و اخرجى و فى هل تخرجن و هل تخرجن هل تخرجون و هل تخرجين و ابدلنها بعد فتح الفا و قفا كالتنوين كما تقول فى قفن قفا. تتمه قد تحذف هذه النون لغير ما ذكر فى الضروره كقوله اضرب عنك الهموم طارقهاضربك بالسيف قونس الفرس

## ما لا ينصرف

الصَّرف تنوينٌ أتى ميِّنا

معنىً به يكون الاسم أمكنا

فألف التانيث مطلقاً منع

صرف الذى حواه كيفما وقع

وزائدا فعلا فى وصف سلم

من أن يُرى بناء تانيثٍ حُتيم

ووصفٍ اصليّ ووزن أفعلا

ممنوع تانيثٍ بتا كأشها

وألغينٍ عارض الوصفيّه

كأربعٍ وعارضٍ الإسميه

فالأدهم القيد لكونه وُضِعَ

فى الأصل وشفأ انصرافه مُنِعَ

وأجدلّ وأخيلّ وأفعى

مصروفةً و قد ينلن المنعا

ومنع عدلٍ مع وصفٍ معتبر

فى لفظٍ مثنى وثلاثٍ وأخر

ووزنٍ وثنى وثلاثٍ

كهما

من واحدٍ لأربعٍ فليعلما

وكن لجمعٍ مشبهٍ مفاعلا

أو المفاعيل بمنعٍ كافلا

وذا اعتلالٍ منه كالجوارى

رفعاً وجرّاً أجره كسارى

ولسراويل بهذا الجمع

شبهه اقتضى عموم المنع

وإن به سُمِّي أو بما لحق

به فالانصراف منعه يحقّ

والعلم امنع صرفه مركّبا

تركيب مزجٍ نحو معدير كبا

كذاك حاوى زائدى فعلانا

كغطفان وكأصبهانا

كذا مؤنّث بهاءٍ مطلقا

وشرط منع العار كونه ارتقى

فوق الثلاث أو كحور أو سقر

أو زيدٍ اسم امرأه لا اسم ذكر

وجهان فى العادم تذكيراً سبق

وعُجمه كهند و المنع أحق

والعجميّ الوضع و التعريف مع

زيدٍ على الثلاث صرفُهُ امتنع

كذاك ذو وزنٍ يخصّ الفعلا

أو غالبٍ كأحمدٍ ويعلى

وما يصير علماً من ذى ألفٍ

زيدت لإلحاقٍ فليس ينصرف

والعلم امنع صرفه إن عدلا

كفعل التوكيد أو كثعلا

والعدل و التعريف مانعاً سحر

إذا به التعيين قصداً يُعتبر

ابن على الكسر فعال علما

مؤنثاً و هو نظير جشما

عند تميم واصرفن ما نكرا

من كلّ ما التعريف فيه أثرا

وما يكون منه منقوصاً ففى

إعرابه نهج جوارٍ يقتفى

ولاضطرارٍ أو تناسبٍ صُرف

ذو المنع و المصروفُ قد لا ينصرف

هذا باب ما لا ينصرف

و هو ما فيه علتان من العلل الاتيه او واحده منها تقوم مقامهما سمي به لامتناع دخول الصرف عليه و هو التنوين كما قال الصرف

تنوين اتى مينا معنى و هو عدم مشابهه الفعل به اى بهذا التنوين اى بدخوله يكون الاسم مع كونه متمكنا امكنا و بعده

يكون غير امكن و لذلك سمى بتنوين التمكين ايضا و غير هذا التنوين لا يسمى صرفا لانه قد يوجد فيما لا ينصرف كتنوين المقابله فى عرفات و العوض فى جوار و نحو ذلك فالف الثانيث مطلقا مقصورا او ممدودا منع صرف الذى حواه كيفما وقع من كونه نكرة كذكرى و صحراء او معرفه كزكرياء مفردا كما مضى او جمعا كحجلى و اصداقها اسما كما مضى او وصفا كحجلى و

حمراء



و زائدا فعلاين و هما الالف و النون يمنعان اذا كانا فى وصف سلم من ان يرى بتاء تانيث ختم اما لان له مؤنثا على فعلى كسكران و غضبان او لا مؤنث له اصلا كالحيان فان ختم بالتاء صرف كندمان.

و وصف اصلى و وزن افعلا كذلك اذا كان ممنوع تانيث بتا اما لان مؤنثه على فعلا كاشهلا او على فعلى كافضل او لا مؤنث له كاكمر فان كان بالتاء صرف كارمل و يعمل و الغين عارض الوصفيه كاربع فانه لكونه وضع فى الاصل اسما مصروف و الغين عارض الاسميه فالادهم اى القيد لكونه وضع فى الاصل وصفا انصرافه منع

و اجدل للصقر و اخيل لطائر عليه نقط كالخيلاين و افعى للحيه اسماء فى الاصل و الحال فهى مصروفه و قد ينلن المنعا من الصرف للمعنى الصفه فيها و هو القوه و التلون و الايداء.

و منع عدل و هو خروج الاسم عن صيغته الاصليه مع وصف معتبر فى لفظ ثناء و مثنى و ثلاث و مثلث اذ هما معدولان عن اثنين اثنين و ثلاثه ثلاثه و فى اخر جمع اخرى انثى آخر اذ هو معدول عن الاخر

و وزن مثنى و ثلاث كهما فى منع الصرف لما ذكر من واحد لاربع فليعلما نحو احاد و موحد و رباع و مربع و سمع ايضا خماس و مخمس و عشار و معشر و اجاز الكوفيون و الزجاج قياسا خماس و مخمس و سداس و مسدس و سباع و مسبع و ثمان و مثمان و تساع و متسع.

و كن لجمع متناه مشبه مفاعلا فى كون اوله مفتوحا و ثالثه الفا غير عوض بعدها حرفان اولهما مكسور لا لعارض نحو دراهم

مساجد او مشبه المفاعيل فيما ذكر مع كون ما بعد الالف ثلاثه اوسطها ساكن كمصاييح و قناديل بمنع كافلا و ذا اعتلال منه اى من هذا الجمع كالجوارى رفعا و جرا اجره مجرى كسارى اى فى التنوين و حذف الياء نحو و من فوقهم غواش الاعراف و الفجر و ليال الفجر و و نصبا اجره كدراهم فى فتح آخره من غير تنوين نحو سيروا فيها لياالى السبا و لم يظهر الجر فيه كالنصب و هو فتحه مثله لان الفتحه تثقل اذا نابت عن حركه ثقيله فعولت معاملتها و قد لا

تحذف ياؤه بل تقلب الفا بعد ابدال الكسره قبلها فتحه فلا- ينون كعدارى و مدارى. ثم التنوين فى جوار عوض من الياء المحذوفه و قال الاخفش تنوين تمكين لان الياء لما حذفت بقى الاسم فى اللفظ كجناح فزال الصيغه فدخله تنوين الصرف و رد بان المحذوف فى قوه الموجود. و قال الزجاج عوض عن ذهاب الحركه عن الياء و رد بلزوم تعويضه من حركه نحو موسى و لا قائل به.

و لسراويل المفرد الاعجمى بهذا الجمع شبه من حيث الوزن

اقتضى عموم المنع من الصرف و قيل هو نفسه جمع سرواله و قيل فيه الوجهان.

و ان به اى بالجمع سمي او بما لحق به من سراويل و نحوه فالانصراف منعه يحق و لا اعتداد بما عرض و العلم امنع صرفه ان كان مركبا تركيب مزج نحو معديكربا و حضرموت بخلاف المركب تركيب اضافه او اسناد. كذاك علم حاوى زائدى فعلانا و هما الالف و النون كغطقان و كاصبهانا و تعرف زيادتهما بسقوطهما فى التصارييف كسقوطهما فى رد نسيان الى نسي فان كانا فيما لا يتصرف فبان يكون قبلهما اكثر من

حرفين

فان كان قبلهما حرفان ثانيهما مضعف فان قدرت اصاله التضعيف فزائدتان او زيادته فالنون اصليه كحسان ان جعل من الحس فعلان فيمنع او من الحسن ففعال فلا ي منع. كذا علم مؤنث بهاء امتنع صرفه مطلقا سواء كان لمذكر كطلحه ام لمؤنث كفاطمه زائدا على ثلاثه كما مضى ام لا كفله و شرط منع صرف العار منها كونه ارتقى فوق الثلاث كسعاد و عناق او على ثلاثه لكنه اعجمى كجور و حمص او متحرك الوسط نحو سقر و لظى او مذكر الاصل سمي به مؤنث نحو زيد اسم امراه لا اسم ذكر و اجرى فيه المبرد و الجرهمي الوجهين الاتيين فى المساله بعد و هما وجهان رويا عن النحاه فى الثلاثى الساكن الوسط

العام تذكيرا متاصلا قبل النقل كما سبق و العادم عجمه كهند و المنع احق من الصرف نظرا الى وجود السبيين و عن الزجاج وجوبه.

و العجمى الوضع و التعريف مع زيد على الثلاث كابراهيم صرفه امتنع بخلاف غير العجمى و العجمى الوضع العربى التعريف كالجام و الثلاثى و لو كان ساكن الوسط كشر و نوح. كذاك علم ذو وزن يخص الفعلا بان لم يوجد دون ندور فى غير فعل كخضم و شمر و دئل و انطلق و استخرج علمين او وزن غالب فيه كاحمد و

يعلى و افكل و اكلب و لا بد من لزوم الوزن و بقائه غير مخالف لطريقه الفعل فنحو امرىء علما و رد و بيع مصروف و كذا نحو البب عند ابي الحسن الاخفش و خالفه المصنف و فهم من كلامه ان الوزن

الخاص بالاسم او الغالب فيه او المستوى هو و الفعل فيه لا يؤثر و هو كذلك و خالف عيسى بن عمر

فى المنقول من الفعل.

و ما يصير علما من ذى الف مقصوره زيدت للاحاق كعلقى و ارطى علمين فليس ينصرف بخلاف غير العلم و الذى فيه الف اللاحاق الممدوده.

و العلم امنع صرفه ان عدلا كفعل التوكيد اى جمع و توابعه فانها كما قال المصنف فى شرح الكافيه معارف بنيه الاضافه اذ اصل رايت النساء جمع جمعهن فحذف الضمير للعلم به و استغنى بنيه الاضافه و صارت لكونها معرفه بلا علامه ملفوظ بها كالاعلام و

ليست باعلام لانها شخصيه او جنسيه و ليست هذه واحده منهما قال و هو ظاهر نص سيويه و قال ابن الحاجب انها اعلام للتوكيد و معدوله عن فعلاوات الذى يستحقه فعلاء مؤنث افعال المجموع بالواو و النون او كثعلا و زفر و عمر فانها معدوله عن ثاعل و زافر و عامر.

و العدل و التعريف مانعا صرف سحر اذا به التعيين و الظرفيه قصدا يعتبر كجئت يوم الجمعه سحر فانه معدول عن السحر فان كان مبهما صرف ك نجيناهم بسحر القمر او مستعملا غير ظرف و جب

ان يكون تعريفه بال او اضافته نحو طاب السحر سحر ليلتنا.

و ابن على الكسر فعال علما مؤنثا عند اهل الحجاز كحذام و سفار و هو نظير جشما فى الاعراب و منع الصرف للعلميه و العدل عن فاعله عند بنى تميم.

و اصرفن ما نكرا من كل ما التعريف فيه اثرا كرب معديكرب و غطفان و طلحه و سعاد و ابراهيم و احمد و ارطى و عمر لقيتهم بخلاف ما ليس للتعريف فيه اثر كذكري و حمراء و سكران و احمر و آخر و دراهم و دنانير

فرع: اذا سمى باحمر ثم نكر لم ينصرف عند سيويه و الاخفش فى احد قوله

لما ذكر او بنحو مساجد ثم نكر فسيبويه يمنعه و الاخفش يصرفه و لم ينقل عنه خلافه.

تمه: من المقتضى للصرف التصغير المزيل لاحد السببين نحو حميد و عمير.

و ما يكون منه اى مما لا ينصرف منقوصا ففى اعرابه نهج جوار اى طريقه السابق يقتضى فينون بعد حذف يائه رفعا و جرا ان كان غير علم كاعيم و كذا ان كان علما كقاض لامرأه عند سيبويه و خالف يونس و عيسى و الكسائى فاثبتوا الياء ساكنه رفعا و

مفتوحه جرا كالنصب محتجين بقوله:

«قد عجت منى و من يعليا

لما راتنى خلقا مقلوليا»

و اجيب بانه ضروره و لاضطرار فى النظم او تناسب فى رؤوس الاى و السجع و نحو ذلك صرف ذو المنع بلا- خلاف اما الضروره فنحو:

«تبصر خليلى هل ترى من طعائن

سوالك نقبا بين حزمى شععب»

و اما التناسب فلم يصرحوا بمرادهم به و يؤخذ من كلام الناظم فى شرح الكافيه و الرضى ان المراد تناسب كلمه معه مصروفه اما بوزنه ك سبا بنبا النمل او قريب منه ك سلا سلا و اغلالا الانسان او لا و لكن

تعددت الالفاظ المصروفه و اقترنت اقترانا متناسبا منسجما ك ودا و لا سواعا و لا يغوثا و يعوقا و نسرا نوح او آخر الفواصل و الاسجاع ك قوايرا الانسان فرعا اذا اضطر الى تنوين مجرور بالفتحه فهل ينون بالنصب او بالجر صرح الرضى بالثانى و لو قيل بالوجهين كالمنادى لم يبعد.

و المصروف قد لا ينصرف لذلك عند الكوفيين و الاخفش و ابى على و المصنف و ان اباه سيبويه و منه و ممن ولدوا عامر ذو الطول و ذو العرض

## إعراب الفعل

ارفع مضارعاً إذا يُجَرَّد

من ناصبٍ و جازمٍ كتسعد

و بلن انصبه و كى كذا بأن

لا بعد علمٍ و التي من

بعد ظنّ

فانصب بها و الرفع صحح واعتقد

تخفيفها من أنّ فهو مطرد

وبعضهم أهمل أن حملاً على

ما أختها حيث استحقّت عملاً

ونصبوا بإذن المستقبل

إن صدرت و الفعل بعد موصلاً

أو قبله اليمين وانصب وارفعاً

إذا إذن من بعد عطفٍ وقعل

وبين لا ولام جرّ التزم

إظهار أن ناصبه و إن عُدِم

لا فأن اعمل مظهراً أو مضمراً

وبعد نفى كان حتماً أضمر

كذاك بعد أو إذا يصلح في

موضعها حتى أو والا أن خفى

وبعد حتى هكذا إضمار أن

حتّم كجد حتى تُسرّد ذا حزن

وتلو حتى حالاً أو مؤولاً

به ارفعن وانصب المستقبل

وبعد فا جواب نفى أو طلب

محضين أن وسترها حتم نصب

والواو كالفا إن تفد مفهوم مع

كلا تكن جلدًا وتظهر الجزع

وبعد غير النفي جزماً اعتمد

إن تسقط الفا و الجزاء قد قُصد

وشرط جزمٍ بعد نهى أن تضع

إن قبل لا دون تخالفٍ يقع

والأمر إن كان بغير افعال فلا

تنصب جوابه وجزمه اقبالا

والفعل بعد الفاء في الرّجاء نُصب

كنصب ما الى التمنيّ ينتسب

وإن على اسمٍ خالصٍ فعلٌ عُطف

تنصبه أن ثابتاً أو منحذف

وشدّ حذف أن ونصبٍ في سوى

ما مرّ فاقبل منه عدلٌ روى

هذا باب اعراب الفعل

ارفع فعلا مضارعا اذا يجرد من ناصب و جازم كتسعد و بلن و هي حرف نفى بسيط انصبه نحو فلن ابرح الارض يوسف و كى  
المصدرية نحو لكيلا تاسوا الحديد كذا ينتصب بان المصدرية نحو و ان تصوموا خير لكم البقره لا غيرها كالواقعه بعد فعل علم  
خالص نحو علم ان سيكون منكم

المزمل.

و اما التي من بعد فعل ظن فانصب بها على الارجح نحو حسب الناس ان يتركوا العنكبوت و الرفع ايضا صحح نحو و حسبوا ان



لا تكون فتنه المائده و اعتقد اذا رفعت تخفيفها من ان الثقيله فهو مطرد كثير الورود و بعضهم اى العرب اهمل ان

فلم ينصب بها حملا على ما اختها ای المصدریه حیث استحقت عملا نحو:

«ابی علماء الناس ان یخبرونی

بناطقه خرساء مسواکها الحجر»

و نصبوا باذن المستقبل ان صدرت و الفعل بعد موصلا بها

كقولك لمن قال ازورك اذن اكرمك او قبله اليمين فاصلا نحو:

«اذن و آله نرміهم بحرب

یشیب الطفل من قبل المشیب»

و لا تنصب الحال كقولك لمن قال انا احبک اذن تصدق و لا غر مصدره نحو:

«لئن عادلی عبدالعزیز بمثلها

و أمکنی منها اذن لا اقلها»

و لا مفصولا بینه و بین الفعل بغير القسم نحو:

اذن انا اكرمك.

وانصب و ارفعا اذا اذن من بعد حرف عطف وقعا نحو:

«و اذن لا یلبثون خلافک الا قليلا» و قرىء شاذا بالنصب و بین لا النافیة و لام جر التزم اظهار ان ناصبه نحو لئلا یعلم اهل الكتاب الحديد و ان عدم لا مع وجود لام الجر فان اعلم مظهرا كان او مضمرا نحو اعص الهوى لتظفر او لان تظفر و ان بعد نفی كان حتما اضمرا نحو و ما كان الله ليعذبهم و انت فیهم الانفال كذاك بعد او اذا يصلح فی موضعها ای موضع او حتی التي بمعنی الی او الا لفظه ان الناصبه خفی حتما نحو:

«لاستسهلن الصعب او ادرك المنی

فما انقادت الامال الا لصابر»

«و كنت اذا غمرت قنات قوم

كسرت كعوبها او تستقيما»

و بعد حتى هكذا اضمار ان حتم كجد بالمال حتى تسر ذا حزن و تلو حتى ان كان حالا او مؤولا به ارفعن نحو سرت البارحه حتى ادخلها و زلزلوا حتى يقول الرسول البقره فى قراءه نافع و انصب تلو حتى المستقبل او المؤول به نحو فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الحجرات و زلزلوا حتى يقول الرسول البقره فى قراءه الستة

و بعد فا جواب

نفى او طلب امرا كان او نهيا او دعاء او استفهاما او عرضا او تحضيضا او تمنيا بشرط ان يكونا محضين ان و سترها حتم نصب نحو لا يقضى عليهم فيموتوا فاطر.

«يا ناق سيري عنقا فسيحا»

الى سليمان فنستريحا»

و لا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي طه.

«رب وفقني فلا اعدل عن

سنن الساعين في خير سنن»

فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا الاعراف.

«يا ابن الكرام الا تدنو فتبصر ما

قد حدثوك فما راء كمن سمعا»

«لو لا تعوجين يا سلمى على دنف

فتخمدى نار وجد كاد يفييه»

يا ليتنى كنت معهم فافوز النساء فان كانت الفاء لغير الجواب بان كانت لمجرد العطف نحو:

«أم تسال الربع القواء فينطق

و هل تخبرنك اليوم ببداء سملق»

او النفي غير محض نحو ما تزال تاتينا فتحدثنا و ما تاتينا الا فتحدثنا او الطلب غير محض بان يكون بصوره الخبر او باسم الفعل كما سيأتي وجب الرفع و الواو كالفا فيما ذكر ان تفد مفهوم مع كلا تكن جلدا و تظهر الجزع و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين آل عمران.

«فقلت ادعى و ادعوا ان اندى

لصوت ان ينادى داعيان»

«ألم اك جاركم و يكون بينى

و بينكم الموده و الاخاء»

يا ليتنا نرد و لا نكذب بايات ربنا و نكون من المؤمنين الانعام فان لم تكن الواو بمعنى مع و جب الرفع نحو لا تاكل السمك و تشرب اللبن و بعد غير النفى جزما به اعتمد ان تسقط الفاء و الجزاء قد قصد نحو قوله تعالى قل تعالوا اتل الانعام بخلافه بعد النفى نحو ما تاتينا تحدثنا و ما اذا لم يقصد الجزاء نحو تصدق تريد وجه الله

و شرط جزم بعد نهى اذا اسقطت الفاء ان تضع ان

الشرطيه قبل لا- دون تخالف فى المعنى يقع كقولك لا- تدن من الاسد تسلم بخلاف لا- تدن منه ياكلك فلا تجزم خلافا للكسائي و الامر ان كان بغير افعال بان كان بلفظ الخير او باسم الفعل فلا تنصب جوابه خلافا للكسائي و جزمه اقبالا للاجماع عليه نحو حسبك الحديث ينم الناس و صه احدثك و الفعل بعد الفاء فى الرجا نصب عند الفراء و المصنف كنصب ما الى التمنى ينتسب نحو لعلى ابغ الاسباب اسباب السموات فاطلع المؤمن و و ان على اسم خالص من شبه الفعل فعل عطف بالواو او الفاء او او او ثم تنصبه ان ثابتا كان او منحذف نحو و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا الشورى.

«و لبس عباءه و تفر عيني

احب الى من لبس الشفوف»

«لو لا توقع معتر فارضيه

ما كنت اوثر اترابا على ترب»

«انى و قتلى سليكا ثم اعقله

كالثور يضرب لما عافت البقر»

بخلاف المعطوف على غير الخالص نحو الطائر فيغضب زيد

الذباب و شذ حذف ان و نصب فى سوى ما مر كقولهم خذ اللص قبل ياخذك فاقبل منه ما عدل روى و لا تقس عليه

## عوامل الجزم

بلا ولام طالباً ضع جزما

فى الفعل هكذا بلم ولما

واجزم بان و من و ما ومهما

أى متى أيتان أين إذ ما

وحيثما أنى وحرف؟ إذ ما

كإن وباقى الأدوات أسما

فعلين يقتضين شرط؟ قدما

يتلو الجزاء وجواباً وُسَما

وماضيين أو مضارعين

تلفيهما أو متخالفين

وبعد ماضٍ رفعك الجزاء حسن

ورفعه بعد مضارعٍ وهن

واقرن بفا حتماً جواباً لو جُعِل

شرطاً لأن أو غيرها لم يجعل

وتخلف الفاء إذا المفاجأه

كإن تجد إذا لنا مكافأه

والفعلُ من بعد الجزاء إن يقترن

بالفا أو الواو بتثليثٍ قمن

وجزَمَ أو نصبَ لفعلٍ إثرَ فا

أو واوٍ

ان بالجملتين اكتنفا

والشرط يُغنى عن جوابٍ قد عُلِم

والعكس قد يأتي إن المعنى فُهِم

واحذف لدى اجتماع شرطٍ وقسم

جواب ما أَخْرَت فهو ملترم

وإن تواليا وقبل ذو خبر

فالشرط رَجَح مطلقاً بلا حذر

وربما رُجِّح بعد قسم

شرطٌ بلا ذى خبرٍ مقدّم

فصل فى عوامل الجزم

بلا- و لام طالبا ضع جزما فى الفعل سواء كانتا للدعاء نحو لا تؤاخذنا البقره ليقض علينا ربك الزخرف ام لا بان كانت لا للنهى نحو لا- تشارك لقمان و اللام للامر نحو لينفق ذو سعه الطلاق هكذا بلم و لما النافيتين نحو و ان لم تفعل فما بلغت المائده لما يذوقوا عذاب ص قيل و قد تنصبه لم فى لغه و منه قراءه الم نشرح لك الانشراح و اجزم بان نحو ان يشا يرحمكم الاسراء و من نحو من يعمل سوءا يجز به النساء و ما نحو و ما تفعلوا من خير يعلمه الله البقره و مهما نحو مهما تاتنا به من آيه الاعراف و اى نحو ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى الاسراء و متى نحو:

«و لست بحلال التلاع مخافه

و لكن متى يسترفد القوم ارفد»

و ايان نحو ايان تفعل افعل و لم يذكر هذه فى الكافيه و لا شرحها و اين نحو اينما تكونوا يدرككم الموت النساء و اذ ما نحو

«اذ ما اتيت على الرسول فقل له

حقا عليك اذا اطمان المجلس»

و حيثما نحو حيثما يك امرؤ صالح فكن و انى نحو:



«فاصبحت انى تاتها تلتبس بها

كلا مر كيبها تحت رجليك شاجر»

و زاد الكوفيون كيف فجزموا بهاو يجزم باذا فى الشعر كثيرا كما قال فى شرح الكافيه و منه:

«استغن ما اغناك ربك بالغنى

و اذا تصبىك خصاصه فتحمل»

قال و الاصح منع ذلك فى النثر لعدم وروده.

و حرف اذ

ما كان لان اذ سلب معناه الاصلى و استعمل مع ما الزائده و باقى الادوات اسما بلا خلاف الا مهما فعلى الاصح لعود الضمير عليها فى الايه السابقه. ثم

ما كان منها للزمان او المكان فموضعه نصب بفعل الشرط و ما كان لغيره فموضعه رفع على الابتداء ان اشتغل عنه الفعل بضميره و الا فنصب به فعلين يقتضين اى ادوات الشرط و هى ان و ما بعدها شرط قدما و يتلو الجزاء و جوابا وسما ايضا و ماضيين او مضارعين تلفيهما اى الشرط و جزاءه و محل الماضى حيثئذ جزم نحو و ان عدتم عدنا الاسراء و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله البقره او متخالفين بان يكون الشرط مضارعا و الجزاء ماضيا او عكسه نحو:

«ان تصرمونا وصلناكم و ان تصلوا

ملا تم انفس الاعداء ارهابا»

و نحو:

«دست رسولنا بان القوم ان قدروا

عليك يشفوا صدورا ذات توغير»

و بعد شرط ماض رفعك الجزا حسن لكنه غير مختار نحو:

«و ان اتاه خليل يوم مساله

يقول لا غائب مالى و لا حرم»

و رفعه اى الجزاء بعد شرط مضارع و هن اى ضعف نحو يا اقرع بن حابس يا اقرع انك ان يصرع اخوك تصرع

«و اقرن بفا حتما للارتباط

جوابا لو جعل شرطا لان او غيرها»

من الادوات لم يطاوع و لم ينجعل كالماضى غير المتصرف نحو فعسى ربي ان يؤتينا الكهف و الماضى لفظا و معنى نحو فقد سرق اخ له من قبل يوسف و المطلوب به فعل او ترك نحو ان كنتم تحبون الله فاتبعوني آل عمران و من يعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا يخف طه و الفعل المقرون بالسین او سوف و المنفى بلن او ما او ان و

الجملة الاسمية و قوله:

«من يفعل الحسنات الله يشكرها

و الشر بالشر عند الله مثلان»

ضروره و تخلف الفاء اذا المفاجاه لحصول الارتباط بها كان تجد اذا لنا مكافاه و ان تصبهم سيئه بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون الروم.

و الفعل من بعد الجزا ان يقترن معطوفا بالفا او الواو بثلاث له قمن بان يرفع على الاستثناف و يجزم على العطف و ينصب على اضمار ان و قرىء بها يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء البقره فان اقترن بضم الاولان فقط و جزم او نصب ثابت لفعل واقع اثر فا او واو ان بالجملتين اى

جملة الشرط و جملة الجزاء اكتنفا بان توسطهما نحو ان تاتنى فتحدثنى احدثك.

«و من يقترب منا و يخضع نؤوه

و لا يخش ظلما ما اقام و لا هضما»

فان وقع بعد ثم لم ينصب و اجازة الكوفيون و منه قراءة الحسن و من يخرج من بيته مهاجرا الى الله و رسوله ثم يدركه الموت النساء و الشرط يغنى عن جواب قد علم فحذف نحو و ان كان كبير عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغى نفقا فى الارض او سلما فى السماء فتاتيهم بايه الانعام اى فافعل و العكس و هو الاستغناء بالجواب عن الشرط قد ياتى ان المعنى فهم نحو:

«فطلقها فلست لها بكفو الا يعل مفرقك الحسام»

و قد يحذفان معا بعد ان نحو:

«قالت بنات العم يا سلمى و ان

كان فقيرا معدما قالت و ان»

و احذف لى اجتماع شرط و قسم جواب ما اخرت منهما و ائت بجواب ما قدمت فهو ملتزم نحو و الله ان اتيتنى لاكرمك و ان تاتنى و الله اكرمك و ان تواليا اى الشرط و القسم و قبل

ای قبلهما ذو خبر ای مبتدا فالشرط رجح بان تاتی بجوابه مطلقا بلا حذر ای سواء تقدم او تاخر نحو زید ان تقم و الله یقم و زید و الله ان تقم یقم و ربما رجح بعد قسم شرط فائت بجوابه بلا ذی خبر مقدم نحو:

«لئن كان ما حدثته اليوم صادقا»

اصم فی نهار القیط للشمس بادیا»

لَوْ

لَوْ حَرْفُ شَرْطٍ فِي مُضِيِّ وَ يَقْلُ

اِیْلَاؤُهُ مُسْتَقْبِلًا لَكِنْ قَبْلَ

وَ هِيَ فِي الْإِخْتِصَاصِ بِالْفِعْلِ كَأَنَّ

لَكِنَّ لَوْ أَنَّ بِهَا قَدْ تَقْتَرِنُ

وَ إِنْ مُضَارِعٌ تَلَاهَا صُرِفَا

إِلَى الْمَضِيِّ نَحْوُ لَوْ يَنْفَى، كَفَى

فصل فی لو

لو حرف شرط فی مضی یقتضی امتناع ما یلیه و استلزامه لتالیه من غیر تعرض لنفی

التالی کذا قال فی شرح الکافیہ قال فقیام زید من قولک لو قام زید لقام عمرو محکوم بانتفائه و کونه مستلزما ثبوتہ لثبوت قیام من عمرو و هل لعمرو قیام آخر غیر اللازم عن قیام زید او لیس له لا تعرض لذلك. و یوافقه و هو اکثر تحقیقا و اضبط

للصور ما ذکره بعض المحققین من انه ینتفی التالی ایضا ان ناسب الاول و لم یخلفه غیره نحو لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا الانبیاء لا ان خلفه نحو لو کان انسانا لکان حیوانا و یشب ان لم یناف الاول و

ناسبه اما بالاولی نحو نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعصه او المساوی نحو لو لم تکن ربیبتی فی حجری ما حلت لی انها لابنه اخی من الرضاعه او الادون کقولک لو انتفت اخوه الرضاع ما حلت للنسب.

«و یقل ایلاؤها مستقبلا معنی

لکن قبل اذا ورد نحو»

«و لو ان لیلی الاخیلیه سلمت

علی و دونی جندل و صفائح»

«لسلمت تسلیم البشاشه اوزقی

الیها صدی من جانب

و هي في الاختصاص بالفعل كان لكن لو ان بفتح الهمزة و تشديد النون بها قد تقترن نحو لو ان زيدا قائم و موضع ان حينئذ رفع مبتدا عن سيبويه و فاعلا لثبت مقدرًا عند الزمخشري و يجب عنده ان يكون حينئذ خبرها فعلا و رده المصنف لوروده اسما في قوله تعالى و لو ان ما في الارض من شجرة اقلام لقمان و قول الشاعر:

«لو ان حيا مدرك الفلاح

ادرکه ملاعب الرماح»

و غير ذلك و ان مضارع لفظا تلاها صرفا الى المضى معنى نحو لو يفى كفى. تتمه جواب لو اما ماض معنى كلو لم يخف الله لم يعصه او وضعا و هو اما مثبت فاقتترانه باللام نحو و لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم الانفال اكثر من تركها نحو لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا النساء او منفي بما فالامر بالعكس نحو و لو شاء الله ما اقتتلوا البقره.

«و لو نعطي الخيار لما افترقنا

و لكن لا خيار مع الليالي»

أما ولولا ولوما

أما كمهما يك من شيء وفا

لتلو تلوها وجوباً ألفا

وحذف ذى الفا قل في نثر إذا

لم يك قول معها قد نبذا

لولا ولوما يلزمان الابتدا

إذا امتناعاً بوجود عقدا

وبهما التحضيض مز وهلا

ألا ألا وأولينها الفعلا

وقد يليها اسم بفعل مضمّر

عَلَّقْ أَوْ بظَاهِرٍ مُؤَخَّرٍ

فصل فى اما

بفتح الهمزة و التشديد و لو لا و لو ما و فيه هلا و الا و اما كمهما يك من شىء فهى نائبة عن حرف الشرط و فعله و لهذا لا يليها فعل و فالتلو تلوها وجوبا لانه مع ما قبله جواب الشرط و انما اخرت اليه كراهه ان يوالى بين لفظى الشرط و الجزاء نحو اما قائم فزيد و اما

زيد فقائم و اما زيدا فاكرم و اما عمرا فاعرض عنه و حذف ذى الفاعل فى نثر اذا لم يك قول معها قد نبذا اى حذف كقوله ص  
اما بعد ما بال رجال فان كان معها قول و حذف جاز حذف الفاء بل وجب كقوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم ا كفرتم  
بعد ايمانكم آل عمران اى فيقال لهم ا كفرتم لو لا و لو ما يلزمان الابتدا اى المبتدا فلا يقع بعدهما غيره و يجب حذف خبره  
كما تقدم اذا امتناعا من حصول شىء بوجود لشىء عقدا نحو لو لا انتم لكننا مؤمنين السبا و بهما التحضيض و هو طلب بازعاج  
مز و هلا مثلهما فى افاده التحضيض و كذا الا بالتشديد و اما الا بالتخفيف فهى للعرض كما قال فى شرح الكافيه و هى مثل ما  
تقدم فيما ذكره بقوله و

اولينها الفعلا وجوبا نحو لو لا انزل علينا الملائكة الفرقان لو ما تاتينا بالملائكة الحجر و قد يليها اسم فيجب ان يكون بفعل مضممر  
علق نحو فهلا بكرا تلاعبها اى فهلا تزوجت.

«الا رجلا جزاه الله خيرا

يدل على محصله تبيت»

اى ترونى كما قال الخليل او بظاهر مؤخر نحو و لو لا اذ سمعتموه قلمم النور

## الإخبار بالذى والألف واللام

ما قيل أخبر عنه بالذى خبر

عن الذى مبتدأ قبل استقر

وما سواهما فوسّطه صله

عائدها خلف معطى التكملة

نحو الذى ضربته زيد فذا

ضربت زيدا كان فادر المأخذا

قبول تأخير وتعريف لما

أخبر عنه هاهنا قد حتما

كذا الغنى عنه بأجنبى او

بمضمّر شرط فراع ما رعوا



وأخبروا هنا بأل عن بعض ما

يكون فيه الفعل قد تقدّم

إن صحّ صوغ صلّه منه لأل

كصوغ واقٍ من وقى الله البطل

وإن يكن ما رفعت صلّه أل

نمير غيرها أيبين وانفصل

هذا باب الاخبار

و الالف و اللام الموصوله و هو عند النحويين كمسائل التمرين عند الصرفيين. ما قيل اخبر عنه بالذی ليس على ظاهره بل مؤول فانه خبر مؤخر وجوبا عن الذی حال كونه مبتدا قبل استقر و سوغ ذلك الاطلاق كونه فى المعنى مخبرا عنه و ما سواهما مما فى الجملة فوسطه بينهما صله للذی عائدها خلف معطى التكملة اى الخبر نحو الذی ضربته زيد فذا ضربت زيدا كان فابتداته بموصول و اخرت زيدا فى التركيب و رفعته على انه خبر و وسطت بينهما بضربت صله للذی و جعلت العائد خلف زيد الخبر متصلا بضربت فادر الماخذا و قس و باللذين و الذين و التى اخبر مراعىا فى الضمير وفاق المثبت اى المخبر عنه فى المعنى نحو اللذان بلغت منهما الى العمرين رساله الزيدان الذين بلغت من الزيدى اليهم رساله العمرون التى بلغتها من الزيدى الى العمرين رساله هذا و لما ذكر شروط اشار الى اربعة منها بقوله قبول تاخير و تعريف لما اخبر عنه ههنا قد حتما فلا يخبر عما لا يقبل التاخير كضمير الشان و اسماء الاستفهام نعم يجوز الاخبار

عما يقبل خلفه التاخير كالتاء من قمت ذكره فى التسهيل و لا عما لا يقبل التعريف كالحال و التمييز و لو ترك هذا الشرط لعلم من الشرط الرابع كما قال فى شرح الكافيه كذا الغنى عنه باجنبى او بمضمر شرط فلا يجوز الاخبار عن ضمير عائد على بعض الجملة كالهاء من زيد ضربته و لا عن موصوف دون صفته و لا صفة دون موصوفها و لا مضاف دون مضاف اليه و لا مصدر عامل فراع ما رعوا.

و زاد فى التسهيل اشتراط ان لا يكون فى

احدى جملتين مستقلتين فلا يخبر عن زيد من قام زيد و قعد عمرو بخلافه من ان قام زيد قعد عمرو. و فيه كالكافيه اشتراط جواز وروده فى الاثبات فلا يخبر عن احد من

نحو ما جاءنى احد و وروده مرفوعا فلا يخبر عن غير المتصرف من المصادر و الظروف و اخبروا هنا بال عن بعض ما اى جزء كلام يكون فيه الفعل قد تقدا ما ان صح صوغ صله منه اى من الفعل المتقدم لال بان

كان متصرفا كصوغ واق من وقى الله البطل اى الشجاع فاذا اردت الاخبار بال عن الاسم الكريم قلت الواقى البطل الله او عن البطل قلت الواقيه الله البطل و لا يجوز الاخبار بال عن زيد من زيد قائم لعدم وجود الفعل و لا من ما زال زيد قائما لعدم تقدمه و لا من كاد زيد يفعل لعدم تصرفه هذا. و اذا رفعت صله ال ضميرا راجعا الى ال استتر فى الصله فتقول فى الاخبار عن التاء من بلغت من الزيدى الى العميرى رساله

## العدد

ثلاثه بالتاء قل للعشره

فى عدّ ما احادّه مذكّره

فى الضدّ جرّد و المميز اجرر

جمعا بلفظ قلبه فى الأكثر

ومائه و الألف للفرد أضف

ومائه بالجمع نزرا قد رُدْف

وأحد ذكر وصلنه بعشر

مركباً قاصد معدودٍ ذكر

وقل لدى التأنيث إحدى عشره

والشين فيها عن تميم كسره

مع غير أحدٍ وإحدى

ما معهما فعلت فافعل قصدا

ولثلاثه وتسعه و ما

بينهما إن رُكِّبَا ما قدَّما

وأول عشره اثنتى وعشرا

إثنى إذا أثنى تشا أو ذكرا

واليا لغير الرِّفْعِ وارفع بالألف

والفتح فى جزأى سواهما ألف

وميّز العشرين للتسعينا

بواحدٍ كأربعين حيناً

وميزوا مرَّكَّباً بمثل ما

مُيّزَ عشرون فسويَينهما

وإن أضيف عددٌ مرَّكَّبٌ

يبقى البنا وعجزٌ قد يُعزَّبُ

وصغ من اثنين فما فوق الى

عشره كفاعلٍ من فعلا

واختمه فى التانيث بالتا ومتى

ذكَرْتَ فاذا كر فاعلاً بغير

وإن تُرد بعض الذى منه بُنى

تضف إليه مثل بعض بين

وإن أردت مثل ثانى اثنين

مركباً فجئ بتركيبين

أو فاعلاً بحالتيه أضف

الى مركبٍ بما تنوى يفى

وشاع الاستعنا بحادى عشرة

ونحوه وقبل عشرين اذكرا

وبابه الفاعل من لفظ العدد

بحالتيه قبل واو يُعتمد

هذا باب اسماء العدد

ثلاثه بالتاء قل و ما بعدها للعشره اى معها فى عد ما آحاده مذكوره و فى عد الضد و هو الذى آحاده مؤنثه جرد من التاء و الاعتبار فى التذكير و التانيث فى غير الصفه باللفظ و فيها بموصوفها المنوى.

و المميز لما ذكر اجرر بالاضافه حال كونه جمعا مكسرا بلفظ قله فى الاكثر نحو سبع ليال و ثمانيه ايام الحاقه فله عشر امثالها الانعام و جاء فى القليل جمع تصحيح نحو سبع سموات الملك و تكسير بلفظ كثره نحو ثلاثه قروء البقره و مائه و الالف و ما بينهما للفرد المميز اصف نحو بل لبث مائه عام البقره فلبث فيهم الف سنه العنكبوت و جاء التمييز منصوبا قليلا فى قوله:

«إذا عاش الفتى مائتين عاما

فقد ذهب اللذاذه و الفتاء»

و مائه و ما بعدها للالف بالجمع نرا قد ردف مضافا اليه كقراءه الكسائى و لبثوا فى كهفهم ثلاثمائه سنين الكهف و احد بالتذكير اذكر و صلنه بعشر بغير تاء مركبا لهما فاتحا آخرهما قاصد معدود ذكر نحو رايت احد عشر كوكبا يوسف و قل لدى التانيث للمعدود احدى عشره بتانيث الجزاين و قيل الالف فى احدى لللاحاق لا للتانيث نحو عندى احدى عشره امراه و الشين

فيها رووا عن الحجازيين سكونه و عن بنى تميم كسره و عن بعضهم فتحه و اذا كان عشر مع غير احد و احدى و هو ثلاثه الى  
تسعه ما

معهما فعلت من التذكير له فى المذكور

والتانيث في المؤنث فافعل ايضا معه قصدا و هذا جواب الشرط المقدر في كلامه الذي ابرزته و لثلاثه و تسعه و ما بينهما ان ركبا مع عشر ما قدما من ثبوت التاء في التذكير و سقوطها في التانيث نحو عندي ثلاثه عشر رجلا و ثلاث عشره امراه و اول عشره بالتاء اثنتي كذلك و عشرا بغير تاء اثني كذلك اذا انثى تشا راجع للاول او ذكرا راجع للثاني نحو فانفجرت منه اثنتا عشره عينا البقره ان عدده الشهور عند الله اثنا

عشر شهرا التوبه هذا و المعرب مما ذكر اثنا و اثنتا و اليا فيهما لغير الرفع و ارفع بالالف كما تقدم في اول الكتاب و الفتح بناء في جزاي سواهما الف اما البناء فلتضمنه معنى حرف العطف و اما الفتح فلخفته و ثقل المركب و استثنى في الكافيه ثمانى فيجوز اسكان يائها و كذلك حذفها مع بقاء كسر النون و مع فتحها و ميز العشرين و ما بعدها للتسعينا اى معها بواحد نكره

منصوب كاربعين حيناً و ثلاثين ليله الاعراف و ميزوا مركبا بمثل ما ميز عشرون فسوينهما نحو عندي احد عشر رجلا و قطعناهم اثنتي عشره اسباطا امما الاعراف اى فرقه اسباطا و ان اضيف عدد مركب غير اثني عشر و اثنتي عشره يبق البناء في الجزاين نحو هذه خمسه عشر ك و عجز وحده قد يعرب في لغه رديئه كما قال سيبويه.

و صغ من اثنين فما فوق الى عشره اى معها كفاعل المصوغ

من فعلا و اختمه في التانيث للمعدود بالتاء فقل ثانيه و ثالثه الى عاشره و متى ذكرت بتشديد الكاف المعدود فاذا ذكر فاعلا هذا المصوغ بغير تا فقل ثان و ثالث الى عاشر و

ان ترد به بعض الذى منه بنى اى صيغ تضاف اليه نحو ثانى اثنين التوبه اى احدهما و ثالث ثلاثه المائده اى احدها و لا يجوز تنوينه و نصبه و هذا مثل بعض بين فانه لا يستعمل الا مضافا الى كله كبعض ثلاثه و ان ترد به جعل العدد الاقل مثل ما فوق بان تستعمله مع

ما سفل فحكم جاعل اى اسم فاعل له احكما فاضفه او نونه و انصب به نحو رابع ثلاثه و رابع ثلاثه اى جاعلها اربعة و ان اردت به بعض الذى منه بنى مثل ما سبق فى ثانى اثنين و كان الذى منه بنى مركبا فجيء بتركيبين اولهما فاعل مركبا مع العشره و ثانيهما ما بنى منه مركبا ايضا مع العشره و اضعف ايضا جمله المركب الاول الى جمله المركب الثانى فقل ثانى عشر اثنى عشر و ثانيه عشره اثنتى عشره او فاعلا بحالتيه التذكير و التانيث اضعف بعد حذف عجزه الى مركب ثان فانه بما تنوى اى تقصد يفى نحو ثالث ثلاثه عشر و ثالثه ثلاث عشره و شاع الاستغناء عن الاتيان بتركيبين او بفاعل مضاف ال

ى مركب بحادى عشره و هو المركب الاول و حذف الثانى كما قاله فى شرح الكافيه و نحوه الى تاسع عشر.

و قبل عشرين اذكرا و بابه الى تسعين الفاعل المصوغ من لفظ العدد بحالتيه التذكير و التانيث قبل واو عاطفه يعتمد فقل حادى و عشرون و حاديه و تسعون

## كم وكأين وكذا

ميّز فى الاستفهام كم بمثل ما

ميّزت عشرين ككم شخصا سما

وأجزان تجزّه من مضمرا

إن وليت كم حرف جرّ مظهرا

واستعملنها مخبراً كعشره

أو مائه ككم رجالٍ أو مره

ككم كأين و كذا و ينتصب

تمييز ذين أو به صل من تصب

فصل فى كم و



و هی الفاظ عدد مبهم الجنس و المقدار. میز اذا كانت فی الاستفهام کم بان تكون بمعنی ای عدد بمثل ما میزت عشرین ای بتمیز منصوب ککم شخصا سما ای علا و اجز ان

تجره ای تمیز کم الاستفهامیه من مضمرا ان ولیت کم حرف جر مظهرا نحو بکم درهم تصدقت ای بکم من درهم و فیہ دلیل علی ان کم اسم و بناؤها لشبهها الحرف فی الوضع و استعملتها حال کونها مخبرا بها بان تكون بمعنی کثیر کعشره فمیزها بمجموع مجرور او مائه فمیزها بمفرد مجرور ککم رجال جاؤونی او کم مره لغه فی امراه تانیث مرء ککم الخبریه کاین و کذا فی افاده التکثیر و غیره و لکن ینتصب تمیز ذین نحو:

«اطرد الیاس بالرجا فکاین

آلما حم یسره بعد عسر»

و رایت کذا و کذا رجلا او به ای بتمیز کاینکما فی

الکافیہ صل من الجنسیه تصب نحو و کاین من دابه لا تحمل رزقها العنکبوت و لا تتصل بتمیز کذا و لا یجب تصدیرها بخلاف کاین و کم فلا یعمل فیهما الا متاخر و قد یضاف الی کم متعلق ما بعدها او تجر بحرف متعلق به کقولک ابناء کم رجل علمت و من کم کتاب نقلت و لا حظ لکاین فی ذلکقاله فی شرح الکافیہ

## الحکایه

احکک بأی ما لمنکورِ سئل

عنه بها فی الوقف أو حین تصل

ووقفاً احکک ما لمنکورِ بمن

والتون حرکک مطلقاً وأشبعن

وقل منان و منین بعد لی

إلفان بابین و سکن تعدل

وقل لمن قال أتت بنت منه

والتون قبل تا المثنی مسکنه

والفتح نزرّ وصل التا و الألف

بمن يباثر ذا بنسوه كلف

وقل منون ومنين مُسكناً

إن قيل جا قوم لقوم فطنا

وإن تصل فلفظ من لا يختلف

ونادر منون في نظم عُرف

والعلم احكيته

من بعد من

إن عريت من عاطفٍ بها اقترن

هذا باب الحكايه

احك باى ما ثبت لمنكور سئل عنه بها من رفع و نصب و جر و تذكير و تانيث و افراد و تشنيه و جمع سواء كان فى الوقف او حين تصل فقل لمن قال رايت رجلا و امراه و غلامين و جاريتين و بنين و بنات ايا و ايه و ايين و ايتين و ايين و ايات

و وقفا احك ما ثبت لمنكور بمن و النون منها حرك مطلقا و اشبعن حتى ينشا واو فى حكايه المرفوع و الف فى المنصوب و ياء فى المجرور فقل لمن قال جاءنى رجل منو و لمن قال رايت رجلا منا و لمن قال مررت برجل منى و صل بمن الفا او ياء او نونا و قل منان و منين بعد قول شخص لى الفان بابنين حاكيا له موافقا فى التشنيه و الاعراب و سكن نون منان و منين تعدل و صل بمن تاء التانيث و قل لمن قال اتت بنت حاكيا منه و النون من منه اذا وقعت قبل تا تانيث المثنى عند التشنيه فهى مسكنه كقولك لمن قال عندى جاريتان منتان و الفتحة لها نزر اى قليل و صل التا

و الالف بمن اذا حكيت جمعا مؤنثا فقل منات باثر قول شخص ذا بنسوه كلف و صل بمن واوا او ياء و نونا و قل منون و منين مسكنا بالنون فيهما ان قيل جا قوم لقوم فطنا حاكيا له موافقا له فى الجمع و الاعراب و ان تصل من بالكلام فلفظ من لا يختلف مطلقا بل يبقى على حاله فقل لمن قال جاء رجل او امراه او رجلا او امراتان

او رجال من يا هذا و نادر الحاقها العلامة بان قيل منون و هو ثابت فى نظم عرف و هو قوله:

«اتوا نارى فقلت منون انتم

فقالوا الجن قلت عموا ظلما»

و العلم احكيه من بعد من وحدها ان عريت من عاطف بها

اقترن فقل لمن قال جاء زيد من زيد و لمن قال رايت زيدا من زيدا و لمن قال مررت بزید من زيد فان اقتربت بعاطف نحو و من زيد تعين الرفع مطلقا.

تتمه: لا يجوز حكاية غير ما ذكر و اجاز يونس حكاية كل معرفه قال المصنف و لا اعلم له موافقا

## التأنيث

غلامه التأنيث تاءً أو ألف

وفى أسام قدروا التاء كالكتف

ويُعرف التقدير بالضمير

ونحوه كالزرد فى الصغير

ولا تلى فارقه فعولا

أصلاً و لا المفعال و المفعيلا

كذاك مفعلاً و ما تليه

تا الفرق من ذى فشدود فيه

ومن فعيل كقتيل إن تبغ

موصوفه غالباً التا تمتنع

وألّف التأنيث ذات قصر

وذات مدّ نحو أنشى الغرّ

والإشتهار فى مبانى الأولى

بيديه وزن أربى و الطولى

ومرطى ووزن فعلى جمعا

أو مصدرأ أو صفه كسبعى

وكجبارى سمهى سببرى

ذكرى وحثى مع الكفرى

كذاك خلى مع الشقارى

واعز لغير هذه استندارا

لمدها فعلاء أفعلاء

مثلت العين وفعلاء

ثم فعلا فعلا فاعولا

وفاعلاء فعليا مفعولا

ومطلق العين فعلا و كذا

مطلق فاء فعلاء أخذا

هذا باب التانىث

و هو فرع من التذكير و لذلك افتقر الى علامه. علامه التانىث تاء كفاطمه و تمره او الف مقصوره او ممدوده كحبلى و حمراء و فى اسام بفتح الهمزه مؤنثه قدروا التا كالكتف.

و يعرف التقدير للتاء فى الاسم بالضمير اذا اعيد اليه نحو الكتف نهشتها و نحوه كالاشاره اليه نحو هذه جهنم يس كالرد لها اى ثبوتها

فى التصغير نحو كتيفه و فى الحال نحو هذه الكتف مشويه و النعت و الخبر نحو الكتف المشويه لذيده و كسقوطها فى

عدده نحو اشتریت ثلاث اذود هذا. و الاكثر فى التاء ان يجاء بها للفرق بين صفه المذكر و صفه المؤنث كمسلم و مسلمه و قل مجيئها فى الاسم كامرىء و امراه و رجل و رجله و جائت لتمييز الواحد من الجنس كثيرا كتمر و تمره و لعكسه قليلا ككمء و كماه و للمبالغه كراويه و لتاكيدها كنسابه و لتاكيد التانيث كنعجه و للتعريب ككبالجه و عوضا عن فاء

كعه و عين كاقامه و لام كسنه و من زائد لمعنى كاشعنى و اشاعته او لغير معنى كزندق و زناذقه و من مده تفعيل كتركيه و لا تلى تاء فارقه بين صفه المذكر و صفه المؤنث توسعا فعولا حال كونه اصلا بان كان بمعنى فاعل كرجل صبور و امراه صبور بخلاف ما اذا كان فرعا بان كان بمعنى مفعول كجمل ركوب و ناقه ركوبه و لا المفعال كرجل مهذار و امراه مهذار و لا المفعيلا كرجل معطير و امراه معطير كذاك مفعل كرجل مغشم و امراه مغشم.

و ما تليه تا الفرق من ذى المذكوره كقولهم امراه عدوه و ميقاته و مسكينه فشذوذ فيه و من فعيل بمعنى مفعول كقتيل ان تبع موصوفه غالبا التا تمتنع كرجل قتيل و امراه قتيل و ندر قولهم ملحفه جديده فان كان بمعنى فاعل او لم يتبع موصوفه بان جرد عن معنى الوصفيه لحقته نحو امراه و جيهه و نحو ذبيحه و نطيحه

فصل: و الف التانيث ضربان ذات قصر و ذات مد نحو اثى الغراى الغراء و الاشتهار فى مبانى الاولى اى ابنيه اوزان المقصوره يديه وزن فعلى بضمه ففتحه نحو اربى لداهيه و فى شرح الكافيه فى

باب المقصور و الممدود ان هذا

من النادر.

و وزن فعلی بضمه فسکون اسما کان نحو بهمی او صفه نحو الطولی او مصدرا نحو الرجعی و وزن فعلی بفتحین اسما کان نحو بردی لنهر بدمشق او مصدرا نحو مرطی لمشیه او صفه نحو حیدی.

و وزن فعلی بفتحه فسکون جمعا کان کصرعی او مصدرا کدعوی او صفه کشبعی و وزن فعالی بضمه و تخفیف کجباری لطائر و وزن فعلی بضمه فتشدید نحو سمهی للباطل و وزن فعلی بکسره ففتحه فتشدید نحو سبطری لنوع من المشی و وزن فعلی بکسره فسکون مصدرا کان نحو

ذکری او جمعا نحو ظربی و حجلی قال المصنف و لا ثالث لهما.

و وزن فعلی بکسرتین و بتشدید العین نحو حثی لکثره الحث علی الشیء مع وزن فعلی بضمین فتشدید نحو الکفری لوعاء الطلع کذاک لوزن فعلی بضمه ففتحه و تشدید العین نحو خلیطى للاختلاط مع وزن فعالی بضمه فتشدید نحو الشقاری لنبت و زاد فی الکافیة فی المشهوره وزن فعلی کفرتنی و فوعلی کخوزلی لمشیه تبختر و فعلوی کهرنوی لنبت و افعلای کاربعاوی لقعه المربع و فعللوی کحندقوقی لنبت و مفعلی کمکوری لعظیم الارنبه و فعلوتی کرهوتی للرهبه و فعللی کقرفصی بمعنی القرفصاء و یفعلی کیهیری للباطل و فعللی کشفصلی لنبت یتوی علی الاشجار و فعلی کهبیخی لمشیه تبختر و فعلیا کمرحیا للمرح و فعللایا کبردرا یا و فوعالا کحولایا و فوعولی کفوضوی

للمفاوضه و فعلایا کبرحایا للعجب و اعزای انسب لغير هذه الاوزان المذكوره استنادا و موضع ذکرها کتب اللغه

فصل: لمدها ای لمدود الف التانیث اوزان مشهوره ایضا هی فعلاء بفتحه فسکون اسما کان کجرعاء او مصدرا کرغباء او صفه کحمراء و دیمه هطلاء او جمعا فی المعنی کطرفاء و

افعلاء مثلث العين اى مفتوحها و مكسورها و مضمومها كاربعاء مثلث الباء للرايع من ايام الاسبوع و فعلاء بفتحيتين بينهما سكون كعقرباء لمكان ثم فعلاا بكسره كقصاصاء بمعنى القصاص و و فعلاا بضميتين بينهما سكون كقرفصاء لضرب من القعود و فاعولا بضم ثالثه كعاشوراء و

فاعلاء بكسر ثالثه كقاصعاء لاحد جحره اليربوع و فعليا بكسره فسكون ككبرياء للكبر و و مفعولا كماتوناء جمع اتان و مطلق العين فعلاا- بالتخفيف اى مفتوحها و مكسورها و مضمومها مع فتح الفاء نحو براساء بمعنى الناس و قريثاء و كريثاء لنوعين من البسر و عشوراء بمعنى عاشوراء و كذا مطلق فاء اى مفتوحها و مكسورها و مضمومها مع فتح العين فعلاء اخذا نحو جنفاء لمكان و سيراء للذهب و ظرفاء و نفساء و رحضاء. و زاد فى شرح الكافيه فى المشهوره فعيلياء كمزيقياء لقب ملك و افعيلياء كاهجيراء للعاده و مفعلاء كمشيخاء للاختلاط و فعاللاء كجخادباء لضرب من الجراد و يفاعلاء كينابعاء و تفاعلاء كتنابعاء اسمى مكان و فعيلياء كزكرياء و فعولاء كمعكوكاء و يعكوكاء اسمين للشر و الجلبه و فعيلياء كدخيلاء لباطن الامر و فعنلاء كبرناساء بمعنى برنساء بمعنى براساء و ما عدا هذه الاوزان نادر

## المقصود و الممدود

إذا اسَمَّ استوجب من قبل الطرف

فتحاً و كان ذا نظيرٍ كالأسف

فلنظيره المُعَلُّ الآخر

ثبوت قصرٍ بقياسٍ ظاهر

كفعلوْفُعِلٍ فى جميع ما

كفعلهٍ وْفُعِلهِ نحو الدّمي

وما استحق قبل آخرِ ألف

فالمُدّ فى نظيره حتماً عُرِف

كمصدرِ الفعلِ الذى قد بُدِئا

بهمزٍ وصلٍ كارعوى و كارتأى

والعادمِ النّظيرِ ذا قصرٍ وذا

مدُّ بنقلٍ كالحجا و كالحذا



وقصر ذى المدّ اضطراراً مُجمَع

عليه و العكس بحلفٍ يقع

كيفية تثنيه المقصور و المم

دود و جمعهما تصحيحاً

هذا باب المقصور و الممدود

إذا اسم صحيح استوجب من قبل الطرف فتحة و كان ذا نظير

معتل كالاسف فلنظيره المعل الاخر كالاسى مثلا ثبوت قصر بقياس ظاهر كفعل بكسر الفاء و فعل بضمها فى جمع ما كان كفعله بالكسر و فعله بالضم نحو الدمى جمع دمية و هى الصورة من العاج و نحوه و المرى جمع مريه اذ نظيرهما من الصحيح قرب جمع قربه و قرب جمع قربه.

و كل ما استحق من الصحيح قبل آخر الف فالمد فى نظيره المعتل حتما قد عرف كمصدر الفعل الذى قد بدأ بهمز وصل كارعوى اى كمصدره و هو الارعواء و كارتاى اى كمصدره و هو الارتياء اذ نظير هما الاقتدار و الاحمرار و كالاستقصاء اذ نظيره الاستخراج.

و العادم النظر السابق يكون ذا قصر و ذا مد بنقل عن العرب كالحجا بالقصر للعقل و كالحذا بالمد للنعل. و قصر ذى المد اضطرارا مجمع عليه كقوله:

«لا بد من صنعا و ان طال السفر

و لو تحنى كل عود و دبر»

و العكس و هو مد المقصور اضطرارا بخلف بين البصريين و الكوفيين يقع فمنعه الاولون و اجازه الاخرون محتجين بنحو قوله:

«يا لك من تمر و من شيشاء

ينشب فى المسعل و اللهاء»

**كَيْفِيهِ تَنْبِيهِ الْمَقْصُورِ وَ الْمَهْدُودِ وَ جَمْعُهُمَا تَضْحِيحاً**

اخر مقصور تثنى اجعله يا

ان كان عن ثلاثه مرتقيا

كذا الذى اليا اصله نحو الفتى

والجامد الذى أميل كمتى

فى غير ذا تقلب واوا الألف

وأولها

ما كان قبل قد ألف

وما كصحراء بواو ثنيا

ونحو علباء كساء و حيا

بواو او همز و غير ما ذكر

صحح و ما شد على نقل قصر

واحذف من المقصور في جمع على

حد المثني ما به تكملا

والفتح ابق مشعراً بما حذف

وان جمعته بتاء و ألف

فالالف اقلب قلبها في الثنيه

وتاء ذى التا الزمن تنجيه

والسالم العين الثلاثي اسماً أنل

إتباع عين فاءه بما شكل

إن ساكن العين مؤنثاً بدا

مختتماً بالتاء أو مجردا

وسكن التالي غير الفتح أو

خففه بالفتح فكلاً

قد رروا

ومنعوا إبتاع نحو ذروه

وزبيهِ وشذَّ كسر جروره

ونادرٌ أو ذو اضطرارٍ غير ما

قدذمته أو لأناسٍ انتمى

هذا باب كيفية تشبيه المقصور والممدود وجمعهما تصحيحا

و فيه غير ذلك آخر مقصور تشبي اجعله بقلبه يا ان كان عن ثلاثه مرتقيا بان كان رباعيا فما فوق فقل فى حبلى حبلان كذا  
الثلاثى الذى

اليا اصله نحو الفتى فقل فيه فتان و كذا الثلاثى الجامد الذى لا اشتقاق له يعرف منه اصله الذى اميل كمتى علما فقل فيه متيان.  
فى غير ذا المذكور كالذى الفه عن واو او مجهوله و لم تمل تقلب واوا الالف كقولك فى عصا عصوان و فى لى علما لدوان  
و اولها اى الكلمه المنقلبه ما كان قبل قد الف من علامه التشبيه و ما كان ممدودا و همزته بدل من الف التانيث كصحراء بواو ثنيا  
فيقال فيه صحراوان و الذى همزته لللاحاق نحو علباء

او بدل عن اصل نحو كساء و حيا ثنى بواو او همز فيقال علباوان و علباءان و كساوان و حياوان و كساءان و حياءان لكن فى  
شرح الكافيه ان اعلال الاول ارجح من تصحيحه و ان الثانى بالعكس.

و غير ما ذكر كالى همزته اصلية صحح فقل فى قراء قراءان و ما شذ عن هذه القواعد على نقل عن العرب قصر كقولهم فى  
خوزلى خوزلان و فى حمراء حمرايان و فى عاشوراء عاشوران و فى كساء كسايان و فى قراء قراوان.

و احذف من المقصور و كذا المنقوص فى جمع له على حد

المثنى اى بالواو و النون ما به تكملا اى آخره فقل فى موسى و القاضى موسون و موسين و قاضون و قاضين.

و الفتح فى المقصور ابق مشعرا بما حذف و هى

الالف و ابق فى المنقوص الضم و الكسر اما الممدود و الصحيح فيفعل بهما ما فعل فى التثنيه.

و ان جمعتة اى كلال- من المقصور و الممدود بتاء و الف فالالف او الهمزه اقلب قلبها فى التثنيه فقل فى مشتري مشتريات و فى رحي رحيات و فى متى متيات و فى قناه قنوات و فى

صحراء صحراوات و فى نباء نباوات و فى قراءه قراءات.

و تاء ذى التا الزمن حينئذ تنحيه اى حذفها كما سبق و كقولك فى مسلمه مسلمات هذا.

و لهذا الجمع احكام تخصه اشار اليها بقوله و السالم العين من التضعيف و الاعلال الثلاثى حال كونه اسما انل اى اعطه اتباع عين منه فاءه بما شكل به من الحركات ان ساكن العين مؤنثا بدا سواء كان مختتما بالتاء او مجردا منها فقل فى جفنه و دعد و سدره و هند و

غرفه و جمل جفنت و دعدات و سدرات و هندات و غرفات و جملات بخلاف غير السالم العين كسله و كله و حله و جوزه و ديمه و صوره و غير الثلاثى كزينب و الوصف كضخمه.

و سكن العين التالى غير الفتح و هو الكسر و الضم فقل فى كسره و هند و خطوه و جمل كسرات و هندات و خطوات و جملات او خففه بالفتح فقل فى كسره و هند و خطوه و جمل كسرات و هندات و خطوات و جملات فكلاما مما ذكر قد رووا عن العرب اما التالى الفتح فلا يجوز الا فتحه فيقال فى دعد دعدات و منعوا اتباع العين للفاء اذا كانت مضمومه و اللام ياء او

مكسوره و اللام واوا نحو ذروه و زيبه و اجازوا فيهما الفتح و السكون فقالوا ذروات و

ذروات و زبيات و زبيات و شد كسر عين جروه اتباعا للفاء فقالوا جروات.

و نادر اى قليل او ذو اضطرار غير ما قدمته كقولهم فى غير عيرات و فى كهله كهلات و قول الشاعر فى زفره

«عل صروف الدهر او دولاتها

تدلنا الله من لماتها»

فتستريح النفس من زفرتها

او لانس من العرب قليلين انتمى اى انتسب كقول هذيل فى بيضه و جوزه بيضات و جوزات

### جمع التكسير

أفعله أفعال ثم فعله

تمت أفعال جموع قله

وبعض ذى بكثره وضعا يفى

كأرجل و العكس جاء كالصفي

لفعل اسما صح عينا أفعال

وللرباعى اسما أيضا يجعل

إن كان كالعناق و الذراع فى

مد و تأنيث و عد الأ حرف

وغير ما أفعال فيه مطرد

من الثلاثى اسما بأفعال يرد

وغالبا أغناهم فعلا

فى فعل كقولهم صردان

فى اسم مذكر رباعى بمد

ثالثٍ افعله عنهم اطرَد  
والزمه في فعالٍ أو فِعالٍ  
مصاحبي تضعيفٍ أو اعلالٍ  
فعلٌ لنحو أحمرٍ وحمرا  
و فعلةً جمعاً بنقلٍ يُدرى  
و فعلٌ لاسمٍ رباعىً بمد  
قد زيدٌ قبل لامٍ اعلالاً فقد  
ما لم يضاعف في الأعم ذو الألف  
وفعلٌ جمعاً لفعله عُرِف  
ونحو كبرى ولفعله فعل  
وقد يجى جمعهُ على فعل  
في نحو رامٍ اطرادٍ فعله  
وشاع نحو كاملٍ وكمله  
فعلى لوصفٍ كقتيلٍ وزمن  
وهالكٍ وميتٍ به قمن  
لفعلٍ اسماً صحَّ لأمّاً فعله  
والوضع في فعلٍ وفعلٍ قلله  
وفُعَلٌ لفاعلٍ وفاعله  
وصفين نحو عاذلٍ وعاذله  
ومثله الفَعَال فيما ذكرا

وَذَانٌ فِي الْمَعْلَى لَأَمَّا تَدْرَا

فَعَلٌّ وَفَعْلَةٌ فِعَالٌ لِهَمَّا

وَقَلٌّ فِيمَا عَيْنُهُ الْيَا مِنْهُمَا

وَفَعْلٌ أَيْضًا لَهُ فِعَالٌ

مَا لَمْ يَكُنْ فِي لَامِهِ اعْتِلَالٌ

أَوْ يَكُنْ مُضْعَفًا وَمِثْلُ فَعَلٍ

ذُو النَّوَا وَفَعْلٌ مَعَ فَعْلٍ فَاقْبَلِ

وَفِي فَعِيلٍ وَصِفِ فَاعِلٍ وَرَدِ

كَذَاكَ فِي أَنْثَاهُ أَيْضًا أَطْرَدِ

وَشَاعَ فِي وَصِفِ عَلَى فَعْلَانَا

أَوْ انْتِثِيهِ أَوْ عَلَى فَعْلَانَا

وَمِثْلُهُ فَعْلَانَةٌ وَالزَّمَهُ فِي

نَحْوِ طَوِيلٍ وَطَوِيلِهِ تَفِي

وَبِفَعُولٍ فَعِلٌّ نَحْوِ كَبِدِ

يُخْضُ غَالِبًا كَذَاكَ يَطْرُدِ

فِي فَعْلٍ اسْمًا مَطْلُوقِ الْفَا وَفَعْلٍ

لَهُ وَلِلْفُعَالِ فَعْلَانٌ حَصَلَ

وَشَاعَ فِي حَوْتٍ وَقَاعٍ مَعَ مَا

ضَاهَاهُمَا وَقَلٌّ فِي غَيْرِهِمَا

وَفَعْلًا اسْمًا وَفَعِيلًا



وفعل

غير معلّ العين فعلاً شمل

ولكريمٍ وبخيلٍ فعلاً

كذا لما ضاهاهما قد جُعلا

وناب عنه أفعلاء في المعلّ

لاماً ومُضعِفٍ و غير ذاك قل

فواعلّ لفوعلٍ و فاعل

وفاعلاء مع نحو كاهل

وحائضٍ وصاهلٍ و فاعله

وشدّ في الفارس مع ما مثله

وبفعائل اجمعن فعاله

وشبهه ذا تاءٍ أو مزاله

وبالفعالي و الفعالي جُمعا

صحراء و العذراء و القيس اتبعا

واجعل فعاليّ لغير ذى نسب

جُدّد كالكرسىّ تتبع العرب

وبفعالل وشبهه انطقا

في جمع ما فوق الثلاثه ارتقى

من غير ما مضى و من خماسى

جُرّد الآخر انفٍ بالقياس

والرَّابِعُ الشَّيْبَةُ بِالْمَزِيدِ قَدْ

يُحذفُ دُونَ ما بِهِ تَمَّ العَدَدُ

وَزائِدُ العادِي الرِّباعِي اُحذفُهُ ما

لَمْ يَكْ لِيناً إِثْرُهُ اللِّذْ خْتِما

وَالسِّينُ وَالتَّاءُ مِنْ كَمسْتَدَعٍ أزل

إِذْ بِنَا الجَمْعِ بَقاهُما مُخِلٌّ

وَالمِيمُ أُولَى مِنْ سِوَاهُ بِالْبِقا

وَالهَمْزُ وَالياءُ مِثْلُهُ إِنْ سَبِقا

وَالياءُ لا الوِاوُ اُحذفُ إِنْ جَمَعْتَ ما

كَخَيَّرَ بَوْنٍ فَهَمْ حُكْمٌ حُتِما

وَخَيَّرُوا فِي زائِدِي سِرْندِي

وَكُلُّ ما ضاهاهُ كالعَلْندِي

هَذَا بابُ جَمْعِ التَّكْسِيرِ

وَ هُوَ كَمَا يُؤخَذُ مِنَ الكافِيهِ ما ظَهَرَ بِتَغْيِيرِ لَفْظِها أَوْ تَقْدِيرِها اِفْعَلُهُ كَارغَفُهُ ثَمَّ اِفْعَلُ كِافِلِسُ ثَمَّ فَعَلُهُ كِغْلَمُهُ ثَمَّ اِفْعَالُ

كَاثوابِ جَموعِ قَلْبُهُ تَطَلَّقَ عَلى ثَلاثَةٍ ما فِوقَها لِلعِشرَةِ وَ ما عَداها لِلكَثْرَةِ تَطَلَّقَ عَلى عِشرَةٍ ما فِوقَها.

وَ بَعْضُ ذِي الجَموعِ بِكَثْرَتِهِ وَضَعًا مِنَ العَرَبِ يَفِي كَارِجِلِ جَمْعِ رِجْلِ وَ العَكْسُ وَ هُوَ وِفاءُ جَمْعِ الكِثْرَةِ بِالْقَلْبِ اِى الدِّلالَةِ عَليها جِاءَ مِنَ العَرَبِ كَالصَّفِي جَمْعُ صِفاهِ وَ هِيَ الصَّخْرَةُ المِلْساءُ لَكِنْ حَكى فِي جَمعِهِ اِصْفاءً فَيَنْبَغى اِنْ يَمِثَلُ بِنَحْوِ رِجالِ جَمْعِ رِجْلِ. لِفْعَلِ بِفِتحِهِ فَسَكُونِ حَالِ كَوْنِهِ اِسمًا صَحَّ عَينا وَ اِنْ اِعْتَلَّ لَما اِفْعَلُ جَمعًا كِافِلِسُ وَ اِدَلُّ وَ اِظْبُ جَمْعُ فِلسٍ وَ دَلُو وَ ظَبى

بِخِلافِ الوِصْفِ كِضَخْمِ الا اِنْ يَغْلِبُ كِعبِدُ وَ المِعتَلُّ العَينِ كِسوطُ وَ بَيتُ وَ شَذَّ اِعينُ وَ اِثوبُ.

وَ لِلرِّباعِي حَالِ كَوْنِهِ اِسمًا اِيضًا يَجْعَلُ اِفْعَلُ جَمعًا اِنْ

كان كالعناق و الذراع فى مد ثالثه و تانيث بلا علامه و عد الاحرف كايمن جمع يمين بخلاف ما لم يكن كذلك و شذ اقل و اغرب.

و غير ما افعل فيه مطرد من الثلاثى حال كونه اسما بان لم توجد فيه

شروطه بان كان على فعل لكنه معتل العين كثوب و سيف او على غيره كجمل و نمر و عضد و حمل و عنب و ابل و قفل و عنق و رطب بافعال يرد مطردا جميع ذلك و لكن غالبا اغناهم فعلا بالكسر فى فعل بضمه ففتح كقولهم صردان فى صرد طائر. فى اسم مذكر رباعى بمد ثالث منه افعله عنهم اطرد كاقذله و ارغفه و اعمده جمع قذال و رغيث و عمود و الزمه اى افعله فى فعال بفتح الفاء او فعال بكسرها مصاحبى تضعيف او اعلامل كابتة و اقيه و ائمه و آنيه جمع بتات و قباء و امام و اناء فعل بضمه فسكون جمع لنحو احمر و هو افعل مقابل فعلاء و نحو حمرا و هو فعلاء

مقابل افعل و كذا ما لا مقابل له كاكمر و رتقاء و فعله بكسر فسكون جمعا بنقل يدرى كوله جمع ولد و لا ياتى جمعا قياسا.

و فعل بضمين جمع لاسم رباعى بمد قد زيد ثالثا قبل لام اعلا لا به فقد ما دام لم يضاعف فى الاعم الاغلب ذو الالف ككتب و سرر و عمد جمع كتاب و سرير و عمود فان اعتل اللام او ضوعف ذو الالف فله افعله كما سبق و من مقابل الاعم عنن جمع عنان.

و فعل بضمه ففتح جمعا لفعله بالضم عرف كغرف و غرفه و لفعلى بالضم نحو كبرى و كبر.

و لفعله بالكسر فالسكون

## فعل بكسره

ففتحه كسدره و سدر و قد يجيء جمعهم على فعله على فعل بضمه ففتحه كالحية و لحي. في وصف لمذكر عاقل على فاعل معتل اللام نحو رام و قاض ذو اطراد فعله بضمه ففتحه كرماء و قضاة.

و شاع في كل وصف لمذكر عاقل على فاعل صحيح اللام فعله بفتحيتين نحو كامل و كمله فعلى بفتحته فسكون جمع لوصف على فاعيل بمعنى مفعول كقتيل و قتلى و كل من فعل نحو زمن و زمني و فاعل نحو هالك و هلكت و فيعل نحو ميت و موتى و كذا افعل نحو احمق و حمقى و فعلان نحو سكران و سكري به اي بفعلى قمن اي حقيق الحاقا. لفعل بضمه فسكون حال كونه اسما صح لاما و ان اعتل عينا فعله جمعا بكسره ففتحته كذب و ديبه و كوز و كوزه و الوضع العربي في فعل بفتحته فسكون و فعل بكسره فسكون قلله كغرد و غرده

و قرد و قرده.

و فعل بضمه ففتحته و تشديد العين جمع لفاعل و فاعله حال كونهما وصفين صحيحى اللام نحو عاذل و عدل و عاذله و عدل.

و مثله اي فعل فيما سبق الفاعل بضبطه بزيادة الالف فيما ذكرنا بتشديد الكاف كتاجر و تجار و ندر فيما انث كصادة و صداد.

و ذان الوزنان في المعل لاما منهما ندرا كغاز و غزى و غزاء. فعل و فعله بفتحته فسكون في كليهما فعال بكسره جمع لهما مطلقا ككعب و كعاب و صعب و صعاب و نعجه و نعاج و لكن قل فيما عينه او فاؤه كما في الكافيه اليا منهما كضيف و ضياف و يعر و يعار و فعل بفتحيتين ايضا له فعال بكسره جمعا ما دام لم

في لامه اعتلال او لم يك لامه مضعفا نحو جمل و جمال بخلاف ما اذا كان كذلك كرحى و طلل.

و مثل فعل فيما ذكر ذو التاى فعله كرقبه و رقاب و فعل بضم فسكون مع فعل بكسر فسكون لهما ايضا فعال فاقبل كرمح و رماح و ذئب و ذئاب و شرط في الكافيه للاول ان لا يكون واوى العين كحوت و لا يائى اللام كمدى و في فعيل وصف فاعل ورد فعال ايضا جمعا كذاك في انثاء فعيله ايضا اطرد كظراف في جمع ظريف و ظريفه.

و شاع فعال ايضا في كل وصف على فعلانا بفتح فسكون او انثيه و هما فعلى و فعلانه او على فعلانا بضمه فسكون و مثله انثاء فعلانه كغضاب و ندام و خماص في جمع غضبان و غضبى و ندمان

و ندمانه و خمصان و خمصانه و الزمه اى فعلا- في فعيل و انثاء اذا كان واوى العين الصحيح اللام نحو طويل و طويله فقل في جمعهما طوال تفى بما استعملته العرب.

و بفعول بضميتين فعل بفتح فسكوره نحو كبد يخص غالبا فلا يجمع على غيره ككبود و من النادر اكباد كذاك يطرد فعول جمعا في فعل حال كونه اسما مطلق الفاى مثلثها مسكن العين ككعب و كعوب و ضرس و ضروس و جند و جنود و شرط في الكافيه لمضمومها ان لا يضاعف كخف و لا يعل كحوت و مدى و فعل بفتحيتين مفرد له اى لفعول ايضا سماعا كاسد و اسود.

و للفعال بالضم و التخفيف فعلاان بكسره فسكون حصل جمعا كغراب و غربان و شاع فعلاان في فعل بالضم و فعل بالفتح معتلى العين نحو حوت و حيتان و قاع و

قيعان مع ما ضاهاهما ككوز و كيزان و تاج و تيجان

و قل في غيرهما كغزال و غزلان.

و فعلا بفتح فسكون حال كونه اسما و فعिला و فعل بفتحيتين حال كونه غير محل العين فعلا بضمه فسكون لهذه الثلاثة شمل جمعا كظهر و ظهران و رغيف و رغفان و جذع و جذعان.

و لكريم و بخيل و كل صفة لمذكر عاقل على فعيل بمعنى فاعل غير مضعف و لا معتل اللام فعلا بضمه ففتح ككرماء و بخلاء و كذا لما ضاهاهما اي شابههما في الدلالة على معنى كالغريزة قد جعلنا كعاقل و عقلاء و شاعر و شعراء و ناب عنه اي عن فعلاء افعلاء بكسر ثالثة في الوصف المذكور المعل لاما كولى و اولياء و في مضعف منه كشدید

و اشداء و غير ذاك المذكور قل كتقى و اتقياء و نصيب و انصباء. فواعل بكسر العين جمع لفوعل كجوهر و جواهر و فاعل بفتح ثالثة كطابع و طابع و فاعلاء بكسره كقاصعاء و قواصع مع فاعل بكسره نحو كاهل و كواهل و فاعل صفة لمؤنث نحو حائض و حوائض و صفة ما لا يعقل نحو صاهل و صواهل و فاعله مطلقا نحو فاطمه و فواطم و صاحبه و صواحب و شذ في صفة المذكور العاقل نحو الفارس و الفوارس مع ما ماثله كسابق و سوابق و بفعائل بفتح الفاء اجمعن فعاله مثلث الفاء و شبهه مما

هو رباعى مؤنث ثالثة مده سواء كانت الفا او واوا او ياء و سواء كان ذا تاء او التاء مزاله منه كسحابه و سحائب و شمال و شمائل و رساله و رسائل و عقاب و عقائب و صحيفه و صحائف و سعيد علم امراه

و سائد و حلويه و حلائب و طلويه و طلائب و عجوز و عجائز.

و بالفعالي بكسر اللام و الفعالي بفتحها و الفاء مفتوحه فيهما جمعا فعلاء اسماء كان او صفه نحو صحراء و صحارى و صحارى و العذراء و العذارى و العذارى و القيس اى و القياس و هما مصدران لقياس اتبعوا فى ذلك و لا تقتصر على السماع.

و اجعل فعالي بفتحيتين و كسر اللام و تشديد الياء جمعا لغير ذى نسب جدد من كل ثلاثى آخره ياء مشدده كالكبرى و الكراسى بخلاف بصرى فلا تقول فيه بصرى تتبع العرب فى استعمالهم.

و بفعالل بفتحيتين و كسر اللام الاولى و شبهه كفاعل انطقا فى جمع ما فوق الثلاثه ارتقى من غير ما مضى فقل فى جعفر جعفر و فى افضل افاضل و من خماسى جرد الاخر انف اى احذف اذا جمعته بالقياس فقل فى سفرجل سفارج.

و الرابع منه الشبيه بالمزيد فى كونه احد حروف الزيادة قد يحذف دون ما به تم العدد و هو الاخر كقولك فى خدرتق خدارق لكن الاجود حذف الاخر نحو خدارن.

و زائد العادى اى المجاوز الرباعى و هو الخماسى احذفه اى الزائد منه ما دام لم يك لنا اثره اى بعده الحرف اللذ ختما الكلمه اى آخرها فقل فى سبطرى سباطر و فى فدوكس فداكس بخلاف ما اذا كان لنا قبل الاخر نحو عصفور و قنديل و قرطاس فلا يحذف.

و السين و التا من كمستدع ازل اذا جمعته اذ بينا الجمع بقاهما مخل فقل فيه مداع و الميم من كمستدع اولى من سواه بالبقا لمزيتة على غيره باختصاص زيادته بالاسماء و الهمز و اليا مثله اى الميم فى الاولويه بالبقاء ان سبقا غيرهما من الحروف بان

كانا في اول الكلمه لكونهما في موضع ما يدل

على معنى فيقال في الندد و يلندد الاد و يلااد.

و الياء لا الواو احذف ان جمعت ما كحيزبون و هي الداهيه لمزيه الواو باغناء حذف الياء عن حذفها بخلاف العكس فابقها و اقبلها ياء لانكسار ما قبلها و قل فيه حزاين فهو حكم حتما و خيروا الحاذف في حذف ما اراد من زائدى سرندى و هما نونه و الفه لتكافئهما فان شاء يقول سراند او سراد و معناه

الشديد و كل ما ضاهاه كالئلندى و هو البعير الضخم فان شاء يقول علاند او علااد

### التصغير

فُعَيْلاً اجعل الثلاثي إذا

صَغَّرْتَهُ نَحْوُ قُدَيٍّْ فِي قَذَا

فُعَيْعِلٍ؟ مَعَ فُعَيْعِلٍ لِمَا

فَاقَ كَجَعَلَ دَرَاهِمَ دَرِيهِمَا

وَمَا بِهِ لِمُنْتَهَى الْجَمْعِ وَصِلَ

بِهِ إِلَى أَمْثَلِهِ التَّصْغِيرِ صِلَ

وَجَائِزٌ تَعْوِيضٌ يَا قَبْلَ الطَّرْفِ

إِنْ كَانَ بَعْضُ الْأَسْمِ فِيهِمَا انْحَذَفَ

وَحَائِدٌ عَنِ الْقِيَاسِ كُلِّ مَا

خَالَفَ فِي الْبَابَيْنِ حَكْمًا رُسِمًا

لِتَلُوْا يَا التَّصْغِيرِ مِنْ قَبْلِ عِلْمِ

تَأْنِيثٍ أَوْ مَدِّتِهِ الْفَتْحِ انْحَتَمَ

كَذَاكَ مَدَّهُ أَفْعَالٍ سَبِقَ

أَوْ مَدَّ سَكَرَانَ وَ مَا بِهِ التَّنْحَقِ



وَأَلْفُ التَّائِيثِ حَيْثُ مُدًّا

وَتَأْوُهُ مَنْفَصِلِينَ عَدًّا

كَذَا الْمَزِيدِ آخِرًا لِلنَّسَبِ

وَعَجْزُ الْمَضَافِ وَالْمَرْكَبِ

وَهَكَذَا زِيَادَتَنَا فَعَلَانَا

مَنْ بَعْدَ أَرْبَعٍ كَرَعَفَرَانَا

وَقَدَّرَ انْفِصَالَ مَا دَلَّ عَلَى

تَثْنِيهِ أَوْ جَمْعِ تَصْحِيحِ جَلَا

وَأَلْفُ التَّائِيثِ ذُو الْقَصْرِ مَتَى

زَادَ عَلَى أَرْبَعِهِ لَنْ يُثَبَّتَا

وَعِنْدَ تَصْغِيرِ حُبَارَى خَيْرٍ

بَيْنَ الْحُبَيْرَى فَادٍ وَالْحُبَيْرِ

وَارْدُذُ لِأَصْلٍ ثَانِيًا لِنَا قَلْبِ

فَقِيمَةٍ صَيَّرَ قَوِيمَةً تَصَبَّ

وَشَدَّ فِي عِيدِ عُيَيْدٍ وَحُتْمِ

لِلْجَمْعِ مَنْ ذَا مَا لِتَصْغِيرِ عُلْمِ

وَالْأَلْفِ الثَّانِ الْمَزِيدُ يُجْعَلُ

وَأَوًّا كَذَا مَا الْأَصْلُ فِيهِ يُجْهَلُ

وَكَمَّلَ الْمَنْقُوصَ فِي التَّصْغِيرِ مَا

لَمْ يَحِوِ غَيْرَ النَّاءِ ثَالِثًا كَمَا

وَمَنْ بترخيم يُصغّر اکتفی

بالأصل كالعطيف يعنى المعطفا

اختتم بتا التأنيث ما صغرت من

مؤنث غار ثلاثي كسن

ما لم يكن بالتا يرى ذا لبس

كشجر وبقر وخمس

وشد ترك دون لبس وندر

لحاق تا فيما ثلاثيا كثر

وصغروا شذوذاً الذى التى

وذا مع الفروع

منها تا وتى

هذا باب التصغير

عبر به سيويه و بالتحقير و هو تفنن. فعيلًا- بضمه ففتحه فياء ساكنه اجعل الثلاثى اذا صغرته نحو قذى فى تصغير قذا و هو ما يسقط فى العين و الشراب.

فيعمل بضبط الوزن قبله بزيادة عين مكسوره مع فعييل بضبط الوزن قبله بزيادة ياء ساكنه اجعلا لما فاق الثلاثى كجعل درهم دريهما و جعل قنديل قنيدىلا.

و ما به لمنتهى الجمع وصل من الحذف السابق به الى امثله التصغير صل فقل فى سفرجل و خدرتق و سبطرى و مستدع و الندد و يلندد و حيزبون و سرندى سفيرج و خديرق او خديرن و سبيطر و مديع و اليد و يليد و حزيبين و سريند او سريد.

و جائز تعويض ياء ساكنه قبل الطرف ان كان بعض الاسم فيهما اى فى التفسير و التصغير ان حذف فيقال فى سفرجل سفاريج و سفيريج.

و حائد اى مائل خارج عن القياس كل ما خالف فى

البابين اى بابى التفسير و التصغير حكما رسما كتفسير حديث على احاديث و تصغير مغرب على مغربان. لتلو اى للحرف الذى بعد ياء التصغير اذا كان من قبل علم اى علامه تانيث كتائه او مدته اى الفه الفتح انحتم كعظيمه و حيبلى و حميراء كذاك اى كالتالى ياء التصغير السابق فى وجوب فتحه ما اى الحرف الذى مده افعال اى الفه سبق كاجيمال او الذى سبق مد سكران و ما به التحق من عثمان و نحوه كسكيران و عثيمان.

و الف التانيث حيث مدا و تاؤه منفصلين عدا فلا يحذفان للتصغير و ان حذفنا للتفسير كقولك فى قرفصاء و سفرجله قريفصاء و سفيرجه كذا الياء المزيد آخرها للنسب عد منفصلا فلا يحذف كقولك فى عبقرى عبيقرى و

كذا عجز المضاف كقولك فى امرىء القيس امرىء القيس و كذا عجز المركب تركيب مزج كقولك فى بعلبك بعلبك.

و هكذا زياداتا فعلانا و هما الالف و النون عدا منفصلين فلا يحذفان اذا كانا من بعد اربع كزعفرانا فيقال فيه زعفران.

و قدر ايضا انفصال ما دل على تشبيه او جمع تصحيح جلا- بالجيم اى دل عليه من علامه فلا تحذفه كقولك فى جداران و ظريفون و ظريفات

اعلاما جديران ظريفون و ظريفات.

و الف التانيث ذو القصر متى زاد على اربعة و لم تسبقه مده لن يثبتا بل يحذف كقولك فى قرقرى و لغيزى قريقر و لغيز.

و عند تصغير ما فيه الف مقصوره قبلها مده نحو حبارى خير بين حذف المده فيقال الحبيرى فادر ذلك و بين حذف الف التانيث فيقال الحبير و اردد لاصل حرفا ثانيا اذا كان لنا قلب عن لين فقيمه بالياء صير اذا صغرته قويمه بالواو رد الى الاصل تصب و شذ فى تصغير عيد عبيد اذ كان الاصل عويدا لانه من العود و خرج بقيد

اللين ثانى متعد و بالقلب عنه ثانى ايمه و ما ياتى فى البيت بعده.

و حتم للجمع المكسر المفتوح الاول من ذا الرد ما لتصغير علم فيقال فى تكسير ميزان موازين بقلب الياء واوا و فى تكسير عيد اعياد باثباتها شذوذا و لا- رد فيما لا يتغير فيه الاول كقيم فى قيمه و الالف الثانى المزيد يجعل بالقلب واوا كهوييل فى هاييل كذا يقلب واوا ما الاصل فيه يجهل كعويج فى عاج.

و كمل المنقوض اى المحذوف بعضه فى التصغير برد ما حذف منه ما دام لم يحو غير التاء ثالثا كما علما فقل فيها موى و كشفه فقل فيها شفيعه

بخلاف ما اذا حوى ثلاثه غير التاء فلا تكمل كجويه فى جاه.

و من بترخيم يصغر اكنفى بالاصل و حذف الزائد لانه حقيقته و الحق به تاء التانيث اذا كان مؤنثا ثلاثيا كالعطيف يعنى

المعظفا و كحميد فى حامد و حمدان و حماد و محمود و احمد و سويده فى سوداء و قريطس فى قرطاس.

فرع: حكى سيويه فى تصغير ابراهيم و اسماعيل بريها و سميعا بحذف الهمزه منهما و الالف و الياء و حذف ميم ابراهيم و لام اسماعيل قال فى شرح الكافيه و لا يقاس عليهما.

و اختم بتا التانيث ما صغرت من مؤنث معنى عار عنها لفظا ثلاثى كسن فقل فيها سنيه و يد فقل فيها يديه ما دام لم يكن بالتاء يرى ذا لبس فان كان كشجر و بقر و خمس التى من الفاظ عدد المؤنث فلا تلحقه اذ يلتبس الاولان بالمفرد و الثالث بعدد

المذكر.

و شذ ترك التاء دون لبس كقولهم فى قوس قويس و ندر لحاق تا فيما ثلاثيا كثر بفتح المثلثه اى زاد عليه كقولهم فى وراء و قدام وريئه و قديديه.

و صغروا من المبنيات شذوذا الذى و التى و تثنيتهما و جمعهما كما فى شرح الكافيه و ذا مع الفروع منها تا و تى و تثنيتهما و جمعهما و خالفوا بها تصغير المعرب فى ابقاء اولها على حركته الاصليه و التعويض من ضمه الفا مزيده فى آخرها فقالوا اللذيا و اللتيا و اللذيون

و اللويون و اللويتا و اللتيات و ذيا و تيا و ذيان و تيان و منع ابن هشام تصغير تى استغناء بتا و اللا و اللائى استغناء باللتيات و اتفقوا على منع تصغير ذى للالباس.

خاتمه: يصغر ايضا من غير المتمكن شذوذا

افعل فى التعجب نحو ما احيسنه و المركب تركيب مزج كما سبق

## النسب

ياءً كيا الكرسى زادوا للنسب

وكلُّ ما تليه كسرُهُ وَجَب

ومثله ممّا حواه اُحذف و تا

تأنيثٍ او مدّته لا تثبتا

وإن تكن تربّع ذا ثاٍنٍ سكن

فقلّبها واواً وحذفها لا تثبتا

لشبهها الملحق و الأصلى ما

لها وللأصلى قلبٌ يُعتمى

والألِف الجائرُ أربعا أزل

كذاك يا المنقوص خامساً عُزل

والحذف فى اليا رابعاً أحقُّ من

قلبٍ وحتّم قلبُ ثالثٍ يعنّ

وأولُ ذا القلب انفتاحاً وفِعِل

وفِعِلّ عينهما افتح وفِعِل

وقيل فى المرمى مرمؤى

واختير فى استعمالهم مرمئى

ونحو حىّ فتحُ ثانيه يجب

واردده واواً إن يكن عنه قلب

وعلم التثنيه احذف للنسب

ومثلُ ذا في جمع تصحيحٍ وجب

وثالثٌ من نحو طيّبٍ حُذِف

وشذُّ طائِثٍ مقولاً بالألف

وفعلِيٌّ في فعيله التزم

وفعلِيٌّ في فعيله حُتِم

وَأَلْحَقُوا مُعَلَّ لَامٍ عَرِيَا

من المثالين بما التا أوليا

وتَمَمُوا ما كان كالطويله

وهكذا ما كان كالجليله

وهمز ذى مدٌ ينال في النسب

ما كان في تثنيه له انتسب

وانشُب لصدر جمليه وصدر ما

رُكِّب مزجاً ولثانٍ تَمَّما

إِضَافَةً مَبْدُوءَةً بَابِنِ أَوْ ابٍ

أَوْ مَالِهِ التَّعْرِيفِ بِالثَّانِي وَجَب

فِيمَا سِوَى هَذَا انْشُبْنَ لِلأَوَّلِ

مَا لَمْ يُخَفِّ لِبَسِّ كَعْبِدِ الأشْهَلِ

وَاجْبِرْ بَرْدَ اللّامِ مَا مِنْهُ حُذِف

جَوَازاً أَنْ لَمْ يَكُ رُدُّ أَلْفٍ

فى جمعى التصحيح أو فى التثنيه

وحقُّ مجبورٍ بتوفيه

وبأخٍ أختاً وبابنٍ بنتاً

ألحق ويونسُ أبى حذف التا

وضاعفِ الثانى من ثنائى

ثانيه ذولينِ كلا ولائى

وإن يكن كشيهِ ما الفا عدم

فجبرُهُ وفتح عينيه التزم

والواحد اذكر ناسباً للجمع

إن لم يشابه واحداً بالوضع

ومع فاعلٍ وفعلٍ فعلٍ

فى نسبٍ أغنى عن اليا فقبل

وغير ما أسلفته مقزراً

على الذى يُنقلُ منه اقتصرأ

هذا باب النسب

ياء مشدده كيا الكرسى زادوا فى آخر الاسم للنسب و كل ما تليه كسره وجب كقولهم فى النسب الى احمد احمدى.

و مثله اى مثل ياء النسب اما فى التشديد او فى كونها للنسب مما حواه احذف اذا كان قبله ثلاثه احرف فقل فى النسب



و شافعى كرسى و شافعى و لم ار من تعرض لجواز شافعى قياسا على مرمى و ان كان بعض الفقهاء استعمله و هو حسن للبس فان كان قبله حرفان كعلی جاز الحذف و القلب كعلوى او حرف فسياتى فى قوله و نحو حى فتح ثانيه يجب.

و تا تانيث او مدته اى الفه لا تثبتا بل احذفها فقل فى النسبه الى مكه مكى و قول العامه فى خليفه خليفتى لحن من وجهين.

و ان تكن مده التانيث تربيع اى تقع رابعه فى اسم اتى ذا ثان سكن فقلبها واوا مباشره باللام او مفصوله بالف و حذفها اى كل منهما حسن لكن المختار الثانى كقولك فى حبلى حبلى و حبلوى و حبلوى و يجب الحذف اذا كانت خامسه فصاعدا كما سياتى او رابعه متحركا ثانى ما هى فيه كقولك فى حبارى

و جمزى حبارى و جمزى. لشبهها اى مده التانيث و هو الملحق و الاصلى عطف على شبهها الخبر المقدم على مبتدئه و هو ما لها لمده التانيث من حذف و قلب و لكن للاصلى قلب يعتمى اى يختار و كذا الملحق كقولهم فى ارطى و ملهى ارطى و ارطوى و ملهى و ملهوى.

و الالف الجائز اى المتعدى اربعا ازل كما تقدم كذاك يا المنقوص اذا وقع خامسا عزل بمعنى حذف كقولك فى المعتدى معتدى.

و الحذف فى ايا اى ياء المنقوص اذا وقع رابعا احق من قلب كقولك فى القاضى قاضى و يجوز القلب كقولك قاضوى و حتم قلب الف او ياء ثالث يعن كقولك فى الفتى و العمى فتوى و عموى.

و اول ذا القلب حيث قلنا به انفتاحا و فعل بفتح اوله و كسر الثانى منه و من الاتيين

و فعل بضم اوله عينهما افتح عند النسب بقلب الكسره فتحه و كذا فعل بكسر اوله اقلب كسره عينه فتحه عند النسب فقل فى نمر و دئل و ابل نمرى و دؤلى و ابلى.

و قيل فى النسب الى ما فى آخره ياءان ثانيتهما اصلية نحو المرمى مرموى بحذف اول الياءين و قلب ثانيهما واوا بعد فتح

العين و اختيار فى استعمالهم مرمى بحذف الياءين و الاول احسن لامن اللبس.

و كل ما فى آخره ياء مشدده قبلها حرف نحو حى فتح ثانيه عند النسب يجب من غير تغيير له ان لم يكن منقلبا عن واو نحو حيوى و اردده واوا ان يكن عنه قلب كطى فقل فيه طوى و ثالثه تقلبه واوا مطلقا فقل فيه حيوى.

و علم التثنيه احذف للنسب و مثل ذا فى جمع تصحيح و جب فيحذف علمه كقولك فى زيدان و زيدون علمين زيدي نعم من اجرى

زيدان علما مجرى سلمان قال زيدانى و من اجرى زيدين مجرى غسلين قال زيدىنى و من اجراه مجرى عربون و الزمه الواو و فتح النون قال زيدونى.

و ثالث من نحو طيب حذف عند النسب فقل طبيى بسكون الياء و لكن شذ من هذا طائى المنسوب الى طيبىء اذ قياسه طبيى لكنه اتى مقولا- بالالف المقلوبه عن الياء الساكنه و خرج بنحو طيب هبيخ و مهيم فلا- تحذف ياؤهما لانها فى طيب مكسوره موصوله بما قبل الاخر فاورثت ثقلا بخلافها فى هبيخ لفتحها و فى

مهيم لانفصالها.

و فعلى بفتحيتين فى النسب الى فعيله بفتح اوله و كسر ثانيه الصحيح العين الغير المضاعف التزم فقل فى حنيفه حنفى و فعلى بضمه ففتحته فى النسب الى فعيله كذلك حتم فقل فى جهينه جهنى.

الحقوا محل لام عريا من التاء من المثالين المذكورين بما التا اوليا منهما فقالوا فى عدى و قصى عدوى و قصوى كما قالوا فى  
ضريه و اميه ضرورى و اموى بخلاف صحيح اللام منهما فلا

تحذف منه الياء فيقال فى عقيل و عقيل عقيلى و عقيلى.

و تمموا ما كان على فعيله بفتح الفاء و هو معتل العين كالطويله فقالوا فيه طويلى و هكذا تمموا ما كان على هذا الوزن و هو  
مضاعف كالجليله فقالوا فيه جليلى و تمموا ايضا ما كان على فعيله و هو مضاعف كقليله.

و همزه ذى مد ينال اى يعطى فى النسب ما كان فى تننيه له انتسب فيقال فى قراء و صحراء و كساء و علباء قرائى و صحراوى و  
كسائى و كساوى و علبائى و علباوى.

و انسب لصدر جمله اسناديه فقل فى تابط شرا تابطى و صدر ما ركب مزجا فقل فى بعلبك بعلى

و انسب لثان تماما اضافه اما مبدوءه بابن او اب او ام كعمرى و بكرى و كلثومى فى ابن عمر و ابى بكر و ام كلثوم او اولها ما له  
التعريف بالثانى و جب بان كانت اضافته معنويه كزيدى فى غلام زيد و عندى فى هذا القسم نظر لاجل اللبس و فى القسم الاول  
بحث و هل يلحق بما ذكر المبدوءه بنت كما قلنا انه كنيه و لم ار من ذكره. فيما سوى هذا المقرر كالذى ليس مصدرا بما  
عرف بالثانى و لا بكنيه كما فى شرح الكافيه و هو يقوى بحثى الا ان يمنع انه

كنيه انسب للاول و احذف الثانى ما دام لم يخف لبس فقل فى امرىء القيس امرئى فان خيف فاحذف الاول و انسب للثانى  
كعبد

الاشهل فقل فيه اشهلى و هذا يعضد نظرى فى القسم السابق.

و اجبر برد اللام ما منه حذف عند النسب جوازا ان لم يك رده الف فى جمعى التصحيح او فى التثنيه فقل فى غد غدوى و ان شئت غدى و حق مجبور بالرد بهذى اى بجمعى التصحيح او التثنيه توفيه له بالرد بالنسب حتما فيقال فى اخ و عضه اخوى و عضوى ليس غير.

و باخ اختا الحق فقل فيها بعد حذف تائها اخوى و بابن بنتا الحق فقل فيها بعد حذف تائها بنوى كما تقول ذلك فى ابن بعد حذف همزته هذا مذهب سيويوه و الخليل و يونس بن حبيب الضبى الولاء من البصريين ابنى حذف التا منهما فقال اختى و بنتى و هو الذى اميل اليه لاجل اللبس.

و ضاعف وجوبا الثانى من ثنائى ثانيه ذو لين عند النسب

اليه ثم ان كان الفا قلب المضاعف همزه و يجوز قلبها واوا كلا و لائى و لاوى و فى فيوى و لو لوى اعلاما اما الذى ثانيه صحيح فيجوز فيه التضعيف و عدمه ككم و كمى و كمى.

و ان يكن كشييه فى اعتلال اللام ما الفا عدم فجيبره عند النسب اليه برد الفاء و فتح عينه التزم عند سيويوه فيقال فيه وشوى و اجاز الاخفش السكون فيقال وشيى اما غير المعل اللام منه فلا يجبر كقولك فى عده عدى.

و الواحد اذكر ناسبا للجمع ان لم يشابه واحدا بالوضع اى بوضعه علما فقل فى فرائض فرضى بخلاف ما اذا شابهه بان وضع علما فيقال فى الانمار انمارى و فى الانصار انصارى.

و مع فاعل و فعال بفتحته فتشديد فعل بفتحته فكسره فى نسب

اغنى عن اليا السابقه فقبل اذ ورد

كقولهم لا-ين و تمار و طعم اى صاحب لبن و تمر و طعم و ليس فى هذين الوزنين معنى المبالغه الموضوعين له و خرج عليه قوله تعالى و ما ربك بظلام للعبيد فصلت اى بذى ظلم.

و غير ما اسلفته من القواعد مقررا على الذى ينقل منه عن العرب اقتصرا و لا تقس عليه كقولهم فى الدهر دهري و فى اميه اموى و فى البصره بالفتح بصرى بالكسر و فيه نظر اذا الكسر لغه

فيها و فى مرو مروزي و فى الرى رازى و فى الخريف خرفى و فى عظيم الرقبه رقبانى

## هذا باب الوقف

تنوينا اثر فتح فى معرب او مبنى اجعل الفا وقفا كرايت زيدا و ايها و تنوينا تلو غير فتح و هو الضم و الكسر احذفا وقفا كجاء زيد و مررت بزيد.

و احذف لوقف فى سوى اضطرار صله غير الفتح فى الاضمار اى الحرف الذى ينشا فى اللفظ عن اشباع الحركه فى الضمير و هو فى غير الفتح و هو الضم و الكسر الواو و الياء كرايته و مررت به و اثبت صله الفتح و هى الالف كرايتها اما فى الضروره فيجوز اثبات الجميع.

و اشبهت اذا منونا نصب فالفا فى الوقف نونها قلب و به قرء السبعه و اختار ابن عصفور تبعا لبعضهم ان الوقف عليها بالنون و هو الذى اميل اليه فرارا من الالتباس و القراءه سنه متبعه و حذف يا المنقوص ذى التنوين عند الوقف ما دام لم

ينصب اولى من ثبوت لها فاعلما كقراءه الستة و لكل قوم هاد الرعد و ما لهم من دونه من وال الرعد و باثبات الياء فيهما قرا ابن كثير بخلاف المنصوب فانه يبدل من تنوينه الف ان كان

منونا كقطعت واديا و تثبت ياؤه ساكنه ان لم يكن كاجب الداعى بخلاف غير المنون كما صرح به بقوله و غير ذى التنوين المرفوع و المجرور بالعكس فثبوت يائه اولى من حذفها و فى منقوص محذوف العين نحو مر اسم فاعل من ارأى او محذوف الفاء كيف علما كما فى شرح الكافيه لزوم رد اليا عند الوقف اقتفى لئلا يكثر الحذف

فصل: و غيرها التانيث من محرك سكنه عند الوقف و هو الاصل او قف رائم التحرك بان تخفى الصوت بالحركة ضمه كانت او كسره او فتحه و خصه الفراء تبعا للقراء بالاولين او اشمم الضمه فقط عند الوقف بان تشير اليها بشفتيك من غير تصويت او قف مضعفا اى مشددا ما اى حرفا ليس همزا او عليلا ان قفا اى تبع الحرف الموقوف عليه الموصوف بما ذكر حرفا محركا كهذا جعفر و هذا وعل بخلاف الهمز كخطا و العليل كالقاضى و يخشى و يدعو و التابع

ساكنا كعمرو و حركات انقلا عند الوقف من الموقوف عليه لساكن قبله تحريكه لن يحظلا اى يمنع نحو و تواصلوا بالصبر.

«ان ابن ماريه اذ جد النقر

و جاءت الخيل و اثابى زمر»

لا ينقل الى متحرك كجعفر و لا ممتنع التحريك اما لتعذر كانسان او استثقال كقضييب و خروف او اداء الى بناء لا نظير له كبشر مرفوعا و ذهل مجرورا كما سيأتى.

و نقل فتح من سوى المهموز

لا يراه نحوى بصرى اما من المهموز كخبء فيراه و كوف نقلا الفتح من سوى المهموز ايضا.

و النقل ان يعدم نظير للاسم حينئذ بان يكون المنقول ضمه مسبوقة بكسره او بالعكس ممتنع كما تقدم و لكن ذاك النقل فى المهموز و ان ادى الى ما ذكر

ليس يمتنع فيجوز في رداء و كفاء هذا رداء و مررت بكفاء. ثم لما صدر في الضابط اشتراط ان يكون الموقوف عليه غير هاء

التانيث ليفعل فيه ما ذكر احتاج الى بيان ما يفعل فيه اذا كان هاء فقال في الوقف تا تانيث الاسم ها جعل ان لم يكن بساكن صح وصل كمسلمه و فتاه بخلاف ما اذا وصل به كبتت و اخت و بخلاف تاء تانيث الفعل كقامت و اما تاء تانيث الحرف كتمت و ربت فاختر في شرح الكافيه جواز ذلك فيهما فيقال ربه و ثمه قياسا على قولهم في لات لاه.

و قل ذا اي جعل التاء المذكور هاء في الوقف في جمع تصحيح

للمؤنث كقول بعضهم دفن البناء من المكرماه و في ما ضاهى ه كهيئات و اولات و كثر في ذلك عدم الجعل المذكور و غير ذين اي جمع التصحيح و ما ضاهاه كغرفه و غلمه بالعكس انتمى فالكثير فيه جعل التاء هاء و القليل عدم ذلك

فصل: و قف بها السكت على الفعل المعل بحذف آخر كاعط من سال و لم يعط فقل في الوقف عليهما اعطه و لم يعطه و ذلك جائز و ليس حتما في جميع المواضع سوى ما اذا كان الفعل قد بقى على حرف واحد كع او حرفين احدهما زائد كيع مجزوما فانه واجب فيقال فيهما عه و لم يعه فراع ما رعوا و ما في الاستفهام ان جرت حذف الفها وجوبا و اولها الها ان تقف نحو:

«يا اسديا لم اكلته لمه

لو خافك الله عليه حرمه»

و ذلك جائز و ليس حتما في جميع المواضع سوى ما اذا انخفضا باسم كقولك في اقتضاء م اقتضى اقتضاء مه.

و وصل ذى الهاء اجز

كائن بكل ما حرك تحريك بناء لزمنا عند الوقف عليه نحو هاءم اقرءوا كتابيه الحاقه و لزم صفه بناء احترز به مما لا يلزم بناؤه كالمنادى فلا توصل به الهاء و مثله الفعل

الماضى و شذ مجيء ذلك كما قال و وصلها بغير ذى تحريك بنا اديم شذ نحو:

«يا رب يوم لى لا اظلمه

ارمض من تحت و اضحى من عله»

و قوله فى المدام البناء استحسنا بيان لاحسنيه الاتصال فلا يعد مع قوله و وصل ذى الهاء البيت المبين للوقوع تكرارا فتامل.

و ربما اعطى لفظ الوصل ما للوقف نثرا من لحاق الهاء نحو

لم يتسنه و انظر البقره و غيره نحو هذه جبلو يا فتى و فشا ذلك منتظما نحو:

«تترك ما ابقى الدبا سببا

مثل الحريق وافق القصبا»

بتضعيف الباء

## الإمالة

الألفُ المبدَلُ مِنِ يا فى طرف

أمل كذا الواقع منه اليا خلف

دون مزيدٍ أو شذوذٍ و لما

تليه ها التأنيث ما الها عدا

وهكذا بَدَلُ عين الفعل إن

يؤل الى فلت كماضى خف ودين

كذاك تالى الياء و الفصل اغتفر

بجرفٍ أو مع ها كجيبها أدر



كذاك ما يليه كسرٌ أو يلي  
تالي كسرٍ أو سكونٍ قد ولي  
كسراً وفصلُ الها كلا فصلٍ يُعدُّ  
فدرهماك من يمله لم يصدَّ  
وحرف الاستعلاء يكفُّ مظهرها  
من كسرٍ أو يا و كذا تُكفُّ زا  
إن كان ما يكفُّ بعد متصل  
أو بعد حرفٍ أو بحرفين فصل  
كذا إذا قدّم ما لم ينكسر  
أو يسكن إثر الكسر كالمطواع مر  
وكفُّ مُستعلٍ ورا ينكفُّ  
بكسر را كغارماً لا أجفو  
ولا تُملُ لسببٍ ما لم يتصل  
والكفُّ قد يوجهه ما ينفصل  
وقد أمالوا لتناسبٍ بلا  
داعٍ سواها كعمادا وتلا  
ولا تُملُ ما لم ينل تمكنا  
دون سماعٍ غيرها و غيرنا  
والفتح قبل كسر راءٍ في طرف  
املُ كالأيسر مل تكف الكلف

كذا الذى تليه ها التانيث فى

وقف إذا ما كان غير ألف

هذا باب الاماله

هى كما فى

شرح الكافيه ان ينحى بالالف نحو الياء و بالفتحه قبلها نحو الكسره الالف المبدل من يا فى طرف امل كالهدي و هدى كذا امل الالف الواقع منه اليا خلف فى بعض التصارييف دون حرف مزيد معها او شذوذ لوقوعها كجبلى بخلاف نحو قفا فان الياء تخلف الفه بزياده فى التصغير كقفى و فى التفسير كقفى و شذوذ كقول هذيل فى اضافته الى الياء قفى.

و ثابت لما تليه التانيث حكم ما الها عدما من الاماله كرماء و هكذا امل الالف الكائنه بدل عين الفعل ان يؤل ذلك الفعل عند اسناده الى التاء الى وزن فلت بكسر الفاء كماضى خف و دن و هو خاف و دان فانك تقول فيهما خفت و دنت. كذاك امل الفا تالى الياء كبيان و كذا سابق الياء كبايح كما فى شرح الكافيه و الفضل بين الياء و بين الالف المتاخره اغتفر فى جواز الاماله ان كان بحرف وحده كيسار او بحرف مع ها كجبيها ادر كذاك امل ما اى الفا يليه كسر كعالم او يلي حرفا تالى كسر ككتاب او يلي حرفا تالى سكون قد ولى ذلك السكون كسرا كشملا.

و فصل الها بين الساكن و بين الحرف التالیه الالف كلا فصل يعد لخفائها فدرهماك من يمله لم يصد اى لم يمنع من امالته.

و حرف الاستعلاء اى حروفه و هى مجموع قظ خص ضغط يكف مظهرا من كسر او يا عن الاماله بخلاف الخفى منهما كالكسره المقدره و ما اذا اتى الفها عن ياء.

و كذا تكف را غير مكسوره الاماله نحو عذار و عذاران و راشد ان كان ما يكف من حروف الاستعلاء بعد بالضم اى بعد الالف متصل بها كناصر او بعد

حرف تلاها كواثق او بحرفين فصل عنها كمواثق كذا يكف حرف الاستعلاء اذا قدم على الالف ما دام لم ينكسر او لم يسكن  
اثر الكسر كغالب بخلاف ما اذا انكسر كغلاب او سكن اثر الكسر كالمطواع مر فلا تمنع الاماله.

و فى شرح الكافيه فيما اذا انكسر لا يمنع و فى الساكن تاليه يجوز

ان يمنع و ان لا يمنع فان اراد به عدم تحتم الاماله فهذا شأنها فى جميع احوالها كما سيأتى فلا وجه لتخصيصه بهذه الصوره و  
الاشعار بتغايره لما قبله و ان اراد بيان احتمالين متساويين فى وجوب الكف و عدمه فلا باس و لعله المراد فتامل.

و كف حرف مستعل و كف را ينكف بكسر را فتاتى الاماله كغارما لا اجفو و لا تمل لسبب لم يتصل كلزید مال و الكف قد  
يوجه ما ينفصل ككتاب قاسم و خالف ابن عصفور فى المسالتين و قواه ابن هشام رادا به على المصنف و اقول الفرق قوه المانع  
و لذا قدم على المقتضى و ايضا فالمقتضى هنا اذا وجد لا يوجب الاماله كما فى الكافيه و شرحها و المانع اذا وجد اوجب الكف  
فاتضح تفرقه المصنف و اتيانه بقدر يشعر بانه قد لا يكفو به صرح فى شرح الكافيه.

و قد امالوا لتناسب فى رؤوس الاى و غيرها بلا داع اى طالب للاماله سواه كعمادا اى كالفه الاخير اميلت لتناسب الالف التى  
قبلها و كالف تلا من قوله تعالى و القمر اذا تلاها الشمس اميلت و ان كان اصلها واوا لتناسب رؤوس الاى و لا تمل ما لم ينل  
تمكنا بان كان مبنيًا دون سماع يحفظ نحو الحجاج وراء و نحوها من فواتح السور غيرها و غيرنا فاملها

و ان كان غير متمكنين قياسا.

