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

کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی

شرح نهج البلاغه ابن میثم

جلد ۱

مترجمان

قربانعلی محمدی مقدم

علی اصغر نوبخی بجنی زاده

بسم الله الرحمن الرحیم

شرح نهج البلاغه ابن میثم

نویسنده:

کمال الدین میثم بن علی بن میثم ابن میثم بحرانی

ناشر چاپي:

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی

ناشر دیجیتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌اي قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

شرح نهج البلاغه ابن میثم جلد ۱ ----- ۲۰

مشخصات کتاب ----- ۲۰

اشاره ----- ۲۱

فهرست مهمترین مطالب این مجلد ----- ۲۵

مقدمهٔ مترجمان ----- ۳۳

اشاره ----- ۳۴

مقدمهٔ شارح ----- ۶۵

اشاره ----- ۶۵

قاعدهٔ اوّل:در بارهٔ الفاظ است ----- ۷۲

اشاره ----- ۷۲

قسم اول-در دلالت الفاظ و اقسام و احکام آن است ----- ۷۲

اشاره ----- ۷۲

فصل اوّل:در بارهٔ دلالت داشتن لفظ بر معنای خود می باشد ----- ۷۲

اشاره ----- ۷۲

بحث اوّل:دلالت لفظ بر تمام معنای قراردادی خود و یا بر جزئی از معنای ----- ۷۲

بحث دوّم:در بارهٔ دلالت لفظ است دلالت لفظ بر معنای مطابقه ای بر حسب ----- ۷۴

بحث سوّم:در بارهٔ دلالت لفظ ----- ۷۵

بحث چهارم:دلالت لفظ دلالت کردن لفظ بر معنای حقیقی همان دلالت ----- ۷۵

فصل دوم:تقسیم لفظ و بحثهای آن ----- ۷۶

بحث اوّل:تقسیم لفظ به مفرد و مرکب ----- ۷۶

بحث دوّم:تقسیم لفظ مفرد به مفهوم جزئی و کلّی ----- ۷۷

بحث سوم:تقسیم کلّی یا بر تمام ماهیّت(چیستی)یا بر جزئی از ماهیّت و یا ----- ۷۸

بحث چهارم:در بارهٔ الفاظ لفظ و معنی یا متّحدند ----- ۸۰

بحث پنجم:در باره تقسیم لفظ به اسم و فعل و حرف و بعضی تقسیمات دیگر: ---- ۸۳
بحث ششم:تقسیم لفظ به جملهٔ خبری،امری و غیره. ---- ۸۴
بحث هفتم:در بارهٔ دلالت الفاظ.مفهوم لفظ گاهی مفرد است و گاهی ---- ۸۴
بحث هشتم:در بارهٔ الفاظ(معنای دلالت التزامی و تابعی لفظ مفرد و مرکب) ---- ۸۵
فصل سوّم:در مورد اشتقاق کلمه است و در آن بحثهایی وجود دارد. ---- ۸۶
بحث اوّل:در بارهٔ معنای حقیقی اشتقاق است و آن عبارت از گرفتن لفظی ---- ۸۶
بحث دوّم:اهل علم اختلاف نظر دارند که آیا جایز است مشتق(مثلا ---- ۸۷
بحث سوّم:دانشمندان اختلاف دارند که آیا شرط صدق مشتق بر معنایی، ---- ۸۸
بحث چهارم:دانشمندان در بارهٔ آن معانی که قائم به محلی باشد، ---- ۸۹
بحث پنجم:مفهوم مشتق مانند راه رونده(ماشی)به معنی چیزی است که ---- ۹۰
فصل چهارم:بحثهایی در بارهٔ مترادف و تأکید ---- ۹۰
بحث اوّل:در ماهیّت و تعریف آن دو است ---- ۹۰
بحث دوّم:در موجبات ترادف است ---- ۹۱
بحث سوّم:آیا جایز است یکی از دو لفظ مترادف را به جای دیگری به طور ---- ۹۲
تتمه: ---- ۹۳
بحث چهارم:در اقسام تأکید لفظ تأکید کننده یا مقدّم بر تأکید شده است یا ---- ۹۳
بحث پنجم:در پسندیده بودن استعمال تأکید در مورد پسندیده بودن تأکید، ---- ۹۳
فصل پنجم:بحثهایی در مشترک ---- ۹۴
بحث اوّل:این بحث در بارهٔ سه امر است:تعریف،امکان وقوع،وجود ---- ۹۴
بحث دوّم:در اقسام مشترک ---- ۹۵
بحث سوّم:در سببهای اشتراک ---- ۹۶
بحث چهارم:در مورد مشترک در مورد الفاظ مشترک آیا جایز است که لفظ ---- ۹۷
بحث پنجم:در بارهٔ قرینه ای نباشد که مقصود گویندهٔ لفظ مشترک را تعیین می کند ---- ۹۹
قسم دوّم-در بارهٔ زیباییهای الفاظ است ---- ۱۰۱
اشاره ---- ۱۰۱
و مقدّمه دارای ---- ۱۰۱

اشاره ---------- ۱۰۱
بحث اوّل:در بارهٔ تعریف بلاغت و فصاحت است ---------- ۱۰۱
بحث دوّم:در موضوع علم بلاغت و فصاحت ---------- ۱۰۲
مطلب اوّل:این مطلب در بارهٔ مفردات است ---------- ۱۰۴
اشاره ---------- ۱۰۴
مقدّمه-بدان که برای اشیاء چهار مرتبه وجودی است ---------- ۱۰۴
باب اوّل ---------- ۱۰۵
فصل اوّل در چیزهایی است که به تک تک حروف و ترکیب آنها و چگونگی ---------- ۱۰۵
بحث اوّل:در مخارج حروف است ---------- ۱۰۵
بحث دوّم:راجع به زیباییهای سخن است که از تک تک حروف و یا شروط ---------- ۱۰۷
الف-محاسنی که از حذف حروف به دست می آید ---------- ۱۰۷
ب-اعنات و آن التزام به رعایت حروف قبل از حرف روی یا ردیف است. ---------- ۱۰۸
ج-محاسن سخن به سبب شروط در ترکیب باشد، ---------- ۱۰۸
بحث سوّم:این بحث در محاسن حروف مربوط به کلمات مفرده است ---------- ۱۰۹
فصل دوّم از محاسن کلمات،مربوط به کلمات ترکیبی ---------- ۱۰۹
نوع اوّل،جملاتی هستند که دارای دو کلمه اند ---------- ۱۱۰
بحث اوّل-در مورد تجنیس(هم جنس بودن)است. ---------- ۱۱۰
بحث دوّم-کلمات در مورد مبدأ اشتقاق است ---------- ۱۱۴
بحث سوّم-محاسن کلام در بارهٔ ردّ العجز علی الصّدر است. ---------- ۱۱۴
بحث چهارم-قلب ---------- ۱۱۸
نوع دوم،تجنیس صورتی است که بیش از دو کلمه نیاز دارد ---------- ۱۱۸
بحث اوّل-در بارهٔ سجع است ---------- ۱۱۹
بحث دوّم-تضمین مزدوج- ---------- ۱۲۰
بحث سوّم-ترصیع، ---------- ۱۲۰
باب دوّم ---------- ۱۲۰
فصل اوّل در بارهٔ ویژگیهای خبر و در آن چند بحث است. ---------- ۱۲۱

بحث اوّل-تعریف خبر، ---------- ۱۲۱
بحث دوّم-منظور ابتدائی از وضع الفاظ مفرد بیان مسمّای آنها نیست، ---------- ۱۲۳
بحث سوّم-فرق خبر دادن به وسیلهٔ اسم و خبر دادن به وسیلهٔ فعل ---------- ۱۲۴
بحث چهارم-در حکم مبتدا و خبر ---------- ۱۲۴
فصل دوّم-دلالات معنوی در بارهٔ حقیقت و مجاز ---------- ۱۲۵
بحث اوّل-در معنای حقیقت و مجاز و تعریف آنها ---------- ۱۲۵
بحث دوّم-در چگونگی تحقق مجاز است ---------- ۱۲۶
بحث سوّم-اقسام مجاز. ---------- ۱۲۷
بحث چهارم-در اقسام مجاز: ---------- ۱۲۸
بحث پنجم-در بارهٔ مجاز. ---------- ۱۳۱
بحث ششم-در بارهٔ انگیزه به کار بردن کلام مجازی. ---------- ۱۳۱
بحث هفتم-در مورد جدایی حقیقت از مجاز ---------- ۱۳۳
فصل سوّم-در بارهٔ تشبیه ---------- ۱۳۴
رکن اوّل ---------- ۱۳۴
رکن دوّم ---------- ۱۳۷
بحث اول-در اقسام وجه شبه ---------- ۱۳۷
بحث دوّم-در تقسیم وجه شبه ---------- ۱۳۸
بحث سوم-در بیان این که وجه شبه عقلی عمومی تر از وجه شبه حسّی است ---------- ۱۳۹
بحث چهارم-تشبیهی که وجه شبه آن محسوس باشد کاملتر است از ---------- ۱۴۰
بحث پنجم-تشبیه از لحاظ وجه شبه به دو قسم مفرد و مرکّب تقسیم ---------- ۱۴۱
بحث ششم-از مباحث تشبیهات در بارهٔ تشبیهاتی است که در مفهوم و ---------- ۱۴۳
بحث هفتم-از مباحث تشبیهات-به لحاظ وجه شبه در تشبیه باید مناسبت ---------- ۱۴۴
بحث هشتم-از مباحث تشبیه در اکتساب وجه مشابهت است ---------- ۱۴۴
رکن سوم ---------- ۱۴۵
رکن چهارم ---------- ۱۴۸
بحث اوّل-تشبیه از اقسام مجاز نیست ---------- ۱۴۸

بحث دوّم-در بارۀ خود تشبیه است ---------- ۱۴۸
بحث سوّم-تشبیهی است که در هیأتها روی می دهد ---------- ۱۴۹
بحث چهارم-در مراتب تشبیه از جهت خفا و ظهور می باشد ---------- ۱۵۰
بحث پنجم-تمثیل و مثل ---------- ۱۵۱
فصل چهارم:در بارۀ استعاره است ---------- ۱۵۲
رکن اوّل در حقیقت و احکام استعاره است ---------- ۱۵۲
بحث اول-بهترین تعریفی که در بارۀ استعاره گفته شده ---------- ۱۵۲
بحث دوم-در بارۀ فرق میان استعاره و تشبیه است. ---------- ۱۵۳
بحث سوّم-ترشیح و تجرید ---------- ۱۵۴
استعاره ترشیح ---------- ۱۵۴
استعارۀ تجریدی ---------- ۱۵۴
بحث چهارم-استعارۀ بالکنایه ---------- ۱۵۵
بحث پنجم-شرط زیبایی استعاره، ---------- ۱۵۶
رکن دوم ---------- ۱۵۷
بحث اوّل-استعاره گاهی متّکی به خود تشبیه است ---------- ۱۵۷
بحث دوّم-در اقسام استعاره در صورتی که استعاره به خود تشبیه متکی باشد ---------- ۱۵۸
قسم اول-لفظ محسوس را برای محسوس استعاره بیاوریم. ---------- ۱۵۸
قسم دوم-مستعار و مستعار له هر دو معقول باشند ---------- ۱۵۹
قسم سوّم-استعاره آوردن لفظ محسوس برای معقول ---------- ۱۶۰
قسم چهارم-لفظ معقول برای لفظ محسوس به صورت استعاره به کار ---------- ۱۶۰
فصل پنجم:کنایه ---------- ۱۶۱
بحث اوّل-حقیقت معنای کنایه ---------- ۱۶۱
بحث دوّم-فرق میان مجاز و کنایه، ---------- ۱۶۲
مطلب دوم ---------- ۱۶۲
اشاره ---------- ۱۶۲
فصل اوّل-تعریف نظم ---------- ۱۶۳

فصل دوّم-اقسام نظم ---------- ۱۶۴
فصل سوّم ---------- ۱۷۱
بحث اوّل-فایدهٔ تقدیم و تأخیر، ---------- ۱۷۱
بحث دوّم-تقدیم و تأخیر در استفهام ---------- ۱۷۲
بحث سوّم-تقدیم و تأخیر در حرف نفی ---------- ۱۷۳
بحث چهارم-تقدیم و تأخیر در خبر مثبت و منفی ---------- ۱۷۴
بحث پنجم-تقدیم و تأخیر حرف نفی بر اسم عام ---------- ۱۷۵
بحث ششم-شمارش اقسام تقدیم و تأخیر، ---------- ۱۷۵
فصل چهارم ---------- ۱۷۹
بحث اوّل-فایدهٔ عطف. ---------- ۱۷۹
بحث دوّم-عطف چند جمله بر چند جمله: ---------- ۱۸۱
فصل پنجم ---------- ۱۸۲
بحث اوّل-در بارهٔ حذف مفعول، ---------- ۱۸۲
بحث دوّم-اختصار کلام ایجاز یا اختصار ---------- ۱۸۴
فصل ششم ---------- ۱۸۵
بحث اوّل-فواید انّ. ---------- ۱۸۵
فایدهٔ اوّل-انّ گاهی دو جمله را به هم ربط می دهد و از آن نظمی پدید ---------- ۱۸۵
فایدهٔ دوم-داخل شدن انّ بر ضمیر شأنی که پس از آن جملهٔ شرطیه و ---------- ۱۸۵
فایدهٔ سوم-انّ اسم نکره را آماده می کند که مبتدا واقع شود ---------- ۱۸۷
فایدهٔ چهارم-هر گاه انّ بر جمله داخل شود گاهی ما را از خبر بی نیاز ---------- ۱۸۷
بحث دوّم-فایدهٔ انّما ---------- ۱۸۷
بحث سوّم-هر گاه ما و الا بر جمله داخل شوند ---------- ۱۹۰
قاعده دوّم ---------- ۱۹۱
اشاره ---------- ۱۹۱
بحث اوّل-تعریف خطابه و فایدهٔ ---------- ۱۹۱
بحث دوم-در موضوع خطابه و اجزای آن است ---------- ۱۹۳

بحث سوّم-پایه های خطابه ---------- ۱۹۵
بحث چهارم-در اقسام خطابه بر حسب اهداف آن ---------- ۲۰۰
بحث پنجم-امور مشترک در سه قسم خطابه ---------- ۲۰۷
بحث ششم-محسّنات خطابه ---------- ۲۱۲
خاتمهٔ بحث خطابه: ---------- ۲۱۶
قاعدهٔ سوم: ---------- ۲۱۹
اشاره ---------- ۲۱۹
فصل اوّل ---------- ۲۱۹
اشاره ---------- ۲۱۹
الف-خویشاوندی با رسول خدا. ---------- ۲۱۹
ب-پیش قدمی علی(علیه السلام)در پذیرفتن اسلام: ---------- ۲۲۰
ج-مبارزهٔ آن حضرت با دشمنان خدا ---------- ۲۲۰
د-پیامبر(صلی الله علیه و آله)فاطمه(علیه السلام)را به حضرت علی(علیه السلام)تزویج فرمود ---------- ۲۲۰
ه-داشتن فرزندانی مانند امام حسن و امام حسین(علیه السلام) ---------- ۲۲۰
و-سخن خداوند متعال: حضرت عیسی(علیه السلام)مثل برای علی(علیه السلام)قرار گرفته است ---------- ۲۲۰
ز-سخن حق تعالی: در مورد اطعام طعام ---------- ۲۲۱
ح-روایت شده یامبر(صلی الله علیه و آله)فرمود بار خدایا گوش علی را اذن واعیه قرار بده ---------- ۲۲۱
ط-بنا بر قول تمام مسلمین پیامبر در حق آن حضرت فرموده است:«خدایا حق را آنجا قرار بده که علی آنجا قرار دارد ---------- ۲۲۱
ی- حدیث منزلت ---------- ۲۲۲
یا-به نقل تمام مسلمین این سخن پیامبر:«هر کس من مولای اویم علی ---------- ۲۲۲
یب-پیامبر(صلی الله علیه و آله)در بارهٔ علی(علیه السلام)فرمود:«شایسته ترین شما برای قضاوت ---------- ۲۲۲
یج-پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرمود:«به من تمامی حکمتها و به علی تمامی دانشها ---------- ۲۲۳
ید-از طریق شیعه روایت شده است که علی(علیه السلام)در حیات پیامبر(صلی الله علیه و آله)به ---------- ۲۲۳
یه-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)علی(علیه السلام)را از آغاز عمر تا بالاترین مراتب کمالات ---------- ۲۲۳
فصل دوم-کمالات نفسانی علی(علیه السلام) ---------- ۲۲۷
اشاره ---------- ۲۲۷

بحث اوّل-امام علی(علیه السلام)جامع کمالات قوهٔ نظریّه است ---- ۲۲۷
بحث دوّم-بیان قوهٔ عملی آن حضرت ---- ۲۲۸
فصل سوّم:کرامات صادره از آن حضرت ---- ۲۳۱
اشاره ---- ۲۳۱
بحث اول-در مورد اخبار غیبی است که از آن حضرت رسیده ---- ۲۳۲
بحث دوّم-صدور افعال خارق العاده از امام(علیه السلام) ---- ۲۳۷
اشاره ---- ۲۳۷
مقام اوّل-امکان و سبب افعال خارق العاده. ---- ۲۳۷
مقام دوّم-وقوع فعل خارق العاده به وسیله امام(علیه السلام) ---- ۲۴۲
خطبهٔ سیّد رضی ---- ۲۴۵
برگزیده ای از سخنان علی(علیه السلام) ---- ۲۷۸
اشاره ---- ۲۷۸
۱-از خطبه های آن حضرت علیه السلام است که در ذکر ابتدای خلقت آسمان و زمین فرموده است: ---- ۲۷۸
اشاره ---- ۲۷۸
فصل اول ---- ۲۷۹
معانی لغات ---- ۲۷۹
ترجمه ---- ۲۸۱
شرح ---- ۲۸۲
فصل دوم در نسبت دادن ایجاد جهان به قدرت خداوند تعالی است و به طور ---- ۳۲۴
اشاره ---- ۳۲۴
لغات ---- ۳۲۵
ترجمه ---- ۳۲۸
شرح ---- ۳۳۰
فصل سوّم در کیفیّت خلقت آدم(علیه السلام) ---- ۳۹۲
اشاره ---- ۳۹۲
لغات ---- ۳۹۲

ترجمه ---------- ۳۹۴
شرح ---------- ۳۹۵
فصل چهارم ---------- ۴۴۴
اشاره ---------- ۴۴۴
لغات ---------- ۴۴۵
ترجمه ---------- ۴۴۵
شرح ---------- ۴۴۷
بحث اوّل-ضمیر در کلمهٔ «فی ولده» به آدم(علیه السلام)باز می گردد.یعنی خداوند ---------- ۴۴۷
بحث دوّم-در فضیلت قرآن است. ---------- ۴۶۱
بحث سوم-در آداب تلاوت قرآن است: ---------- ۴۶۳
۱-آن که در حالی که انسان تلاوت قرآن را می شنود عظمت کلام خدا ---------- ۴۶۳
۲-تعظیم ---------- ۴۶۴
۳-حضور قلب و عدم توجّه به امور دنیوی در وقت تلاوت. ---------- ۴۶۴
۴-تدبیر- ---------- ۴۶۵
۵-تفهّم- ---------- ۴۶۵
۶-تلاوت کننده باید خود را از موانع فهم قرآن خالی گرداند. ---------- ۴۶۸
۷-ویژگی هفتم تلاوت کننده این است که هر خطابی که در قرآن از امر و ---------- ۴۷۴
ویژگی نهم-از ویژگیهای دیگر تلاوت کنندهٔ قرآن ترقّی است ---------- ۴۷۷
۱۰-تبرّی. ---------- ۴۷۸
فصل پنجم ---------- ۴۸۷
اشاره ---------- ۴۸۷
لغات ---------- ۴۸۷
ترجمه ---------- ۴۸۷
شرح ---------- ۴۸۸
اشاره ---------- ۴۸۸
بحث اوّل-فضیلت حج: ---------- ۴۸۹

بحث دوّم-آداب دقیق حج ---- ۴۹۰
بحث سوّم-وظایف قلبی حاجی در هر عمل از اعمال حج ---- ۴۹۴
امّا شوق- ---- ۴۹۶
مقصود از عزم،حضور ذهنی است به این که تصمیم بگیرد از زن و فرزند ---- ۴۹۷
امّا زاد و توشه سفر حجّ: ---- ۴۹۸
اما جامهٔ احرام و خریدن و پوشیدن آن- ---- ۴۹۹
امّا احرام و لبیک میقات- ---- ۵۰۰
امّا ورود حاجی به مکّه- ---- ۵۰۰
امّا طواف کعبه- ---- ۵۰۱
اما استلام حجر- ---- ۵۰۲
امّا آویختن به پردهٔ کعبه و چسبیدن به آن- ---- ۵۰۳
امّا سعی بین صفا و مروه در آستانهٔ کعبه- ---- ۵۰۳
امّا وقوف در عرفات- ---- ۵۰۳
امّا رمی جمره- ---- ۵۰۴
امّا قربانی- ---- ۵۰۵
۲-از خطبه های حضرت علی(علیه السلام)که پس از بازگشت از جنگ صفین ایراد فرموده. ---- ۵۱۱
اشاره ---- ۵۱۱
فصل اول ---- ۵۱۱
لغات ---- ۵۱۱
ترجمه ---- ۵۱۲
شرح ---- ۵۱۳
بخشی که در شأن آل نبی(صلی الله علیه و آله)است ---- ۵۲۹
اشاره ---- ۵۲۹
لغات ---- ۵۲۹
ترجمه ---- ۵۲۹
شرح ---- ۵۲۹

بخشی که در بارهٔ مخالفان امام(علیه السلام)است ---------- ۵۳۱
اشاره ---------- ۵۳۱
لغات ---------- ۵۳۲
ترجمه ---------- ۵۳۲
شرح ---------- ۵۳۲
۳-از خطبه های آن حضرتش که معروف به شقشقیه است ---------- ۵۳۶
اشاره ---------- ۵۳۶
مقدّمهٔ قبل از شرح: ---------- ۵۳۷
لغات ---------- ۵۴۰
ترجمه ---------- ۵۴۴
شرح ---------- ۵۴۷
۴-از خطبه های آن حضرت ---------- ۵۷۸
اشاره ---------- ۵۷۸
لغات ---------- ۵۷۸
ترجمه ---------- ۵۷۹
شرح ---------- ۵۷۹
۵-از سخنان آن حضرت(علیه السلام)است ---------- ۵۹۰
اشاره ---------- ۵۹۰
لغات ---------- ۵۹۰
ترجمه ---------- ۵۹۰
شرح ---------- ۵۹۱
۶-از سخنان آن حضرت(علیه السلام) ---------- ۵۹۸
اشاره ---------- ۵۹۸
لغات ---------- ۵۹۸
ترجمه ---------- ۵۹۸
شرح ---------- ۵۹۹

۷-از خطبه های آن حضرت است ---------- ۶۰۱
اشاره ---------- ۶۰۱
لغات ---------- ۶۰۱
ترجمه ---------- ۶۰۱
شرح ---------- ۶۰۲
۸-از سخنان آن حضرت است ---------- ۶۰۵
اشاره ---------- ۶۰۵
لغت ---------- ۶۰۵
ترجمه ---------- ۶۰۵
شرح ---------- ۶۰۵
۹-از سخنان آن حضرت است ---------- ۶۰۷
اشاره ---------- ۶۰۷
لغات ---------- ۶۰۷
ترجمه ---------- ۶۰۷
شرح ---------- ۶۰۷
۱۰-از خطبه های امام(علیه السلام)است ---------- ۶۰۹
اشاره ---------- ۶۰۹
لغات ---------- ۶۰۹
ترجمه ---------- ۶۰۹
شرح ---------- ۶۱۰
۱۱-از سخنان آن حضرت خطاب به پسرش محمد بن حنفیه هنگامی که در جنگ جمل ---------- ۶۱۲
اشاره ---------- ۶۱۲
لغت ---------- ۶۱۲
ترجمه ---------- ۶۱۲
شرح ---------- ۶۱۲
۱۲-از سخنان آن حضرت ---------- ۶۱۵

اشاره ---------- ۶۱۵
ترجمه ---------- ۶۱۵
شرح ---------- ۶۱۵
۱۳-از سخنان آن حضرت در نکوهش اهل بصره ---------- ۶۱۸
اشاره ---------- ۶۱۸
فصل اول ---------- ۶۱۸
لغات ---------- ۶۱۸
ترجمه ---------- ۶۱۹
شرح ---------- ۶۱۹
فصل دوم ---------- ۶۲۶
اشاره ---------- ۶۲۶
لغات ---------- ۶۲۶
ترجمه ---------- ۶۲۶
شرح ---------- ۶۲۷
۱۴-از سخنان آن حضرت است ---------- ۶۲۹
اشاره ---------- ۶۲۹
ترجمه ---------- ۶۲۹
شرح ---------- ۶۲۹
۱۵-از خطبه های آن حضرت که به هنگام بیعت مردم با او در مدینه ایراد فرموده است ---------- ۶۳۲
اشاره ---------- ۶۳۲
فصل اول ---------- ۶۳۲
لغات ---------- ۶۳۲
مقدمهٔ شرح ---------- ۶۳۳
تتمهٔ لغات ---------- ۶۳۵
ترجمه ---------- ۶۳۶
شرح ---------- ۶۳۷

فصل دوم ---------- ۶۴۴
اشاره ---------- ۶۴۴
لغات ---------- ۶۴۴
ترجمه ---------- ۶۴۴
شرح ---------- ۶۴۵
۱۶-از سخنان آن حضرت است ---------- ۶۵۸
اشاره ---------- ۶۵۸
لغات ---------- ۶۵۹
ترجمه ---------- ۶۵۹
شرح ---------- ۶۶۱
۱۷-از سخنان آن حضرت است ---------- ۶۷۸
اشاره ---------- ۶۷۸
لغت ---------- ۶۷۸
ترجمه ---------- ۶۷۸
شرح ---------- ۶۷۹
۱۸-از سخنان آن حضرت است ---------- ۶۸۳
اشاره ---------- ۶۸۳
لغات ---------- ۶۸۳
ترجمه ---------- ۶۸۳
شرح ---------- ۶۸۴
۱۹-از خطبه های آن حضرت است ---------- ۶۹۱
اشاره ---------- ۶۹۱
لغت ---------- ۶۹۱
ترجمه ---------- ۶۹۱
شرح ---------- ۶۹۲
۲۰-از خطبه های آن حضرت است ---------- ۶۹۸

اشاره ---------- ۶۹۸

ترجمه ---------- ۶۹۸

شرح ---------- ۶۹۸

۲۱-از خطبه های آن حضرت(علیه السلام)است ---------- ۷۰۳

اشاره ---------- ۷۰۳

لغات ---------- ۷۰۳

ترجمه ---------- ۷۰۴

شرح ---------- ۷۰۴

فهرست مهمترین مطالب این مجلد ---------- ۷۱۵

درباره مرکز ---------- ۷۱۶

شرح نهج البلاغه ابن ميثم جلد 1

مشخصات كتاب

سرشناسه: ابن ميثم، ميثم بن علي، 689 - 636ق. شارح

عنوان و نام پديدآور: شرح نهج البلاغه ابن ميثم/ كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم بحراني؛ مترجم محمدصادق عارف ... [و ديگران]

مشخصات نشر: مشهد: بنياد پژوهشهاي اسلامي، - 1375.

مشخصات ظاهري: ج 5

شابك: 15000ريال(ج.1)؛ 15000ريال(ج.1)؛ 15000ريال(ج.1)

وضعيت فهرست نويسي: فهرستنويسي قبلي

يادداشت: جلد سوم: آستان قدس رضوي، بنياد پژوهشهاي اسلامي.

يادداشت: جلدهاي مختلف اين كتاب توسط افراد مختلف ترجمه شده است.

يادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1375)؛9500 4 ريال

يادداشت: ج. 4 (چاپ اول: 1375؛ 17500 ريال

عنوان ديگر: نهج البلاغه. شرح

موضوع: علي بن ابي طالب(ع)، امام اول، 23 قبل از هجرت - 40ق. نهج البلاغه -- نقد و تفسير

موضوع: علي بن ابي طالب(ع)، امام اول، 23 قبل از هجرت - 40ق. -- خطبه ها

موضوع: علي بن ابي طالب(ع)، امام اول، 23 قبل از هجرت - 40ق. -- كلمات قصار

موضوع: علي بن ابي طالب(ع)، امام اول، 23 قبل از هجرت - 40ق. -- توقيعات

شناسه افزوده: علي بن ابي طالب(ع)، امام اول، 23 قبل از هجرت - 40ق. نهج البلاغه. شرح

شناسه افزوده: عارف، محمدصادق. مترجم

شناسه افزوده: آستان قدس رضوي. بنياد پژوهشهاي اسلامي

شناسه افزوده: بنياد پژوهشهاي اسلامي

رده بندي كنگره: BP38/0422الف 2 1375

رده بندي ديويي: 297/9515ن/ش الف

شماره كتابشناسي ملي: م 71-1315

ص :1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :2

شرح نهج البلاغه ابن ميثم

كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم بحراني

مترجم محمدصادق عارف ... [و ديگران]

مشخصات نشر: مشهد: بنياد پژوهش هاي اسلامي، - 1375.

ص :4

فهرست مهمترین مطالب این مجلد

1-مقدمهٔ مترجمان 1

2-مقدّمه شارح 31

3-اشاره به بعضی از مباحث الفاظ 38

4-ویژگی الفاظ و حالاتی که نسبت به معانی پیدا می کنند 66

5-زیبایی که الفاظ نسبت به هر یك از حروف دارند.70

6-زیبایی که الفاظ در رابطه با هر یك از کلمات مفرد پیدا می کنند 74

7-در بیان اقسام زیباییهای سخن 79

8-در بیان فرق میان جمله ای که به اسم یا به فعل خبر داده شود.89

9-معنای حقیقت و مجاز و اقسام مجاز 90

10-در بیان معنای تشبیه و اقسام آن 99

11-در بیان معنای حقیقت استعاره و اقسام آن 117

12-در بیان حقیقت نظم و اقسام آن 127

13-تعریف خطابه و فایده آن 155

14-موضوع خطابه و اجزای آن 157

15-مبادی خطابه یا آنچه که خطابه فواید آن 164

17-در بیان بعضی از محسّنات خطابه 176

18-اوج کلام امام علیه السلام در خطابه 180

19-در بیان این که امام(علیه السلام)جامع تمام فضایل است 183

20-در بارهٔ روایاتی که از مسلمین در فضایل آن حضرت نقل شده است 186

21-در بیان فضایل نفسانی أمیر المؤمنین علیه السلام 191

22-در بیان کرامتهایی که از آن حضرت صدور یافته است.195

23-در بیان اخبار غیبی که در زمینهٔ پیش آمدها و حوادث از آن حضرت نقل شده است 198

24-در شرح کارهای خارق العاده ای که از آن بزرگوار صادر شده است 206

25-خطبهٔ سیّد رضی رحمة اللّه علیه 209

26-شرح لغات خطبهٔ سیّد رضی(ره)213

27-در بیان معنای حمد و شکر و فرق میان معنای این دو کلمه 223

28-در بیان شرافت والای پیامبر(صلی الله علیه و آله) و فضایل آن حضرت 253

29-در بیان این که مقصود از اهل بیت(علیه السلام)چه کسانی هستند 231

30-در بیان آنچه که موجب ارتقاء مقام انبیا و اولیا می شود 237

31-شرح خطبهٔ اوّل نهج البلاغه که در آن از ابتدای خلقت آسمان و زمین سخن می گوید 241

32-شرح لغات خطبه 242

33-دلیل تقدّم صفات سلبیّهٔ خداوند بر صفات ثبوتیّه در کلام امام علیه السلام 247

34-در بیان این که توانایی بر شکر خود نعمت شمرده می شود 255

35-در بیان منسوب بودن نظام خلقت و ادارهٔ زمین به قدرت خداوند سبحان 261

36-در بیان معنای لغوی و اصطلاحی دین 264

37-در حقیقت توحید و مراتب آن

38-در شرح بصیرت و بینایی حق تعالی 278

39-در بیان نسبت دادن ایجاد جهان به خداوند متعال 283

40-در چگونگی تعلّق گرفتن علم خداوند به اشیا پیش از خلقت آنها 292

41-نقل کلام حکما در خلقت آسمانها و زمین 297

42-در بیان ماهیّت آسمان و این که

ص:6

آسمان چگونه و از چه چیز آفریده شده است 300

43-در بیان چگونگی آفرینش عرش و کرسی 303

44-در بیان چگونگی خلقت افلاك و آسمانها 320

45-در بیان چگونگی خلقت فرشتگان 327

46-در بیان جوهریّت فرشته و حقیقت وجودی آن 330

47-در بیان اقسام فرشتگان 335

48-در بیان چگونگی آفرینش آدم(علیه السلام) است 355

49-در بیان حقیقت ابلیس که آیا از فرشتگان است یا خیر؟363

50-در بیان حقیقت توبه 368

51-در بیان آنچه انسان از آن ترکیب یافته است 375

52-تحقیقی پیرامون حواس ظاهری و باطنی 378

53-در بیان حقیقت جنّ و ماهیّت آن 381

54-دلیل تکبّر ورزیدن شیطان از سجدهٔ آدم(علیه السلام)391

55-دلیل دشمنی ابلیس با آدم(علیه السلام)396

56-در بیان معنای وسوسه 397

57-در بیان بعثت انبیا و آنچه خداوند برای پیامبرش انتخاب کرده است 404

58-در بیان این که خداوند هیچ امّتی را بدون نبی و رسول نگذاشته است 412

59-در بیان عقایدی که مردم پیش از بعثت پیامبر(صلی الله علیه و آله)داشتند 417

60-در بیان افکار عرب قبل از اسلام 421

61-در بیان وظایفی که قرآن خوان دارد.429

62-پاکیزه ساختن نفس از اموری که انسان را از رسیدن به حقیقت باز می دارد 444

63-در بیان انواع احکام قرآن

64-در شرح حجّ واجب و فضیلتهایی که برای آن هست.447

65-در بیان آداب حج 451

66-در توضیح این که سفر حج با دیگر سفرها فرق دارد 459

67-در بیان این که به هنگام طواف قلب باید متوجّه معبود به حق باشد 462

67-حکمت اذکاری که در مناسك حج گفته می شوند 466

69-خطبهٔ دوّم که بعد از بازگشت از جنگ صفّین ایراد شده است 471

70-ترغیب مردم در چنگ زدن به توحید 478

71-در بیان این که غفلت از خدا موجب گرفتاری می شود و در این رابطه تشویق می کند که مردم از کلمهٔ توحید دست بر ندارند. 481

72-امام علیه السلام خود را به عنوان دارای علم از جانب خدا و جایگاه سرّ و حکمت توصیف می کند 489

73-در ستایش آل محمّد(صلی الله علیه و آله)و ضمنا خود را توصیف می کند 493

74-در شرح خطبهٔ سوّم که معروف به خطبهٔ شقشقیّه است 496

75-در بیان پاره ای از سختیها و شدایدی که حضرت در آن قرار داشته است 507

76-در بیان آنچه که حضرت از گرفتاریهای مردم و اضطراب و نگرانیهای آنها بیان می کند. 521

77-در بیان آنچه که موجب پذیرش حکومت حضرت شده است 530

78-در توضیح این که پذیرش خلافت آن حضرت برای اجرای عدالت بوده است نه آزمندی به حکومت 534

79-خطبهٔ چهارم که پس از کشته شدن طلحه و زبیر ایراد شده است و اشاره به صفای نفسانی آن حضرت دارد 536

80-هدایت مخالفان به طریق حق 545

81-از سخنان آن حضرت است که پس از وفات رسول خدا ایراد فرموده است 510

82-در چگونگی هدایت مردم برای رفع فتنه 554

83-دلیل آن که چرا حضرت از طلب خلافت توقف کرد 556

84-از سخنان آن حضرت در پاسخ فرزندش 557

85-میزان تسلّط شیطان بر انسان 558

86-خطبه آن حضرت در بدگویی از بدخواهان و مخالفان 559

87-گفتار آن حضرت در بارهٔ زبیر، در جایی که اقتضای آن گفتار بوده است 563

88-گفتار آن حضرت در بدگویی از پیروان کسانی که مخالف آن بزرگوار بوده اند 565

89-خطبه آن حضرت در هنگامی که شنید طلحه و زبیر بیعت او را شکسته اند 567

90-گفتار آن حضرت در خطاب به محمد بن حنیفه و در آن اشاره به فنون جنگ کرده است 569

91-از سخنان آن حضرت پس از پیروزی بر اصحاب جهل 573

92-گفتار آن حضرت در بدگویی از مردم بصره 576

93-گفتار آن حضرت در باز گرداندن اموالی که در زمان عثمان بخشیده شده بود587

94-خطبه ای که آن حضرت به هنگام بیعت مردم با او در مدینه ایراد کرد 590

95-در بیان آن که تقوا و پرهیزکاری انسان را از افتادن در شبهه باز می دارد 596

96-کلام آن حضرت در اشاره به این که پیامبر(صلی الله علیه و آله)سرانجام امر خلافت را تذکّر داده است 600

97-در بارهٔ اموری که وسیله رسیدن به بهشت و نجات از آتش می شود 602

98-در اشاره به دین که پایین ترین درجه جهل سبب فراهم آمدن پستیها می شود 611

99-در بیان این که نیکی ها از جانب خدا و گناهان از ناحیه بندگان است 613

100-گفتار آن حضرت در بارهٔ کسی که با عدم صلاحیّت متصدی امر مردم می شود 616

101-از سخنان آن حضرت در بارهٔ اختلاف فتوایی دانشمندان و نکوهش بر آن 635

102-در بیان این که آن حضرت حق را در جهتی می بیند،ولی هر کوشش کننده ای به حقیقت دست نمی یابد.638

103-گفتار آن حضرت در بارهٔ اشعث بن قیس 645

104-خطبهٔ آن حضرت در بارهٔ عذاب قبر و لزوم عبرت گرفتن از آن 641

105-در بارهٔ این که اعتقادات باطل،حجاب فهم کافر می شود.642

106-در بارهٔ اموری که برای انسان عبرت انگیز است.653

107-خطبهٔ آن حضرت در پند و موعظهٔ مردم و ترغیب آنان به پرهیزکاری 656

108-خطبه ای که بعد از شکستن بیعت برای مخالفان ایراد فرمود 660

109-اقامه دلیل بر علیه ناکثین،که آن حضرت در خون عثمان دخالتی نداشته است 666

110-فهرست کتاب.672

ص:10

مقدمهٔ مترجمان

حمـد و سـپاس خداونـدی را سـزاست که ممکنـات را به زیـور وجود آراست و به عنـایت عرفـان خود که غـایت کمـال وجود جنّ و انس است،آنها را بیافرید (1)،و برای هـدایت و ارشاد آدمیان،برگزیدگانی که،گفتارشان نور و ره آوردشان وحی بود به سوی آنها گسـیل داشت تا میثاق گذشـته را یادآور شوند (2)،و پیمـان الست را به منظور اتمام حجّت بر انسانها تمام کننـد (3)، و گستردگی این هـدایت و ارشاد را،با صراحت و تأکید و حصـر اعلام فرمود (4)، و در پی همهٔ پیامبران،سـیّد آنان و فخر عالمیان را سـرآمد همگان و خاتم رسولان معرّفی کرد (5)،با منشوری جهانی و صحیفه ای نورانی که ممیّز حق و باطل بود،برای تمام جهانیان ارسال داشت (6)،و با ابلاغ دیانتش خطّ بطلان بر همهٔ ادیان تحریفی کشید (7)،و شاخص محبّت و غفران خود را پیروی از

1- «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ» (سورهٔ الذاریات،آیهٔ 56) [1]

2- «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا» (سورهٔ اعراف،آیهٔ 172) [2]

3- «رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلاّ يَكُونَ» «عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً» (سورهٔ نساء، آیه 165) [3]

4- ... «وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاّ خَلا فِيها نَذِيرٌ» (سورهٔ فاطر،آیهٔ 24) [4]

5- «ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ» (سورهٔ احزاب،آیه 40) [5]

6- «تَبارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً» (سورهٔ فرقان،آیهٔ 1) [6]

7- «وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ» (سورهٔ آل عمران،آیهٔ 85) [7]

اشاره

ص: 1

آن بزرگوار دانست (1)، پس از حمد و ستایش حَق جَلّ وَ عَلا درود بی پایان آفریدگار جهان و کلیّهٔ فرشتگان و تمام مؤمنان (2)به روان پاك و مطهّر پیامبر رحمت و منبع عظیم اخلاق و فضیلت (3)که برای ارشاد و هدایت گمراهان سرچشمهٔ مهر و عاطفه بود،و برای تحقّق این هدف تا بدان حدّ،جانمایه عمر می نهاد که خدایش از روی محبّت فرمود:«قرآن را نه به این منظور که تو خود را بزحمت افکنی،نازل کردیم (4)».تحیّت بی حدّ و حصر ما نثار روان پاك عترت رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله باد،که به صریح کلام رسول(صلی الله علیه و آله)به عنوان ثقل اصغر،عدل ثقل اکبر (قرآن)قرار گرفتند،تا همواره در طول زمان راهنمای خلق باشند و هرگز از یکدیگر جدا نشوند،تا در جهان آخرت بر لب حوض کوثر بر پیامبر حق(صلی الله علیه و آله) وارد شوند (5).

عترتی که خداوند متعال،به منظور استمرار هدایت و ارشاد انسانها، اجر و مزد رسالت رسول اکرم(صلی الله علیه و آله)را در قرآن دوستی آنها مقرر فرموده است (6).

خاصّه از میان عترت،درود بی پایان،بر روان مطهّر و نازنین سیّد الأوصیاء ابو السبطین قائد الغرّ المحجّلین،یعسوب الدین مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام، که به نصّ قرآن کریم به منزلهٔ نفس مقدّس رسول اللّه(صلی الله علیه و آله)معرّفی (7)شده و

1- «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (سوره آل عمران،آیه 31) [1]

2- «إِنَّ اللّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً» (سوره احزاب،آیه 56) [2]

3- «وَ إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (سورهٔ قلم،آیهٔ 4) [3]

4- «طه ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى» (سورهٔ طه،آیه 2-1) [4]

5- قالَ رَسُولَ اللّه صَلّى اللّه عَلَيه و آلِه انّى تارِكٌ فيكُم الثِقْلَين،كِتابَ اللّهِ وَ عِترتى اهل بَيْتى ما انْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِما لَن تضِلُّوا ابداً وَ انَّهمَا لَنْ يَفتَرقا حتّى يَرِدا عَلَيَّ الحَوضِ.مرحوم سیّد هاشم بحرینی در کتاب نفیس غایة المرام این حدیث را با سی و نه سند از دانشمندان اهل سنّت و هشتاد سند از شیعه نقل کرده است.

6- ... «قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى» (سوره شوری،آیه 23) [5]

7- «تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ» (سورهٔ آل عمران،آیه 60) [6]

مصـداق بارز آیهٔ کریمهٔ ولایت،و صدقه دهندهٔ در حال نماز (1)و به صـریح حدیث منزلت،همانند هارون برادر موسی علیه السلام (2)و از بیان درر بار نبیّ گرامی اسـلام،محبوب خـدا و رسول،در پرچمداری روز خیبر (3)بود، بزرگواری که یك ضـربت شمشیر وی در راه اسلام برتر از تمام اعمال نیك ثقلین و یا امّت اسلامی بود (4).از سنّ شش سالگی در آغوش پیامبر(صلی الله علیه و آله) می خوابید و بوی عطر آگین بـدن مبارك رسول خدا را استشـمام می کرد (5).به گـاه بعثت،او تنهـا کسـی بود که خلوتگاه عبادت پیامبر گرامی را می دانست و در هنگام نزول وحی بی آن که فرشـتهٔ حق را ببینـد صدای او را می شـنید (6).با وجود کمی سـنّی که داشت از پی رسول خـدا می دویـد و با اوباشـی که قصـد آزار پیامبر را داشـتند درگیر می شـد،در تمام فراز و نشـیب زندگی و رنجهای طاقت فرسای رسول خدا(صـلی الله علیه و آلـه)تـا آن گـاه که روح مطهّرش به آسـتان قـدس الهی بر بـال فرشـتگان به پرواز در آمـد همراه او بـود،.و در آخرین لحظـات عمر مبـارك رسول(صلی الله علیه و آله)هزار باب علم از آن بزرگوار آموخت که از هر بابی هزار باب گشوده می شد (7).

سلام و تحیّت ما نثار ارواح طیّبهٔ همهٔ معصومین که از شـجرهٔ نبوّت و معدن فضیلت رسول گرامی اسلام اند،و بویژه تقدیم به پیشگاه خاتم اوصیاء حضرت بقیّة اللّه ارواحنا لتراب مقدمه الفداء باد،که به طفیل وجود مبارکش

1- «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ» (سورهٔ مائده، آیهٔ 55) [1]

2- انْتَ مِنّی بِمَنزلَة هارونَ منْ مُوسی الاّ انَّهُ لا نَبِیَّ بَعدی،کشف المراد،علامه حلی،ص 290.

3- لاعطینّ هذه الرآیة غدا رجلا یفتح اللّه علی یدیه یحب اللّه و رسوله و یحبه اللّه و رسوله،.صحیح بخاری،ج 5،ص 171.

4- لمبارزة علیّ لعمر و افضل من اعمال امّتی الی یوم القیامة،تاریخ پیامبر اسلام،دکتر آیت،ص 365.

5- و لقد کنت اتّبعه(رسول اللّه ص)اتباع الفصـیل اثر امّه.....و انا ولد یضـمّنی الی صدره و یکنفني فی فراشه و یمسّـ نی جسده و یشمّنی عرفه،نهج البلاغه،خطبهٔ 192. [2]

6- و لقد کان یجاور فی کلّ سنة بحراء فأراه و لا یراه غیری...أرای نور الوحی و الرّسالة و اشمّ ریح النّبوّة،.خطبهٔ 192.

7- قال امیر المؤمنین(علیه السلام):علّمنی رسول اللّه الف باب یفتح کلّ باب لی الف باب،.سرمایه سخن،ج 3، ص 255.

زمین ثابت و پا برجاست (1)و مردم چشم بـدان درگاه دارند،تا به فرمان خداوند از غیبت بدر آید و دیدگان بی فروغ را نور و ضـیا بخشد و حکومت صالحان را در پهنهٔ زمین بگستراند و مستضعفان شایسته را پیشوای جهانیان فرماید (2).

آمین ربّ العالمین.

پس از حمـد و سـتایش حق و تقـدیم درود و تحیّت به پیشـگاه پیامبر رحمت و عترت(صـلی الله علیه و آله).با تأییـدات خداونـد متعال و عنایت مولای انام امام زمان علیه السلام.بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی بر آن شده است تا نهضتی عظیم در احیای نشر آثار فرهنـگ اسـلامی پدیـد آورد،.و کتابهای ارزشـمندی که از مواریث بزرگ اسـلام و نتیجـهٔ عمر و تلاش علمای بزرگی است،که مـدادشان حرمـتی فراتر از خون شـهدا را دارد (3)،و در روزگـارانی دور برای یـك بـار به تحریر در آمـده و بطور نـاقص چاپ شـده است با تحقیق و تنقیـح،با سـبکی زیبا چاپ کنـد و در دسترس همگان بویژه دانش پژوهان قرار دهـد.بنیاد این کار مهمّ را روی چنـدین اثر به انجام رسانده است که به عنوان نمونه به چند کتاب،ذیلا اشاره می شود (4):

نظر به این که بسـیاری از آثـار گرانبهای اسـلامی به زبان عربی نوشـته شـده است و امکان اسـتفاده از این گنجینه های کم نظیر برای عموم میسور نیست،کار مهمّ دیگر بنیاد در این راستای این بوده و هست که تا حدّ توان این آثار را به فارسی برگردانده در اختیار عموم قرار دهد.در این زمینه هم کارهای فراوانی را به پایان برده و عرضه داشته است (5).

1- به نقل از مناقب حافظ ابو نعیم:لو بقیت الارض بغیر امام لساخت،امام صادق(علیه السلام)،کتاب کافی، ج 1،ص 252.

2- «وَعَدَ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا» مِنْکُمْ «وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (سورهٔ نور،آیهٔ 55). [1]

3- اشاره به حدیث مشهور:مداد العلماء افضل من دماء الشّهداء است.

4- صحیفة الأمام الرّضا(علیه السلام)-المسند الأمام الرضا(علیه السلام)فقه الرضا،و زندگی سیاسی امام رضا(علیه السلام)

5- از جمله:1-شیعه و تهمتهای ناروا،محمّد جواد الشرّی،ترجمهٔ محمّد رضا عطائی 2-تحلیلی از زندگانی امام رضا(علیه السلام)،محمّد جواد فضل اللّه،ترجمهٔ محمد صادق عارف.

کارهای متنوّع بنیاد پژوهشـهای اسـلامی،در بارهٔ قرآن،جمع آوری حدیث و فهرست نویسـی و...زیاد و برشماری همهٔ آنها از حوصلهٔ این مقدّمـهٔ کوتاه بیرون است.امّا آنچه قابل اهمیّت فراوان و در خور توجّه شایان می باشد،کار عظیم و پر ارجی است که بنیاد،بر انجام آن کمر همّت بسـته و عزم خود را در به ثمر رسانـدن آن جزم کرده است و آن ترجمهٔ گرانمایهٔ شـرح نهج البلاغه کمال الدّین میثم بن علیّ بن میثم بحرانی(ره)است که اینك فراروی شما قرار دارد.اینك چند نکته در بارهٔ امام و نهج البلاغه.

1-اقرار به ناتوانی توصـیف امام(علیه السـلام)و کلام وحی گونه اش ما هرگز قادر به توصیف و تعریف امام(علیه السلام)و کلماتش نبوده و نیستیم و خاضعانه، اظهار می داریم که:قطره چه تعریفی از دریا و ذرّه چه توصیفی از خورشید می تواند داشته باشد،و به گفتهٔ شاعر عارف:

«ای کسـی که مایلی علی مرتضـی را توصـیف کنی!آرزوی محال در سـر می پرورانی و هرگز قادر به توصـیف آن ذات مقـدّس نیستی و در صحرای بیکران وجودش سرگشـته خواهی شد.» بهترین توصـیف ما در حقیقت آن است که در برابر عظمت روح بلندش سـر تعظیم فرود آوریم و با خضوع تمام اقرار به عجز و ناتوانی خود در شناخت جلال و کمالش کنیم و آنچه در قرآن کریم نزول و از رسول گرامی اسلام،در خصوص آن حضرت صدور یافته،و یا آنچه امام(علیه السلام)در توصیف خویش بیان داشته است،مدّ نظر قرار داده بدان بسنده کنیم (1).

براستی چه کسـی می تواند،عظمت روح و بزرگی مقام و معنویّت پیشوایی را درك کند که در راه اعتلای کلمهٔ توحید و سر بلندی اسلام بی درنـگ، با مخالفان و مشـرکان درآویزد،و در آوردگاه نبرد احزاب با نام آورترین سـردار عرب،عمرو بن عبـدود،بستیزد و در فرصت طلایی و اوج سـربلندی و افتخاری که نصـیبش شده،به دلیل خالص ماندن عمل از آلودگی،قتل دشـمن به خاك افتاده را به تأخیر اندازد؟!آری امامی که در اجرای عدالت،بدون اغماض و چشم پوشی،تضرّع و نیازمندی برادر خود را نادیده بگیرد،و حتّی برای تنبیه و

1- یا واصف المرتضی قد صرت فی التیه هیهات هیهات مما تمّنیه

تـذکّر او به عذاب آخرت دسـتش را با آهن تفتیده داغ کند؟!و در تمام ایّام زمامداری خود،از بیم آن که مبادا در دور دست ترین نقطهٔ تحت حکومتش بینوایی دسترسی به غذا نداشته باشد،به دو قرص نان خشك جوین اکتفا کند (1).

به یقین هر کس علی(علیه السـلام)را در میدان جنگ دیده بود و هیبت،صـلابت، بی باکی و چالاکی او را به خاطر داشت،باور نمی کرد که آن بزرگوار همان شخصـی باشد که از سـیاهی شب استفاده کرده شب هنگام آذوقه به پشت بگیرد و برای مستمندان بر در خانه ها ببرد،و یا مشك آب بانوی شوهر از دست دادهٔ در جهاد را خاضـعانه به دوش بکشد و پس از سرخوش کردن بچّه های یتیم وی ملتمسانه از آن بانو به سبب تأخیر در خدمت،تقاضای بخشش و عفو داشته باشد.نظر به همین ویژگیها،از لحظه ای که چشمان پرفروغ رسول گرامی اسلام(صلی الله علیه و آله)به لبیك دعوت حق و فراخوانی او به روضـهٔ قـدس الهی فروهشـته شـد،دیـدهٔ همگان به وارث رسول خـدا(صـلی الله علیه و آله)،محور حق و عـدالت،و مصـداق کریمهٔ اولی الأمر روشن بود.مگر نه این است که پیامبر رحمت به وی فرموده بود:«تو برادر،وصـیّ و جانشـین و ادا کنندهٔ دین من هستی (2).»خورشـید فروزان سرسلسـله عترت و بلند آسمان امامت در حلّ مسائل دینی،اجتماع و سیاست ملجأ و پناه امّت بود،زیرا او به راههای آسـمان از راههای زمین بیشتر آشـنا بود،به همین دلیل اصـرار داشت که پیش از وفاتش و یتیم شـدن دوبارهٔ امّت،مشکلات علمی را از او بپرسند (3).

وارث علم رسول(صـلی الله علیه و آله)و قلّه بلنـد دانش و کمالات پیامبر به حق ناطق،در چنان بلنـدای مقام و منزلتی است که هیـچ پرندهٔ بلنـد پروازی توان صـعود تا آن اوج را نـدارد و همهٔ چشـمه ساران علم از آن جایگاه مرتفع مایه گرفته،پیاپی فیض دریافت کرده،جاری می شوند (4).

1- و انّ امامکم قد اکتفی من دنیاکم بطمریه و من طعمه بقرصیه.نهج البلاغه،کتاب 45.

2- قال رسول اللّه(صلی الله علیه و آله)انت اخی و وصیّی و خلیفتی من بعدی و قاضی دینی.کشف المراد،ص 291. [1]

3- ایّها النّاس،سلونی قبل ان تفقدونی فلانا بطرق السّماء اعلم منی بطرق الأرض.نهج البلاغه،خطبهٔ 189.

4- ینحدر عنی السّیل و لا یرقی الّی الطیر.نهج البلاغه،خطبه 3، [2]ارشاد شیخ مفید،ص 135.

خاندان رسول گرامی اسلام بویژه امیر المؤمنین(علیه السلام)امیران کلام اند و سخن از دم مسیحایی آنان جان گرفته و معنی یافته است (1).

نهج البلاغه،آن دریای ژرف و کران ناپیدایی است که از گوهر بیان امیر سخن علی(علیه السلام)تبلور یافته،که شجرهٔ نبوّت و جایگاه نزول وحی و آمد و شد فرشتگان و گنجینهٔ دانش و مخزن حکمت است (2).مقام و منزلتش در میان خلق،مقام قطب آسیاست،باید همگان بر محور وجود او در حرکت باشند و از فیض وجودش بهره مند شوند (3).رسول خدا(صلی الله علیه و آله)می فرمود:

«داناترین شما به امر قضاوت و داوری علی(علیه السلام)است (4).» او یگانه شاگرد مکتب بود که از آغاز نوجوانی در خانهٔ وحی بالندگی یافت و پابپای پیامبر رحمت،در همهٔ مراحل دشوار ایّام بعثت و کینه توزیهای قریش،لحظه ای رسول خدا را تنها نگذاشت و در تمام مدّت سه سال محاصرهٔ رسول و یارانش در شعب ابو طالب،از بیم آن که مبادا دشمن عنود، به قصد جان پیامبر شبیخون زند،بارها و بارها در نیمهٔ شب جای خواب خود را با پیامبر عوض کرد تا اگر خصم کینه توز از کمین در آید،رسول خدا(صلی الله علیه و آله) محفوظ بماند.برادر،نه که به منزلهٔ جان رسول خدا(صلی الله علیه و آله)بودن بی جهت نبود.

در نظام عدل الهی نسب و حسب به عبادت است نه قرابت،و گرنه ابو لهب عموی پیامبر است،آن که در لیلة المبیت(شب هجرت)،همان شبی که قتل رسول خدا(صلی الله علیه و آله)قطعی بود،و سودای جان،بر سر عقیده پیش آمد و از جانب حق نزول یافت که:«از مؤمنین کسانی هستند که جان خود را برای جلب رضایت خدا سودا می کنند (5)»علی(علیه السلام)مصداق آیه بود.امیر المؤمنین(علیه السلام)در مرتبه ای از عدالت و صداقت بود که در کلام ربّ حمید به عنوان گواه دوّم

1- ...و انّا لأمراء الکلام وفینا،تنشّبت عروقه و علینا تهدّلت غصونه،خطبهٔ 233.

2- نحن شجرة النّبوّة و محبط الرّسالة و مختلف الملائکة و معادن العلم و ینابیع الحکم،نهج البلاغه، خطبه 189. [1]

3- انّ محلّی منها محلّ القطب من الرّحی،نهج البلاغه،خطبهٔ 3. [2]

4- اقضاکم علی،کشف المراد،علامهٔ حلّی،ص 302.

5- «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّهِ وَ اللّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ» (سورهٔ بقره آیهٔ،207) [3]

بر حقّانیّت نبوّت و رسالت رسول گرامی اسلام(صلی الله علیه و آله)معرّفی شده است آن هم با این توصیف که علم کتاب در نزد اوست (1).

با یك مقایسهٔ مختصر، میان امیر المؤمنین(علیه السلام)و وصیّ حضرت سلیمان،آصف بن برخیا که مختصری از علم کتاب می دانست و به شهادت قرآن در یك چشم برهم زدن تخت بلقیس را از جنوبی ترین نقطهٔ عربستان (شهر سبا)به شمالی ترین نقطهٔ عربستان(فلسطین)حاضر کرد (2)،عظمت مقام علی(علیه السلام)و وصیّ پیامبر اسلام(صلی الله علیه و آله)که دارای تمام دانش کتاب است روشن می شود.

امّا افسوس که آن مجسّمهٔ علم و تقوا،وارث علم تمام کتاب،دانش پژوهان حقیقت طلبی را نیافت که حقایق پوشیده بر جهانیان را با آنها در میان گذارد و آنچه تأمین کننده سعادت دنیا و آخرت انسانهاست روشن فرماید، لذا با اندوه فراوان خطاب به کمیل بن زیاد فرمود:«ای کمیل،اگر افراد مستعدّی می یافتم،در این گنجینهٔ سینهٔ من دانش فراوانی است» (3)آن بزرگوار هر چند در میان جامعه زندگی می کرد،امّا در حقیقت تنها بود!او از روی دلسوزی می خواست که حقایق جهان و معارف الهی را برای جهانیان بازگو کند،امّا شخص پست و فرومایه ای همانند سعد وقّاص،از نادانی و عناد از او می خواست که شمارهٔ موهای سرش را بگوید!دریغا که تنهای تنها زیست،و از غم تنهایی راز دل با چاه گفت!دانشگاه و دانش جویی نبود تا بر کرسی درسی نشیند و حقایق و اسرار هستی را تشریح کند.آنچه گفته و یا نوشته بضرورت انجام پذیرفته است.با این وصف دریای کران ناپیدایی از معارف و حکمت به وجود آمده است،که اندکی از بسیار آن را سیّد رضی رحمة اللّه علیه جمع آوری کرده و نهج البلاغه نامیده است.غوّاصان بحر حقایق و نکته سنجان و ادیبان صادق،جامعه شناسان و روان شناسان

1- «وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ کَفی بِاللّهِ شَهِیداً بَیْنِي وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ» (سورهٔ رعد، آیهٔ 43)، [1]مقصود از«مَنْ عنده علم الکتاب»علی علیه السّلام است.

2- «قالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ یَرْتَدَّ إِلَیْکَ طَرْفُکَ» (سورهٔ نمل،آیهٔ 40) [2]

3- ها انّ ها هنا لعلما جما لو اصبت له حملة،نهج البلاغه،حکمت 147. [3]

حاذق،از آن پس کوشیده اند،تا شاید به درهای نهفتهٔ حقایق سخن وحی گونه اش دست یابند و جانهای حقیقت خواه خود را از نسیم عطر آگین کلامش صفا بخشند،و بدین هدف سرمایهٔ عمرشان را صرف کرده اند و هر یك به فراخور ظرفیّت دانش خویش از آن دریای معارف ره توشه برداشته و بهره مند شده اند-هر چند،تلاش و کوشش اینان بسی ارزشمند،و به یقین مورد توجّه آن حضرت و رضای حق تعالی است-امّا هرگز نمی توان گفت اینها تمام آن حقایقی است که منظور نظر امام(علیه السلام)بوده است،و اینان خود نیز چنین ادّعائی را نداشته و ندارند،چه زرشناس بهتر از دیگران به گرانبهایی گوهر بی بدیل توجّه دارد.باید گفت نه تنها دانشمندان مسلمان،به ظرافت و زیبایی سخن امام(علیه السلام)و عمق ژرفای معنای بلند کلام حضرتش معترف و مقرّند،بلکه تمام متفکّران،اندیشمندان،سیاستمداران،حقوقدانان...همه و هر کس با هر کیش و آیینی،در برابر عظمت روح،بلندی همّت،اجرای عدالت و احقاق حقوق ملّت که در بیانات حکیمانهٔ آن حضرت متجلّی است،سر تعظیم فرود آورده اند.چنین است که جورج جرداق مسیحی کتاب صوت العدالة الانسانیّه را در دو جلد تألیف کرده و بدین وسیله ارادت خود را به آن مقام شامخ اظهار داشته است.

2-براستی کدام دانشمند آزاد اندیشی را سراغ دارید که نهج البلاغه را مورد تحقیق قرار داده و شیفتهٔ گفتار سراسر حکمت آن بزرگوار نگردیده و برای بهره گیری از این خوان نعمت و کسب دانش و فضیلت سر از پا شناخته باشد؟برای اثبات این مدّعا به تاریخ مراجعه می کنیم و به اختصار پویندگان این طریق را نام می بریم:

مرحوم علامه سیّد هبةالدّین شهرستانی (1)در کتاب ما هو نهج البلاغه (2)به پنجاه و نه کتاب اشاره کرده است که پیرامون خصوصیّات و توضیح کلام امام(علیه السلام)به رشتهٔ تحریر در آمده است.دریغ آمد و بی مناسبت هم نیست که

1- سید هبة الدین شهرستانی(1967-1884)از اصلاح طلبان دینی در کربلا و نجف.از جمله تالیفات در کتابهای الهیئة و الاسلام و ما هو نهج البلاغه می باشد.

2- به نقل از کتاب پیرامون نهج البلاغه،ترجمهٔ ما هو نهج البلاغه،ص 56.

فرازهایی از گفتار دانشـمندان و یا بهتر بگویم دلباختگان محتوا و زیبایی سخنان امام(علیه السلام)را از این نظر که مشت نمونهٔ خروار است در اینجا ذکر کنیم.

3-علامه شهیر سیّد هبةالدّین شهرستانی در تعریف نهج البلاغه چنین می گوید:

«نهـج البلاغه کتاب عربیی است که هماننـد آفتاب نیمروز در کشور ادبیّات جهان معروف است و صدفی است پر از گوهرهای نفیس و پر قیمت از سـخنان گهربار و کلمات برگزیدهٔ پیشوای جهانیان،أمیر المؤمنین علی(علیه السـلام) که 242 خطبه و کلام و 78 نامه و نوشته و 489 کلمه و سـخن را در بردارد که برگزیـده هـایی از سـخنان نغز و گفتار پر مغز و رساله هایی است که قلم روان و فیّاض آن حضـرت از گوهرهای درخشان و درهای گرانبها و شاهوار بجا گذاشـته است.» نویسندهٔ معروف مسیحی استاد امین نخله،خطاب به شخصی که از وی درخواست کرده بود صد کلمه از سخنان آن حضرت را برگزیند،تا وی به صورت کتابی منتشر سازد می گوید:

«از من خواسـته بودی که یـك صـد کلمه از گفتـار بلیغ ترین و فصـیح ترین عرب(ابو الحسن علیّ بن ابی طالب)را انتخاب کنم تا آن را در کتابی منتشـر کنی.فعلا از کتابهای ادبی که بایـد برای این منظور مورد اسـتفاده قرار گیرد در اختیار ندارم جز چند کتاب که از جمله انجیل بلاغت(نهج البلاغه)است.

اینك این کتاب را در دست گرفته ام و صـفحاتش را با انگشـتانم ورق می زنم،به خـدا قسم نمی دانم چگونه از میان صدها کلمهٔ گهربار یك صـد کلمـهٔ آن را انتخـاب کنم بلکه از انتخـاب یـك کلمه از میـان کلمه های دیگر هم عاجزم، زیرا این کار درست به این می مانـد که دانهٔ یاقوتی را از کنار دانهٔ دیگر بردارم سـرانجام این کار را کردم،در حالی که دستم یاقوتهای درخشنده را زیر و رو می کرد و چشمانم از پرتو نور آنها خیره شـده بود (1).» علامـهٔ شهرسـتانی از قول یـك مسـیحی دیگر چنین نقـل کرده است:«در سال 1328 هجری،نرسیسیان رئیس منشیان کونسولگری انگلیس که مردی

1- به نقل از کتاب پیرامون نهج البلاغه،ص 57.

فاضل و از پیروان مسیحیّت بود،در بغداد ضمن گفتگو با من از نهج البلاغه سخن به میان آورد.او معتقد بود که نهج البلاغه بر هر سخن عربی برتری دارد، زیرا سخنان فراوان سهل و ممتنع و سجعهای مشکل زیادی بدون کوچکترین تکلّف و تصنّع در آن آمده است که در هیچ کتابی جز آن پیدا نمی شود.آن گاه برای تأیید نظریّهٔ خود،سطور زیر را از سخنان نغز آن حضرت که چگونگی آفرینش را بیان می کند شاهد آورد:ام هذا الّذی أنشأه فی ظلمات الأرحام شعف الأستاء نطفة دهاقا و علقة محاقا و جنینا و راضعا و ولیدا و یا فعا ثم منحه قلبا حافظا و لسانا لافظا و بصرا لاحظا:«و آیا کیست؟آن که انسان را در تاریکیهای رحمها و در پرده هایی که(برای او)مانند غلاف(برای شمشیر)بود بیافرید در حالی که نطفه ای بود ریخته شده،و خونی بود سیاه گردیده(و از منی سفید گرفته)پس(آن قطرهٔ منی)در شکم مادر بچّه ای شد شیرخوار و پس از طی دوران شیرخوارگی،کودکی شد بالغ و به حدّ رشد و تمیز رسید،پس خداوند دلی نگاهدارنده،زبانی سخن گوینده،چشمی بیننده به او عنایت کرد (1).

در حالی که نامبرده از حسن سجع و زیبایی و موزونی و هماهنگی کلمه ها در شگفت بود...گفت:«اگر این خطیب با عظمت و این گویندهٔ زبر دست امروز بد همین عصر ما بر منبر کوفه می نشست،شما می دیدید که به مسجد کوفه با آن همه وسعت خود،از مردم مغرب زمین که برای استفاده از دریای خروشان علم علی(علیه السلام)گرد آمده بودند،موج می زد (2).» استاد دانشگاه الأزهر،دانشمند کم نظیر اهل سنّت،استاد میرصفی (متوفای سال 1307 هجری)در بارهٔ کلام امام(علیه السلام)چنین اظهار نظر می کند:

«...گمان نمی کنم برای اثبات موضوع:زیبایی تمدّن جدید،جمال و سادگی قدیم،و شادی آفرینی قرآن کریم،به دلیلی بیشتر و بهتر از نهج البلاغه نیازمند باشیم.آن کتابی که خداوند آن را دلیل روشنی قرار داد تا ثابت کند که علی رضی اللّه عنه بهترین شاهد زندهٔ نورانیّت و پرتو بخش قرآن و حکمت و دانش و هدایت و اعجاز و فصاحت آن کتاب آسمانی است.آیات و نشانه های

1- خطبهٔ 83،مطابق نهج البلاغه فیض الأسلام.

2- به نقل از کتاب پیرامون نهج البلاغه،ص 60-59.

حکمت ارزنده و قوانین صحیح سیاست و پندهای روشن و دلنشین و برهانهای ما فوق تصوّر و بهترین آثار یك پیشوای حق است.هیچ یك از حکمای بزرگ و فلاسفهٔ عالی مقام و نوابغ دهر،نظیر آن را نیاورده اند (1).» هبة الدّین شهرستانی می گوید:

«تعجّب و شگفتی ادبا تنها به ملاحظهٔ نظم و هماهنگی و انسجام الفاظ نهج البلاغه نیست،دهشت و تحیّر دانشمندان فقط از برتری و تفوّق معانی آن که به سر حدّ اعجاز رسیده است نمی باشد،بلکه علّت اصلی تحیّر و تعجّبشان به علّت تنوّع و گوناگون بودن اهداف و مقاصد این خطبه ها و سخنهاست:از قبیل پند و اندرز و امر به زهد و نهی از بدیها و گناهان، دستورهای جنگی،تشویق مردم به جهاد،تعلیم فنون مختلف علم و بحثهای عالی در مورد هیئت آسمانها،اوضاع افلاك،ابواب نجوم و اسرار جهان آفرینش و اثبات وجود خدا و بیانات متفاوت و پر تفنّن در معارف الهی و بحثهای همه جانبه در توحید و خداشناسی،توصیف مبدأ و معاد و بحثهای دامنه دار در امور کشور داری و سیاست و ادارهٔ شهرها و زندگی مردم و بالا ـ بردن سطح دانش مردم و آشنا ساختن آنها با فضایل اخلاقی و انسانی و دینی و قوانینی اجتماعی و آداب معاشرت و مکارم اخلاق،توصیف شاعرانهٔ پدیده های زندگی و مانند اینها از اهداف و مقاصد گوناگونی است که به عالیترین مظاهر خود در نهج البلاغه آمده است (2).» بی نظیر بودن کلام امام و شخصیّت بی همتای او دانشمندان را به چنان خضوعی واداشته است که کارلایل،فیلسوف بزرگ انگلیسی،با صدای بلند می گوید:

«امّا علی،ما را نمی رسد،جز آن که او را دوست بداریم و به او عشق بورزیم،چه او جوانمردی بس عالیقدر و بزرگ نفس بود.از سرچشمهٔ وجدانش خیر و نیکی می جوشید،از دلش شعله های شور و حماسه زبانه می زد،شجاعتر از شیر ژیان بود ولی شجاعتی ممزوج با لطف و رحمت و

1- همان مأخذ،ص 61.

2- همان مأخذ ص 64-63.

عواطف رقیق و رافت» (1)جورج جرداق دانشمند بنام مسیحی می گوید:

«نزد حقیقت و تاریخ یکسان است،او را بشناسیم یا نشناسیم.تاریخ و حقیقت گواهی می دهند که او وجدان بیدار و قهّار،شهید نامی،پدر و بزرگ شهیدان علیّ بن ابی طالب صوت عدالت انسانی شخصیّت جاویدان شرق است.

«ای جهـان چه می شـد،اگر هر چه قـدرت و قوّه داری به کار می بردی و در هر زمان علیی با آن عقلش،با آن زبانش و با آن ذو الفقارش به عالم می بخشیدی (2)».

جران خلیل متفکّر و اندیشـمند می گویـد:«علی از دنیا در گـذشت در حالی که شـهید عظمت خود شد،از دنیا چشم پوشـید در حالی که نماز میان دو لبش بود،در گذشت در حالی که دلش از شوق پروردگار لبریز بود،و عرب حقیقت مقامش را نشـناخت،در گذشت مانند همهٔ پیامبران بصـیر که در کشوری وارد می شوند که کشور آنان نیست،به سوی مردمی می آیند که مردم آنان نیستند و در زمانی نمودار می شوند که زمانشان نیست.ولی پروردگارا،تو را در این حکمتی است که خود دانی (3)».

شبلی شـمیل پیشوای مطلق مادیّون می گوید:«امام علیّ بن ابی طالب بزرگ بزرگان جهان،یکتا نسخهٔ زمان بود که جهان شرق و غرب در عالم قـدیم و جدید،صورتی بسان این نسـخه که مطابق اصـلی باشد به خود ندیده است (4).» آری عظمت مقام و ارجمندی سـخنان امام همـام موجب شـد که اندیشـمندان به فکر جمع آوری و تـدوین سـخنان امام و حکمتهای متعالیـهٔ آن بزرگوار بیفتنـد و در این زمینه کتب متعدّدی پیش از آن که حتّی سیّد رضی به دنیا بیاید تألیف کنند.

1- کتاب الأمام علی،عبدالفتّاح عبد المقصود،ص 15 مقدّمه.

2- همان مأخذ،ص 18

3- همان مأخذ،ص 13

4- همان مأخذ،همان صفحه.

4-کتبی که قبل از جمع آوری نهج البلاغه تحریر یافته است.

جاذبه و جامعیّت کلام امام(علیه السلام)علاقه مندان به دانش و حکمت را بر آن داشت که از قرن اوّل هجری دست به کار شوند و کتبی از مجموعه بیانات امام(علیه السلام)تألیف کنند،از جمله:

1-خطب امیر المؤمنین علی(علیه السلام)،تألیف زید بن وهب الجهنی(متوفّای سال 96 ه.ق.) (1)شیخ ابو جعفر طوسی در کتاب الفهرست از آن یاد کرده است.

2-کتاب خطب امیر المؤمنین(علیه السلام)نوشتهٔ ابو الفضل نصر بن مزاحم منقری کوفی(متوفّای سال 202 ه.ق.)نجاشی در کتاب رجال خود در صفحهٔ 301، کتاب الجمل و کتاب النهروان و کتاب الغارات نصر بن مزاحم که همه مشتمل بر خطبه ها و نامه های امیر المؤمنین می باشد نقل کرده است (2).

3-خطب امیر المؤمنین علی(علیه السلام)تألیف محمّد بن عمر واقدی(متوفّای سال 207 ه.ق.)که ابن ندیم در کتاب الفهرست خود،ص 144،آثار وی را نقل کرده است.

4-کتاب خطب امیر المؤمنین،نوشتهٔ یعقوب اسماعیل بن مهران محمد السّکونی کوفی(متوفّای بعد از سال 148 ه.ق.)این کتاب تا قرن پنجم در دسترس بوده است.

5-کتاب خطب امیر المؤمنین،نوشتهٔ ابو محمّد سعده فرزند صدقة العبدی کوفی،شهادت در سال 183ه.ق.

6-کتاب خطب امیر المؤمنین،نوشتهٔ ابو الخیر صالح بن ابو حمّاد رازی (متوفّای سال 214 ه.ق.) 7-کتاب خطب علی(علیه السلام)،نوشتهٔ ابو القاسم عبد العظیم بن عبداللّه بن حسن رازی(متوفای سال 250 ه.ق.) 8-کتاب خطب علی رضی اللّه عنه،نوشتهٔ ابو اسحق ابراهیم بن الحکم بن ظهیر فزاری کوفی(متوفای سال 177 ه.ق.) 9-کتاب الخطب و کتاب الدّعا،نوشتهٔ ابو اسحق ابراهیم بن سلیمان

1- به نقل از کتاب«استناد نهج البلاغه»،ص 103، [1]تألیف امتیاز علیخان عرشی

2- همان مأخذ،ص 105.

نهمی کوفی،شیخ طوسی در کتاب فهرست خود ص 13 از وی یاد کرده و کتاب خلق السموات و کتاب مقتل امیر المؤمنین را به وی نسبت می دهد.

10-کتاب الجمل،کتاب صفّین،کتاب اهل النهروان،کتاب الخوارج، کتاب الغارات،کتاب مقتل علی(علیه السلام)،کتاب مقتل محمّد بن ابی بکر و الأشتر و محمد بن ابی حذیفه،کتاب الشوری و مقتل عثمان تألیفات:ابو مخنف لوط بن یحیی ازدی غامدی متوفّای قبل از سال 157 ه.ق.است که ابن ندیم کتابهای فوق را در کتاب الفهرست ص 136 از وی دانسته است و تمام کتب فوق مشتمل بر خطب نامه ها و بیانات امیر المؤمنین(علیه السلام)است.

11-کتاب رسائل علی(علیه السلام)،کتاب کلام علی(علیه السلام)فی الشوری،کتاب الخطب المعربات و کتاب السقیفه،کتاب مقتل عثمان،کتاب بیعة امیر المؤمنین، کتاب الجمل،کتاب الحکمین،کتاب النّهروان و کتاب مقتل امیر المؤمنین(علیه السلام)از تألیفات ابو اسحق ابراهیم بن سعید ثقفی کوفی متوفّای سال 283 ه.ق.

است.

شیخ طوسی در کتاب فهرست،صفحه 16،کتب فوق را به ابراهیم بن سعید ثقفی نسبت داده و معتبر می داند (1).

12-خطب علی کرّم اللّه وجهه،تألیف ابو منذر هشام بن محمّد بن سائب کلبی متوفای سال 205 ه.ق.ابن الندیم 28 اثر از نامبرده در کتاب الفهرست ص 140 ذکر کرده است.

13-خطب علی(علیه السلام)و کتبه الی عماله،تألیف ابو الحسن علیّ بن محمد مدائنی متوفّای سال 225 ه.ق.ابن الندیم،کتاب تاریخ الخلفاء و کتاب الأحداث را از تألیفات وی دانسته است.

14-کتاب المسترشد،نوشتهٔ ابو جعفر محمّد بن جریر بن رستم طبری، یکی از معاصرین ابن جریر طبری مورّخ معروف و مشهور.

15-حدائق الاذهان فی اخبار آل محمد(صلی الله علیه و آله)،نوشتهٔ ابو الحسن علیّ بن الحسین بن علیّ المسعودی،متوفّای سال 346 ه.ق.

16-ادعیة الائمة،تألیف ابو طالب عبید اللّه بن ابو زید احمد بن یعقوب بن

1- همان مأخذ ص،105-104.

نصر انباری متوفّای سال 356 ه.ق.

17-الکشف فیما یتعلّق بالسّقیفه،و کتاب الضّیاء الصّفاء،فی تاریخ الائمه، تألیف ابو عبد اللّه احمد بن ابراهیم بن ابو رافع کوفی بغداد و استاد شیخ مفید.

18-کتاب خطب علی(علیه السلام)نوشتهٔ ابو احمد عبد العزیز بن یحیی بن احمد بن عیسی جلودی ازدی بصری متوفّای سال 332 ه.ق. (1).

19-خطب امیر المؤمنین(علیه السلام)، تألیف القاضی نعمانی المصری، متوفّای سال 363 ه.ق.

20-ابو العبّاس یعقوب بن احمد صمیری،کتابی در بارهٔ کلام و خطبه های امام علیه السلام تألیف کرده است (2).

کتبی که در بالا ـ ذکر شد کتابهایی هستند که قبل از گردآوری نهج البلاغه، توسّط دانشمندان اسلامی تألیف و در اختیار طالبان حق و حقیقت نهاده شده است.

آقای منزوی در فهرست کتابخانهٔ مشکات ص 299-تا 305، جلد دوّم،شمارهٔ 168 انتشارات دانشگاه تهران سی و سه تن از راویان سخن امام (علیه السلام)پیش از شریف رضی و نیز چهارده تن از ناقلان سخنان علی(علیه السلام)، پس از شریف رضی و نیز چهارده تن از ناقلان سخنان علی(علیه السلام)، پس از شریف رضی را تا سدهٔ دهم هجری بر شمرده است (3).

علاوه بر کتابهایی که بطور مستقل پیش از سیّد رضی در بارهٔ سخنان امام(علیه السلام)تألیف شده است که بعضی از آنها را نام بردیم، مرحوم سیّد هبة الدین شهرستانی در کتاب وزین ما هو نهج البلاغه از ص 5 به بعد کتبی را نام می برد که قبل از جمع آوری نهج البلاغه نگارش یافته و بمناسبتهایی، خطب و سخنان امام(علیه السلام)را نقل کرده اند، از جمله:

1-کتاب پرارج کافی نوشتهٔ محمّد بن یعقوب کلینی متوفّای سال 329 ه.ق.

1- نجاشی در کتاب رجال،ص 167،و ابن النّدیم در کتاب فهرست ص 167،کتابهای الجمل، الصفّین،الحکمین،الغارات،الخوارج،حروب علی(علیه السلام)و چندین کتاب دیگر را از تألیفات احمد بن عیسی جلودی دانسته اند.
2- به نقل از کتاب استناد نهج البلاغه، تألیف امتیاز علیخان عرشی،ص 107. [1]
3- همان مأخذ،ص 13.

2-کتاب روضة الواعظین تألیف محمّد بن حسن فتال نیشابوری.

3-کتابهای احمد بن یحیی بلاذری متوّفای سال 279 ه.ق.از جمله کتاب فتوح البلدان.

4-کتابهای ابو الفرج اصفهانی متوفای سال 356ه.ق.از جمله کتاب شریف الأغانی.

5-کتاب تحف العقول نوشتهٔ علیّ بن حسین بن شعبه حرّانی متوفای سال 381 ه.ق.

6-کتاب العقد الفرید ابن عبد ربّه متوفای سال 327 ه.ق.

7-کتابهای مسعودی متوفّای سال 346 ه.ق.

8-کتاب ارشاد مفید متوفّای سال 413ه.ق.

9-کتاب محاسن احمد برقی متوفّای سال 270ه.ق.

10-کتابهای محمّد بن سائب کلبی متوفّای سال 146ه.ق.

11-کتابهای عبد الملك بن هشام متوفای سال 213 ه.ق. (1).

امّا با توجّه به آنچه دانشمند محترم سیّد عبد الزهرا حسینی خطیب در کتاب ارزشمند خود مصادر نهج البلاغه آورده اند،کتابهایی که قبل از جمع آوری نهج البلاغه،از کلام امام(علیه السلام)،سخن به میان آورده اند بیش از تعدادی است که مرحوم هبة الدین شهرستانی نقل کرده است.ما ذیلا به منظور مزید اطلاع به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

1-کتابهای ابو حیّان توحیدی متوفای سال 380 ه.ق.از جمله کتاب الصّدیق و الصداقه.

2-کتابهای ابو عثمان جاحظ متوفای سال 255 ه.ق.از جمله کتاب البیان و التّبیین.

3-المونق تالیف محمّد بن عمران المرزبانی متوفای سال 384 ه.ق.

4-تألیفات جلودی متوفای سال 332 از جمله کتاب صفّین.

5-کتاب صفّین نوشتهٔ ابراهیم بن حسن متوفای سال 281 ه.ق.

6-کتابهای نصر بن مزاحم از جمله کتاب صفّین.

7-دلایل الإمامة،تألیف طبری،متوفّای سال 363 ه.ق.

1- به نقل از کتاب پیرامون نهج البلاغه،ص 116.

8-طبقات الکبری، تألیف ابن سعد متوفای سال 363 ه.ق.

9-المغازی ابو عثمان سعید متوفّای سال 249 ه.ق.

10-نقض العثمانیه، ابو جعفر اسکافی متوفّای سال 240 ه.ق.

11-تفسیر عیّاشی، تألیف عیّاشی متوفّای سال 300 ه.ق.

12-کتاب الفتن، نعیم بن حمّاد خزاعی متوفای سال 228 ه.ق.

13-قوّت القلوب ابو طالب مکّی متوفای سال 382 ه.ق.

14-کتاب القدر، ابو داود، متوفّای سال 275 ه.ق.

15-الزواجر و المواعظ حسن بن عبد اللّه عسکری، متوفای سال 383 ه.ق. (1).

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

1-ما هو نهج البلاغه، تألیف مرحوم هبة الدین شهرستانی.

2-مصادر نهج البلاغه فی مدارك نهج البلاغه، که به نقل کتاب استناد نهج البلاغه هنوز چاپ نشده است.

3-استناد نهج البلاغه، از استاد امتیاز علیخان عرش.

4-مصادر نهج البلاغه و اسانیده، تألیف دانشمند گرانقدر آقای سیّد عبد الزهراء الحسین الخطیب.

5-پژوهشی در اسناد و مدارك نهج البلاغه از سیّد محمّد مهدی جعفری، نشر فرهنگ اسلامی، 1356 تهران.

6-مدارك نهج البلاغه، نوشتهٔ رضا استادی.

آقای منزوی، در فهرست کتابخانه مرحوم مشکات، ج 2-311، شمارهٔ 168، چاپ دانشگاه تهران 1332، می نویسد: «کارهایی که برای نهج البلاغه به شمار آورده ام 204 کار است که 100 کار پیش از سال 1000 ه.ق. و 43 کار پس از 1300 ه.ق و 61 کار در این سه قرن انجام شده است (2). طالبان

1- به نقل از کتاب المعجم المفهرست-نوشتهٔ آقایان محمّدی دشتی و سید کاظم محمّدی ص 1424-1377.

2- به نقل از کتاب استناد نهج البلاغه، ص 14-13. [1]

تحقیق بیشتر در مصادر نهـج البلاغه به کتابهای یاد شده فوق مراجعه نمایند.» 6-بعضـی از شرحهایی که بر نهج البلاغه نوشته شده است پس از جمع آوری خطبه ها و سـخنان امام(علیه السـلام)به وسـیله سیّد رضی(ره) دانشمندان دریافتند که چه گنجینهٔ بی نظیری فراهم آمده است و در صدد بر آمدند هر یك فراخور توان علمی خود از این خوان نعمت توشه برگیرند.از جمله دانشـمندان مشهوری که بر نهج البلاغه شرح نوشته اند و از متقدّمین شمرده می شوند عبارتند از:

1-ابو الحسین بیهقی که نخستین شرح را بر نهج البلاغه نوشته و آن را معارج نهج البلاغه نامیده است.

2-احمد بن محمّد الوبری خوارزمی از بزرگان قرن پنجم است و علیّ بن زید بیهقی در شرح خود از وی یاد کرده است.

3-شـرح ضـیاء الدّین ابی الرّضا فضل اللّه راوندی.علامهٔ مجلسـی در فتن بحار الانوار از این شرح نقل می کند.فضل اللّه راوندی در 552 ه.ق.وفات یافته است.

4-شرح نهج البلاغه نفایس،این کتاب از دانشمندان اهل سنّت است که کوتاه و گزیده ای از خطب و کتب می باشد.

5-قطب الدین راوندی که منهاج البراعه را در شرح نهج البلاغه در دو جلد تألیف کرد و در 553 ه.ق.وفات یافت.

6-حدائق الحدائق،تألیف ابو الحسین محمّد بن حسین مشهور به قطب الدین کیدری.

7-یکی از مشـهورترین شـرحهای نهج البلاغه،شـرح علی بن ناصـر است به نام اعلام نهج البلاغه.گویند علیّ بن ناصر معاصر سیّد رضی بوده و مؤلّف کشف المحجوب این مطلب را عنوان کرده و دیگران از وی نقل کرده اند (1).

1- محقّق محترم حاج شیخ عزیز اللّه عطاردی در کتاب«کاوش در نهج البلاغه»نسبت کتاب اعلام نهج البلاغه را به علیّ بن ناصر صحیح ندانسته،معتقدند با تحقیقی که انجام داده اند نویسندهٔ کتاب مزبور مشخص نیست.و اولین شرح نوشتهٔ بر نهج البلاغه را نوشتهٔ سیّد مرتضی علم الهـدا می دانند.کاوش در نهج البلاغه تألیف هیأت تحریریه بنیاد نهج البلاغه،ص 287-228 مقاله آقای عطاردی. شرحهایی که فوقا ذکر شده تلخیصی از کتابهای:ما هو نهج البلاغه،استناد نهج البلاغه،کاوشی در نهج البلاغه و [1]مقدّمهٔ ناشر شرح ابن میثم است.

8-شرح ابو الفضایل حسن بن محمّد صفائی که در سال 577 ه.ق.

در پاکستان تولّد یافت.

9-شرح قاضی عبد الجبّار معتزلی 10-شرح افضل الدین حسن بن علیّ بن احمد ماه آبادی.

11-شرح علامهٔ حلّی که تا خطبهٔ 52 نهج البلاغه را تفسیر کرده است.

12-شرح دانشمند و محقّق مشهور افندی(ره).

13-رضی الدّین علیّ بن موسی بن طاوس حلّی.

14-محمّد بن عمر فخر رازی.قفطی در آثار الأحکام از وی نام برده است.

15-شرح امام محمود ملاّ حسن خوارزمی.علیّ بن زید بیهقی در کتاب معارج از این شرح یاد کرده است.

16-سعید الدّین مسعود تفتازانی که در سال 792 در سرخس وفات یافته است.

17-شرح کمال الدین عبد الرحمن عتائقی که در 732 ه.ق.نوشته شده است.

18-شرح ابو الحسن محمّد بن حسن بن حسن بیهقی کیدری.

19-شرح ابن ابی الحدید معتزلی.

20-تلخیص شرح ابن ابی الحدید نوشتهٔ قاضی محمود طبیی 21-تلخیص شرح ابن ابی الحدید نوشتهٔ فخر الدین عبد اللّه مؤیّد باللّه که به عقد النّضید المستخرج من شرح ابن ابی الحدید نام گذاری شده است.

22-شرح بزرگ در چهار جلد نوشتهٔ کمال الدین عبد الرحمن حلّی، گزیده ای است از شرح ابن ابی الحدید و قطب الدین کیدری و قاضی عبد الجبّار و ابن میثم.

23-شرح کمال الدین میثم بن علیّ بن میثم بحرانی 24-شرح جلال الدین عبد الحق اردبیلی 25-شرح امام مؤیّد باللّه یحیی بن حمزهٔ علوی که نسبتش به امام هادی می رسد،بر نهج البلاغه شرحی نوشته و نامش را الدیباج المضيء

نهاده است.نسخه ای از این شرح که در سال 701 تحریر شده،در کتابخانه شیخ محمّد سماوی در نجف اشرف می باشد.

26-شرح شیخ ابو الفضل یحیی بن ابی طی نجّاری که در سال 575 در حلب متولد شده است.این شرح در شش جلد تألیف یافته است.برخی از متأخرین که بر نهج البلاغه شرح و یا فهرست و نوشته اند عبارتند از:

1-شرح مولی فتح اللّه کاشانی که به نام تنبیه الغافلین و تذکرة العارفین معروف است.

2-شرح دانشمند فاضل علیّ بن حسین زورائی.

3-شرح دانشمند بزرگ شیخ حسین بن شهاب الدین حسین بن محمّد عاملی کرکی.

4-شرح سیّد حبیب اللّه خوئی که قسمت اعظم آن در چهارده جلد تا خطبهٔ 218 تنظیم شده است.

و تتمّه آن یعنی جلد 15-16-17 و 18 به وسیله دانشمند محترم حسن زاده آملی و جلد 20 و 21 توسّط محمّد باقر کمره ای با همان سبك که آقای خوئی کار کرده بود تکمیل شده است (1).

5-شرح فاضل نظام الدّین کیلانی به نام انوار الفصاحه.

6-شرح ملاّ صالح قزوینی.

7-شرح شیخ محمّد عبده دانشمند والا مقام مصری.

8-شرح استاد بزرگوار محمّد نائل میر صفی.

9-شرح دانشمند و متفکّر معاصر آقای محمد تقی جعفری.

7-معجم و فهرستهای نهج البلاغه علاوه بر مصادر و اسانید و شرحهایی که بر نهج البلاغه نوشته شده است،نویسندگانی برای این که طالبان را در جهت بهتر بهره گرفتن از نهج البلاغه یاری کنند،فهرستهایی برای نهج البلاغه نوشته و نشر داده اند.ذیلا به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

1-الکاشف نوشتهٔ دکتر جواد مصطفوی در یك جلد.

1- به نقل از کتاب پیرامون نهج البلاغه،ترجمهٔ ما هو نهج البلاغه.

2-قاموس نهج البلاغه تألیف محمّد علی شرقی،در 3 جلد.

3-تصنیف نهج البلاغه نوشته،لبیب بیضون در یك جلد که فهرست موضوعی است.

4-المعجم المفهرست نوشته آقایان محمد دشتی و سیّد کاظم محمّدی که الحق در نوع خود بهترین و در 1460 صفحه چاپ شده است.

5-...نهج البلاغه دکتر صبحی صالح که فهرستهای متنوّعی بر این نهج البلاغه ترتیب داده است.

6-الدّلیل علی موضوعات نهج البلاغه،نوشتهٔ علی انصاری.

7-الهادی الی موضوعات نهج البلاغه،نوشته علی مشکینی.

8-المعجم لموضوعات نهج البلاغه،تألیف اویس کریم محمّد.