و الفتح قبل كسر راء فى طرف امل كللايسر مل تكف الكلف اى كسينه كذا امل فتح الحرف الذى تليه ها الثانىث فى وقف كرحمه و نعمه و قوله اذا ما كان غير الف زياده توضيح اذ معلوم ان الالف لا تفتح

## التَّصْرِيفُ

حَرْفٌ وَ شِبْهُهُ مِنَ الصَّرْفِ بَرٌّ

وَ مَا سِوَاهُمَا بِتَّصْرِيفٍ حَرٌّ

وَ لَيْسَ أَذْنَى مِنْ ثَلَاثِيٍّ يُرَى

قَابِلَ تَّصْرِيفٍ سِوَى مَا غَيْرًا

وَ مُنْتَهَى إِسْمٍ خَمْسٌ إِنْ تَجَرَّدَا

وَ إِنْ يُزْدُ فِيهِ فَمَا سَبْعًا عَدَا

وَ غَيْرِ آخِرِ الثَّلَاثِيِّ افْتَحَ وَ ضُمَّ

وَ اكْسِرَ وَ زِدْ تَشْكِينَ ثَانِيَهُ تَعَمَّ

وَ فِعْلٌ أَهْمِلَ وَ الْعَكْسُ يَقِلُّ

لِقَصْدِهِمْ تَخْصِيصَ فِعْلٍ بِفِعْلٍ

وَ افْتَحَ وَ ضُمَّ وَ اكْسِرِ الثَّانِيَّ مِنْ

فِعْلٍ ثَلَاثِيٍّ وَ زِدْ نَحْوَ ضَمِنَ

وَ مُنْتَهَاهُ أَرْبَعٌ إِنْ جُرِّدَا

وَ إِنْ يُزْدُ فِيهِ فَمَا سِتًّا عَدَا

لِإِسْمٍ مَجْرَدٍ رُبَاعٍ فَاعْلَلْ

وَ فِعْلَلٌ وَ فِعْلَلٌ وَ فُعْلَلٌ

وَمَعَ فَعَلٌ فُعَلٌّ وَ إِنْ عَلَا

فَمَعَ فَعَلٌّ حَوَى فَعَلَلًا

كَذَا فُعَلٌّ وَ فِعْلٌ وَ مَا

غَايِرٌ لِلزَّيْدِ أَوْ النَّقْصِ انْتَمَى

وَ الْحَرْفُ إِنْ يَلْزَمُ فَاصِلٌ وَ الَّذِي

لَا يَلْزَمُ الزَّائِدُ مِثْلُ تَا احْتَدَى

بِضْمَنِ فَعَلٍ قَابِلِ الْأُصُولِ فِي

وَزْنٍ وَ زَائِدٌ بِلَفْظِهِ اكْتَفَى

وَ ضَاعِفِ اللَّامِ إِذَا أَصْلٌ بَقِيَ

كِرَاءٍ جَعْفَرٍ وَ قَافٍ فُشْتَقِ

وَ إِنْ يَكُ الزَّائِدُ ضِعْفَ أَصْلٍ

فَاجْعَلْ لَهُ فِي الْوَزْنِ مَا لِلْأَصْلِ

وَ اخْكُمُ بِتَأْصِيلِ حُرُوفِ سَمْسِمٍ

وَ نَحْوِهِ وَ الْخُلْفُ فِي كَلِمَةٍ

فَالْفُ أَكْثَرُ مِنْ أَصْلَيْنِ

صَاحِبِ زَائِدٍ بَغَيْرِ مَعْنَى

وَ أَلْيَا كَذَا وَ الْوَاوُ إِنْ لَمْ يَقْعَا

كَمَاهُمَا فِي يُؤَيُّوْءٍ وَ وَعَوْعَا

وَ هَكَذَا هَمْزٌ وَ مِيمٌ سَبَقَا

ثَلَاثَةٌ تَأْصِيلُهَا تَحَقُّقًا

كَذَاكَ هَمْزٌ آخِرٌ بَعْدَ الْفِ

أَكْثَرُ مِنْ حَرْفَيْنِ لَفْظًا رَدِفَ

وَ التَّوْنُ فِي الْآخِرِ كَالْهَمْزِ وَ فِي

نَحْوِ غَضَنْفِرٍ أَصَالَهُ كُفَيْ

وَ التَّاءُ فِي التَّائِبِ وَ الْمُضَارَعِ

وَ نَحْوِ الْإِسْتِفْعَالِ وَ الْمُطَاوَعِ

وَ الْهَاءُ وَ قَفَا كَلِمَهُ وَ لَمْ تَرَهُ

وَ اللَّامُ فِي الْإِشَارَةِ الْمُشْتَهَرَةِ

وَ امْنَعُ زِيَادَةَ بِلَا

قَيْدٌ ثَبَّتَ

إِنْ لَمْ تَبَيَّنْ حُجَّتَهُ كَحَظَلْتُ

هذا باب التصريف

و هو كما فى شرح الكافيه تحويل الكلمه من بنيه الى غيرها لغرض لفظى او معنوى و لكثيره ذلك اتى بالتفعيل الدال على المبالغه.

حرف و شبهه و هو المبني من الصرف برى عبر به هنا دون التصريف للاشعار بانه لا يقبله بوجه بخلاف ما لو اتى به فانه يوهم نفي كثرته و المبالغه فيه دون اصله و ما سواهما و هو الاسم المتمكن و الفعل الذى ليس بجامد بتصريف حرى اى حقيق.

و ليس ادنى من ثلاثى يرى قابل تصريف اذ لا يكون كذلك الا الحرف و شبهه سوى ما غيرا بالحذف بان كان اصله ثلاثه ثم حذف بعضه فانه يقبله كيد و ق و بع.

و منتهى حروف اسم خمس ان تجردا من زائد نحو سفرجل و اقله ثلاث كرجل و ما بينهما اربع كجعفر و ان يزد فيه فما سبعا عدا اى جاوز بل جاء على ست كانطلاق و سبع كاستخراج و قد يجاوز سبعا بتاء تانيث كقربلانه قال بعضهم و غيرها كقولهم كذبذبان.

و غير آخر الثلاثى و هو اوله و ثانيه افتح و ضم و اكسر بتوافق و تخالف تبلغ تسعه و هى من جمله ابنيته نحو فرس و عضد و كبد و عنق و صرد و دئل و سياتى ان هذا قليل ابل ضلع و سياتى ان فعل مهمل و زد تسكين ثانيه مع فتح اوله و ضمه و كسره تبلغ ثلاثه و هى مع ما تقدم تعم ابنيته فلا يخرج عنها شىء نحو فلس برد جذع.

و فعل بكسر الاول و ضم الثانى اهمل لثقل الانتقال من الكسر الى الضم و الحبيك ان ثبت فمن التداخل



و العكس و هو فعل بضم الاول و كسر الثانى يقل فى الاسماء لقصد هم تخصيص فعل و هو فعل المفعول بفعل و مما جاء منه  
دئل لدويبه و رئم لللاست و وعل للوعل.

و افتح و ضم و اكسر الثانى من فعل ثلاثى من فتح اوله نحو ضرب ظرف علم و هذه فقط ابنيته الاصلية كما ذكر سيويوه و زد  
فى اصوله عند بعضهم نحو ضمن بضم اوله و كسر ثانيه و الصحيح انه ليس باصل و انما هو مغير من فعل الفاعل. و ما احتج به  
ذلك البعض من انه جائت افعال لم ينطق لها بفاعل قط كزهي و لو كان فرعاً للزم ان لا يوجد الا حيث يوجد الاصل مردود بان  
العرب قد يستغنى بالفرع عن الاصل الا ترى انه قد جائت جموع لم ينطق لها بمفرد كمذاكبر و نحوه و هي لا شك ثوان عن  
المفردات.

و منتهاهى الفعل اربع ان جردا من زائد كعربد و اقله ثلاث و ان يزد فيه فما ستا عدا بل جاء على خمس كانطلق و ست  
كاستخرج. لاسم مجرد رباع اوزان هي فعلل بفتح الاول و الثالث كثعلب و فعلل بكسرهما كزبرج و فعلل بكسر الاول و فتح  
الثالث كقلفع و فعلل بضمهما كدملج و مع فعل بكسر الاول و فتح الثانى و تشديد اللام كفظحل فعلل بضم الاول و فتح الثالث  
رواه

الاخفش و الكوفيون كطحلب.

و ان علا الاسم بان كان خماسياً فمع كونه حاوياً لوزن فعلل بفتح الاول و الثانى و تشديد اللام الاولى و فتحها كشقحطب حوى  
فعللاً بفتح الاول و الثالث و كسر الرابع كقهلبس كذا فعلل بضم الاول و فتح الثانى و تشديد اللام

الاولى و كسرهما من اوزان الخماسى ايضا كخبعتن و فعلل بكسر الاول و فتح الثالث و تشديد اللام الاخيريه كقرطعب و ما غير ما ذكرناه للزيد اى الزيادة و هما مصدرا زاد او النقص او نحوه انتمى كعلبط اصله علابط و محرنجم و منطلق و جخدب.

و الحرف ان يلزم تصارييف الكلمه فاصل كضاد ضرب و الذى لا يلزم هو الزائد مثل تا احتدى لسقوطها من حذا يحذو و حذوه بضمن فعل بكسر الضاد اى بما تضمنه من الحروف و هى الفاء و العين و اللام قابل يا ايها الصرفى الاصول فى وزن الكلمه فقابل الاول بالفاء و الثانى بالعين و الثالث باللام و قل وزن ضرب فعل و يضرب يفعل و زائد بلفظه اكتفى كقولك فى مكرم مفعل و يستثنى المبدل من تاء الافتعال كمصطفى فوزنه مفتعل و المكرر كما سيأتى.

و ضاعف اللام فى الميزان اذا اصل بعد ثلاثه بقى كراء جعفر فقل وزنه فعلل و قاف فستق فقل وزنه فعلل و ان يك الحرف الزائد ضعف اصل كتاء حلتيت و دال اغدودن فاجعل له فى الوزن ما للاصل بان تقابله بحرف من حروف فعل.

و احكم بتاصيل حروف سمس و نحوه لانه لا يصح اسقاط شىء منها و الخلف ثابت فى ما صح اسقاط ثالثه كلملم بكسر

الثالث و كفكف فالكوفيون الثالث زائد مبدل من حرف مماثل للثانى و الزجاج زائد غير مبدل و بقيه البصريين اصل هذا و حروف الزيادة عشره جمعها المصنف اربع مرات فى بيت و هو:

«هناء و تسليم تلا يوم انسه

نهايه مسئول امان و تسهيل»

فالف اكثر من اصلين صاحب زائد بغير مين كالف حاجب بخلاف الف قال.

و اليا كذا و الواو يكونان

زائدين اذا صحبا اكثر من اصلين ان

لم يقعا مكررين و لم تصدر الواو مطلقا و لا الياء قبل اربعة اصول فى غير المضارع نحو صيرف و قضيب و جوهر و عجوز فان لم يصحبا اكثر من اصلين كبيت و سوط او وقعا مكررين كما هما فى يؤيؤ لطائر و وعوعا بمعنى صوت او تصدرت الواو كورنتل او الياء قبل اربعة اصول كيستعور فاصلان.

و هكذا همز و ميم يكونان زائدين ان سبقا ثلاثه فقط تاصيلها تحققا كاصبع و مجذع فان لم يسبقا او سبقا اربعة او ثلاثه لم يتحقق اصالتها فاصلان.

كذاك همز آخر يكون زائدا اذا وقع بعد الف اكثر من حرفين اصلين لفظها ردف كحمراء و علباء فان وقع بعد الف قبلها حرفان فقط كسماء فاصل.

و النون فى الاخر كالههمز فيكون زائدا اذا وقع بعد الف قبلها اكثر من اصلين كندمان بخلاف رهان و هجان و النون اذا كان ساكنا فى الوسط نحو غضنفر

للاسد اصله كفى و اعطى زياده بخلاف ما اذا كان متحركا نحو غرنيق او لا فى الوسط نحو عنبر.

و التا تكون زائده فى التانيث كمسلمه و المضارعه كتضرب و نحو الاستفعال و التفعيل و ما صرف منهما كاستخراج و تسنيم و المطاوعه كالتعلم و التدرج و الاجتماع و التباعد و ما صرف منها.

تمه: تكون السين زائده فى الاستفعال.

و الهاء تكون زائده وقفا فى ما الاستفهاميه المجروره كلمه و جئت مجيء مه و فى الفعل المجزوم لم تره و لم يقضه و فى الامهات و اهراق و اللام تكون زائده فى الاشاره المشتهره نحو ذلك و هنالك و فى طيسل.

و امنع يا ايها الصرفى زياده بلا قيد ثبت كما بيناه ان لم تبين

حجه على زيادته من اشتقاق فان بينت قبلت فيحكم بزياده نونى حنظل و سنبل لسقوطهما فى كحظلت الابل و اسبل الزرع و همزتى

شمال و احبظا و ميمى دلامص و ابنم و تاءى ملكوت و عفرىت و سىنى قدموس و اسطاع لسقوطها فى الشمول و الحبط و الدلاصه و البنوه و الملك و العفر و القدم و الطاعه

### فصل فى زياده همزه الوصل

للوصل همز سابق لا يثبت

إلا إذا ابتدى به كاستثبوا

وهو لفعل ماضٍ احتوى على

أكثر من أربعٍ نحو انجلى

والأمر و المصدر منه و كذا

أمر الثلاثى كاخش و امض و انفذا

وفى اسم است ابن ابنم سُمع

واثنى و امرئ و تأنيث تبع

وأيمن همز أل كذا ويُبدل

مدًا فى الاستفهام أو يُسهل

فصل فى زياده همزه الوصل

للوصل همز سابق لا يثبت الا اذا ابتدى به لانه جىء به لذلك كاستثبوا و هو لا يكون لمضارع مطلقا و لا لماض ثلاثى و لا رباعى بل لفعل ماضٍ احتوى على اكثر من اربعة نحو انجلى و استخرج و الامر و المصدر منه نحو انجل و استخرج و انجلاء و استخراجا و كذا امر الثلاثى كاخش و امض و انفذا و هو فى اسم و است و هو العجز و ابن و ابنم و هو ابن زيدت عليه ميم سمع فحفظ و لم يقس عليه و سمع ايضا فى اثنى و امرئ و تأنيث لهذه الثلاثه تبع و هى ابنه و اثنتان و امراه و فى ايمن فى القسم قال ابن هشام و ينبغى ان يعدوا ال الموصوله و ايم لغه فى ايمن فان قالوا هى ايمن فحذفت اللام قلنا فى جوابهم و ابنم هو ابن فزيدت الميم قلت و على هذا ينبغى ان يعدوا ايضا ام لغه فيه فاعلم. همز ال

المعرفة كذا اى وصل و هذا اختيار لمذهب سيويه و الخليل يقول انه قطع كما تقدم فى بابہ ميينا و يخالف همزها

ما قبله فى انه يبدل مدا فى الاستفهام نحو آلذكرين الانعام او يسهل نحو:

«الحق ان دار الرباب تباعدت

او انبت جبل ان قلبك طائر»

## الإبدال

أحرفُ الإبدال هُدأت موطيا

فأبدل الهمزه من واوٍ ويا

آخرًا اثر أَلِفٍ زِيدَ و فى

فاعل ما أعلَّ عينًا ذا اقتفى

والمُدُّ زِيدَ ثالثًا فى الواحد

همزاً يُرى فى مثل كالثلاث

كذاك ثانى لئينين اكتنفا

مدَّ مفاعل كجمع تَيْفا

وافتح ورُدَّ الهمز يا فيما أعلَّ

لاماً و فى هراوهِ جُعل

واوًا وهمزاً أوّل الواوين رُدَّ

فى بدء غير شبه ووُفَى الأشدُّ

ومدًا ابديل ثانى الهمزين من

كلمه ان يسكنُ كآثر وائتمن

إن يُفتح اثر ضمُّ او فتح قلب

واواً وياءٍ إثر كسرٍ ينقلب  
ذو الكسر مطلقاً كذا و ما يُضْمُ  
واواً أصراً ما لم يكن لفظاً أتْمُ  
فذاك ياءٌ مُطلقاً جا وأوُمُ  
ونحوه وجهين في ثانيه أم  
وياءٌ اقلب ألفاً كسراً تلا  
أو ياءٌ تصغيرٍ بواوٍ ذا افعلا  
في آخرٍ أو قبل تا التانيث أو  
زيادتي فعلان ذا أيضاً رأوا  
في مصدر المعتلِّ عيناً و الفعل  
منه صحيحٌ غالباً نحو الحَوْل  
وجمْعُ ذى عينٍ أعلِّ أو سكن  
فاحكم بذا الإعلال فيه حيث عنّ  
وصحّحوا فعله و في فَعَل  
وجهان و الإعلالُ أولى كالخَيْل  
والواو لأمّاً بعد فتحٍ يا انقلب  
كالمعطيان يرضيان ووجب  
إبدالُ واوٍ بعد ضمٍّ من ألفٍ  
ويا كموقنٍ بذا لها اعترّف  
ويُكسرُ المضمومُ في جمعٍ كما

يُقَالُ هَيْمٌ عِنْدَ جَمْعِ أَهْيِمَا

وَوَاوًا اِثْرَ الضَّمِّ رُدُّ الْيَا مَتَى

أَلْفَى لَامٍ فَعِلٍ أَوْ مِنْ قَبْلِ تَا

كَتَاءِ بَانٍ مِنْ رَمَى كَقَدْرِهِ

كَذَا إِذَا كَسَّبَعَانَ صَيَّرَهُ

وَإِنْ تَكُنْ عَيْنًا لِفَعْلَى وَصَفًا

فَذَاكَ بِالْوَجْهِينَ عَنْهُمْ يُلْفَى

فصل

مِنْ لَامٍ فَعْلَى اسْمًا أَتَى الْوَاوُ بَدَلِ

يَاءٍ كَتَقْوَى غَالِبًا جَا ذَا

بِالْعَكْسِ جَاءَ لَامٌ فَعْلَى وَصَفًا

وَكَوْنُ قَصْوَى نَادِرًا لَا يَخْفَى

فصل

إِنْ يَشْكُنُ السَّابِقُ مِنْ وَاوٍ وَيَا

وَإِتِّصَالًا وَمِنْ عَرُوضٍ عَزِيَا

فِيَاءِ الْوَاوِ

اقلبن مُدغما

وَشَدَّ مُعْطَى غَيْرِ مَا قَدْ رُسَمَا

من واوٍ او ياءٍ بتحركك أصل

ألفاً ابداً بعد فتحٍ مُتَّصِلٍ

إن حُرِّكَ التالى و إن سُكِّنَ كَفَّ

إعلال غير اللام و هى لا يُكفَّ

إعلالها بساكنٍ غير ألف

أو ياء التشديد فيها قد ألف

وصحَّ عينُ فَعَلٍ و فَعِلا

ذا أفعَلٍ كأغْيَدٍ و أحولا

وإن بينَ تفاعلٍ من افتعل

والعينُ وَاوَّ سَلِمَتْ و لم تُعَلَّ

وإن لحرفين ذا الإعلالُ اسْتُحِقَّ

صُحِّحَ أَوَّلٌ و عكسٌ قد يحق

وعينٌ ما اخره قد زيد ما

يخصُّ الاسمَ واجبٌ؟ أن يسلمما

وقبل يا اقلب ميماً النون إذا

كان مسكناً كمن بت انبدا

فصل

لساكنٍ صحَّ انقل التحريك من



ذی لَینِ آتِ عینِ فعلِ کَاینِ

ما لم یکنَ فعلَ تَعُجِبِ و لا

کَایُضِّضُ أو أهوی بلامِ عُلَّلا

ومثلُ فعلٍ فی ذا الاعلالِ اسمٌ

ضاهی مضارعاً وفیه وسمٌ

ومفعلٌ صَحَّحَ کالمفعال

وألِفِ الإفعالِ واستفعال

أزل لذا الإعلالِ والتا الزم عَوَضِ

وحذفها بالنقلِ رَبُّمَا عَرَضِ

وما لإفعالٍ من الحذفِ و من

نقلٍ فمفعولٌ به أيضا قَمَنِ

نحوُ مبیعٍ ومصونٍ ونادر

تصحیح ذی الواو و فی ذی الیا اشتهر

وصحَّحَ المفعولِ من نحوِ عدا

وأعلل ان لم تتحرَّ الأجودا

کذاکِ ذَا وجهینِ جا الفُعُولُ مِنْ

ذی الواو لامِ جمعٍ او فردٍ یَعْنُ

وشاعِ نحوُ نَیِّمٍ فی نُومٍ

ونحوُ نَیِّامٍ شذوذُهُ نُمی

ذو اللين فاتا فى افتعالٍ أبديا

وشدّ فى ذى الهمز نحو ائتكللا

طاتا افتعالٍ رُدَّ إثر مُطبق

فى اذَّانٍ وازدد وادَّكر دالاً بقى

فصل

فا أمرٍ او مضارعٍ من كوعد

احذف و فى كعده ذاك اطرد

وحذفُ همزُ أفعلَّ استمرَّ فى

مضارعٍ وبنيتى مُتَّصف

ظَلَّتْ وَظَلَّتْ فى ظَلَلْتُ استعمِلا

وَقِرْنَ فى اقررنَ وَقَرْنَ نُقلا

هذا باب الابدال

احرف الابدال عددا فى التسهيل ثمانية و زاد هنا الهاء و تقدم انها تبدل من التاء فى الوقف على نحو رحمه و نعمه فصارت تسعه يجمعها قولك هدات موطيا فابدل الهمزه اى اجعلها بدلا من واو و من يا حال كون كل منهما آخر اثر الف زيد نحو رداء و كساء

لعدم تطرفهما و نحو غزو و ظبي لعدم تلوها الالف و نحو واو و آى لاصاله الالف.

و فى اسم فاعل ما اى فعل اعل عينا ذا اى ابدال الهمزه من واو و من ياء اقتفى كبائع و قائل بخلاف ما لم تعل عينه و ان اعتلت نحو عين فهو عاين و عور فهو عاور و الاعلال اعطاء الكلمه حكمها من حذف و قلب و نحو ذلك و الاعتلال كونها حرف عله و المد الذى زيد ثالثا فى الواحد همزا يرى بالابدال فى جمعه على مفاعل مثل كالقلائد و الصحائف و العجائر بخلاف الذى لم يزد نحو مفازه و مفاوز و مسيره و مسابير و مثوبه و مثاوب

كذاك يبدل همزا ثانى حرفين لينين اكتنفا مد مفاعل اى وقع احدهما قبله و الاخر بعده و توسطهما كجمع شخص نيفا على نيائف و اول على اوائل و سيد على سيائد بخلاف نحو طواويس و قدرت فاعل جمع المحذوف المنوى بشخصتبعه للكافيه و افتح و رد الهمز المبدل من ثانى اللينين المكتنفين مد مفاعل يا فيما اعل لاما منه كقضيه و قضايا اصلها قضائي فابدلت الهمزه ياء مفتوحه فانقلبت الياء المتطرفه الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها.

و الهمزه فى مثل هراوه اذا جمع جعل واوا لانه حينئذ يصير هرائى ففتح الهمزه للاستتقال فتقلب الياء الفا لما سبق فيصير هراءا فيكره اجتماع الامثال ففعل به ما ذكر و قيل هراوى و همزا اول الواوين رد اذا كانا متواليين فى بدء كلمه غير شبه و وفى الاشد كاواصل و اصله وواصل بخلاف ما اذا كان فى بدء شبه و وفى و هو كل ما ثانى واويه منقلبه عن الف فاعل

اذ اصله وافى فلا يرد همزا.

فصل: و مدا ابدل ثانى الهمزين من كلمه ان يسكن ذلك الهمز ثم المد يكون من جنس الحركه التى قبلها كآثر اصله اآثر و اآئمن بضم التاء اصلها اوآئمن و اآثار اصله اآثار و قيد الهمز بالسكون لان فى غيره تفصيلا اآشار اليه بقوله ان يفتح ثانى الهمزين و كان اآثر همز ذى ضم او فتح قلب واوا كاواخذ اصله آخذ و اوادم اصله آدم و ياء ان كان المفتوح اآثر ذى كسر ينقلب كايم

مثال اصبع من الام اصله ائمم فنقلت فتحه الميم الاولى الى الهمزه توصلا الى الادغام ثم ابدلت الهمزه ياء و الهمز ذو الكسر مطلقا سواء كان اآثر ضم او فتح او كسر كذا اى ينقلب ياء كاينه اى اجعله يئن و ايمه و ايم مثال الاآئمد من الام.

و ما يضم من ثانى الهمزتين واوا اصغر مطلقا ما دام لم يكن لفظا اآتم بان لم يكن فى آخر الكلمه كاوم مثال ابلم من الام و اوب جمع اب و اوم مثال اصبع بضم الباء من الام ان كان اآتم اللفظ فذاك ياء مطلقا سواء كان اآثر ضم او فتح او كسر و كذا سكون جا كالقارئ و القراى و القارئى و قراى امثله برثن و جعفر

و زبرج و قمطر من القراء و الياء فى الاخير سالمه لسكون ما قبلها و فى الثالث ساكنه لانها كياء قاض و فى الثانى مقلوبه الفا و فى الاول فعل بها ما فعل بايد من تسكينها و ابدال الضمه قبلها كسره و اؤم و نحوه و هو كل ذى همزين الاول مفتوح و الثانى مضموم و جهين القلب و التصحيح فى ثانيه ام اى اقصد.

فصل:

و ياء اقلب الفا كسرا تلا كمصباح و مصاييح و مصييح او تلا ياء تصغير كغزال و غزيرل بو او ذا اى القلب ياء افعلا ان كانت فى  
آخر بعد كسر كرضى اصله رضو اذ هو من الرضوان

بخلاف الواقعه وسطا كعوض او كانت قبل تا التانيث كشجيه اصله شجوه اذ هو من الشجو او كانت قبل زيادتى فعلان و هما  
الالف و النون كغزيان مثال قطران من الغزو. ذا اى قلب الواو ياء ايضا راوا مجيئه فى مصدر الفعل المعتل عينا من الموزون بفعال  
كصام صياما بخلاف المصحح و ان كان معتلا كلاوذ لواذا و الموزون بغير فعال كما قاله و الفعل منه اى من المعتل عينا صحيح  
غالبا نحو الحول مصدر حال.

و جمع اسم ذى عين اعل او سكن و تلاه الف فاحكم بذا الاعلال اى قلب الواو ياء فيه حيث عن نحو دار و ديار و ثوب  
و ثياب بخلاف ذى العين المصحح كطويل و طوال و الساكن الذى لم يتله فى الجمع الف كما قال و صححو فعله فقالوا كوز و  
كوزه و فى فعل وجهان الاعلال و التصحيح و الاعلال اولى كالحيل جمع حيله و من التصحيح حاجه و حوج.

و الواو ان كان لاما رابعا فصاعدا واقعا بعد فتح يا انقلب كالمعطيان اصله المعطوان و كذا يرضيان اصله يرضوان و وجب ابدال  
واو بعد ضم اى اخذها بدلا من الف كبويح

و يا ساكنه مفرده فى غير جمع كموقن بذا اى القلب واوا لها اعترف كمشال المصنف اذ اصله ميقتن لانه من اليقين C بخلاف  
المتحركه كهيام و المدغمه كحيض و الكائنه فى جمع لها حكم آخر و هو قلب الضمه قبلها كسره كما قال و

يكسر المضموم قبل الياء الساكنه فى جمع كما يقال هيم عند جمع اهيما و واوا اثر الضم رد اليا متى الفى لام فعل كنهو الرجل اذا كمل نهيه اى عقله اصله نهى او الفى لام اسم من قبل تاء التانيث كتاء بان من رمى كمقدره فانه يقول مرموه و الاصل مرميه

كذا ترد الياء واوا لوقوعها اثر ضم اذا البانى كسبعان بضم الباء صيره اى بناه من رمى فانه يقول رموان و الاصل رميان و ان تكن الياء عينا لفعلى بضم الفاء حال كونها وصفا فذاك بالوجهين الاعلال و التصحيح و قلب الضمه حينئذ كسره عنهم يلفى ككوسى و كيسى مؤنث اكيس بخلاف فعلى اسما فلا يجوز فيه الا الاعلال كطوبى لشجره

فصل: فى نوع من الابدال من لام فعلى بفتح الفاء حال كونه اسما اتى الواو بدل ياء كتقوى اصله تقيا لانه من وقيت بخلاف فعلى وصفا كصديا و قوله غالبا جا ذا البديل لا دائما احتراز من نحو ربا بمعنى رائحه بالعكس اى بعكس اتيان الواو بدل الياء و هو اتيان الياء بدل الواو جاء لام فعلى بالضم حال كونه وصفا كالعليا بخلافه اسما كحزوى و كون قصوى الوصف المصحح نادرا لا يخفى على اهل الفن

فصل: فى نوع منه ان يسكن السابق من واو و يا و اتصلا فى كلمه واحده و من عروض للسابق او للسكون عريا فياء الواو اقلبن مدغما بعد القلب فى الياء الاخرى كهين اصله هيون بخلاف ما اذا لم يتصلا كابنى وافد او كان السابق او السكون عارضا كرويه مخفف رؤيه و قوى مخفف قوى.

و شذ معطى غير ما قد رسما كالااعلال العارض السابق من قولهم ريه و تركه مع استيفاء الشروط

فی قولهم ضیون و الاعلال بقلب الیاء او او فی قولهم هو نهو عن المنکر.

فصل: من یاء او واو متحرکین بتحریک اصل ای کان اصلا الف ابدل ان وقعا بعد فتح متصل و ان حرک التالی لهما کقال و باع الاصل بیع و قول بخلاف ما اذا لم یحرکا کالبيع و القول او حرکا بتحریک عارض کجیل و توم مخفی جیئل و توام او وقعا بعد غیر فتح کعوض او بعد فتح منفصل کان یزید و مق او لم یحرک تالیها کما ذکره بقوله و ان سکن کف اعلال یاء او واو غیر اللام کبیان و طویل و هی ای اللام الیاء او الواو لا یکف اعلالها بابدالها الف ساکن یقع بعدها غیر الف او یاء التشدید فیها قد الف کیخشون و یمحون الاصل یخشیون و یمحون و الالف المبدله محذوفه لالتقاء الساکنین بخلاف الساکن الالف کغلیان و نزوان و الیاء المشدده کغنوی و علوی.

و صحح عین مصدر علی فعمل بفتح العین و ماض علی فعلا- بکسرهما حال کون کل منهما ذا اسم فاعل علی افعل کاغید ای کمصدره و هو غید و ماضیه و هو غید و نحو احولا ای مصدره و هو حول او ماضیه و هو حول.

و ان بین ای یتظهر تفاعل ای معناه و هو التشارک من لفظ افتعل و الحال ان العین او سلمت جواب ان و لم تعل کاجتوروا بمعنی تجاوزوا بخلاف ما اذا لم یتظهر فیہ التفاعل کارتاب و اقتاد و الاصل ارتیب و اقتود و ما اذا كانت العین یاء کابتاعوا.

و ان لحرفین معتلین فی الكلمه ذا الاعلال استحق بان تحرک

کل و انفتح ما قبله صحح اول و اعل

ثان كالحوى و الحيا و الهوى و عكس و هو اعلال الاول و تصحيح الثانى قد يحق كالغايه و الثايه.

و عين ما آخره قد زيد فيه ما يخص الاسم واجب ان يسلمنا من الاعلال كالهيمان و الجولان و الحيدى و الصورى. و قبل با قلب  
ميما النون اذا كان مسكنا سواء كانا فى كلمه او كلمتين كمن بت انبذا اى من قطعك اطرحه

فصل: فى نقل حركه المتحرك المعتل الى الساكن الصحيح لساكن صح انقل التحريك من ذى لين آت عين فعل كابن و اقم و  
اقام الاصل ابين و اقوم و اقوم بخلاف ساكن اعتل كبايع ثم هذا ما دام لم يكن فعل تعجب كما اقومه و اقوم به و لا مضاعفا  
كايض او نحو اهوى مما هو بلام عللا فان كان فلا نقل حملا للاول على شبهه افعل التفضيل و صونا للثانى عن التباسه بياض  
من البضاظه لحذف

الفه للاستغناء بتحريك الباء و للثالث عن توالى الاعلال.

و مثل فعل فى ذا الاعلال و هو النقل المعقبه القلب اسم ضاهى مضارعا و فيه وسم اى علامه من علاماته اما وزنه او زيادته  
كتبيع مثال تحلىء من البيع اصله تبيع و مقام اصله مقوم بخلاف الحاوى

لوزنه و زيادته كايض و اسود بخلاف غير المضارعه كما قال و مفعل صحح كالمفعال كالمقول و المسواك.

و الف الافعال و استفعال ازل لذا الاعلال كاقامه و استقامه الاصل اقوام و استقوام نقلت حركه الواو الى القاف فانقلبت الفا  
فالتقى ساكنان ففعل ما ذكر ثم لحقته التاء كما قال و التا الزم عوض من الالف و حذفها بالنقل عن العرب ربما عرض و تقدم  
ذلك فى ابنيه المصادر.

و ما لافعال من الحذف



و من نقل فمفعول به ايضا قمن نحو مبيع و مصون الاصل مبيوع و مصوون نقلت حركه الياء و الواو الى ما قبلهما فالتقى

ساكنان فحذفت الواو فيهما و قلبت ضمه مبيع كسره لكرهتهم انقلاب يائه واوا و ندر تصحيح مفعول ذى الواو فقليل فرس مقوود و فى ذى اليا اشتهر التصحيح فقليل مبيوع.

و صحح المفعول المبني من فعل المفتوح العين المعلى اللام بالواو نحو عدا ان تحريت الاجود فقل فيه معدو و اعلى ان لم تتحر الاجودا فقل فيه معدى بخلاف المبني من فعل مكسورها كمرضى و المعتل اللام بالياء كرمى كذاك ذا وجهين التصحيح و الاعلال و ذا بمعنى صاحب

حال عامله قوله جا الفعول بالضم من ذى الواو سواء كانت لام جمع او فرد يعن كعصى و ابو و علو و عتى و من هنا بيانيه.

و شاع نحو نيم بالاعلال فى نوم الذى هو الاصل و نحو نيام فى نوام شذوذه نمى اى نسب لاهل الفن

فصل فى نوع آخر من الابدال

ذواللين ف حال من ذوالمبتداء المخبر عنه بابدل العامل فى قوله تا فى افتعال ابدلا كاتسر و اتصل الاصل اتسر و اوصل و كذا تصاريفهما و شذ ابدال الفاء تاء فى افتعال ذى الهمز كاتزر و الفصيح ايتزر و اما قوله نحو ائتكل افتعل من الاكل فمثال لذى الهمز فى الجملة و ليس مما نحن فيه

فصل: طاءاً مفعول ثان تا افتعال مفعول اول لقوله رد بمعنى صير تاء افتعال طاء اذا وقع اثر حرف مطبق و هى الصاد و الضاد و الطاء و الظاء كاصطفى و اضطرب و اطعن و اضطلم فان وقع فى اثر دال او زاي او ذال نحو اذاد و ازدد و

ادكر فانه دالا بقى اى صار اذ اصل هذه الامثله ادتان و ازتد و اذتكر

## فصل فى الحذف

فا امر مضارع مصاغ من معتل الفاء كوعد احذف فقل يعد عد و فى مصدره كعهه ذاك الحذف اطرده و عوض عنه الهاء آخرا و حذف همز افعل استمر فى مضارع منه كاكرم و هو الاصل فى الحذف لاجتماع الهمزتين و يكرم و تكرم و نكرم محموله عليه طردا للباب

و فى بنيتى متصف بكسر الصاد اى اسمى الفاعل و المفعول منه كمكرم و مكرم. ظلت بفتح الظاء و ظلت بكسرها فى ظللت بفتحها و كسر اللام الاولى الماضى المضاعف المكسور العين المسند الى الضمير المتحرك استعمالا الثانى على حذف العين بعد نقل حركتها الى الفاء و الاول على حذفها و لا نقل و اما الثالث فانه الاصل من الاتمام.

و استعمل قرن بكسر القاف فى اقرن بكسر الراء الاولى على حذفها بعد نقل حركتها الى القاف على قياس ما تقدم فى

ظللت فيما يظهر و اما قول بعض الشراح ان المحذوف الثانى ثم نقل كسره الراء فبعيد و قرن بفتح القاف فى اقرن نقلا نقله ابن القطاع و قرا به نافع و عاصم فى قوله تعالى و قرن فى بيوتكن الاحزاب و بالكسر قرا الباقون

## الإدغام

أول مثلينٍ مُحرَكينِ فى

كَلِمَةٍ ادْغَمَ لا كِمِثْلِ صُفِّفِ

وَذُلِّلِ وِ كِلِّلِ وِ لَبَّبِ

ولا كَجَسَّسِ وِ لا كاخصص ابى

ولا كهليلٍ وشدَّ فى أَللِ

ونحوه فكَ بِنَقْلِ فَقَبْلِ

وحىى افكك وادغم دون حذر

كذاك نحو تتجلى واستتر

وما بتاءين ابْتَدَى قد يُقتصر

فيه على تاكْبَيْنِ العَبْرِ

وفكَّ حيثُ مُدغمٌ فيه سَكَنُ

لكونه بمُضمَرِ الرَّفْعِ اقترن

نحوُ حللت ما حللتَه و في

جزمٍ وشبه الجزم تخييرَ قفى

وفكَّ أفعَلٌ فى التعجُّبِ التزم

والتزم الإدغامُ أيضاً فى هلم

وما بجمعه عُنيَتْ قد كمل

نظماً على جُلِّ المهمَّاتِ اشتمل

أحصى من الكافية الخلاصه

كما اقتضى غنىَّ بلا خصاصه

فأحمد الله مصلياً على

محمَّدٍ خيرِ نبيِّ أرسلا

وآله الغرِّ

الكرام البرره

وصحبه المنتخبين الخيره

هذا باب الادغام

بسكون الدال عبر به ايشارا للتخفيف و ان قال ابن يعيش انه عباره الكوفيين و ان الادغام بالتشديد كما عبر به سيويه عباره البصريين و هو ادخال حرف ساكن فى مثله متحرك كما يؤخذ من كلامهم. اول مثلين محركين فى كلمه ادغم بعد تسكينه فى الثانى وجوبا كرد یرد و لكن يشترط لذلك ان لا يصدر اولهما كما فى الكافيه نحو ددن و ان لا تكون الكلمه على اوزان هى فعل بضمه ففتحه كمثل صفف و فعل

بضمين نحو ذلل و جدد و فعل بكسره ففتحه نحو كلل و فعل بفتحين نحو لب و هو ما يشد على صدر الدابه يمنع الرجل من الاستئخار و ما استرق من الرمل ايضا و ان لا- يكون قبل اول المثلين حرف مدغم كجسس و ان لا تكون حركه آخر المثلين عارضه كاخصص ابى بنقل حركه الهمزه الى الصاد و ان لا يكون ملحقا كهليل اذا قال لا اله الا الله فان كان كذلك فهو ممتنع فى الصور كلها.

و شذ فى ما استوفى شروط الادغام مثل الل السقاء بكسر اللام اذا تغير و نحوه كالحمد لله المليك الاجلل فك بنقل عن العرب فقبل و لم يقس عليه و اذا كان المثلان ياءين لازما تحريك ثانيهما نحو حىي فياءه افكك و ادغم اى يجوز لك

كل منهما دون حذر و من الادغام و يحيى من حى عن بينه الانفال كذاك يجوز الوجهان اذا كان المثلان تاءين مصدرين فى الكلمه نحو تتجلى و الفك واضح و من ادغم الحق الف الوصل و قال اتجلى و كذاك يجوز الوجهان اذا كان المثلان تاءين فى افتعل نحو استتر فالفك واضح و

من ادغم نقل حركة الاولى الى الفاء و اسقط الهمز فقال ستر يستر و ما بتاءين من فعل مضارع ابتدى قد يقتصر فيه على تا واحده و هى الاولى و تحذف الثانية كما فى شرح الكافيه تخفيفا و خصت بالحذف لدلاله الاولى على معنى و هو المضارعه دونها كتيب العبر اصله تتيب.

و فك الادغام من المضاعف وجوبا حيث حرف مدغم فيه

سكن لكونه بمضمر الرفع اقترن لثلا يلتقى ساكنان نحو حللت ما حللته بالنون و اصله قبل الفك حل و فى جزم اى مجزوم من المضارع و شبه الجزم و هو الامر تخيير بين الفك و الادغام قفى نحو و اغضض من صوتك و فك افعل بكسر العين فى التعجب التزم لثلا تتغير صيغته المعهوده نحو:

«و قال نبى المسلمين تقدموا

و احب الينا ان يكون المقدما»

و التزم الادغام ايضا فى هلم و هى اسم فعل بمعنى احضر او فعل امر لا يتصرف مركبه من ها و لم من قولهم لم الله شعثه اى جمعه فحذفت الالف تخفيفا و كانه قيل اجمع نفسك الينا.

و لما انتهى كلام المصنف على ما اراده من علمى النحو و التصريف قال و ما بجمعه عنيت بضم العين و حكى ابن الاعرابى فتحها قد كمل بتثليث الميم نظما اى منظوما على جل المهمات اى معظم المقاصد النحويه اشتمل. ثم قال ملتفتا من التكلم الى الغيبه احصى هو فعل بمعنى جمع مختصرا بكسر الصاد من الكافيه الشافيه الخلاصه اى النقاوه منها و ترك كثيرا من الامثله و الخلاف و جعله كتابا مستقلا نحو ثلثها حجما و عله ذلك ما ذكره بقوله كما اقتضى لاجل اقتضاء النظم اى طلبه غنى لجمع الطالبين بلا خصاصه اى بغير فقر يحصل لبعضهم

و ذلك لا يحصل الا بما فعل اذ الكافيه لكبرها تقصر عنها همم كثير من الناس فلا يشتغلون بها فلا يحصل لهم حظ من العريه فشبه الجهل بالفقر من المال و قد قيل العلم محسوب من الرزق هذا ما ظهر لى فى شرح هذا البيت و لم ار من تعرض له.

فاحمد الله و اشكره عودا على بدء مصليا و مسلما على محمد خير نبى ارسلنا اى ارسله الله الى الناس ليدعوهم الى دينه مؤيدا بالمعجزه و آله الغر جمع اغر و هو من الخيل الابيض الجبهه اى آن هم لشرفهم على سائر الامه غير من يستثنى من الصحابه بمنزله الفرس الاغر بين الخيل لشرفه على غيره منها و يجوز ان يكون اراد باله امته كما هو بعض الاقوال فيه و فى الحديث انتم الغر المحجلون يوم القيامه من آثار الوضوء الكرام جمع كريم اى الطيبى الاصول و النعوت و الطاهريها البرره جمع بار اى ذوى الاحسان و هو المفسر فى حديث الصحيحين بان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك و صحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى و هو من اجتمع به النبى صلى الله عليه و آله و سلم المنتخبين من الامه المفضلين على غيرهم منها كما ورد ذلك فى احاديث الخيره بفتح الياء و يجوز التسكين كما فى الصحاح قال و هو الاسم من قولك اختاره الله

تعالى يقال فلان خيره الله من خلقه. و قد من الله تعالى باكمال هذا الشرح المحرر موشحا من التحقيق و التنقيح بالوشى المحبر محرزا لدلائل هذا الفن مظهرا لدقائق استعملنا الفكر فيها اذا ما الليل جن متحريرا اوجز العبارة و خير الكلام ما قل و دل

معمداً فی دفع الايراد الطف الاشارة ليتنبه اولو الالباب لما له انتحل فریما خالفت الشراح فی بیان او تاویل حکم او تعلیل فحسبه من لا-اطلاع له و لا فهم سهوا او عدولا عن السبیل و ما درى انا فعلنا ذلك عمدا لامر مهم جلیل و ربما نقصت حرفا او زدت حرفا فحسبه الغبی اخلاالا او توضیحا و کشفاً و ما درى ان ذلك لنکته مهمه تدق عن نظره و تخفی فلذلك قلت:

«یا سیدا طالع هذا الذی

فاق نظام الدر و الجوهر»

«لا تعد حرفا منه او کلمه

و للخبیئات به اظهر»

«و روض الذهن اذا مشکل

یبو و بالانکار لا تبدر»

«فلیس بالشائن شیئا له

فقد اتی المنصف فی اعصر»

فدونک مؤلفا کانه سبیکه عسجد او در منضد برز فی ابان الشباب و تمیز عند الصدور لاولی الالباب و قد قال ابن عباس رضی الله تعالی عنهما ما اوتی عالم علما الا و هو شاب. فالحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لو لا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق و صلی الله علی سیدنا محمد و علی آله و صحبه و سلم تسلیماً کثیراً و رضی الله سبحانه و تعالی عن اصحاب رسول الله اجمعین

## المنطق للمظفر

### مشخصات کتاب

سرشناسه: مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴ - ۱۹۶۴

Muzaffar, Muhammad Rida

عنوان و نام پدیدآور: المنطق محمدرضا المظفر.

مشخصات ظاهری: ۳ ج. در یک مجلد. (۴۵۶ ص: نمودار).

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی یادداشت: عنوان عطف المنطق المظفر.

مندرجات: ج. ١. التصورات. -- ج. ٢. التصديقات. -- ج. ٣. الصناعات الخمس عنوان عطف: المنطق المظفر.

موضوع: منطق.

رده بندی كنگره: BC50 / م٦ ٧٨ ١٣٦٩

رده بندی ديويي: ١٦٠

شماره كتابشناسي ملي: م ٧٠ - ٣٤٩٥

## المنطق

تأليف: المغفور له المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر

مقدمه الطبعة الثالثة

تلاّحت في الفتره الأخيره علينا الطلبات من جهات مختلفه و من بينها بعضدور النشر المعروفه في العراق وخارجه لإعاده طبع كتاب (المنطق) للمره الثالثه بعد أن نفذت وندرت نسخ الطبعتين السابقتين منه

واستجاب لهذه الطلبات التي جاءت مبعثاً لحاجه ماسه وملحه إلى الكتاب بعد أن أصبح محور الدراسه - لهذا العلم - في حلقات النجف الأشرف و غيرها من حلقات المراكز العلميه الدينيه المعروفه في العراق ولبنان وإيران، و بعد أن أصبح كذلك محور الدراسه المنهجيه لهذا العلم في بعض الكليات و المعاهد العاليه الدينيه وبخاصه كليه الفقه - مؤسسه المؤلف طاب مثواه - وكليه أصول الدين ببغداد.

أقول استجاب لهذلك ... فقد عهدنا إلى إحدى دور النشر المعروفه في النجف و هي (دار النعمان) لإعاده طبع هذا الكتاب ... آمليّن بتوفيقه تعالى - بعد هذه العجاله - أن تصدر طبعه الكتاب القادمه بدراسه إضافيه عن حياه عمنا المؤلف، طيب الله ثراه ... من حيث نشأته ومسلكه، و من حيث جهوده المثمره الرائده في تطوير الدراسه الدينيه في النجف و في إرساء أول حركه منهجيه علميه في هذا البلد المقدس. هذه الحركه التي تمثلت بإنشاء كليه متتدى



النشر سابقا وبكليه الفقه لاحقاً، وبوضع مخطط لبناء جامعه منهجيه كبرى تضم مختلف صنوف التعرفه الإسلاميه.

والله تعالى نسال أن يكون فى عوننا جميعا للعمل على تحقيق رساله المؤلف فى دعم وتصعيد الحركه الفكرية الدينيه و فى تطويرها و السير بها إلى الأفضل.

محمود المظفر

عضو جمعيه منتدى النشر

هـ ٤/٦/١٣٨٨

## المدخل

### الحاجه إلى المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحاجه إلى المنطق:

خلق الله الانسان مفطوراً على النطق، وجعل اللسان آله ينطق بها ولكن - مع ذلك - يحتاج إلى ما يقوم نطقه ويصلحه ليكون كلامه على طبق اللغه التي يتعلمها، من ناحيه هيئات الألفاظ وموادها: فيحتاج - أولاً - إلى المدرب الذي يعوّده على ممارستها، و - ثانياً - إلى قانون يرجع إليه يعصم لسانه عن الخطأ. و ذلك هو النحو و الصرف.

وكذلك خلق الله الانسان مفطوراً على التفكير بما منحه من قوه عاقله مفكره، لا كالعجماءات. ولكن - مع ذلك - نجده كثير الخطأ فى أفكاره: فيحسب ما ليس بعله عله، و ما ليس بنتيجته لأفكاره نتيجته، و ما ليس ببرهان برهاناً، و قد يعتقد بأمر فاسد أو صحيح من مقدمات فاسده ... وهكذا. فهو - إذن - بحاجه إلى ما يصحح أفكاره ويرشده إلى طريق الاستنتاج الصحيح، ويدرّبه على تنظيم أفكاره وتعديلها. و قد ذكروا أن (علم المنطق) هو الأداة التي يستعين بها الانسان على العصمه من الخطأ، وترشده إلى تصحيح أفكاره، فكما ان النحو و الصرف لا يعلمان الانسان النطق وانما يعلمانه تصحيح النطق، فكذلك علم المنطق لا يعلم الانسان التفكير، بل يرشده إلى تصحيح التفكير.

إذن فحاجتنا إلى المنطق هي تصحيح أفكارنا. و ما أعظمها من حاجه! و لو قلتم: ان الناس يدرسون المنطق ويخطئون فى تفكيرهم فلا نفع فيه، قلنا

لكم: ان الناس يدرسون علمى النحو و الصرف، فيخطئون فى نطقهم، و ليس ذلك إلا لأن الدارس للعلم لا يحصل على ملكه العلم، أو لا يراعى قواعده عند الحاجه، أو يخطئ فى تطبيقها، فيشذ عن الصواب.

## تعريف علم المنطق

ولذلك عرفوا علم المنطق بأنه (آله قانونيه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر). فانظر إلى كلمه (مراعاتها) ، و اعرف السر فيها كما قدمناه، فليس كل من تعلم المنطق عصم عن الخطأ فى الفكر، كما انه ليس كل من تعلم النحو عصم عن الخطأ فى اللسان، بل لابد من مراعاة القواعد وملاحظتها عند الحاجه، ليعصم ذهنه أو لسانه.

المنطق آله:

وانظر إلى كلمه (آله) فى التعريف وتأمل معناها، فتعرف ان المنطق انما هو من قسم العلوم الآليه التى تستخدم لحصول غايه، هى غير معرفه نفس مسائل العلم، فهو يتكفل ببيان الطرق العامه الصحيحه التى يتوصل بها الفكر إلى الحقائق المجهوله، كما يبحث (علم الجبر) عن طرق حل المعادلات التى بها يتوصل الرياضى إلى المجهولات الحسابيه.

وبيان أوضح: علم المنطق يعلمك القواعد العامه للتفكير الصحيح حتى ينتقل ذهنك إلى الأفكار الصحيحه فى جميع العلوم، فيعلمك على أية هيئه وترتيب فكرى تنتقل من الصور الحاضره فى ذهنك إلى الأمور الغائبه عنك - ولذا سموا هذا العلم (الميزان) و (المعيار) من الوزن و العيار، ووسموه بأنه (خادم العلوم) حتى علم الجبر الذى شبهنا هذا العلم به، يرتكز حل مسائله وقضاياه عليه.

فلا بد لطالب هذا العلم من استعمال التمرينات لهذه أداه وإجراء عملياتها فى أثناء دراسته، شأن العلوم الرياضيه و الطبيعيه.

## العلم

### تمهيد

قلنا: إن الله تعالى خلق الانسان مفطوراً على التفكير مستعداً لتحصيل المعارف بما أعطى من قوه عاقله مفكره يمتاز بها عن العجاوات. و لا- بأس ببيان موطن هذا الامتياز من أقسام العلم الذى نبحت عنه، مقدمه لتعريف العلم وبيان علاقه المنطق به، فنقول:

١ - إذا ولد الإنسان يولد و هو خالى النفس من كل فكره و علم فعلى، سوى هذا الاستعداد الفطرى. فإذا

نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس، نراه يحس بما حوله من الأشياء ويتأثر بها التأثير المناسب، فتتفاعل نفسه بها، فنعرف أن نفسه التي كانت خاليه أصبحت مشغوله بحاله جديده نسميها (العلم) ، و هي العلم الحسى الذى هو ليس إلا حس النفس بالأشياء التى تنالها الحواس الخمس: (البصره، السامعه، الشامه، الذائقه، اللامسه). و هذا أول درجات العلم، و هو رأس المال لجميع العلوم التى يحصل عليها الانسان، ويشاركه فيه سائر الحيوانات التى لها جميع هذه الحواس أو بعضها.

٢ - ثم تترقى مدارك الطفل فيتصرف ذهنه فى صور المحسوسات المحفوظه عنده، فينسب بعضها إلى بعض: هذا أطول من ذاك، و هذا الضوء أنور من الآخر أو مثله ... ويؤلف بعضها من بعض تأليفاً قد لا يكون له وجود فى الخارج، كتأليفه لصور الأشياء التى يسمع بها و لا يراها، فيتخيل البلده التى لم يرها، مؤلفه من الصور الذهنيه المعروفه عنده من مشاهداته للبلدان. و هذا هو (العلم الخيالى) يحصل عليه الانسان بقوه (الخيال) ، و قد يشاركه فيه بعض الحيوانات.

٣ - ثم يتوسع فى ادراكه إلى أكثر من المحسوسات، فيدرك المعانى الجزئيه التى لا-ماده لها و لا مقدار: مثل حب أبويه له و عداوه مبغضيه، و خوف الخائف، و حزن الثاكل، و فرح المستبشر ... و هذا هو (العلم الوهمى) يحصل عليه الانسان كغيره من الحيوانات بقوه (الوهم). و هى - هذه القوه - موضع افتراق الانسان عن الحيوان، فيترك الحيوان وحده يدبر ادراكاته بالوهم فقط و يصرفها بما يستطيعه من هذه القوه و الحول المحدود.

٤ - ثم يذهب - هو الانسان - فى طريقه وحده متميزاً عن الحيوان بقوه العقل و الفكر التى لا حد لها و لا

نهاية، فيدير بها دفة مدر كاته الحسيه و الخياليه و الوهميه، ويميز الصحيح منها عن الفاسد، وينتزع المعانى الكليه من الجزئيات التى أدركها فيتعلقلها، و يقيس بعضها على بعض، و ينتقل من معلوم إلى آخر، و يستنتج ويحكم، و يتصرف ما شاءت له قدرته العقليه و الفكرية. و هذا (العلم) الذى يحصل للانسان بهذه القوه هو العلم الأكمل الذى كان به الانسان انساناً، و لأجل نموه و تكامله وضعت العلوم و ألقت الفنون، و به تفاوتت الطبقات و اختلفت الناس. و علم المنطق وضع من بين العلوم، لأجل تنظيم تصرفات هذه القوه خوفاً من تأثير الوهم و الخيال عليها.

و من ذهابها فى غير الصراط المستقيم لها.

## تعريف العلم

وقد تسأل على أى نحو تحصل للانسان هذه الادراكات؟ و نحن قد قربنا لك فيما مضى نحو حصول هذه الادراكات بعض الشىء، و لزياده التوضيح نكلفك أن تنظر إلى شىء أمامك ثم تطبق عينيك موجهاً نفسك نحوه، فستجد فى نفسك كأنك لا تزال مفتوح العينين تنظر إليه، و كذلك إذا سمعت دقات الساعه - مثلاً - ثم سددت أذنيك موجهاً نفسك نحوها، فستحس من نفسك كأنك لا تزال تسمعها ... و هكذا فى كل حواسك. إذا جربت مثل هذه الأمور ودققتها جيداً يسهل عليك أن تعرف أن الادراك أو العلم انما هو انطباع صور الأشياء فى نفسك لا فرق بين مدر كاتك فى جميع مراتبها، كما تنطبع صور الأشياء فى المرآه. و لذلك عرفوا العلم بأنه:

«حضور صوره الشىء عند العقل».

أو فقل انطباعه فى العقل، لا فرق بين التعبيرين فى المقصود.

## التصور و التصديق

### اشاره

إذا رسمنا مثلاً تحدث فى ذهنك صورته له، هى علمك بهذا المثلث، و يسمى هذا العلم (بالتصور).

و هو تصور مجرد لا يستتبع جزءاً و اعتقاداً. و إذا تنبعت إلى زوايا المثلث تحدث لها أيضاً صورته فى ذهنك. و هى أيضاً من (التصور المجرد). و إذا رسمت خطأ أفقياً و فوقه خطأ عمودياً مقاطعاً له تحدث زاويتان قائمتان، فتنقش صورته الخطين و الزاويتين فى ذهنك. و هى من (التصور المجرد) أيضاً.

و إذا أردت أن تقارن بين القائمتين و مجموع زوايا المثلث، فتسأل فى نفسك هل هما متساويان؟ و تشك فى تساويهما، تحدث عندك صورته لنسبه التساوى بينهما و هى من (التصور المجرد) أيضاً.

فإذا برهنت على تساويهما تحصل لك حاله جديده مغايره للحالات السابقه. و هى إدراكك لمطابقه النسبه للواقع المستلزم لحكم النفس و اذعانها و تصديقها بالمطابقه. و هذه حاله أيضاً (صوره المطابقه للواقع التى تعقلتها و أدركتها) هى

التي تسمى (بالتصديق) ، لأنها ادراك يستلزم تصديق النفس واذعانها، تسميه للشئء باسم لازمه الذي لا ينفك عنه.

إذن، ادراك زوايا المثلث، وادراك الزاويتين القائمتين، وادراك نسبه التساوى بينهما كلها (تصورات مجردة) لا يتبعها حكم وتصديق. أما ادراك ان هذا التساوى صحيح واقع مطابق للحقيقه في نفس الأمر فهو (تصديق).

وكذلك إذا أدركت ان النسبه في الخبر غير مطابقه للواقع، فهذا الادراك (تصديق).

(تنبيه) - إذا لاحظت ما مضى يظهر لك ان التصور و الادراك و العلم كلها ألقاظ لمعنى واحد، وهو: حضور صور الأشياء عند العقل. فالتصديق أيضاً تصور ولكنه تصور يستتبع الحكم وقناعه النفس وتصديقها. وانما لأجل التمييز بين التصور المجرد أى غير المستتبع للحكم، وبين التصور المستتبع له، سمي الأول (تصوراً) لأنه تصور محض ساذج مجرد فيستحق اطلاق لفظ (التصور) عليه مجرداً من كل قيد، وسمى الثانى (تصديقاً) لأنه يستتبع الحكم و التصديق، كما قلنا تسميه للشئء باسم لازمه.

أما إذا قيل: (التصور المطلق) فانما يراد به ما يساوق العلم و الادراك فيعم. كلا التصورين: التصور المجرد، و التصور المستتبع للحكم (التصديق) (.) .

### بماذا يتعلق التصديق و التصور؟

ليس للتصديق إلا مورد واحد يتعلق به، و هو النسبه في الجمله الخبريه عند الحكم و الاذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. و اما التصور فيتعلق بأحد أربعة أمور:

١ - (المفرد) من اسم، وفعل «كلمه»، وحرف «أداه».

٢ - (النسبه في الخبر) عند الشك فيها أو توهمها، حيث لا تصديق، كتصورنا لنسبه السكنى في المريخ - مثلاً - عند ما يقال:

«المريخ مسكون».

٣ - (النسبه في الانشاء) من أمر ونهى وتمن واستفهام ... إلى آخر الأمور الانشائية التي لا واقع لها وراء الكلام، فلا مطابقه فيها للواقع خارج الكلام، فلا تصديق و لا اذعان.

(المركب الناقص). كالمضاف والمضاف إليه، و الشبيه بالمضاف، و الموصول وصلته، و الصفه و الموصوف، و كل واحد من طرفى الجملة الشرطيه ... إلى آخر المركبات الناقصه التى لا يستتبع تصورهما تصديقاً واذعانا: ففى قوله تعالى:

[ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ] . الشرط (تعدوا نعمه الله) معلوم تصورى و الجزاء (لا تحصوها) معلوم تصورى أيضاً. وانما كانا معلومين تصوريين لأنهما وقعا كذلك جزاءً و شرطاً فى الجملة الشرطيه و إلا ففى أنفسهما لولاها كل منهما معلوم تصدىقى. و قوله (نعمه الله) معلوم تصورى مضاف. و مجموع الجملة معلوم تصدىقى.

### أقسام التصديق

ينقسم التصديق إلى قسمين: يقين و ظن، لأن التصديق هو ترجيح أحد طرفى الخبر وهما الوقوع و اللاوقوع سواء كان الطرف الآخر محتملاً أو لا فان كان هذا الترجيح مع نفي احتمال الطرف الآخر بتاً فهو (اليقين)، و إن كان مع وجود الاحتمال ضعيفاً فهو (الظن).

وتوضيح ذلك: إنك إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن احدى حالات أربع: أما انك لا تجوز إلا طرفاً واحداً منه أما وقوع الخبر أو عدم وقوعه، و اما أن تجوز الطرفين وتحتملها معاً. و الأول هو اليقين. و الثانى و هو تجويز الطرفين له ثلاث صور، لأنه لا يخلو إما أن يتساوى الطرفين فى الاحتمال أو يترجح أحدهما على الآخر: فإن تساوى الطرفين فهو المسمى (بالشك) و إن ترجح أحدهما فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه فهو (الظن) الذى هو من أقسام التصديق. و إن كان الراجح الطرف الآخر فهو (الوهم) الذى هو من أقسام الجهل و هو عكس الظن. فتكون الحالات أربعاً، و لا خامسه لها:

١ - (اليقين) و هو أن تصدق بمضمون الخبر و لا تحتمل

كذبه أو تصدق بعدمه و لا تحتمل صدقه، أى انك تصدق به على نحو الجزم و هو أعلى قسمى التصديق .().

٢ - (الظن) و هو أن ترجح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر، و هو أدنى قسمى التصديق.

٣ - (الوهم) و هو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر.

٤ - (الشك) و هو أن يتساوى احتمال الوقوع واحتمال العدم.

(تنبيه) - يعرف مما تقدم أمران: (الأول) ان الوهم و الشك ليسا من أقسام التصديق بل هما من أقسام الجهل، و (الثانى) أن الظن و الوهم دائماً يتعاكسان: فانك إذا توهمت مضمون الخبر فأنت تظن بعدمه، و إذا كنت تتوهم عدمه فانك تظن بمضمونه، فيكون الظن لأحد الطرفين توهماً للطرف الآخر.

## الجهل وأقسامه

### إشاره

ليس الجهل إلا- عدم العلم ممن له الاستعداد للعلم و التمكّن منه، فالجمادات و العجماءات لا نسميها جاهله و لا عالمه، مثل العمى، فانه عدم البصر فيمن شأنه أن يبصر، فلا يسمى الحجر أعمى. وسيأتى أن مثل هذا يسمى (عدم ملكه) ومقابله و هو العلم أو البصر يسمى (ملكه) ، فيقال ان العلم و الجهل متقابلان تقابل الملكه وعدمها.

والجهل على قسمين كما ان العلم على قسمين لأنه يقابل العلم فيبادله فى موارد فتاره يبادل التصور أى يكون فى مورده وأخرى يبادل التصديق أى يكون فى مورده، فيصح بالمناسبه أن نسمى الأول (الجهل التصورى) و الثانى (الجهل التصديقى).

ثم آن هم يقولون ان الجهل ينقسم إلى قسمين: بسيط ومركب. و فى الحقيقه ان الجهل التصديقى خاصه هو الذى ينقسم إليهما، ولهذا اقتضى أن نقسم الجهل إلى تصورى وتصديقى ونسميهما بهذه التسميه. أما الجهل التصورى فلا يكون إلا بسيطاً كما سيتضح. ولنبيين القسمين فنقول:

- (الجهل البسيط) أن يجهل الانسان شيئاً و هو ملتفت إلى جهله فيعلم انه لا يعلم، كجهلنا بوجود السكان فى المريخ، فانا نجهل ذلك ونعلم بجهلنا فليس لنا إلا جهل واحد.

٢ - (الجهل المركب) أن يجهل الانسان شيئاً و هو غير ملتفت إلى أنه جاهل به، بل يعتقد انه من أهل العلم به، فلا يعلم أنه لا يعلم، كأهل الاعتقادات الفاسده الذين يحسبون أن هم عالمون بالحقائق، وهم جاهلون بها فى الواقع.

ويسمون هذا مركباً؟ نه يتركب من جهلين: الجهل بالواقع و الجهل بهذا الجهل.

و هو أقبح وأهجن القسمين. ويختص هذا فى مورد التصديق؟ نه لا يكون إلا مع الاعتقاد.

### ليس الجهل المركب من العلم

يزعم بعضهم دخول الجهل المركب فى العلم فيجعله من أقسامه، نظراً إلى أنه يتضمّن الاعتقاد و الجزم و إن خالف الواقع. ولكننا إذا دققنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب و انه أى هذا الزعم من الجهل المركب،؟ ن معنى (حضور صورته الشئ عند العقل) أن تحضر صورته نفس ذلك الشئ أما إذا حضرت صورته غيره بزعم أنها صورته فلم تحضر الشئ، بل صورته شئ آخر زاعماً انها هى. و هذا هو حال الجهل المركب، فلا يدخل تحت تعريف العلم. فمن يعتقد أن ا؟رض مسطحه لم تحضر عنده صورته النسبه الواقعيه و هى أن ا؟رض كرويّه، وإنما حضرت صورته نسبه أخرى يتخيل أنها الواقع.

وفى الحقيقه ان الجهل المركب يتخيل صاحبه انه من العلم، ولكنه ليس بعلم. وكيف يصح أن يكون الشئ من أقسام مقابله، و الاعتقاد لا يغير الحقائق، فالشبح من بعيد الذى يعتقدّه الناظر إنساناً و هو ليس بإنسان لا يصيره الاعتقاد إنساناً على الحقيقه.

### العلم ضرورى ونظرى

#### اشاره

ينقسم العلم بكلا قسميه التصورى و التصديقى إلى قسمين:

١ - (الضرورى) ويسمى أيضاً (البديهى) و هو ما لا يحتاج فى حصوله إلى كسب و نظر و فكر، فيحصل بالاضطرار وبالبداهه التى هى المفاجأه و الارتجال من دون توقف، كتصورنا لمفهوم الوجود و العدم و مفهوم الشئ و كتصديقنا بأن الكل أعظم من الجزء و بأن النقيضين لا يجتمعان و بأن الشمس طالعه و إن الواحد نصف الاثنين و هكذا ...

٢ - و (النظرى) و هو ما يحتاج حصوله إلى كسب و نظر و فكر، كتصورنا لحقيقه الروح و الكهرباء، و كتصديقنا بأن الأرض ساكنه أو متحركه حول نفسها و حول الشمس و يسمى أيضاً (الكسبى).

(توضيح القسمين): ان بعض الأمور يحصل العلم بها من دون انعام نظر و فكر فيكفى



فى حصوله أن تتوجه النفس إلى الشىء بأحد أسباب التوجه الآتية من دون توسط عملية فكرية كما مثلنا، و هذا هو الذى يسمى (بالضرورى أو البديهى) سواء أكان تصوراً أم تصديقاً. وبعضها لا يصل الانسان إلى العلم بها بسهولة، بل لابد من انعام النظر واجراء عمليات عقلية ومعادلات فكرية كالمعادلات الجبرية، فيتوصل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الأمور (المجهولات)، و لا يستطيع أن يتصل بالعلم بها رأساً من دون توسط هذه المعلومات وتنظيمها على وجه صحيح، لينتقل الذهن منها إلى ما كان مجهولاً عنده، كما مثلنا. و هذا هو الذى يسمى (بالنظرى أو الكسبى) سواء كان تصوراً أو تصديقاً.

## توضيح فى الضرورى

قلنا: ان العلم الضرورى هو الذى لا يحتاج إلى الفكر وانعام النظر. وأشرنا إلى أنه لابد من توجه النفس بأحد أسباب التوجه. و هذا ما يحتاج إلى بعض البيان:

فان الشىء قد يكون بديهياً ولكن يجهله الانسان، لفقد سبب توجه النفس، فلا يجب أن يكون الانسان عالماً بجميع البديهيات، و لا يضر ذلك بدهاه البديهى. ويمكن حصر أسباب التوجه فى الأمور التالية:

١ - (الانتباه). و هذا السبب مطرد فى جميع البديهيات، فالغافل قد يخفى عليه أوضوح الواضحات.

٢ - (سلامه الذهن) - و هذا مطرد أيضاً، فان من كان سقيم الذهن قد يشك فى أظهر الأمور أو لا يفهمه. و قد ينشأ هذا السقم من نقصان طبيعى أو مرض عارض أو تربيته فاسده.

٣ - (سلامه الحواس)، و هذا خاص بالبديهيات المتوقفه على الحواس الخمس و هى المحسوسات. فان الأعمى أو ضعيف البصر يفقد كثيراً من العلم بالمنظورات و كذا الأصم فى المسموعات و فاقد الذائقة فى المذوقات. وهكذا.

٤ - (فقدان الشبهه). و الشبهه: أن يؤلف الذهن دليلاً

فاسداً يناقض بديهة من البديهيّات ويغفل عما فيه من المغالطة، فيشك بتلك البديهة أو يعتقد بعدمها. وهذا يحدث كثيراً في العلوم الفلسفية و الجدليات. فان من البديهيّات عند العقل ان الوجود و العدم نقيضان و إن النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان، ولكن بعض المتكلمين دخلت عليه الشبهه في هذه البديهة، فحسب ان الوجود و العدم لهما واسطه و سماها (الحال) ، فهما يرتفعان عندها. ولكن مستقيم التفكير إذا حدث له ذلك وعجز عن كشف المغالطة يردّها و يقول انها (شبهه في مقابل البديهة).

٥ - (عملية غير عقلية) ، لكثير من البديهيّات، كالاستماع إلى كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب في المتواترات، و كالتجربة في التجريبات، و كسعى الانسان لمشاهده بلاد أو استماع صوت في المحسوسات ... و ما إلى ذلك. فاذا احتاج الانسان للعلم بشيء إلى تجربه طويله، مثلاً، و عناء عملي، فلا يجعله ذلك علماً نظرياً ما دام لا يحتاج إلى الفكر و العملية العقلية.

### تعريف النظر أو الفكر

نعرف مما سبق ان النظر - أو الفكر - المقصود منه «اجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضره لأجل الوصول إلى المطلوب» و المطلوب هو العلم بالمجهول الغائب. وبتعبير آخر أدق ان الفكر هو:

«حركة العقل بين المعلوم و المجهول».

وتحليل ذلك: أن الانسان إذا واجه بعقله المشكل (المجهول) و عرف انه من أي أنواع المجهولات هو، فزر عقله إلى المعلومات الحاضره عنده المناسبه لنوع المشكل، و عندئذ يبحث فيها و يتردد بينها بتوجيه النظر إليها، ويسعى إلى تنظيمها في الذهن حتى يؤلف المعلومات التي تصلح لحل المشكل، فإذا استطاع ذلك و وجد ما يؤلفه لتحصيل غرضه تحرك عقله حينئذ منها إلى المطلوب، أعنى معرفه المجهول و حل المشكل.

فتمر على العقل - إذن - بهذا التحليل خمس أدوار:

المشكل (المجهول).

٢ - معرفه نوع المشكل، فقد يواجه المشكل و لا يعرف نوعه.

٣ - حركه العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونه عنده.

٤ - حركه العقل - ثانياً - بين المعلومات، للفحص عنها وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحله.

٥ - حركه العقل - ثالثاً - من المعلوم الذى استطاع تأليفه مما عنده إلى المطلوب.

وهذه الأدوار الثلاثة الأخيره أو الحركات الثلاث هى الفكر أو النظر، و هذا معنى حركه العقل بين المعلوم و المجهول. و هذه الأدوار الخمسه قد تمر على الانسان فى تفكيره و هو لا يشعر بها، فان الفكر يجتازها غالباً بأسرع من لمح البصر، على انها لا يخلو منها انسان فى أكثر تفكيراته، ولذا قلنا إن الانسان مفطور على التفكير.

نعم من له قوه الحدس يستغنى عن الحركتين الأوليين، وانما ينتقل رأساً بحركه واحده من المعلومات إلى المجهول. و هذا معنى (الحدس)، فلذلك يكون صاحب الحدس القوى أسرع تلقياً للمعارف و العلوم، بل هو من نوع الألهام وأول درجاته. ولذلك أيضاً جعلوا القضايا (الحدسيات) من أقسام البديهيات، لأنها تحصل بحركه واحده مفاجئه من المعلوم إلى المجهول عند مواجهه المشكل، من دون كسب وسعى فكرى، فلم يحتج إلى معرفه نوع المشكل و لا- إلى الرجوع إلى المعلومات عنده وفحصها وتأليفها.

ولأجل هذا قالوا: ان قضيه واحده قد تكون بديهيه عند شخص نظريه عند شخص آخر. و ليس ذلك إلا لأن الأول عنده من قوه الحدس ما يستغنى به عن النظر و الكسب، أى ما يستغنى به عن الحركتين الأوليين، دون الشخص الثانى فانه يحتاج إلى هذه الحركات الثلاث لتحصيل المعلوم بعد معرفه نوع المشكل.

## تمرينات

١ - لماذا لم يكن الوهم و الشك من أقسام التصديق؟

اذكر خمس قضايا بديهيه من عندك مع بيان ما تحتاج إليه كل منها من أسباب توجه النفس الخمسه.

٣ - إذا علمت بأن في الغرفه شيئاً ما، و بعد الفحص عنه كثيراً وجدتته فعلت انه فاره مختفيه، فهذا العلم الحاصل بعد البحث ضرورى أم نظرى؟

٤ - هل اتفق ان حصلت لك شبهه فى مقابل بديهه؟ اذكرها.

٥ - ما الفرق بين الفكر و الحدس؟

## أبحاث المنطق

### مدخل؛ أبحاث المنطق

علم المنطق انما يحتاج إليه لتحصيل العلوم النظرية، لأنه هو مجموعه قوانين الفكر و البحث. أما الضروريات فهى حاصله بنفسها، بل هى رأس المال الأصيلى لكاسب العلوم يكتسب به ليربح المعلومات النظرية المفقوده عنده. فإذا اكتسب مقداراً من النظريات زاد رأس ماله بزياده معلوماته، فيستطيع أن يكتسب معلومات أكثر، لأن ربح التاجر عادة يزيد كلما زادت ثروته المالىه. و هكذا طالب العلم كلما اكتسب تزيد ثروته العلميه وتتسع تجارته، فيتضاعف ربحه. بل تاجر العلم مضمون الربح بالاكتساب لا كتاجر المال.

وعلم المنطق يبحث عن كيفية تأليف المعلومات المخزونه عنده، ليتوصل بها إلى الربح بتحصيل المجهولات و اضافتها إلى ما عنده من معلومات: فيبحث تاره عن المعلوم التصورى ويسمى (المعرّف) ، للتوصل به إلى العلم بالمجهول التصورى، و يبحث أخرى عن المعلوم التصديقى ويسمى (الحجه) ليتوصل به إلى العلم بالمجهول التصديقى.

والبحث عن الحجه بنحوين: تاره من ناحيه هيئه تأليفها، وأخرى من ناحيه ماده قضاياها، و هو بحث الصناعات الخمس. ولكل من البحث عن المعرف و الحجه مقدمات. فأبحاث المنطق نضعها فى سته أبواب:

الباب الأول - فى مباحث الألفاظ

الباب الثانى - فى مباحث الكلى الجزء الأول

الباب الثالث - فى المعرف و تلحق به القسمه

الباب الرابع - فى القضايا و أحكامها

الباب الخامس - فى الحجه وهيئه تأليفها الجزء الثانى

الباب السادس -

## الباب الأول: مباحث الألفاظ

### الحاجه إلى مباحث الألفاظ

#### إشاره

لا- شك ان المنطقى لا- يتعلق غرضه الأسمى إلا- بنفس المعانى، ولكنه لا- يستغنى عن البحث عن أحوال الألفاظ توصلًا إلى المعانى، لأنه من الواضح أن التفاهم مع الناس ونقل الأفكار بينهم لا يكون غالباً إلا بتوسط لغة من اللغات. و الألفاظ قد يقع فيها التغيير و الخلط فلا- يتم التفاهم بها. فاحتاج المنطقى إلى أن يبحث عن أحوال اللفظ من جهه عامه، و من غير اختصاص بلغه من اللغات، اتماماً للتفاهم، ليزن كلامه و كلام غيره بمقياس صحيح.

وقلنا: (من جهه عامه) ، لأن المنطق علم لا- يختص بأهل لغة خاصه، و إن كان قد يحتاج إلى البحث عما يختص باللغه التى يستعملها المنطقى فيما قل: كالبحث عن دلالة لام التعريف - فى لغة العرب - على الاستغراق، و عن كان وأخواتها فى انها من الأدوات و الحروف، و عن أدوات العموم و السلب ... و ما إلى ذلك. ولكنه قد يستغنى عن ادخالها فى المنطق اعتماداً على علوم اللغه.

هذه حاجته من أجل التفاهم مع غيره. وللمنطقى حاجه أخرى ( ) إلى مباحث الألفاظ من أجل نفسه، هى أعظم وأشد من حاجته الأولى، بل لعلها هى السبب الحقيقى لادخال هذه الأبحاث فى المنطق.

ونستعين على توضيح مقصودنا بذكر تمهيد نافع، ثم نذكر وجه حاجه الانسان فى نفسه إلى معرفه مباحث الألفاظ نتيجة للتمهيد، فنقول.

(التمهيد) - ان للأشياء أربعة وجودات: وجودان حقيقيان ووجودان اعتباريان جعليان:

### ١ الوجود الخارجى

كوجودك ووجود الأشياء التى حولك ونحوها، من أفراد الانسان و الحيوان و الشجر و الحجر و الشمس و القمر و النجوم، إلى غير ذلك من الوجودات الخارجيه التى لا حصر لها.

### ٢ الوجود الذهنى

وهو علمنا بالأشياء الخارجيه و غيرها من المفاهيم. و قد قلنا سابقاً: ان للانسان قوه تنطبع فيها صور الأشياء. و هذه القوه تسمى

الذهن. و الانطباع فيها يسمى الوجود الذهني الذي هو العلم.

وهذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان. لأنهما ليسا بوضع واضح و لا باعتبار معتبر.

### ٣ الوجود اللفظي

بيانه: ان الانسان لما كان اجتماعياً بالطبع ومضطراً للتعامل و التفاهم مع باقى أفراد نوعه، فانه محتاج إلى نقل أفكاره إلى الغير وفهم أفكار الغير. و الطريقه الأوليه للتفهم هي أن يحضر الأشياء الخارجيه بنفسها، ليحس بها الغير باحدى الحواس فيدركها. ولكن هذه الطريقه من التفهم تكلفه كثيراً من العناء، على أنها لا- تفي بتفهم أكثر الأشياء و المعاني، إما لأنها ليست من الموجودات الخارجيه أو لأنها لا يمكن احضارها.

فألهم الله تعالى الانسان طريقه سهله سريعه فى التفهم، بأن منحه قوه على الكلام و النطق بتقاطع الحروف ليؤلف منها الألفاظ. وبمرور الزمن دعت الانسان الحاجه - و هي أم ال-اختراع - إلى أن يضع لكل معنى يعرفه ويحتاج إلى التفاهم عنه لفظاً خاصاً. ليحضر المعانى بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها.

ولأجل أن تثبت فى ذهنك أيها الطالب هذه العبارة أكررها لك: (ليحضر المعانى بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها). فتأملها جيداً، واعرف ان هذا الاحضار انما يتمكن الانسان منه بسبب قوه ارتباط اللفظ بالمعنى وعلاقته به فى الذهن. و هذا الارتباط القوي ينشأ من العلم بالوضع وكثره الاستعمال. فاذا حصل هذا الارتباط القوي لدى الذهن يصبح اللفظ عنده كأنه المعنى و المعنى كأنه اللفظ أى يصبحان عنده كشيء واحد، فإذا أحضر المتكلم اللفظ فكأنما أحضر المعنى بنفسه للسامع، فلا يكون فرق لديه بين أن يحضر خارجاً نفس المعنى وبين أن يحضر لفظه

الموضوع له، فان السامع فى كلا الحالىن ىنتقل ذهنه إلى المعنى. ولذا قد ىنتقل السامع إلى المعنى وىغفل عن اللفظ وخواصه كأنه لم ىسمعه مع أنه لم ىنتقل إليه إلا بتوسط سماع اللفظ.

وزبده المخض ان هذا الارتباط ىجعل اللفظ و المعنى كشىء واحد، فإذا وجد اللفظ فكأنما وجد المعنى. فلذا نقول: «وجود اللفظ وجود المعنى». ولكنه وجود لفظى للمعنى، أى ان الموجود حقیقه هو اللفظ لا- غیر، وینسب وجوده إلى المعنى مجازاً، بسبب هذا الارتباط الناشئ من الوضع. و الشاهد على هذا الارتباط و الاتحاد انتقال القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ وبالعكس: فإن اسم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحب، و إن كان فى نفسه لفظاً وحشياً ینفر منه السمع و اللسان. واسم العدو من أسمح الألفاظ و إن كان فى نفسه لفظاً مستملحاً. وكلما زاد هذا الارتباط زاد الانتقال، ولذا نرى اختلاف القبح فى الألفاظ المعبر بها عن المعانى القبيحه، نحو التعابیر عن عوره الانسان، فكثير الاستعمال أقبح من قليله. و الكنايه أقل قبحاً. بل قد لا ىكون فيها قبح كما كنى القرآن الكرىم بالفروج.

وكذا رصانه التعبر و عذوبته يعطى جمالاً فى المعنى لا نجده فى التعبر الركىك الجافى، فىضفى جمال اللفظ على المعنى جمالاً و عذوبه.

#### ٤ الوجود الكتبى

شرحه: ان الألفاظ وحدها لا تكفى للقيام بحاجات الانسان كلها، لأنها تختص بالمشافهين. أما الغائبون و الذين سىوجدون، فلا بد لهم من وسيله أخرى لتفهيمهم، فالتجأ الانسان أن ىصنع النقوش الخطيه لاحضار ألفاظه الداله على المعانى، بدلاً من النطق بها، فكان الخط وجوداً للفظ. و قد سبق أن قلنا: أن اللفظ وجود للمعنى، فلذا نقول: «ان وجود الخط وجود للفظ ووجود للمعنى تبعاً». ولكنه وجود كتبى للفظ و المعنى،

أى أن الموجود حقيقه هو الكتابه لا- غير، وينسب الوجود إلى اللفظ و المعنى مجازاً بسبب الوضع، كما ينسب وجود اللفظ إلى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

إذن الكتابه تحضر الألفاظ، و الألفاظ تحضر المعانى فى الذهن، و المعانى الذهنيه تدل على الموجودات الخارجيه.

فاتضح ان الوجود اللفظى و اللفظى (وجودان مجازيان اعتباريان للمعنى) بسبب الوضع و الاستعمال.

## النتيجه

لقد سمعت هذا البيان المطول - و غرضنا أن نفهم منه الوجود اللفظى، و قد فهمنا ان اللفظ و المعنى لأجل قوه الارتباط بينهما كالشئ الواحد، فإذا أحضرت اللفظ بالنطق فكأنما أحضرت المعنى بنفسه.

ومن هنا نفهم كيف يؤثر هذا الارتباط على تفكير الانسان بينه وبين نفسه، ألا- ترى نفسك عند ما تحضر أى معنى كان فى ذهنك لا بد أن تحضر معه لفظه أيضاً، بل أكثر من ذلك تكون انتقالاتك الذهنيه من معنى إلى معنى بتوسط احضارك لألفاظها فى الذهن: فانا نجد أنه لا ينفك غالباً تفكيرنا فى أى أمر كان عن تخيل الألفاظ و تصورهما كأنما نتحدث إلى نفوسنا و نتاجيها بالألفاظ التى نتخيلها، فنرتب الألفاظ فى أذهاننا، و على طبقها نرتب المعانى و تفصيلاتها، كما لو كنا نتكلم مع غيرنا.

قال الحكيم العظيم الشيخ الطوسى فى شرح الاشارات: «الانتقالات الذهنيه قد تكون بألفاظ ذهنيه، و ذلك لرسوخ العلاقه المذكوره - يشير إلى علاقه اللفظ بالمعنى - فى الأذهان».

فإذا أخطأ المفكر فى الألفاظ الذهنيه أو تغيرت عليه أحوالها يؤثر ذلك على أفكاره و انتقالاته الذهنيه، للسبب المتقدم.

فمن الضرورى لترتيب الأفكار الصحيحه لطالب العلوم أن يحسن معرفه أحوال الألفاظ من وجهه عامه، و كان لزاماً على المنطقى أن يبحث عنها مقدمه لعلم المنطق و استعانه بها على تنظيم أفكاره الصحيحه.

## الدلاله

### تعريف الدلاله

إذا سمعنا طريقه بابك ينتقل ذهنك - لا شك - إلى أن شخصاً على الباب يدعوك. و ليس ذلك إلا لأن هذه الطريقه كشفت عن وجود شخص يدعوك. و إن شئت قلت: انها (دلت) على وجوده.

إذن، طريقه الباب (دال)، و وجود الشخص الداعى (مدلول) و هذه الصفه التى حصلت للطريقه (دلاله).

وهكذا، كل شئ إذا علمت بوجوده، فنتقل ذهنك منه إلى وجود شئ آخر



- نسميه (دالاً) ، و الشيء الآخر (مدلولاً) ، و هذه الصفة التي حصلت له (دلاله).

فيتضح من ذلك ان الدلالة هي: «كون الشيء بحاله إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر».

## أقسام الدلالة

لا شك ان انتقال الذهن من شيء إلى شيء لا يكون بلا سبب. و ليس السبب إلا رسوخ العلاقة بين الشئين في الذهن. و هذه العلاقة الذهنية أيضاً لها سبب. و سببها العلم بالملازمة بين الشئين خارج الذهن. و لا اختلاف هذه الملازمة من كونها ذاتية أو طبيعية أو بوضع واضح و جعل جاعل قسموا الدلالة إلى أقسام ثلاثة: عقلية و طبيعية و وضعيه.

### ١ الدلالة العقلية

- و هي فيما إذا كان بين الدال و المدلول ملازمة ذاتية في وجودهما الخارجى، كالأثر و المؤثر. فإذا علم الانسان - مثلاً - ان ضوء الصباح أثر لطلوع قرص الشمس، و رأى الضوء على الجدار ينتقل ذهنه إلى طلوع الشمس قطعاً، فيكون ضوء الصباح دالاً على الشمس دلالة عقلية. و مثله إذا سمعنا صوت متكلم من وراء جدار فعلمنا بوجود متكلم ما.

### ٢ الدلالة الطبيعية

وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشئين ملازمة طبيعية، أعنى التي يقتضيها طبع الانسان، و قد يتخلف و يختلف باختلاف طباع الناس، لا كالأثر بالنسبة إلى المؤثر الذي لا يتخلف و لا يختلف.

و أمثله ذلك كثيره، فمنها اقتضاء طبع بعض الناس أن يقول:

(آخ) عند الحس بالألم، و (آه) عند التوجع، و (اف) عند التأسف و التضجر. و منها اقتضاء طبع البعض أن يفرقع أصابعه أو يتمطى عند الضجر و السأم، أو يعبث بما يحمل من أشياء أو بلحيته أو بأنفه أو يضع اصبعه بين أعلى اذنه و حاجته عند التفكير، أو يتثأب عند العاس.

فإذا علم الانسان بهذه الملازمات فانه ينتقل ذهنه من أحد المتلازمين إلى الآخر، فعندما يسمع بكلمه (آخ) ينتقل ذهنه إلى أن متكلمها يحس بالألم. و إذا رأى شخصاً يعبث بمسبحته يعلم بأنه في حاله تفكير ... وهكذا.

### ٣ الدلالة الوضعية

[وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشئين تنشأ من التواضع و الاصطلاح على أن وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثانى،

كالخطوط التي اصطلح على أن تكون دليلاً على الألفاظ، وكإشارات الأخرس وإشارات البرق واللاسلكي والرموز الحسائية و الهندسيه ورموز سائر العلوم الأخرى، والألفاظ التي جعلت دليلاً على مقاصد النفس.

فإذا علم الانسان بهذه الملازمه وعلم بوجود الدال ينتقل ذهنه إلى الشيء المدلول.

## أقسام الدلاله الوضعيه

وهذه الدلاله الوضعيه تنقسم إلى قسمين ():

أ - (الدلاله اللفظيه): إذا كان الدال الموضوع لفظاً.

ب - (الدلاله غير اللفظيه): إذا كان الدال الموضوع غير لفظ، كالأشارات والخطوط، والنقوش وما يتصل بها من رموز العلوم، واللوحات المنصوبه في الطرق لتقدير المسافات أو لتعيين اتجاه الطريق إلى محل أو بلده ... ونحو ذلك.

## الدلاله اللفظيه

### تعريفها

من البيان السابق نعرف أن السبب في دلالة اللفظ على المعنى هو العلقه الراسخه في الذهن بين اللفظ والمعنى. وتنشأ هذه العلقه - كما عرفت - من الملازمه الوضعيه بينهما عند من يعلم بالملازمه. وعليه يمكننا تعريف الدلاله اللفظيه بأنها:

«هي كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به».

### أقسامها

المطابقيه. التضمنيه. الالتزاميه

يدلّ اللفظ على المعنى من ثلاثه أوجه متباينه:

(الوجه الأول) - المطابقه: بأن يدل اللفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه، كدلاله لفظ الكتاب على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقيه وما فيه من نقوش وغلاف، وكدلاله لفظ الانسان على تمام معناه، وهو الحيوان الناطق. وتسمى الدلاله حينئذ (المطابقيه) أو (التطابقيه)، لتطابق اللفظ والمعنى.

وهي الدلاله الأصليه في الألفاظ التي لأجلها مباشره وضعت لمعانيها.

(الوجه الثاني) - التضمن: بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلاله لفظ الكتاب على

الورق وحده أو الغلاف. وكدلاله لفظ الانسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده... فلو بعث الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه، و لو أردت بعد ذلك أن تستثنى الغلاف لاحتج عليك بدلاله لفظ الكتاب على دخول الغلاف. وتسمى هذه الدلاله (التضمنيه). وهى فرع عن الدلاله المطابقه، لأن الدلاله على الجزء بعد الدلاله على الكل.

(الوجه الثالث) الالتزام: بأن يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلاله لفظ الدواه على القلم. فلو طلب منك أحد أن تأتيه بدواه لم ينص على القلم فجئته بالدواه وحدها لعاتبك على ذلك محتجاً بأن طلب الدواه كافٍ فى الدلاله على طلب القلم. وتسمى هذه الدلاله (الالتزاميه).

وهى

فرع أيضاً عن الدلالة المطابقية لأن الدلالة على ما هو خارج المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى.

شرط الدلالة الالتزامية:

يشترط في هذه الدلالة أن يكون التلازم بين معنى اللفظ و المعنى الخارج اللازم تلازماً ذهنياً، فلا يكفي التلازم في الخارج فقط من دون رسوخه في الذهن وإلا لما حصل انتقال الذهن.

ويشترط - أيضاً - أن يكون التلازم واضحاً بيناً، بمعنى أن الذهن إذا تصور معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجه إلى توسط شيء آخر ().

### تمارين

(١) بين أنواع الدلالة فيما يأتي:

أ - دلالة عقرب الساعة على الوقت.

ب - دلالة صوت السعال على ألم الصدر.

ج - دلالة قيام الجالسين على احترام القادم.

د - دلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجع.

ه - دلالة حركة رأس المسؤول إلى الأسفل على الرضا وإلى الأعلى على عدم الرضا.

(٢) اصنع جدولاً للدلالات الثلاث (العقلية وأختيها) وضع في كل قسم ما يدخل فيه من الأمثلة الآتية:

أ - دلالة الصعود على السطح على وجود السلم.

ب - دلالة فقدان حاجتك على أخذ سارق لها.

ج - دلالة الأنين على الشعور بالألم.

د - دلالة كثرة الكلام على الطيش وقلته على الرزانة.

ه - دلالة الخط على وجود الكاتب.

و - دلالة سرعة النبض على الحمى.

ز - دلالة صوت المؤذن على دخول وقت الصلاة.

ح - دلالة التبخر في المشى أو تصغير الخد على الكبرياء.

ط - دلالة صفير القطار على قرب حركته أو قرب وصوله.

ى - دلالة غليان الماء على بلوغ الحرارة فيه درجة المائه.

(٣) عين أقسام الدلالة اللفظية من الأمثلة الآتية: -

أ - دلالة لفظ الكلمه على (القول المفرد).

ب - دلالة لفظ الكلمه على (القول) وحده أو (المفرد) وحده.

ج - دلالة لفظ السقف على الجدار.

د - دلالة لفظ

الشجره على ثمرتها.

ه - دلالة لفظ السياره على محركها.

و - دلالة لفظ الدار على غرفها.

ز - دلالة لفظ النخله على الطريق إليها عند بيعها.

(٤) إذا اشترى شخص من آخر داراً وتنازعا في الطريق إليها فقال المشتري الطريق داخل في البيع بدلالة لفظ الدار، فهذه الدلالة المدعاه من أى أقسام الدلالة اللفظيه تكون؟

(٥) استأجر رجل عاملاً ليعمل الليل كله، ولكن العامل ترك العمل عند الفجر، فخاصمه المستأجر مدعياً دلالة لفظ الليل على الوقت من الفجر إلى طلوع الشمس، فمن أى أقسام الدلالة اللفظيه ينبغى أن تكون هذه الدلالة المدعاه؟

(٦) لماذا يقولون لا- يدل لفظ (للأسد) على (بخر الفم) دلالة التزاميه، كما يدل على الشجاعه، مع أن البخر لازم للأسد كالشجاعه؟

## تقسيمات الألفاظ

### اشاره

لفظ المستعمل بما له من المعنى عده تقسيمات عامه لا تختص بلغه دون أخرى، و هى أهم مباحث الألفاظ بعد بحث الدلاله. ونحن ذاكرون هنا أهم تلك التقسيمات، و هى ثلاثه، لأن اللفظ المنسوب إلى معناه تاره ينظر إليه فى التقسيم بما هو لفظ واحد، وأخرى بما هو متعدد، وثالثه بما هو لفظ مطلقاً سواء كان واحداً أو متعدداً.

## ١ المختص. المشترك. المنقول. المرتجل. الحقيقه و المجاز

إن اللفظ الواحد الدال على معناه باحدى الدلالات الثلاث المتقدمه إذا نسب إلى معناه، فهو على أقسام خمس، لأن معناه إما أن يكون واحداً أيضاً ويسمى (المختص)، و اما أن يكون متعدداً. و ما له معنى متعدد أربعة أنواع: مشترك، ومنقول، ومرتجل، وحقيقه ومجاز، فهذه خمس أقسام:

١ - (المختص): و هو اللفظ الذى ليس له إلا معنى واحد فاخص به، مثل حديد وحيوان.

٢ - (المشترك): و هو اللفظ الذى تعدد معناه و قد وضع للجميع كلا على حده، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر مثل (عين) الموضوع لحاسه النظر وينبوع الماء و الذهب و غيرها ومثل (الجون) الموضوع للأسود و الأبيض. و

المشترك كثير في اللغة العربية.

٣ - (المنقول): و هو اللفظ الذى تعدد معناه و قد وضع للجميع كالمشترك ولكن يفترق عنه بأن الوضع لاحدها مسبق بالوضع للآخر مع ملاحظه المناسبه بين المعنيين فى الوضع اللاحق. مثل لفظ (الصلاه) الموضوع أولاً للدعاء ثم نقل فى الشرع الإسلامى لهذه الأفعال المخصوصه من قيام وركوع وسجود ونحوها لمناسبتها للمعنى الأول. ومثل لفظ (الحج) الموضوع أولاً للقصد مطلقاً، ثم نقل لقصد مكة المكرمه بالأفعال المخصوصه و الوقت المعين ... و هكذا أكثر المنقولات فى عرف الشرع وأرباب العلوم و الفنون. ومنها لفظ السياره

و الطائره و الهاتف و المذيع ونحوها من مصطلحات هذا العصر.

والمنقول ينسب إلى ناقله فإن كان العرف العام قيل له: منقول عرفي كاللفظ السياره و الطائره. و إن كان العرف الخاص كعرف أهل الشرع و المناطقه و النجاه و الفلاسفه ونحوهم قيل له: منقول شرعي أو منطقي أو نحوي أو فلسفي ... وهكذا.

٤ - (المرتجل): و هو كالمقول بلا فرق إلا انه لم تلحظ فيه المناسبه بين المعنيين، و منه أكثر الأعلام الشخصيه.

٥ - (الحقيقه و المجاز): و هو اللفظ الذى تعدد معناه، ولكنه موضوع لأحد المعانى فقط، واستعمل فى غيره لعلاقه و مناسبه بينه وبين المعنى الأول الموضوع له من دون أن يبلغ حد الوضع فى المعنى الثانى فيسمى (حقيقه) فى المعنى الأول، و (مجازاً) فى الثانى، ويقال للمعنى الأول معنى حقيقى، وللثانى مجازى.

والمجاز دائماً يحتاج إلى قرينه تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقى وتعين المعنى المجازى من بين المعانى المجازيه.

تنبيهان

١ - ان المشترك اللفظى و المجاز لا يصح استعمالهما فى الحدود و البراهين، إلا مع نصب القرينه على إرادته المعنى المقصود، ومثلهما المنقول و المرتجل ما لم يهجر المعنى الأول، فإذا هجر كان ذلك وحده قرينه على إرادته الثانى.

على أنه يحسن اجتناب المجاز فى الأساليب العلميه حتى مع القرينه.

٢ - المنقول ينقسم إلى (تعينى و تعينى)، لأن النقل تاره يكون من ناقل معين باختياره وقصده، كأكثر المنقولات فى العلوم و الفنون و هو المنقول (التعينى) أى أن الوضع فيه بتعيين معين. وأخرى لا- يكون بنقل ناقل معين باختياره، وانما يستعمل جماعه من الناس اللفظ فى غير معناه الحقيقى لا بقصد الوضع له، ثم يكثر استعمالهم له ويشتهر بينهم، حتى يتغلب المعنى المجازى على اللفظ فى



أذهانهم فيكون كالمعنى الحقيقي يفهمه السامع منهم بدون القرينه. فيحصل الارتباط الذهني بين نفس اللفظ و المعنى، فينقلب اللفظ حقيقه في هذا المعنى.

و هو (المنقول التعيني).

تمرينات

١ - هذه الألفاظ المستعمله في هذا الباب و هي لفظ (مختص. مشترك. منقول. إلى آخره) من أى أقسام اللفظ الواحد؟ أى انها مختصه أو مشتركه أو غير ذلك.

٢ - اذكر ثلاثه أمثله لكل من أقسام اللفظ الواحد الخمسه.

٣ - كيف تميز بين المشترك و المنقول؟

٤ - هل تعرف لماذا يحتاج المشترك إلى قرينه؛ و هل يحتاج المنقول إلى القرينه؟

## ٢ الترادف والتباين

### إشاره

إذا قسنا لفظاً إلى لفظ أو إلى ألفاظ، فلا تخرج تلك الألفاظ المتعدده عن أحد قسمين:

١ - أما أن تكون موضوعه لمعنى واحد، فهي (المترادفه)، إذا كان أحد الألفاظ ( ) رديفاً للآخر على معنى واحد. مثل: أسد وسبع وليث. هره وقطه. إنسان وبشر.

فالترادف: «اشتراك الألفاظ المتعدده في معنى واحد».

٢ - و اما أن يكون كل واحد منها موضوعاً لمعنى مختص به، فهي (المتباينه)، مثل: كتاب. قلم. سماء. أرض. حيوان. جماد. سيف. صارم ...

فالتباين: «أن تكون معانى الألفاظ متكثره بتكثر الألفاظ». و المراد من التباين هنا غير التباين الذى سيأتى فى النسب، فإن التباين هنا بين الألفاظ باعتبار تعدد معناها، و إن كانت المعانى تلتقى فى بعض أفرادها أو جميعها، فإن السيف يباين الصارم، لأن المراد من الصارم خصوص القاطع من السيوف. فهما متباينان معنى و إن كانا يلتقيان فى الافراد، إذ أن صارم سيف. و كذا الإنسان و الناطق، متباينان معنى، لأن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر و إن كانا يلتقيان فى جميع أفرادهما لأن كل ناطق إنسان و كل إنسان ناطق.

قسمه الألفاظ المتباينه:

المثلان. المتخالفان. المتقابلان

تقدم ان

الألفاظ المتباينه هي ما تكثرت معانيها بتكررها، أى ان معانيها متغايره. و لما كان التغاير بين المعانى يقع على أقسام، فإن الألفاظ بحسب معانيها أيضاً تنسب لها تلك الأقسام. و التغاير على ثلاثه أنواع: التماثل، و التخالف، و التقابل.

لأن المتغايرين إما أن يراعى فيهما اشتراكهما فى حقيقه واحده فهما (المثلان) و اما ألا يراعى ذلك سواء كانا مشتركين بالفعل فى حقيقه واحده أو لم يكونا. و على هذا التقدير الثانى أى تقدير عدم المراعاة، فإن كانا من المعانى التى لا يمكن اجتماعهما فى محل واحد من جهه واحده فى زمان واحد، بأن كان بينهما تنافر و تعاند فهما (المتقابلان)، وإلا فهما (المتخالفان).

وهذا يحتاج إلى شىء من التوضيح، فنقول:

## ١ المثلان

هما المشتركان فى حقيقه واحده بما هما مشتركان، أى لوحظ واعتبر اشتراكهما فيها، كمحمد و جعفر اسمين لشخصين مشتركين فى انسانيه بما هما مشتركان فيها. و كالإنسان و الفرس باعتبار اشتراكهما فى الحيوانيه. وإلا فمحمد و جعفر من حيث خصوصيه ذاتيهما مع قطع النظر عما اشتركا فيه هما متخالفان كما سيأتى. و كذا الإنسان و الفرس هما متخالفان بما هما إنسان و فرس.

والاشتراك و التماثل إن كان فى حقيقه نوعيه بأن يكونا فردين من نوع واحد كمحمد و جعفر يخص باسم المثلين أو المتماثلين و لا-اسم آخر لهما. و إن كان فى الجنس كالإنسان و الفرس سميّاً أيضاً (متجانسين) و إن كان فى الكم أى فى المقدار سميّاً أيضاً (متساويين)، و إن كان فى الكيف أى فى كفيتهما و هيئتهما سميّاً أيضاً (متشابهين). و الاسم العام للجميع هو (التماثل).

والمثلان أبداً لا يجتمعان بديهه العقل.

## ٢ المتخالفان

، وهما المتغايران من حيث هما متغايران، و لا مانع من اجتماعهما فى محل واحد إذا كانا من الصفات، مثل الإنسان و الفرس بما هما انسان و فرس، لا بما هما مشتركان فى الحيوانيه كما تقدم. كذلك: الماء و الهواء، النار و التراب، الشمس و القمر، السماء و الأرض.

ومثل السواد و الحلاوه، الطول و الرقه، الشجاعه و الكرم، البياض و الحراره. و التخالف قد يكون فى الشخص مثل محمد و جعفر و إن كانا مشتركين نوعاً فى الإنسانيه، ولكن لم يلحظ هذا الاشتراك. و قد يكون فى النوع مثل الإنسان و الفرس و إن كانا مشتركين فى الجنس و هو الحيوان ولكن لم يلحظ الاشتراك. و قد يكون فى الجنس، و إن كانا مشتركين فى وصفهما العارض عليهما، مثل القطن و الثلج المشتركين فى وصف الأبيض إلا

أنه لم يلحظ ذلك.

ومنه يظهر ان مثل محمد وجعفر يصدق عليهما انهما متخالفان بالنظر إلى اختلافهما في شخصيهما ويصدق عليهما مثلان بالنظر إلى اشتراكهما وتمائلهما في النوع و هو الإنسان. و كذا يقال عن الإنسان و الفرس هما متخالفان من جهة تغييرهما في الإنسانية و الفرسية و مثلان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية. و هكذا في مثل القطن و الثلج. الحيوان و النبات. الشجر و الحجر.

ويظهر أيضاً ان التخالف لا يختص بالشيئين اللذين يمكن أن يجتمعا، فإن الأمثلة المذكوره قريباً لا يمكن فيها الاجتماع مع انها ليست من المتقابلات - كما سيأتي - و لا من المتماثلات حسب الاصطلاح.

ثم ان التخالف قد يطلق على ما يقابل التماثل فيشمل التقابل أيضاً فيقال للمتقابلين على هذا الاصطلاح انهما متخالفان.

### ٣ المتقابلان

هما المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحده في زمان واحد، كالإنسان و اللإنسان. و الأعمى و البصير، و الأبوه و البنوه، و السواد و البياض.

فبقيد وحده المحل دخل مثل التقابل بين السواد و البياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كبياض القرطاس و سواد الحجر. وبقيد وحده الجبهه دخل مثل التقابل بين الأبوه و البنوه مما يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهتين إذ قد يكون شخص أباً لشخص و ابناً لشخص آخر. وبقيد وحده الزمن دخل مثل التقابل بين الحرارة و البروده مما يمكن اجتماعهما في محل واحد في زمانين، إذ قد يكون جسم بارداً في زمان و نفسه حاراً في زمان آخر.

### أقسام التقابل: للتعابيل أربعة أقسام

#### ١ تقابل النقيضين

أو السلب و الايجاب، مثل: إنسان و لا إنسان، سواد و لا سواد، منير و غير منير.

والتقيضان: أمران وجودى و عدمى، أى عدم لذلك الوجودى، وهما لا يجتمعان و لا يرتفعان ببيدهه العقل، و لا واسطه بينهما.

#### ٢ تقابل الملكه و عدمها

، كالبصر و العمى، الزواج و العزوبه، فالبصر ملكه و العمى عدمها. و الزواج ملكه و العزوبه عدمها.

ولا يصح أن يحل العمى إلا في موضع يصح فيه البصر، لأن العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص، و هو عدمه فيمن شأنه أن يكون بصيراً. و كذا العزوبه لا تقال إلا في موضع يصح فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً، فهما ليسا كالتقيضين لا يرتفعان و لا يجتمعان، بل هما يرتفعان. و إن كان يمتنع اجتماعهما، فالحجر لا يقال فيه أعمى و لا بصير، و لا

أعزب و لا متزوج، لأن الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً، و لا من شأنه أن يكون متزوجاً.

إذن الملكة وعدمها: «أمران وجودى وعدمى لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا فى موضع لا تصح فيه الملكة».

### ٣ تقابل الضدين

كالحراره و البروده، و السواد و البياض، و الفضيله و الرذيله، و التهور و الجبن، و الخفه و الثقل.

والضدان: «هما الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد، و لا يتصور اجتماعهما فيه، و لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر».

وفى كلمه (المتعاقبان على موضوع واحد) يفهم ان الضدين لا بد أن يكونا صفتين، فالذاتان مثل إنسان و فرس لا- يسميان بالضدين. و كذا الحيوان و الحجر ونحوهما. بل مثل هذه تدخل فى المعانى المتخالفه، كما تقدم.

وبكلمه «لا- يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر» يخرج المتضايقان، لأنهما أمران وجوديان أيضاً و لا يتصور اجتماعهما فيه من جهه واحده، ولكن تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر. وسيأتى.

### ٤ تقابل المتضايقين

مثل: الأب و الابن، الفوق و التحت، المتقدم و المتأخر، العله و المعلول، الخالق و المخلوق و أنت إذا لاحظت هذه الأمثله تجد:

(أولاً) انك إذا تعقلت أحد المتقابلين منها لا بد أن تتعقل معه مقابله الآخر: فإذا تعقلت ان هذا أب أو عله لا بد أن تتعقل معه أن له ابناً أو معلولاً.

(ثانياً) أن شيئاً واحداً لا يصح أن يكون موضوعاً للمتضايقين من جهه واحده، فلا يصح أن يكون شخص أباً و ابناً لشخص واحد، نعم يكون أباً لشخص و ابناً لشخص آخر. و كذا لا يصح أن يكون الشىء فوقاً و تحتاً لنفس ذلك الشىء فى وقت واحد. وإنما يكون فوقاً لشىء هو تحت له، و تحتاً لشىء آخر هو فوقه ... وهكذا.

(ثالثاً) ان المتقابلين فى بعض هذه الأمثله المذكوره أولاً، يجوز أن يرتفعا، فإن واجب الوجود لا فوق و لا تحت، و الحجر لا أب و لا- ابن. و إذا اتفق فى بعض الأمثله ان المتضايقين لا- يرتفعا كالعه و المعلول، فليس ذلك لأنهما متضايقان. بل لأمر يخصهما،

لأن كل شيء موجود لا يخلو إما أن يكون علّه أو يكون معلولاً.

وعلى هذا البيان يصح تعريف المتضايين بأنهما: «الوجوديان اللذان يتعلقان معاً و لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ويجوز أن يرتفعا».

## تمرينات

١ - بين المترادفه و المتباينه من هذه الأمثله بعد التدقيق في كتب اللغه:

كتاب وسفر مقول ولسان خطيب ومصقع

فرس وصاهل ليل ومساء عين وناظر

شاعر وناظم مصنع وسامع جلوس وقعود

متكلم ولسن كف ويد قد وقطع

٢ - اذكر ثلاثه أمثله لكل من المتخالفه و المتماثله.

٣ - بين أنواع التقابل في الأمثله الآتيه: -

الخير و الشر. النور و الظلمه. الحركه و السكون. الظلم و العدل. الملتحى و الأمرد. المنتعل و الحافى. الصباح و المساء. الدال و المدلول. التصور و التصديق. العلم و الجهل. القيام و القعود. العالم و المعلوم.

## ٣ - المفرد و المركب

### اشاره

ينقسم اللفظ مطلقاً (غير معتبر فيه أن يكون واحداً أو متعدداً) إلى قسمين:

أ - (المفرد) ويقصد المنطقيون به:

(أولاً) اللفظ الذى لا جزء له، مثل الباء من قولك: كتبت بالقلم، و (ق) فعل أمر من وقى يقى.

(ثانياً) اللفظ الذى له جزء إلا- أن جزء اللفظ لا- يدل على جزء المعنى حين هو جزء له، مثل: محمد. على. قرأ. عبد الله. عبد الحسين. وهذان الأخيران إذا كانا اسمين لشخصين فأنت لا تقصد بجزء اللفظ (عبد) و (الله) و (الحسين) معنى أصلاً، حينما تجعل مجموع الجزأين دالاً على ذات الشخص. و ما مثل هذا الجزء إلا كحرف (م) من محمد وحرف (ق) من قرأ.

نعم فى موضع آخر قد تقول (عبدالله) وتعنى بعد معناه المضاف إلى الله تعالى كما تقول (محمد عبدالله ورسوله). وحينئذ يكون نعتاً لا اسماً ومركباً لا مفرداً. أما لو قلت (محمد بن عبدالله) فعبدالله مفرد هو اسم أب محمد.

أما النحويون فعندهم مثل (عبدالله) إذا كان اسماً لشخص مركب لا مفرد، لأن الجاه المعبره لهم فى هذه التسميه تختلف عن الجاه المعبره عند المناطقه. إذ النحوى ينظر إلى الاعراب و البناء، فما

كان له اعراب أو بناء واحد فهو مفرد وإلا- فمركب كعبدالله علماً فإن (عبدالله) له إعراب و (الله) له إعراب. أما المنطقي فانما ينظر المعنى فقط.

إذن المفرد عند المنطقي هو:

«اللفظ الذي ليس له جزء يدل ( ) على جزء معناه حين هو جزء».

ب - (المركب) ويسمى القول.

و هو اللفظ الذي له جزء يدل على جزء معناه حين هو جزء مثل (الخمير مضر) ، فالجزءان: (الخمير) ، و (مضر) يدل كل منهما على جزء معنى المركب. و منه (الغيبه جهد العاجز) فالمجموع مركب و (جهد العاجز) مركب أيضاً. و منه (شر الاخوان من تكلف له) فالمجموع مركب، و (شر الاخوان) مركب أيضاً، و (من تكلف له) مركب أيضاً ...

### أقسام المركب

المركب: تام و ناقص.

التام: خير و انشاء.

أ - التام و الناقص:

١ - بعض المركبات للمتكلم أن يكتفى به في إفاده السامع، و السامع لا- ينتظر منه اضافته لفظ آخر لاتمام فائدته. مثل الصبر شجاعه. قيمه كل امرئ ما يحسنه. إذا علمت فاعمل - فهذا هو (المركب التام). ويعرف بأنه: «ما يصح للمتكلم السكوت عليه».

٢ - أما إذا قال:

(قيمه كل امرئ ...) وسكت، أو قال:

(إذا علمت ...) بغير جواب للشرط، إن السامع يبقى منتظراً ويجده ناقصاً، حتى يتم كلامه. فمثل هذا يسمى (المركب الناقص). ويعرف بأنه: (ما لا يصح السكوت عليه).

ب - الخبر و الانشاء.

كل مركب تام له نسبة قائمه بين أجزائه تسمى النسبه التامه أيضاً، و هذه النسبه:

١ - قد تكون لها حقيقه ثابتة في ذاتها، مع غرض النظر عن اللفظ. وإنما يكون لفظ المركب حاكياً و كاشفاً عنها. مثلما إذا وقع حادث أو يقع فيما يأتي، فأخبرت عنه، كمطر السماء، فقلت: مطرت السماء، أو تمطر غداً. فهذا يسمى (الخبر) ويسمى



أيضاً (القضية) و (القول). و لا يجب فى الخبر أن يكون مطابقاً للنسبه الواقعه: فقد يطابقها فيكون صادقاً، و قد لا يطابقها فيكون كاذباً.

إذن الخبر هو: «المركب التام الذى يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب» (.). و الخبر هو الذى يهتم المنطقى أن يبحث عنه، و هو متعلق التصديق.

٢ - و قد لا تكون للنسبه التامه حقيقه ثابتة بغض النظر عن اللفظ، وانما اللفظ هو الذى يحقق النسبه ويوجد بها بقصد المتكلم، وبعبارته أوضح ان المتكلم يوجد المعنى بلفظ المركب، فليس وراء الكلام نسبه لها حقيقه ثابتة يطابقها الكلام تارة و لا يطابقها أخرى. و يسمى هذا المركب (الانشاء).

و من أمثله:

١ - (الأمر) نحو:

احفظ الدرس.

٢ - (النهي) نحو:

لا تجالس دعاه السوء.

٣ - (الاستفهام) نحو:

هل المريخ مسكون؟

٤ - (النداء) نحو:

يا محمد!

٥ - (التمنى) نحو:

لو أن لنا كره فنكون من المؤمنين!

٦ - (التعجب) نحو:

ما أعظم خطر الإنسان!

٧ - (العقد):

كإنشاء عقد البيع و الاجاره و النكاح ونحوها نحو بعت و آجرت و أنكحت ...

٨ - (الايقاع): كصيغه الطلاق و العتق و الوقف ونحوها نحو فلانه طالق. وعبدى حر ...

وهذه المركبات كلها ليس لمعانيها حقائق ثابتة فى أنسها - بغض النظر عن اللفظ - تحكى عنها فتطابقها أو لا تطابقها، وإنما معانيها تنشأ وتوجد باللفظ، فلا يصح وصفها بالصدق و الكذب.

فالإنشاء هو: «المركب التام الذى لا يصح أن نصفه بصدق و كذب».

### أقسام المفرد

المفرد:

كلمه. اسم. أداة.

١ - (الكلمه) و هى الفعل باصطلاح النحاه. مثل: كتب. يكتب. اكتب. فإذا لاحظنا هذه الأفعال أو الكلمات الثلاث نجدها:

(أولاً) تشترك فى مادته لفظيه واحده محفوظه فى الجميع هى (الكاف فالتاء فالباء). وتشترك أيضاً فى معنى واحد هو معنى الكتابه، و هو معنى مستقل فى نفسه.

و (ثانياً) تفترق فى هيئاتها

اللفظية، فإن لكل منها هيئه تخصصها. وتفترق أيضاً في دلالتها على نسبه تامه زمانيه تختلف باختلافها، و هي نسبه ذلك المعنى المستقل المشترك فيها إلى فاعل ما غير معين في زمان معين من الأزمنه. فكتب تدل على نسبه الحدث (وهو المعنى المشترك) إلى فاعل ما، واقعه في زمان مضي. ويكتب على نسبه تجدد الوقوع في الحال أو في الاستقبال إلى فاعلها. واكتب على نسبه طلب الكتابه في الحال من فاعل ما.

ومن هذا البيان نستطيع أن نستنتج ان الماده التي تشترك فيها الكلمات الثلاث تدل على المعنى الذي تشترك فيه، و إن الهيئه التي تفترق فيها وتختلف تدل على المعنى الذي تفترق فيه ويختلف فيها:

وعليه يصح تعريف الكلمه بأنها: «اللفظ المفرد الدال بمادته على معنى مستقل في نفسه وبهيئته على نسبه ذلك المعنى إلى فاعل لا بعينه نسبه تامه زمانيه».

وبقولنا: نسبه تامه تخرج الأسماء المشتقه كاسم الفاعل و المفعول و الزمان و المكان، فانها تدل بمادتها على المعنى المستقل وبهيئاتها على نسبه إلى شىء لا بعينه في زمان ما، ولكن النسبه فيها نسبه ناقصه لا تامه.

٢ - (الاسم): و هو اللفظ المفرد الدال على معنى مستقل في نفسه غير مشتمل على هيئه تدل على نسبه تامه زمانيه. مثل: محمد. انسان. كاتب. سؤال. نعم قد يشتمل على هيئه تدل على نسبه ناقصه كأسماء الفاعل و المفعول و الزمان ونحوها كما تقدم، لأنها تدل على ذات لها هذه الماده.

٣ - (الأداة) و هي الحرف باصطلاح النحاه.

و هو يدل على نسبه بين طرفين. مثل: (في) الداله على النسبه الظرفيه.

و (على) الداله على النسبه الاستعلايه.

و (هل) الداله على النسبه الاستفهاميه. و النسبه دائماً غير مستقله في نفسها، لأنها لا تتحقق

إلا بطرفيها.

فالأداه تعرف بأنها: (اللفظ المفرد الدال على معنى غير مستقل في نفسه).

(ملاحظه) - الأفعال الناقصه مثل كان وأخواتها في عرف المنطقيين - على التحقيق - تدخل في الأدوات، لأنها لا تدل على معنى مستقل في نفسها لتجردها عن الدلاله على الحدث، بل إنما تدل على النسبه الزمانيه فقط. فلذلك تحتاج إلى جزء يدل على الحدث، نحو (كان محمد قائماً) فكلمه قائم هي التي تدل عليه.

وفي عرف النحاه معدوده من الأفعال وبعض المناطقه يسميها (الكلمات الوجوديه).

### تمرينات

١ - ميز الألفاظ المفرده و المركبه مما يأتي:

مكه المكرمه تأبط شراً صردر

جعفر الصادق امرؤ القيس متدى النشر

ملك العراق أبو طالب النجف الأشرف

هنيئاً ديك الجن صبراً

٢ - ميز المركبات التامه و الناقصه و الخبر و الانشاء مما يأتي:

الله أكبر نجمه القطب يا الله

صباح الخير السلام عليكم ماء الفرات

غير المغضوب عليهم لا إله إلا الله زر غباً تردد حباً

سبحان ربي العظيم وبحمده شاعر وناظم

٣ - اذكر كم هي الانشاءات و الأخبار في سوره القدر.

٤ - ان اللفظ المحذوف دائماً يعتبر كالموجود، فقولنا في العنوان: (تمرينات) أتعدده مفرداً أم مركباً. و لو كان مركباً فماذا تظن:

أهو ناقص أم تام؟

٥ - تأمل هل يمكن أن يقع تقابل التضاد بين (الأدوات) ولماذا؟

### الكلى و الجزئى

يدرك الإنسان مفهوم الموجودات التى يحسّ بها، مثل: محمد. هذا الكتاب. هذا القلم. هذه الورده. بغداد. النجف ... و إذا تأملها يجد كل واحد منها لا ينطبق على فرد آخر، و لا يصدق إلا على ذلك الموجود وحده. و هذا هو المفهوم (الجزئى). و يصح تعريفه بأنه: «المفهوم الذى يمتنع صدقه على أكثر من واحد».

ثم ان الإنسان إذا رأى جزئيات متعدده، وقاس بعضها إلى بعض، فوجدها تشترك فى صفه واحده انتزع منها صورته مفهوم شامل ينطبق على كل واحد منها. و هذا المفهوم الشامل أو (الصورة المنتزعه) هو المفهوم (الكلى). و يصح تعريفه بأنه «المفهوم الذى لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد».

مثل مفهوم: انسان. حيوان. معدن. أبيض. تفاحه. حجر. عالم. جاهل. جالس فى الدار. معترف بذنبه.

تكملة تعريف الجزئى و الكلى:

لا- يجب أن تكون أفراد الكلى موجوده فعلاً: فقد يتصور العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحد من دون أن ينتزعه من جزئيات موجوده بالفعل، وإنما

يفرض له جزئيات يصح صده عليها، بل قد يمتنع وجود حتى فرد واحد له مثل مفهوم «شريك الباري»، ومفهوم «اجتماع النقيضين». ولا يضر ذلك في كليته.

وقد لا يوجد له إلا فرد واحد ويمتنع وجود غيره، مثل مفهوم «واجب الوجود»، لقيام البرهان على ذلك، ولكن العقل لا يمنع من فرض أفراد لو وجدت لصدق عليها هذا المفهوم. ولو كان مفهوم «واجب الوجود» جزئياً، لما كانت حاجه إلى البرهان على التوحيد، وكفى نفس تصور مفهومه لنفي وقوع الشركه فيه. وعليه فهذا الانحصار في فرد واحد انما جاء من قبل أمر خارج عن نفس المفهوم، لا أن نفس المفهوم يمتنع صدقه على أفراد كثيره.

إذن، بمقتضى هذا البيان لابد من إضافه قيد (ولو بالفرض) في تعريفى الجزئى و الكلى، فالجزئى: «مفهوم يمتنع صدقه على كثير و لو بالفرض»، و الكلى: «لا يمتنع ... و لو بالفرض».

(تنبيه) مداليل الأدوات كلها مفاهيم جزئيه، و الكلمات أى (الأفعال) بهيئتها تدل على مفاهيم جزئيه، وبموادها على مفاهيم كليه. أما الأسماء فمداليلها تختلف، فقد تكون كليه كأسماء الأجناس، و قد تكون جزئيه كأسماء الأعلام وأسماء الاشاره و الضمائر ونحوها.

## الجزئى الاضافى

الجزئى الذى تقدم البحث عنه يسمى (الجزئى الحقيقى). و هنا اصطلاح آخر للجزئى يقال له (الجزئى الاضافى) ، لاضافته إلى ما فوقه، و مع ذلك قد يكون كلياً إذا كان أضيق دائره من كلى آخر أوسع منه.

توضيحه: انك تجد ان (الخط المستقيم) مفهوم كل منتزع من عدده أفراد كثيره، وتجد أن (الخط المنحنى) أيضاً مفهوم كلى منتزع من مجموعه أفراد أخرى فإذا ضمنا احدى المجموعتين إلى الأخرى و ألغينا ما بينهما من الفروق، ننتزع مفهوماً كلياً أكثر سعه من المفهومين الأولين يصدق على

جميع أفرادهما، و هو مفهوم (الخط). فهذا المفهوم الثالث الكبير نسبته إلى المفهومين الصغيرين، كنسبه كل منهما إلى أفراد نفسه، فكما كان الفرد من الصغير بالاضافه إلى الصغير نفسه جزئياً، فالكلى الصغير أيضاً بالاضافه إلى الكلى الكبير كالجزئى من جهه النسبه، فيسمى (جزئياً اضافياً) لا بالحقيقه لأنه فى نفسه كلى حقيقه.

وكذا الجزئى الحقيقى من جهه اضافته إلى الكلى الذى فوقه يسمى (جزئياً اضافياً).

وهكذا كل مفهوم بالاضافه إلى مفهوم أوسع منه دائره يسمى (جزئياً اضافياً)، فزيد مثلاً جزئى حقيقى فى نفسه وجزئى اضافى بالقياس إلى الحيوان، و كذا الحيوان بالقياس إلى الجسم النامى، و الجسم النامى بالقياس إلى مطلق الجسم.

إذن يمكن تعريف الجزئى الاضافى بأنه (الأخص من شىء) أو «المفهوم المضاف إلى ما هو أوسع منه دائره».

## المتواطىء و المشكك

ينقسم الكلى إلى المتواطىء و المشكك، لأنه:

أولاً: إذا لاحظت كليا مثل الانسان و الحيوان و الذهب و الفضة، وطبقته على أفراده، فانك لا تجد تفاوتاً بين الأفراد فى نفس صدق المفهوم عليه: فزيد وعمر و خالد إلى آخر أفراد الانسان من ناحيه الانسانيه سواء، من دون أن تكون انسانيه أحدهم أولى من انسانيه الآخر و لا أشد و لا أكثر، و لا أى تفاوت آخر فى هذه الناحيه. و إذا كانوا متفاوتين فى نواحٍ أخرى غير الانسانيه، كالتفاوت بالطول و اللون و القوه و الصحه و الاخلاص و حسن التفكير ... و ما إلى ذلك.

وكذا أفراد الحيوان و الذهب، ونحوهما، ومثل هذا الكلى المتوافقه أفراده فى مفهومه يسمى (الكلى المتواطىء) أى المتوافقه أفراده فيه، و التواطؤ: هو التوافق و التساوى.

ثانياً: إذا لاحظت كليا مثل مفهوم البياض و العدد و الوجود، وطبقته على أفراده، تجد - على العكس من النوع السابق،

تفاوتاً بين الأفراد في صدق المفهوم عليها، بالاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم. نرى بياض الثلج أشد بياضاً من بياض القرطاس، وكل منهما بياض. وعدد الألف أكثر من عدد المائة، وكل منهما عدد. ووجود الخالق أولى من وجود المخلوق، ووجود العله متقدم على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشيء آخر، وكل منهما وجود.

وهكذا الكلى المتفاوتة أفرادها في صدق مفهومه عليها يسمى (الكلى المشكك) و التفاوت يسمى (تشكيكاً).

## تمرينات

١ - عّين الجزئى و الكلى من مفاهيم الأسماء الموجوده فى الآيات التالیه:

أ - ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجرى الرياح بما لا تشتهى السفن

ب - هذا الذى تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحل و الحرم

ج - نحن بما عندنا و أنت بما عندك راض و الرأى مختلف

٢ - بين ما إذا كانت الشمس و القمر و العنقاء و الغول و الثريا و الجدى و الارض من الجزئيات الحقيقیه أو من الكليات، واذكر السبب.

٣ - إذا قلت لصديقك (ناولنى الكتاب) و كان فى يده كتاب ما، فما المفهوم من الكتاب هنا جزئى أم كلى؟

٤ - إذا قلت لكتبى: (بعنى كتاب القاموس)، فما مدلول كلمه القاموس، جزئى أم كلى؟

٥ - إذا قال البائع: (بعتك حقه من هذه الصبره من الطعام) فما المبيع جزئى أم كلى؟

٦ - عين المتواطى و المشكك من الكليات التالى:

العلم. الكاتب. القلم. العدل. السواد. النبات. الماء. النور. الحياه. القدره. الجمال. المعدن.

٧ - اذكر خمس أمثله للجزئى الاضافى، و اختر ثلاثه منها من التمرين السابق.

## المفهوم و المصداق

(المفهوم): نفس المعنى بما هو، أى نفس الصوره الذهنيه المنتزعه من حقائق الأشياء.

و (المصداق): ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقه الشىء الذى تنتزع منه الصوره الذهنيه (المفهوم).

فالصوره الذهنيه لمسمى (محمد) مفهوم جزئى، و الشخص الخارجى الحقيقى مصداقه. و الصوره الذهنيه لمعنى (الحيوان)



مفهوم كلي، وأفراده الموجوده و ما يدخل تحته من الكليات كالانسان و الفرس و الطير مصاديقه. و الصوره الذهنيه لمعنى (العدم) مفهوم كلي، و ما ينطبق عليه و هو العدم الحقيقي مصداه ... وهكذا.

(لفت نظر): يعرف من المثال الأول ان المفهوم قد يكون جزئياً حقيقياً و اضافياً. و يعرف من الثالث أن المصداق لا يجب أن

يكون الأمور الموجوده و الحقائق العينيه، بل المصداق هو كل ما ينطبق عليه المفهوم و إن كان أمراً عديمياً لا- تحقق له في الأعيان.

## العنوان و المعنون

أو

دلالة المفهوم على مصداقه

إذا حكمت على شىء بحكم قد يكون نظرك في الحكم مقصوراً على المفهوم وحده، بأن يكون هو المقصود في الحكم، كما تقول: (الإنسان: حيوان ناطق)، فيقال للإنسان حينئذ الإنسان بالحمل الأولى.

وقد يتعدى نظرك في الحكم إلى أبعد من ذلك، فتنظر إلى ما وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعه حاكياً عن مصداقه ودليلاً عليه، كما تقول: (الإنسان ضاحك) أو (الإنسان في خسر)، فتشير بمفهوم الإنسان إلى أشخاص أفراده و هي المقصوده في الحكم، و ليس ملاحظه المفهوم في الحكم وجعله موضوعاً إلا- للتوصل إلى الحكم على الأفراد. فيسمى المفهوم حينئذٍ (عنواناً) و المصداق (معنوناً). و يقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشايع.

ولأجل التفرقه بين النظيرين نلاحظ الأمثله الآتيه:

١ - إذا قال النحاه: «الفعل لا يخبر عنه». فقد يعترض عليهم في بادى الأمر، فيقال لهم: هذا القول منكم إخبار عن الفعل، فكيف تقولون لا يخبر عنه؟

والجواب: ان الذى وقع فى القضيه مخبراً عنه، و موضوعاً فى القضيه هو مفهوم الفعل، ولكن ليس الحكم له بما هو مفهوم، بل جعل عنواناً و حاكياً عن مصاديقه وآله لملاحظتها، و الحكم فى الحقيقه راجع للمصاديق نحو ضرب و يضرب. فالفعل الذى له هذا الحكم حقيقه هو الفعل بالحمل الشايع.

## تمرينات

١ - لو قال القائل:

«الحرف لا يخبر عنه»، فاعترض عليه انه كيف أخبرت عنه؟ فبماذا تجيب؟

٢ - لو اعترض على قول القائل:

«العدم لا يخبر عنه» أنه قد أخبرت عنه الآن، فما الجواب؟

٣ - لو اعترض على المنطقى بأنه كيف تقول: «ان الخبر كلام تام يحتم الصدق و الكذب» وقولك (الخبر) جعلته موضوعاً لهذا

الخبر، فهو مفرد لا يحتمل الصدق و الكذب.

٤ - لو قال لك صاحب علم التفسير: «المتشابه محكم» و

قال الأصولي (المجمل مبین) وقال المنطقي (الجزئي كلي) و (الكلي غير موجود بالخارج) ، فيماذا تفسر كلامهم ليرتفع هذا التهافت الظاهر.

٥ - لو قال القائل:

«العله و المعلول متضائفان. وكل متضائفين يوجدان معاً». و هذا ينتج ان العله و المعلول يوجدان معاً. و هذه النتيجة غلط باطل، لأن العله بالضروره متقدمه على المعلول، فبأى بيان تكشف هذه المغالطه.

ومثله لو قال:

الأب و الابن متضائفان أو المتقدم و المتأخر متضائفان و كل متضائفين يوجدان معاً.

## النسب الأربع

### اشاره

تقدم فى الباب الأول انقسام الألفاظ إلى مترادفه و متباينه. و المقصود بالتباين هناك التباين بحسب المفهوم أى ان معانيها متغايره. و هنا سنذكر أن من جمله النسب التباين و المقصود به التباين بحسب المصداق.

فما كنا نصلح عليه هناك بالمتباينه، هنا نقسم النسبه بينها إلى أربعة أقسام، وقسم منها المتباينه، لاختلاف الجهه المقصوده فى البحثين، فانا كنا نتكلم هناك عن تقسيم الألفاظ بالقياس إلى تعدد المعنى واتحاده.

أما هنا فالكلام عن النسبه بين المعانى باعتبار اجتماعها فى المصداق وعدمه. و لا يتصور هذا البحث إلا بين المعانى المتغايره أى المعانى المتباينه بحسب المفهوم، إذ لا يتصور فرض النسبه بين المفهوم ونفسه، فنقول:

كل معنى إذا نسب إلى معنى آخر يغايره وبيانه مفهوماً فأما أن يشارك كل منهما الآخر فى تمام أفرادهما و اما أن يشارك كل منهما الآخر فى بعض أفرادها، وهما اللذان بينهما نسبه العموم و الخصوص من وجه، و اما أن يشارك أحدهما الآخر فى جميع أفرادها دون العكس، وهما اللذان بينهما نسبه العموم و الخصوص مطلقاً. و اما أن لا يشارك أحدهما الآخر أبداً، وهما المتباينان. فالنسب بين المفاهيم أربع. التساوى، و العموم و الخصوص مطلقاً و العموم و الخصوص من وجه، و

### ١ - (نسبه التساوى)

وتكون بين المفهومين اللذين يشتركان فى تمام أفرادهما، كالإنسان و الضاحك، فإن كل إنسان ضاحك وكل ضاحك إنسان. ونقربهما إلى الفهم بتشبيهما بالخطين المتساويين اللذين ينطبق أحدهما على الآخر تمام الانطباق. ويمكن وضع نسبه التساوى على هذه الصورة: -

ب = ح

باعتبار أن هذه العلامه (=) علامه على التساوى، كما هى فى العلوم الرياضيه، وتقرأ يساوى. وطرفاها (ب، ح) حرفان يرمز بهما إلى المفهومين المتساويين.

### ٢ - (نسبه العموم و الخصوص مطلقاً)

وتكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدهما على جميع ما يصدق عليه الآخر و على غيره، ويقال للأول: (الأعم مطلقاً)، وللثانى (الأخص مطلقاً)، كالحيوان و الانسان، و المعدن و الفضه، فكل ما صدق عليه الانسان يصدق عليه الحيوان، و لا عكس. فانه يصدق الحيوان بدون الانسان. و كذا الفضه و المعدن.

ونقربهما إلى المفهوم بتشبيهما بالخطين غير المتساويين. وانطبق الأكبر منهما على تمام الأصغر وزاد عليه. ويمكن وضع هذه النسبه على الصورة الآتيه:

ب > ح

باعتبار ان هذه العلامه (>) تدل على أن ما قبلها أعم مطلقاً مما بعدها وتقرأ (أعم مطلقاً من)، كما تقرأ فى العلوم الرياضيه (أكبر من). ويصح أن نقلبها ونضعها على هذه الصورة:

ح < ب

وتقرأ (أخص مطلقاً من) كما تقرأ فى العلوم الرياضيه (أصغر من)، فتدل على ان ما قبلها أخص مطلقاً مما بعدها.

### ٣ - (نسبه العموم و الخصوص من وجه)

وتكون بين المفهومين اللذين يجتمعان فى بعض مصاديقهما، ويفترق كل منهما عن الآخر فى مصاديق تخصه، كالطير و الأسود،

فانهما يجتمعان في الغراب لأنه طير وأسود، ويفترق الطير عن الأسود في الحمام مثلاً و الأسود عن الطير في الصوف الأسود مثلاً. ويقال لكل منهما أعم من وجه وأخص من وجه.

ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطين المتقاطعين هكذا X يلتقيان في نقطه مشتركه ويفترق كل منهما عن الآخر في نقاط تخصه. ويمكن وضع النسبه على الصورة الآتية:

ب X ح

أى بين (ب، ح) عموم وخصوص من وجه.

#### ٤ - (نسبه التباين)

وتكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أحدهما مع الآخر في فرد من الأفراد أبداً. وأمثله جميع المعانى المتقابله التى تقدمت فى بحث التقابل و كذا بعض المعانى المتخالفه مثل الحجر و الحيوان. ونشبهها بالخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان أبداً مهما امتدا. ويمكن وضع التباين على الصورة الآتية:

ب // ح

أى ان ب يباين ح.

#### النسب بين نقيضى الكليين

#### اشاره

كل كليين بينهما احدى النسب الأربع لابد أن يكون بين نقيضيهما أيضاً نسبته من النسب كما سيأتى. ولتعيين النسبه يحتاج إلى إقامه البرهان. وطريقه البرهان التى نتبعها هنا تعرف (بطريقه الاستقصاء) أو طريقه الدوران و التريديد، وسيأتى ذكرها فى مبحث (القياس الاستثنائى). وهى أن تفرض جميع الحالات المتصوره للمسأله، ومتى ثبت فسادها جميعاً عدا واحده منها، فان هذه الواحده هى التى تنحصر المسأله بها، وتثبت صحتها.

فلنذكر النسبه بين نقيضى كل كليين مع البرهان فنقول:

#### ١ - (نقيضا المتساويين متساويين أيضاً)

أى انه إذا كان الانسان يساوى الناطق فان لا انسان يساوى لا ناطق. وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض أن ب = ح

والمدعى أن لا ب = لا ح

(البرهان) لو لم يكن لا ب = لا ح

لكان بينهما احدى النسب الباقية. و على جميع التقادير لا بد أن يصدق أحدهما بدون الآخر فى الجمله.

فلو صدق لا ب بدون لا ح

لصدق لا ب مع ح لأن النقيضين لا يرتفعان

ولازمه ألا يصدق ب مع ح لأن النقيضين لا يجتمعان

وهذا خلا المفروض و هو ب = ح

وعليه فلا يمكن أن يكون بين لا ب، و لا ح من النسب الأربع غير التساوى، فيجب أن يكون:

لا ب = لا ح و هو المطلوب

## ٢ - (نقيضا الأعم و الأخص مطلقاً بينهما عموم و خصوص مطلقاً)

، ولكن على العكس، أى ان نقيض الأعم أخص ونقيض الأخص أعم.

فإذا كان ب > ح

كان لا ب < لا ح

كالانسان و الحيوان، فان (لا- انسان) أعم مطلقاً من (لا- حيوان) ، لأن (لا انسان) يصدق على كل (لا حيوان) و لا عكس، فان الفرس و القرد و الطير إلى آخره يصدق عليها لا إنسان و هى من الحيوانات: وللبرهنه على ذلك نقول:

المفروض ان ب > ح

والمدعى ان لا ب < لا ح

(البرهان) لو لم يكن لا ب < لا ح

لكان بينهما احدى النسب الباقية أو العموم و الخصوص مطلقاً بأن يكون نقيض الأعم أعم مطلقاً لا أخص

فلو كان لا ب = لا ح

لكان ب = ح لأن نقيض المتساويين متساويان و هو خلاف الفرض.

ولو كان بينهما نسبة التباين أو العموم و الخصوص من وجه أو أن (لا ب) أعم مطلقاً، للزم على جميع الحالات الثلاث أن يصدق:

لا ح بدون لا ب

ويلزم حينئذٍ أن يصدق لا ب مع ح



لأن النقيضين لا يرتفعان

ومعناه أن يصدق ح بدون ب

أى يصدق الأخص بدون الأعم و هو خلاف الفرض

وإذا بطلت الاحتمالات الأربعة تعين أن يكون:

لا ب = لا ح

### ٣ - (نقيضا الأعم و الأخص من وجه متباينان تبايناً جزئياً)

ومعنى «التباين الجزئى»: عدم الاجتماع فى بعض الموارد، مع غرض النظر عن الموارد الأخرى سواء كانا يجتمعان فيها أو لا، فيعم التباين الكلى و العموم و الخصوص من وجه. لأن الأعم و الأخص من وجه لا يجتمعان فى بعض الموارد قطعاً. و كذا يصح فى المتباينين تبايناً كلياً أن يقال انهما لا يجتمعان فى بعض الموارد.

فإذا قلنا: ان بين نقيضى الأعم و الأخص من وجه تبايناً جزئياً، فالمقصود به انهما فى بعض الأمثلة قد يكونان متباينين تبايناً كلياً، و فى البعض الآخر قد يكون بينهما عموماً و خصوصاً من وجه، لأنهما يجتمعان فى الفرس و يفترق الحيوان عن اللانسان فى الانسان و يفترق اللانسان عن الحيوان فى الحجر، ولكن بين نقيضيهما تبايناً كلياً فان اللاحيوان يباين الانسان كلياً. و الثانى مثل الطير و الأسود ان نقيضيهما لا طير و لا أسود بينهما عموم و خصوص من وجه أيضاً، لأنهما يجتمعان فى القرطاس و يفترق لا طير فى الثوب الأسود و يفترق لا أسود فى الحمام الأبيض.

والجامع بين العموم و الخصوص من وجه و بين التباين الكلى هو التباين الجزئى. وللبرهنة على ذلك نقول:

المفروض أن ب X ح

والمدعى أن لا ب يباين لا ح تبايناً جزئياً:

(البرهان): لو لم يكن لا ب يباين لا ح تبايناً جزئياً

لكان بينهما احدى النسب الأربع بالخصوص.

(١) فلو كان لا ب = لا ح

لزم أن يكون ب = ح لأن نقيضى المتساويين متساويان و هذا خلاف الفرض.

(٢) و لو كان لا ب < لا ح

لكان ب ح لأن نقيض الأعم أخص و

هذا أيضاً خلاف الفرض.

(٣) و لو كان لا ب X لا ح فقط

لكان ذلك دائماً مع انه قد يكون بينهما تباين كى كما تقدم فى مثال (لا حيوان وانسان).

(٤) و لو كان لا ب // لا ح فقط

لكان ذلك دائماً أيضاً مع أنه قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما تقدم فى مثال (لا طير و لا أسود).

وعلى هذا تعين أن يكون (لا ب) يباين (لا ح) تبايناً جزئياً (وهو المطلوب).

#### ٤ - (نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً) أيضاً

والبرهان عليه كالبرهان السابق بلا- تغيير إلا- فى المثال، لأننا نرى ان بينهما فى بعض الأمثلة تبايناً كلياً، كالموجود و المعدوم، ونقيضاهما اللاموجود و اللامعدوم، و فى البعض الآخر عموماً وخصوصاً من وجه، كالانسان و الحجر، ونقيضاهما لا انسان و لا حجر، و بينهما عموم وخصوص من وجه، لأنهما يجتمعان فى الفرس مثلاً ويفترق كل منهما عن الآخر فى عين الآخر، فاللانسان يفترق عن اللاحجر فى الحجر و اللاحجر عن اللانسان فى الانسان.

#### تمرينات

أ - بيّن ماذا بين الأمثلة الآتية من النسب الأربع وماذا بين نقيضيهما:

١ - الكاتب و القارئ

٢ - الشاعر و الكاتب

٣ - الشجاع و الكريم

٤ - السيف و الصارم

٥ - المايح و الماء

٦ - المشترك و المترادف

٧ - السواد و الحلاوه

٨ - الأسود و الحلو

٩ - النائم و الجالس

١٠ - اللفظ و الكلام

ب - اشرح البراهين على كل واحده من النسب بين نقيضى الكلين بعبارة صحه مع عدم استعمال الرموز و الاشارات.

ج - اذكر مثالين من غير ما مر عليك لكل من النسب الأربع.

### الكليات الخمسه

#### اشاره

الكلية: ذاتى و عرضى.

الذاتى: نوع و جنس و فصل.

العرضى: خاصه و عرض عام.

قد يسأل سائل عن شخص انسان (من هو؟).

و قد يسأل عنه ... (ما هو؟).

فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟ لا شك ان الأول سؤال عن مميزات الشخصيه. و الجواب عنه: (ابن فلان) ، أو مؤلف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائى، أو ذو الصفه الكذائيه ... وأمثال ذلك من الأجوبه المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثاله. ويغلط المجيب لو قال:

(انسان) ، لأنه لا يميزه عن أمثاله من أفراد الانسان. ويصطلح فى هذا العصر على الجواب عن هذا السؤال ب (الهويه الشخصيه) مأخوذه من كلمه (هو) ، كالمعلومات التى تسجل عن الشخص فى دفتر النفوس.

أما السؤال الثانى، فانما يسأل به عن حقيقه الشخص التى يتفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثاله، و المقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق لا- شخصه بين الأشخاص. و لا- يصلح للجواب إلا- كمال حقيقته فتقول: (انسان) دون ابن فلان ونحوه. ويسمى الجواب عن هذا السؤال: النوع

#### النوع

وهو أول الكليات الخمسه

وسياتى قريباً تعريفه.

وقد يسأل السائل عن زيد وعمرو و خالد ... (ما هي؟).

وقد يسأل السائل عن زيد وعمرو و خالد و هذه الفرس و هذا الأسد (ما هي).

هل تجد فرقاً بين السؤالين؟ تأمل فيهما، فستجد ان (الأول) سؤال عن حقيقه جزئيات متفقه بالحقيقه مختلفه بالعدد.

و (الثانى) سؤال عن حقيقه جزئيات مختلفه بالحقيقه و العدد.

والجواب عن الأول بكمال الحقيقه المشتركه بينهما، فتقول: انسان.

و هو (النوع) المتقدم ذكره.

وعن الثانى أيضاً بكمال الحقيقه المشتركه بينها، فتقول: حيوان ويسمى: الجنس

## ٢ الجنس

وهو ثانى الكليات الخمسه

وعليه يمكن تعريفهما بما يأتى:

١ - (النوع) هو تمام الحقيقه المشتركه بين الجزئيات المتكثره بالعدد فقط فى جواب ما هو؟

٢ - (الجنس) هو تمام الحقيقه المشتركه بين الجزئيات المتكثره بالحقيقه فى جواب ما هو؟

وإذا تكثرت الجزئيات بالحقيقه فلا بد أن تتكثر بالعدد قطعاً.

\*\*\*

وقد يسأل السائل عن الانسان و الفرس ... و القرد (ما هي؟)

وقد يسأل السائل عن الانسان فقط ... (ما هو؟)

لاحظ ان (الكليات) هي المسؤول عنها هذه المره! فماذا ترى ينبغى أن يكون الجواب عن كل من السؤالين؟ نقول: أما الأول فهو

سؤال عن كليات مختلفه الحقائق، فيجاب عنه بتمام الحقيقه المشتركه بينها.

و هو الجنس. فتقول فى المثال: (حيوان). و منه يعرف ان الجنس يقع أيضاً جواباً عن السؤال بما هو عن الكليات المختلفه بالحقائق التى تكون أنواعاً له، كما يقع جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئيات المختلفه بالحقائق.

وأما الثانى. فهو سؤال بما هو عن كلى واحد. وحق الجواب الصحيح الكامل نقول فى المثال: (حيوان ناطق)، فيتكفل الجواب بتفصيل ماهيه الكلى المسؤول عنه وتحليلها إلى تمام الحقيقه التى يشاركه فيها غيره وإلى الخصوصيه التى بها

يمتاز عن مشاركاته في تلك الحقيقه. ويسمى مجموع الجواب (الحد التام) كما سيأتى فى محله. وتمام الحقيقه المشتركه التى هى الجزء الأول من الجواب هى (الجنس) وقد تقدم. والخصوصيه المميزه التى هى الجزء الثانى من الجواب هى: الفصل

### ٣ الفصل

وهو ثالث الكليات و من هذا يتضح ان الفصل جزء من مفهوم الماهيه، ولكنه الجزء المختص بها الذى يميزها عن جميع ما عداها، كما ان الجنس جزؤها المشترك الذى أيضاً يكون جزءاً للماهيات الأخرى.

ويبقى شىء ينبغى ذكره، و هو أنا كيف نسأل ليقع الفصل وحده جواباً؟ وبعبارة أوضح: ان الفصل وحده يقع فى الجواب عن أى سؤال.

نقول: يقع الفصل جواباً عما إذا سألنا عن خصوصيه الماهيه التى بها نمتاز عن أغيارها، بعد أن نعرف تمام الحقيقه المشتركه بينها وبين أغيارها. فإذا رأينا شبحاً من بعيد وعرفنا انه حيوان وجهلنا خصوصيته بطبيعتنا نسأل فنقول: (أى حيوان هو فى ذاته). وإن شئت قلت بدل فى ذاته: فى جوهره أو حقيقته، فإن المعنى واحد. و الجواب عن الأول (ناطق) فقط و هو فصل الإنسان أو (صاهل) و هو فصل الفرس.

و عن الثانى (حساس) مثلاً و هو فصل الحيوان.

إذن يصح أن نقول ان الفصل يقع فى جواب (أى شىء). و شىء كنايه عن الجنس الذى عرف قبل السؤال عن الفصل. وعليه يصح تعريف الفصل بما يأتى:

«هو جزء الماهيه المختص بها الواقع فى جواب أى شىء هو فى ذاته».

### تقسيمات

(١) النوع: حقيقى و اضافى.

(٢) الجنس: قريب و بعيد و متوسط.

(٣) النوع الاضافى: عال و سافل و متوسط.

(٤) الفصل: قريب و بعيد. مقوم و مقسم.

(١) لفظ النوع مشترك بين معنيين أحدهما (الحقيقى)، و هو أحد الكليات الخمسه، و قد تقدم. وثانيهما (الاضافى). و المقصود به الكلى الذى فوقه جنس. فهو نوع بالاضافه إلى الجنس الذى فوقه سواء كان نوعاً حقيقياً أو لم يكن، كالإنسان بالاضافه إلى

جنسه و هو الحيوان، وكالحيوان بالاضافه إلى جنسه و هو الجسم النامي، وكالجسم النامي بالاضافه إلى الجسم المطلق،  
وكالجسم المطلق بالاضافه



إلى الجوهر.

(٢) قد تتألف سلسله من الكليات يندرج بعضها تحت بعض، كالسلسله المتقدمه التي تبتدىء بالانسان وتنتهى بالجوهر. فإذا ذهبت بها (متصاعداً) من الانسان، فمبدؤها (النوع) و هو الانسان فى المثال، وبعده الجنس الأدنى الذى هو مبدأ سلسله الأجناس، ويسمى (الجنس القريب)، لأنه أقربها إلى النوع. ويسمى أيضاً (الجنس السافل).

و هو الحيوان فى المثال.

ثم هذا الجنس فوقه جنس أعلى ... حتى تنتهى إلى الجنس الذى ليس فوقه جنس. ويسمى (الجنس البعيد) و (الجنس العالى) و (الجنس المتوسط). ويسمى (بعيداً) أيضاً كالجسم المطلق و الجسم النامى. فالجنس على هذا قريب وبعيد و متوسط أو سافل و عال و متوسط.

(٣) و إذا ذهبت فى السلسله متنازلاً مبتدئاً من جنس الأجناس إلى ما دونه، حتى تنتهى إلى النوع الذى ليس تحته نوع. فما كان بعد جنس الأجناس يسمى (النوع العالى)، و هو مبدأ سلسله الأنواع الاضافيه، و هو الجسم المطلق فى المثال. وأخيرها أى منتهى السلسله يسمى (نوع الأنواع) أو (النوع السافل)، و هو الانسان فى المثال. أما ما يقع بين العالى و السافل فهو (المتوسط)، كالحيوان و الجسم النامى. فالجسم النامى جنس متوسط و نوع متوسط.

إذن النوع الاضافى: عال و متوسط و سافل.

(تنبيه) يتضح مما سبق ان كلا- من المتوسطات لا- بد أن يكون نوعاً لما فوقه و جنساً لما تحته. و المتوسط النوع و الجنس قد يكون واحداً إذا تألفت سلسله الكليات من أربعة، و قد يكون أكثر إذا كانت السلسله أكثر من أربعة.

فمثال الأول: (الماء) المندرج تحت (السائل) المندرج تحت (الجسم) المندرج تحت (الجوهر). أو (البياض) المندرج تحت (اللون) المندرج تحت (الكيف المحسوس) المندرج تحت (الكيف).

ومثال الثانى: سلسله الانسان إلى الجوهر المؤلفه من خمس كليات كما تقدم، أو

(متساوى الساقين) المندرج تحت (المثلث) المندرج تحت (الشكل المستقيم الاضلاع) المندرج تحت (الشكل المستوى) المندرج تحت (الشكل) المندرج تحت (الكم). و هذه السلسله مؤلفه من سته كليات، و الأنواع المتوسطه ثلاثه (المثلث، و الشكل المستقيم الاضلاع، و الشكل المستوى). و الأجناس المتوسطه ثلاثه أيضاً (الشكل المستقيم الاضلاع، و الشكل المستوى، و الشكل).

(٤) و كل نوع اضافى لابد له من صل يكون جزءاً من ماهيته يقومها ويميزها عن الأنواع الأخر التي فى عرضه المشتركه معه فى الجنس الذى فوقه، كما يقسم الجنس إلى قسمين أحدهما نوع ذلك الفصل وثانيهما ما عداه، كالحساس المقوم للحيوان و المقسم للجسم النامى إلى حيوان و غير حيوان فيقال:

الجسم النامى حساس و غير حساس.

ولكن الفصل الذى يقوم نوعه المساوى له لابد أن يقوم أيضاً ما تحته من الأنواع. فالحساس المقوم للحيوان يقوم الانسان و غيره من أنواع الحيوان أيضاً. لأن الفصل للعالي لابد أن يكون جزءاً من العالى، و العالى جزء من السافل، و جزء الجزء جزء. فيكون الفصل المقوم للعالي جزءاً من السافل، فيقومه.

و القاعده أيضاً إذا لوحظ بالقياس إلى نوعه المساوى له قيل له (الفصل القريب) كالحساس بالقياس إلى الحيوان، و الناطق بالقياس إلى الانسان. و إذا لوحظ بالقياس إلى النوع الذى تحت نوعه قيل له (الفصل البعيد)، كالحساس بالقياس إلى الانسان.

و الخلاصه: إن الفصل الواحد يسمى قريباً و بعيداً باعتبارين. و يسمى مقوماً و مقسماً باعتبارين.

## الذاتى و العرضى

للذاتى و العرضى اصطلاحات فى المنطق تختلف معانيها. و لا يهمننا الآن التعرض إلا لاصطلاحهم فى هذا الباب، و هو الذى يسمونه بكتاب (ايساغوجى) أى كتاب الكليات الخمسه، حسب وضع مؤسس المنطق الحكيم (أرسطو). و كان علينا أن نتعرض لهذا الاصطلاح فى أول بحث الكليات الخمسه، لولا انا

أردنا ايضاح المعنى المقصود منه بتقديم شرح الكليات الثلاثة المتقدمه، فنقول:

١ - (الذاتى): هو المحمول الذى تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها. ونعنى (بما تتقوم ذات الموضوع به) ان ماهيه الموضوع لا- تتحقق إلا- به فهو قوامها، سواء كان هو نفس الماهيه كالانسان المحمول على زيد وعمرو، أو كان جزءاً منها كالحيوان المحمول على الانسان أو الناطق المحمول عليه، فان نفس الماهيه أو جزأها يسمى (ذاتياً).

وعليه، فالذاتى يعم النوع و الجنس و الفصل، لأن النوع نفس الماهيه الداخلة فى ذات الأفراد، و الجنس و الفصل جزآن داخلان فى ذاتها.

٢ - (العرضى): هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقومه بجميع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للانسان، و الماشى اللاحق للحيوان، و المتحيز اللاحق للجسم.

وعندما يتضح هذا الاصطلاح ندخل الآن فى بحث باقى الكليات الخمسه، و قد بقى منها أقسام العرضى، فان العرضى ينقسم إلى:

الخاصه و العرض العام

الخاصه و العرض العام

لأن العرضى: و اما أن يختص بموضوعه الذى حمل عليه أى لا- يعرض لغيره، فهو (الخاصه) سواء كانت مساويه لموضوعها كالضاحك بالنسبه إلى الانسان، أو كانت مختصه ببعض أفراده كالشاعر و الخطيب و المجتهد العارضه على بعض أفراد الانسان. و سواء كانت خاصه للنوع الحقيقى كالأمثله السابقه، أو للجنس المتوسط كالمتحيز خاصه الجسم، و الماشى خاصه الحيوان، أو لجنس الأجناس، كالموجود لا فى موضوع خاصه الجوهر.

وإما أن يعرض لغير موضوعه أيضاً أى لا- يختص به فهو (العرض العام) كالماشى بالقياس إلى الانسان، و الطائر بالقياس إلى الغراب، و المتحيز بالقياس إلى الحيوان، أو بالقياس إلى الجسم النامى.

وعليه، يمكن تعريف الخاصه و العرض العام بما يأتى:

(الخاصه): الكلى الخارج المحمول الخاص بموضوعه.

(العرض العام): الكلى الخارج المحمول على موضوعه

و غيره.

## تنبيهات وتوضيحات

الاول:

١ - قد يكون الشيء الواحد خاصه بالقياس إلى موضوع وعرضاً عاماً بالقياس إلى آخر، كالماشى، فانه خاصه للحيوان وعرض عام للانسان. ومثله، الموجود لا فى موضوع، و المتحيز، ونحوها، مما يعرض الأجناس.

الثانى:

٢ - وقد يكون الشيء الواحد عرضياً بالقياس إلى موضوع، وذاتياً بالقياس إلى آخر، كالملون، فانه خاصه الجسم مع انه جنس للأبيض و الأسود ونحوهما. ومثله مفرق البصر، فانه عرضى بالقياس إلى الجسم مع انه فصل للأبيض، لأن الأبيض (ملون مفرق البصر).

الثالث:

٣ - كل من الخاصه و الفصل قد يكون مفرداً و قد يكون مركباً. مثال المفرد منهما الضاحك و الناطق. ومثال المركب من الخاصه قولنا للانسان: «منتصب القامه بادي البشره». ومثال المركب من الفصل قولنا للحيوان: «حساس متحرك بالاراده».

## ٤ صنف:

تقدم ان الفصل يقوم النوع ويميزه عن أنواع جنسه، أى يقسم ذلك الجنس، أو فقل (ينوع) الجنس. أما الخاصه فانها لا تقوم الكلى الذى تختص به قطعاً، إلا انها تميزه عن غيره، أى انها تقسم ما فوق ذلك الكلى. فهى كالفصل من هذه الناحيه فى كونها تقسم الجنس، وتزيد عليه بأنها تقسم العرض العام أيضاً، كالموجود لا- فى موضوع الذى يقسم (الموجود) إلى جوهر و غير جوهر.

وتزيد عليه أيضاً بأنها تقسم كذلك النوع، و ذلك عند ما تختص ببعض أفراد النوع كما تقدم، كالشاعر المقسم للانسان. و هذا التقسيم للنوع يسمى فى اصطلاح المنطقيين (تصنيفاً)، و كل قسم من النوع يسمى (صنيفاً).

فالصنف: كل كلى أخص من النوع ويشترك مع باقى أصناف النوع فى تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقيقه.

والتصنيف كالتنوع، إلا ان التنوع للجنس باعتبار الفصول الداخه فى حقيقه الأقسام. و التصنيف لنوع باعتبار الخواص الخارجه عن حقيقه الأقسام

كتصنيف الانسان إلى شرقى وغربى، وإلى عالم وجاهل، وإلى ذكر وأثنى ... وكتصنيف الفرس إلى أصيل وهجين، وتصنيف النخل إلى زهدى وبرين وعمرانى ... إلى ما شاء الله من التقسيمات للأنواع باعتبار أمور عارضه خارجه عن حقيقتها.

## ٥ الحمل وأنواعه

### إشاره

٥ - وصفنا كلاً من الكليات الخمسه (بالمحمول). وأشرنا إلى أن الكلى المحمول ينقسم إلى الذاتى والعرضى. وهذا أمر يحتاج إلى التوضيح والبيان.

لأن سائلاً قد يسأل فيقول:

ان النوع قد يحمل على الجنس، كما يقال مثلاً: الحيوان إنسان و فرس و جمل ... إلى آخره، مع ان الانسان بالقياس إلى الحيوان ليس ذاتياً له، لأنه ليس تمام الحقيقه و لا جزأها، و لا عرضياً خارجاً عنه. أفهناك واسطه بين الذاتى و العرضى أم ماذا؟

وقد يسأل ثانياً فيقول:

ان الحد التام يحمل على النوع و الجنس، كما يقال:

الانسان حيوان ناطق. و الحيوان جسم تام حساس متحرك بالاراده. وعليه فالحد التام كلى محمول، و هو تمام حقيقه موضوعه، مع انه ليس نوعاً له و لا جنساً و لا فصلاً، فينبغى أن يجعل للذاتى قسماً رابعاً. بل لا ينبغى تسميته بالذاتى لأنه هو نفس الذات و الشئ لا ينسب إلى نفسه، و لا بالعرضى لأنه ليس بخارج عن موضوعه، فيجب أن يكون واسطه بين الذاتى و العرضى.

وقد يسأل ثالثاً فيقول:

ان المنطقيين يقولون ان الضحك خاصه الانسان و المشى عرض عام له مثلاً، مع ان الضحك و المشى لا يحملان على الانسان، فلا يقال الانسان ضحك، و قد ذكرتم ان الكليات كلها محمولات على موضوعاتها، فما السر فى ذلك؟

ولكن هذا السائل إذا اتضح له المقصود من (الحمل) ينقطع لديه الكلام، فان الحمل له ثلاثه تقسيمات. و المراد منه هنا بعض أقسامه فى كل

من التقسيمات فنقول:

## ١ - الحمل: طبعى ووضعى

اعلم ان كل محمول فهو كلى حقيقى، لأن الجزئى الحقيقى بما هو جزئى لا- يحمل على غيره. وكل كلى أعم بحسب المفهوم فهو محمول بالطبع على ما هو أخص منه مفهوماً، كحمل الحيوان على الانسان، و الانسان على محمد، بل وحمل الناطق على الانسان. ويسمى مثل هذا (حماً طبعياً) أى اقتضاه الطبع ولا ياباه.

وأما العكس، و هو حمل الأخص مفهوماً على الأعم، فليس هو حملاً طبعياً، بل بالوضع و الجعل، لأنه ياباه الطبع ولا يقبله فلذلك يسمى (حماً وضعياً) أو جعلياً.

ومرادهم بالأعم بحسب المفهوم غير الأعم بحسب المصداق الذى تقدم الكلام عليه فى النسب: فان الأعم قد يراد منه الأعم باعتبار وجوده فى أفراد الأخص و غير أفراد كالحیوان بالقياس إلى الانسان و هو المعدود فى النسب. و قد يراد منه الأعم باعتبار المفهوم فقط و إن كان مساوياً بحسب الوجود، كالناطق بالقياس إلى الانسان، فان مفهومه انه شىء ما له النطق من غير التفات إلى كون ذلك الشىء انساناً أو لم يكن، وانما يستفاد كون الناطق انساناً دائماً من خارج المفهوم.

فالناطق بحسب المفهوم أعم من الانسان و كذلك الضاحك، و إن كانا بحسب الوجود مساويين له ... و هكذا جميع المشتقات لا تدل على خصوصيه ما تقال عليه كالصاهل بالقياس إلى الفرس و الباغم للغزال و الصادح للبلبل و الماشى للحيوان.

وإذا اتضح ذلك يظهر الجواب عن السؤال الأول، لأن المقصود من المحمول فى الكليات الخمسه المحمول بالطبع لا مطلقاً.

## ٢ - الحمل: ذاتى أولى، وشايع صناعى

واعلم ان معنى الحمل هو الاتحاد بين شيئين، لأن معناه ان هذا ذاك. و هذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعى المغايره بينهما، ليكونا حسب الفرض شيئين. ولولاها لم يكن إلا شىء

واحد لا شيئان.

وعليه، لا بدّ في الحمل من الاتحاد من جهة و التغير من جهة أخرى، كما يصح الحمل. ولذا لا يصح الحمل بين المتباينين إذ لا اتحاد بينهما. ولا يصح حمل الشيء على نفسه، إذ الشيء لا يغير نفسه.

ثم ان هذا الاتحاد أما أن يكون في المفهوم، فالمغايره لا بدّ أن تكون اعتباريه. ويقصد بالحمل حينئذ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته، بعد أن يلحظا متغيرين بوجهه من الجهات. مثل قولنا: (الانسان حيوان ناطق) ، فان مفهوم الانسان ومفهوم حيوان ناطق واحد إلا أن التغير بينهما بالاجمال و التفصيل، و هذا النوع من الحمل يسمى (حماً ذاتياً أولياً).

وأما أن يكون الاتحاد في الوجود و المصادق، و المغايره بحسب المفهوم. ويرجع الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه. مثل قولنا: (الانسان حيوان) ، فان مفهوم انسان غير مفهوم حيوان، ولكن كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان. و هذا النوع من الحمل يسمى (الحمل الشائع الصناعي) أو (الحمل المتعارف) ، لأنه هو الشائع في الاستعمال المتعارف في صناعه العلوم.

وإذا اتضح هذا البيان يظهر الجواب عن السؤال الثاني أيضاً، لأن المقصود من المحمول في باب الكليات هو المحمول بالحمل الشائع الصناعي. وحمل الحد التام من الحمل الذاتي الأولي.

### ٣ - الحمل: مواطاه و اشتقاق

إذا قلنا: الانسان ضاحك، فمثل هذا الحمل يسمى (حمل مواطاه) أو (حمل هو هو) ومعناه ان ذات الموضوع نفس المحمول. و إذا شئت فقل معناه. هذا ذاك. و المواطاه معناها الاتاق. وجميع الكليات الخمسه يحمل بعضها على بعض و على أفرادها بهذا الحمل.

وعندهم نوع آخر من الحمل يسمى (حمل اشتقاق) أو حمل (ذو هو) ، كحمل الضحك على الانسان، فانه لا يصح أن

تقول الانسان ضحكك، بل ضاحكك أو ذو ضحكك. وسمى حمل اشتقاق وذو هو، لأن هذا المحمول بدون أن يشتق منه اسم كالضحكك أو يضاف إليه (ذو) لا- يصح حمله على موضوعه، فيقال للمشتق كالضحكك محمولاً- بالمواطاه، وللمشتق منه كالضحكك محمولاً بالاشتقاق.

والمقصود بيانه ان المحمول بالاشتقاق كالضحكك و المشى و الحس لا يدخل فى أقسام الكليات الخمسه، فلا يصح أن يقال:

الضحكك خاصه للإنسان، و لا اللون خاصه للجسم، و لا الحس فصل للحيوان، بل الضاحكك و الملون هو الخاصه، و الحساس هو الفصل ... وهكذا. و إذا وقع فى كلمات القوم شىء من هذا القبيل فمن التساهل فى التعبير الذى قد يشوش أفكار المبتدئين، إذ ترى بعضهم يعبر بالضحكك ويريد منه الضاحكك. وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الثالث.

نعم (اللون) بالقياس إلى البياض كلى و هو جنس له، لأنك تحمله عليه حمل مواطاه، فتقول: البياض لون. أما اللون و البياض بالقياس إلى الجسم فليسا من الكليات المحموله عليه.

السادس: العروض معناه الحمل

٦ - ثم لا- يشتهه عليك الأمر، فتقول: انكم قلتكم الكلى الخارج ان عرض على موضوعه فقط فهو الخاصه وإلا فالعرض العام. و الضحكك لا شك يعرض على الإنسان ومختص به. فاذن يجب أن يكون خاصه.

فانا نرفع هذا الاشتباه ببيان العروض المقصود به فى الباب، فان المراد منه هو الحمل حملاً عرضياً لا ذاتياً. وعليه فالضحكك لا يعرض على الإنسان بهذا المعنى. و إذا قيل يعرض على الإنسان فبمعنى آخر للعروض و هو الوجود فيه.

وعندهم تعبير آخر بسبب الاشتباه، و هو قولهم الكلى الخارج عرض خاص و عرض عام، فيطلقون العرض على الكلى الخارج، ثم يقولون لمثل الضحكك انه عرض. و المقصود بالعرض فى التعبير الأول هو العرضى



مقابل الذاتى، و المقصود بالعرض فى الثانى هو الموجود فى الموضوع مقابل الجوهر الموجود لا فى موضوع.

ومثل اللون يسمى عرضاً بالمعنى الثانى لأنه موجود فى موضوع، ولكن لا يصح أن يسمى عرضاً بالمعنى الأول أبداً، لأنه بالقياس إلى الجسم لا- يحمل عليه حمل مواطاه وبالقياس إلى ما تحته من الأنواع كالسواد والبياض هوج نس لها كما تقدم، فهو حينئذ ذاتى لا عرضى.

### تقسيمات العرضى

العرضى: لازم ومفارق.

١ - (اللازم): ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كوصف (الفرد) للثلاثة و (الزوج) للأربعة، و (الحاره) للنار ...

٢ - (المفارق): ما (لا) يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كأوصاف الإنسان المشتقه من أفعاله وأحواله، مثل قائم وقاعد ونائم وصحيح وسقيم، و ما إلى ذلك، و إن كان لا- ينفك أبداً: فانك ترى ان وصف العين (بالزرقاء) لا ينفك عن وجود العين، ولكنه مع ذلك بعد عرضياً مفارقاً، لأنه لو أمكنت حيله لازاله الزرقه لما امتنع ذلك وتبقى العين عيناً. وهذا لا يشبه اللازم، فلو قدرت حيله لسلخ وصف الفرد عن الثلاثة لما أمكن أن تبقى الثلاثة ثلاثه، و لو قدر سلخ وصف الحراره عن النار لبطل وجود النار. وهذا معنى امتناع الانفكاك عقلاً.

اللازم: بين و غير بين.

البين: بين بالمعنى الأخص، وبين بالمعنى الأعم.

١ - (البين بالمعنى الأخص): ما يلزم من تصور ملزومه تصوره، بلا حاجه إلى توسط شىء آخر.

٢ - (البين بالمعنى الأعم): ما يلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبه بينهما الجزم بالملازمه. مثل: الاثنان نصف الأربعة أو ربع الثمانيه، فانك إذا تصورت الاثنين قد تغفل عن انها نصف الأربعة أو ربع الثمانيه، ولكن إذا تصورت أيضاً الثمانيه مثلاً، وتصورت النسبه بينهما تجزم انها ربعها. و

كذا إذا تصورت الأربعة و النسبه بينهما تجزم انها نصفها ... و هكذا فى نسبة الاعداد بعضها إلى بعض.

و من هذا الباب لزوم وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه، فانك إذا تصورت وجوب الصلاه، و تصورت الوضوء، و تصورت النسبه بينه وبين الصلاه و هى توقف الصلاه الواجبه عليه، حكمت بالملازمه بين وجوب الصلاه و وجوبه.

وانما كان هذا القسم من البين أعم، لأنه لا يفرق فيه بين أن يكون تصور الملزوم كافياً فى تصور اللازم وانتقال الذهن إليه وبين ألا يكون كافياً، بل لابد من تصور اللازم و تصور النسبه للحكم بالملازمه. وإنما يكون تصور الملزوم كافياً فى تصور اللازم عند ما يألف الذهن الملازمه بين الشئيين على وجه يتداعى عنده المتلازمان فاذا وُجد أحدهما فى الذهن وجد الآخر تبعاً له، فتكون الملازمه حينئذٍ ذهنيه.

٣ - (غير البين) و هو ما يقابل البين مطلقاً، بأن يكون التصديق و الجزم بالملازمه لا يكفى فيه تصور الطرفين و النسبه بينهما. بل يحتاج اثبات الملازمه إلى إقامه الدليل عليه. مثل الحكم بأن المثلث زواياه تساوى قائمتين، فإن الجزم بهذه الملازمه يتوقف على البرهان الهندسى، و لا يكفى تصور زوايا المثلث و تصور القائمتين و تصور النسبه للحكم بالتساوى.

و الخلاصه: معنى البين مطلقاً ما كان لزومه بديهياً، و غير البين ما كان لزومه نظرياً.

المفارق: دائم و سريع الزوال و بطيئه.

(الدائم): كوصف الشمس بالمتحركه، و وصف العين بالزرقاء. (سريع الزوال): كحمره الخجل و صفرة الخوف. (بطيء الزوال): كالشباب للإنسان.

### الكلى المنطقى و الطبيعى و العقلى

إذا قيل: (الإنسان كلى) مثلاً، فهنا ثلاثه أشياء: ذات الإنسان بما هو إنسان، و مفهوم الكلى بما هو كلى مع عدم الالتفات إلى كونه انساناً أو غير انسان، و الانسان بوصف كونه كلياً. أو فقل الأشياء الثلاثه هى: ذات الموصوف مجرداً، و مفهوم الوصف مجرداً،

والمجموع من الموصوف و الوصف.

١ - فان لاحظ العقل (والعقل قادر على هذه التصرفات) نفس ذات الموصوف بالكلية مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الانسان، مثلاً بما هو انسان من غير التفات إلى انه كلي أو غير كلي، و ذلك عند ما يحكم عليه بأنه حيوان ناطق فانه أى ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظه يسمى (الكلي الطبيعي). ويقصد به طبيعه الشئ بما هي.

والكلي الطبيعي موجود فى الخارج بوجود أفراده.

٢ - و إن لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلية وحده، و هو أن يلاحظ مفهوم (ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) مجرداً عن كل ماده مثل انسان وحيوان وحجر و غيرها فانه أى مفهوم الكلي بما هو عند هذه الملاحظه، يسمى (الكلي المنطقي).

والكلي المنطقي لا- وجود له إلا- فى العقل، لأنه مما ينتزعه ويفرضه العقل، فهو من المعانى الذهنيه الخالصه التى لا موطن لها خارج الذهن.

٣ - و إن لاحظ العقل المجموع من الوصف و الموصوف، بأن لا- يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الكليه، كما يلاحظ الانسان بما هو كلي لا يمتنع صدقه على الكثير فانه أى الموصوف بما هو موصوف بالكلية يسمى (الكلي العقلي) لأنه لا وجود له إلا فى العقل، لانصافه بوصف عقلي، فان كل موجود فى الخارج لابد أن يكون جزئياً حقيقياً.

ونشبه هذه الاعتبارات الثلاث لأجل توضيحها بما إذا قيل: (السطح فوق)، فإذا لاحظت (ذات السطح) بما يشتمل عليه من آجر وخشب ونحوهما وقصرت النظر على ذلك غير ملتفت إلى أنه فوق أو تحت، فهو شبيه بالكلية الطبيعي. و إذا لاحظت مفهوم (الفوق) وحده مجرداً عن شئ هو فوق، فهو شبيه بالكلية المنطقي.

و إذا لاحظت ذات السطح بوصف انه فوق. فهو شبيه بالكلى العقلى.

واعلم ان جميع الكليات الخمسه وأقسامها، بل الجزئى أيضاً، تصح فيها هذه الاعتبارات الثلاثه، فيقال على قياس ما تقدم:

نوع طبيعى ومنطقى وعقلى، و جنس طبيعى ومنطقى وعقلى ... إلى آخرها.

فالنوع الطبيعى مثل انسان بما هو انسان، و النوع المنطقى هو مفهوم «تمام الحقيقه المشتركه بين الجزئيات المتكثره بالعدد فى جواب ما هو»، و النوع العقلى هو مفهوم الانسان بما هو تمام الحقيقه المشتركه بين الجزئيات المتكثره بالعدد ... و هكذا يقال فى باقى الكليات و فى الجزئى أيضاً.

### تمرينات

(١) إذا قيل: التمر لذيد الطعم مغذ من السكريات و من أقسام مأكول الانسان بل مطلق المأكول، و هو جسد جامد، فيدخل فى مطلق الجسم، بل الجوهر فالمطلوب ان ترتب سلسله الأجناس فى هذه الكليات متصاعداً و سلسله الأنواع متنازلاً. بعد التمييز بين الذاتى و العرضى. و اذكر بعد ذلك أقسام الأنواع الاضافيه من هذه الكليات و أقسام العرضيات منها.

(٢) و إذا قيل: الخمر جسم مایع مسكر محرم شرعاً سالب للعقل مضر بالصحه مهدم للقوى فالمطلوب أن تميز الذاتى من العرضى فى هذه الكليات واستخراج سلسله الكليات متصاعده أو متنازله.

(٣) و إذا قيل: الحديد جسم صلب من المعادن التى تتمدد بالطرق و التى تصنع منها الآلات و تصدأ بالماء فالمطلوب تأليف سلسله الكليات متصاعده أو متنازله مع حذف ما ليس من السلسله.

(٤) إذا قسمنا الاسم إلى مرفوع و منصوب و مجرور فهذا من باب تقسيم الجنس إلى أنواعه أو تقسم النوع إلى أصنافه؟ اذكر ذلك مع بيان السبب.

### الباب الثالث: المعرف، و تلحق به القسمة

#### المقدمه فى مطلب ما وأى و هل ولم

#### المقدمه فى مطلب ما وأى و هل ولم

إذا اعترضتكم لفظه من أیه لغه كانت، فهنا خمس مراحل متوالیه، لا بد لك من اجتيازها لتحصيل المعرفه، فى بعضها يطلب العلم التصورى، و فى بعضها الآخر العلم التصديقى.

(المرحله الأولى) تطلب فيها تصور معنى اللفظ تصوراً إجمالياً، فتسأل عنه سؤالاً لغوياً صرفاً، إذا لم تكن تدرى لأى معنى من المعانى قد وضع. و الجواب يقع بلفظ آخر يدل على ذلك المعنى، كما إذا سألت عن معنى لفظ (غضنفر)، فيجاب: أسد.

و عن معنى (سُميدع) ، فيجاب: سيد... وهكذا. ويسمى مثل هذا الجواب (التعريف اللفظي). وقواميس اللغات هي المتعهده بالتعاريف اللفظيه.

وإذا تصورت معنى اللفظ اجمالاً، فزعت نفسك إلى:

(المرحله الثانيه) ، إذ تطلب تصور ماهيه المعنى، أى تطلب تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً. لتمييزه

عن غيره في الذهن تمييزاً تاماً، فتسأل عنه بكلمه (ما) فتقول: (... ما هو؟).

وهذه (ما) تسمى (الشارحه)، لأنها يسأل بها عن شرح معنى اللفظ. و الجواب عنه يسمى (شرح الاسم) وبتعبير آخر (التعريف الاسمي). و الأصل في الجواب أن يقع بجنس المعنى وفصله القريبين معاً، ويسمى (الحد التام الاسمي). ويصح أن يجاب بالفصل وحده أو بالخاصه وحدها، أو بأحدهما منضمّاً إلى الجنس البعيد، أو بالخاصه منضمه إلى الجنس القريب. وتسمى هذه الأجوبه تاره بالحد الناقص وأخرى بالرسم الناقص أو التام، ولكنها توصف جميعاً بالاسمي. وسيأتيك تفصيل هذه الاصطلاحات.

ولو فرض ان المسؤول أجاب خطأ بالجنس القريب وحده، كما لو قال (شجره) في جواب (ما النخله) فان السائل لا يقنع بهذا الجواب، وتتوجه نفسه إلى السؤال عن مميزاتها عن غيرها، فيقول:

(أيه شجره هي في ذاتها) أو (أيه شجره هي في خاصتها)، فيقع الجواب عن الأول بالفصل وحده فيقول:

(مثمره التمر)، و عن الثاني بالخاصه فيقول:

(ذات السعف) مثلاً.

وهذا هو موقع السؤال بكلمه (أى). وجوابها الفصل أو الخاصه.

وإذا حصل لك العلم بشرح المعنى تفزع نفسك إلى:

(المرحله الثالثه): و هي طلب التصديق: بوجود الشيء، فتسأل عنه ب (هل) وتسمى (هل البسيطه)، فتقول: هل وجد كذا، أو هل هو موجود.

### (ما) الحقيقيه

تنبيه ان هاتين المرحلتين الثانيه و الثالثه يتعاقبان في التقدم و التأخر، فقد تتقدم الثانيه، على حسب ما رتبناهما و هو الترتيب الذي يقتضيه الطبع، و قد تتقدم الثالثه، و ذلك عند ما يكون السائل من أول الأمر عالماً بوجود الشيء المسئول عنه، أو أنه على خلاف الطبع قدم السؤال عن وجوده فأجيب.

وحيثئذ إذا كان عالماً بوجود الشيء قبل العلم بتفصيل ما أجمله اللفظ الدال عليه، ثم سأل

عنه ب (ما) ، فإن ما هذه تسمى (الحقيقيه). و الجواب عنها نفس الجواب عن (ما الشارحه) ، بلا فرق بينهما إلا من جهه تقدم الشارحه على العلم بوجوده وتأخر الحقيقيه عنه.

وانما سميت حقيقيه، لأن السؤال بها عن الحقيقيه الثابته و الحقيقيه باصطلاح المناطقه هى الماهيه الموجوده و الجواب عنها يسمى (تعريفًا حقيقيًا) و هو نفسه الذى كان يسمى (تعريفًا اسميًا) قبل العلم بالوجود ولذا قالوا:

«الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسميه و هى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقيه».

وإذا حصلت لك هذه المراحل انتقلت بالطبع إلى:

(المرحله الرابعه): و هى طلب التصديق بثبوت صفه أو حال للشىء، ويسأل عنه ب (هل) أيضاً، ولكن تسمى هذه (هل المركبه) ، لأنه يسأل بها عن ثبوت شىء لشىء بعد فرض وجوده، و البسيطة يسأل بها عن ثبوت الشىء فقط، فيقال للسؤال بالبسيطة مثلاً: هل الله موجود. وللسؤال بالمركبه بعد ذلك: هل الله الموجود مرید.

فإذا أجابك المسؤول عن هل البسيطة أو المركبه تنزع نفسك إلى:

(المرحله الخامسه): و هى طلب العله: أما عله الحكم فقط أى البرهان على ما حكم به المسؤول فى الجواب عن هل أو عله الحكم وعله الوجود معاً، لتعرف السبب فى حصول ذلك الشىء واقعاً. ويسأل لأجل كل من الغرضين بكلمه (لَمْ) الاستفهاميه، فتقول لطلب عله الحكم مثلاً: (لَمْ كان الله مریداً). وتقول مثلاً لطلب عله الحكم وعله الوجود معاً: (لَمْ كان المغناطيس جاذباً للحديد؟) ، كما لو كنت قد سألت هل المغناطيس جاذب للحديد؟ فأجاب المسؤول بنعم، فان حركك أن تسأل ثانياً عن العله فتقول (لَمْ).

تلخيص وتعقيب

ظهر مما تقدم أن:

(ما) لطلب تصور ماهيه الشىء. وتنقسم إلى الشارحه و الحقيقيه. ويشق منها مصدر صناعى، فيقال:

(ماثيه). ومعناه الجواب

عن ما. كما ان (ماهيه) مصدر صناعى من (ما هو).

و (أى) لطلب تمييز الشىء عما يشاركه فى الجنس تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، بعد العلم بجنسه.

و (هل) تنقسم إلى «بسيطه» ويطلب بها التصديق بوجود الشىء أو عدمه، و «مركبه» ويطلب بها التصديق بثبوت شىء لشىء أو عدمه، ويشق منها مصدر صناعى، فيقال:

(الهليه) البسيطه أو المركبه.

و (لم) يطلب بها تاره عله التصديق فقط، وأخرى عله التصديق و الوجود معاً. ويشق منها م صدر صناعى، فيقال (لميه) بتشديد الميم و الياء. مثل (كميه) من (كم) الاستفهاميه. فمعنى لميه الشىء: علتيه.

## فروع المطالب

ما تقدم هى أصول المطالب التى يسأل عنها بتلك الأدوات، و هى المطالب الكليه التى يبحث عنها فى جميع العلوم. وهناك مطالب أخرى يسأل عنها بكيف وأين ومتى وكم ومن. و هى مطالب جزئيه أى أنها ليست من أمهات المسائل بالقياس إلى المطالب الأولى لعدم عموم فائدتها، فإن ما لا كيفيه له مثلاً لا يسأل عنه بكيف، و ما لا مكان له أو زمان لا يسأل عنه بأين ومتى. على أنه يجوز أن يستغنى عنها غالباً بمطلب هل المركبه، فبدلاً عن أن تقول مثلاً: (كيف لون ورق الكتاب؟ وأين هو؟ ومتى طبع؟ ...) تقول: (هل ورق الكتاب أبيض؟ و هل هو فى المكتبه؟ و هل طبع هذا العام؟ ...) وهكذا. ولذا وصفوا هذه المطالب بالفروع، وتلك بالأصول.

## التعريف

تمهيد:

كثيراً ما تقع المنازعات فى المسائل العلميه و غيرها حتى السياسيه لأجل الاجمال فى مفاهيم الألفاظ التى يستعملونها، فيضطرب حبل التفاهم، لعدم اتفاق المتنازعين على حدود معنى اللفظ، فيذهب كل فرد منهم إلى ما يختلج فى خاطره من المعنى. و قد لا تكون لأحدهم صورته واضحه للمعنى مرسومه بالضبط فى لوحه ذهنه، فيقنع لتساهله أو لقصور مداركه بالصورة المطموسه المضطربه، وبنى عليها منطقته المزيف.

وقد يتبع الجدليون و الساسه عن عمد وحيله ألفاظاً خلابه غير محدوده المعنى بحدود واضحه، يستغلون جمالها وابهامها للتأثير على الجمهور، وليتركوا كل واحد يفكر فيها بما شاءت له خواطره الخاطئه أو الصحيحه، فيبقى معنى الكلمه بين أفكار الناس كالبحر المضطرب. ولهذا تأثير سحرى عجيب فى الأفكار.

ومن هذه الألفاظ كلمه (الحريه) التى أخذت مفعولها من الثوره الفرنسيه، وأحداث الانقلابات الجباره فى الدوله العثمانيه و



الفارسيه، و التأثير كله لإجمالها وجمالها السطحي الفاتن، وإلا فلا يستطيع

العلم أن يحدها بحد معقول يتفق عليه.

ومثلها كلمه (الوطن) الخلابه التى استغلها ساسه الغرب لتمزيق بعض الدول الكبرى كالدوله العثمانيه. وربما يتعذر على الباحث أن يعرف اثنين كانا يتفقان على م عنى واحد واضح كل الاتفاق يوم ظهور هذه الكلمه فى قاموس النهضه الحديثه: فما هى مميزات الوطن؟ أهى اللغه أم لهجتها أم اللباس أم مساحه الأرض أم اسم القطر و البلد؟ بل كل هذا غير مفهوم حتى الآن على وجه تتفق عليه جميع الناس و الأمم. و مع ذلك نجد كل واحد منا فى البلاد العربيه يدافع عن وطنه، فلماذا لا تكون البلاد العربيه أو البلاد الإسلاميه كلها وطناً واحداً؟

فمن الواجب على من أراد الاشتغال بالحقائق لثلا- يرتطم هو و المشتغل معه فى المشاكل أن يفرغ مفردات مقاصده فى قالب سهل من التحديد و الشرح، فيحفظ ما يدور فى خلدته من المعنى فى آنيه من الألفاظ و افيه به لا تفيض عليها جوانبها، لينقله إلى ذهن السامع أو القارئ كما كان مخزوناً فى ذهنه بالضبط. و على هذا الأساس المتين يبنى التفكير السليم.

ولأجل أن يتغلب الانسان على قلمه ولسانه وتفكيره لابد له من معرفه أقسام التعريف وشروطه وأصوله وقواعده، ليستطيع أن يحتفظ فى ذهنه بالصور الواضحه للأشياء أولاً، و إن ينقلها إلى أفكار غيره صحيحه ثانياً ... فهذه حاجتنا لمباحث التعريف.

أقسام التعريف

## أقسام التعريف

### التعريف: حد ورسم.

الحد و الرسم: تام و ناقص.

سبق ان ذكرنا (التعريف اللفظى). و لا يهمننا البحث عنه فى هذا العلم، لأنه لا ينفع إلا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، فلا يستحق اسم التعريف إلا- من باب المجاز و التوسع. وانما غرض المنطقى من (التعريف) هو المعلوم التصورى الموصل إلى مجهول تصورى الواقع جواباً عن (ما) الشارحه أو

الحقيقيه. ويقسم إلى حد ورسم، وكل منهما إلى تام وناقص.

## ١ الحد التام

وهو التعريف بجميع ذاتيات المعرف (بالفتح) ، ويقع بالجنس و الفصل القريبين لاشتمالهما على جميع ذاتيات المعرف، فإذا قيل: ما الانسان؟

فيجوز أن تجيب - أول - بأنه: (حيوان ناطق). وهذا حد تام فيه تفصيل ما أجمله اسم الانسان، ويشتمل على جميع ذاتياته، لأن مفهوم الحيوان ينطوى فيه الجوهر و الجسم النامى و الحساس المتحرك بالاراده. وكل هذه أجزاء وذاتيات للانسان.

ويجوز أن تجيب - ثانى - بأنه: (جسم نام حساس متحرك بالاراده، ناطق). وهذا حد تام أيضاً للانسان عين الأول فى المفهوم إلا- انه أكثر تفصيلاً، لأنك وضعت مكان كلمه (حيوان) حده التام. وهذا تطويل وفضول لا حاجة إليه، إلا إذا كانت ماهيه الحيوان مجهوله للسائل، فيجب.

وهكذا إذا كان الجوهر مجهولاً- تضع مكانه حده التام إن وجد حتى ينتهى الأمر إلى المفاهيم البديهيه الغنيه عن التعريف كمفهوم الموجود و الشئ ... وقد ظهر من هذا البيان:

أولاً - ان الجنس و الفصل القريبين تنطوى فيهما جميع ذاتيات المعرف لا يشذ منها جزء أبداً، ولذا سمي الحد بهما (تاماً).

وثانياً - ان لا فرق فى المفهوم بين الحدود التامه المطوله و المختصره إلا ان المطوله أكثر تفصيلاً. فيكون التعريف بها واجباً تاره وفضولاً أخرى.

وثالثاً - ان الحد التام يساوى المحدود فى المفهوم، كالمترادفين، فيقوم مقام الاسم بأن يفيد فائدته، ويدل على ما يدل عليه الاسم اجمالاً.

ورابعاً - ان الحد التام يدل على المحدود بالمطابقه.

## ٢ الحد الناقص

وهو التعريف ببعض ذاتيات المعرف (بالفتح) ، و لا بد أن يشتمل على الفصل القريب على الأقل. ولذا سمي (ناقصاً).

و هو يقع تاره بالجنس البعيد و الفصل القريب، وأخرى بالفصل وحده.

مثال الأول - تقول لتحديد الانسان: (جسم نام ... ناطق) ،

فقد نقصت من الحد التام المذكور في الجواب الثاني المتقدم صفه (حساس متحرك بالاراده) و هي فصل الحيوان، و قد وقع النقص مكان النقط بين جسم نام، وبين ناطق، فلم يكمل فيه مفهوم الانسان.

ومثال الثاني - تقول لتحديد الانسان ايضا:

(... ناطق) فقد نقصت من الحد التام الجنس القريب كله. فهو أكثر نقصاناً من الأول كما ترى ... و قد ظهر من هذا البيان:

أولاً - إن الحد الناقص لا يساوي المحدود في المفهوم، لأنه يشتمل على بعض أجزاء مفهومه. ولكنه يساويه في المصداق.

وثانياً - إن الحد الناقص لا يعطى للنفس صورته ذهنيه كامله للمحدود مطابقه له، كما كان الحد التام، فلا يكون تصويره تصويراً للمحدود بحقيقته، بل أكثر ما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتياً فحسب.

وثالثاً - انه لا يدل على المحدود بالمطابقه، بل بالالتزام، لأنه من باب دلالة الجزء المختص على الكل.

### ٣ الرسم التام

وهو التعريف بالجنس و الخاصه، كتعريف الانسان بانه (حيوان ضاحك) فاشتمل على الذاتي و العرضي. ولذا سمي (تاماً).

### ٤ الرسم الناقص

وهو التعريف بالخاصه وحدها كتعريف الانسان بأنه (ضاحك) فاشتمل على العرضي فقط، فكان (ناقصاً).

وقيل: إن التعريف بالجنس البعيد و الخاصه معدود من الرسم الناقص فيختص التام بالمؤلف من الجنس القريب و الخاصه فقط.

ولا يخفى ان الرسم مطلقاً كالحده الناقص لا يفيد إلا- تمييز المعرف (بالفتح) عن جميع ما عداه فحسب، إلا انه يميزه تمييزاً عرضياً. و لا يساويه إلا في المصداق لا في المفهوم. و لا يدل عليه إلا بالالتزام. كل هذا ظاهر مما قدمناه.

اناره

ان الأصل في التعريف هو الحد التام، لأن المقصود الأصلي من التعريف أمران: (الأول) تصور المعرف (بالفتح) بحقيقته لتكون له في النفس صورته تفصيليه واضحه.

و (الثاني) تمييزه في الذهن عن غيره تمييزاً تاماً. و لا يؤدي هذان الأمران إلا بالحد التام. و إذ يتعذر الأمر الأول يكتفى بالثاني. و يتكفل به الحد الناقص و الرسم بقسميه. و إلا قدم تمييزه تمييزاً ذاتياً و يؤدي ذلك بالحد الناقص فهو أولى من الرسم. و الرسم التام أولى من الناقص.

إلا- ان المعروف عند العلماء ان الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيله أو المتعذره. وكل ما يذكر من الفصول فانما هي خواص لانزمه تكشف عن الفصول الحقيقيه. فالتعاريف الموجوده بين أيدينا أكثرها أو كلها رسوم تشبه الحدود.

فعلى من أراد التعريف أن يختار الخاصه اللانزمه البينه بالمعنى الأخص، لأنها أدل على حقيقه المعرف وأشبه بالفصل. وهذا أنفع الرسوم فى تعريف الأشياء. وبعده فى المنزله التعريف بالخاصه اللانزمه البينه بالمعنى الأعم. أما التعريف بالخاصه الخفيه غير البينه فانها لا تفيد تعريف الشئ لكل أحد، فإذا عرفنا المثلث بانه (شكل زواياه

تساوى قائمتين) فانك لم تعرفه إلا للهندسى المستغنى عنه.

## التعريف بالمثال

والطريقه الاستقرائيه

كثيراً ما نجد العلماء لا سيما علماء الأدب يستعينون على تعريف الشىء بذكر أحد أفرادهِ ومصاديقهِ مثلاً له. و هذا ما نسميه (التعريف بالمثال) و هو أقرب إلى قول المبتدئين فى فهم الأشياء وتمييزها.

ومن نوع التعريف بالمثال (الطريقه الاستقرائيه) المعروفه فى هذا العصر التى يدعو لها علماء التربيه، لتفهم الناشئه وترسيخ القواعد و المعانى الكليه فى أفكارهم.

وهى: أن يكثر المؤلف أو المدرس قبل بيان التعريف أو القاعده من ذكر الأمثله و التمرينات، ليستنبط الطالب بنفسه المفهوم الكلى أو القاعده. وبعدها تعطى له النتيجة بعباره واضحه ليطابق بين ما يستنبط هو، وبين ما يعطى له بالأخير من نتيجة.

والتعريف بالمثال ليس قسماً خامساً للتعريف، بل هو من التعريف بالخاصه، لأن المثال مما يختص بذلك المفهوم، فيرجع إلى (الرسم الناقص). و عليه يجوز أن يكتفى به فى التعريف من دون ذكر التعريف المستنبط، إذا كان المثال وافياً بخصوصيات الممثل له.

## التعريف بالتشبيه

### اشاره

مما يلحق بالتعريف بالمثال ويدخل فى الرسم الناقص أيضاً (التعريف بالتشبيه).

و هو أن يشبه الشىء المقصود تعريفه بشىء آخر لجهه شبه بينهما، على شرط أن يكون المشبه به معلوماً عند المخاطب بأن له جهه الشبه هذه.

ومثاله تشبيه الوجود بالنور، وجهه الشبه بينهما ان كلاً منهما ظاهر بنفسه مظهر لغيره.

وهذا النوع من التعريف ينفع كثيراً فى المعقولات الصرفه، عند ما يراد تقريبها إلى الطالب بتشبيهها بالمحسوسات، لأن المحسوسات إلى الأذهان أقرب ولتصورها آلف. و قد سبق منا تشبيه كل من النسب الأربع بأمر محسوس تقريباً لها، فمن ذلك تشبيه المتباينين بالخطين المتوازيين لأنهما لا يلتقيان أبداً.

و من هذا الباب المثال المتقدم و هو تشبيه الوجود بالنور، و منه تشبيه التصور الآلى (كتصور اللفظ آله لتصور المعنى) بالنظر إلى

المرآه بقصد النظر إلى الصورة المنطبعة فيها.

## شروط التعريف

### إشارة

الغرض من التعريف على ما قدمنا تفهيم مفهوم المعرّف (بالفتح) وتمييزه عما عداه. و لا يحصل هذا الغرض إلا بشروط خمس:

### الأول أن يكون المعرّف (بالكسر) مساوياً للمعرّف (بالفتح) في الصدق

أى يجب أن يكون المعرّف (بالكسر) مانعاً جامعاً. و إن شئت قلت (مطرداً منعكساً).

ومع مانع أو مطرد انه لا- يشمل إلا أفراد المعرّف (بالفتح)، فيمنع من دخول أفراد غيره فيه. ومعنى جامع أو منعكس انه يشمل جميع أفراد المعرّف (بالفتح) لا يشذ منها فرد واحد.

فعلى هذا لا يجوز التعريف بالأمر الآتية

١ - بالأعم: لأن الأعم لا- يكون مانعاً، كتعريف الإنسان بأنه حيوان يمشى على رجلين، فان جمله من الحيوانات تمشى على رجلين.

٢ - بالأخص: لأن الأخص لا يكون جامعاً، كتعريف الإنسان بأنه حيوان متعلم، فانه ليس كلما صدق عليه الانسان هو متعلم.

٣ - بالمباين: لان المتباينين لا يصح حمل أحدهما على الآخر، و لا يتصادقان أبداً.

### الثانى أن يكون المعرّف (بالكسر) أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرّف (بالفتح)

وإلا فلا يتم الغرض من شرح مفهومه، فلا يجوز على هذا

التعريف بالأمرين الآتيين

١ - بالمساوى فى الظهور و الخفاء، كتعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحد، فان الزوج ليس أوضح من الفرد و لا أخفى، بل هما متساويان فى المعرفة. كتعريف أحد المتضايقين بالآخر، و أنت انما تتعقلهما معاً، كتعريف الأب بانه والد الابن. وكتعريف الفوق بأنه ليس بتحت ...

٢ - بالأخفى معرفه، كتعريف النور بأنه قوه تشبه الوجود.

### الثالث ألا يكون المعرّف (بالكسر) عين المعرّف (بالفتح) فى المفهوم

كتعريف الحركة بالانتقال و الانسان بالبشر تعريفاً حقيقياً غير لفظي، بل يجب تغايرهما أما بالاجمال و التفصيل كما في الحد التام أو بالمفهوم كما في التعريف بغيره.

ولو صح التعريف بعين المعرف لوجب أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً، وللزم أن يتوقف الشيء على نفسه. و هذا محال. ويسمون مثل هذا نتيجة الدور الذي سيأتي بيانه.

### الرابع أن يكون خالياً من الدور

وصوره الدور في التعريف: أن يكون المعرف (بالكسر) مجهولاً في نفسه، و لا يعرف الا بالمعرف (بالفتح) ، فبينما ان المقصود من التعريف هو تفهيم المعرف (بالفتح) بواسطة المعرف (بالكسر) ، و إذا بالمعرف (بالكسر) في الوقت نفسه انما يفهم بواسطه المعرف (بالفتح) ، فينقلب المعرف (بالفتح) معرفاً (بالكسر).

وهذا محال، لأنه يؤول إلى أن يكون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً، أو إلى أن يتوقف الشيء على نفسه.

والدور يقع تاره بمرتبه واحده ويسمى (دوراً مصرحاً) ، ويقع أخرى بمرتبتين أو أكثر ويسمى (دوراً مضمراً).

١ - (الدور المصرح) مثل: تعريف الشمس بانها (كوكب يطلع في النهار). و النهار لا يعرف إلا بالشمس إذ يقال في تعريفه: (النهار: زمان تطلع فيه الشمس). فتوقفت معرفه الشمس على معرفه النهار، ومعرفه النهار حسب الفرض متوقفه على معرفه الشمس. و المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء، فينتهي الأمر بالأخير إلى أن تكون معرفه الشمس متوقفه على معرفه الشمس.

٢ - (الدور المضممر) مثل: تعريف الاثنتين بانهما زوج أول. و الزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين. و المتساويان يعرفان بأنهما شيان أحدهما يطابق الآخر. و الشيطان يعرفان بأنهما اثنان. فرجع الأمر بالأخير إلى تعريف الاثنتين بالاثنتين.

وهذا دور مضممر في ثلاث مراتب، لأن تعدد المراتب باعتبار تعدد الوسائط حتى تنتهي دوره إلى نفس المعرف (بالفتح)



الأول. و الوسائط في هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساويان، الشيطان.

ويمكن وضع الدور في المثال على صورته الدائره في هذا الشكل:

— و السهام فيها تتجه دائماً

إلى المعرّفات (بالكسر)

### الخامس أن تكون الألفاظ المستعمله في التعريف ناصعه واضحه لا ابهام فيها

فلا يصح استعمال الألفاظ الوحشيه و الغريبه، و لا الغامضه، و لا المشتركه و المجازات بدون القرينه، أما مع القرينه فلا بأس كما قدمت ذلك في بحث المشترك و المجاز. و إن كان يحس على كل حال اجتناب المجاز في التعاريف و الأساليب العلميه.

### القسمه: تعريفها، فائدتها

#### تعريفها

قسمه الشيء: تجزئته وتفريقه إلى أمور متباينه. و هي من المعاني البديهيه الغنيه عن التعريف، و ما ذكرناه فانما هو تعريف لفظي ليس إلا. ويسمى الشيء (مقسماً)، و كل واحد من الأمور التي انقسم إليها (قسماً)، تارة بالقياس إلى نفس المقسم، و (قسماً) أخرى بالقياس إلى غيره من الأقسام. فإذا قسمنا العلم إلى صور وتصديق مثلاً، فالعلم مقسم، و التصور قسم من العلم وقسيم للتصديق. و هكذا التصديق قسم وقسيم.

#### فائدتها

تأسست حياه الانسان كلها على القسمه، و هي من الأمور الفطريه التي نشأت معه على الأرض: فإن أول شيء يصنعه تقسيم الأشياء إلى سماويه وأرضيه، و الموجودات الأرضيه إلى حيوانات وأشجار وأنهار وأحجار وجبال ورمال و غيرها. و هكذا يقسم ويقسم ويميز معنى عن معنى ونوعاً عن نوع. حتى تحصل له مجموعه من المعاني و المفاهيم ... و ما زال البشر على البشر حتى استطاع أن يضع لكل واحد من المعاني التي توصل إليها في التقسيم لفظاً من الألفاظ. ولولا القسمه لما تكثرت عنده المعاني و لا الألفاظ.

ثم استعان بالعلوم و الفنون على تدقيق تلك الأنواع، وتميزها تمييزاً ذاتياً. و لا يزال العلم عند الانسان يكشف له كثيراً من الخطأ في تقسيماته وتنويعاته، فيعدّلها.

ويكشف له أنواعاً لم يكن قد عرفها في الموجودات الطبيعيه، أو الأمور التي يخترعها منها ويؤلفها، أو مسائل العلوم و الفنون.

وسياتى كيف نستعين بالقسمه على تحصيل الحدود و الرسوم وكسبها، بل كل حد انما هو مؤسس من أول الأمر على القسمه. و هذا أهم فوائد القسمه.

وتنفع القسمه فى تدوين العلوم و الفنون، لتجعلها أبواباً و فصولاً - ومائل متميزه، ليستطيع الباحث أن يلحق ما يعرض عليه من القضايا فى بابها، بل العلم

لا يكون علماً ذا أبواب ومسائل وأحكام إلا بالقسمه: فمدون علم النحو مثلاً لابد أن يقسم الكلمه أولاً، ثم يقسم الاسم مثلاً إلى نكره ومعرفه، و المعرفه إلى أقسامها، ويقسم الفعل إلى ماض ومضارع وأمر، و كذلك الحرف وأقسام كل واحد منها، ويذكر لكل قسم حكمه المختص به ... و هكذا فى جميع العلوم.

والتاجر أيضاً يلتجئ إلى القسمه فى تسجيل دفتره وتصنيف أمواله، ليسهل عليه استخراج حساباته ومعرفه ربحه وخسارته.

و كذلك بانى البيت، ومركب الأدوات الدقيقه يستعين على اتقان عمله بالقسمه. و الناس من القديم قسموا الزمن إلى قرون وسنين وأشهر وأيام وساعات ودقائق لينتفعوا بأوقاتهم ويعرفوا أعمارهم وتاريخهم.

وصاحب المكتبه تنفعه قسمتها حسب العلوم أو المؤلفين، ليدخل أى كتاب جديد يأتيه فى بابه، و ليستخرج بسهولة أى كتاب يشاء. وبواسطه القسمه استعان علماء الترييه على توجيه طلاب العلوم، فقسموا المدارس إلى ابتدائية و ثانويه وعاليه، ثم كل مدرسه إلى صفوف، ليضعوا لكل صف ومدرسه منهاجاً يناسبه من التعليم.

وهكذا تدخل القسمه فى كل شأن من شؤون حياتنا العلميه و الاعتياديه، و لا يستغنى عنها انسان. ومهمتنا منها هنا أن نعرف كيف نستعين بها على تحصيل الحدود و الرسوم.

(هامش)

(\*) القسمه من المباحث التى عنى بها المناطقه فى العصر الحديث، وظن أنها من المباحث التى تفتق عنها الفكر الغربى. غير أن فلاسفه؟ سلام سبقوا إلى التنبيه عليها، و قد ذكرها الشيخ الطوسى العظيم فى منطق التجريد لتحصيل الحدود واكتسابها، وأوضحها العلامة الحلى فى شرحه (الجواهر النضيد).

## أصول القسمه

### 1 لابد من ثمره

لا- تحسن القسمه إلا- إذا كان للتقسيم ثمره نافع فى غرض المقسيم، بأن تختلف الأقسام فى المميزات و الأحكام المقصوده فى موضع القسمه: فإذا قسم النحوى الفعل إلى أقسامه الثلاثه فلان لكل قسم

حكماً يختص به. أما إذا أراد أن يقسم الفعل الماضى إلى مضموم العين ومفتوحها ومكسورها، فلا يحسن منه ذلك، لأن الأقسام كلها لها حكم واحد فى علم النحو هو البناء، فىكون التقسيم عبثاً ولغوياً، بخلاف مدون علم الصرف فإنه يصح له مثل هذا التقسيم لانتفاعه به فى غرضه من تصريف الكلمه.

وإذا لم نقسم نحن الداليتين العقليه و الطبعيه فى الباب الأول إلى لفظيه و غير لفظيه، لأنه لا- ثمره ترجى من هذا التقسيم فى غرض المنطقى، كما أشرنا إلى ذلك هناك فى التعليقه.

## ٢ لابد من تباين الأقسام

ولا تصح القسمة إلا إذا كانت الأقسام متباينه غير متداخله، لا يصدق أحدها على ما صدق عليه الآخر، ويشير إلى هذا الأصل تعريف القسمة نفسه: فإذا قسمت المنصوب من الأسماء إلى: مفعول، وحال، وتميز، وظرف، فهذا التقسيم باطل، لأن الظرف من أقسام المفعول فلا يكون قسيماً له. ومثل هذا ما يقولون عنه: «يلزم منه أن يكون قسم الشىء قسيماً له». وبطلانه من البديهيات.

ومثل هذا لو قسمنا سكان العراق إلى علماء وجهلاء وأغنياء وفقراء ومرضى وأصحاء. ويقع مثل هذا التقسيم كثيراً لغير المنطقيين الغافلين ممن يرسل الكلام على عواهنه ولكنه لا ينطبق على هذا الأصل الذى قررناه، لأن الأغنياء والفقراء لابد أن يكونوا علماء أو جهلاء، مرضى أو أصحاء، فلا يصح ادخالهم مره ثانيه فى قسم آخر. و فى المثال ثلاث قسّمات جمعت فى قسمه واحده. و الأصل فى مثل هذا أن تقسم السكان أولاً إلى علماء وجهلاء، ثم كل منهما إلى أغنياء وفقراء، فتحدث أربعة أقسام، ثم كل من الأربعة إلى مرضى وأصحاء، فتكون الأقسام ثمانية: علماء أغنياء مرضى، علماء أغنياء أصحاء... إلى آخره. فتفطن لما يرد عليك من القسمة،

لئلا تقع في مثل هذه الغلطات.

ويتفرع على هذا الأصل أمور:

١ - انه لا يجوز أن تجعل قسم الشيء قسيماً له كما تقدم مثل أن تجعل الظرف قسيماً للمفعول.

٢ - ولا يجوز أن تجعل قسيم الشيء قسماً منه، مثل أن تجعل الحال قسماً من المفعول.

٣ - ولا يجوز أن تقسم الشيء إلى نفسه وغيره.

وقد زعم بعضهم ان تقسيم العلم إلى التصور والتصديق من هذا الباب، لما رأى أن هم يفسرون العلم بالتصور المطلق، و لم يتفطن إلى معنى التصديق مع انه تصور أيضاً ولكنه تصور مقيد بالحكم كما ان قسيمه خصوص التصور الساذج المقيد بعدم الحكم. كما شرحناه سابقاً. أما المقسم لهما فهو التصور المطلق الذي هو نفس العلم.

### ٣ أساس القسمة

و يجب أن تؤسس القسمة على أساس واحد، أى يجب أن يلاحظ في المقسم جهة واحده، وباعتبارها يكون التقسيم، فإذا قسمنا كتب المكتبة فلا بد أن تؤسس تقسيمها إما على أساس العلوم والفنون أو على أسماء المؤلفين أو على أسماء الكتب. أما إذا خلطنا بينها فالأقسام تتداخل ويختل نظام الكتب، مثل ما إذا خلطنا بين أسماء الكتب و المؤلفين، فنلاحظ في حرف الألف مثلاً تاره اسم الكتاب وأخرى اسم المؤلف، بينما ان كتابه قد يدخل في حرف آخر.

والشئ الواحد قد يكون مقسماً لعدة تقسيمات باعتبار اختلاف الجهة المعتره أى (أساس القسمة) ، كما قسمنا اللفظ مره إلى مختص وغيره وأخرى إلى مترادف ومتباين وثالثه إلى مفرد ومركب، و كما قسمنا الفصل إلى قريب وبعيد مره وإلى مقوم ومقسم أخرى... ومثله كثير في العلوم وغيرها.

### ٤ جامعه مانعه

ويجب في القسمة أن يكون مجموع اقسام مساوياً للمقسم فتكون جامعه مانعه: جامعه لجميع ما يمكن أن يدخل فيه من اقسام أى حاصره لها لا يشذ منها شئ، مانعه عن دخول غير أقسامه فيه.

### أنواع القسمة

#### اشاره

للقسمه نوعان أساسيان.

## ١ قسمه الكل إلى أجزائه، أو (القسمه الطبيعيه)

كقسمه الانسان إلى جزئيه: الحيوان و الناطق، بحسب التحليل العقلى، إذ يحلل العقل مفهوم الانسان إلى مفهومين: مفهوم الجنس الذى يشترك معه به غيره، ومفهوم الفصل الذى يختص به ويكون به الانسان انساناً. وسيأتى معنى التحليل العقلى مفصلاً. وتسمى حينئذ أجزاء عقلية.

و كقسمه الماء إلى عنصرين: الاوكسجين و الهيدروجين، بحسب التحليل الطبيعي.

و من هذا الباب قسمه كل موجود إلى عناصره؟ وليه البسيطه، وتسمى ا؟جزاء طبيعیه أو عنصریه.

و كقسمه الحبر إلى ماء وماده ملونه مثلاً، و الورق إلى قطن ونوره، و الزجاج إلى رمل و ثانى اكسيد السلكون. و ذلك بحسب التحليل الصناعى فى مقابل التركيب الصناعى. و ا؟جزاء تسمى أجزاء صناعیه.

و كقسمه المتر إلى أجزائه بحسب التحليل الخارجى إلى ا؟جزاء المتشابهه أو كقسمه السرير إلى الخشب و المسامير بحسب التحليل الخارجى إلى ا؟جزاء غير المتشابهه. ومثله قسمه البيت إلى ا؟جر و الجص و الخشب و الحديد، أو إلى الغرفه و السرداب و السطح و الساحه، و قسمه السياره إلى آلاتها المركبه منها، و الانسان إلى لحم و دم و عظم و جلد و أعصاب ...

## ٢ قسمه الكلى إلى جزئياته، أو (القسمه المنطقيه)

كقسمه الموجود إلى ماده و مجرد عن الماده، و الماده إلى جماد و نبات و حيوان، و كقسمه المفرد إلى اسم و فعل و حرف ... وهكذا. و تمتاز القسمه المنطقيه عن الطبيعیه ان ا؟قسام فى المنطقيه يجوز حملها على المقسم و حمل المقسم عليها فنقول: هذا الاسم مفرد، و المفرد اسم. و لا يجوز الحمل فى الطبيعیه عدا ما كانت بحسب التحليل العقلى، فلا يجوز أن تقول البيت سقف أو جدار و لا الجدار بيت.

ولا بد فى القسمه المنطقيه من فرض جهه وحده جامعها فى المقسم تشترك فيها ا؟قسام و بسببها يصح الحمل بين المقسم و ا؟قسام، كما لا بد من فرض جهه افتراق فى ا؟قسام على وجه يكون لكل قسم

جهه تباين جهه القسم ا؟خر، وإلا لما صحت القسمة وفرض ا؟قسام. وتلك الجهه الجامعه أما أن تكون مقومه للأقسام أى داخله فى حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً واما أن تكون خارجه عنها.

١ - إذا كانت الجهه الجامعه مقومه للأقسام، فلها ثلاث صور:

أ - أن تكون جنساً، وجهات الافتراق الفصول المقومه للأقسام، كقسمة المفرد إلى الاسم و الفعل و الحرف ... فيسمى التقسيم (تنوعاً) و ا؟قسام أنواعاً.

ب - أن تكون جنساً أو نوعاً، وجهات الافتراق العوارض العامه اللاحقه للمقسم، كقسمة الاسم إلى مرفوع ومجرور، فيسمى التقسيم (تصنيفاً) و ا؟قسام أصنافاً.

ج - أن تكون جنساً أو نوعاً أو صنفاً، وجهات الافتراق العوارض الشخصيه اللاحقه لمصاديق المقسم، فيسمى التقسيم (تفريداً) و ا؟قسام أفراداً، كقسمة الانسان إلى زيد وعمرو ومحمد وحسن ... إلى آخرهم باعتبار المشخصات لكل جزئى جزئى منه.

٢ - إذا كانت الجهه الجامعه خارجه عن ا؟قسام، فهى كقسمة ا؟بيض إلى الثلج و القطن و غيرهما، و كقسمة الكائن الفاسد إلى معدن و نبات و حيوان، و كقسمة العالم إلى غنى و فقير أو إلى شرقى و غربى ... وهكذا.

## أساليب القسمة

### اشاره

?جل أن نقسم الشىء قسمه صحيحه لا بد من استيفاء جميع ما له من ا؟قسام، كما تقدم فى ا؟صل الرابع، بمعنى أن تكون القسمه حاصره لجميع جزئياته أو أجزاءه. ولذلك أسلوبان:

### ١ - طريقه القسمة الثنائيه:

وهى طريقه الترديد بين النفى و الاثبات، و النفى و الاثبات (وهما النقيضان) لا- يرتفعان أى لا- يكون لهما قسم ثالث و لا يجتمعان أى لا يكونان قسماً واحداً، فلا محاله تكون هذه القسمه ثنائيه أى ليس أكثر من قسمين، وتكون حاصره جامعاً مانعاً، كتقسيمنا للحيوان إلى ناطق و غير ناطق. و غير الناطق يدخل فيه كل ما يفرض من باقى انواع الحيوان غير الانسان لا يشذ عنه نوع، وكتقسيمنا للطيور إلى جارحه و غير جارحه، و ا؟نسان إلى عربى و غير عربى، و العالم إلى فقيه و غير فقيه ... وهكذا.

ثم يمكن أن نستمر فى القسمه فنقسم طرف النفى أو طرف الاثبات أو كليهما إلى طرفين اثبات و نفى، ثم هذه ا؟طراف ا؟خيره يجوز أن تجعلها أيضاً مقسماً فتقسمها أيضاً بين الاثبات و النفى ... و هكذا تذهب إلى ما شئت أن تقسم إذا كانت هناك ثمره من التقسيم.

مثلاً إذا أردت تقسيم الكلمة، فتقول:

١ - الكلمة تنقسم إلى: ما دل على الذات و غيره

٢ - طرف النفي (الغير) إلى: ما دل على الزمان و غيره

فتحصل لنا ثلاثه أقسام: ما دلّ على الذات و هو (الاسم) ، و ما دلّ على الزمان و هو (الفعل) ، و ما لم يدل على الذات و الزمان و هو (الحرف). و التعبير المألوف عند المؤلفين أن يقال:

«الكلمه إما أن تدل على الذات أو لا، و؟ول الاسم، و الثاني إما أن تدل على الزمان أو لا؛ و؟ول الفعل؛ و الثاني الحرف».



ويمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:

الكلمة:

\* ما دل على الذات غيره

\* ما دل على الزمان غيره

(مثال ثان) إذا أردنا تقسيم الجوهر إلى أنواعه فيمكن تقسيمه على هذا النحو:

ينقسم

١ - الجوهر إلى: ما يكون قابلاً للابعد و غيره

٢ - ثم طرف الاثبات (القابل) إلى: نام و غيره

٣ - ثم طرف النفي (غير النامي) إلى: جامد و غيره

٤ - ثم طرف الاثبات في التقسيم (٢) إلى: حساس و غيره

وهكذا يمكن أن تستمر بالقسمة حتى تستوفى أقسام الحساس إلى جميع أنواع الحيوان. ولك أيضاً أن تقسم الجامد و غير الحساس. وقد رأيت انا قسمنا تاره طرف الاثبات وأخرى طرف النفي. ويمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:

الجوهر

قابل للابعد غيره

نام غيره

حساس غيره غيره جامد غيره

صاهل غيره

ناهق غيره

وهذه القسمة الثنائية تنفع على ا؟كثر في الشيء الذي لا تنحصر أقسامه، و إن كانت مطوله،؟نك تستطيع بها أن تحصر كل ما يمكن أن يفرض من ا؟نواع أو ا؟صناف بكلمه (غيره)، ففي المثال ا؟خير ترى (غير الناهق) يدخل فيه جميع ما للحيوان من ا؟نواع غير الناطقه و الصاهله و الناهقه، فاستطعت أن تحصر كل ما للحيوان من أنواع.

وتنفع هذه القسمة أيضاً فيما إذا أريد حصر أقسام حصرًا عقلياً كما يأتي، وتنفع أيضاً في تحصيل الحد و الرسم. وسيأتي بيان ذلك.

## ٢ - طريقه القسمة التفصيليه:

وذلك بأن تقسم الشيء ابتداءً إلى جميع أقسامه المحصوره كما لو أردت أن تقسم الكل إلى: نوع و جنس و فصل و خاصه و عرض عام.

والقسمة التفصيليه على نوعين عقليه واستقرائيه:

١ - (العقلية): وهى التى يمنع العقل أن يكون لها قسم آخر، كقسمة الكلمه المتقدمه، و لا تكون القسمة عقليه إلا إذا بنيتها على أساس النفي و الاثبات: (القسمة الثنائيه) فلأجل اثبات أن القسمة التفصيليه عقليه

يرجعونها إلى القسمة الثنائية الدائره بين النفي و الاثبات، ثم إذا كانت اقسام أكثر من اثنين يقسمون طرف النفي أو الاثبات إلى النفي و الاثبات ... و هكذا كلما كثرت اقسام، على ما تقدم فى الثائيه.

٢ - (الاستقرايه): و هى التى لا يمنع العقل من فرض آخر لها، وانما تذكر اقسام الواقعه التى علمت بالاستقراء و التبع، كتقسم اديان السماويه إلى: اليهوديه و النصرانيه و اسلاميه و كتقسيم مدرسه معينه إلى: صف أول و ثان و ثالث، عند ما لا يكون غير هذه الصفوف فيها، مع امكان حدوث غيرها.

## التعريف بالقسمه

إن القسمه بجميع أنواعها هى عارضه للمقسم فى نفسها، خاصه به غالباً.

ولما اعتبرنا فى القسمه أن تكون جامعها مانعه فاقسام بمجموعها مساويه للمقسم، كما انها غالباً تكون أعرف منه. وعليه يجوز تعريف المقسم بقسمته إلى أنواعه أو أصنافه، ويكون من باب تعريف الشئ بخاصته.

و هو التعريف بالرسم الناقص، كما كان التعريف بالمثال من هذا الباب.

ولنضرب لك مثلاً لذلك: أنا إذا قسمنا الماء بالتحليل الطبيعى إلى أو كسجين وهيدروجين وعرفنا أن غيره من اجسام لا ينحلّ إلى هذين الجزأين، فقد حصل تمييز الماء تمييزاً عرضياً عن غيره بهذه الخاصه، فيكون ذلك نوعاً من المعرفه للماء المظمن إليها. و كذا لو عرفنا أن الورق ينحل إلى القطن و النوره مثلاً نكون قد عرفناه معرفه نظمّن إليها تميزه عن غيره ... و هكذا فى جميع أنواع القسمه.

كسب التعريف بالقسمه

أو

كيف نفكر لتحصيل المجهول التصورى

أنت تعرف ان المعلوم التصورى منه ما هو بديهي لا- يحتاج إلى كسب كمفهوم الوجود و الشئ، و منه ما هو نظرى تحتاج معرفته إلى كسب ونظر.

ومعنى حاجتك فيه إلى الكسب ان معناه غير واضح فى ذهنك و غير محدد و متميز، أو

فقل غير مفهوم لديك و لا معروف، فيحتاج إلى التعريف، و الذى يعرّفه للذهن هو الحد و الرسم. و ليس الحد أو الرسم للنظري موضوعاً فى الطريق فى تناول اليد، وإلا فما فرضته نظرياً مجهولاً لم يكن كذلك بل كان بديهيّاً معروفاً. فالنظري عندك فى الحقيقه ليس هو إلا الذى تجهل حده أو رسمه.

إذن، المهم فى ا؟مر أن نعرف الطريقه التى نحصل بها الحد و الرسم. وكل ما تقدم من ا؟بحاث فى التعريف هى فى الحقيقه أبحاث عن معنى الحد و الرسم وشروطهما أو أجزاءهما. و هذا وحده غير كافٍ ما لم نعرف طريقه كسبهما وتحصيلهما، فانه ليس الغنى هو الذى يعرف معنى النقود وأجزاءها وكيف تتألف، بل الغنى من يعرف طريقه كسبها فيكسبها، و ليس المريض يشفى إذا عرف فقط معنى الدواء وأجزاءه بل لابد أن يعرف كيف يحصله ليتناوله.

وقد أغفل كثير من المنطقيين هذه الناحيه، و هى أهم شىء فى الباب. بل هى ا؟ساس، و هى معنى التفكير الذى به نتوصل إلى المجهولات. ومهمتنا فى المنطق أن نعرف كيف نفكر لنكسب العلوم التصوريه و التصديقيه.

وسياتى ان طريقه التفكير لتحصيل العلم التصديقى هو الاستدلال و البرهان. اما تحصيل العلم التصورى فقد اشتهر عند المناطقه ان الحد لا يكتسب بالبرهان، و كذا الرسم. و الحق معهم؟ن البرهان مخصوص لاكتساب التصديق، و لم يحن الوقت بعد لأبيّن للطالب سرّ ذلك، و إذا لم يكن البرهان هى الطريقه هنا فما هى طريقه تفكيرنا لتحصيل الحدود و الرسوم؟ وطبعاً لابد أن تكون هذه الطريقه طريقه فطريه يصنعها كل انسان فى دخيله نفسه يخطئ فيها أو يصيب. ولكن نحتاج إلى الدلاله عليها لنكون على بصيره فى صناعتها. و

هذا هو هدف علم المنطق. و هذا ما نريد بيانه، فنقول:

الطريق منحصر بنوعين من القسمه: القسمه الطبيعيه بالتحليل العقلي وتسمى طريقه التحليل العقلي، و القسمه المنطقيه الثنائيه. ونحن أشرنا فى غضون كلامنا فى التعريف و القسمه إلى ذلك. و قد جاء وقت بيانه فنقول:

### طريقه التحليل العقلي

إذا توجهت نفسك نحو المجهول التصورى (المشكل)، ولنفرضه (الماء) مثلاً عند ما يكون مجهولاً لديك و هذا هو الدور الأول ( ) فأول ما يجب أن تعرفه نوعه. أى تعرف انه داخل فى أى جنس من ا?جناس العالیه أو ما دونها، كأن تعرف أن الماء مثلاً من السوائل. و هذا هو (الدور الثانى). وكلما كان الجنس الذى عرفت دخول المجهول تحته قريباً كان الطريق أقصر لمعرفة الحد أو الرسم. وسيوضح.

وإذا اجتزت الدور الثانى الذى لابد منه لكل من أراد التفكير بأيه طريقه كانت، انتقلت إلى الطريقه التى تختارها للتفكير ولا بد أن تتمثل فيها ا?دوار الثلاثه ا?خيريه أو الحركات الثلاث التى ذكرناها للفكر: الذاهبه و الدائريه و الراجعه.

وإذ نحن اخترنا ا?ن (طريقه التحليل العقلي) أولاً، فلنذكرها متمثله فى الحركات الثلاث:

فانك عند ما تجتاز الدور الثانى تنتقل إلى الثالث و هو الحركه الذاهبه حركه العقل من المجهول إلى المعلومات. ومعنى هذه الحركه بطريقه التحليل المقصود بيانها هو أن تنظر فى ذهنك إلى جميع ا?فراد الداخله تحت ذلك الجنس الذى فرضت المشكل داخلاً تحته. و فى المثال تنظر إلى أفراد السوائل سواء كانت ماء أو غير ماء باعتبار ان كلها سوائل.

وهنا تنتقل إلى الرابع، و هو (الحركه الدائريه) أى حركه العقل بين المعلومات.

و هو أشق ا?دوار وأهمها دائماً فى كل تفكير، فإن نجح المفكر فيه، انتقل إلى الدور ا?خير الذى به حصول العلم، وإلا

بقى فى مكانه يدور على نفسه بين المعلومات من غير جدوى. و هذه الحركه الدائريه بين المعلومات فى هذه الطريقه، هى أن يلاحظ الفكر مجاميع أفراد الجنس الذى دخل تحته المشكل، فيفرزها مجموعه مجموعه، فلأفراد المجهول مجموعه، ولغيره من أنواع الجنس؟ خرى كل واحد مجموعه من الأفراد. و فى المثال يلاحظ مجاميع السوائل: الماء، و الزئبق، و اللبن، و الدهن، إلى آخرها. و عند ذلك يبدأ فى ملاحظتها ملاحظه دقيقه، ليعرف ما تمتاز به مجموعه أفراد المشكل بحسب ذاتها وحققتها عن المجاميع؟ خرى، أو بحسب عوارضها الخاصه بها. ولا بد هنا من الفحص الدقيق و التجربه ليعرف فى المثال الخصوصيه الذاتيه أو العرضيه التى يمتاز بها الماء عن غيره من السوائل، فى لونه وطعمه، أو فى وزنه و ثقله، أو فى أجزاءه الطبيعیه. ولا يستغنى الباحث عن الاستعانه بتجارب الناس و العلماء وعلومهم. و البشر من القديم \_ كما قلنا فى أول مبحث القسمه اهتموا بفطرتهم فى تقسيم الأشياء و تمييز أنواع بعضها عن بعض، فحصلت لهم بمرور الزمن الطويل معلومات قيمه هى ثروتنا العلميه التى ورثناها من أسلافنا. و كل ما نستطيعه من البحث فى هذا الشأن هو التعديل و التنقيح فى هذه الثروه، واكتشاف بعض الكنوز من أنواع التى لم يهتد إليها السابقون، على مرور الزمن و تقدم المعارف.

فإن استطاع الفكر أن ينجح فى هذا الدور (الحركه الدائريه) بأن عرف ما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أى عرف فصله، أو عرف ما يميزه تمييزاً عرضياً أى عرف خاصته، فإن معنى ذلك انه استطاع أن يحلل معنى المجهول إلى جنس و فصل، أو جنس و خاصه، تحليلاً عقلياً، فيكمل عنده الحد التام أو الرسم التام بتأليفه مما انتهى إليه التحليل. كما

لو عرف الماء فى المثال بأنه سائل بطبعه لا لوله ولا طعم ولا رائحه أو انه له ثقل نوعى مخصوص أو انه قوام كل شىء حى.

ومعنى كمال الحد أو الرسم عنده قد انتهى إلى الدور؟ خیر، و هو (الحركه الرجعه) أى حركه العقل من المعلوم إلى المجهول. وعندما ينتهى التفكير بالوصول إلى الغايه من تحصيل المجهول.

وبهذا اتضح معنى التحليل العقلى الذى وعدناك ببيانه سابقاً فى القسمه الطبيعیه، و هو انما يكون باعتبار المتشاركات و المتباينات، أى انه بعد ملاحظه المتشاركات بالجنس يفرزها ويوزعها مجاميع أو فقل أنواعاً بحسب ما فيها من المميزات المتباينه فيستخرج من هذه العمليه الجنس و الفصل مفردات الحد، أو الجنس و الخاصه مفردات الرسم، فكنت بذلك حللت المفهوم المراد تعريفه إلى مفرداته.

(تنبيه): ان الكلام المتقدم فى الدور الرابع فرضناه فيما إذا كنت من أول؟ مر، لما عرفت نوع المشكل، عرفت جنسه القريب، فلم تكن بحاجة إلا للبحث عن مميزاته عن؟ نواع المشتركه معه فى ذلك الجنس.

أما لو كنت قد عرفت فقط جنسه العالى كأن عرفت ان الماء جوهر لا غير، فانك؟ جل أن تكمل لك المعرفه، لا بد أن تفحص (أولاً) لتعرف أن المشكل من أى؟ جناس المتوسطه، بتميز بعضها عن بعض بفصولها أو خواصها على نحو العمليه التحليليه السابقه، حتى نعرف أن الماء جوهر ذو أبعاد أى جسم.

ثم تفحص (ثانياً) بعمليه تحليليه أخرى لتعرفه من أى؟ جناس القريبه هو، فنعرف انه سائل، ثم تفحص (ثالثاً) بتلك العمليه التحليليه لتمييزه عن السوائل؟ أخرى بثقله النوعى مثلاً. أو بأنه قوام كل شىء حى، فيتألف عندك تعريف الماء على هذا النحو مثلاً (جوهر ذو أبعاد سائل قوام كل شىء حى) ويجوز

أن تكتفى عن ذلك فتقول (سائل قوام كل شيء حى) مقتصراً على الجنس القريب.

وهذه الطريقة الطويلة من التحليل التى هى عبارة عن عدة تحليلات يلتجئ إليها؟ نسان إذا كانت؟ جناس متسلسله و لم يكن يعرف الباحث دخول المجهول إلا فى الجنس العالى. ولكن تحليلات البشر التى ورثناها تغنينا فى أكثر المجهولات عن ارجاعها إلى؟ جناس العالیه، فلا نحتاج على؟ أكثر إلا لتحليل واحد لنعرف به ما يمتاز به المجهول عن غيره.