8-ترجمه های نهج البلاغه ناگفته نماند که هر قدر دانش بشر شکوفاتر و توجّه انسانها به حقایق هستی بیشتر می شود اهمیّت کلام مولی افزونتر می شود،دلیل این مدّعا آن است که در قرن حاضر صدها مقاله،کتاب و ترجمه در بارهٔ نهج البلاغه نوشته شده و یا در حال کتابت است از جمله:

1-ترجمه و شرح گونهٔ سیّد علی نقی فیض الأسلام،که تاکنون چندین بار چاپ شده است.

2-ترجمه و شرح گونهٔ محمّد علی انصاری قمی در یك جلد.

3-ترجمهٔ دکتر اسد اللّه مبشّری.

4-ترجمهٔ محمّد مقیمی.

5-ترجمهٔ مصطفی زمانی.

6-ترجمه احمد سپهر خراسانی.

7-ترجمهٔ نهج البلاغه به زبان انگلیسی توسّط فاضل محترم محمّد عسکری جعفری که مکرّرا چاپ شده است.

8-ترجمهٔ نهج البلاغه به زبان انگلیسی بوسیله دانشمند محترم سیّد علی رضا،در دو جلد.

9-ترجمهٔ نهج البلاغه به زبان انگلیسی بوسیله دانشمند معظم مفتی جعفری حسینی در یك جلد.

10-ترجمهٔ شـرح ابن ابی الحدید که توسّط شـمس بن محمّد بن مراد به سال 1013.ه.ق.به فارسـی برگردانیده شد و گویند که این کار در روزگار شاه سلیمان(1105-1077 ه.ق.)انجام شده است (1).

11-ترجمه بخشی از نهج البلاغه،خلیل کمره ای.

12-ترجمهٔ محمّد جواد شریعت.

13-ترجمهٔ جواد فاضل که فرازهایی از نهج البلاغه را ترجمه کرده است.

14-ترجمهٔ محسن فارسی.

15-شـگفتیهای نهج البلاغه،ترجمه فخر الدین حجازی،و ترجمه های مختلف دیگری که هر کدام به بخشی از نهج البلاغه پرداخته است اخیرا بنیاد نهج البلاغه به همّت دانشـمندان اسـلامی،مقالات و کتابهای زیادی پیرامون نهج البلاغه نشـر داده است که اشاره به همهٔ آنها از حوصلهٔ این مقال بیرون است (2).

در میان شـرحهایی که متقدّمین بر نهج البلاغه نوشـته اند،هر چند شـرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید به لحاظ قدمت،تفصیل و نقل قول در میان کتابهای مختلفی که امروزه بر اثر مرور زمان از دسترس ما خارج اند، جایگاه ویژه ای دارد،امّا شرح نهج البلاغه کبیر ابن میثم بحرانی ملقّب به کمال الـدّین و مفید الدّین و عالم ربّانی که در سال 677 ه.ق.نوشـته شده و مورد تقدیر و ستایش خواجه نصیر الدین طوسی و ملا صدرای شیرازی و استاد علامهٔ حلّی و سیّد عبد الکریم بن طاوس بوده،با اهمیّت و ممتاز است.

از میثم بن علیّ بن میثم بحرانی تألیفات فراوانی ذکر کرده انـد، (3)از جمله مصباح السالکین،اختیار مصباح السالکین،منهاج العارفین فی شرح کلمات

1- کتاب استناد نهج البلاغه، [1]تألیف،امتیاز علیخان عرشی،ص 132. [2]

2- برای آگاهی بیشتر از شـرح و ترجمه های نهج البلاغه باید به کتاب نهج البلاغه و گرد آورنده آن از انتشارات کنگرهٔ جهانی نهج البلاغه مراجعه کرد.

3- کتاب استناد نهج البلاغه،ص 133. [3]

-امیر المؤمنین(علیه السلام)و شرح کبیر نهج البلاغه که آخرین بار در سال 1384 ه.ق.

مؤسّسهٔ النصر از روی نسخهٔ مصر در پنج جلد چاپ کرده و در کتابخانه های ایران نسخه های خطی آن نیز موجود است (1).

دانشمند محترم آقای خاتمی که به عنوان مقدّمهٔ ناشر، چهارده صفحه در آغاز جلد اوّل آخرین چاپ، چاپ مؤسّسهٔ النّصر تهران، نوشته است تألیفات دیگری برای ابن میثم به شرح زیر نام می برد:

1-آداب البحث.

2-استقصاء النظر فی امامة الأئمّة الاثنی عشر.

3-البحر الخضّم.

4-تجرید البلاغه، روایت شده است که این کتاب را برای نظام الدین ابی منصور محمّد جوینی تألیف کرده است.

5-شرح الإشارات که اصل آن نوشتهٔ استادش علی بن سلیمان بحرانی است.

6-قواعد المرام، فقیه شهید امام احمد علیّ عاملی تصریح کرده است که آن را در نزد سیّد جعفر موسوی کرکی عاملی خوانده و مدعی است که آن، در علم کلام کتاب جامعی است (2).

7-النّجاة فی القیامة فی تحقیق أمر الإمامة استاد بزرگوارش علیّ بن محمّد بن حسن بن شهید در کتاب خود درّ المنثور از آن نام برده و مطالبی از آن را در کتاب خود نقل کرده است.

شیخ سلیمان بن عبد اللّه در رساله اش السّلافة البهیّة، کتاب الاستغاثة را از تألیفات ابن میثم دانسته است، ولی بعضی از نویسندگان در نسبت این کتاب به ابن میثم تردید کرده اند (3).

در میان کتابهای یاد شده، شرح کبیر نهج البلاغه از اهمیّت خاصّی برخوردار است و چنان که از مقدّمهٔ خود شارح صفحه چهار استفاده می شود

1- همان مأخذ.

2- مقدمه ناشر، شرح نهج البلاغه، ص 9-8.

3- همان مأخذ. [1]

تشویق علاء الدّین عطاملك جوینی حاکم بغداد و عراق (1)سبب شده است تا او شرح کبیر نهج البلاغه را بنویسد و سپس بخاطر فرزندان عطاملك ابو منصور محمـد،و مظفر الـدّین ابو العباس شـرح کبیر را دو بار خلاصه کرده و آن را شـرح متوسّط و صـغیر نامیده است.برخی شرح کلمات قصار ابن میثم را شرح سوّم او شمرده اند (2).

9-اساتید ابن میثم و کسانی که از وی نقل روایت کرده اند.

ابن میثم بحرانی در نزد بزرگان علم و دانش همانند مرحوم محقّق صاحب شرائع ألاسلام و اسعد بن عبد القاهر بن اسعد اصفهانی و کمال الـدین علیّ بن سـلیمان بحرانی نویسـندهٔ کتاب الإشارات کسب دانش کرده و به اوج عظمت علمی دست یافت.در بلندی مقام وی همین بس که نخبگانی ماننـد علامـهٔ حلّی و حسـین بن حمّاد بن ابی الخیر لیثی واسـطی زاهد معروف،و عبد الکریم احمد بن طاوس از وی نقل روایت کرده اند.بنا بر بعضـی از روایات خواجه نصیر طوسی در خدمت وی تلمّذ کرده است و میر سیّد شریف جرجانی از آثار او استفادهٔ فراوان برده است (3).

10-زادگـاه و محـلّ وفات ابن میثم آنچه مسـلّم است این است که ابن میثم در مجمع الجزائر بحرین به دنیا آمـده و پس از وفات در مقبرهٔ جدّش«المعلی»در قریه«هلتا»از قراء بحرین،به خاك سپرده شده است (4).

1- عطاملك جوینی ملقّب به علاء الـدّین بن بهاء الـدّین محمّـد برادر شـمس الـدّین محمّد صاحب دیوان از رجال و مورّخان اوایل دورهٔ مغول«و.623 ف-681 ه.ق.»وی از آغاز جوانی وارد کارهای دیوانی شد و از عمّال امیر ارغون آقا حکمران خراسان گردید.عطاملك چند بار در خدمت امیر ارغون به«قراقروم»پایتخت مغولسـتان سـفر کرد،همین سـفرها بود که زمینهٔ نوشـتن تاریخ جهان گشای جوینی را فراهم سـاخت.وی در سال 654 توسّـط امیر ارغـون بـه هلاـکو معرّفی شـد و نزد او تقرّب یـافت.پس از فـوت هلاـکو،وی و برادرش صـاحب دیوان،سبب رونق دولت«آیاقا»بودند و عطاملك حکومت بغداد و عراق یافت.(فرهنگ فارسی دکتر معین، بخش اعلام،ص 1183).

2- کتاب استناد نهج البلاغه،ص 133، [1]تألیف امتیاز علیخان عرشی.

3- همان مأخذ،ص 133.

4- مقدمهٔ ناشر،ص 13.

در تاریخ فوت ابن میثم اختلاف نظر است،بعضی وفات او را در 699 ه.ق.دانسته اند و دیگران که قول بیشترین است 679 ثبت کرده اند.اگر تاریخ فوت عطاملك جوینی را چنان که دکتر معین در اعلام لغت نامهٔ خود 681 آورده است در نظر بگیریم،لازم می آید که ابن میثم پیش از عطاملك از دنیا رفته باشد،هر چند آقای خاتمی در مقدّمهٔ ناشر احتمال می دهد که ابن میثم دو سال بعد از عطاملك جوینی زنده بوده است.با صحّت احتمال قول آقای خاتمی باید ابن میثم بعد از 681 ه.ق.وفات (1)یافته باشد.

بنا به روایتی ابن میثم شرح خود را در 677 ه.ق.به پایان برده است (2).حال اگر تاریخ وفات ابن میثم را 679 ه.ق.بدانیم،کتابت شرح دو سال قبل از فوتش پایان یافته است.

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

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

11-ویژگیهای شرح نهج البلاغهٔ ابن میثم 1-ابن میثم در آغاز شرح به سبك بیهقی و کیدری،بحث الفاظ را برای آمادگی ذهن خوانندگان به طور مبسوطی آورده و آن گاه به شرح خطبه ها، نامه ها و دیگر گفتار امام(علیه السلام)پرداخته است.هر چند بعدها مرحوم میرزا حبیب اللّه خویی در شرح نهج البلاغهٔ خود،این روش را به کار برده است لیکن

1- در مورد در گذشت ابن میثم به شرح صد کلمهٔ امیر المؤمنین(علیه السلام)ترجمهٔ عبد العلی صاحبی(ویراستار این کتاب)،ص 25،پانوشت شمارهٔ 9،رجوع کنید که به روایت کشف الظنون 699،یعنی سنه«تسع و تسعین و ستمائة»است و منشاء اختلاف تصحیف سبعین به تسعین یا عکس آن است.

2- استناد نهج البلاغه،ص 134. [1]

فضیلت از آن کسی است که به مصداق آیه کریمهٔ: «السّابِقُونَ السّابِقُونَ» بر این کار سبقت گرفته است.

در بحث الفاظ،ابن میثم سه قاعـده ترتیب داده که هر قاعـده ای به چنـد قسم و هر قسـمی به چنـد فصل و هر فصـلی به چند بحث مطابق نمودار صفحه بعد تقسیم شده است:

قاعدهٔ اوّل را در بارهٔ دلالت الفاظ بر معانی آورده،و پیرامون ویژگیهای الفاظ مفرد،مرکّب،تشبیه،استعاره،مجاز،حقیقت و...بحث می کند.

قاعدهٔ دوّم را در تعریف خطابه و فایدهٔ آن آورده است.

قاعـده سوّم را به بیان فضـیلت امام(علیه السـلام)سابقـهٔ ایمان،زهد و تقوای آن حضـرت از دیدگاه روایات رسول گرامی اسـلام،و تقرّب آن بزرگوار نسبت به پیامبر(صلی الله علیه و آله)اختصاص داده است.

بحث الفاظ که به عنوان مقدّمـهٔ شارح در آغاز کتاب آمـده بحث نسـبتا مفصّـلی است و در فهم زیبایی کلام امام(علیه السـلام)فوق العاده مؤثر است.ما برای مزید اطلاع خواننده و آشنایی با سبك تقسیم مطالب به قسمتی از آن در صفحهٔ 28 اشاره می کنیم.

2-شرح نهج البلاغهٔ ابن میثم دقیقا،یك شرح کلامی و فلسفی است.

بر خلاف شـرح ابن ابی الحدید که بیشتر به وقایع تاریخی پرداخته،و کوشـیده است سخن امام(علیه السلام)را در رابطه با حوادث گذشته و پیشامدهای آینده توضـیح دهد.هر چند که مباحث تاریخی در جای خود بسی لازم و ضروری است و روشنگری خاصّی به آیندگان نسبت به گذشته می دهد،امّا سخن امام(علیه السلام)بیشتر در رابطه با ایمان و اعتقاد و رفتار اخلاقی و اجتماعی بیان شده است.ابن میثم با چنین دیدی از نهج البلاغه تلاش می کند،تا ژرفای کلام امام(علیه السـلام)در زمینهٔ مسائل اعتقادی،مبدأ و معاد،هدایت و ارشاد را مورد تحقیق و مـداقّه قرار داده،عمق سـخنان آن حضـرت را به قدر توان شـرح و بسط دهد.در همین راسـتا اگر کسـی بخواهد تبحّر فوق العادهٔ ابن میثم بحرانی را در مباحث کلامی و فلسـفی و اهمیّت شـرح کبیر او را نسـبت به دیگر شـروح بسـنجد،کافی است که بدقّت شرح اوّلین خطبه را مطالعه کند تا صحّت این داوری برایش محرز و مسلّم شود.

بها دادن ابن میثم به جنبه های معقول و کلامی گفتار امام(علیه السلام)موجب

قاعده اوّل قسم اوّل فصل اوّل 1-بحث اوّل:دلالت لفظ بر معنی یا مطابقه،یا تضـمّن و یا التزام است 2-بحث دوّم:کیفیّت دلالت لفظ بر معنی 3-بحث سوّم:دلالت تضمّنی چگونه حاصل می شود؟ 4-بحث چهارم:دلالت حقیقی چیست؟ فصل دوّم 1-بحث اوّل:لفظ یا بر مفرد دلالت می کند و یا بر مرکب 2-بحث دوّم:لفظ مفرد چگونه حاصل می شود؟و جزء حقیقی چیست؟ 3-بحث سوّم:مفهوم کلّی 4-بحث چهارم:کلّی متواطی و مشکك چگونه کلّیی است؟ 5-بحث پنجم:در تعریف اسم و فعل و حرف.

6-بحث شـشم:معنای خبر و انشاء 7-بحث هفتم:مـدلول لفـظ یا مفرد است و یا مرکب 8-بحث هشـتم:دلالت اقتضا و شرط چیست؟ فصل سوّم 1-بحث اوّل:در حقیقت(اشتقاق) 2-بحث دوّم:آیا مشـتق جـدای از مشـتّق منه معنی دارد یا خیر؟ 3-بحث سوّم:آیا با صدق مشـتق،معنی مشـتق منه باقی خواهـد بود؟ 4-بحث چهـارم:آیـا از اسـمهایی ماننـد«لبن و تمر»می تـوان اسـمی را مشـتق کرد 5-بحث پنجم:مفهوم مشتق چیست؟ فصل چهارم 1-بحث اوّل:در معنای ترادف.

2-بحث دوّم:در اسباب ترادف.

3-بحث سوّم:آیا اسمهای مترادف می توانند در محل یکدیگر قرار گیرند 4-بحث چهارم:در بارهٔ اقسام تأکید 5-بحث پنجم:آیا لفظ تأکید کننـده می تواند بر تأکید شده مقدّم شود؟ فصل پنجم 1-بحث اوّل:در بارهٔ لفظ مشترك 2-بحث دوّم:در اقسام مشترك 3-بحث سوّم:در بارهٔ اسباب اشتراك 4-بحث چهارم:آیا لفظ مشترك را در همهٔ معانی اش می توان استعمال کرد؟ 5-بحث پنجم:آیا لفظ مشترك بدون قرینه بر یکی از معانی خود دلالت می کند؟ قسم دوّم در تعریف بلاغت و فصاحت بحث می کند و کیفیت تقسـیم بندی آن به طریقی است که در قسم اوّل متذکّر شدیم

ص:28

شده است که بعدها میرزا حبیب اللّه خویی(ره)با وجودی که شرح ابن میثم را،بر سایر شروح ترجیح داده از آن انتقاد کرده،به نوشتن شرح خود مبادرت ورزد (1)، در حالی که به نظر ما نقطهٔ قوّت این شرح،توجیهات کلامی و فلسفی آن است، چه اگر ضعفی برای شرح ابن میثم در نظر بگیریم بعضا همان مواردی است که نامبرده تأویلات روایی کرده و اخبار ضعیف را مورد استناد قرار داده است.

3-ابن میثم با وجودی که شیعه و از ارادتمندان خاندان عصمت و طهارت است و خضوع خاصی نسبت به مولای متّقیان امیر المؤمنین(علیه السلام)داشته است،با این وصف در شرح کلام امام هر جا که سخن از خلفای سه گانه (ابو بکر-عمر و عثمان)به میان آمده است،نزاکت قلم و بیان را حفظ،و چنان که خود در مقدّمهٔ شرح اظهار داشته،با متانت خاصی برخورد کرده است،با این که موضع گیریهای حادّ زمان ایشان چنین چیزی را ایجاب نمی کرده است.دلیل روشن این ادّعا آن است که ابن ابی الحدید معتزلی را به علّت منصفانه برخورد کردن با مسائل اجتماعی و سیاسی نهج البلاغه،تا روزگار صفویّه شیعه می دانسته اند (2).

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

5-سعی بلیغ ابن میثم در شرح بیانات امیر المؤمنین(علیه السلام)بخصوص در مسائل اعتقادی این است که مبنایی برای کلام امام(علیه السلام)از آیات قرآنی(که حق هم همین است)بیابد و دقیقا سخنان حضرت را در بر گرفته از کلام حق متعال و منطبق بر آن بداند.

6-ابن میثم معتقد است که اگر هدف از بعثت انبیا،ارشاد خلق و هدایت آنها به سوی حضرت حق است کلام امام(علیه السلام)در بر دارندهٔ تمام مقصد و هدف شریعت است و چون هیچ کلامی جامعیّت سخنان امام(علیه السلام)را ندارد پس بیانات آن بزرگوار جلوه ای از کلام خدا و پرتوی از گفتار رسول خدا(صلی الله علیه و آله)

1- همان مأخذ،ص 154. [1]

2- همان مأخذ ص 132. [2]

است،به همین دلیل است که این شـرح مشـحون از آیات کریمهٔ قرآن می باشد و در توضـیح گفتار امام(علیه السـلام)آیات فراوانی را به کار گرفته و در این جهت رنج فراوانی متحمل شده است.

7-برای روشـنتر شـدن سـخنان امام(علیه السـلام)،شارح قبل از شـرح،لغات مشـکل خطبه را معنی می کند و آن گاه به تفسـیر کلام می پردازد،و هر جا که در شـرح مطلب نیازی به قواعد صـرف و نحو و یا معانی و بیان باشد آنها را توضـیح می دهد.نظر به همین خصوصیات است که خواندن مقدّمهٔ مؤلف بدقّت،برای فهم کلام امام(علیه السلام)ضرورت دارد.

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

1-ترجمـهٔ یك اثر مهمّ فلسـفی و برگردان آن به فارسـی با عباراتی روان و زیبا کار ساده ای نیست.شاید دلیل این که تاکنون کسـی اقدام به ترجمهٔ این شرح نکرده،و یا حد اقل یکی از ادلّهٔ ما مشکل بودن فهم این شرح بوده است.

2-در این شـرایط دشواری اقتصادی،به لحاظ جنگ و تبعات آن از قبیل کمبود کاغـذ و هزینهٔ سـنگین ترجمه چنین اثری از توان مالی یك فرد و یا حتّی یك مؤسّسه در صورتی که جنبهٔ انتفاعی را در نظر داشته باشد بیرون است.

12-خاتمهٔ مقال در خاتمه،ضمن توفیق خواهی از حضرت سبحان برای کلیّه افراد، مؤسّسات و بنگاههای انتشاراتی که برای نشر آثار دینی و فرهنگ اسـلامی متحمّل رنج فراوان می شوند و اجر و مزد کار خود را از خدای بزرگ می خواهند و برای بنیاد پژوهشهای اسلامی که در احیای میراث علمای اسـلامی بخصوص ترجمه شـرح ابن میثم بحرانی زحمت فراوانی را بر عهده دارد، أجر مضاعف و توفیق دو چندان را آرزومند است،زیرا کرم وجود حق متعال بی نهایت و بخل و منع را بر آن ذات مقدّس راهی نیست.

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

ص:30

مقدمهٔ شارح

اشاره

پروردگـارا پـاك و منزّهی،تو را می سـتایم،در ذاتت یگـانه ای آن گونه که هر انسـان دل آگـاهی از درك ذات تو درمانـده است،همچنین در اوصافت یکتایی بـدان سان که زبان هر گوینـده ای از سـتایش تو ناتوان است.ذات تو در بخششـهای دمادمت پیـداست آنسان که با هستی دائمت نیاز هر نیازمنـدی را گواهی و می دانی و به بزرگی جلالت آن چنان آشـکاری که همه چیز در مقابل پرتو جمالت بی فروغ و بیهوده است.علمت چنان احاطه دارد که به اندازهٔ کمترین ذرّه ای در آسـمان و زمین از آن پوشـیده و مخفی نیست و نعمتها را بی شمار ساختی به گونه ای که شـمارش انواع آنها از مرز اندازه و شـمارش گذشت،جهان را میدان مسابقه آفریدی تا مردم برای سـبقت گرفتن به بارگاه قدست آماده شوند و مردمان را به وسیلهٔ پیامبران تأیید فرمودی تا توسط آنان برای رسیدن به جوار قربت برترین راهها را بپیمایند و برای همگان آنچه لازمـهٔ وجودشـان بود آمـاده سـاختی،ولی بعضـی از آنهـا نعمتهـایت را انکار کردنـد و برخی از پرسـتشت سـرباز زدنـد و گروهی به انواع بخششهایت اعتراف کردند و بر آستانهٔ درگاه کرمت ماندگار شدند.

خداوندا،تو منزّهی از آنچه بندگانت اختلاف دارند و مسـلّما در بارهٔ آن داوری خواهی کرد.منزه می دانم تو را از آنچه ستمگران می گویند و برتری از

آنچه تو را توصیف می کنند.به زبان دل و سر،صبح و شام تو را تسبیح می گویم و در هر حال تمام شب و روز تو را می ستایم،گواهی می دهم که جز تو خدایی نیست،و غیر تو را از اعتبار ساقط می دانم و برای شکوه جمالت در نهان و آشکار اخلاص می ورزم.

گواهی می دهم که محمّد(صلی الله علیه و آله)بندهٔ برگزیدهٔ تو است و سر آمد پیامبران پاکت می باشد،آن که او را با انوار درخشان برانگیختی و به وسیلهٔ دلایل و براهین استوار تأییدش کردی و برای جهانیان بشارت و بیم دهنده قرار دادی در حالی که به فرمان تو همانند چراغی فروزندهٔ فرا خوانندهٔ مردم به سوی تو بود.

پروردگارا،بر او و آل پاك برگزیده اش که سرچشمه های حکمت و استوانه های دینند،رحمت همیشگی و رسا و کافیت را تا آسمان و زمین برقرار و روزها پی در پی است نثار فرمان.همچنین بر تمام یاران بزرگوارش درود فرست.

پس از ستایش پروردگار و درود بر محمّد و آلش(صلی الله علیه و آله)،چون هدف نخستین از بر انگیختن انبیا و پیامبران با کتابهای آسمانی و قوانین شرعی،همانا جذب مردم به خداوند یکتا و درمان جانها از نادانی و دلبستگی به این دنیا بوده است،و نیز(هدف بعثت)توجه دادن مردم به بوستانهای پاکیزهٔ بهشت و منازل نیکان و یاری دادن به آنها برای پرهیز از موارد هلاکت و نابودی که در معرض این خطرند،و همچنین سوق دادن مردم به نعمتهای بهشتی که نظیر آن را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه حتی به اندیشهٔ کسی خطور کرده است،و همچنین آگاه کردن(بر حذر ساختن)مردمان از آرامیدن در دنیا و توجّه کردن بی خبران بر یاد آوری آنچه در گذشته از آنان پیمان گرفته شده،می باشد:« «أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَ أَنِ اعْبُدُونِي هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ» (1)

1- سوره یس(36):آیه(60): [1]ای فرزندان آدم از شما پیمان نگرفتم که شیطان را که دشمن آشکار شماست نپرستید و تنها مرا عبادت کنید؟که این است راه راست و بس.

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

پیشوای بزرگ ما امیر مؤمنان صاحب نشانه های آشکار و نوردهای درخشان علیّ بن ابی طالب علیه السلام در تمام آنچه از سخنانش به ما رسیده است و آنچه از کارها و دستور العملها که از آن بزرگوار صادر شده،مقصود و منظورش این است که آنچه شریعت ارزشمند از اغراض و اهداف در بر دارد و آنچه قرآن از قوانین و قواعد داراست همه را توضیح و تشریح کند،به گونه ای که حتّی یك جمله در غیر این منظور از آن حضرت یافت نشده است،چنان که بزودی این موضوع را توضیح خواهیم داد و آن را به تفصیل روشن خواهیم کرد.

چون سخنان آن حضرت این ویژگی را دارد،ناگزیر سخن او سخنی است که رنگ و نمودی از کلام خدا دارد.و در عین حال دارای بوی خوش کلام پیغمبر(صلی الله علیه و آله)است.

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

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

ساخته است تا همان راه و هـدف علی(علیه السـلام)را تعقیب کنم،بدین سـبب همواره این کتاب پس از کتاب خدا و گفتار پیامبرش چراغ راهنمـایی بود که در تاریکیها از آن نور می گرفتم و نردبانی بود که با آن به آسـمانهای انـدیشه بالا می رفتم.در این بیان بر چیزی از اسـرار و رموز آن اطلاع یافتم و به روشـنایی آن چشمانم را روشنی بخشیدم.از این که عده ای بر اثر جهالت از آن روی می گرداندند متأسّف بودم و از این که اهلی برای آن نمی یافتم انـدوهگین.تا این که با گذشت زمان برای جدایی از خانواده و وطن فرصتی پیش آمد و گردش روزگار مرا به دار السـلام کشانـد.آنجا را تفرجگـاهی مطلوب و نشـانه ای از خـدای قـادر در کمال بخشـی نظم آن و سپردن امور آنجا به شخصـی که خداونـد تمام کمال انسانی را به وی ارزانی داشـته و تمام فضایل اخلاقی را به او بخشـیده بود یافتم.او مردی بود که اگر بنا بود نسبی برای او معیّن کننـد نسب او فضـیلت مجسم بود به طوری که دانش و بخشـش و شـجاعت و فقه و عدالت از ناحیه او فراهم می شد.بلی او از جلوه های خداوند برای ادارهٔ امور بندگان خدا و شهرها بود و او را فرماندهی قرار داده بود که اطاعتش لازم بود.فرامین او همچون روح در اجسام نافذ و اندیشهٔ استوارش به منزله درمان دردها بود.او شایستهٔ بهترین ستایشها بود،زیرا به بلندترین مقامها دست یافته بود و خرابی ها به همّت او اصـلاح شد و دارالسـلام از عواقب مشـکلات در امان ماند.آن که اقمار دانشها در دولت خجستهٔ وی درخشیدن گرفت بعد از آن که در حجاب نادانی فرو رفته بود و در طلوع(دولت) پسندیدهٔ وی روشنایی حقیقی از کرانهٔ تاریکی گسترده شد و فجر دادگری وی دامن سیاه ظلم را برچید و به وسیلهٔ ابرهای پر باران فضل وی،باغهای پر ثمره به شکوفه نشست.

آن که محکم کننـدهٔ ارکان اسـلام بود پس از این که رو به انهدام و خرابی گذاشـته بود،و تجدید کنندهٔ آثار ایمان بود بعد از آن که طوفانهای سرکشی و

ستمگری آن را محو و نابود ساخته بود.

صاحب دیوان الممالك، پویندهٔ نزدیکترین راه به سوی خدا، نشانهٔ حق و دیانت، ملقّب به عطاملك فرزند وزیر معظّم و سرور بزرگوار که به ملاقات پروردگار جهانیان و همجواری فرشتگان مقرّب نایل شده است اعتبار دین و دنیا «محمّد جوینی» که خداوند شکوه او را دو چندان و بختش را جاویدان و قدر و کمالش را نگهبان و فضل و بخشش را تأیید و عمرش را طولانی و توفیقش را مدام گرداند و با ادامهٔ عزّت برادر و دوستش که بر همهٔ سلاطین دنیا به علوّ مقام، و نهایت عزّت و افتخار و استواری دانش و ادب و ورزیدگی عقل و حسب برتری داشت پشتش را محکم گرداند.

همان که زیباییهای اوصاف او گوشها را پر کرده و بخششهای او نیاز نیازمندان را برآورده ساخته و بخشش او بارانهای پر سود را به فراموشی سپرده و چه شایسته است آنچه در بارهٔ کرم و شایستگی او سروده شده است:

هو البحر من ایّ النّواحی أتیته فلجّته المعروف و الجود ساحله

تعوّد بسط الکفّ حتی لو أنّه ثناها لقبض لم تعطه انامله

و لو لم یکن فی کفّه غیر نفسه لجاد بها فلیتّق اللّه سائله (1)

آری، او کسی است که خداوند حکمت و سلطنت را برایش فراهم آورده، در بلندای مقام، شأن و مرتبه فزونی بخشیده، وی دارای نفس ملکوتی، مقام خلافت بشری، نسب پاك، اخلاق پسندیده، همّت بلند و هدفهای عالی است.

سرور پادشاهان عرب و عجم، صاحب دفترهای جهان، خورشید فروزان حقیقت و دین، فریادرس اسلام و مسلمین محمّد(جوینی)، خداوند وی را به نهایت درجه

1- او دریایی است که از هر طرف به آن وارد شوی ژرفای آن خیر و نیکی و ساحل آن بخشش است چنان به گشاده دستی عادت کرده است که اگر بخواهد و مشتش را ببندد انگشتانش اطاعت نمی کنند اگر در دستش جز جانش نباشد آن را می بخشد پس باید سائل از خدا بترسد و تقاضای جان او را نکند.

کمال برساند و آرزوهای حال و آینده اش را برآورده سازد.

همانا[محمّد جوینی و پدرش]برای این امّت دو ماه درخشانی هستند که روشنایی می بخشند،و دو پناهگاه استواری هستند که بدانها پناه می برند.و دو استوانه ای هستند که پایه های ایمان بدانها متکی است و دو شمشیر برّان هستند که دین حق به وسیلهٔ آنها بر سایر دینها چیره می شود.خداوند از ناحیهٔ اسلام و اهلش بهترین پاداش نیکوکاران را به آنها بدهد و آنان را به بهترین فضل پیاپی که برای بندگان شایسته اش آماده ساخته مخصوصشان گرداند و خوشبختی آنها را پایدار کند و آنها را به وسیلهٔ هماهنگی قضا و قدر با آرائشان یاری فرماید و دولت و حکومتشان را از پیشامدهای بد و بلاهای روزگار محفوظ بدارد و نتیجه اعمال زشت و دشمنانشان را از ابتدا بی اثر گرداند.

هنگامی که توفیق دیدار جوینی برایم دست داد،به حضور شریفش رسیدم.از روی علاقه و محبّت جایگاه و مقامی را به من اختصاص داد که خواسته های درونیم برآورده شد و بارانهای نعمتهایش را بر من بارانید که بی شباهت به نعمتهای خداوندی نبود،در گفتگوهای دوستانه اش ستایش نهج البلاغه و عظمت و فضیلت و اهمیّت آن را به گونه ای بر زبان راند که دانستم وی همان کسی است که من در جستجویش بودم که آگاه به ارزش نهج البلاغه و منزلت آن در بین کتابهاست.من علاقه مندی خاطر وی را به کشف اسرار و دقایق و حقایق نهج البلاغه دو چندان کردم.دوست داشتم برای ادای شکر پاره ای از نعمتهای گذشته و بخششهای مکرّر و سپاس حضورش،شرحی بر نهج البلاغه بنویسم که به مباحث یقینی مزیّن و به قواعد اصولی مرتّب باشد.

در این شرح آنچه از اسرار و رموز برای من آشکار است روشن گرداندم و گنجینه های نهفتهٔ این کتاب را بر ملا ساختم،هر چند گروهی از صاحب نظران خردمند در شرح این کتاب پیش از من دست به کار شده اند و نکته سنجان

درست اندیش پوست را از مغز و سراب را از آب جدا کرده اند.

بعـد از این که با خداوند سـبحان پیمان بسـتم که جز طریق و مذهب حق را در این شـرح یاری نکنم،نوشـتن شـرح را آغاز کردم.به سـبب ملاحظـهٔ خاطر هیـچ مخلوقی پیروی از هوای نفس نکردم،اگر این خواست در عمل تحقق پـذیرد در نهایت درجه عالی خواهـد بود و گرنه پوزش خواه بود و امیدوار و آرزومند بخششم.

از صاحبان فضل و دانش تقاضامنـد جبران کمبودها و چشم پوشـی از لغزشـها هستم.ضـعف و ناتوانی که من در حرکت و پیمودن این راه دارم،راهی که جولانگاه نفوس اولیای پاك و جایگاه اندیشـهٔ علمای بزرگ انـدیشه ساز و صاحبان تألیف و نوشـته هاست،باید تنها راهنمایم خدا باشد و او مرا کفایت می کند و چه نیکو کفایت کننده ای است.

سخن أمیر مؤمنان علیه السـلام در بردارنـدهٔ بحثهای عظیمی می باشـد که شامل علوم ارزشـمندی است.کسـی که قصد بررسـی کلام آن حضـرت و فهمیدن شـرح آن را دارد،در صورتی که اندیشهٔ عالی و ذوق سـرشار داشته باشد،بازهم نیازمند دانستن مطالبی است که او را در رسـیدن به مقصود یاری دهد.از طرفی چون هدفهای آن حضـرت در قالب خطابه و به صورت سخنرانی و یا نوشته است، لازم می دانم که مباحثی را در بارهٔ الفاظ به انـدازهٔ رفع نیاز مطرح کنم،آن گاه به معنای خطابه و آنچه بـدان مربوط است اشاره خواهم کرد تا برای کسانی که می خواهند کلام آن حضـرت را مورد دقّت قرار دهند و رموز و حقایق آن را دریابند کمکی باشد.در پایان اشاره ای به فضایل آن حضـرت نیز خواهم داشت.

این مقدمه را ناگزیر بر سه قاعده قرار دادم (1)

1- خوانندگان گرامی باید توجّه داشته باشند که سبك کار مؤلّف در این مقدمه چنین است که تمام مطالب را به قاعده و هر قاعده را به چند قسم و هر قسم را به چند فصل دسته بندی کرده است-م.

قاعدهٔ اوّل:در بارهٔ الفاظ است

اشاره

و بر دو قسم تقسیم می شود

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

اشاره

و دارای فصلهایی است

فصل اوّل:در بارهٔ دلالت داشتن لفظ بر معنای خود می باشد

اشاره

و در آن بحثهایی است

بحث اوّل:دلالت لفظ بر تمام معنای قراردادی خود و یا بر جزئی از معنای

قراردادی خود

(از آن جهت که جزئی از معنـای قراردادی است)و یـا بر مفهومی خـارج از معنـای قراردادی که لازمـهٔ ذهنی معنای قراردادی است(از آن جهت که لازم معنای قراردادی است)می باشـد.دلالت نوع اوّل(یعنی دلالت لفظ بر تمام معنای قراردادی)را دلالت مطابقه گوینـد،مانند لفظ«انسان»که بر حیوان اندیشمند دلالت می کند.

دلالت نوع دوّم(یعنی دلالت لفظ بر جزئی از معنای قراردادی)را دلالت تضـمّنی گویند مانند این که لفظ انسان فقط بر حیوان یا اندیشمند تنها دلالت کند.

دلالت نوع سوّم(یعنی دلالت لفظ بر امری غیر از معنای قراردادی)را دلالت التزامی گویند،مانند دلالت لفظ انسان بر خنده.

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

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

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

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

بحث دوّم:در بارهٔ دلالت لفظ است دلالت لفظ بر معنای مطابقه ای بر حسب

قراردادی است که وضع شده.

امّا دلالت لفظ بر جزء معنا و یا لازم آن بنا بر اعتقاد امام فخر رازی و گروهی از دانشمندان دلالت عقلی است و ربطی به قرار داد لفظی ندارد.

بر گفتهٔ امام فخر رازی و دانشمندان همفکرش اشکال وارد است،زیرا اگر منظورشان این است که دلالت تضمّنی و التزامی فقط از طریق تعقّل و بدون دخالت قرارداد لفظ حاصل می شود صحیح نیست،زیرا اگر معنا از طریق لفظ در ذهن نقش نبندد،دلالت ضمنی و التزامی حاصل نمی شود،علاوه بر این دانشمندان بصراحت گفته اند که این دو نوع دلالت از دلالتهای لفظی هستند، بنا بر این نمی توان ادّعا کرد که این دو دلالت صرفا عقلی باشند،و اگر منظورشان این است که به هنگام تصوّر معنی از لفظ،عقل به جزء معنا و یا لازم آن منتقل می شود،این سخن حقّی است.بنا بر این،این دو نوع دلالت با همیاری لفظ و عقل محقّق می شود.

دلالت تضمّنی و التزامی عملا نیازمند دلالت مطابقه ای می باشد،بی آن که دلالت مطابقه ای احتیاج به دلالت تضمّنی و التزامی داشته باشد،زیرا ممکن است معنای لفظی خالی از جزء و لازم آشکاری باشد (1).همچنین هر یك از دو

1- مانند همزهٔ استفهامی که معنایش دارای جزء نیست و یا لفظ اللّه که معنایش جزء پذیر نمی باشد.

دلالت تضـمّنی و التزامی به یکدیگر نیازمند نیستند(مانند لفظ خورشید وقتی که برای جرم تنها وضع شده باشد دلالت تضمّنی ندارد،ولی دلالت آن بر روشنایی دلالت التزامی است)امّا دلالت تضمّنی و التزامی به دلالت مطابقه ای نیاز دارند.

بحث سوّم:در بارهٔ دلالت لفظ

از آنچه در گذشـته یادآور شدیم،روشن شد که در دلالت تضمّنی مدلول لفظ باید مرکّب باشد و در دلالت التزامی،همراه بودن معنای لازم با ملزوم در ذهن باید به صورت روشن و ثابت باشد،زیرا اگر این همراهی در ذهن به صورت آشـکار نباشد به صرف آوردن لفظ معنای لازم تداعی نمی شود چون قرارداد لفظ برای معنای مطابقه ای بدون در نظر گرفتن معنای لازم آن است و ذهن از معنای قراردادی لفظ به معنای التزامی منتقل نمی شود.

بنا بر این لفظ،دالّ بر معنای التزامی نیست،زیرا مقصود از دلالت کردن لفظ بر معنا درك معنای لفظ است نسـبت به کسی که معنای لغوی و وضع و قرارداد را بداند.

در دلاـلت التزامی لزوم خـارجی معتبر نیست،زیرا در لزوم خـارجی دلاـلت لفـظ بر لازم آن از ناحیـهٔ خود لفظ انجام می شود نه از لزوم ذهنی.با این توضیح که تصوّر معنای لفظ بی تصوّر معنای خارجی ممکن نیست،مانند تصوّر کوری که لازم دارنده یا همراه بینایی است.

(در دلالت التزامیّه گفته شد که لزوم باید به صورت ذهنی،روشن و آشـکار باشد)،ناگفته نماند که تنها لزوم ذهنی سبب انتقال ذهن از لازم به ملزوم نمی شود.درك ملزوم نسـبت به درك لاـزم جنبـهٔ ابزار و مقـدّمه را دارد.فهمیـدن معنـای لفـظ مبتنی بر آگـاهی به وضع لفـظ برای معنایی،و یا شنیدن و به یاد آوردن استوار است بنا بر این درك ملزوم یکی از شرایط تصوّر معنای لازم است.

بحث چهارم:دلالت لفظ دلالت کردن لفظ بر معنای حقیقی همان دلالت

وضعی و قراردادی است،

بنا بر این روشن است که دلالت تضمّنی و التزامی دلالت حقیقی نیستند و نیز نمی توانند دلالت مجازی باشند،زیرا در دلالت

مجازی شرط است که لفظ در غیر موضوع له خود و با قصد و اراده به کار رود (1).

این دو نوع دلالت گاهی از به کار بردن لفظ در معنای حقیقی استنباط می شوند، بی آن که از به کار بردن لفظ در معنای حقیقی قصد معنای تضمّنی و التزامی وجود داشته باشد.ذهن هنگام به کار بردن لفظ در معنای قراردادی،به جزء معنی و گاهی به لازم معنی و گاهی به جزء جزء معنی،و گاهی به لازم لازم معنی منتقل می شود و بدین سان بر مراتب فراوانی از اجزاء و لوازم دلالت می کند(یعنی دلالتش دلالت استقلالی نیست)با وجود فهم معنای تضمّنی و التزامی،واضح است که لفظ در معنای حقیقی و قراردادیش به کار می رود نه در معنای جزء و یا لازم که ذهن بدان منتقل می شود.نتیجه این که دلالت لفظی محدود به دلالت حقیقی و مجازی نیست (2).آری به کار بردن لفظ برای معنای قراردادی یا غیر معنای قراردادی هر گاه با قصد به کار رود طبعا باید حقیقی یا مجازی باشد.

فصل دوم: تقسیم لفظ و بحثهای آن

بحث اوّل: تقسیم لفظ به مفرد و مرکب

اگر لفظ دارای جزء باشد ولی هنگام به کارگیری لفظ معنای جزء لفظ منظور نباشد،این لفظ را اصطلاحا مفرد می گویند (3)و اگر معنای جزء لفظ در نظر باشد این لفظ را اصطلاحا مرکّب می گویند.گمان نمی رود که این تعریف با کلماتی مانند عبد اللّه و مشابه آن نقض شود،مانند این که گفته شود لفظ عبد اللّه مفرد است ولی جزء آن بر معنای خاصّی دلالت دارد(عبد یعنی بنده و اللّه یعنی خدا).در پاسخ می گوییم گاهی اراده می شود که جزء لفظ عبد اللّه و مشابه آن بر معنای جزئی از آن به کار رود،در این

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

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

3- مانند لفظ عبد اللّه در صورتی که نام شخص معیّنی باشد.

صورت قبول نداریم که کلمهٔ عبد اللّه مفرد باشد،و گاهی اراده نمی شود در این صورت حتما مفرد است.

به هنگام تعریف مفرد گفته شد:مفرد چیزی است که از جزء لفظ ارادهٔ دلالت بر هیچ معنایی نشود.این همان تعریفی است که دانشمندان متقدّم برای لفظ مفرد و مرکّب می آوردند با این توضیح روشن شد که نیازی به قیدی که دانشمندان متأخّر بر تعریف مرکب افزوده و گفته اند:از آن جهت که جزء لفظ باشد،نیست،زیرا هر دو تعریف بیانگر یك حقیقت است

بحث دوّم:تقسیم لفظ مفرد به مفهوم جزئی و کلّی

تصوّر معنای مفرد اگر مانع از اشتراك مصادیق باشد اصطلاحا آن را جزئی می گویند و اگر مانع از شرکت مصادیق متعدّد نباشد آن را کلّی می گویند.جزئی دو معنا دارد یکی تعریفی که گذشت و به جزئی حقیقی نامگذاری شده است و دیگری هر مفهوم خاصّی است که زیر پوشش مفهوم عامی قرار گرفته باشد (1).فرق بین این دو نوع جزئی،این است که جزئی حقیقی،جزئی اضافی نیست و مفهوم کلّی ندارد،و جزئی نوع دوم نسبت به مفهوم عامتر از خود جزئی است و گاهی هم خود مفهوم کلّی دارد.

امّا مفهوم کلّی به سه معنی به کار رفته است:

اوّل کلّی طبیعی،و آن مفهوم حقیقی است که در نفس ذات خود مانع از شرکت مصادیق فراوان نمی شود(مانند مفهوم انسان) دوّم کلّی منطقی،و آن مفهومی است که از طریق تعقّل و مقایسه با مفاهیم جزئی عقل،حاصل می شود(مانند مفهوم کل در جملهٔ الانسان کلّی) سوّم کلی عقلی،که مجموعهٔ کلّی طبیعی و کلّی منطقی است(مانند مجموع مفهوم انسان و مفهوم کلّی) مفهوم کلّی به شش قسم تقسیم می شود:

1- مانند مفهوم انسان که خصوصی تر از مفهوم حیوان است.

1-محال است که وجود بیابد مانند مفهوم شریك برای خدا.

2-وجود آن ممکن است ولی وجود نیافته مانند کوه یاقوت،یا دریای جیوه.

3-فقط یك مصداق از آن وجود دارد و محال است که بیش از یك مصداق داشته باشد مانند خداوند.

4-ممکن است که بیش از یك مصـداق داشـته باشد ولی وجود خارجی آن یك مصداق بیشتر ندارد،مانند خورشـید،بنا بر عقیدهٔ کسانی که بیش از یك خورشید را ممکن می دانند.

5-بیش از یك مصداق وجود دارد که در این صورت مصداق آن افراد فراوان ولی پایان پذیر و محدود باشد مانند ستارگان.

6-پایان ناپذیر و نامحدود باشد مانند نفوس انسان (1)

بحث سوم:تقسیم کلّی یا بر تمام ماهیّت(چیستی)یا بر جزئی از ماهیّت و یا

بر امری خارج از ماهیّت شيء دلالت می کند

اوّل-وقتی کلّی بر تمام چیستی شيء دلالت کند دو صورت دارد:

الف-بر ماهیت شيء واحد دلالت کند و آن خود به دو صورت تقسیم می شود:

1-بر مصداق کلی دلالت کند،مانند تعریف کامل انسان وقتی تعریف شود که:انسان حیوان اندیشمند است(حدّ تام).

2-بر مصـداق جزئی دلالت کند مانند بیان خصوصـیّت انسان بودن برای یك فرد انسان،مثل وقتی که سؤال می شود زید چیست؟گفته می شود انسان است(که می تواند حدّ تام باشد)

1- نامحدود و نامتناهی به دو معنی است:نامتناهی با لذّات مانند خداوند متعال،نامتناهی بالنسـبه مانند تعداد ملکولهای آب در جهان،در اینجا،منظور قسم دوّم است.

ب-بر ماهیت اشیاء متعدّد دلالت کند که دو صورت دارد:

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

2-اشیائی که دارای حقیقت متّفق باشند.مانند انسان در پاسخ به سؤال از چیستی زید و عمرو،و خالد.که در جواب گفته می شود انسان هستند.

دوّم-مفهوم کلی حیوان که بر جزء ماهیّت شيء دلالت کند به سه صورت تقسیم می شود:

الف-مفهوم کلی حیوان که جنس قریب است برای انسان و جزئی است از تعریف کامل انسان که هم بر انسان و هم بر انواع دیگر غیر انسان دلالت دارد.

ب-مفهوم کلّیی که جزء تعریف کامل و مختصّ به نوع واحدی می باشد مانند اندیشمند که فصل جدا کنندهٔ انسان از مفهوم کلّی حیوان است.

ج-مفهوم کلّیی که از مفهوم جنس و فصل به صورت ترکیبی حاصل شده باشد.مانند مفهوم انسان که نوع است و مفهوم حیوان و اندیشمند را در بر دارد.غیر از سه مورد یاد شدهٔ بالا مفاهیم کلّی دیگری وجود دارد،مانند مفهوم جزء برای جزء که ذیلا بدانها اشاره می شود و در جای خود بیان خواهد شد.

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

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

3-فصل جنس(مانند حساس که فصل حیوان است نسبت به دیگر اجناس) 4-فصل فصل(مانند اندیشمند نسبت به حساس).

سوم-هرگاه مفهوم بر امری خارج از ماهیّت شيء دلالت کند،مفهوم

عرضی نامیده می شود و دو صورت دارد.

1-لازمهٔ ماهیّت شيء یا واضح و آشکار است مانند فرد بودن برای عدد سه و یا واضح و آشکار نیست مانند نهایت پذیر بودن جسم.

2-لازمهٔ وجود شيء است مانند سیاهی برای کلاغ.

ب-مفهوم عرضی قابل انفکاك از شيء است که دو صورت دارد:

1-سرعت قابل زوال است مانند برخاستن و نشستن.

2-دیر زوال است مانند جوانی.

توضیح:کلّی عرضی قابل انفکاك یا مختص به یك نوع است مانند ضاحك که مختص انسان است و یا مختص به یك نوع نیست و انواعی را در بر می گیرد،مانند راه رونده(ماشی)که شامل انسان و حیوان می شود(عرض عام برای انسان است)

بحث چهارم:در بارهٔ الفاظ لفظ و معنی یا متّحدند

(یعنی یك لفظ برای یك معنی است)،یا متعـدّد(یعنی چند لفظ برای چند معنی)،یا لفظ متعدّد است و معنی واحد،و یا لفظ واحد و معنی متعدّد.

در صورت نخست که لفظ و معنی متّحد باشند،به دو صورت تقسیم می شود:

الف-لفظ دارای مفهوم کلّی باشـد که میان افرادش اختلاف نباشد،مانند انسان که به لحاظ انسان بودن،افرادش اختلاف ندارند و اصـطلاحا آن را کلّی متواطی(همسان)گویند یا لفظ دارای مفهوم کلّی باشد که افراد آن نسـبت به مفهوم کلّی دارای درجات مختلف از لحاظ شدّت و ضعف باشند.مانند مفهوم وجود،که این نوع مفهوم کلّی را اصطلاحا مشکّك می گویند.

ب-لفظ بر مفهوم جزئی و مشخّص دلالت کند،مانند لفظ زید که بر شخص معیّنی دلالت می کند.

در صورت دوّم که لفظ و معنی متعدّد باشد مانند اسـمهایی که معنای متضاد و متباین دارند.در این صورت فرق نمی کند که مفهوم آنها دو معنای جـدا گانه داشـته باشـد و ماننـد انسان و اسب،یا میان آنها ارتباطی باشـد مثلا یکی اسم ذات و دیگری صـفت اسم ذات باشد،مانند شمشیر و برنده.یا یکی نام باشد برای صفت مانند ناطق یا صفت باشد برای صفت مانند فصیح که صفت است برای ناطق.

در صورت سوم که لفظ متعـدّد باشـد و معنی واحد مانند اسد،و لیث که هر دو به معنای شـیر درنده است و اصـطلاحا آنها را مترادف می گویند.فرقی نمی کند که این دو کلمهٔ مترادف از یك زبان باشد مانند مثال گذشته و یا از دو زبان مانند ماء(که عربی و به معنای آب است)و آب(که فارسی است).

صورت چهارم،که لفظ یکی ولی چند معنی داشته باشد،این صورت به دو قسم کلّی تقسیم می شود:

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

1-اگر از معنای قراردادی اول بی مناسبت در معنای دیگری به کار رفته باشد اصطلاحا آن را مرتجل(بدون قرارداد)گویند.

2-اگر در معنای دوّم با مناسـبت به کار رفته و در این معنی شـهرت بیشتری یافته باشـد،اصـطلاحا آن را منقول گوینـد.به کارگیری لفظ در معنایی غیر از معنی اوّل اگر به وسـیلهٔ آورندهٔ دین انجام شده باشد اصـطلاحا آن را منقول شـرعی می گویند،مانند لفظ صلاة به معنای نماز که در اصل به معنای دعا بوده است و لفظ زکات که برای نوعی مالیات شرعی به کار رفته،امّا در اصل به معنای نموّ و رشد بوده است.و اگر کلمه به وسیلهٔ عرف عموم مردم در معنای دیگری غیر از معنای اوّل به کار رفته باشد آن را اصطلاحا منقول عرفی گویند،مانند لفظ جنبنده

برای اسب (1)در صورتی که لغت جنبنده برای تمام موجودات دارای حرکت به کار رفته است و مانند لفظ غایط برای مدفوع انسان در صورتی که در لغت، غایط به معنای مکان پست و مطمئن بوده است.اگر لفظ در معنایی غیر از معنای ابتدایی خود به وسیله عرف خاص به کار رفته باشد،آن را اصطلاحا منقول عرف خاص می گویند،مانند رفع-و نصب-جرّ-در نزد علمای نحو،و مانند جمع،قلت و فرق در نزد فقهای دین و مثل موضوع،جنس و فصل در نزد علمای منطق.

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

اول-اگر از لفظ،معنای اول و معنای دوم به طور مساوی فهمیده می شود اصطلاحا آن را لفظ مشترك می گویند دوم-شهرت لفظ در معنای اوّل بیشتر از معنای دوم باشد،به کار بردن لفظ را در معنای اول حقیقت و در معنای دوم مجاز می گویند ب-وقتی که یك لفظ برای دو معنی قرار داد شده باشد به دو صورت تقسیم می شود:

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

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

1- به کار بردن لفظ جنبنده برای اسب در زمان ما معمول نیست،شاید در زمانهای پیش از عصر شارح به کار می رفته است.در عصر ما برای منقول عرفی چارپا را برای الاغ به کار می برند.

چند لفظ و یك معنی)معنای اشتراکی ندارند و صراحت دارند.به همین لحاظ آنها را اصطلاحا نصوص می گویند،ولی قسم چهارم که لفظ یکی و معنی متعدّد باشد،سه وجه دارد:

1-لفظ نسبت به معنی رجحان و برتری داشته باشد،در این صورت آن را اصطلاحا ظاهر می گویند.

2-لفظ نسبت به یك معنی رجحان نداشته باشد،در این صورت آن را اصطلاحا مؤوّل می گویند.

3-لفظ نسبت به هر دو معنی یکسان دلالت کند و معنای مقصود دقیقا فهمیده نشود،در این صورت آن را اصطلاحا مجمل می گویند.

بنا بر این رجحان و برتری قدر مشترك میان معنای نص و ظاهر است و رجحان و برتری نداشتن قدر مشترك میان مجمل و مؤوّل است.مشترك نوع اول (نص و ظاهر)را اصطلاحا محکم و مشترك نوع دوم(مجمل و مؤوّل)را اصطلاحا متشابه می گویند.

بحث پنجم:در باره تقسیم لفظ به اسم و فعل و حرف و بعضی تقسیمات دیگر:

لفظ مفرد یا معنای استقلالی ندارد که حرف نامیده می شود و یا معنای استقلالی در یکی از زمانهای سه گانه(گذشته و حال و آینده)دارد که فعل نامیده می شود و یا معنای استقلالی بدون مفهوم زمان دارد که اسم نامیده می شود اسم به اقسام زیر تقسیم می شود 1-اسم یا صرفا بر معنایی همچون خود زمان دلالت دارد مانند زمان.

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

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

4-نام است برای معنای جزئی معیّن و مشخّص که خود به دو صورت تقسیم می شود:

الف-چنانچه معنایی نهفته داشته باشد ضمیر است.

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

5-اگر معنای اسم کلی باشد دو صورت دارد:

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

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

بحث ششم: تقسیم لفظ به جملهٔ خبری،امری و غیره.

لفظ دارای جزء (مرکب)تقسیمات زیر را دارد:

اوّل-لفظ مرکّب اگر ذاتا قابل تصدیق و تکذیب باشد آن را کلام خبری می گویند.

دوّم-اگر ذاتا قابل تصدیق و تکذیب نباشد دارای چند وجه است:

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

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

بحث هفتم: در بارهٔ دلالت الفاظ.مفهوم لفظ گاهی مفرد است و گاهی

مرکّب

و در هر حال یا دلالت بر معنایی دارد و یا ندارد و به چهار قسم تقسیم می شود:

1-لفظ مفردی که بر معنای مفردی دلالت کند، مانند لفظ کلمه.

2-لفظ مفردی که دلالت بر لفظ مرکّبی کند و معنای مرکّبی داشته باشد مانند لفظ: خبر، کلام و قول که بر معنایی مانند جملهٔ خبری: «زید نویسنده است» دلالت دارد.

3-لفظ مفردی که دلالت آن لفظ مفرد غیر دلالت کننده بر معنی باشد، مانند حروف تهجّی (ا-ب-ت).

4-لفظ مفردی که مدلول آن مرکّب غیر دلالت کننده باشد، مثل هذیان و هذر که مفهوم درستی ندارد.

بحث هشتم: در بارهٔ الفاظ (معنای دلالت التزامی و تابعی لفظ مفرد و مرکب)

لفظ مفرد هر گاه به دلالت التزامی بر معنایی دلالت کند دو صورت دارد:

1-یا آن معنای التزامی برای تحقّق معنای مطابقه ای لفظ شرط می باشد، در این صورت دلالت اقتضایی نامیده می شود و دارای دو وجه است:

الف-دلالت التزامی شرط تحقّق معنای مطابقه ای باشد، مانند تهیهٔ نردبان برای رفتن پشت بام وقتی که رفتن به پشت بام امر شده باشد.

ب-دلالت التزامی شرط شرعی باشد برای تحقّق معنای مطابقه ای مانند وضو گرفتن برای نماز هنگامی که به نماز خواندن امر شده باشد

2-و یا دلالت التزامی تابع دلالت معنای مطابقه ای باشد، مانند حکمی که به عده ای خاص اختصاص یافته باشد که به دلیل اختصاص یافتن، از دیگر افراد نفی می شود. مثلا اگر گفته شود دانشمندان حقوق، بر امری اقدام کنند، به دلیل اختصاص امر به دانشمندان حقوق، به مفهوم تابعی حکم، قیام از دیگر دانشمندان منتفی شده است.

دلالت التزامی لفظ مرکب نیز دارای دو صورت است:

1-یا دلالت التزامی متمّم دلالت مطابقه ای است. مانند حرمت زدن پدر

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

2-یا دلالت التزامی از توابع دلالت مطابقه ای است،مانند این آیه قرآن:

«فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» تا پایان آیه که می فرماید «حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ» ،که مفهوم تابعی آن باطل نبودن روزهٔ کسی است که با جنابت وارد صبح شده است.

زیرا اگر این دلالت مفهوم تابعی نباشد می بایست آمیزش با زنان در آخرین ساعات شب،با وجود باقی بودن وقت،حرام باشد.

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

بحث اوّل:در بارهٔ معنای حقیقی اشتقاق است و آن عبارت از گرفتن لفظی

از لفظ دیگر است

به این سبب که در معنی و حروف اصلی مشترك هستند.

اشتقاق چهار رکن دارد:

اوّل-اسمی که برای معنایی قرار داد شده باشد،مانند تصرّف.

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

سوم-اشتراك دو اسم در حروف اصلی.

چهارم-تفاوتی که اسم دوّم با اسم اوّل دارد،این تفاوت یا تنها در حرکت و یا در حروف و یا در هر دو می باشد و هر یك از این تفاوتها ممکن است به صورت کاهش یا افزایش یا هر دو باشد.

به گمان امام فخر رازی حاصل این تقسیم،نه قسم می شود و این اشتباه است و با محاسبهٔ دقیق روشن می شود که پانزده قسم است:1-حرف اضافه داشته باشد،2-حرکت اضافه داشته باشد 3-هم حرف و هم حرکت اضافه داشته باشد 4-حرفی کم داشته باشد 5-حرکتی کم داشته باشد6-هم حرف و هم حرکت کم داشته باشد 7-یك حرف اضافه و یك حرف کم 8-حرفی اضافه

و حرکتی کم 9-یك حرف اضافه و یك حرکت و یك حرف کم داشته باشد 10- حرکتی اضافه و حرکتی کم داشته باشد 11-حرکتی کم و حرفی اضافه داشته باشد 12-حرکتی اضافه و حرکت و حرفی کم داشته باشد 13-حرکتی و حرفی اضافه و حرفی کم داشته باشد 14-حرکت و حرفی اضافه و حرکتی کم داشته باشد 15-حرکت و حرفی اضافه داشته باشد و حرکت و حرفی کم.اقسام ممکن قابل تصوّر این 15 قسم است و بر اهل لغت است که مثالهای آنها را بیابند.

بحث دوّم:اهل علم اختلاف نظر دارند که آیا جایز است مشتق(مثلا

صفتی)بر مصداق صدق کند

و مشتق منه(مثلا مصدر یا ریشه کلمه)بر آن مصداق صدق نکند؟به نظر ما[شارح]حق این است که جایز است.دلیل ما این است که در بارهٔ اشتقاق کمترین مشابهت میان مشتق و مشتق منه کفایت می کند.

بنا بر این شرط نیست بر هر مصداقی که مشتق صدق کند مشتق منه نیز صدق کند، چون مهلك،ممیت،ضارّ و مذل،که مشتق اند و بر ذات مقدس متعال صدق می کنند،ولی مشتق منه(مصدر)آنها مانند هلاك،موت،ضرر و ذلّ،نه تنها بر خداوند متعال صدق نمی کنند بلکه اطلاق آنها بر خداوند جایز نیست.

اگر اشکال شود که مشتق مجموعه ای از مشتق منه و چیزی دیگر می باشد و هر گاه مجموعه ای(مشتق)بر مصداقی صدق کند،اجزای آن مجموعه نیز صدق می کند،ما در پاسخ می گوییم این مطلب را که مشتق منه جزء مشتق باشد و در معنای آن دخالت داشته باشد قبول نداریم.آنچه از مشتق منه در مشتق وجود دارد همان حروف اصلی و بعضی حرکات مشتق منه می باشد و ما روشن کردیم که ناگزیر باید مشتق به یکی از صورتهای قبل نسبت به مشتق منه تفاوتی داشته باشد و در تغییر مشتق نسبت به مشتق منه شکّی نیست،و پس از تغییر،مشتق منه به هیأت خود باقی نمی ماند،پس لزومی ندارد هر جا که مشتق صدق کند مشتق منه نیز صدق کند.

ص:52

بحث سوّم: دانشمندان اختلاف دارند که آیا شرط صدق مشتق بر معنایی،

استمرار معنای مشتق منه آن است یا خیر؟

مثلا وقتی به کسی گفته می شود سارق، معنای آن تداوم سرقت از گذشته تا حال است یا خیر؟حق این است که به دلایلی شرط صدق مشتق بر معنایی،بقای معنای مشتق منه از گذشته تا حال نیست.

1-ما به ضرورت آگاهیم که اهل لغت لفظ مشتق را در مواردی به کار می برند که معنای اشتقاقی(مشتق منه)آن باقی نیست،مثل کلمهٔ قاتل را در حال حاضر در مورد کسی به کار می برند که در گذشته قتل انجام داده است.

2-مثلاـ شخصی که فعل زدن از او در یکی از زمانها صادر شده است، چون معنای زدن نسبت به حال و گذشته عمومیّت دارد ما می توانیم زدن را در زمان گذشته یا حال به او نسبت دهیم و اگر زدن را در زمان حال به وی نسبت ندهیم نمی توانیم از وی به طور کلّی نفی کنیم،بنا بر این صدق مشتق نمی تواند تداوم بقای معنای مشتق منه باشد.

3-گاهی مشتّقات از مصدرهای گذرا گرفته می شوند مانند سخن گوینده و خبر دهنده،که تداوم مصدر اشتقاقی در آنها ممکن نیست،زیرا وقتی انسان حرف دوّم را بر زبان جاری می سازد،حرف اوّل سخنش باقی نمانده و گذشته است.بنا بر این اجزای کلمه به طور پیوسته و همزمان در خارج تحقّق پیدا نمی کند، چه رسد به این که ادّعا کنیم معنای مشتق منه(تکلّم،خبر)باقی مانده است،با این که به طور اتفاق همهٔ افراد،گویندهٔ سخن را متکلّم می گویند.

ممکن است اشکال شود که هر گاه شخصی در حال حاضر زننده نباشد، هر چند در گذشته فعل زدن از او صادر شده باشد می توانیم بگوییم زننده نیست.

زیرا زدن به طور مطلق جزئی از زدن در حال حاضر است و چون زدن در حال حاضر بر شخص زننده صادق نیست پس می توانیم بگوییم زننده بودن به طور مطلق بر او صادق نیست و اگر اطلاق زننده بودن شخص(طبق ادّعا صادق)

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

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

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

بحث چهارم:دانشمندان در بارهٔ آن معانی که قائم به محلی باشد،

مانند شیرینی که قائم به شکر و سفیدی که قائم به گچ است،اختلاف نظر دارند که آیا لازم است اسمی از آن مشتق شود یا خیر؟حقیقت این است که در این مورد بگوییم:

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

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

ص:54

آیا برای غیر محل معانی،اشـتقاق اسم جایز است یا خیر؟صحیح این است که در این دو مورد جایز است مانند مثالهای مشهور لابن یعنی شیر فروش و تامر یعنی خرما فروش،زیرا این دو از لبن و تمر اشتقاق یافته اند و قائم به لبن و تمر نیستند.

گروهی از اشاعره اشـتقاق اسم را برای محل معانی،جایز دانسـته اند و گفته اند که برای غیر محل معانی جایز نیست،این که اشتقاق اسم از معانی قائم به محل جایز است مورد اتفاق است،ولی اشاعره برای مختص بودن اشتقاق اسم به محل معانی دلیلی نیاورده اند.امّا دلیل ما بر جواز اشـتقاق اسم برای غیر محل این است که در اشـتقاق کمترین مشابهت کفایت می کنـد، زیرا مشـتق چیزی است که با مورد اشـتقاق مشابهتی داشته باشد.امّا همین کمترین مشابهت که سبب جواز اشتقاق اسم برای غیر محل شده برای ادعای اشاعره کافی نیست.

بحث پنجم:مفهوم مشتق مانند راه رونده(ماشی)به معنی چیزی است که

دارای حرکت باشد

ولی معنـای آن چیز در مفهوم راه رونـده(ماشـی)نهفته نیست.و اگر مفهوم راه رونـده بر شـیئی که دارای حرکت است دلالت کنـد به طریق دلالت التزامی خواهـد بود.به این دلیل که اگر بگویی راه رونـده حیوان است،حیوان در مفهوم راه رونده،داخل نیست زیرا حیوان را به دلیل خارج راه رونده شناخته ای،و اگر از مفهوم راه رونده،حیوان فهمیده شود،باید در تعریف حیوان بگوییم:

حیوان راه رونده،حیوان است و این سخن بی معنایی است.

فصل چهارم:بحثهایی در بارهٔ مترادف و تأکید

بحث اوّل:در ماهیّت و تعریف آن دو است

مترادف عبارت است از دو یا چند لفظ مفرد که به وسیلهٔ قرارداد برای معنای واحدی و به لحاظ واحدی،معیّن

شده باشد مانند فرس و خیل که در زبان عرب برای اسب،و لیث و اسد برای شیر و ابریشم و حریر برای نوعی پارچه در زبان عربی قرار داده شده است (1).

قیـد مفرد به اعتبار در تعریف ترادف گفته شده تا اسم و حدّ تامّ آن از تعریف ترادف خارج شود،مانند انسان حیوانی است اندیشـمند که در این مثال انسان مساوی حیوان اندیشـمند قرار گرفته ولی مترادف نیسـتند،زیرا انسان مفرد ولی حیوان اندیشـمند مرکب است.و قید«از لحاظ واحـد»به تعریف اضافه شـده تا موردی که دو لفظ بر شـيء واحـد به دو لحاظ دلالت می کند از تعریف خارج شود مانند:صارم به لحاظ تیزی و سـیف به لحاظ نامگذاری بر شمشـیر اطلاق می شود و ترادف ندارد.همچنین صـفت صـفت مانند ناطق و فصیح که به دو لحاظ بر انسان اطلاق می شود،این موارد مترادف ندارند و متباین هستند.

امّا تعریف تأکید:تأکید عبارت از قوّت بخشـیدن معنای یك لفظ به وسـیلهٔ لفظی دیگر می باشد مانند آنها همه شان آمدند.امام فخر(ره)در تعریف تأکید سهل انگاری کرده است،زیرا تأکید را بدین سان تعریف کرده است که:«آن لفظی است قراردادی برای قوّت بخشیدن آنچه از لفظی دیگر فهمیـده می شود»و میان تعریف تأکیـد و تأکیـد کننـده فرقی نگذاشـته است.تعریف امام فخر در حقیقت تعریف تأکید کننده است نه تعریف تأکید.

بحث دوّم:در موجبات ترادف است

وقوع الفـاظ مترادف در یـك زبـان و یـا دو زبـان از جـانب لغت دانـان آن زبـان جایز است،گر چه وجود الفاظ مترادف در یك زمان کمتر است،برای ترادف دو موجب وجود دارد:

1-سـهولت و توانایی در فصاحت،زیرا چه بسـیار مواقعی که وزن بیت و قافیهٔ آن با بعضـی از اسـمهای مترادف سازگار نیست و با بعضـی سازگار است و

1- ویراسـتار ادبی معتقـد است میان فرس و خیل-ابریشم و حریر ترادفی نیست.ویراسـتار علمی معتقد است که فرس و خیل مترادف اند ولی ابریشم و حریر مترادف نیستند.-م.

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

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

اما ترادف حاصل از دو زبان که به فراوانی نیز وجود دارد این طور پیش می آید که قبیله ای اسمی را برای چیزی معیّن می کند و قبیلهٔ دیگر،اسم دیگری برای همان چیز قرارداد می کند و هر دو اسم شهرت می یابند،در نتیجه دو اسم برای یك شيء مشهور می شود.

بحث سوّم:آیا جایز است یکی از دو لفظ مترادف را به جای دیگری به طور

دائم بکار بریم یا نه؟

ظاهرا در ابتدا جایز به نظر می رسد،زیرا دو اسم مترادف هر کدام معنای لفظ دیگر را افاده می کند و هر گاه تقسیم معنای مقصود به یکی از دو لفظ صحیح باشد ناگزیر صحّت معنی با آوردن لفظ دوّم نیز باقی است.

همچنین صحّت تقارن دو لفظ به اعتبار معنای واحد است.

در استدلال دوّم(صحّت تقارن دو لفظ)اشکال به نظر می رسد،زیرا صحّت تقارن چنان که از ویژگیهای معانی است از خصوصیّات الفاظ نیز هست،چون اگر لفظ«من»(موصول چه کسی)عربی به من(ضمیر اول شخص فارسی)تبدیل شود با این که تقارن لفظی حاصل است،ولی معنای اوّل را نمی دهد.و این عدم جواز از ناحیهٔ لفظ به وجود آمده است.

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

1-این که هر دو لفظ از یك لغت باشند،

2-در افادهٔ معنی هنگام گفتگو،یکسان یا نزدیك به یکسان باشند.

تتمه:

هر گاه یکی از دو لفظ مترادف نزد قومی در استدلال مشهورتر باشد، مترادف مشهورتر نسبت به مترادف غیر مشهور جنبهٔ توضیحی دارد،و گاهی همین لفظ ناآشنا در نزد قومی،در نزد قومی دیگر مشهود است.

بحث چهارم:در اقسام تأکید لفظ تأکید کننده یا مقدّم بر تأکید شده است یا

مؤخّر از آن:

صورت اوّل مانند«انّ»و آنچه از حروف تأکید که در حکم انّ است و بر جمله وارد می شود.صورت دوّم:یا تأکید به وسیله خود کلمه انجام می گیرد یا به وسیلهٔ کلمهٔ دیگری:

1-تأکید به وسیلهٔ خود کلمه مانند فرمودهٔ حضرت رسول:و اللّه لاغزونّ قریشا ثلثا،«به خدا سوگند حتما با قریش خواهیم جنگید»،که تأکید به وسیله «(لام)»مفتوح و«(نون)»مشدّد انجام یافته است.

2-تأکید به وسیله کلمه دیگر و آن یا برای مفرد است مانند لفظ نفس و عین و یا برای مثنّی است به وسیلهٔ کلا و کلتا،و یا برای جمع به وسیله أجمعون، اکتعون،ابتعون،ابصعون و کلّ که به منزلهٔ هر یك از اینهاست.

بحث پنجم:در پسندیده بودن استعمال تأکید در مورد پسندیده بودن تأکید،

ما با بیدینهایی که به وحی طعنه زده اند اختلاف نظر داریم.اختلاف در دو مورد است:

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

2-در این مورد که آیا تأکید در لغت واقع شده است؟وقوع آن نیز در بررسی لغات بخوبی روشن می شود.به کار بردن تأکید هر چند نیکوست،امّا هر گاه امر دایر شود که کلامی را بر تأکید یا فایدهٔ بیشتری غیر از تأکید حمل کنیم

بر معنای غیر تأکید حمل می کنیم.

فصل پنجم: بحثهایی در مشترك

بحث اوّل: این بحث در بارهٔ سه امر است: تعریف، امکان وقوع، وجود

داشتن مشترك

الف-مشترك عبارت است از یك لفظ که برای دو حقیقت مختلف یا بیشتر وضع شده باشد بنابه قرارداد اوّلی و با این خصوصیّت که دو بار و برای دو معنای مختلف وضع شده باشد، قید این که برای دو معنی مختلف وضع شده باشد اسمهای مفرد (1)را از تعریف خارج می کند. قید این که لفظ برای شیء قرار داده شده باشد استعمال لفظ را در معنای مجازی از تعریف خارج می کند، و شرط این که به دو وضع برای دو حقیقت قرار داده شده باشد مشترك معنوی مانند کلّی متواطی(مفهوم انسان)را از تعریف خارج می کند، زیرا مشترك معنوی هر چند بر حقایق مختلف اطلاق می شود ولی نه از آن جهت که مختلفند، بلکه از آن جهت که در معنای واحدی مشترکند به کار می رود.

ب-امکان به کار بردن مشترك از جهاتی است.

1-قرارداد لفظ برای مقصودی تابع غرض گوینده است. گاهی انسان می خواهد برای اشخاصی مطلبی را مفصّل بیان کند و گاهی به خاطر این که تفصیل موجب فساد نشود به اجمال می پردازد.

2-بسیاری از مواقع گوینده به درستی دلالت یکی از دو معنای لفظ مشترك اطمینان دارد، امّا نمی داند که کدام یك از دو معنی مقصود است، ناگزیر لفظ مشترك را به طور مطلق به کار می برد بدین خاطر که اگر تصریح کند ممکن

1- در اینجا منظور از اسمهای مفرد کلماتی هستند که فقط برای یك معنی وضع شده اند مانند: قلم، کاغذ....

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

3-جایز است که لفظی را قبیله ای برای معنایی،و قبیله ای دیگر برای معنای دیگر وضع کرده باشند و سپس این دو وضع مشتبه شوند و علّت وضع آنها برای دو معنی پوشیده بماند.

ج-وجود داشتن لفظ مشترك در زبان به ضرورت روشن است،زیرا از خاصیّت لفظ مشترك این است که هر گاه به کار رود،ذهن به یکی از دو معنی منتقل نمی شود که از معنای دیگر منصرف شود،بلکه به هنگام شنیدن لفظ در تعیین مقصود تا حضور قرینهٔ تعیین کننده مردّد می ماند و این یك واقعیّت است،مانند لفظ«قرء»که در اصطلاح شریعت برای دوران حیض و پاکی زنان قرار داد شده است.هرچند از جهت فراوان به کار رفتن لفظ در یکی از دو معنی، آن معنی در نزد بعضی شیوع بیشتری پیدا می کند ولی چون در همهٔ ذهنها این چنین نیست بازهم مشترك باقی می ماند.

بحث دوّم:در اقسام مشترك

دو مفهوم لفظ مشترك به اقسام زیر تقسیم می شود:

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

الف-نوع اوّل که یکی جز دیگری هست مانند لفظ ممکن که بر دو مفهوم غیر ممتنع و غیر ضروری دلالت می کند(غیر ممتنع و غیر ضروری جزء مفهوم ممکن اند).

ب-نوع دوّم که یکی جزء دیگری نیست خود دو قسم است:یك مفهوم یا علّت است برای دیگری و یا صفت در صورتی که علّت باشد برای دیگری مانند

واجب بالذّات که علّت است برای واجب بالغیر(شاهد لفظ واجب است که در هر دو مشترك است).در صورتی که صفت باشد مانند لفظ اسود که به عنوان اسم بر شيء که دارای سیاهی است اطلاق می شود دو تذکّر:تذکّر اوّل-هر گاه لفظ اسود به مفهوم دیگر سیاهی.مانند«قار» اطلاق شود از این جهت مفهوم تشکیکی دارد و اگر لفظ اسود را به عنوان اسم به کار بریم با مفهوم قار مفهوم اشتراکی دارد.

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

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

بحث سوّم:در سببهای اشتراك

به دو قسم تقسیم می شود:

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

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

بحث چهارم:در مورد مشترك در مورد الفاظ مشترك آیا جایز است که لفظ

مشترك را به کار بریم و همهٔ معانی آن را منظور کنیم یا خیر؟

امام احمد شافعی، و ابو بکر باقلانی و ابو علی جبائی و قاضی عبد الجبّار جایز دانسته اند.ابو هاشم و ابو حسین بصری و کرخی جایز ندانسته اند.بعضی از دستهٔ اخیر از آن جهت جایز ندانسته اند که معتقدند همهٔ معانی لفظ مشترك را نمی توان قصد کرد و برخی دیگر از ایشان به این دلیل جایز ندانسته اند که گفته اند لفظ مشترك برای این منظور وضع نشده است.و امام فخر الدین از این دسته است.آنها که جایز دانسته اند به دو دلیل استدلال کرده اند.

1-دلیل آورده اند که کلمه صلاة از جانب خدا به معنای رحمت و از جانب فرشتگان به معنای استغفار است و خداوند متعال به همین یك لفظ در آیهٔ شریفه: «إِنَّ اللّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (1)تمام معنی را اراده کرده است.

2-گفته اند که کلمهٔ سجود در آیهٔ «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ» (2)به سه معنی به کار رفته 1-به معنای خشوع که در بارهٔ فرشتگان است 2-به معنای چهره بر زمین ساییدن که در بارهٔ انسان است 3-نیاز وجودی به صانع با زبان حال که در بارهٔ جمادات است و خداوند متعال از این یك لفظ همهٔ این معانی را اراده فرموده است.

1- سورهٔ احزاب(33):آیهٔ(56): [1]خدا و فرشتگان بر پیامبرش درود می فرستند.

2- سورهٔ حج(22):آیهٔ(18): [2]آیا نمی بینی هر که در آسمان و زمین است و خورشید و ماه و ستارگان برای خدا سجده می کنند

دلیل مخالفان استعمال لفظ مشترك در معنای جمع این است که مفهوم معنای جمع با مفهوم تك تك معانی مختلف است و بنا بر این اگر واضع لفظی را برای دو معنـای فردی قرارداد کرده باشـد،یـا چنین است که یـك بـار هم جـداگانه برای مجموع قرارداد کرده است یـا چنین نیست.در صورتی که لفـظ را برای معنـای جمعی قرارداد نکرده باشـد به کار بردن لفظ در معنای جمعی خلاف قرارداد خواهـد بود و جایز نیست.و بر فرض که یـك بـار هم برای معنـای جمعی قرارداد کرده باشـد،اگر لفـظ در معنای جمعی به کار رود و منظور فهمانـدن یکی از معـانی افراد جمع باشـد در این صورت در یکی از مفـاهیم جمع به کار رفته است نه در مفهوم جمع،و اگر هم معنای جمعی و هم معنای افراد اراده شـده باشـد غیر ممکن است زیرا وقتی قصد معنای جمع را داریم نمی توانیم قصد معنای افراد را جدا جدا داشـته باشـیم.و وقتی قصـد معنای افراد را به طور جـدا جـدا داریم نمی توانیم قصـد معنای جمع را داشـته باشـیم و جمع بین این دو قصد متناقض و غیر ممکن است.

به نظر مـا(شـارح)در این بحث مورد اختلاـف روشن نیست.اگر مقصود این باشـد که به کـار بردن لفظ مشترك در معنای جمع به صورت مطـابقه جـایز است،سـخن درستی نیست،زیرا اسـتعمال لفـظ مشترك به اسـتعمال واحـد هم برای جمع و هم برای فرد تناقض دارد.و اگر مقصود این است که لفـظ مشترك را در معنـای جمع برای افادهٔ صـرف معنای جمع به کار بریم جایز است،چون اسـتعمال لفظ مشترك در معنای جمع به عنوان مطابقه رواست،و دلالت آن بر افراد دلالت ضـمنی خواهد بود.ادعای مخالف استعمال لفظ مشترك در معنای جمع اگر به این دلیـل باشـد که«چون لفـظ مشترك برای معنای جمع مثل معنای فرد قرارداد نشـده است و اگر به کار رود حقیقت نیست»سـخن درستی است.و اگر به کار بردن لفظ مشترك را در معنای جمع به صورت مجازی هم جایز نداند،

دلیل مدّعی این موضوع را ثابت نمی کند.

امّا دلیل کسانی که استعمال لفظ مشترك را در معنای جمع جایز می دانند ضعیف است.دلیل اوّلشان که«یصلّون»است کافی به مقصود نیست،زیرا ضمیر در یصلّون به منزلهٔ ضمیرهای متعدّدی است که مقتضی افعال گوناگونی می باشد که از هر ضمیری معنای خاصّی فهمیده می شود و گویا معنای ضمنی کلمه چنین است که خداوند رحمت می فرستد و فرشتگان طلب آمرزش می کنند.

دلیل دوّمشان نیز قانع کننده نیست،زیرا آیه دارای حروف عطف متعدّدی است که بر افعال مختلفی دلالت می کند.بنا بر این مضمون آیهٔ شریفه با در نظر گرفتن حروف عطف چنین است:«برای خدا سجده می کند هر آنکه در آسمان است و سجده می کند هر آنکه در زمین است».همچنین تا آخر آیه فعل یسجد تکرار می شود و منظور از معنای سجده در هر کدام معنای خاصی است که به قرینه معلوم می شود و بر فرض که بپذیریم که یك لفظ برای معنای جمع به کار رفته است می گوییم مجازی به کار رفته است و گرنه تناقض لازم می آید چنان که در دلایل مخالفان استعمال لفظ مشترك برای معنای جمع توضیح داده شد.

بحث پنجم:در بارهٔ قرینه ای نباشد که مقصود گویندهٔ لفظ مشترك را تعیین می کند

اگر همراه لفظ مشترك قرینه ای نباشد که معنای مقصود را تعیین کند(چنان که مثلا در فارسی گفته شود شیر خریدم)،لفظ مشترك(شیر)در فهم معنی مجمل خواهد بود اما اگر قرینه همراه لفظ مشترك باشد چهار صورت دارد:

1-ممکن است قرینه همهٔ معانی لفظ مشترك را تأیید کند، 2-ممکن است قرینه بعضی معانی لفظ مشترك را تأیید کند، 3-ممکن است قرینه هیچ یك از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند.

4-ممکن است قرینه بعضی از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند.

اگر قرینه همهٔ معانی لفظ مشترك را تأیید کند دو صورت دارد:

الف-بین معانی لفظ مشترك منافات باشد به گونه ای که قابل جمع در یك لفظ نباشد لفظ مشترك تا ظهور ترجیح دهنده ای مجمل خواهد بود.

ب-بین معانی لفظ مشترك منافات نباشد،لفظ مشترك در همهٔ معانی به صورت مجاز به کار می رود.

اگر قرینه،بعضی از معانی لفظ مشترك را تأیید نماید لزوما باید لفظ مشترك را به همان معنی گرفت،هر چند لفظ مشترك برای دو معنی یا بیشتر باشد.

اگر قرینه هیچ یك از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند در این صورت باید لفظ مشترك را در معنای مجازی آن حقایق به کار برد و در این صورت دارای اقسام زیر است:

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

ب-میان معانی حقیقی لفظ مشترك مساوات و برابری باشد.در این صورت اگر معنای مجازی این حقایق از جهت نزدیکی و دوری به معنای حقیقی اختلاف داشته باشند لفظ مشترك بر معنای مجازیی که به معنایی حقیقی نزدیکتر باشد حمل می شود.و اگر میان معانی مجازی برابری باشد،میان مجازهای این حقایق به خاطر برابر بودنشان تعارض به وجود می آید و تا زمانی که دلیل رجحان دهنده ای نباشد،لفظ مشترك بر هیچ یك از معانی مجازی حمل نمی شود.

ص:65

اگر قرینه،بعضـی از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند و لفظ مشترك فقط دارای دو معنی باشد بر معنای دوّم حمل می شود و اگر بیشتر از دو معنی داشـته باشد لفظ مشترك نسـبت به معانی تأیید شده اگر یك معنی باشد بر همان معنی حمل می شود و اگر بیشتر از یك معنی اسـت مجمل خواهد بود.

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

قسم دوّم-در بارهٔ زیباییهای الفاظ است

اشاره

قسم دوّم در خصوصـیّات الفاظ نسبت به معانی آنهاست که باعث حسن می شود و آنها را زمینه ساز ادای مقصود و آماده کنندهٔ ذهن برای قبول مقصود نیز شمرده اند.این بحث بر یك مقدّمه و دو مطلب ترتیب یافته است

و مقدّمه دارای

اشاره

دو بحث است:

بحث اوّل:در بارهٔ تعریف بلاغت و فصاحت است

بلاغت مصـدر بلغ است و بلیغ کسـی است که نهایت مقصود خود را با عبارتی که از خلاصه گویی مضـرّ به معنی و مفصّل گویی خسـته کننده به دور باشد ادا کند.

فصاحت عبارت است از عاری بودن سـخن از پیچیدگی الفاظ.ریشهٔ فصاحت از فصیح است و آن شیری است که ناخالصی آن گرفته شده باشد و مربوط به زمان زایمان نباشد.فصح و افصح به معنای خالص به کار می رود.

عربها وقتی که شـیر گوسـفند خالص شود می گویند:افصـحت الشاة و هر گاه زبان از لکنت و گرفتگی پاك شود می گویند:افصح العجمی فصاحـة،یعنی زبان گنگ باز و فصـیح شد.فصاحت نزد اهل ادب به معنای به کار بردن لغات دور از فهم نیست،بلکه به معنای به کارگیری عباراتی است که به فهم نزدیك و برای شنونده شیرین و از لحاظ نوآوری تعجّب انگیز،آغاز آن بر انجامش گویا،و ابتدای آن

نشان دهندهٔ سبك آن باشد.بیشتر سخنوران بین بلاغت و فصاحت فرقی نگذاشته و آنها را به عنوان دو لفظ مترادف در معنای واحد به کار برده اند.و بعضی بلاغت را در بارهٔ معنی،و فصاحت را در مورد الفاظ قرار داده اند،ولی ادّعای نزدیك به حقیقت این است که فصاحت موجب بلاغت می شود و بلاغت از فصاحت فراگیرتر است،زیرا گاهی شخص غیر فصیح مقصود خود را به هر نوع عبارتی می رساند و در عرف علما،بلاغت و فصاحت مساوی هم اند.خلاصه:فصاحت عبارت است از پاکی سخن از پیچیدگی که دلالتش بر معنی باعث آسانی فهم شود و شنیدنش لذّتبخش باشد و بلاغت سخن فصیحی است که سخنور را در ادای مطلب به نهایت مقصودش برساند.

بحث دوّم:در موضوع علم بلاغت و فصاحت

چون مقصود از سخن،رساندن معنی است و این رساندن معنی چنان که می دانید گاهی فقط به قرارداد و گاهی به قرارداد و عقل مربوط می شود،بنا بر این می گوییم موضوع علم فصاحت «سخن»است که بر معنای خود به یکی از دلالتهای سه گانه(مطابقه،تضمّن، التزام)به صورتی که باعث نزدیکی معنی و خوشایندی شنونده گردد،راهبر شود و موضوع بلاغت سخن فصیح است.

امام فخر رازی گفته است:«موضوع فصاحت و بلاغت کلام است از جهت دلالت التزامی،زیرا محال است معنای وضعی کلمه کم یا زیاد شود.

بنا بر این اگر شنونده معنای قراردادی لفظ را بداند مفهوم کلمه را کاملا خواهد فهمید و اگر آگاه به معنای قراردادی نباشد از شنیدن لفظ هیچ معنایی را نخواهد فهمید.به این دلیل که هر گاه به عنوان مثال زید را به شیر تشبیه کنند و منظور از بیان این معنی دلالت قراردادی باشد باید بگویی زید مانند شیر است در شجاعت.و برای این کلمات معنای دیگری غیر از معنای قراردادی متصوّر نیست و اگر به جای این کلمات(زید،مانند،شیر،شجاعت)کلمات مترادفی

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

«امّا فایده بخشی فصاحت و بلاغت در دلالتهای عقلی التزامی بدین خاطر است که ذهن از مفهوم لفظ،به معنای عقلی(التزامی)آن انتقال می یابد، و دلالتهای عقلی التزامی فراوانند و گاهی به مفهوم لفظ نزدیك و گاهی دوراند.

بنا بر این ناگزیر،بیان معنای واحد به راههای گوناگون صحیح است و ممکن است این روشها بعضی کاملتر در ادای مقصود و بعضی ناقص تر باشند.این است معنای فصاحتی که به کلمات مفرد مربوط می شود.» در جواب امام فخر می گوییم:اقتضای تحقیق این است که کم و زیاد شدن معنوی به معنای قراردادی نیز سرایت می کند و امام فخر خود قبول دارد که بعضی از حروف از نظر آهنگ فصیحتر و از نظر شنیدن خوشایندتر است مثل حرف عین،و بعضی از حروف بر زبان آسانتر جاری می شود مانند حروف «ذلاقة»و بعضی بر زبان سنگین تر جاری می شوند.و شك نیست که کلام ترکیب یافته از آسانترین و خوشایندترین حروف برای شنونده فصیحتر و خوشایندتر از کلامی است که این گونه نباشد.و باز امام فخر قبول دارد که کلام فصیحتر، هدایت کننده تر بر معنی و سهل القبول است.برای انسان نسبت به کلامی که این چنین نیست.و اطلاع قبلی از معنای قراردادی به آنچه ما گفتیم زیان وارد نمی کند زیرا انسان گاهی علم قبلی به معنای قراردادی لفظ دارد،سپس آن را فراموش می کند و به هنگام شنیدن لفظ،نفس انسان معنی را از لفظ فصیح سریعتر درمی یابد و از شنیدن آن به دلیل فصاحتش لذّت می برد.برتری

ص:68

و فایده بخشی بیشتر معنی ندارد مگر لذّتی که برای انسان از دریافت معنی حاصل می شود و سرعتی که در پذیرش کامل آن از الفاظ ساده به دست می آورد.

امّا گفتهٔ امام فخر در بارهٔ بلاغتی که بازگشت به نظم و ترتیب می کند،حقیقت این است که سخن منظّم ناگزیر مرکّب از مفردات است و ممکن است ترکیب مفردات به گونه ای باشد که مفید مقصود نباشد و ممکن است مفید به مقصود باشد.

ترکیب مفید دارای درجات و مراتب فراوانی است.

مرتبهٔ اعلا،کلامی است که در حدّ اعلای ترکیب باشد و آن به گونه ای است که محال است از لحاظ افادهٔ معنی از آن کاملتر و متناسبتر پیدا شود.

مرتبهٔ ادنی،کلامی است که در پایین ترین درجهٔ افادهٔ معنای مقصود باشد و آن کلامی است که اگر پایین تر از این درجه قرار بگیرد مفید معنای مقصود نخواهد بود.

حدّ وسط،سخنی است که از نظر تناسب و اعتبار و رساندن مقصود بین دو مرحلهٔ اعلا و ادنی باشد و بلاغت در این حدّ مورد نظر است و این همان گفتهٔ عبد القاهر جرجانی است که«نظم و ترتیب عبارت است از رعایت معانی مقصود بین کلمات».بعد از اثبات این مطلب می گوییم که پست ترین مرتبه سخن از نظر تناسب دارای بلاغت نیست،امّا سایر مراتب هر مرتبه نسبت به مرتبه پایینتر دارای فصاحت و بلاغت است.

مرتبهٔ اعلای سخن و آنچه که نزدیك به این مرتبه است معجزه گفته می شود.این بود تحقیق لازم در فصاحت و بلاغت در مفردات و مرکّبات.

مطلب اوّل:این مطلب در بارهٔ مفردات است

اشاره

و از یك مقدمه و چند باب تشکیل می شود.

مقدّمه-بدان که برای اشیاء چهار مرتبه وجودی است

1-وجود و تحقّق اشیاء در خارج، 2-وجود و تحقّق اشیاء در ذهن، 3-وجود و تحقّق اشیاء در لفظی که هدایت کننده باشد بر آنچه که در ذهن است، 4-وجود و تحقّق اشیاء در نوشته ای که راهنما باشد به آنچه در سخن است.

برتری سخن در زیبایی گاهی مربوط به کتاب است و گاهی به واسطهٔ خود لفظ بدون توجه به معنی و گاهی به واسطهٔ لفظ است از آن جهت که بر معنای قراردادی دلالت دارد.و گاهی به سبب لفظ است از آن جهت که به دلالت التزامی بر معنی دلالت می کند.