على أنه يجوز لك أن تستغنى بمعرفه الجنس العالى أو المتوسط، فلا تجرى إلا عمليه واحده للتجليل لتمييز المشكل عن جميع ما عداه مما يشترك معه فى ذلك الجنس العالى أو المتوسط، غير أن هذه العمليه لا تعطينا إلا حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً.

### طريقه القسمه المنطقيه الثنائيه

انك بعد الانتهاء من الدورين؟ ولين أى دور مواجهه المشكل ودور معرفه نوعه، لك أن تعمد إلى طريقه أخرى من التفكير تختلف عن السابقه.

فإن السابقه كانت النظره فيها إلى؟ افراد المشتركه فى ذلك الجنس ثم تميزها بعضها عن بعض لاستخراج ما يميز المجهول.

أما هذه فانك تتحرك إلى الجنس الذى عرفته فتقسمه بالقسمه المنطقيه الثنائيه إلى اثبات ونفى: الاثبات بما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، و النفي بما عداه. و ذلك إذا كان المعروف الجنس القريب، فنقول فى مثال الماء الذى عرف انه سائل: (السائل إما عديم اللون و اما غيره) ، فتستخرج بذلك الحد التام أو الرسم التام وتحصل لديك الحركات الثلاث كلها.

أما لو كان الجنس الذى عرفته هو الجنس العالى أو المتوسط فانك تأخذ أولاً الجنس العالى مثلاً، فتقسمه بحسب المميزات الذاتيه أو العرضيه، ثم تقسم الجنس المتوسط الذى حصلته بالتقسيم؟ ول إلى أن يصل التقسيم إلى؟ نواع السافله



على النحو الذى مثلنا به فى القسمه الثائيه للجوهر وبهذا تصير الفصول كلها معلومه على الترتيب فتعرف بذلك جميع ذاتيات المجهول على التفصيل.

## تمرينات

على التعريف و القسمه

(١) انقد التعريفات ا؟ تيه، وبين ما فيها من وجوه الخطأ إن كان:

أ - الطائر: حيوان بيض و - اللبن: ماده سائله مغذيه

ب - ا؟ نسان: حيوان بشرى ز - العدد:

كثره مجتمعه من آحاد

ج - العلم: نور يقذف فى القلب ح - الماء: سائل مفيد

د - القدام: الذى خلفه شىء ط - الكوكب: جرم سماوى منير

ه - المربع: شكل رباعى قائم الزوايا ي - الوجود:

الثابت العين

(٢) من أى أنواع التعريف تعريف العلم بأنه (حصول صورته الشىء فى العقل) ، وتعريف المركب بأنه (ما دل جزء لفظه على جزء معناه حين هو جزء). وبين ما إذا كان الجنس مذكوراً فيها أم لا.

(٣) من أى أنواع التعريف تعريف الكلمه بأنها (قول مفرد) وتعريف الخبر بأنه (قول يحتمل الصدق و الكذب).

(٤) عرف النحويون الكلمه بعده تعريفات:

أ - لفظ وضع لمعنى مفرد.

ب - لفظ موضوع مفرد.

ج - قول مفرد.

د - مفرد.

فقارن بينها، واذكر أولها وأحسنها، واخلل فى أحدها إن كان.

(٥) لو عرفنا ا؟ب بأنه (من له ولد) ، فهذا التعريف فاسد قطعاً، ولكن هل تعرف من أیه جبهه فسادہ؟ و هل ترى يلزم منه الدور؟  
- و إذا كان يلزم منه الدور أو لا يلزم فهل تستطيع أن تعلق ذلك؟

(٦) اعترض بعض ا؟صوليين على تعريف اللفظ المطلق المقابل للمقيد بأنه (ما دل على شايح فى جنسه) ، فقال انه تعريف غير مطرد و لا- منعكس، فهل تعرف الطريق لرد هذا ال-اعتراض من أساسه على الاجمال. و أنت إذا حققت ان هذا التعريف ماذا يسمى

يسهل عليك الجواب، فتفطن!

(٧) جاء في كتاب حديث للمنطق تعريف الفصل بأنه (صفه أو مجموع صفات كليه بها تتميز أفراد حقيقه واحده من أفراد غيرها من الحقائق المشتركه معها فى جنس واحد). انقده واذكر وجوده الخلل فيه على ضوء ما درستته فى تعريف الفصل وشروط التعريف.

(٨) إن التى نسميها بالكليات الخمسه كان أرسطو يسميها (المحمولات)، وعنده ان المحمول لابد أن يكون من أحد الخمسه، فاعترضه بعض مؤلفى المنطق الحديث بأن هذه الخمسه لا- تحتوى جميع أنواع المحمولات،؟ نه لا يدخل فيه مثل (البشر هو ا؟نسان).

فالمطلوب أن تجيب عن هذا الاعتراض، على ضوء ما درستته فى بحث (الحمل وأنواعه). وبين صواب ما ذهب إليه أرسطو.

(٩) وعرف هذا البعض المتقدم اللفظين المتقابلين بأنهما (اللفظان اللذان لا يصدقان على شىء واحد فى آن واحد). انقده على ضوء ما درستته فى بحث التقابل وشروط التعريف.

(١٠) كيف تفكر بطريقه التحليل العقلى لاستخراج تعريف الكلمه و المفرد و المثلث و المربع.

(١١) استخراج بطريقه القسمه المنطقيه الثنائيه تعريف الفصل تاره و النوع أخرى.

(١٢) فرق بين القسمه العقليه وبين الاستقرائيه فى القسمات التفصيليه؟ تيه مع بيان الدليل على ذلك:

أ - قسمه فصول السنه إلى ربيع وصيف وخريف وشتاء.

ب - قسمه أوقات اليوم إلى فجر وصبح وضحى وظهر وعصر وأصيل وعشاء وعتمه.

ج - قسمه الفعل إلى ماض ومضارع وأمر.

د - قسمه الاسم إلى نكره ومعرفه.

ه - قسمه الاسم إلى مرفوع ومنصوب ومجرور.

و - قسمه الحكم إلى وجوب وحرمة واستحباب وكرهه وإباحه.

ز - قسمه الصوم إلى واجب ومستحب ومكروه ومحرم.

ح - قسمه الصلاه إلى ثنائيه وثلاثيه ورباعيه.

ط - قسمه الحج إلى تمتع وقران وإفراد.

ى - قسمه الخط إلى مستقيم ومنحن ومنكسر.

ثم اقلب ما يمكن

من هذه القسامات إلى قسمه ثنائيه، واستخرج منها بعض ريفات لبعض اقسام، واختر خمسة على اقل.

انتهى الجزء اقول

## الباب الرابع: القضايا وأحكامها

### القضايا

#### القضية

تقدم في الباب اقول ان الخبر هو القضية، وعرفنا الخبر أو القضية بأنه (المركب التام الذى يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب).

وقولنا: المركب التام، هو (جنس قريب) يشمل نوعى التام، الخير و الانشاء. وبقى التعريف (خاصه) يخرج بها الانشاء، فن الوصف بالصدق أو الكذب من عوارض الخبر المختصه به، كما فصلناه هناك، فهذا التعريف تعريف بالرسم التام.

و?جل أن يكون التعريف دقيقاً نزيد عليه كلمه (لذاته)، فنقول: القضية هي المركب التام الذى يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب لذاته.

وكذا ينبغي زياده كلمه (لذاته) فى تعريف الانشاء. ولهذا القيد فائده، فانه قد يتوهم غافل فيظن ان التعريف اقول للخبر يشمل بعض الانشاءات فلا يكون مانعاً، ويخرج هذا البعض من تعريف الانشاء فلا يكون جامعاً.

وسبب هذا الظن ان بعض الانشاءات قد توصف بالصدق و الكذب، كما لو استفهم شخص عن شىء يعلمه، أو سأل الغنى سؤال الفقير، أو تمنى انسان شيئاً هو واجد له، فان هؤلاء نرهم بالكذب، و فى عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل و السائل الفقير و المتمنى الفاقد اليأس أن هم صادقون.

و من المعلوم أن الاستفهام و الطلب بالسؤال و التمنى من أقسام الانشاء.

ولكننا إذا دققنا هذه امثله وأشباهاها يرتفع هذا الظن، اننا نجد ان الاستفهام الحقيقى لا يكون إلا عن جهل، و السؤال لا يكون إلا عن حاجه، و التمنى لا يكون إلا عن فقدان و يأس، فهذه الانشاءات تدل بالدلاله الالتزاميه على الخبر عن الجهل أو الحاجه أو اليأس، فيكون الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب، لا ذات الانشاء.

فالتعريف اول للخبر

فى حد نفسه لا ىشمل هذه الانشاءات، ولكن ؟جل التصريح بذلك دفعاً للالتباس، نضيف كلمه (لذاته) ، ؟ن هذه الانشاءات المذكوره لئن اتصفت بالصدق أو الكذب، فليس هذا الوصف لذاتها، بل ؟جل مداليلها الالتزاميه

## أقسام القضايا

١ - (الحمليه)

مثل: الحديد معدن، الربا محرم، الصدق ممدوح، الكاذب ليس بمؤتمن، البخيل لا يسود.

وبتدقيق هذه ؟مثله نجد:

أن كل قضيه منها لها طرفان ونسبه بينهما، ومعنى هذه النسبه اتحاد الطرفين وثبوت الثانى للأول، أو نفى الاتحاد و الثبوت. وبالاختصار نقول: معناها ان (هذا ذاك) أو (هذا ليس ذاك) فيصح تعريف الحمليه بأنها:

ما حكم فيها بثبوت شىء لشىء أو نفيه عنه

٢ - (الشرطيه)

مثل: إذا أشرق الشمس فالنهار موجود.

وليس إذا كان ؟نسان تماماً كان أميناً.

ومثل: اللفظ إما أن يكون مفرداً أو مركباً.

وليس ؟نسان إما أن يكون كاتباً أو شاعراً.

وعند ملاحظه هذه القضايا نجد:

ان كل قضيه منها لها طرفان، وهما قضيتان با؟صل. ففي المثال ا؟ول لولا (إذا) و (فاء الجزاء) لكان قولنا (أشرق الشمس) خبراً بنفسه و كذا (النهار موجود). و هكذا باقى ا؟مثله، ولكن لما جمع المتكلم بين الخبرين ونسب أحدهما إلى ا؟خر جعلهما قضيه واحده وأخرجهما عما كانا عليه من كون كل منهما خبراً يصح السكوت عليه، فانه لو قال (أشرق الشمس ...) وسكت فانه يعد مركباً ناقصاً، كما تقدم فى بحث المركب.

وأما هذه النسبه بين الخبرين با؟صل، فليست هى نسبه الثبوت و الاتحاد كالحمليه، ؟ن لا اتحاد بين القضايا، بل هى إما نسبه الاتصال و التصاحب، و التعليق، أى تعليق الثانى على ا ؟ول أو نفى ذلك كالمثالين ا؟ولين، و اما نسبه التعاند و الانفصال و التباين أو نفى ذلك كالمثالين ا؟خيرين.

ومن جميع ما تقدم نستطيع أن نستنتج عدة أمور:

(ا?ول): تعريف

القضية الشرطية بأنها (ما حكم فيها بوجود نسبه بين قضيه وأخرى أو لا وجودها).

الشرطية: متصله ومنفصله:

(الثانى): ان الشرطية تنقسم إلى متصله ومنفصله، ?ن النسبه:

١ - إن كانت هي الاتصال بين القضيتين وتعليق احدهما على ا ?خرى أو نفى ذلك، كالمثالين ا?ولين، فهي المسماه (بالمتصله).

٢ - و إن كانت هي الانفصال و العناد بينهما أو نفى ذلك، كالمثالين ا?خيرين فهي المسماه (بالمنفصله).

الموجبه و السالبه:

(الثالث): ان القضية بجميع أقسامها سواء كانت حمليه أو متصله أو منفصله، تنقسم إلى، موجبه وسالبه، ?ن الحكم فيها:

١ - إن كان بنسبه الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهي (موجبه).

٢ - و إن كان بسلب الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهي (سالبه).

وعلى هذا فليس من حق السالبه أن تسمى حمليه أو متصله أو منفصله، ?نها سلب الحمل أو سلب الاتصال أو سلب الانفصال، ولكن تشبيها لها بالموجبه سميت باسمها.

ويسمى الايجاب و السلب (كيف القضية)، ?نه يسأل ب (كيف) الاستفهاميه عن الثبوت وعدمه

## أجزاء القضية

قلنا: إن كل قضية لها طرفان ونسبه، وعليه ففي كل قضية ثلاثه أجزاء، ففي الحمليه:

الطرف ا?ول: المحكوم عليه، ويسمى (موضوعاً).

الطرف الثانى: المحكوم به، ويسمى (محمولاً).

النسبه: و الدال عليها يسمى (رابطه)

وفى الشرطيه:

الطرف ا?ول: يسمى (مقدماً)



والطرف الثاني: يسمى (تالياً).

والدال على النسبه: يسمى (رابطه).

وليس من حق أطراف المنفصله: أن تسمى مقدماً وتالياً،؟نها غير متميزه بالطبع كالمتصله، فإن لك أن تجعل أيا شئت منها مقدماً وتالياً، و لا بتفاوت المعنى فيها، ولكن إنما سميت بذلك فعلى نحو العطف على المتصله تبعاً لها، كما سميت السالبه باسم الموجبه الحملية أو المتصله أو المنفصله.

### أقسام القضيه باعتبار الموضوع

الحملية: شخصيّه، وطبيعيه، ومهمله، ومحصوره.

المحصوره: كليّه وجزئيه

نبتدئ بالتقسيم باعتبار الموضوع للحمليه، ثم نتبعه بتقسيم الشرطيه، فنقول:

تنقسم الحملية باعتبار الموضوع إلى ا؟قسام ا؟ربعه المذكوره فى العنوان ؟ن الموضوع إما أن يكون جزئياً حقيقياً أو كلياً:

أ - فإن كان جزئياً سميت القضيه (شخصيه) و (مخصوصه) مثل: محمد رسول الله. الشيخ المفيد مجدد القرن الرابع. بغداد عاصمه العراق. أنت عالم. هو ليس بشاعر. هذا العصر لا يبشر بخير.

ب - و إن كان كلياً، ففيه ثلاث حالات تسمى - فى كل حاله - القضيه المشتمله عليه باسم مخصوص، فانه:

١ - أما أن يكون الحكم فى القضيه على نفس الموضوع الكلى بما هو كلى مع غض النظر عن أفراده، على وجه لا يصح تقدير رجوع الحكم إلى ا؟فراد، فالقضيه تسمى (طبيعيه)، ؟ن الحكم فيها على نفس الطبيعه من حيث هى كليه، مثل: ا؟نسان نوع. الناطق فصل. الحيوان جنس. الضاحك خاصه ... وهكذا، فانك ترى ان الحكم فى هذه ا؟مثله لا- يصح ارجاعه إلى أفراد الموضوع، ؟ن الفرد ليس نوعاً و لا فصلاً و لا جنساً و لا خاصه.

اما أن يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظه أفراده، بأن يكون الحكم فى الحقيقه راجعاً إلى ا؟فرد، و الكلى جعلى عنواناً ومرآه لها، إلا- أنه لم يبين فيه كميه ا؟فرد، لا- جميعها و لا بعضها، فالقضيه تسمى (مهمله) لاهمال بيان كميه أفراد الموضوع، مثل: ا؟نسان فى خسر. رئيس القوم خادمهم. ليس من العدل سرعه العدل. المؤمن لا يكذب.

فانه ليس فى هذه ا؟مثله دلالة على أن الحكم عام لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام.

(تنبيه) قال الشيخ الرئيس فى الاشارات بعد بيان المهمله: «فإن كان ادخال ا؟لف و اللام يوجب تعميماً وشركه وادخال التنوين يوجب تخصيصاً، فلا مهمله فى لغه العرب، و ليطلب ذلك فى لغه أخرى. و اما الحق فى ذلك فلصناعه النحو و لا نخالطها بغيرها...». و الحق وجود المهمله فى لغه العرب إذا كانت اللام للحقيقه، فيشار بها إلى نفس الطبيعه من حيث وجودها فى مصاديقها، من دون دلالة على إرادته الجميع أو البعض. نعم إذا كانت للجنس فانها تفيد العموم. ويفهم ذلك من قرائن ا؟حوال. و هذا أمر يرجع فيه إلى كتب النحو وعلوم البلاغه.

٣- و اما أن يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظه أفراده، كالسابقه، ولكن كميه أفراده مبينه فى القضيه، إما جميعاً أو بعضاً، فالقضيه تسمى (محصوره) و تسمى (مسوره) أيضاً. و هى تنقسم بملاحظه كميه ا؟فرد إلى:

أ- (كليه): إذا كان الحكم على جميع ا؟فرد، مثل: كل إمام معصوم. كل ماء طاهر. كل ربا محرم. لا شىء من الجهل بنافع. ما فى الدار ديار.

ب- (جزئيه): إذا كان الحكم على بعض ا؟فرد، مثل: بعض الناس يكذبون. قليل من عبادى الشكور. و ما أكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين. ليس

كل إنسان عالماً. رب أكله منعت أكالات

لا اعتبار إلا بالمحصورات

القضايا المعتره التي يبحث عنها المنطقي، ويعتد بها، هي المحصورات، دون غيرها من باقي القسام. و هذا ما يحتاج إلى البيان:

أما (الشخصيه)، فلأن مسائل المنطق قوانين عامه، فلا شأن لها في القضايا الشخصيه التي لا عموم فيها.

وأما (الطبيعيه)، فهي بحكم الشخصيه، فن الحكم فيها ليس فيه تقنين قاعده عامه، وانما الحكم كما قلنا على نفس المفهوم بما هو من غير أن يكون له مساس بأفراده.

و هو بهذا الاعتبار كالمعنى الشخصى لا- عموم فيه، فان انسان في مثال (انسان نوع) لا عموم فيه. فن كلا من أفراده ليس بنوع.

وأما (المهمله)، فهي في قوه الجزئيه، و ذلك فن الحكم فيها يجوز أن يرجع إلى جميع افراد ويجوز أن يرجع إلى بعضها دون البعض الآخر، كما تقول: (رئيس القوم خادمهم)، فانه إذا لم يبين في هذه القضيه كميه افراد، فانك تحتمل ان كل رئيس قوم يجب أن يكون كخادم لقومه. وربما كان هذا الحكم من القائل غير عام لكل من يصدق عليه رئيس قوم، فقد يكون رئيس مستغنياً عن قومه إذ لا تكون قوته مستمده منهم. و على كلا التقديرين يصدق (بعض الرؤساء لقومهم كخدم لهم)، فن الحكم إذا كان في الواقع للكُل، فإن البعض له هذا الحكم قطعاً أما البعض الآخر فهو مسكوت عنه. و إذا كان في الواقع للبعض، فقد حكم على البعض.

إذن الجزئيه صادقه على كلا- التقديرين قطعاً. و لا- نعى بالجزئيه إلا- ما حكم فيها على بعض افراد من دون نظر إلى البعض الباقي بنفى و لا اثبات. فانك إذا قلت (بعض انسان حيوان)، فهي صادقه، فنها ساكنه عن

البعض ا؟خر فلا تدليل على أن الحكم لا يعمه. و لا شك ان بعض ا؟نسان حيوان و إن كان البعض الباقي فى الواقع أيضاً حيواناً ولكنه مسكوت عنه فى القضييه.

وإذا كانت القضايا المعتره هى المحصورات خاصه سواء كانت كليه أو جزئيه فاذا روعى مع (كم) القضييه ( ) كيفها، ارتقت القضايا المعتره إلى أربعة أنواع: الموجه الكليه. السالبه الكليه. الموجه الجزئيه. السالبه الجزئيه.

السور و ألفاظه

يسمى اللفظ الدال على كميته أفراد الموضوع (سور القضييه) تشبيهاً له بسور البلد الذى يحدها ويحصرها. ولذا سميت هذه القضايا (محصوره) و (مسوره). ولكل من المحصورات ا؟ربع سور خاص بها:

١ - (سور الموجه الكليه): كل. جميع. عامه. كافه. لام الاستغراق ... إلى غيرها من ا؟لفاظ التى تدل على ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع.

٢ - (سور السالبه الكليه): لا- شىء. لا واحد. النكره فى سياق النفى ... إلى غيرها من ا؟لفاظ الداله على سلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع.

٣ - (سور الموجه الجزئيه): بعض. واحد. كثير. قليل. ربما. قلما ... إلى غيرها مما يدل على ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع.

٤ - (سور السالبه الجزئيه): ليس بعض. بعض ... ليس كل. ما كل ... أو غيرها مما يدل على سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع.

وطلباً للاختصار نرزم لسور كل قضييه برمز خاص كما يلى:

(كل): للموجه الكليه

(لا): للسالبه الكليه

(ع):

للموجه الجزئيه.

(س): للسالبه الجزئيه

وإذا رمزنا دائماً للموضوع بحرف (ب) وللمحمول بحرف (ح) فيكون رموز المحصورات ا؟ربع كما يلى:

كل ب ح ... الموجه الكليه

لا ب ح ... السالبه الكليه

ع ب ح ... الموجبه الجزئيه

س ب ح ... السالبه الجزئيه

### تقسيم الشرطيه

إلى شخصيه، ومهمله، ومحصوره

لاحظنا ان الحملية تنقسم إلى ا؟قسام ا؟ربعه السابقه باعتبار موضوعها. وللشرطيه تقسيم يشبه ذلك التقسيم،

ولكن لا باعتبار الموضوع، إذ لا موضوع لها، بل باعتبار احوالها؟ زمان التي يقع فيها التلازم أو العناد.

فتنقسم الشرطيه بهذا الاعتبار إلى ثلاثه أقسام فقط: شخصيه، مهمله، محصوره. و ليس من أقسامها الطبيعیه التي لا تكون إلا باعتبار الموضوع بما هو مفهوم موجود في الذهن.

١ - (الشخصيه): و هي ما حكم فيها بالاتصال، أو التنافي، أو نفيهما، في زمن معين شخصي، أو حال معين كذلك.

مثال المتصله - إن جاء على غضباً فلا أسلم عليه. إذا مطرت السماء اليوم فلا أخرج من الدار. ليس إذا كان المدرس حاضراً؟ فإنه مشغول بالدرس.

مثال المنفصله - إما أن تكون الساعه؟ الواحده أو الثانيه. و اما أن يكون زيد و هو في البيت نائماً أو مستيقظاً. ليس إما أن يكون الطالب و هو في المدرسه واقفاً أو في المدرس.

٢ - (المهمله): و هي ما حكم فيها بالاتصال أو التنافي أو رفعهما في حال أو زمان ما، من دون نظر إلى عموم احوالها؟ زمان أو خصوصهما.

مثال المتصله - إذا بلغ الماء كراً فلا يفعل بملاقاه النجاسه. ليس إذا كان؟ نسان كاذباً كان محموداً.

مثال المنفصله - القضية إما أن تكون موجباً أو سالبه. ليس إما أن يكون الشيء معدناً أو ذهباً.

٣ - (المحصوره): و هي ما بيّن فيها أحوال الحكم وأوقاته كلاً أو بعضاً و هي على قسمين كالحمليه:

أ - (الكليه): و هي إذا كان اثبات الحكم أو رفعه فيها يشمل جميع احوالها؟ أوقات.

مثال المتصله - كلما كانت؟ حريصه على الفضيله كانت سالكه سبيل السعاده. ليس أبداً، أو ليس البته إذا كان؟ نسان صبوراً على الشدائد كان غير موفق في أعماله.

مثال المنفصله - دائماً إما أن يكون العدد

الصحيح زوجاً أو فرداً. ليس أبداً، أو ليس البتة إما أن يكون العدد الصحيح زوجاً أو قابلاً للقسمه على اثنين.

ب - (الجزئية): إذا كان اثبات الحكم أو رفعه فيها يختص في بعض غير معين من احوال و اوقات.

مثال المتصله - قد يكون إذا كان ا?نسان عالماً كان سعيداً. و ليس كلما كان ا?نسان حازماً كان ناجحاً في أعماله.

مثال المنفصله - قد يكون إما أن يكون ا?نسان مستلقياً أو جالساً (وذلك عند ما يكون في السيارة مثلاً إذ لا يمكنه الوقوف). قد لا يكون إما أن يكون ا?نسان مستلقياً أو جالساً (وذلك عند ما يمكنه الوقوف منتصباً).

السور في الشرطيه

السور في الحملية يدل على كميه أفراد الموضوع. أما في الشرطيه فدلالته على عموم احوال و ا?زمان أو خصوصها. ولكل من المحصورات اربع سور يختص بها كالحمليه:

١ - (سور الموجبه الكليه): كلما. مهما. متى. ونحوها، في المتصله. ودائماً، في المنفصله.

٢ - (سور السالبه الكليه): ليس أبداً. ليس البتة. في المتصله و المنفصله.

٣ - (سور الموجبه الجزئيه): قد يكون، فيهما.

٤ - (سور السالبه الجزئيه): قد لا يكون، فيهما. و ليس كلما، في المتصله خاصه.

## تقسيمات الحمليه

تمهيد:

تقدم ان الحمليه تنقسم باعتبار الكيف إلى موجبه وسالبه، وباعتبار الموضوع إلى شخصيه وطبيعيه ومهمله ومحصوره، و المحصوره إلى كليه وجزئيه. و هذه تقسيمات تشاركها الشرطيه فيها في الجمله كما تقدم.

وا?ن نبحت في هذا الفصل عن التقسيمات الخاصه بالحمليه، وهى: تقسيمها (أولاً) باعتبار وجود موضوعها في الموجبه. و تقسيمها (ثانياً) باعتبار تحصيل الموضوع و المحمول وعدولهما. و تقسيمها (ثالثاً) باعتبار جهه النسبه. فهذه تقسيمات ثلاثه

١ - الذهنيه. الخارجيه. الحقيقيه.

إن الحمليه الموجبه هي ما أفادت ثبوت شىء لشىء. و لا شك أن ثبوت شىء لشىء فرع لثبوت المثبت له، أى

ان الموضوع فى الحملية الموجبه يجب أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، إذ لولا أن يكون موجوداً لما أمكن أن يثبت له شىء، كما يقولون فى المثل (العرش ثم النقش). فلا- يمكن أن يكون سعيد فى مثل (سعيد قائم) غير موجود، و مع ذلك يثبت له القيام.

وعلى العكس من ذلك السالبه فانها لا تستدعى وجود موضوعها،؟ن المعدوم يقبل أن يسلب عنه كل شىء. ولذا قالوا (تصدق السالبه بانتفاء الموضوع). فيصدق نحو «أب عيسى بن مريم لم يأكل و لم يشرب و لم ينم و لم يتكلم ... وهكذا»،؟نه لم يوجد فلم تثبت له كل هذه الأشياء قطعاً، فيقال لمثل هذه السالبه (سالبه بانتفاء الموضوع).

والمقصود من هذا البيان ان الموجبه لابدّ من فرض وجود موضوعها فى صدقها وإلا كانت كاذبه.

ولكن وجود موضوعها:

١ - تاره يكون فى الذهن فقط فتسمى (ذهنيه) مثل: كل اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع المثليين. كل جبل ياقوت ممكن الوجود. فان مفهوم اجتماع النقيضين وجبل الياقوت غير موجودين فى الخارج، ولكن الحكم ثابت لهما فى الذهن.

٢ - وأخرى يكون وجود موضوعها فى الخارج على وجه يلاحظ فى القضييه خصوصاً؟فراد الموجوده المحققه منه فى أحد؟زمنه الثلاثه نحو:

كل جندى فى المعسكر مدرّب على حمل السلاح. بعض الدور المائله للانهدام فى البلد هدمت. كل طالب فى المدرسه مجد. وتسمى القضييه هذه (خارجيه).

٣ - وثالثه يكون وجوده فى نفس؟مر و الواقع، بمعنى ان الحكم على؟فراد المحققه الوجود و المقدره الوجود معاً، فكلما يفرض وجوده و إن لم يوجد أصلاً فهو داخل فى الموضوع ويشمله الحكم.

نحو:

كل مثلث مجموع زواياه يساوى قائمتين. بعض المثلث قائم الزاويه. كل انسان قابل للتعليم العالى. كل



فانك ترى في هذه؟ مثله ان كل ما يفرض للموضوع من أفراد (سواء كانت موجوده بالفعل أو معدومه ولكنها مقدره الوجود) تدخل فيه ويكون لها حكمه عند وجودها. وتسمى القضيه هذه (حقيقه).

## ٢ - المعدوله و المحصله

موضوع القضيه الحمله أو محمولها قد يكون شيئاً (محصولاً) بالفتح، أى يدل على شىء موجود، مثل: انسان. محمد. أسد. أو صفه وجوديه مثل: عالم. عادل. كريم. يتعلم.

وقد يكون موضوعها أو محمولها شيئاً معدولاً أى داخلاً عليه حرف السلب على وجه يكون جزءاً من الموضوع أو المحمول مثل: لا إنسان. لا عالم. لا كريم. غير بصير.

وعليه فالقضيه باعتبار تحصيل الموضوع و المحمول وعدولهما، تنقسم إل قسمين: محصله و معدوله.

١ - (المحصلة): ما كان موضوعها ومحمولها محصولاً سواء كانت موجبه أو سالبه مثل: الهواء نقى. الهواء ليس نقياً. وتسمى أيضاً (محصله الطرفين).

٢ - (المعدوله): ما كان موضوعها أو محمولها أو كلاهما معدولاً، سواء كانت موجبه أو سالبه. وتسمى معدوله الموضوع أو معدوله المحمول أو معدوله الطرفين حسب دخول العدول على أحد طرفيها أو كليهما. ويقال لمعدوله أحد الطرفين: محصله الطرف الآخر: الموضوع أو المحمول.

مثال معدوله الطرفين: كل لا عالم هو غير صائب الرأى. كل غير مجد ليس هو بغير مخفق فى الحياه.

مثال معدوله الموضوع أو محصله المحمول: غير العالم مستهان. غير العالم ليس بسعيد.

تنبيه

تمتاز معدوله المحمول عن السالبه محصله المحمول:

١ - فى المعنى: فان المقصود بالسالبه سلب الحمل، وبمعدوله المحمول حمل السلب، أى يكون السلب فى المعدوله جزءاً من المحمول فيحمل المسلوب بما هو مسلوب على الموضوع.

٢ - فى اللفظ: فان السالبه تجعل الرابطه فيها بعد حرف السلب لتدل على سلب الحمل، و المعدوله تجعل الرابطه فيها قبل حرف السلب لتدل على

حمل السلب.

وغالباً تستعمل (ليس) فى السالبه و (لا) أو (غير) فى المعدوله.

٣ - الموجهات

ماده القضيه:

كل محمول إذا نسب إلى موضوع، فالنسبه فيه لا تخلو فى الواقع ونفساً؟ مر من احدى حالات ثلاث (بالقسمه العقليه).

١ - (الوجوب). ومعناه: ضروره ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه لها، على وجه يمتنع سلبه عنه، كالزوج بالنسبه إلى؟ ربه، فإن؟ ربه لذاتها يجب أن تتصف بأنها زوج. و قولنا (لذات الموضوع) يخرج به ما كان لزومه؟ مر خارج عن ذات الموضوع، مثل ثبوت الحركه للقمر، فانها لازمه له، ولكن لزومها لا لذاته، بل لسبب وضع الفلك وعلاقته با؟ رض.

٢ - (الامتناع). ومعناه: استحاله ثبوت المحمول لذات الموضوع فيجب سلبه عنه، كالاتماع بالنسبه إلى النقيضين، فان النقيضين لذاتهما لا يجوز أن يجتمعا.

وقولنا: (لذات الموضوع) يخرج به ما كان امتناعه؟ مر خارج عن ذات الموضوع، مثل سلب التفكير عن النائم، فان التفكير يمتنع عن النائم. ولكن لا لذاته، بل؟ نه فاقد للوعى.

(تنبيه) - يفهم مما تقدم ان الوجوب و الامتناع يشتركان فى ضروره الحكم، ويفترقان فى أن الوجوب ضروره الايجاب، و الامتناع ضروره السلب.

٣ - (الامكان). ومعناه: أنه لا يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع، و لا يمتنع، فيجوز الايجاب و السلب معاً، أى ان الضرورتين ضروره الايجاب و ضروره السلب مسلوبتان معاً، فيكون الامكان معنى عديمياً يقابل الضرورتين تقابل العدم و الملكه، ولذا يعبر عنه بقولهم (هو سلب الضروره عن الطرفين معاً)، أى طرف الايجاب و طرف السلب للقضيه.

ويقال له: (الامكان الخاص) أو (الامكان الحقيقى) فى مقابل (الامكان العام) الذى هو أعم من الامكان الخاص

الامكان العام:

والمقصود منه: ما يقابل احدى الضرورتين ضروره الايجاب أو السلب فهو أيضاً معناه سلب الضروره، ولكن سلب ضروره واحده

لا

الضرورتين معاً، فإذا كان سلب (ضروره الايجاب) فمعناه ان طرف السلب ممكن، و إذا كان سلب (ضروره السلب) فمعناه ان طرف الايجاب ممكن.

فلو قيل: هذا الشيء ممكن الوجود أى انه لا- يمتنع أو فقل ان ضروره السلب (وهى الامتناع) مسلوبه، و إذا قيل: هذا الشيء ممكن العدم أى انه لا يجب، أو فقل ان ضروره الايجاب (وهى الوجوب) مسلوبه.

ولذا عبر عنه الفلاسفه بقولهم:

(هو سلب الضروره عن الطرف المقابل) أى مع السكوت عن الطرف الموافق، فقد يكون مسلوب الضروره و قد لا يكون. و هذا الامكان هو الشايع استعماله عند عامه الناس و المتداول فى تعبيراتهم.

و هو كما قلنا أعم من الامكان الخاص، ؟نه إذا كان امكاناً للايجاب فانه يشمل الوجوب و الامكان الخاص، و إذا كان امكاناً للسلب فانه يشمل الامتناع و الامكان الخاص.

مثال امكان الايجاب قولهم (الله ممكن الوجود) ، و (الانسان ممكن الوجود) ، فان معناه فى المثالين ان الوجود لا يمتنع، أى ان الطرف المقابل و هو عدمه ليس ضرورياً، و لو كان العدم ضرورياً لكان الوجود ممتنعاً لا ممكناً. و اما الطرف الموافق و هو ثبوت الوجود فغير معلوم. فيحتمل أن يكون واجباً كما فى المثال الاول، و يحتمل ألا- يكون واجباً كما فى المثال الثانى، بأن يكون ممكن العدم أيضاً، أى انه ليس ضرورى الوجود كما لم يكن ضرورى العدم، فيكون ممكناً بالامكان الخاص، فشمّل هنا الامكان العام الوجوب و الامكان الخاص.

مثال امكان السلب - قولهم:

(شريك البارى ممكن العدم) ، و (الانسان ممكن العدم) ، فان معناه فى المثالين ان الوجود لا يجب، أى ان الطرف المقابل و هو وجوده ليس ضرورياً و لو كان الوجود ضرورياً لكان واجباً و كان

عدمه ممتنعاً لا- ممكناً. و اما الطرف الموافق، و هو العدم فغير معلوم، فيحتمل أن يكون ضرورياً كما فى المثال ا؟ول (وهو الممتنع)، و يحتمل ألا يكون كذلك كما فى الثانى: بأن يكون ممكن الوجود أيضاً، و هو الممكن (بالامكان الخاص)، فشمل هنا الامكان العام الامتناع و الامكان الخاص.

وعلى هذا فالامكان العام معنى يصلح للانطباق على كل من حالات النسبه الثلاث: الوجوب و الامتناع و الامكان، فليس هو معنى يقابلها، بل فى الايجاب يصدق على الوجوب و الامكان الخاص، و فى السلب على الامتناع و الامكان الخاص. و هذه الحالات الثلاث للنسبه التى لا يخلو من احداها واقع القضيه تسمى (مواد القضايا) و تسمى (عناصر العقود) و (أصول الكيفيات). و الامكان العام خارج عنها و هو معدود من الجهات على ما سيأتى.

جهه القضيه

تقدم معنى ماده القضيه التى لا تخرج عن احدى تلك الحالات الثلاث. و لهم اصطلاح آخر هنا و هو المقصود بالبحث، و هو قولهم (جهه القضيه) و الجهه غير ماده، فان المقصود بها: ما يفهم نويتصور من كيفيه النسبه بحسب ما تعطيه عباره من القضيه.

والفرق بينهما مع ان كلا منهما كيفيه فى النسبه: ان ماده هى تلك النسبه الواقعيه فينفس ا؟مر التى هى إما الوجوب أو الامتناع أو الامكان و لا يجب أن تفهم وتتصور فى مقام توجه النظر إلى القضيه، فقد تفهم وتبين فى عباره و قد لا تفهم و لا تبين. و اما الجهه فهى خصوص ما يفهم ويتصور من كيفيه نسبه القضيه عند النظر فيها فاذا لم يفهم شىء من كيفيه النسبه فالجهه مفقوده، أى ان القضيه لا جهه لها حينئذٍ، و هى أى الجهه لا يجب أن تكون مطابقه

للماده الواقعيه فقد تطابقتها و قد لا تطابقتها.

فإذا قلت: (ا؟نسان حيوان بالضروره)، فان ماده الواقعيه هي الضروره، و الجهه فيها أيضاً الضروره فقد طابقت في هذا المثال الجهه ماده وبتعبير آخر إن ماده الواقعيه قد فهمت وبيئت بنفسها في هذه القضيه.

وأما إذا قلت في المثال: (ا؟نسان يمكن أن يكون حيواناً)، فان ماده في هذه القضيه هي الضروره لا تتبدل ؟ن الواقع لا يتبدل بتبدل التعبير و الادراك. ولكن الجهه هنا هي الامكان العام، فانه هو المفهوم و المتصور من القضيه، و هو لا يطابق ماده، ؟نه في طرف الايجاب يتناول الوجوب و الامكان الخاص كما تقدم، فيجوز أن تكون ماده واقعاً هي الضروره كما في المثال، و يجوز أن تكون هي الامكان الخاص، كما لو كانت القضيه هكذا (ا؟نسان يمكن أن يكون كاتباً).

وهكذا لو قلت (ا؟نسان حيوان دائماً) فإن ماده هي الضروره و الجهه هي الدوام الذي يصدق مع الوجوب و الامكان الخاص، ؟ن الممكن بالامكان الخاص قد يكون دائم الثبوت كحركه القمر مثلاً، و كزرقه العين، فلم تطابق الجهه ماده هنا.

ثم ان القضيه التي يبين فيها كيفيه النسبه تسمى (موجَّهه) بصيغه اسم المفعول. و ما أهمل فيها بيان الكيفيه تسمى (مطلقه) أو (غير موجَّهه).

ومما يجب أن يعلم انا إذ قلنا ان الجهه لا يجب أن تطابق ماده، فلا نعى انه يجوز أن تناقضها، بل يجب ألا تناقضها، فلو كانت مناقضه لها على وجه لا- تجتمع معها، كما لو كانت ماده هي الامتناع مثلاً و كانت الجهه دوام الثبوت أو امكانه، فان القضيه تكون كاذبه.

فيفهم من هذا ان من شروط صدق القضيه الموجهه ألا تكون جهتها مناقضه لمادتها الواقعيه

## أنواع الموجَّهات

أقسام البسيطة:

أنواع الموجَّهات

تنقسم الموجهه إلى: بسيطه

ومركبه.

و (المركبه): ما انحلت إلى قضيتين موجهتين بسيطتين، احدهما موجهه واخرى سالبه. ولذا سميت مركبه، وسيأتي بيانها. أما البسيطه فخلافها، و هي تنحل إلى أكثر من قضيه واحده.

أقسام البسيطه:

واهم البسائط ثمان و إن كانت تبلغ أكثر من ذلك:

١ (الضروريه الذاتيه)

ويعنون بها ما دلت على ضروره ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجوداً من دون قيد و لا شرط، فتكون مادتها وجهتها الوجوب في الموجهه، و الامتناع في السالبه نحو:

الإنسان حيوان بالضروره. الشجر ليس متنفساً بالضروره.

وعندهم ضروريه تسمى (الضروريه الأزلية) و هي التي حكم فيها بالضروره الصرفيه بدون قيد فيها حتى قيد ما دام ذات الموضوع، و هي تنعقد في وجود الله تعالى وصفاته، مثل: (الله موجود بالضروره الأزلية)، و كذا (الله حي عالم قادر بالضروره الأزلية).

٢ (المشروطه العامه)

وهي من قسم الضروريه، ولكن ضرورتها مشروطه ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، نحو:

الماشى متحرك بالضروره ما دام على هذه الصفيه. أما ذات الموضوع بدون قيد عنوان الماشى فلا يجب له التحرك.

٣ (الدائمه المطلقه)

وهي ما دلت على دوام ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام الموضوع بذاته موجوداً، سواء كان ضروريا له أو لا، نحو:

(كل فلك متحرك دائماً. لا زال الحبشى اسود) فإنه لا يمتنع أن يزول سواد الحبشى وحرکه الفلك، ولكنه لم يقع.

٤ (العرفيه العامه)

وهي من قسم الدائمه، ولكن الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، فهي تشبه المشروطه العامه من ناحيه اشتراط جهتها ببقاء عنوان الموضوع، نحو:

(كل كاتب متحرك الأصابع دائما ما دام كاتبا) ، فتحرك الأصابع ليس دائما ما دام الذات، ولكنه دائم ما دام عنوان الكاتب ثابتا لذات الكاتب.

٥ (المطلقة العامه)

وتسمى الفعليه، وهي ما دلت

على إن النسبه واقعه فعلا، وخرجت من القوه إلى الفعل ووجدت بعد أن لم تكن، سواء كانت ضروريه أو لا، وسواء كانت دائمه أو لا، وسواء كانت واقعه في الزمان الحاضر أو في غيره نحو:

(كل إنسان ماش بالفعل وكل فلك متحرك بالفعل). وعليه فالمطلقه العامه أعم من جميع القضايا السابقه.

٦ (الحينه المطلقه)

وهي من قسم المطلقه، فتدل على فعليه النسبه أيضا، لكن فعليتها حين اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو:

(كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر)، فهي تشبه المشروطه و العرفيه من ناحيه اشتراط جهتها بوصف الموضوع وعنوانه.

٧ (الممكنه العامه)

وهي ما دلت على سلب ضروره الطرف المقابل للنسبه المذكوره في القضيه، فإن كانت القضيه موجب دلت على سلب ضروره السلب، وإن كانت سالبه دلت على سلب ضروره الإيجاب.

ومعنى ذلك أنها تدل على أن النسبه المذكوره في القضيه غير ممتنعه سواء كانت ضروريه أو لا، وسواء كانت واقعه أو لا، وسواء كانت دائمه أو لا نحو (كل إنسان كاتب بالإمكان العام) أي أن الكتابه لا يمتنع ثبوتها لكل إنسان فعدمها ليس ضروريا، وإن اتفق أنها لا تقع لبعض الأشخاص.

وعليه فالممكنه العامه أعم من جميع القضايا السابقه.

٨ (الحينه الممكنه)

وهي من قسم الممكنه ولكن امكانها بلحاظ اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو:

(كل ماش مضطرب اليدين بالامكان العام حين هو ماش).

والحينه الممكنه يؤتى بها عند ما يتوهم المتوهم ان المحمول يمتنع ثبوته للموضوع حين اتصافه بوصفه.

أقسام المركبه:

قلنا فيما تقدم:

أن المركبه ما انحلت إلى قضيتين موجب وسالبه ونزيدها هنا توضيحا، فنقول: أن المركبه تتألف من قضيه مذكوره بعباره صريحه هي الجزء الأول منها (سواء كانت موجب أو سالبه، وباعتبار هذا الجزء الصريح تسمى المركبه موجب أو سالبه)



و من قضيه أخرى تخالف الجزء الأول بالكيف وتوافقه بالكم غير مذكوره بعباره صريحه، وإنما يشار إليها، بنحو كلمه (لا دائما) و (لا بالضرورة).

وإنما يلتجأ إلى التركيب، عند ما تستعمل قضيه موجه عامه تحتل وجهين الضروره و اللا ضروره أو الدوام و اللادوام، فيراد بيان أنها ليست بضروريه أو ليست بدائمه، فيضاف الى القضيه مثل كلمه لا بالضرورة أو لا دائما.

مثل ما إذا قال القائل:

(كل مصل يتجنب الفحشاء بالفعل) فيحتمل أن يكون ذلك ضروريا لا- ينفك عنه ويحتمل إلا يكون ضروريا، فلأجل دفع الاحتمال ولأجل التنصيص على انه ليس بضروري تقيّد القضيه بقولنا (لا بالضرورة).

كما يحتمل أن يكون ذلك دائما ويحتمل إلا يكون، ولأجل دفع الاحتمال وبيان أنه ليس بدائم تقيّد القضيه بقولنا (لا دائما).

فالجزء الأول و هو (كل مصل يتجنب الفحشاء بالفعل) قضيه موجه كليه مطلقه عامه، و الجزء الثاني و هو (لا بالضرورة) يشار به إلى قضيه سالبه كليه ممكنه عامه لان معنى (لا بالضرورة) أن تجنب الفحشاء ليس بضروري لكل مصل، فيكون مؤداه أنه يمكن سلب تجنب الفحشاء على المصلى ويعبر عن هذه القضيه بقولهم:

(لا شيء من المصلى بمتجنب للفحشاء بالإمكان العام).

وكذا لو كان الجزء الثاني هو (لا- دائما) فإنه يشار به إلى قضيه سالبه كليه ولكنها مطلقه عامه، لان معنى (لا دائما) أن تجنب الفحشاء لا يثبت لكل مصل دائما، فيكون المؤدى (لا شيء من المصلى بمتجنب للفحشاء بالفعل).

وأهم القضايا المركبه المتعارفه ست:

١ (المشروطه الخاصه)

وهي المشروطه العامه المقيده باللا-دوام الذاتى. و المشروطه العامه هي الداله على ضروره ثبوت المحمول للموضوع ما دام الوصف ثابتا له، فيحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع و إن تجرد عن الوصف ويحتمل إلا يكون.

ولأجل دفع الاحتمال وبيان انه غير دائم الثبوت لذات الموضوع تقيد القضية بالادوام الذاتى، فيشار به إلى قضيه مطلقه عامه.

فتتركب المشروطه الخاصه على هذا من مشروطه عامه صريحه ومطلقه عامه مشار إليها بكلمه (لا دائما) نحو (كل شجر نام بالضروره ما دام شجراً لا دائما) أى لا شىء من الشجر بنام بالفعل. وإنما سميت خاصه لأنها أخص من المشروطه العامه

٢ (العرفيه الخاصه)

وهى العرفيه العامه المقيده بالادوام الذاتى. ومعناه ان المحمول و إن كان دائماً ما دام الوصف هو غير دائم ما دام الذات، فيرفع به احتمال الدوام ما دام الذات. ويشار بالادوام الى قضيه مطلقه عامه كالسابق نحو:

(كل شجر نام دائماً ما دام شجراً لا دائما) أى لا شىء من الشجر بنام بالفعل.

فتتركب العرفيه الخاصه من عرفيه عامه صريحه ومطلقه عامه مشار إليها بكلمه (لا دائما). وانما سميت خاصه لانها اخص من العرفيه العامه.

إذ العرفيه العامه تحتمل الدوام ما دام الذات وعدمه، و العرفيه الخاصه مختصه بعدم الدوام ما دام الذات.

٣ (الوجوديه اللاضروريه)

وهى المطلقه العامه المقيده باللاضروريه الذاتيه، لان المطلقه العامه يحتمل فيها ان يكون المحمول ضروريا لذات الموضوع ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم ضروره ثبوت لذات الموضوع تقيد بكلمه (لا بالضروره) وسلب الضروره معناه الامكان العام، لان الامكان العام هو سلب الضروره عن الطرف المقابل، فإذا سلبت الضروره عن الطرف المذكور صريحا فى القضيه ولنفرضه حكما ايجابيا فمعناه أن الطرف المقابل و هو السلب موجه بالإمكان العام.

وعليه فيشار بكلمه (لا بالضروره) إلى ممكنه عامه، فإذا قلت: (كل إنسان متنفس بالفعل لا بالضروره) فإن (لا بالضروره) إشاره إلى قولك: لا شىء من الإنسان بمتنفس بالإمكان العام.

فتتركب إذن الوجوديه اللاضروريه من مطلقه عامه وممكنه عامه، وإنما

سميت وجوديه لأن المطلقة العامه تدل على تحقق الحكم ووجوده خارجا، وسميت لا ضروريه لتقيدها باللاضر

٤ (الوجوديه اللادائمه)

وهي المطلقة العامه المقيده بالادوام الذاتى، لأن المطلقة العامه يحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيده بالقضيه بكلمه (لا- دائما)، فيشار بها إلى مطلقه عامه كما تقدم، فتركب الوجوديه اللادائمه من مطلقتين عامتين، وسميت وجوديه للسبب المتقدم.

نحو (لا شيء من الإنسان بمتنفس بالفعل لا دائما) أى أن كل إنسان متنفس بالفعل.

٥ (الحينيه اللادائمه)

وهي الحينيه المطلقة المقيده بالادوام الذاتى، لأن الحينيه المطلقة معناها أن المحمول فعلى الثبوت للموضوع حين اتصافه بوصفه، فيحتمل فيها الدوام ما دام الموضوع وعدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيده (بالادوام الذاتى) الذى يشار به الى مطلقه عامه كما تقدم، فتركب الحينيه اللادائمه من حينيه مطلقه، ومطلقه عامه. نحو (كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر لا دائما)، أى لا شيء من الطائر بخافق الجناحين بالفعل.

٦ (الممكنه الخاصه)

وهي الممكنه العامه المقيده باللاضروره الذاتيه، ومعناها أن الطرف الموافق المذكور فى القضيه ليس ضروريا كما كان الطرف المخالف حسب التصريح فى القضيه ليس ضروريا أيضا، فيرفع بقيد اللاضروره احتمال الوجوب إذا كانت القضيه موجه واحتمال الامتناع إذا كانت سالبه. ومفاد مجموع القضيه بعد التركيب هو الإمكان الخاص الذى هو عبارته عن سلب الضروره عن الطرفين.

فتتركب الممكنه الخاصه من ممكنتين عامتين، وتكون فيها الجبهه نفس الماده الواقعيه إذا كانت صادقه.

ويكفى لإفاده ذلك تقييد القضيه بالإمكان الخاص اختصارا، فنقول: (كل حيوان متحرك بالإمكان الخاص) أى كل حيوان متحرك بالإمكان العام، ولا شيء من الحيوان بمتحرك بالإمكان العام.

والتعبير بالإمكان الخاص بمنزله ما لو قيدت الممكنه العامه باللاضروره، كما

لو قلت في المثال: (كل حيوان متحرك بالامكان العام لا بالضرورة

## تمرينات

١ اذكر ماذا بين الضروريه الذاتيه وبين الدائمه المطلقه من النسب الأربع و كذا ما بين الضروريه الذاتيه وبين المشروطه العامه و العرفيه العامه.

٢ اذكر النسبه بين الدائمه المطلقه وبين كل من المطلقه العامه و العرفيه العامه!

٣ ما النسبه بين المشروطه العامه و العرفيه العامه، و كذا بين الضروريه الذاتيه و المشروطه الخاصه.

٤ لو انا قيدنا المشروطه العامه باللاضروريه الذاتيه هل يصح التركيب؟

٥ هل ترى يصح تقييد الحينه المطلقه باللاضروريه الذاتيه؟ و إذا صح ماذا ينبغي ان نسمى هذه القضيه المركبه؟

٦ هل يصح تقييد الدائمه المطلقه باللاضروره الذاتيه؟

٧ اذكر مثالا واحدا من نفسك لكل من الموجهات البسيطه ثم اجعلها مركبه بواحد من التركيبات الستة المذكوره الممكنه لها

١ اذكر ماذا بين الضروريه الذاتيه وبين الدائمه المطلقه من النسب الأربع و كذا ما بين الضروريه الذاتيه وبين المشروطه العامه و العرفيه العامه.

٢ اذكر النسبه بين الدائمه المطلقه وبين كل من المطلقه العامه و العرفيه العامه!

٣ ما النسبه بين المشروطه العامه و العرفيه العامه، و كذا بين الضروريه الذاتيه و المشروطه الخاصه.

٤ لو انا قيدنا المشروطه العامه باللاضروريه الذاتيه هل يصح التركيب؟

٥ هل ترى يصح تقييد الحينه المطلقه باللاضروريه الذاتيه؟ و إذا صح ماذا ينبغي ان نسمى هذه القضيه المركبه؟

٦ هل يصح تقييد الدائمه المطلقه باللاضروره الذاتيه؟

٧ اذكر مثالا واحدا من نفسك لكل من الموجهات البسيطه ثم اجعلها مركبه بواحد من التركيبات الستة المذكوره الممكنه لها

## تقسيمات الشرطيه الأخرى

تقدم أن الشرطيه تنقسم باعتبار نسبتها إلى متصله ومنفصله، وباعتبار الكيف إلى موجهه وسالبه، وباعتبار الأحوال و الأزمان إلى

شخصيه ومهمله ومحصوره، و المحصوره الى كليه وجزئيه. و قد بقى تقسيم كل من المتصله و المنفصله إلى أقسامها.

اللزوميه و الاتفاقيه

تنقسم المتصله باعتبار

طبيعته الاتصال بين المقدم و التالي الى لزميه واتفاقية:

١ (اللزوميه) و هي التي بين طرفيها اتصال حقيقى لعلاقته توجب استلزام احدهما للآخر، بأن يكون أحدهما عله للآخر، أو معلولين لعله واحده.

نحو (إذا سخن الماء فإنه يتمدد) و المقدم عله للتالى. و نحو (إذا تمدد الماء فإنه ساخن) و التالي عله للمقدم، بعكس الأول. و نحو (إذا غلا الماء فانه يتمدد) وفيه الطرفان معلولان لعله واحده، لأن الغليان و التمدد معلولان للسخونه إلى درجه معينه.

٢ (الاتفاقية) و هي التي ليس بين طرفيها اتصال حقيقى لعدم العلقه التي توجب الملازمه، ولكنه يتفق حصول التالي عند حصول المقدم، كما لو اتفق أن محمدا الطالب لا يحضر الدرس إلا بعد شروع المدرس؛ فتؤلف هذه القضييه الشرطيه (كلما جاء محمد فإن المدرس قد سبق شروعه فى الدرس). و ليس هنا أيه علاقته بين مجيء محمد وسبق شروع الدرس، وإنما ذلك بمحض الصدفة المتكرره.

ومن لم يتنور بنور العلم و المعرفه كثيرا ما يقع فى الغلط فيظن فى كثير من الاتفاقيات أنها قضايا لزميه لمجرد تكرر المصادفه

أقسام المنفصله

أ. العناديه و الاتفاقية:

للمنفصله تقسيمات:

أ. العناديه و الاتفاقية:

وهذا التقسيم باعتبار طبيعه التنافى بين الطرفين، كالمتمصله فتقسم إلى:

١ (العناديه) و هي التي بين طرفيها تناف و عناد حقيقى، بأن تكون ذات النسبه فى كل منهما، تنافى و تعاند ذات النسبه فى الآخر، نحو (العدد الصحيح أما أن يكون زوجا أو فردا).

٢ (الاتفاقية) و هي التي لا- يكون التنافى بين طرفيها حقيقيا ذاتيا، وإنما يتفق أن يتحقق أحدهما بدون الآخر لأمر خارج عن ذاتهما، نحو:

(أما أن يكون الجالس فى الدار محمدا أو باقرا) إذا اتفق أن علم أن غيرهما لم يكن. ونحو:

(هذا الكتاب أما أن يكون فى علم المنطق

و اما أن يكون مملوكا لخالد) إذا اتفق أن خالد لا يملك كتابا في علم المنطق واحتمل أن يكون هذا الكتاب المعين في هذا العلم

ب الحقيقيه ومانعه الجمع ومانعه الخلو:

١ (حقيقيه)

وهذا التقسيم باعتبار امكان اجتماع الطرفين ورفعهما وعدم إمكان ذلك، فتنقسم إلى:

١ (حقيقيه) و هي ما حكم فيها بتنافي طرفيها صدقا وكذبا في الإيجاب وعدم تنافيهما كذلك في السلب، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما في الإيجاب، ويجتمعان ويرتفعان في السلب.

مثال الإيجاب العدد الصحيح أما أن يكون زوجا أو فردا، فالزوج و الفرد لا يجتمعان و لا يرتفعان.

مثال السلب ليس الحيوان أما أن يكون ناطقا و اما أن يكون قابلا للتعليم فالناطق و القابل للتعليم يجتمعان في الإنسان ويرتفعان في غيره.

وتستعمل الحقيقيه في القسمه الحاصره: الثائيه و غيرها. واستعمالها أكثر من أن يحصى.

٢ (مانعه جمع)

٢ (مانعه جمع) ، و هي ما حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما صدقا لا كذبا، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما ويجوز أن يرتفعا معاً في الإيجاب ويمكن اجتماعهما و لا يمكن ارتفاعهما في السلب.

مثال الإيجاب أما أن يكون الجسم أبيض أو أسود. فالأبيض و الأسود لا- يمكن اجتماعهما في جسم واحد ولكنه يمكن ارتفاعهما في الجسم الأحمر.

مثال السلب ليس أما أن يكون الجسم غير ابيض أو غير أسود فإن غير الأبيض و غير الأسود يجتمعان في الأحمر، و لا يرتفعان في الجسم الواحد بان لا يكون غير أبيض و لا غير أسود بل يكون أبيض و أسود. و هذا محال.

وتستعمل مانعه الجمع في جواب من يتوهم إمكان الاجتماع بين شيئين، كمن يتوهم أن الإمام يجوز أن يكون عاصيا لله، فيقال له: (أن الشخص أما أن يكون إماما أو

عاصيا لله) ومعناه أن الإمامه و العصيان لا يجتمعان و إن جاز أن يرتفعا بأن يكون شخص واحد ليس إماما وعاصيا.

هذا فى الموجبه و اما فى السالبه فتستعمل فى جواب من يتوهم استحاله اجتماع شيئين، كمن يتوهم امتناع اجتماع النبوه و الإمامه فى بيت واحد، فيقال له (ليس إما أن يكون البيت الواحد فيه نبوه أو إمامه) ومعناه أن النبوه و الإمامه لا مانع من اجتماعهما فى بيت واح

٣ (مانعه خلو)

٣ (مانعه خلو) و هى ما حكم فيها بتنافى طرفيها أو عدم تنافيهما كذبا لا صدقا، بمعنى أنه لا يمكن ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما فى الإيجاب ويمكن ارتفاعهما و لا يمكن اجتماعهما فى السلب:

مثال الإيجاب الجسم إما أن يكون غير أبيض أو غير أسود، أى أنه لا- يخلو من أحدهما و إن اجتمعا. و نحو (أما أن يكون الجسم فى الماء أو لا يغرق) فإنه يمكن اجتماعهما بان يكون فى الماء و لا يغرق ولكن لا يخلو الواقع من احدهما لامتناع أن لا يكون الجسم فى الماء و يغرق.

مثال السلب ليس إما أن يكون الجسم أبيض و اما أن يكون أسود، ومعناه أن الواقع قد يخلو من احدهما و إن كانا لا يجتمعان.

وتستعمل مانعه الخلو الموجبه فى جواب من يتوهم إمكان أن يخلو الواقع من الطرفين، كمن يتوهم أنه يمكن أن يخلو الشىء من أن يكون عله ومعلولا، فيقال له: (كل شىء لا- يخلو إما أن يكون عله أو معلولا)، و إن جاز أن يكون شىء واحد عله ومعلولا معا: عله لشىء ومعلولا لشىء آخر.

وإما السالبه فتستعمل فى جواب من يتوهم أن الواقع لا يخلو من الطرفين، كما يتوهم انحصار أقسام الناس فى عاقل لا دين



له، ودين لا- عقل له، فيقال له: (ليس الانسان إما أن يكون عاقلا لا دين له أو دينا لا عقل له) بل يجوز أن يكون شخص واحد عاقلا ودين معا

تنبيه

تنبيه

قد يغفل المبتدئ عن بعض القضايا، فلا يسهل عليه إلحاقها بقسمها من أنواع القضايا، لا سيما في التعبيرات الدارجة في ألسنه المؤلفين التي لم توضع بصورة فنيه مضبوته كما تقتضيها قواعد المنطق. و هذه الغفله قد توقعه في الغلط عند الاستدلال أو لا يهتدى إلى وجه الاستدلال في كلام غيره. وتكثر هذه الغفله في الشرطيات.

فلذلك وجب التنبيه على أمور تنفع في هذا الباب نرجو أن يستعين بها المبتدئ.

## ١ تأليف الشرطيات

أن الشرطيه تتألف من طرفين هما قضيتان بالأصل، و المنفصله بالخصوص قد تتألف من ثلاثه أطراف فأكثر. فالطرفان أو الإطراف التي هي القضايا بالأصل قد تكون من الحملات أو من المتصلات أو من المنفصلات أو من المختلفات بأن تتألف المتصله مثلاً من حمليه و متصله. وترتقى أقسام تأليف الشرطيات إلى وجوه كثيره لا فائده في إحصائها. و على الطالب أن يلاحظ ذلك بنفسه، و لا يغفل عنه، فقد ترد عليه شرطيه مؤلفه من متصله و منفصله، فيظن أنها أكثر من قضيه. وللتوضيح نذكر بعض الوجوه وأمثلتها:

فمثلاً قد تتألف المتصله من حمليه و متصله نحو:

(إن كان العلم سبباً للسعادة فإن كان الانسان عالماً كان سعيداً) ، فإن المقدم في هذه القضيه حمليه و التالي متصله و هو إن كان الانسان عالماً كان سعيداً.

وقد تتألف المتصله من حمليه و منفصله نحو:

(إذا كان اللفظ مفرداً فإما أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً) فالمقدم حمليه و التالي منفصله ذات ثلاثه أطراف.

وقد تتألف المنفصله من حمليه و متصله نحو (إما أن لا تكون حيلولة الأرض مسبباً

لخسوف القمر أو إذا حالت الأرض بين القمر و الشمس كان القمر منخسفاً).

وهكذا قد تتألف المتصله أو المنفصله من متصلتين أو منفصلتين أو متصله ومنفصله ويطول ذكر أمثلتها.

ثم أن الشرطيه التي تكون طرفا في شرطيه أيضاً تأليفها يكون من الحمليات أو الشرطيات أو المختلفات و هكذا فتنبه لذلك.

## ٢ المنحرفات

ومن الموهومات في القضايا انحراف القضييه عن استعمالها الطبيعي ووضعها المنطقي، فيشبهه حالها بأنها من أى نوع، ومثل هذه تسمى (منحرفه).

وهذا الانحراف قد يكون في الحملية، كما لو اقترن سورها بالمحمول، مع أن الاستعمال الطبيعي أن يقرن بالموضوع، كقولهم:

الانسان بعض الحيوان، أو الانسان ليس كل الحيوان. وحق الاستعمال فيهما أن يقال:

بعض الحيوان انسان.

وليس كل حيوان انسانا.

وقد يكون الانحراف في الشرطيه، كما لو خلت عن أدوات الاتصال و العناد، فتكون بصوره حمليه و هي في قوه الشرطيه، نحو (لا- تكون الشمس طالعه أو يكون النهار موجودا) فهي إما في قوه المتصله و هي قولنا: (كلما كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا و اما في قوه المنفصله و هي قولنا: أما أن لا تكون الشمس طالعه و اما أن يكون النهار موجودا).

ونحو (ليس يكون النهار موجودا إلا- و الشمس طالعه) و هي أيضا في قوه المتصله أو المنفصله المتقدمتين. و نحو (لا يجتمع المال إلا من شح أو حرام) فإنها في قوه المنفصله و هي قولنا: إما أن يجتمع المال من شح أو من حرام، أو في قوه المتصله و هي قولنا: أن اجتمع المال فاجتماعه أما من شح أو من حرام. و هذه متصله مقدمها حمليه وتاليها منفصله بالأصل.

وعلى الطالب أن يلاحظ ويدقق القضايا المستعمله في العلوم، فإنها كثيرا ما تكون منحرفه عن أصلها فيغفل عنها. و ليستعمل

فطنته فى إرجاعها إلى أصلها

تطبيقات

١ كيف ترد هذه القضية إلى أصلها (ليس للإنسان إلا ما سعى)؟

الجواب: أن هذه قضية فيها حصر فهى تنحل إلى حملتين موجب وسالبه، فهى منحرفه. و الحملتان هما: كل إنسان له نتيجة سعيه. و ليس للإنسان ما لم يسع إليه.

٢ من أى القضايا قوله:

(أزرى بنفسه من استشعر الطمع)؟

الجواب: أنها قضية منحرفه عن متصله و هى فى قوه قولنا: كلما استشعر المرء الطمع أزرى بنفسه.

٣ كيف ترد هذه القضية إلى أصلها: (ما خاب من تمسك بك)؟

الجواب: أنها منحرفه عن حمليه موجب كليه وهى: كل من تمسك بك لا يخيب

## تمرينات

١ لو قال القائل:

(كلما كان الحيوان مجترا كان مشقوق الظلف) أو قال:

(كلما كان الانسان قصيرا كان ذكيا) فماذا نعد هاتين القضيتين من اللزوميات أو من الاتفاقيات؟

٢ بين نوع هذه القضايا وارجع المنحرفه إلى أصلها.

أ إذا ازدحم الجواب خفى الصواب.

ب إذا كثرت المقدره قلت الشهوه.

ج من نال استطال.

د رضى بالذل من كشف عن ضره.

ه إنما يخشى الله من عباده العلماء.

٣ قولهم (الدهر يومان يوم لك ويوم عليك) من أى أنواع القضايا. و إذا كانت منحرفه فأرجعها إلى تصلها وبين نوعها.

٤ من أى القضايا قول على (ع) (لا- تخلو الأرض من قائم لله بحجه إما ظاهرا مشهورا أو خائفا مغمورا). و إذا كانت منحرفه فأرجعها إلى أصلها وبين نوعها.

## ٢ فى أحكام القضايا أو النسب بينها

### تمهيد

كثيرا ما يعانى الباحث مشقه فى البرهان على مطلوبه مباشره، بل قد يمتنع عليه ذلك أحيانا، فيلتجئ إلى البرهان على قضيه أخرى لها نسبه مع القضيه المطلوبه ليقارنها بها: فقد يحصل له من العلم بصدق القضيه المبرهن عليها العلم بكذب القضيه المطلوبه، أو بالعكس. و ذلك إذا كان هناك تلازم بين صدق أحدهما وكذب الأخرى. و قد يحصل له من العلم بصدق القضيه المبرهن عليها العلم بصدق القضيه المطلوبه أو من العلم بكذب الأولى العلم بكذب الثانيه. و ذلك إذا كان صدق الأولى يستلزم صدق الثانيه أو كان كذبها يستلزم كذبها.

فلا بد للمنطقى قبل الشروع فى مباحث الاستدلال و بعد إمامه بجمله من القضايا أن يعرف النسب بينها، حتى يستطيع أن يبرهن على مطلوبه أحيانا من طريق البرهنه على قضيه أخرى لها نسبتها مع القضيه المطلوبه، فينتقل ذهنه من القضيه المبرهن على صدقها أو كذبها إلى صدق أو كذب القضيه التى يحاول تحصيل العلم بها.

والمباحث التى تعرف بها

النسب بين القضايا هي مباحث التناقض و العكس المستوى وعكس النقيض وملحقاتها. وتسمى (أحكام القضايا). ونحن نشعر إن شاء الله تعالى في هذه المباحث على هذا الترتيب المتقدم.

## التناقض

الحاجه إلى هذا البحث و التعريف به:

قلنا فى التمهيدي:

أن كثيرا ما تمس الحاجه الى الاستدلال على قضيه ليست هى نفس القضيه المطلوبه. ولكن العلم بكذبها يلزمه العلم بصدق القضيه المطلوبه او بالعكس، عند ما يكون صدق أحدهما يلزم كذب الأخرى.

والقضيتان اللتان لهما هذه الصفه هما القضيتان المتناقضتان، فإذا أردت مثلا أن تبرهن على صدق القضيه (الروح موجوده)، مع فرض انك لا تتمكن على ذلك مباشره، فيكفى أن تبرهن على كذب نقيضها و هو (الروح ليست موجوده) فإذا علمت كذب هذا النقيض لا بد أن تعلم صدق الأولى، لان النقيضين لا يكذبان معا. و إذا برهنت على صدق النقيض لا بد أن تعلم كذب الأولى لأن النقيضين لا يصدقان معا.

وربما يظن أن معرفه نقيض القضيه أمر ظاهر كمعرفه نقائض المفردات، كالإنسان و اللانسان، التى يكفى فيها الاختلاف بالإيجاب و السلب. ولكن الأمر ليس بهذه السهوله إذ يجوز أن تكون الموجبه و السالبه صادقتين معا، مثل: بعض الحيوان انسان، وبعض الحيوان ليس بانسان. ويجوز أن تكونا كاذبتين معا، مثل: كل حيوان انسان، و لا شىء من الحيوان بانسان.

وعليه، لا غنى للباحث عن الرجوع إلى قواعد التناقض المذكوره فى علم المنطق لتشخيص نقيض كل قضيه

تعريف التناقض:

قد عرفت فيما سبق المقصود من التناقض الذى هو أحد أقسام التقابل، ولنضعه هنا بعبارته جامعته فنيه فى خصوص القضايا، فنقول (تناقض القضايا: اختلاف فى القضيتين يقتضى لذاته ان تكون احدهما صادقه و الاخرى كاذبه).

ولا بد من قيد (لذاته) فى التعريف، لانه ربما يقتضى

اختلاف القضيتين تخالفهما فى الصدق و الكذب، ولكن لا لذات الاختلاف، بل لامر آخر، مثل: كل إنسان حيوان، و لا شىء من الإنسان بحيوان، فانه لما كان الموضوع أخص من المحمول صدقت إحدى الكليتين وكذبت الأخرى. إما لو كان الموضوع أعم من المحمول لكذبا معا نحو كل حيوان انسان و لا شىء من الحيوان بانسان، كما تقدم.

ونعنى بالاختلاف الذى يقتضى تخالفهما فى الصدق هو الاختلاف الذى يقتضى ذلك فى أية مادة كانت القضيتان، ومهما كانت النسبة بين الموضوع و المحمول، كالاختلاف بين الموجه الكليه و السالبه ال

شروط التناقض

لا بد لتحقيق التناقض بين القضيتين من اتحادهما فى أمور ثمانية، واختلافهما فى أمور ثلاثة:

الوحدات الثمان:

تسمى الأمور التى يجب اتحاد القضيتين المتناقضتين فيها (الوحدات الثمان) و هى ما يأتى:

١ (الموضوع) ، فلو اختلفا فيه لم يتناقضا مثل: العلم نافع، الجهل ليس بنافع.

٢ (المحمول) ، فلو اختلفا فيه لم يتناقضا مثل: العلم نافع، العلم ليس بضرار.

٣ (الزمان) ، فلا تناقض بين (الشمس مشرقه) أى فى النهار وبين (الشمس ليست بمشرقه) أى فى الليل.

٤ (المكان) ، فلا تناقض بين (الأرض مخصبه) أى فى الريف وبين (الأرض ليست بمخصبه) أى فى البادية.

٥ (القوه و الفعل) أى لا بد من اتحاد القضيتين فى القوه و الفعل، فلا تناقض بين (محمد ميت) أى بالقوه وبين (محمد ليس بميت) أى بالفعل.

٦ (الكل و الجزء) ، فلا تناقض بين (العراق مخصب) أى بعضه وبين (العراق ليس بمخصب) أى كله.

٧ (الشرط) ، فلا تناقض بين (الطالب ناجح آخر السنه) أى أن اجتهد وبين (الطالب غير ناجح) أى إذا لم يجتهد.

٨ (الإضافه) فلا تناقض بين (الأربعه نصف) أى بالإضافه إلى الثمانية، وبين (الأربعه ليست بنصف) أى بالإضافه

إلى ا

تنبيه

هذه الوحدات الثمان هي المشهوره بين المناطقه. وبعضهم يضيف إليها (وحده الحمل) من ناحيه كونه حملا أوليا أو حملا شايعا. وهذا الشرط لازم، فيجب لتناقض القضيتين أن يتحدا في الحمل، فلو كان الحمل في إحداهما أوليا و في الأخرى شايعا، فإنه يجوز أن يصدقا معا، مثل قولهم (الجزئى جزئى) أى بالحمل الأولى (الجزئى ليس بجزئى) أى بالحمل الشايح، لان مفهوم الجزئى من مصاديق مفهوم الكلى، فإنه يصدق على كثيرين.

الاختلاف

الاختلاف بالكم و الكيف:

قلنا: لا بد من اختلاف القضيتين المتناقضتين فى أمور ثلاثه. و هي (الكم و الكيف و الجبهه).

الاختلاف بالكم و الكيف:

أما الاختلاف بالكم و الكيف، فمعناه أن إحداهما إذا كانت موجبة كانت الأخرى سالبه، و إذا كانت كليه كانت الثانيه جزئيه. وعليه.

الموجبه الكليه ... نقيض ... السالبه الجزئيه

الموجبه الجزئيه ... نقيض ... السالبه الكليه

لانهما لو كانتا موجبتين أو سالبتين لجاز إن يصدقا أو يكذبا معا. و لو كانتا كليتين لجاز أن يكذبا معا، كما لو كان الموضوع أعم، على ما مثلنا سابقا. و لو كانتا جزئيتين لجاز أن يصدقا معا، كما لو كان الموضوع أيضا أعم. نحو:

بعض المعدن حديد. وبعض المعدن ليس بحديد.

الاختلاف بالجبهه

الاختلاف بالجبهه

أما الاختلاف بالجبهه، فأمر يقتضيه طبع التناقض كالاختلاف بالإيجاب و السلب، لأن نقيض كل شىء رفعه، فكما يرفع الإيجاب بالسلب و السلب بالإيجاب، فلا بد من رفع الجبهه بجبهه تناقضها.

ولكن الجبهه التى ترفع جبهه أخرى قد تكون من إحدى الجهات المعروفه، فيكون لها نقيض صريح، مثل رفع الممكنه العامه بالضروريه وبالعكس، لأن الإمكان هو سلب الضروره.

وقد لا تكون من الجهات المعروفه التى لها عندنا اسم معروف، فلا بد أن نلتمس لها جهه من الجهات المعروفه تلازمها، فنطلق عليها اسمها



فلا يكون نقيضا صريحا، بل لازم النقيض.

مثلا- (الدائمه) تناقضها (المطلقه العامه) ولكن لا- بالتناقض الصريح، بل احدهما لازمه لنقيض الأخرى، فإذا قلت: (الأرض متحركه دائما) ، فنقيضها الصريح سلب الدوام، ولكن سلب الدوام ليس من الجهات المعروفه، فنلتمس له جهه لازمه، فنقول: لازم عدم الدوام أن سلب التحرك عن الأرض حاصل في زمن من الأزمنه أى (ان الأرض ليست متحركه بالفعل). و هذه مطلقه عامه تكون لازمه لنقيض الدائمه.

وإذا قلت: (كل إنسان كاتب بالفعل) ، فنقيضها الصريح إن الإنسان لم تثبت له الكتابه كذلك، أى بالفعل. ولازم ذلك دوام السلب أى (ان بعض الإنسان ليس بكاتب دائما) و هذه دائمه و هى لازمه لنقيض المطلقه العامه.

ولا حاجه إلى ذكر تفصيل نقائض الموجهات، فلتطلب من المطولات ان أرادها الطالب، على انه في غنى عنها ونصحها الا يتعب نفسه بتحصيلها فأنها قليله الجدوى.

### من ملحقات التناقض: التداخل و التضاد و الدخول تحت التضاد

١ (المتداخلتان)

تقدم أن التناقض في المحصورات الأربع يقع بين الموجبه الكليه و السالبه الجزئيه، وبين الموجبه الجزئيه و السالبه الكليه، أى بين المختلفتين في الكم و الكيف.

ويبقى أن تلاحظ النسبه بين البواقى أى بين المختلفتين بالكم فقط أو بالكيف فقط، ومعرفه هذه النسب تنفع أيضا في الاستدلال على قضيه لمعرفه قضيه أخرى لها نسبه معها كما سيأتى:

وعليه نقول: المحصورتان إن اختلفتا كما وكيفا فهما المتناقضتان و قد تقدم التناقض. و إن اختلفتا في احدهما فقط فعلى ثلاثه أقسام.

١ (المتداخلتان) وهما المختلفتان في الكم دون الكيف أعنى الموجبتين أو السالبتين. وسميتا متداخلتين لدخول احدهما في الاخرى لان الجزئيه داخله في الكليه.

ومعنى ذلك: ان الكليه إذا صدقت صدقت الجزئيه المتحدده معها في الكيف، و لا عكس.

ولازم ذلك ان الجزئيه إذا كذبت كذبت الكليه المتحدده معها في

الكيف ولا عكس.

مثلا (كل ذهب معدن) فإنها صادقه و لا بد أن تصدق معها (بعض الذهب معدن) قطعاً.

ومثل (بعض الذهب أسود) فإنها كاذبه و لا بد أن تكذب معها (كل ذهب أسود)

٢ (المتضادتان)

٢ (المتضادتان) وهما المختلفتان فى الكيف دون الكم، وكانتا كليتين. وسميتا متضادتين لانهما كالضدين يمتنع صدقهما معا ويجوز أن يكذبا معا.

ومعنى ذلك أنه إذا صدقت احدهما لا بد أن تكذب الأخرى، و لا عكس، أى لو كذبت احدهما لا يجب أن تصدق الأخرى.

فمثلاً إذا صدق (كل ذهب معدن) يجب أن يكذب (لا شىء من الذهب بمعدن).

ولكن إذا كذب (كل معدن ذهب) لا يجب بأن يصدق (لا شىء من المعدن بذهب)، بل هى كاذبه فى المثل

٣ (الداخلتان تحت التضاد)

٣ (الداخلتان تحت التضاد) وهما المختلفتان فى الكيف دون الكم، وكانتا جزئيتين. وإنما سميتا داخلتين تحت التضاد، لانهما داخلتان تحت الكليتين كل منهما تحت الكليه المتفقه معها فى الكيف، من جهه، ولانهما على عكس الضدين فى الصدق و الكذب، أى أنهما يمتنع اجتماعهما على الكذب، ويجوز ان يصدقا معاً.

ومعنى ذلك: أنه إذا كذبت احدهما لا بد أن تصدق الأخرى، و لا عكس، أى أنه لو صدقت احدهما لا يجب أن تكذب الأخرى.

فمثلاً إذا كذب (بعض الذهب أسود) فإنه يجب أن يصدق (بعض الذهب ليس بأسود).

ولكن إذا صدق (بعض المعدن ذهب) لا يجب أن يكذب (بعض المعدن ليس بذهب)، بل هذه صادقه فى المثال.

وقد جرت عاده المنطقيين من القديم أن يضعوا لتناسب المحصورات جميعاً لأجل توضيحها لوحاً على النحو الآت

## العكوس

سبق فى أول هذا الفصل أن قلنا: أن الباحث قد يحتاج للاستدلال على مطلوبه إلى أن يبرهن على قضيه أخرى لها علاقه مع مطلوبه

يستتبط من صدقها صدق القضية المطلوبه للملازمه بينهما فى الصدق. و هذه الملازمه واقعه بين كل قضيه و (عكسها المستوى) وبينها وبين (عكس نقيضها). فنحن الآن نبحث عن القسمى

## العكس المستوى

أما العكس المستوى فهو: (تبديل طرفى القضية مع بقاء الكيف و الصدق).

أى أن القضية المحكوم بصدقها تحول إلى قضيه تتبع الأولى فى الصدق و فى الإيجاب و السلب، بتبديل طرفى الأولى بأن يجعل موضوع الأولى محمولاً فى الثانيه و المحمول موضوعاً، أو المقدم تالياً و التالى مقديماً.

وتسمى الأولى (الأصل) و الثانيه (العكس المستوى). فكلمه (العكس) هنا لها اصطلاحان: اصطلاح فى نفس التبديل، و اصطلاح فى القضية التى وقع فيها التبديل.

و معنى أن العكس تابع للأصل فى الصدق: أن الأصل إذا كان صادقاً و جب صدق العكس. ولكن لا يجب أن يتبعه فى الكذب، فقد يكذب الأصل و العكس صادق. و لازم ذلك أن الأصل لا يتبع عكسه فى الصدق، ولكن يتبعه فى الكذب فإذا كذب العكس كذب الأصل، لأنه لو صدق الأصل يلزم منه صدق العكس و المفروض كذبه.

فهنا قاعدتان تنفعان فى الاستدلال:

١ إذا صدق الأصل صدق عكسه.

٢ إذا كذب العكس كذب أصله.

وهذه القاعده الثانيه متفرعه على الأولى. كما علمت

شروط العكس

شروط العكس

علمنا أن العكس إنما يحصل بشروط ثلاثه: تبدل الطرفين و بقاء الكيف و بقاء الصدق. أما الكم فلا يشترط بقاؤه، وإنما الواجب بقاء الصدق و هو قد يقتضى بقاء الكم فى بعض القضايا و قد يقتضى عدمه فى البعض الآخر.

والمهم فيما يأتى معرفه القضية التى يقتضى بقاء الصدق فى عكسها بقاء الكم أو عدم بقائه.

ولو تبدل الطرفان و كان الكيف باقياً. ولكن لم يبق الصدق، فلا يسمى ذلك عكساً. بل يسمى (انقلاباً)

الموجبتان تنعكسان موجبه جزئيه:

أى أن الموجه الكليه تنعكس موجه جزئيه.

و الموجبه الجزئيه تنعكس كنفستها. فإذا قلت:

كل ح ب فعكسها ع ب ح

وع ح ب فعكسها ع ب ح

ولا ينعكسان الى كل ب ح

البرهان:

(١) فى الكليه: أن المحمول فيها إما أن يكون أعم من الموضوع أو مساويا له.

وعلى التقديرين تصدق الجزئيه قطعاً لان الموضوع فى التقديرين يصدق على بعض أفراد المحمول، فإذا قلت:

كل ماء سائل يصدق بعض السائل ماء

وكل انسان ناطق يصدق بعض الناطق انسان

ولكن لا- تصدق الكليه على كل تقدير، لان الموضوع فى التقدير الأول لا يصدق على جميع أفراد المحمول، لأنه اخص من المحمول، فإذا قلت:

(كل سائل ماء) فالقضيه كاذبه و هو المطلوب

(٢) و فى الجزئيه: أما أن يكون المحمول أعم مطلقاً من الموضوع أو اخص مطلقاً، أو مساويا. و على بعض هذه التقادير و هو التقدير الأول و الثالث لا- يصدق العكس موجب كليه، لأنه إذا كان المحمول أعم مطلقاً أو من وجه، فإن الموضوع لا يصدق على جميع أفراد المحمول إنما يصدق لو كان أخص أو مساويا. إما عكسه إلى الموجبه الجزئيه فإنه يصدق على كل تقدير، فإذا قلت:

بعض السائل ماء يصدق بعض الماء سائل

وبعض الماء سائل يصدق بعض السائل ماء

وبعض الطير أبيض يصدق بعض الأبيض طير

وبعض الإنسان ناطق يصدق بعض الناطق انسا

السالبه الكليه تنعكس سالبه كليه

فيبقى الكم و الكيف معا، فإذا صدق قولنا:

صدق لا شيء من الحيوان بشجر

لا شيء من الشجر بحيوان

والبرهان واضح: لان السالبه الكليه لا تصدق إلاّ مع تباين الموضوع و المحمول تباينا كليا. و المتباينات لا يجتمعان أبدا، فيصح سلب كل منهما عن جميع أفراد الآخر، سواء جعلت هذا موضوعا أو ذاك موضوعا.

وللتدريب على إقامة البراهين من طريق النقيض و العكس نقيم

البرهان على هذا الأمر بالصورة الآتية:

المفروض لا ب ح قضيته صادقه

المدعى لا ح ب صادقه أيضا

البرهان:

لو لم تصدق لا ح ب

لصدق نقيضها ع ح ب

ولصدق ع ب ح (العكس المستوى للنقيض)

وإذا لاحظنا هذا العكس المستوى (ع ب ح) ونسبناه الى الأصل (لا ب ح) وجدناه نقيضا له، فلو كان (ع ب ح) صادقا وجب ان يكون (لا ب ح) كاذبا، مع ان المفروض صدقه.

فوجب ان تكون لا ح ب صادقه و هو المطلوب

تعقيب:

بهذا البرهان تعرف الفائدة في النقيض و العكس المستوى عند الاستدلال لأننا لا بد أن نرجع في هذا البرهان إلى الورا، فنقول:

المفروض أن لا ب ح صادقه

فتكذب ع ب ح نقيضها

وهذا النقيض عكس ع ح ب فيكذب أيضا

لانه اذا كذب العكس كذب الأصل (القاعده الثانيه)

واذا كذب هذا الأصل اعنى ع ح ب

صدق نقيضه لا ح ب و هو المطلوب

فاستفدت (تاره) من صدق الأصل كذب نقيضه، و (أخرى) من كذب العكس كذب أصله، و (ثالثه) من كذب الأصل صدق نقيضه.

وسيمر عليك مثل هذا الاستدلال كثيرا، فدقق فيه جيدا، و عليك ياتقان

السالبه الجزئيه لا عكس لها:

أى لا- تنعكس أبدا لا- إلى كليه و لا- إلى جزئيه، لأنه يجوز ان يكون موضوعها اعم من محمولها مثل (بعض الحيوان ليس بإنسان). و الأخص لا- يجوز سلب الأعم عنه بحال من الأحوال لا كليا و لا جزئيا، لأنه كلما صدق الأخص صدق الأعم معه، فكيف يصح سلب الأعم عنه، فلا يصدق قولنا (لا شىء من الإنسان بحيوان) و لا قولنا (بعض الإنسان ليس

المنفصله لا عكس لها:

أشرنا فى صدر البحث إلى أن العكس المستوى يعم الحمله و الشرطيه: ولكن عند التأمل نجد أن المنفصله لا ثمره لعكسها، لأنها أقصى ما



تدل عليه تدل على التنافي بين المقدم و التالى. و لا ترتيب طبيعى بينهما، فأنت بالخيار فى جعل ايهما مقدما و الثانى تاليا من دون أن يحصل فرق فى البين، فسواء أن قلت: العدد إما زوج أو فرد، أو قلت: العدد إما فرد أو زوج، فإن مؤداهما واحد.

فلذا قالوا: المنفصله لا عكس لها. أى لا ثمره فيه.

نعم لو حولتها إلى حمليه فإن أحكام الحملية تشملها، كما لو قلت فى المثال مثلا: العدد ينقسم إلى زوج وفرد فإنها تنعكس إلى قولنا: ما ينقسم إلى زوج وفرد عدد

عكس النقيض

عكس النقيض

عكس النقيض

وهو العكس الثانى للقضية الذى يستدل بصدقها على صدقه. و لو طريقتان.

١ طريقه القدمات، ويسمى (عكس النقيض الموافق) لتوافقه مع أصله فى الكيف، و هو (تحويل القضية إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل ومحمولها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق و الكيف).

وبالاختصار هو: (تبديل نقيضى الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف).

فالقضية: كل كاتب إنسان، تحول بعكس النقيض الموافق إلى:

كل (لا إنسان) هو (لا كاتب)

٢ طريقه المتأخرين، ويسمى (عكس النقيض المخالف) ، لتخالفه مع أصله فى الكيف، و هو (تحويل القضية إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل ومحمولها عين موضوع الأصل، مع بقاء الصدق دون الكيف).

فالقضية: كل كاتب إنسان، تحول بعكس النقيض المخالف إلى:

لا شىء من (اللانسان) بكاء

قاعده عكس النقيض

من جهه الكم

حكم السوالب هنا حكم الموجبات فى العكس المستوى، و حكم الموجبات حكم السوالب هناك، أى أن:

١ السالبه الكليه تنعكس جزئيه: سالبه في الموافق وموجه في المخالف.

٢ السالبه الجزئيه تنعكس جزئيه ايضا:

سالبه في الموافق وموجه في المخالف.

٣ الموجه الكليه تنعكس كليه: موجه في الموافق سالبه في المخالف.

٤ الموجه الجزئيه لا تنعكس أصلا بعكس النقي

البرهان

البرهان

ولا بد من إقامه البرهان على

كل واحد من تلك الأحكام السابقة، و في هذه البراهين تدريب للطالب على الاستفادة من النقيض و العكس في الاستدلال. و قد استعملنا الأسلوب المتبع في الهندسه النظرية لإقامه البرهان. فمن ألف أسلوب الكتب الهندسيه يسهل عليه ذلك. و قد تقدم مثال منه في البرهان على عكس السالبه الكليه بالعكس المستوى موضحا ().

ويجب أن يعلم أنا نرمز للنقيض بحرف عليه فتحه، للاختصار وللتوضيح. في كل ما سيأتي، على هذا النحو:

بَ ... نقيض الموضوع

حَ ... نقيض المحمول

برهان عكس السالبه الكليه:

فلاجل إثبات عكس السالبه الكليه بعكس النقيض نقيم برهانين: برهانا على عكسها بالموافق وبرهانا على عكسها بالمخالف، فنقول:

(أولاً) المدعى أنها تنعكس سالبه جزئيه بعكس النقيض الموافق و لا تنعكس سالبه كليه، فهنا مطلوبان، أى أنه إذا صدقت.

لا ب ح

صدقت س حَ بَ (المطلوب الاول)

ولا تصدق لا حَ بَ (المطلوب الثانى)

البرهان:

أن من المعلوم:

١ أن السالبه الكليه لا تصدق إلا إذا كان بين طرفيها تباين كلى. و هذا بديهى.

٢ أن النسبه بين نقيضى المتباينين هى التباين الجزئى، و قد تقدم البرهان على ذلك فى بحث النسب فى الجزء الأول.

٣ أن مرجع التباين الجزئى إلى سالتين جزئيتين، كما أن مرجع التباين الكلى إلى سالتين كليتين. و هذا بديهى أيضا.

وينتج من هذه المقدمات الثلاث أنه:

إذا صدق لا ب ح (أى يكون بين الطرفين تباين كلى)

صدقت س بَ جَ السالبه الجزئيه بين النقيضين

وَصَدَقَتْ أَيْضًا سَحَبُ السَّالِبِ الْجَزْئِيَّةِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ

وَهُوَ (المَطْلُوبُ الْأَوَّلُ)

ثُمَّ يَفْهَمُ مِنَ الْمَقْدَمَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّ التَّبَايْنَ الْكُلِّيَّ لَا يَتَحَقَّقُ دَائِمًا بَيْنَ نَقِيضِي الْمَتَبَايِنِينَ، إِذْ رُبَّمَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا الْعَمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ وَجْهِ.

أَيُّ أَنَّ السَّالِبَةَ الْكُلِّيَّةَ بَيْنَ نَقِيضِي الْمَتَبَايِنِينَ لَا تَصْدُقُ دَائِمًا.

أَوْ فَقَلَّ لَا تَصْدُقُ دَائِمًا لَحَبُ (المَطْلُوبُ)

(الثاني)

(ثانيا) المدعى أن السالبة الكليه تنعكس موجه جزئيه بعكس النقيض المخالف و لا تنعكس موجه كليه، فهنا مطلوبان، أى أنه إذا صدقت:

لا ب ح

صدقت ع ح ب (المطلوب الأول)

ولا تصدق كل ح ب (المطلوب الثاني)

البرهان:

لما كان بين ب، ح تباين كلى كما تقدم فمعناه أن احدهما يصدق مع نقيض الآخر.

أى أن ب يصدق مع ح

وإذا تصادق ب و ح

صدق على الأقل ع ح ب (المطلوب الأول)

ثم أنه تقدم أن نقيضى المتباينين قد تكون بينهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، فيصدق على هذا التقدير:

ح مع ب

ولا يصدق حينئذ ح مع ب والا لاجتمع النقيضان ب، ب

فلا يصدق كل ح ب (المطلوب الثاني)

برهان عكس السالبة الجزئيه:

ولآجل إثبات عكس السالبة الجزئيه بعكس النقيض أيضا نقيم برهانين للموافق و المخالف، فنقول:

(أولاً) المدعى أن السالبة الجزئيه تنعكس سالبه جزئيه بعكس النقيض الموافق، و لا- تنعكس كليه، فهنا مطلوبان، أى انه إذا صدقت:

س ب ح

صدقت س ح ب (المطلوب الاول)

ولا تصدق لآ ح بَ (المطلوب الثاني)

البرهان:

من المعلوم أن السالبه الجزئيه تصدق فى ثلاثه فروض:

١ أن يكون بين طرفيها عموم من وجه. وحينئذ يكون بين نقيضيهما تباين جزئى، كما تقدم فى بحث النسب.

٢ أن يكون بينهما تباين كلى، وبين نقيضيهما أيضا تباين جزئى كما تقدم.

٣ أن يكون الموضوع أعم مطلقاً من المحمول، فيكون نقيض المحمول أعم مطلقاً من نقيض الموضوع.

وعلى جميع هذه التقارير الثلاثه تصدق السالبه الجزئيه:

س ح بَ (المطلوب الأول)

إما للتباين الجزئى بينهما أو لان نقيض ح أعم مطلقاً من نقيض ب.

ثم على بعض التقارير يكون بين نقيضى الطرفين عموم وخصوص من وجه أو مطلقاً، فلا تصدق السالبه الكليه:

لا ح بَ (المطلوب الثاني)

(ثانيا) المدعى أن السالبه الجزئيه تنعكس موجه جزئيه

بعكس النقيض المخالف، و لا تنعكس كليه، فهنا مطلوبان، أى إذا صدقت:

س ب ح

صدقت ع ح ب (المطلوب الأول)

ولا تصدق كل ح ب (المطلوب الثانى)

البرهان:

تقدم أن على جميع التقادير الممكنه للموضوع و المحمول فى السالبه الجزئيه إما أن يكون بين نقيضيهما تباين جزئى أو أن نقيض المحمول أعم مطلقا، فيلزم على التقديرين أن يصدق:

بعض ح بدون ب

فيصدق بعض ح مع ب

لان النقيضين (وهما ب، ب) لا يرتفعان

أى يصدق ع ح ب (المطلوب الأول)

ثم أن نقيضى الموضوع و المحمول قد يكون بينهما عموم من وجه.

وقد تصدق ع ح ب

ويمكن تحويلها إلى س ح ب صادقه

لان الأولى موجبه معدوله المحمول فيمكن جعلها سالبه محصله المحمول إذ السالبه المحصله المحمول أعم من الموجبه المعدوله المحمول إذا اتفقا فى الكم، و إذا صدق الأخص صدق الأعم قطعا، فإذا كانت:

س ح ب صادقه

كذب نقيضها كل ح ب (المطلوب الثانى)

برهان عكس الموجبه الكليه:

ولأجل إثبات عكس الموجبه الكليه بعكس النقيض، نقيم أيضا برهانين للموافق و المخالف فنقول:

(أولا) المدعى أنها تنعكس موجبه كليه بعكس النقيض الموافق، أى أنه إذا صدقت:

كل ب ح (المفروض)

صدقت كل ح ب (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق كل ح ب

لصدقت س ح ب نقيضها

فتصدق س ب ح (عكس نقيضها الموافق)

فتكذب كل ب ح (نقيض العكس المذكور)

وهذا خلف أى خلاف الفرض، لان هذا (نقيض العكس المذكور) هو نفس الأصل المفروض صدقه.

فوجب أن تصدق كل ح ب (وهو المطلوب)

(ثانيا) المدعى أن الموجه الكليه تنعكس سالبه كليه بعكس النقيض المخالف، أى أنه إذا صدقت:

كل ب ح (المفروض)

صدقت لا ح ب (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق لا ح ب

لصدقت ع ح ب نقيضها

فتصدق ع ب ح عكسها المستوى

وهذه موجه جزئيه معدوله المحمول، فتحول الى سالبه جزئيه محصله



المحمول، وقد تقدم، فيحدث أن:

س ب ح

فتكذب كل ب ح نقيضها

وهذا خلف، لأنه الأصل المفروض صدقه

فوجب أن تصدق لا ح ب (وهو المطلوب

الموجبه الجزئيه لا تنعكس

يكفيها للبرهنه على عدم انعكاس الموجبه الجزئيه بعكس النقيض الموافق و المخالف مطلقا أن نبرهن على عدم انعكاسها إلى الجزئيه. وبطريق أولى يعلم عدم انعكاسها إلى الكليه، لأنه تقدم أن الجزئيه داخله في الكليه، فإذا كذبت الجزئيه كذبت الكليه. وعليه فنقول:

(أولا) المدعى أن الموجبه الجزئيه لا تنعكس إلى موجبه جزئيه بعكس النقيض الموافق.

فإذا صدقت ع ب ح

لا يلزم أن تصدق ع ح ب

البرهان:

من موارد صدق الموجبه الجزئيه، أن يكون بين طرفيها عموم من وجه، فيكون حينئذ بين نقيضيهما نسبة التباين الجزئي الذي هو أعم من التباين الكلي و العموم من وجه، فيصدق على تقدير التباين الكلي:

لا ح ب

فيكذب نقيضها ع ح ب (وهو المطلوب)

(ثانيا) المدعى أن الموجبه الجزئيه لا تنعكس الى السالبه الجزئيه بعكس النقيض المخالف.

فإذا صدقت ع ب ح

لا يلزم أن تصدق س ح ب

البرهان:

قد تقدم على تقدير التباين الكلى بين نقيضى الطرفين فى الموجه الجزئيه و السالبه الكليه:

لا ح ب

فتصدق كل ح ب لان سلب السلب إيجاب

فيكذب نقيضها س ح ب (وهو المطلوب)

ولأجل أن يتضح لك عدم انعكاس الموجه الجزئيه بعكس النقيض تدبر هذا المثال و هو (بعض اللانسان حيوان) ، فإن هذه القضية لا- تنعكس بعكس النقيض الموافق الى (بعض اللا-حيوان انسان) و لا- إلى (كل لا حيوان انسان) لانهما كاذبتان، لأنه لا شىء من اللاحيوان بانسان.

ولا تنعكس بالمخالف الى (ليس لا حيوان لا انسان) و لا إلى (لا شىء من اللاحيوان بلا انسان) ، لانهما كاذبتان أيضا، لان كل لا حيوان ه

**تمرينات**

١ إذا كانت

هذه القضية (كل عاقل لا تبطره النعمه) صادقه. فبين حكم القضايا الآتية فى صدقها أو كذبها. مع بيان السبب:

أ بعض العقلاء لا تبطره النعمه.

ب ليس بعض العقلاء لا تبطره النعمه.

ج جميع من لا تبطرهم النعمه عقلاء.

د لا شخص من العقلاء لا تبطره النعمه.

ه كل من تبطره النعمه غير عاقل.

و لا شخص ممن تبطره النعمه بعقل.

ز بعض من لا تبطره النعمه عاقل.

٢ إذا كانت هذه القضية (بعض المعادن ليس يذوب بالحراره) كاذبه، فاستخرج القضايا الصادقه و الكاذبه التى تلزم من كذب هذه القضية.

٣ استدل () فخر المحققين فى شرحه (الإيضاح) على أن الماء يتنجس بالتغيير التقديرى بالنجاسه فقال:

(أن الماء مقهور بالنجاسه عند التغيير التقديرى. لأنه كلما لم يصير الماء مقهورا لم يتغير بها على تقدير المخالفه. وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما تغير الماء على تقدير المخالفه بالنجاسه كان مقهورا).

فبين أى عكس نقيض هذا. وكيف استخراجاه. ولاحظ ان القضية المستعمله هنا شرطيه متصله

النقض

**من ملحقات العكوس: النقض**

النقض

من المباحث التى لا تقل شأنًا عن العكوس فى استنباط صدق القضية من صدق أصلها، مباحث (النقض)، فلا باس بالتعرض لها إلحاقا لها بالعكوس، فنقول:

النقض: هو تحويل القضية إلى أخرى لازمه لها فى الصدق مع بقاء طرفى القضية على موضعهما.

و هو على ثلاثه أنواع:

١ أن يجعل نقيض موضوع الأولى موضوعا للثانيه ونفس محمولها محمولاً، ويسمى هذا التحويل (نقض الموضوع)، و القضيه المحوله (منقوضه الموضوع).

٢ أن يجعل نفس موضوع الأولى موضوعا للثانيه ونقيض محمولها محمولاً، ويسمى التحويل (نقض المحمول) و القضيه المحول (منقوضه المحمول).

٣ أن يجعل نقيض الموضوع موضوعا ونقيض المحمول محمولاً. ويسمى التحويل (النقض التام). و القضيه المحوله (منقوضه الطرفين).

ولنبحث عن قاعده كل واحد من هذه الأنواع. ولنبدأ بقاعده نقض المحمول

لأنه الباب للباقي كما ستعرف السرف في ذل

قاعده نقض المحمول

علينا لاستخراج منقوضه المحمول صادقه على تقدير صدق أصلها أن نغير كيف القضية ونستبدل محمولها بنقيضه. مع بقاء الموضوع على حاله، وبقاء الكم.

ولا بد من إقامة البرهان على منقوضه محمول كل واحده من المحصورات، فنقول:

١ (الموجبه الكليه) منقوضه محمولها سالبه كليه نحو كل انسان حيوان فتحول بنقض محمولها إلى: (لا- شيء من الانسان بلا حيوان).

وللبرهان على ذلك نقول:

إذا صدقت كل ب ح (المفروض)

صدقت لا ب ح (المطلوب)

البرهان:

إذا صدقت كل ب ح

صدقت لا ح ب عكس نقيضها المخالف

وينعكس بالعكس المستوى إلى لا ب ح وهو المطلوب

٢ (الموجبه الجزئيه) منقوضه محمولها سالبه جزئيه، نحو بعض الحيوان إنسان، فتتحول بنقض محمولها إلى: (ليس كل حيوان لا انسان. أي انه إذا صدقت:

ع ب ح (المفروض)

صدقت س ب ح (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق س ب ح

لصدق نقيضها كل ب ح

فتصدق لا ب ح (نقض المحمول)

فيكذب نقيضها ع ب ح

ولكنه عين الأصل فهو خلاف الفرض.

فيجب ان يصدق س ب ح (وهو المطلوب)

٣ (السالبه الكليه) منقوضه محمولها موجب كليه، نحو لا شيء من الماء بجامد، فتتحول بنقض محمولها الى: (كل ماء غير جامد).

أى أنه إذا صدقت:

لا ب ح (المفروض)

صدقت كل ب ح (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق كل ب ح

لصدق نقيضها س ب ح

فتصدق ع ب ح لان سلب السلب ايجاب

فيكذب نقيضها لا ب ح

ولكنه عين الأصل فهو خلاف الفرض.

فيجب أن يصدق كل ب ح (وهو المطلوب)

٤ (السالبه الجزئيه) منقوضه محمولها موجب جزئيه، نحو ليس كل معدن ذهباً، فتتحول بنقض محمولها إلى: (بعض المعدن غير

ذهب). أى انه إذا صدقت:

س ب ح (المفروض)

صدقت ع ب ح (المطلوب)

البرهان:

إذا صدقت س ب ح (الأصل)

صدقت ع ح ب

(عكس النقيض المخالف)

وينعكس بالعكس المستوى الى ع ب ح و هو المطلوب

تنبيهات

طريقه تحويل الأصل:

(التنبيه الأول) الطريقه التي اتبعناها في البرهان على منقوضه محمول الموجه الكليه و السالبه الجزئيه طريق جديد في البرهان، ينبغي أن نسميها الآن (طريقه تحويل الأصل) قبل مجيء بحث القياس فتدخل في أحد أقسامه ( ) كالطريق السابقه التي سميناها: (طريقه البرهان على كذب النقيض).

وقد رأيت أننا في هذه الطريقه (طريقه تحويل الأصل) أجرينا التحويلات التي سبقت معرفتنا لها على الأصل، ثم على المحول من الأصل تباعاً، حتى انتهينا إلى المطلوب: فقد رأيت في الموجه الكليه إنا حولنا الأصل الى عكس النقيض المخالف، فيصدق على تقدير صدق أصله، ثم حولنا هذا العكس الى العكس المستوى، فخرج لنا نفس المطلوب أعني (منقوضه المحمول)، فيصدق التحويل الثاني على تقدير صدق عكس نقيض الأصل (التحويل الأول) الصادق على تقدير صدق الأصل فيصدق التحويل الثاني على تقدير صدق الأصل، وهذا هو المقصود إثباته فتوصلنا إلى المطلوب بأقصر طريق.

وستتبع هذه الطريق السهله فيما يأتي لنقض الموضوع و النقض التام، ويمكن أجراؤها أيضا في البرهان على عكوس النقيض باستخدام منقوضه المحمول. و على الطالب ان يستعمل الحدق ويتنبه إلى أنه أي التحويلات ينبغي استخدامه حتى يتوصل إلى مطلوبه

تحويل معدوله المحمول:

(التنبيه الثاني) و قد استعملنا في عكس النقيض ونقض المحمول طريقتين من التحويل الملازم للأصل في الصدق، و في الحقيقه هما من باب نقض المحمول، ولكن لبداهتهما استدللنا بهما قبل أن يأتي البرهان على منقوضه المحمول ولذا لم نسميها بنقض المحمول، وهما:

أ (تحويل الموجه بالمعدوله الى سالبه محصله المحمول موافقه لها في الكم) ، لان مؤداهما واحد، وإنما الفرق أن السلب محمول في الموجه و الحمل مسلوب في



السالبه.

ب تحويل السالبه المعدوله المحمول إلى موجب محصله المحمول موافقه لها فى الكم، لأن سلب إيجاب. و هذا بديهي واضح

## تمرينات

١ برهن على نقض محمول الموجه الكليه بطريق البرهان على كذب النقيض.

٢ برهن على نقض محمول السالبه الجزئيه بطريق البرهان على كذب النقيض.

٣ برهن على نقض محمول السالبه الجزئيه بطريقه تحويل الأصل، بأخذ عكس النقيض الموافق أولاً، ثم استمر إلى أن تستخرج منقوضه المحمول.

٤ جرب هل يمكن البرهان على نقض محمول الموجه الجزئيه بطريقه تحويل الأصل.

٥ برهن على نقض محمول السالبه الكليه بطريقه تحويل الأصل. وانظر ماذا ستكون النتيجة، وبين ما تجده.

٦ برهن على عكس النقيض المخالف و الموافق لكل من المحصورات. عدا الموجه الجزئيه، بطريقه تحويل الأصل، واستخدم لهذا الغرض قاعدتى نقض المحمول و العكس المستوى فقط.

٧ جرب أن تبرهن على عكس النقيض المخالف و الموافق للموجه الجزئيه بهذه الطريقه، وانظر انك ستقف فلا- تستطيع الوصول الى النتيجة، فبين أسباب الوقوف

قاعده النقض التام ونقض الموضوع

لاستخراج (منقوضه الطرفين) صادقه علينا أن نستبدل بموضوع القضية الأصلية نقيضه فنجعله موضوعا وبمحمولها نقيضه فنجعله محمولاً، مع تغيير الكم دون الكيف.

ولاستخراج (منقوضه الموضوع) صادقه علينا أن نستبدل بموضوع القضية الأصلية نقيضه فنجعله موضوعا وبقى المحمول على حاله، مع تغيير الكم و الكيف معا.

ولا ينقض بهذين النقيضين الا الكليتان. و لا بد من البرهان لكل من المحصورات:

١ (الموجه الكليه) نقضها التام موجه جزئيه، ونقض موضوعها سالبه جزئيه، نحو كل فضه معدن، فنقضها التام: (بعض اللافضه هو لا معدن) ونقض موضوعها: (بعض اللافضه ليس هو معدنا).

وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض صدق كل ب ح

والمدعى صدق ع ب ح (المطلوب الاول)

وصدق س ب ح (المطلوب الثانى)

البرهان:

اذا صدق كل ب ح

صدق كل ح ب

عكس النقيض الموافق

فيصدق عكسه المستوى ع ب ح (وهو المطلوب الاول)

وتنقض محمول هذا الأخير فيحدث س ب ح (وهو المطلوب الثاني)

٢ (السالبه الكليه) نقضها التام سالبه جزئيه، ونقض موضوعها موجب جزئيه نحو:

لا شيء من الحديد بذهب، فنقضها التام: (بعض اللاحديد ليس بلا ذهب)، ونقض موضوعها: (بعض اللاحديد ذهب).

وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض صدق لا ب ح

والمدعى صدق س ب ح (المطلوب الأول)

وصدق ع ب ح (المطلوب الثاني)

البرهان:

إذا صدق لا ب ح

صدق لا ح ب العكس المستوى

فيصدق عكس نقيضه الموافق س ب ح (وهو المطلوب الأول)

ونقض محمول هذا التخيير فيحدث ع ب ح (وهو المطلوب الثاني)

٣، ٤ (الجزئيتان) ليس لهما نقض تام ولا نقض موضوع. وللبرهنه على ذلك يكفى البرهان على عدم نقضهما إلى الجزئيه، فيعلم بطريق أولى عدم نقضهما إلى الكليه، كما قدمنا في عدم انعكاس الموجه الجزئيه بعكس النقيض، فنقول:

(في الموجه الجزئيه):

المفروض صدق ع ب ح

المدعى لا تصدق دائماً ع ب ح (المطلوب الاول)

ولا تصدق دائماً س ب ح (المطلوب الثاني)

البرهان:

تقدم فى عكس النقيض فى الموجبه الجزئيه أن فى بعض تقاديرها تكون النسبه بين نقيضى طرفيها التباين الكلى، فتصدق حينئذ السالبه الكليه:

لا بَ حَ

فيكذب نقيضها ع بَ حَ (وهو المطلوب الأول)

وتصدق أيضا منقوضه محمول هذه السالبه الكليه

كل بَ حَ

فيكذب نقيضها س بَ حَ (وهو المطلوب الثانى)

(وفى السالبه الجزئيه):

المفروض صدق س بَ حَ

والمدعى لا تصدق دائما س بَ حَ (المطلوب الاول)

ولا تصدق دائما ع بَ حَ (المطلوب الثانى)

البرهان:

فى السالبه الجزئيه قد يكون الموضوع أعم من المحمول مطلقا نحو بعض الحيوان ليس بانسان، و لما كان:

(أولا) نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص مطلقا. فتصدق إذن الموجبه الكليه:

كل بَ حَ

فيكذب نقيضها س بَ حَ (وهو المطلوب

و (ثانيا) نقيض الأعم يبين عين الأخص تباينا كلياً، فتصدق إذن السالبة الكليه:

لَا بَ ح

فيكذب نقيضها ع بَ ح (وهو المطلوب الثاني)

البديهه المنطقيه أو الاستدلال المباشر البديهى

جميع ما تقدم من أحكام القضايا (النقيض و العكس و النقض) هي من نوع الاستدلال المباشر بالنسبه إلى القضية المحوله عن الأصل، أى النقيض و العكس و النقض، لأنه يستدل فى النقض من صدق إحدى القضيتين على كذب الأخرى وبالعكس، ويستدل فى الباقي من صدق الأصل على صدق ما حول أليه عكسا أو نقضا، أو من كذب العكس و النقض على كذب الأصل.

وسميناه مباشرا لان انتقال الذهن إلى المطلوب، أعنى كذب القضية أو صدقها، إنما يحصل من قضيه واحده معلومه فقط، بلا توسط قضيه أخرى.

وقد تقدم البرهان على كل نوع من أنواع الاستدلال المباشر. وبقى نوع آخر منه بديهى لا يحتاج إلى أكثر من بيانه. وقد يسمى (البديهيه المنطقيه) فنقول:

من البديهيات فى العلوم الرياضيه أنه إذا أضفت شيئا واحداً إلى كل من الشئيين المتساويين فإن نسبة التساوى لا تتغير، فلو كان:

$$ب = ح$$

وأضفت إلى كل منهما عددا معيناً مثل عدد (٤) لكان:

$$ب+٤=ح+٤$$

وكذلك إذا طرح من كل منهما عددا معيناً أو ضربتهما فيه أو قسمتهما عليه كعدد ٤ فإن نسبة التساوى لا تتغير، فيكون:

$$ب - ٤ = ح - ٤$$

$$ب * ٤ = ح * ٤$$

$$ب \div ٤ = ح \div ٤$$

وكذا لا تتغير النسبه لو كان ب أكبر من ح أو أصغر منه فانه يكون

ب + ٤ أكبر من ح + ٤ أو أصغر منه

و ب - ٤ أكبر من ح - ٤ أو أصغر منه وهكذا

ونظير ذلك نقول في القضية، فإنه لو صح أن تزيد كلمه

على موضوع القضية ونفس الكلمه على محمولها، فإن نسبه القضية لا تتغير بمعنى بقاء الكم و الكيف و الصدق.

فإذا صدق: كل انسان حيوان واضفت كلمه (رأس) الى طرفيها

صدق: كل (رأس) انسان (رأس) حيوان.

أو أضفت كلمه (يحب) مثلاً

صدق: كل (من يحب) انسانا (يحب) حيوانا

وإذا صدق: لا شيء من الحيوان بحجر

صدق: لا شيء من الحيوان (مستلقيا) بحجر (مستلقيا)

وإذا صدق: بعض المعدن ليس بذهب

صدق: بعض (قطعه) المعدن ليس (بقطعه) ذهب

وهكذا يمكن لك أن تحول كل قضيه صادقه إلى قضيه أخرى صادقه، بزياده كلمه تصح زيادتها على الموضوع و المحمول معا، بغير تغيير فى كم القضيه و كیفها، سواء كانت الكلمه مضافه أو حالاً أو وصفاً أو فعلاً أو أى شيء آخر من هذا القبيل.

## الباب الخامس: الحجه وهيئه تأليفها أو مباحث الاستدلال

### الحجه وهيئه تأليفها أو مباحث الاستدلال

تصدير:

إن أسمى هدف للمنطقى وأقصى مقصد له (مباحث الحجه)، أى مباحث المعلوم التصديقى الذى يستخدم للتوصل إلى معرفه المجهول التصديقى. اما ما تقدم من الأبواب فكلها فى الحقيقه مقدمات لهذا المقصد حتى مباحث المعرف، لأن المعرف إنما يبحث عنه ليستعان به على فهم مفردات القضيه من الموضوع و المحمول.

و (الحجه) عندهم عباره عما يتألف من قضايا يتجه بها إلى مطلوب يستحصل بها وإنما سميت (حجه) لأنه يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب، وتسمى (دليلاً) لأنها تدل على المطلوب، وتهيئتها وتأليفها لأجل الدلاله يسمى (استدلالاً).

ومما يجب التنبيه عليه قبل كل شيء: أن القضايا ليست كلها يجب أن تطلب بحجه، و إلا لما انتهينا إلى العلم بقضيه أبداً، بل لا بد من الانتهاء إلى قضايا بديهيه ليس من شأنها أن تكون مطلوبه، وإنما هى المبادئ للمطالب، و هى رأس المال للمتجر العلمى.

### طرق الاستدلال او اقسام الحجه

من منا لم يحصل له العلم بوجود النار عند رؤيه الدخان؟ و من ذا الذى لا يتوقع صوت الرعد عند مشاهدته البرق فى السحاب؟ و من ذا الذى لا يستنبط أن النوم يجم القوى، و إن الحجر يبتل بوضعه فى الماء، و إن السكينه تقطع الاجسام الطريه؟ و قد نحكم على شخص بأنه كريم لأنه يشبه فى بعض صفاته كريماً نعرفه، او نحكم على قلم بأنه حسن لأنه يشبه قلماً جريئاً... و هكذا إلى آلاف من امثال هذه الاستنتاجات تمرّ علينا كل يوم. و فى الحقيقه إن هذه الاستنتاجات الواضحه التى لا يخلو منها ذو شعور ترجع كلها إلى انواع الحججه المعروفه التى نحن بصدد بيانها، ولكن على الأكثر لا يشعر المستنبط انه سلك أحد تلك الأنواع و إن كان من علماء المنطق.