آن زیباییها که مربوط به کتابت است از تکلّف خالی نیست،و چون سخنی که ما در صدد شرح آن هستیم،سخن حضرت علی(علیه السلام)خالی از تکلّف و بیراهه روی است،پس بیان محسّنات کتابت کم فایده است و بدین خاطر آن را رها کردیم.

باب اوّل

باب اول در زیباییهایی است که به خود لفظ بر می گردد

و آن یا به تك تك حروف مربوط است و یا به ترکیب و یا به یك کلمه و یا به کلمات زیاد از این لحاظ است که این باب به دو فصل تقسیم می شود:

فصل اوّل در چیزهایی است که به تك تك حروف و ترکیب آنها و چگونگی

کلمه مربوط است

و دارای بحثهایی است

بحث اوّل:در مخارج حروف است

و آن 16 قسم است:

ص:70

1-انتهای حلق و آن مخرج سه حرف است:همزه،الف،ها.

2-وسط حلق و آن جایگاه خروج دو حرف:ع و ح است.

3-نزدیکترین جا به لبها و آن مخرج حروف:غ و خ است.

4-زبان و کام و آن مخرج ق است.

5-کمی نزدیکتر به لب از مخرج ق روی زبان و کام و آن مخرج ك است.

6-وسط زبان و کام و آن مخرج حروف ج و ش و ی است.

7-کنار زبان و دندانهای بزرگ و آن مخرج ض است.

8-سر زبان و قسمت فكّ بالایی نزدیك دندانهای رباعی مخرج ل است.

9-سطح بالای زبان،نزدیك به دندانهای ثنایا مخرج ن است.

10-از مخرج ن کمی به طرف مخرج ل،مخرج«ر»است.

11-بین سر زبان و کمی بالاتر از دندانهای ثنایا مخرج ط،ت،و«د»است.

12-بین سر زبان و کنار دندانهای ثنایا مخرج ز،س و ص است.

13-بین سر زبان و قسمت پایین ثنایای فوقانی مخرج ظ،ث و«ذ»است.

14-قسمت داخلی لب پایین و اطراف دندانهای ثنایای بالا مخرج ف است.

15-بین دو لب مخرج:ب،م و«و»است.

16-مخرج ن خیشوم(بینی)است.

خلیل(عالم نحوی)گفته است:«ذلاقه در سخن گفتن حروفی هستند که با سر زبان ادا می شوند.ذلق اللسان یعنی نوك زبان،مانند ذلق السنان یعنی نوك نیزه.»و همو گفته است که با نوك زبان جز سه حرف ادا نمی شود و آنها عبارتند از«ل،ر،ن»و به همین جهت آنها را حروف ذلاقه نامیده اند.مخرج حروف شفائیه که عبارتند از«ف،ب،م»نزدیك حروف ذلاقیّه است.به گفتهٔ خلیل چون حروف ذلاقیه در نطق آسان بر زبان جاری می شود،در ساختمان کلام فراوان به

کار می رود.و هیچ کلمهٔ پنج حرفی کاملی نیست که از حروف ذلاقیه خالی باشد.

هر گـاه کلمه چهار و پنـج حرفی خالی از حروف ذلاقیه و شـفائیه را بیابیم آن کلمه نو ظهور و از سـخن عرب به شـمار نمی رود و نیز گفته است که حرف«ع و ق»در کلمه ای به کار نمی رود مگر این که آن را زیبا می سازد.زیرا این دو حرف سلیس ترین حروفند.

حرف«ع»فصیحترین حرف است از نظر آهنگ و خوشایندترین حرف است از نظر شنیدن.حرف«ق»دارای واضحترین صدا و از استوارترین حروف است.هرگاه حرف«ع یا ق»در ساختمان کلمه باشـد آن کلمه زیباست«س»و «د»در ساختمان اسم چنین نقشـی دارنـد،زیرا«د»نرم آهنگتر از«ط»و بلند آهنگتر از«ت»است«هاء»در کلمه به خاطر نرمی و سبکی آسان تحمّل می شود.ناگزیر رعایت این امور به دلیل روانی کلام بر زبان،لازم و مانند شروط فصاحت و بلاغت است.

بحث دوّم:راجع به زیباییهای سخن است که از تك تك حروف و یا شروط

ترکیب آنها حاصل می شود:

الف-محاسنی که از حذف حروف به دست می آید

و آن پرهیز عمدی از به کار بردن یك یا دو حرف در سخن و کلام به منظور ابراز مهارت در زبان است.

و اصـل(نـام شخصـی اسـت)که مخرج«ر»نـداشت پیوسـته از به کـار بردن«ر» پرهیز می کرد،و در این که چگـونه بایـد از ادای جمله ای کـه«ر»داشـته باشـد بـپرهیزد و جمله ای دیگر به همـان معنی ولی بـدون«ر»بسـازد،مـاهر شـده بود.مثلاـ اگر به وی پیشـنهاد می شـد که بگویـد:ارکب فرسـك و اطرح رمحـك:«اسـبت را سوار شو و نیزه ات را پرتـاب کن»بـدون تأمّـل می گفت:الق قناتك و اعل جوادك،که به معنای جملهٔ قبل است.حریری شاعر،این گونه سـخن گفتن را به نهایت رسانده و اشعاری ساخته که در آنها حروف نقطه دار،و در اشعاری دیگر حروف بی نقطه

را حذف کرده است.

ب-اعنات و آن التزام به رعایت حروف قبل از حرف روی یا ردیف است.

با توجّه به این که این گونه ملاحظه ای در سجع لازم نیست.مانند فرمودهٔ خداوند متعال: «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ وَ أَمَّا السّائِلَ فَلا تَنْهَرْ» (1)که در کلمهٔ تقهر و تنهر رعایت روی و ردیف شده است و سخن علی(علیه السلام)در ستایش پیامبر(صلی الله علیه و آله)که فرموده است:

بلغ عن ربّه معـذّرا و نصـح لاـمّته منـذّرا«از جـانب پروردگـارش به مقام عـذر پـذیری و بخشودگی رسـیده بود و در بارهٔ امّتش بیش از حدّ خیرخواه بود».در این جمله میان معذّر و منذّر رعایت روی و ردیف شده است.

ج-محاسن سخن به سبب شروط در ترکیب باشد،

بدین سان که ترکیب باید معتدل باشد،زیرا بعضی از ترکیبها در نهایت ناخوشایندی است مانند قول شاعر که گفته است:

و قبر حرب بمکان قفر و لیس قرب قبر حرب قبر (2)

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

گاهی ناخوشایندی و سـنگینی سبکتر و کمتر است به طوری که به سنگینی نوع اوّل نیست ولی به هر حال برای شنونده سنگین و ناخوشایند است مانند شعر ابی تمام که گفته است:

کریم متی امدحه امدحه و الوری جمیعا و مهما لمته لمته وحدی (3)

کلمه امدحه و لمته هر کدام یك بار تکرار شده و در عبارت سنگینی

1- سورهٔ ضحی(93):آیه(8 و 9): [1]یتیم را هرگز میازار و فقیر سائل را هیچ از درت به زجر مران.

2- قبر حرب در مکان خشك و بی آب و علفی است و نزدیك قبر حرب قبری نیست

3- آن شـخص بخشـنده ای است که هر گاه او را بستایم همهٔ مردم در ستودن او با من همراهند و هر گاه او را سرزنش کنم در این سرزنش تنهایم.

ایجاد کرده است.

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

بحث سوّم:این بحث در محاسن حروف مربوط به کلمات مفرده است

و بحث در این باره از دو جهت است:

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

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

فصل دوّم از محاسن کلمات،مربوط به کلمات ترکیبی

و دارای دو نوع است

ص:74

نوع اوّل،جملاتی هستند که دارای دو کلمه اند

و دارای چهار بحث است:

بحث اوّل-در مورد تجنیس(هم جنس بودن)است.

دو کلمهٔ متجانس دارای انواع زیر است:

1-تجنیس تام،دو کلمهٔ متجانس اگر مفرد و در نوع حروف و تعداد و حرکات و کیفیت یکسان باشند،تجنیس تام نامیده می شود،مانند قول عرب که می گوید:«حدیث حدیث»سخن تازه و مانند سخن حریری شاعر و لا ملأء الرّاحة من استوطأ الراحة:«به راحتی کامل رسید کسی که پا روی راحتی بگذارد.» 2-انواع تجنیس ناقص،میان دو کلمهٔ مفرد در حرکات اختلاف است مانند گفتهٔ عرب که گفته است:جبّة البرد جنّة البرد«قبایی که از جنس برد باشد سپر سرماست»بین دو کلمهٔ برد و برد تجنیس با اختلاف حرکات است.

ممکن است میان دو کلمهٔ مفرد از لحاظ حرکت و سکون اختلاف باشد مانند سخن عرب که گفته است:البدعة شرك الشرك:«بدعت دام شرك است» میان شرك و شرك تجنیس است منتها با اختلاف حرکت و سکون.

ممکن است اختلاف میان دو کلمهٔ مفرد از لحاظ تشدید باشد مانند قول عرب که گفته است:الجاهل امّا مفرّط و امّا مفرط،«نادان در کار یا زیاده روی می کند یا کوتاهی.» ممکن است میان دو کلمهٔ مفرد در تعداد حروف اختلاف باشد.بدین صورت که دو کلمه در حروف و شکل مساوی باشند و سپس به یکی از دو کلمه حرفی اضافه شود این دو کلمه را مزیل هم نامیده اند.حرف اضافه شده ممکن است در آغاز کلمه باشد مانند سخن باری تعالی: «وَ الْتَفَّتِ السّاقُ بِالسّاقِ إِلی رَبِّكَ یَوْمَئِذٍ الْمَساقُ» (1)حرف«ب»در ساق دوّم اضافه شده است،و ممکن است حرف

ص:75

1- سورهٔ قیامت(75):آیهٔ(30): [1]ساقهای پا(از شدّت غم عقبی و حسرت دنیا)به هم در پیچید در آن روز،خلق را به سوی خدا خواهند کشید.

اضافه در وسط کلمه باشد مانند:کبد کبید:«دشواری سخت».و یا در آخر کلمه افزوده شود مانند سخن بعضی از عرب:فلان سال من احزانه،سالم من زمانه:

«فلانی چون از غمهایش می گذرد از روزگار در امان است».و مانند شعر ابی تمام:

یمدّون من اید عواص عواصم تصول باسیاف قواض قواضب (1)

در مثال اول بین سال و سالم و در مثال دوّم عواص و عواصم،قواض و قواضب که در کلمهٔ دوّم یك یك حرف نسبت به کلمهٔ اوّل اضافه شده است جناس ناقص است.

ممکن است گاهی میان دو کلمهٔ مفرد به وسیلهٔ یك حرف یا دو حرف (متنوّع)اختلاف باشد.مورد اختلاف گاهی در اوّل کلمه است مانند قول عرب:

بینی و بینکم لیل دامس و طریق طامس:«بین من و شما شب تاریك است و راه ناپیدا».که بین دامس و طامس با اختلاف در حرف اوّل جناس ناقص است.و گاهی مورد اختلاف در وسط کلمه است مانند قول عرب:ما خصّصتنی و لکن خسّستنی،«مرا ممتاز نساختی بلکه خوار کردی»،که در این مثال مورد اختلاف(صلی الله علیه و آله)و(علیها السلام)است که از دو نوع مختلف ولی از نظر صدا به هم نزدیکند.

به این تجنیس مشابه و کمیاب نیز گفته اند.

گاهی اختلاف در نوع حروف و در آخر کلمه است مثل سخن پیامبر(صلی الله علیه و آله):

الخیر معقود بنواصی الخیل:«سعادت و نیك بختی به پیشانی اسبها بسته است»، (منظور اسبان مجاهدان فی سبیل اللّه است)که در اینجا بین خیر و خیل تجنیس ناقص است،زیرا«ر»و«ل»دو نوع حرف است.

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

1- دستهای متجاوزان را قطع کنند و با شمشیرهایی که حکم مرگ را دارد بر آنها حمله ور می شوند.

مانند سخن خداوند متعال: «وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ» (1).در اینجا بین امر و امن تجنیس ناقص و«ر»و«ن»قریب المخرج نیستند.در وسط کلمه مانند سخن خداوند متعال «وَ إِنَّهُ عَلى ذلِكَ لَشَهِيدٌ وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (2).در اینجا بین کلمه شهید و شدید تجنیس ناقص است و«ه»و«د»مختلف المخرج اند.

در اوّل کلمه مانند سخن حریری:لا اعطی زمامی من یخفر ذمامی«اختیارم را به کسی که با من عهد شکنی کند نمی دهم».شاهد در اینجا دو کلمه زمام و ذمام است که بین آنها تجنیس ناقص است زیرا«ز»و«ذ»دو نوع حرف است.

تجنیس یا در آخر دو عبارت و در مقابل یکدیگر قرار دارند که واضح و آشکار است و یا نزدیك به یکدیگر و در آخر یك عبارت قرار دارند که مزدوج و مکرّر نامیده می شود مانند قول عرب:النبیذ بغیر نغمّ غمّ و بغیر دسم سمّ، «شراب بی نغمه خوان غم انگیز است و بدون گوشت و چربی خوردن سمّ است».من طلب شیئا وجدّ وجد،«کسی که چیزی را با جدیّت بخواهد می یابد».

من قرع بابا ولجّ ولج:«هر کس دری را با اصرار بکوبد باز می شود».در این مثالها بین نغم و غمّ،دسم و سمّ،جدّ و،وجد،لجّ و لج تجنیس مزدوج است.

گاهی تجنیس صراحت ندارد و با اشاره است مانند سخن عرب:حلقت لحیة موسی باسمه و بهرون اذا ما قلبا:«محاسن موسی با تیغ تراشیده شد و همچنین تراشیده شد به وسیلهٔ هارون وقتی که وارونه خوانده شود(نوره)» در اینجا بین موسی(نام شخصی)و باسمه(یعنی موسی به معنای تیغ)تجنیس به اشاره است گاهی تجنیس به گونه ای است که در حروف و معنی با هم اختلاف دارند چنین تجنیسی مشوّش نامیده می شود مانند سخنی که گفته اند:فلان ملیح البلاغة

1- سوره نساء(4):آیه(83): [1]وقتی که فرا رسد آنها را فرمانی به آسایش.

2- سوره عادیات(100)آیه(7 و 8): [2]انسان بر تمرّد نفس خویش گواه و مال را سخت دوست دارد.

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

اگر عین الفعل دو کلمـهٔ متجانس یکی باشد آن را تجنیس مصـحّف می گویند و اگر دو کلمهٔ متجانس در لام الفعل مشترك باشـند تجنیس مشابه نامیده می شود.

تجنیس اگر به صورت کلمات مرکّب باشد سه صورت دارد:

1-اگر فقط در نوشـتن مشابه بوده و در تلفظ مشابه نباشد آن را مصـحّف می گویند مانند سخن علی(علیه السلام)که فرمود:قصّر ثیابك فانّه ابقی و اتقی و انقی (1):

«لبـاست را کوتاه کن که آن پر دوامتر و به تقوا نزدیکتر و پاکیزه تر است».میان کلمات ابقی،اتقی و انقی تجنیس مصـحّف است.و نیز گفته انـد:عزّك غرّك فصار قصار ذلك ذلّك فاخش فاحش فعلك فعّلك تهدا بهذا،«مقام تو را مغرور کرده و نتیجهٔ آن موجب خواری تو شده،بنا بر این از فعل زشتت بترس شاید بدین سبب رستگار شوی».

2-ممکن است دو کلمـهٔ مرکّب متجانس فقط از نظر لفظ با هم متشابه باشـند نه از نظر خط.که آن را متجانس مفروق می گویند مانند قول شاعر:

کلّکم قد اخذ الجام فلا جام لنا ما الّذی ضرّ مدیر الجام لو جاملنا (2)

یـدر اینجا کلمات«جام لنا»و«جاملنا»فقط در تلفّظ تشابه دارنـد نه در خط 3-ممکن است دو مرکّب متجـانس هم از لحـاظ خط و هم از لحاظ تلفّظ متشابه باشـند که آن را مقرون نامند.ماننـد سـخن گوینـده ای که گفته است.اذا لم یکن ملك ذاهبة فدعه،فدولته ذاهبة،«هر گاه فرمانروایی دارای بخشش نباشد او را واگذار زیرا دولتش ناپایدار است».در اینجا شاهد در«ذاهبة و ذاهبة»است که

1- بعضی قصّر را به معنای طهّر گرفته اند.-م.

2- هر کدام از شما جام خود را گرفت و برای ما جامی نیست به ساقی چه زیانی داشت اگر با ما خوش رفتاری می کرد.

اوّلی دو کلمه و دوّمی یك کلمه است،امّا از لحاظ خط و تلفظ کاملا مثل هم اند.

بحث دوّم-کلمات در مورد مبدأ اشتقاق است

اشـتقاق عبارت است از ساختن جملاتی که در آنها از کلماتی که در ریشه هم خانواده اند استفاده شود، مانند سخن خداوند متعال: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ» (1)و مانند سـخن پیامبر(صـلی الله علیه و آله):الظّلم ظلمات یوم القیامة،«سـتم موجب تاریکی قیامت ستمگر می شود».و ماننـد سـخن علی(علیه السـلام):جاهل خبّاط جهلات،عاش رکاب عشـرات، «نادان غرق در اشـتباه کاری همیشه عقب مانده از زندگی است».در این مثالها اقم با قیّم،ظلم با ظلمات،جاهل با جهلات هم ریشه اند و باعث زیبایی کلام شده اند.

گاهی کلماتی شـبه مشتق وجود دارد و باعث زیبایی سخن می شود،مانند سخن خداوند متعال: «وَ جَنَى الْجَنَّتَيْنِ دانٍ» : «قالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقالِينَ» (2).در این دو آیهٔ شریفه میان جنا و جنّتین،قال و قالین شباهت اشتقاق وجود دارد در حالی که از یك ریشه نیستند،اما موجب زیبایی کلام شده اند.

بحث سوّم-محاسن کلام در بارهٔ ردّ العجز علی الصّدر است.

ردّ العجز علی الصّدر کلمه ای است در نصف آخر شعر که مشابه آن در نصف اوّل نیز آمده باشد، و دارای اقسام زیر است:

1-دو لفـظ موجود در دو مصـرع اوّل و دوّم از نظر صورت و معنی یکی باشـند و در آغاز و آخر کلام واقع شـده باشـند.مانند:الحیلـة ترك الحیلة:«ترك حیله خود حیله است».و نیز مانند:القتل انفی للقتل،کشتن باز دارنده ترین عامل قتل است».همچنین مانند قول شاعر:

1- سورهٔ روم(30)آیه(43) [1]یعنی:پس تو ای رسول مستقیم روی به جانب آئین پاك اسلام آور.

2- سورهٔ الرحمن(55):آیهٔ(54):و [2]میوه درختـانش در همان تکیه گاه در دسترس آنهاست و سورهٔ الشـعرا(26):آیهٔ(168): [3]گفت من با کار شما دشمنم.

سکران سکر هوی مدامه انّی یفیق فتی به سکران (1)

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

2-دو لفظ تکراری،از نظر صورت مثل هم و در معنی مختلف بوده و در اوّل و آخر بیت قرار داشته باشند،مانند یسار من سجتّیها المنایا و یمنی من عطیّتها الیسار (2)

دو یسار در معنی با هم مختلف و د نظر معنی متّحد ولی از نظر شکل واحدی دارند.

3-بر عکس مورد قبل یعنی از نظر معن متّحد ولی از نظر شکل مختلف و در آغاز و پایان بیت قرار گرفته باشند.مانند شعر عمر بن ابی ربیعه:

و استبدّت مرّة واحده انّما العاجز من لا یستبدّ (3)

شاهد در دو کلمهٔ استبدّت و لا یستبدّ است که در ظاهر مخالف ولی در معنی یکی هستند.

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

ضرائب ابدعتها فی السّماح فلسنا نری لك فیها ضریبا (4).

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

5-دو لفظ در صورت و معنی متّحد و یکی در وسط مصراع اوّل و دیگری

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

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

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

4- نوآوریهایی که خلق و طبیعت بخشش به وجود آورده ای مثل و مانند آن را در غیر تو ندیده ایم

در آخر مصراع دوّم واقع شده باشد، مانند گفتهٔ ابی تمّام:

و لم یحفظ مضاع المجدشی من الاشیاء کالمال المضاع (1)

شاهد بر سر دو کلمهٔ مضاع در مصرع اوّل و دوّم است که هم در صورت و هم در معنی یکی هستند.

6-از نظر صورت متّحد ولی از نظر معنی مختلف باشند مانند بعضی که گفته اند:

لا کان انسان یتمّ صائدا صید المها فاصطاده انسانها (2)

شاهد در دو کلمهٔ انسان که در مصراع اوّل به معنای انسان و در مصراع دوّم به معنای مردمك چشم است.

7-دو لفظ از نظر معنی متّحد ولی از نظر صورت مختلف باشند مانند شعر امریء القیس:

اذ المرء لم یخزن علیه لسانه فلیس علی شيء سواه بخزّان (3)

8-دو لفظ در آخر مصرع اول و آخر مصرع دوم قرار داشته و از نظر صورت و معنی متحد باشند مثل شعر ابی تمام و من کان بالبیض الکواعب مغرما فما زلت بالبیض الغواضب مغرما (4)

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

فمشعوف بآیات المثانی و مفتون برنّات المثانی (5)

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

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

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

4- هر کسی به دختران سفید نو رسیده حرص می ورزد، ولی من همیشه در به کار بردن شمشیرهای برنده حریصم.

5- بعضی به شنیدن آیات قرآن خوشحالند و بعضی دلباختهٔ ساز و آوازند.

شاهد در مورد دو کلمهٔ مثانی است که اوّلی به معنای آیات قرآن و دوّمی به معنای شعر آمده است.

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

ففعلك ان سئلت لنا مطيع و قولك ان سئلت لنا مطاع (1)

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

11-مانند شماره های اخیر،ولی در اشتقاق شبیه هم و در صورت با هم مختلفند مانند شعر حریری:

و مضطلع بتخليص المعاني و مطّلع الی تخلیص عانی (2)

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

و ان لم يكن الا معرج ساعة قليلا فانّی نافع لی قليلها (3)

13-در ریشهٔ اشتقاق مشترك و در صورت مختلف باشند و در اوّل و آخر مصرع دوّم بیایند،مانند شعر ابی تمام:

ثوی بالّثری من كان يحيی به الوری و يغمر صرف الدّهر نائله الغمر (4)

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

1- اگر در بارهٔ کار تو سؤال شود کار تو به فرمان ماست و گفتارت را فرمان می بریم اگر بخواهی.

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

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

4- در خاك نهفته شد کسی که به حیات او دیگران زندگی می کردند،و هر کس که از حوادث روزگار به او پناه می آورد نیازش را بر می آورد.

بحث چهارم-قلب

و آن یا در یك کلمه است یا در چند کلمه و دارای اقسام زیر است:

الف-قلب در یك کلمه خود دو صورت دارد:

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

حسامك فیه للاحباب فتح و رمحك فیه للاعداء حتف

2(1)-مقلوب مجنّح-اگر مثل کلمات فتح و حتف در دو سر یك مصرع قرار گیرند آن را مقلوب مجنّح می گویند مانند:

ساق هذا الشّاعر الحین الی من قلبه قاسی سأرخی القوم فالهم علینا جبل راسی (2)

شاهد در اینجا بر سر ساق و مقلوب آن قاس است که در دو سر مصرع اول قرار دارد.

3-مقلوب بعض-و آن عبارت از این است که بعضی از حروف یك کلمه وارونه شود مانند سخن معصوم(علیه السلام)اللّهمّ استر عوراتنا و امن روعاتنا،«پروردگارا زشتیهای ما را بپوشان و دلهره ما را آرام ساز».شاهد در عورات و روعات است.

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

اس ارملا اذا عرا و ارع اذا المرء اساء (3)

نوع دوم،تجنیس صورتی است که بیش از دو کلمه نیاز دارد

و دارای بحثهایی است:

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

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

3- وقتی بیچاره ای برهنه است غمخوارش باش وقتی کسی بدی می کند از وی در گذر.

بحث اوّل-در بارهٔ سجع است

و آن سه قسم می باشد:

1-سجع متوازی (1)-عبارت است از برابری دو کلمه در تعداد حروف و یکی بودن حرف آخر آنها مانند قول علی(علیه السلام)کثرة الوفاق نفاق و کثرة الخلاف شقاق،«موافقت بیش از حدّ نشانهٔ نفاق و اختلاف بیش از حدّ سبب جدایی است».و مانند سخن دیگر علی(علیه السلام)در بارهٔ اهل بصره:عهدکم شقاق،و دینکم نفاق،و ماءکم زعاق،«پیمان شما تفرقه،و دین شما دورنگی و آب آشامیدنتان تلخ و شور است».میان وفاق و نفاق و شقاق،در مثال اوّل و میان شقاق و نفاق و زعاق در مثال دوم سجع متوازی است.

2-سجع مطرف-و آن عبارت است از دو کلمه که در تعداد حروف مختلف ولی در حرف آخر یکسان باشند.مانند سخن معصوم(علیه السلام):لاحم صدوع انفراجها و لائم بینها و بین ازواجها،«به هم آورد شکافهای باز آسمان را و قسمتهای آن را به هم سازگار ساخت».شاهد در کلمات لاحم و لائم و انفراج و ازواج است.

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

مانند قول علی(علیه السلام):الحمد للّه غیر مفقود الانعام و لا مکافؤ الافضال،«شکر پروردگاری را که نعمتهایش پایان پذیر نیست و هیچ چیز با بخششهای او برابری نمی کند»،شاهد بر سر انعام و افضال است.

سجع دشوار با دو خصوصیّت شناخته می شود:

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

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

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

بحث دوّم-تضمین مزدوج-

و آن عبارت از این است که سخنگو بعد از رعایت سجع کلام،بین دو لفظی که از نظر وزن و روی متشابه باشند جمع کند، مانند سخن خداوند تعالی: «وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ» (1)بین سبأ و نبأ تضمین مزدوج است.و مانند سخن رسول خدا(صلی الله علیه و آله)المؤمنون هیّنون لیّنون،«مؤمنان آسان گیر و نرمخویند».و مانند سخن علی(علیه السلام):کثرة الوفاق نفاق.

بحث سوّم-ترصیع،

ترصیع عبارت است از این که دو جمله از نظر وزن الفاظ مساوی و حرف آخر دو جمله یکسان باشد.مانند کلام خداوند متعال: «إِنَّ الْأَبْرارَ لَفِي نَعِيمٍ وَ إِنَّ الْفُجّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (2)،و نیز مانند سخن علی(علیه السلام):علا بحوله و دنی بطوله مانح کلّ غنیمة و فضل کاشف کل عظیمة و ازل،«خداوند از لحاظ قدرت و سلطه از انسان به دور و از لحاظ بخشش به انسان نزدیك است بخشندهٔ هر نعمت و فضیلت،و بر طرف کنندهٔ هر سختی و شدتی است».و نیز مانند سخن آن حضرت در توصیف دنیا که فرموده است:اوّلها عناء و آخرها فناء، و فی حلالها حساب و فی حرامها عقاب،«اول دنیا سختی و آخر آن نیستی، در حلالش حساب و در حرامش کیفر است».گاهی ترصیع با تجنیس جمع شده و در یك عبارت می آید،مانند سخن علی(علیه السلام)در بارهٔ کتاب خدا:بیت لا تهدم ارکانه و عزّ لا تهزم اعوانه،«در خانه ای است که بنیانش خراب نمی شود،ارزشی است که طرفدارانش شکست نمی خورند».

باب دوّم

باب دوّم در بارهٔ دلالت قراردادی و معنوی است

حسن دلالت دارای چهار شرط است:

1- سوره نمل(27)آیه(22):و [1]از ملکه سبا به طور یقین تو را خبری مهم آوردم.

2- سوره انفطار(82)آیه(13): [2]همانا نیکان در نعمت و بدکاران در جهنمند.

1-کلمهٔ عربی بوده و در آن ناخالصی از زبان دیگر وجود نداشته و فراهم شده از اشتباه مردم عادی نیز نبوده باشد.

2-کاربرد آن بر مقیاس زبان عرب و قوانین آن باشد.

3-قوانین نحو در آن رعایت شده باشد.

4-از الفاظ دور از ذهن و نامأنوس به دور باشد،به همین خاطر است که کلمات نامأنوس در قرآن بسیار اندك است.

امّا سخن در بارهٔ دلالت معنوی به مباحث زیر بستگی دارد:

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

فصل اوّل در بارهٔ ویژگیهای خبر و در آن چند بحث است.

بحث اوّل-تعریف خبر،

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

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

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

در تعریف انسان به عنوان جنس آورده می شود نه حدّ تام صدق و کذب و جمله خبری چنین حالتی دارند یعنی تعریف صدق و کذب تنها محـدود به خبر نیست و هر گاه صـدق و کـذب را در بیان خبر بیاوریم برای رفع اشـتباه است که جملهٔ خبری با انواع جملات دیگر اشـتباه نشود).

خبر را به گونـهٔ دیگری نیز تعریف کرده اند و آن بدین طریق است که:«خبر سـخنی است که بروشـنی مقتضـی اسـتناد امری به امر دیگر به صورت نفی یا اثبات باشد».

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

بحث دوّم-منظور ابتدائی از وضع الفاظ مفرد بیان مسمّای آنها نیست،

زیرا افـادهٔ معنای مفرد از الفاظ مفرد منوط به دانسـتن این است که آن الفاظ برای آن مسـمّاها قرار داده شـده انـد و این در صورتی است که مسمّا قبل از وضع برای آن شناخته شده باشد حال اگر بگوییم فهم مسمّا متوقّف بر وضع لفظ است دور پیش می آید و دور محال است.بنا بر این باید گفت مقصود اوّلیه از وضع الفاظ مفرد توانا شدن انسان بر فهم ترکیب مسمّاها به وسیلهٔ ترکیب الفاظ مفرد می باشد.

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

در پاسـخ می گوییم:مـا این مطلب را قبول نـداریم که الفـاظ مرکب معنی نمی دهنـد مگر این که بـدانیم آنها را برای آن معانی وضع کرده اند.توضـیح این که هر گاه ما وضع هر یك از الفاظ مفرد را برای معانی آن بـدانیم و الفاظ مفرد با حرکات مخصوص پشت سـر یکـدیگر به گوش برسد،معانی مفرد آنها در ذهن ما

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

بحث سوّم-فرق خبر دادن به وسیلهٔ اسم و خبر دادن به وسیلهٔ فعل

در حقیقت دانستی که فعل دارای زمان معینی است و اسم چنین نیست و از این جا فرق بین خبر دادن با فعل و خبر دادن با اسم روشن می شود.بنا بر این اگر مقصود از خبر دادن،مطلق خبر باشد،بدون در نظر گرفتن زمان،در این صورت واجب است خبر به وسیلهٔ اسم بیان شود،مانند سخن خداوند متعال: «وَ كَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَيْهِ» (1).در این جا منظور خبر باز بودن دستهای سگ نیست و زمان آن مورد نظر نمی باشد.امّا اگر مقصود اثبات خبر در زمان معیّنی باشد شایسته است که خبر به وسیلهٔ فعل بیان شود مانند سخن خداوند متعال: «هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ» (2).مقصود این آیه صرف بخشنده بودن خدا نیست، بلکه منظور بخشندگی خداوند در همه حال و زمان است.

بحث چهارم-در حکم مبتدا و خبر

هر گاه اسم ذات و صفت در جمله ای باشد اسم ذات برای مبتدا قرار گرفتن،و صفت برای خبر واقع شدن اولویّت دارد این قانون در عمل ممکن است رعایت شود و ممکن است بر عکس آن عمل گردد در صورتی که رعایت شود یا لام تعریف بر خبر اضافه می شود یا نمی شود.

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

1- سورهٔ کهف(18)آیهٔ(18):و [1]سگشان دستهایش را جلو غار باز کرده بود.

2- سورهٔ فاطر(35)آیهٔ(3): [2]آیا آفریننده ای غیر از خدا هست روزی می دهد شما را از آسمان و زمین.

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

اگر لا می که بر خبر وارد می شود لام عهد باشد،مثل این که معتقد به وجود آزاد شدهٔ معینی باشی ولی معلوم نباشد آن آزاد شده زید است یا عمرو،پس اگر بگویی:زید المنطلق و منظور رهایی زید باشد،رها فقط منحصر به زید می شود.

و اگر لا می که بر خبر وارد می شود برای بیان واقعیّت خبر باشد از توصیف آن حصر فهمیده می شود.لا می که برای بیان حقیقت خبر باشد افادهٔ حصر خواهد کرد مشروط بر این که منحصر کردن خبر ممکن باشد مانند:زید هو الوفیّ،که گمان خیر به غیر زید نمی رود.در غیر این صورت(یعنی عدم انحصار خیر در زید) مقصود از لام خبر مبالغه است مانند:زید هو العالم،یا هو الشجاع،که برای مبالغه است.زیرا حقیقت دانش و شجاعت را نمی توان در زید منحصر ساخت.

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

فصل دوّم-دلالات معنوی در بارهٔ حقیقت و مجاز

بحث اوّل-در معنای حقیقت و مجاز و تعریف آنها

حقیقت بر وزن فعیلت به معنای مفعول از ریشه حق گرفته شده و به معنای ثبات است و آنچه که مخالف مجاز باشد حقیقت گفته می شود،زیرا حقیقت مفهوم مثبتی است

که دلالت آن آشکار است.

مجاز بر وزن مفعل و از فعل جاز یجوز و به معنای تجاوز از معناست.

هر گاه لفظ از معنای قراردادی لغویش خارج شود مجاز نامیده می شود.بدین معنی که ذهن از لفظ به معنایی غیر از معنای آن انتقال یافته است بنا بر این لفظ است که زمینهٔ انتقال ذهن و دگرگونی معنی را فراهم ساخته است.

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

تعریف حقیقت در جملهٔ-هر جمله ای که قرارداد شده باشد برای معنی دادن حکمی که عقل بر آن حکایت کند و در معنای خود به کار رود حقیقت است، مانند جملهٔ«خلق اللّه العالم».

تعریف مجاز در مفرد-هر گاه کلمه ای در غیر از معنایی که طبق قرارداد، گفتگو بر آن انجام می گیرد به کار رود مجاز نامیده می شود و باید بین معنای قراردادی و معنای ثانوی(مجازی)رابطه ای وجود داشته باشد،در این تعریف مجاز لغوی،عرفی و شرعی داخل می شود.

تعریف مجاز در جمله-هر جمله ای که از معنای قراردادی خود طبق حکم عقل به قسمی از اقسام تأویل خارج شود مجاز نامیده می شود مانند قول خداوند متعال: «وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها» (1)فعل مجازا به زمین نسبت داده شده است.

بحث دوّم-در چگونگی تحقق مجاز است

در وقوع مجاز دو چیز باید در نظر گرفته شود:

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

1- سورهٔ زلزال(99):آیهٔ(2): [1]زمین سنگینیهای خود را بیرون می ریزد.

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

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

بحث سوّم-اقسام مجاز.

مجاز یا در لفظ مفرد یا در ترکیب و یا در هر دو واقع می شود:

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

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

اشاب الصّغیر و افنی الکبیر کرّ الغداة و مرّ العشیّ (1)

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

1- گذشت شب و روز خردسالان را پیرو پیران را نابود می سازد.

3-مجاز مفرد و مرکب با هم-مانند سخنی است که نسبت به کسی که او را دوست می داری می گویی:احیانی اکتحالی بطلعتك،دیدار تو مرا زنده کرد.

زیرا احیا و اکتحال دو لفظ مفردی هستند که در غیر معنای قراردادی به کار رفته اند (احیا به معنای زنده کردن و اکتحال به معنای سرمه کشیدن است)و باز نسبت دادن احیا به اکتحال مرکّب مجازی است زیرا در واقع مناسبتی بین احیا و اکتحال وجود ندارد.این تقسیم بندی در مجاز از عبد القاهر نحوی است.

بحث چهارم-در اقسام مجاز:

آنچه که امام فخر الدین نقل کرده است دوازده قسم است به طریق زیر:

1-اسم سبب را بر مسبّب اطلاق کنیم و دارای چهار وجه است:

الف-سبب فاعلی مثل اطلاق حرکت چشم بر دیدن مانند این که می گویی «نظرته»نگاه کردم او را به معنای دیدم او را.

ب-سبب غایی مانند نامگذاری انگور به خمر.

ج-سبب صوری مانند نامگذاری دست برای قدرت.

د-سبب قابلی مانند اطلاق جریان بر مجرای آب به جای آب.می گویند وادی جریان پیدا کرد که منظور جریان آب در وادی است.

2-مسبّب را مجازا بر سبب اطلاق کنند مانند این که بیماری سخت را مرگ بنامند(مرگ مسبّب،بیماری سخت سبب که مجازا مسبّب را بر سبب اطلاق کرده اند).باید توجه داشت که سبب را به جای مسبّب به کار بردن بهتر است،زیرا سبب معیّن موجب مسبّب معیّن می شود ولی مسبّب معیّن حتما نتیجهٔ سبب معیّن نیست.

در بین اسباب یاد شده،سبب غایی بهترین سبب است به دلیل رابطهٔ علّی و معلولی که هر کدام به تنهایی می تواند دلیل برای نیکو بودن مجاز قرار گیرد ولی بقیهٔ اسباب چنین نیستند مانند انگور برای شراب که انگور علّت شراب است.

3-اطلاق اسم چیزی بر مشابه آن به صورت مجاز مانند به کار بردن لفظ حمار برای شخص نادان.به نظر من(مؤلف)به کار بردن لفظ حمار برای شخص نادان استعاره است چنان که بعدا خواهیم گفت.

4-نامیدن چیزی به نام ضدّ آن،مانند نامگذاری ثواب که نتیجهٔ احسان و خدمت است به نام ضدّش یعنی عقاب که سبب جریمه و مجازات مختص آن می باشد.

5-نامگذاری جزء به اسم کل مانند نامیدن لفظ عام بر خاص مثل این که حیوان بگوییم و مقصودمان انسان باشد.

6-عکس نوع بالا یعنی اطلاق لفظ خاص بر عام،مانند اطلاق لفظ سیاه، به دلیل سیاهی پوست بر زنگی،نوع اوّل یعنی اطلاق عام بر خاص بهتر است زیرا کل در بر دارندهٔ جزء هست ولی جزء لزوما کل را در بر نخواهد داشت.

7-به کار بردن شيء بالفعل به جای شيء بالقوّه مانند این که آب انگور را مسکر بنامند در حالی که هنوز آب انگور است و این مشابه اطلاق سبب غایی بر مسبّب آن می باشد.

8-به کار بردن صفت مشتق مانند ضارب برای کسی که فعل زدن را قبلا انجام داده است.در گذشته دانسته شد که این نوع استعمال مجاز است یا حقیقت.

9-به کار بردن اسم همجوار برای همجوار به خاطر مجاورت،مانند اطلاق راویه بر شتری که مشك آب را حمل می کند که در حقیقت راویه صفت مشك است ولی بر شتر اطلاق شده است.

10-به کار بردن نام حقیقت عرفی مانند اطلاق اسب و الاغ و غیر اینها بر دابّه که مجاز عرفی است.

11-مجازی که به دلیل کم یا زیادی عبارت به دست می آید.

امام فخر رازی گفته است چنان که انتقال کلمه از معنای حقیقی به معنای

غیر حقیقی موجب ایجاد مجاز می شود گاهی حکمی به دلیل این که به حکم دیگری تغییر پیدا می کند که معنای حقیقی آن نیست مجاز گفته می شود مانند سخن گفتن خداوند متعال: «وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ» ،که تقدیر آن:«وَ اسْئل اهل القریه»است، یعنی از اهل قریه بپرس.این مطلب که:«با در نظر گرفتن اهل در تقدیر،اعراب حقیقی قریه جر خواهد بود،و نصب آن مجازی است»،پنداری نادرست و قابل بحث است،زیرا رعایت اعراب موجب صدق و کذب نسبت،مطابقه و عدم مطابقه نمی شود،چون اگر بگویی لمست السّماء:«آسمان را لمس کردم»آسمان در این عبارت مفعول مستقیم است برای فعل لمس کردن و در حقیقت باید منصوب باشد در آیهٔ شریفه قریه در واقع مفعول و شایستهٔ نصب است،امّا این که سؤال کردن از قریه در حقیقت امری صادق است یا نه،بحث دیگری است(و به اعراب مربوط نمی شود)،حقیقت این است که در این آیه مجاز در ترکیب و نسبت است،زیرا سؤال کردن از مردمان قریه حقیقت و سؤال از قریه مجاز خواهد بود.با صرف نظر از بحث علمای نحو(که مجاز را به اعراب نسبت داده اند).ممکن است بگوییم آنچه امام فخر در تعریف مجاز این آیه گفته درست است(مجاز در این آیه،مجاز در کم کردن عبارت بود)اما مجاز به سبب زیاد کردن عبارت:اگر افزایش در عبارت باعث تغییر معنای سخنی شود که بدون آن افزایش هم معنای خود را می رساند،مانند سخن خداوند متعال: «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» :«چیزی مانند او نیست»،مجاز در نسبت محقق شده است زیرا(در این عبارت)نسبت نفی برقرار است و اگر معنی را تغییر ندهد مانند قول خداوند متعال: «فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ» (1)«ب»در فبما اضافه است و تغییری هم در معنی نداده است مجاز نیست.

1- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(159): [1]مرحمت خدا ترا با خلق مهربان گردانید.

12-اطلاق اسم متعلّق بر متعلّق مانند این که مقدور بگوییم و از آن قدرت را اراده کنیم.

بحث پنجم-در بارهٔ مجاز.

مجاز ذاتا جز بر اسماء جنس وارد نمی شود.

توضیح این که یکی از کلمات که حرف است حقیقتا معنای آن در غیر خودش آشکار می شود.بنا بر این اگر حرف ضمیمه معنای حقیقی کلمه باشد،معنای حقیقی دارد و اگر ضمیمه معنای مجازی کلمه باشد در ترکیب معنای مجازی دارد.بنا بر این مجاز ذاتی در حرف نیست.مجاز ذاتی در فعل نیز وارد نمی شود زیرا معنای فعل از مصدر و غیر مصدر ترکیب یافته است.(فعل معنای مصدری است به اضافهٔ زمان).به این دلیل مجاز در مصدر وجود ندارد،پس مجاز در فعل هم نخواهد بود.البته مجاز در فعل به طور عارضی وجود دارد مجاز ذاتی در اسم شخصی وارد نمی شود.زیرا اسم یا علم است که بر آن مجاز وارد نمی شود به این دلیل که معنای مجاز مشروط است به رابطه ای که بین معنای اصلی و معنای فرعی است و این رابطه در اسمهای علم وجود ندارد و یا اسم مشخص مشتق است و روشن است که مجاز به مشتق منه یا مصدر اشتقاقی وارد نمی شود، بنا بر این بر اسم مشتق هم وارد نمی شود.

بحث ششم-در بارهٔ انگیزه به کار بردن کلام مجازی.

رو آوردن به مجاز یا به خاطر رسایی لفظ است،یا رسایی معنی و یا هر دو.اگر برای رسایی لفظ باشد به دو قسم تقسیم می شود:

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

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

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

رو آوردن از معنای حقیقی به معنای مجازی به دلیل رسایی معنی،دارای چند ویژگی است:

1-گاهی مقصود از مجاز عظمت بخشیدن به معنی است که این منظور از معنای حقیقی حاصل نمی شود چنان که گفته اند:سلام علی المجلس السامی،«سلام بر مجلس با نام و آوازه»که منظور اهل مجلس است.

2-گاهی به منظور تحقیر مجاز به کار می رود چنان که از روی مجاز غایط را به قضای حاجت تعبیر می کنند.

3-منظور طولانی کردن بیان است برای عظمت بخشیدن به شخص،مانند این که می گویی:رأیت اسدا:شیری را دیدم و منظور انسان شجاع باشد.این جمله از نظر بیان از جملهٔ:رأیت انسانا یشبه الاسد فی الشجاعه،رساتر است.

4-گاهی مجاز به منظور زیبایی خود سخن است.این نوع مجاز برای تأکید یا تلطیف سخن به کار می رود.امام فخر در این باره چنین گفته است:

«هر گاه انسان بر سخنی آگاهی پیدا کند اگر بر تمام مقصود سخن آگاه شود در این صورت برای انسان شوقی برای فهمیدن چیز دیگری باقی نمی ماند و این تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است و اگر از مقصود سخن هیچ چیز در نیابد بازهم برای انسان شوقی در بارهٔ سخن حاصل نمی شود.امّا اگر بر بعضی از معانی کلام آگاه شود آن مقدار از معنی که معلوم باشد انسان را تشویق می کند برای فهمیدن مقدار نامعلوم و از دانستن مقدار معلوم لذّت می برد و از ندانستن مقدار نامعلوم رنجشی پیش می آید.و همین پی در پی آمدن دردها و لذّتها شادی بخش است و هر گاه لذّت در پی الم حاصل شود،درك لذّت قوی تر و نفس آن را کاملتر در می یابد».اکنون که این توضیح روشن شد می گوییم:هر گاه به

وسیلهٔ لفظی که دالّ بر معنای حقیقی است چیزی را بیان کنیم علم به تمام مقصود حاصل شده است و بنا بر این لذّت شدیدی حاصل نمی شود،ولی هر گاه معنای لفظی را از معنای لوازم خارجی لفظ جویا شویم معنای حقیقی لفظ به دست می آید ولی نه بطور کامل و آن حالت جستجوگر که حاکی از دغدغه خاطر است حاصل می شود.مثلا هر گاه بگویی:«انسانی را دیدم که شبیه شیر است در شجاعت» تمام معنای مقصود را با تمام الفاظ قراردادی بیان کرده ای و لذّتی را که از عبارت:

«شیری را دیدم که در دست او شمشیر است»پدید می آید،از سخن اوّل به دست نمی آید،زیرا در مثل دوّم ابتدا ذهن از لفظ اسد معنای شیر و لوازم آن را که شجاعت است می فهمد،سپس از قرینهٔ شمشیر ذهن انسان به وجه شبه که شجاعت است به انسان منتقل می شود و این همان تشویش خاطر و لذّت نفسانی است.

بحث هفتم-در مورد جدایی حقیقت از مجاز

حقیقت از مجاز یا به وسیلهٔ تصریح مشخّص می شود یا به وسیلهٔ استدلال مشخص شدن حقیقت از مجاز به وسیلهٔ تصریح دارای اقسامی است:

1-این که واضع،لفظی را برای معنای حقیقت و لفظی را برای مجاز تعیین کرده باشد.

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

3-به وسیلهٔ ویژگیهای حقیقت و مجاز،آنها را مشخص می سازد.

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

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

2-هر گاه اهل لغت بخواهند معنایی را به غیر خودشان منتقل کنند،با

آوردن عباراتی بدون ضمیمه کردن قرینه اکتفا می کنند و هر گاه بعد از فهمیدن معنی تعبیر زیبایی را قصد کنند عبارات دیگری را می آورند و قراینی به آن اضافه می کنند در اینجا فهمیده می شود که معنای اوّل حقیقت است زیرا اگر حقیقت معنی به وسیلهٔ آن لفظ در دلها استقرار نمی یافت به عبارات مخصوص اکتفا نمی شد[و لزوما باید قرینه ای ضمیمه می شد].

مجاز نیز به سه طریق شناخته می شود:

1-از عکس آنچه در بارهٔ حقیقت بیان شد.

2-هر گـاه کلمه ای دارای معنایی شود که عقل ربط آن کلمه را به آن معنا محال می دانـد معلوم می شود که آن لغت برای آن معنی وضـع نشده است،از این جا مجاز بودن معنی برای کلمه فهمیده می شود،مانند سخن خداوند متعال «وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ» .

3-اگر واضع لغت لفظی را برای معنـایی وضع کرده و در بعضـی موارد به کار رفته باشـد سـپس در معنایی غیر معنای اوّل اسـتعمال شـده باشـد،در اسـتعمال دوّم مجاز می باشـد مانند لفظ«دابّه»که ابتدا برای هر جنبنده ای وضع شده و سـپس اختصاص به اسب یافته و حقیقت عرفیه شده است و پس از آن در مورد حمار مجازا به کار رفته تا در این مورد نیز بر اثر کثرت استعمال حقیقت عرفیه شده است.

فصل سوّم-در بارهٔ تشبیه

تشبیه دارای چهار رکن است:

رکن اوّل

رکن اول در مورد طرفین تشابه است

که یا هر دو محسوسند و یا هر دو

ص:99

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

صورت اوّل،که هر دو طرف محسوس باشند مانند کلام امیر المؤمنین(علیه السلام) در بارهٔ اهل بصره:کانّی بمسجدکم هذا کجؤجؤ سفینة،«گویا مسجد شما را می بینم که مانند سینهٔ کشتی در آب فرو رفته است».مسجد و سینهٔ کشتی هر دو محسوسند.و کلام دیگر آن حضرت در توصیف بعضی از ترکها:کانّی اراهم قوما کان وجوههم المجانّ المطرقه،«گویا می بینم گروهی از آنها را که چهرهایشان همانند چهرهٔ جنهای سرافکنده است».طرفین تشبیه ترکها و مجانّ هستند که شاید مؤلّف مجانّ را در هیأت تشکیل گرفته و محسوس به حساب آورده است.

صورت دوّم،آن که طرفین تشبیه هر دو معقول باشند.مانند کلام علی(علیه السلام):

کم أداریکم کما تداری البکار العمده و الثّیاب المتداعیه،«چقدر با شما مدارا کنم همچنان که با بچه شتر ناپخته و جامهٔ کهنه مدارا می شود».طرفین تشبیه در این جا مداراست و وجه شبه دشواریی است که حضرت با مردم کوفه داشت و تشبیه شده است به دشواری کار کسانی که با شتران جوان سر و کار دارند.

صورت سوّم،آن که تشبیه معقول به محسوس باشد مانند سخن علی(علیه السلام) در حق مروان:اما انّ له امرة کلعقة الکلب انفه،«آگاه باشید که برای مروان حکومتی خواهد بود به کوتاهی زمانی که سگ دماغش را می لیسد».فرمانروایی حالتی است معقول که به لیسیدن دماغ سگ که امری محسوس است تشبیه شده است.همچنین مانند سخن دیگر آن حضرت:امّا بعد فانّ الامر ینزّل من السّماء الی الارض کقطر المطر،«فرمان خدا مانند دانه های باران از آسمان به زمین فرود می آید».امر که معقول است به دانه های باران که محسوس است تشبیه شده است و باز مانند سخن دیگر آن حضرت:کانّی بك یا کوفة تمدّین مدّ الادیم العکاظی،«ای کوفه چنان می بینم که مانند پوست دباغی شده گسترش می یابی».

در این جا کشش و گسترش یافتن که معقول است به پوست دباغی شده که

محسوس است تشبیه شده است.

صورت چهارم،آن که مشبّه به معقول و مشبّه محسوس باشد مانند گفتهٔ شاعر:

کانّ بصاص البدر من تحت غیمه نجاة من البأساء بعد وقوع (1)

در این جا مشبّه که روشنایی ماه است محسوس و مشبه به که خلاصی باشد معقول است.و باز مانند سرودهٔ صاحب بن عباد به هنگام تقدیم عطری به قاضی ابو الحسن:

اهدیت عطرا کان مثل سنائه فکانّما اهدی له اخلاقه (2)

امام فخر رازی تشبیه نوع چهارم را منع کرده است به این اعتماد که علوم عقلی به دست آمده از محسوساتند و محسوس مبنای معقول است.اقتضای تشبیه کردن محسوس به معقول این است که اصل فرع و فرع اصل قرار گیرد و این محال است.

سخن امام فخر درست نیست زیرا حواس هر چند مسیر کسب علم اند امّا تمام مسیرهای کسب دانش نیستند.بر فرض بپذیریم که حواس تنها راه کسب دانش اند،نمی توانیم بپذیریم که محسوس از آن جهت که فرع است اصل قرار گیرد نه به طور مطلق.و در این مورد چنین نیست زیرا معقول فرع محسوس است از آن جهت که معقول از محسوس به دست می آید و به همین لحاظ نمی تواند معقول مقدّمهٔ محسوس باشد و با این که معقول در ادراك اوّلیّهٔ فرع محسوس است در تشبیه و ملاحظات ذهنی می تواند برای معقول اصل قرار بگیرد.

1- گویا روشنایی ماه شب چهارده از زیر ابر مانند خلاصی از واقعهٔ سختی پس از روی دادن می باشد.

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

رکن دوّم

رکن دوّم در تشبیه [وجه شبه است]

دارای بحثهایی است:

بحث اول-در اقسام وجه شبه

و دارای چند صورت است:وجه شبه یا صفت حقیقی است یا اضافی،در صورتی که صفت حقیقی باشد یا کیفیّت جسمانی است یا نفسانی،در صورتی که کیفیّت جسمانی باشد یا محسوس به احساس اوّلیّه است یا محسوس به احساس ثانویه:

الف-محسوس به احساس اوّلیّه:

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

2-محسوس به حسّ شنوایی،مانند تشبیه قرقر شکم انسان گرسنه به صدای جوجه ها و تشبیه صدای زشت به آواز خر.

3-محسوس به حسّ چشایی،مانند تشبیه بعضی از میوه های شیرین به عسل و شکر.

4-محسوس به حس بویایی مانند تشبیه بعضی از بوهای خوش به مشك و کافور.

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

ب-محسوس به احساس ثانویّه عبارتند از اشکال و مقادیر و حرکات.

اشکال یا مستقیم اند یا دایره:

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

2-تشبیه در شکل دایره مانند تشبیه شيء مدوّر به کره و حلقه.

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

مثال تشبیه در حرکت مانند تشبیه شيء شتابان به تیر.

اشتراك در کیفیّت جسمانی مانند این که گفته شود فلانی در نادانی و حرص و شهوترانی مانند الاغ است و یا فلانی در غضب مانند پلنگ است.

تشبیه در کیفیّت نفسانی مانند اشتراك در غرایز و اخلاق مانند کرم، بردباری،شجاعت،هوش،تیزفهمی،علم و زهد.مانند این که بگویی فلانی در بخشندگی مثل حاتم است یا فلانی در شجاعت مانند عمر و بن معدی کرب است.

در صورتی که وجه شبه اشتراك در حالت اضافی باشد،مانند این که گفته شود این دلیل در وضوح مانند خورشید است.وجه اشتراك در این جا وضوح و آشکاری در دیدن و فهمیدن است و این روشنی و وضوح حالت اضافی است.

گاهی وجه شبه بسیار آشکار است چنان که در مثال قبل گذشت و همچنین مانند تشبیه گفتار شخصی به آب و نسیم از حیث روان بودن و لطافت.و این در صورتی ممکن است که در الفاظ کلمات شخص تنافر وجود نداشته باشد و بر زبان آسان جاری شود و از زبان بیگانه و ناآشنا استفاده نشده باشد و دل از شنیدن آن آرامش یابد.و به سبب این که زود ادراك می شود تشبیه به آب شده که بسرعت در حلق وارد می شود،و به نسیم تشبیه شده که زود در بدن اثر می کند.

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

بحث دوّم-در تقسیم وجه شبه

به گونه ای دیگر وجه شبه گاهی نزدیك به ذهن است و گاهی دور از ذهن در صورتی که نزدیك به ذهن باشد بدین گونه است که هر گاه دایره بودن خورشید و نورانی بودن آن در نظر باشد،دایره آینه شکل روشنی

در نظر می آید و میان این دو وجه شبه ملاحظه می شود.همین طور هر گاه به رنگهای منشور بنگری در نظرت چمن باران خورده ای که بر آن شکوفه ریخته باشد خواهد آمد.در این دو مثل وجه شبه نزدیك به ذهن است.

امّا وجه شبه بیگانه و دور از ذهن آن است که فهمیدن آن نیاز به دقّت نظر زیادی دارد مانند تشبیه خورشید به آینه ای که در دست رعشه دار و لرزان است، و مانند تشبیه برق آسمان به انگشت دزد،در سخن کشاجم شاعر:

ارقت ام نمت لضوء بارق مؤتلفا مثل الفؤاد الخافق

{ کانّه اصبع کفّ السارق (1)}

سبب نزدیکی و دوری وجه شبه از ذهن دو چیز است:یکی آن که تشخیص نزدیکی و دوری وجه شبه از ذهن کار عقل است نه حس،زیرا حس بین اشتراك و امتیاز فرق نمی گذارد و مرکب را به علّت این که شيء واحدی است درك می کند.امّا تمیز و تفصیل کار عقل است.دیگر آن که،دریافت حس به صورت اجمالی پیش از دریافت به صورت تفصیلی است،زیرا آنچه در اوّلین نگاه دیده می شود،چشم همه معنایش را درك نمی کند مگر آن که تکرار شود.

همچنین است چیزهای شنیدنی که با تکرار شنیدن بر چیزهایی آگاه می گردی که با شنیدن اوّل آگاه نمی شوی و به وسیلهٔ ادراك تفصیلی است که بین دو شنونده فرق گذاشته می شود و در این صورت ادراك اجمالی آسانتر و نزدیکتر از ادراك تفصیلی است.

بحث سوم-در بیان این که وجه شبه عقلی عمومی تر از وجه شبه حسّی است

خود تشبیه،یا تشبیه محسوس به محسوس است که در این صورت ممکن است تشبیه محسوس به محسوس به دلیل اشتراك در وجه شبه محسوس باشد و ممکن

1- با روشنایی روشنی دهنده ای بیدار می شوی یا می خوابی چنان پیوسته مانند دل تپش دار و انگشت دست سارق.

است به جهت اشتراك در وجه شبه معقول باشد و ممكن است به سبب اشتراك در وجه شبه معقول و محسوس باشد.مثال برای صورت اوّل مانند تشبیه گونهٔ انسان به گل قرمز(مشبّه،مشبّه به و وجه شبه محسوسند).مثال برای صورت دوم مانند قول رسول خدا(صلی الله علیه و آله):«بپرهیزید از گیاهی که در مزبله روئیدن است (1)».

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

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

بحث چهارم-تشبیهی که وجه شبه آن محسوس باشد کاملتر است از

تشبیهی که وجه شبه آن معقول باشد،

به دو دلیل زیر:

اول آن که در تشبیه بیشتر تخیّل دخالت دارد و تخیّل در تشویق و تهدید جانشین تصدیق می شود و تخیّل در درك و نگهداری کیفیّات حسّی قویتر از درك امور عقلی است.

دوّم آن که اشتراك در خود صفت(محسوس)مقدّم بر اشتراك در مقتضای

1- ایّاکُمْ وَ خَضْراءُ الدّمن.

صفت محسوس(معقول)است،زیرا صفت در نفس ذات بر تصوّر مقتضای صفت محسوس(که معقول است)مقدّم است.بنا بر این تشبیه در امر محسوس از تشبیه در امر معقول کاملتر و تمامتر می باشد.

بحث پنجم-تشبیه از لحاظ وجه شبه به دو قسم مفرد و مرکّب تقسیم

می شود:

مشابهت یا در امری واحد است و یا در امور متعدّد.در صورتی که تشبیه در امر واحد باشد یا در نسبت مقیّد به چیزی نیست،مانند تشبیه کلام به عسل (کلام و عسل مقیّد به قیدی نیستند)در این که هر یك از آنها موجب لذّت نفسانی و حالتی مطلوب می شود،و یا در نسبت مقیّد به قیدی هست و قیود انتسابی را به چهار گونه دانسته اند:

1-قید تشبیه مفعول به باشد مانند:اخذ القوس باریها،«کمان را اهلش به دست گرفت».مقصود در این تشبیه واقع شدن کار در جایگاه خود و تحقق یافتن آن به وسیلهٔ اهلش می باشد،و این معنی از تشبیه مطلق به دست نمی آید ولی با تشبیه تیرانداز به سازندهٔ تیر فراهم می آید.

2-قید به جای مفعول به باشد و آن عبارت است از جار و مجرور که در تشبیه قید واقع شود،مانند ضرب المثل عربها در مورد کسی که کار بیهوده می کند می گویند:هو کالراقم علی الماء،«او مانند کسی است که بر آب می نویسد».این مفهوم از نویسندهٔ مطلق حاصل نمی شود،بلکه از نویسندهٔ بر آب به دست می آید.

3-قید تشبیه حال باشد مانند مثلی که عربها می گویند:کالحادی لیس له بعیر،«مانند آواز خوان برای شتران است در حالی که شتری ندارد»،در این مثل شخصی که کار بی موردی انجام می دهد تشبیه شده به ساربانی که شتر ندارد ولی برای شتران شعر می خواند.

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

ضرب المثل عربها که می گویند:هو کمن یجمع سیفین فی غمد،«او مانند کسی است که دو شمشیر را در یك غلاف جا می دهد».همچنین می گویند:هو کمن ینثر الجواز علی القبّه،«او مانند کسی است که گردکان بر گنبد می پراکند».در مثل اوّل صرف آوردن مفعول(یعنی سیفین)برای تشبیه کفایت نمی کند و مادامی که همراه جار و مجرور(یعنی فی غمد)نباشد مفید فایده نیست.و مانند دو تشبیه فوق است سخن خداوند متعال: «کَمَثَلِ الْحِمارِ یَحْمِلُ أَسْفاراً» (1)در این تشبیه مثل یهود به حمار تنها برای حمل نیست بلکه برای دو امر دیگر است یکی متعدّی شدن حمل به کتاب و دیگری بی خبری از محتوای کتاب،مقصود از تشبیه سرزنش کسی است که خود را به رنج می اندازد از حمل چیزی که دارای سود بزرگی است و به دلیل نادانی از آن بی بهره می ماند.و این مقصود از حمل تنها و بدون دو شرط مذکور(منفعت فراوان کتاب و جهل و نادانی)حاصل نمی شود.

هر گاه وجه شبه وصف مقیّد باشد دو صورت متصوّر است:یا جدا آوردن یکی از دو جزء تشبیه ممکن است و یا ممکن نیست.جدا آوردن اجزای تشبیه مانند شعر شاعر:

فکانّ اجرام النّجوم لوامعا درر نثرن علی بساط ارزق (2)

در این بیت ستارگان به در و آسمان به بساط کبود رنگ تشبیه شده است.

اگر در این مثال اجزای تشبیه را از یکدیگر جدا کرده و بگویی:کانّ النجوم درر، و کانّ السّماء بساط ارزق،تشبیه دارای معنی است هر چند معنای مقصود گویندهٔ شعر تغییر یافته است.زیرا مقصود شاعر از تشبیه در این جا بیان امور شگفت آوری است و آن طلوع ستارگان درخشان و پراکنده در بستر آسمان نیلگون و روشن و درخشش ستارگان در آن بستر نیلگون می باشد و روشن است که این

1- سورهٔ جمعه(62):آیهٔ(5): [1]مثل یهود مثل خری است که کتاب حمل می کند.

2- گویا جرم ستارگان درخشان درهایی هستند که بر بساط کبود رنگ افشانده شده اند.

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

صورت دوّم،اجزای تشبیه قابل تفکیك نباشد،مانند سرودهٔ شاعر:

کانّما المرّیخ و المشتری قدّامه فی شامخ الرّفعه

منصرف باللّیل عن دعوه قد اسرجت قدامه الشّمعه (1)

اگر در این مثل بگویی:کانّ المرّیخ منصرف عن دعوة،و مشتری و شمع را در عبارت نیاوری خلاف تشبیه رفتار کرده ای زیرا تشبیه برای مرّیخ در صورتی حاصل است که عبارت«پیشاپیش آن مشتری به صورت چراغی فروزان»آورده شود.بنا بر این اجزای تشبیه در این مثل جدا آورده نمی شود.

بحث ششم-از مباحث تشبیهات در بارهٔ تشبیهاتی است که در مفهوم و

معنی متعدّد و در عبارت مجتمع باشد.

در صورتی تشبیه چنین است که از امور فراوانی گرد آمده باشد بدون آن که برخی از این تشبیهات به برخی دیگر مقیّد باشد.بدین ترتیب بخشی از تشبیهات به برخی دیگر به منظور اهداف مختلفی ضمیمه شده است ولی هر کدام از تشبیهات معنای خاص خود را دارند.در این نوع تشبیه دو ویژگی است به ترتیب زیر:

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

2-در این نوع تشبیه اگر بعضی از تشبیهات حذف شود،در تشبیهات موجود دیگر تغییر وضعی پیدا نمی شود مانند گفتهٔ اهل عرب در توصیف شيء با صفات متضاد:هو یصفو و یکدر و یحلو و یمرّ،«او صاف و کدر و شیرین و تلخ

1- گویا مریخ و پیشاپیش آن مشتری در بلندای آسمان به شخصی می ماند که در شب از دعوت برگشته و پیشاپیش آن شمعی بر افروخته باشد.

است»،که اگر کـدر و تلـخ بودن از عبارت فوق حـذف شود تشبیه مشـبّه،به آب در صافی و عسل در شـیرینی به حال خود باقی می مانـد و صدمه ای به معنای کلام وارد نمی آورد.

بحث هفتم-از مباحث تشبیهات-به لحاظ وجه شبه در تشبیه باید مناسبت

تشبیه رعایت شود،

بـدین معنی که اگر شـیئی در جهت خاصـی به شـیئی تشبیه شـد نمی توان مشـابهت آن دو را در آن جهت خاص به دیگر ویژگیهای آن دو سرایت داد،زیرا در این صورت موجب خطا و اشـتباه می شود مثلا اگر گفته شود:النحو فی الکلام کالملح فی الطعام،«نحو در سخن مانند نمك در طعام است»،وجه شبه در این تشبیه انسجام کلام به وسیلهٔ نحو و مطبوع شدن غذا به وسیله نمك است.مقصود این است که همان گونه که طعام جز با نمك مطبوع نمی شود سـخن نیز جز با نحو قوام و اسـتحکام نمی یابد.بنا بر این گمان بعضـی دایر بر این که چون نمك بیش از اندازه غذا را نامطبوع می کند پس رعایت فراوان نحو هم سخن را از انسجام می اندازد،گمان باطلی است.زیرا نحو عبارت از آگاهی به قواعـد و قـوانین مقرر و معیّن کلاـم است و محـال است زیـاده و نقصـان در به کـارگیری آن تصـوّر شـود،مثلاـ در این جمله:کـان زید قائما،«زید ایسـتاده بود»، ناگزیر باید اسم کان مرفوع و خبر آن منصوب باشد،اگر رعایت این قاعده شد نحو رعایت شده و اگر رعایت نشـد قاعـدهٔ نحو رعایت نشده است،بنا بر این زیادی و نقصان در رعایت این قاعده بی معنی است.منظور محدود و معیّن بودن علم نحو است نه کم و زیادی آن نزد اشخاص.

بحث هشتم-از مباحث تشبیه در اکتساب وجه مشابهت است

راه دست یافتن به وجه شبه جدا کردن وجه شبه از چیزهایی است که مشبّه به را از دیگر اشیا جدا می کند.مثلا هر گاه کسی بخواهد چیزی را به چیزی در جهت حرکت تشبیه کند فقط لازم است مشابهت بین دو کیفیّت حرکت،بدون در نظر گرفتن

جسم متحرّك و سایر صفات عرضی آن را رعایت کند. چنان که ابن معتزّ در سرودهٔ زیر رعایت کرده است:

و کانّ البرق مصحف قار فانطبقا مرّة و انفتاحا (1)

شاعر در این شعر به همهٔ اوصاف برق و معانی آن جز کیفیّتی که چشم از انبساط و انقباض می بیند توجّه نکرده است. و سپس به اوصاف حرکت به دقّت نگریسته است تا ببیند کدام صفت شباهت بیشتری دارد به آنچه که قرائت کننده انجام می دهد. مشابهت را در باز و بسته شدن بهتر یافته است. حسن تشبیه در شعر بدان جهت نیست که شاعر جمع بین مختلفین(باز و بسته شدن) کرده است، بلکه به دلیل موافقتی است که در جهت تشبیه میان کیفیّت برق و باز و بسته شدن کتاب و انطباق کامل در اتّفاق و اختلاف بین آن دو موجود است می باشد و از چیزهایی که در جامعیّت بین دو مختلف مناسبت دارد. گفتهٔ شاعر عرب است که چیزی را علّت ضدّ آن قرار داده است:

اعتقنی سوء ما صنعت من الرّق فیا بروزا علی کبدی

فصرت عبد السّوء فیك و ما احسن سوء قبلی الیاحد

(2)

رکن سوم

رکن سوم در فایده تشبیه است

که گاهی به مشبّه و گاهی به مشبّه به بر می گردد.

هر گاه فایدهٔ تشبیه به مشبّه برگردد به دو صورت زیر تقسیم می شود:

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

2- بد رفتاری تو مرا از بردگی آزاد کرد و روشن است که چه بر من می گذرد بنا بر این من بندهٔ بدیهای تو شدم و چه خوب است چنین بدیی از ناحیه من برای اشخاص دیگر

1-گاهی فایدهٔ تشبیه روشن کردن حکم مجهول است.

2-گاهی فایدهٔ تشبیه روشن کردن حکم مجهول نیست.

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

فان تفق الانام و انت منهم فانّ المسك بعض دم الغزال (1)

مقصود شاعر این است که فرد مورد ستایش چنان برتری مقام و جلال یافته است که میان او مردم مشابهتی نمانده و گویا او موجود دیگری شـده و خود اصـلی دیگر جـدای از مردم دارد و چون این ادّعا،به ظاهر غیر قابل قبول و ممتنع می نموده است زیرا بعید است که انسان در فضـیلت آن قدر ارتقا یابد که از بنی نوع انسان خارج شود.شاعر استدلال کرده است که این امر بعید نیست زیرا که مشك در اصل هر چند خون نافهٔ آهو است ولی اکنون کسی به مشك خون نمی گوید و حقیقت آن از صفت خون بودن خارج شده است.

در صورتی که بخواهد مقدار حقیقت را بیان کند از تشبیه اسـتفاده می کند مانند مثال زیر در تشبیه شـيء سـیاه به سـیاهی کلاغ:انّه کحلك الغراب،«او مانند کلاغ سیاه است».منظور از این تشبیه مقدار و اندازهٔ سیاهی است نه وجود سیاهی.

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

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

1- هر چند مقام تو در میان مردم به اوج رسد،با این وصف از مردم گفته می شوی،زیرا مشك پاره ای از خون آهو می باشد.

امری نزدیـك و قریب به ذهن باشـد، ماننـد تشبیه معقول به محسوس،زیرا آشـنایی نفس به امور حسّـی از امور عقلی بیشتر است چه این که بسیاری از علوم عقلی پس از امور حسّی به دست می آید.

هنگـامی که یـك معنای عقلی طبیعی آورده شود و به دنبال آن یك مثل حسـی ذکر شود ذهن از امر غریب به امر قریب می آیـد ماننـد این تشبیه:علم او مانند دریاست.

ب-موردی که قصـد از تشبیه اثبات دوری میان طرفین تشبیه باشد در این صورت تشبیه عجیب تر به نظر می رسد و تعجب نفس بیشتر می شود،زیرا طبعا چنین است که خوشـحالی نفس از یك امر دور از ذهن که انس ذهنی نـدارد بیشتر از امر مورد انس و آشـنای به ذهن اسـت مانند این تشبیه«کبوتر او مانند عنقاست»موارد فوق صورتهایی هستند که فایدهٔ تشبیه به مشبّه بر می گردد.

امّا مواردی که فایدهٔ تشبیه به مشبه باز می گردد نیز دو صورت دارد:

1-گاهی مقصود از تشبیه مدح کردن است از طریق تخیّل بدین گونه که در بارهٔ شـیئی که از مشابهش ناقصتر است در فرد ایجاد تصوّر کند که نـاقص از کامل برتر است و بایـد شـيء کامل به ناقص تشبیه شود و در بارهٔ شـيء ناقص چنان مبالغه شود که گویا آن شـيء ناقص برای شيء کامل اصل و اساس است،مانند سرودهٔ شاعر:

و بدا الصباح کانّ غرّته وجه الخلیفة حین یمتدح (1)

دقّت در مفهوم شـعر،انسان را متوجّه می کند که صورت خلیفه از جهت نورانیّت،معروفتر و روشنتر از طلوع صبح است که باید صبح را به صورت خلیفه تشبیه کرد نه صورت خلیفه را به صبح.

1- صبح طلوع کرد گویا روشنایی آن همانند صورت خلیفه بود هنگامی که مورد ستایش قرار گیرد.

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

رکن چهارم

رکن چهارم در خود تشبیه است

و در آن بحثهایی است:

بحث اوّل-تشبیه از اقسام مجاز نیست

زیرا تشبیه خود معنایی از معانی سخن است و برای آن حروف و الفاظ مخصوصی است همانند«ك،كانّ،نحو و مثل»که به طور قراردادی بر تشبیه دلالت می کند.هر گاه ادات را در جمله ذکر کند حقیقت می باشد،مثلا اگر بگویی«زید مانند شیر است»انتقال لفظ از معنای اوّل به معنای دوّم نیست تا مجاز باشد.

بحث دوّم-در بارهٔ خود تشبیه است

که به طریق زیر به دو صورت قابل تصوّر است:

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

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

پیشانی اسب نسبت به سیاهی آن اندك است.در این نوع تشبیه عکس تشبیه اوّل را آوردن جایز است،بدینسان که سفیدی پیشانی اسب را به صبح تشبیه کنیم.

بحث سوّم-تشبیهی است که در هیأتها روی می دهد

گاهی تشبیه در هیأتهایی است که مبیّن حرکات است و گاهی تشبیه در هیأتی است که مبیّن سکنات است.قسمت اوّل به دو صورت و به طریق زیر است:

1-هیأت دارای حرکت به اوصاف دیگری مانند شکل و رنگ ضمیمه شود مانند سرودهٔ ابن معتزّ:«خورشید مانند آینه ای است در دست رعشه دار.» منظور شارع این است که خورشید در حال دوران و تموّج نور است و هر گاه بدقّت بنگری برای خورشید حرکتی متّصل و دائمی و برای نور آن به سبب حرکت،موج فرض شده است که این حرکت و موج را جز به آینه ای در دست رعشه دار نمی توان تشبیه کرد،زیرا دست رعشه دار مدام در حرکت است و به وسیلهٔ آن نور آینه ای که در دست دارد به این سو و آن سو می رود(موج می زند).

2-تشبیه در هیأت حرکت بدون ضمیمه شدن به اوصاف دیگری باشد مانند سرودهٔ اعشای شاعر که کشتی و بازی کردن امواج دریا با آن را وصف و به شتر بچه تشبیه می کند:

نقص السفین بجانبیه کما ینزوا الرباح خلاله الکرع (1)

شاعر کشتی را در بالاـ و پایین رفتن تشبیه کرده است به حرکات بچه شتر به هنگام باریدن باران که حرکات مختلفی انجام می دهد و به جهات مختلف می دود،بالاـ و پایین می رود بی آن که ترتیبی در حرکاتش داشته باشد و این شبیه ترین چیزی است به حرکات کشتی هنگامی که موج آن را بالا و پایین می برد.

امّا تشبیه در سکنات مانند سرودهٔ اخطل در توصیف شخص مصلوب که می گوید:

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

كانّه عاشق قد مدّ صفحته يوم الوداع الى توديع مرتحل

أو قائم من نعاس فيه لوثته مواصل لتمطّيه من الكسل (1)

لطف سرودهٔ شاعر در اين است كه سكنات(حالتهاى ثابت)بدن به دار آويخته را به تفصيل در اين دو بيت آورده است.

اگر شاعر به دار آويخته را فقط تشبيه مى كرد به كسى كه از خواب برخاسته است براى شنونده آسانتر درك مى شد،زيرا اين مقدار از تشبيه را خود بيننده بدون توضيح مى فهمد ولى تفصيل تشبيه در بارهٔ هر يك از اجزاى شخص به دار آويخته جز به تأمل حاصل نمى شود،تفصيل تشبيه نياز داشت به اين كه شاعر به هر يك از جزئيّات كار شخص از خواب برخاسته توجه كند مانند دقّت در كشش دستها و برخاستن از خواب بدون خواب كامل و كسالت به دليل خوابى كه بروى عارض شده است و نظير اينها.

در تشبيهى كه رعايت تفصيل مى شود اصل اين است كه بر اموري كه در عرف براى بينندگان روشن است اوصاف ديگرى نيز كه نياز به دقّت دارد اضافه و علت بيان شود.

بحث چهارم-در مراتب تشبيه از جهت خفا و ظهور مى باشد

گاهى مبناى تشبيه تخيّل است و مشبّه وجود خارجى ندارد مانند تشبيه كردن شقايق به پرچمهاى ياقوتى كه بر بالاى نيزه هاى زمرّدين افراشته شده باشند(پرچم ياقوتى و نيزه زمردى وجود خارجى ندارد).

گاهى تشبيه به امرى مى شود كه وجود خارجى دارد در اين صورت هيأت تركيبى تشبيه كم و بيش در خارج وجود دارد چنان كه در مقايسه ميان سرودهٔ زير:

1- شخص به دار آويخته به عاشقى مى ماند كه روز خدا حافظى با معشوقش،آغوش مى گشايد يا مانند شخصى مى ماند كه هنوز خوابش كامل [1]نشده از خواب بلند مى شود و همراه خميازه دستهاى خود را باز مى كند.

كانّ اجرام النجوم لوامعا درر نثرن على بساط ازرق

و قول ذی الرّمه که می گویـد:«گویا آسـمان بساط نقره ای است که طلا نشان شـده باشد.» ملاحظه می شود که تشبیه اوّل در خارج کمتر اتفـاق می افتـد.به همین دلیل تشبیه اوّل از تشبیه دوّم از ذهن دورتر است و هیأت ترکیبی تشبیه اول که عبارت است از درهایی که بر فرش کبود رنگ افشانـده شـده باشـد کمتر تحقق پیـدا می کند از نقرهٔ طلا کاری شده و هر گاه چیزی وقوع خارجیش اندك باشد دورتر از ذهن و تشبیه به آن لذتّبخش و شگفت انگیز است.

بحث پنجم-تمثیل و مثل

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

1-به صورت اسـتعاره-هر گـاه به شـخص مردّد در کـاری بگوییم تو را چه می شود،می بینیم که یـك گـام به جلو برمی داری و یك گام به عقب،معنایش این است که مانند شخصی است که برای انجام کاری یك گام به پیش و یك گام به پس بر می دارد.به این دلیل این نوع تمثیل استعاره است که الفاظ تشبیه در آن به کار نرفته است.

2-گاهی شـکل اسـتعاره نـدارد،بلکه الفاظ تشبیه آورده می شود مانند سـخن حق تعالی: «مَثَلُ الَّذِینَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوها کَمَثَلِ الْحِمارِ» (1).

در این تمثیـل لفـظ تشـبیه به کـار رفته است.مثـل،تشـبیه رایجی است که فراوان به کـار می رود.بـدین معنـا که مورد دوم شـبیه مورد اول است(مانند ضـرب المثل نوش دارو بعد از مرگ سـهراب،که در مورد گذشـتن کار از کار به کار می رود) مثلها کلا شکل حکایت را دارند یعنی تغییری در ضرب المثل داده نمی شود،به

1- سورهٔ جمعه(62):آیهٔ(5): [1]وصف حال آنان که تحمّل(علم)تورات کرده و خلاف آن عمل کردنـد به حماری مانـد که بار کتاب بر پشت کشد.

این دلیل که امر دوم مانند امر اول است.مانند کسی که از شما حرف شنوی ندارد،عربها می گویند از قصیر اطاعت نمی شود (1).

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

فصل چهارم:در بارهٔ استعاره است

استعاره سه رکن دارد:

رکن اوّل در حقیقت و احکام استعاره است

و در آن سه بحث است.

بحث اول-بهترین تعریفی که در بارهٔ استعاره گفته شده

این است که استعاره به کار بردن لفظ است در معنایی غیر از آنچه که لفظ برای آن قرارداد شده است،به منظور مبالغه در تشبیه.با قید اوّل که در تعریف آوردیم(استعمال لفظ در غیر معنای قراردادی)،از حقایق سه گاه لغوی و عرفی و شرعی احتراز کردیم و با قید دوّم(به خاطر مبالغه)،آن را از سایر انواع مجاز ممتاز نمودیم.

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

1- این مثل در میان عرب رایج است و از آنجا گرفته شده است که یکی از سلاطین عرب به نام جذیمة بن الابرش پدر زبّاء ملکهٔ جزیره،را کشت.زبّاء برای خونخواهی پدر حیله ای اندیشید و کسی را نزد جذیمه فرستاد که زن ناگزیر از شوهر است.جذیمه خوشحال شد و با چند نفر از رجال خود به سوی جزیره حرکت کرد.مشاوری داشت بسیار زیرك به نام قصیر بن سعد لخمی.قصیر جذیمه را گفت با این که ملکهٔ جزیره خون پدرش را از تو طلبکار است مصلحت نباشد که با تعدادی اندك بر آنان وارد شوی جذیمه پند قصیر را نشنیده،به خیال مزاوجت با زبّاء وارد جزیره شد.به محض ورود او را گرفتند و با یارانش کشتند.قصیر بر اسبی تیزتك که برای خود تهیّه دیده بود سوار شد و فرار کرد.از آن پس جملهٔ:لو کان یطاع لقصیر امر،ضرب المثل شد. ترجمه نهج البلاغه [1]انصاری.

1-چنانچه لفظ استعاره را بدون انتقال معنایش به کار ببریم در این صورت استعاره نیست و علم منقول نامیده می شود مانند لفظ یزید و یشکر که معنای این دو کلمه برای شخص خاصّی در نظر گرفته نشده ولی لفظ آن به کار برده شده و در این صورت یزید و یشکر اسم است برای فرد معیّنی.

2-عقلا معتقدند که به کار بردن استعاره در فهم معنا از حقیقت رساتر است زیرا ضمن استعاره انتقال معنا به صورت مبالغه صورت می پذیرد و اگر انتقال معنا نباشد و صرفا انتقال لفظ باشد مبالغه ای در کار نخواهد بود.

بحث دوم-در بارهٔ فرق میان استعاره و تشبیه است.

تشبیه،حکمی است که به دو طرف تشبیه یعنی مشبّه و مشبّه به نیازمند است،امّا استعاره چنین نیست.مثلا اگر گفته شود شیری را دیدم و منظور انسانی باشد،چنانچه بر این عبارت چیزی که نشانهٔ تشبیه به شیر است افزوده نشود تشبیه تحقّق پیدا نمی کند،بلکه صرفا به لفظ معنایی را داده ای که آن لفظ برای آن معنا وضع نشده است و صرفا به دلیل مشابهتی که بین لفظ و معنای حقیقی وجود دارد(یعنی وجود جرأت در مرد و شیر)و بدون به کار بردن لفظ تشبیه،تشبیه تحقّق پیدا نمی کند.

هر گاه مشابهت بین دو چیز قوی باشد روشن بیان کردن تشبیه زشت است.

به این دلیل که شباهت در مشبّه و مشبّه به برای همگان روشن است مانند تشبیه نور به علم،و ایمان و ظلم به کفر و جهل که به دلیل قوّت شباهت در این جا پسندیده نیست که بگوییم:دانش مانند نور است.

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

قول سیبویه شبیه چیستان و بیرون از قواعد زبان عرب است (1).

بحث سوّم-ترشیح و تجرید

استعاره ترشیح

استعاره این است که جانب مستعار رعایت شود و آنچه که لازمهٔ مستعار و مقتضای آن است بدان ضمیمه شود مانند قول کثیر شاعر:

«مرا با تیری که چوب آن سرمه کش بود هدف قراردادی بدین دلیل بر من ضرری وارد نشد».در این مثال تیر انداختن را برای نگاه کردن استعاره آورده است.

مقتضای هدف قرار دادن تیر انداختن است که لفظ تیر را به کار برده است.و نیز مانند سرودهٔ امرء القیس فقلت له لما تمطی بصلبه اردف اعجاز اوناء بکلکل (2)

در این مثال شتر را استعاره آورده است برای شب و آنچه لازمهٔ برخاستن شتر از قبیل دراز کردن گردن و بلند کردن سرین بوده بر آن افزوده است.

در دو مثال فوق استعاره به صورت ترشیح به کار رفته است (3).

استعارهٔ تجریدی

استعارهٔ تجریدی آن است که جانب مستعار له رعایت شود مانند قول خداوند تعالی: «فَأَذاقَهَا اللّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ» (4).

و مانند سرودهٔ زهیر:

لدیّ اسد شاکی السلاح مقذّف (5)

1- ظاهرا مؤلّف نظر به تمام حدیث نداشته و گرنه در حدیث کامل وجه شبه ذکر شده و کلام روشن است-م.

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

3- استعارهٔ ترشیحی آن است که برای مستعار با الفاظی که متناسب مستعار است آن را زینت دهیم.

4- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(112): [1]خداوند بر آنها لباس گرسنگی و ترس را چشاند.

5- در نزد من مردی است به شجاعت شیر در حالی که سلاح جنگ او آزموده و خود تجربهٔ جنگی دارد.

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

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

بحث چهارم-استعارهٔ بالکنایه

استعارهٔ بالکنایه به منزلهٔ به کار رفتن لفظ در معنای حقیقی است.استعارهٔ بالکنایه آن است که بعضی از لوازم مستعار به منظور فهم معنای مقصود در کلام آورده شود بی آنکه به معنای حقیقی لفظ تصریح شده باشد مانند سرودهٔ ابی ذویب:

و اذا المنیّة انشبت اظفارها،«هر گاه مرگ چنگالهای خود را در شخصی فرو برد...» (1)گویا در این مثال درنده را برای مرگ استعاره آورده است ولی نام آن درنده را ذکر نکرده،امّا بعضی از لوازم آن درنده را(که چنگال است)برای فهم معنای مقصود اضافه کرده است.امّا این که استعارهٔ بالکنایه چگونه به منزلهٔ حقیقت است،باید دانست که گاهی صفتی را برای شیء معقولی استعاره می آورند و و چنین وانمود می کنند که این صفت در حقیقت برای آن شیء معقول همواره ثابت است به حدّی که این صفت جایگزین معنای معقول می شود.مثل این که صفت علوّ را برای فضیلت شخصی بر دیگری استعاره بیاورند و چنان وانمود کنند که آن شخص برتری مکانی دارد(یعنی محسوس)مانند سرودهٔ ابی تمام:

و یصعد حتّی یظنّ الجهول بانّ له حاجة فی السّماء (2)

1- مصرع دوم شعر در متن نیامده است-م.

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

در این مثال تشبیه نادیـده گرفته شده و بلندی مقام ممدوح به صورت صـعود مکانی آسـمان بیان شده است.برای همین منظور گاهی اسـم چیزی را برای غیر آن استعاره می آورند مانند بدر و شیر برای اشخاص و در این باره چنان مبالغه می کنند که گویا استعاره ای است در کار نیست و شخص خود بدر یا شیر است این معنی در بیت زیر بخوبی آشکار می شود:

قامت تظللّنی و من عجب شمس تظللّنی من الشمس (1)

اگر شاعر اسـتعاره بودن کلام خود را به یاد می داشت تعجب نمی کرد ولی چون مسـتعار را به منزلهٔ مسـتعار له(محبوب را عین خورشـید پنداشـته)از این که خورشـیدی از خورشـیدی سایه نموده تعجب کرده است.اسـتعاره به شکل مبالغه در بیشتر موارد تعجّب زاست.گاهی استعارهٔ مبالغه آمیز زمینهٔ تعجب نیست مانند شعر زیر:

لا تعجبوا من بلی غلالته قد زرّ ازراره علی القمر (2)

شاعر در این بیت چنان که ملاحظه می شود از خصوصـیّات ماه چیزی را بیان کرده است(تغییر یافتن،کهنه شدن)و سـپس شـنوندگان را از شگفتی کهنگی سریع لباس بر حذر می دارد و دلیل عدم شگفت زدگی را بستن دگمه ها بر ماه می داند.

درستی کلاـم شاعر در زمینـهٔ اسـتعارهٔ مبالغه آمیز وقتی صـحیح است که به حقیقت،محبوب خود را ماه تصور کنـد زیرا اگر معترف به ماه بودن محبوب نباشد و فقط او را به ماه تشبیه کند کلام باطلی را ادا کرده است.

بحث پنجم-شرط زیبایی استعاره،

استعاره وقتی زیباست که هم مبالغه ای

1- محبوب من به پا خاست و بر من سایه انداخت شگفت این است که خورشیدی در مقابل خورشیدی بر من سایه افکند.

2- از کهنگی جامهٔ او شگفت نکنید زیرا دکمه های آن جامه را بر ماه بسته است.

در تشبیه باشد و هم سخن کوتاه ادا شود مانند سرودهٔ شاعر:

ایا من رمی قلبی بسهم فانفذ،«ای کسی که قلب مرا هدف تیر قرار داده ای پس رها کن».در این مثال تیر را استعارهٔ از عشق آورده است و زیباست،نه مانند گفتهٔ ابی تمام:

لا تسقنی ماء الملام فانّنی صبّ قد استغذیت ماء بکائی (1)

در این گفتار،زیبایی و لذّتی نیست و اگر سخن را بر وجه حقیقت می آورد و به جای آب ملامت،ملامتم مکن می آورد کوتاه تر بود.زیرا ملامتم مکن از«آب ملامت به من میاشام»مختصرتر است.

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

رکن دوم

رکن دوّم در اقسام استعاره

و در آن چند بحث است:

بحث اوّل-استعاره گاهی متّکی به خود تشبیه است

و این هنگامی است که دو چیز در یك صفت مشترك باشند ولی آن صفت در یکی بیشتر باشد در این گونه موارد آن که در صفت بارزتر است استعاره می آوریم برای دیگری چنان که اگر بگوییم شیری را دیدم و منظور مردی شجاع باشد صفت جرأت که در شیر بیشتر است برای مرد شجاع

1- آب ملامت را به من میاشام زیرا من عاشقم و از آب چشمم تغذیه کرده ام.

استعاره می آوریم.یا این که بگوییم آهویی ما را به رنج افکند و منظور زنی باشد.

گاهی استعاره بر لوازم تشبیه تکیه دارد و این هنگامی است که کمال جهت اشتراك در مستعار منه به واسطهٔ امر دیگری ثابت شده باشد و ما بخواهیم آن امر را برای مستعار له به صورت مبالغه آمیز ثابت کنیم مانند بیان زیر:

«هنگامی که شب صبح شد مهار شب به دست نسیم سحر بود»،نسیم سحر به حیوانی تشبیه شده است و چون در بیشتر موارد کارهایش را با دست انجام می دهد،دست به منزلهٔ ابزاری است که کار به وسیلهٔ آن کامل می شود.

چون غرض گویندهٔ مثال اثبات دگرگونی شب بوده و آن جز با داشتن دست ثابت نمی شود ناگزیر برای نسیم سحر اثبات دست کرده تا مقصود خود را که تشبیه نسیم سحر به حیوان است محقّق کند و دست را استعاره آورده و حیوان مستعار منه می باشد بیت زیر مانند مثال فوق است:

اذا هزّة فی عظم قرن تهلّلت نواجذ افواه المنایا الضواحك (1)

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

بحث دوّم-در اقسام استعاره در صورتی که استعاره به خود تشبیه متکی باشد

به چهار قسم تقسیم می شود:

قسم اول-لفظ محسوس را برای محسوس استعاره بیاوریم.

در این هنگام مستعار و مستعار له یا در ذات مشترکند یا در صفات،زمانی که در ذات مشترك

1- هر گاه شمشیر بر استخوان سر فرود آید دندانهای پیشین و میانی شخص مضروب،آشکار می شود.

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

ولی زمانی که اشتراك در صفت باشد،مانند این که بگویید خورشید را دیدم و منظور انسانی باشد که چهرهٔ درخشانی دارد،اشتراك در صفت تحقق می پذیرد.زیرا انسان با خورشید در حقیقت ذات مشترك نیست و در صفت درخشیدن مشترك است مانند فرمایش علی(علیه السلام)در توصیف پیامبر(صلی الله علیه و آله)که فرموده:

«خداوند پیامبر را از شجرهٔ انبیا برگزید»درخت،با نبوت در حقیقت ذات مختلف است ولی در صفت انشعاب و ثمره دهی مشترکند.

قسم دوم-مستعار و مستعار له هر دو معقول باشند

در این قسم نیز مانند قسم اول ممکن است مستعار و مستعار له در صفتی مشترك بوده یکی از دیگری اولی و کاملتر باشد در این صورت ناقص را کامل فرض کرده و کامل را برای فرد ناقص استعاره می آورند.

مستعار له و مستعاری که در صفتی مشترکند گاهی ذاتا متناقضند مانند استعاره آوردن معدوم برای موجود هنگامی که موجود دارای فایده ای نباشد در این صورت موجود و معدوم در فایده نداشتن مشترکند بنا بر این لفظ معدوم را برای موجود استعاره می آورند.همچنین است استعاره آوردن لفظ موجود برای معدوم به هنگامی که معدوم دارای آثار جاویدانی باشد که با موجود در بقای اثر مشترك باشد.

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

فایـده ای مترتب نیست از این جهت از نـادان کـاملتر است،بـدین سـبب لفـظ مرده را برای جاهل اسـتعاره می آورنـد.از این قبیل اسـت فرمودهٔ:علی(علیه السـلام):«مردم در خوابند و هر گاه بمیرند بیدار می شوند (1)» گاهی مسـتعار و مستعار له با یکدیگر مخالفتی نداشته و در یك صفت از صفات معقول مشترکند جز این که یکی از آن دو در صفت کاملتر است.در این صورت ناقص را به منزلهٔ کامل فرض کرده و کامـل را برای نـاقص اسـتعاره می آوریـم ماننـد ایـن مثـال:«فلانـ شـخص مرگ را ملاقـات کرد»منظـور از ملاقـات دیـدن شدایـد و سختیهاست،زیرا مرگ با شداید در ناپسند بودن مشترك است ولی مرگ نسبت به شداید کاملتر است و لذا شداید را به منزلهٔ مرگ فرض کرده و لفظ مرگ را برای آن استعاره می آورند.

قسم سوّم-استعاره آوردن لفظ محسوس برای معقول

مانند اسـتعارهٔ نور محسوس برای دلیل روشن و لفظ ترازوی محسوس برای عدل(معقول)و از این قبیل است سخن معصوم(علیه السلام)در ستایش قرآن:«ریسمان محکم خدا،بهار دلها، سرچشمه های دانش (2)».لفظ ریسمان،بهار و سرچشمه را برای معانی قرآن استعاره آورده اند.

قسم چهارم-لفظ معقول برای لفظ محسوس به صورت استعاره به کار

می رود.

بـدین طریق که معقول را در تشبیه اصل قرار داده و در تشبیه محسوس به معقول مبالغه کنـد،ماننـد این مثال:«دیـدار او شـفای درد و جز او زندگی بیمار است».در این مثال چون شـفا و دیدار در خوشحالی که از آن دو حاصل می شود مشترکند و از طرفی چون شفا در خوشحالی کردن قوی تر است از باب مبالغه در تشبیه،محسوس فرض شده و شفا را به جای دیدار به عاریه گرفته است.

1- الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا.

2- و انّه حبل المتین و فیه ربیع القلب و ینابیع العلم.

همچنین زندگی و حیات با خبر یار در لذّتبخشی مشترکند امّا زندگی در لذّتبخشی کاملتر از خبر یار است،بدین لحاظ از باب مبالغه لفظ حیات را برای خبر یار استعاره آورده است.

فصل پنجم: کنایه

که دارای دو بحث است:

بحث اوّل-حقیقت معنای کنایه

هر گاه لفظی به کار رود و معنایی غیر از معنای قراردادی لفظ منظور باشد دو صورت دارد:

1-هنگام به کار بردن لفظ در معنای ثانوی،یا معنای اصلی را در نظر داریم یا نداریم (1)،اگر معنای اصلی را هم در نظر داشته باشیم کنایه نامیده می شود مانند این سخن:«فلان شخص غلاف شمشیرش بلند است،فلانی خاکستر زیر دیگش زیاد است»در مثال اوّل منظور از بلندی غلاف شمشیر معنای حقیقی آن نیست بلکه منظور لازمهٔ بلندی غلاف یعنی بلندی قامت است.در مثال دوّم مقصود فراوانی خاکستر نیست بلکه منظور لازمهٔ آن یعنی پخت و پز زیاد برای پذیرایی مردم است.این نوع کنایه را کنایه در مفردات می گویند.

گاهی کنایه به صورت مرکّب به کار می رود و کنایهٔ مرکّب این است که به جای اثبات یك معنی برای متعلّق شیئی،چند معنی برای متعلّق آن ثابت کند مانند سرودهٔ شاعر:

انّ المروّة و السّماحة و النّدی فی قبّة ضربت علی بن الحشرج (2)

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

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

2- جوانمردی،بخشندگی وجود در قبه ای قرار دارد که بر روی سر ابن حشرج افراشته شده است.

و بخشندگی در ردای اوست».

مثالهایی که گفته شد در مورد کنایهٔ ترکیبی مثبت بود و اینك کنایهٔ ترکیبی منفی مانند سرودهٔ شاعر در توصیف زنی به عفّت:

تبیت بمنجاة من اللوم بیتها اذا ما بیوت بالملامة حلّت (1)

شـاعر برای دور ساختن آن زن از ملامت،خانـهٔ او را از ملامت به دور ساخته است و بـدین ترتیب با نفی ملامت از خانـهٔ زن،خود او را از ملامت نفی کرده است.

بحث دوّم-فرق میان مجاز و کنایه،

کنـایه عبـارت است از به کارگیری لفظ در معنای قراردادی خود،ولی به گونه ای که از آن معنای دیگری که مقصود است حاصل شود و در عین حال لفظ از معنای قراردادی خود خارج نشده باشد.چنانچه لفظ از معنای قراردادی خود خارج شود در این صورت مجاز است.مثلا هر گـاه بگویی فلانی خاکستر زیر دیگش زیاد است و بخواهی زیادی خاکستر را دلیلی بر بخشـندگی او قرار دهی الفاظ(زیادی خاکستر)را در معنای اصلی به کار گرفته ای ولی مقصود از زیادی خاکستر معنای دوّمی است که ملازم معنای اوّل می باشد و آن بخشندگی است.

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

مطلب دوم

اشاره

مطلب دوّم در نظم گفتار

و در آن فصلهایی است:

ص:127

1- خانهٔ آن در سر زمینی به دور از ملامت قرار دارد،در سرزمینی که خانه های مردم دیگر در سرزنش و ملامت غرق اند

فصل اوّل-تعریف نظم

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

-هر گاه خبر مبتدا اسم مشتق یا غیر مشتق،فعل گذشته یا آینده باشد.

-خبر دارای الف و لام باشد یا نباشد.

-میان مبتدا و خبر ضمیر فاصله شده باشد یا نشده باشد.

-در جایی که کلام به صورت شرط و جزاست و بر حسب اختلاف شرط و جزا سخن معنای گوناگون می دهد.چنان که شرط و جزا هر دو فعلیّه یا یکی فعلیّه و دیگری اسـمیّه باشد.در صورتی که هر دو فعلیّه باشـند،هر دو فعل ماضـی باشـند یا مسـتقبل یا یکی گذشته و دیگری آینده.

-در زمان حال خبر فعل باشد یا اسم.

-حروفی که معنـای مشترك دارنـد،کـدام حروف را در کجـا قرار دهیم مناسـبتر است،مثلا برای نفی زمان حال و ماضـی از«ما»و برای نفی مستقبل از «لا»استفاده شود.جایی که وقوع فعل مورد تردید است از«ان»و جایی که محقّقا فعل واقع می شود از«اذا»استفاده شود.

-جای وصل و فصل را بشناسی.

-بدانی در چه صورت معرفه است و در چه صورت نکره.

-کجا به صورت تقدیم و کجا به صورت تأخیر بیاوری.

-کجا به صورت حذف و کجا به صورت تکرار ذکر کنی.

-در کجا به صورت ضمیر و در کجا به صورت اسم ظاهری بیاوری.پس هر یك را در جای خود به کار بری.

ص:128

پس اگر اسم در جمله ای زیباست بدان معنی نیست که همه جا معرفه یا نکره بودن اسم زیباست،بلکه زیبایی آنها به جمله و تناسب آن بستگی دارد.

توضیح مطلب این است که هر گاه نظم(ترتیب کلمات)در جمله ای برقرار شود بدین معنی است که بعضی از کلمات با بعضی رابطهٔ صحیحی دارند و از این نظم به احوال مفردات و ترکیب آنها تعبیر می کنند.در احوال مفردات،یا ملاحظهٔ خود الفاظ و یا چگونگی الفاظ از لحاظ حرکات و سکنات می شود و اینها اقسام اعتبار نام دارد.نظم کامل سخن این است که برای هر موردی آنچه از امور سه گانهٔ فوق الذکر شایسته تر است انتخاب شود.

فصل دوّم-اقسام نظم

هر گاه جملات زیادی نظم واحدی داشته باشند،یا بعضی به بعضی دیگر ارتباط دارد یا ندارد.اگر جملات به یکدیگر بستگی نداشته باشند در این گونه ترکیبها برای درك نظم نیازی به فکر نیست مانند سخن علی(علیه السلام):«هیچ مالی سودمندتر از عقل،هیچ دردی دشوارتر از نادانی،هیچ عقلی مانند تدبیر و هیچ بخششی چون تقوا نیست. (1)» اگر جملات به یکدیگر بستگی داشته باشند،هر چه اجزای کلام با یکدیگر ارتباط بیشتری داشته باشند،فصاحت بیشتری دارند.برای این صورت قانون معیّنی که همهٔ وجوه سخن را در برداشته باشد وجود ندارد.ما به پاره ای از آنها که حدود 21 وجه می باشد اشاره می کنیم:

وجه اوّل مطابقه:مطابقه عبارت است از جمع بین دو ضد در سخن با رعایت تقابل به گونه ای که اسم به فعل ضمیمه نشود مانند سخن خداوند متعال:

1- لا مال اعود من العقل و الداء اعیی من الجهل و لا عقل کالتدبیر و لا کرم کالتّقوی.

«فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَ لْيَبْكُوا كَثِيراً» (1).گریه با خنـده و کم با زیاد در تضاد و تقابل مطابقه دارند و مانند این کلام خدا «سَواءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ وَ مَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَ سارِبٌ بِالنَّهارِ» (2)و این سـخن خداوند متعال: «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ» (3).

وجه دوّم مقابله:مقابله آن است که میان دو شـيء موافق و دو ضدّشان جمع کنی،در این صورت اگر آن دو شيء موافق را مشروط به شرطی کنی لازم است که دو ضـدشان را هم به ضـد آن شـرط مشـروط کنی.ماننـد سـخن حق متعال: «فَأَمّا مَنْ أَعْطى وَ اتَّقى وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرى وَ أَمّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنى وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنى فَسَنُيَسِّرُهُ» (4).

در این مثـال چون آسـانی را میان بخشـش و پروای خـدا و تصـدیق نیکیها مشترك قرار داده است.دشواری را که ضـدّ آسانی است نیز میان اضداد بخل و استغنا و تکذیب نیکیها مشترك قرار داده است.

وجه سوّم مزاوجت:مزاوجت میان دو معنای شرط و جزا محقّق می باشد مانند سرودهٔ بختری:

1- سورهٔ توبه(9):آیهٔ(82): [1]اکنون آنها باید خنده کم و گریه بسیار کنند.

2- سورهٔ رعد(13):آیهٔ(10): [2]در پیشـگاه علم ازلی این سـخن به پنهان گویید یا آشـکار و آن که در ظلمت شب است یا روشـنی روز همه یکسان است.

3- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(26): [3]تـو هر که را خواهی ملـك و سـلطنت بخشـی و از هر که خواهی بگیری و بر هر که خواهی عزّت و اقتدار بخشی و هر که را خواهی خوار گردانی.

4- سورهٔ لیل(92):آیهٔ(5-10): [4]اما هر کس عطا و احسان کرد و خدا ترس و پرهیزگار شد و به نیکویی(یعنی به نعیم آخرت یا هر خیر و سـعادت که در قرآن بیـان شـده)تصـدیق کرد،مـا هم البته کـار او را(در دو عالم)سـهل می گردانیم و اما هر کس بخل ورزد و از جهل و غرور،خود را از لطف خدا بی نیاز دانست و نیکویی را تکذیب کرد پس کار او را دشوار می کنیم.

اذا ما نهی النّاهی فلجّ بی الهوی اصاخت الی الواشی فلجّ بها الهجر (1)

(در این شعر نهی نهی کننده شرط،و فزون شدن عشق جزا،گوش دادن به سخن چین شرط،و دوری محبوب از عاشق جزاست و نتیجهٔ این دو لجاجت است که بر هر دو بار شده است).

وجه چهارم اعتراض:اعتراض ضمیمه کردن چیزی است به سخن که مقصود گوینده با آن کامل می شود مانند سخن خداوند متعال: «فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ» (2).و سخن علی(علیه السلام):«محققا خداوند در هنگام آفرینش مخلوقات از طاعت آنها بی نیاز بود (3)».

(در آیهٔ شریفه جملهٔ«این سوگندی است بزرگ»مقصود آیه را روشن کرده است و در سخن علی(علیه السلام)جملهٔ«و از طاعت آنها بی نیاز بود»کامل کننده و مندرج در آن است) وجه پنجم التفات:التفات عدول و برگشت از سیاق سخن است به سیاق دیگری که با معنای اوّل منافات نداشته و متمّم معنای مقصود باشد مانند عدول از غیبت به خطاب در سخن حق تعالی: «مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ» (4)و عکس آن یعنی عدول از خطاب به غیبت مانند: «حَتّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ» (5).و نیز مانند سخن علی(علیه السلام):

1- هر گاه نهی کننده مرا از عشق محبوب نهی کند دوستی من نسبت به او زیاد می شود ولی هر گاه محبوب من به سخن سخن چین گوش کند دوری او از من زیاد می شود.

2- سورهٔ واقعه(56)آیهٔ(76): [1]سوگند به جایگاه ستارگان و اگر بدانید این سوگند بزرگی است.

3- امّا بعد فانّ اللّه خلق الخلق حین خلقهم غنیّا عن طاعتهم.

4- سورهٔ فاتحه(1)آیهٔ(4): [2]خداوند صاحب اختیار روز جزاست،تو را می پرستم و از تو یاری می جویم.

5- سورهٔ یونس(10):آیهٔ(22): [3]تا آن گاه که در کشتی نشیند و بادهای ملایمی کشتی را به حرکت در آورد.

«به وسیلهٔ ما از ظلمت شرك نجات یافتید.کر باد گوشی که سخن حق را نشنود (1)».

وجه شـشم اقتباس:اقتباس عبارت است از ضمیمه کردن کلمه یا آیه ای از قرآن برای زینت بخشیدن به نظام سخن.مانند سخن ابن شمعون به هنگـام موعظه:«بر محرمـات صبر کنیـد و در انجـام واجبات پا بر جا باشـید و آمادهٔ وظایف خود باشـید و در خلوت از خـدا بترسـید تا درجات شما را بالا ببرد» (2).

وجه هفتم تملیح:تملیح آن است که در ضمن کلام به مثل متداول و یا شعر کمیابی اشاره شود،مانند سخن علی(علیه السلام)که در خطبهٔ شقشقیه شعر اعشی را مثل آورده است:

شتّان ما یومی علی کورها و یوم حیّان اخی جابر (3)

(حضرت روزهای دوران پیامبر و روزهای برکناری خود از خلافت را متذکر می شود).

وجه هشتم ارسال دو مثل:که عبارت است از جمع کردن میان دو مثل مانند سرودهٔ شاعر:

الا کل شيء ما خلا اللّه باطل و کلّ نعیم لا محالة زائل (4)

وجه نهم لـفّ و نشـر:لـفّ و نشـر عبـارت است از این که دو کلمه را در دو جمله به ترتیب پشت سـر هم بیـاوری و سـپس تفسـیر آن را با اطمینان به این که شنونده تشخیص می دهد یکجا بیاوری مانند سخن خداوند متعال: «وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ»

1- و بنا انفجرتم عن السرار وقر سمع لم یفقه الواعیة.

2- ابن شمعون چهار کلمهٔ:اصبروا،صابروا،رابطوا و اتقواللّه را از آیهٔ 199 سوره آل عمران اقتباس کرده است.

3- بسیاری فرق است میان روزی که به رنج و سختی گرفتار شده ام و روزی که در ناز نعمت بوده ام.

4- آگاه باشید هر چیزی جز خدا باطل است و هر نعمتی ناگزیر از بین می رود.

«لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» (1).و نزدیك به این آیه است از نظر مفهوم این که لفظی را بیاوری و چنین پنداری که نیاز به توضیح و شرح دارد و سپس تفسیر آن را ذکر کنی،مانند سخن خداوند متعال: «يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النّارِ» (2).

وجه دهم تعدید:عبارت است از مرتب ساختن چندین اسم مفرد در نظم و نثر به سبك واحدی.چنان که اگر رعایت ازدواج یا تجنیس یا مطابقه یا مقابله شود بسیار زیبا خواهد بود مانند سخن عرب«فلان شخص اهل حلّ و عقد،ردّ و قبول،امر و نهی و اثبات و نفی است»و مانند شعر متنبّی:

الخیل و اللیل و البیداء تعرفنی و الطعن و الضرب و القرطاس و القلم

(3)(در این شعر نیزه و شمشیر و کاغذ و قلم دارای وجه تعدید است.) وجه یازدهم تنسیق الصفات:پی در پی آوردن چند صفت را برای موصوف تنسیق الصفات می گویند.مانند فرموده حق تعالی: «هُوَ اللّهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ» (4).و مانند: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً» (5).و مانند: «وَ لا تُطِعْ كُلَّ حَلاّفٍ مَهِينٍ» (6)تنسیق الصفات در آغاز

1- سورهٔ قصص(28):آیهٔ(73): [1]از رحمت اوست که برای شما شب و روز را قرار داده است تا در شب آرام گیرید و در روز از خدا روزی طلب کنید.

2- سورهٔ هود(11):آیهٔ(105): [2]روزی فرا رسد که هیچ کس بدون اجازهٔ خدا سخن نگوید،برخی شقی و برخی سعید خواهند بود،امّا آنها که شقی هستند در آتشند...

3- اسب و شب و صحرا نیزه و شمشیر،کاغذ و قلم مرا می شناسند.

4- سورهٔ حشر(59):آیهٔ(22): [3]خداوند کسی است که جز او خدایی نیست،او صاحب اقتدار،منزّه از زشتیها....

5- سورهٔ احزاب(33):آیهٔ(45): [4]ای رسول ما تو را به رسالت فرستادیم تا بر نیك و بد خلق گواه باشی و خوبان را به رحمت الهی مژده دهی و بدان را از عذاب خدا بترسانی.

6- سورهٔ قلم(68):آیهٔ(8): [5]پس تو هرگز از مردم کافری که آیات خدا را تکذیب می کنند پیروی مکن.

خطبه ها زیاد به کار می رود.

وجه دوازدهم ابهام:ابهام این است که برای لفظ دو معنای ظاهری و تأویلی باشد و به ذهن شنونده معنای ظاهری متبادر شود در حالتی که مقصود معنای تأویلی لفظ باشد.مانند سخن خداوند متعال: «وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ» (1).

وجه سیزدهم مراعات نظیر:مراعات نظیر،عبارت است از جمع کردن اموری که با یکدیگر موازنه و تناسب داشته باشند مانند سخن حضرت علی(علیه السلام):

«سپاس خداوندی را که از رحمت او ناامیدی نیست از نعمتهای او کسی بی بهره و از مغفرت او کسی مأیوس نیست» (2).

وجه چهاردهم مدح موجّه:مدح موجّه آن است که ممدوح را به چیزی مدح کنی که اقتضای آن مدح،مدح دیگری باشد مانند مدح متنبّی برای سیف الدوله:

«آن قدر جانها را در میدان کارزار از دشمن گرفتی که اگر آنها را برای خود نگه می داشتی باید دنیا به جاودانی تو تبریك می گفت».

شاعر ابتدا ممدوح را به شجاعت و در پایان وی را به بلندی مرتبه مدح کرده است (3).

وجه پانزدهم احتمال دو ضدّ:احتمال دو ضدّ این است که سخن به نسبت مساوی احتمال مدح یا ذم را داشته باشد.مانند این که در مورد یك چشم گفته شود:«کاش هر دو چشمش مساوی می بود»

1- سورهٔ زمر(39):آیهٔ(67): [1]زمین به تمامی در روز قیامت در قبضهٔ قدرت اوست و آسمانها به دست او درهم پیچیده می شوند.

2- الحمد للّه غیر مقنوط من رحمته و لا مخلوّ من نعمته و لا مأیوس من مغفرته.

3- لازمهٔ گرفتن جانهای زیاد از دشمن این بوده است که شاعر مدح دیگری که جاویدان ماندن در دنیاست بیاورد.مترجم

وجه شانزدهم تجاهل العارف:تجاهل العارف یعنی این که کسی چیزی را می داند ولی خود را به نادانی زده و اظهار بی خبری می کند.مانند قول خداوند متعال:

«وَ إِنّا أَوْ إِيّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ» (1).و نیز مانند قول متنبّی:أريقك ام ماء الغمامة ام خمر،«ریختم برایت نمی دانم آب باران است یا آب انگور».

وجه هفدهم سؤال و جواب:مانند سخن خداوند متعال: «قالَ فِرْعَوْنُ وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ» ... «قالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» (2).

وجه هیجدهم حذف:آن این است که حروف بی نقطه از کلام حذف شود.

چنان که علی(علیه السلام)از خطبهٔ موسوم به موقصه الف را حذف کرده ست.

وجه نوزدهم تعجّب:مانند قول کسی که گفته است:«چه بسا شرمساری روز قیامت برای کسانی که از وظیفه کوتاهی کرده اند.و چه بسا اندوه برای ستمگران وقتی که در قیامت اهل سلامت را ببینند».

وجه بیستم اغراق(زیاده روی در توصیف):مانند سخن امرء القیس در توصیف دختران شرمگین:«دختران چنان شرمگین بودند که اگر جنبندهٔ کوچکی هم بر روی پیراهن آنها قرار گیرد در آنها ایجاد شرم می کند».و نیز مانند سرودهٔ متنبّی:

كفى بجسمى نحو لا انّنى رجل لو لا مخاطبتى ايّاك لم ترنى (3)

وجه بیست و یکم حسن تعلیل:حسن تعلیل،عبارت است از این که دو وصف در کلام بیاورند که یکی علّت دیگری است ولی مقصود سخن هر دو باشند.مانند سخن علی(علیه السلام)در بدگویی دنیا:«دنیا در نظر پروردگار خوار آمد،

1- سورهٔ سبأ(34):آیهٔ(24): [1]ما یا شما،بر راه هدایت یا گمراهی آشکار هستیم.

2- سورهٔ شعرا(26):آیهٔ(23و26): [2]فرعون از موسی(علیه السلام)پرسید پروردگار جهانیان کیست؟ حضرت موسی(علیه السلام)پاسخ داد پروردگار شما و پروردگار پدران پیشین شما.

3- در لاغری جسم من همین بس که من مردی هستم که اگر مخاطب شما قرار نگیرم مرا نمی بینید

بنا بر این حلالش به حرام و خیرش به شر آمیخته شد. (1)»و مانند سخن زیر:

فان غادر الغدران فی صحن و جنّتی فلا غرو منه لم یزل کان قادرا (2)

هر چند اقسام نظم کلام فراوان است ولی چون بسیاری از آنها در کلام متقدّمان کمتر یافت می شود،و این مقدار ترتیب در کلام چیزی است که علمای متأخّر زحمت کشیده شناسایی و انشا کرده اند،ناگزیر آنچه که در قرآن کریم و سخنان پیامبر(صلی الله علیه و آله) و علی(علیه السلام)و دیگر فصحا است ذکر کردیم.و آنچه که علمای متأخّر نقل کرده اند.

هر چند به دقّت سخن پیشینیان نیست ولی بر ذکاوت و زرنگی آنها دلالت دارد.

فصل سوّم

فصل سوم تقدیم و تأخیر کلمات در جمله

و در آن بحثهایی است

بحث اوّل-فایدهٔ تقدیم و تأخیر،

هر گاه لفظی بر غیر خود در جمله مقدّم شود دو صورت دارد،یا در نیّت مؤخّر است مانند مقدّم شدن خبر بر مبتدا و مفعول بر فاعل،و یا در نیّت مقدّم است هر چند در آخر آمده باشد،مانند این که دو اسم در جمله بیاورند که هر کدام صلاحیّت مبتدا و خبر شدن را داشته باشند،مانند:

زید المنطلق،در این مثال زید مبتدا و المنطلق خبر است و نیز می توان گفت.

المنطلق زید،که در این صورت المنطلق مبتدا و زید خبر است و این دو وجه فرقی با یکدیگر ندارند.

سیبویه گفته است هنگامی که فاعل و مفعول در جمله ذکر شوند،آن که از نظر گوینده مهمتر است در آغاز قرار می گیرد خواه فاعل یا مفعول باشد.چنان که هر گاه بخواهند از کشته شدن شخص خارجی خبر بدهند بدون توجّه به این که شخص معیّنی است می گویند:قتل الخارجی زید،که مفعول،خارجی است و

1- هانت علی ربّها فخلط حلالها بحرامها و خیرها بشرّها

2- اگر قطعات آب در بستر زمین یا باغ من باقی بماند مهم نیست زیرا زمین مدام به آب نیاز دارد.

مقدّم آورده شده است،یعنی اهمیّت به مفعول داده شده است.هر گاه از بعضی از فضلا کار زشتی صادر شود و بخواهند از آن اطلاع دهند نام او را قبل از فعل ذکر می کنند،زیرا ذکر نام و سپس نسبت دادن فعل به او بهتر در ذهنها جایگزین می شود و در نزد خبر دهنده ذکر نام مهمتر است.اینك پس از بیان فوق تقدیم آنچه که در استفهام و خبر و نفی مهم است و آنچه که مهم نیست باید بدانی.

بحث دوّم-تقدیم و تأخیر در استفهام

کلمه ای که بعد از حروف استفهام واقع می شود یا فعل است یا اسم.اگر فعل باشد وقوع آن مشکوك است و در بارهٔ شناخت آن سؤال می شود.مانند این که بگویی:ابنی زید داره:«آیا زید خانه اش را ساخت».در این مثال شك در ساختن خانه بوده و از آن سؤال شده است.

اگر بعد از استفهام اسم باشد سؤال در مورد تعیین فاعل است.مانند این که بگویی:ا انت بنیت هذه الدار،«آیا تو این خانه را ساخته ای».

استفهام گاهی انکاری و گاهی برای تقریر آورده می شود قاعده ای که در باره استفهام گفته شد در هر دو نوع صادق است.استفهام انکاری مانند سخن خداوند متعال: «أَ فَأَصْفاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ» (1)، «أَصْطَفَى الْبَناتِ عَلَى الْبَنِينَ» (2).

در این دو مثال فعل مورد انکار قرار گرفته است.هر گاه اسم بر فعل مقدم شود وجود فاعل مورد انکار قرار می گیرد.مانند این که در هنگام انکار شاعر بودن کسی بگویی:ا انت قلت هذا الشعر،«آیا تو این شعر را گفته ای».

امّا استفهام تقریری مانند سخن خداوند متعال: «أَ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها» ، «أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ» (3).در این دو مثال منظور از بیان سوراخ کردن

1- سورهٔ بنی اسرائیل(17):آیهٔ(40): [1]آیا خدا شما را بر فرزندان پسر برگزیده است.

2- سورهٔ صافّات(37):آیهٔ(153): [2]آیا خدا دختران را بر پسران برگزید.

3- سورهٔ کهف(18):آیهٔ(71و74): [3]آیا کشتی را سوراخ می کنی تا سرنشینان آن را غرق کنی؟-آیا شخص بی گناهی که کسی را نکشته است کشتی؟

کشتی و قتل نفس مقدمه سازی است برای سرزنش کردن فاعل.

در صورتی که اسم پس از حرف استفهام انکاری باشد مانند:ا انت الّذی قتلت زیدا،«آیا تو همانی که زید را کشتی؟»در این جا سؤال برای اقرار گرفتن از مخاطب است تا قاتل معیّن شود.

آنچه در بارهٔ فاعل گفتیم در بارهٔ مفعول هم صادق است یعنی هر گاه مفعول پس از حرف استفهام انکاری واقع شود انکار مفعول است.مانند انکار فاعل یعنی انکار از این جهت است که فعل بر آن مفعول واقع شده باشد.مانند سخن خداوند متعال: «قُلْ أَ غَيْرَ اللّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا» (1)، «أَ غَيْرَ اللّهِ تَدْعُونَ» (2)، «أَ بَشَراً مِنّا واحِداً نَتَّبِعُهُ» (3).

در مثالهای فوق انکار متوجّه مفعول است بدین معنی که جایز نیست فعل بر مفعول واقع شود.

بحث سوّم-تقدیم و تأخیر در حرف نفی

هر گاه حرف نفی را بر سر فعل در آوری و بگویی:ما ضربت زیدا،«زید را نزدم»،فعل زدن را از خود نفی کرده ای.این بدان معنی نیست که دیگری زید را نزده باشد،زیرا نفی زدن از خود نه مقتضی زدن زید از ناحیه دیگری است و نه زدن زید را از ناحیه دیگری نفی می کند،زیرا نفی خاص (زدن زید از ناحیهٔ خود)دلالت بر نفی عام و ثبوت آن نمی کند.

اگر نفی را بر اسم داخل کنی و بگویی:ما انا ضربت زیدا،«من شخصا زید را نزدم».از این مثل فهمیده می شود که زید مورد ضرب واقع شده است ولی ضارب زید شما نیستید.یعنی نفی زدن فقط از گوینده می شود.فرق دو عبارت فوق را(دخول حرفی نفی بر فعل و اسم)را ذوق سلیم درك می کند.

1- سورهٔ انعام(6):آیهٔ(14): [1]بگو ای پیامبر آیا غیر خدا را به یاری و دوستی برمی گزینید؟

2- سورهٔ انعام(6):آیهٔ(40): [2]آیا در آن ساعت سخت غیر خدا را می خوانید؟

3- سورهٔ قمر(54):آیهٔ(24): [3]آیا بشری از جنس خودمان را پیروی کنیم؟

بحث چهارم-تقدیم و تأخیر در خبر مثبت و منفی

تقـدیم و تأخیر در خبر مثبت و منفی،مانند تقدیم و تأخیر در اسـتفهام است.مثلا اگر اسم را مقدم داری و بگویی:زید قد فعل،«محققا زید انجام داده است»،مقتضای این گونه کلام به دلیل تقدّم اسم نظر خاص داشـتن به فاعل است.نظر داشـتن به فاعل به دو گونه ممکن است یا برای تخصیص فعل به فاعل اسم در ابتدا ذکر می شود مانند:

انا کتبت،«من شـخصا نوشـتم»،که مقصود اختصاص نوشـتن به گوینده است،نه غیر او.و یا به خاطر این است که مقدّم داشـتن اسم تأکید بیشتری برای اثبـات فعـل به فاعـل دارد.(در این جـا تأکیـد منظور است نه حصـر)ماننـد قول عرب:فلاـن یعطی الجزیل،«فلانی نیکو می بخشد».در این مثال مقصود حصـر نیست منظور این است که شنونده بداند بخشش نیکو طبیعت بخشنده است و چون اسمی را که در باره اش خبر می دهی ذکر کنی و اسم خالی از عوامل نمی باشد مگر این که نسـبت دادن غیر به اسم قصد شود.توضیح این که هر گاه اسمی را که در بارهٔ آن خبر می دهیم سابقهٔ ذهنی نسبت به آن داشته باشیم آمادگی ما برای شنیدن خبری از او بیشتر می شود،چنان که اگر فقط مبتدا را ذکر کرده و بگویی«عبـد اللّه»و قصد این باشد که از او سـخنی به میان آوری،شوق و علاقه ای به شـناختن آن پدید می آید و هنگامی که خبر آن را ذکر کنی ذهن آمادگی بیشتری را برای پذیرش آن دارد.مانند پذیرفتن معشوق به وسیلهٔ عاشق.

سخن را به این ترتیب آوردن(یعنی آوردن اسم در آغـاز و خبر در انجـام)، در تحقیق و نفی شـبهه رساتر است.هر گاه فعل را در آغاز جمله بیاوری مقتضای کلام توجّه خاصّی به بیان فعل است مانند سخن حق تعالی: «وَ قَضی رَبُّکَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِیّاهُ» ، (1)مقصود در اینجا بیان حکم و نسبت آن به خداوند تعالی

1- سورهٔ اسراء(17):آیهٔ(23):و [1]خدای تو حکم فرمود که جز او هیچ کس را نپرستید.

است.حکم منفی نظیر حکم نفی است(مثالهای بالا)مانند این که بگویی:انت لا تحسن هذا الفعل،«تو این کار را خوب انجام نمی دهی».اسم مقدّم است و فعل منفی مؤخّر است و نیز مانند:لا تحسن انت هذا الفعل،که فعل منفی مقدّم است.

بحث پنجم-تقدیم و تأخیر حرف نفی بر اسم عام

تقدیم:هر گاه حرف نفی را بر کلمه ای که معنای عموم دارد مقدّم بیاوری و بگویی:ما افعل کلّ کذا،نفی عموم کرده ای و با اثبات خاص منافات ندارد چنان که در همین مورد اگر بگویی:

و افعل بعضه،«بخشی از آن را انجام دادم»،در سخنت تناقض نگفته ای،ولی اگر کلمه ای که بر عموم دلالت می کند بر حرف نفی مقدّم بداری و بگویی:کلّ کذا ما افعله،«هیچ کاری را انجام نداده ام»،از این مثال عموم نفی فهمیده می شود و اگر بعد از این سخن بگویی:افعل بعضه،«بخشی از آن را انجام داده ام»،تناقض گفته ای،با توضیح فوق فرق میان مرفوع خواندن(کلّه)و منصوب خواندن آن در شعر ابي النجم روشن می شود:

قد اصبحت امّ الخیار تدّعی علیّ ذنبا کلّه لم اصنع (1)

اگر کلمهٔ کل را با نصب بخوانیم نفی عموم را اقتضا می کند و اگر آن را مرفوع بخوانیم مقتضی عموم نفی خواهد بود.

بحث ششم-شمارش اقسام تقدیم و تأخیر،

در تقدیم و تأخیر،کیفیّت سخن بسیار دگرگون می شود.گاهی فرق گذاشتن میان تقدیم کلمه و تأخیر آن ظرافت خاصّی پیدا می کند مانند سخن حق تعالی: «وَ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكاءَ الْجِنَّ» (2)، با مقدّم آوردن شرکا بر جن فهمیده می شود که سزاوار نیست برای خدا شریك

1- امّ الخیار(نام همسرش)صبح کرد در حالی که بر من ادّعای گناهان زیادی را داشت که هیچ یك از آنها را انجام نداده ام

2- سورهٔ انعام(6):آیهٔ(100) [1]یعنی:برای خدا شریکانی از جن قرار دادند

باشد نه از جن و نه از غیر جن.در این صورت نکوهش متوجّه کسانی است که برای خدا شـریك قرار می دهند.ولی اگر کلمهٔ جنّ بر شـرکاء مقـدم آورده شود جز این فهمیـده نمی شود که آنها جن را پرستیـده اند،امّا این که معبود دیگری را انکار داشـته اند از این کلام فهمیده نمی شود:بنا بر این مذمّت به دلیل عبادت جن متوجّه آنهاست.

با دقّت در مفهوم آیهٔ فوق دانسـته شد که در تقدیم و تأخیر بعضـی از کلمات بر بعضی نیاز به ظرافت خاصی است.اینك ما بعضی از موارد حسن تقدیم و تأخیر را بیان می کنیم.حسن تقدیم در ده مورد و بشرح زیر است:

1-نیاز به تقـدیم کلمه ای اتم در معنی و دانسـتن آن مهم باشـد مانند سـخن خداوند متعال: «وَ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكاءَ الْجِنَّ» ،در این آیه مقدّم آوردن شرکاء لازمتر است،زیرا مقصود توبیخ آنان برای قرار دادن مطلق شریك برای خداست.

2-جـایی است که تـأخیر فاعـل و تقـدیم مفعول به اتّصال کلام سـزاوارتر باشـد ماننـد سـخن خداونـد متعال: «تَغْشـی وُجُوهَهُمُ النّارُ» ، (1)،تأخیر فاعل برای هماهنگی کلام از تأخیر مفعول مناسبتر است.

3-تقدیم کلمه ای که از کلمهٔ دیگر شناخته شده تر باشد.مانند:مقدّم داشتن مبتدا بر خبر و موصوف بر صفت.بنا بر این شایسته است که در جملـهٔ زید قائم، زید که مبتداست در آغاز آورده شود،زیرا ذهن شـنونده نسـبت به مبتدا که معرفه است آشـناتر است.لذا کلام از نظر فایده رسانی در مقام و مرتبهٔ خود قرار دارد.

در مورد اشکال فرضی راجع به جملهٔ فعلیّه که مقدّم بر فاعل بیان شود و مطابق تعریف فوق نیست،امام فخر رازی چنین پاسخ می دهد:

«این سخن به مقدّم آوردن فعل نقض نمی شود،زیرا فعل لفظی است که

1- سورهٔ ابراهیم(14)آیهٔ(50) [1]یعنی:و در شعلهٔ آتش چهره های آنها پنهان است.

دلالت کنندهٔ بر ثبوت معنی برای موضوعی غیر معیّن در زمانهای سه گانه است و اسناد به منزلهٔ جزء ذاتی برای مفهوم فعل می باشد.با توجه به این که اسناد امری اضافی است و هر گاه عقل توجّه به امر اضافی نماید یا از آن منتقل به مسندالیه می شود یا نمی شود.در صورتی که منتقل به مسندالیه نشود مفهوم کلام حاصل نشده و اعتبار معنوی خود را از دست می دهد.و اگر ذهن به مسندالیه فعل منتقل شود، مسندالیه آن،فاعل فعل خواهد بود،بنا بر این از ضرورت اسناد فهمیدن مسندالیه است.و هر گاه این ترتیب در ذهن لازم باشد برای مطابقت ذهن با خارج،در خارج نیز این ترتیب لازم است.(منظور امام فخر این است که هر چند فعل در جمله مقدم شده است امّا ذهن بلا فاصله متوجّه فاعل می شود و بنا بر این فاعل اعرف است و زیانی به قاعدهٔ تقدم اعرف وارد نمی سازد).» به عقیدهٔ من(شارح)چنان که در گذشته گفتیم هر گاه فعل در خبر دادن بر فاعل مقدّم شود به این دلیل است که ذکر آن مهم تر است زیرا مقصود جمله فعل است نه فاعل بلکه بیان وقوع فعل در زمان معیّن و نسبت آن به فاعل است.

هر گاه منظور این باشد صحیح است بگوییم:مقدم داشتن اعرف واجب است.

هر گاه ذکر دو کلمه در اهمیّت مساوی باشد،هر یك می تواند مقدّم واقع شود و اگر ذکر یکی دارای اهمیّت بیشتری باشد مقدّم آوردن آن لازم است.

4-تقدیم حروف صدر طلب(حروف استفهام:نفی و نهی)امام فخر رازی گفته است:«دلیل صدر طلبی استفهام این است که پرسش برای فهمیدن چیزی به کار می رود و این حالت اضافی است که هر گاه عقل آن را درك کند به آنچه مورد پرسش است منتقل می شود و چون انتقال ذهنی به کلمهٔ مورد استفهام امری واجب است لزوما باید حرف استفهام در آغاز به کار رود زیرا حرف استفهام است که بر استفهام دلالت می کند و سپس کلمهٔ مورد استفهام به آن می پیوندد.» من(شارح)می گویم ممکن است تقدیم این حروف از باب این باشد که

اهمیّت خاصّی در جمله دارند زیرا استفهام،نفی و نهی معانی معقولی هستند که مقصود از جمله ای که این حروف بر آنها وارد می شود ذاتا بیان همان معانی است و بدین سبب اهمیت بیشتری داشته و سزاوارترند که در اوّل جمله قرار گیرند.

حروفی که دلالت بر نسبت اجزای کلام دارند مانند انّ و نظایر آن،کان و نظایر آن،عسی و باب آن،و نعم و بئس،دارای همین خصوصیّتند تقدّم آنها در جمله به این دلیل است که معنای آن حروف مقصود اصلی و اولی جمله هایی است که بر آنها داخل می شوند.

5-مقدّم داشتن کلّی بر جزئیّاتش کلّی بر جزئیاتش مقدّم می شود،زیرا در نزد عقل کلی از جزئیّاتش شناخته تر است و چنان که یادآور شدیم مقدّم شدن اعراف سزاوارتر است.

6-تقدیم دلیل بر مدلول 7-تقدیم ناقص بر کامل مانند مقدّم شدن موصول بر صله و مضاف بر مضاف الیه زیرا مکمّل شيء بر خود شيء مقدّم نمی شود.

8-تقدّم اسمهای متبوع بر تابعشان(مانند تقدیم موصوف بر صفت)زیرا تابع بر متبوع خود مقدّم نمی شود.

9-تقدیم اسمهای ظاهر بر ضمیرش،زیرا نیاز به ضمیر هنگامی است که بخواهیم چیزی را به اسم ظاهر نسبت دهیم و این عقلا تأخیر ضمیر را ایجاب می کند و در شکل جمله نیز باید چنین باشد مانند:ضرب زید غلامه،«زید غلامش را زد»و قضی زید حاجته«زید نیازمندیش را برآورد».در هر دو مثال ضمیر بعد از صاحب ضمیر آورده شده است.

10-تقدیم فاعل بر انواع مفعول و آنچه که در حکم مفعول است.چون مفعول به دلیل نسبت فعل به فاعل به آن ملحق می شود پس لازم است که از فاعل مؤخّر باشد.

چون دلیل وجوب تقدیم بعضی از کلمات دانسته شد،علّت تأخیر بعضی از کلمات نیز روشن گردید.

فصل چهارم

فصل و وصل:

نتیجهٔ دانستن وصل و فصل شناختن مواضع حروف عطف و استیناف و توجّه به کیفیّت وقوع حروف عطف در جایگاه مناسبشان است و این بحث در نزد علمای بلاغت پر ارزش است و به این دلیل بعضی از آنها این بحث را تعریف بلاغت دانسته و گفته اند هر گاه از بلاغت سؤال شود پاسخ دهید که بلاغت معرفت فصل و وصل است،به دلیل ظرافت و پیچیدگی که در رساندن معنای مقصود دارد.و مقصود از بلاغت جز رساندن معانی ظریف و دقیق نیست.تحقیق در این باره را در دو بحث می آوریم:

بحث اوّل-فایدهٔ عطف.

فایدهٔ عطف،بیان شرکت در حکم میان معطوف و معطوف علیه است.ادوات عطف به چند دسته تقسیم می شوند.برخی از حروف عطف جز بیان شرکت در حکم میان دو کلمه معنای دیگری را افاده نمی کنند مانند واو عطف،و بعضی علاوه بر بیان شرکت در حکم،معنای اضافه ای را در بر دارد،مانند فا و ثمّ که این دو دلالت بر تعقیب زمانی معطوف نسبت به معطوف علیه دارد،اگر چه ثمّ مخصوص تراخی(یعنی فاصلهٔ زمانی)است.و مانند حرف عطف او که بر تردید دلالت می کند.اینك ما از مطلق اشتراك بحث می کنیم:

عطف یا در مفردات است و اقتضای آن اشتراك در اعراب است،یا در جملات،در صورتی که در جملات باشد یا جمله در حکم مفرد است مانند:

مررت برجل خلقه حسن و خلقه قبیح،«بر مردی گذشتم که خوش صورت و بد سیرت بود»،که در این صورت شرکت در اعراب نیز حاصل است،زیرا دو جمله صفتند برای یك جملهٔ نکره.و اگر جمله در حکم مفرد نباشد یا به این

صورت است یکی از دو جمله ذاتـا به دیگری وابسـته است یا نیست.اگر وابسـته نباشـد یا بینشان مناسـبت است یا نیست،پس به سه قسـم تقسیم می شود:

قسم اول-یکی ذاتا به دیگری وابسته باشد.یکی از دو جمله تأکید برای دیگری باشد.مانند سخن حق تعالی: «الم ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ» (1)،جملهٔ «لا ریب فیه»تأکید جملهٔ اوّل است و در این صورت آوردن حرف عطف جایز نیست، زیرا تأکید ذاتا وابسـته به مؤکّد است،پس نیـاز به لفظی که دلالـت بر وابسـتگی کنـد نیست، قسم دوم-بین دو جمله اصـلا مناسـبتی نباشـد.در این مـورد بایـد حرف عطف حـذف شود،زیرا حرف عطف ایجاد مناسبت می کند و ما گفتیم که بین دو جمله اصلا مناسبتی نیست.

قسم سوّم-میـان دو جمله بـا آن که تعلّق ذاتی نیست ولی مناسـبت وجود دارد در این مورد به کار بردن حرف عطف واجب است و ممکن است به چند صورت فرض شود.

1-یا مخبر عنه(مبتـدا)در دو جمله دو چیز است یا یك چیز.در صورتی که دو چیز باشـد یا مناسـبت بین دو خبر است یا بین دو مبتدا و یا بین دو مبتدا و دو خبر است.

وقتی که مناسـبت تنهـا بین دو خبر یـا دو مبتـدا باشـد در این صورت ترتیب جمله بین آنهـا به هم می خورد زیرا اگر بگویی:زیـد طویل و الخلیفـة قصـیر،هر چنـد بیـن بلنـدی قـامت زیـد و کوتـاهی قـد خلیفـه(دو خـبر)مناسـبت عکس هست ولی چـون بین زیـد و خلیفه(دو مبتـدا)مناسـبت نیست لذا ترتیب جمله به هم خورده است.و چنین است اگر بگویی:زید طویل و عمرو شاعر،که مناسـبتی بین بلند قامتی زید و شاعری عمرو نیست نظم مختل گشته و عطف روا نیست.

1- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(1و2): [1]این کتاب بی شك راهنمای پرهیزکاران است.

با توجّه به بحث فوق روشن شـد که واجب است بین دو مبتـدا و دو خبر مناسـبت برقرار باشد،ولی اگر مبتدا در هر دو جمله شـيء واحدی باشد عطف واجب است مانند این که بگویی:فلان یضرّ و ینفع و یأمر و ینهی و...«فلانی ضرر می زند و نفع می رساند،و فرمان می دهد و نهی می کند»،زیرا اگر بگویی آن شـخص ضـرر می زند و نفع می رساند معنای حرف عطف این است که او جامع ضرر و نفع است و اگر حرف عطف حذف شود این جامعیّت نخواهد بود.

بحث دوّم-عطف چند جمله بر چند جمله:

همـان گونه که جـایز بود یـك جمله بر یك جمله عطف شود،جایز است که چنـد جمله بر چنـد جملـهٔ دیگر عطف شونـد.این موضوع در صورتی است که جملات شرط و جزا باشد،زیرا گاهی مجموع دو جمله شرط،و مجموع دو جملهٔ دیگر جزا واقع می شود.مانند سخن حق تعالی: «وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ» (1).

میان دو جملهٔ شرط:من یشاقق الرّسول،و یتّبع غیر سبیل المؤمنین،و دو جملهٔ جزا نولّه،و نصله،عطف برقرار است.

آنچه در بارهٔ شـرط و جزا گفتیم بطور کلّی در بارهٔ عطف چنـد جمله بر چنـد جمله صادق است ماننـد سـخن خداونـد متعال: «وَ ما كُنْتَ بِجانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنا إِلى مُوسَى الْأَمْرَ وَ ما كُنْتَ مِنَ الشّاهِدِينَ وَ لكِنّا أَنْشَأْنا قُرُوناً فَتَطاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَ ما كُنْتَ ثاوِياً فِي أَهْلِ مَدْيَنَ» (2)

1- سورهٔ نساء(4):آیهٔ(115):و [1]هر کس پس از روشن بودن راه حق بر او با رسول خدا به مخالفت برخیزد و راهی غیر طریق اهل ایمان پیش گیرد،وی را به همان طریق باطل و راه ضلالت که برگزیده واگذاریم و او را به جهنّم افکنیم.

2- سورهٔ قصص(28):آیهٔ(44): [2]ای رسول مـا تو آن هنگـام که مـا به موسـی مقـام نبوّت و فرمان الهی عطا کردیم به جانب غربی(کوه طور)نبودی و حضور نـداشتی و لکن مـا امم و قبـایلی را بیافریـدیم که عمر دراز یافتنـد و تو میـان اهـل مـدین(که به جهـل و گمراهی می زیستند)نبودی.

جملـهٔ «وَ مـا كُنْتَ ثاوِيـاً» بر جملـهٔ «وَ مـا كُنْتَ مِنَ الشّاهِدِينَ» عطف شـده است، نه بر جملـهٔ«و لكنّا»،زيرا اگر بر جملـهٔ ما قبل خود و لكنّا...عطف مى شـد،در پوشـش حكم لكنّ قرار مى گرفت و تقدير جمله چنين بود:لكنّك ما كنت ثاويا و اين از نظر معنى باطل بود،و اگر «وَ مـا كُنْتَ مِنَ الشّاهِدِينَ» ،بـدون در نظر گرفتن جملـهٔ بعـدى«و لكنّا...»عطف گرفته شود كلمه لكن در موضع خود قرار نگرفته و چنين عطفى جايز نيست(منظور اين است كه تمام جملات در رابطهٔ عطفى معنا داشته و مكمل يكديگرند).

فصل پنجم

در بارهٔ حذف و اضمار

كه داراى دو بحث است

بحث اوّل-در بارهٔ حذف مفعول،

مبتـدا و خبر است:حذف مفعول گاهى مقصود از فعل متعدّى تنها نسـبت آن به فاعل است در اين حال فعل متعدّى در عدم نياز به مفعول ماننـد فعل غير متعدّى است.مانند اين كه بگويى:فلان يحلّ و يعقد و يأمر و ينهى و يضـرّ و ينفع،(در اين مثال مفعول حذف شده است)و مانند سخن خداوند متعال: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ» (1)، در اين آيه نيز مفعول حذف شده است.

گاهى مقصود از ذكر فعل متعدّى،نسبت دادن آن به مفعول است لكن مفعول به يكى از دو منظور حذف مى شود.

1-هر چنـد مفعول مورد نظر هست ولى براى توهّم تعظيم و تفخيم حـذف مى شود مانند شـعر بخترى شـجو حسّاده و غيظ عداه ان يرى مبصر و يسمع واع (2)

1- سورهٔ زمر(39):آيهٔ(9): [1]آيا آنهايى كه مى دانند با آنهايى كه نمى دانند برابرند.

2- فضيلتى دارد كه اگر ديده و شنيده شود حسد ورزانش را اندوهگين مى سازد و دشمنانش را غمگين.

در مصـرع دوّم مفعول یری و یسـمع که مفعول معیّنی می باشـد حذف شده است تا این توهّم را ایجاد کند که هر آنچه از او می بینند و هر آنچه از او می شـنوند نیك است،این نوع بیان،فضیلت ممدوح را نسبت به حزن حسودان و خشم دشمنان ثابت می کند و به این علّت کلام دارای بلاغت خاصـی است.و اگر مفعول معیّن در کلام ذکر می شـد آن عظمت موهوم حاصل نمی شـد،زیرا ذهن اختصاص می یافت به عظمت معیّنی که به عنوان مفعول در جمله آورده شده بود و معانی دیگری را تداعی نمی کرد.

گاهی آوردن مفعول رساتر و سـزاوارتر است و این هنگامی است که مفعول امر با عظمت و تازه ای باشـد ماننـد این سـخن:و لو شـئت ان ابکی دمـا لبکیته،«اگر بخـواهم خـون بگریم می گریم».چـون خون گریسـتن امری شـگفت آور است،به عنوان مفعول در جمله ذکر شـده است.

2-مفعــول بــه دلیــل معلــوم بــودن حــذف می شــود،ماننــد ســخن علی(علیــه الســلام):ان اشــنق لهــا خرم و ان اســلس لها تقحّم،مفعول«خرم»که«انفها»و معفول تقحّم که «مهالك»بوده به دلیل وضوح،از جمله حذف شده است.

3-مفعولی که ضـمیر است به شـرط این که تفسـیر شود از کلام حذف می شود مانند:اکرمنی و اکرمت عبد اللّه،«عبد اللّه مرا اکرام کرد و من او را گرامی داشتم».در این جا ضمیر متّصل مفعولی از اکرمت حذف شده است و کلمهٔ عبد اللّه آن را تفسیر می کند.

حـذف مبتـدا و خبر.حـذف هر یك از مبتـدا و خبر نقل شده است.گاهی مبتدا و گاهی خبر به مناسـبتی حذف می شوند حذف مبتدا مانند سخن حق تعالی: «سُورَةٌ أَنْزَلْناها» ،در این مثال ضمیر هی که مبتدای جمله بوده حذف شده است.

حذف خبر مانند سخن حق تعالی: «طاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ» ،در این مثال خیر

که عنوان خبر جمله را داشته حذف شده است که در اصل(طاعة خیر و قول معروف خیر بوده است).

در موارد زیادی مبتدا و خبر حذف می شوند و با این وصف بلغا حذف را زیبا دانسته اند.عبد القاهر جرجانی گفته است هیچ اسمی که حذف آن سزاوارتر است از کلام حذف نمی شود جز این که حذف آن از ذکر آن زیباتر است.البته زیبایی آن در حالی است که بلاغت از آن فهمیده شود.

بحث دوّم-اختصار کلام ایجاز یا اختصار

عبارت است از بیان مقصود با کمترین حروف ممکن بدون این که در کلام نقصانی پدید آید.مانند سخن حق تعالی: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ» (1)این معنی در زبان عرب به صورت این ضرب المثل بوده است:القتل انفی للقتل،وقتی که آیهٔ مزبور نازل شد این ضرب المثل متروك شد.برتری آیه از لحاظ ایجاز نسبت به ضرب المثل به دو صورت روشن است.

یکی آن که آیه حروف کمتری دارد زیرا در آیه 10 حرف و در ضرب المثل 14 حرف وجود دارد، دوم این که ضرب المثل صرف قتل را موجب قتل دانسته و به قصاص بودن آن اشاره نکرده است.آیه از لحاظ ایجاز برتریهای دیگری دارد که ما سخن را به ذکر آنها طولانی نمی کنیم.

از دیگر موارد ایجاز سخن،عبارت علی(علیه السلام)است:قیمة کلّ امرء ما یحسنه، «ارزش هر انسانی به کارهای شایسته اوست».المرء عدو لما جهله،«انسان دشمن هر آن چیزی است که نمی شناسد».الجزع اتعب من الصّبر،«بی تابی از شکیبایی مشکل تر است».تخفّفوا تلحقوا«سبك بار باشید تا به حق برسید».

1- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(179): [1]حکم قصاص برای حفظ حیات شماست.

فصل ششم

در احکام انّ و انّما و نظیر این دو،

و در آن بحثهایی است.

بحث اوّل-فواید انّ.

انّ چهار فایده دارد:

فایدهٔ اوّل-انّ گاهی دو جمله را به هم ربط می دهد و از آن نظمی پدید

می آید

مانند سخن حق تعالی: «یا أَیُّهَا النّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ» (1).در این مثال «انّ»جملهٔ دوّم را به جملهٔ اوّل ربط داده است،و نیز مانند سخن دیگر حق تعالی:

«اتَّقُوا رَبَّکُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیمٌ» (2)،انّ جملهٔ زلزلة الساعه را به جملهٔ اتّقوا...ربط داده است.و مانند سخن حضرت علی(علیه السلام):ایّها النّاس انّه لا یستغنی الرّجل و ان کان ذا مال عن عشیرته،«ای مردم،همانا انسان از فامیلش بی نیاز نمی شود هر چند دارای مال و ثروت باشد.»و نیز مانند این سخن علی(علیه السلام):

عباد اللّه انّ من احبّ عباد اللّه الیه عبدا اعانه اللّه علی نفسه:«بندگان خدا،همانا محبوب ترین بنده نزد خدا کسی است که خداوند او را در تهذیب نفسش یاری کند».

اگر انّ را از جملات یاد شده حذف کنیم،ارتباطی که با بودن انّ میان جمله ها برقرار بود از بین می رود.به عنوان مثال اگر انّ را از جملهٔ دوم «اتَّقُوا رَبَّکُمْ» حذف کنیم در صورتی که انّ برای بیان علّت حکم جملهٔ اوّلی باشد ناگزیر باید به جای انّ«فاء»را جایگزین کرد و چنین گفت:....فَزَلزلةُ «السّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیمٌ»

فایدهٔ دوم-داخل شدن انّ بر ضمیر شأنی که پس از آن جملهٔ شرطیه و

یا غیر آن بیان شود

حسن و زیبایی خاصی دارد که با نبودن انّ این برتری و زیبایی نخواهد بود،مانند سخن حق تعالی: «إِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ وَ یَصْبِرْ» ،در این آیهٔ شریفه انّ

1- سورهٔ فاطر(30)آیهٔ(5): [1]ای مردم البته وعدهٔ(قیامت)خدا حق است.

2- سورهٔ حج(22)آیهٔ(1): [2]ای مردم،خدا ترس و پرهیزگار باشید که زلزلهٔ روز قیامت بسیار حادثهٔ بزرگ و واقعهٔ سختی خواهد بود.

بر سـر ضمیر شأن در آمده و پس از آن جملهٔ شرطیهٔ ذکر شده است.و در کلام علی(علیه السلام):یا ایها الناس انّه لا یستغنی الرجل،انّ بر سر ضمیر شأن داخل شده است.

فایدهٔ سوم-انّ اسم نکره را آماده می کند که مبتدا واقع شود

مانند سـخن علی(علیه السـلام):عباد اللّه انّ من احبّ عباد اللّه...،اگر انّ از کلام حذف شود حسن و بلاغت سـخن و گاهی اصل معنا از میان می رود:انّ شواء و نشوة و خبب البازل الامون،«همانا کباب و شراب و چهار دست رفتن شتر جوان قوی از خوشیهای زندگی است».

اگر انّ از صدر کلام برداشته شود نکره(شواء)از مبتدا بودن خارج و کلام بی معنی می شود.

فایدهٔ چهارم-هر گاه انّ بر جمله داخل شود گاهی ما را از خبر بی نیاز

می کند،

مانند:انّ مالا و انّ ولدا،که در اصل انّ لهم مالا و انّ لهم ولدا بوده که خبر حذف شده است و مانند قول اعشی:

انّ محلا و انّ مرتحلا و انّ فی السّفر اذ مضوا مهلا (1)

اگر انّ از مصرع اوّل حذف شود،اسم نکره مبتدا واقع نمی شود.

حق این است که انّ برای تاکیـد کلام آورده شود و اگر خبر در جمله بیان کننـده مقصود باشـد و برای شـنونده تردیدی در پذیرفتن مفهوم و معنی نباشـد نیازی به انّ نیست و به همین دلیل است که هر گاه خبر دور از ذهن باشـد آوردن انّ حسن بیشتری دارد.وقتی که مبتدا باشد به دلیل شدت نیاز به تأکید،ان همراه لام بر سر خبر در می آید.

بحث دوّم-فایدهٔ انّما

همهٔ علمای نحو اتفاق نظر دارند که انّما برای حصر است.و از آن انحصار فهمیده می شود مانند سخن علی(علیه السلام):و انّما سمّیت

1- همانا برای ما جای اندك اقامت و سپس کوچ کردن است،زیرا در سفر پس از درنگ کوتاهی می باید رفت.

الشّبهة شبهة لانّها تشبه الحقّ،«منحصرا شبهه را به دلیل شباهت به حق شبهه نامیده اند».و مانند سخن دیگر حضرت علی(علیه السلام):انّا لم نحکم الرّجال و انّما حکمنا القرآن و هذا القرآن انّما هو خطّه مستور بین الدّفّتین لا ینطق بلسان و انّما ینطق عنه الرّجال،«ما افراد را داور قرار نمی دهیم و منحصرا قرآن را داور می شناسیم و این قرآن منحصرا خطی است که میان دو جلد قرار دارد و سخن نمی گوید و فقط افراد از آن سخن می گویند.» مقصود حضرت از حصر در این صورتها آشکار است.

بعضی از نحویان گفته اند انّما برای حصر به کار نمی رود و به سخن حق تعالی استدلال کرده اند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (1)و نیز به این سخن خداوند متعال: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (2)،«به حقیقت مؤمنان برادرند».با این که اجماع بر این است که آن کس که دلش از خوف خدا بیمناك نشود گاهی مؤمن است.و برادری منحصر به مؤمنان نیست.

جواب این گروه این است که ریشهٔ شك آنها بی توجّهی به قاعدهٔ حصر می باشد.قاعدهٔ حصر این است که جزء آخر کلام که پس از انّما آورده می شود مخصوص به حکم حصر می باشد چه موضوع باشد مانند:انّما زید قائم،در این مثال مقصود حصر قیام در زید است.و یا محمول باشد مانند سخن حق تعالی:

«إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» .مقصود این است که منحصرا پیغمبر از بشر است و از غیر بشر نیست.

پس از روشن شدن این قاعده،متوجّه می شوید که در دو صورت یاد شدهٔ قبل(«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ» ....و «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»)انّما افادهٔ حصر کرده است.

1- سورهٔ انفال(8):آیهٔ(2): [1]مؤمنان کسانی هستند که هر گاه یادی از خدا شود دلهایشان ترسان و لرزان شود

2- سورهٔ حجرات(49):آیهٔ(10): [2]به حقیقت مؤمنان برادر یکدیگرند.

اما در آیهٔ اوّل مقصود از ایمان بالاترین مرتبهٔ آن که اخلاص است می باشد و با در نظر گرفتن این حقیقت روشن می شود که مؤمنان با این وصف منحصرا کسانی هستند که از یاد خدا بیمناك می شوند.

در آیهٔ دوّم مؤمنان منحصرند در صفت برادری دینی و مقصود از اخوّت در این آیه همین است.

بدان که گاهی برای فهماندن معنای حصر دو عبارت دیگر نیز به کار می رود یکی مانند این که بگویی:جائنی زید لا عمرو،«منحصرا زید آمد،نه عمرو».این عبارت در فهماندن معنای حصر از انّما ضعیف تر است،زیرا آمدن را در مورد زید نسبت به عمرو منحصر می سازد.دیگری مانند:ما جائنی الاّ زید «جز زید کسی نزد من نیامد.»مفهوم این(الاّ)در فهماندن حصر و اختصاص مانند انّما است به دلیل سخن خداوند متعال: «ما قُلْتُ لَهُمْ إِلاّ ما أَمَرْتَنِي بِهِ» (1).

حصر در آیه که به وسیلهٔ ما و الاّ صورت گرفته به منزلهٔ حصر با انّما است.

امام فخر رازی بین حصر با انّما و حصر با ما و الاّ فرق گذشته و گفته است که انّما مفهوم غیر محصور را به دلالت التزامی نفی می کند ولی ما و الاّ مفهوم غیر محصور را به دلالت مطلبقه نفی می کند.بنا بر این دلالت ما و الاّ بر نفی از دلالت انّما قوی تر است و به همین دلیل است که می توان گفت:انّما زید قائم لا قاعد و جایز نیست که بگوییم ما زید قائم لا قاعد.

به عقیدهٔ شارح اگر گفتهٔ امام فخر در مورد درست نبودن صورت دوّم (ما زید الاّ قائم لا قاعد)صحیح باشد به دلیل دلالت مطابقه ای است که ایشان مدّعی هستند.بنا بر این قبح جملهٔ مزبور به دلیل نزدیکی حرف لای نافیه به کلمهٔ الای حصر کننده است.درستی مثال اول:(انّما زید قائم لا قاعد)به دلیل دوری

1- سورهٔ مائده(5):آیهٔ(117): [1]من به آنها هرگز چیزی نگفتیم جز آنچه تو مرا بدان امر کردی.

لا از انّما است.بنا بر این آوردن لا برای تأکید نفی پس از انّما زیباست به سبب فاصلهٔ طولانی که میان لا و انّما وجود دارد.علاوه بر این ما صحیح بودن جملهٔ دوم را در این جا قبول نداریم به این دلیل که گاهی برای تأکید بیشتر به این شکل می آید هر چند لا همراه با انّما بهتر و زیباتر است.

گاهی به جای الاّ از کلمهٔ غیر برای افادهٔ حصر استفاده می شود مانند:

ما جائنی غیر زید و گاهی استفادهٔ از غیر معنای حصر ندارد مانند:ما جائنی غیر زید،که بدون اثبات حکم برای زید آن را از غیر زید نفی می کند.

بحث سوّم-هر گاه ما و الا بر جمله داخل شوند

مقصود از حصر آن چیزی است که بعد از الا می آید خواه مرفوع باشد مانند:ما ضرب زیدا الا عمرو و خواه منصوب باشد مانند:ما ضرب زید الاـ عمرا.و همین حکم را دارد اگر اسم منصوب بعد از الاّ حال یا ظرف باشد.اگر فاعل و مفعول با هم پس از الاّ در کلام بیایند محصور اسمی است که بلافاصله پس از الا قرار گرفته است مانند:

ما اضرب الا زید عمروا،در این مثال حصر در مورد فاعل است که بلا فاصله پس از الا قرار گرفته است.همچنین اگر مفعول پیش از فاعل و بعد از الاّ بیاید مخصوص به حصر مفعول خواهد بود.همچنین اگر دو مفعول پس از الاّ باشد مخصوص به حصر مفعولی است که بلا فاصله پس از الاّ واقع شده است.مانند:

لم اکس الاّ زیدا جبّة«لباس را جز بر زید نپوشاندم.» حکم مبتدا و خبر نیز چنین است هر یك از مبتدا و خبر را که بلا فاصله بعد از الا بیاوری مخصوص به حصر می باشد.حصر خبر مانند:ما زید الاّ قائما.

در این مثال قیام زید مخصوص به حصر است نه دیگر حالات زید.حصر مبتدا مانند:ما القائم الاّ زید.در این مثال زید مخصوص به حصر است نه دیگری.

ولی در انّما مخصوص به حصر کلمه ای است که در پایان جمله آمده باشد.مثلا در فاعل و مفعول چنین است که هر کدام در آخر قرار گیرند مخصوص به حصر

خواهند بود مانند:انّما ضرب عمروا زید در این مثال چون فاعل(زید)در پایان جمله آمده است مخصوص به حصر می باشد و مانند سخن حق تعالی: «إِنَّما یَخْشَی اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ» (1)در این آیه مخصوص به حصر کلمه العلماء است که در آخر جمله قرار دارد.اگر علماء مقـدم می شد خشـیة مخصوص به حصـر می شد.و در مبتدا و خبر هم قاعده چنین است.اگر مبتدا در اول باشد خبر مخصوص به حصـر است و بالعکس.مانند سخن حق تعالی: «إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَی الَّذِینَ یَسْتَأْذِنُونَکَ» (2)در این آیه مخصوص به حصر است و اگر مبتدا را پس از خبر بیاوری مبتدا مخصوص به حصـر خواهد بود مانند آیهٔ: «فَإِنَّما عَلَیْکَ الْبَلاغُ وَ عَلَیْنَا الْحِسابُ» (3)مخصوص به حصر در آیهٔ اوّل خبر و در آیهٔ دوّم مبتدا می باشد آنچه تاکنون از نظم سخن گفتیم مفاهیمی است که از کلام عرب به دست می آید.

قاعده دوّم

اشاره

در مورد خطابه

و در آن چند بحث و یك خاتمه است.

بحث اوّل-تعریف خطابه و فایدهٔ

آن خطابه فنّی است که به اندازهٔ ممکن عهده دار قانع کردن مردم است در بارهٔ موضوعی که در نظر می باشد مردم آن را تصدیق کنند.منظور از عهده دار بودن اقناع مردم این است که برای بیان مقصود از رساترین عبارت بهره گیرد و تا آنجا که ممکن است خطابه قانع کننده باشد.

خطـابه در اقناع از غیر خود موفّق تر است و فایـدهٔ آن بیان مصالـح جزئی است و گاهی بیانگر قوانین کلّی برای مصالـح جزئی است مانند عقاید الهی و قوانین

1- سورهٔ فاطر(35):آیهٔ(28): [1]تنها مردان دانا مطیع و خدا ترسند.

2- سورهٔ توبه(9):آیهٔ(93): [2]منحصرا راه مؤاخذه برای کسانی است که از تو رخصیت معافیت از جنگ می طلبند.

3- سورهٔ رعد(13)آیهٔ(40): [3]منحصرا ابلاغ رسالت با تو و حسابرسی با ماست.

عملی.عقاید الهی نسبت به قوانین عملی کلّی است.

خطـابه از لحـاظ راهنمایی مردم دارای منافع بزرگی است زیرا مردم را به عـدالت و نیکی دعوت می کنـد و از این نظر فایـدهٔ عام برای مردم دارد.فایدهٔ خطابه در ارشاد مردم به این سـبب است که مردم در زندگی نیاز به همکاری، معامله،گفتگو و رفت و آمد دارند و به همین جهت نیاز به دسـتوراتی دارند که عملا برای اهداف مذکور مفید باشد تا هر کدام به دیگری اعتماد کرده و کار اجتماعی سامان یابد.از طرفی چون دسـتورات غیر منطقی با مصالح جامعه امور را از هم می پاشد،نیاز به احکامی است که قابل قبول مردم و ریشه در عقایدشان داشته باشد و خطابه عهـده دار همین وظیفه است،زیرا برهان و جدل هر چند حقایق را با دلیل اثبات و تصدیق می کند ولی عموم مردم از فهمیدن برهان و جدل عاجزند.و جدل نسـبت به برهان از نظر استدلال ضعیفتر است ولی برهان برای عموم مردم نسبت به خطابه کم فایده تر می باشد.بنا بر این سـخنی که لازم است عموم مردم آن را بپذیرنـد بایـد چنان باشـد که از فهم مردم دور نباشد بلکه با الفاظی شـیرین نه الفاظ زشت و عامیانه باشد چنان که به خواست خدا بعدا ویژگیهای آن را یاد خواهیم کرد.قرآن کریم چنین به فن خطابه اشاره کرده است:

«ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (1).

در این آیه منظور از راه پروردگار،دین حق و منظور از حکمت،برهان است برای کسانی که توانایی فهم آن را داشته باشند و منظور از موعظهٔ حسنه خطابه است.

خطابه برای کسانی است که از مرتبـهٔ برهان پایین ترنـد و منظور از مجادلهٔ نیکو سـخنان مشـهور و مورد پسـند است.خداوند در آیهٔ مزبور جدل را از برهان و خطابه مؤخّر آورده است چون برهان و خطابه برای اثبات و اقناعند و مجادله برای

1- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(125):([1]ای رسول ما)خلق را به حکمت و برهان و موعظـهٔ نیکو به راه خدا دعوت کن و با اهل جدل به بهترین طریق مناظره کن.

دفاع به کار می رود.

به تعبیر دیگر غرض اوّل از گفتگو راهنمایی و ارشاد و اثبات عقیـده و غرض دوّم پاسـخ اشـکال معاند است.بنا بر این روشن شد که خطابه دارای نفع عمومی در مصالح اجتماعی است که عامه از آن بهره می برند و کارشان را نظم می بخشند.

بحث دوم-در موضوع خطابه و اجزای آن است

خطابه موضوع معیّنی ندارد، زیرا عامهٔ مردم بعضـی از موضوعات را از بعضـی دیگر تشـخیص نمی دهند،چون اختصاص سخن به موضوع معیّنی بر مقـدماتی اسـتوار است و مردم آن مقدمات را نمی دانند.خطابه ذاتا به جزئیّات نظر دارد ولی نه جزئیات معیّنی،بلکه هدف خطابه قانع کردن در هر موضوع جزئی می باشـد.خطابه به صورت جنبی به موضوعات کلّی مانند موضوعات الهی،طبیعی،اخلاقی و سیاسـی می پردازد و دارای یك اصل و چند متمّم است.اصل خطابه به سخنی است که گمان می رود قانع کننده باشد ولی بازگشت کلیّهٔ متمّمها به یك چیز است و آن این است که چون غرض از خطـابه بجز اقناع چیز دیگری نیست هر امر قانع کننـده ای که مناسب با غرض خطابه باشـد از متمّمهای خطابه محسوب می شود.

امور قانع کننده به چند دسته تقسیم می شوند:

1-امور قانع کننده قولی که برای اثبات سـخنی دیگری به کار می رود،چنان که گوینده برای اثبات فضـیلت به شـنوندگان سخنرانی کند و یا برای قانع کننده بودن شهادت و حجّت بودن معجزه سخن می گوید.

2-شـهادت و آن یـا بیـانی است و یا حالی.بیانی ماننـد شاهـد آوردن از گفتار پیامبر(صـلی الله علیه و آله)و امام(علیه السـلام)و حکیم و شاعر.شـهادت در این جا را مأثوره می نامند یا استشـهاد به سخن کسانی که حضور دارند و سخن گوینده را تصدیق می کنند و یا استشهاد به شهادت حاکم یا شنوندگان به این که گفتار گوینده قانع

کننده است و این را شهادت محصوره می نامند.

در صورتی که شـهادت حالی باشد یا با عقل درك می شود یا با حس.آن که با عقل درك شود مانند برتری گوینده،شـهرت وی به صداقت و فهمیدگی.

وضع و حـالتی که بـا حس درك شود یا به وسـیلهٔ گفتار است یا بـدون گفتار، به وسـیلهٔ گفتار ماننـد استشـهاد به معجزه در تحـدّی مـدّعی نبوّت،مانند حالت شادمانی کسـی که سوگندش مورد قبول واقع شده و مانند حالت و رضایتی که طرفین قرار داد پس از بسـتن قرار داد کتبی پیدا می کنند.

حالت ادراك حسّی بدون گفتار به دو صورت ممکن است:

الف-حالتی است که از انفعال نفس حاصل می شود ماننـد برافروختگیی که در صورت خبر دهنـده به واسـطهٔ قبول خبرش پیدا می شود و مانند حالت وحشت زدهٔ چهره کسی که از نزول عذاب و پیش آمدن بلایی خبر می دهد.

ب-حالتی که از تأثیر امری خارج از نفس حاصل می شود،مانند شهادت مجروح بر حضور دشمن جنگجو.

3-تدبیری که مفید آمادگی است و آن یا برای گوینده است به گونه ای که سـخنش مورد پذیرش واقع شود،و یا برای سـخن است به گونه ای که برای مردم مفید واقع شود،و یا برای شنونده است به گونه ای که بیشتر توجه پیدا کند.

آمادگی گوینده این است که در خود ایجاد فضیلت نفسانی کند و ظاهر خود را چنان کند که مقبول واقع شود.

آمادگی سخن به این است که در آن تصرّف قابل قبولی صورت گیرد یعنی گاهی آهنگ صدا را بالا و گاهی پایین برده گاهی محکم و گاهی نرم و غم انگیز ادا کند و بهر حال چنان که در تزیین سخن خواهد آمد رعایت حال شنوندگان را بکند.

آمادگی شنوندگان:شنونده یا کسی است که روی سخن با اوست و یا داوری است که بین دو مخاطب داوری می کند و یا ناظر است.

کسی که روی سخن با اوست نیاز به استمالت و دلجویی دارد تا سخن گوینده را با کمال میل تصدیق کند و داور نیز چنین است.

ولی در مورد ناظر کافی است که با چاره جویی برای تصدیق آماده شود هر چند که به تصدیق نینجامد.

تـأثیری که از خطـابه برای شـنونده حاصـل می شود یا انفعال نفسانی است ماننـد رحمت و رقّت در زمینـهٔ توجّه به امور عاطفی و خشم و غضب در زمینهٔ تحریك و یا ایجاد خلق نیکوست.مانند شجاعت و سخاوت و مانند اینها.

با توجّه به بحث گذشته می توان گفت گفتار خطابه ای که قصد از آن تصدیق باشد به سه قسم تقسیم می شود:

1-اصل در خطابه که عمود نیز نامیده می شود و آن سخنی است که منظور از آن خود تصدیق است.

2-نصرت،و آن سخنی است که برای تصدیق مفید است و به آن کمك می کند مانند شهادت.

3-حیله یا تدبیر،و آن سـخنی است که موجب تأثیری چیزی و یا ایجاد خلقی خیالی شود.نصـرت و چاره اندیشی متمّم اصل خطابه اند و این سه را اجزای خطابه می گویند.

بحث سوّم-پایه های خطابه

پایه های سخن خطابی سه چیز است:

1-قضایای مشهور و مورد پسند که به سه دسته تقسیم می شوند:

الف-قضایای مشهوری که حقیقتا مورد پسندند باشد،به گونه ای که عموم مردم بر آنها اتفاق نظر دارند و مطابق شریعت و سنّت اند،به گونه ای که هرگز از قبول نمی افتند هر چند در بارهٔ ردّ آنها سخن ناروائی گفته شود،مانند پسندیدگی راستی و ناپسندی دروغ و ظلم.

ب-قضایایی که در نگاه اول پسندیده به نظر می رسند و آن امری است که

در توجّه اوّلی ذهن،و پیش از درك واقعی آن،به درستی آن حکم می شود،ولی پس از امعان نظر کذب و زشتی آن آشکار شده و زیبایی آن از میان می رود،مانند این سخن:برادرت را یاری کن چه ظالم باشد چه مظلوم،پسندیدهٔ ظاهری در مفهوم از پسندیدهٔ حقیقی عمومی تر است،زیرا می توان گفت هر پسندیدهٔ حقیقی پسندیدهٔ ظاهری نیز هست ولی عکس آن درست نیست.استعمال خطابه برای پسندیدهٔ حقیقی نه از آن جهت است که حقیقی است بلکه از آن جهت است که ظهور در پسندیدگی دارد.

ج-مبادی خطابه در نزد گروه یا شخصی پسندیده است و خطیب از این پسندیدگی در سخن گفتن با آنها سود می جوید.پسندیدگی مبادی خطابه در نزد گروه یا اشخاص هر چند در خطابه مفید است امّا به سبب نامحدود و نامنظّم بودنشان در خطابه نقش معیّنی ندارند،زیرا هر شخصی آنچه را مورد علاقه اش باشد می پسندد.و عقاید بر حسب خواسته های گوناگون مختلف می شوند.

2-قضایای مقبوله:

در این قضایا ممکن است مقبولیّت از جانب گروه یا شخص یا پیامبر یا امامی باشد،مانند ادیان و سنّتهای الهی و یا از جانب حکیمی باشد،مانند طبّ جالینوس و بقراط و یا مقبول از ناحیهٔ شاعر باشد،مانند ابیاتی که برای شاهد مثال استفاده می شود و بی آن که به گوینده نسبت داده شود مورد قبول واقع می شود، مانند ضرب المثلها.

3-قضایای مظنونه:

احکامی هستند که انسان در مورد آنها از ظنّ استفاده می کند بدون آن که عقل در مورد آنها یقین داشته باشد،مانند:«زید آشکارا از دشمن حمایت می کند پس دشمن است»،معنای مقابل این مثل نیز از مظنونات است مانند:

«زید آشکارا از دشمن حمایت می کند تا فریبش دهد پس دوست است».

ترکیب مبـادی خطابه ای که نتیجتا گمان آور و به حسب مورد و صورت قانع کننـده باشـد در بردارنـدهٔ قیاس، تمثیل و اسـتقراء و آنچه شبیه برهان خلف است می باشد.قیاس را به مناسـبت حذف کبری گاهی ضـمیر،و از جهت حدّ وسـطی که با فکر استخراج می شود، تفکیر می نامند.قیاس یا به شـکل اوّل آورده می شود مانند سـخن علی(علیه السـلام): مضوا قدما علی الطّریقة و اوجفوا علی المحجّة فظفروا بالعقبی الدّائمة و الکرامة الباردة (1)«راه راست را برگزیدنـد و در راه روشن شـتافتند.پس به آخرت جاویدان و کرامتی نیك و گوارا دست یافتند.»در این سـخن حضـرت، کبرای قیاس عبارت است از و کلّ من کان کـذلك ظفر بالعقبی الدائمه(که حذف شده است)چنین قیاس را دلیل می نامند.

یـا به صورت شـکل دوم ماننـد:فلاـن له ایمـان فی یقین فلیس من الفسّـاق «یعنی فلان شـخص دارای ایمان و یقین است پس از بـدکاران نیست».کبرای این قیاس«و لا واحد من الفسّاق کذلك»بوده و حذف شده است.

یا به صورت شـکل سوّم، مانند این مثال:العارف شـجاع جواد فالشـجاع جواد،«شـخص عارف شـجاع و بخشنده است پس شخص شجاع بخشـنده است.»کبرای این مثال«العارف جواد»می باشـد که حذف شده است (2).آنچه به صورت شـکل دوّم و سوّم آورده شود علاـمت نامیده می شود.

قیاس ظنّی(قیاسی که مقدّمات آن بر گمان استوار باشد)گاهی در واقع نتیجه بخش نیست،زیرا از شرایط خطابه این نیست که بر هیأتی نتیجه بخش استوار باشد چنان که در شکل دوّم اگر صغری و کبری موجبه باشند نتیجه بخش

1- خطبهٔ 115،نهج البلاغهٔ انصاری. [1]

2- شـکل اوّل آن است که حـد وسط در صـغری محمول و در کبری موضوع باشـد. شـکل دوّم آن است که حـد وسط در هر دو محمول باشد. شکل سوّم آن است که حدّ وسط در هر دو موضوع باشد.-م.

نیست مانند:هذه منتفخة البطن فهی اذن حبلی،«شکم این زن برآمده است،پس آبستن است.»فرض درستی این جمله این است که حبلی منتفخة البطن باشد.

(با توجه به این که صغری و کبری در این قیاس موجبه اند نتیجهٔ قطعی ندارد)و این گونه قیاسهای ظنّی را رواسم می نامند،زیرا در ذهن گمان کمی را ترسیم می کند.

تمثیل را اعتبار می نامند زیرا ذهن از مشبّه به،به مشبّه عبور می کند و نتیجهٔ سریعی که از تمثیل به دست می آید برهان نامیده می شود.استعمال تمثیل و قیاس را تثبیت می نامند.اصول تمثیل یا با اصول قیاس یکسان است چه در امور موجود باشد و چه در حوادث گذشته و چه ضرب المثلهای رایج،و یا اصول تمثیل با اصول قیاس یکسان نیست،بلکه اموری است که خطیب از آنها خبر می دهد، مانند مثل و حکایت که یا حقیقت خارجی دارد یا ندارد.آن که حقیقت خارجی ندارد مانند استشهاد علی(علیه السلام)به دنیا و قرنهای گذشتهٔ آن و چگونگی زندگی مردم آن،برای بر حذر داشتن اصحاب از فریب دنیا.امّا حکایت ممکن مانند سخن مشاور که به دوستش می گوید با نادانان معاشرت مکن که من معاشرت کردم و پشیمان شدم.ممکن است مشاور با نادانان معاشرت نکرده باشد و از روی تجربه این سخن را بگوید.مثل و حکایت غیر ممکن مانند استشهاد به سخن حیوانات که در کتاب کلیله و دمنه و نظایر آن به کار رفته است.

استقراء با انجام جزئیّات فراوانی تحقق می یابد،مانند سخنی که در هنگام راهنمایی کسی می گویی،با کسب فضیلت بزرگواری را به دست آور زیرا فلان کس کسب فضیلت کرد و به آقایی رسید بزودی در سخن علی(علیه السلام)موارد زیادی از استقراء را خواهی یافت.

مشابه برهان خلف (1)مانند سخن علی(علیه السلام)در تبرئه کردن خود از شرکت

1- منظور از مشابه برهان خلف این است که از بطلان لازم بطلان ملزوم ثابت شود-م.

در خون عثمان:لو امرت به لکنت قاتلا،«اگر به قتل عثمان فرمان داده بودم قاتل عثمان بودم.»منظور حضرت از این بیان اثبات فرمان ندادن است به این طریق که اگر فرمان می داد جزو کشندگان عثمان بود و چون در قتل عثمان شرکت نداشته است به قتل نیز فرمان نداده است،زیرا لازمهٔ دستور به امری شرکت در آن است و چون حضرت علی(علیه السلام)قطعا در قتل شرکت نداشته است پس فرمان نداده است.و نیز مانند توبیخ آن حضرت دانشمندان را در مورد اختلاف فتواها أ فامرهم اللّه بالاختلاف فاطاعوه،«آیا خداوند آنها را به اختلاف فرمان داده است که اطاعتش کرده اند؟که منظور آن حضرت نادرستی و بطلان اختلاف آنها از طریق بطلان فرمان خداوند متعال بر اختلاف می باشد.توضیح این که خداوند آنها را امر به اختلاف نکرده است.

برای خطابه مقدّمه ای لازم است که شایسته است جزو تثبیت(قیاس و تمثیل)قرار گیرد و اصطلاحا موضع نامیده می شود.و لازم نیست که دقیق و علمی و یا چنان واضح باشد که مانند ضروریات نیازی به ذکر آن نباشد.دستور العملهایی که مواضع خطابه از آنها استنباط شود اصطلاحا انواع نامیده می شود.

در خطابه از امور ضروری کمتر بحث می شود بلکه در بیشتر موارد از اموری که رواج بیشتری دارند بحث می شود.

اظهار نظر در امور عملی،چنانچه در عمل مفید واقع شود قبول و گرنه رد می شود ولی در امور نظری مانند خطابه در صورتی قانع کننده است که همراه با دلیل باشد مانند این که به دوستت بگویی:«در جمع مال حرص مورز».او از شما این را نمی پذیرد مگر این که علّتی را ضمیمه کرده و بگویی:«با جمع آوری مال به بدبختی آخرت گرفتار می شوی».

چنانچه اظهار نظر ناپسند باشد بدون بیان علّت هرگز قابل قبول نیست.

مانند این که بگویی«کسب فضیلت مکن»ما دام که برای این نظر علّت معیّنی

مثل«تا مورد حسد واقع نشوی،بیان نکنی»اظهار نظر پذیرفته نیست.

اظهـار نظر یا نیاز به سـخنی که ضـمیمه شود نـدارد،زیرا یا سـخن ذاتا روشن است و یا در نزد عقلا روشن است و یا برای مخاطب واضـح است،یـا نیـاز به ضـمیمه ای دارد که انسـان را به مقصود برسانـد در این صورت ضـمیمه یـا نتیجه نظر است و یا نظر نتیجـهٔ آن.موردی که ضمیمه،نتیجـهٔ رای باشـد ماننـد:«دوسـتان پنـد دهنده اند پس زید که دوست تو است پند دهنده است».اظهار نظر دوسـتان پند دهنده اند بـدون ضـمیمه شـدن نتیجهٔ آن یعنی زید که دوست تو است پند دهنده است،قانع کننده نیست.موردی که اظهار نظر نتیجه ضـمیمه باشـد مانند:«کسب فضیلت مکن که مورد حسد واقع می شوی»کسب فضیلت نکردن به دلیل مورد حسد واقع نشدن قابل قبول است و الا خیر.

بحث چهارم-در اقسام خطابه بر حسب اهداف آن

گفتگو برای سه هـدف عمـده مشورت،برانگیختن عواطف و بحث ایراد می شود.اقسام یاد شده هر کدام هدفی را دنبال می کند.در گفتگوی مشورتی قصـد گوینده این است که قانع کند فلان کار به دلیل ضـرری که دارد انجامش لازم نیست و فلان کار به دلیل سودی که دارد لازم است انجام شود.

در گفتگوی برانگیزندهٔ عواطف قصد گوینده این است که قانع کند فلان شيء به دلیل فضیلتی که دارد پسندیده و فلان کار به دلیل نقصی که دارد ناپسند است.

در مباحثه قصـد گوینـده قانع کردن و ثابت کردن این است که فلان امر ظلم است یا ظلم نیست.در این گونه خطابه نفس عمل رد یا اثبات نمی شود بلکه در مورد مفید بودن یا مضر بودن،ظلم بودن یا غیر ظلم بودن آن بحث می شود مانند عذر آوردن ستمگر یا کسی که ستمگر را یاری می کند به این که آنچه او در باره آن عمل می دانسته ظلم نبوده و نیز مانند عذر آوردن شخص مورد ملامت به این که

آنچه او انجام داده است نقیصه نبوده و یا فکر می کرده است که فضیلت بوده و انجام داده است.

گفتگوی مشورتی به چند صورت تقسیم می شود:

1-گاهی به سبب قانع کردن در امری که حقیقتا نافع است مشورت می شود.

2-گـاهی امری که خطـابه برای آن ایراد می شود در حقیقت نافع نیست، حتّی برای طرف مشورت ولی اگر معلوم شود که دارای نفع اسـت جنبهٔ قانع کنندگی خود را داشته و خطابه مشورتی نامیده می شود.

3-گاهی مشورت در بارهٔ امر مفیدی نیست بلکه امر زیبایی است که ممکن است در آینده هم مضـر باشد ولی از جهت دیگری دارای نفع باشد.در گفتگوی مشورتی گاهی مدح و ذم ایراد می شود و همیشه توجّه به سود و ضـرر آن نیست که سـتایش در مورد امر نافع و نکوهش در مورد امر زیان آور به کار رود، بلکه گاهی مدح در مورد اموری است که به ظاهر دارای ضـرر و آزار و هلاکت است مانند این که کسی برای نام نیك به کارهای آزار دهنده و خطرناك دست می زند چنین کسی در خطابه به عنوان الگو معرفی و ستایش و احترام می شود.

مانند کسانی که در راه خدا جهاد می کنند،می کشند و کشته می شوند.و در بیشتر موارد شخص عاقل به خاطر انتخاب مرگ بر زندگی مورد ستایش قرار می گیرد.

امور مورد مشورتی اموری هستند که شرع و سیاست و سنّتها بر آن استوار است.

امور مشورتی که دارای نفع بسیار است(بدون در نظر گرفتن جزئیّات سودمند)بر حسب احوال اشخاص پنج قسم می باشند:1-در بارهٔ ساز و برگ جنگی 2-جنگ و صلح 3-دفاع از مملکت 4-در بارهٔ تعادل در آمد و هزینه 5-تفکیك امور و انتخاب اصلح.

کسی که در امور امکانات زندگی مورد مشورت قرار می گیرد شایسته است

ص:165

به اموری که وضع جامعه را بهبود می بخشـد آگاه باشد توانایی لازم در تعادل بودجه کشور را داشـته باشد و از حرفه های غیر مفید به حال جامعه،جلوگیری کند.جلو اسـراف را گرفته و هزینه ها را به اندازهٔ لازم زندگی محدود کند.حوادث جزئی و فواید تجربی را دقیقا بداند و آنها را حفظ و نگهداری کند،زیرا آنها یادآوری و الگو می باشند.

طرف مشورت در امر جنگ علاوه بر این که باید انواع جنگها را بشـناسد و اخبار جنگ گذشـتگان و رسوم و آیین آنها را بداند،احاطهٔ علمی کامل به وضع مردم شـهر خود و جنگجویان و ساز و برگ و تعـداد آنها و آگاهیهایشان در فنون جنگی،عادات و رسوم مردم شـهر،پاکیزگی اخلاق و صـفای نیّتشان و یا ضـدّ اینها را بدانـد تا در جنگ و کارزار بتواند در هر زمانی با توجّه به روحیهٔ دشـمن مقایسه کند،همچنین باید تمام جزئیّات امور گذشته را در نظر بگیرد زیرا امور در مشابهتها سنجیده می شوند و مورد استفاده قرار می گیرند.از مطالعهٔ دقیق این احوال مقدّماتی به دست می آید که در مشورت به کار می آید.

طرف مشورت در نگهبـانی شـهر شایسـته است،تمـام انواع نگهبانی را برای بلاد مختلف اعمّ از کوه و دشت و صـحرا و دریا و آنچه که در رابطه با این خصوصـیّات است و جایگاههای اسـلحه خانه را از نظر نزدیکی و دوری و جاهای بلند خوفناکی که دشـمن فریبکار در آن پناه می گیرد بدانـد.به پاسـداری و مراقبت از مناطق فرمان دهـد و در هر حال دقّت لازم را بکند،زیرا ممکن است دشـمن بر این امور آگاه شده باشـد،بعلاـوه بایـد تعـداد محافظـان و نگهبانان و نیّتشان را بدانـد تا اگر تعـدادشان کم باشـد افزایش دهـد و خیرانـدیشان را بجای خائنین بگمارد.بایـد به میزان مواد غذایی و آنچه که لازم است از خارج شـهر فراهم شود آگاهی داشـته باشد زیرا اگر مواد غذایی و آنچه جانشـین مواد غذایی می شود از بین برود حفظ شهر ممکن نیست.بنا بر این لازم است طرف مشورت به

میزان نیازمندی هر یك از افراد نسبت به یکدیگر آگاه باشد.دانشمندان و ثروتمندان را بشناسد و آن که باید از دانش یا مالش در نظم امور استفاده شود مورد توجّه قرار دهد.

پنجم-طرف مشورت در سنن اجتماعی که از مهمترین امور اجتماعی است به برترین قدرت خطابه نیازمند است.بر عالم اجتماعی لازم است که تعداد انواع مشترکات اجتماعی و آنچه که از روابط آنها حاصل می شود بداند و آگاه بر مشترکاتی باشد که بر حسب عادت ایجاد شده است و لوازم حفظ اشتراك یا علل نابودی آن را بداند.

فساد اجتماعی که امور آن تدبیر نشده یکی از دو شکل زیر است:

1-سختگیری امرا و وادار کردن مردم بر امور از طریق اعمال زور، 2-سهل انگاری امرا در امور جامعه، بنا بر این طرف مشورت باید به اقسام سیاستها و پی آمدهای آن آگاه باشد و هر نوع سیاستی را در جای خود به کار برد.به این تربیت قهر و غلبه را در جای مدارا به کار نگیرد و مراعات حال مردم را بکند.بدون رعایت این اصول قانون منظمی به دست نمی آید.