و قد تعجب لو قيل لك إن تسعه وتسعين في المائة من الناس هم منطقيون بالفطره من حيث لا يعلمون.

ولمّا كان الانسان مع ذلك يقع في كثير من الخطأ في أحكامه، او يعتذر عليه تحصيل مطلوبه، لم يستغن عن دراسه الطرق العلميه للتفكير الصحيح و الاستدلال المنتج.

والطرق العلميه للاستدلال عدا طريق الاستدلال المباشر الذي تقدم البحث عنه هي ثلاثه أنواع رئيسه:

١ (القياس) ، و هو أن يستخدم الذهن القواعد العامه المسلم بصحتها في الانتقال إلى مطلوبه.

و هو العمده في الطرق.

٢ (التمثيل) ، و هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهه مشتركه بينهما.

٣ (الاستقراء) ، و هو أن يدرس الذهن عدّه جزئيات، فيستنبط منها حكماً عاماً

## ١ القياس

### اشاره

تعريفه و الشرح:

تعريفه:

عرفوا القياس بأنه: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزّم عنه لذاته قول آخر.

الشرح:

١ (القول): جنس. ومعناه المركب التام الخبرى، فيعم القضيّه الواحده و الأكثر.

٢ (مؤلف من قضايا ... إلى آخره): فصل. و القضايا جمع منطقي أى ما يشمل الأثنين، ويخرج بقيد القضايا الاستدلال المباشر، لأنه كما سبق قضيّه واحد على تقدير التسليم بها تستلزم قضيّه أخرى.

٣ (متى سلمت): من التسليم. وفيه إشاره إلى أن القياس لا يشترط فيه أن تكون قضاياّه مسلّمه فعلاً، بل شرط كونه قياساً أن يلزم منه على تقدير التسليم بقضاياّه قول آخر، كشأن الملازمه بين القضيّه وبين عكسها او نقضها، فإنه على تقدير صدقها تصدق عكوسها ونقضها. و اللازم يتبع الملزوم في الصدق فقط، دون الكذب، كما تقدم في العكس المستوي، لجواز كونه لازماً أعم. و منه يعرف: أن كذب القضايا المؤلفه لا يلزم منه كذب القول اللازم لها، نعم كذبه يستلزم كذبها.



الاستقراء و التمثيل، لأنهما و إن تألفا من قضايا لا يتبعهما القول الآخر على نحو اللزوم لجواز تخلفه عنهما لأنهما أكثر ما يفيدان الظن، إلا بعض الاستقراء. وسيأتي.

٥ (لذاته): يخرج به قياس المساواه. كما سيأتي في محله، فإن قياس المساواه إنما يلزم منه القول الآخر لمقدمه خارجه عنه، لا لذاته. مثل:

ب يساوى ح. وح يساوى د ... ينتج ب يساوى د

ولكن لا لذاته، بل لصدق المقدمه الخارجيه وهى: مساوى المساوى مساو.

ولذا لا ينتج مثل قولنا: ب نصف ج.

و ج نصف د، لان نصف النصف ليس نصفاً، بل ربعاً

الاصطلاحات العامه فى القياس:

لابد اولاً من بيان المصطلحات العامه، عدا المصطلحات الخاصه بكل نوع التى سيرد ذكرها فى مناسباتها. وهى:

١ (صوره القياس). ويقصد بها هيئه التأليف الواقع بين القضايا.

٢ (المقدمه). و هى كل قضيه تتألف منها صوره القياس. و المقدمات تسمى أيضاً (مواد القياس).

٣ (المطلوب).

و هو القول اللازم من القياس. ويسمى (مطلوباً) عند أخذ الذهن فى تأليف المقدمات.

٤ (النتيجه). و هى المطلوب عينه، ولكن يسمى بها بعد تحصيله من القياس.

٥ (الحدود). وهى: الأجزاء الذاتيه للمقدمه. ونعنى بالأجزاء الذاتيه الأجزاء التى تبقى بعد تحليل القضيه فإذا فككنا وحللنا الحمله مثلاً- إلى أجزائها لا- يبقى منها إلا الموضوع و المحمول، دون النسبه، لأن النسبه إنما تقوم بالطرفين للربط بينهما، فإذا أُفرد كل منهما عن الآخر فمعناه ذهب النسبه بينهما. و اما السور و الجهه فهما من شؤون النسبه فلا بقاء لهما بعد ذهابها.

و كذلك إذا حللنا الشرطيه إلى أجزائها لا يبقى منها الا المقدم و التالى.

فالموضوع و المحمول او المقدم و التالى هى الأجزاء الذاتيه للمقدمات. و هى (الحدود) فيها.

ولنوضح هذه المصطلحات بالمثال، فنقول:

١. شارب الخمر: فاسق.

٢. وكل فاسق: ترد

شهادته.

٣ ... شارب الخمر: ترد شهادته.

فبواسطه نسبه كلمه (فاسق) إلى شارب الخمر فى القضييه. رقم (١)

ونسبه ردّ الشهاده إلى (كل فاسق) فى القضييه رقم (٢) استنبطنا النسبه بين رد الشهاده و الشارب فى القضييه. رقم (٣)

فكل واحده من القضيتين (١) و (٢): مقدمه

وشارب الخمر، وفاسق، وترد شهادته: حدود

والقضييه رقم (٣): مطلوب ونتيجه

والتأليف بين المقدمتين: صوره القياس

ولا يخفى أنا استعملنا هذه العلامه ... النقط الثلاث، ووضعناها قبل النتيجة. و هي علامه هندسيه تستعمل للدلاله على الانتقال إلى المطلوب وتقرأ (إذن). وسنستعملها عند استعمال الحروف فيما ياتى للاختصار وللتوضيح.

### أقسام القياس بحسب مادته وهيئته

قلنا إن المقدمات تسمى (مواد القياس) ، وهيئه التأليف بينها تسمى (صوره القياس) ، فالبحث عن القياس من نحوين:

١. من جهه (مادته) ، بسبب اختلافها مع قطع النظر عن الصوره، بأن تكون المقدمات يقينيه او ظنيه او من المسلّمات او المشهورات او الوهميات او المخيلات او غيرها مما سيأتى فى بابه. ويسمى البحث فيها (الصناعات الخمس) الذى عقدنا لأجله الباب السادس الآتى، فإنه ينقسم القياس بالنظر إلى ذلك إلى:

البرهان و الجدل و الخطابه و الشعر و المغالطه.

٢. من جهه (صورتها) بسبب اختلافها، مع قطع النظر عن شأن الماده. و هذا الباب معقود للبحث عنه من هذه الجهه.

و هو ينقسم من هذه الجهه إلى قسمين اقترانى واستثنائى، باعتبار التصريح بالنتيجه او بنقيضها فى مقدماته وعدمه.

(فالاول) و هو المصرح فى مقدماته بالنتيجه او بنقيضها، يسمى (استثنائياً) ، لاشتماله على كلمه الاستثناء، نحو:

(١) ان كان محمد عالماً، فواجب احترامه.

(٢) لكنه عالم.

(٣) ... فمحمد واجب احترامه.

فالتتيجه رقم (٣) مذكوره بعينها فى المقدمه. رقم (١)

(١) لو كان فلان عادلا، فهو لا يعصى الله.

(٢) ولكنه قد عصى الله.

(٣) ... ما كان فلان عادلاً.

فالتتيجه رقم (٣) مصرح

بنقيضها في المقدمه.رقم (١)

(والثاني) و هو غير المصرح في مقدماته بالنتيجه و لا بنقيضها، يسمى (اقترانياً) ، كالمثال المتقدم في اول البحث، فإن النتيجه و هي «شارب الخمر ترد شهادته» غير مذكوره بهيئتها صريحاً في المقدمتين و لا نقيضها مذكور، وإنما هي مذكوره بالقوه باعتبار وجود أجزائها الذاتيه في المقدمتين، أعني الحدين، وهما (شارب الخمر، و ترد شهادته) ؛ فإن كل واحد منهما مذكور في مقدمه مستقله.

???

ثم الاقتراني قد يتألف من حمليات فقط، فيسمى (حملياً). و قد يتألف من شرطيات فقط، او شرطيه وحمليه، فيسمى (شرطياً) مثاله.

(١) كلما كان الماء جارياً، كان معتصماً.

(٢) وكلما كان معتصماً، كان لا ينجس بملاقاه النجاسه.

(٣) ... كلما كان الماء جارياً، كان لا ينجس بملاقاه النجاسه.

فمقدمته شرطيتان متصلتان.

مثال ثان: (١) الاسم كلمه.

(٢) و الكلمه إما مبنيه او معربه.

(٣) ... الاسم إما مبني او معرب.

فالمقدمه رقم (١) حمليه، و المقدمه رقم (٢) شرطيه منفصله.

ونحن نبحث أولاً عن الاقترانيات الحمليه، ثم الشرطيه، ثم الاستثنا

- الاقتران الحملى

حدوده:

يجب ان يشتمل القياس الاقتراني على مقدمتين لينتجا المطلوب. و يجب أيضاً أن تشتمل المقدمتان على حدود ثلاثه: حد متكرر مشترك بينهما، وحد يختص بالاولى، وحد بالثانيه. و الحد المتكرر المشترك هو الذى يربط بين الحدين الآخرين، ويحذف في النتيجه التى تتألف من هذين الحدين إذ يكون أحدهما موضوعاً لها و الآخر محمولاً، فهو كالشمعه تفنى نفسها لتضىء لغيرها.

ولنعد إلى المثال المتقدم في المصطلحات العامه، لتطبيق الحدود عليه، فنقول:

أ (فاسق): هو المتكرر المشترك الذي اعطى الربط بين:

ب (شارب الخمر)، و هو الحد المختص بالمقدمه الاولى، وبين:

ج (ترد شهادته)، و هو الحد المختص بالمقدمه الثانيه.

تنتج المقدمتان: (شارب الخمر ترد شهادته)، بحذف الحد المشترك و قد سماوا كل



واحد من الحدود الثلاثة باسم خاص (٠).

أ. (الحد الاوسط) او (الوسط) و هو الحد المشترك، لتوسطه بين رفيقيه في نسبه أحدهما إلى الآخر. ويسمى أيضاً (الحجه) لأنه يحتج به على النسبه بين الحدين.

ويسمى أيضاً (الواسطه في الإثبات)، لأن به يتوسط في إثبات الحكم بين الحدين. ونرمز له بحرف (م).

ب (الحد الأصغر)، و هو الحد الذى يكون موضوعاً في النتيجة. وتسمى المقدمه المشتمله عليه (صغرى)، سواء كان هو موضوعاً فيها ام محمولاً. ونرمز له بحرف (ب).

ج (الحد الأكبر)، و هو الذى يكون محمولاً في النتيجة. وتسمى المقدمه المشتمله عليه (كبرى)، سواء كان هو محمولاً فيها او موضوعاً. ونرمز له بحرف (ح). و الحدان معاً يسميان (طرفين).

فاذا قلنا:

كل ب م

كل م ح

ينتج ... كل ب ح بحذف المتكرر (م)

القواعد العامه للاقترانى:

للقياس الاقترانى سواء كان حملياً أو شرطياً قواعد عامه أساسيه يجب توفرها فيه، ليكون منتجاً، وهى:

١ تكرر الحد الاوسط.

أى يجب أن يكون مذكوراً بنفسه في الصغرى و الكبرى من غير اختلاف، وإلا لما كان حداً أوسط متكرراً، و لما وجد الارتباط بين الطرفين. و هذا بديهى.

مثلاً إذا قيل: (الحائط فيه فاره. و كل فاره لها أذنان).

فانه لا ينتج. (الحائط له أذنان).

لأن الحد الذى يتخيل أنه حد اوسط هنا لم يتكرر، فإن المحمول في الصغرى (فيه فاره) و الموضوع في الكبرى (فاره) فقط. ولأجل أن يكون منتجاً فإما أن نقول في الكبرى (وكل ما فيه فاره له أذنان) ولكنها كاذبه. و اما أن نعتبر المتكرر كلمه (فاره) فقط، فتكون النتيجة هكذا (الحائط فيه ما له أذنان)، و هى صادقه.

مثال ثان إذا قيل: (الذهب عين. وكل عين تدمع).

فإنه لا ينتج: (الذهب يدمع).

لأن لفظ (عين)

مشترك لفظي، و المراد منه في الصغرى غير المراد منه في الكبرى، فلم يتكرر الحد الاوسط، و لم يتكرر إلا اللفظ فقط.

٢. إيجاب إحدى المقدمتين:

فلا إنتاج من سالتين، لأن الوسط في السالتين لا يساعدنا على إيجاد الصلة و الربط بين الأصغر و الأكبر، نظراً إلى أن الشيء الواحد قد يكون مбайناً لأمرين وهما لا تباين بينهما، كالفرس المباين للإنسان و الناطق، و قد يكون مбайناً لأمرين هما متباينان في أنفسهما كالفرس المباين للإنسان و الطائر، و الإنسان و الطائر أيضاً متباينان.

وعليه، فلا نعرف حال الحدين لمجرد مبايئتهما للمتكرر انهما متلاقيان خارج الوسط ام متباينان، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب. فاذا قلنا:

لا شيء من الإنسان بفرس لا شيء من الفرس بناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (لا شيء من الإنسان بناطق)، لأن الطرفين متلاقيان.

ولو أبدلنا بالمقدمه الثانيه قولنا:

لا شيء من الفرس بطائر.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (كل إنسان طائر)، لأن الطرفين متباينان. ويجرى هذا الكلام في كل سالتين.

٣. كليهما المقدمتين:

فلا إنتاج من مقدمتين جزئيتين، لأن الوسط فيهما لا يساعدنا أيضاً على إيجاد الصلة بين الأصغر و الأكبر، لأن الجزئيه لا تدل على أكثر من تلاقى طرفيها في الجملة، فلا يعلم في الجزئيتين أن البعض من الوسط الذي يتلاقى به مع الأصغر هو نفس البعض الذي يتلاقى به مع الأكبر، ام غيره. وكلاهما جائز. ومعنى ذلك أننا لا نعرف حال الطرفين الأصغر و الأكبر امتلاقيان ام متباينان، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب، كما نقول مثلاً:

أولاً بعض الإنسان حيوان. وبعض الحيوان فرس.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض الإنسان فرس). و إذا أبدلنا بالمقدمه الثانيه قولنا: بعض الحيوان ناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (بعض الإنسان ليس بناطق).

ثانياً: بعض الإنسان

حيوان وبعض الحيوان ليس بناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (بعض الإنسان ليس بناطق). و إذا أبدلنا بالمقدمه الثانيه قولنا: بعض الحيوان ليس بفرس.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض الإنسان فرس). و هكذا يجرى هذا الكلام فى كل جزئيتين مهما كان موضع الوسط فى المقدمتين موضوعاً أو محمولاً أو مختلفاً.

٤ النتيجة تتبع أحس المقدمتين:

يعنى إذا كانت إحدى المقدمتين سالبه كانت النتيجة سالبه لأن السلب أحس من الإيجاب. و إذا كانت جزئيه كانت النتيجة جزئيه لأن الجزئيه أحس من الكلويه.

وهذا الشرط واضح لأن النتيجة متفرعه عن المقدمتين معاً فلا يمكن أن تزيد عليهما فتكون أقوى منهما.

٥ لا إنتاج من سالبه صغرى وجزئيه كبرى:

ولا بد أن تفرض الصغرى كليه و إلا لاختل الشرط الثالث. و لا بد أن تفرض الكبرى موجه و إلا لاختل الشرط الثانى.

فإذا تألف القياس من سالبه كليه صغرى وجزئيه موجه كبرى، فإنه لا يعلم أن الأصغر و الأكبر متلاقيان او متباينان خارج الوسط، لأن السالبه الكلويه تدل على تباين طرفيها أى الأصغر مع الاوسط هنا. و الجزئيه الموجهه تدل على تلاقى طرفيها فى الجمله أى الاوسط و الأ-كبر هنا، فيجوز أن يكون الأكبر خارج الاوسط مباحناً للأصغر كما كان الاوسط مباحناً له ويجوز أن يكون ملاقياً له فمثلاً إذا قلنا:

لا شىء من الغراب بإنسان، وبعض الإنسان أسود

فإنه لا- ينتج السلب: (بعض الغراب ليس بأسود) و لو أبدلنا بالمقدمه الثانيه قولنا: بعض الإنسان ابيض فانه لا ينتج الإيجاب: (بعض الغراب ابيض).

وأنت هنا فى المثال بالخيار فى وضع الاوسط موضوعاً فى المقدمتين او محمولاً او مختلفاً، فان الامر لا يختلف و العقم تجده كما هو فى الج

## الأشكال الأربعة

قلنا: إن القياس الاقترانى لا بد له من ثلاثه حدود:

أوسط وأصغر

وأكبر. ونضيف عليه هنا، فنقول:

إن وضع الاوسط مع طرفيه في المقدمتين يختلف، ففي الحملى قد يكون موضوعاً فيهما او محمولاً- فيهما، او موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى، او بالعكس.

فهذه أربع صور. وكل واحده من هذه الصور تسمى (شكلاً). و كذا في الشرطى يكون تالياً ومقدماً.

فالشكل في اصطلاحهم على هذا هو «القياس الاقترانى باعتبار كيفية وضع الاوسط من الطرفين» ولنتكلم عن كل واحد من الأشكال الأربعة في الحملى، ثم نتبعه بالاقترانى ا

الشكل الاول

الشكل الاول

وهو ما كان الاوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى. أى يكون وضع الحدين في المقدمتين مع الاوسط عين وضع أحدهما مع الآخر في النتيجة: فكما يكون الأصغر موضوعاً في النتيجة يكون موضوعاً في الصغرى، و كما يكون الأكبر محمولاً في النتيجة يكون محمولاً في الكبرى.

ولهذا التفسير فائده نريد أن نتوصل إليها. فإنه لأجل أن الأصغر وضعه في النتيجة عين وضعه في الصغرى، و إن الأكبر وضعه في النتيجة عين وضعه في الكبرى، كان هذا الشكل على مقتضى الطبع، ويبين الإنتاج بنفسه لا- يحتاج إلى دليل وحجه، بخلاف البواقى ولذا جعلوه اول الأشكال. وبه يستدل على باقى

شروطه:

لهذا الشكل شرطان:

١. (إيجاب الصغرى)، إذ لو كانت سالبه، فلا يعلم أن الحكم الواقع على الأوسط في الكبرى يلاقى الأصغر في خارج الأوسط ام لا، فيتحمل الأمران، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب كما نقول مثلاً:

لا شىء من الحجر بنبات وكل نبات نام

فانه لا ينتج الإيجاب: (كل حجر نام). و لو أبدلنا بالصغرى قولنا (لا شىء من الإنسان بنبات).

فإنه لا ينتج السلب: (لا شىء من الإنسان بنام). اما إذا كانت الصغرى موجبه فإن ما يقع على الأوسط في الكبرى لا بد أن يقع على

ما يقع عليه الاوسط فى الصغرى.

٢. (كليه الكبرى) ، لأنه لو كانت جزئيه لجاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير ما حكم به على الأصغر، فلا يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر بتوسط الأوسط. و فى الحقيقه إن هذا الشرط راجع إلى (القاعده الاولى) ، لأن الاوسط فى الواقع على هذا الفرض غير متكرر؛ كما نقول مثلاً:

كل ماء سائل وبعض السائل يلتهب بالنار

فإنه لا ينتج (بعض الماء يلتهب بالنار) ، لأن المقصود بالسائل الذى حكم به على الماء خصوص الحصه منه التى تلتقى مع الماء، وهى غير الحصه من السائل الذى يلتهب بالنار، وهو النفط مثلاً. فلم يتكرر الاوسط فى المعنى، وإن تكرر لفظاً.

هذه شروطه من ناحيه الكم والكيف، اما من ناحيه الجبهه فقد قيل إنه يشترط فيه (فعليه الصغرى). ولكننا أخذنا على أنفسنا ألا نبحث عن الموجهات، لأن أبحاثها المطوله تضعع علينا كثيراً مما تجب أن نعلمه. و ليس فيها كبير فائده لنا.

ضروبه:

كل مقدمه من القياس فى حد نفسها يجوز أن تكون واحده من المحصورات الأربع، فإذا اقترنت الصور الأربع فى الصغرى مع الأربع فى الكبرى. خرجت عندنا ست عشره صوره للاقتران تحدث من ضرب أربعة فى أربعة. و ذلك فى جميع الأشكال الأربعه.

والصوره من تأليف المقدمتين تسمى بثلاثه أسماء: (ضرب) و (اقتران) و (قرينه).

وهذه الاقترانات او الضروب الستة عشر بعضها منتج، فيسمى (قياساً). وبعضها غير منتج، فيسمى (عقيماً). وبحسب الشرطين فى الكم والكيف لهذا الشكل الاول تكون الضروب المنتجه أربعة فقط. اما البواقى فكلها عقيمه، لأن الشرط الاول تسقط به ثمانية ضروب، وهى حاصل ضرب السالبتين من الصغرى فى الأربع من الكبرى، و الشرط

الثانى تسقط به أربعة حاصل ضرب الجزئيتين من الكبرى فى الموجبتين من الصغرى، فالباقى أربعة فقط.

وكل هذه الأربعة بينه الإنتاج، ينتج كل واحد منها واحده من المحصورات الأربع، فالمحصورات كلها تستخرج من أضرب هذا الشكل. ولذا سمي (كاملاً) و (فاضلاً). وقد رتبوا ضروبه على حسب ترتب المحصورات فى نتائجه: فالاول ما ينتج الموجبه الكليه، ثم ما ينتج السالبة الكليه، ثم ما ينتج الموجبه الجزئيه، ثم ما ينتج السالبة الجزئيه.

(الاول) من موجبتين كليتين، ينتج موجبه كليه.

كل ب م

وكل م ح مثاله

... كل ب ح

(الثانى) من موجبه كليه وسالبه كليه، ينتج سالبه كليه.

كل ب م

و لا م ح مثاله

... لا ب ح

(الثالث) من موجبه جزئيه وموجبه كليه، ينتج موجبه جزئيه.

ع ب م

وكل م ح مثاله

... ع ب ح

(الرابع) من موجبه جزئيه وسالبه كليه، ينتج سالبه جزئيه.

ع ب م

و لا م ح مثاله

... س ب ح

الشكل الثانى

وهو ما كان الوسط فيه محمولاً في المقدمتين معاً، فيكون الأصغر فيه موضوعاً في الصغرى و النتيجة، ولكن الأكبر يختلف وضعه فإنه موضوع في الكبرى محمول في النتيجة.

و من هنا كان هذا الشكل بعيداً عن مقتضى الطبع، غير بين الإنتاج يحتاج إلى الدليل على قياسيته. ولأجل أن الأصغر فيه متحد الوضع في النتيجة و الصغرى موضوعاً فيهما كالشكل الاول؛ كان أقرب إلى مقتضى الطبع من باقى الأشكال الأخرى، لأن الموضوع أقرب إلى الذهن.

شروطه:

للشكل الثانى شرطان ايضاً:

اختلاف المقدمتين فى الكيف و كليه الكبرى.

(الاول) الاختلاف فى الكيف، فإذا كانت إحداهما موجهه كانت الأخرى سالبه، لأن هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق فى الكيف، لأن الطرفين الأصغر و الأكبر قد يكونان متباينين، و مع ذلك يشتركان فى أن يحمل عليهما شىء واحد او يشتركان فى



أن يسلب عنهما شيء آخر، ثم قد يكونان متلاقين ويشتركان أيضاً في أن يحمل عليهما أو يسلب عنهما شيء واحد فلا ينتج الإيجاب ولا السلب.

مثال ذلك:

الإنسان و الفرس متباينان ويشتركان في حمل الحيوان عليهما وسلب الحجر عنهما، فنقول:

أ. كل إنسان حيوان. وكل فرس حيوان

ب. لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر

والحق في النتيجة فيهما السلب. ثم الإنسان و الناطق أيضاً يشتركان في حمل الحيوان عليهما وسلب الحجر عنهما، فتبدل في المثالين بالفرس الناطق، فيكون الحق في النتيجة فيهما الإيجاب.

أما إذا اختلفت الحكمان في الصغرى و الكبرى على وجه لا يصح جمعهما على شيء واحد، وجب أن يكون المحكوم عليه في إحداهما غير المحكوم عليه في الأخرى. فيتباين الطرفان الأصغر و الأكبر، وتكون النسبة بينهما نسبه السلب، فلذا تكون النتيجة في الشكل الثاني سالبه دائماً، تتبع أخس المقدمتين.

(الشرط الثاني) كليه الكبرى، لأنه لو كانت جزئيه مع الاختلاف في الكيف لم يعلم حال الأصغر و الأكبر متلاقيان ام متنافيان، لأن الكبرى الجزئيه مع الصغرى الكليه إذا اختلفتا في الكيف لا تدلان إلا على المنافاه بين الأصغر وبعض الأكبر المذكور في الكبرى. و لا تدلان على المنافاه بين الأصغر و البعض الآخر من الأكبر الذي لم يذكر، كما لا تدلان على الملاقاه، فيحصل الاختلاف.

مثال ذلك:

كل مجتر ذو ظلف وبعض الحيوان ليس بذى ظلف

فإنه لا ينتج السلب: (بعض المجتر ليس بحيوان). و لو أبدلنا بالأكبر كلمه طائر، فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض المجتر طا

ضروبه:

بحسب الشرطين المذكورين في هذا الشكل تكون الضروب المنتجه منه أربعة فقط، لأن الشرط الاول تسقط به ثمانيه، حاصل ضرب السالبتين من الصغرى في السالبتين من الكبرى فهذه أربعة، وحاصل ضرب

الموجبتين فى الموجبتين، فهذه أربعة أخرى. و الشرط الثانى تسقط به أربعة و هى السالبتان فى الصغرى مع الموجبه الجزئيه فى الكبرى، و الموجبتان فى الصغرى مع السالبه الجزئيه فى الكبرى.

فالباقى أربعة ضروب منتجه، كلها يبرهن عليها بتوسط الشكل الاول كما سترى:

(الضرب الاول) من موجبہ کلیہ و سالبہ کلیہ، ينتج سالبہ کلیہ

مثاله:

كل مجتر ذو ظلف

ولا شىء من الطائر بذى ظلف

... لا شىء من المجتر بطائر

ويبرهن عليه بعكس الكبرى بالعكس المستوى، ثم ضم العكس إلى نفس الصغرى، فيتألف من الضرب الثانى من الشكل الاول، وينتج نفس النتيجة المطلوبه، فيقال باستعمال الرموز:

المفروض كل ب م و لاح م

المدعى أنه ينتج ... لا ب ح

(البرهان): نعكس الكبرى بالعكس المستوى إلى (لا م ج) ونضمها إلى الصغرى فيحدث:

كل ب م.

و لا م ج (الضرب الثانى من الشكل الاول)

ينتج ... لا ب ج (وهو المطلوب)

(الثانى) من سالبہ کلیہ و موجبہ کلیہ ينتج سالبہ کلیہ

مثاله:

لا شىء من الممكنات بدائم

وكل حق دائم

... لا شىء من الممكنات بحق

يبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم يجعلها كبرى وكبرى الأصل صغرى لها، ثم بعكس النتيجة، فيقال:

المفروض لا ب م. كل ج م

المدعى ... لا ب ج

البرهان:

إذا صدقت لا ب م

صدقت لا م ب (العكس المستوي)

فنضم هذا العكس إلى كبرى الأصل بجعله كبرى لها فيكون:

كل ج م و لا م ب (الضرب الثاني من الاول)

... لا ج ب

وتنعكس إلى لا ب ج (وهو المطلوب)

(الثالث) من موجه جزئيه وسالبه كليه، ينتج سالبه جزئيه.

مثاله: بعض المعدن ذهب

ولا شيء من الفضة بذهب

... بعض المعدن ليس بفضه

ويبرهن عليه بما برهن به على الضرب الاول، فيقال:

المفروض ع ب م و لا ج م

المدعى ... س ب ج

البرهان: إذا صدقت لا ج م (الكبرى)

صدقت لا

م ج (العكس المستوي)

وبضمه إلى الصغرى يحدث:

ع ب م و لا م ح (الضرب الرابع من الاول)

... س ب ج (وهو المطلوب)

(الرابع) من سالبه جزئيه وموجه كليه، ينتج سالبه جزئيه.

مثاله: بعض الجسم ليس بمعدن

وكل ذهب معدن

... بعض الجسم ليس بذهب

ولا- يبرهن عليه (بطريقه العكس) () التي ذكرناها في الضروب الثلاثه، لأن الصغرى سالبه جزئيه لا تنعكس. وعكس الكبرى جزئيه، لا- يلتئم منها و من الصغرى قياس، لأنه لا قياس من جزئيتين. فنفرع حينئذ للبرهان عليه إلى طريقه أخرى تسمى (طريقه الخلف)، فيقال:

المفروض س ب م. وكل ج م

المدعى ... س ب ج

البرهان:

لو لم تصدق س ب ج

لصدق نقيضها كل ب ج (النتيجه)

فنجعل هذا النقيض صغرى لكبرى الأصل، فيتألف قياس من الضرب الاول من الشكل الاول:

كل ب ج. وكل ج م

... كل ب م

فيكذب نقيض هذه النتيجه س ب م

وهو عين الصغرى المفروض صدقها

وهذا خلاف الفرض

فوجب صدق س ب ج (وهو المطلوب)

تمرين

برهن على كل واحد من الضروب الثلاثة الاولى بطريقه الخلف التى برهنا بها على الضرب الرابع

الشكل الثالث

وهو ما كان الاوسط فيه موضوعا فى المقدمتين معا، فيكون الأكبر محمولا فى الكبرى و النتيجة معا، ولكن الأصغر يختلف وضعه فانه محمول فى الصغرى موضوع فى النتيجة.

و من هنا كان هذا الشكل بعيدا عن مقتضى الطبع، وابتعد من الشكل الثانى. لان الاختلاف كان فى موضوع النتيجة الذى هو اقرب إلى الذهن. و كان الاختلاف فى الثانى فى محمولها. ولأجل ان الأكبر فيه متحد الوضع فى الكبرى و النتيجة كالشكل الاول كان اقرب من الرابع.

شروطه:

لهذا الشكل شرطان ايضا:

إيجاب الصغرى، و كليه إحدى المقدمتين.

أما (الاول) فلانه لو كانت الصغرى سالبه. فلا نعلم حال الأكبر المحمول على الاوسط بالسلب او الإيجاب،

ايلاقي الأصغر الخارج عن الوسط او يفارقه.

لانه لو كانت الكبرى موجهه فان الاوسط يباين الأصغر ويلاقي الأكبر. وشيء واحد قد يلاقي ويباين شيئين متلاقين او شيئين متباينين، كالناطق يلاقي الحيوان ويباين الفرس وهما متلاقيان ويلاقي الحيوان ويباين الشجر وهما متباينان.

ولو كانت الكبرى سالبه أيضاً، فان الاوسط يباين الأصغر و الأكبر معا. و الشيء الواحد قد يباين شيئين متلاقين و قد يباين شيئين متباينين، كالذهب المباين للفرس و الحيوان وهما متلاقيان ويباين الشجر و الحيوان وهما متباينان. فإذا قيل:

أ. لا شيء من الناطق بفرس وكل ناطق حيوان

فانه لا ينتج السلب. و لو وضعنا مكان فرس (شجر) فانه لا ينتج الإيجاب.

ب. لا شيء من الذهب بفرس لا شيء من الذهب بحيوان

فانه لا ينتج السلب. و لو وضعنا مكان فرس (شجر) فانه لا ينتج الإيجاب.

واما (الثاني) و هو كليه إحدى المقدمتين، فلأنه قد تقدم في القاعده الثالثه من القواعد العامه للقياس انه لا ينتج من جزئيتين. و ليس هنا ما يقتضى اعتبار كليه خصوص إحدى المقدمتي

ضروبه:

بحسب الشرطين المذكورين تكون الضروب المنتجه من هذا الشكل سته فقط. لان الشرط الاول تسقط به ثمانيه ضروب كالشكل الأول. و الشرط الثاني يسقط به ضربان: الجزئتان الموجبتان، و الجزئيه الموجهه مع الجزئيه السالبه، فالباقي سته يحتاج كل منها إلى برهان. وتنتجها جميعا جزئيه. (الضرب الأول) من موجبتين كليتين، ينتج موجه جزئيه.

مثاله: كل ذهب معدن

وكل ذهب غالى الثمن

بعض المعدن غالى الثمن

ويبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم ضمها إلى كبرى الأصل، فيكون من ثالث الشكل الاول، لينتج المطلوب.

المفروض كل م ب و كل م ح

المدعى ع ب ح

البرهان:

إذا صدقت كل م ب

صدقت ع ب م (العكس المستوي)

فنضم العكس إلى كبرى الأصل ليكون

ع ب م وكل م ح

(ثالث الاول)

ع ب ح (المطلوب)

ولا ينتج كليه لجواز أن يكون ب اعم من ح و لو من وجه، كالمثال.

(الثاني) من كليتين و الكبرى سالبه، ينتج سالبه جزئيه.

مثاله:

كل ذهب معدن

ولا شيء من الذهب بفضه

... بعض المعدن ليس بفضه

ويبرهن عليه بعكس الصغرى كالاول، فنقول:

المفروض كل م ب و لا م ح

المدعى ... س ب ح

البرهان: نعكس الصغرى فتكون (ع ب م) فنضمها إلى الكبرى فيحدث:

ع ب م و لا م ح (رابع الاول)

... س ب ح (المطلوب)

(الثالث) من موجبتين و الصغرى جزئيه، ينتج موجه جزئيه.

مثاله:

بعض الطائر ابيض

وكل طائر حيوان

... بعض الأبيض حيوان

البرهان: بعكس الصغرى كالاول، فنقول:



المفروض ع م ب وكل م ح

المدعى ... ع ب ح

البرهان: نعكس الصغرى إلى (ع ب م) ، ونضمها إلى الكبرى فيحدث:

ع ب م وكل م ح (ثالث الاول)

ع ب ح (المطلوب)

(الرابع) من موجبتين و الكبرى جزئيه ينتج موجب جزئيه

مثاله:

كل طائر حيوان

بعض الطائر ابيض

بعض الحيوان ابيض

ويبرهن عليه بعكس الكبرى، ثم جعلها صغرى وصغرى الأصل كبرى لها، ثم بعكس النتيجة، فنقول:

المفروض كل م ب وع م ح

المدعى ... ع ب ح

البرهان: نعكس الكبرى إلى (ع ح م) ونجعلها صغرى لصغرى الأصل فيحدث:

ع ح م كل م ب (ثالث الاول)

ع ح ب

وينعكس بالعكس المستوى إلى ع ب ح (المطلوب)

(الخامس) من موجب كلي و سالبه جزئيه، ينتج سالبه جزئيه

مثاله:

كل حيوان حساس

وبعض الحيوان ليس بانسان

... بعض الحساس ليس بانسان

ولا- يبرهن عليه بطريق العكس، لان السالبه الجزئيه لا- تنعكس؛ و الموجه الكليه تنعكس إلى جزئيه و لا- قياس بين جزئيتين.  
فلذلك يبرهن عليه بالخلف؛

فبقول:

المفروض كل م ب و س م ح

المدعى س ب ح

البرهان: لو لم تصدق س ب ح

لصدق نقيضها كل ب ح

نجعله كبرى لصغرى الأصل فيحدث:

كل

م ب وكل ب ح (الاول من الاول)

كل م ح

س م ح و هو عين الكبرى الصادقه

فيكذب نقيضها

(هذا خلف) فيجب ان يصدق س ب ح (المطلوب)

(السادس) من موجه جزئيه وسالبه كليه، ينتج سالبه جزئيه

مثاله:

بعض الذهب معدن

ولا شيء من الذهب بحديد

... بعض المعدن ليس بحديد

ويبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم ضمه إلى كبرى الأصل ليكون من رابع الشكل الاول، لينتج المطلوب.

المفروض ع م ب و لا م ح

المدعى ... س ب ح

البرهان: نعكس الصغرى إلى (ع ب م)، فنضمه إلى الكبرى ليحدث:

ع ب م و لا م ح (رابع الاول)

... س ب ح (المطلوب)

## تنبيهات

طريقه الخلف:

١. أن كلا من ضروب الشكل الثالث يمكن إقامه البرهان عليه بطريقه الخلف. كضروب الثاني.

و (الخلف): استدلال غير مباشر يبرهن به على كذب نقيض المطلوب. ليستدل به على صدق المطلوب.

و هو فى الأشكال خاصة يؤخذ نقيض النتيجة المطلوب إثباتها. فيقال لو لم تصدق لصدق نقيضها. وإذ فرض صدق النقيض يضم إلى إحدى المقدمتين المفروض صدقها. ليتألف من النقيض و هذه المقدمه ضرب من ضروب الشكل الاول. فينتج ما يناقض المقدمه الأخرى الصادقه بالفرض. هذا خلف. فلا بد أن تكذب هذه النتيجة. وكذبها لا بد أن ينشأ من كذب نقيض المطلوب. فيثبت صدق المطلوب. وقد تقدمت امثله.

وعلى الطالب أن يجرى استعماله فى جميع الضروب شحذا لذهنه. وليلاحظ أية مقدمه يجب أن يختارها من القياس المفروض. ليلتزم من النقيض و من المقدمه الضرب المنتج

دليل الافتراض:

٢. و قد يستدل بدليل (الافتراض) على إنتاج بعض الضروب الذى تكون إحدى مقدمتيه جزئيه من هذا الشكل او من الثانى. و لا بأس بشرحه تنويراً لأفكار الطلاب. و إن كانوا فى غنى عنه بدليل العكس و الخلف.

و له مراحل ثلاث:

الاولى (الفرض) ، و هو أن نفرض اسماً خاصاً للبعض الذى هو مورد الحكم فى القضيـه الجزئيه، فنفرضه حرف (د). لأن فى قولنا مثلاً: (بعض الحيوان ليس بإنسان) لا بد أن يقصد فى البعض شىء معين يصح سلب الإنسان عنه. مثل فرس وقرد وطائر ونحوها. فنصطلح على هذا الشىء المعين ونسميه (د) ، ففى مثل القضيـه: (بعض م ب) يكون (د) عبارـه أخرى عن قولنا (بعض م).

الثانيـه (استخراج قضيتين صادقـتين بعد الفرض) ، فانه بعد الفرض المذكور نستطيع ان نحصل على قضيتين صادقـتين قطعاً:

١. قضيه موجه كليه، موضوعها الاسم المفروض (د) ومحمولها موضوع القضيـه الجزئيه، ففى المثال المتقدم تكون (كل د م) صادقـه، لان (د) بعض م حسب الفرض، و الاعم يحمل على جميع افراد الاخص قطعاً.

٢. قضيه كليه: موجه او سالبه تبعاً لكيف الجزئيه، موضوعها الاسم المفروض (د) ، ومحمولها محمول الجزئيه، ففى المثال تكون (كل د ب) صادقـه، لان (د) هو البعض الذى هو كله (ب). و إذا كانت الجزئيه سالبه مثل (س م ب) تكون (لا د ب) صادقـه، لان (د) هو البعض المسلوب عنه (ب).

الثالثـه (تأليف الاقتـرانات المنتجه للمطلوب) ، لانا بعد استخراج تلك القضيتين تزيد ثروه معلوماتنا، فنستعملها فى تأليف اقتـرانات نافعه منهما و من المقدمتين للقياس المفروض صدقهما، لاستخراج النتيجه المطلوب اثبات صدقها.

ولنجرب هذا الدليل بعد ان فهمنا مراحلـه، فى الاستدلال على الضرب الخامس من الشكل الثالث، فنقول:

المفروض كل م ب و س م ح (الخامس من الثالث)

المدعى ... س ب ح

البرهان: بالافتراض

نفرض بعض م (فى السالبه الجزئيه س م ح) الذى هو ليس ح، انه (د) ، فنستخرج القضيتين الصادقتين:

١. كل د م

٢. لا د

ثم نأخذ القضية رقم (١)

ونجعلها صغرى لصغرى الاصل، فيحدث:

كل د م و كل م ب (اول الشكل الاول)

... كل د ب

ثم هذه النتيجة نجعلها صغرى للقضية رقم (٢)، فيحدث:

كل د ب و لا د ح (ثانى الشكل الثالث)

... س ب ح (وهو المطلوب)

ولنجربه ثانيا فى الاستدلال على الضرب الرابع من الشكل الثانى، فنقول:

المفروض س ب م و كل ح م

المدعى ... س ب ح

البرهان: بالافتراض.

نفرض (بعض ب) الذى هو ليس م انه (د) و ذلك فى السالبه الجزئيه (س ب م)، فنستخرج القضيتين الصادقتين:

(١) كل د ب

(٢) لا د م

ثم نأخذ القضية رقم (٢) ونجعلها صغرى لكبرى الاصل، فيحدث:

لا د م و كل ح م (ثانى الشكل الثانى)

... لا د ح

ثم نعكس القضية رقم (١) الى: ع ب د

ونضم هذا العكس الى النتيجة الاخيريه ونجعله صغرى فيحدث:

ع ب د و لا د ح (رابع الشكل الاول)

... س ب ح (وهو المطلوب)

فرايت انا استعملنا فى الاثناء العكس المستوى للقضيه رقم (١) ، لانه لولاه لما استطعنا ان نؤلف قياسا الا من الشكل الثالث الذى هو متاخر عن الثانى.

و كذلك نستعمل هذا العكس فى دليل الافتراض على الضرب الثالث من الثانى.

وعلى الطالب ان يستعمل دليل الافتراض فى غير ما ذكرنا من الضروب التى تكون احدى مقدماتها جزئيه، لزياده التمرين

الرد:

٣ و من البراهين على انتاج الاشكال الثلاثه عدا الاول (الرد) ، و هو تحويل الشكل الى الشكل الاول: اما بتبديل المقدمتين فى الشكل الرابع، و اما بتحويل احدى المقدمتين الى عكسها المستوى، ففى الشكل الثانى تعكس الكبرى فى بعض ضروبه القابله للعكس، و فى الثالث تعكس الصغرى فى بعض ضروبه القابله للعكس، كما سبق ... و

فى بعض ضروربهما قد نحتاج الى استعمال نقض المحمول او عكس النقيض اذا لم نتمكن من العكس المستوى، حتى نتوصل الى الشكل الاول المنتج نفس النتيجة المطلوبه.

وعلى الطالب ان يطبق ذلك بدقه على جميع ضروب الشكلىن لغرض التمرين.

#### الشكل الرابع

وهو ما كان الاوسط فيه موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى عكس الاول، فىكون وضع الاصغر و الاكبر فى النتيجة يخالف وضعهما فى المقدمتين.

و من هنا كان هذا الشكل ابعده الجميع عن مقتضى الطبع غامض الانتاج عن الذهن.

ولذا تركه جماعه من علماء المنطق فى مؤلفاتهم واكتفوا بالثلاثه الاول

شروطه:

يشترط فى إنتاج هذا الشكل الشروط الثلاثه العامه فى كل شكل التى تقدم ذكرها فى القواعد العامه.

وهى: ألا يتألف من سالبين، و لا من جزئيتين، و لا من سالبه صغرى وجزئيه كبرى. ويشترط أيضا فيه شرطان خاصان به:

١. ألا تكون إحدى مقدماته سالبه جزئيه.

٢. كليه الصغرى إذا كانت المقدمتان موجبتين، فلو ان الصغرى كانت موجبه جزئيه، لما جاز أن تكون الكبرى موجبه، بل يجب ان تكون سالبه كليه.

ضروبه:

بحسب الشروط الخمسه تكون الضروب المنتجه منه خمسه فقط: لانه بالشرط الاول تسقط اربعة حاصل ضرب السالبين فى السالبين. وبالثانى تسقط ثلاثه: الجزئيتان سواء كانتا موجبتين او مختلفتين بالايجاب و السلب. وبالثالث يسقط واحد:

السالبه الكليه مع الموجبه الجزئيه. وبالرابع ضربان: السالبه الجزئيه صغرى او كبرى مع الموجبه الكليه. وبالخامس ضرب واحد:

الموجه الجزئيه الصغرى مع الموجبه الكليه الكبرى.

فالباقي خمسه ضروب نقيم عليها البرهان:

(الضرب الاول) من موجبتين كليتين، ينتج موجه جزئيه



مثاله:

كل إنسان حيوان

وكل ناطق إنسان

... بعض الحيوان ناطق

ويبرهن عليه بالرد، بتبديل المقدمتين احدهما في مكان الأخرى، فيرتد إلى الشكل الاول، ثم نعكس النتيجة ليحصل المطلوب، فيقال.

المفروض كل م ب و كل ح م

... ع ب

ح

البرهان: بالرد بتبديل المقدمتين فيحدث:

كل ح م كل م ب (الاول من الاول)

... كل ح ب

وينعكس إلى ع ب ح (وهو المطلوب)

وإنما لا ينتج هذا الضرب كليه لجواز ان يكون الأصغر اعم من الأكبر، كالمثال.

(الثاني) من موجب كليه وموجب جزئيه، ينتج موجب جزئيه

مثاله: كل انسان حيوان

وبعض الولود انسان

... بعض الحيوان ولود

ويبرهن عليه بالرد بتبديل المقدمتين ثم بعكس النتيجة، ولا ينتج كليا لجواز عموم الاصغر.

(الثالث) من سالبه كليه وموجب كليه، ينتج سالبه كليه

مثاله:

لا شيء من الممكن بدائم

وكل محل للحوادث ممكن

... لا شيء من الدائم بمحل للحوادث.

ويبرهن عليه ايضا بالرد بتبديل المقدمتين، ثم بعكس النتيجة.

(الرابع) من موجب كليه وسالبه كليه، ينتج سالبه جزئيه

مثاله:

كل سائل يتبخر

ولا شيء من الحديد بسائل

... بعض ما يتبخر ليس بحديد

ولا يمكن البرهان عليه بالرد بتبديل المقدمتين، لان الشكل الاول لا ينتج من صغرى سالبه. ولكن يبرهن بعكس المقدمتين، وتاليف قياس الشكل الاول من العكسين. لينتج المطلوب، فيقال:

المفروض كل م ب و لاح م

المدعى ... س ب ح

البرهان: نعكس المقدمتين الى:

ع ب م لام ح (رابع الاول)

... س ب ح (وهو المطلوب)

الخامس من موجه جزئيه وسالبه كليه. ينتج سالبه جزئيه

مثاله:

بعض السائل يتبخر

لا شيء من الحديد بسائل

... بعض ما يتبخر ليس بحديد

وهذا ايضا لا يبرهن عليه بتبديل المقدمتين، لعين السبب، ويمكن ان يبرهن عليه بعكس المقدمتين كالسابق، بلا فر

## تمرينات

١. برهن على الضرب الثانى ثم الخامس من الشكل الرابع بدليل الافتراض.

٢. برهن على الضرب الثالث ثم الرابع من الشكل الرابع بدليل الخلف.

٣. برهن على الضرب الرابع من الشكل الثانى بطريقه (الرد)، ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين ثم اخذ العكس المستوى لمنقوضه الكبرى، لينتج المطلوب.



الشكل الثالث بطريقه (الرد). ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين ثم اخذ العكس المستوى لمنقوضه الكبرى لتاليف قياس من الشكل الاول، ثم عكس نتيجه هذا القياس لعكس النقيض الموافق، ليحصل المطلوب.

٥. برهن على الضرب الاول ثم الثانى من الشكل الثانى بطريقه (الرد) ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين: وعليك الباقي من البرهان فانك ستحتاج الى استخدام العكس المستوى فى كل من الضربين لتصل الى المطلوب، ويتبع ذلك حسن التفاتك ومهارتك فى موقع استعماله.

٦. جرب ان تبرهن على الضرب الثالث من الشكل الثانى بطريقه الرد باخذ منقوضه المحمول لكل من المقدمتين. و إذا لم تتمكن من الوصول الى النتيجه فبين السر فى ذلك.

٧. برهن على ضربين من ضروب الثالث بطريقه الخلف واختر منها ما شئت.

(يحسن الطالب ان يضع بين يديه امثله واقعيه للضروب التى يبرهن عليها فى جميع هذه التمرينات، ليتضح له الامر بالمثال اكثر)

## الاقتراى الشرطى

تعريفه وحدوده:

تقدم معنى القياس الاقتراى الحملى وحدوده. ولا يختلف عنه الاقتراى الشرطى الا من جهه اشتماله على القضيه الشرطيه: اما بكلا مقدمتيه او مقدمه واحده، فلذلك تكون حدوده نفس حدود الحملى من جهه اشتماله على الاوسط و الاصغر و الاكبر، غايه الامر ان الحد قد يكون المقدم او التالى من الشرطيه، كما انه قد يكون الاوسط خاصه جزأ من المقدم او التالى، وسيجئ.

فإذن يصح ان نعرفه بانه: (الاقتراى الذى كان بعض مقدماته او كلها من القضايا الشرطيه)

اقسامه:

للاقتراى الشرطى تقسيمات:

١. (تقسيمه من جهه مقدماته): فقد يتألف من متصلتين، او منفصلتين، او مختلفتين بالاتصال و الانفصال، او من حمليه ومتصله، او من حمليه ومنفصله. فهذه أقسام خمس.

٢. (تقسيمه باعتبار الحد الاوسط جزءا تاما او غير تام): فانه لما كانت الشرطيه

مؤلفه تأليفاً ثانياً، أى أنها مؤلفه من قضيتين بالأصل، وكل منهما مؤلفه من طرفين. فلاشتراك بين قضيتين شرطيتين تاره فى جزء تام أى فى جميع المقدم او التالى فى كل منهما، وأخرى فى جزء غير تام أى فى بعض المقدم او التالى فى كل منهما. وثالثه فى جزء تام من مقدمه وجزء غير تام من اخرى. فهذه ثلاثه اقسام:

(الاول) ما اشتركت فيه المقدمتان فى جزء تام منهما، نحو:

كلما كان الانسان عاقلاً قنع بما يكفيه.

وكلما قنع بما يكفيه استغنى.

كلما كان الانسان عاقلاً استغنى.

(الثانى) ما اشتركت فيه المقدمتان فى جزء غير تام منهما، نحو:

إذا كان القرآن معجزه، فالقرآن خالد.

وإذا كان الخلود معناه البقاء فالخالد لا يتبدل.

... اذا كان القرآن معجزه، فاذا كان الخلود معناه البقاء، فالقرآن لا يتبدل.

فلاحظ بدقه أن التالى من الصغرى (فالقرآن خالد) و التالى من الكبرى (فالخالد لا يتبدل) ، يتألف منهما قياس اقترانى حملى من الشكل الاول، ينتج (القرآن لا يتبدل).

فنجعل هذه النتيجة تالياً لشرطيه مقدمها الكبرى، ثم نجعل هذه الشرطيه تالياً لشرطيه مقدمها مقدم الصغرى. وتكون هذه الشرطيه الاخيريه هى (النتيجه) المطلوبه.

وهذه هى طريقه اخذ النتيجه من هذا القسم إذا تالف من متصلتين. ونحن نكتفى بهذا المقدار من بيان هذا القسم. و لا نذكر اقسامه و لا شروطه لطول الكلام عليها ولمخالفته للطبع الجارى.

(الثالث) ما اشتركت فيه المقدمتان فى جزء تام من احدهما غير تام من الاخرى. وانما نتصور هذا القسم فى المؤلف من الحملية و الشرطيهوسياتى شرحه وشرح شروطه. أما فى الشرطيات المحضه فلا بد ان نفرض احدى الشرطيتين بسيطه و الاخرى مركبه من حملية و شرطيه بالاصل، ليكون الحد المشترك جزءاً تاماً من الاولى و غير تام من الثانيه، نحو:

كانت النبوه من الله فاذا كان محمد نبيا فلا يترك امته سدى.

واذا لم يترك امته سدى وجب ان ينصب هاديا.

... اذا كانت النبوه من الله، فاذا كان محمدا نبيا وجب ان ينصب هاديا.

فلاحظ: ان تالى الصغرى مع الكبرى يتألف منهما قياس شرطى من القسم الاول، و هو ما اشتركت فيه المقدمتان بجزء تام، فينتج على نحو الشكل الاول: (اذا كان محمد نبيا وجب ان ينصب هاديا) ، ثم نجعل هذه النتيجة تاليا لشرطيه مقدمها مقدم الصغرى، فتكون هذه الشرطيه الجديده هى النتيجة المطلوبه.

وهذه هى طريقه اخذ النتيجة من هذا القسم الثالث اذا تألف من متصلتين.

ونكتفى بهذا البيان عن هذا القسم فى الشرطيات المحضه، للسبب المتقدم فى القسم الثانى.

???

يبقى الكلام عن القسم الاول و هو ما اشتركت فيه المقدمتان بجزء تام منهما، و عن القسم الثالث فى المؤلف من حمليه وشرطيه. و لما كانت هذه الاقسام موافقه للطبع الجارى، نحن نتوسع فى البحث عنها الى حد ما، فنقول: ينقسم كما تقدم الاقترانى الشرطى الى خمس اقسام من جهه كون المقدمتين من المتصلات او المنفصلات او المختلفات، فنجعل البحث متسلسلا حسب هذه الا

1. المؤلف من المتصلات

هذا النوع اذا اشتركت مقدمته بجزء تام منهما يلحق بالاقترانى الحملى حذو القذه بالقذه: من جهه تأليفه للاشكال الاربعه، و من جهه شروطها فى الكم و الكيف، و من جهه النتائج، و بيانها بالعكس و الخلف و الافتراض.

فلا حاجه الى التفصيل و التكرار. وانما على الطالب ان يغير الحملية بالشرطيه المتصله. نعم يشترط ان يتألف من لزوميتين. و هذا شرط عام لجميع اقسام الاقترانى الشرطيه المتصله، لان الاتفاقيات لا حكم لها فى الانتاج، نظرا الى أن علاقه بين حدودها ليست ذاتيه، وانما يتألف

منها صورته قياس غير حقيق

٢. المؤلف من المنفصلا

تمهيد:

المنفصله انما تدل على العناد بين طرفيها في الصدق والكذب، فاذا اقترنت بمنفصله اخرى تشترك معها في جزء تام او غير تام، فقد لا يظهر الارتباط بين الطرفين على وجه نستطيع ان نحصل على نتيجة ثابتة، لان عناد شيء لامرين لا يستلزم العناد بينهما انفسهما ولا يستلزم عدمه. وهذا نظير ما قلناه في السالبتين في القاعده الثانيه من القواعد العامه من ان مبانيه شيء لامرين لا يستلزم تباينهما ولا عدمه، فإذن لا انتاج بين منفصلتين، فلا قياس مؤلف من المنفصلات.

وهذا صحيح الى حد ما اذا اردنا ان نجمد على المنفصلتين على حالهما، ولكن المنفصله تستلزم متصله، فيمكن تحويلها اليها، فاذا حولنا المنفصلتين معا تالف القياس من متصلتين ينتج متصله. و إذا اردنا ان نصر على جعل النتيجة منفصله، فان المتصله ايضا يمكن تحويلها الى منفصله لازمه لها، فنحصل على نتيجة منفصله كما نريد.

وعليه لا بد لنا اولا من معرفه تحويل المنفصله الى متصله لازمه لها وبالعكس، قبل البحث عن هذا النوع من القياس، فنق

تحويل المنفصله الموجه الى متصله:

قد بينا في محله ان اقسام المنفصله ثلاثه:

١. (الحقيقيه) وهى تستلزم اربع متصلات موافقه لها في الكم والكيف فيجوز تحويلها الى كل واحد منها، فمنها متصلتان مقدم كل واحده منهما عين احد الطرفين و التالى نقيض الاخر. لان الحقيقه لما دلت على استحاله الجمع بين طرفيها، فاذا تحقق احدهما فانه يستلزم انتفاء الاخر. ومنها متصلتان مقدم كل واحده منهما نقيض احد الطرفين و التالى عين الاخر، لان الحقيقه ايضا تدل على استحاله الخلو من طرفيها فاذا ارتفع احدهما فهو يستلزم تحقق الاخر، فاذا صدق قولنا:

العدد



اما زوج أو فرد (قضيه حقيقه)

صدقت المتصلات الاربع:

١. اذا كان العدد زوجا فهو ليس بفرد.

٢. اذا كان العدد فردا فهو ليس بزواج.

٣. اذا لم يكن العدد زوجا فهو فرد.

٤. اذا لم يكن العدد فردا فهو زوج.

٢. (مانعه الجمع) و هي تستلزم المتصلتين الاوليتين اللتين مقدم كل واحده منهما عين احد الطرفين و التالى نقيض الاخر، لانها كالحقيقه فى دلالتها على استحاله الجمع، و لا تدل على استحاله الخلو، فاذا صدق:

الشيء اما شجر او حجر (مانعه جمع)

صدقت المتصلتان:

١. اذا كان الشيء شجرا فهو ليس بحجر.

٢. اذا كان الشيء حجرا فهو ليس بشجر.

ولا تصدق المتصلتان:

٣. اذا لم يكن الشيء شجرا فهو حجر

٤. اذا لم يكن الشيء حجرا فهو شجر

٣ (مانعه الخلو) و هي تستلزم المتصلتين الاخيرتين فقط اللتين مقدم كل واحده منهما نقيض احد الطرفين و التالى عين الاخر، لانها كالحقيقه فى دلالتها على استحاله الخلو، و لا تدل على استحاله الجمع، فاذا صدق:

زيد اما فى الماء او لا يغرق (مانعه خلو)

صدقت المتصلتان:

٣. اذا لم يكن زيد فى الماء فهو لا يغرق

٤. اذا غرق زيد فهو فى الماء

ولا تصدق المتصلتان الاوليان:

١. اذا كان زيد فى الماء فهو يغرق

٢. اذا غرق زيد فهو ليس فى الماء

تحويل المنفصله السالبه الى متصله

اما المنفصله السالبه كليه أو جزئيه فانها تحول الى متصله سالبه جزئيه: الحقيقه الى أربع على نحو الموجه، وكل من مانعتى الجمع و الخلو الى اثنين على نحو الموجه أيضاً، فاذا قلنا على نحو الحقيقه:

ليس البته اما أن يكون الاسم معرباً او مرفوعاً

فانه تصدق المتصلات الاربع الآتية:

١. قد لا يكون اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

٢. قد لا يكون اذا كان الاسم مرفوعا فهو ليس بمعرب

٣. قد لا

يكون اذا لم يكن الاسم معربا فهو مرفوع

٤. قد لا يكون اذا لم يكن الاسم مرفوعا فهو معرب

ولا تصدق بعض هذه المتصلات كليا في هذا المثال، فلو جعلنا المتصله رقم (١) مثلا كليه هكذا:

ليس ألبته اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

فانها كاذبه، لصدق نقيضها وهو:

قد يكون اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

وهكذا تحول مانعه الجمع و الخلو السالبتان. و على الطالب ان يضع امثله لهما.

تحويل المتصله الى منفصله

والمتصله اللزوميه الموجهه تستلزم مانعه الجمع ومانعه الخلو، المتفقتين معها فى الكم و الكيف، فيجوز تحويلها اليهما.

الاولى (مانعه الجمع) تتالف من عين المقدم ونقيض التالى، لان المقدم لما كان يستلزم التالى فهو لا يجتمع مع نقيضه قطعا، والا لاجتمع النقيضان أى التالى ونقيضه، فاذا صدق:

كلما غرق زيد فهو فى الماء

صدقت

دائما اما زيد قد غرق او ليس فى الماء (مانعه جمع)

الثانيه (مانعه الخلو) تتالف من نقيض المقدم وعين التالى، بعكس الاولى، لان المقدم لما كان لا يجتمع مع نقيض التالى، فلا يخلو الا-مر من نقيض المقدم وعين التالى، والا- لو خلا- منهما بان يرتفعا معا (وارتفاع نقيض المقدم بالمقدم وارتفاع التالى بنقيضه) فمعناه انه جاز اجتماع المقدم ونقيض التالى. و هذا خلف. ففى المثال المتقدم لا بد ان تصدق:

دائما اما زيد لم يغرق او فى الماء (مانعه خلو)

والسالبه تحمل على الموجهه فى تحويلها الى مانعه الجمع، ومانعه الخلو المتفقتين معها فى الكم و الكيف.

التأليف من المنفصلات وشروطه

بعد هذا التمهيد المتقدم نشرع فى موضوع البحث، فنقول: لما كان المقدم و التالى فى المنفصله لا امتياز بينهما، فكذلك لا

يكون بين المنفصلتين المؤلفتين امتياز بالطبع، فايهما جعلتها الصغرى صح لك، فلا تتألف من هذا النوع الاشكال الأربعة.

ولكن لما كانت

المنفصلتان يحولان إلى متصلتين. فينبغي ان تراعى صورته التأليف بين المتصلتين، و على أى شكل تكون الصورة، و لا بد من مراعاة شروط ذلك الشكل الحادث، ولذا قد يضطر إلى جعل إحدى المقدمتين بالخصوص صغرى، ليألف شكل متوفر فيه الشروط.

اما شروط هذا النوع فللمنطقين فيها كلام واختلاف كثير. و الظاهر ان الاختلاف ناشئ من عدم مراعاة وجوب تحويل المنفصله الى متصله، فيلاحظ اخذ النتيجة من المنفصلتين رأساً، فذكر بعضهم أو أكثرهم ان من جملة الشروط ايجاب المقدمتين معا والا يكونا مانعتى جمع و لا- حقيقتين. ولكن لو حولنا المنفصلتين الى متصلتين فانا نجدهما ينتجان و لو كانت احدهما سالبه او كلاهما مانعتى جمع او حقيقتين. غير انه يجب ان تؤلف المتصلتان على صورته قياس من احد الاشكال الاربعه حاويا على شروط ذلك القياس، كما قدمنا فمثلا لو كانت المقدمتان مانعتى جمع و جب تحويلهما الى متصلتين يؤلفان قياسا من الشكل الثالث. كما سيأتى مثاله.

اما لو تالفا على غير هذا الشكل فانهما لا ينتجان لعدم توفر شروط ذلك الشكل.

وعليه فنستطيع ان نقول: لهذا النوع شرط واحد عام، و هو ان يصح تحويل المنفصلتين الى متصلتين يؤلفان قياسا من احد الاشكال الاربعه حاويا على شروط ذلك الشكل. و على الطالب ان يبذل جهده لاستخراج جميع المتصلات اللازمه للمقدمتين، ثم يقارن بعضها ببعض ليحصل على صورته القياس المنتج لمطلوب

طريقه اخذ النتيجة:

مما تقدم كله نعرف الطريقه التى يلزم اتباعها لاستخراج النتيجة فى هذا النوع. ونحن حسب الفرض انما نبحت عن خصوص القسم الأول منه، و هو ما اشتركت فيه المقدمتان بجزء تام منهما. فعلينا أن نتبع ما يأتى:

١. نحول كلا من المنفصلتين الى جميع المتصلات التى يمكن ان تحول اليها.

وقد

تقدم ان الحقيقيه تحول الى اربع متصلات وكلا من مانعتى الجمع و الخلو الى اثنتين.

٢. نقارن بين المتصلات المحوله من احدى المقدمتين وبين المتصلات المحوله من الاخرى، فنختار الصوره التى يتكرر فيها حد اوسط وتكون على شكل تتوفر فيه شروطه. و على الاكثر تكون الصوره المنتجه أكثر من واحده. ويكفي ان نختار واحده منها تنتج المطلوب.

٣. نأخذ النتيجة متصله، ونحولها اذا شئنا الى منفصله لازمه لها اما مانعه جمع او مانعه خلو.

فمثلا- لو كان القياس مؤلفا من حقيقتين، نحول الاولى الى أربع متصلات و الثانيه الى اربع أيضاً، فيحدث من مقارنه الاربع بالاربع ست عشره صوره. و عند فحصها نجد ثمانى منها لا يتكرر فيها حد اوسط فلا يتألف منها قياس. و الثمانى الباقية ينتج بعضها الملازمه بين عيني الطرفين فى الحقيقتين، وبعضها الآخر الملازمه بين نقيضيهما، و ذلك بمختلف الاشكال، وينبغى ان يختار الطالب منها ما هو أمس بمطلوبه.

ولاجل التمرين نختبر بعض الامثله:

لو أن حاكما جىء له بمتهم فى قتل، و على ثوبه بقعه حمراء، ادعى المتهم انها حبر، فاول شىء يصنعه الحاكم، لأجل التوصل إلى إبطال دعوى المتهم او تأييده، أن يقول:

هذه البقعه اما دم او حبر (مانعه جمع)

وهى اما دم او لا تزول بالغسل (مانعه خلو)

فتحول مانعه الجمع الى المتصلتين:

١. كلما كانت البقعه دما فهى ليست بحبر.

٢. كلما كانت حبرا فهى ليست بدم.

وتحول مانعه الخلو الى المتصلتين:

٣. كلما لم تكن البقعه دما فلا تزول بالغسل.

٤. كلما زالت البقعه بالغسل فهى دم.

وبمقارنه المتصلتين رقم ١، ٢ بالمتصلتين رقم ٣، ٤ تحدث اربع صور: اثنتان منها لا يتكرر فيهما حد اوسط، وهما المؤلفتان من رقم ١، ٣ و من رقم ٢، ٤.

اما المؤلفه من

رقم ١، ٤ فهي من الشكل الاول اذا جعلنا رقم ٤ صغرى، فينتج ما ياتى:

كلما كانت البقعه تزول بالغسل فليست بحبر.

ويمكن تحويل هذه النتيجة (المتصله) الى المنفصلتين:

اما ان تزول البقعه بالغسل و اما ان تكون حبرا (مانعه جمع) و اما ألا تزول بالغسل او ليست بحبر (مانعه خلو)

واما المؤلفه من رقم ٢، ٣ فهي من الشكل الاول أيضا ينتج ما يلي: كلما كانت البقعه حبرا فلا تزول بالغسل

ويمكن تحويل هذه النتيجة الى المنفصلتين:

اما ان تكون البقعه حبرا و اما ان تزول بالغسل (مانعه جمع)

واما الا تكون حبرا او لا تزول بالغسل (مانعه خلو)

ولاحظ ان هاتين المنفصلتين عين المنفصلتين للنتيجه الاولى. و ليس الفرق الا بتبديل الطرفين التالى و المقدم. و ليس هذا ما

يوجب الفرق فى المنفصله اذ لا تقدم طبعى بين جزءيها كما تقدم مر

٣. المؤلف من المتصله و المنفصله

اصنافه:

وهذا النوع أيضا ينقسم إلى الأقسام الثلاثه، ونحن حسب الفرض إنما نبحث عن القسم الأول منه و هو المشترك فى جزء تام من المقدمتين.

وأصناف هذا القسم أربعة، لأن المتصله إما صغرى أو كبرى، و على التقديرين إما أن يكون الحد المشترك مقدمها أو تاليها، فهذه أربعة. أما المنفصله فلا فرق فيها بين أن يكون الحد المشترك مقدمها أو تاليها، إذ لا امتياز بالطبع بين جزءيها.

شروطه وطريقه اخذ النتيجة:

لا يلتزم الإنتاج من المتصله و المنفصله إلا برد المنفصله إلى متصله. فيتألف القياس حينئذ من متصلتين. فيرجع إلى النوع الأول و هو المؤلف من متصلتين فى شروطه وانتاجه، فإن أمكن بإرجاع المنفصله إلى المتصله تأليف قياس منتج من أحد الأشكال الأربعة حاوياً على الشروط فذاك، وإلا كان عقيماً.

وبعضهم اشترط فيه إلا تكون المنفصله سالبه، و هذا الشرط

صحيح إلى حد ما لأن المنفصله السالبه إنما تحوّل إلى متصله سالبه جزئيه و السالبه الجزئيه ليس لها موقع في الإنتاج في جميع الأشكال إلا- في الضرب الخامس من الشكل الثالث، المؤلف من موجبه كليه وسالبه جزئيه و الضرب الرابع من الشكل الثاني المؤلف من سالبه جزئيه وموجبه كليه. وهذان الضربان نادران.

وعليه فالمنفصله السالبه إذا أمكن بتحويلها إلى متصله سالبه جزئيه أن تؤلف مع المتصله المذكوره في الأصل أحد الضربين المذكورين، فإن القياس يكون منتجاً، فليس هذا الشرط صحيحاً على إطلاقه. مثلاً إذا قلنا:

ليس البته إما أن يكون هذا إنساناً أو فرساً (مانعه خلو)

وكلما كان هذا إنساناً كان حيواناً

فإنهما لا ينتجان، لأنه اذا حولنا المنفصله إلى متصله لا تؤلف مع المتصله المفروضه شكلاً منتجاً، إذ أن هذه المنفصله مانعه الخلو تحوّل إلى المتصلتين:

(١) قد لا يكون اذا لم يكن هذا إنساناً فهو فرس.

(٢) قد لا يكون إذا لم يكن هذا فرساً فهو انسان.

فلو قرنا المتصله رقم (١) بالمتصله الأصليه لا يتكرر فيهما حد أوسط، و لو قرنا المتصله (٢) بالأصليه كان من الشكل الأول أو الرابع، و لا ينتج السالبه الجزئيه فيهلو أردنا أن نبدل من المتصله الأصليه قولنا:

كلما كان هذا ناطقاً كان انساناً.

فإنها تؤلف مع المتصله رقم (٢) الضرب الرابع من الشكل الثاني، فينتج:

قد لا يكون إذا لم يكن هذا فرساً فهو ناطق

٤. المؤلف من الحمله و المتصله

اصنافه:

يجب في هذا النوع أن يكون الإشتراك في جزء تام من الحمله غير تام من المتصله، كما تقدمت الإشارة اليه، فله قسم واحد لأن جزء الحمله مفرد، و جزء الشرطيه قضيه بالأصل، فلا يصح فرض أن يكون الجزء بالمشترك تاماً فيهما و لا غير تام فيهما. و هذا



واضح.

ولهذا النوع أربعة أصناف، لأن المتصله اما صغرى أو كبرى، و على التقديرين فالشركه إما فى مقدم المتصله أو فى تاليها، فهذه أربعة. و القريب منها إلى الطبع صنفان. وهما ما كانت الشركه فيهما فى تالى المتصله، سواء كانت صغرى أو كبرى.

طريقه اخذ النتيجة:

ولأخذ النتيجة فى جميع هذه الأصناف الأربعة نتبع ما يلى:

١ أن نقارن الحملية مع طرف المتصله التى وقعت فيه الشركه، فنؤلف منهما قياساً حملياً من أحد الأشكال الأربعة حاوياً على شروط الشكل، لينتج (قضية حملية).

٢ نأخذ نتيجة التآليف السابق و هى الحملية الناتجه، فنجعلها مع طرف المتصله الآخر الخالى من الاشتراك، لنؤلف منهما النتيجة متصله أحد طرفيها نفس طرف المتصله الخالى من الاشتراك سواء كان مقدماً أو تالياً، فيجعل أيضاً مقدماً او تالياً، و الطرف الثانى الحملية الناتجه من التآليف السابق.

مثاله:

كلما كان المعدن ذهباً، كان نادراً.

كل نادر ثمين.

... كلما كان المعدن ذهباً، كان ثميناً.

فقد ألفنا قياساً حملياً من تالى المتصله ونفس الحملية أنتج من الشكل الاول (كان المعدن ثميناً). ثم جعلنا هذه النتيجة تالياً للنتيجة المتصله مقدمها مقدم المتصله الاولى و هو طرفها الذى لم تقع فيه الشركه.

مثال ثان:

لا احد من الأحرار بذليل.

وكلما كانت الحكومه ظالمه، فكل موجود فى البلد ذليل.

... كلما كانت الحكومه ظالمه، فلا أحد من الأحرار بموجود فى البلد.

فقد ألفنا قياساً حملياً من الحملية وتالى المتصله أنتج من الشكل الثانى (لا أحد من الأحرار بموجود فى البلد)، جعلنا هذه النتيجة تالياً لمتصله مقدمها مقدم المتصله فى الأصل، و هو طرفها الذى لم تقع فيه الشركه.

الشروط:

اما شروط إنتاج هذه الأصناف الأربعة، فلا نذكر منها إلا شروط القريب إلى الطبع منها، وهما الصنفان اللذان تقع الشركه فيهما في تالى المتصله،

سواء كانت صغرى او كبرى، كما مثلنا لهما. وشرطهما:

أولاً أن يتألف من الحملية وتالى المتصله شكل يشتمل على شروطه المذكوره فى القياس الحملى.

ثانياً أن تكون المتصله موجب، فلو كانت سالبه، فيجب أن تحوّل إلى موجب لازمه لها بنقض محمولها، أى تحوّل إلى منقوضه المحمول. وحينئذ يتألف القياس الحملى من الحملية فى الأصل ونقيض تالى المتصله، مشتملاً على شروط الشكل الذى يكون منه.

مثاله:

ليس البته إذا كانت الدوله جائره، فبعض الناس أحرار.

وكل سعيد حر.

فإن المتصله السالبه الكليه، تحوّل إلى منقوضه محمولها موجب كليه، هكذا:

كلما كانت الدوله جائره، فلا شىء من الناس بأحرار.

وبضمها إلى الحملية ينتج من الشكل الثانى، على نحو ما تقدم فى أخذ النتيجة، هكذا:

كلما كانت الدوله جائره، فلا شىء من الناس بسعداء.

(تنبيه) لهذا النوع و هو المؤلف من الحملية و المتصله أهميه كبيره فى الاستدلال، لا سيما أن قياس الخلف ينحل إلى أحد صنفيه المطبوعين. وليكن هذا على بالك، فإنه سيأتى كيف ينحل قياس الخلف إل

٥. المؤلف من الحملية و المنفصله

وهذا النوع كسابقه يجب أن يكون الاشتراك فيه فى جزء تام من الحملية غير تام من المنفصله. و قد تقدم وجهه.

غير أن الشركه فيه للحملية قد تكون مع جميع أجزاء المنفصله و هو القريب إلى الطبع و قد تكون مع بعضها، و على التقديرين تقع الحملية إما صغرى أو كبرى، فهذه أربعة أصناف.

مثاله:

١ الثلاثه عدد.

٢ العدد اما زوج او فرد.

٣ الثالثة اما زوج او فرد.

وهذا المثال من الصنف الأول المؤلف من حمله صغرى مع كون الشركه مع جميع أجزاء المنفصله، لأن المنفصله فى المثال بتقدير (دائماً إما العدد زوج و اما العدد فرد).

فكلمه (العدد) المشتركه بين المقدمتين موجوده فى جزئى المنفصله معاً.

أما اخذ النتيجة فى

المثال فقد رأيت أنا أسقطنا الحد المشترك، و هو كلمه (عدد) ، وأخذنا جزء الحملية الباقي مكانه في النتيجة التي هي منفصله أيضا.

و هو على منهاج الشكل الأول في الحملية.

وهكذا نصنع في أخذ نتائج هذا النوع. ونكتفي بهذا المقدار من البيان عن هذا النوع.

خاتمه

قد أطلنا في بحث الاقترانات الشرطيه على خلاف المعهود في كتب المنطق المعتاد تدريسها، نظراً الى كثره فائدها و الحاجه إليها فإن أكثر البراهين العلميه تبتنى على الاقترانات الشرطيه. و إن كنا تركنا كثيرا من الأبحاث التي لا يسعها هذا المختصر، واقتصرنا على أهم الاقسام التي هي أشد علوقاً بالط

## القياس الاستثنائي

تعريفه وتاليه:

تقدم ذكر هذا القياس وتعريفه؛ و هو من الأقيسه الكامله؛ أى التي لا يتوقف الإنتاج فيها على مقدمه أخرى، كقياس المساواه ونحوه على ما سيأتى في التوابع.

ولمّا تقدم أن الاستثنائي يذكر فيه بالفعل إما عين النتيجة أو نقيضها، فهنا نقول: يستحيل أن تكون النتيجة مذكوره بعينها أو بنقيضها على أنها مقدمه مستقلة مسلّم بصدقها، لأنه حينئذ يكون الإنتاج مصادره على المطلوب. فمعنى أنها مذكوره بعينها أو بنقيضها أنها مذكوره على أنها جزء من مقدمه.

ولما كانت هي بنفسها قضيه و مع ذلك تكون جزء قضيه، فلا بد أن يفرض أن المقدمه المذكوره فيها قضيه شرطيه لأنها تتألف من قضيتين بالأصل. فيجب ان تكون على هذا إحدى مقدمتي هذا القياس شرطيه. أما المقدمه الاخرى فهي الاستثنائية أى المشتمله على أداه الاستثناء التي من أجلها سمى القياس استثنائياً.

والاستثنائية يستثنى فيها أحد طرفي الشرطيه أو نقيضه لينتج الطرف الآخر أو نقيضه على ما سيأتى تفصيل

تقسيمه:

وهذه الشرطيه قد تكون متصله و قد تكون منفصله وبحسبها ينقسم هذا القياس إلى الاتصالي و الانفصالي

شروطه:

ويشترط في هذا القياس ثلاثه

أمور:

١ كليه إحدى المقدمتين، فلا ينتج من جزئيتين.

٢ ألا تكون الشرطيه اتفقيه.

٣ إيجاب الشرطيه. ومعنى هذا الشرط في المتصله خاصه أن السالبه تحوّل إلى موجبه لازمه لها، فتوضع مكانها.

ولكل من القسمين المتقدمين حكم فى الإنتاج، ونحن نذكرهما بالتفصيل

حكم الاتصالي

لأخذ النتيجة من الاستثنائى الاتصالي طريقتان.

١ استثناء عين المقدم لينتج عين التالى، لأنه إذا تحقق الملزوم تحقق اللازم قطعاً، سواء أكان اللازم أعم أم مساوياً. ولكن لو استثنى عين التالى فإنه لا يجب أن ينتج عين المقدم، لجواز أن يكون اللازم أعم. وثبوت الأعم لا يلزم منه ثبوت الأخص.

مثاله:

كلما كان الماء جارياً كان معتصماً. لكن هذا الماء جار.

... فهو معتصم.

فلو قلنا: (لكنه معتصم) فإنه لا ينتج (فهو جار)، لجواز أن يكون معتصماً و هو راكد كثير.

٢ استثناء نقيض التالى، لينتج نقيض المقدم. لأنه إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قطعاً، حتى لو كان اللازم أعم، ولكن لو استثنى نقيض المقدم فإنه لا ينتج نقيض التالى، لجواز أن يكون اللازم أعم. وسلب الأخص لا يستلزم سلب الأعم، لأن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم.

مثاله:

كلما كان الماء جارياً كان معتصماً. لكن هذا الماء ليس بمعتصم. فهو ليس بجار.

فلو قلنا: (لكنه ليس بجار) فإنه لا ينتج (ليس بمعتصم) لجواز ألا يكون جارياً، و هو معتصم لأنه كثر

حكم الانفصالي

لأخذ النتيجة من الاستثنائى الانفصالي ثلاث طرق:

١ اذا كانت الشرطيه (حقيقه) فإن استثناء عين أحد الطرفين ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر، فإذا قلت:

العدد إما زوج أو فرد.

فإن الاستثناء يقع على أربع صور هكذا:

أ لكن هذا العدد زوج ينتج فهو ليس بفرد

ب لكن هذا العدد فرد ينتج فهو ليس بزوج

ج لكن هذا العدد ليس بزوج ينتج فهو فرد

د لكن هذا



العدد ليس بفرد ينتج فهو زوج

وهو واضح لا عسر فيه. هذا إذا كانت المنفصلة ذات جزءين. و قد تكون ذات ثلاثة أجزاء فأكثر، مثل (الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف) فإذا استثنيت عين أحدها فقلت مثلاً (لكنها اسم) فانه ينتج حمليات بعدد الأجزاء الباقية فتقول: (فهى ليست فعلاً، و ليست حرفاً).

وإذا استثنيت نقيض أحدهما فقلت مثلاً: (لكنها ليست اسماً) فانه ينتج منفصله من أعيان الأجزاء الباقية، فتقول: (فهذه الكلمة إما فعل أو حرف). و قد يجوز بعد هذا أن تعتبر هذه النتيجة مقدمه لقياس استثنائى آخر، فتستثنى عين أحد أجزائها أو نقيضه، لينحصر فى جزء معين.

وهكذا يمكن أن تستعمل هذه الطريقة لو كانت أجزاء المنفصلة أكثر من ثلاثة فتستوفى الاستثناءات حتى يبقى قسم واحد ينحصر فيه الأمر. و قد تسمى هذه الطريقة طريقه الدوران و التريد أو برهان السبر و التقسيم، أو برهان الاستقصاء، كما سبق أن برهنا به لبيان النسبه بين النقيضين فى بحث النسب فى الجزء الاول.

وهذه الطريقة نافعه كثيراً فى المناظره و الجدل.

٢ إذا كانت الشرطيه (مانعه خلو)، فإن استثناء نقيض أحد الطرفين ينتج عين الآخر و لا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر لأن المفروض أنه لا مانع من الجمع بين العينين فلا يلزم من صدق أحدهما كذب الآخر.

٣ إذا كانت الشرطيه (مانعه جمع)، فإن استثناء عين أحد الطرفين ينتج نقيض الاخر. و لا ينتج استثناء نقيض أحدهما عين الآخر، لأن المفروض أنه يجوز أن يخلو الواقع منهما فلا يلزم من كذب أحدهما صدق الآخر. و هذا و ما قبله واضح.

## خاتمه فى لواحق القياس

القياس المضممر أو الضمير:

إننا فى أكثر كلامنا و كتاباتنا نستعمل الأفيسه و قد لا نشعر بها. ولكن على

الغالب لا نلتزم بالصورة المنطقية للقياس: فقد نحذف إحدى المقدمات أو النتيجة اعتماداً على وضوحها أو ذكاء المخاطب أو لغفله، كما أنه قد نذكر النتيجة أولاً قبل المقدمات أو نخالف الترتيب الطبيعي للمقدمات. ولذا يصعب علينا أحياناً أن نرد كلامنا إلى صورته قياساً كاملاً.

والقياس الذي نحذف منه النتيجة أو إحدى المقدمات يسمى (القياس المضمّر) و ما حذف كبراه فقط يسمى (ضميراً) كما إذا قلت (هذا إنسان لأنه ناطق). وأصله هو.

هذا ناطق (صغرى)

وكل ناطق إنسان (كبرى)

... فهذا إنسان (نتيجه)

فحذفت منه الكبرى وقدمت النتيجة.

وقد تقول (هذا إنسان لأن كل ناطق إنسان) فتحذف الصغرى مع تقديم النتيجة.

وقد تقول (هذا ناطق، لأن كل ناطق إنسان) فتكتفى بالمقدمتين عن ذكر النتيجة، لأنها معلومه. وقس على ذلك ما يمر على

كسب المقدمات بالتحليل:

أظنكم تتذكرون أننا في أول الكتاب ذكرنا أن العقل تمرّ عليه خمسة أدوار لأجل أن يتوصل إلى المجهول. وقلنا إن الأدوار الثلاثة الأخيرة منها هي (الفكر) وقد طبقنا هذه الأدوار على كسب التعريف في آخر الجزء الأول. والآن حل الوقت الذي نطبق فيه هذه الأدوار على كسب المعلوم التصديقي بعدما تقدم من درس أنواع القياس.

فلنذكر تلك الأدوار الخمسة لنوضحها:

١. (مواجهه المشكل). ولا شك أن هذا الدور لازم لمن يفكر لكسب المقدمات لتحصيل أمر مجهول لأنه لو لم يكن عنده أمر مجهول مشكل قد التفت إليه وواجهه فوقع في حيره من الجهل به لما فكر في الطريق إلى حله. ولذا يكون هذا الدور من مقدمات الفكر لا من الفكر نفسه.

٢ (معرفة نوع المشكل). والغرض من معرفه نوعه أن يعرف من جهه الهيئه أنه قضيه حمليه أو شرطيه متصله أو منفصله؛ موجه أو سالبه معدوله أو محصله

موجهه أو غير موجهه وهكذا. ثم يعرفه من جهة المادة أنه يناسب أى العلوم و المعارف أو أى القواعد و النظريات. و لا شك أن هذه المعرفة لازمه قبل الاشتغال بالتفكير و تحصيل المقدمات و إلا لوقف فى مكانه و ارتطم ببحر من المعلومات لا تزيده إلا جهلاً- فيتليد ذهنه و لا- يستطيع الانتقال إلى معلوماته فضلاً عن أن ينظمها و يحل بها المشكل. فلذا كان هذا الدور لا بد منه للتفكير؛ و هو من مقدماته لا منه نفسه.

٣ (حركة العقل من المشكل الى المعلومات). و هذا أول أدوار الفكر و حركاته، فإن الإنسان عند ما يفرغ من مواجهه المشكل و معرفه نوعه يفرغ فكره إلى طريق حله فيرجع إلى المعلومات التى اخترنها عنده ليفتش عنها ليقتنص منها ما يساعده على الحل. فهذا الفرع و الرجوع إلى المعلومات هو حركة للعقل و انتقال من المجهول إلى المعلوم، و هو مبدأ التفكير، فلذا كان أول أدوار الفكر.

٤. (حركة العقل بين المعلومات). و هذا هو الدور الثانى للفكر و هو أهم الأدوار و الحركات و أشقها، و به يمتاز المفكرون و عنده تزل الأقدام و يتورط المغرورون فمن استطاع ان يحسن الفحص عن المعلومات و يرجع إلى البديهيات فيجد ضالته التى توصله حقاً إلى حل المشكل فهذا الذى أوتى حظاً عظيماً من العلم. و ليس هناك قواعد مضبوطة لفحص المعلومات و تحصيل المقدمات الموصلة إلى المطلوب من حل المشكل و كشف المجهول.

ولكن لنا طريقه عامه يمكن الركون إليها لكسب المقدمات نسميها (التحليل) ولأجلها عقدنا هذا الفصل فنقول:

إذا واجهنا المشكل فلا بد أنه قضيه من القضايا و لتكن حمليه فإذا أردنا حله من طريق الاقترانى الحملى نتبع ما يلى:

أولاً نحلل المطلوب و هو حمليه بالفرض إلى موضوع و محمول و لا بد أن

الموضوع يكون الحد الأصغر فى القياس و المحمول الحد الأكبر فيه فنضع الأصغر و الأكبر كلاً منهما على حده.

ثانياً ثم نطلب كل ما يمكن حمله على الأصغر و الأكبر و كل ما يمكن حمل الأصغر و الأكبر عليه سواء كان جنساً أو نوعاً أو فصلاً أو خاصه أو عرضاً عاماً. ونطلب أيضاً كل ما يمكن سلبه عن كل واحد منهما و كل ما يمكن سلب كل واحد منهما عنه. فتحصل عندنا عدة قضايا حمليه إيجابيه و سلبيه.

ثالثاً ثم ننظر فيما حصلنا عليه من المعلومات. فنلائم بين القضايا التى فيها الحد الأصغر يكون موضوعاً أو محمولاً من جهة و بين القضايا التى فيها الحد الأكبر يكون موضوعاً أو محمولاً من جهة أخرى، فإذا استطعنا ان نلائم بين قضيتين من الطرفين على وجه يتألف منهما شكل من الاشكال متوفره فيه الشروط فقد نجحنا و استطعنا أن نتوصل إلى المطلوب و إلا فعلينا أن نلتمس طريقاً آخر.

وهذه الطريقه عيناً تتبع إذا كان المطلوب قضيه شرطيه فنؤلف معلوماتنا من قضايا شرطيه إذا لم نختر ارجاع الشرطيه إلى حمليه لازمه لها.

وإذا اردنا حل المطلوب من طريق القياس الاستثنائى نتبع ما يلى:

أولاً نفحص عن كل ملزومات المطلوب و عن كل لوازمه ثم عن كل ملزومات نقيضه و عن كل لوازمه.

ثانياً ثم نفحص عن كل ما يعاند نقيضه صدقاً و كذباً أو صدقاً فقط أو كذباً فقط.

ثالثاً ثم نؤلف من الفحص الأول قضايا متصله إذا وجدنا ما يؤلفها ونستثنى عين المقدم و نقيض التالى من كل من القضايا فأيهما يصح، يتألف به قياس استثنائى اتصالى ننتقل منه إلى المطلوب.

أو نؤلف من الفحص الثانى قضايا منفصله حقيقه أو من اختيها إذا وجدنا أيضاً ما يؤلفها ونستثنى عين الجزء الآخر المعاند

للمطلوب أو نقيضه ونستثنى نقيض الجزء الآخر في جميع القضايا المؤلفه فأیها یصح، يتألف به قياس استثنائي انفصالي ننقل منه إلى المطلوب.

٥ (حركة العقل من المعلومات إلى المجهول) و هذه الحركة آخر مرحله من الفكر عند ما يتم له تأليف قياس منتج فإنه لا بد أن ينتقل منه إلى النتيجة التي تكون هي المطلوب و هي حل المشكل

## القياسات المركبة

تمهيد وتعريف:

لا بد للاستدلال على المطلوب من الانتهاء في التحليل إلى مقدمات بديهيه لا يحتاج العلم بها إلى كسب ونظر، وإلا لتسلسل التحليل إلى غير النهايه، فيستحيل تحصيل المطلوب. و الانتهاء الى البديهيات على نحوين: تاره ينتهى التحليل من أول الأمر إلى كسب مقدمتين بديهيتين فيقف، ونحصل المطلوب منهما، فيتألف منهما قياس يسمى (بالقياس البسيط)، لأنه قد حصل المطلوب به وحده. و هذا مفروض جميع الأقيسه التي تكلمنا عن أنواعها وأقسامها.

وأخرى ينتهى التحليل من أول الأمر إلى مقدمتين إحداهما كسييه أو كلاهما كسييتان، فلا يقف الكسب عندهما حينئذ، بل تكون المقدمه الكسييه مطلوباً آخر لا بد لنا من كسب المقدمات ثانياً لتحصيله، فنتجى إلى تأليف قياس آخر تكون نتيجته نفس الكسييه، أى أن نتيجه هذا القياس الثانى تكون مقدمه للقياس الأول. و لو كانت المقدمتان معاً كسييتين فلا بد حينئذ من تأليف قياسين لتحصيل المقدمتين.

ثم إن هذه المقدمات المؤلفه ثانياً لتحصيل مقدمه القياس الأول أو مقدمتيه إن كانت كلها بديهيه وقف عليها الكسب، و إن كانت بعضها أو كلها كسييه احتاجت إلى تأليف اقيسه بعددها ... و هكذا حتى نقف في مطافنا على مقدمات بديهيه لا تحتاج إلى كسب ونظر. ومثل هذه التأليفات المترتبه التي تكون نتيجه أحدها مقدمه في الآخر ليتتهى بها إلى مطلوب واحد

هو المطلوب الأصلي تسمى (القياس المركب) ، لأنه يتركب من قياسين أو أكثر.

فالقياس المركب إذن هو: «ما تألف من قياسين فأكثر لتحصيل مطلوب واحد».

وفي كثير من الأحوال نستعمل القياسات المركبه، فلذلك قد نجد في بعض البراهين مقدمات كثيره فوق اثنتين مسوقه لمطلوب واحد، فيظنها من لا خبره له أنها قياس واحد، و هي في الحقيقه ترد إلى قياسات متعدده متناسقه على النحو الذي قدمناه، وإنما حذفت منه النتائج المتوسطه، أو بعض المقدمات على طريقه (القياس المضممر) الذي تقدّم شرحه. وإرجاعها إلى أصلها قد يحتاج إلى فطنه ودربه.

اقسام القياس المركب:

وعلى ما تقدم ينقسم القياس المركب إلى موصول ومفصول:

١ (الموصول) ، و هو الذي لا تنطوي فيه النتائج؛ بل تذكر مره نتيجه لقياس ومره مقدمه لقياس آخر، كقولك:

أ كل شاعر حساس

ب وكل حساس يتألم

... كل شاعر يتألم.

ثم تأخذ هذه النتيجه فتجعلها مقدمه لقياس آخر لينتج المطلوب الأصلي الذي سقت لأجله القياس المتقدم، فنقول من رأس:

أ. كل شاعر يتألم

ب. وكل من يتألم قوى العاطفه

... كل شاعر قوى العاطفه.

وهذه عين النتيجه السابقه في الوصول. و المفصول أكثر استعمالاً في العلوم اعتماداً على وضوح النتائج المتوسطه فيحذفونها.

والقياسات المركبه قد يسمى بعضها بأسماء خاصه لخصوصيه فيها و لا بأس بالبحث عن بعضها تنويراً للأذهان. منه

## قياس الخلف

قد سبق منا ذكر لقياس الخلف مرتين: مره في أول تبيينات الشكل الثالث وسميناه (طريقه الخلف) وشرحناه هناك بعض الشرح. و قد كنا استخدمناه للبرهان على بعض ضروب الشككين الثاني و الثالث. ومره أخرى نبهنا عليه في آخر القسم الرابع من الاقتراني

الشرطى و هو المؤلف من متصله وحمليه إذ قلنا إن قياس الخلف ينحل إلى قياس شرطى من هذا القسم.

و من الخير للطالب الآن أن

يرجع إلى هذين البحثين قبل الدخول فى التفصیلات الآتیه.

والذى ینبغى أن یعلم أن الباحث قد یعجز عن الاستدلال على مطلوبه بطرقه مباشره، فیهتال إلى اتخاذ طريقه غیر مباشره فیلتمس الدلیل على بطلان نقيض مطلوبه لیثبت صدق مطلوبه لأن النقيضین لا یکذبان معاً. وإبطال النقيض لأثبات المطلوب هو المسمى (بقياس الخلف)، ولذا أشرنا فیما سبق فى تنبيهات الشكل الثالث إلى أن طريقه الخلف من نوع الاستدلال غیر المباشر.

و من هنا یحصل لنا تعريف قياس الخلف بأنه:

«قياس مركب یثبت المطلوب بإبطال نقيضه»

أما أنه قياس مركب فلأنه يتألف من قياسين: اقترانى شرطى مؤلف من متصله وحملیه واستثنائى

کیفیتیه:

إذا أردنا إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، فعلىنا أن نستعمل الطريقه التى سنشرحها ولنرجع قبل كل شىء إلى الموارد التى استعملنا لها قياس الخلف فیما سبق، ولنختر منها للمثال (الضرب الرابع من الشكل الثانى)، فنقول:

المفروض صدق ا س ب م و ٢ كل ج م

المدعى صدق النتيجة: س ب ج

و (خلاصه البرهان) بالخلف أن نقول: لو لم یصدق المطلوب لصدق نقيضه ولكن نقيضه ليس بصادق لأن صدقه یستلزم الخلف، فیجب أن یكون المطلوب صادقاً. وهذا كما ترى قياس استثنائى یستدل على كبراه بلزوم الخلف. ولبیان لزوم الخلف عند صدق النقيض یستدل بقياس اقترانى شرطى مؤلف من متصله مقدمها المطلوب منقياً وتالیها نقيض المطلوب و من حملیه مفروضه الصدق.

و (تفصیل البرهان) بالخلف نتبع ما یأتى من المراحل مع التمثیل بالمثال الذى اخترناه.

١ نأخذ نقيض المطلوب (كل ب ج) ونضمه إلى مقدمه مفروضه الصدق ولتكن الكبرى و هى (كل ج م) فیتألف منهما قياس من الشكل الأول.

كل ب ج، كل ج م

ینتج كل ب م

٢ ثم نقيس هذه النتيجة الحاصله الى المقدمه



الأخرى المفروضة الصدق و هي (س ب م) فوجد أنهما نقيضان: فإما أن تكذب (س ب م) و المفروض صدقها، هذا خلف أى خلاف ما فرض من صدقها، و اما ان تكذب هذه النتيجة الحاصله و هي (كل ب م). و هذا هو المتعين.

٣ ثم نقول حينئذ: لا بد أن يكون كذب هذه النتيجة المتقدمه ناشئاً من كذب إحدى المقدمتين، لأن تأليف القياس لا خلل فيه حسب الفرض، و لا يجوز كذب المقدمه المفروضه الصدق، فلا بد أن يتعين كذب المقدمه الثانيه التى هي (نقيض المطلوب) كل ب ج، فيثبت المطلوب (س ب ج).

٤ وبالأخير يوضع الاستدلال هكذا:

أ. من قياس اقترانى شرطى.

١ الصغرى التى هي قولنا (لو لم يصدق س ب ج فكل ب ح)

٢ الكبرى المفروض صدقها هو قولنا (كل ج م)

فينتج حسبما ذكرناه فى أخذ نتيجة النوع الرابع من الشرطى:

(لو لم يصدق س ب ج فكل ب م) ...

ب من قياس استثنائى.

١ الصغرى نتيجة الشرطى السابق وهى:

لو لم يصدق س ب ج فكل ب م.

٢ الكبرى قولنا: و (لكن كل ب م كاذبه)

لأنه نقيضها و هو (س ب م) صادق حسب الفرض

فينتج: يجب أن يكون (س ب ج) صادقاً و هو المطلوب

## قياس المساواه

### اشاره

من القياسات المشكله التى يمكن إرجاعها إلى القياس المركب (قياس المساواه) وإنما سمي قياس المساواه لأن الأصل فيه المثال المعروف (أ مساو لب و ب مساو لـ ج ينتج أ مساو لـ ج)، وإلا فهو قد يشتمل على المماثله و المشابهه ونحوهما كقولهم:

الإنسان من نطفه و النطفه من العناصر، فالإنسان من العناصر، وكقولهم:

الجسم جزء من الحيوان و الحيوان جزء من الإنسان، فالجسم جزء من الإنسان.

وصدق قياس المساواه يتوقف على صدق مقدمه خارجيه محذوفه

و هي نحو مساوى المساوى مساوٍ، وجزء الجزء جزء، و المماثل للمماثل مماثل ... وهكذا.

ولذا لا ينتج لو كذبت المقدمه الخارجيه نحو:

(الاثنان نصف الأربعة و الأربعة نصف الثمانية)، فانه لا ينتج: الاثنان نصف الثمانية، لأن نصف النصف ليس

تحليل هذا القياس:

وهذا القياس كما ترى على هيئته مخالفه للقياس المألوف المنتج، إذ لا شركه فيه فى تمام الوسط، لأن موضوع المقدمه الثانيه و هو (ب) جزء من محمول الأولى و هو (مساو لب)، فلا بد من تحليله وإرجاعه إلى قياس منتظم بضم تلك المقدمه الخارجيه المحذوفه إلى مقدمتيه ليصير على هيئته القياس. و فى بادئ النظر لا ينحل المشكل بمجرد ضم المقدمه الخارجيه، فلا يظهر كيف يتألف قياس تشترك فيه المقدمات فى تمام الوسط، و انه من أى انواع القياس ولذا عد عسر الانحلال إلى الحدود المترتبه فى القياس المنتج لهذه النتيجة وعده بعضهم من القياسات المفرده، وبعضهم عده من المركبه.

والأصح أن نعه من المركبات، فنقول إنه مركب من قياسين.

(القياس الأول): صغراه المقدمه الأولى (أ مساو لب)

وكبراه (كل مساو لب مساو لمساوى ج)

و هذه الكبرى صادقه مأخوذه من المقدمه الثانيه من قياس المساواه أى (ب مساو لج) لأنه بحسبها يكون (ما يساوى ج) عباره ثانيه عن (ب) فلو قلت: كل ما يساوى ب يساوى ج، تكون قضيه صادقه بديهيه ويصح أن تبدل عباره (ما يساوى ج) بحرف (ب) فنقول مكانها (مساو لب مساو لمساوى ج). وعليه يكون هذا القياس الأول من الشكل الأول الحملى و الأوسط فيه: مساو لب.

فينتج (أ مساو لمساوى ج)

(القياس الثاني): صغراه النتيجة السابقه من الأول (أ مساو لمساوى ج).

وكبراه المقدمه الخارجيه المذكوره و هي (المساوى لمساوى ج مساو لج) فينتظم قياساً

من الشكل الأول الحملى أيضاً و الأوسط فيه (مساوٍ لمساوى ج).

فينتج أ مساوٍ لج (وهو المطلوب)

## ١ القواعد و الاصول

### ١ مصطلحات هذه الصنعة

لهذه الصنعة ككل صنعة مصطلحات خاصه بها و الآن نذكر بعضها فى المقدمه للحاجه فعلاً، و نرجى الباقي إلى مواضعه.

١ كلمه (الجدل) ، إن الجدل لغه هو اللدد و اللجاج فى الخصومه بالكلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحيله الخارجه أحياناً عن العدل و الإنصاف. ولذا نهت الشريعه الإسلاميه عن المجادله، لا سيما فى الحج و الاعتكاف.

وقد نقل مناطق العرب هذه الكلمه واستعملوها فى الصنعة التى نحن بصدددها و التى تسمى باليونانيه (طوبيقاً).

وهذه لفظه (الجدل) أنسب الألفاظ العربيه إلى معنى هذه الصنعة على ما سياتى توضيح المقصود بها، حتى من مثل لفظ المناظره، و المحاوره و المباحثه، و إن كانت كل واحد منها تناسب هذه الصنعة فى الجملة، كما استعملت كلمه (المناظره) فى هذه الصنعة أيضاً، فقليل (آداب المناظره) و ألفت بعض المتون بهذا الاسم.

وقد يطلقون لفظ (الجدل) أيضاً على نفس استعمال الصنعة كما أطلقوه على ملكه استعمالها، فيريدون به حينئذ القول المؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزم للغير و الجارى على قواعد الصنعة. و قد يقال له ايضا:

القياس الجدلى أو الحججه الجدليه أو القول الجدلى. أما مستعمل الصنعة فيقال له: (مجادل) و (جدلى).

٢ كلمه (الوضع). ويراد بها هنا (الرأى المعتقد به أو الملتزم به) ، كالمذاهب و الملل و النحل و الأديان و الآراء السياسيه و الاجتماعيه و العلميه، و ما إلى ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأى و يدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر فيتعصب له ويلتزمه و إن لم يكن عقيدته له، فالرأى على قسمين: رأى معتقد به ورأى ملتزم به، و كل منهما يتعلق به غرض الجدلى لإثباته أو نقضه،

فأراد أهل هذه الصنعة أن يعبروا عن قسمين بكلمه واحده جامعه، فاستعملوا كلمه (الوضع) اختصاراً، ويريدون به مطلق الرأى الملتزم سواء أكان معتقداً به ام لا.

كما قد يسمون أيضاً نتيجة القياس فى الجدل (وضعاً) وهى التى تسمى فى البرهان (مطلوباً). و على هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التى يراد إثباتها أو إبطالها.

## ٢ وجه الحاجه الى الجدل

إن الإنسان لا- ينفك عن خلاف ومنازعات بينه وبين غيره من أبناء جلدته، فى عقائده وآرائه من دينيه وسياسيه واجتماعيه ونحوها، فتتألف بالقياس إلى كل وضع طائفتان: طائفه تناصره وتحافظ عليه، وأخرى تريد نقضه وهدمه وينجر ذلك إلى المناظره و الجدل فى الكلام، فيلتمس كل فريق الدليل و الحجّه لتأييد وجهه نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور.

والبرهان سبيل قويم مضمون لتحصيل المطلوب، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به فى جملة من المواقع، و اللجوء إلى سبيل آخر، و هو سبيل الجدل الذى نحن بصدده. و هنا تنبثق الحاجه إلى الجدل، فإنه الطريقه المفيده بعد البرهان. أما الأسباب الداعيه إلى عدم الأخذ بالبرهان فهى أمور.

١ إن البرهان واحد فى كلّ مسأله لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين لأن الحق واحد على كلّ حال، فإذا كان الحق مع أحد الفريقين فإنّ الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.

٢ إن الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانيه إذا لم تكن من المشهورات الذايعات بينهم، وغرض المجادل على الأ-كثّر إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهوره بالطريقه الجدليه و إن كان الحق فى جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

٣ انه ليس كل احد يقوى على إقامة البرهان او إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان

أو لعجز خصمه عن إدراكه.

٤ إن المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمي يحتاج إلى ما يَمُرُّ ذهنه وقوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان، كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعه و الاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها. و ليس له سبيل إلى ذلك إلا سبيل الجدل.

وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوة الحاجة الى الجدل ونستطيع ان نحكم بأنّه يجب لكل من تهمة المعرفة وكلّ من يريد أن يحافظ على العقائد والآراء أيه كانت أن يبحث عن صناعه الجدل وقوانينها وأصولها. و المتكفل بذلك هذا الفن الذي عنى به متقدموا الفلاسفه من اليونانيين وأهمله المتأخرون في دوره الإسلاميه إهمالاً لا مبرر له عدا فئه قليله من أعظم العلماء كالرئيس ابن سينا و الخواجه نصير الدين الطوسي إمام المحققين.

### ٣ المقارنه بين الجدل و البرهان

قلنا إن الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، و هو يأتي بالمرتبّه الثانيه بعد البرهان، فلا بد من بحث المقارنه بينهما وبيان ما يفرقان فيه فنقول:

١ إن البرهان لا يعتمد إلا على المقدمات التي هي حق من جهه ما هو حق، لتنتج الحق، أما (الجدل) فإنّما يعتمد على المقدمات المسلمه من جهه ما هي مسلمه، و لا- يشترط فيها أن تكون حقاً، و إن كانت حقاً واقعاً، إذ لا يطلب المجادل الحق بما هو حق كما قلنا بل إنّما يطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدمات المسلمه سواء أكانت مسلمه عند الجمهور و هي المشهورات العامه و الذائعات، أم مسلمه عند طائفه خاصه يعترف بها الخصم، أم مسلمه عند شخص الخصم خاصه.

٢ إن الجدل لا يقوم إلا بشخصين متخاصمين، أما البرهان فقد يقام

لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق فيقوم بين شخصين كالجدل، وقد يقيمه الشخص ليناغى به نفسه ويعلمها لتصل إلى الحق.

٣ انه تقدم فى البحث السابق أن البرهان واحد فى كل مسأله لا يمكن أن يقيمه كل من الفريقين المتنازعين. أما الجدل فإنه يمكن ان يستعمله الفريقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، و ما دام إنه يعتمد على المشهورات والمسلمات التى قد يكون بعضها فى جانب الإثبات وبعضها الآخر فى عين الوقت فى جانب النفى. بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدله الجدليه بلا- موجب للحصر على رأى واحد، بينما إن البرهان لا- يكون إلا- واحداً لا يتعدد فى المسأله الواحده، و إن تعدد ظاهراً بتعدد العلل الأربع على ما تقدم فى بحث البرهان.

٤ إن صورته البرهان لا- تكون إلا- من القياس على ما تقدم فى بحث البرهان أما المجادل فيمكن أن يستعمل القياس و غيره من الحجج كالاستقراء و التمثيل، فالجدل أعم من البرهان من جهة الصوره، غير أن أكثر ما يعتمد الجدل على القياس و الاستقراء.

#### ٤ تعريف الجدل

ويظهر بوضوح من جميع ما تقدم صحه تعريف فن الجدل بما يلى:

(إنه صناعه علميه يقتدر معها حسب الإمكان على إقامة الحججه من المقدمات المسلمه على أى مطلوب يراد و على محافظه أى وضع يتفق، على وجه لا تتوجه عليه مناقضه).

وإنما قيد التعريف بعباره (حسب الإمكان) فلأجل التنبيه على أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدر فى كونه صاحب صناعه، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواه بعض الأمراض فإنه لا ينفى كونه طبيباً.

ويمكن التعبير عن تعريف الجدل بعباره أخرى كما يلى:

(الجدل صناعه تمكن الإنسان من إقامة

الحجج المؤلفه من المسلمات أو من ردها حسب الإراده و من الاحتراز عن لزوم المناقضه فى المحافظه على الوضع).

## ٥ فوائد الجدل

مما تقدم تظهر لنا الفائده الأصلية من صناعه الجدل ومنفعتها المقصوده بالذات، و هى أن يتمكن المجادل من تقويه الآراء النافعه وتأييدها و من إلزام المبطلين و الغلبه على المشعوذين، وذوى الآراء الفاسده على وجه يدرك الجمهور ذلك. ولهذا الصناعه فوائد آخر تقصد منها بالعرض، نذكر بعضها:

١ رياضه الأذهان وتقويتها فى تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكن ذو الصناعه من إيراد المقدمات الكثيره و المفيده فى كل باب و من إقامه الحجج على المطالب العلميه و غيرها.

٢ تحصيل الحق و اليقين فى المسأله التى تعرض على الإنسان، فإنه بالقوه الجدليه التى تحصل له بسبب هذه الصناعه يتمكن من تأليف المقدمات لكل من طرفى الإيجاب و السلب فى المسأله. وحينئذ بعد الفحص عن حال كل منهما و التأمل فيهما قد يلوح الحق له، فيميز أنه فى أى طرف منهما، ويزيف الطرف الآخر الباطل.

٣ التسهيل على المتعلم المبتدئ لمعرفة المصادر فى العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدليه، إذ أنه بادئ بدء ينكرها ويستوحش منها، لأنه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها. و المقدمات الجدليه تفيده التصديق بها و تسهل عليه الاعتقاد بها فيطمئن إليها قبل الدخول فى العلم و معرفه براهينها.

٤ وتنفع هذه الصناعه أيضا طالب الغلبه على خصومه، إذ يقوى على المحاوره و المخاصمه و المراوغه و إن كان الحق فى جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته و مجاراته، لا سيما فى هذا العصر الذى كثرت فيه المنازعات فى الآراء السياسيه و الاجتماعيه.

٥ وتنفع أيضا الرئيس للمحافظه على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

٦ وتنفع أيضا الذين يسمونهم فى



هذا العصر المحامين الذين اتخذوا المحاماه و الدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنهم أشد ما تكون حاجتهم إلى معرفه هذه الصناعه، بل إنها جزء من مهنتهم فى الحقيقه.

## ٦ السؤال و الجواب

تقدم أن الجدل لا يتم إلا بين طرفين متنازعين فالجدلى شخصان: (أحدهما) محافظ على وضع وملتزم له غايه سعيه ألا يلزمه الغير و لا يفحمه و (ثانيهما) ناقض له و غايه سعيه ان يلزم المحافظ ويفحمه.

و (الاول) يسمى (المجيب). واعتماده على المشهورات فى تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقه أو المحدوده بحسب تسليم طائفه معينه.

و (الثانى) يسمى (السائل) واعتماده فى نقض وضع المجيب على ما يسلمه المجيب من المقدمات و إن لم تكن مشهوره.

ولتوضيح سرّ التسميه بالسائل و المجيب نقول: إن الجدل إنما يتم بأمرين سؤال و جواب، و ذلك لأن المقصود الأسمى من صناعه الجدل عندهم ان تتم بهذه المراحل الأربع:

١ أن يوجه من يريد نقض وضع ما أسئله إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع بطريق الاستفهام، بأن يقول:

(هل هذا ذاك؟) أو (أليس إذا كان كذا فكذا؟) ويتدرج بالأسئله من البعيد عن المقصود، إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصل به إلى مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يشعر بأنه يريد مهاجمته و نقض وضعه، أو يشعر بذلك ولكن لا يشعره من أیه ناحيه يريد مهاجمته منها، حتى لا يراوغ ويحتال فى الجواب.

٢ أن يستل السائل من خصمه من حيث يدري و لا يدري الاعتراف و التسليم بالمقدمات التى تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه.

٣ أن يؤلف السائل قياساً جدلياً مما اعترف و سلم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه و تسليمه، ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب.

٤ أن يدافع المحافظ (المجيب) ويتخلص عن المهاجمه إن استطاع بتأليف قياس من

المشهورات التي لا بد أن يخضع لها السائل و الجمهور.

وهذه الطريقه من السؤال و الجواب هي الطريقه الفنيه المقصوده لهم في هذه الصناعه و هي التي تظهر بها المهاره و الحذق في توجيه الأسئلة و التخلص من الاعتراف أو الإلزام.

و من هذه الجبهه كانت التسميه بالسائل و المجيب، لا لمجرد وقوع سؤال و جواب بأى نحو اتفق. و المقصود من صناعه الجدل اتقان تأديه هذه الطريقه حسبما تقتضيه القوانين و الأصول الموضوعه فيها.

ونحن يمكننا أن نتوسع في دائره هذه الصناعه، فتتعدى هذه الطريقه المتقدمه إلى غيرها، بأن نكتفى بتأليف القياس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع او للمحافظه على وضع، لغرض افحام الخصوم، على أى نحو يتفق هذا التأليف و إن لم يكن على نحو السؤال و الجواب و لم يمر على تلك المراحل الاربع بترتيبها. ولعل تعريف الجدل المتقدم لا يابى هذه التوسعه.

بل يمكن ان نتعدى الى ابعد من ذلك حينئذ، فلا نخص الصناعه بالمشافهه، بل نتعدى بها إلى التحرير و المكاتبه. و في هذه العصور لا- سيما الأخيره منها بعد انتشار الطباعه و الصحف أكثر ما تجرى المناقشات و المجادلات في الكتابه، و تبتنى على المسلمات و المشهورات، على غير الطريقه البرهانيه، من دون أن تتألف صوره سؤال و جواب. و مع ذلك نسميها قياسات جدليه، أو ينبغى أن نسميها كذلك، و تشملها كثير من أصول صناعه الجدل وقواعدها فلا ضير في دخولها في هذه الصناعه و شمول بعض قواعدها و آدابها لها.

## ٧ مبادئ الجدل

أشرنا فيما سبق إلى أن مبادئ الجدل الأوليه التي تعتمد عليها هذه الصناعه هي المشهورات و المسلمات، و إن المشهورات مبادئ مشتركه بالنسبه إلى السائل و المجيب، و المسلمات مختصه بالسائل.

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز

أن تكون حقاً واقعاً وللجدلى أن يستعملها فى قياسه. أما استعمال الحق غير المشهور بما هو حق فى هذه الصنائه فإنه يعد مغالطه من الجدلى لأنه فى استعمال أئه قضيه لا يدعى أنها فى نفس الأمر حق. وانما يقول:

إن هذا الحكم ظاهر واضح فى هذه القضيه ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولاً لدى كل احد.

ثم أنا أشرنا فى بحث (المشهورات) أن للشهره أسباباً توجبها، وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهره، فراجع. و السرّ فى كون الشهره لا تستغنى عن السبب أن شهره المشهور ليست ذاتيه، بل هى أمر عارض، وكل عارض لا بد له من سبب. وليست هى كحقيه الحق التى هى أمر ذاتى للحق لا تعلل بعله.

وسبب الشهره لا بد أن يكون تألفه الأذهان وتدركه العقول بسهولة، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولاً عند الجمهور وشايحاً بينهم.

وعلى هذا يتوجه علينا سؤال وهو: إذا كانت الشهره لا تستغنى عن السبب، فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأوليه أى ليست مكتسبه؟

والجواب إن سبب حصول الشهره لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافله عنه ولا تلتفت الى سرّ انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أن المشهورات غير مكتسبه من سبب كأنها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، وإنما يعتبر كون الحكم مكتسباً إذا صدر الانتقال إليه بملاحظه سببه. وهذا من قبيل القياس الخفى فى المجربات و الفطريات التى قياساتها معها، على ما أوضحناه فى موضعه، فإنما مع كونها لها قياس و هو السبب الحقيقى لحصول العلم بها عدوها من المبادئ غير المكتسبه، نظراً إلى أن حصول العلم فيها عن سبب خفى غير ملحوظ للعالم ومغفول عنه لوضوحه لديه.

ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسمى

مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشهره تختلف بحسب اختلاف الأسباب فى كيفية تأثيرها فى الشهره. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:

١ المشهورات الحقيقيه، وهى التى لا تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل فيها.