از آنچه گفتیم مواردی که مقدمات مشورت در امور مهم از آن به دست می آید روشن شد.از چیزهایی که وضع سنّتهای اجتماعی و شاخه های آن را برای ما بیان می کند دقّت در تاریخ گذشتگان و احوال آنهاست.

اموری که به حسب احوال هر شخصی در مشورت سودمند است هر چند دارای ضابطهٔ معیّنی نیست ولی تمام آنها در مصلحت حال افراد به طور حقیقی یا ظنّی مشترکند.منظور از مصلحت حال افراد کارهای ممکن است که می توانند انجام دهند مانند کسب فضیلت،گذراندن عمر به گونه ای که در دلها محبوب و در نزد مردم بسیار محترم باشد.و آسایش و خوشی زندگی و دوام گشادگی در

وسع مالی و قادر بر ادامهٔ این وضع و بهتر ساختن آن باشد.

جزئیّات خطابه بعضـی از جزئیّات خطابه خیر و بعضـی شـرّ است.آنچه خیر است به دو قسم تقسـیم می شود یا مربوط به امور جسـمانی است مانند خوشی ذات و زیادی دوستان و فرزندان صالح،و توانگری و بخشندگی و نیرومندی، تندرستی و زیبایی،زبان آوری و خوشبختی و نیك اقبالی یا مربوط به امور نفسانی است ماننـد علم،تیزهوشـی،زهـد،شـجاعت،پاکدامنی،حسن سـیرت، اخلاق نیکو و به دست آوردن لوازم هنر و تجـارت بر طرف مشورت لازم است که بر آمادگی هر یك از این خصوصـیّات اشاره کنـد و همچنین است آنچه مربوط به امور سودمند است.سودمند چیزی است که نتیجهٔ مطلوب داشته باشد،مانند طلب و جدیّت فراهم کردن اسباب و وسایل و دریافت فرصتها و از دست ندادن فایده ها.

امّا امور شـرّ اموری هسـتند که در مقابل اموری که ذکر شـد قرار دارند و بر طرف مشورت است که به دوری جسـتن از علل شـر و آنچه که مانع خیر می شود اشاره کند مانند برگزیدن خوشی و تنبلی و لهو و لعب و از دست دادن اسباب و فرصتها و بی توفیقی.

گـاهی خطیب به آماده کردن مقـدماتی نیازمنـد است که این خیر بهترین خیرها و آن امر،سودمنـدترین امور است.مثل این که حکم کنیم بهترین کارهای خیر آن است که همگانی تر،با دوامتر،پر فایده تر و سزاوارترین کارهای خیر باشد که خودش مقصود و هدف است.و چون مورد نیاز است بزرگترین،مشهورترین و بیشترین کارهای خیر است و برای این که بزرگان و تودهٔ مردم بداند مایلند بیشترین خیرهاست.

همچنین خطیب نیازمند تهیّهٔ مقدماتی است تا بیان کند که این شر زیانبارترین شرهاست،مانند این که حکم کنیم که بدترین شرها عمومی ترین،

پردوامترین،و سزاوارترین بدیها به پرهیز از آن و بیشترین آنها از این جهت که شرهایی در پی دارد،می باشد.و نیز خطیب باید ضرب المثل فراوان به کار برد و تذکراتی بدهد،و داستان احوال گذشتگان را به عنوان شاهد بیان کند.

منافرات در مورد ستایش و نکوهش است و بر خطیب لازم است اموری را که سودمند به ستایش و نکوهش است و به فضیلت و رذیلت بستگی دارد فراهم آورد.فضیلتها عبارتند از:نیکی،شجاعت،پاکدامنی،جوانمردی،بزرگ همّتی، بخشندگی،شکیبایی،پایداری و خردمندی و دانش.گاهی این فضیلتها از شخص فاضل تجاوز می کند مانند خیری که از شخص نیکوکار و شجاع و سخاوتمند به دیگران می رسد.

رذایل ضدّ فضایلند و عبارتند از ستم در مقابل نیکی،ترس در مقابل شجاعت، گناه در مقابل عفّت،پستی در مقابل سخاوتمندی،کم همّتی در مقابل بلند همتی، فرومایگی در مقابل جوانمردی،سبك مغزی در مقابل خویشتن داری،نادانی در مقابل خردمندی.این بود فضایل و رذایل.امور غیر از اینها اسباب و نشانه های این امورند.مثل این که خدا را بی نیاز دانستن و ترس از او،دانش اندوزی،کسب نام نیك سبب عدالتند.نیازمندی،عدم اعتماد،به فکر عاقبت نبودن و امثال اینها سبب ظلم هستند.و مانند حالات نفسانی که عادل دارد در انجام عدالت تا این اندازه که احتمال می دهد سختی عذاب را در مورد عدم ردّ امانتی که نزدش هست و این که امانت را جز به صاحبش رد نمی کنند.همچنین پایداری در برابر دشمن و انتقام گرفتن از او و پاداش و کیفر بر نیکی و بدی از امور پسندیده است.

از موارد ستایش شخص شجاع،چیرگی و بزرگواری است و این که کارهایی را انجام دهد که یاد شود و در سطح جهان منتشر و بسهولت جاودانه شود و آیندگان وارث آن شوند.همچنین از موارد ستایش،اموری است که خاصّ

بزرگان است مانند به کار بردن اشـعار سـتایش،و دانشـمند نشان دادن اشـراف که این گونه توصـیف نشانهٔ بزرگی اشراف است و نیز از امور ممدوحه بی نیازی از مردم در تمام امور می باشد.گاهی مدح با تفاوت اندك و ناچیز و مغالطه به کار برده می شود.به این صورت که هر گاه فضیلت نزدیك به رذیلت یا زیر پوشش یك حکم قرار بگیرند رذیلت را با عبارتی که شکل فضیلت دارد بیان می کنند.

در این موارد خطیب احتیـاج به ذکر رذیلت نداشـته و قـدر مشترك میان فضـیلت و رذیلت را به جای فضـیلت قرار می دهـد و افرادی را در لباس مدح مذمّت می کند مثل این که شخص فریبکار را به خوش مشورت بودن و فاسق را به خوش مشرب بودن مدح می کند.به ثروتمند می گویـد بردبار،و به خشـمگین شـریف و به نادان و بی خبر از خوشـیها عفیف می گوید،و به شـخص بی باك شـجاع،به شـخص بذله گو ظریف،و به شخص افراط کنندهٔ در شهوت سخاوتمند می گوید.

بر عکس این،هر گاه بخواهد فضـلا را نکوهش کند،فضـیلت را به جای رذیلت به کار می برد مثلا خوش برخورد را گناهکار و بردبار را کند ذهن و به شـخص شـریف،خشمناك می گوید،و به مرد پاکدامن نادان و به شجاع بی باك و به لطیفه گو،شوخ طبع می گوید.و در باقی موارد بدین سان نکوهش می کند.

مباحثه و جدل خطیب باید زمینه های ایجاد سـتم را بداند.سـتم عبارت است از ضرر زدن به گونه ای که قصد و خواست را از میان ببرد که در شریعت به هیچ وجه جایز نیست.امّا عوامل برانگیزندهٔ جور عبارتند از:سستی اشخاص کسل،زیرا چنین کسی به خیال این که به خواسته اش نمی رسـد دوسـتش را خوار می کنـد.همچنین مانند ترسـی که سـبب از بین بردن خانواده و هلاکت آنها می شود.و مانند خشـمی که تأسف می آفریند و انسان را در وقتی که نیاز به کوشـش و تلاش دارد به مقصد نمی رساند و مانند حلال شمردن تصرّف در مال،آبرو و خون مردم و مسخره کردن آنها و آزمندی و بی شرمی.

ص:170

اسـباب و عوامـل عـدل اموری هسـتند که در مقابـل اینها قرار دارنـد.پس اینها اموری هسـتند که هر گاه خطیب بر آنها واقف باشـد از آنها مقدماتی فراهم می کند که در صورت روابودن جور بدان اقدام کند و برای ستم اسباب فراوانی است که در کتابها مفصل ذکر شده است.

بحث پنجم-امور مشترك در سه قسم خطابه

برای اقسـام خطـابه وجوه مشترکی است که آماده کردن آنها برای اسـتفادهٔ در خطابه لازم است.بعضـی از آنها چیزهایی هسـتند که خطیب برای ایجاد انفعالات اخلاقی آماده می سازد،ماننـد این که هر گاه بخواهـد در زمینـهٔ ایجاد خشم و غضب سـخن براند اموری مانند تحقیر کردن،رنـج و سـختی و خـدشه دار بودن،ردّ احسان،کفران نعمت،جزای نیکو به نیك نـدادن و نظیر اینها را آماده می کند.و برای فرونشاندن غضب اموری مانند عذر خواهی به خاطر آگاهی نداشـتن از موضوع،یا قصد اهانت نداشتن، اعتراف به گناه و طلب آمرزش به وسیلهٔ توبه و اظهار ذلّت،شـرمگینی در برابر شخصـی که لازم است از او شرمگین بوده یا وحشت داشت.زیرا خشم با آنچه گفتیم جمع نمی شود.برای ایجاد غم و اندوه به اقسامی از امور که اندوه زا هسـتند استدلال می کند مانند از دست دادن شيء گرانبها یا به وجود آمدن مشکل و یا سود نبردن از زنـدگی و تـدبیر.یا برای ضدّ حزن که دلداری دادن است انواعی از خصوصـیات را فراهم می سازد که بتواند شـنوندگان را در زمینهٔ بردباری قانع کند.

مانند این که این پیش آمد از بین می رود و امید به تلافی و تدارك آن هست،یا تسـلای خاطر شـنوندگان را به وسیلهٔ نقل حال دیگران ممکن می سازد زیرا مصـیبت هر گاه عمومی شود آسان می شود.یا برای چارهٔ مشکلی که پیش آمده و اندوه ایجاد کرده راهنمایی می کند،یا برای ایجاد شـرمساری و خجالت اموری ماننـد فرار از جنگ،خیانت در امانت،سـتمگری،همنشـینی با بـدکاران،به جای مشـکوك رفتن،حرص ورزیدن در امور پست و کوچك،به کارهای پست مانند چاقوکشی

ص:171

و نبش قبر دست زدن،خودداری کردن از بخشش با وجود توانگری،روی خوش نشان دادن به پست فطرتان،و از دشمن ملامت شنیدن را گوشزد می کند.برای از میان بردن خجالت ضدّ امور فوق را بیان می کند.

برای ایجاد علاقه و همّت به خرج دادن یا وسایلی که شخص را به همّت وا می دارد مطالبی بیان می دارد مانند به عذاب مهلك گرفتار شدن،به دردهای بی درمان مبتلا گردیدن،پیر شدن،بیمار و فقیر و بدبخت و تنها شدن.

نشانه های اهتمام ورزیدن در بارهٔ کسی مانند فداکاری برای او،منّت نکردن در مقابل احسان به او،پوشاندن عیبها،دفاع در غیاب و وفادار ماندن به او می باشد.یا برای ضدّ اهتمام که حسد بردن نسبت به او است،یعنی خود را سزاوارتر دانستن به خیر نسبت به او،یا دوست داشتن خیر برای دشمن او،یا برای بر سر غیرت آوردن مستمعان مانند توهّم به این که کسی که در حق سهمی نداشته به آن رسیده و کسی که صاحب حق بوده از آن محروم مانده است.یا برای سپاس نعمت بدین گونه که خطیب:نعمت دهنده صرفا برای خاطر بهره رساندن نعمت بخشیده و نه به خاطر پاداش گرفتن و یا بگوید:درست به هنگام حاجت نعمت بخشید،یا در وقت سختی زندگی به او نعمت داد،یا چنان نعمتی داد که تاکنون کسی نداده است.برای تحریك کردن دیگران به بخشش می گوید:او سزاوارتر از هر شخصی به بخشیدن است،یا می گوید او نعمت را به قصد شهرت نبخشید، یا می گوید او نعمت را در خفا بخشید و پنهان کرد،یا برای ناسپاسی و کوچك شمردن نعمت می تواند بگوید:از بخشش غرضی داشتی،نعمت را کامل نکردی و به اندازهٔ واجب ادا نکردی،به قصد بخشش انجام ندادی بلکه به خاطر ضرورت یا انفاق ظاهری یا طمعی که از مردم داشتی بخشیدی،همهٔ این جملات کفران نعمت است.یا خطیب برای جرأت دادن سخنانی را می گوید مانند ناپسندی از تو دور است،یا ناپسندی در تو وجود ندارد،دلاوران در نزد تو قدری

ندارند، یار فراوان داری و از همهٔ آنها قویتری، از ظلم دوری و احتمال آن از تو بسیار اندك است، یا برای ضدّ شجاعت که ایجاد ترس است عباراتی نظیر اینها می آورد: مقاومت رنج آور است و ناخوشایندیهایی در پی دارد، دشمنت در نهایت قدرت است و یارای مبارزه با او را نداری خصوصا این که یاران اندك و ناتوان داری و مانند این سخنان.

همچنین بر خطیب لازم است ویژگیهایی را که مخصوص هر گروه و صنفی است بداند و آماده کند مثلا به اعتبار این که شنوندگان جوانند و به دنبال لذّت و خوشیهایند بگوید: اکنون وقت مناسب برای شادمانی است و جوانی پس از گذشت برنمی گردد و از بهاری که گلها و شکوفه هایش ظاهر گشته باید سود جست. و در باره خوردنیها، آشامیدنیها، پوشیدنیها، مرکبها آنچه مناسب است می آورد و به پیر مردی که سودجویی و حرص دنیا بر او غلبه کرده است می گوید:

سزاوار است به میزان معقول از در آمد اکتفا کنی و لهو و لعب شایسته تو نیست و سزاوار است ولخرجی نکنی تا خانواده ات زیان نبیند. و شایسته است که دیگری را فریب ندهی و امر را بر آنان مشتبه نسازی، زیرا با این کار فریب را رواج می دهی.

خطیب به تناسب اخلاق مردم شهرها مطالبی را بیان می کند، مثلا به عربی که طبیعتش فصاحت است می گوید: تو دارای فضیلت بزرگی هستی و اگر برای برتری فصاحت دلیلی نبود جز این که فصاحت راه اثبات معجزه بودن قرآن است، همین دلیل تو را بس بود و مانند این سخنان.

خطیب برای برانگیختن کسانی که سست اراده و پر طمعند می گوید: فلان طایفه دشمن شمایند و یاوری ندارند، یا تعدادشان اندك است، یا نعمتشان زیاد است یا فلان انبارشان پر از جنس است و نگهبانی ندارند. و با این عبارات آنها را بفریبد.

به هر حال خطیب برای هر گروهی عبارات مناسب حالشان بیان می کند،

چنان که برای مردم فارس که دارای حسن تدبیراند عباراتی مناسب حالشان می آورد.یا برای افرادی که طبعشان سستی و بی همّتی است،یا دارای همّت عـالی هسـتند عبـاراتی منـاسب می آورد مثلاـ برای پادشاهان که طبعشان خود بزرگ بینی و بی توجّهی به مردم است سـخن مناسب حالشان می گوید.در مقابل مردمی که به دنائت مشهورند به تناسب حالشان سخن می گوید.

از جمله اموری که در سه قسم خطابه مشترك است امور ممکن و غیر ممکن است،مثلا هر گاه بخواهد شـنونده را قانع کند که فلان کار امر ممکنی است می گوید این کار از امور مقدور است و قدرت بر انجام آن وجود دارد پس ممکن است.یا می گوید ضدّ این کار انجام شدنی است پس این کار انجام نشـدنی است.یا می گوید نظیر این کار همیشه ممکن بوده است،پس این کار ممکن است.یا می گوید مشـکل تر از این کار ممکن بوده است چگونه این کار ممکن نیست.و یا می خواهـد قانع کند که انجام کاری خلاف انتظار نیست در این صورت می گویـد انجـام فلان کار مقـدور است و مورد انتظار،پس بایـد انجام شود یا می گویـد کمیاب تر از این انجام شـده است پس این کار انجام شدنی است.

تعداد اموری را که وجود ندارند و غیر ممکن اند می توان از روی اموری که وجود دارند و ممکن اند فهمید.

این تعـداد مثالهایی که بر شـمردیم خطیب را به نظیر این مثالها در خطابه هدایت می کند.بر خطیب لازم نیست که امور جزئی و نامتناهی در مورد هر شخص را فراهم آورد،زیرا این کار ممکن نیست،بلکه بر خطیب لازم است قوانین کلّی که به سه قسم خطابه مربوط است فراهم کنـد و برای خصوصـی کردن آنها تا حـدّ امکان کوشـش کنـد زیرا هر چه حکم جزئی تر باشد نسـبت به کار برد سودمندتر و قانع کننده تر است.مثلا اگر بخواهی زید را بسـتایی و بگویی او شـجاع است به دلیل این که تمام فضایل را داراست.هر چند این جمله قانع کننده اسـت ولی اگر

خصوصـی تر برخورد کرده و در بیان علت شـجاعت بگویی زید در فلان وقت لشـکر دشمن را شکست داد یا در فلان روز فلان پهلوان را کشت هم قانع کننده تر و هم برای ممدوح شایسته تر است.

گـاهی در خطـابه برای قـانع کردن،قضایـای متقابل و مغالطه آمیز آورده می شود،دو جملـهٔ متضاد در اثبات یکی از دو متناقض به کار می رود،مانند این که بگویی در مجالس سـخن مگو زیرا اگر راست بگویی مورد خشم مردم واقع می شوی و اگر دروغ بگویی خدا بر تو خشم می گیرد.سـپس ضـدّ این سـخن را برای نقیض این مطلب می آوری و می گویی در مجالس صـحبت کن زیرا اگر راست بگویی خـدا تو را دوست می دارد و اگر دروغ بگویی مردم تو را دوست می دارند.

در خطابه اگر تقابل مفید باشد از فنّ خطابه به شمار می آیند و به چند گونه ممکن است:

1-از بـاب اشتراك اسم است،ماننـد این که در بـاره طلا بگویی چشم انسان را روشن می کنـد زیرا آن عین است(عین اشتراك اسـمی برای چشم و طلاست).

2-از باب ترکیب مفصل آورده می شود،مانند این که بگویی فلان کس شاعری نیکوست این ترکیب مفصل توهّم سـتودن شـعر را به نیکی ایجاد می کند.

ترکیب غیر مفصّل این کلام این است که فلان کس نیکوست.

3-از باب قرار دادن غیر علّت به جای علّت است،چنان که در بارهٔ شخصی گفته شود فلان شخص خوش قدم است زیرا با آمدنش این کار انجام شد.علّت اصلی انجام کار آمدن شخص نیست ولی به جای علّت قرار گرفته است.

4-از باب مصادرهٔ به مطلوب آورده می شود چنان که بگویند زید شراب

می خورد و سپس در توضیح آن گفته شود:زیرا برادرش شراب می خورد.

اگر تقابل در کلام مفید اقناع نباشد از فنّ خطابه محسوب نمی شود چنان که گفته شود:فلان کس به اختیار گناه نمی کند به همین دلیل او در حال مستی زنا کرد.

بحث ششم-محسّنات خطابه

محسّنات خطابه یا مربوط به الفاظ و یا مربوط به ترتیب آن و یا به شکل ظاهری خطیب مربوط می شود:

الف-زیبا بودن الفاظ خطابه بسیار مفید است،زیرا زیبایی لفظ زمینهٔ زیبایی معنا را فراهم می آورد و زشتی لفظ علاقه به فهم معنا را از بین می برد.

زیبایی سخن به اموری بستگی دارد:

1-آن که لفظ روشن و خوب باشد.سبك و عامیانه و یا پیچیده و علمی نباشد به گونه ای که از دریافت عموم مردم دور باشد.زیرا طبع عوام از عبارت علمی تنفر دارد.و الفاظ نباید غلط ادا شود زیرا غلط بودن سخن را سبك و غیر قابل قبول می کند.زیبایی الفاظ در سخن علی(علیه السلام)به فراوانی دیده می شود.

2-تمام ویژگیهای مناسب کلام رعایت شود،حروفی را که باید در نطق تکرار شود مرتّب کند.مانند سخن علی(علیه السلام)در توصیف ملائکه:منهم سجود لا یرکعون و منهم رکوع لا یسجدون.و همچنین بقیهٔ امور لازم.در این سخن علی(علیه السلام)اگر تکرار حروف نبود سخن ناقص بود.و مانند سخن دیگر علی(علیه السلام):

المرء المسلم البری من الخیانة ینتظر احدی الحسنیین امّا داعی اللّه فما عند اللّه خیر له و امّا رزق اللّه و اذا هو ذو اهل و مال (1):«مرد مسلمان دور از خیانت یکی از دو نیکی را انتظار می کشد یا فرشته مرگ بنا بر این آنچه که در نزد خداست بر او بهتر است و یا روزی خدا را که صاحب فرزند و مال می شود،(احدی الحسنیین

1- خطبهٔ 23،نهج البلاغه- [1]فی تهذیب الفقرا.

در دو معنی تکرار شده است.)در ترتیب و نظم الفاظ تکرار لازم است مگر این که به نوعی مورد تکرار روشن باشد و نیازی به تکرار نباشد مانند سخن علی(علیه السلام) در بسیاری از خطبه ها که جملهٔ امّا بعد را به کار برده است که به دلیل روشن بودن از آوردن کلمهٔ امّا قبل خودداری کرده است.

3-با حروف زائد نظام کلام به هم نخورد و نظام کلام گسیخته نشود.

4-در الفاظ مراعات تقدیم و تأخیر بشود،بنا بر این تأخیر شرط از مشروط و تقدیم دلیل بر ادّعا بسیار زشت است.رعایت بعضی از امور ذکر شده بستگی به زبانهای مختلف دارد.

5-سخن را با ذکر تشبیه و استعاره زینت بخشد.الفاظ استعارهٔ مخصوص دارای معنای ویژه ای است و معنای مشترك نداشته و سبب مغالطه نمی شود.

گاهی بیان یك لفظ معنای چیزی و ضدّ آن را می رساند مانند گفتهٔ منجّم:

«اگر فلان سال فرا رسد برای اسلام امر عظیمی پیش خواهد آمد.»این جمله دو معنای خیر و شر را در بر دارد.

فایدهٔ تشبیه و استعاره کمك به افزایش تخیّلی است که از آن معنای ظریفی به دست می آید.بنا بر این با به کار بردن هر یك رواجی برای سخن پیش می آید که بدون آن ممکن نیست.

الفاظ استعاره و تخیّل هر چند در شعر اصالت دارد ولی گاهی خطیب آنها را به عنوان ابزار در خطابه به کار می برد.

6-باید در الفاظ مفرد و تثنیه و جمع بودن و تغییراتی که ویژهٔ آنهاست رعایت شود و همچنین برای رفع اشتباه مذکّر و مؤنّث را با علامت و بدون علامت بیاورد.

7-گاهی الفاظ با اختصار زیبا می شوند.هر گاه گوینده بر فهم شنونده متّکی باشد و قانع شدن آنها را محرز بداند،حدّ و رسم را به خاطر اختصار ذکر

نمی کنـد و لفظ مفرد می آورد.و گاهی تفصـیل مطلوب است و گاهی زینت کلام در طولانی بودن آن است.در این صورت حـدّ و رسم را ذکر می کند.

گاهی لفظ خاص مفرد به دلیل زشت بودنش به کلمهٔ دیگری تبدیل می شود،مانند این که عورت مرد و زن و عادت ماهانه را به جای اسامی صریح آنها به کار می برند.بیشترین مورد به کار بردن این کلمات در افراط مدح و سـتایش است،بنا بر این از تصـریح به نامهای حقیقی این امور به خاطر عظمت و احترام مجلس پرهیز می شود.

موارد دیگری که این الفاظ به کار می روند وقتی است که از ذکر آنها معذور باشند بخصوص وقتی بخواهند شنونده را بترسانند.

8-سـخن را با رعایت فاصـله های مناسب زینت دهد.یعنی سـخن دارای مصـرع،سجع و وزن مختصری باشد نه وزن حقیقی مانند سخن علی(علیه السـلام):امّا بعـد انّ الـدّنیا قـد ادبرت و اذنت بوداع و انّ الاخرة قد اقبلت و اشـرفت باطّلاع،«همانا دنیا پشت کرد و اعلان خدا حـافظی نمود و آخرت روی آورد و به رسـیدن خود اطلاـع داد.»میان جملـهٔ اول و جملـهٔ دوم رعایت سـجع شـده است،و سـجع در بیان حضرت سجع متوازن است و چنان که می دانید سجع متوازن به ذهن انسان نزدیکتر است.

سزاوار است که فاصـله های سـخن را طولانی نکنی تا بخش اول سـخن فراموش نشود و طولانی نکنی تا برای ذهن روشن باشد و در نتیجه متوالی بوده و سخن در ذهن استوار شود.

فاصـله های سـخن دارای اقسامی است و جایگاه فاصـله را مقسّم می نامند، چنان که در مثال توصـیف فرشتگان ذکر شد.گاهی این اقسام متقابلنـد مانند سـخن حضـرت علی(علیه السـلام):امّا الآمرة البرّة فیعمل فیها التقیّ و امّا الآمرة الفاجرة فیتمتّع فیها الشّقی،«در حکومت نیکوکار پرهیزگاران فعّالند و در حکومت فاجر

بدکاران بهره مند می شوند.»هر یك از خطابه های نوشتنی و گفتنی و اقسام آنها دارای روش خاصّی است.

ب-محسّنات خطابیّه،ترتیب محتوای خطابه گفتار خطابی دارای اوّل و وسط و خاتمه است.آغاز خطبه به منزلهٔ ترسیم خطوطی است که دورنمای هدف گوینده را روشن می کند و شنونده بطور اجمال آن را می فهمد.

وسط خطبه روایت گونه ای است برای بیان امر واقع که آن امر واقع یا بیان حسن و قبح است چنان که در منافره بود و یا بیان عدل و جور است چنان که در مشاجره بود.

گاهی بر آغاز خطبه گفتاری مقدّم می شود که یا بیان کنندهٔ شکر و ستایش گوینده است و یا آماده شدن شنوندگان برای شکر و سپاس چنان که عادت بر این است که ستایش و صفات خدا و پیامبرانش در آغاز خطبه آورده می شود.

گاهی وسط خطبه جنبهٔ داستانی نداشته بلکه ارشاد و راهنمایی و وادار ساختن به مصلحتی است.چنان که در خطبه پندآمیز چنین است زیرا در خطبهٔ اندرز گونه بیان حکایت،شکایت،ستایش،نکوهش،جدال و درگیری نیست.

در چنین خطبه ای آوردن صدر زیباست تا شنوندهٔ نصیحت،در غرض پند دهنده بیندیشد و آمادهٔ پذیرفتن شود ولی آوردن صدر در مشاجره زشت است.

خاتمه برای خطبه نیکو است هر چند خطبهٔ پندگونه باشد.خصوصیاتی که سزاوار است در خاتمه ذکر شود این است که اجزای خاتمه از هم جدا و با اجزای ما قبل مخلوط نباشد خصوصا در خطبه های ارشادی و آن این گونه است که طرف مشورت می گویند:«آنچه از نصیحت می دانستم گفتم دیگر صلاح با خودتان»و خطیب در خاتمهٔ خطبه می گوید:این نظر من بود که گفتم خدا من و شما را بیامرزد که او بخشنده است و یا مشابه این جمله.

ج-اموری که به شکل ظاهری خطیب مربوط است خطیب باید ظاهر

خود را چنـان بنمایانـد که گویـا از اهـل معنی و اخلاق و عمل و متأثّر از موضوعات اجتماعی مورد بحث است و این حالت خطیب را دو روئی و موقعیّت شناسـی می نامنـد این مطابقت با حال یا به کیفیّت صـدا بسـتگی دارد مانند بلند و کوتاه کردن صدا در جای خودش.یا به تزکیـهٔ نفسانی،یا در ظاهر به گونه ای باشـد که دلها را به خود جذب کند.هیأت ظاهری خطیب در مقابل اشخاصـی که قدرت فکری زیادی ندارنـد خیلی مؤثّر است،زیرا در عوام امور محسوس و ظاهری بیشتر اثر دارد و به همین سـبب است که عابدان و زاهدان در نظر آنها بزرگتر جلوه می کنند اگر چه بعضی از عابدان و زاهدان نادان و ظاهر ساز باشند.

چون نظر مـا در این کتـاب بیـان کلّی اقسـام خطـابه و معانی آن و معرفی این که خطابه ای که ما در صـدد توضـیح آن هستیم(خطبه های علی(علیه السـلام))از کدام قسم خطابه است همین قدر که برای اشـخاص مستعد راهگشا باشد به همین مقدار از توضیح اکتفا می کنیم و توضیح مفصل راجع به خطابه را در کتابهای مفصّل باید جست.

لازم به تـذکر است که در کلام علی(علیه السـلام)اکثریّت با خطبه های پنـدآمیز است و خطبه های تنفرزا و جدلی کم است.با خواسـت خدا بزودی در بررسی اقوال آن حضرت خواهیم دید.

خاتمهٔ بحث خطابه:

در خاتمه از هدف حضرت علی(علیه السلام)از ایراد خطابه بحث می شود.

چون هدف از وضع ادیان و مذاهب نظام بخشـیدن به زندگی مردم و راهنمایی کردن آنها به ذات باری تعالی و بازداشتن آنها از دلبستگی به دنیـا و یـاد آوری معبـود حقیقی اسـت و نیز چگـونگی رفتـن بـه صـراط مسـتقیم را بـه مردم می آمـوزد و از طرفی می دانیـم که علی(علیه السلام)بیان کننده شریعت و حافظ آن و مبیّن سنّت پیامبر و روشن کنندهٔ احکام دین است،زیرا او بر اسرار الهی مطّلع بود.لذا

گفتار و بیاناتش جز ترویج شریعت و سنّت پیامبر نبوده است.

چنان که دانستی گفتار خطابی بر حسب فایده به سه قسم تقسیم می شود:

مشـاوره، منـافره و مشـاجره.بیشترین قسـمت گفتـار علی(علیه السـلام)خطبه های مشورتی و ارشادی است و این موضوع از بررسـی کلام حضـرت به دست می آید که منظور آن حضرت در درجهٔ اوّل روی آوردن به خدا به سبب ترك دنیا و روی گرداندن از آن و به کمال رساندن فضایل و ترك رذایل،و ترك اموری که انسان را تنزّل داده و مانع رسیدن انسان به خداوند است می باشد.

اگر در سـخن حضـرت امر و نهی به جزئیات آمـده که برای بی خبران خیر و شـرّ آنها آشـکار نیست ماننـد امور جنگ و فراهم آوردن لوازم جنگ و لوازم زندگی و غیره،و چنانچه تأمّل شود به هدف اولی یعنی احیای شـریعت مربوط می شود زیرا تمام این امکانات برای یاری دین و تقویت آن و نظام بخشـیدن کار دنیا و نظم آن است.معلوم شد که خطبه های تنفرزا در سخن حضرت متوجه نکوهش دنیا، پیروی هوای نفس،انجام رذایل هلاك کننده و مرتکبان آنها و مانند اینهاست، اموری که انسان را از خداوند متعال دور می کند.

آنچه در سـخن آن حضـرت از مدایح و ستایش آمده،ستایش خداوند سبحان،فرشتگان،پیامبران،بندگان شایستهٔ خدا،اهل فضیلت که هوای نفسانی را ترك کرده و از دنیا دوری جسـته اند می باشد.خطبه های تنفرزا برای این است که خواسته های نفسانی مردم را تحقیر کرده و آنها را از امور فانی و کوچك و ناچیز باز دارد و از ارتکاب آنها نکوهش کنـد تا به سوی نعمتهای همیشـگی و خیر دائمی روی بیاورند و خداوند سبحان را به یاد آورند،تا از روی گردانان هلاك شونده نباشند.

خطبه های دارای مـدح و سـتایش برای این است که مردم را به چیزهای با عظمت متوجه کند و نشان دهد که چه چیزهایی قابل توجه اند و می توانند

ص:181

وسیلهٔ فضیلت و اعراض از دنیا باشند.

خطبه هایی که جنبهٔ مشاجره دارند چند قسم است.یا برای بیان ظلم و جور و اسباب و نتیجهٔ آن دو که بد فرجامی در پیشگاه خداست می باشد،و یا برای بیان عدالت و اسباب آن و عاقبت نیك و پایان دلپذیری که نزد خداوند خواهد داشت به کار رفته است چنان که بسیاری از نامه های آن حضرت به کارگزاران و مخالفانش حاکی از این حقیقت است و شك نیست که در تمام این نامه ها بصراحت یا اشاره،هدایت به سوی خداوند متعال وجود دارد.

یا برای دادخواهی از ستمگری است که از قید دین خارج شده و تابع هوای نفس گشته و از کارهای خلاف شرع او شکایت شده است.در این خطبه منظور حضرت آن است که مردم را قانع کند که شخص مورد نظر ستمگر بوده و مال مردم را به ناحق گرفته است.و بدین ترتیب مردم را بر حق استوار کرده و از پیروی شخص ستمگر باز دارد و گمان آنها را از این که دشمنش بر حق است بر طرف کند.چه بسا اگر این گمان که ظالم بر حق است دوام می یافت سبب از بین رفتن حق می شد.بنا بر این از بین بردن این پندار غلط نوعی تثبیت حق و دور ساختن مردم از باطل است و این در حقیقت مقصود و هدف نهایی شارع مقدس اسلام است.

یا اعتذار در جواب نادانانی است که به آن حضرت نسبت ظلم و ستم داده بودند مانند پاسخگویی امام(علیه السلام)به آنچه که جماعتی در حق آن حضرت ستم روا داشته و وی را متّهم به یاری نکردن عثمان کرده بودند تا بدین درجه که آن حضرت را قاتل عثمان و بدین سبب گمراه می دانستند و همچنین پاسخگویی آن حضرت به خوارج که آن حضرت را به خاطر قبول حکمیّت گناهکار می پنداشتند و نظایر اینها(که در سخن حضرت فراوان است)استدلال به این گونه موارد به وسیلهٔ آن حضرت به خاطر توجّه دادن به حق و بازداشتن

از باطل بوده است زیرا ارائه دلیل برای قانع ساختن کسانی بوده است که گمان ظلم در بارهٔ آن حضـرت داشـته انـد و روشن می کند که آن چنان که آنها گمان می کننـد نیست و از جانب آن حضـرت ظلم و جوری صادر نشـده است.این روشـنگری برای آن بوده است تا مردم به اطاعت آن حضـرت بازگشـته و در پیروی از حق و یاری دین و دفاع از این به آن حضـرت اقتـدا کنند.بخوبی روشن است که تمام این امور برای توجّه دادن به خداوند تعالی و وسایلی است که انسان را به خدا می رساند.

با توضـیح فوق،روشن شـد که قصـد امام از تمام سـخنانش اختصاصا متوجه کردن مردم به خداونـد و روی آوردن آنها به حضـرت اقـدس احـدیّت است.و این همان فایده ای است که تمام انبیا و رسل بر آن اتّفاق نظر داشـته و مطابق شـرایع و سـنّتهاست.هر کس در آنچه گفتیم تأمّل کند و از پیروی هوای نفس بپرهیزد و قوانین کلّی خطابه را که تاکنون گفتیم بر سـخن حضـرت علی(علیه السـلام)تطبیق دهد درستی سخن ما را تصدیق خواهد کرد.

قاعدهٔ سوم:

اشاره

قاعدهٔ سوم عهده دار بیان این مطلب است که علی(علیه السلام) دارای تمام فضایل

انسانی است.

در این قاعده چند فصل است.

فصل اوّل

اشاره

این فصل در فضایلی است که در طول زمان برای آن حضرت حاصل شد

و ما تعدادی از آنها را ذکر می کنیم:

الف-خویشاوندی با رسول خدا.

نامش علی،کنیه اش ابو الحسن،فرزند ابو طالب پسر عبد المطلب،

پسـر هاشم پسر عبد مناف پسر قصی،مادرش فاطمه دختر اسد،پسر هاشم پسر عبد مناف،مادرش اول زن هاشمی است که مرد هاشمی از او متولد شد.

علی(علیه السـلام) کوچکترین فرزنـد فـاطمه بود و عقیـل از آن حضـرت ده سال بزرگتر بود و طالب ده سال از عقیل بزرگتر بود.فاطمه در میان زنان اوّل زنی بود که با رسول خدا بیعت کرد (1).و پیامبر او را گرامی می داشت و او را مادر خود می خواند و به هنگام وفات،به پیامبر وصیّت کرد،پیامبر(صلی الله علیه و آله)به وصیّت او رفتار کرد و بر وی نماز خواند.روایت شده که پیامبر(صلی الله علیه و آله)پیراهن خود را بر وی پوشانید و در قبرش خوابید.اصحاب از این کار پیامبر سؤال کردند پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرمود:

«هیـچ کس پس از ابو طالب از فاطمه به من مهربانتر نبود.پیراهن خود را بر او پوشاندم تا از زیورهای بهشتی بر او پوشانده شود و در گور او خوابیدم تا از عذاب قبر در امان باشد.»

ب-پیش قدمی علی(علیه السلام)در پذیرفتن اسلام:

فضیلت پیشگامی حضرت در پذیرفتن اسلام بر همه کس روشن است.

ج-مبارزهٔ آن حضرت با دشمنان خدا

و یاری کردنش از دین و حمایتش از اسلام،مراتب و درجات آن حضرت در این باره مشهور و به قدری زیاد است که قابل شمارش نیست.

د-پیامبر(صلی الله علیه و آله)فاطمه(علیه السلام)را به حضرت علی(علیه السلام)تزویج فرمود

و دیگر خواستگاران را که از بزرگان مهاجر و انصار بودند رد کرد.

ه-داشتن فرزندانی مانند امام حسن و امام حسین(علیه السلام)

که به فرمودهٔ رسول خدا،سرور جوانان اهل بهشت می باشند و این خود فضیلتی بزرگ است.

و-سخن خداوند متعال: حضرت عیسی(علیه السلام)مثل برای علی(علیه السلام)قرار گرفته است

«وَ لَمّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْیَمَ مَثَلاً إِذا قَوْمُكَ مِنْهُ»

1- محتمل است که پس از اعلام رسالت عمومی رسول خـدا(صـلی الله علیه و آله)،فاطمه اوّل زنی باشد که به وی ایمان آورده و خدیجه قبل از اعلام عمومی رسالت ایمان آورده باشد.-م.

«یَصِدُّونَ» (1)که گفته اند در شأن علی(علیه السلام)نازل شد.این که حضرت عیسی(علیه السلام) مثل برای علی(علیه السلام)قرار گرفته است فضیلت بزرگی است.این شأن نزول را،سخن پیامبر(صلی الله علیه و آله)تأیید می کند:«اگر نمی ترسیدم از امّتم آنچه نصارا در بارهٔ عیسی گفتند در بارهٔ تو بگویند،امروز در بارهٔ تو چیزی را می گفتم که پس از گفتار من بر هیچ جمعیّتی نگذاری مگر این که خاك کف پایت را به عنوان تبرّك بردارند» (2).

اقتضای سخن پیامبر(صلی الله علیه و آله)این است که اگر علی(علیه السلام)را توصیف می کرد ناگزیر به اوصافی که عیسی بدان توصیف شده است وصف می کرد.همان اوصافی که نصارا به خاطر آن اوصاف عیسی(علیه السلام)را خدا دانستند.

ز-سخن حق تعالی: در مورد اطعام طعام

«وَ یُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلی حُبِّهِ مِسْکِیناً وَ یَتِیماً وَ أَسِیراً إِنَّما نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللّهِ» (3).مفسّران اتّفاق نظر دارند که این آیه در بارهٔ علی(علیه السلام) و خانواده اش نازل شده و علّت نزول این آیات در کتب تفاسیر و غیر آن مشهور است.برای بیان شرافت علی(علیه السلام)این آیه کفایت می کند.

ح-روایت شده یامبر(صلی الله علیه و آله)فرمود بار خدایا گوش علی را اذن واعیه قرار بده

وقتی آیهٔ: «وَ تَعِیَها أُذُنٌ واعِیَةٌ» (4)،نازل شد،پیامبر(صلی الله علیه و آله) فرمود:«بار خدایا گوش علی را اذن واعیه قرار بده.»شك نیست که دعای پیامبر(صلی الله علیه و آله)مستجاب است و برای همین بود که علی(علیه السلام)فرمود پس از آن در هیچ موردی در آنچه می شنیدم شك نکردم و این از بزرگترین فضیلتهاست.

ط-بنا بر قول تمام مسلمین پیامبر در حق آن حضرت فرموده است:«خدایا حق را آنجا قرار بده که علی آنجا قرار دارد

1- سورهٔ زخرف(43):آیهٔ(57):و [1]چون بر عیسی فرزند مریم مثلی زده شد قوم تو ای رسول از آن به فریاد آمدند

2- لو لا ان تقول فیك طوائف امّتی ما قالت النّصاری فی عیسی لقلت الیوم فیك مقالا لا تمرّ بعده بملاء منهم الاّ اخذوا التّراب من تحت قدمیك.

3- سورهٔ-دهر(76):آیهٔ(8): [2]برای دوستی خدا،مسکین و یتیم و اسیری را اطعام می کنند و گویند فقط برای رضای خدا شما را اطعام می کنیم.

4- سورهٔ الحاقه(69):آیهٔ(12): [3]گوش شنوای هوشمندان این پند را تواند شنید.

حق را آنجا قرار بده که علی آنجا قرار دارد.» (1)در مستجاب شدن دعای پیامبر(صلی الله علیه و آله)شکی نیست و کسی که گفتار و کردارش حق باشد فضیلت بالاتر از این برایش قابل تصوّر نیست.

ی- حدیث منزلت

به اعتقاد تمام مسلمین این گفتهٔ حضرت رسول(صلی الله علیه و آله)در بارهٔ علی(علیه السلام) وارد شده است:«نسبت تو به من مانند نسبت هارون به موسی است جز این که پیامبری بعد از من نیست» (2)از این نکته که فقط پیامبری استثنا شده ثابت می شود تمام مراتبی که هارون نسبت به موسی(علیه السلام)داشت جز نبوّت برای علی(علیه السلام) نسبت به پیامبر ثابت است.و چون در جایی ثابت نشده است که علی(علیه السلام)از برادری پیامبر(صلی الله علیه و آله)نفی شده باشد پس لزوما وزیر و یاور،حافظ شریعت،بیان کنندهٔ احکام کلّی دین و جانشین پیامبر(صلی الله علیه و آله)می باشد چنان که هارون چنین بود و از این جاست که شیعه برای شایستگی آن حضرت برای خلافت به این خبر استدلال کرده است و این فضیلت برای آن حضرت کافی است.

یا-به نقل تمام مسلمین این سخن پیامبر:«هر کس من مولای اویم علی

مولای اوست.»

(3)

در حق علی(علیه السلام)است.مقصود از مولاـ در این عبارت چه سرپرست باشد یا یاور فرقی نمی کند و فضیلت برای علی(علیه السلام)ثابت است.

یب-پیامبر(صلی الله علیه و آله)در بارهٔ علی(علیه السلام)فرمود:«شایسته ترین شما برای قضاوت

علی(علیه السلام)است.»

(4)

شك نیست که قضاوت نیاز به انواع دانشها دارد و گواهی پیغمبر(صلی الله علیه و آله)به شایستگی حضرت علی(علیه السلام)برای قضاوت در فضیلت وی کافی است.

1- اللّهم ادر الحقّ مع علیّ حیث دار.
2- انت منّی بمنزلة هرون من موسی الا انّه لا نبی بعدی.
3- من کنت مولاه فعلی مولاه.
4- اقضاکم علی.

یج-پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرمود:«به من تمامی حکمتها و به علی تمامی دانشها

داده شد.»

(1)

همین گواهی در فضیلت علی(علیه السلام)کافی است.

ید-از طریق شیعه روایت شده است که علی(علیه السلام)در حیات پیامبر(صلی الله علیه و آله)به

فرمانروایی مؤمنان منصوب شد

هر چند محدّثان غیر شیعه این باور را ندارند.

احمد بن حنبل در کتاب مسند و در نوشته ای که در فضایل صحابه دارد،همچنین ابو نعیم حافظ اصفهانی در کتاب حلیة الاولیاء نقل کرده است که رسول خدا علی(علیه السلام)را به عنوان یعسوب المؤمنین مخاطب قرار داد.یعسوب در لغت به معنای پادشاه زنبوران عسل است در تمام این خطابها اشاره به فضیلت علی(علیه السلام)است.

یه-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)علی(علیه السلام)را از آغاز عمر تا بالاترین مراتب کمالات

نفسانی تربیت کرد

و علی(علیه السلام)در بارهٔ تربیت خود به وسیلهٔ پیامبر(صلی الله علیه و آله)و پیرویش از آن حضرت در خطبهٔ قاصعه چنین می فرماید:«شما قدر و منزلت را از رسول خدا(صلی الله علیه و آله)به سبب خویشی نزدیك و مقام بلند و احترام مخصوص می دانید، زمان کودکی مرا در کنار خود پرورش داد و به سینه اش می چسبانید و در بسترش در آغوش می گرفت و تنش را بر تنم می نهاد و بوی خوش خویش را به من می بویاند و خوراك جویده در دهانم می نهاد و دروغ در گفتار و خطا در کردار من نیافت و خداوند بزرگترین فرشته از فرشتگانش را از وقتی پیامبر(صلی الله علیه و آله) از شیر گرفته شده بوده همنشین آن حضرت گردانید که او را شب و روز به راه بزرگواریها و خویهای نیکوی جهان ببرد.و من پیروی پیغمبر(صلی الله علیه و آله)را کرده ام آن چنان که بچه شتر از مادرش پیروی می کند.در هر روز یکی از خویهای خود را مشخص می کرد و پیروی آن را به من امر می فرمود و هر سال که به حرا اقامت می فرمود،من او را می دیدم و غیر من نمی دید،و در آن زمان اسلام

1- اعطیت جوامع الکلم و اعطی علی جوامع العلم.

در خانه ای نیامـده بود مگر خانـهٔ رسول خـدا و خـدیجه که من سوّم آنها بودم نور وحی و رسالت را می دیدم و بوی نبوّت و پیغمبری را می بوییدم،و هنگامی که وحی بر آن حضـرت نازل شد،صدای شـیطان را شـنیدم،گفتم ای رسول خدا این چه صدایی است؟فرمود این شیطان است که از پرستیده شدن مأیوس شده آنچه را من می شنوم تو می شنوی و آنچه را می بینم می بینی،مگر این که پیغمبر نیستی ولی وزیری و بر خیر و نیکی هستی...» (1)تا بدان جا که پس از پیامبر استاد جهانیان در همهٔ علوم شد.

توضـیح مجمـل در بـارهٔ این حـدیث شـریف،کلاـم رسول خـداست:«من شـهر دانشم و علی دروازهٔ آن است» (2).شـك نیست مقصود پیامبر(صـلی الله علیه و آله)از این کلام این است که خود آن حضـرت سرچشمه ای است که از آن علوم اسلامی و رموز حکمت که قرآن حکیم و سـنّت کریم را نیز شامـل است،جاری است.رسول خـدا مصـدر این علوم و محیط بر آنهاست،زیرا تعبیر خود به مـدینه به معنای جامعیّت آن می باشد.پس از پیامبر(صـلی الله علیه و آله)علی(علیه السـلام)منشأ تمام این اسرار و هدایت کنندهٔ مجملات قرآن و سنّت و احکام کلّی اسـلامی است زیرا علی(علیه السلام)دارای قدرت و استعدادی بود که به آسانترین وجه اسرار را درك می کرد و راه را به دیگران نشان می داد.دروازهٔ شهر علم همان جهتی است که مردم روی به آن سو دارند و از آن خواسته های خود را دریافت می کنند.

توضـیح مفصّل کلام علی(علیه السلام):هنگامی که به جستجوی و فحص همهٔ علوم می پردازیم در می یابیم که بزرگترین آنها دانش الهی است.در خطبه های آن حضـرت از رموز توحیـد،نبوّت،قضا و قـدر،اسـرار معاد وارد شـده است،که بیان خواهیم کرد در کلام هیچ یك از علما و استوانه های حکمت نیامده است،سپس

1- خطبهٔ قاصعه ص 192 ابن ابی الحدید و ص 234 فیض الاسلام.

2- انا مدینة العلم و علی بابها.

در می یابیم که دانش تمام فرق اسلامی به آن حضرت منتهی می شود مانند متکلّمان معتزله و اشاعره و شیعه،امّا نسبت معتزله از جهت علمی به آن حضرت،روشن است،زیرا اوّلا بیشتر اصول علمی خود را از ظاهر سخن آن حضرت در بارهٔ توحید و عدل گرفته اند،ثانیا علم بزرگان معتزله مانند حسن بصری و واصل بن عطا به علی(علیه السلام)منسوب بوده و از آن بزرگوار دانش اندوزی کرده اند اما اشعریها،روشن است که استادشان ابو الحسن اشعری شاگرد ابو علی جبایی است و ابو علی از بزرگان معتزله بوده است.وقتی ابو علی جبایی آنچه در معتزله بود دریافت،با استادش مخالفت کرد و از آنها جدا شد.

امّا شیعه نسبتشان به آن حضرت روشن است،زیرا شیعه علوم را از پیشوایان خود دریافت داشته و امامان شیعه هر یك از امام پیش از خود حقایق را گرفته تا به امام اوّل شیعه علی(علیه السلام)منتهی گشته است.

امّا خوارج هر چند در نهایت دوری از آن حضرتند،امّا به هر حال آنها به بزرگانشان که شاگردان علی(علیه السلام)بوده اند منسوبند.

امّا مفسّران:رئیسشان ابن عبّاس و او شاگرد علی(علیه السلام)بود.

امّا فقهای اهل سنّت،چهار مذهب مشهور دارند که یکی از آنها مذهب حنفی است.مشهور این است که ابو حنیفه فقه را نزد امام صادق(علیه السلام)خوانده و از آن حضرت احکام را دریافت کرده است و منتهی شدن حضرت صادق(علیه السلام)به حضرت علی(علیه السلام)روشن است.مذهب دوّم مالکی است،مالك شاگرد ربیعة الرای،و ربیعه شاگرد عکرمه و عکرمه شاگرد عبد اللّه بن عبّاس و ابن عبّاس شاگرد علی(علیه السلام)بوده است.مذهب سوّم شافعی است شافعی شاگرد مالك بوده است.مذهب چهارم حنبلی است و احمد بن حنبل شاگرد شافعی بوده است.

بنا بر این همه فقها به علی(علیه السلام)انتساب علمی پیدا می کنند و از چیزهایی که

کمال آن حضرت را در فقه تعیین می کند سخن پیامبر(صلی الله علیه و آله)است که فرمود:

«شایسته ترین شما برای قضاوت علی(علیه السلام)است.»و کسی که داناترین شخص در قضاوت باشد ناگزیر باید به قواعد فقه و اصول داناتر و آگاه تر باشد.

اما فصحا:روشن است تمام کسانی که پس از آن حضرت به فصاحت مشهورند،ذهنشان را از الفاظ آن حضرت انباشته اند و کلام و خطب آن حضرت را فرا گرفته اند،مانند ابن نباته و غیر او که در رأس این سلسله قرار دارند.

اما علمای نحو،اوّلین واضع نحو ابو الأسود دئلی است و او به ارشاد حضرت علی(علیه السلام)دست به این کار زد.آغاز کار چنین بود که أبو الأسود و شنید مردی این آیه را قرائت می کند: «أَنَّ اللّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ» (به کسر لام رسول)بر او ایراد گرفت و گفت:پناه بر خدا از جور بعد از کور.یعنی از نقصان ایمان پس از فزونی آن.ابو الأسود پس از این جریان به علی(علیه السلام)مراجعه کرد و عرض کرد قصد دارم برای مردم قواعدی بنویسم که سخنشان را با آن تنظیم کنند.امام فرمود«نحو»بنویس.و او را به کیفیت این قواعد هدایت کرد و به وی اموری آموخت.

اما علمای صوفی و بزرگان عرفان،نسبتشان به علی(علیه السلام)در تصفیهٔ باطن و چگونگی سلوك به سوی خداوند متعال آشکار است.

اما علمایی که با امور جنگ و اسلحه سر و کار دارند نسبتشان به علی(علیه السلام) روشن است.

از آنچه گفتیم ثابت شد آن حضرت استاد جهانیان و هدایتگر آنها به راه حق پس از رسول خدا بوده است.مناقب و فضایل آن حضرت بیش از آن است که به شمار آید.

ص:190

فصل دوم-کمالات نفسانی علی(علیه السلام)

اشاره

فضایل نفسانی یا به اعتبار قوهٔ اندیشه است و یا به اعتبار قوهٔ عملی.

بنا بر این در این جا دو بحث است:

بحث اوّل-امام علی(علیه السلام)جامع کمالات قوهٔ نظریّه است

و کمـال قوهٔ نظری به کمـال یـافتن حکمت نظری است و کمـال حکمت نظری عبـارت از کمال نفس انسانی است.و کمال نفس انسانی به درك معارف حقیقی و تصدیق حقایق نظری به اندازهٔ توان بشـری است و شك نیست که این مرتبه برای آن حضرت ثابت بوده است.توضیح این معنی این است که امام علی(علیه السـلام)پس از رسول خدا سـیّد عارفان بوده است و این که آن جناب به مقام وصول حق دست یافته است.

تحقیق این مطلب چنین است که در علم چگونگی سلوك ثابت شده است که وصول عارف به حق زمانی حقیقت دارد که از خود فراموشی به وی دست دهـد و جنـاب حضـرت حق را از جهت این که فقـط اوست ببینـد و اگر نفس خود را می بینـد به این لحـاظ باشـد که وجود اعتباری دارد نه از این جهت که به زیور حق آراسته شده است.

در گفتـار و اشـارات آن حضـرت اموری وجود دارد که وصول آن حضـرت به این مرتبه را بیـان می کنـد و از آن موارد به ذکر سه مورد می پردازیم:

اول-گفتـار آن حضـرت است که:«اگر پرده هـا برداشـته شود بر یقینم چیزی افزوده نمی شود» (1).چنان که می دانی این سـخن اشاره به کمالاـت نفسـانی مربوط به قوهٔ نظری است که برای آن حضـرت بالفعـل حاصل بوده و این نشانـهٔ تحقق وصول کامل به مرتبه ای است که حتی برای اولیا وصولش ممکن نیست (منظور از اولیا در این جا غیر جانشینان پیغمبرند.)

1- لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا.

دوّم-سخن آن حضرت است که به عنوان حکایت از رسول خدا در بارهٔ خود بیان کرده است«یا علی هر چه را می بینم و آنچه را می شنوم می شنوی جز این که پیغمبر نیستی.» (1)در این که پیامبر اتصال تام به حق متعال داشته شك نیست.این اتصال و پیوستگی به حق متعال به مقتضای شهادت پیامبر(صلی الله علیه و آله) برای علی(علیه السلام)حاصل بوده است،هر چند میان مرتبهٔ وصول پیامبر(صلی الله علیه و آله)و علی(علیه السلام) تفاوت است زیرا اتصال به حق متعال بی نهایت درجه دارد و به همین دلیل پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرموده است تو پیامبر نیستی.(یعنی پیامبری خود درجه ای است که علی(علیه السلام)ندارد.)بزودی در شرح سخن آن حضرت در می یابی که مرتبهٔ وصول به حق برای آن حضرت حاصل بوده است.

سوّم کلام آن حضرت در دعاست:«بار خدایا من تو را به خاطر ترس از کیفر و نیل به ثواب نمی پرستم ولی تو را شایستهٔ پرستش یافته و می پرستم.» (2)کیفیّت استدلال به این دعا در رابطه با رسیدن آن حضرت به مرتبهٔ وصول این است که امام(علیه السلام)تمام قیدهای دنیوی و اخروی جز وجود حق متعال را از درجهٔ اعتبار ساقط دانسته است و این از نشانه های وصول آن حضرت را به حق متعال است.

از چیزهای دیگری که درجهٔ وصول آن حضرت را به حق تأیید می کند اموری است که به خواست خدا بزودی بیان خواهیم کرد که آن حضرت قادر بر انجام کرامات بوده و انجام داده است.و این مخصوص کسانی است که به ذات حق رسیده اند.

بحث دوّم-بیان قوهٔ عملی آن حضرت

چنان که در گذشته دانستی کمال قوهٔ نظری به کمال حکمت نظری،کمال قوهٔ عملی نیز به کمال حکمت عملی است و کمال حکمت عملی به کمال یافتن نفس است به وسیله ملکهٔ کارهای نیك.این ملکه تا

1- انّك تسمع ما اسمع و تری ما اری الا انّك لست نبیّ.

2- الهی ما عبدتك خوفا من عقابك و لا رغبه فی ثوابك و لکن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك.

بـدان حـد است که انسـان بر صـراط مسـتقیم ثابت و از افراط و تفریط در کارها به دور است.و در علم اخلاق ثابت شـده است که اصول فضایل اخلاقی سه امر است:

امر اوّل-حکمت اخلاـقی است و آن قـدرتی است که انسـان را در عمـل از افراط و تفریط نگه می دارد.و انسان از بررسـی افعال و اقوال و اندیشه های آن حضـرت در امور جنگ و مملکت داری خصوصـیّاتی را در می یابد که ناگزیر حکم می کند که آن حضرت دارای حکمت اخلاقی بوده است و هیچ گاه به طرف تفریط و یا افراط مایل نگشـته است،زیرا افراط مانع از رسیدن به درجهٔ کمال است و جز شر حاصلی ندارد.

امر دوّم-پاکدامنی است و آن ملکه ای است که از اعتدال قوهٔ شـهویّه به خاطر دخالت عقل عملی حاصل می شود.عقل عملی قوّهٔ شهویّه را بر مبنای عـدل اداره می کنـد و موجب صدور افعالی میان جمود و فجور که دو طرف افراط و تفریطند می شود.بزودی بیان خواهیم کرد که ملکهٔ عفت به دو جهت برای آن حضرت حاصل بوده است.

اوّل-آن که امام(علیه السـلام)زاهدترین شـخص بعد از رسول خدا(صلی الله علیه و آله)بوده است، و جز به قبلهٔ حقیقی که خداوند متعال است به چیزی توجّه نداشـته است.و نیرومندترین شـخص بوده است بر حذف سرگرمیهایی که انسان را از ملاقات با خدا باز می دارد و هر کس دارای چنین ویژگی باشد مالك هوای نفس خویش است و اختیار شـهوات را به دست عقل سپرده است.در این که امام(علیه السـلام) وارسـته ترین انسان بعد از رسول خدا(صـلی الله علیه و آله)بوده به تواتر معلوم است بنا بر این ضـرورتا ثابت می شود که دارای ملکهٔ عفّت بوده است.

دوم-سـخن پیامبر(صـلی الله علیه و آله)در حق آن حضـرت است:«بار خـدایا حق را با علی بـدار هر جا که هست»شك نیست که دعای پیامبر مورد قبول است و آن که حق لازمهٔ افعال و حرکات وی باشد محال است که باطل در او راه یابد،زیرا یك

چیز،دو لازم مختلف(هم حق و هم باطل)نـدارد.پس قطعا محال است که علی(علیه السـلام)پیرو هوای نفس باشـد و معنای عفّت همین است.

از اموری که بردارا بودن ملکهٔ عفّت آن حضـرت تأکید دارد،روایتی است که آن حضـرت هرگز غذای سـیر نخورد و از همهٔ مردم از جهت لباس و غذا بیشتر در مضـیقه بود،و به قرصـی از نان جو اکتفا می کرد و به ندرت گوشت می خورد و بارها می فرمود:شـکمتان را قبرسـتان حیوانات قرار ندهید.» (1)که مقصود حضـرت از بیان این مطلب بی علاقه کردن مردم به خوردن گوشت بوده است و تمام گفتار حضـرت زهد از دنیا و خوشیهای آن می باشد.

سوّم-شجاعت شجاعت ملکه ای است که از اعتدال قوهٔ غضبیه با توجه به دخالت عقل در قواعد آن،برای نفس حاصل می شود.اعمالی که از نفس در این رابطه صورت می پذیرد حدّ وسط میان ترس و بی باکی است.ثبوت این فضیلت برای امام(علیه السلام)به تواتر روشن است تا آن جا که شجاعت علی(علیه السلام)در بارهٔ مردان شجاع ضرب المثل است.

چون دانستی که ملکه اخلاق و عفّت و شـجاعت به کاملترین وجهی برای علی(علیه السـلام)ثابت است و روشن شد که این سه خصـلت لازمهٔ عدالت است،ثابت می شود که ملکه عدالت برای آن حضرت مسلّم بوده است.

امّا بقیهٔ اقسام حکمت عملی،مانند حکمت سیاسـی و مدیریّت منزل چنان که دانستی فایدهٔ آن دو این است که مردم دلیل مشارکت خود را در امور اجتماعی بدانند تا در جهت مصالح نظام اجتماعی و ادارهٔ امور همکاری کنند.

امام علی(علیه السـلام)در این قسم حکمت دارای برجستگی خاصّی بوده است، برای شناختن این حقیقت توضیح مجمل و مفصّل زیر تو را کفایت می کند.

1- لا تجعلوا بطوونکم مقبرة للحیوان.

امّا اجمال، محققا شریعت اسلام تمام مقاصد اجتماعی از حکمت سیاسی تا ادارهٔ منزل را به بهترین وجه و کاملترین صورت در برداشته به گونه ای که تمام دانشـمندان برای فراگیری آنها به شـریعت روی می آورده اند و روشن است که علی(علیه السلام)به آنها تمسّك می کرده و بیان کننده و نشر دهندهٔ احکام کلّی شریعت بوده است.و امور مجمل شریعت را شرح می داده بدون آن که یك حرف آن را تغییر دهد،یا به هدف نرسیده باز ایستد و لازمهٔ این عمل آگاهی امام بر تمام امور از حکمت سیاسی تا ادارهٔ منزل می باشد.

امّا به طور تفصـیل،برای دانسـتن این حقیقت که علی(علیه السـلام)کاملترین فرد بعد از پیامبر(صـلی الله علیه و آله)در حکمت سیاسی و مدیریّت منزل بوده است،باید به مطالعه نامه ها و عهدنامه های آن حضـرت به کارگزاران و فرمانداران و امرا و قضاتش بپردازی، مخصوصـا عهدنامه ای که برای مالك اشتر نخعی نوشـته است،زیرا در آن عهدنامه از ظرافتهای امور شـهر نشینی و نظام و اصول اجتماعی و زیباییها و لطـایف به انـدازه ای است که در جاهای دیگر نیست.اضافه بر این به تواتر ثابت شـده است که بزرگان صـحابه به حسن تـدبیر و درایت آن حضـرت اعتراف داشـته و در امورشـان بـا آن حضـرت مشورت می کرده انـد.در موارد زیادی که در نهـج البلاغه و غیر آن یاد شـده به آن حضرت برای کیفیّت سازماندهی لشکر و جنگها و مصالح کلی و جزئی جامعه مراجعه می کردند.مانند نظر خواهی عمر برای بیرون رفتن مسـلمین از شـهر برای جنگ با رومیان و موارد مشـهور و معروف دیگری که نقل شـده است ماننـد نظرات مفیـدی که برای مصالح امور و ایجاد ترقّیات اجتماعی که ان شاء اللّه بزودی خواهی دانست،اظهار فرموده است.

فصل سوّم: کرامات صادره از آن حضرت

اشاره

این فصل دارای دو بحث است

ص:195

بحث اول-در مورد اخبار غیبی است که از آن حضرت رسیده

و دارای سه جنبه است:امکان خبر غیبی،سبب و علّت آن،وقوع خبر غیبی،که هر یك را به عنوان مقامی می نامیم.

مقـام اول:ای برادری که فیوضات خداونـد را باور داری،هر گاه خلیفه ای از خلفا،یا ولیّی از اولیای خـدا از امری خبر داد که خوشـحالی یا ترس نزدیکی را در برداشت و تـو قـادر به درك آن نبـودی شایسـته است که آن را تکـذیب و انکـار نکنی، زیرا بـا مراجعه به عقـل و احـوال نفسـانیّت در می یابی که چنین اخباری ممکن است و راهی برای دریافت آنها وجود دارد،بر این امر چنین اسـتدلال می شود.که شـناخت این امور غیبی در خواب ممکن است.بنا بر این در بیداری هم ممکن است.صحّت دریافت خبر غیبی در خواب به این گونه است که انسان در خـواب بیشـتر اوقـات چیزی را می بینـد و در بیـداری عین آن امـور برایش روشن و واضـح می شود.آنچه گفـتیم برای کسـانی که چنین خوابهایی دیـده انـد روشن است و کسانی که چنین خوابهایی دیـده انـد روشن است و کسانی که چنین خوابهایی ندیـده اند به تواتر از اکثر مردم شنیده اند.

امّا صحت امکان خبر غیبی در بیداری به این دلیل است که هر گاه در خواب خبر غیبی داده شود و صحیح باشد انکار امکان آن در بیداری جـایز نیست،زیرا اگر مردم صـحّت خبر غیبی را در خواب تجربه نکرده باشـند قبول امکـان صـحت خبر غیبی در خواب برایشـان از امکان صحّت خبر غیبی در بیداری دشوارتر است.

اگر کسـی تجربه امکان صـحّت خبر غیبی در خواب را نداشته باشد و به او بگویند که گروهی از اولیای خدا برای دریافت خبر غیبی تلاش کرده انـد و به مقصود نرسـیده انـد،ولی یـك فرد کـافر هنگام خواب که در حکم میّت بوده خبری غیبی را دریافته است،ناگزیر شـنونده این موضوع را تکذیب کرده و منکر آن

می شود،زیرا بعید است خبر غیبی در حال حرکت جسـمانی و سلامت حواس و نهایت عبادت تحقق نیابد ولی در حال خواب که ضد آن است حاصل شود.با توضیح فوق روشن شد که وقتی در حال خواب امکان صحت خبر غیبی باشد در حال بیداری نیز ممکن است.

مقـام دوّم:اسـباب و علّت اطّلاـع بر امور غیبی.اطّلاـع بر امور غیبی در حال خواب واضـح و روشن است به دلیل این که در علوم اعتقادی ثابت شـده است که همـهٔ اموری که بوده و خواهنـد بود برای خداونـد آشـکار است.و نیز ثابت شده است که از خصوصـیّات نفس انسانی اتّصال به خداونـد متعال است و تنها حالتی که نفس را از این اتّصال باز می دارد غرق شدن نفس در اداره کردن بدن است.بنا بر این هر گاه برای نفس مختصـر فراغتی پیش آیـد،چنان که در حال خواب پیش می آید،درهای حواس ظاهری بسـته شده و سـرشت اوّل خود که همان اتصال به حضـرت حق است حاصل می شود.لذا اموری که به نوعی با نفس انسان سـروکار داشته باشد مانند زن و زندگی و اهل و فرزند و آنچه انسان به آنها بها می دهـد طبعا در نفس منطبع می شود و سـپس قوّهٔ خیال که از شأن آن صورت سازی معانی کلیّه است آنها را جمع بندی کرده و به صورتهای جزئی در می آورد و بر لوح خیال ترسیم می کند و در حسّ مشترك ظاهر می شود.

در این صورت اگر خواب با مختصر مشابهتی با امور روزمرهٔ انسان مناسبت داشته باشد تفسیر می شود و اگر به صورت ضدّ امور ظاهری و لـوازم آن آشـکار شود،نیازمنـد به تعـبیر است فایـدهٔ تعـبیر تحلیـل و رجوع فکر است به خلاـف آنچه که در صورت خیـالی است به امور نفسانی.و اگر هیچ مناسبتی میان خواب و امور ظاهر زندگی وجود نداشته باشد اضغاث و احکام خوانده می شود.

علّت اطلاع بر امور غیبی در بیداری این است که نفس ناطقهٔ انسانی هر گاه

نیرومنـد شود و برای ضـبط جوانب امور آماده شود و اداره امور بـدن مانعی برای دیدن مبدأ خود و پیوندش به ذات حق نشود و قوّهٔ خیال به اندازه ای توانا شود که از فرمان حسّ مشترك رهایی یابد و حواس ظاهری بر آن تأثیر نگذارد در این حال است که اگر به حضـرت حق توجّه کند و برای دریافت آنچه که بوده و خواهد بود صورتهای کلّی از جانب خدا به وی افاضه می شود.پس از این،نفس در ضـبط این امور کلّی از قوّهٔ خیال کمك می گیرد،و به وسیلهٔ آن معانی دریافت شده را به امور محسوس مشابه آن برمی گرداند و سپس صور محسوس را در خزانهٔ خیال جمع آوری و به صورت محسوس متمرکز می کند.

گـاهی انسـان سـخن منظومی را می شـنود و یـا منظرهٔ زیبـایی را می بینـد،به کلامی که می پسـندد و افعالی که دوست می دارد تطبیق می کند،اگر تفاوتی میان آن معانی دریافتی و این صور ذهنی جز در کلیّت و جزئیّت نباشد آن معانی دریافتی وحی صریح و الهام خواهد بود و گرنه نیاز به تأویل دارد.

مقام سوّم:صدور اخبار غیبی از امام(علیه السـلام)گفته نشود که قبول نداریم آنچه علی(علیه السلام)خبر داده است علمی بوده که از جانب خدا به او الهام و افاضه شده است،بلکه پیامبر(صـلی الله علیه و آله)به حضـرت اطلاع داده است.در این صورت فرقی میان او و دیگران در این خصوص باقی نمی ماند.زیرا اگر پیامبر(صلی الله علیه و آله)به فردی از ما چیزی را خبر داده باشد،برای او ممکن است که سخن پیامبر را بازگو کند و آنچه خبر داده است مطابق گفتار پیامبر(صلی الله علیه و آله)باشد.

در تأیید این مطلب سخن خود آن حضرت است آنجا که ترکها را توصیف کرد،مردی از قبیله بنی کلب پرسید یا امیر المؤمنین علم غیب به تو عطا شده است حضرت تبسّم کرده فرمود:ای برادر کلبی آنچه گفتم علم غیب نبود بلکه دریافتی از صاحب علم(پیامبر(صلی الله علیه و آله)بود.علم غیب منحصرا علم قیامت است و آنچه که خداوند آن را علم غیب شمرده است: «إِنَّ اللّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ»

«إِنَّ اللّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السّاعَةِ» (1)از مرد و زن،زشت و زیبا،شقاوتمند و سعادتمند،آن که در هیمه جهنم یا در بهشت همنشین انبیاست.این است دانش غیبی که هیچ کس جز خدا آن را نمی داند.

غیر از امور یاد شدهٔ فوق بقیّه دانشی است که خداوند به پیامبرش آموخته، و پیامبر مرا تعلیم داده و برایم دعا کرده است که این دانش را سینهٔ من حفظ کند و سراسر وجودم آن را دریابد این سخن حضرت بروشنی دلالت می کند که علوم را از پیامبر آموخته است.

در پاسخ این اشکال می گوییم که ادّعای ما این نیست که آن حضرت دانای به غیب است بلکه ادّعای ما این است که نفس قدسی آن حضرت را استعدادی بوده است که امور غیبی از افاضهٔ جود خداوند متعال بر آن نقش می بسته است.میان علم غیبی که جز خدا نمی داند و علمی که ما در بارهٔ آن حضرت ادّعا می کنیم فرق است.زیرا منظور از علم غیب علمی است که از طریق اسباب حاصل نشده باشد و این جز در بارهٔ حق متعال در بارهٔ کسی صدق نمی کند.زیرا هر عالمی غیر از خداوند متعال علمش را به وسیلهٔ اسباب دریافت داشته است و سبب اصلی جود خداوندی است که یا با واسطه است یا بی واسطه.

بنا بر این هر چند اطلاع بر امر غیبی است ولی علم غیب گفته نمی شود و برای اطلاع بر امر غیب همهٔ مردم اهلیّت ندارند بلکه نفوسی که به عنایت الهی مخصوص گردیده اند اهلیّت دارند.چنان که خداوند متعال فرموده است: «عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً إِلاّ مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ» (2).

1- سوره لقمان(31):آیه(34): [1]علم ساعت(قیامت)نزد خداست و او باران را فرو بارد و آنچه که در رحمهاست می داند.

2- سورهٔ جن(72):آیهٔ(26): [2]او دانای غیب است و هیچ کس را بر غیب مطلع نساخته است مگر پیامبری را که صلاح بداند.

پس از دانستن آنچه که توضیح داده شد روشن است که سخن حضرت درست و مطابق آن چیزی است که ما بیان کردیم.زیرا آن حضرت نفی علم غیب از گفتارش کرد و آن را دریافتی از جود خداوند تعالی دانست و گفته امام(علیه السلام)که «آنچه می گویم دریافتی از صاحب علم است»اشاره به این است،که پیغمبر(صلی الله علیه و آله)واسطهٔ در تعلیم آن حضرت بوده است.و این همان آمادگی نفسانی وی برای دریافت اخبار غیبی در طول مصاحبت با پیامبر می باشد.و کلام امام(علیه السلام)اشاره به کیفیّت سلوك و اسباب اطاعت و دریافت است تا آن جا که نفس آمادهٔ نقش پذیری امور غیبی و خبر دادن از آنها شود.

باید دانست که تعلیم،ایجاد علم نیست هر چند لازمهٔ تعلیم ایجاد علم است، بنا بر این تعلیم آن حضرت از ناحیهٔ پیامبر،منحصر به آگاهی آن حضرت بر صور جزئیّه نیست،بلکه آمادگی نفس آن حضرت بر دریافت امور کلّی است.اگر اموری که امام(علیه السلام)از پیامبر دریافت می کرده است صرفا امور جزئی می بود نیازی نبود که پیغمبر(صلی الله علیه و آله)برایش دعا کند تا واقعیّت را درك کند.زیرا درك امور جزئی امری ساده و ممکن است حتّی برای کسانی که مختصر فهمی داشته باشند امری ساده و ممکن است.آنچه که نیازمند به دعا برای آماده شدن ذهن جهت انواع دریافتهاست امور کلّی است که جزئیّات را فراگرفته و نحوهٔ استنتاج جزئیّات از کلیّات و تفصیل هر یك و اسباب و وسایلی که برای درك این امور لازم است فراهم کند.

از چیزهایی که این دعا را تأیید می کند سخن خود آن حضرت است که فرمود:«رسول خدا(صلی الله علیه و آله)هزار باب از علم را به من تعلیم داد که از هر دری هزار باب گشوده می شد. (1)»همچنین است سخن پیامبر(صلی الله علیه و آله)در بارهٔ آن حضرت:«جوامع سخن به من و جوامع علم به علی عطا شده است.»منظور از

1- علّمنی رسول اللّه(صلی الله علیه و آله)الف باب من العلم فانفتح لی من کلّ باب الف باب.

گشوده شـدن باب علم جـدا شدن و انشـعاب و قوانین کلّی از اموری که از قوانین کلی تر است و مقصود از جوامع علم چیزی جز قوانین و قواعد کلّی علم نیست.

سخن پیامبر(صـلی الله علیه و آله)در بارهٔ آن حضرت:اعطی علی جوامع العلم،با توجه به این که اعطی فعل مجهول است،دلیل روشنی بر این است که عطا کنندهٔ جوامع علم به علی(علیه السـلام)پیامبر(صلی الله علیه و آله)نبوده است بلکه همان کسی است که به پیامبر جوامع سخن را عطا فرموده است و آن حق سبحانه و تعالی می باشد.

امّا اموری که خداوند سـبحانه و تعالی بر شمرده است همان امور غیبی می باشد.سخن امام(علیه السلام)که فرمود غیب را احدی جز خدا نمی دانـد اشاره به این گفتـهٔ خداونـد است: «وَ عِنْـدَهُ مَفاتِـحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلاّ هُوَ» (1).از این آیهٔ شـریفه تخصـیص علم غیب به خدا اسـتفاده می شود،چنـان که سـخن دیگر حق تعـالی مؤیّـد این حقیقت است: «عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَـداً إِلاّ مَنِ ارْتَضـی مِنْ رَسُولٍ» در این که علم غیب خاصّ خداست شـکی نیست.و هیچ عاقلی در فهم این موضوع نیاز به کوشـش فکری ندارد و بزودی در ضمن شرح(نهج البلاغه) مطالب بیشتری در این باره به خواست خدا خواهد آمد.

بحث دوّم-صدور افعال خارق العاده از امام(علیه السلام)

اشاره

در این بحث به سه قسمت،امکان،سبب و علّت،وقوع افعال خارق العاده از معصوم توجّه می شود.

مقام اوّل-امکان و سبب افعال خارق العاده.

بر کسی که اهلیّت دریافت نورانیّت حق را دارد هر گاه بشنود یکی از اولیای خدا کاری انجام داده است که در توان دیگر همنوعانش نیست ماننـد خودداری از خوردن غـذا در زمانی طولانی که در توان همنوعانش نیست و یا انجام اعمالی خارق العاده که دیگران توان آن را ندارند مانند طوفانها،زلزله ها،نزول بلاها،

1- سوره انعام(6):آیه(59): [1]کلید خزائن غیب نزد خداست،کسی جز خدا بر آن آگاه نیست.

فرو رفتن قومی در زمین،شفای بیماران،سیراب کردن تشنگان،تمکین و خشوع حیوانات و مانند اینها،واجب است که تکذیب نکند،زیرا اگر توجّه کنـد در موارد خاصّـی وقوع این امور را در طبیعت ممکن می بینـد.امّا خودداری از خوردن غذا در میان افراد عادی ممکن است.اگر دقّت کنی امکـان وقوع آن را در افراد هنگـام بروز عوارض غیر منتظره ای می بینی چه آن عوارض بـدنی باشـد ماننـد بیماریهـای سـخت یا نفسانی باشد مانند غم و اندوه.

علت نخوردن غذا در حال بیماری جسمی به این دلیل است که قوای بدنی به هضم مواد غذایی رسوبی انباشته،پرداخته و از هضم غذاهای تازه و خوب خودداری می کنـد و احتیاجی به جایگزینی غذاهای هضم شده ندارد،بنا بر این چه بسا مدت زیادی غذا از شـخص قطع می شود که اگر همان غذا برای مدت کمتر از یك دهم آن،از شخصـی دیگری قطع شود خواهد مرد در حالی که بیمار با نخوردن غذا زنده می ماند امّا نخوردن غذا به سبب عارضهٔ روحی مانند این که ترس بر کسی عارض گشته و موجب فرونشستن شهوات و فساد هضم و ناتوانی از انجـام کارهـای طبیعی می شود،با این که پیش از بروز ترس بـدن آمادگی کافی برای کارهای مزبور داشـته است.بازمانـدن جسم از انجام کارهای طبیعی خود به دلیل سرگرمی نفس به امور مهم است.که باعث عدم توجّه به بدن شده است.وقتی که امکان این حقیقت را به سبب پیش آمدن عوارض غیر منتظره دانستی روشن می شود که سبب خودداری شخص عارف از غذا توجّه کامل او به عالم قدس است که باعث سیری او می شود.

توضـیح این که هر گـاه نفس مطمئنّه قوای جسـمانی خود را ریـاضت بدهـد قوای نفسانی جانشـین قوای جسـمانی می شود و هر چه قوای نفسانی شدّت پیدا کند قوای جسـمانی رو به ضـعف می رود تا آنجا که قوای طبیعی وابسـته به نیروی نباتی متوقّف می شود.در این صورت هضم غذا در بدن جز آن مقدار که در حال

بیماری انجام می گرفت انجام نمی گیرد و بـدن در حال بیماری جز تحلیل رطوبتهای بـدن به وسـیلهٔ بروز حرارت عارضه که به این حالت سوء مزاج حار می گوینـد،انجام نمی دهـد.زیرا غـذا برای جبران رطوبتهای تحلیل رفته است و شـدّت نیازمنـدی به غذا متناسب با کثرت تحلیل است در حالی که در شـخص بیمار تحلیل صورت نگرفته تا نیاز به غـذا داشـته باشـد،چون بـدن بشدّت در تحلیل غذای مصـرفی ضعیف شده،بدین سبب نیاز به غذا برای جایگزینی مقدار تحلیل شده بسیار کم است.

امّا عرفان-توجه نفس به امور عرفانی موجب بی نیازی از غـذا خوردن می شود و بی نیازی بدن از مصـرف غذا برای این است که وقتی بدن از نیروهای جسـمانی اعراض کرد و پس از متابعت نفس به ذات حق توجّه کرد و از غذای معرفة اللّه تغذیه کرد از انجام دادن کارهای بدنی باز می ماند.معصوم در سـخن خود به همین حقیقت اشاره دارد:«من مانند هیچ یك از شـما نیسـتم در نزد پروردگارم بیتوته می کنم او مرا غذا می دهد و سیراب می سازد (1)».با توضـیح مطلب فوق روشن شد که بیماری هر چند موجب خودداری خارق العاده از غذا خوردن می شود.

لکن امساك از غذا بر اثر توجهات نفسانی و عرفانی به ذات حق سزاوارتر است.

امّـا قـدرت بر انجـام اعمـال فوق العاده ای که از توان همنوعان امام(علیه السـلام)خارج است نیز ممکن می باشـد توضـیح این که هر گاه دانستی که منشـأ قوای جسـمانی روح حیوانی است و عوارض غیر منتظره ای که برای انسـان پیش می آیـد گـاهی موجب انقبـاض روح در اعمـال داخلی بـدن می شود ماننـد ترس و انـدوه،که موجب ضـعف و زوال قوای بـدن می شود.عوارض غیر منتظره نیز گـاهی باعث بروز عوارضی در خارج بدن می شود مانند خشم و گاهی انبساط خاطر معتدلی را

1- لست کاحدکم ابیت عند ربّی یطعمني و یسقیني.

ایجاد می کند مانند خوشحالی طرب انگیز که آثار متفاوتی دارد و این خوشحالی طرب انگیز موجب نیرو و نشاط آن می شود.

هر گاه این مطلب فهمیده شده باشد،چون شادی شـخص عارف به سرور حق متعال قوی تر از شادی حاصل از توجّه به غیر خدا می باشد و فیوضات حق، عارف را کاملا پوشانـده و در پیشـگاه حق متعال به کوشـش وا می دارد قهرا قدرت او بر انجام کارهای ممکن قویتر از غیر اوست.

علّت و سبب برای دیگر کارهای خارق العاده به شرح زیر بیان می شود:

در جاهای دیگر ثابت شـد که وابسـتگی نفس به بـدن ماننـد تصویر بر جسم نیست بلکه به لحاظ تجرد،اداره کنندهٔ بدن می باشد و کیفیّت اعمال نفسانی به طریق زیر گاهی باعث ظهور حوادثی می شود:

1-گـاهی می بینی که شخصـی بر روی شاخـهٔ بلنـدی که بر روی زمین افتاده است،راه می رود و آن را به هر طرف که بخواهـد می برد،اگر فرض شود که همین شاخه بر دیواری بلنـد قرار داشـته باشد،آن شـخص را در وقت راه رفتن لرزان می بینی،زیرا تخیّلات و توهّماتش مرتّب وی را تهدید به سقوط می کند چون بدن متأثّر از قوّهٔ وهم و خیال است به همین دلیل گاهی از روی شاخه به زمین می افتد.

2-بدیهی است که مزاج انسان از عوارض نفسانی فراوان،مانند خشم، ترس،اندوه،شادی و غیر اینها متأثّر می شود.

3-توهّم بیماری یا تندرستی گاهی موجب بیماری یا تندرستی می شود و این نیز از امور ضروری است (1).

هر گاه این حقیقت را قبول داشته باشی می گوییم:هر گاه مزاج این تأثیرات

1- تلقین به نفس از نظر روان شناسـی تـأثیر بسـزایی در بیمـاری و تنـدرستی انسان دارد،بسـیاری از افراد سالم بیمار تلقینی انـد،و فراوانند بیمارانی که با تلقین سلامت خود را باز می یابند(ویراستار).

را از احوال نفسانی می پـذیرد،چه مانعی دارد که برای بعضـی از نفوس خصوصـیّتی باشـد که توان تصـرّف در عناصـر این جهان را داشـته باشـد.به طوری که نسـبت آن شـخص به عناصـر مانند نسـبت نفس ما به بدنمان باشد،و در این صورت در آماده ساختن عناصـر جهان اثر بگـذارد تـا بر آن عناصـر صور امور غریبه ای که از توان افراد دیگر خارج است ببخشـد.و هر گاه به این قوّهٔ نفسانی ریاضت ضـمیمه شود و صورت غضب و شـهوت شکسـته شده و در دست قوهٔ عاقله اسیر شود،شك نیست که بر انجام امور خارق العاده تواناتر خواهد شد.توانایی بر انجـام کارهـای خـارق العـاده یـا بر حسب طبیعت اصـلی و اوّلی است و یا بر حسب طبیعت ثانوی و یا از جهت کوشـش و تلاش در ریاضت و تصفیهٔ نفس است.

آن که بر حسب طبیعت اوّلی باشد مانند معجزات انبیا و کرامتهای اولیا، و اگر ریاضت و کوشـش ضـمیمه این طبیعت اوّلیّه شود به آخرین درجهٔ کمال خواهد رسید.گاهی بر کسی که دارای توانایی بر عناصر جهان است هوای نفس غلبه کرده و آن را در جهت شرّ و در امور خبیثه به کار می گیرند.و نفس خود را مانند ساحر در آن جهت ریاضت می دهد.زشتی کار این گونه اشخاص،آنها را از رسیدن به درجهٔ کمال باز می دارد.

اوّلین شـرط توانایی تأثیر در عناصر جهان در نبوّت این است که از جانب خداوند مأمور به اصلاح مردم باشد.و از شرایط کرامت اولیا امور زیر است:

1-در بیشتر علومشان بی نیاز از معلم بشری باشند،بلکه بیشتر دانش آنها به وسیله حدس مقدس و پیوند محکم آنان به ذات خداوند حاصل شود.

2-امور خارق عادت ماننـد ماه گرفتگی،تحریکات و سـکینات(نظیر زلزله و باران آمدن و قطع آن)در فرمان آنهاست و با ارادهٔ آنها صورت می پذیرد.

3-توان خبر دادن از امور غیبی یا جزئیّاتی را که در گذشته اتفاق افتاده و یا در آینده اتفاق خواهد افتاد،داشته باشد.

اوّلین و عمده ترین فرق میان انبیا و غیر آنها رابطه داشتن با ماورای طبیعت و مأموریّت آنها از جانب خدا برای اصلاح بشر است و شک نیست اختصاصشان به ماورای طبیعت به دلیل شدّت اتصالشان می باشد.بنا بر این محکمترین رابطه را با خداوند و مبدأ اعلا دارند و به همین دلیل کاملترین قدرت را نسبت به دیگران دارند.اختلاف مراتب دیگران با انبیا بازگشتش به تفاوت در قرب و بعد و اتصال نفسانی انبیا به مبدأ اوّل می باشد،ولی در دیگر خصوصیّات و صفات،دیگران با انبیا مشترکند.پیامبر(صلی الله علیه و آله)به همین معنا اشاره فرمود:«دانشمندان امّت من مانند انبیای بنی اسرائیل اند» (1).

تفاوت میان معجزه و کرامت این است که اگر انجام کار خارق العاده به دلیل ارتباط با خداوند باشد آن را معجزه می نامیم.و اگر بدون رابطه با خداوند و به وسایل دیگر صورت گیرد کرامت خواهد بود.تحقیق در این بحث مبتنی بر مقدمات و اصولی است که این جا محل ذکر آن نیست و باید از منابع مربوطه مطالعه شود.

مقام دوّم-وقوع فعل خارق العاده به وسیله امام(علیه السلام)

راه دستیابی به وقوع امور خارق العاده به وسیلهٔ امام(علیه السلام)روایات است و این موضوع به شکلهای گوناگونی روایت شده که بعضی به صورت خبر متواتر و بعضی به صورت خبر واحد ضبط شده است.از امور خارق العاده ای که به صورت تواتر از علی(علیه السلام)نقل شده این است که وقتی حضرت به در خیبر رسید آن را از جای کند.در خیبر از سنگ یکپارچه ای بود که جماعتی از حرکت دادن آن ناتوان بودند.در چگونگی کندن در خیبر نقل شده است که پس از کندن چند ذراع آن را پرتاب کرد و هفتاد نفر بر آن جمع شدند و کوشش کردند تا آن را به جایش باز گردانند.

1- علماء امّتی کانبیاء بنی اسرائیل.

روایت شـده است که آن حضـرت فرمود:«در خیبر را کنـدم و آن را برای خود سپری قرار داده و به جنـگ پرداختم و پس از آن که خـداوند دشـمن را خوار کرد در را برای ورود به دژ یهودیان بر روی خنـدق پل قرار دادم.و پس از خاتمه جنگ آن را به داخل خندق انداختم».مردی به آن حضرت عرض کرد:آیا سنگینی سنگ را احساس کردی؟جواب داد:نه،مگر به اندازهٔ سپری که در جنگها در دست داشتم.

روشن است که این کار از قـدرت بدنی آن حضـرت صادر نشده است گرنه افراد دیگری که به ظاهر از آن حضـرت قویتر بودند بر انجام آن قادر بودند.به همین دلیل است که امام(علیه السلام)فرمود:«در خیبر را با قوّهٔ بدنی بلند نکردم بلکه آن را با قدرت ربّانی کندم.»شعرا در این باره اشـعار فراوانی دارند و این داسـتان در بین مردم مشـهور و معروف است.برای ما بیان فضایل آن حضـرت در این جا همین مقدار کافی است.شما می توانید برای اطلاع بیشتر در بارهٔ معجزات انبیا و کرامت اولیا به کتابهایی که در این موضوع نوشته شده مراجعه کنید.

بنی امیّه با تحریف و بر شـمردن معایب و زشتیها،در پوشانـدن فضایل و خاموش کردن نور آن حضـرت کوشـش کردنـد،تا آنجا که بر همهٔ منابر آن حضـرت را دشـنام دادند و از بیان روایتی که فضایل آن حضرت را در بر داشته باشد جلوگیری کردند،و مانع آن شدند که کسی نام فرزندش را علی بگذارد ولی همهٔ این کوششـها برای پوشاندن فضایل آن حضرت نتیجه ای جز ظهور و آشکار شدن نورانیّت آن حضرت را در بر نداشت که: «یَأْبَی اللّهُ إِلاّ أَنْ یُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ کَرِهَ الْکافِرُونَ» (1).

تولّد آن حضرت 13 سال قبل از آغاز دعوت پیامبر(صـلی الله علیه و آله)بود.برخی 12 سال و برخی 10 سال نیز گفته اند.در شب جمعه 13 روز از ماه رمضان باقی

1- سوره توبه(9):آیه(32): [1]خداوند ابا دارد که جز نور خود را بر افروزد هر چند کافران نخواهند.

مانده در سال 40 هجری در مسجد جامع کوفه به شهادت رسید در حالی که 63 از عمر مبارکش گذشته بود (1).در این جا مقدمه را به پایان می بریم و پس از این به شرح مطالب کتاب نهج البلاغه می پردازیم و پیش از آن نسب سیّد رضی(ره)را توضیح داده و لغات مشکلی را که سیّد رضی(ره)به کار برده است توضیح خواهیم داد.

نسب سیّد رضی:سیّد بزرگوار رضی الدین ذو الحسبین نامش محمّد پسر طاهر، پسر حسین، پسر موسی، پسر محمّد، پسر موسی، پسر ابراهیم، پسر موسی(علیه السلام)، پسر جعفر(علیه السلام)، پسر محمّد(علیه السلام)، پسر علی(علیه السلام)، پسر حسین(علیه السلام)، پسر علی بن ابي طالب(علیه السلام).

به این دلیل او را ذو الحسبین گفته اند که نسب بزرگوارش که دارای فضیلت خاصّی است با کمال نفسانیش به علم و ادب در هم آمیخته است.

در سال 359 در بغداد متولّد شد و در محرّم سال 406 هجری قمری در محلّهٔ کرخ بغداد وفات یافت.با برادرش سیّد مرتضی در جوار جدش امام حسین(علیه السلام)دفن شد.

ص:208

1- مشهور این است که 11 روز از ماه رمضان باقی مانده بود که حضرت ضربت خورد ولی شهادت آن حضرت روز 21 رمضان اتفاق افتاد-م.

خطبهٔ سیّد رضی

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان، پس از حمد خداوندی که حمد را بهای نعمتها، پناه بلاها، وسیله ای برای بهشت و سببی برای افزایش احسان خود قرار داد، سلام و رحمت بر رسولش پیامبر رحمت، رهبر پیشوایان و چراغ فروزان امّت باد. رسولی که از ریشه جود و عصارهٔ بزرگواران پیشین، کشتگاه تبار نیکو سیرتان و شاخهٔ درخت سر سبز پر برگ و بار، برگزیده شده است. درود و رحمت بر خاندان پیامبر که چراغ تاریکیها، پناهگاه مردمان نشانهٔ روشن دین و وزنه های برتر فضیلت بودند. درود خدا بر همهٔ آنها باد، درودی که برابر فضیلتشان و پاداش عملشان و بسندهٔ پاکیزگی اصل و فرعشان باشد تا زمانی که فجر بر می آید و ستارگان پیدا می شوند.

من در اوّل جوانی و آغاز عمر به تألیف کتابی در خصایص امامان(علیه السلام)که مشتمل بر اخبار زیبا و سخنهای گرانبهایشان بود پرداختم. غرضی که به عنوان مقدمه در آغاز آن کتاب آوردم مرا به نوشتن کتاب خصایص الائمه واداشت و پس از آن که خصایص ویژهٔ امیر مؤمنان(علیه السلام)را به پایان رساندم، موانع زندگی و گرفتاریهای روزگار مرا از تمام کردن کتاب باز داشت و همان مقدار از کتاب را که

نوشته بودم،به بابها و فصلهایی تقسیم کردم،آخرین قسمت فصلی بود که سخنان کوتاه و زیبای امام(علیه السلام)را در موعظه،حکمت،مثل و آداب در بر داشت.و شامل خطبه های طولانی و نامه های مفصّل نبود.

گروهی از دوستان که از زیباییهای سخن امام(علیه السلام)به شگفت آمده بودند کتاب را پسندیده و از من خواستند دست به تألیف کتابی بزنم که مشتمل بر گزیدهٔ سخنان آن حضرت در همهٔ فنون باشد و تمام قسمتها اعم از خطبه ها، نامه ها،مواعظ و آداب علمی را در بر داشته باشد.چنین کتابی محقّقا شامل عجایب بلاغت،غرایب فصاحت،جواهر عربیّت و روشنگر امور دین و دنیا خواهد بود چنان که در کلام هیچ کس چنین جامعیّتی نبوده و کتابی بدین جامعیّت فراهم نیامده است.زیرا امام(علیه السلام)بنیانگذار فصاحت و کار برد آن، و ریشهٔ بلاغت و بوجود آورندهٔ آن می باشد.از بیان آن حضرت نهفته های بلاغت آشکار و قوانین آن فراهم شده است.و هر خطیبی از مثالهای آن حضرت پیروی کرده و هر گویندهٔ بلیغی از سخن آن حضرت یاری جسته است،با این وصف کسی به پایه آن حضرت نرسیده و همگان از تقدّم بر وی باز مانده اند.زیرا سخنان آن حضرت سخنانی است که از بستر علم الهی برخاسته و در آن بوی سخن پیامبر است.

خواهش دوستان را بر شروع چنین کاری اجابت کردم با علم به این که در این کار نفع بزرگ و آوازهٔ بلند و پاداش فراوان است.بر آن شدم که مقام بلند امام(علیه السلام)را در این زمینه به اضافهٔ محاسن زیاد و فضایل جامعی که دارد بیان کنم.

امام(علیه السلام) در نهایت رساندن بلاغت از همهٔ پیشینیان،آنان که در ادای سخن ممتاز و بی مانندند،سرآمد است.زیرا سخن آن حضرت دریایی است که قابل سنجش نیست و جامعیّتی دارد که قابل شمارش نیست.نظر به سخن بلند امیر مؤمنان و این که من از تبار آن حضرتم،برای من جایز است که افتخار کرده و

به قول فرزدق توسّل جویم:

اولئك آبائی فجئنی بمثلهم اذا جمعتنا یا جریر المجامع (1)

دریافتم که سخن امام(علیه السلام)بر سه محور دور می زند:

محور اوّل:خطبه ها و دستور العملها، محور دوّم:نامه ها و نوشته ها، محور سوّم:حکمتها و موعظه ها، با توفیق خداوند تعالی خطب زیبا را برای ابتدای کتاب برگزیدم و سپس نامه های زیبا و پس از آن حکم و آداب زیبا را آوردم.و برای هر کدام از این بخشها بابی را اختصاص دادم.و اوراق سفید زیادی را برای هر باب در نظر گرفتم تا آنچه را که اکنون نیافتم و بعدا بر آن دست یابم در اوراق بنویسم.

هر گاه به سخنی از آن حضرت برخوردم که در ضمن سخنرانی یا جواب نامه یا غرض دیگری بیان شده بود و مستقیما با ابواب یاد شده رابطه نداشت،هر یك را به تناسب و با توجّه به غرض آن در بابی قرار دادم.با این همه از گفتار پراکنده فصول غیر منظمی به وجود آمد.و سخنان زیبایی بدون عنوان حاصل شد.زیرا من بیشتر به نکات مهم و سخنان بلند توجّه داشتم نه به عنوان و ترتیب آنها.

از شگفتیهای آن حضرت که او را از دیگران ممتاز و بی شریك و انباز ساخته این است که هر گاه اهل تفکّر و تأمّل سخنان آن حضرت را در باب زهد و موعظه،تذکر و انذار،ملاحظه کنند و سابقهٔ ذهنی نسبت به شخصیّت،نفوذ کلام و سلطهٔ معنوی آن حضرت نداشته باشند شك نخواهند کرد که این سخنان سخن کسی است که بهره ای جز زهد،و پیشینه ای جز عبادت نداشته و در گوشهٔ خانه ای

1- آنان پدران من هستند ای جریر هر گاه ما در جمعیّتی باشیم اگر می توانی مانند آنها را بیاور.

یا دامن کوهی عزلت گزیده و جز خود را ندیده،و احساس جز احساس خود نداشته است و باور نخواهند کرد که این سخن کسی است که در دریای جنگ فرو می رفته و شمشیرش را برای زدن گردنها،از نیام می کشیده و دلاوران را بر خاك می افکنده،و از خونشان سیل به راه می انداخته و جانشان را از کالبد می گرفته است.در عین حال زاهدان و سرآمد بندگان شایسته خدا بوده است.و این همان فضیلت شگفت انگیز و خصیصهٔ لطیفی است که به وسیلهٔ آن بین اضداد را جمع کرده و صفات مختلف را فراهم آورده است.بارها این خصوصیّت حضرت را با برادران دینی گفتگو و تعجّب آنها را بیشتر بر می انگیختم و آن موجب عبرت و تأمّلشان می شد.

چه بسا ضمن انتخاب سخنان امام(علیه السلام)به عبارات مشابه و معانی مترادف بر می خوردم و علّتش این بود که در نقل سخنان امام(علیه السلام)اختلاف زیادی وجود داشت،بنا بر این بسیار اتفاق می افتاد که روایتی از سخنان امام(علیه السلام)را در موضوعی انتخاب می کردم سپس به روایت دیگری بر می خوردم که همان سخن به مناسبت دیگری با جملات بیشتر و الفاظ بهتری آمده بود.و این باعث می شد که نسبت به انتخاب اوّل تجدید نظر کنم و به سخنان بلند آن حضرت توجه نمایم.و گاهی پس از انتخاب فرازی،بخشی از آن سخن از روی اشتباه تکرار می شد.با این وجود ادّعا نمی کنم که به تمام گفتار امام(علیه السلام)دست یافته باشم،آن گونه که هیچ مطلبی فروگزار نشده باشد.بلکه بعید نیست علی رغم تصوّرم به سخنانی از آن حضرت دست نیافته باشم.خلاصه آنچه در قدرت و توانم بوده است انجام داده ام و نسبت به آنچه که در دسترسم نبوده مسئول نیستم.و بر من جز نهایت تلاش و کوشش و به کارگیری حدّ اعلای توان تکلیفی نیست،امید که خداوند متعال مرا یاری و ارشاد فرماید.

پس از جمع آوری نام آن را نهج البلاغه نهادم.زیرا بر روی هر کس که در آن

بیندیشد درهای بلاغت را می گشاید و خواهان بلاغت را بدان نزدیك می کند.

عـالـم و متعلّم،دانشـمند و دانش پژوه،سـخنور و پارسـا نیاز خود را از آن برآورده می سازنـد.در ضـمن آن از شـگفتیهای سـخن امام(علیه السـلام)در بارهٔ توحید و عدل و تنزیه خداوند متعال از مشابهت خلق،حقایقی وجود دارد که هر تشنه ای را سیراب می کند،و هر بیماری را شفا می دهد و هر شبهه ای را بر طرف می سازد.از خداوند متعال امید توفیق و عصمت(از خطا)و انتظار کمك و یاری دارم.و از خطای دل قبل از خطای زبان و از لغزش سخن پیش از لغزش قدم به خداوند سبحان پناه می برم که او مرا کفایت کرده و نیکو وکیلی است (1).

می گویم(شـارح)« امّا »حرفی است که همواره سـخن به آن آغاز می شود و آن را به دو قسـمت یا بیشتر تقسـیم می کنـد و جملاتی را می سازد که هر کدام دارای حکم خاصی هستند.

در کلام سـیّد رضی« امّا بعد حمد اللّه »جزء دوم سخن به حساب می آید و تقدیر کلام همراه جزء اول(که محذوف است)چنین است:امّا قبل الشّروع فی المطلوب فالحمد للّه،و امّا بعد حمد اللّه فانّی کنت فی عنفوان السّن .جزء اول به خاطر اختصار سخن حذف و سپس این حـذف معمول شده است و در گفتار خطابی و غیر آن حسن اسـتعمال یافته،تا آنجا که به همان اندازه که حذف آن زیباست ذکرش ناپسـند است.

سیبویه در این باره گفته است:«امّا»با جمله ای که بر آن داخل می شود در

1- خواننـدگان محترم بایـد توجه داشـته باشـند که شـارح بزرگوار«علیّ بن میثم»بر این است که در ابتـدای هر خطبه یـا سـخن امام(علیه السلام)اول لغات مشکل را معنی کرده،سپس به شرح فرازهای مختلف خطبه یا کلام می پردازد و گاهی پیش از معنی کردن لغات و شرح سخن،قواعد نحوی لازم را توضـیح می دهد و بعضا در اثنای شرح به بیان بعضی قواعد نحوی یا معانی بیان مورد لزوم می پردازد.به همین دلیل در آغاز شرح خطبه که سیّد رضی ابتدا قواعد نحوی،سپس معنای لغات مشکل و آن گاه به شرح خطبه پرداخته است م.-.

حکم یك جملـهٔ شـرطی متصل است.و جملهٔ زیر را مثل آورده است:هر گاه بگویی:امّا زید فمنطلق،تقدیر جمله این است:مهما یکن من شيء فزید منطلق.

با ذکر این مثال به لزوم«فا»بر سـر جواب،تأکید کرده است و برای مثال مذکور دو جملهٔ شرط و جزا قرار داده است،و چنان که در مثال ذکر شد،جز جملهٔ جزا در سـخن نیامده است.و جملهٔ شـرط«مهما یکن من شيء»به خاطر اختصار حذف شده و حرف«ف»به نیابت از جملهٔ شرط در قسـمت دوّم جزا به کـار گرفته شـده است.چنـان که حرف«ی»در جمله منادا به جای فعل«ادعوا»و حرف نعم در جمله سؤالی به جای جواب به کار می رود.

«ف»که به نیابت از جملـهٔ شـرط باید در اوّل جملهٔ جزا بر سـر مبتدا بیاید به قسـمت دوّم جمله بر سـر خبر آمده است،تا این«ف»در صدر کلام نباشد.زیرا جایگاه حرف«ف»همواره وسط کلام،میان دو مفرد یا دو جمله است.

کلمـهٔ«بعـد»در خطبـهٔ سـید رضـی به معنـای ظرفی است که نیـاز به متعلّق دارد،بنا بر این تقـدیر کلام چنین می شود:امّا قولی بعـد حمد اللّه....چون بعد ظرف است و نیاز به متعلّق دارد،کلمهٔ قولی به عنوان متعلّق ظرف در تقدیر گرفته شده است.

حمد:لفظ تشـکیکی است که هم از ناحیه شکر گزار به عنوان شکر در برابر نعمتی که از خداوند نعمت به او رسیده است ادا می شود و هم به عنوان سـتایش مطلق،بدون آن که نعمتی در کار باشد،به صرف دیدن کار نیکو از کسی،به کار می رود.بنا بر این حمد از شکر عمومی تر و از مـدح خصوصـی تر اسـت،زیرا حمـد اختصـاص بـه صاحبـان عقـل دارد و مـدح برای غیر دارنـدگان عقـل به کـار می رود،مثلاـ می گویند:«اسب را ستودم»و نمی گویند مدح کردم (1).

1- شکر در برابر نعمت،با زبان و غیر زبان انجام می گیرد.حد ستایش با زبان است در برابر نعمت یا غیر نعمت.مدح ستایش با زبان است برای زیبایی غیر اختیاری-م.

معاذ :پناهگاه .

وسیل :جمع وسیله،و آن هر چیزی است که انسان را به خدا یا غیر خدا نزدیك کند .

صلاة :میان چند معنی مشترك است.و از ناحیه خداوند به معنای رحمت است.

نبیّ :یا از ریشه نبوّت گرفته شـده که به معنای رفعت است،زیرا مقام پیامبر برتر از مقام مردم است و رئیس آنهاست.بنا بر این در ریشهٔ کلمه همزه وجود ندارد.و یا از«نبأ»که به معنای خبر است گرفته شده است،چون پیامبر از خداوند متعال خبر می دهد.

امّة :مردم،جمعیت .

منتخب :برگزیده،منتخب.

سلالة الشيء:خلاصه و عصارهٔ چیزی.چنان که نطفه،سلالهٔ انسان است و به فرزند انسان سلیل می گویند.

مجد :در اصل به معنای بزرگواری است،مجید یعنی کریم و ماجد نیز به همین معناست .

اعرق الرّجل:دارای نسبت والا،و آن کسی است که ریشه در بخشندگی دارد .

عصم :جمع عصـمت،به معنای منع و بازداشـتن است.می گویند فلان عصـمة الخلق،یعنی فلانی کسی است که آزار را از مردم دور کرده است و از آنها حمایت می کند .

منار :نشانهٔ راه.«منار»لفظ مفرد است و الف آن از واو به وجود آمده است،و گاهی به معنای جمع مناره به کار می رود چنان که سیّد رضی در این جا به معنای جمع گرفته است و به همین دلیل صفت آن را مؤنّث آورده است،هر چند این جمع قیاسی نیست،زیرا وزن مناره مفعله است و قیـاس جمع مفعله،مفاعـل است.و بـدین ترتیب جمع منـاره«مناور»می شود.جوهری گفته است:برخی که مناور را منائر آورده اند همزهٔ اصلی را به همزهٔ زائد تشبیه کرده و در جمع آن،را حذف کرده اند.

مثاقیل:جمع مثقال و آن چیزی است که با آن طلا و نقره را وزن می کننـد و رفته رفته معنای جنس را پیدا کرده است،چنان که گفته می شود یك مثقال مشك و ماننـد آن و به تدریـج از معنای محسوس به معنای معقول و مقادیر عقلی منتقل شـده،چنان که گفته می شود یك مثقال فضـیلت و گفته می شود این شـيء در ازای آن است وقتی که در مقابل و برابر آن شـيء باشد به معنای وزن کردن و عوض قرار دادن به کار رفته است .

مکافـات و کفاء:به معنای ازاء است و در اصل در امور مادی به کار می رفته مثلا گفته می شـده «فلانی را به چیزی مکافات دادی»یعنی به وسـیلهٔ مادّیـات پاداش داده شـد.و رفته رفته معنای پاداش معنوی را نیز به خود گرفته است و در معنای مادّی نیز گفته می شود:کفأت الاناء یعنی ظرف از مایعی پر شد.و کفاء الشّیء بامدّ و همزه به معنای مثل و نظیر به کار رفته است.

خوی النّجم:بدون تشدید واو به معنای سقوط است و با تشدید واو به حالتی از ستارگان گفته می شود که میل به پنهان شدن دارد .

عنفوان الشّباب والسّن:آغاز جوانی و عمر.

الغضّ:طراوت و شادابی.

غضاضة الغصن :تر و تازگی و نرمی شاخه.

حدائی علی کذا:مرا به کاری برانگیخت و به آن وا داشت.این لغت از حداء ابل گرفته شده و آن سـرود خوانی و آواز خوش برای شتر اسـت که آن را در راه رفتن تند می کند .

الخصائص :جمع خصـیصه بر وزن فعلیه به معنای فاعل و آن چیزی است از کمال و غیر آن که به انسان اختصاص دارد محاجزات :جمع محاجزه و آن ممانعت از جانب دو طرف است،مثلا:روزگار از انجام کاری مخالفت می کنـد و انسان سـعی می کند ممانعت روزگار را از میان ببرد.

مماطلاـت :جمـع ممـاطله،بر وزن مفـاعله و بر معنـای طرفینی دلاـلت داشـته و بـه معنـای امروز و فردا کردن است.گویـا زمـان به دلیل فریبکاریش وعـده های طولانی می دهد و در عمل خلف وعده می کند و گویا انسان به دلیل آرزوی دراز انجام عمل را به زمان بعد موکول کرده و باز خلاف می کند.

اعجب فلان بکذا فهو معجب:فعل مجهول است و زمانی گفته می شود که شخص چیزی را دوست داشته باشد و به آن میل کند و آن چیز در جایگاهی قرار گرفته باشد که برای آن شخص تعجّب آور باشد.مثلا گفته می شود فلانی از عقل و رأی خود به عجب آمده است .

البـدائع:جمع بـدیعه بر وزن فعیله و به معنای مفعول است و آن انجام کاری بـدون نمونه و سابقه است بعـدها بدائع برای کارهای نیك و به عنوان مبالغه هم به کار رفته هر چند عمل مسبوق به سابقه بوده و به خاطر این که سخت نیکوست عملی بر آن پیشی نداشته است.

ص:216

ما احسن كذا:اين جمله و مشابه آن دلالت بر تعجّب دارد.

النّواصع:جمع ناصعه خالص هر چيزى را ناصع گويند.گفته مى شود:تصع الامر،يعنى كار واضح و آشكار شد معجبين و متعجّبين :به عنوان حال منصوب آورده شده اند.شگفتى از چيزى سبب تعجّب مى شود .

فنون الكلام:اقسام كلام و روشهاى مختلف آن است .

علما :منصوب است چون مفعول لاجله است.و ممكن است مصدرى باشد كه به جاى حال قرار گرفته باشد و فعل سلونى در آن عمل كرده است .

قوانين:جمع قانون،و آن هر صورت كلّيى است كه از آن احكام جزئى مطابق آن كلّى استنتاج شود.لفظ قانون معرّب سريانى است و بعضى گفته اند عربى است كه از زبان ديگر گرفته شده و براى ثبات و بقا وضع شده است و از ريشهٔ قن كه به معناى برده اى كه پدر و مادرش برده اند و او از دو جهت برده است،گرفته شده است.و يا از كلمهٔ قنقن كه به معناى راهنماى بينا و مطلع بر آب قناتها مى باشد گرفته شده است.و قناقن نيز به همين معناست.بنا بر اين قانون هدايت كننده است به شرطى كه جزئيّاتش شناخته شده باشد .

مسحة من جمال:اثر و علامت زيبايى.مثلا مى گويند:على فلان مسحة من جمال.يعنى «فلانى نشانه هاى جمال را دارد».اين واژه مخصوص مدح به كار رفته است.رسول خدا در بارهٔ جرير بن عبد اللّه بجلى فرموده است:عليه مسحة من ملك.يعنى«نشانه هاى سرورى و بزرگوارى در او هست».ذوالرّمه در شعر چنين گفته است:

على وجه منّ مسحه من ملاحة و تحت الثياب الشين لو كان باديا (1)

عبق به الطيّب:«عطر آگين بود و بوى خوش از او منتشر شد».عبقه مفرد عبوق است.

اعتمدت:قصد كردم.

دثرة:زياده و فراوان.و به همين معناست جمّه .

اثر:نشانه اى است كه از شيء باقى بماند.

سنن رسول اللّه:آثار و نشانه هايى است كه از پيامبر باقى مانده است.

1- در صورت مى نشانه هايى از زيبايى است و در زير لباسش زشتى است اگر آشكار شود.

شاذ:چیزی که با امثالش مطابقت نمی کند.

شرر البعیر:شتری که از شترها بگریزد و از نظام آنها خارج شود .

مساجله:کسی که در آب دادن یا مرکب دادن(خانهٔ کعبه)بر دیگری غلبه و فخر می کند.ریشه این کلمه از سجل که به معنای دلو بزرگ پر آب است گرفته شده.فضل بن عباس در بیتی چنین گفته است:

من یساجلني یساجل ماجدا یملا الدلوا الی عقد الکرب (1)

حفل القوم و اختلفوا:مردم اجتماع کردند و به وحدت نظر نرسیدند.محافله مصدر باب مفاعله است و به کار طرفینی گفته می شود.سیّد رضی که گفته است لا یحافل،بدین معناست که در کلام غیر امام(علیه السلام)جامعیّتی برای فضیلت نیست که با کلام آن حضرت مقابله کند .

قطب الرّحی:در اصل به معنای میخی بوده است که سنگ آسیا بر آن دور می زند،سپس در هر پایه و اساسی که امور به آن منتهی و ارجاع شود به کار رفته است.در سخن عرب به بزرگ قوم قطب القوم گفته شده است زیرا مدار امور بر بزرگ قوم می گردد.و قطب الفلك به دو نهایت محور فلك گفته می شود و آن خطی است که گمان می رود که از مرکز فلك گذشته و فلك بر محور آن دور می زند.و قطب به اقسام کلامی که دارای اجزاست و اجزا بر محور کلام دور می زند،گفته می شود.

خطبه:صناعتی است که برای اقناع به کار می رود و موعظه و غیر آن را در بر می گیرد.

وعظ:ترساندن،و در عرف مردم به یادآوری ایام اللّه،کار آخرت و عذاب آن و امثال اینها اختصاص دارد.

رساله:پیام،شامل نوشته و غیر آن می شود زیرا ممکن است پیام با گفتار باشد نه با نوشتار صنف و نوع:در لغت به یك معنا هستند گر چه در عرف با هم اختلاف دارند.

اجماع:تصمیم جدی بر کاری داشتن و خالص بودن از شك و تردید .

اثناء الشيء:ضمن چیزی یا میان آن.اثناء جمع ثنی(به کسر ثاء و سکون نون)است.در مثل می گویند:انقذت کذا بثنی کتابی یعنی«آن را در میان کتابم قرار دادم.».

1- کسی که با من از روی افتخار مجادله کند بر شخص بزرگی افتخار کرده است و مانند این است که بخواهد دلو را به وسیله ریسمان پر آب کند.

حوار:گفت و شنود محاوره و مجاوبه دو لغت مترادف هستند در مثل گفته می شود:کلّمته فلم یحر جوابا.«با او سخن گفتم و جواب مناسب نشنیدم».

الانحاء:جمع نحو به معنای مقصد.

قواعد البیت:سنگهایی که بنا بر آن استوار می شود خداوند متعال فرموده است: «وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ» (1).قواعد به معنای چهار چوبی که در پایین هودج به کار رفته است و آن گاه کلمه قواعد به هر اصلی که بر آن چیزی(سخن یا غیر آن)بنیان گردد اطلاق شده است.

ملامحه:مشابهت و در سخن اعراب که می گویند:فی فلان ملامح من ابیه،«در فلانی نشانه های پدرش هست،همین معنا وجود دارد.اصل این کلمه از لمح البصر که نگاه خفیف و زود گذر می باشد گرفته شده است.اسم مکان این کلمه ملمح جایگاه نظر می باشد.

جایگزین ملمح محالّ اللّمح(جایگاه نظر)است،و از همین ریشه کلمهٔ ملامحة اشتقاق یافته است.و به روایتی ملاحمه که به معنای مناسبت است به کار رفته و بعضی نیز ملائمه گفته اند .

متّسق:به معنای منظم.کلامی است که پشت سر کلامی به ترتیب خوانده شود.ریشه متّسق منتسق بوده است و نون در تاء ادغام شده است .

نکت:جمع نکته و آن اثری است که بعضی از اجزای شيء را از بعضی جدا می کند و به واسطهٔ آن امتیاز تحقق می یابد و ذهن به آن توجه می کند.مانند نقطه ای که در جسم گذاشته می شود و از آن اثری پدید می آید که جلب نظر می کند و از همین معناست ضرب المثل:«رطبة منکّتة»یعنی خرما آثار رطب شدن یافت،سپس واژهٔ نکته از امور جسمانی به سخن و امور معقولی که بعضی از آن نیاز به وقت دارد و شایسته توجه و تأمّل فراوان است منتقل شده و آن قسمت از کلام که نیاز به اندیشه دارد نکته گفته اند.

لمع:جمع لمعه،به معنای بخشی از مرتع سر سبز،و گروهی از مردم به کار رفته است.ریشهٔ این لغت از لمعان که به معنای درخشندگی و روشنی است گرفته شده و چون بخشی از زمین که سر سبز است،گویی از سر سبزی و طراوت می درخشد و چون باقی زمینها چنین نیست،به آن لمعه گفته شده است،سپس این واژه به سخن بلیغ و زیبا که ممتاز از دیگر سخنهاست و

1- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(127): [1]وقتی که ابراهیم دیوارهای خانه را برافراشت.

موجب روشنایی ذهن می شود،سرایت کرده است و گویا آن سخن در نفس و ذات خود دارای روشنایی و نورانیّت است .

اعتراض الشك:تردید خاطری که مانع از قطع پیدا کردن به یکی از دو طرف شك باشد .

قبع القنفذ قبعا و قبوعا:وقتی که خارپشت سرش را در زیر پوستش مخفی کند و به همین معناست اگر شخصی سرش را در زیر پیراهنش مخفی کند.ریشهٔ این کلمه از قبوع القنفذ گرفته شده است.

کسر البیت:ابن سکیّت گفته است که کسر البیت پایین ترین قسمت خانه می باشد که نزدیك به زمین است و زاویه را تشکیل می دهد و در طرف راست و چپ انسان قرار می گیرد .

سفح الجبل:بالای کوه و دو طرف آن می باشد که آب از بالا به پایین جریان پیدا می کند.و گاهی با«ص»نوشته می شود .

یوقنون:دانستن از روی یقین.«واو»یوقنون در اصل«ی»بوده است که به دلیل ضمه ما قبل تبدیل به واو شده است.

انغمس فی الامر:یا تمام وجود در کار وارد شد.

اصل این کلمه از داخل شدن در آب یا مانند آن گرفته شده است.

اصلّت سیفه:شمشیر از نیام برآورد .

قطّ الشيء:از پهنا قطع کرد.

قدّه و شقّه:از طول آن را برید.

بطل:شجاع.

جدّله:او را بر زمین افکند .

نطف ینطف نطفانا:پرسید.

منهج:جمع مهجه به معنای خون.بعضی گفته اند خون قلب است.مهجه به معنای روح نیز آمده است.واژه دما و مهجا در عبارت سیّد رضی به عنوان تمیز منصوب اند .

ابدال:افراد شایسته ای که زمین از وجود آنها خالی نیست و هر گاه یکی از آنها وفات یابد، خداوند به جای او دیگری را قرار می دهد.ابن درید گفته است که مفرد ابدال بدیل است و به قولی مفرد آن بدل می باشد .

عبرة:اسم مصدر اعتبار و به معنای متنبّه شدن است.عبرت در اصل به معنای انتقال ذهن از امری به امری است.

استظهار للشيء:كمك گرفتن از چيز برای حفظ چيزی ديگر .

استظهار بالشيء:كمك گرفتن از او.

استظهار علی الشيء:كمك گرفتن از چيزی برای رفع چيزی ديگر.

غيرة :به فتح غين،مصدر است و به معنای رشك بردن است.در مثل گفته شده:غار الرجل علی اهله،«مرد نسبت به خانواده اش غيرت نشان داده».رجل غيور و امرأة غيور،:«مرد و زن دارای غيرت فراوان شدنـد».غيرت رنج نفسانی است كه بر صاحب حق عارض می شود به توهّم اين كه فردی در حق مسلّم او مشاركت می كند كه استحقاق آن حق را ندارد.

عقائل :جمع عقيله،عقيلهٔ هر چيزی بهترين و نيكوترين آن است .

اقطار:جمع قطر،به معنای ناحيه و اطراف است.

ندّ البعير:شتر فراری شد و تنها ماند .

ربق:ريسـمانی است با رشته های زياد كه با آن حيوانات را می بندند.هر يك از رشته های عروه را ربقه گويند.در حديث آمده است هر يك از جماعت به اندازهٔ يك وجب جدا شود ربقه اسلام را از گردنش برداشته است .

جدّ:حرص و كوشش.

بلاغ:اسم مصدر از تبليغ و بلوغ است كه به جای مصدر نشسته است .

نهج:راه روشن .

بغيه و البغيه:آنچه كه از شيء اراده و خواسته می شود.

بلال:آن مقدار آب يا شيری كه با آن گلوی انسان تر شود .

غلّه و غليل:تشنگی زياد.

جلاء السيف:زدودن كدورتی كه بر شمشير نشسته و صيقل زدن آن.

جلاء القلب و النفس:بر طرف كردن تيرگيهای شبهه و جهل كه بر آن عارض شده است .

تنجّزت الامر:در خواست قطعيت يافتن و انجام شدن كار .

استعاذه:در خواست پناه با تضرع و زاری:خداوند متعال فرموده است: «فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ»

«مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ» (1).

زلّة اللسان:خطا در گفتار.

زلّة القدم:لغزش در راه و انحراف از آن و استوار نبودن بر راه راست.

پس از آنکه معانی لغات خطبهٔ سیّد رضی توضیح داده شد،اینك به شرح خطبه باز می گردیم.

در توضیح گفتهٔ سیّد رضی:امّا بعد حمد اللّه...تا و زیادة احسانه، می گوییم:سپاس خداوند تعالی که در عبارت سیّد رضی آمده است چه به معنای ستایش و تعظیم مطلق و چه در برابر نعمتی و اعتراف به عظمت صاحب نعمت باشد،به دو دلیل سزاوار چنین حمدی جز خداوند سبحان نمی تواند باشد،گر چه حمد خود نوعی عبادت بلکه کاملترین آن است.

دلیل اول-هر یك از افراد نیکو کار یا به خاطر جلب منفعت و یا رفع مضرتی نیکی می کنند این نوع نیکوکاری هر چند در عرف نیکی به حساب می آید ولی در حقیقت معامله ای می باشد.امّا چون خداوند متعال از منفعت و ضرر مبرّاست،نیکی کردن او به خاطر نفع و ضرر نیست بنا بر این محسن حقیقی جز او نمی باشد پس هیچ کس جز او سزاوار اقسام حمد نمی تواند باشد.

دلیل دوّم-حمد یا برای ستایش مطلق خداوند متعال و تعظیم او به کار رفته است برای جلال و کبریای او،از آن جهت که خداوند متعال نه غیر او سزاوار تعظیم شده است چون او برای همگان اله است و ربّ،و خالق،و از هر نقصی پاك و از هر عیبی مبرّاست.ملاحظه و اعتبار این جهت برای خداوند سبحان مطلوبتر از همهٔ عبادات است.و به منزلهٔ روح است برای جسد.و اگر حمد را به معنای شکر خداوند بگیریم لازمه اش شناخت و محبّت و توجه به خداست.و ملاحظهٔ جهتی که خداوند به آن جهت سزاوار شکر می باشد و آن

1- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(98): [1]از شیطان رانده شده به خدا پناه بر.

اعطای نعمت بی شـمار بر بنـدگان است،که غیر خـدا بر افاضـهٔ این نعمت قادر نمی باشد و لذا اوست که صـرفا سـزاوار سـتایش و شـکر است.در نظر گرفتن این امور همان اسراری است که انجام عبادت با وجود آنها مطلوب و سودمند است.

پس از آن که معلوم شد حمد از بالاترین عبادات است خواهی دانست که مقصود خداوند متعال از آفرینش انسان جز عبادت چیزی نیست چنان که فرموده است:« «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ» (1).

با دقّت در مطالب فوق معلوم شـد که حمـد از بالاترین خواسـته های خداونـد است و انجام آن موجب رضوان خدا،و رضوان خدا موجب خیرات دائمی و نعمتهای همیشگی است.سیّد رضی به چهار نوع از این خیرات در آغاز خطبه اشاره کرده و می فرماید:

1-پـذیرفتن سـتایش بنـدگان از نـاحیه خداونـد متعـال و رضـایت او از بنـدگان بـا این که کمترین زحمت را دارد و آسـانترین لفظ بر زبان است،بهایی است بسـنده در مقابل نعمتهای او،و این خود نعمتی دیگر و بخششـی بزرگ است که حمدی دیگر را می طلبد.و بدین ترتیب نعمت بعد از نعمت و حمد بعد از حمد را موجب می شود پس منزّه است خداوندی که نعمتهایش شـماره نمی شود و بخششهایش پایان نمی یابد.

واژهٔ ثمنا در عبارت سـیّد رضـی اسـتعاره لطیفی می باشد و جهت مشابهت آن این است که همان طور که ثمن موجب رضایت فروشـندهٔ کالا می شود،حمـد نیز موجب رضایت خداونـد سـبحان در مقابل نعمتهایش می شود.بـدین ترتیب حمد با ثمن مشابهت پیدا می کند.به این دلیل لفظ ثمن را برای حمد استعاره آورده است.در خبر است که خداوند متعال به ایوب(علیه السلام)وحی کرده است:«من

1- سورهٔ ذاریات(51):آیهٔ(56): [1]جن و انس را نیافریدیم،مگر برای این که مرا به یکتایی پرستش کنند.

شکر نعمت را از دوستان خودم به عنوان جبران نعمتها پذیرفتم».

2-سیّد رضی به دلایل زیر حمد را پناه از بلا ذکر کرده است:

الف-سخن خداوند متعال که فرموده است: «وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِي لَشَدِيدٌ» (1).

خداوند متعال به کسانی که کفران نعمت کرده اند وعدهٔ عذاب داده است،با وجودی که از آنها حمد و شکر را خواسته و در موارد زیادی به آنها امر فرموده است.با در نظر گرفتن این معنای آیه روشن می شود که شکر و حمد موجب نجات از عذاب الیم و بلای بزرگ می شود و با انجام حمد و شکر زمینهٔ کفران از میان می رود.

ب-چنان که در گذشته روشن شد ستایشگر از آن جهت که ستایش می کند مستحق رضوان خداست،و مستحق رضوان خدا از عذاب او رهایی می یابد.

بنا بر این حمد جایگاه مناسبی برای پناه گرفتن از عذاب و خشم خداست.

ج-سیّد رضی حمد را سبب ورود به بهشت دانسته است.توضیح این مطلب به این قرار است:

اوّل-حمد از کاملترین عبادات است و این که عبادت وسیله دخول بهشت می باشد امری روشن است.

دوم-روایت شده است که روز قیامت پیامبر(صلی الله علیه و آله)ندا می کند که حمد گویان به پا خیزند پس جمعیتی بر می خیزند و برای آنها علمی افراشته می شود و سپس داخل بهشت می شوند.از حضرت سؤال شد حمد گویان کیانند؟فرمود:

آنان که در هر حال خدا را شکر می کنند.پس از جانب خداوند امر می شود که حمد گویان وارد بهشت شوند.

د-سیّد رضی به دلایل زیر حمد را موجب زیادتی احسان حق دانسته است:

اوّل-فرمودهٔ خداوند متعال: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (2)در آیه خداوند متعال

1- سورهٔ ابراهیم(14):آیه(7): [1]اگر کفران کنید محققا عذاب من سخت است.

2- سورهٔ ابراهیم(14):آیه(7): [2]اگر شکر نعمت به جای آورید بر نعمت شما می افزایم.

زیادی نعمت را وابسته به مجرّد شکر دانسته است.

دوّم-در جود خداونـد بخل و منعی نیست،نقص و کمبود در بنـده است چون قابلیّت دریافت نعمت را ندارد.هر گاه انسان با سپاسـگزاری مستعد نعمت شد خداوند نعمتش را بر او افاضه می کند و سپس به وسیلهٔ حمد و شکر استعداد پذیرش نعمت می یابد و بر نعمتهای سابق وی نعمتهـای جدیـدی افزوده می شود تا این که تمام درجات کمالی که برای او بالقوّه بود به فعلیّت برسـد و به درجـهٔ کروبیان برسـد و در جوار فرشـتگان مقرّبی که در پیشگاه حضرت حق معتکف اند، قرار گیرد.با این توضیح روشن شد که حمد خدا موجب تحقق این امور می شود و خداوند به عین عنایت،بندگان را مورد توجّه قرار داده و آنها را مشمول رحمت واسعهٔ خود گردانیده است.

قوله:و الصّلوة علی رسوله نبیّ الرّحمة...تا و خوی نجم طالع در توضـیح مطالب بالا می گویم:سـیّد رضـی،درود بر رسول خدا(صلی الله علیه و آله)را هم ردیف حمد خدای سبحان قرار داده است و این از آداب دینی است که عادت بر آن در خطبه استمرار دارد.سیّد رضی برای آن حضرت مطابق شرح زیر هفت صفت ذکر کرده است.

اوّل:آن حضرت با توجّه به فرمودهٔ خداوند متعال پیامبر رحمت است: «وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ» (1).توضیح و بیان رحمت بودن پیامبر به دلایل زیر است:

الف-پیامبر(صـلی الله علیه و آله)هدایت کنندهٔ به راه راست و سوق دهندهٔ به رضوان خداوند سبحان می باشد به سبب هدایت آن حضرت مردم به مقاصد عالی می رسند و وارد بهشت می شوند و این نهایت رحمت وجودی آن بزرگوار است.

1- سورهٔ انبیا(21):آیهٔ(107): [1]ای رسول ما تو را نفرستادیم مگر آن که رحمت برای اهل عالم باشی .

ب-وظـایفی کـه به دست آن جنـاب برای مردم مقرر شـده است نسـبت به وظـایف مشـروعی که به وسـیلهٔ انبیـای سـابق برای مردم مقرر شده،ساده ترین و سـبك ترین وظیفه هاست.و بدین جهت آن حضـرت فرموده است:«با دیانت سـهل و آسان مبعوث شدم».و این سادگی وظیفه،عنایتی است از خدا و رحمتی است که به دست آن جناب به امّت رسیده است.

ج-در جای خود ثابت شده است که خداوند گناهکاران امّت آن حضـرت را می آمرزد و به سبب شفاعت آن بزرگوار مشمول رحمت حق می شوند.

د-پیامبر(صـلی الله علیه و آله)بر بسـیاری از دشـمنان خود ماننـد یهود و نصارا و مجوس، با امان دادن آنها و قبول جزیه از ایشان،رحمت آورد.و فرمود:«هر که آنان را اذیّت کند مرا اذیّت کرده است و خداوند جزیه را از انبیای پیش از آن حضرت نپذیرفت».

ه-پیامبر از خداوند تعالی تقاضا کرد که بعد از او عذاب استیصال را از امّتش بر طرف فرماید،و تقاضای دفع عذاب رحمت است.

و-خداوند تعالی در شـریعت آن حضرت رخصت(مهلت از عذاب)را به خاطر سبك شدن بار عذاب و ترحّم بر امّت پیغمبر مقرر فرموده است.

دوّم-پیامبر را به صفت امام پیشوایان توصیف کرده است.به دو دلیل امامت بر پیامبر(صلی الله علیه و آله)صدق می کند:

الف-امـام در حقیقت همـان رئیسـی است که در افعال و اقوال به او اقتـدا می شود،و از انبیا(علیه السـلام)سـزاوارترین مردم بر این امر می باشند،زیرا آنها پیشوای مردمند.

ب-به دلیل سخن حق تعالی در باره ابراهیم(علیه السلام)که فرمود: «إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً» (1).امّا این که آن حضرت امام امامان می باشد به دلیل گفتار خود آن

1- سوره بقره(2):آیه(124): [1]من تو را به پیشوائی خلق برگزیدم.

حضرت است که فرمود:آدم و پیامبران بعد از او زیر لوای من هستند.

سوّم-سیّد رضی آن حضرت را سراج امت نامیده است به دلیل کلام حق تعالی: «إِنّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً وَ داعِياً إِلَى اللّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِراجاً مُنِيراً» (1).

تشبیه آن حضرت به چراغ روشن،استعارهٔ لطیفی برای آن حضرت است.زیرا همان طور که از ویژگیهای چراغ،روشن ساختن اطراف و راهنمایی خلق در تاریکی است.پیامبر(صلی الله علیه و آله)قلوب عالم را به انوار وحی و رسالت روشن ساخته تا این که مردم از ظلمت جهالت به وسیلهٔ آن حضرت نجات یابند.بدین سبب استعاره آوردن چراغ برای آن حضرت استعاره ای زیباست و آن استعارهٔ محسوس به معقول است بر سبیل کنایه،بر این که آن حضرت مرشد و هدایتگر مردم به سوی حق است.

چهارم-این که آن جناب برگزیده و منتخب از ریشهٔ بزرگواری و اساس جود می باشد.و این عبارت کنایه از شرافت خانوادگی آن بزرگوار است.

لفظ«کرم»که در عبارت سیّد رضی به کار رفته است در معنای لغوی سخا و بخشندگی را می رساند و به طور مجاز در این عبارت برای مطلق شرافت به کار رفته است.منظور این است که خداوند سبحان پیامبر را از خانواده ای که محل شرف و کرم بودند برگزید.

پنجم-آن که پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله)خلاصه و عصارهٔ بزرگواران پیشین است.

اضافه سلاله به مجد در عبارت سیّد رضی(ره)به دو صورت قابل توضیح است:

الف-در عبارت مضاف حذف شده است و تقدیر کلام چنین باشد:سلالة اهل المجد الاقدم.

ب-لفظ مجد برای نسب پیامبر(صلی الله علیه و آله)استعاره آورده شده باشد.تصوّر معنای

1- سوره احزاب(33):آیه(45): [1]ای رسول گرامی ما تو را در حالی که مژده دهنده و ترساننده و دعوت کننده به حق هستی به پیامبری فرستادیم تا چراغ فروزانی فرا راه آنها باشی.

جمله این است که تمام نسب آن حضـرت بزرگواری است و به این علّت کلمهٔ مجد را به کار برده و پس از استعاره به آن اضافه کرده است بعد از آن لفظ مجد را به صفت اقدم توصیف کرده است تا زیادتی فضل آن را بر همگان نشان دهد.

ششم-آن که آن حضـرت را به عبارت:مغرس الفخّار المعرق توصیف کرده است.لفظ مغرس که به معنای زمینی است که طبیعت آن نیکو باشد اسـتعاره کنایه ای آورده است از شـرف و کمال خانوادگی آن حضرت و وجه مشابهت این است که طبیعت آن بزرگوار دارای شرف و کرامت است.چون افتخـار و شـکوه و جلال از آن ظهور و بروز کرده است،همچنان که زمین مسـطّح برای رویش گیاهان پاك و نیکو آماده است،توصـیف آن حضرت به معرق به خاطر برتری نسبی است که بر دیگران دارد.و این استعارهٔ ترشیحی است،زیرا وقتی مغرس(کشتگاه) را استعاره بالکنایه برای اصل و نسب آورده است،معرق را نیز به صورت استعارهٔ ترشیحی بیان کرده است.

هفتم-این که آن بزرگوار را به شاخه های بلند پر میوه و برگ توصـیف کرده است.لفظ فرع در معنای حقیقی به شاخه های انشـعاب یافته از ریشهٔ درخت گفته می شود و در این عبارت به عنوان اسـتعاره بر آن حضـرت اطلاق شده است زیرا آن حضـرت نتیجهٔ وجود پدرانی است که در علوّ مرتبه و شـرف و بزرگواری هسـتند.و فروع را نیز به این که دارای میوه و برگ فراوان می باشد توصیف کرده است.و آن نیز استعارهٔ ترشـیحی است.زیرا شاخهٔ خالی از میوه و برگ یا یکی از اینها موجب نقص کمال و حسن و زیبایی است.و این،اسـتعارهٔ کنایه ای است از شرافت و بزرگواری آن حضرت به دلیل شرف و بزرگواری خانواده اش.

اضافهٔ لفظ فرع به کلمهٔ علا مانند سلاله است به مجد در عبارت گذشته،بنا بر این بحث را تکرار نمی کنم.

امّا بیان صادق بودن صفات چهار گانهٔ اخیر(منتجب،سلالة المجد،

ص:228

مغرس الفخّار،فرع العلاء المثمر المورّق)به دلایل زیر است:

الف-روایتی از آن حضرت به ما رسیده است که فرمود:خداوند متعال پیوسته مرا از صلب پاك پدران به ارحام پاك مادران انتقال داد و به ناپاکی جاهلیّت مرا آلوده نفرمود (1).در شرف و کرامت آن حضرت همین عنوان کفایت می کند.

ب-آن حضرت از فرزندان اسماعیل و ابراهیم(علیه السلام)است و بزرگواری آن دو مشهور می باشد.شخصی به نام وهب در بارهٔ حضرت ابراهیم(علیه السلام)چنین گفته است:«ابراهیم(علیه السلام)اوّل کسی بود که مهمان پذیرفت،فقرا را اطعام کرد و بیچارگان را پذیرایی نمود».

ج-نسب آن حضرت از قریش است و شرف و بزرگواری قریش در میان عرب بسیار روشن است.یکی از بزرگان قریش و اجداد آن حضرت قصی است.

همان که قبایل قریش را جمع آوری کرد و در مکه جا داد و دارالنّدوه را بنا کرد و کلید کعبه را از قبیله خزاعة گرفت.یکی دیگر از اجداد آن حضرت هاشم بن عبد مناف است،کسی که نانهای خشك را خرد می کرد و قوم خود را در سال قحطی و تنگی پذیرائی می نمود.به همین دلیل وی را هاشم(نرم کنندهٔ نان خشك)نامیدند،نام اصلی او عمرو می باشد.شاعری در وصف او چنین سروده است:

عمرو العلی هشم الثرید لعقوبه و رجال مکة مسنتون عجاف (2)

یکی دیگر از اجداد پیامبر(صلی الله علیه و آله)عبد المطلّب بن هاشم است،که از حکمای عرب و سرآمد آنها و رئیس مکه و اسمش شیبة الحمد است.فیل بزرگ (ابرهه که دارای فیل بزرگ بود)برای او تعظیم کرد و به برکت نوری که در صلب

1- لم یزل اللّه تعالی ینقلني من اصلاب الطاهرین الی ارحام المطهرات لم یدنسنی بدنس الجاهلیّة.

2- عمرو بلند مرتبه ای است که نانهای خشك را برای قوم خود خرد می کرد در حالی که مردان مکّه قحطی زده و لاغر بودند.

او بود خداوند مکر اصحاب فیل را از مکّه بر طرف کرد و طیر ابابیل را بر آنها فرستاد و آنها را با سنگ ریزه های مخصوصی تیر باران کرد.

به برکت همان نور خواب صادقی در شناخت موضع زمزم دید.و آن بزرگواری کسی است که بر او نذر الهام شد،و بهمین دلیل نذر کرد که دهمین اولادش را در راه خدا قربانی کند و سپس این قربانی به فدیه بدل گشت.پیامبر بعدها به این موضوع افتخار کرده و فرمود من فرزند دو ذبیح هستم(یعنی حضرت اسماعیل و پدرش عبد اللّه).

عبد المطلب فرزندانش را به ترك ظلم و سختگیری امر کرد.و آنها را به کرامتهای اخلاقی تشویق و از امور پست نهی می کرد.نشانهٔ بزرگواری و برتری خردش این است که داوری و پایان دادن به نزاعها را به او واگذار کرده بودند.

برای او مسندی می گسترانیدند و بر کعبه تکیه می داد و میان آنها داوری می کرد.

جزئیات شواهد خردمندی او زیاد است.از او اخبار و اشعار فراوانی نقل شده است که بر اقرار او بر صانع حکیم و یگانه دانستن خدا و اعتراف به رستاخیز دلالت می کند.هر کس کتب تاریخ را مطالعه کند در می یابد که او به معاد معتقد بوده است.

قوله:و علی اهل بیته...تا و مثاقیل الفضل الراجحة.

من(شارح)می گویم:مردم در مقصود از اهل بیت در این آیه شریفه:

«إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ» (1)اختلاف کرده اند.بیشتر علما گفته اند مقصود از اهل بیت در این آیهٔ شریفه زنهای پیامبر است.و برخی این آیه را خاص زنهای پیامبر دانسته اند با استدلال به سیاق سخن پیش از کلمهٔ اهل بیت و بعد از آن.ولی شیعه اتفاق نظر دارد بر این که منظور،علی،فاطمه،حسن

1- سورهٔ احزاب(33):آیهٔ(33): [1]همانا خدا می خواهد که هر گونه پلیدی را از شما خانوادهٔ نبوت ببرد.

و حسین(علیه السلام)می باشد.عقیدهٔ ابی سعید خدری نیز همین است و مقصود سیّد رضی از اهل بیت در این عبارت علی،فاطمه،حسن و حسین(علیه السلام)و ائمه بعد از آنهاست.

سیّد رضی اهل بیت را به چهار صفت به شرح زیر توصیف کرده است:

1-مصابیح بودنشان.این صفت به صورت استعارهٔ کنایه ای بر آنها اطلاق شده است.با این توضیح که مردم به وسیلهٔ آنها از ظلمات جهل رهایی می یابند.

چنان که به وسیله چراغ در تاریکی راه می یابند.

2-حافظان امّت از لغزش اند.یعنی به سبب هدایت آنها به راه مستقیم، مانع از آنند که مردم در یکی از دو طرف افراط و تفریط فرو غلتند.

3-شاخص روشنی برای شناخت واضح دین هستند.چنان که در گذشته گفتیم«منار»به معنای جایگاه نور است.و این عبارت چنان که گذشت به طریق استعاره ای زیبا به کار رفته است.

4-آنان معیار فضیلتهای برترند.اضافهٔ مثاقیل به فضل یا به تقدیر لام است یعنی مثاقیل للفضل،در این صورت هر گاه بخواهیم فضیلت مردم را نسبت به یکدیگر بسنجیم فضیلت اهل بیت را معیار قرار داده و نسبت به آن می سنجیم.

و یا عبارت به تقدیر من می باشد.یعنی مثاقیل من الفضل.در این صورت چنین معنی می دهد که فضیلت دیگران تابعی از فضیلت آنهاست.و فضیلت آنها نسبت به همه برتری دارد.لفظ مثاقیل در این جا استعاره است.و جهت مشابهت عبارت است از این که آنها معیار و میزان سنجش مردم اند.چنان که مثقال چنین است.

قوله:و صلّی اللّه علیهم أجمعین...تا نجم طالع.

می گویم(شارح):پس از این که سیّد رضی از خداوند سبحان برای پیامبر و آلش تقاضای رحمت کرد.به سه اعتبار شایستگی آنها را برای این صلوات به

شرح زیر توضیح داد:

الف-به اعتبار فضیلت نفسانی آنها مانند علوم و ملکات فاضلهٔ اخلاقی.

ب-به اعتبار کارهای ظاهری آنها مانند عبادات بدنی آنها.

ج-در نظر گرفتن پاکیزگی نسب مطهّر و جدا شدن آنها از این نسب و ریشهٔ پاك.اینها اموری هستند که زمینه ساز استحقاق رحمت خداوند می شوند.

قوله:فَانّی کنت فی عنفوان شبابی...تا آخر کلام.

می گویم(شارح):پس از آن که خطبه را با یاد و ستایش خداوند متعال و حمد و درود بر رسول و آلش آغاز کرد به بیان حال خود در جمع آوری این کتاب و ذکر عواملی که موجب جمع آوری این کتاب شده پرداخته است و از جمله دلایل ستوده بودن کلام علی(علیه السلام)را بیان کرده و سپس در ضمن بیان دلایل جمع آوری کتاب اموری را بیان کرده است که نیاز به دقت دارد.

اوّل-آن که این مجموعه،جزئی از کلّ سخنان آن حضرت می باشد،به دلیل گفتار سیّد رضی:من شروع به جمع آوری کلامی کرده ام که در بردارندهٔ گزیده ای از کلام علی(علیه السلام)است.و این مطلب امری روشن است.قطب راوندی گفته است:من از بعضی علمای حجاز شنیدم که می گفت:در مصر به مجموعه ای از کلام علی(علیه السلام)برخوردم که حدود بیست و اندی جلد بود.

دوّم-قول سیّد رضی که در توصیف سخن حضرت فرموده:جواهر العربیّه و یواقیت الکلم الدّینیه و الدنیویة.این دو کلمه(جواهر و یواقیت)دو استعارهٔ لطیفی هستند برای دو لفظی که بیان کنندهٔ دو نوع سنگ مخصوص اند،که در این جا استعاره اند از فصاحت الفاظ عربی و حکمت فاضله ای که سخن علی(علیه السلام) مشتمل بر آنهاست.وجه مشابهت عبارت از اشتراك هر دو لفظ در گرانبهایی الفاظ فصیح و حکمت بلیغ نسبت به سایر الفاظ و معانی معقول می باشد.

سوّم-سخن امام(علیه السلام)راهی است برای رسیدن به فصاحت و محلّی است

برای رسیدن به آن و این دو لفظ در این جا استعاره است.و در حقیقت شریعه برای رودخانه و چشمه و امثال آن به کار می رود،و در این جا بر سـخن علی(علیه السلام) اطلاق شده است.وجه مشابهت این است که چنان که شریعهٔ آب،تشنه را برای آب برداشتن و سیراب شدن به آب می رساند،همچنین سـخن امام(علیه السـلام)مرجعی برای مردم در اسـتفاده از فصاحت می باشد.اگر سـیّد رضـی به جای مشرعها و موردها،«مصـدرها و موردها»به کار می برد رساتر بود.زیرا کلمه مشـرع و مورد یا مترادف انـد یا نزدیك به مترادف،و در رسانـدن معنا بلیغ نیسـتند.همچنین گفتـهٔ سـیّد رضـی در توصـیف کلام امام(علیه السـلام)که آن منشأ بلاغت و مولـد آن می باشـد نیز اسـتعاره است.ذهن امام(علیه السلام)را به مادر تشبیه کرده و فصاحت را به فرزندی که از او متولّد می شود.

چهارم-سیّد رضی سخن امام(علیه السلام)را کلامی دانسته است که در آن اثری از علم الهی و بویی از کلام نبوی است.و فرض این است که تمام علم الهی زیبا و نیکوست و کلام امام(علیه السلام)را نمونه ای از کلام الهی قرار داده است.کلام نبی را معطّر و خوشبو مانند مشك معطر دانسته و کلام امام(علیه السلام)را بوی آن تلقّی کرده است.و این دو تشبیه از تخیّل عقل در زمینهٔ حسّ بینایی و بویایی به وجود آمده است تـا به وسـیله حسّ بینایی اثر علم الهی،و به وسـیلهٔ حسّ شامّه بوی کلام نبوی(صـلی الله علیه و آله)درك شود و این جمله به صورت اسـتعارهٔ بالکنایه آمـده است.منظور از مسـحه(اثر علم الهی)به کنایه آن چیزی است که عقل آن را از حکمتی که بدان در قرآن کریم اشاره شـده است به اضافـهٔ فصاحت از کلام آن حضـرت درك کنـد.و آنچه که از اسـلوب و روش موجود به اضافـهٔ فصاحت و حکمت در کلام پیـامبر موجود است به کنـایه بوی کلاـم پیامبر(صـلی الله علیه و آله)تعبیر شـده است.بنا بر این عقل اثر علم الهی،و بوی کلام نبوی را در سخن امام(علیه السلام)می بیند و می شنود.

ابو الحسن کیدری(ره)در این باره چنین فرموده است:

ص:233

«سیّد رضی کلام الهی را به مسحه و کلام نبوی را به عبقه تعبیر کرده است.

به این دلیل که سخن امام(علیه السلام)به کلام رسول(صلی الله علیه و آله)شباهت بیشتری دارد و به منزلهٔ جزئی از کلام نبی(صلی الله علیه و آله)است.زیرا پیامبر(صلی الله علیه و آله)و امام(علیه السلام)شاخهٔ یك درخت و فرع یك ریشه اند و می دانیم که معنای عبوق الشیء بالشیء لازم و ملزوم هم و متّصل بودن به یکدیگر است و به لحاظ شدّت اتّصال هر یك جزء دیگری به حساب می آید به همین دلیل سیّد رضی در بارهٔ کلام امام(علیه السلام)گفته است:بویی از کلام نبوی است،چون،معنای مسحه اثری از جلال و زیبایی است و صرف اثر شیء در شیء موجب لزوم آن شیء و شدّت مشابهت آن نمی شود و کلام باری تعالی به کلام خلق تشبیه نمی شود،ناگزیر از کلام خدا به مسحه تعبیر کرده است نه عبقه».

سخن ابو الحسن کیدری در فرق گذاری میان این دو تشبیه،گر چه به اختصار بیان شده مع ذلك نارساست.و ممکن است به گونهٔ دیگری آن را بیان کرد.می توان گفت که عبقه با مورد تشبیه مشابهت ظاهری و باطنی دارد ولی مسحه با مورد تشبیه فقط مشابهت ظاهری دارد به دلیل سرودهٔ شاعر که گفته است:

الا وجه می مسحة من ملاحة و تحت الثیاب الشین لو کان بادیا

در این بیت مسحة صرفا بر نمکین بودن ظاهری دلالت دارد.و به تعبیر دیگر اثر ثروت و جمال و ملك در نزد بعضی برای دلالت بر تشبیه کافی است و در نزد بعضی برای دلالت بر تشبیه کافی نیست.

پس از روشن شدن مطلب فوق می گوییم چون سخن امام(علیه السلام)در اسلوب ظاهر و در حکمت باطن مناسبت شدید با کلام پیامبر(صلی الله علیه و آله)داشته است،به منزلهٔ جزء آن به حساب آمده است.بنا بر این استعاره آوردن لفظ عبقه برای سخن نبوی(صلی الله علیه و آله)سزاوارتر است.زیرا بر شدّت تخیّل وجه مشابهت دلالت می کند،

یعنی خصوصیّات کلام نبوّت در کلام علی(علیه السلام)هست.چنان که گویا جزئی از آن می باشد.ولی چون کلام الهی با کلام مردم کمترین مناسبت را دارد.کلام امام(علیه السلام) نسبت به کلام الهی در بعضی جهات مناسب است.یا برای این که کلام امام(علیه السلام) شامل بعضی حکمتهاست یا فصاحت متناسب با کلام الهی را در بر دارد ولی در اسلوب مشابه کلام الهی نیست بنا بر این مسحه ای از شيء دلالت بر مناسبت بر بعضی جهات می کند و آن تنها تناسب ظاهری با کلام الهی است.به این ترتیب استعارهٔ لفظ مسحه برای مشابهت ظاهری با کلام الهی مناسبتر است.

پنجم-سیّد رضی سخن امام(علیه السلام)را به دریایی که قابل اندازه گیری نیست، توصیف کرده است.لفظ بحر را برای سخن امام(علیه السلام)استعاره آورده و با لفظ لا یساجل(به اندازه در نمی آید)به وجه شبه اشاره کرده است.زیرا مساجله (محاسبه،اندازه گیری)مبالغه در آب دادن و نفوذ است.و سخن امام(علیه السلام) بیشترین نفوذ را در کلام سخنوران دارد.بنا بر این ظرف ذهن از فیض کلام آن حضرت پر شده و قهرا به دریایی شباهت یافته است که هیچ دریای دیگری در سیراب کردن و نفوذ،یعنی در فصاحت و حکمت به پای آن نمی رسد.

همچنین کلمهٔ لا یحافل استعاره است برای محافلت یعنی همنشینی که صفتی است از اوصاف انسان.کلام امام(علیه السلام)را به مردی که خوش مجلس است و جماعت فراوانی را بر اطراف خود جمع می کند تشبیه کرده است و هیچ کلامی این جامعیّت و جاذبیّت را ندارد.

ششم-سیّد رضی در بارهٔ سخن امام(علیه السلام)فرموده است:«سخن امام(علیه السلام)برای تمثّل جستن گواراست.این عبارت مجاز در اسناد است،زیرا سوغ(گوارا بودن) در حقیقت برای آشامیدن به کار می رود.بنا بر این نسبت دادن آن به تمثیل مجاز است.وجه علاقه و مناسبت این است که هر گاه مثلی در بین مردم زیاد به کار رود و به دلیل زیادی استعمال در بین مردم موجب لذّت شود در گوارایی و عمومیّت

در میان مردم به آب زلال شباهت پیدا می کند که به دلیل گوارایی و لذّت،آسان نوشیده می شود.بنا بر این نسبت دادن لفظ سوغ به مثل نیکو و زیباست».

هفتم-سخن سیّد رضی که در توصیف کلام امام(علیه السلام)گفته است:و خلع من قلبه انّه کلام مثله...تا لم یعترضه الشك.ضمیر مثله به امام(علیه السلام)بر می گردد و من در ممّن عظم قدره،برای بیان جنس است.معنای سخن این است،کسی که در کلام می اندیشد هر گاه فرض کنیم،او را و یا سخن شخصی مانند او را نمی شناسد، چنانچه به عظمت مقام و نفوذ کلام و فرو رفتن در گردابهای جنگ و تدبیر امور مردم و نظام بخشیدن احوال آنها و ادارهٔ مملکت آن حضرت توجه کند،تصوّر خواهد کرد که این گفتار و رفتار نمی تواند از شخصی باشد.که دارای چنان مقامی از زهد و تقوا بوده است،با توجّه به این حالات،شك نخواهد کرد که این، کلام شخص مخلصی است که قلبا از غیر خدای تعالی اعراض کرده و به صدق نیّتش به غیر خدا سرگرم نشده است.بیشتر شك برای ذهنهای ضعیف در جهت خلاف پدید می آید.به این معنی که این سخن،سخن امام(علیه السلام)نیست و آن را سخن کسی می داند که در امور دنیا و احوال آن غرق شده است.و چنین شناختی برای او منشأ بروز شك می شود که این سخن نمی تواند سخن مردی باشد که شهرهٔ زهد و تقوا است و به کنج خانه عزلت گزیده و یا به غاری در دامن کوه پناه برده است و از مردم فاصله گرفته است.چون این حالت شیوهٔ زهّاد تارك دنیاست.

ضمیر در یسمع و جسّه به لفظ من در عبارت بر می گردد.یعنی شخص زاهد گوشه گیر،جز صدای خود نمی شنود و غیر از نفس خود احساس نمی کند.

هشتم-توصیف امام(علیه السلام)در سخن سیّد رضی که گفته است:ینغمس فی الحرب مصلتا،:«در جنگ فرو می رفت با شمشیر آخته.»کلمهٔ مصلت در نسبت دادن انغماس به حرب استعارهٔ زیبایی است.زیرا استعمال انغماس در ورود به آب و امثال آن حقیقت است.و چون در جنگ افراد به هم در می آمیزند

ص:236

و در هم فرو می روند،به آب انباشتهٔ فراوان شباهت پیدا می کند.بنا بر این نسبت انغماس به جنگ صحیح است همچنان که نسبت انغماس به آب صحیح است.

و به این دلیل است که گفته می شود در جنگ شناور شد و در آن فرو رفت.

در جملهٔ یقطر مهجا که به دنبال جمله قبلی سیّد رضی آمده است چنانچه کلمهٔ مهجه را به خون تفسیر کنیم،نسبت یقطر به مهجه نسبت حقیقی است.و اگر به روح تفسیر کنیم به دلیل تشبیه کردن روح به مایعاتی که از بدن انسان می چکد،مانند خون و امثال آن مجاز خواهد بود.

نهم-در دنباله سخن سیّد رضی در توصیف آن حضرت آمده:و هو مع ذلك زاهد الزّهاد و بدل الابدال.واو،در آغاز جمله برای بیان حال است و ثبوت این دو صفت برای آن حضرت روشن است.زیرا صوفیّه و اهل تجرید خود را به آن جضرت منتسب می دانند و ما در مقدّمهٔ کتاب گفتیم که آن بزرگوار پس از سیّد الانبیا(صلی الله علیه و آله)سیّد العارفین است.و توضیح دادیم که نفس قدسی آن بزرگوار جاذبهٔ نیرومندی راجع به همهٔ امور داشته است و بدین سبب اشتغال به امور دنیا و انجام کارهای جنگ و نظام بخشیدن جامعه بر اساس مصلحت مانع از پرداختن آن به عبادت کامل و توجّه دادن نفس قدسی به دریافت انوار الهی،و خالص شدن برای حق و کناره گیری از دنیا و زیباییهای آن نبوده است.اینها که شمردیم از فضایل نفوس انبیا و کمالات نفوس اولیاست.

زهد که اعراض از غیر خداست گاهی در ظاهر است و گاهی در باطن، ولی زهدی که سودمندی است زهد باطنی است.پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)فرموده است.

«خداوند به ظاهر و اعمالتان نگاه نمی کند بلکه به نیّت و باطنتان می نگرد. (1)» هر چند که زهد باطنی در مرحلهٔ نخست از زهد ظاهری ناگزیر است،زیرا زهد

1- انّ اللّه لا ینظر الی صورکم و لا الی اعمالکم بل ینظر الی قلوبکم و نیّاتکم.

واقعی و باطنی در آغاز سلوك، تحقق نمی یابد و علّت آن این است که لذّات جسمانی بالفعل هستند، در حالی که نهایت فایدهٔ عقلی که زاهد حقیقی از زهد می طلبد در ابتدای سلوك برایش قابل تصوّر نیست. اما زهد ظاهری برای کسی که قصد زهد را دارد ممکن و میسّر است با اندك رفتاری که عبارت از ریا و سمعه باشد آشکار می شود. به همین دلیل پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله)فرموده است: «ریا خود نمایی و ریا در عمل پل اخلاص است (1)».

چون در گذشته توضیح دادیم که علی(علیه السلام)پس از رسول خدا سیّد العارفین است، ناچار زهد آن حضرت زهد حقیقی است. بزودی ضمن توضیح سخنان آن حضرت نهایت درجهٔ زهد آن حضرت را خواهی دانست. ولی با توجه به جنبه های زهد آن بزرگوار چگونه مشهور به شجاعت بوده است؟ رازش این است که لازم است نفس عارف دارای ملکات اخلاقی باشد و چنان که می دانی شجاعت اصلی در ملکات اخلاقی است.

دلیل دیگر این که آنچه انسان را از وارد شدن در خطرات و مشکلات باز می دارد همانا ترس از مرگ و دوست داشتن زندگی است و عارف از مرگ پرهیزی ندارد زیرا محبّت خدای تعالی عارف را از سرگرم شدن و توجّه به هر چیزی باز می دارد، بلکه چه بسا مرگ برای او نهایت آرزوست، چون مرگ وسیله ای برای دیدار بزرگترین محبوب است و نیز مرگ آخرین مطلوب او می باشد. ما توضیح بیشتر این موضوع را در کتاب مصباح العرفان در قسمت اخلاق عارفان آورده ایم.

در بارهٔ ابدال نقل شده است که آنها هفتاد نفرند، چهل نفر در شام و سی نفر در دیگر شهرها می باشند. در حدیثی از علی(علیه السلام)روایت شده است که ابدال

1- الریاء قنطرة الاخلاص.

در شام،نجبا در مصر و عصائب در عراق اجتماع دارند و میانشان جنگ است.

دهم-عبارت:و قد استخرج عجبهم سیّد رضی،یعنی علما با دیدن سخن علی(علیه السلام)شگفت زده شدند.و برخی این عبارت را عجبهم،خوانده اند.در این صورت معنای جمله این است:من دانشمندان را به این فضیلت متذکّر شدم،تا محبّت و علاقه شان به این سخنان آشکار شود.

ابو الحسن کیدری در تفسیر این جمله گفته است:«من علما را آگاه ساختم که از آوردن چنین سخنانی عاجز و در مانده اند،بنا بر این با توجّه به سخنان امام(علیه السلام)خود پسندی آنها از میان رفت».نظر ما(شارح)این است که جملهٔ سیّد رضی با معنایی را که ابو الحسن کیدری گفته است،نمی رساند.

یازدهم-در بارهٔ سخن سیّد رضی که گفته است:و العذر فی ذلك انّ روایات کلامه(علیه السلام)تختلف اختلافا شدیدا،می گوییم:دو احتمال در سبب اختلاف به شرح زیر وجود دارد:

1-چه بسا امام(علیه السلام)یك معنی را دو بار یا بیشتر به الفاظ مختلفی بیان کرده باشد چنان که بلغا و اهل فصاحت نیز چنین اند و شنوندگان بعضی لفظ اوّل و بعضی لفظ دوّم را نقل کرده و روایت مختلف شده است.

2-در آغاز اسلام مردم سخن را از دهان خطبا دریافت کرده و به دلیل دوست داشتن،آن را حفظ می کرده اند.و چه بسا که شنونده قادر بر حفظ همهٔ الفاظ و مراعات ترتیبش نبوده و به همین دلیل اختلاف در ترتیب و نقصان در روایت پدید می آمده است و چه بسا افرادی حفظ معنی را بدون ضبط الفاظ به عمل می آوردند و در نتیجه در لفظ زیاده و کم پدید می آمده است.

دوازدهم-عبارت«نهج البلاغه»سیّد رضی استعارهٔ لطیفی است برای این کتاب،زیرا در حقیقت،نهج برای راه روشن محسوس وضع شده است.

وجه مشابهت این است که چون راه،محل انتقال برای رونده است و شخص

تدریجا به محلّ دیگر منتقل می شود به همین ترتیب ذهن در این کتاب از بعضـی لطایف بلاغت و شعبه های فصاحت به آسانی به بعضی دیگر منتقل می شود.به همین دلیل به کار بردن لفظ نهج به عنوان استعاره برای این کتاب صحیح است.

توضیحات گذشتهٔ ما در بارهٔ خطبهٔ سیّد رضی در مورد اموری بود که می پنداشتیم دریافتش دشوار می باشد.بقیّهٔ سخن سیّد رضی روشن و آشکار است،حال باید به شرح کلام امام(علیه السلام)پرداخت.از خداوند متعال توفیق می طلبم.

ص:240

برگزیده ای از سخنان علی(علیه السلام)

اشاره

برگزیـده ای از خطبه هـا و فرمانهای امیر مؤمنان(علیه السـلام)آورده می شود،بعلاوه سـخنانی که به منزلـهٔ خطبه در موارد معیّن و مراحل مشخّص و حوادث پیش آمده ذکر شده است:

1-از خطبه های آن حضرت علیه السلام است که در ذکر ابتدای خلقت آسمان و زمین فرموده است:

اشاره

اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لاَ يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ- وَ لاَ يُحْصِي نَعْمَاءَهُ الْعَادُّونَ- وَ لاَ يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ- الَّذِي لاَ يُدْرِكُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ- وَ لاَ يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ- الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ- وَ لاَ نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَ لاَ وَقْتٌ مَعْدُودٌ- وَ لاَ أَجَلٌ مَمْدُودٌ- فَطَرَ الْخَلاَئِقَ بِقُدْرَتِهِ- وَ نَشَرَ الرِّيَاحَ بِرَحْمَتِهِ- وَ وَتَّدَ بِالصُّخُورِ مَيَدَانَ أَرْضِهِ:أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ- وَ كَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ- وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلاَصُ لَهُ- وَ كَمَالُ الْإِخْلاَصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ- لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ- وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ- فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ- وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ- وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ وَ مَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ- وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ- وَ مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ- وَ مَنْ قَالَ عَلاَمَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ:كَائِنٌ لاَ عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَمٍ- مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لاَ بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لاَ بِمُزَايَلَةٍ- فَاعِلٌ لاَ بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ الْآلَةِ- بَصِيرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ- مُتَوَحِّدٌ إِذْ لاَ سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَ لاَ يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ

ص:241

فصل اول

معاني لغات

مدح و مديح:ثنای نیکو مدحة:وزن فعلة است از مدح به معنای حالتی که سزاوار مدح است.

احصاء:نهایت شـمارش و احاطهٔ به معدود.در مثل گفته می شود:احصـیت الشـيء،«شـمارش آن را به نهایت رساندم.»احصاء مربوطه به عدد است و به همین دلیل در خطبه به شمارندگان نسبت داده شده است.

نعماء و نعمه:اسمی است که به جای مصدر نشسته است و به معنای نعمت است.

ادّیت حقّ فلان:هر گاه احسان کسی را به مانند احسانش جبران کنند.

اصابة:رسیدن و دریافتن.

ادراك:پیوستن و دست یافتن همّة:تصمیم قاطع و اراده در مثل می گویند:

فلان بعید الهمّة،هر گاه اراده او به امور بزرگ و مهم تعلق گیرد نه به چیزهای کوچك.

غوص:فرو رفتن در عمق چیزی و از این جملهٔ عرب:غاص فی الماء اذا ذهب فی عمقه،«هر گاه در عمق آب فرو رود»،گرفته شده است.

فطن:جمع فطنه در لغت به معنای فهم است و در نزد علما عبارت است از آمادگی و استعداد ذهنی برای آنچه که می خواهد درك کند.

حدّ الشيء:نهایت هر چیزی است.

حـدّ:منـع و از همین معنـاست که علمـا تعریف چیزی به اجزائش را حـدّ دانسـته انـد.به این معنی که حـدّ از دخول و خروج چیزی که از محدود نیست جلوگیری می کند.

نعت:صفت اجل:مدت معین برای هر چیزی است.

فطره:شکافتن و ایجاد کردن.ابن عبّاس گفته است که من معنای قول خدای تعالی:

«فـاطِرِ السَّمـاواتِ وَ الْأَ رْضِ» را نمی دانسـتم تـا این که دو عرب که به خـاطر چاهی دعوا داشـتند پیش من آمدنـد،یکی از آن دو گفت:انا فطرتهـا، «مـن آن را بـه وجـود آوردم.» خلایـق:جمـع خلیقه یـا به معنـای مخلـوق است چنـان که گفته می شـود:هم خلیفـة اللّه و خلق اللّه،«مخلوق خدا هستند»و یا به معنای طبیعت است زیرا خلیقه به معنای طبیعت نیز آمده است.

نشر:گسترش وتّد:کوبیدن میخ در دیوار یا غیر آن.

صخورة:سنگ بزرگ.

میدان:حرکت دورانی،میدان اسم است از فعل ماد یمید میدا و از همین ریشه است غصن میّاد،یعنی،شاخهٔ کج یا متمایل.

دین:در اصل لغت بر چند معنا اطلاق

ص:242

می شود،از آن جمله عـادت،اذلاـل.در مثـل می گوینـد«دانه»یعنی او را خوار کرد و مالك او شد.شـعر حماسه از همین معناست که گفته است:دنّـاهم کما دانوا (1)و معنـای دیگر دین مجـازات است چنان که خداونـد متعال می فرمایـد «إِنّا لَمَـدِينُونَ» ،یعنی آنها را پاداش می دهیم و از همین معنـاست مثـل مشـهور:کما تـدین تـدان،«چنان که جزا بـدهی جزا می بینی».معنای دیگر دین طاعت است.در مثل می گویند.دان له،«از او اطاعت کرد»، شعر عمرو بن کلثوم به این معناست:عصینا لملك فینا ان تدینا (2)در عرف شرعی دین بر شرایعی که از جانب خدا بوسیلهٔ پیامبر صادر می شود اطلاق می شود.

قرنه:برای او همتا قرار دارد،مقارنت به معنای اجتماع است و از قرن الثور و غیره گرفته شـده است،از همین معناست قرنی که در سن و سال به کار می رود و به مردمی که در یك زمان وجود دارند قرن اطلاق می شود.

شاعر گفته:

اذا ذهب القرن الذی انت فیهم و خلّفت فی قرن فانت قریب (3)

در این شعر قرن به معنای مردم آمده است:

المزائله:جـدایی طرفین السّـکن:هر چیزی که بوسـیله آن آرامش پیـدا کننـد المتوحّـد بالاـمر:مبرّا از شـرکت بـا دیگران در چیزی استیناس بالشیء:گرایش به سوی چیزی و آرامش یافتن به وسیلهٔ او.به همین معناست تأنّس و از همین ریشه است انیس و مونس.

استیحاش:ضدّ استیناس،نفرت داشتن طبع به خاطر نبودن انیس و مونس.

ترجمه

«سـپاس پروردگاری را سـزاست که گویندگان از ادای سـپاس او ناتوانند و شـمارندگان از شـمارش نعمتهای او درمانده اند و کوشندگان از ادای حقّ او

1- چنان که ما را خوار کرده بودند خوارشان کردیم.

2- از پادشاهی که در بین ما بود به جای اطاعت سرپیچی کردیم.

3- هر گاه مردمی که تو در میان آنها زندگی می کنی از میان بروند بزودی در میان مردم بعدی جانشین آنها خواهی بود.

عاجزنـد، پروردگاری که صاحبان همّت بلنـد به حقیقت او نمی رسـند و افراد ژرف نگر به کنه ذاتش پی نمی برند، خداوندی که صـفاتش به حد و اندازه درنمی آیند و صـفتی زاید بر ذات ندارد وقت و زمان بر وجودش احاطه ندارد و در زمان نمی گنجد و به قدرت کامله خود مردم را آفریده و به رحمت و عطوفت خود بادها را پراکنده است و زمین را با صخره های سخت و کوههای محکم میخکوب کرده است.

اساس دین شـناخت خداست، و نهایت شناخت، تصدیق اوست و کمال تصدیق وی یگانه دانستن او، و نهایت یگانه دانستن او خالص شدن برای اوست و نهایت خالص شـدن برای او نفی صـفات از ذات او می باشـد، زیرا هر صـفتی گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می دهد که سوای صـفت است، پس هر کس خداوند سـبحان را به صـفتی(زاید بر ذات)توصیف کند او را مقرون به چیزی دانسـته است، و هر که خدا را مقرون به چیزی بداند او را دو تا دانسـته و کسـی که خداوند را دوگانه بداند ذات حق را تجزیه کرده است و آن که ذات خـدا را تجزیه کنـد در بارهٔ خـدا به نادانی افتاده است و آن که در بارهٔ خدا نادان باشد خدا را قابل اشاره می داند و کسـی که خدا را قابل اشاره بداند وی را محدود دانسته و آن که خدا را محدود بداند او را قابل شمارش دانسته است.

کسـی که بگوید خدا کجاست؟او را ضـمیمهٔ چیزی دانسـته و کسـی که بگوید خدا بر چه چیزی قرار دارد؟جاهایی را از خدا خالی دانسـته است.

خدا هست، ولی نه این که تازه به وجود آمده باشد، خدا وجود دارد ولی نه این که از عدم به وجود آمده باشد، خدا با هر چیزی هست ولی نه به معنـای نزدیـك بودن بـا آن، و غیر از هر چیزی است نه به این معنـا که بـا آن فاصـله گرفته باشـد، کارها را انجام می دهـد ولی نه با ابزار و حرکـات، بینـاست قبل از آنکه چیزی برای دیـدن وجود داشـته باشـد او یگانه ای است که وجود همـدم باعث آرامش او نمی شود و نبودن همدم وی را به وحشت نمی اندازد».

شرح

می گویم(شارح)بدان که این خطبه مباحث عظیم و نکات مهمّی را با

ص:244

نظمی طبیعی در بر دارد،لذا این خطبه را به پنج فصل تقسیم کرده ایم.

فصل اوّل خطبه را با ذکر پروردگار و تمجید ثنای او آن چنان که شایسته او می باشد آغاز کرده است و آن،سخن آن حضرت است از«الحمد للّه»تا«لا یستوحش لفقده».

ما در بیان نظام سخن امام(علیه السلام)در این فصل نیاز به مقدمه ای داریم بنا بر این می گوییم:

صفت چیزی است که خرد آن را در رابطه به چیز دیگری(موصوف)اعتبار کند و صفت را جز به اعتبار موصوف نمی توان تعقّل کرد،البته اگر عقل چیزی را به اعتبار چیز دیگری تصوّر کند لازم نمی آید که شیء مورد تصوّر برای آن در واقع و حقیقت وجود داشته باشد.توضیح این مطلب همان چیزی است که در تعریف مضاف گفته شده است بدین مضمون که مضاف چیزی است که تعقل ماهیّتش در مقایسه با غیر ممکن است و مضاف در رابطه با غیر جز در عالم تعقّل وجود ندارد.

صفت به اعتباری به سه قسم تقسیم می شود:الف:حقیقیّه.ب:اضافیّه.

ج:سلبیّه.

توضیح مطلب در مورد این تقسیم بندی این است که اگر درك عقلی ما از صفت علاوه بر موصوف رابطه صفت را با شیء دیگر دریابد رابطه این صفت را نسبت با شيء خارجی اضافه حقیقی می گویند.حقیقت این نوع صفت این است که درك آن در رابطه با موصوف توأم با نسبت شيء خارجی است و در حقیقت تحقّق وجودی صفت بسته به شيء خارجی است مانند خالقیّت، رازقیّت و ربوبیّت خداوند متعال.بنا بر این درك حقیقت این صفات با توجّه به مخلوق،مرزوق و مربوب امکان پذیر است.و اگر درك ما از صفت صرف

انتساب آن به موصوف باشد بر دو گونه خواهد بود:

الف-یا آن صفت برای موصوف قابل تحقّق است که این نوع صفات را صفات حقیقی می گویند،مانند این که خداوند تعالی حیّ است زیرا تعقّل حیّ برای خداوند متعال به دلیل صحّت انتساب علم و قدرت به ذات حق می باشد و اضافه بر درك موصوف نسبت دیگری وجود ندارد.

ب-یا آن صفت برای موصوف قابل تحقّق نیست،این نوع صفات را صفات سلبیّه می گویند مانند این که خداوند متعال جسم و عرض و امثال اینها نیست.این نوع صفات اموری هستند که در غیر ذات خداوند تحقّق پیدا می کنند.

پس از توضیحی که در بارهٔ تعریف و اقسام صفات گفته شد به این نتیجه می رسیم که متّصف شدن ذات حق متعال به اوصاف سه گانهٔ فوق موجب ترکیب و کثرت در ذات خداوند نمی شود زیرا اوصاف،اعتبار عقلی هستند که فرد به هنگام مقایسهٔ با غیر ایجاد می کند و از این اعتبار لازم نمی آید که این صفات در حقیقت امر هر چند به ادراك ما در نمی آیند وجود داشته باشند ولی چون روشن خردمندان این بوده است که آفریدگارشان(سبحانه و تعالی)را به شریفترین صفات ثبوتی یا سلبی که از لحاظ عظمت و تناسب در اندیشه شان شایستهٔ ذات پروردگار بوده است می ستوده اند تمام صفات حق متعال(حقیقی-اضافی-سلبی)صرفا اعتبارات عقلی می باشند.

پس از شناخت مطلب فوق،بدان که امام(علیه السلام)در آغاز،اعتبارات سلبی را بیان کرد،و آنها را به خاطر نکتهٔ ظریفی بر صفات ثبوتی مقدم داشته است و آن نکته این است که در علم سلوك الی اللّه توحید حقیقی و اخلاص واقعی تحقق نمی یابد مگر به حذف کردن هر چیزی و منزّه دانستن حق از هر پیرایه و بی اعتبار دانستن آن،و این پیراستگی حقّ متعال در اصطلاح عارفان مقام تخلیه،نقض و تفریق نامیده می شود و چون در نزد عقل،توحید خداوند تحقق نمی یابد مگر با

پیراستن وی از صفات سلبیّه،بدین سبب صفات سلبیه مقدّم بر صفات ثبوتیّه ذکر می شود و برای حفظ این ترتیب بالاترین و ارجمندترین کلمه ای که در توحید گفته شده است جمله «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» می باشد،زیرا جزء اوّل آن مشتمل بر سلب همه چیز جز حقّ متعال می باشد که لزوما هر خاطری را از آلودگی اندیشه به غیر خدا پاك می سازد و این مقام را مقام تنزیه و تخلیه می گویند و با این فرض که غیر از خدا هیچ چیز وجود ندارد هر گاه بخواهیم وجود غیر خدا را فرض کنیم باید وجود او را ناشی از وجود خدا بدانیم و این معنای جزء دوّم جمله «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» است.

در گذشته توضیح دادیم که امام(علیه السلام)زبان عرفا و راهگشای مشکلات الی اللّه و معلّمی است که چگونگی سلوك را می آموزد و از طرفی اوهام بشری حکم می کند آن خدایی که در ذهن بشر نقش می بندد همان توهّم انسان است و خدا نیست و خردها از درك حقیقت خداوند و رسیدن به ساحل دریای قدرت وی عاجزند و خداوند را از آنچه در باره اش روا نیست منزّه می دانند،از این رو بسیاری از توصیف کنندگان خدا را به چیزی توصیف کرده اند که ناروا بوده و در میان بیشتر مردم مخالفتی هم اظهار نمی شده بلکه صرفا تعقّلات خود را به عنوان اوصاف خداوند آورده اند و به اوصاف باطلی خدا را وصف کرده اند مانند مشبهه و مانند آنها.

ناگزیر امام(علیه السلام)برای ردّ این توصیفات نابجا به بیان صفات سلبی پرداخته و آنها را بر صفات ثبوتی مقدّم داشته است تا لوح خیال و اندیشه را از تصوّر احکام نابجا در مورد خدا بزداید و خداوند را به اوصافی که شایستهٔ اوست توصیف کرده و صفات ثبوتی را بر آینهٔ ذهن پاك شده از زنگار باطل منقّش سازد چنان که در مثل می گویند:«دل را خالی یافته و در آن سکنا گزیده است».

امام(علیه السلام)حمد خداوند را بر تمام مباحث این خطبه و دیگر خطبه ها بر طبق معمول که خطبه را با ستایش حق آغاز و مقیّد می فرموده مقدّم داشته است،و

سرّش این است که مردم را به لزوم سپاس خداوند متعال و اعتراف به نعمتهای او در آغاز هر سخن ارشاد کند.زیرا ملاحظهٔ جلال و عظمت حضرت حق و توجه به خداوند در همه احوال لازم است در گذشته توضیح دادیم که حمد مفید معنای شکر و عمومی تر از شکر است و منظور از معنای عام در این جا تعظیم مطلق می باشد و این به منظور همهٔ اقسام حمد است زیرا سخن در زمینهٔ تمجید مطلق خداوند می باشد .

فرموده است: الّذی لا یبلغ مدحته القائلون می گویم(شارح)منظور حضرت از سخن فوق این است که خرد بشر بر چگونگی ادای ستایش و تنزیه او آن چنان که شایسته است آگاه شود.توضیح مطلب چنین است که ثنای شایستهٔ چیزی،زمانی ممکن است که بر کنه آن شیء آگاهی حاصل شود و این در حق واجب الوجود ممکن نیست مگر حقیقت ذات حق تعالی و صفات جلال و کمالش چنان که هست به اندیشه در آید و می دانیم که اندیشهٔ بشر از رسیدن به این پایه ناتوان است.

بنا بر این هر چند از ناحیهٔ ستایشگران اموری به صورت ستایش متعارف و بر طبق عادت برای خدا صورت می پذیرد و خداوند با صفات شایسته توصیف می شود ولی در حقیقت این کمال ستایش خداوند در حقیقت امر نیست چون مردم به آنچه که برای خداوند ستایش حقیقی است آگاهی ندارند هر چند که مدح حقیقی تصوّر شوند.

این سخن حضرت اشاره به ترتیب مردمان و آگاه ساختن آنان بر باطل بودن اوصافی است که ذهنشان در حق خداوند متعال به میل خود ساخته است و حقیقت چنان نیست که آنها می پندارند.زیرا گروهی در بارهٔ توحید در جای دیگری از حضرت سؤال کردند فرمود:توحید این است که او را توهّم نکنی،در این عبارت نیز حضرت توحید را عبارت از عدم تصوّر او در ذهن دانسته است،لازمهٔ

این تعریف این است که هر کس در باره خداوند حکم ذهن را اجرا کند در حقیقت موحّد نیست و به همین تعریف اشاره دارد سخن امام محمد باقر(علیه السلام)که در مقام تعریف خداوند فرمود:خداوند،عالم و قادر نامیده نشده است مگر به این لحاظ که علم را به علما و قدرت را به قدرتمندان عطا فرموده است پس آنچه را که شما در تصوّرات و اوهامتان در دقیق ترین معنی تشخیص می دهید آن آفریده و مصنوعی است مثل شما که به خود شما باز می گردد و خداوند عطا کنندهٔ زندگی و تعیین کنندهٔ مرگ است و شاید مورچهٔ کوچك بپندارد چنان که خودش دو شاخك دارد خداوند تعالی نیز دارای دو شاخك است،زیرا مورچه می پندارد که نداشتن شاخك برای هر کس نقص است و چنین است موقعیّت و مقام خلق در مورد آنچه که با آرایشان توصیف می کنند زیرا اوهام مردم اگر عقلشان باز ندارد و یا شرع منعشان نکند آنچه را که در حق خود کمال می شمارند بر خدا اطلاق می کنند.

امام(علیه السلام)در این باره فرموده اند:«در مخلوقات خدا فکر کنید ولی در وجود خدا فکر نکنید».این عبارت تصریح دارد به بسیاری از صفات و احکامی که در حق خداوند متعال بیان می شود در حالی که خداوند متعال برتر از آن است که به وصف در آید و احتمال دارد که منظور از این سخن این باشد که خداوند متعال منزّه است از این که عقول انسانها به صفات کمال او دست یابند و یا آنها را بشمارد.به این معنی که بندهٔ خدا به هر مرتبه ای که از مراتب مدح و ستایش دست یابد مراتبی برتر از آن ستایش و تعظیم وجود دارد،چنان که سیّد المرسلین به این معنی اشاره فرموده است که ستایش تو را نمی توانم بر زبان آورم تو آن چنانی که خود،خود را ستوده ای.

در عبارت علی(علیه السلام)به جای مادحین،قائلین آمده است و در این نوعی لطف است و آن این که معنای گوینده از ستایش کننده عمومی تر است و هر گاه حکمی از معنای عام سلب شود لزوما از معنای خاص نیز سلب می شود،

بنا بر این کلمـهٔ قائلین در تنزیه خداونـد رساتر از مادحین است.معنی ضـمنی سـخن این است که هیـچ گوینـده ای دسترسـی به سـتایش خداوند تعالی ندارد .

فرموده است: و لا تحصی نعمائه العادّون منظور حضرت از این جمله این است که انسان بر جزئیّات نعمتهای خدا و شمارش آنها به دلیل کثرتشان قادر نیست.این موضوع به دلیل عقل و نقل ثابت شـده است،دلیل نقلی سـخن حق تعالی است که می فرمایـد: «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّهِ لا تُحْصُوها» (1)این آیهٔ شریفه مصدر و منشأ این حکم می باشد.

امّا دلیل عقلی این است که نعمتهای خدا نسـبت به بندگان دو گونهٔ ظاهری و باطنی است چنان که سـخن حق تعالی: «أَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً» (2)بر این مطلب دلالت دارد.

برای روشن شدن این حکم عقل،بعضـی از جزئیّات نعمتهای خداوند بر بندگان را یادآوری می کنیم،از جمله نعمتهای خداوند متعال برای انسان این است که انسان را نزد فرشـتگان گرامی داشت و او را مسـجود و مخدوم آنها قرار داد و فرشـتگان در خدمت کردن به انسان دارای مراتبی هسـتند.نزدیکترین و خصوصـی ترین فرشـتگان به انسان را یادآور می شویم.نزدیکترین فرشتگان به انسان آنهایی هستند که اصلاح بدن انسان را سـرپرستی و عهده دار خدمات روزانهٔ او می باشـند،گر چه در این کار نیز درجاتی دارند.خدای سـبحان برای آنها رئیسـی قرار داده که به منزلهٔ وزیر مشـفق انسان است و وظیفه اش تشـخیص کارهای اصلح و انفع برای اوست و در نزد فرشتهٔ رئیس،فرشته دیگری که به منزلهٔ دربان و فرمانبردار اوست قرار داده و وظیفهٔ او تشخیص صداقت دوستان و عداوت دشمنان فرشته رئیس است.برای فرشتهٔ دربان فرشته ای حافظ و

1- سورهٔ ابراهیم(14):آیهٔ(34): [1]اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید نمی توانید.

2- سورهٔ لقمان(31):آیهٔ(20): [2]نعمتهای ظاهری و باطنی اش را بر شما تمام کرد.

نگهدارنده قرار داده است تا آنچه از امور را تشـخیص می دهد ضـبط کند تا در موقع نیاز به فرشتهٔ وزیر ارائه کند و در مقابل فرشتهٔ دربان دو فرشـتهٔ دیگر قرار داده است که یکی از آن دو،فرشـتهٔ غضب است و به منزلهٔ رئیس پلیس می باشد که به نزاعها و دشـمنیها و زد و خوردها و انتقامها می پردازد و دیگر فرشتهٔ لذّت است که عهده دار خواسته های انسان در طلب و دستور و فراهم سازی است.