٢ المشهورات الظاهريه، وهى المشهورات فى بادئ الرأى التى تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل مثل قولهم:

(انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) ، فإنه يقابله المشهور الحقيقى وهو: (لا تنصر الظالم و إن كان اخاك).

٣ الشبيهه بالمشهورات، وهى التى تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم تزول الشهره بزواله، فتكون شهرتها فى وقت دون وقت وحال دون حال، مثل استحسان الناس فى العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقليداً لبعض الملوك و الامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العاده وزال الاستحسان.

ولا يصلح للجدل إلا القسم الأول دون الأخيرين، أما الظاهريه فإنما تنفع فقط فى صناعه الخطابه كما سيأتى، و اما الشبيهه بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبه كما سيأتى فى صناعه المغالطه.

## ٨ مقدمات الجدل

كل ما هو مبدأ للقياس معناه أنه يصلح أن يقع مقدمه له ولكن ليس يجب فى كل ما هو مقدمه أن يكون من المبادئ، بل المقدمه إما أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهى إلى المبادئ. وعليه فمقدمات القياس الجدلى يجوز أن تكون فى نفسها مشهوره. ويجوز أن تكون غير مشهوره، ترجع إلى المشهوره كما قلنا فى مقدمات البرهان إنها تكون بديهيه وتكون نظريه تنتهى إلى البديهيه.

والرجوع إلى المشهوره على نحوين:

أ أن تكتسب شهرتها من المقارنه و المقايسه إلى المشهوره. وتسمى (المشهوره بالقرائن). و المقارنه بين القضيتين إما لتشابهما فى الحدود أو لتقابلهما فيها. وكل من التشابه و التقابل يوجب انتقال الذهن من تصور شهره إحداهما إلى تصور شهره الثانيه، و

إن لم يكن هذا الانتقال في نفسه واجباً، وإنما تكون شهره أحدهما مقرونه بشهره الأخرى.

مثال التشابه: قولهم إذا كان إطعام الضيف حسناً فقضاء حوائجه حسن أيضاً، فإنّ حسن إطعام الضيف مشهور وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنه بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف. ومثال التقابل: قولهم:

إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسناً كانت الإساءة إلى الأعداء حسنه، فإنّ التقابل بين الأحسان و الإساءة وبين الأصدقاء و الأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنه و المقايسه.

ب أن تكون المقدمه مكتسبه شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها بان تكون هذه المقدمه المفروضه مأخوذه من مقدمات مشهوره. نظير المقدمه النظرية في البرهان إذا كانت مكتسبه من مقدمات بديهيه.

## ٩ مسائل الجدول

كل قضيه كان السائل قد أورد عينها في حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسمى (مساله الجدول) و بعد أن يسلم بها المجيب ويجعلها السائل جزءاً من قياسه هي نفسها تسمى (مقدمه الجدول).

إذا عرفت ذلك فكل قضيه لها ارتباط في نقض الوضع الذي يراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن يتجنبها نذكر بعضها:

(منها) أنه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإن السؤال عنها معناها جعلها في معرض الشك و التردد و هذا ما يشجع المجيب على إنكارها ومخالفه المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب. باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفر من الاعتراف بها.

و (منها) أنه لا ينبغي له أن يسأل عن ماهية الأشياء و لا عن لميتها (عليتها) لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم و الاستفادة لا بالجدول

والمغالبه، بل السؤال عن الماهيه لو احتاج إليه فينبغى أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه وقوله في الماهيه، بأن يسأل هكذا (هل تقول إن الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟) أو يسأل هكذا: (لو لم يكن حد الإنسان هو الحيوان الناطق فما حده إذن؟).

وكذلك السؤال في اللميه لا بد أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها لا عن أصل العليه.

## ١٠ مطالب الجدل

إن الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفيه والاجتماعيه والدينيه والعلميه والسياسيه والأدبيه وجميع الفنون والمعارف وكل قضيه من ذلك تصلح أن تكون مطلوبه به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل.

منها (المشهورات الحقيقيه المطلقه) لأنها لما كانت بهذه الشهره لا يسع لأحد إنكارها والتشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجه. وحكمها من هذه الجبهه حكم البديهيات فإنه لا تطلب بالبرهان. ويجمعها أنها غير مكتسبه فلا تكتسب بحجه.

ومن ينكر المشهورات لا- تنفع معه حجه جدليه لأن معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهوره وقد ينكرها أيضاً. ومثل هذا المنكر للمشهورات لا- ردّ له إلا- العقاب أو السخرية والاستهزاء أو إحساسه: فمن ينكر مثل حسن عباده الخالق وقبح عقوق الوالدين فحقه العقاب والتعذيب. ومنكر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس يسخر به ويضحك عليه. ومنكر مثل أن النار حاره يكوى بها ليحس بحرارتها.

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلي في مقابل المشاغب كما تطلب القضيه الأوليه بالبرهان في مقابل المغالط.

أما المشهورات المحدوده أو المختلف فيها فلا- مانع من طلبها بالحجه الجدليه في مقابل من لا يراها مشهوره أو لا يعترف بشهرتها، لينبئه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر.

ومنها

(القضايا الرياضيه ونحوها) لأنها مبتنيه على الحس و التجربه، فلا- مدخل للجدل فيها و لا معنى لطلبها بالمشهورات كقضايا الهندسه و الحساب و الكيمياء و الميكانيك و نحو ذلك.

## ١١ ادوات هذه الصناعات

عرفنا فيما سبق أن الجدل يعتمد على المسلمات و المشهورات غير أن تحصيل ملكه هذه الصناعات (بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات و المسلمات في وقت الحاجه عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانتقاع و المغلوبيه) ليس بالأمر الهين كما قد يبدو لأول وهله. بل يحتاج إلى مران طويل حتى تحصل له الملكه شأن كل ملكه في كل صناعه. ولهذا المران موارد أربعة هي أدوات للملكه إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها فإن لها الاثر البالغ في حصول الملكه و تمكن الجدلي من بلوغ غرضه.

ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. وليعلم الطالب أنه ليس معنى معرفه وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلًا عليها فعلاً، بل لا بد من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً- واستحضارها عنده، فإن من يعرف معنى المنشار لا- يكون حاصلًا لديه و لا- يكون ناشراً للخشب، بل الذي ينشره من تمكن من تحصيل نفس الآله و عمل بها في نشر الخشب. نعم معرفه أوصاف الآله طريق لتحصيلها و الانتفاع بها.

والأدوات الأربع المطلوبه هي كما يلي:

(الأداه الأولى) أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب و من كل ماده على اختلافها، ويعدها في ذاكرته لوقت الحاجه، و إن يفصل بين المشهورات المطلقه و بين المحدوده عند أهل كل صناعه أو مذهب، و إن يميز بين المشهورات الحقيقيه و غيرها، و إن يعرف كيف يستنبط المشهور و يحصل على المشهورات بالقرائن و ينقل حكم الشهره من قضيه إلى أخرى.

فإذا كمل له كل ذلك و جمعه عنده فإن احتاج إلى استعمال مشهور:

كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه.

وهذه الأداه لازمه للجدلى، لأنه لا- ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور ولا يحسن منه أن يتأنى ويطلب التذكر أو المراجعة فإنه يفوت غرضه ويعد فاشلاً لأن غايته آنيه، و هى الغلبه على خصمه أمام الجمهور. فيفوت غرضه بفوات الآوان، على العكس من طالب الحقيقه بالبرهان، فإن تأنيه وطلبه للتذكر و التأمل لا ينقصه و لا ينافى غرضه من تحصيل الحقيقه و لو بعد حين.

ومما ينبغي أن يعلم أن هذه الملكة (ملكه استحضر المشهور عند الحاجه) يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصه بالموضوع المختص به: فالمجادل فى الأمور الدينيه مثلاً يكفى أن يستحضر المشهورات النافعه فى موضوعه خاصه، و من يجادل فى السياسه إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصه بهذا الباب فيكون صاحب ملكه فى جدل السياسه فقط ... و هكذا فى سائر المذاهب و الآراء.

وعليه فلا يجب فى الجدلى المختص بموضوع أن تكون ملكته عامه لجميع المشهورات فى جميع العلوم و الآراء.

(الأداه الثانيه) القدره و القوه على التمييز بين معانى الألفاظ المشتركه و المنقوله و المشككه و المتواطئه و المتباينه و المترادفه و ما إليها من أحوال الألفاظ، و القدره على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض و اشتباه فيها، حتى لا يقتصر على الدعوى المجرده فى إيرادها فى حججه، بل يتبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

وهناك أصول وقواعد قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظى وتمييزه عن المشترك المعنوى ولمعرفه باقى أحوال اللفظ: لا يسعها هذا الكتاب المختصر. ولأجل أن يتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثلاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظ فى كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً فإنه



قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب الاعتبارات، مثل كلمه (قوه) فإنها تستعمل بمعنى القدره كقولنا قوه المشى و القيام مثلاً، وتستعمل بمعنى القابليه و التهيؤ للوجود مثل قولنا الأخرس ناطق بالقوه و البذره شجره بالقوه. فلو شكنا فى أنها موضوعه لمعنى أعم أو لكل من المعنيين على حده، فإنه يمكن أن نقيس اللفظ الى ما يقابله فنرى فى المثال أن اللفظ بحسب كل معنى يقابله لفظ آخر و ليس له مقابل واحد، فمقابل القوه بالمعنى الأول الضعف ومقابلها بالمعنى الثانى الفعلية. ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنيين لا معنى واحداً وإلا لكان لها مقابل واحد.

وكذلك يمكن ان تستظهر أن للفظه معنيين على نحو الاشتراك اللفظى، إذا تعدد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظه (أمر) فإنها بمعنى شىء تجمع على (أمر) وبمعنى طلب الفعل تجمع على (أوامر). فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

ثم إن كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، فينحو كل فريق من المتنازعين منحى من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر ويتخيل كل منهما أن المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما.

و من له خبره فى أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع التصالح بين الفريقين. ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع فى مسأله جواز رؤيه الله، فيمكن أن يريد من يجيز الرؤيه هى الرؤيه القليه أى الإدراك بالعقل بينما أن المقصود لمن يحيلها هى الرؤيه بمعنى الإدراك بالبصر. فتفصيل معنى الرؤيه وبيان أن لها معنيين قد يزيل الخلاف و المغالطه. و هكذا يمكن كشف النزاع فى كثير من الأبحاث. و هذا من فوائد هذه الأداة.

(الأداة الثالثه) القدره و القوه على التمييز بين

المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو بغيرها. وتحصل هذه القوه (الملكه) بالسعى فى طلب الفروق بين الأشياء المتشابهه تشابهاً قريباً لا سيما فى تحصيل وجوه اختلاف أحكام شىء واحد بل تحصل بطلب المباينه بين الأشياء المتشابهه بالجنس.

وتظهر فائده هذه الأداة فى تحصيل الفصول و الخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود و الرسوم. وتظهر فائده للمجادل كما لو ادعى خصمه مثلاً أن شيئين لهما حكم واحد باعتبار تشابهها فيقيس أحدهما على الآخر، أو أن الحكم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه أى المجادل إذا ميز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضى اختلاف أحكامها ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلاً: إن قياسك الذى ادعيته قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدم فى بحث المشهورات فى دعوى منكر الحسن و القبح العقليين إذ استدل على ذلك بأنه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء مع أن الفرق بينهما ظاهر. فاعتقد المستدل أن حكمى العقل فى المسألتين نوع واحد واستدل بوجود الفرق على إنكار حكم العقل فى مسأله الحسن و القبح.

وقد أوضحنا هناك فرق بين العقليين وبين الحكمين بما أبطل قياسه فكان قياساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

(الأداة الرابعه) القدره على بيان التشابه بين الأشياء المختلفه عكس الأداة الثالثه، سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات. وتحصل هذه القدره (الملكه) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعده جداً أو المتجانسه، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء و إن كان أمراً عديمياً.

ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبه عارضه. و الحدود فى النسبه إما أن تكون متصله أو منفصله: أما المتصله فكما لو كان شىء واحد منسوباً أو منسوباً إليه فى الطرفين،

أو أنه في أحد الطرفين منسوباً و في الثاني منسوباً إليه، فهذه ثلاثه أقسام:

(مثال الاول) ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

و (مثال الثاني) ما لو قيل نسبة البصر إلى النفس كنسبه السمع إليها.

و (مثال الثالث) ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخط كنسبه الخط إلى السطح.

أما المنفصله ففيما إذا لم يشترك الطرفان في شيء واحد أصلاً كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبه الثلاثه إلى الستة.

وفائده هذه الأداة اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقه. فإن هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، و الأداة السابقه تنفع في تحصيل الفصول و الخواص كما تقدم.

وتنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعض آخر في الشهره أو في حكم آخر، بيان ما به الاشتراك في موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما في التمثيل.

وتنفع هذه الأداة أيضاً الجدلي فيما لو ادعى خصمه الفرق في الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فاذا عجز عن بيانه لا بد أن يسلم بالحكم العام ويذعن. و إن كان بحسب التحقيق العلمى لا يكون العجز عن إيراد الفرق بل حتى نفس عدم الفرق مقتضياً للاحاق شيء بشيئه في الحكم.

## ٢ المواضع

### ١ معنى الموضع

للتعبير (بالموضع) أهميه خاصه في هذه الصناعه، فينبغى أن نتقن جيداً معنى هذه اللفظه قبل البحث عن أحكامه، فنقول:

الموضع باصطلاح هذه الصناعه هو الأصل أو القاعده الكليه التي تتفرع منها قضايا مشهوره.

وبعباره ثانيه أكثر وضوحاً، الموضع: كل حكم كلى تنشعب منه وتتفرع عليه أحكام كليه كثيره كل واحد منها بمثابه الجزئى بالإضافة إلى ذلك الكلى الأصل لها، و في عين الوقت كل واحد من هذه الأحكام المتشعبه مشهور في نفسه يصح أن يقع

مقدمه

فى القياس الجدلى بسبب شهرته.

ولا يشترط فى الأصل (الموضع) أن يكون فى نفسه مشهوراً، فقد يكون وقد لا يكون. وحينما يكون فى نفسه مشهوراً صح أن يقع كالحكم المنشعب منه مقدمه فى القياس الجدلى، فىكون موضعاً باعتبار ومقدمه باعتبار آخر.

مثال الموضوع قولهم:

إذا كان أحد الضدين موجوداً فى موضوع كان ضده الآخر موجوداً فى ضد ذلك الموضوع.

فهذه القاعدة تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهوره تدخل تحتها مثل قولهم:

إذا كان الإحسان للاصدقاء حسناً فالإساءه إلى الأعداء حسنه أيضاً

وقولهم:

إذا كانت معاشره الجهال مذمومه فمقاطعه العلماء مذمومه، وقولهم:

إذا جاء الحق زهق الباطل

وقولهم:

إذا كثرت الأغنياء قلّت الفقراء... وهكذا.

فهذه الأحكام وأمثالها أحكام جزئيه بالقياس إلى الحكم الأول العام، و فى نفسها أحكام كليه مشهوره.

(مثال ثانٍ للموضع): قولهم:

إذا كان شىء موجوداً فى وقت أو موضع أو حال أو موضوع أو نافع أو جميل فهو مطلقاً ممكن أو نافع أو جميل

فهذه القاعدة تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهوره، مثل أن يقال:

إذا كذب الرجل مره فهو كاذب مطلقاً

و إذا كان السياسى يذيع السرّ فى بيته فهو مذيع للسرّ مطلقاً و

إذا صبر الإنسان فى حال الشده فهو صابر مطلقاً

و إذا ملك الإنسان العقار فهو مالك مطلقاً و

مثل إن يقال:

إذا أمكن الطالب أن يجتهد في مسأله ففهيه فالاجتهاد ممكن له مطلقاً

و إذا كان الصدق نافعاً في الحال الاعتياديه فهو نافع مطلقاً

و إذا حسنت مجامله العدو في حال اللقاء فهي حسنه مطلقاً ...

و هكذا تتشعب من ذلك الموضوع كثير من أمثال هذه الأحكام المشهوره التي هي من جزئياته.

وأكثر المواضع ليست مشهوره. وإنما الشهره لجزئياتها فقط. و السرّ في ذلك:

١ إن تصور العام أبعد عن عقول العامه من تصور

الخاص، فلا بد أن تكون شهره كل عام أقل من شهره ما هو أخص منه. لأن صعوبه التصور تستدعى صعوبه التصديق. وهذه الصعوبه تمنع الشهره و إن لم تمنعها فإنها تقللها على الأقل.

٢ إن العام يكون فى معرفه النقض أكثر من الخاص، لأن نقض الخاص يستدعى نقض العام و لا عكس. ولهذا يكون الاطلاع على كذب العام أسهل وأسرع.

ولأجل التوضيح نجرب ذلك فى الموضوع الأول المذكور آنفاً:

فإننا عند ملاحظه الأضداد نجد أن السواد و البياض مثلاً من الأضداد، مع أنهما معاً يعرضان على موضوع واحد و هو الجسم، لا أن البياض يعرض على نوع من الجسم مثلاً و السواد يعرض على ضده كما يقتضيه هذا الموضوع.

إذن هذا الموضوع كاذب لا قاعده كليه فيه. فانظر كيف اطلعنا بسهولة على كذب هذا العام.

أما الأحكام المشهوره المنشعبه منه كمثال الإحسان الى الأصدقاء و الإساءه إلى الأعداء، فإن النقض المتقدم للموضوع لا يستلزم نقضها، لما قلناه إن نقض العام لا يستدعى نقض الخاص. مثلاً نجد امتناع تعاقب الضدين مثل الزوجيه و الفرديه على موضوع واحد بأن يكون عدد واحد مره زوجاً و مره فرداً، فكون بعض أصناف الأضداد كالبياض و السواد يجوز تعاقبهما على موضوع واحد لا يستلزم ان يكون كل ضدين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان و الإساءه من قبيل الزوجيه و الفرديه لا من قبيل السواد و البياض.

وحيث يجب ملاحظه جزئيات هذا الحكم المنشعب من الموضوع، فإذا لا حظناها و لم نعثر فيما بينها على نقض له و لم نطلع على مشهور آخر يقابله، فلا بد أن يكون فى موضع التسليم و لا يلتفت إلى الأضداد الأخرى الخارجه عنه.

والخلاصه إن كذب الموضوع لا يستكشف منه كذب الحكم

المنشعب منه المشهور.

## ٢ فائدة الموضوع وسر التسميه

وعلى ما تقدم يتوجه السؤال عن الفائدة من المواضيع فى هذه الصنائه إذا كانت الشهره ليست له!

والجواب: إن الفائدة منه هى أن صاحب هذه الصنائه يستطيع أن يعدد المواضيع ويحفظها عنده أصولاً وقواعد عامه، ليستنبط منها المشهورات النافعه له فى الجدل عند الحاجه للإبطال أو الإثبات. وإحصاء المواضيع (القواعد العامه) أسهل وأجدى فى التذكر من إحصاء جزئياتها (المشهورات المنشعبه منها).

ولذا قالوا ينبغى للمجادل ألا يصرح بالموضوع الذى استنبط منه المشهور؛ بل يحتفظ به بينه وبين نفسه، حتى لا يجعله معرضاً للنقض و الرد، لأن نقضه ورده كما تقدم أسهل وأسرع.

ومن أجل هذا سُمى الموضوع موضعاً لأنه موضع للحفظ و الانتفاع و الاعتبار.

وقيل: إنما سُمى موضعاً لأنه يصلح أن يكون موضع بحث و نظر.

و هو وجيه أيضاً وقيل غير ذلك، و لا يهمل التحقيق فيه.

## ٣ اصناف المواضيع

جميع المواضيع فى المطالب الجدليه إنما تتعلق بإثبات شىء لشىء أو نفيه عنه، أى تتعلق بالإثبات و الإبطال.

وهذا على إطلاقه مما لا يسهل ضبطه وإعداد المواضيع بحسبه. فلذلك وجب على من يريد إعداد المواضيع وضبطها ليسهل عليه ذلك أن يصنفها ليلاحظ فى كل صنف ما يلىق به من المواضيع ويناسبه.

والتصنيف فى هذا الباب إنما يحسن بتقسيم المحمولات حسبما يلىق بها فى هذه الصنائه. و قد بحث المنطقيون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصنائه، و إن اختلف عن الأسلوب المعهود فى بحث الكليات.

ونحن لأجل أن نضع خلاصه لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم فى هذا الباب نسلك طريقتهم فى التقسيم، فنقول:

إن المحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع فى الانعكاس ( ) و اما أن لا يكون:

و (الأول) لا يخلو عن أحد أمرين:

(أ) أن يكون دالاً على الماهيه. و الدال على الماهيه أحد شيئين حد أو

أسم.

والاسم ساقط عن الاعتبار هنا لأن حملة على الموضوع حمل لفظي لا حقيقي، فلا يتعلق به غرض المجادل. فينحصر الدال على الماهية في (الحدّ) فقط.

(ب) أن لا- يكون دالاً على الماهية. ويسمى هنا (خاصه) وقد يسمى أيضاً (رسماً)، لأنه يكون موجباً لتعريف الماهية بتمييزها عمّا عداها.

و (الثاني) لا يخلو أيضاً عن أحد أمرين:

(أ) أن يكون واقعاً في طريق ما هو. ويسمى هنا (جنساً). و الجنس بهذا الاصطلاح يشمل الفصل باصطلاح باب الكليات، إذ لا فائده تظهر في هذا الفن بين الجنس و الفصل.

وإنما كان الفصل من أقسام ما ليس بمساوٍ للموضوع، فلانه بحسب مفهومه وذاته بالقوه يمكن أن يقع على الأشياء المختلفه بالحقيقه، و إن كان فعلاً لا يقع إلا على الأشياء المتفقه الحقيقه، فإن الناطق مثلاً لا يقع فعلاً إلا على أفراد الإنسان، ولكنه بالقوه وبحسب مفهومه يصلح للصدق على غير الإنسان لو كان له النطق، فلا- يمتنع فرض صدقه على غير الإنسان. فلم يكن مفهوماً مساوياً للإنسان. وبهذا الاعتبار يسمى هنا (جنساً).

(ب) أن لا يكون واقعاً في طريق ما هو، ويسمى (عرضاً). و العرض شامل للعرض العام وللعرض الذي هو أخص من الموضوع، إذ أن كلاً منهما غير مساوٍ للموضوع، كما أنه غير واقع في جواب ما هو.

وعلى هذا فالمحمولات أربعة: حد، وخاصه، و جنس، و عرض. أما (النوع) فلا يقع محمولاً، لأنه إما أن يحمل على الشخص أو على الصنف، و لا اعتبار بحمله على الشخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل كليات. و اما الصنف فحمل النوع عليه بمتابه حمل اللوازم، لأن النوع ليس نوعاً للصنف، فيدخل النوع من هذه الجبهه في باب العرض.

وعليه فالنوع بما هو نوع لا يقع محمولاً في



القضية. بل إنما يقع موضوعاً فقط.

إذا عرفت أقسام المحمولات على النحو المتقدم الذى يهـم الجدلى فاعلم أنه لا يتعلق غرض المجادل فى مقام المخاصمه فى أن محموله فى مطلوبه أى قسم منها، فإن كل غرضه أن يتوصل إلى إثبات حكم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصه أو أى شىء آخر فليس ذلك يحتاج إليه.

وإنما الذى يحتاج إليه قبل المخاصمه و المجادله أو يعد المواضع لاستنباط المشهورات التى تنفعه عند المخاصمه. وإعداد هذه المواضع فى هذه الصنائه يتوقف على تفصيل المحمولات حسب تلك الأقسام ليعرف لكل محمول ما يناسبه من المواضع.

وعليه فالمواضع منها ما يخص الحد مثلاً فينظر لأجل إثباته فى أنه يجب أن يكون موجوداً لموضوعه و انه مساوٍ له و انه واقع فى طريق ما هو و انه قائم مقام الاسم فى الدلاله على الموضوع.

ومنها ما يخص الخاصه، فينظر لأجل إثباتها فى أنها يجب أن تكون موجوده لموضوعها و انه مساويه له و انه غير واقعه فى طريق ما هو ... و هكذا باقى أقسام المحمولات.

فتكون المواضع على ما تقدم أربعة أصناف:

ثم إن هناك مواضع عامه للإثبات و الإبطال لا يخص أحد المحمولات الأربعة بالخصوص و تنفع فى جميع المحمولات. وتسمى (مواضع الإثبات و الإبطال).

فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقه، فتكون خمس.

ثم لا- حظوا إن كثيراً ما يهـم الجدلى إثبات أن هذا المحمول أشد من غيره أو اضعف أو أولى و غير أولى. و هذا إنما يصح فرضه فى الأ-عراض الخاصه لأنها هى التى تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً وسمّوه (مواضع الأولى و الأثر) ثم لا حظوا أنه قد يتوجه نظر الجدلى إلى بحث آخر، و هو إثبات الاتحاد بين الشئيين إما بحسب الجنس

أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسَمِّوا المواضع في ذلك (مواضع هو هو).

وعلى هذا فتكون المواضع سبعة، وتفصيل هذه المواضع يحتاج إلى فن مستقل لا تسعه هذه الرسالة المختصرة. على أن كل مجالد مختص بفن كالفقيه و المتكلم و المحامى و السياسى لا بد أن يتقن فنّه قبل أن يبرز إلى الجدل فيطلع على ما فيه من مشهورات و مسلمات و ما يقتضيه من المشهورات. فلا تكون له كبير حاجة إلى معرفه المواضع فى علم المنطق و تحضيرها من طريقه.

ولأجل ألا نكون قد حررنا الطالب من التنبه للمقصود من المواضع نذكر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعة المتقدمه، ونحيله على الكتب المطوله فى هذا الفن إذا أراد الاستزاده، فنقول.

#### ٤ مواضع الإثبات و الإبطال

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عام فى جميع المحمولات كما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراض داخله فى هذا الباب أيضاً. وأشهر المواضع فى هذا الباب عدّوها عشرين موضعاً، و ما ذكرناه من أمثله المواضع فيما سبق هى من مواضع الإثبات و الإبطال. ونذكر الآن مثلاً واحداً غيرها، وهو:

أن العارض على المحمول عارض على موضوعه، فيمكن أن تثبت عروض شىء للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله، فمثلاً يقال:

الجمهور عاطفى. فالجمهور موضوع وعاطفى محمول. و هذا المحمول و هو العاطفى يوصف بأنه تقوى فيه طبيعه المحاكاه فيثبت من ذلك ان الجمهور يوصف بأنه تقوى فيه طبيعه المحاكاه.

ويقال ايضا:

السياسى نفعى. ثم إن هذا المحمول، و هو النفعى، يوصف بانه يقدّم منفعتة الخاصه على المصلحه العامه. فيثبت أن السياسى يقدم منفعتة الخاصه على المصلحه العامه.

ويقال ايضا:

الصادق عادل. ثم إن هذا المحمول، و هو العادل. لا يوصف بكونه ظالماً أى لا يعرض عليه الظلم. فيبطل بذلك كون الصادق ظالماً.

ومعنى هذا الموضع أنك

تستنبط من مشهورين مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه واتصاف المحمول بصفه كالمثالين الأولين، فتستنبط المشهور الثالث و هو حمل صفه المحمول على الموضوع. أو المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه وعدم اتصاف المحمول بصفه كالمثال الأخير، فتستنبط منهما المشهور الثالث و هو إبطال اتصاف الموضوع بتلك الصفه.

## ٥ مواضع الأولى و الأثر

أصل هذا الباب ترجيح شىء واحد من شيئين بينهما مشاركة فى بعض الوجوه. و الألفاظ المستعمله المتداوله فى التفضيل هى كلمه آثر وأولى وأفضل وأكثر وأزيد وأشد وأشرف وأقدم و ما يجرى مجرى ذلك. و ما يقابل كل واحد منها، مثل الأنقص و الأخص و الأقل و الأضعف وهكذا. ولكل من كلمات التفضيل هذه خصوصيه يطول الكلام فى شرحها.

وإنما يحتاج إلى المواضع فى هذا الباب فى الأمور التى لا يظهر فيها التفاضل لأول وهله، و إلا فما هو ظاهر التفاضل فيه مثل إن الشمس أكثر ضوءاً من القمر يكون إيراد المواضع لإثباته حشواً ولغوياً.

و كثيراً ما يقع التنازع بين الناس فى تفضيل شخص على شخص أو شىء على شىء، من ماكولات وملبوسات ومسكونات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات... وهكذا.

والتنازع تاره يكون من هو الأفضل مع الاتفاق على وجه الفضيله، كأن يتنازع شخصان فى أن حاتم الطائى أكثر كراماً أم معن بن زائده مع الاتفاق بينهما على أن الكرم فضيله و انه قد اتصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنما يتوقف على ثبوت حوادث تاريخيه تكشف عن الأفضليه و ليس على هذا الفن.

وأخرى يكون النزاع فى وجه الافضليه كأن يتنازعا فى أنه أيهما أولى بأن يوصف بالكرم، مع الاتفاق على أن معناً مثلاً وجود بفضل ما له وحاشاً وجود بكل ما يملك، و مع الاتفاق أيضاً

على أن ما جاد به معن أكثر بكثير في تقدير المال مما جاد به حاتم. وحينئذ يكون النزاع في العبره في الأفضليه بالكرم هل هو بمقدار العطاء فيكون معن أفضل من حاتم أو بما يتحقق به معنى الإيثار فيكون حاتم أفضل.

ويمكن أن يتمسك القائل الأول بموضع في هذا الباب، و هو (إن ما يفيد خيراً أكثر فهو أثر وأولى بالفضل) ، فيكون معن أفضل. ويمكن أن يتمسك القائل الثاني بموضع آخر فيه، و هو «إن ما ينبعث من تضحيه أكثر بالحاجه و النفس فهو أثر وأولى بالفض» فيكون حاتم أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب يمكن أن يستدل بهما الخصمان المتجادلان.

هذا أقصى ما أمكن بيانه من المواضع. وعليك بالمطولات في استقصائها إن أردت، و من الله تعالى التوفيق.

### ٣ الوصايا

#### ١ تعليمات للسائل

تقدم في الباب الأول من هو (السائل). وعليه لتحصيل غرضه و هو الحصول على اعتراف (المجيب) أن يتبع التعليمات الثلاثه الآتيه:

١ أن يحضر لديه قبل توجيه السؤال الموضوع أو المواضع التي منها يستخرج المقدمه المشهوره اللازمه له.

٢ أن يهييء في نفسه قبل السؤال أيضاً الطريقه و الحيله التي يتوسل بها لتسليم المجيب بالمقدمه و التشنيع على منكرها.

٣ لما كان من اللازم عليه أن يصرح بما يضمه في نفسه من المطلوب الذي يستلزم نقض وضع الخصم فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته و كلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف و التسليم بما يريد ويتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار.

هذه هي الخطوط الأولى الرئيسه التي يجب أن يتبعها السائل في مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق كثيره، ينبغي أن يتبع إحدى الوصايا ( ) الآتيه لتحقيقها:

١ ألا يطلب من أول الأمر التسليم من الخصم بالمقدمه اللازمه لنقض وضعه. وبعبارته ثانيه:

ينبغي ألاّ يقتحم الميدان في الجدل في أول جوله بالسؤال عن نفس المقدمه المطلوبه له. و السر في ذلك أن المجيب حينئذ يكون في مبدأ قوته وانتباهه، فقد يتنبه الى المطلوب السائل، فيسرع في الإنكار ويعاند.

٢ و إذا انتهى به السؤال عن المطلوب، فلا ينبغي أيضاً أن يوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشيه أن يشعر الخصم فيقر من الاعتراف، بل له مندوحوه عن ذلك باتباع أحد الطرق أو الحيل ( ) الاتيه:

(الاولى) ان يوجه السؤال عن امر اعم من مطلوبه، فاذا اعترف بالاعم الزمه قهرا بالاعتراف بالاخص بطريقه القياس الاقتراني.

(الثانيه) ان يوجه السؤال عن امر اخص، فاذا اعترف به، فبطريقه الاستقراء يستطيع ان يلزم خصمه بمطلوبه.

(الثالثه) ان يوجه السؤال عن امر يساويه، فاذا اعترف به، فبطريقه التمثيل يتمكن من الزامه اذا كان ممن يرى التمثيل حجه.

(الرابعه) ان يعدل عن السؤال عن الشيء الى السؤال عما يشق منه، مثل ما اذا اراد ان يثبت ان الغضبان مشتاق للانتقام فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه فيدعى مثلاً- ان الاب يغضب على ولده و لا- يشق الى الانتقام منه، فيعدل الى السؤال عن نفس الغضب، فيقال:

ليس الغضب هو شهوه الانتقام؟ فاذا اعترف به يقول له: إذن الغاضب مشتة للانتقام.

(الخامسه) ان يقلب السؤال بما يوهم الخصم ان يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد مثلاً اثبات ان اللذه خير، فيقول:

أليست اللذه ليست خيراً؟

فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب، فيبادر عادة الى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل.

ولكلّ من هذه الحيل الخمس مواضع قد تنفع فيها احداها و لا تنفع الاخرى.

فعلى السائل الذكي ان يختار ما يناسب المقام.

يرتب المقدمات فى المخاطبه ترتيباً قياسياً على وجه يلوح للخصم انسباقها الى المطلوب، بل ينبغى ان يشوش المقدمات ويخل بترتيبها فيراوغ فى الوصول الى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

٤ ان يتظاهر فى سؤاله أنه كالمستفهم الطالب للحقيقه المقدم للانصاف على الغلبه، بل ينبغى أن يلوح عليه الميل الى مناقضه نفسه وموافقه خصمه، لينخدع به الخصم المعاند فيطمئن اليه. وحينئذ يسهل عليه استلال الاعتراف منه من حيث يدري و لا يدري.

٥ ان يأتى بالمقدمات فى كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر، ويدعى فى قوله ظهور ذلك وشهرته وجرى العاده عليه، ليجد الخصم إن جحدها أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به و الاستهانه له، فيجبن عن انكارها.

٦ أن يخلط الكلام بما لا ينفع فى مقصوده، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدمه المطلوبه بالخصوص. و الأفضل أن يجعل الحشو حقاً مشهوراً فى نفسه، فإنه يضطر إلى التسليم به، و إذا سلم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقاً مع الجمهور الذى يفقد على الأكثر قوه التمييز.

٧ إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتد بكائه، فلا يبالي أن يسلم فى مبدأ الأمر بما يلقي عليه من الأسئلة، ظناً منه بأن السائل لا يتمكن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه وبأنه يتمكن حينئذ من اللجاج و العناد.

فمثل هذا الشخص ينبغى للسائل أن يمهد له بتكثير الأسئلة عما لا جدوى له فى مقصوده، حتى اذا استنفذ غايه جهده قد يتسرب إليه الملل و الضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

٨ إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبر عنه بأسلوب قوى الأداء لا

يشعر بالشك و التردد، و لا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا يضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمه أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جذعاً. و قد يشق عليه أن يوجه هذه المره أسئله نافعه فى المقصود، فيغلب على أمره.

٩ أن يفهم نفسه الجماعات و الجماهير من جهه أنها تنساق إلى الأغراء و تتأثر ببهرجه الكلام حتى يستغل ذلك للتأثير فيها، و المفروض أن الغرض الأصيل من الجدل التغلب على الخصم أمام الجمهور. و ينبغى له أن يلاحظ أفكار الحاضرين و يجلب رضاهم باظهار أن هدفه نصرتهم و جلب المنفعه لهم، ليسهل عليه أن يجرهم إلى جانبه فيسلموا بما يريد التسليم به منهم. و بهذا يستطيع ان يقهر خصمه على الموافقه للجمهور فى تسليم ما سلموا به، لأن مخالفه الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يشعر الإنسان بالخجل و الخيبه.

١٠ و هو آخر وصايا السائل اذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه و انقطع عن الكلام فلا يحسن منه أن يلح عليه أو يسخر منه أو يقدح فيه، بل لا- يحسن أن يعقبه بكل كلام يظهر مغلوبيته و عجزه، فإن ذلك قد يثير الجمهور نفسه و يسقط احترامه عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح و الغلبه.

## ٢ تعليمات للمجيب

إن (المجيب) كما قدمنا مدافع عن مهاجمه خصمه (السائل). و المدافع غالباً أضعف كفاً من المهاجم و أقرب إلى المغلوبيه، لأن المبادأه بيد المهاجم، فهو يستطيع ان ينظم هجومه بالاسئله كيف يشاء، و يترك منها ما يشاء. و المجيب على الاكثر مقهور على مماشاه السائل فى المحاوره.

وعلى هذه فمهمه بالمجيب أشق و أدق، و اللازم له عده طرق مترتبه يسلكها بالتدرج أولاً- فأولاً، فإن لم يسلك الأول أخذ بالثانى وهكذا. و هى حسب الترتيب:

أولاً ان يحاول

الالتفاف على السائل، بأن يحوّر الكلام إن استطاع فيعكس عليه الدائرته بتوجيه الأسئلة مهاجماً و لا بد أن السائل له وضع يلتزم به يخالف وضع المجيب. فينقلب حينئذ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً. وبهذه الطريقة يصبح أكثر تمكناً من الأخذ بزمام المحاوره، بل يصبح في الحقيقه هو السائل.

ثانياً إذا عجز عن الطريقه الأولى، و هي الالتفاف، يحاول إرباك السائل وإشغاله بأمور تبعد عليه المسافه كسباً للوقت كيما يعد عدته للجواب الشافي، مثل أن يجد في أسئلته لفظاً مشتركاً فيستفسر عن معانيه ليتركه يفصلها ثم يناقشه فيها. أو هو يتولى تفصيلها ليذكر أي المعاني يصح السؤال عنه وأيها لا يصح. و في هذه قد تحصل فائده أخرى فإنه بتفصيل المعاني المشتركة قد تثبت له طريقه للهرب عمّا يلزمه به السائل بأن يعترف مثلاً بأحد المعاني الذي لا يلزم منه نقض وضعه.

ثالثاً إذا لم تنجح الطريقه الثانيه و هي طريقه الإشغال و الإرباك يحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه. وينبغي أن يعلم أنه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهوراً حقيقياً، لأنه غالباً لا ينتج المشهور إلا مشهوراً، فلا يتوقع من المشهورات أن تنتج ما يناقض وضعه المشهور.

وليس معنى الهرب من الاعتراف أن يمتنع من الاعتراف بكل شيء يلقي عليه. فإن هذه الحاله قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فيصبح موضعاً للسخرية و النقد، بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه.

رابعاً إذا وجد أن الطريقه الثالثه لا تنفع و هي طريقه الهرب من الاعتراف (وذلك عند ما يكون المسؤول عنه الذي يحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لان العناد في مثله أكثر قبحاً من الالتزام به) فعليه



الا يعلن عن إنكاره له صراحه، لأنه لو فعل ذلك في مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامه نفسه، و في نفس الوقت يخسر وضعه الملتزم له. فلا مناص له حينئذ من اتباع أحد طريقتين:

(الاول) أن يعلن الاعتراف. ولا ضير عليه في ذلك، لأنه إن دل على شيء فإثماً يدل على ضعف وضعه الذي يلتزمه لا على قصور نفسه وعلمه. وهذا وإن كان من وجهه يكشف عن قصور نفسه إذ يلتزم بما لا- ينبغي الالتزام به، ولكن ينبغي له لتلاقي ذلك في هذا الموقف (وهو أدق المواقف التي تمر على المجيب المنصف المحب للحق و الفضيله) أن يعلن أنه طالب للحق ومؤثر للانصاف و العدل له أو عليه.

وهذا لعله يعرض عما يخسر من المحافظه على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته.

(الثاني) اذا وجد انه يعز عليه اعلان الاعتراف فان اخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطف في أسلوب الامتناع الذي التزمه لا يعترفون بذلك، فيلقى تبعه الانكار على غيره. أو يقول:

كيف يطلب مني الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودي، فيؤجل ذلك الى مراجعه أو مشاوره، أو نحو ذلك من أساليب الهرب من التصريح بالانكار أو من التصريح بالاعتراف.

خامسا بعد أن تعز عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف، ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير.

و هو مناقشه الملازمه بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور مثلاً بقيود وشرائط تجعله لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب التي يتمكن بها من مناقشه الملازمه. وهذه مرحله دقيقه شاقه تحتاج الى علم ومعرفه و فطنه.

### ٣ تعليمات مشتركه للسائل و المجيب او اداب المناظره

(أولاً) ان يكون ماهرا في عدّه اشياء:

١ في إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من

جعل القياس الواحد أربعه اقيسه بحسب تقابل التناقض و التضاد.

٢ فى إيراد العكس المستوى وعكس النقيض ونقض المحمول و الموضوع، فإن هذا يفيد فى التوسع بإيراد الحجج المتعدده على مطلوبه أو ابطال مطلوب غيره.

٣ فى إيراد مقدمات كثيره لاثبات كل مطلوب من مواضع مختلفه و كذلك إبطاله. الى غير ذلك من أشياء تزيد فى قوه إيراد الحجج المتعدده.

(ثانياً) ان يكون لسناً منطقياً يستطيع ان يجلب انتباه الحاضرين وانظارهم نحوه، ويحسن ان يثير اعجابهم به وتقديرهم لبراعته الكلاميه.

(ثالثاً) ان يتخير الالفاظ الجزله الفخمه، ويتجنب العبارات الركيكه العاميه، ويتقى التمتمة و الغلظه فى الالفاظ و الاسلوب، للسبب المتقدم.

(رابعاً) ألا يدع لخصمه مجال الاستقلال بالحديث فيستغل أسماع الحاضرين وانتباههم له، لأن استغلال الحديث فى الاجتماع مما يعين على الظهور على الغير و الغلبه عليه.

(خامساً) أن يكون متمكناً من إيراد الامثال و الشواهد من الشعر و النصوص الدينيه و الفلسفيه و العلميه و كلمات العظماء و الحوادث الصغيره الملائمه. و ذلك عند الحاجه طبعاً. بل ينبغى أن يكثر من ذلك ما وجد اليه سبيلاً، فانه يعنيه كثيراً على تحقيق مقصوده و الغلبه على خصمه. و المثل و الواحد قد يفعل فى النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقيه من الانصياع اليه و التسليم به.

(سادساً) أن يتجنب عباره الشتم و اللعن، و السخرية و الاستهزاء، و نحو ذلك مما يثير عواطف الغير و يوقظ الحقد و الشحناء. فإنّ هذا يفسد الغرض من المجادله التى يجب أن تكون بالتى هى احسن.

(سابعاً) ألا يرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فإن هذا لا يكسبه إلا ضعفاً، و لا يكون إلا دليلاً على الشعور بالمغلوبيه، بل الذى يجب عليه أن يلقى الكلام القوى الأداء لا يشعر بالتردد و

الارتباك و الضعف و الانهيار، و إن أداه بصوت منخفض هادئ فإن تأثيره هذا الاسلوب أعظم بكثير من تأثير أسلوب الصياح و الصراخ.

(ثامناً) أن يتواضع في خطاب خصمه، ويتجنب عبارات الكبرياء و التعاضم و الكلمات النابية القبيحه.

(تاسعاً) أن يتظاهر بالاصغاء الكامل لخصمه، و لا يبدأ بالكلام الا من حيث ينتهي من بيان مقصوده، فان الاستباق الى الكلام سؤالاً- وجواباً قبل أن يتم خصمه كلامه يربك على الطرفين سير المحادثه ويعقد البحث من جهه ويشير غضب الخصم من جهه اخرى.

(عاشراً) أن يتجنب (حد الامكان) مجادله طالب الرياء و السمعه ومؤثر الغلبه و العناد ومدعى القوه و العظمه، فان هذا من جهه يعديه بمرضه فينساق بالاخير مقهوراً الى ان يكون شبيها به في هذا المرض.

و من جهه اخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل الى نتيجة مرضيه في المجادله.

ولو اضطر الى مجادله مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل في محاورته و يغالطه في حججه، بل لا ضير عليه في استعمال حتى مثل الاستهزاء و السخرية و اخجاله.

و (الوصيه الاخيره) لكل مجادل مهما كان الا يكون همه الا الوصول الى الحق واثار الانصاف و إن ينصف خصومه من نفسه، ويتجنب العناد بالاصرار على الخطأ، فإنه خطأ ثان، بل ينبغي أن يعلن ذلك و يطلبه من خصمه بالحاح حتى لا يشد الطرفان عن طلب الحق و العدل و الانصاف.

وهذا أصعب شيء يأخذ الانسان به نفسه، فلذلك عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونه من الله سبحانه فإنه تعالى مع المتقين الصابرين.

## ٢ الاستقراء

### حل الشبهه

فنقول في حل الشبهه إن الاستقراء على أنحاء:

١ أن يبنى على صرف المشاهده فقط، فإذا شاهد بعض الجزئيات او أكثرها أن لها وصفاً واحداً، استنبط أن

هذا الوصف يثبت لجميع الجزئيات كمثال استقراء بعض الحيوانات أنها تحرك فكها الأسفل عند المضغ. ولكن هذا الاستنباط قابل للنقض فلا يكون الحكم فيه قطعياً و على هذا النحو اقتصر نظر المنطقيين القدماء فى بحثهم.

٢ أن يبنى مع ذلك على التعليل أيضاً. بأن يبحث المشاهد لبعض الجزئيات عن العله فى ثبوت الوصف فيعرف أن الوصف إنما ثبت لتلك الجزئيات المشاهده لعله أو خاصيه موجوده فى نوعها و لا شبهه عند العقل أن العله لا يتخلف عنها معلولها أبداً. فيجزم المشاهد المستقرى حينئذ جزءاً قاطعاً بثبوت الوصف لجميع جزئيات ذلك النوع و إن لم يشاهدها. كما إذا شاهد الباحث أن بعض العقاقير يؤثر الإسهال فبحث عن عله هذا التأثير وحلل ذلك الشئ إلى عناصره، فعرف تأثيرها فى الجسم الإسهال فى الأحوال الاعتياديه، فانه يحكم بالقطع أن هذا الشئ يحدث هذا الأثر دائماً.

و جميع الاكتشافات العلميه وكثير من أحكامنا على الأمور التي نشاهدها من هذا النوع، و ليست هذه الأحكام قابله للنقض فلذلك تكون قطعيه، كحكمنا بأن الماء ينحدر من المكان العالى، فإننا لا نشك فيه مع أننا لم نشاهد من جزئياته إلا أقل القليل، و ما ذلك إلا لأننا عرفنا السر فى هذا الانحدار. نعم اذا انكشف للباحث خطأ ما حسبه أنه عله و إن للوصف عله أخرى فلا بد أن يتغير حكمه وعلمه.

٣ أن يبنى على بديهه العقل، كحكمنا بأن الكل أعظم من الجزء فإن تصور الكل وتصور الجزء وتصور معنى أعظم هو كاف لهذا الحكم. و ليس هذا فى الحقيقه استقراء لأنه لا يتوقف على المشاهده، فإن تصور الموضوع و المحمول كاف للحكم و إن لم تشاهد جزئياً واحداً منها.

٤ أن يبنى على المماثله الكامله

بين الجزئيات، كما إذا اخترنا بعض جزئيات نوع من الثمر فعلمنا بأنه لذيذ الطعم مثلاً فإننا نحكم حكماً قطعياً بأن كل جزئيات هذا النوع لها هذا الوصف، و كما إذا برهننا مثلاً على أن مثلثاً معيناً تساوى زواياه قائمتين فإننا نجزم جزماً قطعاً بأن كل مثلث هكذا، فيكفى فيه فحص جزئى واحد، و ما ذلك إلا لأن الجزئيات متماثلة متشابهه فى التكوين فوصف واحد منها يكون وصفاً للجميع بغير فرق.

وبعد هذا البيان لهذه الأقسام الأربعة يتضح أن ليس كل استقراء ناقص لا يفيد اليقين إلا إذا كان مبنياً على المشاهده المجرده، ويسمى القسم الثانى و هو الاستقراء المبنى على التعليل فى المنطق الحديث (بطريق الاستنباط) أو طريق البحث العلمى و له أبحاث لا يسعها هذا الكتاب.

### شبهه مستعصيه

إن القياس الذى هو العمده فى الأدله على المطالب الفلسفيه و هو المفيد لليقين لما كان يعتمد على مقدمه كليه على كل حال، فإن الأساس فيه لا محاله هو الاستقراء، لما قدمنا أن كل قاعده كليه لا تحصل لنا إلا بطريق فحص جزئياتها.

ولا شك أن أكثر القواعد العامه غير متناهيه الأفراد، فلا يمكن تحصيل الاستقراء التام فيها.

فيلزم على ذلك أن تكون أكثر قواعدنا التى نعلم عليها لتحصيل الأقيسه ظنيه، فيلزم أن تكون أكثر أقيستنا ظنيه وأكثر أدلتنا غير برهانيه فى جميع العلوم و الفنون. و هذا ما لا يتوهمه أحد.

فهل يمكن أن ندعى أن الاستقراء الناقص يفيد العلم اليقيني، فنخالف جميع المنطقيين الأقدمين. ربما تكون هذه الدعوى قريبه إلى القبول، إذ تجد أننا نتيقن بأمور عامه و لم يحصل لنا استقراء جميع أفرادها، كحكمنا قطعاً بأن الكل أعظم من الجزء، مع استحاله استقراء جميع ما هو كل و ما

هو جزء، وكحكما بأن الاثنين نصف الأربعة مع استحاله استقراء كل اثنين وكل أربعة، وكحكما بأن كل نار محرقه وإن كل إنسان يموت مع استحاله استقراء جميع أفراد النار والإنسان ... وهكذا ما لا يحصى من القواعد البديهيه فضلاً عن النظرية.

### أقسامه

والاستقراء على قسمين تام وناقص لأنه إما أن يتصفح فيها حال الجزئيات بأسرها أو بعضها.

والأول (التام)، وهو يفيد اليقين. وقيل بأنه يرجع إلى القياس المقسم (المستعمل في البراهين، كقولنا: كل شكل إما كروي واما مضلع وكل كروي متناه وكل مضلع متناه، فينتج (كل شكل متناه).

والثاني (الناقص) وهو ألا يفحص المستقري إلا بعض الجزئيات كمثال الحيوان من أنه يحرك فكه الأسفل عند المضغ، بحكم الاستقراء لأكثر أنواعه.

وقالوا إنه لا- يفيد إلا- الظن لجواز أن يكون أحد جزئياته ليس له هذا الحكم، كما قيل إن التماسح يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

### تعريفه

عرفنا الاستقراء فيما سبق بأنه هو «أن يدرس الذهن عدة جزئيات فيستنبط منها حكماً عاماً» كما لو درسنا عدة أنواع من الحيوان فوجدنا كل نوع منها يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فنستنبط منها قاعده عامه، وهي: إن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

والاستقراء هو الأساس لجميع أحكامنا الكليه وقواعدنا العامه، لأن تحصيل القاعده العامه و الحكم الكلي لا يكون إلا بعد فحص الجزئيات واستقراءها فإذا وجدناها متحده في الحكم نلخص منها القاعده او الحكم الكلي. فحقيقه الاستقراء هو الاستدلال بالخاص على العام، وعكسه القياس، وهو الاستدلال بالعام على الخاص، لأن القياس لا بد أن يشتمل على مقدمه كليه الغرض منها تطبيق حكمها العام على موضوع النتيجة.

### ٣ التمثيل

### تعريفه

هذا ثالث أنواع الحججه وبه تنتهى مباحث (الباب الخامس). و التمثيل على ما عرفناه سابقاً هو «أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهه مشتركه بينهما». وبعبارة اخرى هو: «إثبات الحكم في جزئى لثبوتة في جزئى آخر مشابه له».

و (التمثيل) هو المسمى فى عرف الفقهاء (بالقياس) الذى يجعله اهل السنه من أدله الأحكام الشرعيه. و الإماميه ينفون حجته و يعتبرون العمل به محققاً للدين و تضييعاً للشريعه.

مثاله: إذا ثبت عندنا أن النبيذ يشابه الخمر فى تأثير السكر على شاربه، و قد ثبت عندنا أن حكم الخمر هو الحرمة، فلنا أن نستنبط أن النبيذ أيضاً حرام أو على الأقل محتمل الحرمة للاشتراك بينهما فى جهه الإسكار.

## اركانه

وللتمثيل أربعة أركان:

١. (الأصل) و هو الجزئى الأول المعلوم ثبوت الحكم له، كالخمر فى المثال.

٢. (الفرع) و هو الجزئى الثانى المطلوب إثبات الحكم له كالنبيذ فى المثال.

٣. (الجامع) و هو جهه الشبه بين الأصل و الفرع. كالإسكار فى المثال.

٤. (الحكم) المعلوم ثبوته فى الأصل و المراد إثباته للفرع، كالحرمة فى المثال.

فإذا توفرت هذه الأركان انعقد التمثيل، فلو كان الأصل غير معلوم الحكم أو فاقداً للجامع المشترك لا يحصل التمثيل. و هذا واضح.

## قيمه العلميه

إن التمثيل على بساطته من الأدله التى لا تفيد إلا الاحتمال. لأنه لا يلزم من تشابه شيئين فى أمر بل فى عدده أمور أن يتشابهما من جميع الوجوه، فإذا رأيت شخصاً مشابهاً لشخص آخر فى طولهُ أو فى ملامحه أو فى بعض عاداته و كان أحدهما مجرماً قطعاً فإنه ليس لك أن تحكم على الآخر بأنه مجرم أيضاً، لمجرد المشابهه بينهما فى بعض الصفات أو الأفعال.

نعم إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل و الفرع و كثرت يقوى عندك الاحتمال حتى يقرب من اليقين و يكون ظناً. و القيافه من هذا الباب، فإننا قد نحكم على شخص أنه صاحب أخلاق فاضله أو شرير بمجرد أن نراه لأننا كنا قد عرفنا شخصاً قبله يشبهه كثيراً فى ملامحه أو عاداته و كان ذا خلق فاضل أو شريراً... ولكن كل ذلك لا يغنى عن الحق شيئاً.

غير أنه يمكن أن نعلم أن (الجامع) أى جهه المشابهه عله تامه لثبوت الحكم فى الأصل، وحينئذ نستنبط على نحو اليقين أن الحكم ثابت فى الفرع لوجود علته التامه فيه، لأنه يستحيل تخلف المعلول عن علته التامه. ولكن الشأن كله إنما هو فى إثبات أن الجامع عله تامه للحكم. لأنه يحتاج إلى بحث

وفحص ليس من السهل الحصول عليه حتى في الأمور الطبيعیه. و التمثیل من هذه الجھه یلحق بقسم الاستقراء المبني على التعلیل الذي أشرنا إليه سابقاً، بل هو نفسه.

أما اثبات أن الجامع هو العله التامه لثبوت الحكم في المسائل الشرعيه، فليس لنا طريق إليه إلا من ناحیه الشارع نفسه، ولذا لو كانت العله منصوصاً عليها من الشارع فإنه لا خلاف بين الفقهاء جميعاً في الاستدلال بذلك على ثبوت الحكم في الفرع، كقوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء... لأن له ماده»، فإنه يستنبط منه أن كل ماء له ماده كماء الحمام وماء حنفيه الإسالة فهو واسع لا يفسده شيء.

وفي الحقيقة أن التمثیل المعلوم فيه أن الجامع عله تامه يكون من باب القياس البرهاني المفيد لليقين، إذ يكون فيه الجامع حداً أوسط و الفرع حداً أصغر و الحكم حداً أكبر، فنقول في مثال الماء:

١. ماء الحمام له ماده.

٢. و كل ماء له ماده واسع لا يفسده شيء (بمقتضى التعلیل في الحديث).

ينتج... ماء الحمام واسع لا يفسده شيء.

وبهذا يخرج عن اسم التمثیل واسم القياس باصطلاح الفقهاء الذي كان محل الخلاف عندهم.

### تمرينات على الاقيسه

١ استدل بعضهم على نفى الوجود الذهني بأنه لو كانت الماهيات موجوده في الذهن لكان الذهن حاراً بارداً بتصور الحراره و البروده ومستقيماً ومستديراً و هكذا و اللازم باطل فالملزوم مثله. و المطلوب ان تنظم هذا الكلام قياساً منطقياً مع بيان نوعه.

٢ استدل بعضهم على أن الله تعالى عالم بأن فاقد الشيء لا يعطيه، و هو سبحانه قد خلق فينا العلم فهو عالم، فبين نوع هذا الاستدلال ونظمه.

٣ المروى أن العلماء ورثه الأنبياء ولكنهم لمّا لم يرثوا منهم المال و العقار فقد ورثوا العلم و الأخلاق،



فهل هذا استدلال منطقي؟ وبين نوعه.

٤ استدلال بعضهم على ثبوت الوجود الذهني فقال:

«لا- شك في أنا نحكم حكماً إيجابياً على بعض الأشياء المستحيله كحكمنا بأن اجتماع النقيضين يغير اجتماع الضدين. و الموجه تستدعي وجود موضوعها و لما لم يكن هذا الوجود في الخارج فهو في الذهن» فكيف تنظم هذا الدليل على القواعد المنطقيه مع بيان نوعه و انه بسيط أو مركب. مع العلم أن قوله:

«ولما لم يكن هذا الوجود ... الخ» عبارته عن قياس استثنائي.

٥ واستدلوا على لزوم وجود موضوع القضية الموجهه بأن ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له، فكيف تنظم هذا الكلام قياساً منطقياً.

٦ ضع القضايا الآتية في صورته قياس مع بيان نوعه وشكله «صاحب الحجة البرهانية لا يغلب» لأنه «كان على حق» و «كل صاحب حق لا- يغلب». و إذا كانت القضية الأولى شرطية على هذه الصورة: «إذا كانت الحجة برهانية فصاحبها لا يغلب» فكيف تؤلف المقدمات لتجعل هذه الشرطية نتيجة لها و من أي نوع يكون القياس حينئذ.

٧ ضع القضايا الآتية في صورته قياس مع بيان نوعه: «إنما يخشى الله من عباده العلماء» ولكن «لما لم يخش خالد الله سبحانه فهو ليس من العلماء».

٨ ما الشكل الذي ينتج جميع المحصورات الأربع.

٩ افحص عن السر في الشكل الثالث الذي يجعله لا ينتج إلا جزئيه.

١٠ في أي شكل يجوز فيه أن تكون كبراه جزئيه ويكون منتجاً.

١١ إذا كانت إحدى المقدمتين في القياس جزئيه فلماذا يجب أن تكون المقدمه الأخرى كليه.

١٢ إذا كانت الصغرى في القياس سالبه فهل يجوز أن تكون الكبرى جزئيه ولماذا؟

١٣ كيف نحصل النتيجة من هذين المنفصلتين: «الإنسان إما عالم أو جاهل» حقيقيه. و «الإنسان إما جاهل أو سعيد» مانعه خلوه.

هل يمكن أن تؤلف من المنفصلتين الآتيتين قياساً منتجاً: «إما أن يسعى الطالب أو لا ينجح في الامتحان» مانعه خلو. و «الطالب إما أن يسعى أو يتهاون» مانعه جمع.

١٥ جاء سائل إلى شخص وألخ بالطلب كثيراً فاستنتج المسؤول من الحاحه أنه ليس بمستحق و هذا الاستنتاج بطريق قياس الاستثناء فكيف تستخرجه؟

١٦ ارجع البراهين في قاعده نقض المحمول (من صفحه ١٨٦ الى ١٩٠) إلى قياسات منطقيه طبقاً لما عرفته من القواعد في القياس البسيط و المركب.

١٧ حاول أن تطبق أيضاً البراهين في عكس النقيض على قواعد القياس.

١٨ البرهان على نقض محمول الموجه الكليه (صفحه ١٨٦) يمكن إرجاعه إلى قياس المساواه وإلى قياس شرطى من متصلتين، فكيف ذلك؟ و كذلك نظائره.

## الباب السادس: الصناعات الخمس

### تمهيد

### اشاره

تقدم أن للقياس ماده وصوره. و البحث عنه يقع من كلتا الجهتين. و ما تقدم فى (الباب الخامس) كان بحثاً عنه من جهه صورته، أى هيئه تأليفه، على وجه لو تألف القياس بحسب الشروط التى للهيئه و كانت مقدماته (أى مواده) مسلّمه صادقه كان منتجاً لا محاله، أى كانت نتيجته صادقه تبعاً لصدق مقدماتها. ومعنى ذلك أن القياس إذا احتفظ بشروط الهيئه فإن مقدماته لو فرض صدقها فإن صدقها يستلزم صدق النتيجة.

ولا- يبحث هناك عما إذا كانت المقدمات صادقه فى أنفسها أم لا، بل إنما يبحث عن الشروط التى بموجبها يستلزم صدق النتيجة، على تقدير فرض صدق المقدمات.

وقد حل الآن الوفاء بما وعدناك به من البحث عن القياس من جهه مادته.

والمقصود من الماده مقدماته فى أنفسها مع قطع النظر عن صحه تأليفها بعضها مع بعض. و هى تختلف من جهه الاعتقاد بها و التسليم بصدقها وعدمهما، و إن كانت صوره القياس واحده لا تختلف: فقد تكون

القضية التي تقع مقدمه مصداقاً بها وقد لا تكون. و المصدق بها قد تكون يقينيه وقد تكون غير يقينيه، على التفصيل الذي سيأتي.

وبحسب اختلاف المقدمات، وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج، وبحسب أغراض تأليفها، ينقسم القياس الى البرهان و الجدل و الخطاب و الشعر و المغالطه.

والبحث عن هذه الاقسام الخمسه او استعمالها هي (الصناعات الخمس) ، فيقال مثلاً: صناعه البرهان. صناعه الجدل ... هكذا.

وقبل الدخول في بحثها واحده واحده تذكر من باب المقدمه انواع القضايا المستعمله في القياس واقسامها. او فقل حسب الاصطلاح العلمي (مبادئ الأقيسه). ثم نذكر بعد ذلك الصناعات في خمسه فصول:

## المقدمه في مبادئ الأقيسه

سبق أن قلنا في تصدير الباب الخامس: أنه لا يجب في كل قضيه أن تطلب بدليل وحجه، بل لا بد من الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنيه عن البيان وإقامه الحجه.

والتي في ذلك أن مواد الأقيسه سواء كانت يقينيه أو غير يقينيه إما أن تكون في حد نفسها مستغنيه عن البيان وإقامه الحجه، بمعنى أنه ليس من شأنها أن تكون مطلوبه بحجه، واما ان تكون محتاجه إلى البيان. ثم هذه الأخيره المحتاجه لا بد أن ينتهي طلبها الى مقدمات مستغنيه بنفسها عن البيان والا لزم التسلسل في الطلب الى غير النهايه. او نقول: انه يلزم من ذلك إلا ينتهي الإنسان الى علم أبداً، ويبقى في جهل إلى آخر الآباد. والوجدان يشهد على فساد ذلك.

وهاتيكم المقدمات المستغنيه عن البيان تسمى (مبادئ المطالب) أو (مبادئ الأقيسه). و هي ثمانيه أصناف: يقينيات، ومظنونيات، ومشهورات، ووهميات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات. ونذكرها الان بالتفصيل:

## 1. اليقينيات

### اشاره

تقدم في أول الجزء الأول أن لليقين معنيين: اليقين بالمعنى الأعم و هو مطلق الاعتقاد الجازم، و اليقين بالمعنى الأخص و هو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض لا عن تقليد.

والمقصود باليقين هنا هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركب و لا الظن و لا التقليد و إن كان معه جزم.

توضيح ذلك إن اليقين بالمعنى الأخص يتقوم من عنصرين: (الأول) إن ينضم إلى الاعتقاد بمضمون القضية اعتقاد ثانٍ إما بالفعل أو بالقوه القريبه من الفعل أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه. وهذا الاعتقاد الثاني هو المقوم لكون الاعتقاد جازماً أى

اليقين بالمعنى الأعم.

و (الثاني) أن يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله. وإنما يكون كذلك إذا كان مسبباً عن علته

الخاصه الموجه له فلا- يمكن انفكاكه عنها. وبهذا يفترق عن التقليد لأنه ان كان معه اعتقاد ثان فان هذا الاعتقاد يمكن زواله لأنه ليس عن عله توجهه بنفسه، بل إنما هو من جهه التبعية للغير ثقه به وإيماناً بقوله فيمكن فرض زواله، فلا- تكون مقارنه الاعتقاد الثاني للأول واجبه في نفس الأمر.

ولأجل اختلاف سبب الاعتقاد من كونه حاضراً لدى العقل أو غائباً يحتاج إلى الكسب ... تنقسم القضية اليقينية إلى بديهيه، ونظريه كسبيه تنتهي لا- محاله إلى البديهيات، فالبديهيات إذن هي أصول اليقينيات، وهي على ستة أنواع بحكم الاستقراء: اوليات، ومشاهدات، وتجريبات، ومتواترات، وحديسات، وفطريات

## الأوليات

وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس الى النسبه بينهما ( ) كافيأ في الحكم و الجزم بصدق القضية، فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضية الطرفين على حقيقتها وقع له التصديق بها فوراً عند ما يكون متوجهاً لها. وهذا مثل قولنا «الكل أعظم من الجزء» و «النقيضان لا يجتمعان».

وهذه (الأوليات) منها ما هو جلي عند الجميع إذ يكون تصور الحدود حاصلاً لهم جميعاً كالمثالين المتقدمين، ومنها ما هو خفي عند بعض لوقوع الالتباس في تصور الحدود، ومتى ما زال الالتباس بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم.

ونحن ذاكرون هنا مثلاً دقيقاً على ذلك مستعينين ببناءه الطالب الذكي على إيضاحه.

و هو قولهم «الوجود موجود» فإن بعض الباحثين اشتبه عليه معنى موجود، إذ يتصور أن معناه (أنه شيء له الوجود) ، فقال:

لا- يصح الحكم على الوجود بأنه موجود، وإلا- لكان للوجود وجود آخر، وهذا الآخر أيضاً موجود، فيلزم أن يكون له وجود ثالث ... وهكذا، فيتسلسل إلى غير النهايه.

ولأجله أنكر هذا القائل أصله الوجود وذهب إلى أصله الماهية.

ولكن نقول: إن هذا الزعم ناشىء عن غفله عن معنى (موجود) فإنه قد يتضح للفظ موجود معنى آخر واسع من الاول.

و هو المعنى المشترك الذى يشمله ويشمل معنى ثانياً، و هو ما لا- يكون الوجود زائداً عليه بل لكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أن له وجوداً آخر، و ذلك بأن يكون معنى موجود منتزعاً من صميم ذات الوجود لا بإضافه وجود آخر زائد عليه. فإنه يقال مثلاً: الإنسان موجود و هو صحيح، ولكن بإضافه الوجود إلى الإنسان، ويقال ايضاً:

الوجود موجود.

و هو صحيح أيضاً، ولكن بنفسه لا بإضافه وجود ثان إليه، و هو أحق بصدق الموجود عليه. كما يقال:

الجسم أبيض بإضافه البياض إليه. ويقال:

البياض أبيض، ولكنه بنفسه لا- بياض آخر، وصدق الأبيض عليه أولى من صدقه على الجسم الذى صار أبيض بتوسط إضافه البياض إليه.

وعلى هذا يكون المشتق منتزعاً من نفس الذات المتصفه بدلاً من إضافه شىء خارج عنها إليها. فتكون كلمه أبيض (وكذلك كلمه موجود ونحوها) معناها أعم مما كان منتزعاً من اتصاف الذات بالمبدأ الخارج عنها ومما كان منتزعاً من نفس الذات التى هى نفس المبدأ.

فإذا زال الالتباس واتضح للعقل معنى كلمه (موجود) لا يتردد فى صحه حملها على الوجود، بل يراه أولى فى صدق الموجود عليه من غيره، كما لم يتردد فى صحه حمل الأبيض على البياض. و لا- تحتاج مثل هذه القضييه و هى (الوجود موجود) إلى البرهان، بل هى من الأوليات، و إن بدت غير واضحه للعقل قبل تصور معنى موجود وصارت من أدق المباحث الفلسفيه وبيتنى عليها كثير من مسائل علم الفلسفه الدقيقه.

## ٢ المشاهدات

وتسمى أيضاً (المحسوسات)، و هى

القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، ولا يكفي فيها تصور الطرفين مع النسبه، ولذا قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً.

والحس على قسمين: (ظاهر) وهو خمسة أنواع البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس. و القضايا المتيقنه بواسطته تسمى (حسيات) كالحكم بأن الشمس مضيئه و هذه النار حاره و هذه الثمره حلوه و هذه الورده طيبه الرائحه ... وهكذا. وحس (باطن) ، و القضايا المتيقنه بواسطته تسمى (وجدانيات) ، كالعلم بان لنا فكره و خوفاً و ألماً ولذه و جوعاً و عطشاً ... و نحو ذلك.

### ٣ التجريبات

أو المجربات، و هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهده منا في إحساسنا، فيحصل بتكرر المشاهده ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا-شك فيه، كالحكم بأن كل نار حاره، و إن الجسم يتمدد بالحراره، ففي المثال الاخير عند ما نجرب أنواع الجسم المختلفه من حديد ونحاس و حجر و غيرها مرات متعدده ونجدها تتمدد بالحراره فإننا نجزم جزماً باتاً بأن ارتفاع درجه حراره الجسم من شأنها أن تؤثر التمدد في حجمه، كما أن هبوطها يؤثر التقلص فيه. وأكثر مسائل العلوم الطبيعیه و الكيمياء و الطب من نوع المجربات.

وهذا الاستنتاج في التجريبات من نوع الاستقراء الناقص المبني على التعليل الذي قلنا عنه في الجزء الثاني أنه يفيد القطع بالحكم. و في الحقيقه إن هذا الحكم القطعي يعتمد على قياسين خفيين: استثنائي واقتراني يستعملهما الإنسان في دخيله نفسه وتفكيره من غير التفات غالباً.

والقياس الاستثنائي هكذا:

لو كان حصول هذا الأثر اتفاقياً لا لعله توجه لما حصل دائماً. ولكنه قد حصل دائماً (بالمشاهده)

... حصول هذا الأثر ليس اتفاقياً بل لعله توجه.

والقياس الاقتراني هكذا:

الصغرى (نفس نتيجة القياس السابق) حصول

هذا الأثر معلول لعله الكبرى (بديهيه أوليه) كل معلول لعله يمتنع تخلفه عنها

... (ينتج من الشكل الأول) هذا الأثر يمتنع تخلفه عن علته

وهاتان المقدمتان للاستثنائي بديهيتان، وكذا كبرى الاقتراحي، فرجع الحكم في القضايا المجربات الى القضايا الأوليه و المشاهدات في النهايه.

ثم لا يخفى أنا لا نعى من هذا الكلام أن كل تجربه تستلزم حكماً يقينياً مطابقاً للواقع، فإن كثيراً من أحكام سواد الناس المبنيه على تجاربهم ينكشف خطأهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعله عله، أو ما كان عله ناقصه عله تامه، أو ياخذون ما بالعرض مكان ما بالذات.

وسر خطأهم أن ملاحظتهم للأشياء في تجاربهم لا تكون دقيقه على وجه تكفى لصدق المقدمه الثانيه للقياس الاستثنائي المتقدم، لأنه قد يكون حصول الأثر في الواقع ليس دائماً فظن المجرب أنه دائمي اعتماداً على اتفاقات حسبها دائميه اما لجهل او غفله او لقصور لصدق المقدمه الثانيه للقياس الاستثنائي المتقدم، لأنه قد يكون حصول الاثر في الواقع ليس دائماً فظن المجرب أنه دائمي اعتماداً على اتفاقات حسبها دائميه إما لجهل أو غفله أو لقصور إدراك او تسرع في الحكم، فأهمل جمله من الحوادث و لم يلاحظ فيها تخلف الاثر. و قد تكون ملاحظته للحوادث قاصره بأن يلاحظ حوادث قليله وجد حصول الاثر مع ما فرضه عله، و في الحقيقه ان العله شيء آخر اتفق حصوله في تلك الحوادث فلذا لم يتخلف الاثر فيها. و لو استمر في تجربه و غير فيما يجربه لوجد غير ما اعتقده أولاً.

مثلاً قد يجرب الإنسان الخشب يطفو على الماء في عده حوادث متكرره، فيعتقد أن ذلك خاصيه في الخشب و الماء، فيحكم خطأ أن كل خشب يطفو على الماء.

ولكنه لو جرب بعض



أنواع الخشب الثقيل الوزن لوجد أنه لا- يطفو في الماء العذب، بل قد يرسب إلى القعر أو إلى وسط الماء، فانه لا شك حينئذ يزول اعتقاده الاول.

ولو غير تجربته في عده أجسام غير الخشب، ودقق في ملاحظته ووزن الأجسام و الوسائل بدقه وقاس وزن بعضها ببعض، لحصل له حكم آخر بأن العله في طفو الخشب على الماء أن الخشب أخف وزناً من الماء. وتحصل له قاعده عامه هي أن الجسم الجامد يطفو على السائل إذا كان أخف وزناً منه، ويرسب إلى القعر إذا كان أثقل وزناً، وإلى وسطه اذا ساواه في الوزن فالحديد مثلاً يرسب في الماء، ويطفو في الزئبق لأنه أخف وزناً منه.

#### ٤ المتواترات

وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع. و ذلك بواسطه أخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادته ( ) ، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها وبنزول القرآن الكريم على النبي وبوجود بعض الأمم السالفه أو الأشخاص.

وبعض حصر عدد المخبرين لحصول التواتر في عدد معين.

و هو خطأ، فإن المدار إنما هو حصول اليقين من الشهادات عند ما يعلم امتناع التواطؤ على الكذب وامتناع خطأ الجميع. و لا يرتبط اليقين بعدد مخصوص من المخبرين تؤثر فيه الزيادة و النقصان.

#### ٥ الحدسيات

وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جداً يزول معه الشك ويدعن الذهن بمضمونها، مثل حكمنا بأن القمر وزهره وعطارد وسائر الكواكب السيارة مستفاد نورها من نور الشمس، و إن انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعه من المرآه إلى الأجسام التي تقابلها. ومنشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قريباً وبعداً. و كحكمنا بأن الأرض على هيئه الكره، و ذلك لمشاهده السفن مثلاً في البحر أول ما يبدو منها اعاليها ثم تظهر بالتدرج كلما قربت من الشاطئ. و كحكم علماء الهيئه حديثاً بدوران السيارات حول الشمس و جاذبيه الشمس لها لمشاهده اختلاف أوضاع هذه السيارات بالنسبه إلى الشمس و إلينا، على وجه يثير الحدس بذلك.

والحدسيات جاريه مجرى المجربات في الأمرين المذكورين، أعنى تكرر المشاهده ومقارنه القياس الخفي، فإنه يقال في القياس مثلاً: هذا المشاهد من الاختلاف في نور القمر لو كان بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس لما استمر على نمط واحد على طول الزمن. و لما كان على هذه الصوره من الاختلاف، فيحدس الذهن أن سببه انعكاس أشعه الشمس عليه.

وهذا

القياس المقارن للحدس يختلف باختلاف العلل في ماهياتها باختلاف الموارد، و ليس كذلك المجربات فان لها قياساً واحداً لا يختلف، لأن السبب فيها غير معلوم الماهيه إلا من جهه كونه سبباً فقط. و هذه الجهه لا تختلف باختلاف الموارد.

وذلك لأن الفرق بين المجربات و الحدسيات أن المجربات إنما يحكم فيها بوجود سبب ما و إن هذا السبب موجود في الشيء الذى تتفق له هذه الظاهره دائماً من غير تعيين لماهيه السبب. أما فى الحدسيات فإنها بالإضافة إلى ذلك يحكم فيها بتعيين ماهيه السبب أنه أى شىء هو. و فى الحقيقه إن الحدسيات مجربات مع إضافه، و الإضافه هى الحدس بماهيه السبب، ولذا ألحقوا الحدسيات بالمجربات.

قال الشيخ العظيم خواجه نصير الدين الطوسى فى شرح الإشارات: «إن السبب فى المجربات معلوم السببيه غير معلوم الماهيه و فى الحدسيات معلوم بالوجهين».

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس قضايا كثيره قد لا يمكنه إقامه البرهان عليها و لا يمكنه الشك فيها. كما لا يسعه أن يشرك غيره فيها بالتعليم و التلقين إلا أن يرشد الطالب إلى الطريق التى سلكها. فإن استطاع الطالب بنفسه سلوك الطريق قد يفرضه إلى الاعتقاد

ما لم يحصل للجاحد نفس الطريق الى الحدس.

وكذلك المجربات و المتواترات لا- يمكن إثباتها بالمذاكره و التلقين ما لم يحصل للطالب ما حصل للمجرب من التجربه وللمتيقن بالخبر من التواتر. ولهذا يختلف الناس فى الحدسيات و المجربات و المتواترات و إن كانت كلها من أقسام البديهيات. و ليس كذلك الأوليات فإن الناس فى اليقين بها شرع سواء، و كذلك المحسوسات عند من كانوا صحيحى الحواس. ومثلها الفطريات الآتى ذكرها.

## ٦ الفطريات

وهى القضايا التى قياساتها معها، أى أن العقل

لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لا بد لها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه.

مثل حكمنا بأن الأثنين خمس العشره، فإن هذا حكم بديهي إلا أنه معلوم، بوسط، لأن الأثنين عدد قد انقسمت العشره إليه والى اربعة أقسام أخرى كل منها يساويه، وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى اربعة أقسام أخرى كل منها يساويه فهو خمس ذلك العدد، فالاثان خمس العشره. ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر. ومثل هذا القياس يجرى في كل نسبة عدد إلى آخر، غير أن هذه النسب يختلف بعضها عن بعض في سرعه مبادره الذهن إلى المطلوب وعدمها بسبب قله الأعداد وزيادتها، أو بسبب عاده الإنسان على التفكير فيها وعدمه. فإنك ترى الفرق واضحاً في سرعه انتقال الذهن بين نسبه ٢ إلى ٤ وبين نسبه ١٣ إلى ٢٦، مع أن النسبه واحده وهى النصف. أو بين نسبه ٣ إلى ١٢ وبين نسبه ١٧ إلى ٦٨ مع أن النسبه واحده هى الربع ... وهكذا.

### تمريبات

١ بين أى قسم من البديهيات الست يشترك فى معرفتها جميع الناس، وأى قسم منها يجوز أن يختلف فى معرفتها الناس.

٢ هل يضر فى بداهه الشىء أن يجله بعض الناس؟ ولماذا؟ (راجع بحث البديهي فى الجزء الأول).

٣ ارجع إلى ما ذكرناه فى الجزء الأول من أسباب التوجه لمعرفه البديهي. وبين حاجه كل قسم من البديهيات الست إلى أى سبب منها. ضع ذلك فى جدول.

٤ عين كل مثال من الأمثله الآتية أنه من أى الأقسام الستة وهى:

أ أن لكل معلول

عله.

ب لا يتخلف المعلول عن العله.

ج يستحيل تقدم المعلول على العله.

د يستحيل تقدم الشيء على نفسه.

ه الضدان لا يجتمعان.

و الظرف أوسع من المظروف.

ز الصلاة واجبه في الإسلام.

ح السماء فوقنا و الارض تحتنا.

ط إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

ي الثلاثة لا تنقسم بمتساويين.

يا انتفاء الملزوم لا يلزم منه انتفاء اللازم لجواز كونه أعم.

يب نقيضا المتساويين متساويان.

٥ يقول المنطقيون إن إنتاج الشكل الأول بديهى فمن أى البديهيات هو؟

٦ بنى علماء الرياضيات جميع براهينهم على مبادئ بسيطة يدركها العقل الأول وهله يسمونها البديهيات نذكر بعضها، فبين أنها من أى أقسام البديهيات الست وهى:

أ إذا أضفنا أشياء متساويه إلى أخرى متساويه كانت النتائج متساويه.

ب اذا طرحنا أشياء متساويه من أخرى متساويه كانت البواقي متساويه.

ج المضاعفات الواحده للأشياء المتساويه تكون متساويه، فإن كان شيان متساويين كان ثلاثه أمثال أحدهما مساوياً لثلاثه أمثال الآخر.

د اذا انقسم كل من الأشياء المتساويه إلى عدد واحد من أجزاء متساويه كانت هذه الأجزاء فى الجميع متساويه.

ه الأشياء التى يمكن أن ينطبق كل منها على الآخر انطباقاً تاماً فهى متساويه.

(راجع بحث البديهيه المنطقيه آخر الباب الرابع (في الجزء ٢) تجد توضيح بعض هذه البديهيات الرياضيه)

## ٢. المظنونات

مأخوذه من (الظن). و الظن في اللغه أعم من اصطلاح المنطقيين هنا فإن المفهوم منه لغه حسب تتبع موارد استعماله هو الاعتقاد في غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهده أو دليل أو برهان، سواء كان اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع ولكن غير مستند إلى علته كالاعتقاد تقليدياً للغير، أو كان اعتقاداً جازماً غير مطابق للواقع و هو الجهل المركب، أو كان اعتقاداً غير جازم بمعنى ما يرجح فيه أحد طرفي القضييه النفي أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر.

و هو يساوق الظن بالمعنى

الأخص باصطلاح المنطقيين المقابل لليقين بالمعنى الأعم.

والظن المقصود به باصطلاح المناطقه هو المعنى الأخير فقط، و هو ترجيح أحد طرفي القضية النفي أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر.

و هو الظن بالمعنى الأخص.

فالمظنونات على هذا هي قضايا يصدق بها اتباعاً لغالب الظن مع تجويز نقيضه، كما يقال مثلاً: فلان يسارّ عدوى فهو يتكلم على، أو فلان لا عمل له فهو سافل. أو فلان ناقص الخلقه في أحد جوارحه ففيه مركب النقص.

### ٣ المشهورات

#### إشاره

المشهورات وتسمى (الذايعات) ايضاً.

وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم او طائفه خاصه. و هي على معنيين:

١ المشهورات بالمعنى الأعم، و هي التي تطابقت على الاعتقاد بها اراء العقلاء كافه، و إن كان الذي يدعو الى الاعتقاد بها كونها اوليه ضروريه في حدّ نفسها و لها واقع وراء تطابق الاراء عليها. فتشمل المشهورات بالمعنى الأخص الآتيه وتشمل مثل الأوليات و الفطريات التي هي من قسم اليقينيات البديهيه.

وعلى هذا فقد تدخل القضية الواحده مثل قولهم (الكلّ أعظم من الجزء) في اليقينيات من جهه، و في المشهورات من جهه أخرى.

٢ المشهورات بالمعنى الأخص او المشهورات الصرفه، و هي أحق بصدق وصف الشهره عليها، لانها القضايا التي لا عمده لها في التصديق إلا الشهره وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، وكوجوب الذب عن الحرم واستهجان ايذاء الحيوان لا لغرض.

فلا- واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها ذلك، فلو خلى الانسان وعقله المجرد وحسه ووهمه و لم تحصل له اسباب الشهره الآتيه، فانه لا يحصل له حكم بهذه القضايا و لا يقضى عقله او حسه او همه فيها بشيء. و لا ينافى ذلك أنه بنفسه يمدح العادل ويذم الظالم ولكن

هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليها. و ليس كذلك حال حكمه بأن الكل أعظم من الجزء كما تقدم فانه لو خلى ونفسه كان له هذا الحكم. و على هذا فيكون الفرق بين المشهورات و اليقنيات مع أن كلا منها تصديقاً جازماً أن المعتبر في اليقنيات كونها مطابقه لما عليه الواقع ونفس الأمر المعبر عنه بالحق و اليقين، و المعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها، اذ لا واقع لها غير ذلك. وسياتي ما يزيد هذا المعنى توضيحاً.

ولذلك ليس المقابل للمشهور هو الكاذب، بل الذى يقابله الشنيع و هو الذى ينكره الكافه أو الأ-كثر. ومقابل الكاذب هو الصادق.

## اقسام المشهورات

### اشاره

اعلم ان المشهورات قد تكون مطلقه و هى المشهوره عند الجميع، و قد تكون محدوده و هى المشهوره عند قوم كشهرة امتناع التسلسل عند المتكلمين ().

وتنقسم أيضاً الى جملة اقسام بحسب اختلاف أسباب الشهره. و هى حسب الاستقراء يمكن عدّها أكثرها كما يلي:

### ١ الواجبات القبول

وهى ما كان السبب فى شهرتها كونها حقاً جلياً، فيتطابق من اجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء كالاوليات و الفطريات ونحوهما. و هى التى تسمى بالمشهورات بحسب المعنى الأعم كما تقدم، من جهه عموم الاعتراف بها.

### ٢ التأديبات الصلاحيه

وتسمى المحمودات و الآراء المحموده. و هى ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحه العامه للحكم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضيه حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم. و هذا يحتاج الى التوضيح و البيان، فنقول:

إن الانسان إذا أحس اليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصيه فانه يثير فى نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك الى جزائه، و اقل مراتبه المدح على فعله. و إذا أساء اليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصيه فانه يثير فى نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك الى التشفى منه و الانتقام، و اقل مراتبه ذمّه على فعله.

و كذلك الانسان يصنع إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحه العامه من حفظ النظام الاجتماعى وبقاء النوع الانسانى، فانه يدعوه ذلك الى جزائه و على الأقل يمدحه ويشنى عليه، و إن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، وانما ذلك الجزاء لغايه

حصول تلك المصلحه العامه التي تناله بوجه. و إذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحه العامه ويخلّ بالنظام وبقاء النوع، فإن ذلك يدعوه الى جزائه بدمه على الأقل، و إن لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الذام، وانما ذلك لغرض دفع المفسده العامه التي يناله ضررها بوجه.

وكل عاقل يحصل له هذا الداعى للمدح و الذم لغرض تحصيل تلك الغايه العامه. و هذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من



المدح و الذم لأجل تحصيل المصلحه العامه تسمى (الاراء المحموده) و التأديبات الصلاحيه. و هى لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. و سبب تطابق آرائهم شعورهم جميعاً بما فى ذلك من مصلحه عامه.

وهذا هو معنى التحسين و التقيح العقليين اللذين وقع الخلاف فى اثباتهما بين الاشاعره و العدليه، فنفتهما الفرقة الاولى و اثبتتهما الثانيه. فإذ يقول العدليه بالحسن القبح العقليين يريدون ان الحسن و القبح من الاراء المحموده و القضايا المشهوره التى تطابقت عليها الاراء لما فيها من التاديبات الصلاحيه، و ليس لها واقع وراء تطابق الاراء (.) .

والمراد من (العقل) اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشىء او قبحه هو (العقل العملى) ويقابله (العقل النظرى). و التفاوت بينهما انما هو بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينبغى ان يعلم مثل قولهم (الكل اعظم من الجزء) الذى لا علاقه له بالعمل، يسمى ادراكه (عقلا نظريا). و إن كان المدرك مما ينبغى ان يفعل ويؤتى به اولا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، يسمى ادراكه (عقلا عمليا).

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من نفى الحسن و القبح فى استدلالهم على ذلك، بأنه لو كان الحسن و القبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بان الكل اعظم من الجزء، لان العلوم الضروريه لا تتفاوت. ولكن لا شك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

وقد غفلوا فى استدلالهم اذ قاسوا قضيه الحسن و القبح على مثل قضيه الكل اعظم من الجزء. و كانهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع ان قضيه الحسن و القبح من المشهورات بالمعنى الاخص و من قسم المحمودات خاصه، و الحاكم بها هو العقل العملى. وقضيه الكل اعظم

من الجزء من الضروريات الاوليه و الحاكم بها هو العقل النظرى. و قد تقدم الفرق بين العقليين كما تقدم الفرق بين المشهورات و الضروريات. فكان قياسهم قياسا مع الفارق العظيم، و التفاوت واقع بينهما لا محاله، و لا يضر هذا فى كون الحسن و القبح عقليين، فانه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم فى مثل هذه القضايا، فظنوه شيئاً واحداً، كما لم يفرقوا بين المشهورات و اليقينيّات فحسبوهما شيئاً واحداً، مع أنهما قسمان متقابلان.

### ٣ الخلقيات

وتسمى الاعراء المحموده أيضاً و هى حسب تعريف المنطقيين ما تطابق عليها اراء العقلاء من اجل قضاء الخلق الانسانى بذلك؛ كالحكم بوجوب محافظه الحرم أو الوطن، و كالحكم بحسن الشجاعه و الكرم و قبح الجبن و البخل.

والخلق ملكه فى النفس تحصل من تكرر الافعال الصادره من المرء على وجه يبلغ درجه يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فانه لا يكون خلقا للانسان الا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف.

(أقول): هكذا عرفوا الخلقيات و الخلق. فجعلوا السبب فى حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى باعتباره داعيا للعقل العملى الى ادراك أن هذا مما ينبغى فعله أو مما ينبغى تركه. ولكننا اذا وقفنا نجد أن الاخلاق الفاضله غير عامه عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلى بها، مع أنه لا ينكر أن الخلقيات مشهوره يحكم بها حتى من لم يرزق الخلق الفاضل، فان الجبان يرى حسن الشجاعه ويمدح صاحبها ويتمناها لنفسه اذا رجع الى نفسه وأصغى اليها، ولكنه يجبن فى موضع الحاجه الى الشجاعه، و كذلك البخيل و المتكبر و الكاذب. و لو كان الخلق بذلك المعنى هو السبب للحكم فيها لحكم الجبان بحسن الجبن و قبح

الشجاعه، و البخيل بقبح الكرم وحسن الامسك، و الكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب ... وهكذا. و الصحيح فى هذا الباب أن يقال:

إن الله تعالى خلق فى قلب الانسان حساً وجعله حجه عليه يدرك به محاسن الافعال ومقابحها، و ذلك الحس هو (الضمير) بمصطلح علم الاخلاق الحديث، و قد يسمى بالقلب أو العقل العملى او العقل المستقيم أو الحس السليم عند قدماء الاخلاق. وتشير اليه كتب الاخلاق عندهم.

فهذا الحس فى القلب أو الضمير هو صوت الله المدوى فى دخيله نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه. ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيله ويقر عين فاعل الفضيله.

و هو موجود فى قلب كل انسان، وجميع الضمائر تتحد فى الجواب عند استجوابها عن الافعال، فهى تشترك جميعا فى التمييز بين الفضيله و الرذيله، و إن اختلفت فى قوه هذا التمييز وضعفه، كسائر قوى النفس اذ تتفاوت فى الافراد قوه وضعفا.

ولاجل هذا كانت (الخلقيات) من المشهورات، و إن كانت الاخلاق الفاضله ليست عامه بين البشر، بل هى من خاصه الخاصه.

نعم الاصغاء الى صوت الضمير و الخضوع له لا- يسهل على كل انسان الا- بالانقطاع الى دخيله نفسه و التحول عن شهواته واهوائه. كما أن الخلق عامه لا يحصل له و إن كان له ذلك الاصغاء الا بتكرار العمل واتخاذ عاده حتى تتكوّن عنده ملكه الخلق التى يسهل معها الفعل. وبالاخص الخلق الفاضل، فان افعاله التى تحققه تحتاج الى مشقه و جهاد ورياضه، لانها دائما فى حرب مع الشهوات و الرغبات. و ليس الظفر الا بعد الحرب.

#### ٤ الانفعالات

وهى التى يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسانى عام، كالرقه و الرحمه و الشفقه و الحياه و الانفه و الحميه و الغيره، و نحو ذلك من الانفعالات التى

لا يخلو منها انسان غالباً.

فترى الجمهور يحكم مثلاً بقبح تعذيب الحيوان لا لفائده، و ذلك اتباعا لما فى الغريزه من الرقه و الرحمه. بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذى الروح مطلقا و إن كان لفائده لو لا أن تصرف عنه الشرايع و العادات.

والجمهور يمدح من يعين الضعفاء و المرضى ويعنى برعايه الايتام و المجانين لانه مقتضى الرحمه و الشفقه، كما يحكم بقبح كشف العوره لانه مقتضى الحياء، ويمدح المدافع عن الاهل و العشيره أو الوطن و الامه لانه مقتضى الحميه و الغيره ... الى غير ذلك من الاحكام العامه عند الناس.

## ٥ العادات

وهى التى يقبلها الجمهور بسبب جريان العاده عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، و الضيف بالضيافه، و الرجل الدينى أو الملك بتقبييل يده، فيحكمون لاجل ذلك بوجود هذه الاشياء لمن يستحقها.

والعادات العامه كثيره. و قد تكون عماده لاهل بلد فقط أو قطر أو أمه أو جميع الناس، فتختلف لاجلها القضايا التى يحكم بها حسب العاده، فتكون مشهوره عند أهل بلد أو قطر أو أمه غير مشهوره عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، و يذمون المخالف المستهين بها. سواء كانت العادات سيئه أو حسنه، فنراهم يذمون من يرسل لحيته اذا كانوا اعتادوا حلقها، و يذمون الحليق لانهم اعتادوا ارسالها. و نراهم يذمون من يلبس غير المالوف لمجرد أن هم لم يعتادوا لبسه.

ومن أجل ذلك نرى الشارع حَرَم (لباس الشهره)، و الظاهر ان سر التحريم أن لباس الشهره يدعو الى اشمئزاز الجمهور من اللابيس و ذمهم له. واهم أغراض الشارع الالفه بين الناس و تقاربهم واجتماع كلمتهم. وورد عنه (رحم الله امرأ جبّ الغيبه عن نفسه).

كما ورد فى الشريعه الاسلاميه المطهره ان منافيات المّروه مضره فى

العدالة كالأكل حال المشى فى الطريق العام أو السوق و الجلوس فى الاماكن العامه كالمقاهى لشخص ليس من عاده صنفه ذلك. و ما منافيات المروه الا منافيات العاده المالفه.

## ٦ الاستقرائيات

وهى التى يقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام أو الناقص، كحكمهم بان تكرار الفعل الواحد ممل، و إن الملك الفقير لا بد أن يكون ظالماً، الى كثير من امثال ذلك من القضايا الاجتماعيه و الاخلاقيه ونحوها.

و كثيراً ما يكفى عوام الناس وجمهورهم بوجود مثال واحد أو أكثر للقضييه، فتشتهر بينهم عند ما لم يقفوا على نقض ظاهر لها، كمشاؤم الاوربيين من رقم (١٣) لان واحدا منهم أو أكثر اتفق له ان نكب عند ما كان له هذا الرقم، و كمشاؤم العرب من نعاب الغراب و صيحه البومه كذلك. و مثل هذا كثير عند الناس.

## ٤ الوهميات

والمقصود بها القضايا الوهميه الصرفيه. و هى قضايا كاذبه الا- أن الوهم يقضى بها قضاء شديد القوه، فلا يقبل ضدها و ما يقابلهاحتى مع قيام البرهان على خلافها.

فان العقل يؤمن بنتيجه البرهان ولكن الوهم يعاند و لا يزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه، ممتنعا من قبول خلافه.

ولذا تعد الوهميات من المعتقدات:

الا- ترى أن وهم الاكثر يستوحش من الظلام و يخاف منه، مع ان العقل لا يجد فرقا فى المكان بين ان يكون مظلماً أو منيراً، فان المكان هو المكان فى الحالين، و ليس للظلمه تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك. و يخاف أيضاً من الميت و هو جماد لا يتحرك و لا يضر لا ينفع، و لو عادت اليه الحياه فرضا فهو انسان مثله كما كان حيا، و قد يكون من أحب الناس اليه.

ومع توجه النفس الى هذه البديهيه العقلية ينكرها الوهم و يعاند، فيستولى على النفس فقد تضطرب من الظلمه و من الميت، لان البديهيه الوهميه أقوى تأثيراً على النفس من البرهان.

ولاجل ان يتضح لك هذا الامر جرب نفسك واسأل اصديقك: كيف يتمثل لاحدكم فى

وهمه دوره شهوور السنه؟ تامل ما أريد ان أقول لك. فان الانسان على الاكثر لا بد أن يتوهم دوره شهوور السنه أو ايامها بشكل محسوس من الاشكال الهندسيه (تأمل في نفسك جيداً) انه لا بد ان نتوهم هذه الدوره على شكل دائره منتظمه، أو غير منتظمه، أو مضرساً بعدد الشهور، أو شكلاً مضلعاً متساوي الاضلاع أو غير منتظم في اضلاع اربعة أو اكثر أو اقل. مع ان السنه ودوره ايامها وشهورها من المعاني المجرده غير المحسوسه، و هذا واضح للعقل، غير ان الوهم اذا خطرت له السنه تمثلها في شكل هندسى وهمى يخترعه في ايام طفولته من حيث لا يشعر، ويبقى وهمه معانداً مصرّاً على هذا التمثيل الكاذب. ولعلم الانسان بكذب هذا الوهم وسخافته قد يخجل من ذكره لغيره ولكنه لا ينفك عنه في سره. وإنما أذكر هذا المثال لانه يسير لا خطر في ذكره و هو يؤدي الغرض من ذكره.

والسر في ذلك أن الوهم تابع منقاد للحس ومكبل به، فما لا يقبله الحس لا يقبله الوهم الا لابسا ثوب المحسوس، و إن كانت له قابليه ادراك المجردات عن الحس كقابليته لادراك المحسوسات.

فاذا كانت احكام الوهم جاريه في نفس المحسوسات فان العقل يصدقه فيها فيتطابقان في الحكم، كما في الاحكام الهندسيه، ومثل ما اذا حكم الوهم بأن هذين الجسمين لا يحلان في مكان واحد بوقت واحد، فإن العقل أيضاً يساعده فيه لحكمه بأن كل جسمين مطلقاً كذلك، فيتطابقان.

وإذا كانت احكامه في غير المحسوسات، و هي التي نسميها بالقضايا الوهميه الصرفيه، فلا بد أن تكون كاذبه لاصرار الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات.

وهي بحسب ضروره العقل ليست منها، كما سبق في الامثله المتقدمه، فان العقل هو

الذى ينزع عنها ثوب الحس الذى اصفاه عليها الوهم.

ومن امثله ذلك حكم الوهم بأن كل موجود لا بد ان يكون مشاركاً اليه و له وضع وحيز. و لا يمكنه ان يتمثله الا كذلك، حتى انه يتمثل الله تعالى فى مكان مرتفع علينا، وربما كانت له هيئه انسان مثلاً. ويعجز أيضاً عن تمثيل القبليه و البعديه غير الزمانيه، ويعجز عن تمثيل اللانهايه، فلا يتمثل عنده كيف أنه تعالى كان و ليس معه شيء حتى الزمان، و انه سرمدى لا أول لوجوده و لا آخر. و إن كان العقل حسبما يسوق اليه البرهان يستطيع ان يؤمن بذلك و يصدق به تصديقاً لا يتمثل فى النفس، لان الوهم له السيطرة و الاستيلاء عليها من هذه الجبهه.

فإن كان الوهم مسيطراً على النفس على وجه لا- يدع له مجالاً للتصديق بوجود مجرد عن الزمان و المكان، فان العقل عند ما يمنعها من تجسيمه و تمثيله كالمحسوس تهرب النفس من حكم العقل و تلتجىء إلى أن تنكر وجوده رأساً شأن الملحدين.

ومن أجل هذا كان الناس لغلبيه الوهم على نفوسهم بين مجسم و ملحد. و قلّ من يتنور بنور العقل و مجرد نفسه عن غلبه اوهاهما، فيسمو بها الى ادراك ما لا يناله الوهم. ولذا قال تعالى فى كتابه المجيد:

{وما اكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين} فنفى الايمان عن أكثر الناس. ثم هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: {وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون} يعنى أن هم فى حين ايمانهم هم مشركون. و ما ذلك الا لانهم لغلبيه الوهم انما يعبدون الاصنام التى ينتوتونها باوهاهم، والا- كيف يجتمع الايمان و الشرك فى آن واحد اذا اريد بالشرك من الايه معناه المعروف و هو العباده للاصنام الظاهريه.

والخلاصه، ان

القضايا الوهميه الصرفيه التي نسميها (الوهميات) هي عباره عن احكام الوهم في المعاني المجرده عن الحس. و هي قضايا كاذبه لا- ظل لها من الحقيقه، ولكن بديه الوهم لا- تقبل سواها. ولذلك يستخدمها المغالط في اقيسته، كما سياتي في (صناعه المغالطه). الا ان العقل السليم من تأثير الوهم يتجرد عنه و لا يخضع لحكمه، فيكشف كذب احكامه للنفس

## ٥ المسلمات

وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقه، سواء كانت صادقه في نفس الامر، أو كاذبه كذلك، أو مشكوكه.

والطرف الآخر ان كان خصما فإن استعمال المسلمات في القياس معه يراد به افحامه. و إن مسترشدا فإنه يراد به ارشاده واقناعه ليحصل له الاعتقاد بالحق بأقرب طريق عند ما لا يكون مستعداً لتلقى البرهان وفهمه.

ثم ان المسلمات اما (عامه) سواء كان التسليم بها من الجمهور عند ما تكون من المشهورات او كان التسليم بها من طائفه خاصه كأهل دين او مله او علم خاص.

وخصوص هذه المسلمات في علم خاص تسمى (الاصول الموضوعه) لذلك العلم، عند ما يكون التسليم بها عن مسامحه على سبيل حسن الظن من المتعلم بالمعلم. وهذه الاصول الموضوعه هي مبادئ ذلك العلم التي تبنى عليها براهينه و إن كان قد يبرهن عليها في علم آخر، و اما اذا كان التسليم بها من المتعلم من باب المجاراه مع الاستنكار و التشكيك بها كما يقع ذلك في المجادلات فتسمى حينئذ ب (المصادر).

واما (خاصه) اذا كان التسليم بها من شخص معين و هو طرفك الآخر في مقام الجدل و المخاصمه، كالقضيه التي تؤخذ من اعترافات الخصم، ليبنى عليها الاستدلال في ابطال مذهبه أو دفعه.

## ٦ المقبولات

وهي قضايا مأخوذه ممن يوثق بصدقه تقليداً، اما لأمر سماوى كالشرايع و السنن المأخوذه عن النبي و الامام المعصوم، و اما لمزيد عقله و خبرته كالمأخوذات من الحكماء و افاضل السلف و العلماء الفنيين من آراء في الطب أو الاجتماع أو الاخلاق أو نحوها، و كآبيات تورد شواهد لشاعر معروف، و كالامثال السائره التي تكون مقبوله عند الناس و إن لم تؤخذ من شخص معين، و كالقضايا الفقهيه الماخوذه تقليدا عن المجتهد.

ان هذه



القضايا وامثالها هي من أقسام المعتقدات. و الاعتقاد بها أما على سبيل القطع أو الظن الغالب، ولكن على كل حال منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله كما قدمنا. وبهذا تفرق عن اليقينيّات و المظنونّات.

وقد تكون قضيه واحده يقينيه عند شخص ومقبوله عند شخص آخر باعتبارين، كما قد تكون من المشبهات أو المسلمات باعتبار ثالث أو رابع ... وهكذا.

## ٧ المشبهات

وهي قضايا كاذبه يعتقد بها، لأنها تشبه اليقينيّات او المشهورات في الظاهر، فيغالط فيها المستدل غيره لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو وبين ما هو غيره، او لقصور نفس المستدل، او لغير ذلك.

والمشابهه اما من ناحيه لفظيه مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه، و اما من ناحيه معنويه مثل ما لو وضع ما ليس بعله عله و نحو ذلك. وتفصيل اسباب الاشتباه يأتي في (صناعه المغالطه)، لان ماده المغالطه هي المشبهات و الوهميات. وأهمها المشبهات.

## ٨ المخيلات

وهي قضايا ليس من شأنها ان توجب تصديقا، الا انها توقع في النفس تخييلات تؤدي الى انفعالات نفسيه، من انبساط في النفس او انقباض، و من استهانته بالامر الخطير او تهويل او تعظيم للشئ اليسير، و من سرور وانسراح او حزن وتالم، و من شجاعه واقدام او جبن واحجام.

وتأثير هذه القضايا (التي هي مواد صناعه الشعر كما سيأتى) في النفس ناشئ من تصوير المعنى بالتعبير تصويرا خياليا خلافاً و إن كان لا واقع له.

وكلما استعملت المجازات و التشبيهات و الاستعارات وأنواع البديع في مثل هذه القضايا كانت أكثر تأثيرا في النفس، لان هذه المزايّا تضيف على الالفاظ و المعانى جمالا- يستهوى المشاعر ويثير التخييلات. و إذا أنضم اليها الوزن و القافيه او التسجيع و الازدواج زاد تأثيرها. ثم يتضاعف الاثر اذا كان الصوت المؤدى لها رقيقا ومشملا على نغمه موسيقيه مناسبه للوزن ونوع التخييل.

كل ذلك يدل على ان المخيلات ليس تأثيرها في النفس لاجل كونها تتضمن حقيقه يصدق بها، بل حتى لو علم كذبها فان لها ذلك التأثير المنتظر منها. و ما ذلك الا لان التصوير فيها للمعنى مع ما ينضم

اليه من مساعدات هو الذى يستهوى النفس ويؤثر فيها. وسياتي تفصيل ذلك فى صناعه الشعر.

وبهذا ينتهى ما اردناه من الكلام على مواد الاقيسه فى هذه المقدمه. ولا بد قبل الدخول فى الصناعات الخمس من بيان الحصر فيها وبيان فائدها على الاجمال؛

فبقول:

### أقسام الأقيسه بحسب الماده

تقدم فى التمهيد لهذا الباب أن القياس بحسب اختلاف المقدمات من حيث الماده وبحسب ما تؤدى اليه من نتائج وبحسب اغراض تأليفها، ينقسم الى البرهان و الجدل و الخطابه و الشعر و المغالطه.

بيان ذلك: إن القياس بحسب اختلاف المقدمات من جهه كونها يقينيه أو غير يقينيه اما ان يفيد تصديقاً و اما تأثيراً آخر غير التصديق من التخيل و العجب ونحوهما. ثم (الأول) اما ان يفيد تصديقا جازما لا يقبل احتمال الخلاف أو تصديقا غير جازم يجوز فيه الخلاف أى (ظنيا). ثم ما يفيد تصديقا جازما اما أن يعتبر فيه ان يكون تأليفه لغرض ان ينتج حقا أم لا. ثم ما يعتبر فيه انتاج الحق اما ان تكون النتيجة حقا واقعا ام لا.

فهذه خمس أنواع:

١ ما يفيد تصديقا جازما و كان المطلوب حقا واقعا، و هو (البرهان) و الغرض منه معرفه الحق من جهه ما هو حق واقعا.

٢ ما يفيد تصديقا جازما، و قد اعتبر فيه ان يكون المطلوب حقا ولكنه ليس بحق واقعا.

و هو (المغالطه).

٣ ما يفيد تصديقا جازما ولكن لم يعتبر فيه أن يكون المطلوب حقا، بل المعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم، و هو (الجدل). و الغرض منه افحام الخصم و الزامه.

٤ ما يفيد تصديقا غير جازم.

و هو (الخطابه) و الغرض منه اقناع الجمهور.

٥ ما يفيد غير التصديق من التخيل و التعجب ونحوهما و هو (الشعر) و الغرض منه حصول

ثم ان البحث عن كل واحد من هذه الصناعات الخمس أو قدره على استعمالها عند الحاجة يسمى (صناعه) ، فيقال:

صناعه البرهان وصناعه المغالطه ... الخ.

والصناعه اصطلاحا ملكه نفسانيه وقدره مكتسبه يقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الاغراض، صادرا ذلك الاستعمال عن بصيره بحسب الامكان، كصناعه الطب و التجاره و الحياكه مثلا. ولذا من يغلط فى اقيسته لا عن بصيره ومعرفه بموقع الغلط لا يقال ان عنده صناعه المغالطه، بل من عنده الصناعه هو الذى يعرف أنواع المغالطات ويميز بين القياس الصحيح من غيره ويغالط فى اقيسته عن عمد وبصيره.

والصناعه على قسمين علميه وعمليه، وهذه الصناعات الخمس من الصناعات العلميه النافعه، وسيأتى فى البحث الآتى بيان فائدها.

### فائده الصناعات الخمس على الاجمال

اما منافع هذه الصناعات الخمس و الحاجه اليها، فان صناعتي البرهان و المغالطه تختص فائدهما على الاكثر بمن يتعاطى العلوم النظرية ومعرفه الحقائق الكونيه، ولكن منفعه صناعه البرهان له فبالذات كمعرفه الاغذيه فى نفعها لصحه الانسان، ومنفعه صناعه المغالطه له فبالعرض كمعرفه السموم فى نفعها للاحتراز عنها.

واما الثلاث الباقيه، فان فائدها عامه للبشر وتدخل فى أكثر المصالح المدنيه و الاجتماعيه. وأكثر ما تظهر فائده صناعه الجدل لاهل الاديان وعلماء الفقه وأهل المذاهب السياسيه لحاجتهم الى المناظره و النقاش.

وأكثر ما تظهر فائده صناعتي الخطابه و الشعر للسياسيين وقواد الحروب ودعاه الاصلاح لحاجتهم الى اقناع الجمهور ورضاهم وبعث الهمم فيهم وتحريض الجنود و الاتباع على الاقدام و التضحيه. بل كل رئيس وصاحب دعوه حقه أو باطله لا يستغنى عن استعمال هذه الصناعات الثلاث للتأثير على أتباعه ومريديه ولتكتير أنصاره.

ومن العجب اهمال اكثر المؤلفين فى المنطق بحث هذه الصناعات، تفريطا بغير وجه مقبول، الا اولئك الذين ألفوا المنطق مقدمه

للفلسفه، فان من حقهم ان يقتصروا على مباحث البرهان و المغالطه، كما صنع صاحب الاشارات و الحاج هادى السيزوارى فى منظومته، اذ لا حاجه لهم فى باقى الصناعات.

وأهم ما يحتاج اليه منها ثلاث: البرهان و الجدل و الخطاب. و قد ورد فى القران الكريم الترغيب فى استعمال الاساليب الثلاثه فى الدعوه الالهيه و ذلك قوله تعالى:

{و ادع الى سبيل ربك بالحكمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتي هي احسن }، فان الحكمه هي البرهان، و الموعظه الحسنه من صناعه الخطاب، و من آداب الجدل أن يكون بالتي هي أحسن.

هذا كل ما أردنا ذكره فى المقدمه. و قد آن الشروع فى بحث هذه الصناعات فى خمس فصول. و على الله التكلان.

## ١ صناعه البرهان

### ١ حقيقه البرهان

ان العلوم الحقيقه التى لا يراد بها الا- الحق الصراح لا سبيل لها الا سبيل البرهان، لانه هو وحده من بين انواع القياس الخمسه يصيب الحق ويستلزم اليقين بالواقع. و الغرض منه معرفه الحق من جهه ما هو حق، سواء كان سعى الانسان للحق لاجل نفسه ليناجيها به وليعمر عقله بالمعرفه، أو لغيره لتعليمه وارشاده الى الحق.

ولذلك يجب على طالب الحقيقه الا يتبع الا البرهان، و إن استلزم قولاً لم يقل به احد قبله.

وقد عرفوه بأنه: «قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا» و هو نعم التعريف سهل واضح مختصر.

ومن الواضح أن كل حجه لا بد ان تتألف من مقدمتين، و المقدمتان قد تكونان من القضايا الواجبه القبول، و هي اليقينيات التى مرّ ذكرها، و قد لا تكونان منها، بل تكون واحده منهما أو كلتاهما من أنواع القضايا الأخرى السبع التى تقدم شرحها فى مقدمه هذا الباب.

ثم المقدمه اليقنيه اما أن تكون فى نفسها بديهيه من احدى

البديهيات الست المتقدمه، واما ان تكون نظريه تنتهى الى البديهيات.

فاذا تألفت الحجج من مقدمتين يقينيتين سميت (برهانا). ولا بدّ أن ينتجا قضيه يقينه لذات القياس المؤلف منهما اضطرارا، عند ما يكون تأليف القياس فى صورته يقينيا أيضا، كما كان فى مادته، فيستحيل حينئذ تخلف النتيجة لاستحاله تخلف المعلول عن علته، فيعلم بها اضطرارا لذات المقدمتين، بما لهما من هيئه التأليف على صورته قياس صحيح.

وهذا معنى أن نتيجة البرهان ضروريه. ويعنون بالضروره هنا معنى آخر غير معنى (الضروره) فى الموجهات، على ما سيأتى.

والخلاصه ان البرهان يقينى واجب القبول مادته وصوره، وغايته ان ينتج اليقين الواجب القبول، أى اليقين بالمعنى الاخص.

## ٢ البرهان قياس

ذكرنا فى تعريف البرهان بانه (قياس)، و عليه فلا يسمى الاستقراء و لا التمثيل برهانا. وعلل بعضهم ذلك بأن الاستقراء و التمثيل لا يفيدان اليقين، و يجب فى البرهان أن يفيد اليقين.

والحق ان الاستقراء قد يفيد اليقين، و كذلك التمثيل على ما تقدم فى بابهما فى الجزء الثانى، بل تقدم ان أساس أكثر كبريات الاقيسه هو الاستقراء المعلن، و مع ذلك لا يسمى الاستقراء و لا التمثيل برهانا. و السر فى ذلك ان الاستقراء المفيد لليقين و كذا التمثيل انما يفيد اليقين حيث يعتمد على القياس، كما شرحناه فى التجريبات. و أشرنا فى الجزء الثانى ص ٢٩٥ الى أن الاستقراء التام يرجع الى القياس المقسم فراجع. اما الاستقراء الناقص المبني على المشاهده فقط فانه لا يفيد اليقين لانه لا يرجع الى القياس و لا يعتمد عليه. فاتضح بالاخير ان المفيد لليقين هو القياس فقط.

وليس معنى ذلك ان العلوم تستغنى عن الاستقراء و التمثيل أو التقليل من شأنهما فى العلوم، بل العلوم الطبيعيه بأنواعها و علم الطب و نحوه

كلها تبني على المجربات التي لا تحصل للعقل بدون الاستقراء و التمثيل، ولكن انما تفيد اليقين حيث تعتمد على القياس. فرجع الامر كله الى القياس.

### ٣ البرهان لَمَى وَاثَى

ان العمده في كل قياس هو الحد الاوسط فيه، لانه هو الذى يؤلف العلاقه بين الاكبر و الاصغر، فيوصلنا الى النتيجة (المطلوب). و في البرهان خاصه لا بد أن يفرض الحد الاوسط عله لليقين بالنتيجه، أى لليقين بنسبه الأ-كبر الى الأصغر، والا- لما كان الاستدلال به اولى من غيره. ولذا يسمى الحد الأوسط (واسطه في الاثبات).

وعليه فالحد الاوسط اما ان يكون مع كونه واسطه في الاثبات واسطه في الثبوت أيضا، أى يكون عله لثبوت الاكبر للاصغر، و اما أن لا يكون واسطه في الثبوت.

فان كان الاول (أى انه واسطه في الاثبات و الثبوت معا) فان البرهان حينئذ يسمى (برهان لِمَى) او (البرهان اللمى)، لانه يعطى اللميه ( ) في الوجود و التصديق معا، فهو معط للميه مطلقاً فسمى به، كقولهم:

«هذه الحديده ارتفعت حرارتها و كل حديدته ارتفعت حرارتها فهي متمدده فينتج هذه الحديده متمدده» فالاستدلال بارتفاع الحراره على التمدد استدلال بالعله على المعلول. فكما اعطت الحراره الحكم بوجود التمدد في الذهن للحديدته كذلك هي معطيه في نفس الامر و الخارج وجود التمدد لها.