و در خدمت فرشـته لذت،فرشتگان دیگری هستند که در فراهم ساختن آنچه آن فرشته امر می کند کوشش می کنند.علاوه بر فرشتگان فوق هفت فرشـتهٔ دیگر را مقرر داشـته است که وظیفه شان اصـلاح غـذای انسان می باشـد.اوّلی موظّف است که غذای انسان را به داخل معده جـذب کنـد زیرا غـذا به خودی خود وارد معـده نمی شود.اگر انسـان غـذا را در دهان بگـذارد و برای آن جاذبی نباشـد داخل معـده نمی شود،دوّمی مأمور حفظ غـذا در معده است تا تمام مراحل پخت و حصول غرض از آن به دست آید،سوّمی بر مراحل پخت غذا در معده و آماده شـدن آن برای جـذب مأمور است،چهارمی وظیفهٔ تقسـیم شـیرهٔ غذا را در بدن که(بدل ما یتحلّل)قرار می گیرد به عهده دارد،پنجمی آنچه را فرشتهٔ چهارمی به او می رساند متناسب نیاز هر عضو از لحاظ مقدار و نوع،تقسیم می کند و این دو به هم کمك می کنند،یکی آغاز می کند و دیگری به انجام می رساند،ششـمی از غذا شکل ظاهری خون را به وجود می آورد،هفتمی وظیفهٔ دفع فضولات غیر سودمند را از معده انجام می دهد.

بعـد از اینها خداونـد متعال پنج نیروی دیگر در اختیار انسان قرار داده است که وظیفهٔ آنها خبر دادن از خارج به بدن انسان می باشد (1).و برای هر یك از آنها روش خاص و کار معیّنی را مقرر داشته است و برای آنها رئیسی قرار داده است که

1- منظور حواس پنجگانهٔ ظاهری است.

آنها را به کار بگمارد و در امور خود به آن مراجعه کننـد و برای آن رئیس خزانه دار و نویسـنده ای قرار داده تا آنچه خبر به او می رسد ضـبط کنـد،سـپس میان این خزانه دار و خزانه دار اوّل رشـتهٔ نیرومندی که در حرکت،سـریع الانتقال می باشد تعیین فرموده که قادر است در یك لحظه از مشـرق به مغرب و از دل زمین به بلندی آسمان عروج کند و به تصرّفات شگفت آوری تواناست و آن را گاهی مشاور وزیر و گاهی مشاور دربان قرار داده است.و به فرمان وزیر و توسط حاجب به بررسی دو خزینه و مراجعه به خازنان گماشته شده است و این همان فرشته ای است که خداونـد تعالی ادارهٔ بـدن(جسم)را به او سپرده است و او را از نزدیکترین فرشـتگانی که در انسان تصـرّف دارنـد به خـدمت او گمارده است.پس از فرشـتگان نامبرده اصـناف دیگری از فرشـتگان زمینی و آسـمانی که هر یك وظیفهٔ خاصّی دارند در خدمت انسان قرار داده است،ماننـد فرشـتگان موکّـل به حیوانات که موجب نفع حیوان به انسان و تسـلّط انسان بر آنها می شود،و فرشـتگان موکّل بر نباتات و معادن و عناصر چهار گانه (1)و فرشـتگان آسـمانی که عدد آنها را جز خداوند تعالی کسی نمی داند چنان که خداوند تعالی فرموده است «وَ ما یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاّ هُوَ» (2).

هر یك از این فرشتگان به کار و مقام خاصّی گماشته شده اند که از وظیفهٔ خود تجاوز و تعدّی نمی کند.چنانکه خداوند متعال از آنها چنین حکایت می کند: «وَ ما مِنّا إِلاّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ» (3).

این فرشـتگان همگی در جهت منـافع و مصالـح انسان از آغاز زنـدگی تا مرگ او به فرمان مـدبّر حکیم انجام وظیفه می کننـد و اینها سوای فرشتگانی که در

1- آب،باد،خاك،آتش.

2- مدثّر(74):آیهٔ(31): [1]شمار سپاهیان پروردگار تو را جز او کسی نمی داند.

3- سورهٔ صافات(37):آیهٔ(164): [2]هیچ یك از ما(فرشتگان)نیست مگر این که جایگاهی معیّن دارد.

رابطه با سایر موجودات این عالم هستند و برای تأمین منافع انسان مفیدند می باشند.علاوه بر اینها خداوند متعال نیروی عقلی را که سبب خیرات باقی و نعمتهای دائمی که فنا ناپذیر و بی شمارند.به انسان افاضه فرموده است.تمام اینها در حقیقت برای بندگان نعمتهای الهی و بخششهای ربّانی هستند به گونه ای که اگر چیزی از آنها مختل شود منفعت انسان از آن جهت مختل می شود.روشن است که اگر انسان تمام وقت خود را در اندیشهٔ شمارش آثار رحمت خداوند تعالی در یکی از انواع این نعمتها به کار گیرد اندیشه اش به جایی نرسیده، درمانده می شود و از شمارش آنها باز می ماند و انسان با این حال از شکر خدای متعال غافل و از شناخت خداوند جاهل و بر معصیت او مصرّ می باشد.بدین لحاظ شایسته است که خداوند متعال پس از توجّه دادن انسان به اقسام نعمت و منّت گذاشتن بر انسان از این بابت بفرماید: «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللّهِ لا تُحْصُوها إِنَّ الْإِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفّارٌ» (1).

انسان چون معصیت خدا را می کند و گرفتار کفر ورزیدن به نعمتهای خداست ظالم به نفس است چنان که خداوند می فرماید: «قُتِلَ الْإِنْسانُ ما أَكْفَرَهُ» (2).

در حقیقت ناسپاسی انسان آشکار است و منزّه است خداوندی که نعمتهای او غیر قابل شمارش و بخششهای او از محاسبه خارج است.

فایدهٔ این تذکّر خداوند آگاهاندن بی خبرانی است که در بستر زندگی آرمیده اند و لازم است که شکر خداوند سبحان را بجا آورند و به نعمتهای او اعتراف کنند و همیشه این تذکّر را به خاطر داشته باشند .

فرموده است: و لا یؤدّی حقّه المجتهدون .

1- سورهٔ ابراهیم(14):آیهٔ(34): [1]اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید نمی توانید به حقیقت انسان ستمکار و ناسپاس است.

2- سورهٔ عبس(80):آیهٔ(17): [2]کشته باد انسان چقدر ناسپاس است؟

این نظر که کوششگران نمی توانند حق خداوند را ادا کنند از دو جهت قابل صدق است:اوّل آنکه ادای حق نعمت احسانی است در مقابل نعمت و در جملات گذشته ثابت شد که نعمتهای خداوند سبحان قابل شمارش نیست،بنا بر این لازمهٔ این مطلب این است که نتوان در برابر نعمتهای خدا مقابلهٔ به مثل کرد.

دوّم آنکه آنچه ما از امور اختیاری انجام می دهیم در رابطه با اعضا و جوارح،قدرت و اراده و دیگر وسایلی که در انجام کار لازم است،می باشد و همهٔ اینها بخششهای خدا و برگرفته از نعمتهای اوست،همچنین آنچه که از شکر و حمد و سایر عبادات از ما صادر می شود نعمتی است از جانب خداوند، بنا بر این نعمتی است در برابر نعمت(و نه احسانی در برابر نعمت).روایت شده است که این فکر به خاطر داود(علیه السلام)گذشت،همچنین برای موسی(علیه السلام)پیش آمد و موسی(علیه السلام)پرسید ای پروردگار من چگونه تو را شکر گزارم که استطاعت شکر ندارم،زیرا هر شکری نعمت دوّمی است از نعمتهای تو و در روایت دیگری چنین آمده است که هر شکری نعمت دیگری است که شکری را برای تو بر من ایجاب می کند خداوند تعالی به موسی(علیه السلام)وحی کرد:همین حقیقت را که دریافتی مرا شکر گفته ای.

در خبر دیگری است که(خداوند فرمود)هر گاه دانستی که نعمتها از من است من همین را به عنوان شکر از تو قبول می کنم امّا آنچه که در عرف گفته می شود که فلانی حق خداوند تعالی را ادا کرد منظور جزای نعمت نیست بلکه مقصود این است که آنچه خداوند از تکالیف شرعیه و عقلیه خواسته که حقوق نامیده می شود،انجام داده است.بنا بر این کوششگر در امتثال امر،به این معنی ادا کننده حق خداوند است.و ادای تکلیف در حقیقت از بزرگترین نعمتهای خداوند تعالی بر بنده اش می باشد زیرا امتثال امر خدا و دیگر اسباب سلوکی که انسان را به خدای تعالی می رساند تماما مستند

به جود و عنایات خداونـدی است.خداوند متعال در گفته خود به همین معنی اشاره فرموده است که: «یَمُنُّونَ عَلَیْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَیَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللّهُ یَمُنُّ عَلَیْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلْإِیمانِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِینَ» (1).

آنچه که در حقیقت نعمت خداست نمی تواند ادای نعمت خدا و یا سپاس آن باشد هر چند در عرف بر همین معنی ادای نعمت گفته شده است،زیرا آنچه که مفهوم متعـارف حق در میـان مردم می باشـد لازمه اش وجوب جزا و ادای شـکر نعمت است تـا در انجـام آن از روی رغبت و میل شـتاب کنند و منظور از انجام تکالیف خداوندی حاصل شود به این دلیل که اگر معتقد نباشد که عبادت حقّی است از جانب خداوند،بلکه آن را فقط نفع خالص برای خود بدانند نهایت کوشـش را بکار نمی برند زیرا فایدهٔ عبادت آن چنان که هست برای مردم روشن نیست،بسـیار کم هستند افرادی که به امری همت گمارند که نتیجه و منفعتش برای آنها روشن نباشد خصوصا که انجام آن مشقت و سختی فراوانی هم داشته باشد مگر به جبر انگیزه ای از خارج آنها را به کار وا دارد .

فرموده است: لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن نسـبت دادن غوص به فطن در اینجا بر سبیل اسـتعاره است،زیرا حقیقة غوص در رابطه با آب به حیوان نسـبت داده می شود و این اسـتعاره از باب تشبیه معقولات است به محسوس که در این جا آب است،جهت استعاره این است که صفات جلال و کمال خداوند در نامتناهی بودن و در دست نیافتن بر حقایق و عمق آنها به دریای عظیمی شبیه است که شناگر به ساحل آن دست نمی یابد و غوّاص به جایگاه استواری منتهی نمی شود.و چون شناگری در این دریا و فرو

1- سـورهٔ حجرات(49):آیهٔ(17)،([1]ای پیـامبر)آنهـا بر تـو منّت می گذارنـد که مسـلمان شـده انـد،بگـو اسـلام خـود را بر من منّت نگذارید،بلکه خداوند است که بر شما منّت دارد که به ایمان هدایتتان کرد اگر صادق هستید.

رفتن در عمق آن کمـال تیز هوشـی است.بنـا بر این تیز هوشـی به غواص دریا تشبیه شـده و غوص به آن نسـبت داده شـده است و به همین معناست فرو رفتن در انـدیشه و فرو رفتن در خواب.نسـبت دادن ادراك به همّت بلنـد نیز اسـتعاره است زیرا ادراك در حقیقت متّصل شدن جسمی به جسم دیگر است و در این جا اتّصال جسم در کار نیست.اضافه شدن غوص به فطن و بعد به همم اضافهٔ صفت به موصوف است در شـکل مصـدر، معنای ضـمنی کلام این است که هوشـیاری فرو رونده و ادراك همّتهای بلند او را در نمی یابند علّت زیبایی اضافه شدن غوص به فطن و بعـد به همم و تقـدیم صـفت بر موصوف هم از جهت مبالغه در عـدم دستیابی به ذات حق متعال است و هم از آن جهت است که می خواهد بیان کند که تیز هوشی عین غوّاصی و همّت و الا عین بلندی است.

اوّلین منظور از بیان این عبارت مبالغه در عـدم دستیابی به حقیقت ذات خدای متعال است و در گذشـته توضـیح داده ایم که بلاغت تقدیم اهمّ و مقصود اوّل را اقتضا می کنـد.دلیل این حقیقت(که نمی توان به ذات خـدا دست یافت) روشن است زیرا حقیقت ذات حق تعالی از جهات ترکیب بـدور و از جهت داشـتن خالی و از تکثّر منزّه است.می دانیم علّت آگاهی یافتن به اشـیاء ترکیب و حدود آنهاست بنا بر این صحیـح است بگوییم واجب الوجود مرکّب نیست و آنچه مرکب نباشد حقیقتش غیر قابل درك است.پس با توجه به این حقیقت که واجب الوجود غیر قابل درك می باشـد هوشـیاری هر چنـد شدید و همّت هر چند بلند باشد او را درك نمی کند.پس هر که در دریای جلالش فرو رود غرق می شود و هر که ادّعای رسیدن به او کند به انوار عظمتش می سوزد خدایی جز او نیست، منزّه و بلند مرتبه است از آنچه در بارهٔ او می گویند بلند مرتبه ای بزرگ .

فرموده است: الّذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود مقصود حضرت از عبارت بالا این است که مطلق آنچه که عقل ما از

صفات سلبیّه و اضافیّه اعتبار می کند،نهایت معقولی نیست که خرد در آنجا توقف کند و آن صفات حدّ و مرز برای خداوند باشد،مطلق آنچه که خداوند بدان توصیف می شود نیز تمام صفات موجودی نیستند که عقل آنها را گرد آورده و صفت خداوند قرار داده و خدا را در آن اوصاف منحصر کرده باشد.

ابو الحسن کندری(ره)گفته است ممکن است معنای عبارت «حد محدود» معنای تأویلی باشد،همچنان که ضرب المثل عرب که می گوید:و لا یری الضّب بها ینحجر (1)نیز چنین است،یعنی در آب مارمولکی نیست که خانه داشته باشد.

بنا بر این مقصود از کلام حضرت این است که برای خداوند صفتی نیست که حدّ و حدودی داشته باشد زیرا خداوند متعال یگانه است و از کثرت منزّه است،پس محال است برای او صفتی زاید بر ذات باشد،آن طور که ممکنات دارای صفات زاید بر ذات اند و صفاتی که برای خداوند قائل شده اند از این نوع اوصاف نیستند بلکه آنها نسبتها و اضافاتی هستند که توصیف خداوند به آنها موجب کثرت در ذات خداوند نمی شود.کندری گفته است که این معنای تأویلی را تأیید می کند کلام خود حضرت که بعد از آن فرموده اند هر که خداوند تعالی را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است.این تأویل ابو الحسن کندری تأویل زیبایی است و به معنایی بر می گردد که ما آن را ذکر کرده ایم،توصیف حدّ به کلمهٔ محدود برای مبالغه است همچنان که عربها می گویند:«شعر شاعر»یعنی شعری که خود شاعر است،و بنا بر این تأویل فرمودهٔ حضرت «و لا نعت موجود» به معنای سلب کردن صفت از ذات سبحان می باشد و معنای تأویلی جمله چنین است که برای ذات خداوند صفتی نیست که محدود باشد و لغتی نیست که موجود باشد و نیز گفته شده است که معنای سخن حضرت که برای صفات خدا حدّی

1- عربها معتقدند که مارمولك در آب وارد نمی شود و این مثل را در جایی می آورند که موضوعی را از اساس منکر باشند.معنی مثل فوق این است:دیده نشده که مار مولك در آب خانه بگیرد-م.

نیست این است که برای متعلّقات صفات خداوند نهایتی نیست، مانند رازق نسبت به مرزوق و خالق نسبت به مخلوق که مدام در حال رازقیّت و خالقیّت است چنان که علم نسبت به معلوم و قدرت نسبت به مقدور بی نهایت است .

فرموده است: و لا وقت معدود و لا اجل ممدود حضرت وقت را جزو شمردنیها توصیف فرموده مانند سخن حق تعالی:

فی ایّام معدودات یعنی در روزگاران شمرده شده، و مانند فرمودهٔ دیگر حق متعال: «وَ ما نُؤَخِّرُهُ إِلاّ لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ» (1)وقت معدود وقتی است که معلوم باشد و به شمارش و محاسبه در آید، توضیح مطلب این است که وقت مطلق از آن جهت که مطلق است قابل شمارش نیست بلکه مبدأ شمارش است، وقت از آن جهت قابل شمارش قرار می گیرد که دارای تعدّد در زمان باشد و یا به اعتبار حوادثی باشد که در زمانهای مختلف اتّفاق می افتد چنان که گفته می شود این فرد در این جمع قابل شمارش است، یعنی در ردیف شمارش آنها قرار دارد. مقصود حضرت از وقت معدود و اجل ممدود نفی نسبت ذات حق تعالی از داشتن زمان و مدتی است که دارای پایان باشد یعنی هر گاه زمان پایان یابد وجود او نیز به پایان می رسد. این که حق تعالی دارای وقت معدود و اجل ممدود نباشد از دو جهت قابل توضیح است.

1-زمان از لواحق حرکت و حرکت از لواحق جسم است چون ذات حق متعال از جسمیت مبرّی است محال است که در زمان قرار داشته باشد.

2-این که اگر خداوند متعال زمان را ایجاد کرده باشد و خود در زمان قرار داشته باشد، لازمه اش این است که زمان بر ذات خدا مقدّم باشد(و این محال است). و اگر خداوند زمان را ایجاد کرده باشد بدون این که خود در زمان باشد و

1- سورهٔ هود(11):آیهٔ(104): [1]ما آن را به تأخیر نینداختیم مگر برای مدتی شمرده شده.

نیازی در وجود به آن نداشته باشد،این صحیح است و مقصود ما نیز همین است.با این توضیح صحیح است که وقت معدود و اجل ممدود را از خدا سلب کنیم.حقیقت این امر روشن است و نیازی به توضیح بیشتر نیست.در این قراین چهار گانهٔ فوق(حدّ محدود،نعت موجود،وقت معدود،اجل ممدود)سجع متوازی با نوعی تجنیس همراه است .

فرموده است: الذی فطر الخلائق ...تا میدان ارضه امام(علیه السلام)پس از آنکه توضیح صفات سلبیّه را مقدم داشت شروع به توضیح صفات ثبوتیّه کرد(در آغاز بیان صفات ثبوتیّه سه تعبیر را گنجانده است)و این اعتقادات سه گانه در قرآن کریم نیز موجود است.

اوّل کلام حق تعالی که فرموده است: «الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (1)دوّم قول خداوند تعالی است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ» (2)سوّم فرمودهٔ خداوند متعال است: «وَ أَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» (3)و کلام دیگر حق متعال که فرموده است: «وَ الْجِبالَ أَوْتاداً» (4).

مقصود از گفتهٔ امام(علیه السلام)که فرموده است خلایق را به قدرت خود آفرید، نسبت دادن مخلوقات به قدرت خداوند می باشد و چون لفظ فطر در حقیقت به معنای شکافته شدن اجسام است نسبت دادن فطر به خلق در اینجا استعاره است.

امام فخر رازی در بیان جهت استعاره در مثل این موارد بحث لطیفی دارد:

1- سورهٔ اسراء(17):آیهٔ(51): [1]خدا کسی است که اوّل بار شما را آفرید.

2- سورهٔ فرقان(25):آیهٔ(48): [2]او خدایی است که بادها را برای بشارت پیشاپیش رحمتهایش فرستاد.

3- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(15): [3]کوهها را در زمین قرار داد تا واژگون نشوید.

4- سورهٔ نباء(78):آیهٔ(7):کوهها را نگهدارنده قرار داد.

«مخلـوق پیش از آن کـه وجـود یابـد عـدم محض است و عقـل از عـدم، ظلمت پیوسـته ای را تصـوّر می کنـد که در آن روزنه و شـکافی نیست،پس هر گاه آفریننـده ابـداع کنندهٔ چیزی را از عدم به وجود آورد بر حسب تخیّل و توهّم گویا آن عدم را شـکافته و آن موجود را خلق کرده و از عـدم به وجود آورده است.» به نظر من(شارح)این توضـیح امام فخر در بارهٔ کلمات شقّ و فطر به موجود بر آمـده از عـدم بر نمی گردد،بلکه به عـدمی برمی گردد که این موجود از آن برآمـده است.این عجیب است،مگر این که بگوییم در کلام حضـرت مضاف حـذف شـده و مضاف الیه به جای آن قرار گرفته است و در این صورت تقـدیر جمله چنین می شود:فطر عـدم الخلائق.حذف مضاف و قرار گرفتن مضـاف الیه به جـای آن در عرف و زبـان عرب فراوان به کـار رفته و زیبـایی چنین کلاـمی در میان مردم روشن است و بنا به قول بعضـی از مفسّران که بزودی بیان خواهیم کرد جملهٔ «فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوی» نیز چنین است.

ابن انباری گفته است چون اصل فطر به معنای شـکافتن ابتـدایی شـیء است پس جملـهٔ فطر الخلائق معنایش این است که آنها را آفریـد و ایجاد کرد به ترکیب و تألیفی که به هنگام ضـمیمه شدن بعضـی اشیا به بعضی،شکافتن و اضافهٔ شدن تألیف حاصل می شود و معنای فطر چنان که شـکافتن در جهت اصـلاح است مانند سـخن حق تعالی:فاطر السّـموات و الارض شـکافتن در افساد نیز هست مانند سخن حق تعالی: «إِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ» و «هَلْ تَری مِنْ فُطُورٍ» امّا کلام امام(علیه السلام):

نشـر الرّیاح برحمته توضـیحش این است که منتشـر شدن و گسترش بادها چون وسـیلهٔ مهّمی از وسایل بقای نباتات و حیوانات و استعداد مزاجها برای صحت و رشد و نمو و غیر آن است تا آنجا که بسیاری از پزشکان گفته اند بدون وزش باد حیات حیوانی محال است و عنایتی از جانب خداوند متعال و رحمتی عمومی است که در برگیرندهٔ همهٔ موجودات است که هر موجودی از آن بهره می گیرد.

ص:260

بنا بر این وزش بادها از ناحیهٔ رحمت خداوندی است.از آشکارترین رحمت الهی در انتشار بادها بردن ابرهای پر آب و پراکندن آنها بر طبق حکمت الهی است تا این که آب به زمینهای مرده برسد و نباتات در آنها بروید و پستان حیوانات پر شیر شود،چنان که خداوند متعال فرموده است: «مَنْ يُرْسِلُ الرِّياحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ» (1)و فرموده است: «يُرْسِلَ الرِّياحَ مُبَشِّراتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ» (2)و فرموده:

«وَ أَرْسَلْنَا الرِّياحَ لَواقِحَ فَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَسْقَيْناكُمُوهُ» (3).منظور از این آیات آگاه ساختن بی خبران از اقسام نعمتهای خدا به وسیلهٔ این نعمت بزرگ می باشد تا شکر گزاریشان را دوام بخشند و بر طاعت خداوند مواظبت کنند همان طور که خداوند تعالی فرموده است: «وَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ» (4)«ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما كُنّا لَهُ مُقْرِنِينَ» (5).

بعضی از ادبای عرب گفته اند لفظ«ریح»در عذاب به کار می رود و «ریاح»در رحمت.و در قرآن به همین معنی به کار رفته است آنجا که خداوند در بارهٔ عذاب فرموده است: «صَرْصَرٍ» و «الرِّيحَ الْعَقِيمَ» و در مورد رحمت فرموده است: «يُرْسِلَ الرِّياحَ مُبَشِّراتٍ» و «الرِّياحَ لَواقِحَ» و مانند اینها .

فرموده است: وَتَّد بالصُّخُور مَيَدانَ ارضِهِ در این عبارت منظور نسبت دادن نظام زمین به قدرت خداوند سبحان است و در این مورد دو بحث هست:

1- سورهٔ نمل(27):آیهٔ(63): [1]کسی که بادها را بشارت دهندگانی پیش از نزول رحمتش می فرستد.

2- سورهٔ روم(30):آیهٔ(46): [2]بادها را به عنوان بشارتگرانی می فرستد تا شما را از رحمتش بچشاند.

3- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(22): [3]ما بادها را برای تلقیح(ابرها و به هم پیوستن و بارور ساختن آنها) فرستادیم و از آسمان آبی نازل کردیم و با آن آب شما را سیراب ساختیم.

4- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(231): [4]نعمتهای خدا را نسبت به خود یادآور شوید.

5- سورهٔ زخرف(43):آیهٔ(13): [5]سپس نعمت پروردگارتان را هنگامی که بر آنها سوار شدید متذکر شوید و بگویید پاك و منزّه است کسی که این را مسخّر ما ساخت و گرنه ما توانایی آن را نداشتیم.

1-بحث اوّل،در این است که اگر گوینده ای بگوید چیزی را به چیزی میخکوب کردم،معنایش این است که شـيء اوّل را وسیلهٔ ثبات برای دوّم قرار دادم،هر چند شـيء اسـتحکام یافته در اینجا زمین است ولی در عبارت حضرت، میدان ارض،به عنوان شيء ثبات یافته به کار رفته است و میدان خاصـیتی از خاصـیتهای زمین است و تصوّر نمی رود که کوهها وسـیلهٔ اسـتحکام آن باشد،مگر این که بگوییم میدان زمینهٔ قرار گرفتن کوهها را بر زمین فراهم کرده است.این نوع ادای سـخن در استواری بخشیدن به زمین اهمیّت بیشتری پیدا می کند و به این دلیل میدان را بر زمین مقدّم داشته و به عنوان اضافهٔ صفت به موصوف کلام را ذکر کرده است.و تقدیر کلام چنین است که به وسیلهٔ کوهها زمین را که سفرهٔ پر نعمت است استواری و قرار بخشیده است.

2-ارتباط دادن وجود کوهها را به میـدان ارض در این عبارت در قرآن کریم مشابه فراوان دارد،مانند سـخن حق تعالی: «وَ أَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» ، «وَ الْجِبالَ أَوْتاداً» بیان علّت این امر(استواری زمین به وسیلهٔ کوهها)احتیاج به بحثی دارد.این مطلب به پنج صورت توضیح داده شده است.

1-مفسـران در معنای این آیات گفته اند:هر گاه کشتی بر روی آب قرار گیرد از سویی به سویی متمایل شده به حرکت درمی آید و اگر جرم سنگینی در آن قرار گیرد بر روی آب استقرار یافته و آرام می شود.در بارهٔ زمین گفته اند هنگامی که خداوند تعالی زمین را بر روی آب آفرید (1)زمین به اضـطراب افتاد و منحرف شد سـپس خداوند کوهها را بر روی زمین قرار داد و زمین به وسـیلهٔ سـنگینی کوهها بر روی آب قرار گرفت.امام فخر رازی گفته است:اشـکالی که بر این سـخن وارد است این است که بی شك زمین از آب سـنگینتر است و شيء سنگینتر از آب در آب فرو

1- شاید منظور از آب گازهای متراکم باشد.

رفته و روی آن باقی نمی ماند.با توجّه به این مطلب محال است که گفته شود زمین کج شد و به سویی متمایل گردید،بر خلاف کشتی که از چوب ساخته شده است و تو خالی بوده و پر از هواست و به همین دلیل بر روی آب باقی نمی ماند و بر روی آب حرکت می کند و به همین سبب به راست و چپ متمایل می شود تا این که آن را به اشیای سنگین ببندند.

2-دلیل دوّم چیزی است که امام فخر رازی ذکر کرده است و آن این است که به دلایل یقینی ثابت شده است که زمین کروی است و باز ثابت شده است که کوهها در سطح زمین به منزلهٔ دندانه های سختی است که بر روی کره قرار دارد.با ثبوت این دو موضوع اگر فرض کنیم که این اجرام سنگین بر روی کرهٔ زمین نباشد و زمین خالی از این دندانه ها و پستی و بلندیها باشد با کمترین سببی حرکت دورانی پیدا می کند،زیرا جرم هموار دایره شکل ذاتا لازم است که دارای حرکت باشد هر چند عقل این را قبول نکند ولی روشن است که با کمترین وسیله ای به حرکت در می آید ولی هر گاه بر روی کرهٔ زمین این کوهها قرار داشته باشند به منزلهٔ اشیای سنگینی هستند که بر روی کره ثبات یافته باشند و هر یك از این کوهها به طبیعت ذات به مرکز زمین توجّه دارد و توجّه کوهها با سنگینی عظیم و نیروی شدیدی که به مرکز زمین دارند حالت میخی را پیدا می کنند که کره را از حرکت دورانی باز می دارند و خلق کوهها بر روی زمین مانند میخهای شمرده شده ای است که بر روی کره مانع از حرکت دورانی باشد.

3-وجه سوّم این است که بگوییم چون فایدهٔ میخ در بعضی جاها حفظ شيء از حرکت و اضطراب می باشد تا ثابت و آرام بماند و از ویژگیهای سکون در بعضی اشیا استقرار یافتن و تصرّف کردن در آن شيء است،فایده وجود کوهها به صورت دندانه های روی زمین این است که زمین در آب فرو نرود تا حیوان بر آن مستقر شود و از مواهب آن بهره مند شود.بنا بر این میان میخ و کوههایی که خارج

از آب بر روی زمین قرار دارند نوعی مشابهت و مشارکت است،در این که هر دو موجب صحّت استقرار و مانع از تزلزل می شوند.بنا بر این نسبت دادن میخ به صخره ها و کوهها استعارهٔ زیبایی است.و امّا ذکر میدان در عبارت به این دلیل است که حیوان در میدان استقرار می یابد و اگر کوهها نباشند زمین مضطرب می شود و دیگر جایی برای حیات حیوان باقی نمی ماند.

4-بعضی از دانشمندان گفته اند که محتمل است«صخوری»که در عبارت حضرت آمده است اشاره به انبیا و اولیا و علما،و«ارض»اشارهٔ به دنیا باشد،امّا وجه مجاز آوردن انبیا و اولیا برای صخور این است که صخره ها و کوهها در نهایت ثبات و استقرارند و زمین زیر خود را از حرکت و اضطراب باز می دارند و برای حیوان پناهگاهی از ترس هستند و حیوانات در پناه صخره ها از اضطراب محفوظ اند.چون کوهها از جهاتی شبیه به میخهایی هستند که اشیا را استحکام می بخشند،انبیا و علما نیز در نظم امور دنیا و عدم اضطراب مردم مانند میخهای زمین می باشند.بنا بر این استعاره آوردن صخور برای انبیا و علما صحیح است و به همین دلیل زیباست که در عرف گفته شود«فلان شخص چون کوه استواری است که هر غمناکی به هنگام حاجتهای مهم به او پناه می برد»و دانشمندان عوامل استواری دین خدا در زمین اند.

5-مقصود حضرت از این که کوهها را مانند میخ در زمین تعبیر کرده است این است که مردم در راه یابی به مقاصدشان به وسیلهٔ کوهها هدایت می شوند و جهت حرکت را اشتباه نمی کنند و در راهی که می روند گمراه نمی شوند و به مقصد می رسند .

فرموده است: اوّل الدّین معرفته چنان که گذشت دین در لغت به معنای فرمانبرداری است و در عرف شرعی،شریعتی است که به وسیله پیامبر صدور یافته است.پیروی از شریعت

ص:264

فرمانبرداری خاصـی است.بنا بر این مطلق اطاعت که معنای عام است از جانب شارع در یکی از مسـمّاهای خاص(شریعت)به کار گرفته شـده است و به دلیل فراوانی اسـتعمال در همین معنی حقیقت یافته است و وقتی که لفظ دین به طور مطلق به کار رود همین معنی به ذهن تبـادر می کنـد.معرفت خداونـد سـبحان دارای مراتـبی است.اوّلیـن و(آخریـن)مرتبه این است که بنـده بدانـد که برای جهـان آفریـدگاری است،دوّمین مرتبهٔ شـناخت این است که انسان وجود صانع را تصدیق کند،سوّمین مرتبه این است که جذب عنایات الهی شده و به توحید گراید و او را از شـریك مبرّا بداند،چهارمین مرتبه اخلاص،برای خداست،پنجمین مرتبه این است که صـفاتی را که ذهن برای خداوند اعتبار می کند از او نفی کند و این نهایت شناخت و عرفان و منتهای تکامل معنوی انسانی است هر یك از مراتب تا مرتبهٔ چهارم مبدأ.و پایه برای مرتبهٔ بعدی است و هر یك از مراتب بعدی کمال برای مرتبهٔ قبلی می باشد.

دو مرتبـهٔ اوّل در فطرت انسـان نهفته است،بلکه در فطرت حیوان که عمومی تر از فطرت انسان است پنهان می باشـد،برای همین است که انبیا مردم را برای کسب این مقدار از معرفت دعوت نکرده اند،زیرا اگر تحصـیل این مقدار معرفت متوقّف بر دعوت انبیا و تصدیق آنها باشد با توجه به این که تصدیق انبیا خود مبنی بر شناخت فطری است مبنی بر این که برای جهان خالقی است که آنها را به پیامبری فرستاده است دور لازم می آیـد،اوّلین مرتبهٔ معرفت که انبیا مردم را به آن دعوت می کنند یگانه دانسـتن صانع و نفی کثرت از اوست که در بردارندهٔ اوّلین کلمه ای است که داعی الی اللّه بر زبان جاری می کند و آن قول ماست که می گوییم لا اله الا اللّه.

پیـامبر(صـلی الله علیه و آله)فرموده است آنکه از روی اخلاص بگویـد لا اله الا اللّه وارد بهشت می شود.وقتی که ذهن مردم برای توحید قولی آماده شد،پیامبر آنها را آگاه

ساخت که آمادگی برای مرتبه ای از توحید که اعلی و اخفاست داشته باشند و فرمود هر کس از روی خلوص بگوید لا اله الا اللّه وارد بهشت می شود.و این کلام پیامبر اشاره دارد به توحید مطلق و خارج ساختن هر قیدی از درجهٔ اعتبار.

پس از توضیح فوق احتمال می رود منظور امام(علیه السلام)در بین مراتب یاد شده، مرتبهٔ اوّل توحید باشد.بدین ترتیب منظور او که فرمود: اوّل الدّین معرفته ،روشن است.زیرا این مقدار از دین حق در نزد هر کسی روشن است و احتمال دارد که منظور حضرت توحید کامل باشد که مقصود نهایی عارف و آخرین مرتبهٔ سلوك است.بنا بر این منظور از اوّل الدّین،اوّلیّت آن در خود انسان است و این سخن اشاره دارد به علّت غایی.علّت غایی از نظر عقلی بر دیگر علل مقدّم است هر چند در وجود مؤخّر باشد.

توضیح مطلب این است که معرفت کامل که نهایت کوشش عارف است از آغاز امر حاصل نمی شود بلکه نیازمند وصول به مراتب دیگر معرفت است و تحصیل معرفت کامل نیازمند ریاضت و زهد و عبادت و پذیرفتن اوامر الهی از روی تسلیم و رضامندی است.پذیرفتن اوامر الهی وسیلهٔ کمال دین شخص شده و به انسان آمادگی می دهد که اوّلا وجود خدا را از روی یقین تصدیق کند،سپس یگانگی او را بپذیرد،و برای او اخلاص بورزد،و در نهایت هر چیزی غیر خدا را نفی کند.آن گاه است که در امواج دریای عظمت غرق شود،هر مرتبه ای را که ادراك کند نسبت به مرتبهٔ قبل به کمال رسیده تا سرانجام به کمال و معرفتی که مطلوب اوست بر حسب استعدادش دست یافته و با کمال معرفت دینش کامل شود و سیر الی اللّه را به پایان برساند .

فرموده است: و کمال معرفته التّصدیق... تا نفی الصفات عنه در عبارت امام(علیه السلام)ترتیب این مقدمات بدین گونه قیاس مفصّل نامیده می شود.قیاس مفصّل قیاس مرکبی است که در آن چندین نتیجه در هم آمیخته

باشد و پس از ذکر مقدّمات روشن می شود که مقصود از همهٔ مقدمات و نتایج، آخرین نتیجه بوده است و در این عبارت مقصود این است که کمال شناخت خداوند نفی صفات از ذات حق تعالی است.قیاس مرکّب به چندین قیاس تقسیم می شود که شبیه قیاس مساوات می شود،زیرا میان دو مقدمهٔ قیاس در حد وسط آنها شرکت وجود ندارد.بنا بر این هر قیاس برای رسیدن به نتیجه به قیاس دیگر نیاز دارد تا به آخرین قیاس دست یافته و نتیجه حاصل شود.

مقصود از ترکیب اوّل(قیاس اوّل)در عبارت امام(علیه السلام)این جمله است «کمال شناخت خداوند تصدیق اوست(مقدمه اول)و کمال تصدیق حق متعال توحید اوست(مقدّمهٔ دوم)نتیجهٔ آن که کمال شناخت خداوند یگانه دانستن اوست (1).»در قیاس فوق چون کمال معرفت تصدیق و کمال تصدیق توحید بوده است،نتیجه این شده است که کمال معرفت خداوند یگانه شناخت او است.

پس از این دو مقدّمه به مقدّمهٔ سوّم می رسیم که قیاس جدیدی را تشکیل می دهد و آن عبارت است از سخن حضرت که فرمود:«کمال توحید خالص شدن برای خداست»و نتیجهٔ آن این است که کمال معرفت خدا،خالص شدن برای خداست و از ترکیب این نتیجه با مقدّمهٔ چهارم که عبارت است از این گفتهٔ حضرت:«کمال خالص شدن برای خدا نفی صفات از ذات حق متعال است»، مقصود حاصل می شود.

اطلاق لفظ کمال در عبارت را امام(علیه السلام)به این حقیقت توجّه می دهد که شناخت خداوند متعال از امور تشکیکی است،زیرا قابل افزایش و نقصان می باشد.توضیح این که چون ذات حق تعالی از اقسام ترکیب به دور است،

1- قیاس مفصّل قیاسی است که پس از ذکر دو مقدّمه نتیجه گرفته می شود و سپس نتیجه به عنوان مقدمهٔ اوّل در قیاس دوّم به کار می رود تا در نهایت نتیجه ای که مقصود است به دست آید چنان که در عبارت امام(علیه السلام)چند قیاس به کار رفته و نتیجهٔ هر قیاس به عنوان مقدّمهٔ اوّل در قیاس بعدی مورد استفاده واقع شده است.

معرفت حق تعـالی ممکن نیست مگر به حسب رسـمهای نـاقص که از طرق و اضافـاتی حاصل می شود و به نوعی ذات مقـدّس حق را به طریق عقلانی به ما معرّفی می کنـد و این رسوم و اضافات چون متناهی نیسـتند شـناخت خداوند به طریقهٔ حدّ تام ممکن نمی شود بلکه بر حسب زیادت و نقصان،نهان و آشـکار متفاوت است.همچنین کمال تصـدیق و توحیـد.پس از روشن شـدن معنای قیاس مفصّل اینك هر یك از مقدمات قیاس فوق را توضیح می دهیم:

کمال معرفت خدا تصدیق اوست،توضـیح این مقدّمه چنین است که، کسـی که خدای جهان را تصور می کند شـناخت ناقصـی به خدا از همـان تصوّر به دست آورده و کامل شـدن این شـناخت این است که به موجود بودن و واجب الوجود بودنش حکم کنـد،زیرا اگر آفریننـدهٔ جهان باشد خود باید موجود باشد چون از معدوم چیزی به وجود نمی آید و معرفت کامل به خدا اقرار به همین حکم است .

مقدمهٔ دوّم،کمال تصدیق خدا،یگانه دانستن اوست:توضیح آنکه،کسی که واجب الوجود را تصدیق کند و با این حال نداند که او یگانه است تصـدیقش ناقص است و کمال شدن این تصدیق به این است که او را یگانه بداند،زیرا وحدت مطلق لازمهٔ واجب الوجود است به این دلیل که طبیعت واجب الوجود به فرض که میـان دو موجود مشترك باشـد نـاگزیر هر یك از آن دو نیاز به مابه الامتیازی دارد،بنا بر این در ذاتشان ترکیب لازم می آیـد و هر مرکبی ممکن الوجود است،پس آن که خـدا را یگانه ندانـد نسـبت به وجود حق متعال جاهل است هر چند او را واجب الوجود دانسته و به وجود آن حکم کند .

مقدّمهٔ سوّم،کمال توحید خداوند خالص شدن برای اوست.این عبارت به توحید مطلق اشاره دارد که عارف آن گاه به توحید خدا می رسـد که اخلاصش برای خدا کامل باشد و اخلاص همان زهد حقیقی است و زهد حقیقی دور شدن

از تمـام ما سوی اللّه است و دور شـدن از ما سوی اللّه از نشانه های خلوص و ایثار می باشد.شـرح حقیقت اخلاص این است که در علم سلوك ثابت شـده است که تا وقتی عارف توجه به جلال و عظمت خداونـد متعال داشـته باشـد در عین حال غیر را هم ببیند به مقام وصول دست نیافته است،زیرا غیر را با خـدا دیـده است.تا آنجا که اهل اخلاص این توجه به غیر را شـرك خفی دانسـته اند چنان که بعضـی از عرفا گفته انـد هر کس در قلبش به انـدازه وزن خردلی جز جلال خدا باشد مریض است.عرفا در تحقق اخلاص غایب شدن عارف از خود را در وقت ملاحظه جلال خـدا معتبر می داننـد.اگر عارف خود را ببیند رواست که گفته شود به زینت حق آراسـته نیست،بنا بر این توحید مطلق این است که به طور کلی غیر خدا را با خدا اعتبار نکند و منظور از فرموده امام:که کمال توحید خدا اخلاص برای اوست،همین معناست .

مقدّمه چهارم،کمال اخلاص برای خدا نفی صـفات از اوست.درستی این موضوع را امام با یك قیاس برهانی مرکب از چند نتیجه بیان کرده است و به وسیله آن استدلال می کند که هر کس خدای سبحان را توصیف کند،در بارهٔ او جاهل است و او را نشناخته است به این دلیل که هر صـفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صـفت است ،سخن امام(علیه السلام)ادامه می یابد تا آنجا که می فرماید:هر کس که خدا را دارای جزء بداند او را نشناخته است،صحّت مقدماتی که حضرت برای استنتاج مطلب آورده اند به این شرح است که امام می فرماید هر صفتی گواهی می دهـد که با موصوف فرق دارد و همچنین هر موصوفی با صـفت مغایر است و منظور از گواهی دادن صـفت بر مغایرت با موصوف گواهی دادن به زبان حال است،حال صـفت گواهی می دهـد که نیازمند به موصوف است و حال موصوف گواهی می دهد که قائم به ذات و بی نیاز از صفت است.بدین طریق روشن می شود که صفت عین موصوف نیست.

ص:269

امّا بیان این جملهٔ حضـرت که فرمود:هر که خداوند سـبحان را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است،فهمش واضح و روشن است زیرا پیش از این روش شد که صـفت با موصوف مغایرت دارد و اگر خدا را توصیف کند آن صفت زاید بر ذات و در عین حال ضمیمهٔ ذات محسوب می شود.بنا بر این هر که خـدا را توصـیف کنـد لازم می آیـد که ذات خدا را مقارن چیزی دانسـته باشد هر چند این مقارنت زمان و مکان لازم نداشـته باشد،و امّا کلام حضـرت که فرموده است آن که خدا را قرین چیزی بداند او را دو گانه دانسـته است بدین لحاظ است که هر که خداوند را به چیزی از صـفات مقرون کند در مفهوم خدا دو امر را گنجانده است:یکی ذات و دیگری صـفت،بنا بر این لازم می آیـد که واجب الوجود عبـارت از دو یـا چنـد چیز باشـد،لـذا تصوّر کثرت لازم می آیـد و از این ترکیب این نتیجه حاصل می شود که توصیف خداوند سبحان موجب دوگانگی است.

امّا شـرح جمله دیگر امام(علیه السـلام)که فرمود:هر که خدا را دو گانه بداند معتقد شده که خدا جزء دارد روشن است زیرا با فرض دو گانه یا چنـد گانه بودن لازم می آیـد که ذات خداوند عبارت از اموری باشد که آن امور اجزای ذات او باشـند و بدینسان در ذات حق کثرت پدید می آیـد و اجزاء،مقدمه پدید آمدن ذات خدا خواهند بود.هر گاه این مقدمه را(هر کس خدا را دو گانه بداند او را دارای جزء دانسـته)ضـمیمه نتیجه برهان اول کنیم،این نتیجه حاصل می شود که هر کس خداوند سبحان را دارای صفت بداند او را دارای اجزاء دانسته است.

اما دلیل این گفتار حضرت:هر که خدا را دارای جزء بداند او را نشناخته است،این است که هر دارنده جزئی نیاز به اجزایش دارد و می دانیم که اجزاء بـا کل غیریت و دو گانگی دارنـد،بنا بر این هر صاحب جزئی نیازمنـد غیر خواهـد بود و نیازمنـد به غیر ممکن الوجود است،پس تصور ما از چنین خدایی در حقیقت تصور ممکن الوجود است نه واجب الوجود و چنین تصوری جاهلانه و حاکی از

عدم شـناخت خداست.ضمیمه کردن این نتیجه به نتیجه برهان قبلی لزوما این نتیجه را می دهد که هر که خداوند سبحان را توصیف کند او را نشـناخته است.با توضـیحی که در باره این براهین داده شـد مقصود روشن گردید که کمال اخلاص برای خدا نفی صـفات از اوست.زیرا اخلاص داشـتن برای خدا با جاهل بودن نسـبت به او قابل جمع نیسـتند و هر گاه اخلاص با جهل به خدا منافات داشته باشد و جهل نتیجهٔ اثبات صـفت برای خدا باشد،لازم می آید که اخلاص با اثبات صـفت برای خدا منافات داشـته باشد.چون اثبات صـفت برای خدا مسـتلزم جهل و نادانی است و اخلاص با جهل و نادانی متناقض است و در نتیجه با اثبات صـفت نیز تناقض دارد.با اثبات این حقیقت که اخلاص با اثبات صـفت برای خدا جمع نمی شود،ثابت می شود که اخلاص با نفی صـفت از خدا قابل جمع است و این همان مقصود اوّلی است که امام فرمود کمال معرفت خدا نفی صـفات از خداست و این نفی صـفات از خدا توحید مطلق و اخلاص واقعی است که نهایت عرفان و سرانجام کوشش عارف از هر حرکت حسّی و عقلی است.

هر گاه در بارهٔ حقیقتی تعقّل هیچ نقصی نباشد و جز ذات،چیز دیگری با آن تصوّر نشود وحدت مطلقی که از هر نوع ضمیمه ای پاك است تحقّق می یابـد و این همان مقامی است که چشـمان تیز بین از درك آن فرو مانـده و افکار بلند از تحقق آن درمانده شده اند و نظر مردم در دریافت آن متشتّت گشته آن طور که برای خدا اثبات معانی کرده و او را دارای کیفیّت و احوال دانسته اند و بدین طریق به گمراهی افتاده و به تصوّرات محالی رسیده اند (1).

اگر گفته شود آنچه که در بارهٔ صفت نداشتن حق تعالی گفته شد از دو

1- منظور از اثبات معانی قبول صفات زاید بر ذات حق متعال است.-م.

جهت مورد اشکال است:اول آن که کتابهای آسمانی و سنّت نبوی پر از اوصاف خداوند تعالی است،مانند اوصاف مشهوری که برای خدا نقل شـده است، مثل علم، حیات،قدرت،شـنوایی،بینایی و غیره،بنا بر آنچه که در بارهٔ عدم صـفات خداوند گفته شد لازم می آید که خداوند سبحان به هیچ یك از این اوصاف متّصف نشود.

دوّم آنکه امام به اثبات صفت برای خداوند تصریح دارد چنان که فرموده برای صفات خدا حدّ محدودی وجود ندارد و اگر مقصود حضرت از نفی صـفات آن چیزی باشـد که شـما گفتیـد در کلام علی(علیه السـلام)تناقض لازم می آیـد.بنا بر این سـزاوار است که مقصود از نفی صفات اختصاص به نفی معانی پیدا کند چنان که اشاعره بر این اعتقادند و یا مقصود نفی احوال باشد چنان که معتقدان وجود صـفت برای خدا مانند معتزله و بعضـی از اشاعره بر این عقیده اند.بنا بر این صـفات مشـهور همچنان برای خداوند تعالی برقرار می ماند.گذشته از اینها امام(علیه السـلام)در موارد دیگر برای خدا اثبات صـفت می کند.ممکن است منظور از نفی صفات از حق متعال صفاتی باشد که مخلوق دارای آنها هسـتند چنان که امام(علیه السـلام)به همین معنی در آخر خطبه اشاره فرموده است،آنجا که می فرمایـد:صـفات مخلوقین برای خدا روا نیست.از شـیعیان شـیخ مفید در کتاب ارشاد به همین حقیقت اشاره کرده می فرماید:«خداوند بزرگتر از آن است که بر او صفات عارض شود زیرا عقول گواهی می دهند آنچه که صفات بر او عارض شود مخلوق است».

در پاسـخ اشـکال فوق می گوییم چنـان که قبلا توضـیح دادیم،آنچه که خداونـد متعال از صـفات ثبوتیه و سـلبیه بـدان متصف شود صـرفا اعتباراتی هستند که عقل ما از مقایسهٔ حق سبحانه با غیر او برداشت می کند.صرف اعتبار صفت برای خداوند مستلزم کثرت و ترکیب ذات خدا نیست،پس توصیف خداوند تعالی به آن صفات از نظر دین امری روشن است که برای

هر گروه و جمعیّتی از مردم معنـای توحیـد و تنزیـه را می رسانـد.چون عقـول مردم دارای مراتب متفـاوتی است،اخلاصـی که امـام(علیه السلام)ذکر فرموده نهایت مرتبه ای است که نیروی درك انسانی به هنگام فرو رفتن در انوار عظمت الهی به آن دست می یابد و اخلاص این است که هیـچ چیز را به هنگام ملاحظه خـدا در نظر نگیری بنا بر این آنچه امام(علیه السـلام)در مواضع دیگر برای خدا اثبات صـفت کرده است و یا در کتاب خـدا و سـنّتهای پیامبر(صـلی الله علیه و آله)به آن اوصاف اشاره شـده است بیان همان اعتباراتی است که ما آنها را یاد آوری کردیم زیرا کسـی که در درجهٔ پایین تر اخلاص قرار گرفته است ممکن نیست که بدون تنزیه ذات مقدس حق از صفات،او را بشناسد .

فرموده است: و من اشار الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه امام در این عبارت بر یکی از دو امر به شرح زیر برهان اقامه می کند:

صورت اول احتمال دارد که منظور از اشاره،ممتنع بودن اشارهٔ عقلیه و رسـیدن عقل به ذات مقـدس او باشـد.بنا بر این توضـیح مقدّمهٔ اوّل برهان این است که،هر کس ذهن خود را به خـدا متوجه سازد و طالب درك ذات مقدّس حق باشد و گمان کند که ذات او را در می یابد و بر آن احاطه پیـدا می کنـد و به سـمتی که خـدا هست اشاره می کنـد،لزوما چنین کسـی برای خدا حدّی را در نظر گرفته و ذهنش در آن حدّ متوقف می شود،چون درك حقیقت مسـتلزم مکانی است برای شيء قابل درك و در این صورت است که عقل به حقیقت آن اشاره می کند و در این صورت مرکّب است و در گذشـته روشن شـد که هر مرکبی در معنی محـدود است.گذشـته از این اشـاره عقلیّه همیشه با اشاره و همیّه و خیالیّه آمیخته است و آن دو چنان که خواهد آمد مستلزم اثبات حدّاند.

توضـیح مقدّمـهٔ دوّم بسـیار روشن است،چون شـيء محـدود از کثرتی که در آن اعتبار می شود فراهم می آید و هر صاحب کثرتی در ذات خود معدود و قابل

شمارش است.با توضیح این دو مقدّمه،نتیجهٔ برهان این خواهد بود که هر کس خدا را قابل اشاره بداند او را معدود و قابل شمارش دانسته است.امّا این که محال است خدا قابل شمارش باشد چنان که قبلا بیان شد لازمهٔ کثرت ممکن الوجود بودن خداست.

صورت دوّم احتمال دارد که مقصود از نفی اشارهٔ به خدا،اشاره حسّی ظاهری و باطنی به خدا باشد و بیان این که خداوند از وحدت عددی منزّه است.

توضیح مقدّمهٔ اوّل این است که هر کس با یکی از حواس ظاهری به خدا اشاره کند برای او حدّ و حدود و پایان قابل احاطه ای قرار داده است،زیرا هر چه با حس ظاهری یا باطنی بدان اشاره شود ناگزیر در جایی مخصوص با وضع معیّنی باید باشد و هر چه چنین باشد ناچار دارای حدّ و حدود خواهد بود، بنا بر این لازم می آید که خداوند دارای حدود باشد.

توضیح مقدّمهٔ دوّم منظور از قابل شمارش بودن در این جا این است که ذات حق مبدأ کثرتی قرار داده شود که بتوان برای او افراد دیگری فرض کرد.

توضیح این که هر چه در جهت خاص و وضع مخصوصی قابل درك باشد عقل به امکان وجود امثال او حکم می کند.بنا بر این کسی که خدا را به اشارهٔ حسیّه محدود بداند او را مبدأ شمارش افراد بسیاری دانسته است و در نتیجه خداوند را همانند آنها محدود و قابل شمارش دانسته است.در صورتی که خداوند واحد است و دوّمی ندارد که پایه شمارش قرار گیرد.

اما این که خداوند در نفس خود نیز معدود نیست به این دلیل است که اگر معدود باشد لازم می آید که از اجزای فراوانی ترکیب یافته باشد.زیرا واحد به این معنی(مرکب از اجزاء)در حقیقت واحد نیست و گرنه اشارهٔ حسیّه به آن تعلق نمی گیرد.واحدی که قابل اشارهٔ حسیّه باشد لزوما باید دارای مکان و وضع باشد، چه دارای اجزا باشد یا وضع و مکان،مجتمع از دو امر یا اموری خواهد بود،

بنـا بر این ترکیب لازم می آیـد و هر مرکّبی چنـان که گـذشت ممکن الوجـود است و چـون محـال است که خداونـد به این معنی واحد باشد، مطلق اشاره به خداوند مستلزم جهل به اوست، زیرا خداوند واحد واجب الوجود است با توجه به این که برای واحد مفاهیم دیگری نیز هست، بایـد دانست که خداونـد به معنـای عـددی واحـد نیست، امّـا می توان گفت خداونـد به این دلیل واحـد است که غیر او در حقیقت خاصـی با او شـریك نیست و خداوند به این دلیل واحد است که در حقیقت ذات او ترکیب و تألیفی از معانی متعدد وجود نداشته و قوام او به اجزا و اشـیائی نیست، و به این دلیل واحـد است که هیـچ کمالی را فاقـد نیست بلکه هر کمالی که شایسـتهٔ ذات او باشـد بالفعل برای او حاصل است. خداوند سبحان به این اعتبارات سه گانه فوق واحد است .

فرموده است: و من قـال فیم فقـد... تـا اخلی منه کلمـهٔ«فیم»و«علام»در اصل«فیما»و«علی ما»بوده است.«فی و علی» به عنوان دو حرف بر«مای»استفهامیّه وارد شده و الف«مای»استفهامیه برای تخفیف حذف شده است و این دو کلمه در معنی دو قضیّهٔ شرطیّهٔ متّصله هستند و منظور آموزش دادن مردم است که از مکان و جایگاه خداوند سؤال نکنند. و مقصود از این دو قضـیّه، دو قضیّهٔ شرطیّهٔ متصله ای است که نقیض تالی آنها اسـتثنا شده باشد چنان که در قیاس ضـمیر معروف است، کبرای قیاس در هر دو قضـیّه حذف شده است. معنای توضیحی شرطیّـهٔ متّصـلهٔ اوّل(فیم)این است که اگر سؤال با کلمهٔ فیم از خداوند صـحیح باشد باید برای خداوند محلّی در نظر گرفت که در آن جای داشته باشد و بر خداوند صدق عروض در محل تحقق می یابد ولی محال است که خداوند در محل قرار داشته باشد، پس جایز نیست که از خداوند با«فیم»(در کجاست)سؤال شود. توضیح ملازمهٔ این که فیم استفهام از مطلق محل و ظرف است و استفهام از محل برای چیزی آن گاه

صحیح است که آن شیء بتواند در آن محل قرار داشته باشد.در مورد بحث ما محال است که خداوند در محل قرار داشته باشد،زیرا اگر صحیح باشد که خداوند در محل قرار داشته باشد،یا بودن خدا در آن محل واجب است،پس لازمه اش این است که خداوند به محل احتیاج داشته باشد و نیازمند به غیر، بالذات ممکن الوجود است و اگر حلول خداوند در آن محل لازم نباشد از آن بی نیاز است.کسی که در وجود به محل نیاز نداشته باشد محال است که در محل قرار گیرد و بنا بر این سؤال از محل به کلمهٔ«فیم»در بارهٔ خداوند متعال جهل و نادانی است.

معنای توضیحی شرطیّهٔ متّصلهٔ دوّم این است که اگر جایز باشد از خداوند به کلمهٔ«علام»(بر کجا قرار دارد)سؤال شود لازم می آید که بعضی از جهات و امکنه از خداوند خالی باشد،ولی جایز نیست که مکانی از خداوند خالی باشد، پس پرسیدن در بارهٔ خدا به کلمه علام محال است.بیان ملازمه چنین است:

مفهوم علی که علو و فرقانیّت است چون در چیزی وجود دارد که مورد استفهام است و آن شيء برتر از اوست موجب دو اشکال می شود که لازمه اش تحقّق یکی به وسیلهٔ دیگری است.

1-خالی بودن سایر جاها از وجود حق متعال و این همان چیزی است که امام(علیه السلام)بیان فرمود.

2-قرار گرفتن خدا فوق چیزی(علام)که لازمه اش نبودن خدا در جهات دیگر مانند تحت،یمین،یسار،امام و خلف است.

خالی بودن دیگر جهات از وجود خداوند متعال باطل است(نقیض تالی)،پس این که خدا در فوق چیزی قرار داشته باشد و با کلمهٔ علام سؤال شود باطل است.امّا دلیل بطلان خالی بودن دیگر جهات از وجود خداوند متعال به دلیل آیهٔ شریفهٔ قرآن است «وَ هُوَ اللّهُ فِي السَّماواتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ»

«وَ جَهْرَكُمْ» (1)»و قول دیگر خداوند متعال «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ» هر کجا باشید او با شماست.

اگر گفته شود کسی که برای خدا جهت را ثابت می کند از این آیات غافل نیست و بین اثبات جهت معیّن برای خدا و مقتضای این آیات منافاتی نمی بیند زیرا مقصود از این که خدا در آسمان و زمین است آن است که چون به آنها علم دارد گویا در آن جاست و نیز این که خدا با خلق است یعنی به آنها آگاه است و بودن خدا در جهت فوق به این معناست که ذاتا در آن جا قرار دارد،بنا بر این منافاتی میان مفهوم این آیات با بودن خدا در جهتی خاص دیده نمی شود.

در پاسخ این اشکال می گوییم که خالی بودن جهات دیگر از وجود خداوند را امام(علیه السلام)لازمهٔ بودن خدا در جای معیّن دانسته است.و بطلان این که خداوند در جای معیّنی باشد از این آیات به خوبی استفاده می شود.و آنها که برای خدا جهت معیّنی در نظر گرفته اند به آیاتی استدلال کرده اند که ظاهرا بر جهت خاصّی دلالت می کند مانند قول خداوند تعالی «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» آیاتی که از خداوند جای معینی را نفی می کند با آیاتی که برای خدا جای معیّنی را تعیین می کنند معارض اند،آیات نفی کنندهٔ مکان برای خدا در ذهن عموم مردم روشنتر است از دلایل عقلی بر نفی جهت.و چون آیات شریفهٔ قرآن بر خالی نبودن مکان از وجود خداوند دلالت دارد،لازمه اش این است که خداوند متعال تنها در جهت خاص«فوق»نباشد.بنا بر این سؤال از خداوند به لفظ«علام»باطل است.

اگر اشکال شود:کسی که با علام از خداوند سؤال می کند در حقیقت برای

1- سورهٔ انعام(6):آیهٔ(3): [1]اوست خدا در آسمانها و در زمین پنهان و آشکار شما را می داند و از آنچه به دست می آورید با خبر است.

خـدا اثبات جهت کرده و ابطال این لازم جز به دلیل عقلی ممکن نیست زیرا ظاهر ادّلـهٔ نقلیّه ماننـد آیات قرآن دلالت بر اثبات جهت برای خدا می کند و به همین دلیل امام(علیه السلام)در اثبات بطلان جهت،دلیل عقلی آورده است و به آیات قرآن کریم استدلال نکرده است تا آنان که از ظواهر آیات اسـتفاده می کنند و در همه جا بودن خدا را به احاطهٔ علمی تعبیر می کنند،آیهٔ کریمه «الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی» مانع نظر آنها باشد.

در پاسخ می گوییم:منظور از اسـتوی در این آیه سـلطهٔ قدرت و علم است چنان که در کتب کلام ذکر شده است.این که امام در استدلال جهت«فوق»را ذکر کرده است و از اعتقاد داشـتن این که خدا در فوق قرار دارد بر حذر داشـته به این دلیل است که هر کس معتقد به جهت برای خـدا باشد به دلیل شـرافت فوق خدا را به آن اختصاص می دهد و قرآن کریم در آیهٔ یاد شده به جهت فوق اشاره کرده است،پس شبیه در اثبات جهت فوق قویتر از بقیهٔ جهات بوده است و به همین جهت حضرت آن را متذکّر شده است .

فرموده است: کائن لا عن حدث موجود لا عن عدم کائن در عبارت فوق اسم فاعل کان است و کان در لغت به سه صورت اسـتعمال شده است.

1-کان به صورت فعل ماضـی افادهٔ حـدث و زمان می کنـد،این کان در عرف علمای نحو کان تامّه نامیـده می شود ماننـد:اذا کان الشـتاء فادفئونی (1).در این مصرع کان به معنای حدث و وجد آمده است.

2-کان تنها بر زمان دلالت کنـد و برای دلالت بر حدث نیازمند خبری باشد تا معنای آن را کامل کند.در عرف دانشـمندان نحو این کان را ناقصه می گویند و

1- هر گاه زمستان فرا رسد مرا گرم کنید.

بیشتر مواردی که کان به کار می رود ناقصه است مانند این سخن حق تعالی: «إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً قانِتاً لِلّهِ» (1).

3-کـان خالی از دلالت بر حـدث و یا زمان باشـد، ماننـد قول شاعر: و علی کان المسومـة العراب (2)کان زایـده است و تقـدیر کلام علی المسمومة العراب است.

پس از دانسـتن معـانی کـان و موارد اسـتعمال آن بـدان که کـائن به چیزی گفته می شود که نبوده و وجود یافته است و چون آن شـيء، ذات مقـدس حـق تعـالی می باشـد و ذات حق منزه از زمـان است، بنـا بر این محـال است که مقصود از کـائن در عبـارت امـام(علیه السـلام) (کون)دلالت کننـده بر زمان باشـد و چون حضـرت فرموده انـد کائن لا عن حـدث محال است که(کون)دلالت کننده بر حدث که همان مسبوقیت به عدم است باشد با توجّه به بطلان این که بودن خداوند مستلزم زمان و مسبوقیّت به عدم باشد. بنا بر این کائن جز بر وجود خالی از زمان و حدث دلالت نمی کند و به همین معناست گفتهٔ حق تعالی: «وَ كانَ اللّهُ غَفُوراً رَحِيماً» (3)و مانند فرمودهٔ حضرت رسول(صلی الله علیه و آله): کان اللّه و لا شيء یعنی خدا بود در حالی که هیچ چیز نبود.

شرح کلام حضرت که فرمود: موجود لا عن عدم ، مقصود این است که وجود خداوند حادث نیست. توضیح این که موجود از آن جهت که موجود است، یا وجودش مسبوق به عدم و حاصل از عدم می باشد که چنین موجودی را حادث می گویند، یا مسبوق به عدم و حامل از آن نیست، چنین موجودی را قـدیم می گویند. اثبات این حقیقت که خداوند وجود مسـبوق به عدم نیست بدین شـرح است: اگر خداوند حادث باشد ممکن خواهد بود و اگر ممکن باشد

1- سورهٔ نحل(16): آیهٔ(120): [1]ابراهیم به(تنهایی)یك امّت بود مطیع فرمان خدا

2- اسبهای پسران بنی بکر بر اسبهای نشان دار عرب که در چراگاه رهانید برتری دارد.

3- سورهٔ نساء(4): آیهٔ(96): [2]خدا آمرزنده و مهربان است.

واجب الوجود نیست،در نتیجه اگر خداوند حادث باشد واجب الوجود نیست لیکن خداوند واجب الوجود است،پس حادث نیست.

نتیجهٔ فوق بر اساس صغری و کبرای منطقی و ادلّهٔ خداشناسی حاصل شده است.دوّمین فراز سخن امام(علیه السلام): موجود لا عن عدم ،هر چند معنای بخش اوّل کلام وی: کائن لا عن حدث را تأکید می کند ولی مقصود از بخش اوّل کلام امام(علیه السلام)چیز دیگری است و آن آموزش دادن مردم برای به کار بردن لفظ«کون» برای خداوند متعال است،تا این که به مردم بفهماند که معنای«کون»آنچه به ذهن می آید«حدث»نیست.احتمال دیگر این است که مقصود امام(علیه السلام)از قسمت اوّل: کائن لا عن حدث ،نفی حدوث ذاتی یا اعمّ از حدوث ذاتی و زمانی باشد و مقصود از بخش دوم نفی حدوث زمانی باشد .

فرموده است: مع کل شيء... تا لا بمزائلة .

معنای سخن امام(علیه السلام)این است که خداوند تعالی همراه غیر است و عین غیر نیست.ملاحظهٔ غیر خدا با خدا اضافهٔ عارضی است که برای خداوند نسبت به همهٔ موجودات حاصل می شود،زیرا همهٔ موجودات از ارادهٔ خداوند به وجود آمده اند.پس صحیح است که گفته شود او با همه چیز و مقدّم بر همه چیز است ولی به دو اعتبار مختلف.چون معیّت اضافه ای است که عقل ما با نسبت دادن اشیاء به ذات حق و همراهی وجود حق متعال با وجود آنها و احاطهٔ علمی خداوند به کلیّت و جزئیّت آنها اعتبار می کند چنان که خداوند متعال می فرماید: «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ وَ اللّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (1)و تقدّم خدا بر اشیاء نسبتی است که به اعتبار علّت بودن خداوند برای اشیاء فرض می شود.زیرا مفهوم متعارف معیّت، اعم از نزدیکی زمانی و مکانی است،لذا معیّت خداوند با اشیاء به اعتبار نزدیکی

1- سورهٔ حدید(57):آیهٔ(4): [1]هر کجا باشید او با شماست و به آنچه انجام می دهید بیناست.

به آنهـا نیست،زیرا ذات حق تعالی از زمان و مکان بـدور است و به همین دلیل امام(علیه السـلام)فرموده است معیّت خداونـد با اشـیاء به مقارنه و نزدیکی نیست.امّا این که خداوند غیر اشیاء است ولی با آنها فاصله ندارد به دو صورت قابل توضیح است.

1-غیریّت اعمّ از فاصـله داشـتن است زیرا مفهوم زمان و مکان در مزائله داخل می باشد،بنا بر این مغایرت خداوند با اشـیاء مستلزم فاصله نیست زیرا ذات خداوند از زمان و مکان بدور است و به همین دلیل امام(علیه السلام)فرموده است:غیر اشیاست ولی نه به مزائله.

2-خداونـد تعالی غیر اشـیاء است،به این معنی که ذاتا از همـهٔ اشـیاء جداست زیرا هیچ چیز در معنای جنس و فصـلی با خداوند شـریك نیست،یعنی مـا به الاشتراك نـدارد تا نیازمنـد ما به الامتیاز ذاتی یا عرضـی باشـد.ذاتا با اشـیاء مبانیت دارد ولی نه با فاصـله.و معنای مزائله جدایی شـیء است از اشـیاء به وسیلهٔ فصل ذاتی یا عرضی و چون ما به الاشتراك در مورد خداوند و اشیاء نیست مزایله نیز وجود ندارد.این دو قیـدی که در کلاـم امـام(علیه السـلام)ذکر شـده احکام و همیبی که به اعتبار زمان و مکان از اوصاف مخلوقات می باشـند و در مفهوم معیّت و غیریّت در میان خلق معروف و معتبرنـد از میان می برد و به این حقیقت توجّه می دهـد که درك ذات مقـدّس حق تعالی بالاتر از حکم وهم است و ذات مقدّس حق از صفات ممکنات بری و بدور است.همچنین فراز قبل«کائن لا عن حدث موجود...»حکم وهمی که مشابهت حق تعالی را با موجودات حادث می رساند رد می کند .

فرموده است: فاعل لا بمعنی الحرکات و الآلة اگر معتقد به ثبوت جوهر فرد (1)باشیم،حرکت عبارت است از پدید آمدن

1- به اعتبار بعضی از فلاسفهٔ قدیم جسم مرکب از اجزای لا یتجزا بوده است،اجزای لا یتجزای جسم را جوهر فرد می گفتند.

شيء در مکانی بعد از آن که در مکانی دیگر بوده است.و اگر معتقد به ثبوت جوهر فرد نباشیم،حرکت عبارت است از انتقال یافتن شيء از مکانی به مکان دیگر،و تعریفات مشابه دیگری که برای حرکت آورده اند.اسباب و ابزار چیزی است که فاعل به وسیله آن بر شيء تأثیر می گذارد.مقصود از جملهٔ گذشته این است که خداوند فاعل است ولی آثاری که از ذات مقدس حق ظاهر می شود نه بر حسب حرکت و نه به وسیلهٔ اسباب و ابزار است آن طوری که غیر خدا در صدور فعل نیازمند به حرکت و ابزار می باشد.امّا این که خداوند در انجام فعل نیاز به حرکت ندارد به این دلیل است که حرکت عارض جسم می شود و خداوند تعالی منزّه از جسمیّت است و صدق مسمّای حرکت در بارهٔ خداوند محال می باشد.امّا این که کار خداوند بدون ابزار انجام می شود به دو صورت قابل توضیح است:

1-ابزاری که خداوند می خواهد فعل خود را به وسیلهٔ آن انجام دهد یا خود فعل خداست و در عین حال نیازمند ابزار دیگری و یا نیازمند نیست.

اگر نیازمند به ابزار دیگری نباشد فاعلیّت بدون ابزار ثابت می شود و اگر به توسط ابزار دیگر آن ابزار کارساز است همین سؤال در مورد دوّم پیش می آید و بدین طریق دور و تسلسل لازم می آید.و یا ابزاری که خدا فعل خود را به وسیلهٔ آن انجام می دهد فعل خدا نیست و بدون آن که ممکن نیست که خداوند فعلی انجام دهد،در این صورت خدا در افعال خود نیازمند به غیر خواهد بود و نیازمند به غیر،ممکن الوجود بالذّات است و با فرض این که خدا واجب الوجود بالذّات است ممکن الوجود بالذّات نیز خواهد بود و این خلف است.

2-اگر خداوند کار خود را با ابزار انجام دهد پس بدون ابزار در انجام فعل مستقل نیست،لازمهٔ این اعتقاد ناقص بودن خدا در فعل و کمال یافتن وی به

وسـیلهٔ ابزار خواهد بود و چون نقص در ذات خداوند تعالی محال است، لذا متکی بودن فعل خدا به ابزار محال است.بنا بر این خداوند در ابداع فاعل مطلق است و اشیاء را اختراع و ایجاد می کند و از نقصان ذلت مبرّا و نیاز به حرکات و ابزار ندارد .

فرموده است: بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه بصیر در جملهٔ فوق از بصر گرفته شده و به معنای فاعل یعنی بیننده است.

بصـر حقیقت در دیدن با چشم است و نسـبت به قوه ای که به وسـیله آن علم حاصل می شود مجاز می باشد و مقصود از« منظور الیه »در عبـارت امـام(علیه السـلام)چیزی است که بـا چشم مشاهـده شود.مقصود از این جمله توصـیف خداونـد تعالی است به این که خـداوند بیناست و بینایی او مسـتلزم چیزی نیست.چون بینایی خداوند به معنای دیدن با وسیله نیست و ذات مقدّس حق از داشتن حواس مبرّا و پاك است،از معنای لغوی بصر که دیدن با چشم است در بارهٔ خدا باید بر مبنای مجازی آن عدول کرد و آن این است که خداوند بیناست یعنی عـالم است.قرینه برای اثبـات مجاز بودن این کلمه جملـهٔ: اذ لا منظور الیه من خلقه است،زیرا بینایی امر اضافی است که با توجّه به شـیء قابـل رؤیت معنی پیـدا می کنـد.ولی بینایی در مورد ذات حق به طور ازلی و ابـدی اطلاق می شود در صورتی که هیـچ یك از اشـیاء قابل رؤیت با حسّ،ازلی نیسـتند،چون بر حـدوث عالم اسـتدلالهای عقلی اقامه شده است.پس ذات چیزی ازلی نبوده است که به خداوند،بینا اطلاـق شود.بنـا بر این واجب است که بگوییم خداونـد از آن جهت که واجب الوجود و واجـد تمـام کمالاـت است به همین معنا بینا نیز هست.

احتمال دیگری که در سـخن امام(علیه السـلام)می توان داد این است که کلمهٔ اذ در سـخن حضـرت به این معنی باشد که خداوند بر همهٔ آثار و خلق خود تقدّم وجودی دارد،پس موجودی به ازلیّت ذات خدا و با او نبوده است که مورد نظر و

دیـدن خـدا واقع شود،بنا بر این به طور کلی خداونـد ذاتا به ذات خود آگاه است و چون خداوند،بصـیر به معنای دیدن با چشم نیست لازم است که به اعتبار داشتن صفتی که تمام اشیاء قابل رؤیت برایش وضوح و ظهور داشته باشند بصیر باشد.

به همین جهت است که اسـرار و خفیّات بر خداوند آشـکار می باشد و اوست که همه چیز را مشاهده می کند و می بیند و هیچ چیز حتی در اعماق زمین بر او پوشیده نیست،هر چند اشیاء نام و نشانی نداشته باشند او آگاه به رموز و اسرار و نهفته هاست.

بینـایی از نوع دیـدن با چشم هر چنـد کمال شـمرده می شود امّا این نوع کمال مخصوص حیوان است و بینایی اگر چه کمال است امّا این کمال بشدّت ضـعیف و ناتوان و کم برد است،چون از دیدن اشـیاء دور ناتوان و از باطن اشـیاء هر چند نزدیك باشند درمانده است و صرفا ظاهر اشـیاء را در می یابـد و از درك باطن آنها عاجز است.گفته شـده فایـده ای که بنـدگان خدا از چشم می برند دو چیز است.یکی آن که بدانند خداوند چشم را آفریده است تا نشانه های خداوند و عجایب آسمانها را بنگرند و نگاهشان جز عبرت نباشد.

نقل شـده که به عیسـی(علیه السـلام)گفته شد:آیا هیچ یك از مردم مثل تو هست؟ پاسخ داد کسـی که نگاهش عبرت و سـکوتش اندیشه و سخنش یاد خـدا باشـد مثل من است.فایـدهٔ دیگر این که بدانـد خـدا او را می بینـد و کلام او را می شـنود، پس نگاهش را سـبك و آگاهی خداوند را نسـبت به خود دست کم نمی گیرد.زیرا هر کس چیزی را که خدا آگاه است از دیگران مخفی دارد به توجه داشـتن خداوند تعالی اهانت کرده است.

مراقبت بر صـحّت عمل یکی از ثمرات ایمان است،پس کسـی که به معصـیت خـدا نزدیك شود با این که می دانـد خـدا او را می بیند چه جرأت عجیبی کرده و چه زیان بزرگی برده است و کسی که گمان کند خداوند تعالی او را

نمی بیند چه ناسپاسی بزرگی کرده است .

فرموده است: متوحّد اذ لا سکن... تا لفقده مقصود امام(علیه السلام)از عبارت فوق توصیف حق تعالی به یگانگی و وحدانیّت است و عبارت «اذ لا سکن» را برای اشارهٔ به این حقیقت آورده است که یگانگی او به وحدانیّت ذاتی است نه مثل تنهایی افراد که به اعتبار نداشتن همنشین به آنها تنها گفته می شود یا چنان که مفهوم متعارف از تنها ماندن بعضی مردم همین است که ذکر شد،زیرا افراد عادتا با یکدیگر مشاورت و گفتگو دارند.جدا شدن یکی از حیوانات از دیگران را تنهایی می نامند.

انیس و همدم کسی است که به وجود او آرامش حاصل می شود و به نبودن او وحشت به وجود می آید.همدمی و تنفّر به وسیلهٔ میل طبیعی نسبت به اشیاء معنی پیدا می کند و از خصوصیّات مزاج حیوانی هستند.چون خداوند متعال از جسمانیّت و مزاج داشتن پاك است لزوما از انس و وحشت مبرّاست.

بنا بر این منفرد است به وحدانیّت مطلق نه در قیاس عقلانی این انفراد یا اشیاء دیگر.

قیود سه گانه(فاعل،بصیر،متوحّد)که در سه فصل گذشتهٔ کلام امام(علیه السلام) آمده است برای توجّه دادن به عظمت خداوند تعالی است،چنان که در شرح جملهٔ «لا بمقارنه و لا بمزائله» توضیح دادیم و خلاصهٔ آن این است که اذهان بشر به این معنی توجّه دارد که فاعل نیازمند ابزار و بینا نیازمند چشم است و شخص تنها نیازمند انیس همتای خود می باشد،تا از وحشت رها شود و چون ذات خداوند سبحان از همهٔ این امور منزّه و پاك است امام(علیه السلام)برای از میان بردن این توهّم و بی اعتبار دانستن این پندار خردها را با بیان این قیود سه گانه متنبّه کرده و به حقیقت امر توجه داده است.

ص:285

فصل دوم در نسبت دادن ایجاد جهان به قدرت خداوند تعالی است و به طور

اشاره

اجمال و تفصیل بحث می کند چگونگی بیان این امر قصه ای در پوشش مدح می باشد.

أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَ ابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً- بِلاَ رَوِيَّةٍ أَجَالَهَا وَ لاَ تَجْرِبَةٍ اسْتَفَادَهَا- وَ لاَ حَرَكَةٍ أَحْدَثَهَا وَ لاَ هَمَامَةِ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا- أَحَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَوْقَاتِهَا وَ لاَءَمَ لَآمَ بَيْنَ مُخْتَلِفَاتِهَا- وَ غَرَّزَ غَرَائِزَهَا وَ أَلْزَمَهَا أَشْبَاحَهَا- عَالِماً بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا- مُحِيطاً بِحُدُودِهَا وَ انْتِهَائِهَا عَارِفاً بِقَرَائِنِهَا وَ أَحْنَائِهَا:ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتْقَ الْأَجْوَاءِ- وَ شَقَّ الْأَرْجَاءِ وَ سَكَائِكَ الْهَوَاءِ- فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلاَطِماً تَيَّارُهُ- مُتَرَاكِماً زَخَّارُهُ حَمَلَهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ- وَ الزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ فَأَمَرَهَا بِرَدِّهِ- وَ سَلَّطَهَا عَلَى شَدِّهِ وَ قَرَنَهَا إِلَى حَدِّهِ- الْهَوَاءُ مِنْ تَحْتِهَا فَتِيقٌ وَ الْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ- ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا- وَ أَدَامَ مُرَبَّهَا وَ أَعْصَفَ مَجْرَاهَا- وَ أَبْعَدَ مَنْشَأَهَا فَأَمَرَهَا بِتَصْفِيقِ الْمَاءِ الزَّخَّارِ- وَ إِثَارَةِ مَوْجِ الْبِحَارِ فَمَخَضَتْهُ مَخْضَ السِّقَاءِ- وَ عَصَفَتْ بِهِ عَصْفَهَا بِالْفَضَاءِ- تَرُدُّ أَوَّلَهُ عَلَى إِلَى آخِرِهِ وَ سَاجِيَهُ عَلَى إِلَى مَائِرِهِ حَتَّى عَبَّ عُبَابُهُ- وَ رَمَى بِالزَّبَدِ رُكَامُهُ- فَرَفَعَهُ فِي هَوَاءٍ مُنْفَتِقٍ وَ جَوٍّ مُنْفَهِقٍ- فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ- جَعَلَ سُفْلاَهُنَّ مَوْجاً مَكْفُوفاً- وَ عُلْيَاهُنَّ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَ سَمْكاً مَرْفُوعاً- بِغَيْرِ عَمَدٍ يَدْعَمُهَا وَ لاَ دِسَارٍ يَنْتَظِمُهَا يَنْظِمُهَا ثُمَّ زَيَّنَهَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَ ضِيَاءِ الثَّوَاقِبِ- وَ أَجْرَى فِيهَا سِرَاجاً مُسْتَطِيراً «وَ قَمَراً مُنِيراً» فِي فَلَكٍ دَائِرٍ وَ سَقْفٍ سَائِرٍ وَ رَقِيمٍ مَائِرٍ ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلاَ- فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلاَئِكَتِهِ- مِنْهُمْ سُجُودٌ لاَ يَرْكَعُونَ وَ رُكُوعٌ لاَ يَنْتَصِبُونَ- وَ صَافُّونَ لاَ يَتَزَايَلُونَ وَ مُسَبِّحُونَ لاَ يَسْأَمُونَ- لاَ يَغْشَاهُمْ نَوْمُ الْعُيُونِ وَ لاَ سَهْوُ الْعُقُولِ- وَ لاَ فَتْرَةُ الْأَبْدَانِ وَ لاَ غَفْلَةُ النِّسْيَانِ- وَ مِنْهُمْ أُمَنَاءُ عَلَى وَحْيِهِ وَ أَلْسِنَةٌ إِلَى رُسُلِهِ- وَ مُخْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ وَ أَمْرِهِ- وَ مِنْهُمُ الْحَفَظَةُ لِعِبَادِهِ وَ السَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جِنَانِهِ- وَ مِنْهُمُ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرَضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ- وَ الْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ- وَ الْخَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَرْكَانُهُمْ- وَ الْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ- نَاكِسَةٌ دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ مُتَلَفِّعُونَ تَحْتَهُ بِأَجْنِحَتِهِمْ- مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَنْ دُونَهُمْ حُجُبُ الْعِزَّةِ- وَ أَسْتَارُ الْقُدْرَةِ- لاَ يَتَوَهَّمُونَ رَبَّهُمْ بِالتَّصْوِيرِ- وَ لاَ يُجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ- وَ لاَ يَحُدُّونَهُ بِالْأَمَاكِنِ وَ لاَ يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ

ص:286

لغات

روية:فكر،انديش همامة النفس:همّت داشتن نفس به كارها، بعضى اين لغت را(همامة نفس)خوانده اند كه منظور ترديد در اراده است و از ريشه همهم كه به معناى آوازهاى آهسته و درهم و برهم است گرفته شده و بعضى همّة نفس خوانده اند.

احاطه:تحويل و تحوّل،تغيير و انقلاب از حالى به حال ديگر است،بعضى اين كلمه را اجاله قرائت كرده اند.و اجلّه كه به معناى تعيين وقت است نيز خوانده اند.

ملائمه:جمع كردن يا جمه قرائن:جمع قرينه،آنچه كه به شيء نزديك شود.

احناء:جمع حنو،به معناى ناحيه و اطراف.

فتقها،شكافت آن را.

غرائز:جمع غريزه و به معناى طبيعتى كه انسان بر آن سرشته شده است.

اشباح:جمع شبح،به معناى شخص.

اجواء:جمع جوّ،به معناى فضاى وسيع.

ارجاء:جمع رجا،به معناى اطراف.

سكائك:جمع سكاكه،به معناى فضاى بين آسمانها و زمين،هر فضاى خالى را هوا مى گويند.

اجار:به جريان انداخت.بعضى اجار تلفظ كرده اند كه به معناى گرد هم آوردن و جمع كردن است تلاطم:وقتى كه آب موج پيدا كند و امواج با يكديگر برخورد كنند.

عصف الرّيح:وزش باد ريح العاصفه:باد تند و شديد چنان كه اشيا را بشكند و خورد كند.

سلّطها:بر آن مسلّط و چيره شد.

دفيق:مندفق،ريزش شديد آب.

زخار:مبالغه زاخر،به معناى پر.

متن:باطن و استحكام هر چيزى.

ريح زعزع:بادى كه اشياء را به حركت در آورد و با نيروى زياد آنها را از جا بكند.

فتيق:شكافته شده.

اعتقام:بستن و محکم کردن.گفته می شود:

اعتقم الارض مهبّها یعنی زمین را خالی و بی گیاه قرار داد از سخن عرب که می گوید عقمت الرحم گرفته شده یعنی رحم قادر به باروری نیست.عقم بدون«ت»نیز روایت شده است،به این معنا که ابر را عقیم قرار داد که درختان را باور نمی کند.

مربّ:محل اجتماع.

صفق و تصفیق:ضربی که ایجاد صورت کند عصف:وزش باد با شدت و قوّت.

انارة الموج:آن را تهییج کرد و بالا برد.

ص:287

اصل البحر:آبی که گودال وسیعی دارد.در عرف گاهی به دریای شور گفته می شود.

تموّج البحر:موج یافتن آب و بالا آمدن آن که حکایت از هیجان و حرکت دریا می کند.

مخض:به حرکت در آمدن.

مائر:حرکت دار.

عبّ:بالا آمد و بشدّت خارج شد.

منفهق:وسیع.

مکفوف:چیزی که پایین نمی آید.

سمك البیت:سقف خانه.

عمد:جمع کثره است برای ستونهای خانه.

سقاء:ظرف شیر یا آب.

عباب:آب زیاد.

زکام:آب انباشته.

تسویه:برابری و تعدیل.

سقف:اسم است برای آسمان.

سموك:ارتفاع و بلندا.

عامّة البیت:ستون خانه که خانه بر آن استوار است.

دسار:هر چیزی که برای محکم کردن چیزی بکار می رود مانند میخ و ریسمان و نظایرشان.

مستطر:پراکنده.

فلك:آسمان.گفته شده که واژهٔ فلك از چرخ ریسندگی دایره شکل گرفته شده است.

رقیم:اسم دیگر برای فلك است.و از رقم به معنای نوشتن و نقاشی گرفته شده است.چون ستارگان شبیه خطوط نقاشی هستند.

اطوار:حالات مختلف و انواع متباین.کسائی گفته است.ملائك در اصل مألك با تقدیم همزه بر لام بوده و از الوك که به معنای رسالت

است گرفته شـده سـپس مقلوب شـده و لام قبل از همزه آمده است.و گفته شده ملك در اصل ملئك بوده است و به خاطر كثرت اسـتعمال همزه حذف شده و ملك تلفظ شده و هنگامی كه جمع می بندند همزه را باز می گردانند و ملائكه و ملائك می گويند.

سأم:ملال،خسـتگی مرق السـهم:به تيری گفته می شود كه از يك طرف وارد و از طرف ديگر خارج شود تلفع:به جامه پيچيـده سدنه:جمع سادن به معنای دربان و نگهبان.

قطر:اطراف،ناحيه ركن:طرف،جانب نظائر:مانندها.

ترجمه

با قـدرت كاملهٔ خويش خلايق را آفريد و بدون آن كه انديشه ای به كار برد و يا از تجربه ای اسـتفاده كند و يا در خود جنبش و حركتی پديد آورد و همّتی به خرج

ص:288

دهد که سبب نگرانی او شود به آفرینش پرداخت بدون این که مخلوقات سابقه ای داشته باشند.هر یك از اشیاء را به زمان معیّن اختصاص داد و اشیاء متضاد را الفت بخشید و طبیعت و لوازم هر چیز را به آن بخشید و آن را همراه اشیاء قرار داد، در حالی که قبل از آفرینش آنها به حالشان آگاه بود و به حدود وجودی آنها احاطهٔ کامل داشت و به نشانه های پیوستهٔ آنها دانا بود.سپس خداوند فضای بی نهایت را شکافت و اطراف و جوانب آن را باز کرد و طبقات زیرین هوا را آفرید،و در آن آبی جاری ساخت که امواجش متلاطم و ارتفاعش زیاد و روی هم می غلتید و آن را بر پشت باد تند و پر سر و صدا که هر چیز را از جا می کند سوار کرد.و به باد فرمان داد که آب را از هر سو جمع کرده و باد را بر متراکم کردن آب توانایی بخشید و آبها را تا حدّ معینی به هم نزدیك ساخت،هوا در زیر باد شکافته می شد و آب از بالای باد جاری می گشت،سپس خداوند سبحان باد دیگری آفرید که قدرت باروری نداشت و همیشه می وزید و وزش آن را تند قرار داد و مکان پیدایش و شروعش را دور قرار داد،سپس به آن باد فرمان داد که آب انباشته را به حرکت در آورد و موج دریا را بر انگیزاند،پس آن باد آب را مانند جنبانیدن ظرف شیر به منظور گرفتن روغنش به هم زد (1)و در فضا تند بر آن وزید.قسمت بالای آب را به انتها و قسمت ساکن آن را به متحرّك آمیخت تا بالا و پایین آب کاملا مخلوط شد و بر بالای آن کفی ظاهر ساخت،سپس آن کف را در فضای شکافته و جوّ وسیع بالا برد و از آن کف هفت آسمان را آفرید،و در زیر آسمانها موجی بیافرید آن سان که ریزش نکند و بر بالای آن سقف و فضای وسیع و بلندی قرار داد و بدون ستونی آن را بپاداشت و بدون نگهدارنده ای چون ریسمان و میخ آن را منظّم ساخت.سپس آسمانها را با زیور

1- فمخضته مخض السّقا:در متن خطبهٔ نهج البلاغه ترجمه فیض الاسلام،سقا به کسر سین بر وزن کسا آمده و به معنای مشك یا ظرف شیر می باشد ولی ایشان به نکتهٔ ظریف آن اشاره نکرده،نکته این است که مشك شیر را بشدّت حرکت می دهند تا کرهٔ آن جدا شود و حضرت(علیه السلام)بر هم خوردن امواج و زیر و رو شدن آبها و ظاهر شدن کف بر روی آب را به حرکت مشك شیر برای گرفتن کره تشبیه فرموده است و غالب مترجمان سقابه فتح سین به معنای آبکش گرفته اند و خالی از لطافت می باشد.ویراستار

ستارگان درخشنده زینت بخشید و در آن خورشید فروزان و ماه تابان را در فلکی گردان و سقفی سیار و لوحی نگاشته شدهٔ گردان به جریان انداخت.

سپس خداوند آسمانهای بلند را از هم گشود و از فرشتگان مختلف پر کرد، که بعضی از آنها در سجودند و رکوع نمی کنند و بعضی در رکوعند و برپا نمی ایستند،بعضی در صف ایستاده اند و پراکنده نمی شوند،و دسته ای تسبیح گویند که خسته نمی شوند،خواب چشم آنها را فرا نمی گیرد و افکارشان دارای اشتباه نیست و در بدنهایشان سستی پدید نمی آید و دچار فراموشی نمی شوند.

بعضی از آنان امین وحی و برای پیامبران ترجمانند و عدّهٔ دیگری برای رساندن فرمان خدا در میان خلق آمد و شد می کنند و گروهی حافظ بندگان خدایند و دسته ای دربان بهشتند.و بعضی پاهایشان در طبقات زیرین زمین ثابت شده و گردنهایشان از آسمان بالا گذشته است،اعضا و جوارحشان از اطراف و اکناف جهان بیرون رفته و شانه هایشان با پایه های عرش الهی مناسب و موافق است.

چشمهایشان در برابر عظمت حق فرو افتاده و از هیبت به بالا نمی نگرند و زیر عرش الهی از روی خضوع خود را به بالهای عجز خویش در پیچیده اند،حجابهای عزّت و پرده های قدرت حق تعالی بین آنها و طبقهٔ فروتر آنها قرار گرفته،خدا را به تصوّر در نمی آورند و صفات مخلوقین را در بارهٔ خدا جاری نمی سازند و او را در مکان محدود نمی کنند و برای او نظیر و شبیهی قرار نمی دهند ».

شرح

من(شارح)در زبان اهل لغت فرقی میان انشا و ابتدا نیافتم.هر یك از این دو به معنای ایجاد کردن بدون سابقه و مدل است جز این که فرق ظریفی در معنای این دو واژه بگذاریم تا کلام امام(علیه السلام)از تکرار محفوظ بماند به این طریق که گفته شود مفهوم انشاء ایجاد چیزی است که مانند آن چیز سابقه نداشته باشد و مفهوم ابتدا ایجادی است که قبل از آن سابقهٔ ایجادی نبوده باشد.

جملهٔ انشای خلق و ابتدای آن،اجمالا اشاره دارد به چگونگی آفرینش مخلوقات و قدرت خداوند متعال بعد از این که به اصل ایجاد به وسیلهٔ فطر

الخلائق بقدرته اشاره کرده است.و پس از دو فعل انشأ و ابتدأ برای تاکید، مصدر این دو فعل یعنی«انشاء»و«ابتداء»را آورده است و صحّت اسناد انشاء و ابتداء به خداوند متعال روشن است،به این دلیل که چون خداوند متعال مسبوق به غیر نیست(چیزی بر خدا تقدّم وجودی ندارد)پس این که سرچشمهٔ ایجاد،خداوند متعال است،صدق می کند.و چون جهان قبل از وجود خدا نبوده است،قهرا ابتدا بودن خداوند برای جهان صدق می کند .