وان كان الثانى (أى انه واسطه في الاثبات فقط و لم يكن واسطه في الثبوت)، فيسمى (برهان ان) او (البرهان الأثَى)، لانه يعطى الاثنيه ( ). والاثنيه مطلق الوجود.

### ٤ أقسام البرهان الأثَى

والبرهان الأثَى على قسمين:

١ ان يكون الاوسط معلولاً للاكبر في وجوده في الاصغر، لا عله، عكس (برهان لم)، كما لو قيل في المثال المتقدم:

«هذه الحديده متمدده، و كل حديدته متمدده مرتفعه درجه حرارتها». فالاستدلال بالتمدد على ارتفاع درجه الحراره استدلال بالمعلول على العله. فيقال فيه: انه يستكشف بطريق الان من وجود المعلول على وجود العله، فيكون العلم بوجود المعلول سبباً للعلم بوجود العله. فلذلك

يكون المعلول واسطه في الاثبات أى عله للعلم بالعله، و إن كان معلولا- لها في الخارج. ويسمى هذا القسم من البرهان الإنئى (الدليل).

٢ ان يكون الاوسط و الاكبر معاً معلولين لعله واحده، فيستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فكل منهما اذا سبق العلم به يكون العلم به عله للعلم بالآخر، ولكن لا- لأجل أن أحدهما عله للآخر، بل لكونهما متلازمين في الوجود لاشتراكهما في عله واحده اذا وجدت لا بد أن يوجد معا فاذا علم بوجود احدهما يعلم منه وجود عله لاستحاله وجود المعلول بلا عله، و إذا علم بوجود العله علم منها وجود المعلول الآخر لاستحاله تخلف المعلول عن العله. فيكون العلم على هذا بأحد المعلولين مستلزما للعلم بالآخر بواسطه.

وليس لهذا القسم الثانى اسم خاص. وبعضهم لا- يسميه البرهان الانئى، بل يجعل البرهان الانئى مختصا بالقسم الأول المسمى بالدليل، ويجعل هذا القسم واسطه بينه وبين اللئى. فتكون اقسام البرهان ثلاثه: لئى و انئى وواسطه بينهما.

وفى الحقيقه ان هذا القسم فيه استكشافان واستدلالات: استدلال بالمعلول على العله المشتركه، ثم استدلال بالعله المشتركه على المعلول الآخر، كما تقدم، ففيه خاصه البرهان الانئى فى الاستدلال الاول وخاصه البرهان اللئى فى الاستدلال الثانئى. فلذا جعلوه واسطه بينهما لجمعه بين الطريقتين. و الاحسن جعله قسما ثانيا للانئى كما صنع كثير من المنطقيين رعايه للاستدلال الاول فيه. و الامر سهل.

## ٥ الطريق الاساس الفكرى لتحصيل البرهان

عند العقلاء قضيتان أوليتان لا يشك فيهما الا مكابر أو مريض العقل، لانهما اساس كل تفكير، و لم يتم اختراع و لا استنباط و لا برهان بدونهما، حتى الاعتقاد بوجود خالق الكائنات وصفاته مرتكز عليهما. وهما:

١ (ان كل ممكن لا بد له من عله فى وجوده). ويعبر عن هذه البدييه

أيضا بقولهم:

(استحاله وجود الممكن بلا عله).

٢ (كل معلول يجب وجوده عند وجود علته). ويعبر عنها أيضا بقولهم:

(استحاله تخلف المعلول عن العله).

ولما كان اليقين بالقضيه من الحوادث الممكنه فلا بد له من عله موجه لوجوده، بناء على البديهه الأولى. و هذه العله قد تكون من الداخل و قد تكون من الخارج.

(الأول) ان تكون من الداخل. ومعنى ذلك ان نفس تصور اجزاء القضيه (طرفى النسبه) عله للحكم و العلم بالنسبه، كقولنا: «الكل أعظم من الجزء» و قولنا: «النقيضان لا يجتمعان». و البديهيتان اللتان مرَّ ذكرهما فى صدر البحث أيضا من هذا الباب، فان نفس تصور الممكن و العله كاف للحكم باستحاله وجود الممكن بلا عله، و نفس تصور العله و المعلول كاف للحكم باستحاله تخلفه عن علته. فلا يحتاج اليقين فى مثل هذه القضايا الى شىء آخر وراء نفس تصوّر طرفى القضيه. ولذا تسمى هذه القضايا ب (الاوليه) كما تقدم فى بابها، لانها اسبق من كل قضيه لدى العقل. ولاجل هذا قالوا ان القضايا الاوليات هى العمده فى مبادئ البرهان.

(الثانى) ان تكون العله من الخارج. و هذه العله الخارجيه على نحوين:

١ أن تكون إحدى الحواس الظاهره أو الباطنه، و ذلك فى المشاهدات و المتواترات اللتين هما من البديهيات الست. وقضاياها من الجزئيات، فإن العقل هو الذى يدرك أن هذه النار حاره أو مكه موجوده، ولكن ادراكه لهذه الاشياء ليس ابتداء بمجرد تصوّر الطرفين و لا بتوسط مقدمات عقليه. وانما بتوسط احدى الحواس و هى جنوده التى يستعين بها فى ادراك المشاهدات ونحوها، فإنه يدرك الطعم بالذوق و اللون بالبصر و الصوت بالسمع ... وهكذا، ثم يدرك بقوه أخرى بأن ماله هذا اللون الاصفر مثلا له هذا الطعم الحامض.

وقول



الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات، فإن غرضهم أنه لا يدرك الجزئيات بنفسه بدون استعمال آله ادراكه، والا فليس المدرك للكليات و الجزئيات الا القوه العاقله. و لا يمكن أن يكون للسمع و البصر ونحوهما وجود وادراك مع قطع النظر عنها، غير ان ادراك القوه العاقله للمحسوسات لا يحتاج الى أكثر من استعمال آله الادراك المختصله فى ذلك المحسوس.

ويختص ادراك القوه العاقله بتوسط الآله فى خصوص الجزئيات، لأن الحس بانفراده لا يفيد رأياً كلياً، لأن حكمه مخصوص بزمان الاحساس فقط، و إذا أراد أن يتجاوز الادراك الى الأمور الكليه فلا بد أن يستعين بمقدمات عقلية وقياسات منطقيه ليستفيد منها الرأى الكلى. فالمشاهدات و كذلك المتوترات تصلح لأن تكون مبادئ يقتنص منها التصورات الكليه و التصديقات العامه، بل لو لا تتبع المشاهدات لم نحصل على كثير من المفاهيم الكليه و الآراء العلميه. ولذا قيل (من فقد حسا فقد علما). وتفصيل هذه الابحاث يحتاج الى سعه من القول لا يساعد عليه هذا الكتاب.

٢ ان تكون العله الخارجيه هى القياس المنطقى. و هذا القياس على قسمين:

(القسم الاول) ان يكون حاضراً لدى العقل لا يحتاج الى أعمال فكر، فلا بد أن يكون معلوله و هو اليقين بالنتيجه حاضراً أيضاً ضرورى الثبوت. و هذا شأن المجربات و الحدسيات و الفطريات التى هى من أقسام البديهيات، اذ قلنا سابقا ان المجربات و الحدسيات تعتمد على قياس خفى حاضر لدى الذهن، و الفطريات قضايا قياساتها معها.

وانما سميت (ضروريه) لضروره اليقين بها بسبب حضور علتها لدى العقل بلا كسب.

وإلى هنا انتهى بنا القول إلى استقصاء جميع البديهيات الست (التي هى أساس البراهين وركيزه كل تفكير ورأس المال العلمى لتاجر العلوم)، والى استقصاء

أسباب اليقين بها. فالاوليات عله يقينها من الداخـل، و المشاهدات و المتواترات علتها من الخارج و هي الاله الحاسه، و الثلاث الباقيه علتها من الخارج ايضاً و ليست هي الا القياس الحاضر.

(القسم الثاني) ان لا- يكون القياس حاضراً لدى العقل، فلا بد للحصول على اليقين من السعى لاستحضاره بالفكر و الكسب العلمى، و ذلك بالرجوع إلى البديهيات (وهذا هو موضع الحاجه الى البرهان) ، فاذا حضر هذا القياس انتظم البرهان اما على طريق اللـم أو الإين. فاستحضار عله اليقين غير الحاضره هو الكسب و هو المحتاج إلى النظر و الفكر. و الذى يدعو الى هذا الاستحضار البديهيه الأولى المذكوره فى صدر البحث و هي استحاله وجود الممكن بلا عله، و إذا حضرت العله انتظم البرهان كما قلنا أى يحصل اليقين بالنتيجه، و ذلك بناء على البديهيه الثانيه، و هي استحاله تخلف المعلول عن العله.

فاتضح من جميع ما ذكرنا كيف نحتاج الى البرهان وسر الحاجه إليه، و انه يرتكز اساسه على هاتين البديهيتين اللتين هما الطريق الاساس الفكرى لتحصيل كل برهان.

## ٦ البرهان اللمى مطلق و غير مطلق

قد عرفت ان البرهان اللمى ما كان الاوسط فيه عله لثبوت الأكبر للاصغر ومعنى ذلك أنه عله للنتيجه. و هذا على نحوين:

١ ان يكون عله لوجود الأكبر فى نفسه على الاطلاق، و لاجل هذا يكون عله لثبوتـه للاصغر، باعتبار أن المحمول الذى هو الاكبر هنا ليس وجوده الا- وجوده لموضوعه و هو الأصغر، و ليس له وجود مستقل عن وجود موضوعه، كالمثال المتقدم و هو مثال عليه ارتفاع الحراره لتمدد الحديد. و يسمى هذا النحو (البرهان اللمى المطلق).

٢ ان لا يكون عله لوجود الأكبر على الاطلاق، وانما يكون عله لوجوده فى الأصغر. و يسمى هذا النحو (البرهان اللمى

غير المطلق). وانما صح ان يكون عله لوجود الاكبر فى الاصغر و ليس عله لنفس الاكبر فباعبار ان وجود الأكبر فى الأصغر غير عله نفس الأ-كبر. و المقتضى لكون البرهان لمياً ليس الا- عليه الأوسط لوجود الأ-كبر فى الأصغر، سواء كان عله أيضاً لوجود الأ-كبر فى نفسه، كما فى النحو الأول أى البرهان اللمى المطلق، او كان معلولاً للأكبر فى نفسه، أو كان معلولاً للأصغر، أو ليس معلولاً لكل منهما.

مثال الأول و هو ما كان معلولاً للأكبر قولنا: «هذه الخشبه تتحرك إليها النار. وكل خشبه تتحرك إليها النار توجد فيها النار» فوجود النار أكبر، وحركه النار أوسط، و الحركه عله لوجود النار فى الخشبه، ولكنها ليست عله لوجود النار مطلقاً، بل الأمر بالعكس فإن حركه النار معلوله لطبيعه النار.

ومثال الثانى و هو ما كان معلولاً للأصغر قولنا: «المثلث زواياه تساوى قائمتين. وكل ما يساوى قائمتين نصف زوايا المربع» فالأوسط (مساواه القائمتين) معلول للأصغر و هو (زوايا المثلث): و هو فى الوقت نفسه عله لثبوت الأكبر (نصف زوايا المربع) للأصغر (زوايا المثلث).

ومثال الثالث و هو ما لم يكن معلولاً لكل من الأصغر و الأكبر نحو:

«هذا الحيوان غراب. وكل غراب أسود» فالغراب و هو الأوسط ليس معلولاً للأصغر و لا للأكبر، مع أنه عله لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان.

## ٧ معنى العله فى البرهان اللمى

قلنا: ان البرهان اللمى ما كان فيه الأوسط عله لثبوت الأكبر للأصغر، و قد يسبق ذهن الطالب إلى أن المراد من العله خصوص العله الفاعليه، ولكن فى الواقع أن العله تقال على أربعة أنواع و البرهان اللمى يقع بجميعها، وهى:

١ (العله الفاعليه) أو الفاعل أو السبب أو مبدأ الحركه. ما شئت فعبّر. و قد يعبر عنها بقولهم (ما

منه الوجود)، ويقصدون المفيض و المفيد للوجود ( ) أو المسبب للوجود كالباني للدار و النجار للسريير و الاب للولد و نحو ذلك.

ومثال أخذ الفاعل في البرهان: «لم صار الخشب يطفو على الماء؟ فيقال:

لان الخشب ثقله النوعى أخف من ثقل الماء النوعى». ومثاله أيضاً ما تقدم فى مثال تمدد الحديد بالحراره.

٢ (العله الماديه) أو الماده التى يحتاج إليها الشىء ليتكون ويحقق بالفعل بسبب قبوله للصوره. وقد يعبر عنها بقولهم (ما فيه الوجود) كالخشب و المسمار للسريير، و الجص و الآجر و الخشب ونحوها للدار، و النطفه للمولود. ومثال أخذ الماده فى البرهان قولهم:

«لم يفسد الحيوان؟ فيقال:

لانه مركب من الاضداد».

٣ (العله الصوريه) أو الصوره. وقد يعبر عنها بقولهم:

(ما به الوجود)، أى الذى يحصل به الشىء بالفعل، فانه ما لم تقترن الصوره بالماده لم يتكوّن الشىء و لم يتحقق، كهيئه السريير و الدار وصوره الجنين التى بها يكون انسانا. ومثال أخذ الصوره فى البرهان قولهم:

«لم كانت هذه الزاويه قائمه؟ فيجاب: لأن ضلعها متعامدان».

٤ (العله الغائيه) أو الغايه. وقد يعبر عنها بقولهم:

(ما له الوجود)، أى التى لاجلها وجد الشىء وتكوّن، كالجلوس للكرسى و السكنى للبيت. ومثال أخذ الغايه فى البرهان قولهم:

«أنشأت البيت؟ فيجاب: لكى اسكنه» و «لم يرتاض فلان؟ فيجاب: لكى يصح». وهكذا.

## ٨ تعقيب وتوضيح فى اخذ العلل حدودا وسطى

لا شك انما يحصل البرهان على وجه يجب أن يعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العله، إذا كانت العله على وجه إذا حصلت لا بد ان يحصل المعلول عندها. ومعنى ذلك ان العله لا بد أن تكون كامله تامه السببيه، والا اذا فرض حصول العله و لا يحصل عندها المعلول لا يلزم من العلم بها العلم به.

وعليه يمكن للمتأمل

أن يعقب على كلامنا السابق، فيقول:

إن العلة التامه التي لا- يتخلف عنها المعلول هي الملتئمه من العلل الأربع في الكائنات الماديه، اما كل واحده منها فليست بعلة تامه، فكيف صح أن تفرضوا وقوع البرهان اللمى فى كل واحده منها؟

وهذا كلام صحيح فى نفسه، ولكن إنما صح فرض وقوع البرهان اللمى فى واحده من الأربع ففى موضع تكون العلل الباقية مفروضه الوقوع متحققه و إن لم يصرح بها، فيلزم حينئذ من فرض وجود تلك العله التي أخذت حداً أوسط وجود المعلول بالفعل لفرض حصول باقى العلل. لا لأنه يكتفى بأحدى العلل الاربع مجردة فى التعليل، و لا لأن الواحد منها هي مجموع العلل، بل لانها حسب الفرض لا- ينفك وجودها عن وجود جميعها، فتكون كل واحده مشتمله على البواقى بالقوه وقائمه مقامها. ولنتكلم عن كل واحده من العلل كيف يكون فرض وجودها فرضاً للبواقى فنقول:

اما العله الصوريه فإنه اذا فرض وجود الصوره فقد فرض وجود المعلول بالفعل لأن فعلية الصوره فعلية لذيها، فلا بد مع فرض وجود المعلول أن تكون العلل كلها حاصله والا لما وجد وصار فعلياً.

وكذا (العله الغائيه) فانما يفرض وجود الغايه بعد فرض وجود ذى الغايه و هو المعلول، لأن الغايه فى وجودها الخارجى متاخره عن وجود المعلول بل هي معلوله له، وانما العله له هي الغايه بوجودها الذهني العلمى.

واما (العله الماديه) فإنه فى كثير من الأمور الطبيعیه يلزم عند حصول استعداد الماده لقبول الصوره حصول الصوره بالفعل، كما لو وضعت البذر مثلاً- فى أرض طبيه فى الوقت المناسب و قد سقيت بالماء فلا- بد ان يحصل النبات، باعتبار ان الفاعل قوه طبيعیه فى جوهر الماده فلا يمكن الا أن يصدر عنها فعلها

عند حصول الاستعداد التام، لأنه إذا طلبت المادة عند استعدادها بلسان حالها أن يفيض باري الكائنات عليها الوجود، فانه تعالى لا يخل في ساحته، فلا بد ان يفيض عليها وجودها اللائق بها. و إذا وجدت الصورة فهو فرض وجود المعلول، لأن معنى حصول الصورة كما سبق حصول المعلول بالفعل.

نعم بعض الأمور الطبيعيه لا يلزم من حصول استعداد المادة حصول الصورة بالفعل. و ذلك عند ما يكون حدوث تلك الصورة متوقفه على حركه من عله محركه خارجه، كاستعداد النخله للثمر، فإنما تتم ثمرتها بالفعل بعد التلقيح، و التلقيح حركه من فاعل محرك خارج و هو الملقح.

و من هذا الباب الأمور الصناعيه فإن مجرد استعداد الخشب لأن يصير كرسياً لا يصيره كرسياً بالفعل ما لم يعمل الصانع في نشره وتركيبه على الوجه المناسب. وعليه لا يقع البرهان اللمى فى أمثال هذه المواد، فلا تقع كل ماده حداً أوسط فلذا لا يصح أن يعلل كون الشىء كرسياً بقولنا: لأنه خشب.

واما (العلة الفاعليه)، فليس يجب من فرض الفاعل فى كثير من الأشياء وجود المعلول، بل لا يؤخذ حداً أوسط الا اذا كان فاعلاً تاماً، بمعنى أنه مشتمل على تمام جهات تأثيره، كما اذا دل على استعداد المادة ووجود جميع الشرائط، فيما اذا كان المعلول من الأمور الطبيعيه الماديه. و ذلك كفرض وجود الحراره فى الحديد الذى يلزم منه بالضروره وجود التمدد، فالفاعل بدون الموضوع القابل لا يكون فاعلاً تاماً، كما لا يكون القابل بدون الفاعل قابلاً بالفعل.

ومن هذا الكلام يعلم ويتضح أنه ليس على المطلوب الواحد فى الحقيقه الا برهان لى واحد مشتمل على جميع العلل بالفعل أو بالقوه، و إن تعددت البراهين بحسب الظاهر بتعدد العلل حسب

اختلافها، فالسؤال بلمّ إنما يطلب به معرفه العله التامه، فإذا أوجب بالعله الناقصه فإنه لا ينقطع السؤال بلم. و ما دام هنا شرط أو جزء من العله لم يذكر فالسؤال باق حتى يجاب بجميع العلل التي تتألف منها العله التامه. وحينئذ يسقط السؤال بلم وينقطع.

## ٩ شروط مقدمات البرهان

ذكروا لمقدمات شروطا ارتقت في أكثر عباراتهم إلى سبعة، وهي:

١ أن تكون المقدمات كلها يقينيه (وقد سبق أن ذلك هو المقوم لكون القياس برهانا وتقدم أيضاً معنى اليقين هنا). فلو كانت إحدى مقدماته غير يقينيه لم يكن برهاناً، و كان اما جديلاً أو خطائياً أو شعرياً أو مغالطياً على حسب تلك المقدمه. ودائماً يتبع القياس في تسميته أحسن مقدماته.

٢ أن تكون المقدمات أقدم وأسبق بالطبع من النتائج لأنها لا بد أن تكون عللاً لها بحسب الخارج. وهذا الشرط مختص ببرهان (لم).

٣ أن تكون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتى يصح التوصل بها إلى النتائج. فإن الأقدم في نفس الأمر و هو الأقدم بالطبع شيء و الأقدم بالنسبه إلينا وبحسب عقولنا شيء آخر، فإنه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعله ليس أقدم بالنسبه إلى عقولنا بأن يكون العلم بالمعلول أسبق وأقدم من العلم بها، فإنه لا يجب في كل ما هو أقدم بحسب الطبع أن يكون أقدم عند العقل في المعرفه.

٤ أن تكون أعرف عند العقول من النتائج ليصح أن تعرفها، لأن المعرف يجب أن يكون أعرف من المعرف. ومعنى أنها أعرف أن تكون أكثر وضوحاً و يقيناً لتكون سبباً لوضوح النتائج، بداهه أن الوضوح و اليقين يجب أن يكون أولاً وبالذات للمقدمات، وثانياً وبالعرض للنتائج.

٥ ان تكون مناسبه للنتائج، ومعنى مناسبها أن تكون محمولاتها ذاتيه أوليه

لموضوعاتها، على ما سيأتى من معنى الذاتى و الأولى هنا، لأن الغريب لا يفيد اليقين بما لا يناسبه لعدم العله الطبيعى بينهما. وبعبارة أخرى كما قال الشيخ الرئيس فى كتاب البرهان من الشفا ص ٧٢ «فإن الغريبه لا- تكون عللا، و لو كانت المحمولات البرهانيه يجوز أن تكون غريبه لم تكن مبادئ البرهان عللا، فلا تكون مبادئ البرهان عللا للنتيجه».

٤ أن تكون ضروريه اما بحسب الضروره الذاتيه أو بحسب الوصف. و ليس المراد من (الضرورى) هنا المعنى المقصود منه فى القياس، فإنه إذا قيل هناك: (كل ح ب بالضروره) يعنون به أن كل ما يوصف بأنه (ح) كيفما اتفق وصفه به فهو موصوف بأنه (ب) بالضروره و إن لم يكن موصوفا بأنه (ح) بالضروره. و اما هنا فيعنون به المشروطه العامه أى ان كل ما يوصف بانه (ح) بالضروره فانه موصوف بأنه (ب).

٧ ان تكون كليه. و هنا أيضا ليس المراد من (الكليه) المعنى المراد فى القياس.

بل المراد أن يكون محمولها مقولا- على جميع أشخاص الموضوع فى جميع الازمنه قولا- أولياً و إن كان الموضوع جزئياً أو مهملا، فالكليه هنا يصح أن تقابلها الشخصيه.

والمقصود من معنى الكليه فى القياس أن يكون المحمول مقولا- على كل واحد و إن لم يكن فى كل زمان. و لم يكن الحمل أوليا فتقابل الكليه هناك القضييه الجزئيه و المهمله.

وهذان الشرطان الأخيران يختصان بالنتائج الضروريه الكليه، فلو جوزنا أن تكون نتيجه البرهان غير ضروريه و غير كليه، فما كان بأس فى ان تكون إحدى المقدمات ممكنه أو غير كليه بذلك المعنى من الكليه، لأنه ليس يجب فى جميع مطالب العلوم أن تكون ضروريه أو كليه، إلا أن يراد من الضروريه



ضروريه الحكم و هو الاعتقاد الثانى و إن كانت جهه القضييه هى الامكان، فإن اليقين كما تقدم يجب أن يكون الاعتقاد الثانى فيه لا يمكن زواله. ولكن هذا الشرط عين الشرط يقينيه المقدمات و هو الشرط الاول.

## ١٠ معنى الذاتى فى كتاب البرهان

تقدم انه يشترط فى مقدمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتيه للموضوعات وللذاتى فى عرف المنطقيين عده معانى أحدهما الذاتى فى كتاب البرهان. و لا بأس ببيانها جميعاً ليتضح المقصود هنا، فنقول:

١ الذاتى فى باب الكليات، ويقابله (العرضى). و قد تقدم فى الجزء الاول ص ٩٠.

٢ الذاتى فى باب الحمل و العروض، ويقابله (الغريب)، اذ يقولون: «ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه».

و هو له درجات و فى الدرجه الأولى ما كان موضوعه مأخوذاً فى حده، كالأنف فى حد الفطوسه حينما يقال (الأنف أفتس) فهذا المحمول ذاتى لموضوعه، لأنه إذا أريد تعريف الأفتس أخذ الأنف فى تعريفه. ثم قد يكون موضوع المعروض له مأخوذاً فى حده، كحمل المرفوع على الفاعل فإن الفاعل لا يؤخذ فى تعريف المرفوع ولكن الكلمه التى هى معروضه للفاعل تؤخذ فى تعريفه كما تؤخذ فى تعريف الفاعل. و قد يكون جنس المعروض له مأخوذاً فى حده، كحمل المبنى على الفعل الماضى مثلاً فإن الفعل لا يؤخذ فى تعريف المبنى ولكن جنسه و هو الكلمه هى التى تؤخذ فى حده. و قد يكون معروض الجنس مأخوذاً فى حده كحمل المنصوب على المفعول المطلق مثلاً- فان المفعول المطلق لا يؤخذ فى حده المنصوب و لا جنسه، و هو المفعول يؤخذ فى حده بل معروض المفعوليه و هو الكلمه تؤخذ فى حده. ويمكن جمع هذه المحمولات الذاتيه بعباره واحده فيقال:

(المحمول الذاتى للموضوع ما كان

موضوعه أو أحد مقوماته واقعاً في حده) لأن جنس الموضوع مقوم له و كذا معروضه لأنه يدخل في حده و كذا معروض جنسه كذلك.

٣ (الذاتى) فى باب الحمل أيضاً، و هو ما كان نفس الموضوع فى حد ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجه إلى ضم شىء إليه و هو الذى يقال له: (المنتزع عن مقام الذات) ويقابله ما يسمى المحمول بالضميمه، مثل حمل الموجود على الوجود وحمل الأبيض على البياض، لا مثل حمل الموجود على الماهيه وحمل الأبيض على الجسم، فإن هذا هو المحمول بالضميمه فإن الماهيه موجوده ولكن لا- بذاتها بل لعروض الوجود عليها، و الجسم أبيض ولكن لا- بذاته بل لضم البياض إليه وعروضه عليه بخلاف حمل الموجود على الوجود فإنه ذاتى له بدون ضم وجود آخر له بل بنفسه موجود، و كذا حمل الأبيض على البياض فإنه أبيض بذاته بدون ضم بياض آخر إليه فهو ذاتى له.

٤ (الذاتى) فى باب الحمل أيضاً، ولكنه فى هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول كما فى الاصطلاحين الاخيرين، فيقال الحمل الذاتى ويقال له الاولى أيضاً. ويقابله الحمل الشايع الصناعى و قد تقدم ذلك فى الجزء الأول.

٥ (الذاتى) فى باب العلل، ويقابله (الاتفاقي)، مثل ان يقال:

اشتعلت النار فاحترق الحطب وابرقت السماء فقصف الرعد، فإنه لم يكن ذلك اتفاقياً بل اشتعال النار يتبعه احراق الحطب اذا مسها و البرق يتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما يقال:

فتح الباب فابرقت السماء، أو نظر لى فلان فاحترق حطبي أو حسدنى فلان فاصابنى مرض فإن هذه وأمثالها تسمى أمور اتفاقيه.

اذا عرفت هذه المعانى للذاتى فاعلم أن مقصودهم من الذاتى فى كتاب البرهان ما يعم المعنى الأول و الثانى ويجمعهما فى

البيان ان يقال:

«الذاتى هو المحمول الذى يؤخذ فى حد الموضوع أو الموضوع أو احد مقوماته يؤخذ فى حده».

## ١١ معنى الأولى

والمراد من الأولى هنا هو المحمول لا- بتوسط غيره أى لا- يحتاج إلى واسطه فى العروض فى حمله على موضوعه، كما نقول: حسم أبيض وسطح أبيض فإن حمل أبيض على السطح حمل أولى اما حمله على الجسم فبتوسط السطح فكان واسطه فى العروض، لأن حمل الابيض على السطح أولاً وبالذات و على الجسم ثانياً وبالعرض.

والتدقيق فى معنى الذاتى و الاولى له موضع آخر لا يسعه هذا المختصر. ولكن مما يجب ان يعلم هنا ان بعض كتب أصول الفقه المتأخره وقع فيها تفسير الذاتى الذى هو فى باب موضوع العلم المقابل له الغريب، بمعنى الاولى المذكور هنا.

فوقعت من أجل ذلك اشتباهات كثيره نستطيع التخلص منها إذا فرقنا بين الذاتى و الأولى و لا نخلط أحدهما بالآخر.

## ٢ صناعة الجدل أو آداب المناظره

### ١ القواعد و الاصول

#### ١ مصطلحات هذه الصناعه

لهذه الصناعه ككل صناعه مصطلحات خاصه بها و الآن نذكر بعضها فى مقدمه للحاجه فعلاً، و نرجى الباقي إلى مواضعه.

١ كلمه (الجدل) ، إن الجدل لغه هو اللدد و اللجاج فى الخصومه بالكلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحيله الخارجه أحياناً عن العدل و الإنصاف. ولذا نهت الشريعه الإسلاميه عن المجادله، لا سيما فى الحج و الاعتكاف.

وقد نقل مناطق العرب هذه الكلمه واستعملوها فى الصناعه التى نحن بصدددها و التى تسمى باليونانيه (طوبيقا).

وهذه لفظه (الجدل) أنسب الألفاظ العربيه إلى معنى هذه الصناعه على ما سيأتى توضيح المقصود بها، حتى من مثل لفظ المناظره، و المحاوره و المباحثه، و إن كانت كل واحد منها تناسب هذه الصناعه فى الجملة، كما استعملت كلمه (المناظره) فى هذه الصناعه أيضاً، فقليل (آداب المناظره) و ألفت بعض المتون بهذا الاسم.

وقد يطلقون لفظ (الجدل) أيضاً على نفس استعمال الصناعه كما أطلقوه على ملكه استعمالها، فيريدون به حينئذ القول المؤلف

من المشهورات أو المسلمات الملزم للغير و الجارى على قواعد الصنائه. و قد يقال له ايضا:

القياس الجدلى أو الحججه الجدليه أو القول الجدلى. أما مستعمل الصنائه فيقال له: (مجادل) و (جدلى).

٢ كلمه (الوضع). ويراد بها هنا (الرأى المعتقد به أو الملتزم به) ، كالمذاهب و الممل و النحل و الأديان و الآراء السياسيه و الاجتماعيه و العلميه، و ما إلى ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأى ويدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر فيتعصب له ويلتزمه و إن لم يكن عقيدته له، فالرأى على قسمين: رأى معتقد به ورأى ملتزم به، و كل منهما يتعلق به غرض الجدلى لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصنائه أن يعبروا عن قسمين بكلمه واحده جامعه، فاستعملوا كلمه (الوضع) اختصاراً، ويريدون به مطلق الرأى الملتزم سواء أكان معتقداً به ام لا.

كما قد يسمون أيضاً نتيجة القياس فى الجدل (وضعاً) و هى التى تسمى فى البرهان (مطلوباً). و على هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التى يراد إثباتها أو إبطالها.

## ٢ وجه الحاجه الى الجدل

إن الإنسان لا- ينفك عن خلاف و منازعات بينه و بين غيره من أبناء جلدته، فى عقائده و آرائه من دينيه و سياسيه و اجتماعيه و نحوها، فتتألف بالقياس إلى كل وضع طائفتان: طائفه تناصره و تحافظ عليه، و أخرى تريد نقضه و هدمه و ينجر ذلك إلى المناظره و الجدل فى الكلام، فيلتمس كل فريق الدليل و الحججه لتأييد وجهه نظره و إفحام خصمه أمام الجمهور.

والبرهان سبيل قويم مضمون لتحصيل المطلوب، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به فى جملة من المواقع، و اللجوء إلى سبيل آخر، و هو سبيل الجدل الذى نحن بصدده. و هنا تنبثق الحاجه إلى الجدل، فإنه الطريقه المفيده بعد البرهان. أما الأسباب الداعيه

إلى عدم الأخذ بالبرهان فهى أمور.

١ إن البرهان واحد فى كلّ مسأله لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين لأن الحق واحد على كلّ حال، فإذا كان الحق مع أحد الفريقين فإنّ الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.

٢ إن الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانيه إذا لم تكن من المشهورات الذائعات بينهم، وغرض المجادل على الأ-كثر إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهوره بالطريقه الجدليه و إن كان الحق فى جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

٣ انه ليس كل احد يقوى على إقامه البرهان او إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراكه.

٤ إن المبتدئ فى العلوم قبل الوصول إلى الدرجه التى يتمكن فيها من إقامه البرهان على المطالب العلميه يحتاج إلى ما يّمرن ذهنه وقوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقه غير البرهان، كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعه و الاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها. و ليس له سبيل إلى ذلك إلا سبيل الجدل.

وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوه الحاجه الى الجدل ونستطيع ان نحكم بأنّه يجب لكل من تهمة المعرفة وكلّ من يريد أن يحافظ على العقائد و الآراء أيه كانت أن يبحث عن صناعه الجدل وقوانينها وأصولها. و المتكفل بذلك هذا الفن الذى عنى به متقدموا الفلاسفه من اليونانيين وأهمله المتأخرون فى دوره الإسلاميه إهمالاً لا مبرر له عدا فئه قليله من أعظم العلماء كالرئيس ابن سينا و الخواجه نصير الدين الطوسى إمام المحققين.

### ٣ المقارنه بين الجدل و البرهان

قلنا إن الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، و هو يأتى بالمرتبه الثانيه بعد البرهان، فلا بد من بحث المقارنه بينهما وبيان ما

يفترقان فيه فنقول:

١ إن البرهان لا يعتمد إلا على المقدمات التي هي حق من جهة ما هو حق، لنتج الحق، أما (الجدل) فإنما يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة، و لا- يشترط فيها أن تكون حقاً، و إن كانت حقاً واقعاً، إذ لا يطلب المجادل الحق بما هو حق كما قلنا بل إنما يطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدمات المسلمة سواء أكانت مسلمة عند الجمهور و هي المشهورات العامة و الذائعات، أم مسلمة عند طائفه خاصه يعترف بها الخصم، أم مسلمة عند شخص الخصم خاصه.

٢ إن الجدل لا يقوم إلا بشخصين متخصصين، أما البرهان فقد يقام لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق فيقوم بين شخصين كالجدل، و قد يقيمه الشخص ليناغى به نفسه ويعلمها لتصل إلى الحق.

٣ انه تقدم في البحث السابق أن البرهان واحد في كل مسأله لا يمكن أن يقيمه كل من الفريقين المتنازعين. أما الجدل فإنه يمكن ان يستعمله الفريقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، و ما دام إنه يعتمد على المشهورات و المسلّمات التي قد يكون بعضها في جانب الإثبات وبعضها الآخر في عين الوقت في جانب النفي. بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدله الجدليه بلا- موجب للحصر على رأى واحد، بينما إن البرهان لا- يكون إلا- واحداً لا يتعدد في المسأله الواحده، و إن تعدد ظاهراً بتعدد العلل الأربع على ما تقدم في بحث البرهان.

٤ إن صوره البرهان لا- تكون إلا- من القياس على ما تقدم في بحث البرهان أما المجادل فيمكن أن يستعمل القياس و غيره من الحجج كالاستقراء و التمثيل، فالجدل أعم من البرهان

من جهة الصورة، غير أن أكثر ما يعتمد الجدل على القياس والاستقراء.

#### ٤ تعريف الجدل

ويظهر بوضوح من جميع ما تقدم صحه تعريف فن الجدل بما يلي:

(إنه صناعه علميه يقتدر معها حسب الإمكان على إقامة الحججه من المقدمات المسلمه على أى مطلوب يراد و على محافظه أى وضع يتفق، على وجه لا تتوجه عليه مناقضه).

وإنما قيد التعريف بعباره (حسب الإمكان) فلأجل التثنيه على أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدر فى كونه صاحب صناعه، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواه بعض الأمراض فإنه لا ينفى كونه طبيباً.

ويمكن التعبير عن تعريف الجدل بعباره أخرى كما يلي:

(الجدل صناعه تمكن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفه من المسلمات أو من ردها حسب الإراده و من الاحتراز عن لزوم المناقضه فى المحافظه على الوضع).

#### ٥ فوائد الجدل

مما تقدم تظهر لنا الفائده الأصلية من صناعه الجدل ومنفعتها المقصوده بالذات، و هى أن يتمكن المجادل من تقويه الآراء النافعه وتأييدها و من إلزام المبطلين و الغلبه على المشعوذين، وذوى الآراء الفاسده على وجه يدرك الجمهور ذلك. ولهذا الصناعه فوائد أخر تقصد منها بالعرض، نذكر بعضها:

١ رياضه الأذهان وتقويتها فى تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكن ذو الصناعه من إيراد المقدمات الكثيره و المفيده فى كل باب و من إقامة الحججه على المطالب العلميه و غيرها.

٢ تحصيل الحق و اليقين فى المسأله التى تعرض على الإنسان، فإنه بالقوه الجدليه التى تحصل له بسبب هذه الصناعه يتمكن من تأليف المقدمات لكل من طرفى الإيجاب و السلب فى المسأله. وحينئذ بعد الفحص عن حال كل منهما و التأمل فيهما قد يلوح الحق له، فيميز أنه فى أى طرف منهما، ويزيف الطرف الآخر الباطل.

٣ التسهيل على المتعلم المبتدئ لمعرفة المصادر فى العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدليه، إذ أنه بادئ بدء ينكرها ويستوحش

منها، لأنه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها. و المقدمات الجدليه تفيده التصديق بها وتسهل عليه الاعتقاد بها فيطمئن إليها قبل الدخول في العلم ومعرفه براهينها.

٤ وتنفع هذه الصنائه أيضا طالب الغلبه على خصومه، إذ يقوى على المحاوره و المخاصمه و المراوغه و إن كان الحق في جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته ومجاراته، لا سيما في هذا العصر الذى كثرت فيه المنازعات في الآراء السياسيه و الاجتماعيه.

٥ وتنفع أيضا الرئيس للمحافظه على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

٦ وتنفع أيضا الذين يسمونهم في هذا العصر المحامين الذين اتخذوا المحاماه و الدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنهم أشد ما تكون حاجتهم إلى معرفه هذه الصنائه، بل إنها جزء من مهنتهم في الحقيقه.

### ٦ السؤال و الجواب

تقدم أن الجدل لا يتم إلا بين طرفين متنازعين فالجدلى شخصان: (أحدهما) محافظ على وضع وملتزم له غايه سعيه ألا يلزمه الغير و لا يفحمه و (ثانيهما) ناقض له و غايه سعيه ان يلزم المحافظ ويفحمه.

و (الاول) يسمى (المجيب). واعتماده على المشهورات في تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقه أو المحدوده بحسب تسليم طائفه معينه.

و (الثانى) يسمى (السائل) واعتماده في نقض وضع المجيب على ما يسلمه المجيب من المقدمات و إن لم تكن مشهوره.

ولتوضيح سرّ التسميه بالسائل و المجيب نقول: إن الجدل إنما يتم بأمرين سؤال و جواب، و ذلك لأن المقصود الأصلي من صنائه الجدل عندهم ان تتم بهذه المراحل الأربع:

١ أن يوجه من يريد نقض وضع ما أسئله إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع بطريق الاستفهام، بأن يقول:

(هل هذا ذاك؟) أو (أليس إذا كان كذا فكذا؟) ويتدرج بالأسئله من البعيد عن المقصود، إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصل به إلى



مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يشعره بأنه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يشعره بذلك ولكن لا يشعره من أياً ناحية يريد مهاجمته منها، حتى لا يراوغ ويحتال في الجواب.

٢ أن يستل السائل من خصمه من حيث يدري ولا يدري الاعتراف و التسليم بالمقدمات التي تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه.

٣ أن يؤلف السائل قياساً جديلاً مما اعترف و سلم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه وتسليمه، ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب.

٤ أن يدافع المحافظ (المجيب) ويتخلص عن المهاجمه إن استطاع بتأليف قياس من المشهورات التي لا بد أن يخضع لها السائل و الجمهور.

وهذه الطريقة من السؤال و الجواب هي الطريقة الفنيه المقصوده لهم في هذه الصناعه و هي التي تظهر بها المهاره و الحذق في توجيه الأسئلة و التخلص من الاعتراف أو الإلزام.

و من هذه الجبهه كانت التسميه بالسائل و المجيب، لا لمجرد وقوع سؤال و جواب بأى نحو اتفق. و المقصود من صناعه الجدل اتقان تأديه هذه الطريقه حسبما تقتضيه القوانين و الأصول الموضوعه فيها.

ونحن يمكننا أن نتوسع في دائره هذه الصناعه، فتعدى هذه الطريقه المتقدمه إلى غيرها، بأن نكتفى بتأليف القياس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع او للمحافظه على وضع، لغرض افحام الخصوم، على أى نحو يتفق هذا التأليف و إن لم يكن على نحو السؤال و الجواب و لم يمر على تلك المراحل الاربع بترتيبها. ولعل تعريف الجدل المتقدم لا يابى هذه التوسعه.

بل يمكن ان نتعدى الى ابعده من ذلك حينئذ، فلا نخص الصناعه بالمشافهه، بل نتعدى بها إلى التحرير و المكاتبه. و في هذه العصور لا سيما الأخيره منها بعد انتشار الطباعه و الصحف أكثر ما تجرى المناقشات

والمجادلات في الكتابه، وتبني على المسلمات و المشهورات، على غير الطريقه البرهانيه، من دون أن تتألف صورته سؤال وجواب. و مع ذلك نسميها قياسات جدليه، أو ينبغي أن نسميها كذلك، وتشملها كثير من أصول صناعه الجدل وقواعدها فلا ضير في دخولها في هذه الصناعه وشمول بعض قواعدها وآدابها لها.

## ٧ مبادئ الجدل

أشرنا فيما سبق إلى أن مبادئ الجدل الأوليه التي تعتمد عليها هذه الصناعه هي المشهورات و المسلمات، و إن المشهورات مبادئ مشتركه بالنسبه إلى السائل و المجيب، و المسلمات مختصه بالسائل.

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز أن تكون حقاً واقعاً وللجدلي أن يستعملها في قياسه. أما استعمال الحق غير المشهور بما هو حق في هذه الصناعه فإنه يعد مغالطه من الجدلي لأنه في استعمال أيه قضيه لا يدعى أنها في نفس الأمر حق. وانما يقول:

إن هذا الحكم ظاهر واضح في هذه القضيه ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولاً لدى كل احد.

ثم أنا أشرنا في بحث (المشهورات) أن للشهره أسباباً توجبها، وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهره، فراجع. و السرّ في كون الشهره لا تستغنى عن السبب أن شهره المشهور ليست ذاتيه، بل هي أمر عارض، و كل عارض لا بد له من سبب. و ليست هي كحقيه الحق التي هي أمر ذاتي للحق لا تعلق بعله.

وسبب الشهره لا بد أن يكون تألفه الأذهان وتدركه العقول بسهولة، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولاً عند الجمهور وشايحاً بينهم.

وعلى هذا يتوجه علينا سؤال وهو: إذا كانت الشهره لا تستغنى عن السبب، فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأوليه أي ليست مكتسبه؟

والجواب إن سبب حصول الشهره لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافله عنه و لا تلتفت الى سرّ انتقالها

إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أن المشهورات غير مكتسبه من سبب كأنها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، وإنما يعتبر كون الحكم مكتسباً إذا صدر الانتقال إليه بملاحظه سببه. وهذا من قبيل القياس الخفى فى المجرىات و الفطريات التى قياساتها معها، على ما أوضحناه فى موضعه، فإنما مع كونها لها قياس و هو السبب الحقيقى لحصول العلم بها عدوها من المبادئ غير المكتسبه، نظراً إلى أن حصول العلم فيها عن سبب خفى غير ملحوظ للعالم ومغفول عنه لو ضوحه لديه.

ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسمى مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشهره تختلف بحسب اختلاف الأسباب فى كيفية تأثيرها فى الشهره. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثه أقسام:

١ المشهورات الحقيقيه، و هى التى لا تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل فيها.

٢ المشهورات الظاهريه، و هى المشهورات فى بادئ الرأى التى تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل مثل قولهم:

(انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) ، فإنه يقابله المشهور الحقيقى وهو: (لا تنصر الظالم و إن كان أخاك).

٣ الشبيهه بالمشهورات، و هى التى تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم تزول الشهره بزواله، فتكون شهرتها فى وقت دون وقت وحال دون حال، مثل استحسان الناس فى العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقليداً لبعض الملوك و الامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العاده وزال الاستحسان.

ولا يصلح للجدل إلا القسم الأول دون الأخيرين، أما الظاهريه فإنما تنفع فقط فى صناعه الخطابه كما سيأتى، و اما الشبيهه بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبه كما سيأتى فى صناعه المغالطه.

## ٨ مقدمات الجدل

كل ما هو مبدأ للقياس معناه أنه يصلح أن يقع مقدمه له ولكن ليس يجب فى كل ما هو مقدمه أن يكون من المبادئ، بل

المقدمه إما أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهى إلى المبادئ. وعليه فمقدمات القياس الجدلى يجوز أن تكون فى نفسها مشهوره. ويجوز أن تكون غير مشهوره، ترجع إلى المشهوره كما قلنا فى مقدمات البرهان إنها تكون بديهيه وتكون نظريه تنتهى إلى البديهيه.

والرجوع إلى المشهوره على نحوين:

أ أن تكتسب شهرتها من المقارنه و المقايسه إلى المشهوره. وتسمى (المشهوره بالقرائن). و المقارنه بين القضيتين إما لتشابهما فى الحدود أو لتقابلهما فيها. وكل من التشابه و التقابل يوجب انتقال الذهن من تصور شهره إحداهما إلى تصور شهره الثانيه، و إن لم يكن هذا الانتقال فى نفسه واجباً، وإنما تكون شهره إحداهما مقرونه بشهره الأخرى.

مثال التشابه: قولهم إذا كان إطعام الضيف حسناً فقضاء حوائجه حسن أيضاً، فإنّ حسن إطعام الضيف مشهور وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنه بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف. ومثال التقابل: قولهم:

إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسناً كانت الإساءه إلى الأعداء حسنه، فإنّ التقابل بين الأحسان و الإساءه وبين الأصدقاء و الأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنه و المقايسه.

ب أن تكون المقدمه مكتسبه شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها بان تكون هذه المقدمه المفروضه مأخوذه من مقدمات مشهوره. نظير المقدمه النظرية فى البرهان إذا كانت مكتسبه من مقدمات بديهيه.

## ٩ مسائل الجدول

كل قضيه كان السائل قد أورد عينها فى حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسمى (مساله الجدول) و بعد أن يسلم بها المجيب ويجعلها السائل جزءاً من قياسه هى نفسها تسمى (مقدمه الجدول).

إذا عرفت ذلك فكل قضيه لها ارتباط فى نقض الوضع الذى يراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن

يتجنبها نذكر بعضها:

(منها) أنه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها في معرض الشك والترديد و هذا ما يشجع المجيب على إنكارها ومخالفه المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب. باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفر من الاعتراف بها.

و (منها) أنه لا ينبغي له أن يسأل عن ماهية الأشياء و لا عن لميتها (عليتها) لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم و الاستفادة لا بالجدل و المغالبة، بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه و قوله في الماهية، بأن يسأل هكذا (هل تقول إن الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟) أو يسأل هكذا: (لو لم يكن حد الإنسان هو الحيوان الناطق فما حده إذن؟).

وكذلك السؤال في اللmie لا بد أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها لا عن أصل العليه.

## ١٠ مطالب الجدل

إن الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفيه و الاجتماعيه و الدينيه و العلميه و السياسيه و الأدبيه و جميع الفنون و المعارف و كل قضيه من ذلك تصلح أن تكون مطلوبه به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل.

منها (المشهورات الحقيقيه المطلقه) لأنها لما كانت بهذه الشهره لا يسع لأحد إنكارها و التشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجه. و حكمها من هذه الجهه حكم البديهيات فإنه لا تطلب بالبرهان. و يجمعها أنها غير مكتسبه فلا تكتسب بحجه.

ومن ينكر المشهورات لا تنفع معه حجه جدليه لأن معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهوره و قد ينكرها أيضاً. و مثل هذا المنكر للمشهورات لا رد له

إلا العقاب أو السخريه و الاستهزاء أو إحساسه: فمن ينكر مثل حسن عباده الخالق وقيح عقوق الوالدين فحقه العقاب و التعذيب. ومنكر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس يسخر به ويضحك عليه. ومنكر مثل أن النار حاره يكوى بها ليحس بحرارتها.

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلي في مقابل المشاغب كما تطلب القضية الأوليه بالبرهان في مقابل المغالط.

أما المشهورات المحدوده أو المختلف فيها فلا- مانع من طلبها بالحجه الجدليه في مقابل من لا يراها مشهوره أو لا يعترف بشهرتها، لينبهه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر.

ومنها (القضايا الرياضيه ونحوها) لأنها مبتنيه على الحس و التجربه، فلا مدخل للجدل فيها و لا معنى لطلبها بالمشهورات كقضايا الهندسه و الحساب و الكيمياء و الميكانيك و نحو ذلك.

## ١١ ادوات هذه الصناعه

### اشاره

عرفنا فيما سبق أن الجدل يعتمد على المسلّمات و المشهورات غير أن تحصيل ملكه هذه الصناعه (بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات و المسلّمات في وقت الحاجه عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع و المغلوبيه) ليس بالأمر الهين كما قد يبدو لأول وهله. بل يحتاج إلى مران طويل حتى تحصل له الملكه شأن كل ملكه في كل صناعه. ولهذا المران موارد أربعه هي أدوات للملكه إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها فإن لها الاثر البالغ في حصول الملكه و تمكن الجدلي من بلوغ غرضه.

ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. وليعلم الطالب أنه ليس معنى معرفه وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلًا عليها فعلاً، بل لا بد من السعى لتحصيلها بنفسه عملاً- واستحضارها عنده، فإن من يعرف معنى المنشار لا- يكون حاصلًا لديه و لا- يكون ناشراً للخشب، بل الذي ينشره من تمكن من تحصيل نفس الآله وعمل بها في

نشر الخشب. نعم معرفه أوصاف الآله طريق لتحصيلها و الانتفاع بها.

والأدوات الأربع المطلوبه هي كما يلي:

## ١ (الأداة الأولى)

أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب و من كل ماده على اختلافها، ويعدها في ذاكرته لوقت الحاجة، و إن يفصل بين المشهورات المطلقة وبين المحدوده عند أهل كل صناعه أو مذهب، و إن يميز بين المشهورات الحقيقيه و غيرها، و إن يعرف كيف يستنبط المشهور ويحصل على المشهورات بالقرائن وينقل حكم الشهره من قضيه إلى أخرى.

فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده فإن احتاج إلى استعمال مشهور: كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه.

وهذه الأداة لانزمه للجدلي، لأنه لا- ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور و لا يحسن منه أن يتأني ويطلب التذكر أو المراجعة فإنه يفوت غرضه ويعد فاشلاً لأن غايته آنيه، و هي الغلبه على خصمه أمام الجمهور. فيفوت غرضه بفوات الآوان، على العكس من طالب الحقيقه بالبرهان، فإن تأنيه وطلبه للتذكر و التأمل لا ينقصه و لا ينافي غرضه من تحصيل الحقيقه و لو بعد حين.

ومما ينبغي أن يعلم أن هذه الملكة (ملكه استحضار المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصه بالموضوع المختص به: فالمجادل في الأمور الدينيه مثلاً يكفي أن يستحضر المشهورات النافعه في موضوعه خاصه، و من يجادل في السياسه إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصه بهذا الباب فيكون صاحب ملكه في جدل السياسه فقط ... و هكذا في سائر المذاهب و الآراء.

وعليه فلا يجب في الجدلي المختص بموضوع أن تكون ملكته عامه لجميع المشهورات في جميع العلوم و الآراء.

## ٢ (الأداة الثانيه)

القدره و القوه على التمييز بين معاني الألفاظ المشتركه و المنقوله و المشككه و المتواطئه و المتباينه و المترادفه و ما إليها من أحوال الألفاظ، و القدره على تفصيلها على وجه يستطيع أن

يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها، حتى لا يقتصر على الدعوى المجردة في إيرادها في حججه، بل يتبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

وهناك أصول وقواعد قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي وتمييزه عن المشترك المعنوي ولمعرفه باقى أحوال اللفظ: لا يسعها هذا الكتاب المختصر. ولأجل أن يتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثلاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظ في كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً فإنه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب الاعتبارات، مثل كلمه (قوه) فإنها تستعمل بمعنى القدره كقولنا قوه المشى و القيام مثلاً و تستعمل بمعنى القابليه و التهيؤ للوجود مثل قولنا الأخرس ناطق بالقوه و البذره شجره بالقوه. فلو شككنا في أنها موضوعه لمعنى أعم أو لكل من المعنيين على حده، فإنه يمكن أن نقيس اللفظ الى ما يقابله فنرى في المثال أن اللفظ بحسب كل معنى يقابله لفظ آخر و ليس له مقابل واحد، فمقابل القوه بالمعنى الأول الضعف ومقابلها بالمعنى الثانى الفعلية. ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنيين لا معنى واحداً وإلا لكان لها مقابل واحد.

وكذلك يمكن ان تستظهر أن للفظه معنيين على نحو الاشتراك اللفظي، إذا تعدد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظه (أمر) فإنها بمعنى شىء تجمع على (أمر) وبمعنى طلب الفعل تجمع على (أوامر). فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

ثم إن كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، فينحو كل فريق من المتنازعين منحى من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر ويتخيل كل منهما أن المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما.

و من له خبره فى أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع



التصالح بين الفريقين. ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع فى مسأله جواز رؤيه الله، فيمكن أن يريد من يجيز الرؤيه هى الرؤيه القليه أى الإدراك بالعقل بينما أن المقصود لمن يحيلها هى الرؤيه بمعنى الإدراك بالبصر. ففصيل معنى الرؤيه وبيان أن لها معنيين قد يزيل الخلاف و المغالطه. و هكذا يمكن كشف النزاع فى كثير من الأبحاث. و هذا من فوائد هذه الأداة.

### ٣ (الأداة الثالثه)

القدره و القوه على التمييز بين المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو غيرها. وتحصل هذه القوه (الملكه) بالسعى فى طلب الفروق بين الأشياء المتشابهه تشابهاً قريباً لا سيما فى تحصيل وجوه اختلاف أحكام شىء واحد بل تحصل بطلب المباينه بين الأشياء المتشابهه بالجنس.

وتظهر فائده هذه الأداة فى تحصيل الفصول و الخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود و الرسوم. وتظهر الفائده للمجادل كما لو ادعى خصمه مثلاً أن شئين لهما حكم واحد باعتبار تشابهها فيقيس أحدهما على الآخر، أو أن الحكم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه أى المجادل إذا ميز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضى اختلاف أحكامها ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلاً: إن قياسك الذى ادعيتة قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدم فى بحث المشهورات فى دعوى منكر الحسن و القبح العقليين إذ استدل على ذلك بأنه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء مع أن الفرق بينهما ظاهر. فاعتقد المستدل أن حكمى العقل فى المسألتين نوع واحد واستدل بوجود الفرق على إنكار حكم العقل فى مسأله الحسن و القبح.

وقد أوضحنا هناك فرق بين العقليين وبين الحكمين بما أبطل قياسه فكان قياساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

### ٤ (الأداة الرابعه)

القدره على بيان التشابه بين الأشياء المختلفه عكس الأداة الثالثه، سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات. وتحصل هذه القدره (الملكه) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعده جداً أو المتجانسه، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء و إن كان أمراً عديمياً. ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبه عارضه. و الحدود فى النسبه إما أن تكون متصله أو منفصله: أما المتصله فكما لو كان شىء واحد منسوباً

أو منسوباً إليه في الطرفين، أو أنه في أحد الطرفين منسوباً و في الثاني منسوباً إليه، فهذه ثلاثة أقسام:

(مثال الاول) ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

و (مثال الثاني) ما لو قيل نسبة البصر إلى النفس كنسبه السمع إليها.

و (مثال الثالث) ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخط كنسبه الخط إلى السطح.

أما المنفصله ففيما إذا لم يشترك الطرفان في شيء واحد أصلاً كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبه الثلاثة إلى الستة.

وفائده هذه الأداة اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقه. فإن هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، و الأداة السابقه تنفع في تحصيل الفصول و الخواص كما تقدم.

وتنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعض آخر في الشهره أو في حكم آخر، بيان ما به الاشتراك في موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما في التمثيل.

وتنفع هذه الأداة أيضاً الجدلي فيما لو ادعى خصمه الفرق في الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فاذا عجز عن بيانه لا بد أن يسلم بالحكم العام ويذعن. و إن كان بحسب التحقيق العلمي لا يكون العجز عن إيراد الفرق بل حتى نفس عدم الفرق مقتضياً للاحاق شيء بشيئه في الحكم.

## ٢ المواضع

### ١ معنى الموضع

للتعبير (بالموضع) أهميه خاصه في هذه الصناعه، فينبغي أن نتقن جيداً معنى هذه اللفظه قبل البحث عن أحكامه، فنقول:

الموضع باصطلاح هذه الصناعه هو الأصل أو القاعده الكليه التي تتفرع منها قضايا مشهوره.

وبعباره ثانيه أكثر وضوحاً، الموضع: كل حكم كلي تنشعب منه وتتفرع عليه أحكام كليه كثيره كل واحد منها بمثابه الجزئي بالإضافة إلى ذلك الكلي الأصل لها، و في عين الوقت كل واحد من هذه الأحكام المتشعبه مشهور في

نفسه يصح أن يقع مقدمه فى القياس الجدلى بسبب شهرته.

ولا يشترط فى الأصل (الموضع) أن يكون فى نفسه مشهوراً، فقد يكون وقد لا يكون. وحينما يكون فى نفسه مشهوراً صح أن يقع كالحكم المنشعب منه مقدمه فى القياس الجدلى، فىكون موضعاً باعتبار ومقدمه باعتبار آخر.

مثال الموضوع قولهم:

«إذا كان أحد الضدين موجوداً فى موضوع كان ضده الآخر موجوداً فى ضد ذلك الموضوع». فهذه القاعده تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عده أحكام مشهوره تدخل تحتها مثل قولهم:

«إذا كان الإحسان للاصدقاء حسناً فالإساءه إلى الأعداء حسنه أيضاً»، وقولهم:

«إذا كانت معاشره الجهال مذمومه فمقاطعه العلماء مذمومه»، وقولهم:

«إذا جاء الحق زهق الباطل» وقولهم:

«إذا كثرت الأغنياء قلت الفقراء» ... وهكذا. فهذه الأحكام وأمثالها أحكام جزئيه بالقياس إلى الحكم الأول العام، و فى نفسها أحكام كليه مشهوره.

(مثال ثانٍ للموضع): قولهم:

«إذا كان شىء موجوداً فى وقت أو موضع أو حال أو موضوع أو نافع أو جميل فهو مطلقاً ممكن أو نافع أو جميل» فهذه القاعده تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عده أحكام مشهوره، مثل أن يقال:

«إذا كذب الرجل مره فهو كاذب مطلقاً» و «إذا كان السياسى يذيع السرّ فى بيته فهو مذيع للسرّ مطلقاً» و «إذا صبر الإنسان فى حال الشده فهو صابر مطلقاً» و «إذا ملك الإنسان العقار فهو مالك مطلقاً» ومثل إن يقال:

«إذا أمكن الطالب أن يجتهد فى مسأله فقهيه فالاجتهاد ممكن له مطلقاً» و «إذا كان الصدق نافعاً فى الحال الاعتياديه فهو نافع مطلقاً» و «إذا حسنت مجامله العدو فى حال اللقاء فهى حسنه مطلقاً» ... وهكذا تنشعب من ذلك الموضوع كثير من أمثال هذه الأحكام المشهوره التى هى من جزئياته.

وأكثر المواضع ليست مشهوره. وإنما

الشهره لجزئياتها فقط. و السرّ فى ذلك:

١ إن تصور العام أبعد عن عقول العامه من تصور الخاص، فلا بد أن تكون شهره كل عام أقل من شهره ما هو أخص منه. لأن صعوبه التصور تستدعى صعوبه التصديق. و هذه الصعوبه تمنع الشهره و إن لم تمنعها فإنها تقللها على الأقل.

٢ إن العام يكون فى معرفه النقص أكثر من الخاص، لأن نقض الخاص يستدعى نقض العام و لا عكس. ولهذا يكون الاطلاع على كذب العام أسهل وأسرع.

ولأجل التوضيح نجرب ذلك فى الموضوع الأول المذكور آنفاً:

فإننا عند ملاحظه الأضداد نجد أن السواد و البياض مثلاً من الأضداد، مع أنهما معاً يعرضان على موضوع واحد و هو الجسم، لا أن البياض يعرض على نوع من الجسم مثلاً و السواد يعرض على ضده كما يقتضيه هذا الموضوع.

إذن هذا الموضوع كاذب لا قاعده كليه فيه. فانظر كيف اطلعنا بسهولة على كذب هذا العام.

أما الأحكام المشهوره المنشعبه منه كمثال الإحسان الى الأصدقاء و الإساءه إلى الأعداء، فإن النقص المتقدم للموضوع لا يستلزم نقضها، لما قلناه إن نقض العام لا يستدعى نقض الخاص. مثلاً نجد امتناع تعاقب الضدين مثل الزوجيه و الفرديه على موضوع واحد بأن يكون عدد واحد مره زوجاً و مره فرداً، فكون بعض أصناف الأضداد كالبياض و السواد يجوز تعاقبهما على موضوع واحد لا يستلزم ان يكون كل ضدين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان و الإساءه من قبيل الزوجيه و الفرديه لا من قبيل السواد و البياض.

وحيث يجب ملاحظه جزئيات هذا الحكم المنشعب من الموضوع، فإذا لا حظناها و لم نعثر فيما بينها على نقض له و لم نطلع على مشهور آخر يقابله، فلا بد أن يكون فى موضع التسليم

و لا يلتفت إلى الأضداد الأخرى الخارجة عنه.

والخلاصة إن كذب الموضع لا يستكشف منه كذب الحكم المنشعب منه المشهور.

## ٢ فائدة الموضع وسر التسميه

وعلى ما تقدم يتوجه السؤال عن الفائدة من الموضع في هذه الصنعة إذا كانت الشهره ليست له!

والجواب: إن الفائدة منه هي أن صاحب هذه الصنعة يستطيع أن يعد الموضع ويحفظها عنده أصولاً وقواعد عامه، ليستنبط منها المشهورات النافعه له في الجدل عند الحاجه للإبطال أو الإثبات. وإحصاء الموضع (القواعد العامه) أسهل وأجدى في التذكر من إحصاء جزئياتها (المشهورات المنشعبه منها).

ولذا قالوا ينبغى للمجادل ألا يصرح بالموضع الذى استنبط منه المشهور؛ بل يحتفظ به بينه وبين نفسه، حتى لا يجعله معرضاً للنقض و الرد، لأن نقضه ورده كما تقدم أسهل وأسرع.

ومن أجل هذا سُمى الموضع موضعاً لأنه موضع للحفظ و الانتفاع و الاعتبار.

وقيل: إنما سُمى موضعاً لأنه يصلح أن يكون موضع بحث و نظر.

و هو وجه أيضاً وقيل غير ذلك، و لا يهم التحقيق فيه.

## ٣ اصناف الموضع

### الإشاره

جميع الموضع في المطالب الجدليه إنما تتعلق بإثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، أى تتعلق بالإثبات و الإبطال.

وهذا على إطلاقه مما لا يسهل ضبطه وإعداد الموضع بحسبه. فلذلك وجب على من يريد إعداد الموضع وضبطها ليسهل عليه ذلك أن يصنفها ليلاحظ في كل صنف ما يليق به من الموضع ويناسبه.

والتصنيف في هذا الباب إنما يحسن بتقسيم المحمولات حسبما يليق بها في هذه الصنعة. و قد بحث المنطقيون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصنعة، و إن اختلف عن الأسلوب المعهود في بحث الكليات.

ونحن لأجل أن نضع خلاصه لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم في هذا الباب نسلك طريقتهم في التقسيم، فنقول:

إن المحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في الانعكاس ( ) و اما أن لا يكون:

(أ) أن يكون دالاً على الماهية. و الدال على الماهية أحد شيئين حد أو أسم.

والاسم ساقط عن الاعتبار هنا لأن حمله على الموضوع حمل لفظي لا حقيقي، فلا يتعلق به غرض المجادل. فينحصر الدال على الماهية في (الحدّ) فقط.

(ب) أن لا- يكون دالاً على الماهية. ويسمى هنا (خاصه) وقد يسمى أيضا (رسماً) ، لأنه يكون موجباً لتعريف الماهية بتمييزها عما عداها.

### و (الثاني) لا يخلو أيضا عن أحد أمرين

(أ) أن يكون واقعاً في طريق ما هو. ويسمى هنا (جنساً). و الجنس بهذا الاصطلاح يشمل الفصل باصطلاح باب الكلليات، إذ لا فائده تظهر في هذا الفن بين الجنس و الفصل.

وإنما كان الفصل من أقسام ما ليس بمساوٍ للموضوع، فلانه بحسب مفهومه وذاته بالقوه يمكن أن يقع على الأشياء المختلفه بالحقيقه، و إن كان فعلاً لا يقع إلا على الأشياء المتفقه الحقيقه، فإن الناطق مثلاً لا يقع فعلاً إلا على أفراد الإنسان، ولكنه بالقوه وبحسب مفهومه يصلح للصدق على غير الإنسان لو كان له النطق، فلا- يمتنع فرض صدقه على غير الإنسان. فلم يكن مفهوماً مساوياً للإنسان. وبهذا الاعتبار يسمى هنا (جنساً).

(ب) أن لا يكون واقعاً في طريق ما هو، ويسمى (عرضاً). و العرض شامل للعرض العام وللعرض الذي هو أخص من الموضوع، إذ أن كلاً منهما غير مساوٍ للموضوع، كما أنه غير واقع في جواب ما هو.

### وعلى هذا فالمحمولات أربعه

حد، وخاصه، و جنس، و عرض. أما (النوع) فلا يقع محمولاً، لأنه إما أن يحمل على الشخص أو على الصنف، و لا اعتبار بحمله على الشخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل كليات. و اما الصنف فحمل النوع عليه بمثابة حمل اللوازم، لأن النوع ليس نوعاً للصنف، فيدخل النوع من هذه الجبهه في باب العرض.

وعليه فالنوع بما هو نوع لا يقع محمولاً في القضية. بل إنما يقع موضوعاً فقط.

إذا عرفت أقسام المحمولات على النحو المتقدم الذي يهيم الجدلي فاعلم أنه لا يتعلق غرض المجادل في مقام المخاصمه في أن محموله في مطلوبه أي قسم منها، فإن كل غرضه أن يتوصل إلى إثبات حكم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصه أو أى شىء آخر فليس ذلك يحتاج إليه.



إليه قبل المخاصمه و المجادله أو يعد المواضع لاستنباط المشهورات التي تنفعه عند المخاصمه. وإعداد هذه المواضع في هذه الصناعات يتوقف على تفصيل المحمولات حسب تلك الأقسام ليعرف لكل محمول ما يناسبه من المواضع.

وعليه فالمواضع منها ما يخص الحد مثلاً فينظر لأجل إثباته في أنه يجب أن يكون موجوداً لموضوعه و انه مساوٍ له و انه واقع في طريق ما هو و انه قائم مقام الاسم في الدلاله على الموضوع.

ومنها ما يخص الخاصه، فينظر لأجل إثباتها في أنها يجب أن تكون موجوده لموضوعها و انه مساويه له و انه غير واقع في طريق ما هو ... و هكذا باقى أقسام المحمولات.

فتكون المواضع على ما تقدم أربعة أصناف:

ثم إن هناك مواضع عامه للإثبات و الإبطال لا يخص أحد المحمولات الأربعة بالخصوص و تنفع في جميع المحمولات. وتسمى (مواضع الإثبات و الإبطال).

فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقه، فتكون خمس.

ثم لا- حظوا إن كثيراً ما يهمل الجدلى إثبات أن هذا المحمول أشد من غيره أو اضعف أو أولى و غير أولى. و هذا إنما يصح فرضه في الأ-عراض الخاصه لأنها هي التي تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً وسمّوه (مواضع الأولى و الأثر) ثم لا حظوا أنه قد يتوجه نظر الجدلى إلى بحث آخر، و هو إثبات الاتحاد بين الشئيين إما بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسمّوا المواضع في ذلك (مواضع هو هو).

وعلى هذا فتكون المواضع سبعة، وتفصيل هذه المواضع يحتاج إلى فن مستقل لا تسعه هذه الرساله المختصره. على أن كل مجالد مختص بفن كالفقيه و المتكلم و المحامى و السياسى لا بد أن يتقن فنّه قبل أن يبرز إلى الجدل فيطلع على ما فيه من



مشهورات ومسلمات و ما يقتضيه من المشهورات. فلا تكون له كبير حازه إلى معرفه المواضع فى علم المنطق وتحضيرها من طريقه.

ولأجل ألا نكون قد حرمانا الطالب من التنبه للمقصود من المواضع نذكر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعه المتقدمه، ونحيله على الكتب المطوله فى هذا الفن إذا أراد الاستزاده، فنقول.

#### ٤ مواضع الإثبات و الإبطال

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عام فى جميع المحمولات كما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراض داخله فى هذا الباب أيضاً. وأشهر المواضع فى هذا الباب عدوها عشرين موضعاً، و ما ذكرناه من أمثله المواضع فيما سبق هى من مواضع الإثبات و الإبطال. ونذكر الآن مثلاً واحداً غيرها، وهو:

أن العارض على المحمول عارض على موضوعه، فيمكن أن تثبت عروض شىء للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله، فمثلاً يقال:

الجمهور عاطفى. فالجمهور موضوع وعاطفى محمول. و هذا المحمول و هو العاطفى يوصف بأنه تقوى فيه طبيعه المحاكاه فيثبت من ذلك ان الجمهور يوصف بأنه تقوى فيه طبيعه المحاكاه.

ويقال ايضاً:

السياسى نفعى. ثم إن هذا المحمول، و هو النفعى، يوصف بانه يقدم منفعتة الخاصه على المصلحه العامه. فيثبت أن السياسى يقدم منفعتة الخاصه على المصلحه العامه.

ويقال ايضاً:

الصادق عادل. ثم إن هذا المحمول، و هو العادل. لا يوصف بكونه ظالماً أى لا يعرض عليه الظلم. فيبطل بذلك كون الصادق ظالماً.

ومعنى هذا الموضوع أنك تستنبط من مشهورين مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه واتصاف المحمول بصفه كالمثالين الأولين، فتستنبط المشهور الثالث و هو حمل صفه المحمول على الموضوع. أو المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه وعدم اتصاف المحمول بصفه كالمثال الأخير، فتستنبط منهما المشهور الثالث و هو إبطال اتصاف الموضوع بتلك الصفه.

#### ٥ مواضع الأولى و الأثر

أصل هذا الباب ترجيح شىء واحد من شيئين بينهما مشاركه فى بعض الوجوه. و الألفاظ المستعمله المتداوله فى التفصيل هى كلمه أثر وأولى وأفضل وأكثر وأزيد وأشد وأشرف وأقدم و ما يجرى مجرى ذلك. و ما يقابل كل واحد منها، مثل الأنقص و

الأخس و الأقل و الأضعف وهكذا. ولكل من كلمات التفضيل هذه خصوصيه

يطول الكلام فى شرحها.

وإنما يحتاج إلى المواضع فى هذا الباب ففى الأمور التى لا يظهر فيها التفاضل لأول وهله، وإلا فما هو ظاهر التفاضل فيه مثل إن الشمس أكثر ضوءاً من القمر يكون إيراد المواضع لإثباته حشواً ولغوياً.

وكثيراً ما يقع التنازع بين الناس فى تفضيل شخص على شخص أو شىء على شىء، من ماكولات وملبوسات ومسكنات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات ... وهكذا.

والتنازع تارة يكون من هو الأفضل مع الاتفاق على وجه التفضيل، كأن يتنازع شخصان فى أن حاتم الطائي أكثر كراماً أم معن بن زائده مع الاتفاق بينهما على أن الكرم فضيله وانه قد اتصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنما يتوقف على ثبوت حوادث تاريخيه تكشف عن الأفضليه و ليس على هذا الفن.

وأخرى يكون النزاع فى وجه الأفضليه كأن يتنازعا فى أنه أيهما أولى بأن يوصف بالكرم، مع الاتفاق على أن معناً مثلاً يوجد بفضل ما له وحاشياً يوجد بكل ما يملك، ومع الاتفاق أيضاً على أن ما جاد به معن أكثر بكثير فى تقدير المال مما جاد به حاتم. وحينئذ يكون النزاع فى العبره فى الأفضليه بالكرم هل هو بمقدار العطاء فيكون معن أفضل من حاتم أو بما يتحقق به معنى الإيثار فيكون حاتم أفضل.

ويمكن أن يتمسك القائل الأول بموضع فى هذا الباب، وهو «إن ما يفيد خيراً أكثر فهو أثر وأولى بالفضل»، فيكون معن أفضل. ويمكن أن يتمسك القائل الثانى بموضع آخر فيه، وهو «إن ما ينبعث من تضحيه أكثر بالحاجه و النفس فهو أثر وأولى بالفضل» فيكون حاتم أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب يمكن أن يستدل بهما الخصمان المتجادلان.

هذا أقصى ما أمكن بيانه من

المواضع. وعليك بالمطولات في استقصائها إن أردت، و من الله تعالى التوفيق.

### ٣ الوصايا

#### ١ تعليمات للسائل

تقدم في الباب الأول من هو (السائل). وعليه لتحصيل غرضه و هو الحصول على اعتراف (المجيب) أن يتبع التعليمات الثلاثه الآتيه:

١ أن يحضر لديه قبل توجيه السؤال الموضوع أو المواضع التي منها يستخرج المقدمه المشهوره اللازمه له.

٢ أن يهييء في نفسه قبل السؤال أيضاً الطريقه و الحيله التي يتوسل بها لتسليم المجيب بالمقدمه و التشنيع على منكرها.

٣ لما كان من اللازم عليه أن يصرح بما يضره في نفسه من المطلوب الذي يستلزم نقض وضع الخصم فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته وكلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف و التسليم بما يريد ويتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار.

هذه هي الخطوط الأولى الرئيسه التي يجب أن يتبعها السائل في مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق كثيره، ينبغي أن يتبع إحدى الوصايا ( ) الآتيه لتحقيقها:

١ ألا يطلب من أول الأمر التسليم من الخصم بالمقدمه اللازمه لنقض وضعه. وبعبارة ثانيه: ينبغي ألا يقتحم الميدان في الجدل في أول جوله بالسؤال عن نفس المقدمه المطلوبه له. و السر في ذلك أن المجيب حينئذ يكون في مبدأ قوته وانتباهه، فقد يتنبه الى مطلوب السائل، فيسرع في الإنكار ويعاند.

٢ و إذا انتهى به السؤال عن المطلوب، فلا ينبغي أيضاً أن يوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشيه أن يشعر الخصم فيقر من الاعتراف، بل له مندوحه عن ذلك باتباع أحد الطرق أو الحيل ( ) الآتيه:

(الأولى) ان يوجه السؤال عن امر اعم من مطلوبه، فاذا اعترف بالاعم الزمه قهرا بالاعتراف بالاخص بطريقه القياس الاقتراني.

(الثانيه) ان يوجه السؤال عن امر اخص، فاذا اعترف به، فبطريقه الاستقراء يستطيع ان يلزم خصمه بمطلوبه.

(الثالثه)

ان يوجه السؤال عن امر يساويه، فاذا اعترف به، فبطريقه التمثيل يتمكن من الزامه اذا كان ممن يرى التمثيل حجه.

(الرابعه) ان يعدل عن السؤال عن الشىء الى السؤال عما يشق منه، مثل ما اذا اراد ان يثبت ان الغضبان مشتاق للانتقام فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه فيدعى مثلاً- ان الالب يغضب على ولده و لا- يشق الى الانتقام منه، فيعدل الى السؤال عن نفس الغضب، فيقال:

اليس الغضب هو شهوه الانتقام؟ فاذا اعترف به يقول له: إذن الغاضب مشتة للانتقام.

(الخامسه) ان يقلب السؤال بما يوهم الخصم ان يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد مثلاً اثبات ان اللذه خير، فيقول:

أليست اللذه ليست خيراً؟

فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب، فيبادر عادة الى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل.

ولكل من هذه الحيل الخمس مواضع قد تنفع فيها احداها و لا تنفع الاخرى.

فعلى السائل الذكى ان يختار ما يناسب المقام.

٣ ألا يرتب المقدمات فى المخاطبه ترتيباً قياسياً على وجه يلوح للخصم انسباقها الى المطلوب، بل ينبغى ان يشوش المقدمات ويخل بترتيبها فيراوغ فى الوصول الى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

٤ ان يتظاهر فى سؤاله أنه كالمستفهم الطالب للحقيقه المقدم للانصاف على الغلبه، بل ينبغى أن يلوح عليه الميل الى مناقضه نفسه وموافقه خصمه، لينخدع به الخصم المعاند فيطمئن اليه. وحينئذ يسهل عليه استلال الاعتراف منه من حيث يدرى و لا يدرى.

٥ ان يأتى بالمقدمات فى كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر، ويدعى فى قوله ظهور ذلك وشهرته وجرى العاده عليه، ليجد الخصم إن جحدها أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به و الاستهان به له،

فيجبن عن انكارها.

٦ أن يخلط الكلام بما لا ينفع في مقصوده، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدمه المطلوبه بالخصوص. و الأفضل أن يجعل الحشو حقاً مشهوراً في نفسه، فإنه يضطر إلى التسليم به، و إذا سلّم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقاً مع الجمهور الذي يفقد على الأكثر قوه التمييز.

٧ إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتد بذكائه، فلا يبالي أن يسلم في مبدأ الأمر بما يلقي عليه من الأسئلة، ظناً منه بأن السائل لا يتمكن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه وبأنه يتمكن حينئذ من اللجاج و العناد.

فمثل هذا الشخص ينبغي للسائل أن يمهد له بتكثير الأسئلة عما لا جدوى له في مقصوده، حتى اذا استنفذ غايه جهده قد يتسرب إليه الملل و الضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

٨ إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبر عنه بأسلوب قوى الأداء لا يشعر بالشك و التردد، و لا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا يضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمه أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جذعاً. و قد يشق عليه أن يوجه هذه المره أسئله نافعه في المقصود، فيغلب على أمره.

٩ أن يفهم نفسه الجماعات و الجماهير من جهه أنها تنساق إلى الأغراء و تتأثر ببهرجه الكلام حتى يستغل ذلك للتأثير فيها، و المفروض أن الغرض الأصيل من الجدل التغلب على الخصم أمام الجمهور. و ينبغي له أن يلاحظ أفكار الحاضرين و يجلب رضاهم باظهار أن هدفه نصرتهم و جلب المنفعه لهم، ليسهل عليه أن يجرحهم إلى جانبه فيسلموا بما يريد التسليم به منهم. و بهذا يستطيع ان

يقهر خصمه على الموافقه للجمهور فى تسليم ما سلموا به، لأن مخالفه الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يشعر الإنسان بالخجل و الخيبه.

١٠ و هو آخر وصايا السائل اذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الكلام فلا يحسن منه أن يلح عليه أو يسخر منه أو يقدح فيه، بل لا- يحسن أن يعقبه بكل كلام يظهر مغلوبيته وعجزه، فإن ذلك قد يثير الجمهور نفسه ويسقط احترامه عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح و الغلبه.

## ٢ تعليمات للمجيب

إن (المجيب) كما قدمنا مدافع عن مهاجمه خصمه (السائل). و المدافع غالباً أضعف كفاعاً من المهاجم وأقرب إلى المغلوبيه، لأن المبادأه بيد المهاجم، فهو يستطيع ان ينظم هجومه بالاسئله كيف يشاء، ويترك منها ما يشاء. و المجيب على الاكثر مقهور على مماشاه السائل فى المحاوره.

وعلى هذه فهمه بالمجيب أشق وأدق، و اللازم له عده طرق مترته يسلكها بالتدرىج أولاً- فأولاً، فإن لم يسلك الأول أخذ بالثانى وهكذا. و هى حسب الترتيب:

أولاً ان يحاول الالتفاف على السائل، بأن يحوّر الكلام إن استطاع فيعكس عليه الدائره بتوجيه الأسئلة مهاجماً و لا بد أن السائل له وضع يلتزم به يخالف وضع المجيب. فينقلب حينئذ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً. وبهذه الطريقه يصبح أكثر تمكنا من الأخذ بزمام المحاوره، بل يصبح فى الحقيقه هو السائل.

ثانياً إذا عجز عن الطريقه الأولى، و هى الالتفاف، يحاول إرباك السائل وإشغاله بأمر تبعد عليه المسافه كسباً للوقت كيما يعد عدته للجواب الشافى، مثل أن يجد فى أسئلته لفظاً مشتركاً فيستفسر عن معانيه ليتركه يفصلها ثم يناقشه فيها. أو هو يتولى تفصيلها ليذكر أى المعانى يصح السؤال عنه وأيها لا يصح. و فى هذه قد تحصل فائده أخرى

فإنه بتفصيل المعانى المشتركة قد تنبثق له طريقه للهرب عمياً يلزمه به السائل بأن يعترف مثلاً بأحد المعانى الذى لا يلزم منه نقض وضعه.

ثالثاً إذا لم تنجح الطريقه الثانيه و هى طريقه الإشغال و الإرباك يحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه. وينبغى أن يعلم أنه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهوراً حقيقياً، لأنه غالباً لا ينتج المشهور إلا مشهوراً، فلا يتوقع من المشهورات أن تنتج ما يناقض وضعه المشهور.

وليس معنى الهرب من الاعتراف أن يمتنع من الاعتراف بكل شىء يلقي عليه. فإن هذه الحاله قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فيصبح موضعاً للسخرية و النقد، بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه.

رابعاً إذا وجد أن الطريقه الثالثه لا تنفع و هى طريقه الهرب من الاعتراف (وذلك عند ما يكون المسؤول عنه الذى يحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لان العناد فى مثله أكثر قبحاً من الالتزام به) فعليه الا يعلن عن إنكاره له صراحه، لأنه لو فعل ذلك فى مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامه نفسه، و فى نفس الوقت يخسر وضعه الملتزم له. فلا- مناص له حينئذ من اتباع أحد طريقين:

(الاول) أن يعلن الاعتراف. و لا ضير عليه فى ذلك، لأنه إن دل على شىء فإتما يدل على ضعف وضعه الذى يلتزمه لا على قصور نفسه وعلمه. و هذا و إن كان من وجهه يكشف عن قصور نفسه إذ يلتزم بما لا- ينبغى الالتزام به، ولكن ينبغى له لتلقى ذلك فى هذا الموقف (وهو أدق المواقف التى تمر على المجيب المنصف المحب للحق و الفضيله) أن يعلن أنه طالب للحق ومؤثر للانصاف و



العدل له أو عليه.

وهذا لعله يعوض عما يخسر من المحافظه على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته.

(الثانى) اذا وجد انه يعز عليه اعلان الاعتراف فان اخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطف فى أسلوب الامتناع الذى التزمه لا يعترفون بذلك، فيلقى تبعه الانكار على غيره. أو يقول:

كيف يطلب منى الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودى، فيؤجل ذلك الى مراجعه أو مشاوره، أو نحو ذلك من أساليب الهرب من التصريح بالانكار أو من التصريح بالاعتراف.

خامسا بعد أن تعز عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف، ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير.

و هو مناقشه الملازمه بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور مثلاً بقيود وشرائط تجعله لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب التى يتمكن بها من مناقشه الملازمه. و هذه مرحله دقيقه شاقه تحتاج الى علم ومعرفه و فطنه.

### ٣ تعليمات مشتركه للسائل و المجيب او اداب المناظره

(أولاً) ان يكون ماهرا فى عدده اشياء:

١ فى إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من جعل القياس الواحد أربعه اقيسه بحسب تقابل التناقض و التضاد.

٢ فى إيراد العكس المستوى وعكس النقيض ونقض المحمول و الموضوع، فإن هذا يفيد فى التوسع بإيراد الحجج المتعدده على مطلوبه أو ابطال مطلوب غيره.

٣ فى إيراد مقدمات كثيره لاثبات كل مطلوب من مواضع مختلفه و كذلك إبطاله. الى غير ذلك من أشياء تزيد فى قوه إيراد الحجج المتعدده.

(ثانياً) ان يكون لسناً منطقياً يستطيع ان يجلب انتباه الحاضرين وانظارهم نحوه، ويحسن ان يثير اعجابهم به وتقديرهم لبراعته الكلاميه.

(ثالثاً) ان يتخير الالفاظ الجزله الفخمه، ويتجنب العبارات الركيكه العاميه، ويتقى التتمه و الغلطه فى الالفاظ و الاسلوب، للسبب المتقدم.

(رابعاً) ألا يدع لخصمه مجال الاستقلال بالحديث فيستغل أسماء الحاضرين وانتباههم

له، لأن استغلال الحديث في الاجتماع مما يعين على الظهور على الغير و الغلبه عليه.

(خامساً) أن يكون متمكناً من إيراد الامثال و الشواهد من الشعر و النصوص الدينيه و الفلسفيه و العلميه و كلمات العظماء و الحوادث الصغيره الملائمه. و ذلك عند الحاجه طبعاً. بل ينبغي أن يكثر من ذلك ما وجد اليه سبيلاً، فانه يعنيه كثيراً على تحقيق مقصوده و الغلبه على خصمه. و المثل و الواحد قد يفعل في النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقيه من الانصياع اليه و التسليم به.

(سادساً) أن يتجنب عباره الشتم و اللعن، و السخرية و الاستهزاء، و نحو ذلك مما يثير عواطف الغير و يوقظ الحقد و الشحناء. فإنّ هذا يفسد الغرض من المجادله التي يجب أن تكون بالتى هي احسن.

(سابعاً) ألا- يرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فإن هذا لا يكسبه إلا ضعفاً، و لا يكون إلا دليلاً على الشعور بالمغلوبيه، بل الذى يجب عليه أن يلقي الكلام القوى الأداء لا يشعر بالتردد و الارتباك و الضعف و الانهيار، و إن أداه بصوت منخفض هادئ فإن تأثيره هذا الاسلوب أعظم بكثير من تأثير أسلوب الصياح و الصراخ.

(ثامناً) أن يتواضع فى خطاب خصمه، و يتجنب عبارات الكبرياء و التعاضم و الكلمات النابيه القبيحه.

(تاسعاً) أن يتظاهر بالاصغاء الكامل لخصمه، و لا يبدأ بالكلام الا من حيث ينتهى من بيان مقصوده، فان الاستباق الى الكلام سؤالاً- وجواباً قبل أن يتم خصمه كلامه يربك على الطرفين سير المحادثه و يعقد البحث من جهه و يثير غضب الخصم من جهه اخرى.

(عاشراً) أن يتجنب (حد الامكان) مجادله طالب الرياء و السمعه و مؤثر الغلبه و العناد و مدعى القوه و العظمه، فان هذا من جهه يعديه بمرضه فينساق بالاخير مقهوراً الى

ان يكون شبيها به في هذا المرض.

و من جهة اخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل الى نتيجة مرضيه في المجادله.

ولو اضطر الى مجادله مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل في محاورته ويغالطه في حججه، بل لا ضير عليه في استعمال حتى مثل الاستهزاء و السخرية و اخجاله.

و (الوصيه الاخير) لكل مجادل مهما كان الا يكون همه الا الوصول الى الحق واثار الانصاف و إن ينصف خصومه من نفسه، ويتجنب العناد بالاصرار على الخطأ، فإنه خطأ ثان، بل ينبغي أن يعلن ذلك و يطلبه من خصمه بالحاح حتى لا يشد الطرفان عن طلب الحق و العدل و الانصاف.

وهذا أصعب شيء يأخذ الانسان به نفسه، فلذلك عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونه من الله سبحانه فإنه تعالى مع المتقين الصابرين.

### ٣ صناعة الخطاب

### ١ الاصول و القواعد

#### ١ وجه الحاجه الى الخطاب

كثيراً ما يحتاج المشرعون ودعا المبادئ و السياسيون ونحوهم الى إقناع الجماهير فيما يريدون تحقيقه، إذ تحقيق فكرتهم أو دعوتهم لا تتم إلا برضا الجمهور عنها وقناعتهم بها.

والجمهور لا يخضع للبرهان و لا يقنع به، كما لا يخضع للطرق الجدليه، لأنَّ الجمهور تتحكم به العاطفه أكثر من التعقل و التبصر، بل ليس له الصبر على التأمل و التفكير ومحاكمه الادله و البراهين، وانما هو سطحى التفكير فاقد للتمييز الدقيق. تؤثر فيه المغريات و تبهره العبارات البراقه وتقنعه الظواهر الخلابه. ولعدم صبره على التمييز الدقيق نجده اذا عرضت عليه فكره لا يتمكن من التفكير بين صحيحها وسقيمها فيقبلها كلها او يرفضها كلها.

وعليه، فيحتاج من يريد التأثير على الجماهير في إقناعهم ان يسلك مسلكاً آخر غير مسلك البرهان و الجدل المتقدمين، فان الذى يبدو أن الطرق العقلية عاجزه عن التأثير على عقائد الناس وتحويلها لعجزها

عن التأثير على عواطفهم المتحكمه فيهم.

بل لا يقتصر هذا الامر على الجمهور بما هو جمهور، فإن كل فرد من أفراد العامه إذا كان قليل الثقافه و المعرفه هو أبعد ما يكون عن الإقتناع بالطرق البرهانيه او الجدليه، بل أكثرالخاصه المثقفين و إن ظنوا في أنفسهم المعرفه وحرية الرأى ينجذبون الى الطرق المقنعه المؤثره على العواطف وينخدعون بها. بل لا يستغنون عنها فى كثير من آرائهم و اعتقاداتهم، بالرغم على قناعتهم بمعرفتهم وثقافتهم التى قد يتخيلون أن هم قد بلغوا بها الغايه.

فيجب أن تكون المخاطبه التى يتلقاها الجمهور و العامى وشبهه من نوع لا تكون مرتفعه ارتفاعاً بعيداً عن درجه مثله. ولذا قيل: «كلم الناس على قدر عقولهم».

ولم تبق لنا صناعه هذا الغرض غير صناعه الخطابيه، فإن الاسلوب الخطابى أحسن شىء للتأثير على الجمهور و العامى. وكل شخص إستطاع أن يكون خطيباً بالمعنى المقصود من الخطابيه فى هذا الفن فإنه هو الذى يستطيع أن يستغل الجمهور و العوام و يأخذ بأيديهم الى الخير أو الشر.

فهذا وجه حاجتنا معاشر الناس الى صناعه الخطابيه، ولزم على من يريد قياده الجمهور الى الخير ان يتعلم هذه الصناعه، و هى عباره عن معرفه طرق الإقناع.

فان الخطابيه انجح من غيرها فى الإقناع، كما ان الجدل فى الالزام انفع.

## ٢ وظائف الخطابيه وفوائدها

مما تقدم نستطيع أن نعرف أن وظائف الخطابيه هو الدفاع عن الرأى، وتنوير الرأى العام فى أى أمر من الأمور، و الحض على الإقناع بمبدأ من المبادئ، و التحريض على اكتساب الفضائل و الكمالات واجتناب الرذائل و السيئات، وآثاره شعور العامه وإيقاظ الوجدان و الضمير فيهم. وبالاختصار وظيفتها إعداد النفوس لتقبل ما يريد الخطيب أن تقتنع به.

وبهذا تعرف أن فائده الخطابيه فائده كبيره، بل هى

ضروره اجتماعيه فى حياه الناس العامه.

وهى بعد وظيفه شاقه، إذ أنّها تعتمد بالاضافه الى معرفه هذه الصناعه على مواهب الخطيب الشخصيه التى تصقل بالتمرين و التجارب و لا تكتسب بهذه الصناعه و لا بغيرها، وإنما وظيفه هذه الصناعه توجه تلك المواهب وإعداد ما يلزم لمعرفه طرق اكتساب ملكه الخطابه، مع المران الطويل وكثره التجارب. وسيأتى التنصيص على حاجه الخطابه الى المواهب الشخصيه.

### ٣ تعريف هذه الصناعه وبيان معنى الخطابه

يمكن مما تقدم أن نتصيد تعريف صناعه الخطابه على النحو الآتى حسبما هو معروف عند المنطقيين: «إنها صناعه علميه بسببها يمكن إقناع الجمهور فى الأمر الذى يتوقع حصول التصديق به بقدر الامكان».

هذا هو تعريف أصل هذه الصناعه التى غايتها حصول ملكه الخطابه التى بها يتمكن الشخص الخطيب من إقناع الجمهور. و المراد من القناعه هو التصديق بالشىء مع الاعتقاد بعدم إمكان أن يكون له ما ينقض ذلك التصديق، أو مع الاعتقاد بإمكان ما ينقضه إلا أن النفس تصير بسبب الطرق المقنعه أميل الى التصديق من خلافه. و هذا الاخير هو المسمى عندهم (بالظن) على نحو ما تقدم فى هذا الجزء.

ثم أنه ليس المراد من لفظ (الخطابه) التى وضعت لها هذه الصناعه مجرد معنى الخطابه المفهوم من لفظها فى هذا العصر، و هو أن يقف الشخص ويتكلم بما يسمع المجتمعين بأى أسلوب كان، بل أسلوب البيان واداء المقاصد بما يتكفل إقناع الجمهور هو الذى يقوم معنى الخطابه و إن كان بالكتابه او المحاوره كما يحصل فى محاوره المرافعه عند القضاء و الحكام.

وهذه الصناعه تتكفل ببيان هذا الاسلوب، وكيف يتوصل الى إقناع الناس بالكلام، و ما لهذا الاسلوب من مساعدات واعوان من صعود على مرتفع ورفع صوت ونبرات خاصه و ما الى ذلك مما سيأتى

## ۴ اجزاء الخطابہ

الخطابہ تشتمل علی جزءین: العمود و الاعوان.

أ (العمود). ويقصدون بالعمود هنا ماده قضايا الخطابہ التي تتألف منها الحجج الإقناعية. وتسمى الحجج الإقناعية باصطلاح هذه الصناعات (الثبیت) علی ما سیاتی. وبعبارة أخرى: العمود هو كل قول منتج لذاته للمطلوب انتاجاً بحسب الإقناع. وإنما سمي عموداً فباعبار أنه قوام الخطابہ وعلیه الاعتماد فی الإقناع.

ب (الاعوان). ويقصدون بها الاقوال و الافعال و الهيئات الخارجيه عن العمود المعينه له علی الاقناع المساعده له علی التأثير المهينه للمستمعين علی قبوله.

وكل من الأمرين (العمود و الاعوان) يعد فی الحقیقه جزءاً مقوماً للخطابہ، لأنَّ العمود وحده قد لا- يؤدي تمام الغرض من الإقناع، بل علی الاكثر يفشل فی تحقيقه. و المقصود الأصلي من الخطابہ هو الإقناع كما تقدم، فكل ما هو مقتض له دخيل فی تحقيقه لا بد أن يكون فی الخطابہ دخيلاً، و إن كان من الامور الخارجه عن ماده القضايا التي تتألف منه الحجج (العمود).

وقولنا هنا: «مقتض للإقناع» نقصد به أعم مما يكون مقتضياً لنفس الإقناع أو مقتضياً للاستعداد له. و المقتضى لنفس الإقناع ليس العمود وحده كما ربما يتخيل بل شهاده الشاهد ايضاً تقتضيه مع أنها من الاعوان.

وشهاده الشاهد علی قسمين شهاده قول وشهاده حال. فهذه أربعة أقسام ينبغي البحث عنها: العمود و الشهاده القوليه وشهاده الحال و المقتضى للإستعداد للاقناع.

ويمكن فتح البحث فيها بإسلوب آخر من التقسيم بأن تقول:

الخطابہ تشتمل علی عمود واعوان. ثم الاعوان علی قسمين أما بصناعه وحيله و اما بغير صناعه وحيله. و الأول و هو ما كان بصناعه وحيله ويسمى (استدراجات) فعلى ثلاثه اقسام: استدراجات بحسب القائل أو بحسب القول أو بحسب المستمع. و الثاني هو ما كان بغير صناعه وحيله يسمى (نصره)

و (شهادة). و هي الشهادة على قسمين شهادة قول وشهادة حال. فهذه ستة أقسام:

١ العمود.

٢ استدرجات القائل.

٣ استدرجات بحسب القول.

٤ استدرجات بحسب المستمع.

٥ شهادة القول.

٦ شهادة الحال.

فهذه الستة هي بالآخر تكون أجزاء الخطاب، فينبغي البحث عنها واحده واحده.

## ٥ العمود

(العمود) و قد تقدم معناه يتألف من المظنونات أو المقبولات أو المشهورات أو المختلفه بينها. و قد سبق شرح هذه المعانى تفصيلاً في مقدمه الصناعات الخمس، فلا نعيد.

واستعمال (المشهورات) في الخطاب باعتبار مالها من التأثير على السامعين في الإقناع. ولذا لا يعتبر فيها إلا أن تكون مشهورات ظاهريه، و هي التي تحمد في بادئ الرأي و إن لم تكن مشهورات حقيقه. وبهذا تفترق الخطاب عن الجدل، اذ الجدل لا يستعمل فيه إلا المشهورات الحقيقه. و قد سبق ذلك في الجدل.

وقلنا هناك: «ان الظاهريه تنفع فقط في صناعه الخطاب» وانما قلنا ذلك فلان الخطاب غايتها الاقتناع ويكتفى بما هو مشهور او مقبول لدى المستمعين و إن كان مشهورا في بادئ الرأي وتذهب شهرته بالتعقيب، اذ ليس فيها رد وبدل ومناقشه وتعقيب، على العكس من الجدل المبني على المحاوره و المناقضه، فلا- ينبغى فيه استعمال المشهورات الظاهريه، اذ يعطى بذلك مجال للخصم لنقضها وتعقيبها بالرد.

أما المظنونات و المقبولات فواضح اعتبارها في عمود الخطاب.

## ٦ الاستدرجات بحسب القائل

وهي من أقسام ما يقتضى الاستعداد للاقناع وتكون بصناعه وحيله. و ذلك بأن يظهر الخطيب قبل الشروع في الخطاب بمظهر مقبول القول عندهم. ويتحقق ذلك على نحوين:

١ أن يثبت فضيله نفسه إذا لم يكن معروفا لدى المستمعين أما بتعريفه هو لنفسه أو بتعريف غيره يقدمه لهم بالثناء، بأن يعرف

نسبه وعلمه ومنزلته الاجتماعيه أو وظيفته اذا كان موظفأ أو نحو ذلك.

ولمعرفة شخصيه الخطيب الأثر البالغ إذا كانت له شخصيه محترمه فى سهوله إنقياد المستمعين اليه و الإصغاء له وقبول قوله، فإن الناس تنظر الى من قال، لا الى ما قيل، و ذلك اتباعا لطبيعته المحاكاه التى هى من غريزه الانسان، لا سيما فى محاكاته



لمن يستطيع أن يسيطر على مشاعره واعجابه. ولا سيما في المجتمعات العامه، فإن غرائز الإنسان وبالخصوص غريزه المحاكاه تحيا في حال الاجتماع أو تقوى.

٢ أن يظهر بما يدعو الى تقديره واحترامه، وتصديقه و الوثوق بقوله. و ذلك يحصل بأمر (منها) لباسه وهندامه، فاللازم على الخطيب أن يقدر المجتمعين ونفسياتهم و ما يقدر من مثله أن يظهر به، فقد يقتضى أن يظهر بأفخر اللباس وبأحسن بزه تليق بمثله و قد يقتضى أن يظهر بمظهر الزاهد الناسك. و هذا يختلف باختلاف الدعوه وباختلاف الحاضرين. و على كل حال ينبغي أن يكون الخطيب مقبول الهيئه عند الحاضرين حتى لا يثير تهكمهم او اشمئزازهم أو تحقيرهم له.

و (منها) ملامح وجهه وتقاطع جبينه ونظرات عينيه وحركات يديه وبدنه، فإن هذه أمور معبره ومؤثره في السامعين إذا استطاع الخطيب أن يحسن التصرف بها حسبما يريده من البيان و الاقناع. وبعباره اصرح ينبغي أن يكون ممثلاً في مظهره، فيبدو حزيناً في موضع الحزن و قد يلزم له أن يبكي او يتباكى، ويبدو مسروراً مبتشاً في موضع السرور، ويبدو بمظهر الصالح الواثق من قوله المؤمن بدعوته في موضع ذلك ... وهكذا.

و كثير من الواعظين يتأثر الناس بهم بمجرد النظر اليهم قبل أن يتفوهوا، وكم من خطيب في مجالس ذكرى مصرع سيد الشهداء \$ يدفع الناس الى البكاء و الرقه بمجرد مشاهده هيئته وسمته قبل أن يتكلم.

## ٧ الاستدراجات بحسب القول

وهي أيضاً من اقسام ما يقتضى الاستعداد للاقناع وتكون بصناعه وحيله. و ذلك بأن تكون لهجه كلامه مؤثره مناسبه للغرض الذى يقصده اما برفع صوته أو بخفضه أو ترجيعه أو الاسترسال فيه بسرعه أو التانى به أو تقطيعه. كل ذلك حسب ما تقتضيه الحال من التأثير على

المستمعين.

وحسب الصوت وحسن الالقاء و التمكن من التصرف بنبرات الصوت وتغييره حسب الحاجه من أهم ما يتميز به الخطيب الناجح. و ذلك فى أصله موهبه ربانيه يختص بها بعض البشر من غير كسب غير أنها تقوى وتنمو بالتمرين و التعلم كجميع المواهب الشخصيه. و ليس هناك قواعد عامه مدونه يمكن بها ضبط تغييرات الصوت ونبراته حسب الحاجه، وانما معرفه ذلك تتبع نباهه الخطيب فى إختياره للتغيرات الصوتيه المناسبه التى يجدها بالتجربه و التمرين مؤثره فى المستمعين.

ولاجل هذا يظهر لنا كيف يفشل بعض الخطباء، لأنه يحاول المسكين تقليد خطيب ناجح فى لهجته و القائه، فيبدو نائياً سخيفاً، إذ يظهر بمظهر المتصنع الفاشل.

والسر أنّ هذا أمر يدرك بالغريزه و التجربه قبل أن يدرك بالتقليد للغير.

## ٨ الاستدرجات بحسب المخاطب

وهى أيضاً من أقسام ما يقتضى الاستعداد للاقناع وتكون بصناعه من الخطيب. و ذلك بأن يحاول استماله المستمعين و جلب عواطفهم نحوه ليتمكن قوله فيهم و يتهيأوا للاصغاء اليه: مثل ان يحدث فيهم انفعالاً نفسياً مناسباً لغرضه كالرفقه و الرحمه، أو القوه و الغضب، أو يضحكهم بنكته عابره لتنتفتح نفوسهم للاقبال عليه. و مثل أن يشعرهم بأنهم يتخلقون بأخلاق فاضله كالشجاعه و الكرم أو الانصاف و العدل أو إيثار الحق، أو يتحلون بالوطنيه الصادقه و التضحيه فى سبيل بلادهم، أو نحو ذلك ممّا يناسب غرضه. و هذا يكون بمدحهم و الثناء عليهم أو بذكر سوابق محموده لهم أو لآبائهم أو أسلافهم.

وإذا اضطر الى التعريض بخصومه الحاضرين فيظهر بأنهم الاقليه القليله فيهم، أو يتظاهر بأنه لا- يعرف بأنهم موجودون فى الاجتماع، أو آن هم لا قيمه لهم و لا وزن عند الناس.

وليس شىء أفسد للخطيب من التعريض بدم المستمعين أو تحقيرهم أو التهكم بهم أو اخجالهم،

فإنّ خطابه سيكون قليل الأثر أو عديمه اصلاً، وإن كان يأتي بذلك بقصد اثاره الحميه و الغيره فيهم، لان هذه الامور بالعكس تثير غضبهم عليه وكرهه و الاشمئزاز من كلامه. ولاثاره الحميه طرق أخرى غير هذه.

وبعبارة أشمل وأدق إن التجاوب نفسى بين الخطيب و المستمعين شرط أساسى فى التأثير بكلامه، فإذا ذمهم أو تهكم بهم بعدّهم عنه وخسر هذا التجاوب النفسى. و هكذا لو اضجرهم بطول الكلام أو التكرار الممل أو التعقيد فى العبارة أو ذكر ما لا نفع فيه لهم أو ما الفوا استماعه.

والخطيب الحاذق الناجح من يستطيع ان يمتزج بالمستمعين ويهيمن عليهم بأن يجعلهم يشعرون بانه واحد منهم وشريكهم فى السراء و الضراء، وبانه يعطف على منافعهم ويرعى مصالحهم، وبأنه يحبهم ويحترمهم، لا سيما الخطيب السياسى و القائد فى الحرب.

## ٩ شهادة القول

وهى من اقسام (النصره) التى ليست بصناعه وحيله، و من أقسام ما يقتضى نفس الاقناع. و هى تحصل اما بقول من يقتدى به مع العلم بصدقه كالنبي و الامام، أو مع الظن بصدقه كالحكيم و الشاعر. و اما بقول الجماهير أو الحاكم أو النظاره، و ذلك بتصديقهم للخطيب أو تاييدهم له بهتاف او تصفيق أو نحوها. و اما بوثائق ثابتة كالصكوك و المسجلات و الآثار التاريخيه ونحوها.

وهذه الشهاده على أنها من الأعوان تفيد بنفسها الإقناع. و قد تكون بنفسها عموداً لو صح أخذها مقدمه فى الحجّه الخطاييه، و تكون حينئذ من قسم (المقبولات) التى قلنا أن الحجّه الخطاييه قد تتالف منها.

## ١٠ شهادة الحال

وهى أيضاً من أقسام (النصره) التى ليست بصناعه وحيله و من أقسام ما يقتضى نفس الاقناع. و هذه الشهاده تحصل اما بحسب نفس القائل أو بحسب القول.

١ ما هى بحسب القائل:

إما لكونه مشهوراً بالفضيله من الصدق و الامانه و المعرفه و التمييز، أو معروفاً بما يثير احترامه أو الاعجاب به أو التقدير لما يقوله ويحكم به، كأن يكون معروفاً بالبراعه الخطاييه أو الشجاعه النادره أو بالثراء الكثير أو بالحنكه السياسيه أو صاحب منصب رفيع أو نحو ذلك. و قد قلنا ان لمعرفه الخطيب الأثر البالغ فى التأثير على المستمعين، فكيف إذا كان محبوباً أو موضع الاعجاب أو الثقه. وكلما كبرت سمعه الخطيب وتمكن حبه واحترامه من القلوب كان قوله أكثر قبولاً وابعداً أثراً.

واما لكونه تظهر عليه امارات الصدق و إن لم يكن معروفاً بأنحاء المعرفه السابقه مثل أن تطفح على وجهه اسارير السرور إذا بشر بخير، أو علامات الخوف و الهلع إذا انذر بشر، أو هيئه الحزن إذا حدث عما يحزن ... وهكذا.

ولتقاطع وجه الخطيب وملامحه

ونبرات صوته الأثر الفعال في شعور المستمعين بأن ما يقوله كان مؤمناً به أو غير مؤمن به. و الوجه الجامد القاحل من التعبير لا يستجيب له المستمع. ولذا اشتهر ان الكلمه اذا خرجت من القلب دخلت في القلب. و ما هذا إلا لأن ايمان الخطيب بما يقول يظهر على ملامح وجهه ونبرات صوته رضى أم أذى، فيدرك المستمع ذلك حينئذ بغريزته، فيؤثر على شعوره بمقتضى طبيعه المحاكاه و التقليد.

٢ ما هي بحسب القول: مثل الحلف على صدق قول و العهد ( ) أو التحدى كما تحدى نبينا الاكرم قومه أن يأتوا بسوره أو آيه من مثل القرآن المجيد واذ عجزوا عن ذلك التجأوا الى الاعتراف بصدقه. ومثل ما لو تحدى الصانع أو الطبيب او نحوهما خصمه المشارك له في صناعته بأن يأتي بمثل ما يعمل، و يقول له: إن عجزت عن مثل عملي فاعترف بفضلي عليك واخضع لقولي.

## ١١ الفرق بين الخطاب و الجدل

لما كانت صناعه الجدل يشتركان في كثير من الاشياء استدعى ذلك التنبيه على جهات الافتراق بينهما، لئلا يقع الخلط بينهما:

اما اشتراكهما ففي الموضوع، فإن موضوع كل منهما عام غير محدد بعلم ومساله، كما قلنا في الجدل: انه يقع في جميع المسائل الفلسفيه و الدينيه و الاجتماعيه وجميع الفنون و المعارف. و الخطابه كذلك، و ما يستثنى هناك يستثنى هنا. ويشتركان أيضا في الغايه، فان غايه كل منهما الغلبه، ويشتركان في بعض مواد قضاياهما، إذ تدخل المشهورات فيهما كما تقدم.

أما افتراقهما ففي هذه الامور الثلاثه نفسها:

١ في الموضوع، فان الخطابه يستثنى من عموم موضوعها المطالب العلميه التي يطلب فيها اليقين، فان استعمال الاسلوب الخطابى فيها معيب مستهجن إذا كان المخاطب بها الخاصه، و إن جاز استعمال الاسلوب الجدلى لالزام

الخصم وافحامه او لتعليم المبتدئين. كما أنه على العكس لا يحسن من الخطيب ان يستعمل البراهين العلميه و المسائل الدقيقه لغرض الإقناع.

٢ فى الغايه، فان غايه الجدلى الغلبه بالزام الخصم و إن لم تحصل له حاله القناعه. و غايه الخطابه الغلبه بالإقناع.

٣ فى المواد، فقد تقدم فى الكلام عن العمود بيان الفرق فيها، إذ قلنا: أن الخطابه تستعمل فيها مطلق المشهورات الظاهرية، و فى الجدل لا تستعمل إلا الحقيقه.

وهناك فروق أخرى لا- يهمننا التعرض لها. وسيأتى فى باب إعداد المنافرات التشابه بين الجدل و المنافره بالخصوص و الفرق بينهما كذلك.

## ١٢ اركان الخطابه

اركان الخطابه المقومه لها ثلاثه: القائل (وهو الخطيب) ، و القول (وهو الخطاب). و المستمع.

ثم المستمع ثلاثه أشخاص على الأكثر: مخاطب و حاكم و نظاره، و قد يكون مخاطباً فقط:

١ (المخاطب) ، و هو الموجه إليه الخطاب، و هو الجمهور أو من هو الخصم فى المفاوضه و المحاوره.

٢ (الحاكم) ، و هو الذى يحكم للخطيب او عليه، اما لسلطه عامه له فى الحكم شرعيه أو مدنيه، أو لسلطه خاصه برضا الطرفين إذ يحكمانه و يضعان ثقتهم به، و إن لم تكن له سلطه عامه.

٣ (النظاره) ، وهم المستمعون المتفرجون الذين ليس لهم شأن الا- تقويه الخطيب أو توهينه، مثل أن يهتفوا له أو يصفقوا باستحسان و نحوه، حسبما هو عاده شعبههم فى تأييد الخطباء، و مثل أن يسكتوا فى موضع التأييد و الاستحسان أو يظهروا توهينه بهتاف و نحوه و ذلك إذا أرادوا توهينه. و النظاره عاده مالوفه عند بعض الامم الغربيه فى المحاكمات و لهم تأثير فى سير المحاكمه وربما يسمونهم (العدول) أو (المعدلين).

وليس وجود الحاكم و النظاره يلازم فى جميع أصناف الخطابه، بل فى خصوص المشاجرات كما سيأتى.

## ١٣ اصناف المخاطبات

إن الغرض الاصلى لصاحب الصناعه الخطايه على الأغلب إثبات فضيله شىء ما أو رذيلته، أو اثبات نفعه أو ضرره. ولكن لا أى شىء كان، بل الشىء الذى له نفع أو ضرر للعموم بوجه من الوجوه على نحو له دخاله فى المخاطبين وعلاقه بهم.

وهذا الشىء لا يخلو عن حالات ثلاث:

١ ان يكون حاصلًا فعلاً، فالخطابه فيه تسمى (منافره).

٢ ان يكون غير حاصل فعلاً ولكنه حاصل فى الماضى، فالخطابه فيه تسمى (مشاجره).

٣ ان يكون غير حاصل فعلاً أيضاً ولكنه يحصل فى المستقبل فالخطابه فيه تسمى (مشاوره). وهى أهم الاصناف.

فالمفاوضات الخطايه على ثلاثه

١ (المنافرات) المتعلقة بالحاصل فعلاً، فان قرر الخطيب فضيلته أو نفعه سميت (مدحاً) ، و إن قرر ضد ذلك سميت (ذماً).

٢ (المشاجرات) وتسمى (الخصاميات) أيضاً، و هي المتعلقة بالحاصل سابقاً. و لا بدّ أن تكون الخطابه لأجل تقرير وصول فائدته ونفعه أو ما فيه من عدل وإنصاف إن كان نافعاً، ولأجل تقرير وصول ضروره أو ما فيه من ظلم وعدوان. فمن الجبهه الاولى تسمى الخطابه (شكراً) أما أصالة عن نفسه او نيابة عن غيره. وإنما سميت كذلك لان تقرير الخطيب يكون اعترافاً منه للمخاطبين بفضيله ذلك الشيء فلا يقع فيه نزاع منهم.

و من الجبهه الثانيه تسمى الخطابه (شكايه) اما عن نفسه أو عن غيره. و المدافع يسمى (معتذراً) و المعترف به (نادماً).

٣ (المشاورات) المتعلقة بما يقع في المستقبل. و لا محاله أن الخطابه حينئذ لا تكون من جهه وجوده، أو عدمه، فإن هذا ليس شأن هذه الصناعه. بل لا بدّ أن تكون من جهه ما فيه من نفع وفائده فينبغى أن يفعل، فتكون الخطابه فيه ترغيباً وتشويقاً وإذناً في فعله. أو من جهه ما فيه من ضرر وخساره فينبغى الا يفعل، فتكون الخطابه فيه تحذيراً وتخويفاً ومنعاً من فعله.

???

فهذه الأنواع الثلاثه هي الأغراض الأصلية التي تقع للخطيب، و قد يتوصل الى غرضه ببيان أمور تقع في طريقه وتكون ممهده للوصول اليه ومعينه للإقناع وتسمى (التصديرات) ، مثل أن يمدح شيئاً أو شخصاً، فينتقل منه الى المشاوره للتنظير بما وقع أو لغير ذلك.

والتشبيب الذي يستعمله الشعراء سابقاً في صدر مدائحهم من هذا القبيل، فإن الغرض الأصلي هو المدح، و التشبيب تصدر به القصيده للتوصل اليه. و كثيراً ما لا يكون الشاعر عاشقاً وإنما يتشبه به اتباعاً لعاده



وفى هذا العصر يمهد خطباء المنبر الحسينى امام مقصودهم من ذكر فاجعه الطف ببيان امور تاريخيه او اخلاقيه او دينيه من موعظه ونحوها. و ما ذاك الا لجلب انتباه السامعين او لاثاره شعورهم وانفعالاتهم مقدمه للغرض الاصلى من ذكر الفاجعه.

#### ١٤ صور تأليف الخطاب ومصطلحاته

قد قلنا فى الجدل: ان المعول فى تأليف صورهِ غالباً على القياس و الاستقراء، و فى الخطابهِ أكثر ما يعول على القياس و التمثيل، و إن استعمل الاستقراء احياناً.

ولا يجب فى القياس و غيره عند استعماله هنا أن يكون يقينياً من ناحيه تأليفهِ، أى لا يجب أن يكون حافظاً لجميع شرائط الانتاج، بل يكفى أن يكون تأليفهِ منتجاً بحسب الظن الغالب و إن لم يكن منتجاً دائماً، كما لو تألف القياس مثلاً على نحو الشكل الثانى من موجبتين، كما يقال:

فلان يمشى متأنياً فهو مريض، فحذفت كبراه الموجهه و هى (كل مريض يمشى متأنياً) مع أن الشكل الثانى من شروطه اختلاف المقدمتين بالكيف.

وكذلك قد يستعمل التمثيل فى الخطابهِ خالياً من جامع حيث يفيد الظن بأن هناك جامعاً، مثل ان يقال:

مر بالامس من هناك رجل مسرع و كان هارباً و اليوم يمر مسرع آخر من هنا، فهو هارب.

وكذلك يستعمل الاستقراء فيها بدون استقصاء لجميع الجزئيات، مثل أن يقال:

الظالمون قصيرو الاعمار، لأن فلان الظالم و فلان و فلان قصيرو الاعمار، فيعد جزئيات كثيره يظن معها الحاق القليل بالأعم الاغلب.

وبحسب تأليف صور الخطابهِ مصطلحات ينبغى بيانها، فنقول:

١ (التثيت). و المقصود به كل قول يقع حجه فى الخطابهِ ويمكن فيه أن يوقع التصديق بنفس المطلوب بحسب الظن، سواء كان قياساً أو تمثيلاً.

٢ (الضمير). و المقصود به التثيت اذا كان قياساً. و الضمير باصطلاح المناطقه فى باب القياس كل قياس حذفت منه كبراه.

و لما كان اللائق في الخطاب ان تحذف من قياسها كبراه للاختصار من جهه و لا خفاء كذب الكبرى من جهه اخرى، سموا كل قياس هنا (ضميراً) ، لأنه دائماً أو غالباً تحذف كبراه.

٣ (التفكير).

و هو الضمير نفسه، ويسمى (تفكيراً) باعتبار اشتماله على الحد الأوسط الذي يقتضيه الفكر.

٤ (الاعتبار). ويقصدون به التثيت إذا كان تمثيلاً، فيقولون مثلاً: «يساعد على هذا الامر الاعتبار». و هذه الكلمه شايعه الاستعمال عند الفقهاء، و ما احسب إلا أن هم يريدون هذا المعنى منها.

٥ (البرهان).

و هو كل اعتبار يستتبع المقصود بسرعه، فهو غير البرهان المصطلح عليه في صناعه البرهان. فلا تغرنك كلمه البرهان في بعض الكتب الجدليه و الخطايه.

٦ (الموضع). و المقصود به هنا كل مقدمه من شأنها أن تكون جزء من التثيت، سواء كانت مقدمه بالفعل أو صالحه للمقدميه.

و هو غير الموضع المصطلح عليه في صناعه الجدل. ومعنى الموضع هناك يسمى (نوعاً) هنا وسيأتي في الباب الثاني. و لا بأس بالبحث عن الضمير و التمثيل اختصاراً هنا:

## ١٥ الضمير

للضمير شأن خاص في هذه الصناعه، فإن على الخطيب أن يكون متمكناً من إخفاء كبراه في أقيسته أو إهمالها. إن باقى الصناعات قد تحذف الكبرى في أقيستها ولكن لا حاجه و غرض خاص، بل لمجرد الإيجاز عند وضوح الكبرى، اما في الخطابه فإن إخفاءها غالباً ما يضطر اليه الخطيب بما هو خطيب لأحد أمور:

١ إخفاء عدم الصدق الكلى فيها، مثل أن يقول:

«فلان يكف غضبه عن الناس فهو محبوب»، فإنه لو صرح بالكبرى و هى «كل من كف غضبه عن الناس هو محبوب لهم» ربما لا يجدها السامع صادقاً صدقاً كلياً، و قد يتنبه بسرعه الى كذبها، إذ قد يعرف شخصاً معيناً متمكناً من

كف غضبه و مع ذلك لا يحبه الناس.

٢ تجنب أن يكون بيانه منطقياً و علمياً معقداً، فلا يميل اليه الجمهور الذى من طبعه الميل الى الصور الكلاميه الواضحه السريعه الخفيفه. و السر أن ذكر الكبرى يصبغه بصبغه الكلام المنطقى العلمى الذى ينصرف عن الاصغاء اليه الجمهور. بل قد يثير شكوكهم و عدم حسن ظنهم بالخطيب أو سخريتهم به.

٣ تجنب التطويل، فإن ذكر الكبرى غالباً يبدو مستغنياً عنه و الجمهور إذا أحس أن الخطيب يذكر ما لا حاجه الي ذكره أو يأتى بالمكررات يسرع اليه الملل و الضجر و الاستيحاش منه. و قد يؤثر فيه ذلك انفعالاً معكوساً فيثير فى نفوسهم التهمه له فى صدق قوله. فلذلك ينبغى للخطيب دائماً تجنب زياده الشرح و التكرار الممل فإنه يثير التهمه فى نفوس المستمعين و شكوكهم فى قولهم و ضجرهم منه.

و بعد هذا، فلو اضطر الخطيب الى ذكر الكبرى كما لو كان حذفها يوجب أن يكون خطابه غامضاً فينبغى أن يوردها مهمله حتى لا يظهر كذبها لو كانت كاذبه، وإلا يوردها بعبارته منطقيه جافه.

وصنعه الخطابه تعتمد كثيرا على المقدره فى إيراد الضمير أو إهمال الكبرى فمن الجميل بالخطيب أن يراقب هذا فى خطابه. و هذا ما يحتاج الى مران و صنعه و حذق، و الله تعالى قبل ذلك هو المسدد للصواب الملهم للمعرفه.

## ١٦ التمثيل

سبق أن قلنا فى الفصل ١٤: ان الخطابه تعتمد على القياس و التمثيل. و فى الحقيقه تعتمد على التمثيل أكثر، نظراً الى أنه أقرب الى أذهان العامه و أمكن فى نفوسهم.

و هو فى الخطابه يقع على أنحاء ثلاثه:

١ ان يكون من أجل إشتراك الممثل به مع المطلوب فى معنى عام يظن انه العله للحكم فى الممثل به. و هذا النحو هو التمثيل المنطقى

الذى تقدم الكلام فيه اخر الجزء الثانى.

٢ ان يكون من أجل التشابه فى النسبه فيهما، كما يقال مثلاً: كلما زاد تواضع المتعلم زادت معارفه بسرعه، كالأرض كلما زاد إنخفاضها انحدرت إليها المياه الكثيره بسرعه.

وكل من هذين القسمين قد يكون الإشتراك و التشابه فى النسبه حقيقه و قد يكون بحسب الرأى الواقع، كقوله تعالى:

{مثل الذين حملوا التوراه ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفاراً}، أو كقوله تعالى:

{مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبه انبتت سبع سنابل فى كل سنبله مائه حبه ... }.

وقد يكون بحسب رأى يظهر ويلوح سداده لأول وهله، ويعلم عدم صحته بالتعقيب، كقول عمر بن الخطاب يوم السقيفه: «هيهات لا يجتمع اثنان فى قرن».

والقرن بالتحريك الحبل الذى يقرن به البعيران، قال ذلك ردا على قول بعض الانصار: «منا أمير ومنكم أمير». بينما أن هذا القائل غرضه ان الاماره مره لنا ومره لكم لا على ان يجتمع أميران فى وقت واحد حتى يصبح تشبيهه باجتماع اثنين فى قرن.

على أنه ايه استحاله فى الممثل به، و هو أن يجتمع بعيران فى حبل واحد يقرنان به لو أراد هذا القائل اجتماع أميرين فى آن واحد، فالاستحاله فى الممثل نفسه لا فى المثل به.

٣ أن يكون التمثيل بحسب الاشتراك بالإسم فقط، و قد ينطلى هذا أمره على غير المتنبه المثقف.

و هو مغالطه ولكن لا بأس بها فى الخطابه حيث تكون مقنعه وموجه لظن المستمعين بصدقها.

مثاله أن يجب الخطيب شخصاً ويمدحه لأنَّ شخصاً آخر محبوب ممدوح له هذا الاسم. أو يتشاءم من شخص ويذمه لأن آخر له اسمه معروف بالشر و المساوى.

ويشبه أن يكون من هذا الباب قول الارجاني:

يزداد دمعى على مقدار بعدهم تزايد الشهب أثر

فحكم بتزايد الدموع على مقدار بعد الاحبه قياساً على تزايد الشهب بمقدار تزايد بعد الشمس فى الأفق، لإشتراك الدموع و الشهب بالإسم إذ تسمى الدموع بالشهب مجازاً ولاشتراك الحبيب و الشمس بالاسم إذ يسمى الحبيب شمساً مجازاً.

## ٢ الانواع

### ١ تمهيد

تقدم فى الفصل ١٤ من الباب الاول: ان الموضوع فى اصطلاح هذه الصناعات كل مقدمه من شأنها أن تكون جزءاً من التثبيت. و هو غير الموضوع باصطلاح صناعه الجدل.

بل ان ما هو بمنزله الموضوع فى صناعه الجدل يسمى هنا (نوعاً) و هو أى النوع: كل قانون تستنبط منه المواضيع أى المقدمات الخطايه.

مثلاً يقال لنقل الحكم من الضد الى ضده (نوع)، إذ منه تستخرج المواضيع الموصله الى المطلوب الخطايه، فيقال مثلاً: إذ كان خالد عدواً فهو يستحق الاساءه فاخوه لما كان صديقاً فهو يستحق الاحسان. فهذه القضيه (موضوع) و هى من (نوع) نقل الحكم من الضد الى ضده.

ثم انه لما كان المجادل مضطرا الى احضار المواضيع فى ذهنه واعدادها لكى يستنبط منها ما يحتاجه من المقدمات المشهوره فكذلك الخطيب يلزمه أن يحضر لديه ويعد الأنواع لكى يستنبط منها ما يحتاجه من المواضيع (المقدمات المقنعه).

وكل خطيب فى أى صنف من أصناف المفاوضات الخطايه له أنواع خاصه وقواعد كليه تخصه يستفيد منها فى خطابه، فلذلك اقتضى أن ننبه على بعض هذه الأنواع فى أصناف الخطابه للاستيناس وللتنبيه على نظائرها كما صنعنا فى مواضع الجدل، فنقول:

## ٢ الانواع المتعلقه بالمنافرات

تقدم فى البحث ١٣ معنى (المنافرات) انها التى تثبت مدحاً او ذماً، اما للاشخاص أو للاشياء، باعتبار ما هو الحاصل فى الحال، فيقرر الخطيب فضيلته أو نفعه فى المدح أو يقرر ضدهما فى الذم. وانما سميت (منافرات) فلأنَّ بها يتنافر الناس ويختلفون، ويروم بعضهم قهر بعض بقوله وبيانه.

ومن هذه الناحيه تشبه الخطابه الجدل، وانما الفرق من وجهين:

١ انه فى الخطابه ينفرد الخطيب فى ميدانه، و فى الجدل يكون الكلام للخصمين سؤالاً وجواباً ورداً وبدلاً.

٢ ان غرض الخطيب ان يبعث المستمعين على عمل الأفعال

الحسنه و التنفر من الافعال السيئه لا لمجرد المدح و الذم، و المجادل ليس غرضه إلا التغلب على خصمه، و ليس همه أن يعمل به أحد أو لا- يعمل. وبالاختصار غرض الخطيب اقناع الغير بفضل الفاضل و نقص المفضول ليعمل على مقتضى ذلك، و غرض المجادل ارغام الغير على الاعتراف بذلك.

و بين الاسلوبين بون بعيد، فإنَّ الأول يتطلب الرفق و اللين و الاستحواذ على مشاعر المخاطب و رضاه، و الثانى لا يتطلب ذلك فان غرضه يتم حتى لو اعترف الخصم مرغماً مقهوراً.

اذا عرفت ذلك، فعلى الخطيب فى المنافرات أن يكون مطلعاً على انواع جمال الاشياء و قبحها. و لكل شىء جمال و قبح بحسبه: ففى الانسان جماله بالفضائل و قبحه بالردائل، و باقى الاشياء جمالها بكمال صفاتها اللائقة بها و قبحها بنقصها.

ثم الانسان مثلاً فضيلته أن تكون له ملكه تقتضى فعل الخيرات بسهولة، كفضيله الحكمة و العلم و العدالة و الاحسان و الشجاعه و العفه و الكرم و المروه و الهمه و الحلم و أصاله الرأى. و هذه أصول الفضائل، و يتبعها مما يدخل تحتها كالايتار الذى يدخل تحت نوع الكرم، او مما يكون سبباً لها كالحياء الذى يكون سبباً للعفه، أو ممّا يكون علامه عليها كصبر الامين على تحمل المكاره فى سبيل المحافظه على الأمانه، فإنَّ هذا الصبر علامه على العدالة.

واما باقى الاشياء غير الانسان فكمالها بحصول الصفات المطلوبه لمثلها، و قد قلنا لكل شىء جمال و قبح بحسبه، فكما الدار مثلاً و جمالها باشتمالها على المرافق المحتاج اليها و سعتها و جده بنائها و ملاءمه هندستها للذوق العام، و هكذا. و كمال المدينه مثلاً و جمالها بسعه شوارعها و تنسيقها و نظافتها و كثره حدائقها و تهيئه وسائل الراحة فيها و الامن، و حسن مائها و هوائها و جده بناء دورها ... وهكذا.

وعلى الخطيب بالاضافه الى ذلك أن يكون قادراً

على مدح ما هو قبيح بمحاسن قد يظن الجمهور أنها مما يستحق عليها المدح و الثناء، مثل أن يصور فسق الفاسق بأنه من باب لطف المعاشرة وخفه الروح. ويصور بلاهه الأبله أنها بساطه نفس و صفاء سريره وقله مبالاه بأمور الدنيا واعتباراتها. ويصور متتبع عورات الناس الهماز الغماز بأنه محب للصراحه أو انه لا- تاخذه في سبيل قول الحق لومه لائم. ويصور الحاكم المرتشى بأنه يسهل بالرشوه أمور الناس ويقضى حوائجهم ...

وهكذا يمكن تحوير كثير من الرذائل و النقائص الى ما يشبه أن يكون من الفضائل و الكمالات في نظر الجمهور.

و كذلك على العكس يمكن تحوير جمله من الفضائل الى ما يشبه أن يكون من الرذائل و النقائص في نظر الجمهور، كوصف المحافظ على دينه بانه جاف متمت أو رجعي خرافي أو وصف الشجاع بأنه مجنون متهور أو وصف الكريم بأنه مسرف مبذر ... وهكذا. و الكثير من هذا يحتاج الى حذلقه و بعد نظر.

وإذ عرفت وجوه مقتضيات المدح يمكن أن تعرف بمناسبتها وجوه مقتضيات الذم لأنها اضدادها.

### ٣ الانواع المتعلقة بالمشاجرات

تقدم معنى المشاجرات من أنها تتعلق بالحاصل سابقاً. و ذلك لبيان ما حدث كيف حدث؟ هل حدث على وجه جميل ممدوح أو على وجه مذموم؟

فتكون المشاجره شكراً أو شكايه أو اعتذاراً أو ندماً واستغفاراً.

و (الشكر) إنما يكون بذكر محاسن ما حدث وكمالاته إنساناً أو غير إنسان، على حسب ما تقدم من البيان الإجمالي عن محاسن الأشياء وكمالاتها في المنافرات، فلا حاجة الى اعادته.

وانما الذى ينبغى بيانه ما يختص (بالشكايه) ثم الاعتذار و الندم، فنقول: لا تصح الشكايه إلا من الظلم و الجور. وحقيقه الجور: «هو الإضرار بالغير على سبيل المخالفه للشرع بقصد وإرادته».

والمقصود من (الشرع) ما هو أعم

من الشريعة المكتوبه و غير المكتوبه، و المكتوبه مثل الأحكام المنزله الالهيه و القوانين المدنيه و الدوليه، و غير المكتوبه ما تطابق عليها آراء العقلاء، أو آراء امه بعينها و كان المعتدى منها، او آراء قطره أو عشيرته أو نحو ذلك.

فما تطابق عليها آراء الجميع هي المشهورات المطلقه، و الباقي هي من المشهورات الخاصه. ومثال الأخير (النهوه) باصطلاح عرب العراق في العصور الأخيره، فإنها عند غير المنحصرين منهم شريعته غير مكتوبه، و هي ان للرجل الحق في منع تزوج ابنه عمه من اجنبي، فالاجنبي إذا تزوجها من دون رخصه ابن عمها وإذنه عدوه في عرفهم جائراً غاصباً و قد يهدر دمه. و إن كان هذا العرف يعد في الشريعة المكتوبه الاسلاميه و غيرها ظلماً وجوراً و إن (الناهي) هو الجائر الظالم.

ثم (المخالفه للشرع) أما أن تقع في المال أو العرض أو النفس، ثم اما ان تكون على شخص أو اشخاص معينين، أو تقع على جماعه اجتماعيه كالدوله و الوطن و الامه و العشيره.

وعلى هذا فينبغي للخطيب المشتكى أن يعرف معنى الجور وبواعثه واسبابه، و ما هي الأسباب التي تقتضى سهولته أو صعوبته، ومتى يكون عن إرادته وقصد، وكيف يكون كذلك. و كل هذه فيها أبحاث واسعة تطلب من المطولات.

وأما (الاعتذار) فحقيقته التنصل مما ذكره المتظلم المشتكى و دفع تظلمه.

و هو يقع بأحد أمرين:

١ انكار وقوع الظلم رأساً.

٢ انكار وقوعه على وجه يكون ظلماً وجوراً، فإن كثيراً من الافعال انما تقع عدلاً حسنه وظلماً قبيحه بالوجوه و الاعتبار اما من جهه القصد و اما من جهه اختلاف الشريعة المكتوبه مع الشريعة غير المكتوبه كما مثلناه (بالنهوه).

وأما (الندم) فهو الإقرار و الإعتراف بالظلم. و قد يسمى استغفاراً. و ذلك



بأن يلتزم من غرامه ونحوها. وللاستغفار والاعتذار أساليب يطول شرحها.

## ٤ الانواع المتعلقة بالمشاورات

### الإشارة

لما كانت غاية الخطيب في المشاوره اقناع الجمهور على فعل ما هو خير لهم وفيه مصلحتهم، والاقلاع عن المساوىء و الشرور و ما يضرهم ناسب ألا- يبحث إلا عما يقع تحت اختيارهم من الخيرات و الشرور، أو ما له مساس باختيارهم و إن كان فى نفسه خارجاً عن اختيارهم.

وهذا الثانى كالارض السبخه مثلاً فإنَّ سوءها و ضررها ليس باختيار المزارعين و لا من افعالهم، ولكن يمكن أن يكون لها مساس باختيارهم بأن يتجنبوا الزراعه فيها مثلاً، فيمكن أن يوصى الخطيب بذلك و يدخل فى غرضه.

اما ما لا يقع تحت اختيارهم و ما ليس له مساس به أصلاً فليس للمشاوره أن يتعرض له.

والانواع التى تتعلق بالمشاورات على قسمين رئيسين:

### (القسم الأول) ما يتعلق بالأمور العظام، و هى أربعة:

١ (الأمور الماليه العامه) ، من نحو صادرات الدوله و وارداتها، و ما يتعلق فى دخل الأمه و مصروفاتها. فالخطيب فيها ينبغى أن يطلع على القوانين التى تخصها و على العلوم التجاريه و الماليه و ما له دخل فى زياده الثروه أو نقصها.

(الحرب و السلم). فالخطيب فيه لا- يستغنى عن معرفه القوانين العسكريه و العلوم الحربيه و اصول تنظيم الجيوش و قيادتها، مع الاطلاع على تاريخ الحروب و الوقائع، و سر نشوبها و اخمادها، و الوسائل اللازمه للهجوم و الدفاع، و ما يتحقق به النصر و ما يتمكن به من النجاه من الهزيمه. كما ينبغى ان يكون عارفاً بما يثير الغيره و الحميه فى نفوس الجنود و ما يشجعهم و يثبت عزائمهم، و يشحذ هممهم، و يهون عليهم الموت فى سبيل الغايه التى يحاربون لأجلها. و إن يكون عارفاً بما يثير فى نفوس الأعداء الخوف و الرهبه و ضعف الهمه و اليأس من النصر و توقع الهزيمه، و نحو ذلك مما يسمى فى الاصطلاح الجديد (بحرب الاعصاب).

٣ (المحافظه على

المدن). و العلوم التي تخصصها و لا يستغنى الخطيب عن معرفتها هي علوم هندسه البناء و المسح و تنظيم الشوارع، و ما تحتاجه البلده فى مجارى مياهها و تنويرها و تعبيد طرقها و نظافتها، و نحو ذلك.

٤ (الاجتماعيات العامه). كالشرايع و السنن من دينيه أو مدنيه أو سياسيه. ففي المصلحه الدينيه مثلاً ينبغى للخطيب أن يكون عارفاً بالشريعه السماويه، حافظاً لآثارها مطلعاً على تاريخها، ملماً بأصول العقائد و فروع تلك الشريعه.

أما لو كان خطيباً فى غايه سياسيه أو نحوها، فينبغى أن يكون خبيراً بما يخصها من قوانين و علوم و ما يكتنفها من تاريخ و حوادث و تقلبات. فالسياسى يحتاج الى العلوم السياسيه و الخبره بأمورها، و الأخلاقى يحتاج الى علم الأخلاق، و الحاكم و المحامى الى القوانين الشرعيه و المدنيه.

وعلى الاجمال ان الخطيب فى الامور الاجتماعيه لاسيما مريد المحافظه على سنه أو دوله يلزم فيه أن يكون أعلم و أمهر الخطباء الآخرين، و اعرف بنفسيات الجمهور و مصالحهم، لأنّ موقفه مع الجمهور من أدق المواقف و اصعبها.

بل هذا الباب من باب المشاوره على العموم من أخطر أبواب الخطابه و أشقها، فقد يسقط الرجل الدينى و السياسى فى نظر الجمهور لاتفه الاسباب. و كم شاهدنا و سمعنا رئيس دوله، أو مرشد قطر، أو مرجعاً دينياً لفرقه، بينما هو فى القمه من عظمته إذا به يهوى بين عشيه و ضحاها من برجه الرفيع محطماً، لخطأه صغيره ارتكبها، أو لأمر فعله أو قاله معتقداً فيه الصلاح فاتهمه الجمهور بالخيانه أو الخطل، أو ظنوا فيما عمله أو رآه الفساد و الضرر.

والجمهور لا- صبر له على كتمان رأيه أو تأجيل التعبير عنه الى وقت آخر، كما لا- يعرف المجامله و المداراه و المداهنه و المماشاه؛ و لا يفهم البرهان و الدليل حينئذ إلا القوه تسكته

أو السيف يفنيه.

???

هذا، وإن حصر كل ما ينبغي للخطيب في باب الاجتماعيات من معرفه لا يسعه هذا المختصر، وكفى ما أشرنا اليه.

ونزيد هنا انه على العموم من أهم ما يلزم له بعد معرفه كل ما يتعلق بفرعه المختص به أن يكون مطلعاً على علم الاجتماع وعلم النفس. وأهم من ذلك خبره في تطبيقهما، وتشخيص نفسيات الجماهير المستمعين له، ومعرفه تاريخ من سبقه من القاده و الرؤساء والاستفاده من تجاربهم منضمه الى تجاربه الشخصيه. وأهم من ذلك كله المواهب الشخصيه التي أشرنا اليها سابقاً، فإنّه كم من خطيب موهوب ييز أعلم العلماء و هو لم يدرس علوم الاجتماع، اذا يسوقه ذكاؤه وفطرتة الى معرفه ما يقتضيه ذلك الاجتماع و ما يتطلبه، فيستطيع أن يهيمن عليه ويسخره ببيانه ويسخره بإسلوبه.

???

### (القسم الثاني) الرئيسى ما يتعلق بالامور الجزئيه

وهى غير محدوده و لا معدوده، فلذلك لا يمكن ضبطها، وانما يتبع فيها نباهه الخطيب وفطنته. غير أنها تشترك فى شىء واحد عام هو طلب صلاح الحال. فلذلك من جهه عامه ينبغي للخطيب أن يعرف:

(أولاً) معنى صلاح الحال، مثل أن يقال إنه فى الانسان استجماع الفضائل النفسيه و الجسميه، أو الحصول على الخيرات و المنافع التى بها السعاده فى الدنيا و الاخره، أو الحصول على الملذات و اشباع الشهوات مع محبه القلوب و احترام الناس فى الحضور و الثناء عليه فى الغيبه ... وهكذا، على حسب اختلاف الآراء و الانظار فى معنى صلاح حال الانسان.

و (ثانياً) الأمور التى بها يتحقق صلاح الحال، مثل فضيله النفس بالحكمه و الاخلاق ونحوها مما تقدم، و مثل فضيله البدن بالصحه وقوه العضلات و الجمال و اعتدال البنيه، و مثل طهاره الأصل و نباهه الذكر و الكرامه و الشرف و الثروه و كثره

الاتباع و الانصار وحسن الحظ و نحو ذلك.

و (ثالثاً) طرق اكتساب هذه الامور واحده واحده، وأحسن الوسائل وأسهلها فى الحصول عليها. مثل ان يعرف أن الحكمة و المعرفة تحصل بالجد و التحصيل و الاخلاص لله و التجرد عن مغريات الدنيا، و إن الصحة تحصل بالرياضة و تنظيم المأكولات، و إن الثروه تحصل بالزراعه أو التجاره او الصناعه ...

وهكذا.

و (رابعاً) الأمور النافعه فى تحصيل تلك الخيرات و المعينه لوسائلها كالسعى و انتهاز الفرص و التضحيه بكثير من الملذات، و الصدق و الامانه. و بعكسها الامور الضاره كالركون الى الراحة و الكسل و ايثار اللذه و اللهو و البطاله و نحو ذلك.

و (خامساً) ما هو الافضل من الخيرات و الانفع، و بأى شىء تتحقق الافضليه، مثل أن الأعم الشامل أفضل مما هو دونه فى الشمول، و الدائم خير من غير الدائم، و ما هو أكثر نفعاً أحسن مما هو أقل، و ما يستتبع نفعاً آخر أنفع مما لا يستتبع ... هكذا.

???

هذه جمله الأنواع المتعلقة باصناف الخطاب الثلاثه، وهناك أنواع أخرى مشتركة بطول الكلام عليها كأنواع ما يعد للاستدراجات و ما يتعلق بإمكان الأمور أضربنا عنها اختصاراً.

### ٣ التوابع

#### ١ تمهيد

تقدم ص ٣٧٢ معنى العمود و الأعوان، و ذكرنا هناك أقسام الاعوان من الشهاده و الاستدراجات التى هى خارجه عن نفس العمود. و كل ذلك من أجزاء الخطاب.

و هناك وراء أجزاء الخطاب أمور خارجه عنها مزينه لها و تابعه و متمه لها، باعتبار مالها من التأثير فى تهيئه المستمعين لقبول قول الخطيب. و هى على الاجمال ترتبط كلها بنفس القول و الخطاب. فلذلك تسمى (بالتوابع) و تسمى أيضاً (التحسينات) و (التزيينات).

وهى ثلاثه أنواع: (١) ما يتعلق بنفس الألفاظ (٢) ما يتعلق بنظمها و ترتيبها (٣) ما يتعلق بالأخذ بالوجه. و نحن نشير

الى هذه الأقسام ونوضحها على حسب هذا الترتيب، فنقول:

## ٢ حال الالفاظ

والمراد منها ما يتعلق بهيئه اللفظ مفرداً كان أو مركباً، و التي ينبغي للخطيب أن يراعيها. وأهمها الأمور الآتية:

١ أن تكون الالفاظ مطابقه للقواعد النحويه و الصرفيه فى لغه الخطيب فإن اللحن و الغلط يشوه الخطاب ويسقط أثره فى نفوس المستمعين.

٢ ان تكون الالفاظ من جهه معانيها صحيحه صادقه، بان لا تشتمل مثلاً على المبالغات الظاهر عليها الكذب.

٣ ألا تكون ركيكه الاسلوب، و لا متكلفاً بها على وجه تخرج عن المحاوره التى تصلح لمخاطبه العامه و الجمهور، بل يبنى أن يكون أسلوبها معتدلاً على نحو ترتفع به عن ركاكه الإسلوب العامى و لا تبلغ درجه أسلوب محاوره الخاصه الذى لا ينتفع به الجمهور.

٤ أن تكون وافيه فى معناها بلا زياده وفضول، و لا نقصان مَحَل.

٥ أن تكون خاليه من الحشو الذى يفكك نظام الجمل وارتباطها، أو يوجب اغلاق الكلام وصعوبه فهمه.

٦ أن يتجنب فيها الابهام و الايهام واحتمال اكثر من معنى، و إن كان ذلك مما قد يحسن فى الكلام الشعري، و يحسن من الكهان الذين يريدون ألا يظهر كذبهم فى تنبؤاتهم. ولكنه لا يحسن ذلك من الخطيب إلا إذا كان سياسياً حينما يقضى موقفه عليه الفرار من مسؤوليه التصريح.

٧ أن تكون معتدله فى الإيجاز و الاطناب، لأن الإيجاز قد يَحُل بالمعنى و التطويل يورث الملل. و الحالات تختلف فى ذلك، فقد يكون المستمعون كلهم أو أكثرهم على حال من الذكاء و المعرفه يحسن فى خطابهم الإيجاز، و قد يكون المطلوب يستدعى التاكيد و التكرار و التهويل فيحسن التطويل حتى مع المستمعين الأذكياء.

وعلى كل حال، ينبغي بل يجب تجنب التكرار الذى لا فائده فيه فى جميع المواقع و

كذلك ايراد الالفاظ المترادفه لا يحسن الاكثار منه.

٨ ان تكون خاليه من الالفاظ الغريبه و الوحشيه و غير المتداوله، و من التعبيرات التى يشمئز منها المستمعون كالالفاظ الفحشيه، فلو اضطر الى التعبير عن معانيها فليستعمل بدلها الكنايات.

٩ أن تكون مشتمله على المحسنات البديعيه و الاستعارات و المجازات و التشبيهات، فان هذه كلها لها الاثر الكبير فى طراوه الكلام و جاذبيته و حللواته.

ولكن يجب أن يعلم ان الاستعارات و المحسنات ونحوها لا تخلو عن غرابه و بعد على فهم الناس، فلا ينبغى الخروج بها عن حد الاعتدال و ينبغى أن يراعى فيها الاقرب الى طبع العامه و يفضل منها ما هو مطبوع على المتصنع المتكلف به.

ويحسن أن نشبهها بالغرباء فى مجالس الاصدقاء فإن حضورهم لا يخلو من فائده ولكنهم لا بد أن يؤثروا ضيقاً و انقباضاً فى نفوس الاصدقاء.

١٠ أن تكون الجمل مزدوجه موزونه المقاطع. ومعنى الوزن هنا ليس الوزن المقصود به فى الشعر، بل معادلته على الوجوه الاثنيه، و هى على أنحاء متفاوتة متصاعده:

أ أن تكون مقاطع الجمل متقاربه فى الطول و القصر، و إن كانت حروفها و كلماتها غير متساويه، مثل قوله:  
«بكثره الصمت تكون الهيئه، و بالصفه يكثر المواصلون».

ب ان يكون عدد كلمات المقاطع متساويه نحو:

«العلم وراثه كريمه، و الآداب حلل مجدده».

ج أن تكون الكلمات بالاضافه الى تساويها متشابهه و حروفها متعادلته نحو:

«أقوى ما يكون التصنع فى أوائله، و أقوى ما يكون الطبع فى آخره».

د أن تكون المقاطع مع ذلك فى المد و عدمه متعادلته نحو:

«طلب العاده أفضل الافكار و كسب الفضيله أنفع الاعمال» فالافكار تعادل الاعمال فى المد.

ه أن تكون الحروف الاخيريه من المقاطع متشابهه كما لو كانت مسجعه نحو:

«الصبر على الفقر قناعه، و الصبر على الذل صراعه».

و أحسن الأوزان فى الجمل أن تكون متعادلته

مثنى أو ثلاث، اما ما زاد على ذلك فلا يحسن كثيراً، بل قد لا يستساغ ويكون من التكلف الممقوت.

### ٣ نظم وترتيب الاقوال الخطابيه

كل كلام يشتمل على ايضاح مطلوب خطابياً أو غير خطابي لا بد أن يتألف من جزئين أساسين، هما الدعوى و الدليل عليها. و النظم الطبيعي يقتضى تقديم الدعوى على الدليل و قد تقتضى مصلحه الاقناع العكس، و هذا أمر يرجع تقديره الى نفس المتكلم.

أما الأقوال الخطابيه فالمناسب لها على الأغلب بالاضافه الى ذينك الجزئين الأساسين أن تشتمل على ثلاثه أمور أخرى: تصدير واقتصاص وخاتمه. ونحن نبينها بالاختصار:

الأول (التصدير).

و هو ما يوضح امام الكلام ومقدمه له ليكون بمنزله الاشاره و الايدان بالغرض المقصود للخطيب. و الفائده منه اعداد المستمعين وتهيئتهم الى التوجه نحو الغرض.

و هو يشبه تنحج المؤذن قبل الشروع، وترنم المغنى فى ابتداء الغناء.

و كذلك كل أمر ذى بال يراد منه لفت الانظار اليه ينبغى تصديره بشيء مؤذن به.

والأحسن فى الخطابه ان يكون التصدير مشعراً بالمقصود وملوحاً به، لأنه إنما يؤتى به لفائده تهيئه المستمعين لتقبل الغرض المقصود. ولأجل هذا يفتتح خطباء المنبر الحسينى خطاباتهم بالصلاه على الحسين \$ و التظلم له. ويفتح الكتاب رسائلهم بالبسملة ونحوها وبالسلام و الشوق الى المرسل اليه، و بما قد يشعر بالمراد، كما هو المؤلف عند أصحاب الرسائل فى العصور المتقدمه.

ولكن ينبغى للخطيب اوالكاتب اذا رأى ان التصدير مما لا بد منه ان يلاحظ فيه أمرين:

١ ألا يفتتح خطابه بما ينفر المخاطبين أو يثير سخطهم، كأن يأتى مثلاً بما يشعر التشاؤم فى موضع التهته و الفرح و السرور أو ما يشعر بالسرور فى موضع التعزیه و الحزن، أو يعبر بما يشعر بتعاضمه على المخاطبين، و نحو ذلك.

٢ ان يحاول الاختصار

جهد الامكان بشرط أن يورده بعباره مفهمه متينه، فإن الاطاله فى التصدير يضجر المخاطبين فينتقض عليه الغرض قبل الوصول الى مطلوبه، إلا إذا كان استدراجه لهم يتوقف على الاطاله، كما لو أراد أن يذم خصماً أو فعلاً، أو يثنى على نفسه أو رأيه.

وعلى كل حال ان التصدير بالكلام المكرر المألوف أو اطالته بالكلام الفارغ من أشنع ما يصنعه بعض الخطباء و الكتاب، و هو على المعجز أكثر منه دليلاً على المقدره، كما أن الافضل فى الاعتذار أن يترك التصدير اصلاً. لأنه قد يثير الظن بانه يريد التعلل و التهرب من الجواب و الدفاع.

الثانى (الاقتصاص) و هو ما يذكر بياناً على التصديق بالمطلوب وشارحا له بقصه صغيره تؤيده، فإنَّ القصه من اروع ما يعين على الاقتناع و يقرب الغوض الى الازهان، و كانها من أقوى الادله عليه لا سيما عند العامه. واصبحت القصه فى العصور الاخيره أدباً و فناً قائماً برأسه يستعين بها دعاه الافكار الحديثه لتلقين العامه واقناعهم، و إن كانت من صنع الخيال، و السر فى أن طبيعته الإنسان شهوه الاستماع الى القصه فيلتذ بها. و ذلك لاشباع غريزه حب الاطلاع أو لغير ذلك من غرائزه، و قد يعتبرها شاهداً ودليلاً باعتبارها تجربه ناجحه.

ثم الخطيب أو الكاتب بعد الاقتصاص ينبغى أن يشرع فى بيان ما يريد اقناع الجمهور به.

الثالث (الخاتمه) و هى أن يأتى بملخص ما سبق الكلام فيه و بما يؤذن بوداع المخاطبين من دعاء و تحيه ونحوهما حسبما هو مألوف.

ولا شك أن الخاتمه كالتصدير فيها تزيين للقول و تحسين له، لا سيما فى الرسائل و المكاتبات.

#### ٤ الاخذ بالوجوه

المقصود بالاخذ بالوجوه تظاهر الخطيب بأمر معبره عن حاله و مؤثره فى المستمع على وجه تكون خارجه عن ذات الخطيب و أحواله و خارجه



عن نفس الفاظه وأحوالها، وتكون الصنائه وحيله. ولذلك يسمى هذا الأمر نفاقاً ورياء، و ليس المقصود به أنه يجب ألا تكون له حقيقه كما قد تعطيه كلمه النفاق و الرياء.

وهذا الأمر مع فرضه من الأمور الخارجه عن ذات الخطيب ولفظه، فهو له تعلق باحدهما فهو لذلك على نوعين:

١ ما يتعلق بلفظه، و المقصود به ما يختص هيئه اداء اللفظ و كفيهه النطق به، فإن الخطيب الناجح من يستطيع أن يؤدي الفاظه بأصوات و نبرات مناسبة للانفعال النفسى عنده أو الذى يريد أن يتظاهر به، و مناسبه لما يريد أن يحدثه فى نفوس المخاطبين من انفعالات، و إن يلقياها بنغمات مناسبة لمقصوده و المعنى الذى يريد افهامه للمخاطبين: فيرتفع صوته عند موضع الشده و الغضب مثلاً- و يخفضه عند موضع اللين، و يسرع به مره و يتانى أخرى، و بنغمه محزنه مره و مفرحه أخرى ... و هكذا حسب الانفعالات النفسيه و حسب المقاصد.

وقد قلنا سابقاً فى الاستدراجات ان هذه امور ليس لها قواعد مضبوطة ثابتة، بل هى تنشأ من موهبه يمنحها الله تعالى من يشاء من عباده تصقل بالمران و التجربه.

وعلى كل حال ينبغى أن يكون الالقاء معبراً عما يجيش فى نفس الخطيب من مشاعر و حالات نفسيه او يتكفلها، و معبراً عما يريد ان يحدثه فى نفوس المخاطبين، كما ينبغى أن يكون معبراً أيضاً عن مقاصده و اغراضه الكلاميه، فإن جملة واحده قد تلقى بلهجه استفهام و قد تلقى نفسها بلهجه خبر من دون احداث أى تغيير فى نفس الالفاظ، و الفرق يحصل بالنغمه و اللهجه.

وهذه القدره على تأديه الكلام المعبر بلهجاته و نغماته و نبراته شرط اساس لنجاح الخطيب، إذ بذلك يستطيع أن يمتزج بأرواح المستمعين و يبادلهم العواطف و يجذبهم اليه. و القاء الكلام الجامد لا يثير انفعالاتهم

و لا تتفتح له قلوبهم و لا عقولهم، بل يكون على العكس مملاً مزعجاً.

٢ ما يتعلق بالخطيب، و هو ما يخص معرفته عند المستمعين وهيئته ومنظره الخارجى ليكون قوله مقبولاً. و قد تقدم ذكر بعضه فى الاستدراجات.

و هو على وجهين قولى وفعلى:

أما القولى فمثل الثناء عليه أو على رأيه و اظهار نقصان خصمه أو ما يذهب اليه و تقرير ما يقتضى اعتقاد الخير به و الثقة بقوله.

و اما الفعلى فمثل الصعود على مرتفع كالمنبر فان مشاهدته الخطيب لها أكبر الأثر فى الاصغاء اليه و ملاحظته تسلسل كلامه و الانطباع بافكاره و انفعالاته النفسيه. و مثل الظهور بمنظر جذاب و لباس مقبول لمتله فإن لذلك أيضاً أثره البالغ فى نفوس المخاطبين. و مثل الاشارات باليد و العين و الرأس و حركات البدن و تقاطيع الوجه و ملامحه، فإن كل هذه تعبر عن الانفعالات و المقاصد اذا احسن الخطيب ان يضعها فى مواضعها. و هكذا كل فعل له تاثير على مشاعر السامعين على نحو ما اشرنا اليه فى الاستدراجات.

و العوام أطوع إلى الاستدراجات من نفس الكلام المعقول المنطقى، و لهذا السبب تجد أن المترهد المتكشف يسيطر على نفوسهم و إن كان فاسد العقيدة أو غير مرضى القول أو سىء التصرفات.

???

ثم انه ينبغى ان يجعل من باب الاخذ بالوجوه الذى يستعين به الخطيب على التأثير هو (الشعر)، فإنه كما سيأتى أكد فى التأثير على العواطف و أمكن فى القلوب.

فلا ينبغى ان تفوت الخطيب الاستعانه بالشعر، فيمزج به كلامه و يلطف به خطابه، لا سيما الامثال و الحكم منه، و لا سيما ما كان، مشهورا لشعراء معروفين.

وسياتى فى البحث الآتى الكلام عن صناعه الشعر:

#### ٤ صناعه الشعر

#### تمهيد

ان الشعر صناعه لفظيه تستعملها جميع الأمم على اختلافها. و الغرض الاصلى منه التأثير على النفوس لإثاره عواطفها: من

سرور وابتهاج، أو حزن وتألّم، أو اقدام وشجاعه، أو غضب وحقده، أو خوف وجبن، أو تهويل أمر وتعظيمه، أو تحقير شيء وتوهينه، أو نحو ذلك من انفعالات النفس.

والركن المقوم للكلام الشعري المؤثر في انفعالات النفوس ومشاعرها أن يكون فيه تخيل وتصوير، إذ للتخيل والتصوير الأثر الأول في ذلك كما سيأتى بيانه فلذلك قيل: إن قدماء المناطق من اليونانيين جعلوا المادة المقومه للشعر القضايا المتخيلات فقط، ولم يعتبروا فيه وزناً ولا قافيه.

أما العرب وتبعتهم أمم أخرى ارتبطت بهم كالفرس والترك فقد اعتبروا في الشعر الوزن المخصوص المعروف عند العروضيين، واعتبروا أيضاً القافيه على ما هي معروفه في علم القافيه، وإن اختلفت هذه الامم في خصوصياتها. اما ما ليس له وزن وقافيه فلا يسمونه شعراً وإن اشتمل على القضايا المخيلات.

ولكن الذى صرح به الشيخ الرئيس في منطق الشفا أن اليونانيين كالعرب كانوا يعتبرون الوزن في الشعر، حتى أنه ذكر أسماء الاوزان عندهم.

وهكذا يجب ان يكون، فإن للوزن أعظم الأثر في التخيل وانفعالات النفس، لأنّ فيه من النغمه و الموسيقى ما يلهب الشعور ويحفزه، و ما قيمه الموسيقى إلا بالتوقيع على وزن مخصوص منظم. بل القافيه كالوزن في ذلك وإن جاءت بعده في الدرجه.

ومن الواضح أن الشعر الموزون المقفى يفعل في النفوس ما لا يفعله الكلام المنثور، سواء كان هذا الفرق بسبب العاده إذ الوزن صار مألوفاً عند العرب وشبههم وترى لديهم ذوق ثان غير طبعى؛ ام على الاصح كان بسبب تأثر النفس بالوزن والقافيه بالغريزه كتأثرها بالموسيقى المنظمه بلا فرق. و العاده ليس شأنها أن تخلق الغرائز والأذواق، بل تقويها وتشحذها وتنميتها.

بل حتى الكلام المنثور المقفى و المزدوج

المعادله جمله بدون أن يكون له وزن شعري له وقع على النفوس يهزها، كما سبق الكلام عليه فى توابع الخطابه نعم المبالغه فى التسجيع الذى يبدو متكلفاً به على النحو الذى ألفتة القرون الاسلاميه الأخيره أفقدت الكلام رونقه وتأثيره.

وعلى هذا، فالوزن و القافيه يجب أن يعتبرا من أجزاء الشعر ومقوماته، لا- من محسناته وتوابعه، ما دام المنطقى إنما يهمله من الشعر هو التخيل، وكل ما كان اقوى تأثيراً وتصويراً كان أدخل فى غرضه. ويصح على هذا أن يعد الوزن و القافيه من قبيل (الأعوان) نظير التى ذكرناها فى الخطابه. اما (العمود) فهو نفس القضايا المخيلات، فكما تنقسم أجزاء الخطابه الى عمود وأعوان فكذلك الشعر.

نعم ان الكلام المنظوم المقفى اذا لم يشتمل على التصوير و التخيل لا يعد من الشعر عند المناطقه، فلا ينبغى أن يسمى المنظوم فى المسائل العلميه أو التاريخيه المجرده مثلاً- شعراً و إن كان شبيهاً به صورته. و قد يسمى شعراً عند العرب او بالأصح عند المستعربين.

ومما ينبغى أن يعلم فى هذا الصدد أنا عند ما اعتبرنا الوزن و القافيه فلا نقصد بذلك خصوص ما جرت عليه عاده العرب فيهما، على ما هما مذكوران فى علمى العروض و القافيه بل كل ما له تفاعيل لها جرس وإيقاع فى النفس و لو مثل «البنود» وماله قوافى مكرره مثل (الموشحات و الرباعيات) فإنه يدخل فى عداد الشعر.

أما (الشعر المنثور) المصطلح عليه فى هذا العصر فهو شعر ايضاً، ولكنه بالمعنى المطلق الذى قيل عنه انه مصطلح مناطقه اليونان، فقد فقدَ ركناً من أركانه وجزءاً من أجزائه.

والانصاف ان اهمال الوزن و القافيه يضعف قيمه الشعريه للكلام ويضعف أثر التخيل فى النفوس، و إن جاز اطلاق اسم

الشعر عليه إذا كانت قضاياها تخيليه.

## تعريف الشعر

وعلى ما تقدم من الشرح ينبغي ان نعرف الشعر بما ياتي:

«انه كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونه متساويه مقفاه».

وقلنا: (متساويه) ، لأن مجرد الوزن من دون تساوي بين الابيات ومصارعها فيه لا يكون له ذلك التأثير إذ يفقد مزيه النظام فيفقد تأثيره. فتكرار الوزن على تفعيلات متساويه هو الذي له الأثر في انفعال النفوس.

## فائدته

ان للشعر نفعاً كبيراً في حياتنا الاجتماعيه، و ذلك لإثاره النفوس عند الحاجه في هياجها، لتحصيل كثير من المنافع في مقاصد الانسان فيما يتعلق بانفعالات النفوس واحساساتها، في المسائل العامه: من دينيه أو سياسيه أو اجتماعيه، أو من الأمور الشخصيه الفرديه. ويمكن تلخيص أهم فوائده في الأمور الآتيه:

١ اثاره حماس الجند في الحروب.

٢ اثاره حماس الجماهير لعقيده دينيه أو سياسيه، أو اثاره عواطفه لتوجيهه الى ثوره فكريه او اقتصاديه.

٣ تأييد الزعماء بالمدح و الثناء وتحقير الخصوم بالذم و الهجاء.

٤ هياج اللذنه و الطرب وبعث السرور و الابتهاج لمحض الطرب و السرور، كما في مجالس الغناء.

٥ اهاجه الحزن و البكاء و التوجع و التألم، كما في مجالس الغزاء.

٦ اهاجه الشوق الى الحبيب أو الشهوه الجنسيه، كالتشبيب و الغزل.

٧ الاتعاظ عن فعل المنكرات و اخماد الشهوات، او تهذيب النفس و ترويضها على فعل الخيرات، كالحكم و المواعظ و الاداب.

## السبب في تأثيره على النفوس

و بعد معرفه تلك الفوائد يبقى ان نسال عن شيئين: (الاول) عن السبب في تأثير الشعر على النفس لاثاره تلك الانفعالات.

و (الثاني) بماذا يكون الشعر شعراً أى مخيلاً؟

والجواب على السؤال الاول ان نقول:

ان الشعر قوامه التخيل، و التخيل من البديهي انه من أهم الأسباب المؤثره على النفوس، لأن التخيل أساسه التصوير و المحاكاه و التمثيل لما يراد من التعبير عن معنى، و التصوير له من الوقع فى النفوس ما ليس لحكاية الواقع باداء معناه مجرداً عن تصويره، فإن الفرق عظيم بين مشاهدته الشىء فى واقعه وبين مشاهدته تمثيله بالصوره أو بمحاكاته بشىء آخر يمثله. اذ التصوير و التمثيل يثير فى النفس التعجب و التخيل فتلتذ به وترتاح له، و ليس لواقع الحوادث المصوره و الممثله قبل تصويرها وتمثيلها ذلك الأثر

من اللذه و الارتياح شاهدها الانسان.

و اعتبر ذلك فيمن يحاكون غيرهم في مشيه او قول او انشاد او حركه او نحو ذلك فانه يثير اعجابنا ولدتنا او ضحكنا، مع انه لا يحصل ذلك الاثر النفسى و لا بعضه لو شاهدنا نفس المحكيين في واقعهم. و ما سر ذلك الا التخيل و التصوير في المحاكاه.

وعلى هذا كلما كان التصوير دقيقاً معبراً كان أبلغ أثراً في النفس.

و من هنا كانت السينما من أعظم المؤثرات على النفوس، و هو سر نجاحها واقبال الجمهور عليها، لدقه تعبيرها وبراعه تمثيلها عن دقائق الأشياء التي يراد حكايتها.

والخلاصه: ان تأثير الشعر في النفوس من هذا الباب، لأنه بتصويره يثير الاعجاب و الاستغراب و التخيل، فتلتذ به النفس وتتأثر به حسبما يقتضيه من التأثير. ولذا قالوا: ان الشاعر كالمصور الفنان الذى يرسم بريشته الصور المعبره.

وحق ان نقول حينئذ: ان الشعر من الفنون الجميله الغرض منه تصوير المعانى المراد التعبير عنها، ليكون مؤثراً في مشاعر الناس، ولكنه تصوير بالالفاظ.

### بماذا يكون الشعر شعراً

اذا عرفت ما تقدم فلنعد الى السؤال الثانى، فنقول: بماذا يكون الشعر شعراً أى مخيلاً؟ و الجواب: أن التصوير في الشعر كما المعنا اليه في التمهيد يحصل بثلاثه اشياء:

١ (الوزن) ، فان لكل وزن شأناً في التعبير عن حال من احوال النفس ومحاكاته له، ولهذا السبب يوجب انفعالاً في النفس، فمثلاً بعض الاوزان يوجب الطيش و الخفه، وبعضها يقتضى الوقار و الهدوء، وبعضها يناسب الحزن و الشجى، وبعضها يناسب الفرح و السرور.

فالوزن على كل حال بحسب ما له من ايقاعات موسيقيه يثير التخيل و اللذه في النفوس. و هذا امر غريزى في الانسان. و إذا ادى الوزن بلحن ونغمه تناسبه مع صوت جميل كان أكثر

ايقاعاً وأشدّ تأثيراً فى النفس، لا سيما ان لكل نغمه صوتيه أيضاً تعبيراً عن حال: فالنغمه الغليظه مثلاً تعبر عن الغضب، و النغمه الرقيقه عن السرور وهيجان الشوق، و النغمه الشجيه عن الحزن. فإذا انضمت النغمه الى الوزن تضاعف أثر الشعر فى التخيل، ولذلك تجد الاختلاف الكثير فى تأثير الشعر باختلاف انشاده بلحن وبغير لحن، وباختلاف طرق الالحن وطرق الانشاد، حتى قد يبلغ الى درجه النشوه و الطرب فيثير عاطفه عنيفه عاصفه.

٢ المسموع من القول يعنى الألفاظ نفسها، فإن لكل حرف أيضاً نغمه وتعبيراً عن حال، كما أن تراكيها لها ذلك الاختلاف فى التعبير عن أحوال النفس و الاختلاف فى التأثير فيها، فهناك مثلاً ألفاظ عذبه رقيقه، و ألفاظ غليظه ثقيله على السمع، و الفاظ متوسطه.

ثم ان للفظ المسموع ايضاً تأثيراً فى التخيل اما من جهه جوهره كأن يكون فصيحاً جزلاً، او من جهه حيله بتركيه، كما فى أنواع البديع المذكوره فى علمه، و كالتشبيه و الاستعاره و التوريه ونحوها المذكوره فى علم البيان.

٣ نفس الكلام المخيل، أى معانى الكلام المفيده للتخيل، و هى القضايا المخيلات التى هى العمده فى قوام الشعر ومادته التى يتألف منها.

وإذا اجتمعت هذه العناصر الثلاثه كان الشعر كاملاً، وحق ان يسمى (الشعر التام). و بها يتفاضل الشعراء وتسمو قيمته إلى أعلى المراتب أو تهبط الى الحضيض.

وبها تختلف رتب الشعراء وتعلو وتنزل درجاتهم: فشاعر يجرى و لا- يجرى معه فيستطيع ان يتصرف فى النفوس، حتى يكاد تكون له منزله الانبياء من ناحيه التأثير على الجماهير، وشاعر لا- يستحق إلا- أن تصفعه وتحقره، حتى يكاد يكون اضحوكه للمسهزين، و بينهما درجات لا تحصى.

## اكذبه اعذبه

من المشهورات عند شعراء اللغه العربيه قولهم:

«الشعر اكذبه اعذبه» و قد



استخف بعض الادباء المحذنين بهذا القول، ذهاباً الى ان الكذب من أقبح الأشياء فكيف يكون مستملاً، مضافاً الى أن قيمه للشعر إنما هي بالتصور المؤثر فإذا كان كاذباً فليس فى الكذب تصوير لواقع الشىء.

وهذا النقد حق لو كان المراد من الشعر الكاذب مجرد الاخبار عن الواقع كذباً. غير ان مثل هذا الاخبار كما تقدم ليس من الشعر فى شىء و إن كان صادقاً.

وإنما الشعر بالتصوير و التخيل. ولكن يجب أن نفهم أن تصوير الواقع تاره يكون بما له من الحقيقه الواقعه بلا تحوير و لا اضافه شىء على صورته و لا مبالغه فيه او حيله فى تمثيله. ومثل هذا يكون ضعيف التأثير على النفس و لا يوجب الالتذاذ المطلوب.

وتاره أخرى، يكون بصوره تخيليه على ما نوضحه فيما بعد بان تكون كالرئوس التى تصنع للصوره الفوتوغرافيه اما بتحسين أو بتقييح، مع أن الواقع من ملامح ذى الصوره محفوظ فيها، أو كالصوره الكاريكاتوريه التى تحكى صوره الشخص بملامحه المميزه له مع ما يفيض عليها المصور من خياله من تحريفات للتعبير عن بعض اخلاقه او حالاته او افكاره او نحو ذلك.

فهذا التعبير أو التصوير من جهه صادق، و من جهه أخرى كاذب، ولكنه فى عين كونه كاذباً هو صادق. و هذا من العجيب. ولكن معناه ان المراد الجدى أى المقصود بيانه واقعاً و جداً من هذا التخيل صادق، فى حين ان نفس التخيل الذى ينبغى ان نسميه المراد الاستعمالى كاذب.

وليتضح لك هذا المعنى تأمل نظيره فى تصويره الصوره الكاريكاتوريه، فإن المصور قد يضىفى على الصوره ما يدل على الغضب أو الكبرياء من ملامح تخيلها المصور و ليست هى حقيقه لصاحب الصوره بالشكل الذى تخيله المصور، و هى مراد استعمالى

كاذب. أما المراد الجدى و هو بيان أن الشخص غضوب أو متكبر فإن التعبير عنه يكون صادقاً، لو كان الشخص واقعاً كذلك أى غضوباً أو متكبراً.

فإذن، إنما التخييل الكاذب وقع فى المراد الاستعمالى لا الجدى.

وكذلك نقول فى الشعر، و لا سيما ان أكثر ما يأتى فيه التخييل بالمبالغات، كالمبالغه بالمدح أو الذم أو التحسين أو التقييح؛ و المبالغه ليست كذبا فى المراد الجدى إذا كان واقعه كذلك ولكنها كاذبه فى المراد الاستعمالى. و ليس هذا من الكذب القبيح المذموم ما دام هو ليس مراد جدياً يراد الاخبار عنه حقيقه.

مثلاً قد يشبه الشعراء الخصر الدقيق بالشعره الدقيقه فهذا تصوير لدقه الخصر. فإن أريد به الاخبار حقيقه و جداً عن أن الخصر دقيق كالشعره أى أن المراد الجدى هو ذلك، فهو كذب باطل و سخي، و ليس فيه أى تأثير على النفس و لا تخييل، فلا يعد شعراً. ولكن فى الحقيقه أن المراد الجدى منه اعطاء صوره للخصر الدقيق لبيان ان حسنه فى دقته يتجاوز الحد المألوف فى الناس، و انما يكون هذا كاذباً إذا كان الخصر غير دقيق لأن الواقع يخالف المراد الجدى. اما المراد الاستعمالى و هو التشبيه بالشعره فهو كاذب، و لا ضير فيه و لا قبح ما دام المراد به التوصل الى التعبير عن ذلك المراد الجدى بهذه الصوره الخياليه.

و بمثل هذا يكون التعبير مستغرباً و صوره خياليه قد تشبه المحال، فتجلب الانتباه و تثير الانفعال لغرابتها.

و كلما كانت الصوره الخياليه غريبه بعيده تكون أكثر أثراً فى إلتذاذ النفس و اعجابها. ولذا نقول أن الشعر كلما كان مغرقاً فى الكذب فى المراد الاستعمالى بذلك المعنى من الكذب كان أكثر عدوبه و هذا معنى (اكذبه اعذبه) لا كما ظنه بعض من لا

قدم له ثابته فى المعرفه. على أن التخيل و إن كان حقيقه أى فى مراده الجدّى أيضاً فإنّه يأخذ أثره من النفس، كما سنوضحه فى البحث الاتى:

## القضايا المخيلات وتأثيرها

ونزید على ما تقدم فنقول:

إن المخيلات ليس تأثيرها فى النفس من أجل أنّها تتضمن حقيقه يعتقد بها، بل حتى لو علم بكذبها فإنّ لها ذلك التأثير المنتظر منها، لأنّه ما دام أن القصد منها هو التأثير على النفوس فى احساساتها وانفعالاتها فلا يهم ألا تكون صادقاً، إذ ليس الغرض منها الاعتقاد والتصديق بها.

والجمهور و النفوس غير المهذبه تتأثر بالمخيلات أكثر من تأثرها بالحقائق العلميه، لأن الجمهور أو الفرد غير المهذب عاطفى أكثر من أن يكون متبصراً، و هو اطوع للتخيل من الاقناع.

ألا ترى ان الكلام المخيل الشعرى قد يجيب امرأً مبعوضاً للنفس، و قد يبغض شيئاً محبوباً لها. و اعتبر ذلك فى اشمئزاز بعض الناس من أكله لذيقه قد أقبل على أكلها فليل له: انه وقع فيها بعض ما تعافه النفس كالخنفساء مثلاً، أو شبهت له ببعض المهوعات. فإن الخيال حينئذ قد يتمكن منه فيعافها حتى لو علم بكذب ما قيل.

ولا تنس القصة المشهوره لملك الحيره النعمان بن المنذر مع نديمه الربيع و قد كان يأكل معه، فجاءه لبيد الشاعر، و هو غلام، مع قومه للانتقام من الربيع فى قصه مشهوره فى مجامع الأمثال، فقال لبيد مخاطباً للنعمان:

مهلاً أبيت اللعن لا تأكل معه ان استه من برص ملمعه

وانه يدخل فيها اصبعه يدخلها حتى يوارى اشجعه

فرفع النعمان يده من الطعام وتنكر لنديمه هذا، وأبى أن يستكشف صدق هذا القول فيه، بالرغم على الحاجه، و قال له ما ذهب مثلاً من أبيات:

قد قيل ذلك ان حقاً و إن كذباً فما

اعتذارك من قول إذا قبلاً

واعتبر ذلك أيضاً في تصوير الانسان بهذه الصورة اللفظية البشعه (أوله نطفه مدره، وآخره جيفه قدره).

و هو ما بين ذلك يحمل العذره). فإن هذه صورته حقيقيه للانسان ولكنها ليست كل ماله من صور، وللنفس على كل حال محاسنها التي ينبغي أن يعجب بها، لا سيما من صاحبها، واعجاب المرء بنفسه وحبها لها اساس حياته كلها. ولكن مثل ذلك التصوير البشع ياخذ من النفس أثره من التنفر و الاشمئزاز، حتى لو كان أبعد شيء في التأثير في التصديق و الاعتقاد بحقاره النفس. وسبب هذا التأثير النفسى هو التخيل الذى قد يقلع المتكبر عن غطرسته ويخفف من اعجابه بنفسه. و هذا هو المقصود من مثل هذه الكلمه.

واعتبر أيضاً بالشعر العربى، فكم رفع وضيعاً أو وضع ربيعاً، وكم اثار الحروب واورى الاحقاد. وكم قرب بين المتباعدين و آخى بين المتعادين. و رب بيت صار سبه لعشيرته و آخر صار مفخره لقوم. على أن كل ذلك لم يغير واقعاً و لا اعتقاداً. و مرد ذلك كله الى الانفعالات النفسيه وحدها، و قد قلنا انها اعظم تأثيراً على الجمهور الذى هو عاطفى بطبعه و على الافراد غير المهذبه التى تتغلب عليها العاطفه أكثر من التبصر.

والخلاصه: ان التصوير و التخيل مؤثر فى النفس و إن كان كاذباً بل و قد سبق كلما كانت الصوره أبعد و أغرب كانت أبلغ أثراً فى اعجاب النفس و التذاذها.

وأحسن مثال لذلك قصص ألف ليله و ليله، و كليله و دمنه، و القصص فى الأداب الحديث.

و السبب الحقيقى لانفعال النفس بالقضايا المخيلات الاستغراب الذى يحصل لها بتخيلها، على ما اشرنا اليه فيما تقدم.

الا ترى أن المضحكات و النوادر عند اول سماعها تأخذ أثرها فى النفس من ناحيه اللذه و الانبساط أكثر

مما لو تكررت و ألفت الاذان سماعها. بل قد تفقد مزيتها وتصبح تافهه باهته لا تهتز النفس لها. بل قد يؤثر تكرارها الملل و الاشمئزاز.

وإذا قيل في بعض الشعر انه «هو المسك ما كررته يتضوع» فهو من مبالغات الشعراء. و إذا صح ذلك فيمكن ذلك لا أحد وجهين: (الأول) أن يكون فيه من المزايا و النكات ما لا يتضح لأول مره أولاً يتمثل للنفس جيداً، فإذا تكررت قراءته استمرى أكثر وانكشفت مزاياه بصورة اجلى فتجده قيمته بنظر المستمع. (الثانى) ان عدوبه اللفظ و جزالته لا تفقد مزيتها بالتكرار و ليست كالتخييل.

### هل هناك قاعده للقضايا المخيلات؟

قد تقدم ان قوام الشعر بثلاثه أمور: الوزن و الالفاظ و المعانى المخيله، فلا بد لمن يريد أن يتقن صناعه الشعر من الرجوع الى القواعد التى تضبط هذه الامور، فنقول:

أما (الوزن و الالفاظ) فلها قواعد مضبوطة فى فنون معروفه يمكن الرجوع اليها، و ليس فى علم المنطق موضع ذكرها، لأن المنطق انما يهيمه النظر فى الشعر من ناحيه تخييليه فقط.

واما (الوزن) من ناحيه ماهيته فانما يبحث عنه فى علم الموسيقى.

و من ناحيه استعماله و كفيته فيبحث عنه فى علم العروض.

واما (الالفاظ) فهى من شأن علوم اللغه و علوم البلاغه و البديع.

وعلى هذا فلا بد للشاعر من معرفه كافيته بهذه الفنون اما بالسليقه أو بالتعلم و الممارسه، مع ذوق يستطيع به أن يدرك جزاله اللفظ و فصاحته و يفرق بين الالفاظ من ناحيه عدوبتها و سلاستها. و الناس تتفاوت تفاوتاً عظيماً فى أذواقها، و إن كان لكل امه و لكل اهل لغه ذوق عام مشترك. و للممارسه و قراءه الشعر الكثير الأثر الكبير فى تنميه الذوق و صقله.

أما (القضايا المخيلات) فليس لها قاعده مضبوطة يمكن تحريرها و الرجوع اليها، لأنها ليست من قبيل القضايا المشهورات و

المظنونات يمكن حصرها وبيان أنواعها، إذ القضايا المخيلات كما سبق كلما كانت بعيدة نادره وغريبه مستبعده كانت أكثر تأثيراً في التخيل و التذاذ النفس. وقد سبق أيضاً بيان السبب الحقيقي في انفعال النفس بهذه القضايا.

وعليه فالقضايا المخيلات لا- يمكن حصرها في قواعد مضبوطة، بل «الشعراء في كل وادٍ يهيمون». و ليس لهم طريق واحد مستقيم معلوم.

### من أين تتولد ملكة الشعر؟

لا يزال غير واضح لنا سر ندره الشعراء الحقيقيين في كل امه. بل لا تجد من كل أمه من تحصل له قوه الشعر في رتبه عاليه فينبغ فيه ويتمكن من الابداع و الاختراع إلا النادر القليل و في فترات متباعده قد تبلغ القرون.

ومن العجيب ان هذه الملكة على ما بها من اختلاف في الشعراء قوه وضعفاً لا تتولد في أكثر الناس، و إن شاركوا الشعراء في تذوق الشعر وممارسته وتعلمه.

وكل ما نعلمه عن هذه الملكة انها موهبه ربانيه كسائر مواهبه تعالى التي يختص بها بعض عباده، كموهبه حسن البيان أو الخطابه أو التصوير أو التمثيل ... و ما الى ذلك مما يتعلق بالفنون الجميله و غيرها.

ومن أجل هذا الاختصاص الرباني اعتبر الشعراء نوابغ البشر. وقد وجدنا العرب كيف كانت تعتر بشعرائها، فاذا نبغ في قبيله شاعر أقاموا له الاحتفالات وتهنئها به القبائل الأخرى. و لو كان يتمكن أكثر الناس من أن يكونوا شعراء لما صحت منهم هذه العناية بشاعرهم و لما عدّوه نبوغاً.

غير أن هذه الموهبه كسائر المواهب الاخرى تبدأ في تكوينها في النفس كالبذره لا- يحس بها حتى صاحبها، فإذا اكتشفها صاحبها من نفسه صدفه وسقاها بالتعليم و التمرين تنمو وتستمر في النمو، حتى قد يصبح شجره باسقه تؤتى أكلها كل حين.

ولكن اكتشاف الموهبه ليس بالأمر

الهيمن وقد يكشفها الغير العارف قبل صاحبها نفسه. وقد تدوى وتموت المواهب فى كثير من النفوس اذا أهملت فى السن المنكر لصاحبها.

## صلة الشعر بالعقل الباطن

والحق أن الشاعر البارع كالخطيب البارع يستمد فى ابداعه من عقله الباطن اللاشعورى، فيتدفق الشعر على لسانه كالإلهام من حيث يدري ولا يدري، على اختلاف عظيم للشعراء و الخطباء فى هذه الناحية.

وليس الشعر و الخطابه كسائر الصناعات الأخرى التى يبدع فيها الصانع عن رويه وتأمل دائما. والى هذا اشار صحر العبدى، لما سأله معاويه: ما هذه البلاغه فيكم؟ فقال:

«شئ يختلج فى صدورنا فتقذفه السنننا كما يقذف البحر الدرر» و هذه لفته بارعه من هذا الاعرابى ادركها بفطرتة وصورها على طبع سجيتة.

ومن أجل ما قلناه من استمداد الشاعر من منطقه اللاشعور تجده قد لا يواتيه الشعر، و هو فى أشد ما يكون من يقظته الفكرية ورغبته الملحه فى انشائه.

قال الفرزدق (:): «قد يأتى علىّ الحين وقلع ضرس عندى اهون من قول بيت شعر».

وبالعكس قد يفيض الشعر ويتدفق على لسان الشاعر من غير سابق تهيؤ فكري، و الشعراء وحدهم يعرفون مدى صحه هذه الحقيقه من أنفسهم.

واحسب انه من أجل هذا زعم العرب أو شعراؤهم خاصه ان لكل شاعر شيطانا أو جنيا يلقى عليه الشعر. و الغريب أن بعضهم تخيله شخصا يمثل له وأسماء باسم مخصوص. وكل ذلك لأنهم رأوا من أنفسهم أن الشعر يواتيهم على الأكثر من وراء منطقه الشعور وعجزوا عن تفسيره بغير الشيطان و الجن.

وعلى كل حال فإن قوه الشعر اذا كانت موجوده فى نفس الفرد لا تخرج كما تقدم من حد القوه الى حد الفعلية اعتباطاً من دون سابق تمرين وممارسه للشعر بحفظ وتفهم ومحاوله نظمه مره بعد أخرى.

وقد أوصى بعض الشعراء ناشئاً ليتعلم الشعر ان يحفظ قسماً كبيراً من المختار منه، ثم يتناساه مده طويله، ثم يخرج الى الحدائق الغناء، ليستلهمه، و كذلك فعل ذلك الناشئ فصار شاعراً كبيراً.

ان الامر بحفظه وتناسبه فلسفه عميقه فى العقل الباطن توصل اليها ذلك الشاعر بفطرته وتجربته: ان هذا هو شحن القوه للعقل الباطن، لتهيئته لالهام الشعور فى ساعه الانسراح و الانطلاق التى هى احدى ساعات تيقظ العقل الباطن و انفتاح المجرى النفسى بين منطقتى اللاشعور و الشعور، او بالاصح احدى ساعات اتحاد المنطقتين. بل هى من افضل تلك الساعات. و ما اعز انفتاح هذا المجرى على الانسان الا على من خلق ملهما فيؤاتيه بلا اختيار.

## ٥ صناعة المغالطه

### ١ المقدمات

#### ١ معنى المغالطه وبماذا تتحقق

كل قياس نتيجته تكون نقضا لوضع من الاوضاع يسمى باصطلاح المنطقيين (تبكيثا) ( ) ، باعتبار انه تبكيث لصاحب ذلك الوضع.

فاذا كانت مواد من اليقينيات قيل له (تبكيث برهاني).

وإذا كانت من المشهورات و المسلمات قيل له (تبكيث جدلى).

وإذا لم تكن مواد من اليقينيات و لا- من المشهورات و المسلمات، او كانت منها ولكن لم تكن صورته القياس صحيحه على حسب قوانينه فلا- بد أن يكون القياس حينئذ شبيها بالحق و اليقين او شبيها بالمشهور ماده أو هيئه، فيلبس أمره على المخاطب ويروج عليه ويكون عنده فى معرض التسليم لقصور فيه أو غفله، وإلا فلا يستحق أن يسمى قياسا.

وعلى هذا، فهو إن كان شبيها بالبرهان سمي (سفسطائيا) ، وصناعته (سفسطه).

وإن كان شبيها بالجدل سمي (مشاغبيا) وصناعته (مشاغبه).

وسبب كل من السفسطه و المشاغبه لا يخلو عن أحد شيئين: اما الغلط حقيقه من القاييس، و اما تعمد تغليط الغير و ايقاعه فى الغلط مع انتباهه إلى الغلط. و على كل منهما يقال له (مغالطه) ،



وقياسه (مغالطه) ، باعتبار أنه في كلا الحالين يكون ناقضا لوضع ما.

وعلى هذا ف (المغالطه) التي نعينا هنا تشمل القسمين: الغلط وتعتمد التخليط.

و من أجل ذلك الاعتبار (أى اعتبار نقضه لوضع ما) قيل له (تبكيت مغالطى) ، و إن كان فى الحقيقه تضليلا لا تبكيتا، كما قد يقال له بحسب غرض آخر (امتحان أو عناد) كما سيأتى.

???

واعلم ان سبب وقوع تلك المواد فى القياس الذى يصح جعله قياساً هو رواجها على العقول. وسبب الرواج مشابقتها للحق أو المشهور. و لا تروج على العقول فيشتبه عليها الحال لولا قله التمييز وضعف الانتباه، فيخلط الذهن بين المتشابهين ويجعل الحكم الخاص باحدهما للآخر، من غير أن يشعر بذلك، سواء كان قله التمييز و الخلط من نفس القاييس أو من قبل المخاطب إذ يروج عليه ذلك.

وهذا نظير ما لو وضع الحاسب أحد العددين مكان الآخر لمشابهه بينهما فيشتبه عليه، فيقع له الغلط فى الحساب بجمع أو طرح أو نحوهما.

مثلا لو أن احداً تمثل فى ذهنه معنى من معانى المشترك فى موضع معنى آخر له، و هو غافل عن استعماله فى المعنى الآخر، فلا محاله يعطى للمعنى الذى تمثله الحكم المختص بذلك المعنى الآخر، فيغلط. و قد يتعمد ذلك ليوقع بالغلط غيره من قليلى التمييز.

والخلاصه: أنه لولا قله التمييز وضعف الانتباه و القصور الذهني لما تحققت مغالطه و لما تمت لها صناعه.

ومن سوء الحظ أن البشر مرتكس الى قمه رأسه بالمغالطات و الخلافات، بسبب القصور الذهني العام لا يكاد يخلو منه انسان و لو قليلا الا من خصه الله تعالى برحمته من عباده الصالحين الذين هم فى الناس كالنقطه فى البحر الخضم.

{ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا

## ٢ اغراض المغالطه

و (المغالطه) بمعنى تعمد تغليط الغير قد تقع عن قصد صحيح لمصلحه محموده، مثل اختباره وامتحان معرفته، فتسمى (امتحانا) ، أو مدافعته وتعجيزه إذا كان مبطلا مصرا على باطله، فتسمى (عنادا).

وقد تقع عن غرض فاسد، مثل الرياء بالعلم و المعرفه و التظاهر فى حبهما، ومثل طلب التفوق على غيره.

والذى يدفع الانسان الى هذا الرياء وطلب التفوق شعوره بالنقص من الناحيه العلميه، فيريد فى دخيله نفسه أن يعوض عن هذا النقص. واذ يعرف من نفسه العجز عن التعويض بالطريق المستقيم و هو التعلم و المعرفه الحقيقيه يلتجئ الى التظاهر بما يسد نقصه بزعمه.

وهو فى هذا يشبه من يريد أن يستر نقصه فى منزلته الاجتماعيه بطريق التكبر و التعاضم، او يستر نقصه فى عيوبه الاخلاقيه بالطعن فى الناس وغيبتهم.

ولذلك يلتجئ هذا الانسان الذى فيه مركب النقص إلى أن يلتمس طرق الحيل و المغالطات عند مواجهه أهل العلم، ليظهر أمام الناس بمظهر العالم القدير، فيجهد نفسه فى تحصيل أصول المغالطه وقواعدها، لتكون له ملكه ذلك و القدره على المصاوله الخادعه. و لم يدر هذا المسكين أن الالتجاء الى الرياء و التظاهر كالاتجاء إلى التكبر ونقد الناس تعبير صارخ عن نقصه الكامن فى الوقت الذى يريد فيه خداعا لنفسه ان يستر على نقصه و يظهر بالكمال.

أعاذنا الله تعالى من الاباطيل و الاحاييل، وهدانا الصراط المستقيم.

## ٣ فائده هذه الصناعه

ومع كل ما قلناه فإن لصناعه المغالطه فائده لا يستهان بها لدى أهل العلم، و ذلك من ناحيتين:

١ أنه بها قد يتمكن الباحث من النجاه من الوقوع فى الغلط ويحفظ نفسه من الباطل، لأنه إذا عرف مواقع المغالطه ومدخلها يعرف الطريق إلى الهرب من الغلط و الاشتباه.

٢ أنه بها قد يتمكن من مدافعه المغالطين وكشف

مداخل غلطهم. و على هذا ففائده الباحث من تعلم صناعه المغالطه كفائده الطيب في تعلمه للسموم وخواصها، فانه يتمكن بذلك من الاحتراز منها، ويستطيع أن يأمر غيره بالاحتراز ويداوى من يتناولها.

ثم لهذه الصناعه فائده أخرى، و هي أن يقدر بها على مغالطه المغالط ومقابله المغالطين المشعوذين بمثل طريقتهم، كما قيل في المثل المشهور: «ان الحديد بالحديد يفلح» (١).

وقد سبق أن قلنا أن البشر مرتكس إلى قمه رأسه بالمغالطات و الخلافات، فما أحوج طالب الحق السابح في بحر المعارف إلى أن يزيح عنه الزبد الطافح على الماء من رواسب غلطات الماضين، بمعرفه ما يصطنعه المغالطون من أوهام.

ولكن ذوى الطباع السليمه و الآراء المستقيمه في غنى عن معرفه مواضع الغلط بتعلم القوانين و الأصول في هذه الصناعه، فإن لهم بمواهبهم الشخصيه الكفايه و إن كان لا تخلو هذه الصناعه من زياده بصيره لهم.

#### ٤ موضوع هذه الصناعه وموادها

ليس موضوع هذه الصناعه محدودا بشيء خاص، بل تتناول كل ما تتعلق به صناعه البرهان و الجدل: فموضوعاتها بازاء موضوعاتها، ومسائلها بازاء مسائلهما، بل ان مبادئها بازاء مباديهما، أى أن مبادئها مشابهه لمبادئهما.

غير أن هاتين الصناعتين حقيقتان، و هذه صوريه ظاهريه، لأن المشابهه بحسب الرواج و الظاهر، كما قلنا سابقاً، من جهه ضعف قوه التمييز و القصور الذهني.

ومواد هذه الصناعه هي المشبهات و الوهميات على ما بيناه في مقدمه الصناعات. و الوهميات من وجه داخله في المشبهات، باعتبار التوهم فيها أن المعقولات لها حكم المحسوسات.

#### ٥ اجزاء هذه الصناعه

ولهذه الصناعه جزاءان كالجزيين في صناعه الخطابه: (أحدهما) كالعمود في الخطابه، و هي القضايا التي بذاتها تقتضى المغالطه، و هي نفس التبكيث، ولنسمها:

(اجزاء الصناعه الذاتيه).

(ثانيهما) كالأعوان في الخطابه، و هي ما تقتضى المغالطه بالعرض، و هي الأمور الخارجه عن التبكيث، كالتشيع على المخاطب وتشويش أفكاره باخجاله و الاستهزاء به، و نحو ذلك مما سيأتى. ولنسمها: (أجزاء الصناعه العرضيه).

وقد عقدنا المبحث الثاني الآتى في الأجزاء الذاتيه و المبحث الثالث في الأجزاء العرضيه:

#### ٢ اجزاء الصناعه الذاتيه

اعلم أن الغلط الواقع في نفس التبكيث و هو القياسى المغالطى، اما أن يقع من جهه مادته و هى نفس المقدمات، أو من جهه صورتها و هى التأليف بينها، أو من الجهتين معاً. ثم أن هناك غلطاً يقع فى القضايا و إن لم تؤلف قياساً.

ثم الغلط الواقع فى ماده القياس على ثلاثة أنواع:

١ من جهه كذبها فى نفسها و قد البست بالصادقه، أو شناعتها فى نفسها و قد التبست بالمشهوره.

٢ من جهه أنها ليست غير النتيجة واقعاً مع توهم أنها غيرها، فتكون مصادره على المطلوب.

٣ من جهه أنها ليست أعرف من النتيجة مع ظن أنها أعرف.

ثم أن النوع الأول (وهو الكذب أو الشناعه و الالتباس بالصادقه أو المشهوره) أهم الانواع وأكثر ما تقع المغالطات من جهته.

و هو تاره يكون من جهه اللفظ وأخرى من جهه المعنى.

فهذه جمله أنواع الغلط.

ثم يمكن إرجاع الانواع الأخرى حتى الغلط من جهه صورته القياس إلى الغلط من جهه المعنى. فتقسم أنواع المغالطات إلى قسمين رئيسين:

١ المغالطات اللفظيه

٢ المغالطات المعنويه (فنعهدهما فى بحثين)

## ١ المغالطات اللفظيه

### الاشاره

ان الغلط من جهه لفظيه اما أن يقع فى اللفظ المفرد أو المركب:

### ١ ما فى اللفظ المفرد

وهو على ثلاثة انواع:

١ ما يكون فى جوهر اللفظ من جهه اشتراكه بين اكثر من معنى. ويسمى (اشتراك الاسم).

٢ ما يكون في حال اللفظ وهيئته في نفسه. و ذلك للاشتباه بسبب اتحاد شكله.

٣ ما يكون في حال اللفظ وهيئته، ولكن بسبب أمور خارجه عنه عارضه عليه. و ذلك للاشتباه بسبب اختلاف الاعراب و الاعجام.

## ٢ ما في اللفظ المركب

وهو على ثلاثه أنواع أيضاً:

١ ما يكون نفس التركيب يقتضى المغالطه. ويسمى (المماراه).

٢ ما يكون توهم وجود التركيب يقتضيها. و ذلك بأن يكون التركيب معدوما فيتوهم أنه موجود. ويسمى (تركيب المفصل).

٣ ما يكون توهم عدمه يقتضيها. و ذلك بأن يكون التركيب موجوداً فيتوهم أنه معدوم. ويسمى (تفصيل المركب).

## فالمغالطات اللفظيه إذن تنحصر في سته أنواع

### الاشاره

فلنشر إليها بالترتيب المتقدم:

### ١ المغالطه باشتراك الاسم

ليس المراد بالاشتراك هنا الاشتراك اللفظي المتقدم معناه في الجزء الاول ص ٤٥ بل المراد منه أن يكون اللفظ صالحاً للدلاله على أكثر من معنى واحد، بأى نحو من انحاء الدلاله، سواء كانت بسبب الاشتراك اللفظي أو النقل أو المجاز أو الاستعاره أو التشبيه أو التشابه أو الاطلاق و التقييد أو نحو ذلك.

وأكثر اشتباه الناس وغلطهم ومغالطاتهم وخلافاتهم من أقدم العصور يرجع إلى هذه الناحيه اللفظيه، حتى أنه نقل عن افلاطون الحكيم أنه وضع كتاباً في خصوص صناعه المغالطه دون باقى اجزاء المنطق وحصرها في هذا القسم من المغالطات اللفظيه واغفل باقى الاقسام.

ومن أجل هذا كان الزم شىء للباحثين أن يوضحوا ويحددا التعبير باللفظ عن مقاصدهم قبل كل بحث، حتى لا يلقي الكلام على عواهنه. فإن لكل لفظ اطاره الذهني الخاص به الذى قد يختلف باختلاف العصور أو البيئات أو العلوم و الفنون، بل الاشخاص.

ويطول علينا ذكر الامثله لهذا القسم. وحسبك كلمه الوجود و الماهيه فى علم الفلسفه، وكلمه الحسن و القبح و الرؤيه فى علم الكلام، وكلمه الحريره و الوطن فى الاجتماعيات ... وهكذا. ونستطيع أن نلتقط من كل علم وفن أمثله كثيره لذلك.

## ٢ المغالطه فى هيئه اللفظ الذاتيه

وهى فيما اذا كان اللفظ يتعدد معناه من جهه تصريفه أو من جهه تذكيره وتأيينه أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول. ولعدم تمييز أحدهما عن الآخر يقع الاشتباه و الغلط، فيوضع حكم أحدهما للآخر. مثل لفظ (العدل) من جهه كونه مصدرا مره وصفه أخرى. ولفظ (تقوم) من جهه كونه خطابا للمذكر مره وللمؤنث الغائبه اخرى. ولفظ (المختار) و (المعتاد) اسم فاعل مره واسم مفعول أخرى ...

وهكذا.

## ٣ المغالطه فى الاعراب و الاعجام

وهى فيما إذا كان اللفظ يتعدد معناه بسبب أمور عارضه على هيئه خارجه عن ذاته، بأن يصحف اللفظ نطقا أو خطأ باعجام أو حركات فى صيغته أو اعرابه. مثل ما قال الرئيس ابن سينا بما معناه: ان الحكماء قالوا أنه تعالى بحت وجوده فصحفه بعضهم فظن أن هم قصدوا يجب وجوده.

(تنبيه) ان النوعين الاخيرين يرجعان فى الحقيقه إلى الاشتباه من جهه الاشتراك فى اللفظ غير أنهما من جهه هيئته لا جوهره. و لما كان النوع الأول يرجع إلى جوهر اللفظ خصوه باسم اشتراك الاسم. بل ان الأنواع الثلاثه الآتیه ترجع من وجه إلى اشتراك اللفظ.

## ٤ مغالطه المماراه

وهى ما تكون المغالطه تحدث فى نفس تركيب الألفاظ. و ذلك فيما إذا لم يكن اشتراك فى نفس الألفاظ و لا اشتباه فيها، ولكن بتركيبها وتأليفها يحصل الاشتراك و الاشتباه. مثل قول عقيل لما طلب منه معاويه بن أبى سفيان أن يعلن سب أخيه على بن أبى طالب \$، فصعد المنبر وقال:

أمرنى معاويه أن اسب عليا. ألا فالعنوه!. و هذا الايهام جاء من جهه اشتراك عود الضمير، فأظهر أنه استجاب لدعوه معاويه وإنما قصد لعنه. ومثل هذا جواب من سئل: من افضل اصحاب رسول الله بعده؟ فقال:

«من بنته فى بيته».

ومن قسم المماراه التوريه و الاستخدام المذكورين فى أنواع البديع.

## ٥ مغالطه تركيب المفصل

وهي ما تكون المغالطه بسبب توهم وجود تأليف بين الألفاظ المفردة و هو ليس بموجود. و ذلك بأن يكون الحكم فى القضييه مع عدم ملاحظه التأليف صادقا، و مع ملاحظته كاذبا، فيصدق الكلام مفصلا لا مركبا، فلذلك سمي هذا النوع (مغالطه تركيب المفصل). و سماه الشيخ الطوسى (المغالطه باشتراك القسمه).

وهو على نحوين: اما أن يكون التفصيل و التركيب فى الموضوع أو المحمول.

(الأول) أن يكون الموضوع له عدده اجزاء وكل جزء منها له حكم خاص، و الاحكام بحسب كل جزء صادقه، و إذا جعلنا الموضوع المركب من الأجزاء بما هو مركب كانت الاحكام بحسبه كاذبه. كما يقال مثلا:

الخمسه زوج وفرد.

وكل ما كان زوجا وفردا فهو زوج

(مثل ان يقال كل أصفر وحلو فهو أصفر)

... الخمسه زوج.

وهذه النتيجة كاذبه مع صدق المقدمتين. و السر فى ذلك أنه فى (الصغرى) الموضوع و هو الخمسه اذا لوحظ بحسب التفصيل و التحليل الى اثنين وثلاثه صح الحكم عليه بحسب كل جزء بانه زوج وفرد، أى الاثنان زوج و الثلاثه فرد. اما اذا لوحظ

بحسب التركيب فليس عدد الخمسه بما هي خمسه الا فردا، فيكون الحكم عليه بأنه زوج وفرد كاذبا.

وكذلك في (الكبرى) الموضوع وهو ما كان زوجا وفردا ان لوحظ بحسب التفصيل و التحليل كملاحظه ما هو أصفر وحلو في الحكم عليه بأنه أصفر، صح الحكم عليه بأنه زوج. اما إذا لوحظ بحسب التركيب فالحكم عليه بأنه زوج كاذب، لان المركب من الزوج و الفرد فرد.

اما الموضوع في النتيجة (الخمسه زوج) فلا يصح أن يؤخذ إلا بحسب التركيب، لان الحكم على أى عدد بانه زوج فقط أو فرد فقط لا يصح الا اذا لوحظ بما هو مركب، و لا يصح أن يلاحظ بحسب التحليل و التفصيل إلا اذا حكم عليه بهما معا أو بانه زوج و زوج أو بانه فرد فرد.

و من هنا كان الحكم على الخمسه بانها زوج كاذبا.

فتحصل أن الموضوع في الصغرى و الكبرى لوحظ بحسب التفصيل و التحليل، ولذا كانتا صادقيتين. و في النتيجة لوحظ بحسب التركيب فكانت كاذبه.

فاذا اشتبه الأمر على القاييس أو المخاطب وركب ما هو مفصل وقعت المغالطه و كان الغلط.

(الثانى) أن يكون المحمول له عدده اجزاء، و كل جزء اذا حكم به منفردا على الموضوع كان صادقا، و إذا حكم بالجميع بحسب التركيب بينها أى المركب بما هو مركب كان كاذبا.

مثاله:

اذا كان زيد شاعرا غير ما هو في شعره، و كان ماهرا في فن آخر، و هو الخياطه مثلا فإنه يصح أن يحكم عليه بانفراد بأنه شاعر مطلقا، و يصح أيضاً ان يحكم عليه بانفراد بأنه ماهر مطلقا. فاذا جمعت بين الحكمين فى عبارته واحده وقلت: زيد شاعر و ماهر، فإن هذه العبارة توهم أن هذا الحكم وقع بحسب التركيب بين الحكمين، أى انه



شاعر ماهر فى شعره.

و هو حكم كاذب حسب الفرض. ولكن اذا لوحظ بحسب التفصيل و التحليل الى حكمين احدهما غير مقيد بالآخر كان صادقاً.

## ٦ مغالطه تفصيل المركب

وهو ما تكون المغالطه بسبب توهم عدم التأليف و التركيب، مع فرض وجوده. و ذلك بأن يكون الحكم فى القضيه بحسب التأليف و التركيب صادقاً، وبحسب التفصيل و التحليل كاذباً فيصدق مركباً لا مفصلاً. فلذا سمي هذا النوع (مغالطه تفصيل المركب). وسماه الشيخ الطوسى (المغالطه باشتراك التأليف).

مثاله: «الخمسه زوج وفرد».

فإنه انما يصح إذا حمل الجزاءان معاً بحسب التركيب بينهما على الخمسه بان تكون الواو عاطفه بمعنى جمع الأجزاء، كالحكم على الدار بانها آجر وحص وخب، أى أنها مركبه من مجموع هذه الأجزاء. و اما اذا حمل كل من الجزئين بانفراده بحسب التفصيل و التحليل بان تكون الواو عاطفه بمعنى الجمع بين الصفات كان الحكم كاذباً، كالحكم على شخص بأنه شاعر و كاتب، لان عدد الخمسه ليس الا فرداً، بل يستحيل أن يكون عدد واحد فرداً وزوجاً معاً.

فمن لاحظ الحمل فى مثل هذه القضيه بحسب التفصيل و التحليل أى توهم عدم التركيب فقد كان غالطاً او مغالطاً.

## ٢ المغالطات المعنويه

### الاشاره

نقصد بالمغالطه المعنويه كل مغالطه غير لفظيه كما قدمنا. و هى على سبعة أنواع، لانها تنقسم بالقسمه الأوليه إلى قسمين:

أ ما تقع فى التأليف بين جزئى ( ) قضيه واحده.

ب ما تقع فى التأليف بين القضايا.

والأول له ثلاثه أنواع و الثانى له أربعة أنواع. فهذه سبعة، لان:

(الاول) و هو ما يقع فى التأليف بين جزئى القضيه ينقسم بالقسمه الأوليه إلى قسمين، لأنه اما أن يقع لخلل فى الجزئين معاً أو فى جزء واحد، و الثانى اما ان يحذف الجزء ببدله أو يذكر ليس على ما ينبغى. فهذه ثلاثه أنواع:

١ (ايهام الانعكاس) و هو أن يقع الخلل فى الجزئين معاً. و ذلك بأن ينعكس موضعهما فيجعل الموضوع محمولاً وبالعكس أو يجعل المقدم

تالياً وبالعكس.

٢ (اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات) و هو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يحذف الجزء ويذكر مكانه ما هو بدله، اما عارضه أو معروضه، و اما لازمه أو ملزومه.

٣ (سوء اعتبار الحمل) و هو أن يقع الخلل بجزء واحد بان يذكر ليس على ما ينبغى، اما بان يوضع معه ما ليس منه و لا من قيوده، أو يحذف ما هو منه و من قيوده وشروطه.

و (الثانى) و هو ما يقع فى التأليف بين القضايا، ينقسم بالقسمه الأوليه إلى قسمين:

اما ان يكون التأليف غير قياسى أى لا تولف تلك القضايا قياسا، و اما أن يكون التأليف قياسيا.

و (الثانى) اما أن يقع الخلل فى نفس تأليف المقدمات و ذلك بخروجه عن الأصول و القواعد المقرره للقياس و البرهان و الجدل، و اما أن يقع بملاحظه المقدمات إلى النتيجة.

و (الثانى) اما لان النتيجة عين احدى المقدمات، و اما لان النتيجة غير مطلوبه بالقياس. فهذه أربعة أنواع:

١ (جمع المسائل فى مسأله واحده).

و هو أن يقع الخلل فى التأليف بين القضايا التى ليس تأليفها قياسيا، بأن يتوهم أن تلك القضايا قضيه واحده.

٢ (سوء التأليف).

و هو أن يقع الخلل فى نفس تأليف المقدمات بخروجه على أصول وقواعد القياس و البرهان و الجدل.

٣ (المصادره على المطلوب).

و هو أن يقع الخلل فى المقدمات بملاحظه النتيجة باعتبار أنها عين احدى المقدمات.

٤ (وضع ما ليس بعله عله).

و هو ان يقع الخلل فى المقدمات بملاحظه النتيجة باعتبار أنها ليست مطلوبه منها.

فكملت بذلك سبعة أنواع للمغالطات المعنويه نذكرها بالتفصيل:

## ١ ايهام الانعكاس

وهو كما قدمنا أن يوضع المحمول و الموضوع أو التالى و المقدم أحدهما مكان الآخر. و هذا ينشأ من عدم التمييز بين اللازم و



و الخاص و العام. وأكثر ما يقع ذلك في الأمور الحسيه.

مثلا: لما كان كل عسل أصفر وسيالا، فقد يظن الظان أن كل ما هو أصفر وسيال فهو عسل.

مثل آخر: قد يظن الظان أن كل سعيد لا بد أن يكون ذا ثروه، حينما يشاهد أن كل ذى ثروه سعيد.

وأمثال هذه الأمور يقع الغلط فيها كثيراً عند العامه. ولأجله اشتراط المنطقيون في العكس المستوى للموجه الكليه أن تعكس إلى موجه جزئيه، تجنباً عن هذا الغلط وضماناً لصدق العكس.

## ٢ أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

وهو ان يوضع بدل جزء القضية الحقيقي غيره مما يشته به، كعارضه ومعرضه، أو لازمه وملزومه، و من موارد ذلك:

١ ان تكون لموضوع واحد عده عوارض ذاتيه له، فيحمل أحد هذه العوارض على العارض الآخر، بتوهم أنه من عوارضه بينما هو في الحقيقه من عوارض موضوعه ومعرضه.

مثلاً يقال:

أن كل ماء طاهر، و إن كل ماء لا يتنجس بملاقاه النجاسه اذا بلغ كرا فقد يظن الظان من ذلك: ان كل طاهر لا يتنجس بملاقاه النجاسه اذا بلغ كرا.

يعنى يظن ان خاصيه عدم التنجس بملاقاه النجاسه عند بلوغ الكر هي خاصيه للطاهر بما هو طاهر، لا للماء الطاهر، فيحسب ان الطاهر غير الماء من المايعات اذا بلغ كرا كان له هذا الحكم.

فقد حذف هنا الموضوع و هو (الماء) ، ووضع بدله عارضه و هو (الطاهر).

٢ أن يكون لموضوع عارض، ولهذا العارض عارض آخر، فيحمل عارض العارض على الموضوع، بتوهم أنه من عوارضه بينما هو في الحقيقه من عوارض عوارضه.

مثلاً يقال:

الجسم يعرض عليه أنه أبيض، و الأبيض يعرض عليه أن مفرق للبصر، فيقال:

الجسم مفرق للبصر. بينما أن الأبيض في الحقيقه هو المفرق للبصر، لا الجسم بما هو جسم.

فقد حذف هنا الموضوع و

هو الأبيض، ووضع بدله معروضه و هو الجسم. و إن شئت قلت حذف المحمول و هو الأبيض ووضع بدله عارضه و هو مفرق للبصر.

### ٣ سوء اعتبار الحمل

وهو كما تقدم ان يورد الجزء ليس على ما ينبغي، و ذلك بأن يوضع معه قيد ليس منه أو يحذف منه ما هو منه كقيده وشرطه. فالأول مثل ما قد يتوهمه بعضهم أن الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي موجوده في الذهن، فأخذ في الموضوع قيد (بما هي موجوده في الذهن)، بينما أن الموضوع في قولنا: «المعاني وضعت لها الألفاظ» هي المعاني بما هي معان من حيث هي، لا بما هي موجوده في الذهن.

والثاني يحصل في موارد اختلال إحدى الوحدات الثمان المذكوره في شروط التناقض، مثل ما حسبه بعضهم أن الماء مطلقاً لا يتنجس بملاقاه النجاسه، بينما أن الصحيح أن الماء بقيد اذا بلغ كراه هذا الحكم، فحذف قيد (إذا بلغ كرا).

ومن هذا الباب ما تخيله بعضهم أن قولهم (الجزئي ليس الجزئي) من التناقض، إذ حذف قيد الموضوع، بينما أن المقصود في مثل هذا الحمل أن الجزئي بما له من المفهوم ليس بجزئي، لانه كلي، لا مصداق الجزئي أي الجزئي بالحمل الشايح.

فعدم التفرقه بين ما هو بالحمل الشايح وبين ما هو بالحمل الاولي أي بين المعنون و العنوان يعد من سوء اعتبار الحمل.

### ٤ جمع المسائل في مسأله واحده

وهو الخلل الواقع في قضايا ليست بقياس، بأن يقع الخلل في القضييه الوارده على نحو السؤال بحسب اعتبار نقيضها، كأن يورد المسائل غير النقيض طرفاً للسؤال مكان النقيض، بينما يجب أن يكون النقيض هو الطرف له، فتكثر الاسئله عنده بذلك حقيقه مع أنه ظاهر لم يورد الا سؤالاً واحداً، فتجتمع حينئذ المسائل في مسأله واحده.

توضيح ذلك: ان المسائل اذا سأل عن طرفي المتناقضين فليس له الا سؤال واحد عن الطرفين الايجاب و السلب، مثل أن يقول:

«أزيد شاعر أم لا؟» فلا تكون عنده

الا مسأله واحده و ليس لها الا جواب واحد اما الاثبات أو النفي (نعم! أو لا!).

اما اذا ردد السائل بين غير المتناقضين مثل أن يقول:

«أزيد شاعر أم كاتب» فإن سؤاله هذا ينحل إلى سؤالين ومسأله إلى مسألتين: أحدهما أكتب هو أم لا؟ ثانيهما أشاعر هو أم لا؟. فيكون جمعا لمسألتين في مسأله واحده.

وكلما تعددت الاطراف المسؤول عنها تعددت المسائل بحسبها.

وبقى أن نعرف لماذا يكون هذا من المغالطه؟ فنقول: أن ورود سؤال واحد ينحل إلى عدده اسئله قد يوجب تحير المجيب و وقوعه في الغلط بالجواب. و ليس هذا التخليط من جهه كون التأليف بين هذه القضايا التي ينحل إليها السؤال قياسيا، بل هي بالفعل لا تؤلف قياساً، فلذلك جعلنا هذا النوع مقابلا لانواع الخلل الواقع في التأليف القياسي الآتية:

نعم قد تنحل قضيه إلى قضيتين مثل قولهم (زيد وحده كاتب) ، فإنها قضيه واحده ظاهرا، ولكنها تنحل إلى قضيتين: زيد كاتب و إن من سواه ليس بكاتب.

ويمكن أن يقال عنها جمع المسائل في مساله واحده، باعتبار أن كل قضيه يمكن ان تسمى مساله باعتبار أنها قد تطلب ويسأل عنها.

ولو أنك جعلت مثلها جزء قياس فإن القياس الذي يتألف منها لا يكون سليما ويكون مغالطه، كما لو قيل: «الانسان وحده ضحاك. وكل ضحاك حيوان. ينتج الانسان وحده حيوان» و النتيجة كاذبه مع صدق المقدمتين. و ما هذا الخلل إلا لأن إحدى مقدميته من باب جمع المسائل في مسأله واحده، إذ تصبح القضيه الواحده أكثر من قضيتين فيكون القياس مؤلفا من ثلاث قضايا. مع أنه لا يتألف قياس بسيط من أكثر من مقدمتين.

وعليه يمكن أن يقال:

أن جمع المسائل في مساله واحده مما يقع في تأليف قياسي ويوجب المغالطه.

ولاجل هذا مثل بعضهم لجمع المسائل بهذا المثال المتقدم.

ولكن الحق أن هذا المثال ليس بصحيح وإن وقع في كثير من كتب المنطق المعبره، لأن هذا الخلل في الحقيقه يرجع إلى (سوء التأليف) الآتى ولا يكون هذا نوعاً مقابلاً للانواع التى تخص التأليف القياسى. على ان الظاهر من تعبيرهم بالمسأله فى هذا الباب أرادته المسأله بمعناها اللغوى الحقيقى، لا القضيه مطلقاً وإن كانت خبراً، وإلا لحسن أن يقولوا: جمع القضايا فى قضيه واحده.

## ٥ سوء التأليف

وهو كما تقدم أن يقع خلل فى تأليف القياس اما من جهه مادته أو صورته، اذ يكون خارجا على القواعد المقرره للقياس و البرهان و الجدل. ويعرف سوء التأليف من معرفه شرائط القياس، فإنه إذا عرفنا شرائطه وقواعده فقد عرفنا الخلل بفقد واحد منها. وهذا قد يكون واضحا جليا، وقد يكون خفيا دقيقا. وقد يبلغ من الخفاء درجه لا تنكشف إلا للخاصه من العلماء.

والقياس المورد بحسب المغالطه ليس بقياس فى الحقيقه، بل شبيه به. وكذا يكون شبيها بالبرهان و الجدل. واطلاق اسمائها عليه كاطلاق اسم الشخص مثلا على صورته الفوتوغرافيه، فنقول: هذا فلان. وصورته فى الحقيقه ليست اياه بل شبيهه به مباينه له وجودا وحقيقه.

وانما تتحقق صورته القياس الحقيقى ويستحق اسم القياس عليه اذا اجتمعت فيه الأمور الآتية:

١ ان تكون له مقدمتان.

٢ ان تكون المقدمتان منفصلتين أحدهما عن الأخرى.

٣ ان تكون كل من المقدمتين فى الحقيقه قضيه واحده لا أنها تنحل إلى أكثر من قضيه واحده، لأن القياس لا يتألف من أكثر من مقدمتين إلا إذا كان أكثر من قياس واحد أى قياس مركب.

٤ ان تكون المقدمتان أعرف من النتيجة، فلو كانا متساويين معرفه أو أخفى

لا انتاج، كما فى المتضائفن.

٥ ان تكون حدوده متمائزه (أى الأصغر و الأكبر و الأوسط).

٦ ان يتكرر الحد الأوسط فى المقدمتين أى ان المقدمتين يجب أن يشتركا فى الحد الأوسط.

٧ ان يكون اشتراك المقدمتين و النتيجه فى الحدين الاصغر و الاكبر اشتراكا حقيقيا.

٨ ان تكون صورته القياس منتجه بأن تكون حاويه على اشتراط الاشكال الاربعه. من ناحيه الكم و الكيف و الجهه.

فإذا كانت النتيجه كاذبه مع فرض صدق المقدمتين فلا بد أن يكون كذبها لفقد أحد الأمور المتقدمه، فيجب البحث عنه لكشف المغالطه فيه إن أراد تجنب الغلط و التخلص من المغالطه.

## ٦ المصادر على المطلوب

وهى أن تكون إحدى المقدمات نفس النتيجه واقعا، و إن كانت بالظاهر بحسب رواجها على العقول غيرها، كما يقال مثلا: «كل انسان بشر. و كل بشر ضحاك. ينتج: كل انسان ضحاك» فإن النتيجه عين الكبرى فيه. وانما يقع الاشتباه لو وقع فى مثله فلتغاير لفظى البشر و الانسان، فيظن انهما متغايران معنى، فيروج ذلك على ضعيف التمييز.

والمصادره قد تكون ظاهره و قد تكون خفيه:

اما (الظاهره) فعلى الاغلب تقع فى القياس البسيط، كالمثال المتقدم.

واما (الخفيه) فعلى الاغلب تقع فى الاقيسه المركبه، اذ تكون النتيجه فيها بعيده عن المقدمه فى الذكر. ولاجل هذا تكون أكثر رواجاً على المخاطبين المغفلين.

وكلما كانت أبعد فى الذكر كانت المصادره أخفى وأقرب إلى القبول.

مثال ذلك قولهم فى علم الهندسه:

إذا قاطع خط خطين متوازيين فإن مجموع الزاويتين الحادتين الداخلتين من جهه واحده يساوى قائمتين ... هذا هو مطلوب (أى نتيجته).

وقد يستدل عليه بقياس مركب بأن يقال مثلا: لو لم يكن مجموعهما يساوى قائمتين لتلاقى الخطان المتوازيان. و لو تلاقيا لحدث مثلث زاويتان منه فقط تساوى قائمتين. هذا خلف لأن المثلث دائما مجموع زواياه



كلها تساوى قائمتين.

فإنه بالأخير استدل على تساوى مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحده للقائمتين بتساويهما للقائمتين. و هى مصادره باطله قد تخفى على المغفل لتركب الاستدلال و بعد النتيجة عن المقدمه التى هى نفسها.

واعلم أن المصادره انما تقع بسبب اشتراك الحد الأوسط مع أحد الحدين الاخرين فى واحده من المقدمتين، فلا بد ان تكون هذه المقدمه محمولها وموضوعها شيئاً واحداً حقيقه. اما المقدمه الثانيه فلا بد أن تكون نفس المطلوب (النتيجه). كما يتضح ذلك فى مثال القياس البسيط.

والمصادره على هذا ترجع فى الحقيقه إلى أن القياس يكون فيها مؤلفاً من مقدمه واحده.

### ٧ وضع ما ليس بعلة عله

تقدم فى بحث البرهان أن البرهان يتقوم بأن يكون الأوسط عله للعلم بثبوت الأكبر للأصغر، كما أنه يعتبر فيه المناسبه بين النتيجة و المقدمات، وضروريه المقدمات.

فإن اختل أحد هذه الأمور ونحوها بأن يظن أن الحد الأوسط عله لثبوت الأكبر للأصغر، أو يظن المناسبه بين النتيجة و المقدمات أو أنها ضروريه، و ليست هى فى الواقع كما ظن وتوهم فإن كل ذلك يكون من باب وضع ما ليس بعلة عله.

ويكون جعل القياس المؤلف على حسبها برهاناً مغالطه موجه لتوهم أنه برهان حقيقى.

مثاله:

ما ظنه بعض الفلاسفه المتقدمين من جواز انقلاب العناصر بعضها الى بعض باعتبار أن العناصر أربعه و هى الماء و الهواء و النار و التراب، فقالوا بانقلاب الهواء ماء و الماء هواء. واستدلوا على الأول بما يشاهد من تجمع ذرات الماء على سطح الاناء الخارجى عند اشتداد برودته فظنوا أن الهواء انقلب ماء، و على الثانى بما يشاهد من تبخر الماء عند ورود الحراره الشديده عليه، فظنوا أن الماء انقلب هواء.

وباستدلالهم هذا قد وضعوا ما ليس بعلة عله، اذ حسبوا أن العله فى

الانقلاب هو تجمع ذرات الماء على الاناء وتبخر الماء، بينما أن ما حسبوه عله ليس بعله، فان الماء انما يتجمع من ذرات البخار الموجوده فى الهواء و البخار هو ذرات الماء، فالماء لا الهواء تحول الى ماء، أى أن الماء تجمع.

و كذلك حينما يتبخر الماء بالحراره يتحول الى ذرات صغيره من الماء هى البخار، فالماء قد تحول الى الماء لا الى الهواء، أى ان الماء تفرق.

### ٣ اجزاء الصناعه العرضيه

وهى الأمور الخارجه عن نفس متن التبيكيت، و مع ذلك موجه لوقوع الغير فى الغلط.

ويلتجئ إليها غالباً من يقصر باعه عن مجاراه خصمه بالكلام المقبول و القياس الذى عليه سمه البرهان أو الجدل. و الحقد على الخصم و التعصب الأعمى لرأى أو مذهب هما اللذان يدعوان ان خفيف الميزان فى المعرفه إلى اتخاذ هذه السبل فى المغالطه، حينما يعجز عن مغالطه فى نفس القياس التبيكيتى.

ومن نافله القول أن نذكر أن أكثر من يتصدى للخصام و الجدل فى العقائد، و النقد و الرد فى المذاهب الاجتماعيه و السياسيه، هم من اولئك خفيفى الميزان، والا- فالعلماء و المثقفون أكثر أدبا و صونا لكلامهم و حرصا على سلامه بيانهم، و إن تعصبوا و غالطوا. اما الطلاب الحق المخلصون له من العلماء فهم النخبه المختاره من البشر الذين يندر وجودهم ندره الماس فى الفحم، لا يتعصبون لغير الحق و لا يغالطون الا فى الحق، رحمه بالناس و شفقه على عقائدهم، و الحقيقه عندهم فوق جميع الاعتبارات لا تاخذهم فيها لومه لائم.

وعلى كل حال، فإن هذه الأمور الخارجه عن التبيكيت الموجه للمغالطه يمكن إرجاعها إلى سبعة امور:

١ التشنيع على الخصم بما هو مسلمّ عنده او بما اعترف به. و ذلك بان ينسبه الى القول بخلاف الحق او المشهور، سواء

كان ما سلم به او اعترف به حقيقه هو خلاف الحق او المشهور او انه يظهره بذلك تنكيلا به.

وهذا لا فرق بين ان يكون تشنيعه عليه بقول كان قد قاله سابقا او يجره اليه بسؤال او نحوه، مثل ان يوجه سؤالاً يردده بين طرفين غير مردين بين النفي و الاثبات، فيكون لهما وجه ثالث أو رابع لا يذكره ويخفيه على الخصم. و لا شك أن التردد بين شيئين فقط يوهم لأول وهله الحصر فيهما، فقد يظن الخصم الحصر فيوقعه فيما يوجب التشنيع عليه. كأن يقول له مثلاً: هل تعتقد أن طاعه الحكومه لازمه فى كل شىء أو ليست لازمه أبداً فإن قال بالأول فقد تفرض الحكومه مخالفه ضميره أو واجبه الدينى أو الوطنى، و هذا شنيع، فيكون الاعتراف به مجالا للتشنيع عليه. و إن قال بالثانى فإن هذا قد يوجب الاخلال بالنظام أو الوقوع فى المهالك، و هذا شنيع أيضاً، فيكون الاعتراف به مجالا للتشنيع عليه. و قد يغفل الخصم المسؤول عن وجه ثالث فيه التفصيل بين الرايين لينفذ نفسه من هذه الورطه.

وهذا ونحوه قد يوجب ارتباك الخصم وحيرته، فيغلط فى اختياره ورأيه ويضيع عليه وجه الصواب.

٢ ان يدفعه الى القول الباطل أو الشنيع، بأن يخدعه ليقول ذلك و هو غافل، فيوقعه فى الغلط، اما بسؤال أو محاوره يوهمه فيها خلاف الواقع و المشهور.

٣ أن يثير فى نفسه الغضب أو الشعور بنقصه، فيربك عليه تفكيره وتوجه ذهنه، مثل أن يشتمه أو يقدر فيه أو يخجله أو يحقره أو يستهزئ به أو يسفهه أو يسأله عن اشياء يجهلها أو يلفت نظر الحاضرين أو ما فيه من عيوب جسميه أو نفسيه.

٤ ان يستعمل معه الألفاظ الغريبه و

المصطلحات غير المتداوله و العبارات المغلقه فيحيره و لا يدري ما يجيب به، فيغلط.

٥ ان يدس في كلامه الحشو و الزوائد الخارجه عن الصدد، أو الكلام غير المفهوم أو يطول في كلامه تطويلا مملا، بما يفقد الإحاطه بجميع الكلام و ربط صدره بذيله.

٦ أن يستعين على اسكاته و ارباكه برفع الصوت و الصراخ و حركات اليدين و ضرب أحدهما بالآخرى و القيام و القعود، ونحوها من الحركات المثيره المهيجه و المربكه.

٧ أن يعيره بعبارات تبدو أنها تفقد آراء الخصم و صحتها في نظر العامه، أو تحمله على التشكيك أو الزهد فيها. و هذا أمر يستعجله أكثر المتخاصمين من القديم. مثل تعبير خصوم اتباع آل البيت عنهم بالرافضه و تعبير ذوى السلطات عن المطالبين بحقوقهم في هذا العصر بالثوار أو العصابات أو المفسدين أو قطاع الطريق أو نحو ذلك. و تعبير دعاه التجدد عن اهل الدين بالرجعيين و عن الآراء القديمه بالخرافات. و تعبير لمتمسكين بالقديم دعاه الاصلاح بالمتجددين أو الكافرين أو الزنادقه ... و هكذا يتخذ كل خصم لخصمه عبارات معيره و معبره عن بطلان آرائه و مقاصده مما يطول شرحه.

عصمنا الله تعالى من المغالطات و قول الزور أنه أكرم مسؤول!

### خاتمه؛ انتهى الجزء الثالث

ورد للمؤلف عدده رسائل في الثناء على الكتاب حين صدور الطبعة الأولى للجزء الأول، ونشرت كثير من الصحف تعاليق مطوله حوله. و المؤلف يعتز بهذه الرساله التي وردته من العلامه الجليل حجه الاسلام الشيخ المرتضى من آل يس و كان يومئذ بالكاظميه، ففضل نشرها فقط في آخر الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم

عليك منى افضل التحيه و السلام.

و بعد فلا اکتتمك أيها الاخ الكريم ان طبعي لم يعد ذلك الطبع الفاره الذى يتسع أفقه لاصطناع الكلام، أو التفنن في القول فيما يعرض له من الموضوعات التي تدعو الحاجه

الى مواجهتها برأيه واضحا صريحا، على الرغم من أن هذا الانكماش الطبيعي مما لا تقره الروح السائده فى هذا الجو الملىء بالمجاملات، ولكن ماذا اصنع و قد منيت بهذا الانكماش فجاه لا بالاختيار، فزهدنى فى كثير من شؤون هذه الحياه التى كنت اتوفر عليها فى كثير من التذوق و الرغبه. لذلك فانى اعتذر إليك مما ساضعه بين يديك من كلمه صغيره خضع لها هذا الطبع الشاذ طبعاً، حين استحوذ عليه الشعور بالواجب، فاندفع إليها اندفاعا يسجل بها الحقيقه الراهنه، و يقرر بها الأمر الواقع لا أقل و لا أكثر، دون أن يكون للمجامله فيها أى أثر يذكر.

وخلصتها انى ما كدت أن افرغ من مطالعه كتابك القيم كتاب «المنطق» الذى نعمت بالاطلاع عليه أخيرا من حيث لا احتسب حتى وجدتني قد امتلأت اعجابا به و تقديرا لمؤلفه، و اكبارا للجهود العظيمه المائله فى كل شان من شؤونه.

فقلت اذ ذاك مخاطبا اياك كانى اراك: ما اجدرك منذ اليوم ان تدعى «المظفر» حقا، اذ فتح الله على يديك هذا الفتح المبين. وعسى أن يكون لهذا الفتح ما بعده من الفتوح فى ميادين العلم و الأدب، حتى يتواصل الفتح ويتلاحق الظفر على يديك أيها البطل الفاتح المظفر. والسلام عليك و على شيخينا الجليلين الحسن و الحسين و رحمه الله و بركاته.

١٦ / ٢ / ١٣٦٧ هـ.

مرتضى آل يس

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](http://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 نمایم.

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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

# گام‌های

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