فرموده است: بلا رویّة أجالها... تا اضطرب فیها چون ویژگیهای چهار گانهٔ فوق از شرایط دانش مردم و کارهای آنها بوده است، تا آنجا که اصول آنها ممکن نبوده است مگر با آن صفات،امام(علیه السلام) خواسته است که خداوند سبحان را از این ویژگیها مبرّا سازد،و این که ایجاد جهان متوقّف بر هیچ یك از شرایط فوق نیست،به توضیح ذیل است:

1-چون فکر و اندیشه عبارت است از حرکت نیروی اندیشه گر،در فراهم سازی و به دست آوردن مقدّمات مطلب و انتقال آنها به ذهن،بنا بر این نسبت دادن فکر و اندیشه برای انجام فعل به خداوند متعال از دو جهت محال است:

الف-قوهٔ تفکّر از خواص نوع انسان است،بنا بر این بر ذات خداوند روا نیست.

ب-فایدهٔ تفکر تحصیل امور مجهوله است و جهل بر خداوند متعال محال است.

2-تجربه،چون تجربه عبارت است از حکم دادن به ثبوت امری برای شيء به واسطهٔ مشاهدات مکرّری که مفید یقین باشند و نیز لازمهٔ تجربه ضمیمه شدن یك قیاس پنهانی است به آن،و آن قیاس عبارت از این است که اگر وقوع امری اتفاقی باشد نتیجهٔ دائمی و یا بیشترین نتیجه را نمی دهد و از این برهان

ثابت می شود که نتیجهٔ تجربی یقینی است و متّکی بر یك قیاس برهانی،و متوقّف بودن خداوند بر قیاس برهانی به دو دلیل محال است.

الف-قیاس برهانی مرکّب از اقتضای حسّ و عقل است،مثلاـ وقتی انسان پس از خوردن یك داروی معیّنی به طور مکرر دچار اسهال شود،عقل این حکم کلّی را استنتاج می کند که این دارو مسهّل است و روشن است که جمع شدن حسّ و عقل از ویژگیهای نوع انسان می باشد.

ب-تجربه برای کسب دانشی است که قبلا فراهم نبوده است،بنا بر این کسی که در دانش خود به تجربه نیازمند است ذاتا ناقص است و با تجربه دانش خود را کمال می بخشد و هر کسی که از دیگری کمال بگیرد نیازمند اوست و همچنان که گذشت چنین موجودی ممکن الوجود است و ممکن الوجود بودن بر خداوند محال است،با توضیح فوق روشن شد که فعل خداوند متّکی بر تجربه نیست.

3-حرکت-چنان که می دانیم حرکت از خواص اجسام است و خداوند متعال از جسمیّت مبرّاست،هر چند بر خداوند محرّك کلّ صدق می کند،ولی متحرّك بودن صدق نمی کند زیرا متحرّك چیزی است که حرکت به او قائم می باشد و محرّك اعمّ از متحرك است یعنی ممکن است متحرك باشد و ممکن است نباشد.

4-همامه یا همت-چون این واژه از اهتمام گرفته شده و حقیقت آن میل قطعی نفسانی بر انجام فعلی است که توأم با رنج و غم باشد و این در بارهٔ ذات مقدّس حق متعال به دو علت محال است.

الف-میل نفسانی از خصوصیّات انسان است که برای جلب منفعت به کار می رود و خداوند متعال از میل نفسانی و جلب منافع منزّه و پاك است.

ب-همّت بستن به کاری در رسیدن به مطلوب مستلزم رنجی می باشد و

تألم رنج بر خداوند متعال محال است.

چون ایجاد عالم به وسیلهٔ خداوند متعال به هیچ یك از انواع یاد شدهٔ فوق صورت نگرفته است،بنا بر این خلقت،اختراع محض بدون ابزار است که از نیاز داشتن به غیر ذات مقدّسش به دور است.بنا بر این او ایجاد کنندهٔ آسمان و زمین است و هر گاه به چیزی فرمان دهد که«باش»به وجود می آید.

امام(علیه السلام)کلمه رویّه را به «اجال» و تجربه را به«استناد»و حرکت را به «احداث»و همامه را به«اضطراب»هم ردیف آورده است تا این کیفیّات را از ذات مقدّس حق منتفی سازد بدین شرح که فعل خداوند نیاز به فکر و تجربه و حرکت و همّت ندارد .

فرموده است: اجال الاشیاء... تا الزمها اشباحها امام(علیه السلام)پس از آن که ایجاد عالم را به خداوند جهان نسبت داد به طور مفصل اشاره به ترتیب از جهت تازگی صنع و حکمت کرده است که چگونه جهان مطابق حکمت بالغهٔ الهی پیش از ایجاد،به طور تفصیلی در علم خداوند وجود داشته است.

مقصود امام(علیه السلام)از جملهٔ اجال الاشیاء ،اشاره به وابستگی اشیاء به زمانهای خودشان بر حسب آنچه در لوح محفوظ به قلم الهی مقرر شده است می باشد،به گونه ای که هیچ متقدّمی متأخّر و یا متأخّری متقدّم نمی شود.

معنای لغوی اجاله،انتقال یافتن هر چیزی به وقت خاص خود و تحویل آن از عدم و امکان صرف به مدّت معیّنی است که برای وجودش لازم است.

حرف لام در کلمهٔ«لا وقاتها»بیان کنندهٔ علّت است،یعنی خداوند اشیاء را به این دلیل که دارای وقت معیّنی می باشند ایجاد کرده زیرا هر وقتی بر حسب قدرت و علم خداوند جایگاه خاصّی دارد که در غیر آن واقع نمی شود و به عبارت دیگر معنای تأجیل این است که خداوند اوقات را ظرف معیّنی برای اشیاء قرار

داده که از آن مقدّم و مؤخّر نمی شوند،چنان که در قرآن مجید فرموده: «جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ » (1).

امام(علیه السلام)با جملهٔ:لائم بین مختلفاتها،به کمال قدرت خداوند تعالی توجّه داده است که به دو صورت توضیح داده می شود:

الف-خداوند به قدرت کاملهٔ خود و مطابق حکمت،عناصر چهار گانه را که از نظر کیفیّت ضدّ یکدیگرند،جمع کرده است به گونه ای که هر یك با دیگری اثر خاص خود را از دست داده و ترکیب شده اند،و این را اصطلاحا تفاعل می گویند،به این صورت که کیفیّت متوسطی میان اضداد متشابه پدید می آید که به مزاج تعبیر می شود،بنا بر این مخلوط شدن جسم لطیف با کثیف با توجّه به تضاد کیفیّت و نهایت دوری که از یکدیگر دارند به قدرت کاملهٔ حق تعالی است و از بزرگترین دلایلی است که بر کمال خداوند دلالت می کند.

ب-مناسبتی که بین ارواح لطیف و نفوس مجرّدی که در قوام وجودشان به هیچ وجه نیاز به مادّه ندارند و میان بدنهایی که صرفا جسمانی و از این بابت ظلمانی و کثیف اند برقرار کرده است و هر نفسی را به بدنی خاص قرار داده و آنچه که لازمهٔ بقا و هستی آنها از مصالح است،طبق نظام کامل و راهنمایی لازم تعیین فرموده است،که بر کمال قدرت و لطف و حکمت خداوند گواهی می دهد .

سخن امام(علیه السلام)که فرمود غرایز را در طبیعتشان قرار داد اشاره به رکن اساسی جسمانی نفسانی است و آنچه که قوام جسم به اوست و هر صاحب طبیعتی بر آن غریزه سرشته شده است و مقتضای قوایی که سرشت انسان بر آن استوار شده است لوازم و خواص اوست،مانند قوّهٔ تعجّب و خنده برای انسان و شجاعت برای شیر و ترس برای خرگوش و مکر و فریب برای روباه و...

1- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(34): [1]هر گاه اجلشان فرا رسد ساعتی مقدم و موخر نمی شود.

امام(علیه السلام)از ایجاد غرایز به غرز که به معنای تمرکز و استواری است، استفاده کرده،و استعاره آورده است،زیرا عقل میان غریزه و استواری و ثبات مشابهت می بیند و این شباهت از جهت مبدأ و غایت مانند ثابت شدن شيء در زمین است.توضیح این که خداوند سبحان،غرایز را در جایگاه و اصول خود پابرجا داشته و فایدهٔ آن چیزی است که از آثار پدید می آید و موافق مصلحت جهان است چنان که انسان در زمین بذری را می افشاند تا از آن ثمرهٔ مطلوب به دست آورده و از آن بهره مند شود.بنا بر این وجود غرایز در انسان به منزلهٔ بذر در زمین و نتیجهٔ آن به منزلهٔ محصولی است که به دست می آید.خواص و لوازم از غرایز تفکیك ناپذیرند و به همین دلیل امام(علیه السلام)فرموده است«الزمها اسناحها»که اشاره به همین غیر قابل جدا شدن لوازم از اصول غرایز است و زوال لوازم از غرایز امری غیر ممکن است و معنای لازم چیزی،همین است.

بعضی عبارت حضرت را به جای اسناحها،اشباحها قرائت کرده اند.

مقصود این است که آنچه در طبیعت اشخاص از لوازم و غرایز سرشته شده است تفکیك ناپذیرند.چه غرایز را از لوازم شخص بدانیم،مانند زرنگی و زیرکی در مورد بعضی از مردم،و کودنی و بی توجّهی نسبت به بعضی دیگر.و یا این که غرایز را از لوازم طبیعت انسان بدانیم،زیرا طبیعت در همهٔ اشخاص وجود دارد.توضیح مذکور در صورتی است که ضمیر در کله الزمها:در عبارت امام(علیه السلام)به غرایز باز گردد ولی اگر ضمیر را به اشیاء برگردانیم مقصود این خواهد بود که خداوند سبحان هنگامی که اشیاء را به اوقات معیّنی اختصاص داد و بین متضادها رابطه برقرار کرد.و غرایزی در طبیعت آن مطابق علم و قضای خود به وجود آورد،برای هر یك ویژگیهای خاص و جزئی را که مطابق سرشتشان بود،مقرر فرمود.اگر گفته شود لوازم طبیعت مقتضای ماهیت اشیاست بنا بر این چگونه الزام آنها را به اصولشان به قدرت خداوند تعالی نسبت می دهیم؟

در پاسخ می گوییم هر چند مقتضای طبیعت اشیاء به ماهیّت اشیاء مربوط است،امّا وجود آنها به قدرت خدای تعالی بستگی دارد.پس الزامی بودن آنها برای اصولشان،تابع ایجاد اصول آنها می باشد .

فرموده است: عالما بها قبل ابتدائها... تا احنائها منصوبات سه گانه فوق(عالما،محیطا،عارفا)بنا بر حال بودن،منصوبند و فعل عمل کننده در آنها الزمهاست،چون نزدیکترین فعل به این منصوبات است و این منصوبات سه گانه تفسیر افعال جملهٔ ما قبل می باشند اجال،لائم،غرّز الزم و مقصود از قضیّهٔ اوّل(عالما بها)اثبات افعال چهارگانه است برای خداوند، در حالی که خداوند به اشیاء قبل از ایجادشان آگاه بوده،و همهٔ آنها به طور کلّی و جزئی،در علم خداوند حضور داشته اند و مقصود از قضیّهٔ دوّم(محیطا به حدودها) نسبت این افعال به خداوند است،در حالی که او احاطهٔ علمی به حدود و حقایق آنها داشته است و هر یك را از دیگری به طور جداگانه می دانسته است که در چه حدّی پایان می یابند،و به چه نهایت و فایده ای می رسند.محتمل است که منظور از انتهائها،انتها یافتن هر ممکن به سبب خود و انتها یافتن موجودات در سلسلهٔ وجود به خداوند متعال باشد.و در قضیّهٔ سوّم (عارفا بقرائنها) نسبت دادن افعال به قدرت خداوند است در حالی که خداوند به لوازم و عوارض اشیاء آگاه بوده و به این که چگونه اشیاء به یکدیگر نزدیك اند مطّلع است،و به ترکیب و همگونی اشیاء مانند اختلاط یافتن بعضی عناصر با بعضی در شکل گیری طبیعی به ترتیب خاص سرشت آفرینش آگاه بوده است.و خداوند می دانسته که جوانب اشیاء به چه حدّی پایان می یابد و به چه اموری مقرون می شود.خلاصهٔ این فراز این است که خداوند،به تمام معلومات کلّی و جزئی آگاه بوده است،و این طبیعت ذات علم الهی است که چیزی بر او پوشیده نیست.

اگر گفته شود که اطلاق اسم عارف بر خداوند تعالی جایز نیست به دلیل

گفتار پیامبر که فرمود:برای خداوند 99-اسم است که هر کس آنها را بداند داخل بهشت می شود (1).و اجماع علما بر این است که عارف از جملهٔ آن 99 اسم نیست.

پاسخ می گوییم که:ظاهرا اسمهای خداوند تعالی به دو دلیل از 99 تا بیشتر است.

1-فرمودهٔ پیامبر که به هنگام دعا فرمود:خداوندا از تو می خواهم به حقّ تمام اسمهایی که با آنها خود را نامیده ای و یا در کتابت نازل کرده ای و یا به کسانی از آفریـدگانت تعلیم داده ای و یا در علم غیبت بر گزیده ای (2).این کلام پیامبر تصریح دارد بر این که خداوند بعضی از اسماء خود را بیان داشته است.

2-فرمودهٔ دیگر پیامبر در بارهٔ ماه مبارك رمضان،رمضان اسمی از اسماء خداوند تعالی است (3).و به دلیل قول صحابه که می گفتند فلان شخص اسم اعظم الهی را داراست و این به بعضـی از اولیا و انبیا نسـبت داده شده است،و همهٔ اینها دلالت دارند بر این که اسماء خداوند تعالی بیشتر از 99 تاست.اگر توضـیحی که داده شد حقیقت باشد روی سخن به فرمودهٔ پیامبر است که فرمود برای خداوند 99 اسم است هر کس آنها را بداند داخل بهشت می شود،که به صورت قضـیّهٔ واحده ای که معنای اخبار دارد آمده است،به این معنا که از اسماء خداوند تعالی 99 اسم است که دانسـتن آنها موجب دخول بهشت می شود.این که پیامبر 99 اسم را بیان فرموده است،برای بیان شرافتی است که در دیگر اسمها نیست.بدین توضیح که مثلا این اسماء جامع انواع معانی می باشد که حاکی از

1- انّ للّه تسعة و تسعین اسما من احصاها دخل الجنّة.

2- أسئلك بكلّ اسم سمیّت به نفسك او انزلته فی كتابك او علّمته احدا من خلقك و استاثرت به فی علم الغیب.

3- انّه اسم من اسماء اللّه.

کمـال خداونـد است،به گـونه ای که این جـامعیّت برای غیر این 99 اسم نیست، پس از حـدیث رسـول اکرم برای نفی اسـماء دیگر خـدا نیست.با روشن شدن این موضوع رواست که گفته شود عارف از اسمهای خداوند است.

اگر گفته شود که:اسم اعظم خدا داخل در این 99 اسم نیست،زیرا که این اسامی متداول بین همهٔ مردم بوده،ولی اسم اعظم مخصوص انبیا و اولیاست و هر گاه چنین باشد چگونه صحیح است که این اسما اشرف اسمای الهی باشد.

در پاسـخ می گوییم:احتمال دارد که اسم اعظم از این 99 اسم خارج باشد،و شـرافت اسم اعظم به نسـبت بقیّهٔ اسماء منظور شده باشد.و احتمال دارد که داخل در این 99 اسم باشد ولی ما دقیقا آن را نمی شناسیم و کسانی که به یقین آن را می شناسند اولیا و انبیا هستند .

فرموده است: ثم انشاء سـبحانه... تا سـبع سماوات پس از آن که امام(علیه السلام)در فصل گذشته در نسبت دادن آفرینش جهان به قدرت خداوند متعال به طور اجمال اشاره فرمود،اینك شروع به تفصیل خلق و چگونگی ایجاد آن،و اشاره به آغاز و حسن جریان امور کرده است به ترتیب زیر:

بحث اوّل-آنچه از خلاصهٔ این فصل فهمیده می شود این است که خداوند مکانها و جایگاههایی را برای جریان آب مقدّر فرموده و سـپس باد نیرومنـدی را برای ضـبط و حفظ و حمل آن آفریـد.از این بیان امام که: الهواء من تحتها فتیق و الماء من فوقها دفیق فهمیـده می شود که مکانها و جایگاههایی در زیر آن آب وجود دارد،و باد را فرمان داده است آب را حفظ و ضبط کند تا به آن مکانها برسد.

بعضی از عبارت امام چنین فهمیده اند که مکانهای خالی در زیر باد و آب بر روی آن قرار دارد و باز در زیر باد فضای گستردهٔ دیگری است که به قـدرت خداونـد معلّق و محفوظ است و چنان که در کلام امام(علیه السـلام)آمده بود،بجز بادی که آب را در فضا ضـبط و حفظ می کند،خداوند باد دیگری را آفرید تا آن آب را به

حرکت در آورده و به جاهای معیّنی روانه کنـد.از این عبارت که فرمود:عقّـد مهبّها، یعنی از آن آب به مقدار مخصوصـی به هر جا که اراده فرمود فرسـتاد،آشـکار می شود که مراد مطلق فرسـتادن آب نیست.گروهی کلام امام(علیه السلام)را «اعتقم مهبّها» قرائت کرده اند،در این صورت معنای سـخن،یا این خواهـد بود که خداونـد مسـیر آب را بی مانع قرار داد و یا این است که آب را چنان جاری ساخت،که مجرا و مسـیر حرکت و مقصـد آن بر کسـی معلوم نیست.و حرکت بـاد را مـداوم و ملاـزم بـا حرکت دادن آب قرار داد و جریـان آب را تنـد کرد و سرچشـمهٔ آن را دور قرار داد.و سـپس باد را برای به موج در آوردن آب گماشت تا آن را موّاج کنـد و بشـدّت به هم بزند تا بر روی آب کف برآید و سپس خداوند متعال آن کف روی آب را در فضا بالا برد و از آن آسمانهای بلند را آفرید.

بحث دوّم-مشابه کلام امام(علیه السـلام)در قرآن کریم آمـده است،خداونـد در قرآن کریم اشاره فرموده است،که آسـمانها از دود آفریـده شده اند مانند این آیه: «ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ» (1)،مقصود از دخان چنان که در اقوال فراوانی آمده است،بخار آب است و از جمله آن اقوال،قولهای زیر است:

الف-از حضـرت باقر محمّد بن علی(علیه السـلام)روایت شده است که فرمود هنگامی که خداوند سـبحان اراده کرد آسمان را بیافریند،به باد امر فرمود تا دریا را به تلاطم آورد به گونه ای که کف بر روی آب ظاهر شد و از میان موج دریا و کف دودی بدون آتش به هوا بلند شد،و سپس خداوند از آن آسمان را آفرید.

ب-آنچه که در سـفر اول تورات آمـده این است که مبـدأ آفرینش،جوهری بود که خداونـد آن را آفریـد و به آن از روی هیبت نگاه کرد،پس اجزای آن ذوب شد و به صورت آب در آمد و از آن بخاری مثل دود برخاست و از آن دود آسمانها

1- سورهٔ فصّلت(41):آیهٔ(11): [1]سپس ارادهٔ آفرینش آسمان فرمود در حالی که به صورت دود بود.

را آفریـد و بر روی آب کفی پدیـد آمد و از آن زمین و کوهها را آفرید و در روایتی دیگر آمده است که از کف روی آب،زمین مکّه را آفرید و سپس زمین را از زیر کعبه گسترانید و به همین دلیل مکّه را امّ القراء می نامند.

ج-شبیه نقـل تورات روایتی است که از کعب نقـل شـده است،به این مضـمون که:خداونـد یـاقوت سبزی را آفریـد و به آن از روی هیبت نگریست،پس به صورت آب مرتعش در آمد،و پس از آن باد را آفرید که آب را متراکم ساخت و پایه های عرش را بر روی آب قرار داد،چنان که خداونـد متعـال فرموده است: «وَ کانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ» (1)د-تالس ملطی که از حکمای مشـهور قدیم می باشد،پس از یکتا دانسـتن صانع اوّل جهان و منزّه دانسـتن او،چنین گفته است:«عنصری را که در آن کلّ صور موجودات و معلومات بود ابداع کرد،و به این دلیل او را مبدع اوّل می گویند».

سپس گفته است که عنصر اوّل آب است و از آن انواع جواهر،آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست،آفریده است.بنا بر این او علّت هر پدیده ای است و علّت ترکیب هر عنصـر جسـمانی است و سـپس بیـان داشـته است که از آب منجمـد زمین را آفریـد،و از آب بخـار هوا را و از خلاصهٔ آب،آتش و دود،و از بخار آسمانها را آفرید و تالس ملطی بیان می کند که اینها را از تورات دریافت کرده است.

ه-آنچه که من(شـارح)در کتاب بلینوس حکیم که نامش«الجامع لعلل الاشـیاء»است دیـده ام،اشاره ای نزدیك به همین قول تالس است و اینك کلام او را ذیلا می نگارم:

«خداوند تبارك و تعالی پیش از همهٔ موجودات وجود داشت و اراده کرد خلق را بیافریند،کلمه ای را بر زبان آورد،پس اوّل موجود کلمهٔ اللّه بود که

1- سورهٔ هود(11):آیه(7): [1]عرش(قدرت)او بر آب قرار داشت.

فرمانبردار او بود و با کلمهٔ اللّه حرکت آغاز شد،و پس از کلام،خداوند تعالی فعل را ایجاد کرد و به وسیلهٔ فعل به حرکت و به وسیلهٔ حرکت به حرارت دلالت کرد و پس از آن که حرارت به نهایت رسـید،سـکون پدید آمد و سکون را نشانهٔ سرما قرار داد و پس از آن طبایع چهارگانهٔ عنصری را از این دو قوّه یعنی سرما و گرما پدید آورده توضیح این که از حرارت نرمی حاصل می شود و از انجماد خشکی پدید می آید.هر یك از قوای چهارگانـهٔ مفرد را با بعضـی درآمیخت و از اختلاط و آمیزش آنها طبایع چهارگانه پدید آمد.هر یك از این طبایع چهارگانه قائم به نفس خود و غیر مرکب انـد.پس از آمیزش حرارت و خشـکی آتش پدیـد آمـد و از برودت و رطوبت آب و از حرارت و رطوبت هوا،و از آمیزش سـرما و خشـکی زمین پدید آمد.سپس چنین ادامه داده است که چون حرارت طبیعت زمین را حرکت داده آب به دلیل لطافتش در روی زمین به حرکت در آمد.آنچه از آب به زمین برخورد می کرد به خاطر سـنگینی زمین به بخار تبدیل شد،و بخار چون لطیف و دقیق بود به هوا رفت و آن اول دودی بود که از روی آب برخاست و با هوا درآمیخت و به دلیل سـبکی و لطافت،بلنـد شد و در صـعود و بالا رفتن به انـدازهٔ توان و دوری از حرارت،تا نهایت درجه رسـید و فلك اعلا را که فلك زحل است ساخت،دوباره گرما آب را به حرکت در آورد،از آن دودی پدید آمد،که به لطافت هوا نبود و به دلیل لطافت کم به فلك زحل نرسید،و از آن فلك دوّم ساخته شد که فلك مشتری است.به همین طریق از بلند شدن بخار افلاك پنج گانهٔ دیگر ساخته شدند.از تمام این اشارات استفاده می شود که آب عنصر اصلی است که از آن آسمان و زمین آفریده شد و این مطابق کلام امام(علیه السلام)است .

بحث سوّم–در بارهٔ این سخن امام(علیه السلام)است که فرمود: ادام مربّها .

قطب راوندی در معنای این جمله گفته است که اجتماع آب و باد و تسویهٔ آب را به وسـیلهٔ باد مقرر فرمود.توضـیح سخن راوندی این است که چون آب

جایگاه وزش باد بوده است، محلّی که باد در حرکت آوردن آب نقش مؤثری داشته است تعبیر به مربّها شده است. یعنی موضعی که باد بر آن وزیده و حرکت آب را به انجام رسانده است. با این توضیح معنای ادام مربّها این خواهد بود که خداوند متعال جایگاه وزش باد و حرکت آب را به وسیلهٔ آن در جهت مقصود استمرار بخشید. احتمال دارد که مربّها اسم مکان باشد و به عنوان مصدر به کار رفته و معنای ضمنی جمله چنین خواهد بود ادام اربابها، یعنی حرکت باد، ملازم به حرکت در آمدن آب قرار گرفت و احتمال دارد که جمله معنای تشبیهی داشته باشد، بدین توضیح که باد از لحاظ کثرت و قوّت سبب آثار خیر است و بدین دلیل تشبیه شده باشد به«دیمه»، یعنی جایگاه و محلی که لزوما باد به آنجا می رسد و به آن قوام می یابد. در مثل گفته می شود: قد ادامه اللّه، یعنی خداوند او را در نزد خود سیراب گرداند .

فراز دیگر سخن امام(علیه السلام)که فرمود و ابعد منشأها ،قطب راوندی گفته است:

یعنی ارتفاع آب را در فضا به جایگاه بلندی می رساند. در این باره من(شارح) می گویم: واژهٔ منشأ به معنای محل نشو است یعنی جایگاهی که از آن ایجاد می شود. بنا بر این از آن ارتفاع فهمیده نمی شود مگر این که بگوییم منشأها به معنای مصدر به کار رفته است. یعنی جایگاه انشاء و معنی این باشد که خداوند از جایگاه ایجاد آب تا مقصد دوری آب را فرستاد، چیزی که این معنا را تأیید می کند مطلبی است که امام(علیه السلام)با این عبارت: نشأت مت مبدء بعید، به آن اشاره می کند و بدین لحاظ است که اطلاع یافتن بر آغاز حرکت آب ممکن نیست، بلکه صرفا قدرت حق سبحانه و تعالی و بخشش اوست .

در مورد فراز دیگر کلام امام(علیه السلام) «و امرها...» قطب راوندی رحمة اللّه علیه فرموده است. منظور از فرشتگان گمارده بر وزش باد است که آبها را بر یکدیگر می غلطانند و به حرکت درمی آورند، چنان که ماست را برای به دست آوردن کره

در مشك بشدّت به هم می زنند.به کار بردن کلمه امر نسبت به باد استعمال مجازی است زیرا شخص حکیم جماد را امر نمی کند.

من(شارح)در شرح این جمله می گویم:حمل کردن کلمهٔ امر بر وزش باد بهتر است زیرا در معنایی است که قطب راوندی ذکر کرد در لفظ امر مجاز پیش می آید و کلام مخصوصی نیز در اینجا برای خطاب به باد وجود ندارد.بعلاوه از گفتهٔ قطب راوندی خشم بر ملائکه استفاده می شود و در حقیقت دو مجاز،یکی مجاز در لفظ امر و دیگری مجاز در نسبت امر به فرشتگان لازم می آید،هر چند در نسبت دادن امر به باد،در صورتی که مقصود فرشتگان باشد،مجاز لازم می آید.

اما اگر لفظ را بر معنای ظاهر حمل کنیم،یعنی منظور امر به باد باشد،صرفاً مجاز در لفظ امر خواهد بود نه در نسبت آن،و چون یك مجاز لازم می آید از قول قطب راوندی بهتر است .

این عبارت امام که فرمود: مخض السّقاء و عصفها بالفضاء یعنی مانند سقّا که آب را در مشك به حرکت در می آورد و به هم می فشرد،باد آب را فشرد و بشدّت در هوا فشاند.در این عبارت مضافی که صفت مصدر بوده(مأخذ و عاصف)حذف شده و مضاف الیه در جای آن نشسته و به همین دلیل به صورت مصدر،منصوب شده است.

الف و لام ماء در سخن امام(علیه السلام)که فرمود: بتصفیق الماء ،الف و لام عهد ذکری است به کلام دیگر امام(علیه السلام)که فرمود: ماء متلاطما ،اشاره دارد به این دلیل، منظور از آب متلاطم و آب انباشته یك آب بیشتر نیست.این نوع تکرار در کلام فصیح رواست،چنان که خداوند متعال فرموده است: «کَما أَرْسَلْنا إِلی فِرْعَوْنَ رَسُولاً فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ» (1).

1- سورهٔ مزمّل(73):آیهٔ(16): [1]ما به سوی فرعون پیامبری فرستادیم و فرعون با آن پیامبر مخالفت کرد.

اگر اشکال شود که کلمات:الاجواء-الارجاء-سکائك الهواء امور عدمی هستند چگونه نسبت آنها به ایجاد از جانب خدا صحیح است؟.

در پاسخ می گوییم معنای این کلمات عبارت است از خلأ و جایگاه،و در این که جایگاه و مکان امور عدمی هستند یا وجودی،اختلاف مشهوری است، پس اگر وجودی باشد نسبت آنها به قدرت صحیح است و در این صورت معنای این کلمات گسستن و شق کردن می باشد و معنای ضمنی آنها در اسناد به قدرت خداوند چنین خواهد شد:خداوند باد را جایگاه و محل استقرار آب قرار داد.

هنگامی که با این وصف جایگاه باد از مطلق هوا و خلأ ایجاد شد خداوند آب را در آنجا ایجاد کرد و اختصاص یافتن آب به محل خاصّی به سبب قدرت خداوند تعالی است پس نسبت دادن ایجاد این کلمات را به خداوند نسبت صحیحی خواهد بود.گویا خداوند سبحان جایگاه خاصّی را برای حاصل شدن جسمی شکافته است.

روایت شده که زراره و هشام در بارهٔ موجود بودن و موجود نبودن هوا اختلاف پیدا کردند.این اختلاف را یکی از غلامان امام صادق(علیه السلام)به آن حضرت خبر داد و چنین گفت:من در بارهٔ این موضوع متحیّرم و اصحاب ما در این مورد اختلاف دارند.امام(علیه السلام)فرمود این اختلافی نیست که منجر به کفر و گمراهی شود.

این که امام(علیه السلام)از توضیح این موضوع خودداری کرد،برای این است که اولیای خدا وظیفه دارند که راه خدا را برای مردم روشن کرده و بندگان خدا را به راه مستقیم ارشاد فرمایند.و اصولاً جز به یکی از دو امر توجّه ندارند یکی آنکه مردم را به راه هدایت به طور واضح و آشکار ارشاد کنند و دیگر آنچه که موجب گمراهی می شود بیان کرده و مردم را به راه راست هدایت کنند.امّا توضیح این که هوا موجود است یا موجود نیست فایدهٔ زیادی در امر معاد ندارد،بنا بر این جهل به

آن چیزی نیست که به امر معاد زیان وارد کند،بدین سبب رها کردن آن و پرداختن به امور مهم سزاوار است .

بحث چهارم-قرآن کریم تصریح دارد به این که آسمان از دود ایجاد شده است ولی سخن امام(علیه السلام)در این خطبه گویای این حقیقت است که آسمان از کف آب پدید آمده است.و در خبر دیگری وارد شده بود که از کف آب زمین پدید آمده است.با توجه به این سه قول ناگزیر باید برای این اشارات وجه جامعی وجود داشته باشد و لذا می گویم(شارح)وجه جامع میان کلام امام(علیه السلام)و لفظ قرآن کریم،سخن حضرت باقر(علیه السلام)است که فرمود از موج دریا و کف آن دودی بدون آتش برخاست و از آن آسمان آفریده شد.شکی نیست که قرآن کریم از لفظ دخان،حقیقت آن را اراده نکرده است،زیرا دود از آتش پدید می آید.مفسّران اتفاق نظر دارند بر این که دودی که از آن آسمان آفریده شده است محصول آتش نبوده بلکه به علّت موج آب از تجزیهٔ آب و تبخیر آن پدید آمده است.لذا دخان، استعاره است برای بخاری که از روی آب بلند می شود.بنا بر این می گوییم کلام امام(علیه السلام)در این خطبه مطابق لفظ قرآن کریم است.با این توضیح که کف روی آب،بخاری است که از حرارت حرکت آب از روی آن بلند شده است.جز این که تا وقتی سنگینی بر کف روی آب غالب بوده است،از آب جدا نشده و به نام کف نامیده می شود.پس از آن که لطیف شده و اجزای هوا بر آن غلبه کرده و از آب جدا شده و بخار نامیده شده است.بدین ترتیب کفی که تبدیل به بخار شده همان دود در قرآن کریم می باشد.بنا بر این منظور قرآن و سخن امام(علیه السلام)یك چیز است.پس بخار جدا شده از آب چیزی است که آسمانها از آن ساخته شده،و از کفی که از دریا جدا نشده و بر روی آن باقی مانده زمین آفریده شده است.

وجه مشابهت میان دود و بخار که موجب صحّت استعاره آوردن لفظ دخان برای بخار شده دو چیز است:

ص:305

1-محسوس بودن هر دو به این شرح که صورتی از دود و بخار که مشاهده می شود در حسّ بینایی تفاوت ندارد.

2-جهت معنوی-و آن این است که بخار اجزای آب است که به سبب لطافت از حرارت حرکت با هوا مخلوط و به هوا متصاعد می شود.چنان که دود نیز چنین است ولی حرارت آن از آتش است به این شرح که دود نیز از اجزای آب است که از جرم مورد احتراق به علت لطافت یافتن از حرارت آتش جدا می شود.

بنا بر این میان آن دو اختلافی نیست،جز از جهت سبب(حرارت حرکت و حرارت آتش)و به همین دلیل استعاره آوردن یکی را برای دیگری صحیح می باشد.

بحث پنجم-متکلّمان گفته اند که چون ظاهر قرآن و سخن علی(علیه السلام) دلالت دارند بر این که آب اصل وجود آسمانها و زمین است و در جای خود ثابت شده که ترتیب یاد شده در مخلوقات در واقع امر ممکنی است و باز ثابت شده که خداوند تعالی فاعل مختار و قادر بر همهٔ ممکنات است،و دلیل عقلی در نزد ما اقامه نشده که این ظواهر را نفی کند،بنا بر این بر ما واجب است که مقتضای ظاهر قرآن و کلام امام(علیه السلام)را گرفته و دست به تأویل نزنیم.

نگویید که جمهور متکلّمین بر اثبات جوهر فرد(جزء لا ـ ینجزي)و این که اجسام مرکب از آن می باشند،اتفاق نظر دارند.نهایت این که بعضی می گویند جوهر در عدم ثابت بوده است و فاعل مختار زیور تألیف وجود را بر آنها پوشانده است.و بعضی ثبوت جوهر را در عدم منکر شده می گویند خداوند تعالی ابتدا جواهر فرد را ایجاد و آنها را با یکدیگر تألیف و اجسام را پدید آورد.

با پذیرش این اقوال چگونه صحیح است که آسمانها و زمین از آب آفریده شده باشند،زیرا می گوییم(شارح):این ممکن است که خداوند تعالی در آغاز جسم اوّل را از آن جواهر فرد آفریده باشد و سپس باقی اجسام را از جسم اوّل خلق کرده باشد.

ولی حکما چون ترتیبی که از ظاهر عبارات قرآن و خطبه در پیدایش اجسام فهمیده می شود، موافق مقتضای دلیل آنها بر مؤخر بودن وجود عناصـر از وجود آسمانها نبوده است، ناگزیر به تأویل این عبارات، پرداخته اند تا بتوانند میان ادّلهٔ خود و ظاهر این عبارات به گونه ای سازش برقرار کنند و در تأویل ظاهر این عبارات دو وجه ذکر کرده اند.

وجه اوّل–عالم را به دو عالم تقسیم کرده اند و یکی را عالم امر، که همان عالم روحانی و مجردات است نامیده اند. و عالم دیگر را که همان عالم جسـمانیّات است عالم خلق، نامگذاری کرده اند و کلام خداوند تعالی: «أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» را بر این معنی حمل کرده اند. سـپس در این باره گفته انـد هیچ موجودی در عالم جسـمانی نیست جز این که منسوب به عالم روحانی است و به وجهی مثال یا شبیه آن است، و اگر این مشابهت نبود و راه ترقّی به عالم روحانی بسـته می شد و سفر به سوی حضرت الهی دشوار می گردید. پس از آن توضیح داده اند که قدرت خداوند سبحان به عین ذات خدا که عالم به کلّ اشیاست باز می گردد.

به این شـرح که علم خـدا بالذّات مبدأ همه پدیده هاست و از چیزی گرفته نشده است و متوقف بر وجود چیزی نیست، و چون دلیل حکما دالّ بر این حقیقت است که رتبـهٔ صـدور عـالم امر در وجود بالاـتر است، و نسـبت عـالم امر به قـدرت خداونـد از عـالم خلق جلوتر می باشـد، زیرا که صـدور عالم خلق به واسـطه عالم امر است. با توجه به این دلیلشان ایجاد عامل امر، از قدرت خداوند امر اولی است، و اعتبار ایجـاد عـالم خلق از قـدرت او، امر ثـانوی و مؤخّر است. بعـد از این توضـیح گفته انـد که کلاـم امام(علیه السـلام) در این خطبه موافق آن چیزهـایی است که مـا آن را اصـل و متنـاسب آن قرار دادیم و لـذا امام(علیه السـلام) با بیان کلمات: اجراء، أجواء و سـکائك الهوا به همین حقیقت اشاره دارد که سلسله وجود ملائك که به عقول فعّاله نامیده می شوند، نسبت به آغاز آفرینش از نظر ترتیب در مرتبه متأخر قرار

دارنـد و با کلمه افشا به ایجاد آنها،و با عبارت فتق و شق به وجود آنها،و با آب متلاطم و متراکم به کمالات وجودی آنها اشاره کرده است.و با کلمات اجرائها فیها،به افاضهٔ فیض حق بر هر یك از آنها به لحاظ اسـتحقاق وجودیشان و به واسطهٔ موجود ما قبلشان،اشاره کرده است و باد وزنده را کنایه از امر اوّل،که ما از آن به قدرت یاد کردیم،آورده است.

امّا وجه مناسبت میان این امور و آنچه که ما ذکر کردیم این است که تعبیر از عقول فعّاله به ارجاء و اجواء و سکائك هوا،از این جهت است که عقول فعّاله قابلیّت فیض و کمال گیری را از مبدأ اوّل دارند،چنان که اجواء و ارجاء و سکائك هوا قابلیّت دریافت آب را از ابر و یا چشمه سار دارنـد.تشبیه فیض به آب به این دلیل است که هر گاه قابل در قابلیّت خود کامل باشـد به طبع ذات آب را می گیرد.و صدور فیض الهی از ناحیه خداونـد ما دام که قابل،فیض پـذیر باشد متوقف نمی شود.زیرا فاعلیت قابل در ذات خود تام و تمام است.و به تعبیر دیگر می توان گفت چون قوام زنـدگی هر موجود جسـمانی در عـالم کون و فساد به آب است.و قوام وجودی هر موجودی به فیض الهی است.پس تشبیه فیض به آب تشبیه کاملی است و مثل این تشبیه در قرآن کریم آمده است.جمهور مفسـران و از آن جمله ابن عباس در بارهٔ این سـخن حق تعالی: «أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَـةٌ بِقَدَرِها» ، (1)گفته انـد که منظور از ماء در این آیـهٔ شـریفه علم و مقصود از اودیه قلب بندگان و غرض از انزل،افاضهٔ آن بر دلهاست.و منظور از این فرموده:

فسالت اودیة بقدرها،این است که هر قلبی به اندازهٔ ظرفیت و اسـتعدادش به آن دست می یابد و آن را می پذیرد.همین مفسّـران گفته اند که خداوند سبحان از آسمان کبریایی و جلال و احسان،آب بیان روشن قرآن و علوم آن را بر قلب

1- سورهٔ رعد(13):آیهٔ(17): [1]خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر دره و رودخانه ای به اندازهٔ آنها سیلابی جاری شد.

بندگان نازل فرموده است. چون در دلها انوار علوم قرآن استقرار می یابد، چنان که آب فرود آمده از آسمان در پهنهٔ وادی مستقر می شود و چنان که هر سرزمینی از آب باران به اندازهٔ لیاقت و به اندازهٔ سعه یافتن خود دریافت می دارد. همچنین هر دلی به اندازهٔ آمادگی، طهارت، خبث، قوّت فهم و بینایی، انواع علم قرآن را دریافت می کند. توضیح کامل تشبیه آیهٔ مبارکه در تفاسیر به تفصیل آمده است.

اما تشبیه امر اوّل(عالم امر)به باد وزنده برای این است که چون ایجاد امر اوّل متوقّف بر زمان نبوده و دفعتاً حاصل شده است شبیه ترین جسم، در سرعت و نفوذ به باد وزنده است، زیرا باد سریعترین جسم متحرّك می باشد و برای همین امام(علیه السلام)باد وزنده را به صفت عصف تأکید آورده است تا سرعت کامل را تقریر کند. خداوند می فرماید: امر ما واحد است، مانند چشم بهم زدن. و باز بادوزان را به صفت زعزع و قصف توصیف فرموده برای بیان نیرومندی باد و شدّت و زندگی آن.

منظور از این عبارت که فرمود: باد را امر کرد که آب را روی هم برگرداند و با شدّت بر آن مسلط شود، این است که چون امر اوّل را به صورت باد تشبیه کرده است، پس رواست که گفته شود«به آن دستور داد»و منظور از امر، نسبت دادن آن به ذات خداوند تعالی است. البته نسبتی که خرد ضعیف ما می تواند آن را ایجاد کند. منظور از کلمات«ردّ»و«شدّ»در خطبه منظم بودن امر خداوند سبحان بر طبق حکمتش می باشد. به این شرح که کمالات افاضه شده از جانب خداوند برای هر موردی بر حسب شایستگی آن مورد است و منع کمال از موردی که دارای استحقاق دریافت آن کمال نباشد. مراد از محدود ساختن باد در عبارت خطبه احاطه داشتن فرمان خداوند سبحان بر کمال پذیری اشیا است. که هر کدام دارای حدّ معیّنی می باشند، و کلام امام(علیه السلام)که فرمود: الهواء من تحتها فتیق ، اشاره به قبول فیض حق متعال از ناحیه قابلهاست. و مقصود از این جمله

که فرمود: الماء من فوقها دفیق ،اشاره به چیزی است که فرمان خـدا را در فیض رسانی می برد و به فیض پذیرها می رساند تمام این مراحل به ترتیب خاص عقلی در زمانهای مختلف که عقل در آن فواصلی را می بیند انجام می گیرد.

مقصود از بار دوّم اشاره به امر دوّم(عالم خلق)است.و این که باد دوّم را به«اعتقام مهبّها»توصیف کرده است،اشاره به انجام پذیرفتن و وقوع یافتن امر ثانوی بر طبق حکمت الهی است و هیچ چیز نمی تواند مانع جریان آن امر شود.

و با جمله«ادامه مربّها»اشاره کرده است به محل استقرار امر ثانوی.گویا فیضی را که به شکل هیولای اجسام فکلی صدور یافته است،تشبیه کرده اسـت بـه آب بـاران فراوانی کـه در محلی جمـع و اسـتقرار یابـد و یـا به جایگـاهی که به طـور دائمی ذاتـا پـذیرای آن امر باشـد.و با عبارت«عصف مجریها»اشاره کرده است به این که آن امر به سـرعت انجام گرفته است.و با دوری منشأ باد اشاره به بی آغازی مبدأ آن کرده و این که فرموده است خداونـد به وزش بـاد امر کرد،مقصود نسـبت دادن ایجاد به ذات حق متعال است و با عبارت:تضـیق الماء الزّخار و اثـارة الامواج البحار، اشاره به نسـبت فیضان صورت افلاك و کمالات آنها به فرمان خداونـد سـبحان است که همین کمالات بالفعل برای فرشـتگان و این که آنها در ایجاد شـيء مسـتقل نیسـتند بلکه طبق شرایطی بعضی بر بعضی و یا در غیر تأثیر می کنند به واسطهٔ امر خداوند است و مراد از«بالبخار»فرشـتگان و به هم خوردن شدید آب مانند آب مشك سقّا و بلند شدن آن به هوا و انباشته شدن آب روی آب اشاره به نیرومندی فرمان خداوند و به کار گماردن فرشتگان بر حسب علم خداوند و نظام کل و اندازه گیری هر یك از کمالات برای ذات افلاك و مبدأ آنهاست.و این که امام(علیه السلام) فرموده است: حتّی عبّ عبابه اشاره به دست یافتن فرشتگان به کمالاتی است که بالفعل از فرمان خداوند برای آنها حاصل می شود و تا آن درجه ارتقا می یابند که به واسـطهٔ آنها به دیگران فیض داده می شود.همچنین سـخن حضـرت: و رمی

بالزبد رکامه اشاره به صور افلاك و کمالات آنهاست که به واسطه فرشتگان انجام گرفته است،ولی چون صور افلاك در قیام وجودی محتاج به جسم هستند نسبت دادن آنها به فرشتگان مجرّد نسبت شيء پست به شيء برتر می باشد و به همین دلیل سزاوار است که نام زبد بر آن اطلاق شود.و چنان که این صور افلاك از کمالات عقلی و فیض آنها پدید آمده اند و چنان که زبد جدای از آب و پدید آمده از آب است،پس شباهت صور افلاك به زبد شباهت درستی است.و امّا کلام امام(علیه السلام) که فرمود: رفعه فی اهواء منفتق و جوّ منفهق ،یا اشاره به ملحق شدن صور افلاك به مواد آماده برای صورت پذیری است.و یا اشاره به اختصاص یافتن وجود افلاك به مکانهای معیّن و بالا رفتن به سوی آنهاست.این که امام(علیه السلام)فرموده است:

فسوّی عنه سبع سماوات ،اشاره به این است که افلاك در وضع تعدیل و ترکیب کامل اند.این که امام(علیه السلام)شمارهٔ آسمانها را به هفت عدد محدود کرده است برای این است که دو فلك باقیمانده در شریعت به اسم دیگری(عرش و کرسی) معروفند (1).پس از این توضیح حکما می گویند آنچه که ما گفتیم حکمای سابق نیز همین را گفته اند.

مقصود تالس ملطی از عنصر اوّل همان مادّهٔ اوّلیّهٔ ایجاد است و منظور از ایجاد کنندهٔ اوّل آب است،زیرا که ایجاد کنندهٔ اوّل برای دیگر موجودات واسطه است و صورت و کمالات آنها از آن پدید می آید،چنان که قوام هر موجود زنده عنصری به آب می باشد و به واسطهٔ آن تحقّق می یابد و همین است سرّ آنچه که در تورات آمده است،زیرا مقصود از جوهر،مخلوق اوّلیّهٔ خداست و خداوند خالق آن است.و این که خداوند تعالی به آن با هیبت نگریست و اجزای آن ذوب شد اشاره به صدور فیض از جانب خدا به فرمان و قدرت اوست و کفی که از آن

1- فلاسفه معتقد به نُه فلك هستند.

زمین پدید آمد و دودی که از آن آسـمانها وجود یافتند،اشاره به کمالات آسـمان و زمین و صوری است که از ناحیه کمال علت آنها صادر شده است چنان که صدور بخار و کف از آب است.همهٔ این عبارات به صورت مجاز و اسـتعاره به کار رفته اند.زیبایی یا عدم زیبایی بسـته به مناسبت یا عدم مناسبتی است که لحاظ شده است.

وجه دوّم–حکما گفته اند که احتمال دارد مراد از باد اوّل عقل اوّل باشد، زیرا عقل اوّل حامل فیض الهی به موجودات بعد از خود می باشد و به صور موجودات احـاطه دارد و این نظر را قول امام(علیه السـلام)که فرمود: الهواء من تحتها فتیق و الهواء من فوقها دفیق ،تأییـد می کند زیرا هوا اشاره به قابلهای بعد از عقل اوّل و ماء اشاره به فیض صادر از مبدأ اوّل سـبحانه تعالی دارد چون لازمه دفیق سـرعت حرکت آب و جریان بـدون توقف آن می باشـد،تعبیر به فیض مـداوم شـده است و احتمال دارد که باد دوّم کنایه از عقل دوّم باشـد زیرا عقل دوّم واسـطهٔ افاضـهٔ انوار خداونـد سـبحانه به عقول بعـد از خود می باشـد که به واسـطهٔ عقل دوّم آسـمانهای هفتگانه شـکل یافته انـد.این که امام(علیه السـلام)دو بـاد را به عصف و قصف توصـیف کرده است اشـاره به قـدرتی است که این دو بـاد که مبـدأ وجودنـد،دارنـد.و بیـان امام(علیه السلام)بر این که خداوند باد دوّم را امر کرده است که آب انباشته را بشدت بهم بزند و ایجاد موج کند اشاره به این است که عقل دوّم عقول بعد از خود را به حرکت آورده تا این که افلاك به امر خداوند به کمالات خود برسند.بقیّهٔ تأویلات وجه دوّم مانند تأویلات وجه اوّل است .

فرموده است: جعل سفلاهنّ... تا و رقیم مائر در بارهٔ این فراز از سخن امام(علیه السلام)بحثهایی است به شرح زیر:

بحث اوّل–این جملـهٔ امام(علیه السـلام)به منزلـهٔ شـرح و تفسـیری برای کلمهٔ فسوّی می باشد زیرا سوّی یا تسویه عبارت از تعادل وضع و هیأتی است که آسمانها

در آن قرار دارند و مقصود حضـرت از این تفصـیل توجّه دادن ذهنهای بی خبر از حکمت صانع سبحان در ملکوت آسمان و زیباییهای آن است.و یادآور نعمتهای فراوان خداست تا متوجّه صانع در ملکوت آسمان و زیباییهای آن است.و یادآور نعمتعای فراوان خداست تا متوجّه نعمتهای خداوند شده و بر ستایش و پرستش او نسبت به این بخشش و احسانها مواظبت کنند.خداوند متعال در این باره چنین می فرماید:

«تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما كُنّا لَهُ مُقْرِنِينَ» (1).

هر یك از گردش افلاك و گردش آسمانها برای بندگان نعمت می باشد هر چند در حرکات آسمان فوایدی است که نعمت بودن آنها از ذهن ضعیف بندگان بدور باشد گمان ما این است که بسیاری از بی خبران می گویند فایدهٔ حرکات آسمان برای ما چیست؟ولی هنگامی که ذهن همین افراد متوجّه شود، می بیننـد که اگر این حرکات نباشـند هیـچ ترکیبی در این عالم صورت نمی گیرد و اصولاً انسان پدیـد نمی آیـد،تا برسـد به نعمتهای دیگر.البتّه چیزی که در این جا می توان گفت این است که حرکات جوّی گاهی موجب نعمتهای قریب الوصول به انسان می شوند مانند کسب روشـنایی از نور سـتارگان و راهیابی در تاریکی صـحراها و دریاها و آمادگی ابدان برای صحّت و امثال اینها،و گاهی لاـزمه اش نعمتهـای دیگر است که قرار است به انسـان برسـد هر چنـد انسان آنها را ندانـد ماننـد آماده ساختن زمین برای ترکیباتی که قوام زندگی بندگان خدا به آن است.

خداوند سـبحان ویژگیهای آسـمان را در موارد بسیاری از قرآن مجید ذکر کرده است.شکّی نیست که ذکر فراوان آسمان در کتاب خدا دلیل عظمت آسـمانهاست و یا ممکن است به این دلیل باشد که خداوند در آنها اسراری را نهفته است که عقل بشر به آنها دست نمی یابد.به هر حال سخن امام(علیه السلام)که

1- سورهٔ زخرف(43):آیهٔ(13): [1]نعمت پروردگارتان را هنگامی که بر آنها سوار شدید متذکّر شوید و بگویید پاك و منزّه است کسی که این را مسخّر ما ساخت و گرنه ما توانایی آن را نداشتیم.

فرمود: فعلیاهنّ محفوظا ،مانند سخن حق تعالی است که فرموده: «وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً» (1).یا این سخن حق تعالی: «وَ حَفِظْناها مِنْ کُلِّ شَیْطانٍ رَجِیمٍ» (2).و یا این فرموده حق تعالی: «وَ حِفْظاً مِنْ کُلِّ شَیْطانٍ مارِدٍ» (3).

سخن امام(علیه السلام)که فرمود: و سمکا مرفوعا بغیر عمد تدعمها و لا دسار ینتظمها ،شبیه این فرموده حق تعالی است: «خَلَقَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها» (4)و این گفتهٔ حق تعالی: «وَ یُمْسِکُ السَّماءَ أَنْ تَقَعَ عَلَی الْأَرْضِ إِلاّ بِإِذْنِهِ» (5).کلام امام(علیه السلام)که فرمود: ثمّ زیّنها بزینة الکواکب و ضیاء الثواقب ،شبیه این آیهٔ شریفه است: «إِنّا زَیَّنَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِزِینَةٍ الْکَواکِبِ» (6)و این جملهٔ امام(علیه السلام)که فرمود:

فاجری فیها سراجا مستطیرا و قمرا منیرا ،نظیر این آیهٔ شریفه است: «وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِیهِنَّ نُوراً وَ جَعَلَ الشَّمْسَ سِراجاً» (7).

بحث دوّم-در این فصل استعاره هایی است که در عبارت امام(علیه السلام)به کار رفته است:

اوّل-در جملهٔ« جعل سفلاهنّ مرجا مکفوفا »لفظ موج را برای آسمان استعاره آورده است،زیرا میان آسمان و آب متصاعد در ارتفاع و علو و رنگ مشابهت است.بعضی از شارحان گفته اند مقصود حضرت این است که آسمان در آغاز موج بوده است،سپس آن را منجمد ساخته و از سقوط حفظ کرده است.

1- سورهٔ انبیا(21):آیهٔ(32): [1]آسمان را سقف محفوظی قرار دادیم.

2- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(17):و [2]آن را از هر شیطان مطرودی حفظ کردیم.

3- سورهٔ صافّات(37):آیهٔ(7):و [3]آن را از هر شیطان خبیثی حفظ کردیم.

4- سورهٔ لقمان(31):آیهٔ(10): [4]آسمانها را بدون ستونی که قابل رؤیت باشد آفرید.

5- سورهٔ حج(22):آیهٔ(65): [5]آسمان را نگه می دارد تا بر زمین جز به فرمان او نیفتد.

6- سورهٔ صافّات(37):آیهٔ(6): [6]ما آسمان پایین را با ستارگان تزیین کردیم.

7- سورهٔ نوح(71):آیهٔ(16):و [7]ماه را در میان آسمانها مایهٔ روشنایی و خورشید را چراغ فروزانی قرار دادیم.

دوّم-فرمودهٔ امام(علیه السلام): «سقفا محفوظا» لفظ سقف خانه را برای محل بلند استعاره آورده است،زیرا میان این دو در بلندی و احاطه مشابهت است.سماء که به معنی محل مرتفع است در بارهٔ آسمان فراوان به کار رفته است تا جایی که اسمی از اسمهای آسمان شده است.احتمال دیگر این که سماء علم منقول نباشد.و منظور حضرت از محفوظا یعنی از شیطانهای آسمان در امان باشد.

ابن عباس گفته است،شیاطین از ورود به آسمان ممنوع نبودند،وارد آسمانها می شدند و کسب خبر می کردند،هنگامی که موسی(علیه السلام)متولّد شد از ورود به سه آسمان منع شدند و وقتی که پیامبر اسلام به دنیا آمد از همهٔ آسمانها ممنوع شدند.

هیچ یك از شیاطین نیست که استراق سمع کند مگر این که به طرف او شهابی پرتاب شود.کلام خداوند متعال به همین معنی اشاره دارد: «وَ حَفِظْناها مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ رَجِيمٍ إِلاّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِينٌ» (1).به خواست خدا بزودی سر این موضوع را توضیح خواهیم داد.

فرموده است: تدعمها و لا دسار ینتظمها .

مقتضای قدرت بندگان و نهایت آن این است که هرگاه خانه ای بسازد و یا سقفی برپا دارد بناچار باید استوانه ها و ستونهایی بسازد تا آن سقف را بر آن استوار کند،و یا شبکه های ارتباطی محکمی برای بستن بعضی به بعضی در اختیار داشته باشد.ولی قدرت حق سبحان برتر و بالاتر از آن است که نیاز به امثال این امور داشته باشد.با توجه به این حقیقت امام(علیه السلام)قصد کرده است که با سلب کردن صفات مخلوقات و شرایط عمل بندگان از قدرت او،به عظمت خداوند سبحان و نیرومندی او اشاره کند.معنای کلام امام(علیه السلام)این است که این اجرام بزرگ در جوّ بالا معلّق ایستاده اند و محال است که ذاتاً اجرام سنگین در فضا متوقف

1- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(17 و 18):و [1]آن را از هر شیطان مطرودی حفظ کردیم-مگر آنها که استراق سمع کنند که شهاب مبین [2]آنان را تعقیب می کند.

شونـد،زیرا اجسام از نظر جسـمی همسانـد،پس اگر جسـمی لزوماً بایـد در مکانی باشـد بناچار تمام اجسام باید در محلی قرار گیرند،زیرا مکانها و خلأ از لحاظ قبول و عـدم قبول همسانند و این ویژگی اختصاص به بعضـی اجسام ندارد و نمی توان گفت آسـمان معلّق به جسـم دیگری تکیه دارد،زیرا اگر چنین باشـد این سؤال پیش می آیـد که آن جسم بر چه چیزی متکی است؟و بدین منوال تسـلسل پیش می آید.با این توضـیح چاره ای نیست جز آنکه گفته شود اسـتواری آسـمانها در فضای معلّق به قدرت صانع حکیم و قادر مختار است.اگر بگویید از کلام حق تعالی که فرمود: «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها» ،فهمیده می شود که برای آسمانها ستونهایی هست ولی دیدنی نیست و این با فرمودهٔ امام که به طور مطلق ستون داشتن را از آسمانها سلب می کند منافات دارد.پاسخ این اشکال به چند صورت ممکن است:

الف-احتمال دارد که فعل«ترونها»در کلام خداونـد جملـهٔ مسـتأنفه باشـد و در این صورت تقـدیر سـخن چنین است،شـما می بینیـد که آسـمانها بدون ستون هستند ب-چنان که حسن بصری گفته است احتمال دارد که در کلام خدا تقدیم و تأخیر باشد و در این صورت تقدیر جمله چنین خواهد بود:ترونها بغیر عمد، یعنی آسمانها را بدون ستون می بینی.

ج-معنای لطیف تر این است که امام فخر رازی بیان کرده و گفته است، عماد آن چیزی است که بر آن تکیه داده می شود،آسمانها پا برجا و تکیـه کننـده بر قـدرت خـدای تعـالی هسـتند و این همـان اسـتوانه ای است که قابـل رؤیت نمی باشـد و بـا کلاـم امـام(علیه السـلام)که فرمود:آسمانها مطلقاً بدون استوانه هستند منافاتی ندارد[زیرا استوانه های مادّی به چشم و ذهن می آیند].

د-صحیح و درست آن چیزی است که آن را بیان کردیم و آن این که در

علم اصـول فقه ثـابت شـده است که اختصـاص دادن چیزی به حکمی دلاـلت نمی کنـد بر این که حکم غیر آن چیز بر خلاـف آن حکم باشد.بنا بر این سلب و نفی استوانهٔ قابل رؤیت برای آسمانها لازمه اش اثبات استوانه نامرئی برای آنها نیست.

سوّم-کلمهٔ ثواقب در اصل اسـتعاره است برای شهابهای جسمانی که جسم دیگری را سوراخ کرده و در آن نفوذ می کنند.وجه مشابهتی که به خاطر آن شـهاب را ثاقب نامیده اند این است که با روشنایی خود هوا را سوراخ می کند همان طور که جسمی جسم دیگر را سوراخ می کند.و به دلیل همین کثرت استعمال معنای ثاقب برای شهاب حقیقت و یا نزدیك به حقیقت شده است.

چهارم-در کلام امام(علیه السـلام): سـراجا مستطیرا ،برای خورشید استعاره آورده شده است.وجه مشابهت این است که چراغ نیرومندی که دارای نور گسـترده ای است اقتضـای وجودیش این است که اطراف خود را روشن کنـد و در همه جـای خـانه پرتو افکنـد و در تـاریکی راهنما شود،خورشید نیز عالم را روشن می کند و به وسیلهٔ نور آن همگان هدایت می شوند.

پنجم-رقیم در اصل اسـتعاره است برای فلك به لحاظ تشبیه فلك به لوحی که بر آن خطوطی ترسیم می شود و سپس استعمال این لفظ در فلك چنان فراوان شده که رقیم اسمی از اسمهای فلك شده است.

بحث سوّم-لازمهٔ اسـتعاره های یاد شدهٔ فوق ملاحظهٔ امور دیگری نیز هست،و آن تشبیه تمام عالم به یك خانه است،بنا بر این آسمان مانند گنبدی سبزگون است که بر روی زمین نصب نشده است و برایش سـقف محکم و استواری قرار داده شده که شیطانهای سرکش به آن دست نیابنـد.چنان که ایوانهـای خانه ها خانه را از پرتاب تیر و خراب شـدن از ناحیـهٔ دزدها حفظ می کنـد.جهت دیگر این که آسـمان با نهایت ارتفاع و بلندی که دارد بر روی استوانه ها برافراشته نشده و با طنابهای محکمی منظم نگردیده است.بلکه

ایستادگی و معلّق بودنش مربوط به قدرت صانع و ایجاد کننده اش می باشد.

ویژگی دیگر این که قبّهٔ آسمان به روشنایی ستارگان که زیباترین و کاملترین است مزیّن شده است.اگر صورت ستارگان در فلك وجود نداشت سطح تاریك و بدون نوری باقی می ماند.چون خداوند تعالی این ستارگان درخشان را بر سطح آسمان آفرید آسمان با نور و ضوء ستارگان درخشان شد.چنان که ابن عبّاس در معنای:بزینة الکواکب گفته است منظور روشنایی کواکب است.در حقیقت هر وقت ستارگان فروزان و نورانی را در سطح فلك ببینی و دقّت کنی مانند جواهراتی هستند که بر سطحی از زمرّد نشانده شده اند،آن طور که حکمت الهی اقتضا می کند،یا شبیه چیزی است که شاعر گفته است:

و کانّ اجرام النجوم لوامعا درر نثرن علی بساط ازرق (1)

از جمله ویژگیهای آسمان این است که خداوند متعال از جمله ستارگان دو ستارهٔ دیگر که بزرگترین و درخشانترین و کاملترین نور را دارند آفریده است.

با وجود دارا بودن تمام زیبایی و حسن یکی را روشنایی روز و دیگری را روشنایی شب قرار داده است.و سقف آسمان را ساکن نساخته بلکه آن را متحرّك قرار داده است تا اثر صنع خدا آشکارتر و خلقت حکیمانهٔ او بدیع تر جلوه کند،به علاوه سقف آسمان را یك طبقه قرار نداده است بلکه طبقات بیشتری خلق کرده و در هر طبقه ای گروهی از سپاهیان خود و خواصّ فرشتگان را اسکان داده است و میان فرشتگان طبقهٔ بالا و پایین حجاب عزّت و پرده های قدرت را افکنده است.ساکنان طبقهٔ پایین مجاز نیستند که به طبقهٔ بالا بنگرند چه رسد به این که شبیه مالك و خالقشان باشند،خداوند برتر است از آنچه که ستمگران در بارهٔ او می گویند.

1- گویا جرم ستارگان درخشان درهایی هستند که بر بساط کبود رنگی افشانده شده اند.

این است آن حکمت آشکار و روشنی که هر کس مختصر هوشیاری داشته باشد متوجّه آن می شود و از این طریق عبرت و توجهی پیدا می کنـد که در مجموع مخلوقات نظمی حاکم و فراگیر وجود دارد،به گونه ای که اگر در جزئی از جزئیّات آثار این قدرت دقت کند می بینی که از آن آثـار،عظمت و نیکویی متجلّی است و قابـل مقـایسه بـا آثـار بشـری نیست.به این شـرح که اگر پادشـاهی از پادشاهان دنیا را در نظر بگیریم،هیچ مناسبتی جز توهّم میان افعال خداوند و آنان نیست،مثلاً اگر پادشاهی تصمیم به درست کردن ساختمانی گرفته باشد و نهایت کوشـش خود را در زیبایی و استحکام سقف و مرصّع کاری به انواع گوهرها به عمل آورد و آن را به گونه ای شگفت انگیز برای دیدن انسانها زینت بدهد،و نهایت تلاش و ژرفناکترین اندیشهٔ خود را به کار گیرد،نهایت آن،جز این نخواهد بود که کارش شباهت خیالی بعیدی به صنع عجیب پروردگار و ترتیب لطیف فعل خداوند پیدا کند.

بگذریم از این که فعل خداوند در بردارندهٔ حکمتهای پوشیده و رموز نهفته ای است که قوای بشری از ادراك آنها ناتوان است.درك اندکی از زیباییهـای خلقت نیـاز به قریحـهٔ لطیف و روشـنایی فراوان ذهن دارد.پس بایـد گفت پاکیزه است خداونـدی که اساس همه چیز به دسـت اوست و به او باز می گردند.

حال به دیدهٔ عبرت بنگر چه مناسبتی است میان خانه ای که بشر بسازد و این خانهٔ عظیم.و چراغ خود را در روشنایی با چراغ آسمان،و خانهٔ خود را در زینت با زینت آسـمان مقایسه کن.پس در نظر داشته باش که این همه را خداوند برای تو و همنوعانت آفریده است،تا قوام زندگی و وجود شـما بـدان پایدار بماند و به حقیقت آنچه را که خداوند آفریده است بر کمال و قدرت و حکمت او اسـتدلال کن تا بتوانی پاکیزه از پلیـدی به حضـرت او بازگردی و شبیه ساکنان آسـمان شوی، خداونـد را به خلق آسـمانها نیازی نیست.زیرا او غنی مطلقی است که نیاز به چیزی

ندارد.شگفت از انسان است که گاهی خط زیبایی یا شکلی را بر روی دیواری می بیند و از زیبایی آن و مهارت ترسیم کنندهٔ آن تعجب می کنـد.ولی همین انسـان این صـنع عجیب و ابـداع خداونـدی را می بینـد،عظمت و قـدرت صانع،او را به خود نمی آورد و جلال و عظمت آفریننده و حکمتش وی را حیران نمی کند.

بحث چهارم-برهان عقلی و شـرعی در این مورد مطابقت دارند که افلاك عالم 9 تاست و بعضـی بر بالای بعضی دیگر قرار گرفته است.از این 9 تا هفت آسـمان به حساب می آید،یك کرسـی و یك عرش که به عبارتی ناموس الهی نامیده می شود.بیشتر این آسمانها دارای ستاره اند.ستارگان عبارت از جرمهای منوّر و مدوّری هستند که در جرم افلاك ثابت و مستقر شده اند.فلك اوّل که نزدیك به ماست جز ماه ستاره ای ندارد،در فلك دوّم تنها عطارد موجود است و ستارهٔ فلك سوم زهره است و در فلك چهارم فقط خورشید وجود دارد و در فلك پنجم جز مریخ سـتاره ای نیست و سـتارهٔ فلك ششم مشتری است.فلك هفتم جز زحل ستارهٔ دیگری ندارد.ستارگان نامبرده را کواکب هفتگانه سیّار می نامند.دیگر ستارگان را فلك هشتم در بردارد،فلك نهم خالی از ستاره است هر چند برای ما قابل درك نیست.استدلال عقلی حکایت از این دارد که افلاك و آنچه از ستارگان در آن قرار دارند متحرك اند و حرکتشان دورانی است.و سخن امام(علیه السلام)که فرمود: فی فلك دائر و سقف سائر و رقیم مائر ،مطابق همین استدلال عقلی است.

با روشن شـدن حقیقت فوق بایـد بـدانیم که خداونـد سـبحان تمام موجودات را به بهترین و کاملترین صورت وجود آفریده است،بنا بر این همهٔ موجودات افلاك،اندازه و تعداد آنها،حرکات گوناگونشان،چگونگی آسمانها و زمین و آنچه که در زمین از انواع حیوان و نبات و معدن و غیر اینها وجود دارند به گونه ای هسـتند که نظام کلّی جهان را سامان می بخشـند و اگر بر خلاف آنچه که اکنون دیده می شوند بودند،شرّ و ناقص می بودند.پس خداوند افلاك،ستارگان و

چگونگی حرکـات و وضع آنها را به بهترین صورتی آفریـده است و آنها را وسـیلهٔ حـدوث حوادث در عالم کون و فساد قرار داده است و به میزان معیّنی در آنهـا حرارت،رطوبت،برودت،یبوست وجود دارد،که آمیختگی بعضـی بـا بعضـی زمینه را برای قبول صورتهای مختلفی از حیـوان،نبـات و معـدن قبول می کنـد.و پیـدایش سـتارگانی ماننـد خورشـید و مـاه تـأثیر فراوانی در حیـات طـبیعی دارنـد،زیرا بـا حرکت خورشـید،روز و شب پیش می آید.روز،هنگام طلوع خورشـید است که زمان کسب و طلب معاش است و آن سبب به وجود آمدن اساس زندگی می شود،که خود سـبب سـعادت اخروی نیز هست.خورشید در مدّت حرکت یومیهٔ خود مدام دور می زند و هر قسمت از زمین را پس از قسـمت دیگر روشن می کند تا به مغرب برسد.هر قسمتی از جهان بهرهٔ خود را از اشراق خورشید به اندازهٔ آمادگی خود می گیرد.امّا شب که زمـان fغروب خورشـید است زمینـهٔ آرامش و سـکون خلـق را فراهم می آورد،و این آرامش موجب آسـایش و به کـار افتـادن قوّهٔ هاضمه و رساندن غذا به تمام اعضا می شود چنان که خداوند متعال فرموده است: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ النَّهارَ مُبْصِراً» (1)و باز فرموده است: «وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِباساً وَ جَعَلْنَا النَّهارَ مَعاشاً» (2).خورشید از جهت روشنایی به مثابهٔ چراغی است که اهل هر خانه ای به انـدازه نیازشـان از آن رفع حـاجت می کننـد و پس از رفع نیاز نور به کناری می رود و ظلمت که متضاد آن است پدیـد می آیـد،زیرا مصلحت جهان هر دو را ایجاب می کند.و امّا حرکات شمالی و جنوبی خورشید را خداوند سبحان علّت پدید آمدن فصول چهارگانه قرار داده است.بنا بر این در زمستان حرارت و گیاهان مستور می شوند و مواد لازم برای دریاها به وجود می آید ابرها و

1- سورهٔ یونس(10):آیهٔ(67): [1]اوست خداوندی که شب را برای آسایش و روز را برای معاش شما قرار داد.

2- سورهٔ نبأ(78):آیهٔ(10 و 11): [2]شب را لباس و روز را معاش قرار دادیم.

بارانها فراوان می شوند و بدن حیوانات به سبب فرو نشستن حرارت غریزی قوی می شوند و در بهار طبیعت به حرکت در می آید و موادّی که در زمستان ذخیره سازی شده بود آشکار می شوند،پس گیاهان می رویند و درختان شکوفه می دهند و حیوانات برای ارضای غریزهٔ جنسی به هیجان می آیند و در تابستان هوا گرم می شود و میوه ها می رسند و مواد زاید بدن تحلیل می رود،چهرهٔ زمین خشك و آمادهٔ ساختمان و بنا می شود.در پاییز سرما و خشکی آشکار می شود و به تدریج بدنها برای ورود به زمستان آماده می شوند زیرا اگر به یکباره زمستان فرا رسد انسانها از بین می روند.

امّا فایدهٔ ماه:با حرکت آن،ماه و سال پدید می آید چنان که خداوند متعال فرموده است: «قَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسابَ» (1).

انسان با دانستن حساب،بر نظم زندگی از نظر زراعت و شخم زدن توانا می شود و خود را برای مواد لازم زمستان آماده می کند و با دگرگونی حالت ماه با زیاد و کم شدنش،وضع رطوبت در زمین مختلف می شود و زندگی انسان نیز تغییر می کند.

اگر خداوند افلاك را بدون ستاره می آفرید و خلقت افلاك تاریك و ظلمانی می بود،آنچه که از اختلاف فصول،گرما و سرما نام بردیم پدید نمی آمد.

بنا بر این استعدادها بارور و شکوفا نمی شد و فصلی از فصلی دیگر تشخیص داده نمی شد چنان که حق متعال فرموده است: «وَ عَلاماتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (2)،و سخن دیگر حق متعال که فرمود: «وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِها فِي ظُلُماتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ» (3).

1- سورهٔ یونس(10):آیهٔ(5): [1]برای ماه گردش قرار داد تا سال و حساب را بدانید.

2- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(16): [2]ستارگان نشانه هایی هستند و به وسیلهٔ آنها انسانها راه می یابند.

3- سورهٔ انعام(6):آیهٔ(97): [3]خدا کسی است که ستارگان را برای شما قرار داد تا در تاریکیهای صحرا و دریاها هدایت شوید.

این آیات دلالت دارد بر این که ستارگان روشن آفریده شده و اثر آنها در مکانها و زمانها آشکار است.خداوند ستارگان را در افلاك قرار داد و افلاك را متحرّك ساخت و اگر افلاك ساکن می بودند اثر ستارگان در جایگاه معیّنی بیش از اندازه بود و استعدادها را از میان می برد و بعضی مکانها از اثر و فایده محروم می ماند و در این صورت فصول سال متمایز نمی شد،سرما و گرما به اندازهٔ نیاز پدید نمی آمد،در نتیجه نشو و نمود گیاه و حیوان متوقف می شد.خلاصه نظام کلّی جهان جز به همین صورت که بهترین نوع وجود است صورت نمی پذیرفت.تمام این حقایقی که یاد شد دلالت بر کمال رحمت حق از جهت آفرینش و شمول عنایات خداوند به انسانهاست.زیرا همهٔ آنچه که از منافع ایجاد شدهٔ جهان نام بردیم به علوّ تدبیر و کمال حکمت خداوند متعال مربوط است.و خداوند خود فرموده است: «وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دائِبَيْنِ وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ وَ آتاكُمْ مِنْ كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللّهِ لا تُحْصُوها إِنَّ الْإِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفّارٌ» (1).

اگر بگویید که بر توضیح شما در بارهٔ افلاك دو اشکال زیر وارد است:

1-ترتیبی که شما در باره ستارگان در هر یك از افلاك بیان کردید مورد اشکال است.زیرا خداوند فرموده است: «إِنّا زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِزِينَةٍ الْكَواكِبِ» و سخن دیگر حق متعال: «وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابِيحَ» (2)2-شهاب ثاقبی که طبق آیهٔ قرآن برای راندن شیاطین قرار داده شده است، کدام یك از انواع ستارگان است؟از آنها که آسمان را زینت داده اند یا غیر آنها؟ اگر شهابها از ستارگانی باشند که آسمان را زینت داده اند،صحیح نیست زیرا

1- سورهٔ ابراهیم(14):آیهٔ(33 و 34): [1]برای شما خورشید و ماه را در حرکت و رام آفریدیم و شب و روز را مسخّرتان گردانیدیم و آنچه نیاز وجودی شما بود عطا کردیم.اگر بخواهید نعمتهای خداوند را بشمارید قادر به شمارش آنها نیستید،البتّه انسان ستمگر و ناسپاس است.
2- سورهٔ ملك(67):آیهٔ(5): [2]ما آسمان دنیا را با چراغهایی زینت دادیم.

ستارگان زینت دهندهٔ آسمان با پرتاب به سوی شیاطین از بین می روند و لازمهٔ این امر به مرور زمان از بین رفتن تمام ستارگان یا تعدادی از آنهاست بـدیهی است که این نقصان هرگز به وجود نیامـده است و اگر بگوییـد شـهابها غیر از سـتارگان زینت دهندهٔ آسـمان هسـتند،این مخالف سـخن حق تعالی است که فرمود: «وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابِيحَ وَ جَعَلْناها رُجُوماً لِلشَّياطِينِ» .این آیه تصـریح دارد بر این که شهاب رجم کنندهٔ شیطان همان چراغها و ستارگان زینت دهندهٔ آسمان می باشند.

در پاسخ اشـکال اوّل می گوییم:منافاتی میان ظاهر آیه و آنچه که ما ذکر کردیم نیست به این شـرح که چون آسـمان دنیا مانع نور سـتارگان نیست،عقل مردم هنگام نگاه کردن به آسـمان و مشاهـدهٔ سـتارگان حکم می کنـد که آسـمان دنیا به وجود سـتارگان زینت داده شـده،پس صحیح است فرمودهٔ حق متعال: «إِنّا زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِزِينَةٍ الْكَواكِبِ» ،زیرا زینت آسـمان دنیا به سـتارگان نسبت به توّهم مردم در رابطه با آسمان دنیاست.

پاسخ ما به اشکال دوّم این است،که شهابهای ثاقب غیر از ستارگان ثابتند.

امّـا در بـارهٔ سـخن حق متعال: «زَيَّنَّا السَّماءَ الـدُّنْيا بِمَصابِيـحَ وَ جَعَلْناها رُجُوماً لِلشَّياطِينِ » می گوییم:هر جرم نورانی که در جوّ بالا یا در آسمان روشنایی می دهد برای مردم روی زمین چراغ به حساب می آید،جز این که بعضی از چراغها در طول زمان باقی هستند که از آنها به ثواقب تعبیر می شود،و بعضی متغیراند که از آنها به شهاب تعبیر می شود.خداوند آنها را ایجاد کرده و رجم شیاطین قرار داده است، نسبت به توهم ما،بر آنها صدق می کند که زیور آسمان باشند .

فرموده است: ثمّ فتق ما بین السّماوات... تا و لا یشیرون الیه بالنظائر در توضیح مطالب فوق بحثهایی به شرح زیر است:

بحث اوّل-این فصل نیز در بارهٔ تفسیر کلام امام(علیه السلام): فسوّی منه سبع

ص:324

سماوات می باشد،زیرا آنچه که امام(علیه السلام)در این بحث اشاره فرموده است پیرامون طبقه طبقه شدن آسمانها و ساکن ساختن دسته های معیّنی از فرشتگان در هر طبقه است،زیرا دسته بندی آسمان و ساکنان آنها از تمامیّت معنای تسویه و تعدیل برای آسمانهاست.اگر اشکال شود که چرا در کلام حضرت شکافتن آسمانها و سکنا دادن فرشتگان،از بیان جریان شمس و ماه در آسمان و آراسته شدن آن به ستارگان آخرتر قرار گرفته با آن که شکافته شدن آسمان مقدّم بر اختصاص یافتن بعضی از آنها به ستارگان می باشد.

در پاسخ می گوییم:اشارهٔ امام(علیه السلام)به تسویهٔ آسمانها اشارهٔ اجمالی است.

گویا امام(علیه السلام)در ابتدا چنین فرض کرده است که خداوند تعالی آسمانها را به صورت کرهٔ واحدی آفریده است،چنان که بعضی از مفسّران در تفسیر آیه شریفه:

«أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ کانَتا رَتْقاً» (1)همین نظریّه را داده اند.سپس امام(علیه السلام)بالای آسمان و پایین آن را به منزلهٔ دو سطح داخل و خارج برای آن کره در نظر گرفته است و پس از آن به بعضی ویژگیهای آسمان که ستارگان و خورشید و ماه باشد اشاره کرده است.بعد از بیان اجمالی آسمان،ستارگان،ماه و خورشید،تفصیل و تمیز هر یك از دیگری را با کلمهٔ«فتق»داده و ساکنان هر یك از آسمانها را دستهٔ معیّنی از فرشتگان دانسته و پس از آن به تفصیل انواع ملائکه پرداخته است.شك نیست که تقدّم بحث اجمالی و سپس تفصیلی آن از نظر فصاحت و بلاغت در خطابه بهتر است.تقدیم و تأخیر در کلام(علیه السلام)به همین مناسبت انجام گرفته است.

با شناخت آنچه که قبلاً ذکر شد باید بدانیم که هر یك از جملات امام(علیه السلام) به آیه ای از قرآن کریم اشاره دارد،مثلاً این کلام حضرت: ثم فتق ما بین السموات العلی ،مناسب این سخن حق تعالی است: «أَ وَ لَمْ یَرَ الَّذِینَ کَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ»

1- سورهٔ انبیاء(21):آیهٔ(30): [1]آسمانها و زمین به هم پیوسته بود.

«وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما» .و این جملـهٔ امام(علیه السـلام): فملأهنَّ اطوارا من ملائکته منهم سـجود،لا یرکعون ،شبیه این گفتـهٔ حق تعـالی است: «وَ لِلّهِ یَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمـاواتِ وَ الْأَرْضِ» (1)و نظـایر این آیه.این کلام امام(علیه السـلام): صّافّون لا یتزایلون ماننـد این فرمودهٔ خـدای سـبحان است که از فرشـتگان نقـل می کنـد: «وَ إِنّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ» «وَ الصَّافّاتِ صَفًّا» و این جملـهٔ امام(علیه السـلام): مسبّحون لا یسـئمون ،نظیر این آیهٔ شـریفه است: «یُسَبِّحُونَ» اللَّیْلَ وَ النَّهارَ و «وَ النَّهارِ وَ هُمْ لا یَسْأَمُونَ» .و این کلام حضرت: و لا فتراه الابـدان ،شبیه این کلام حق است: «لا یَفْتُرُونَ» .این گفتـهٔ حضـرت: و منهم امناء علی وحیه نظیر این کلام خداست در خطاب به پیغمبر اکرم: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ عَلی قَلْبِكَ» (2).

این گفتهٔ امام(علیه السلام): و السنة الی رسله ،مانند این آیه است: «جاعِلِ الْمَلائِکَةِ رُسُلاً» .

این گفتـهٔ حضـرت: مختلفون بقضائه و امره ماننـد این آیه است: «تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ فِیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ کُلِّ أَمْرٍ» (3)و نیز نظیر این آیه است: «تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ فِیها» ... «مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» .

این سـخن امام: و منهم الحفظة لعباده ،مانند این سخن خداست: «یُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَةً» (4)و نیز نظیر این آیه: «وَ إِنَّ عَلَیْکُمْ لَحافِظِینَ» و نظیر این آیه: «لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ» .

این کلام امام(علیه السلام): و السّدنة لابواب جنانه ،شبیه این آیه است: «فَبَشِّرْ عِبادِ»

1- سورهٔ رعد(13):آیهٔ(15): [1]هر که در آسمان و زمین است به طاعت خدا مشغول است.

2- سورهٔ شعرا(26):آیهٔ(193): [2]جبرئیل روح الامین آن را بر قلب تو فرود آورد.

3- سورهٔ قدر(97):آیهٔ(4): [3]فرشتگان و روح در شب قدر به فرمان پروردگارشان برای هر امری نازل می شوند.

4- سورهٔ انعام(6):آیهٔ(61): [4]برای شما فرشتگان را به نگهبانی می فرستد.

«خَزَنَتُها» ،و این کلام حضرت: و المناسبة لقوائم العرش اکنافهم ،مانند این سخن خداست: «وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَةٌ» (1)و کلام امام(علیه السلام): باجنحتهم ، مانند این فرمودهٔ خداوند متعال است: «أُولِي أَجْنِحَةٍ» .

بحث دوّم-در تفسیر آیهٔ: «أَ وَ لَمْ یَرَ الَّذِینَ کَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ کانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما» دانشمندان اقوال مختلفی به شرح زیر دارند:

1-ابن عبّاس و ضحّاك و عطاء و قتاده گفته اند:آسمان و زمین شيء واحدی بودند،خداوند میان آنها در فضا فاصله انداخت.

2-کعب گفته است:خداوند آسمان و زمین را آفریده و بعضی را روی بعضی قرار داده بود،سپس بادی را آفرید و به وسیلهٔ آن آنها را از یکدیگر جدا ساخت.

3-مجاهد و سدی گفته اند که آسمانها طبقه واحدی بودند خداوند آنها را از هم گسیخت و هفت آسمان قرار داد و زمین را نیز چنان کرد.

4-عکرمه،عطیّه و ابن عبّاس به روایت دیگری که از او نقل شده است گفته اند:معنای این که آسمان بسته بود،این است که آسمان نمی بارید و معنای این که زمین بسته بود این است که گیاه در آن نمی رویید.پس خداوند آسمانها را به وسیله باران و زمین را به وسیله گیاه شکافت.این نظر را دنبالهٔ آیه... «وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» تایید می کند.نظیر همین آیه است سخن حق تعالی: «فَفَتَحْنا أَبْوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنْهَمِرٍ» (2)و آیهٔ دیگر: «وَ الْأَرْضِ ذاتِ الصَّدْعِ» و کلام دیگر حق متعال: «أَنَّا صَبَبْنَا الْماءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنا فِیها حَبًّا» (3)

1- سورهٔ حاقه(69):آیهٔ(17):و [1]عرش پروردگارت را در آن روز هشت ملك برگیرند.

2- سورهٔ قمر(54):آیهٔ(11): [2]درهای آسمان را گشودیم و سیلابی از آسمان فرو ریختیم.

3- سورهٔ عبس(80):آیهٔ(25 و 26): [3]ما آب فراوانی از آسمان فرو ریختیم،سپس زمین را از هم شکافتیم و در آن دانه های فراوان رویاندیم.

5-بعضـی از دانشـمندان گفته انـد:معنای کلام خداونـد: «کانَتا رَتْقاً» ،این است که امور به طور کلّی در علم خداوند و لوح محفوظ وجود داشت و این که فرموده است: «فَفَتَقْناهُما» ،اشاره به این است که در وجود تحقق یافتند و از یکدیگر متمایز شدند.این قول مناسب سه قول اول است و می توانـد تحقیقی برای آنها باشـد.این دانشـمندان گفتـهٔ کعب را که معتقد بود خداوند بادی را میان آسـمانها آفرید،بر امر خدا حمل کرده و باد را از جهت مشابهت با امر خدا استعاره دانسته اند.

6-بعضـی گفته انـد که معنای رتق در این آیه منطبق شـدن دایرهٔ معـدل النهار بر بروج است،بنا بر این فتق میلی است که بروج افلاك به آن دایرند.اینان در تأیید گفتهٔ خود قول ابن عبّاس و عکرمه را آورده اند.ابن عبّاس و عکرمه معتقد بودند که معنای رتق آسمان این بوده است که نمی باریـده،و معنـای رتق زمین این بوده است که گیـاهی نمی رویانـده.بنا بر این معنـای رتق و فتق به همین معنی که ذکر کردیم اشاره به اسـبابی دارد که قول شـشم از آن حکایت داشت،زیرا انطباق دو دایره که همان رتق یا بسـته بودن دو آسـمان است موجب نباریـدن باران و خراب شـدن عالم پایین می گردیـد و آشـکار شـدن میل که همان فتق است موجب به وجود آمـدن فصول،باریدن باران،روییدن گیاهان و سایر انواع ترکیبات می شود.

بـا دانسـتن توضـیحات فوق روشن می شود که سـخن امـام(علیه السـلام) ثمّ فتق مـا بین السّـموات العلی ،موافق سه قول اوّل و قول پنجم است،هر چند تحقیق برای فهمیدن این حقیقت بیشتر لازم است،امّا قول شـشم هیچ مناسبتی با قول امام(علیه السلام)ندارد.به این شرح که سخن امام(علیه السـلام) «ثمّ فتق...» در معرض بیان چگونگی خلق عالم بالاست و به همین دلیل جملهٔ بعد از این کلام را با«فا» آورده و فرموده است: فملأهنّ اطوارا من ملائکته .رتق و فتق در قول شـشم متأخّر از بحث اجرام علوی آمده است.با این که ظهور میل به هیچ وجه بر وجود

فرشتگان آسمانی و سکنا یافتن آنها در آسمانها قبول تقدّم نمی کند.

بحث سوم-فرشتگان دارای انواع فراوان و مراتب متفاوتی به شرح زیر می باشند:

مرتبهٔ اوّل-فرشتگان مقرّب اند،همچنان که خداوند متعال می فرماید: «لَنْ یَسْتَنْکِفَ الْمَسِیحُ أَنْ یَکُونَ عَبْداً لِلّهِ وَ لاَ الْمَلائِکَةُ الْمُقَرَّبُونَ» (1).

مرتبهٔ دوّم-فرشتگانی که عرش الهی را حمل می کنند خداوند متعال می فرماید: «الَّذِینَ یَحْمِلُونَ الْعَرْشَ» باز می فرماید: «وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَةٌ» .

مرتبهٔ سوّم-فرشتگانی که بر اطراف عرش می چرخند چنان که خداوند متعال می فرماید: «وَ تَرَی الْمَلائِکَةَ حَافِّینَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ» (2).

مرتبهٔ چهارم:فرشتگان آسمانها و کرسی هستند.

مرتبهٔ پنجم-فرشتگان عناصر طبیعی قرار دارند.

مرتبهٔ ششم-فرشتگان گماشته بر ترکیبات نبات و معدن می باشند.

مرتبهٔ هفتم-فرشتگان حافظ و نویسندگان کرام اند.در این باره خداوند متعال می فرماید: «وَ إِنَّ عَلَیْکُمْ لَحافِظِینَ کِراماً کاتِبِینَ» و از جملهٔ این فرشتگان اند معقّبات که در این آیهٔ شریفه خداوند متعال به آنها اشاره فرموده است: «لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ» (3).

مرتبهٔ هشتم-فرشتگان بهشت و خزانه داران آنند.خداوند تعالی در این باره فرموده است: «وَ قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَیْکُمْ» .

1- سورهٔ نساء(4):آیهٔ(172): [1]هرگز مسیح و فرشتگان مقرّب از بندهٔ خدا بودن ابا ندارند.

2- سورهٔ مؤمن(39):آیهٔ(75): [2]فرشتگان را می بینی که بر اطراف عرش دور می زنند.

3- سورهٔ رعد(13):آیهٔ(11): [3]برای خدا فرشتگانی است که پیاپی می آیند،از پشت سر و پیش رو، انسان را به فرمان خدا حفظ می کنند.

مرتبهٔ نهم-فرشتگان گماشته بر آتش.حق متعال فرموده است: «عَلَيْها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ» و در جای دیگر فرموده است: «عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ» و باز فرموده است: «وَ ما جَعَلْنا أَصْحابَ النّارِ إِلاّ مَلائِكَةً» (1)پس از دانستن مراتب فرشتگان می گوییم همهٔ دانشمندان بر این اتفاق نظر دارند که فرشتگان موجودات جسمانیی نیستند که مانند انسان و چهار پایان رفت و آمد داشته باشند بلکه در بارهٔ فرشتگان دو قول است:

اوّل قول متکلّمان که معتقدند فرشتگان اجسام نوارنی و الهی هستند، وجودشان خیر و سعادت است،بر انجام کارهای سخت و توانایند،دارای عقل و فهم می باشند،بعضی از آنها نزد خدا قرب و منزلت داشته و از نظر درجه کاملترند، خداوند متعال از آنها چنین حکایت می کند: «وَ ما مِنّا إِلاّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ» (2).

قول دوّم قول غیر متکلّمان است،آنها معتقدند که فرشتگان جسم نیستند، بعضی از آنها از جسمیّت و دخالت در اجسام مجرّدند،بعضی از فرشتگان از جسمیّت مجردند ولی از دخالت در اجسام مجرد نیستند و بعضی از آنها مجرد نیستند،جسمانی و حلول کنندهٔ در اجسام و قائم به اجسام هستند.برای غیر متکلّمان در ترتیب درجات یاد شده تفصیلی به شرح زیر است:

امّا فرشتگان مقرّب اشاره است به ذوات مبرّا از جسمیّت و جهت و نیاز به غیر و تصرّف در امور جسمانی.

فرشتگان حمل کنندهٔ عرش الهی ارواحی هستند که به تنظیم کارهای عرش گماشته شده اند،تنظیم کنندهٔ کار عرش هشت فرشته ای هستند که در قرآن آمده است: «وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ» و اینان رؤسای فرشتگانی

1- سورهٔ مدّثر(75):آیهٔ(31):و [1]ما خازنان دوزخ را غیر فرشتگان قرار ندادیم.

2- سورهٔ صافّات(37):آیهٔ(164): [2]هیچ یك از ما فرشتگان نیست جز این که او را در بندگی حق مقام معیّنی است.

هستند که تنظیم کارهای کرسی و آسمانهای هفتگانه را بر عهده دارند.توضیح این که کرسی و آسمانها به منزلهٔ بدن آن فرشتگان است و اینها اشخاصی هستند که با بدنهایشان عرش را بالاتر از فرشتگان دیگر حمل می کنند.

امّا فرشتگان گرداگرد عرش الهی ارواحی هستند که حامل کرسی و گماشته و مسلّط بر آن می باشند.فرشتگان آسمانها ارواحی هستند که بر آسمانها گماشته شده اند و کارهای آسمان از حرکت و اراده به اذن خداوند متعال در اختیار آنهاست.

همچنین فرشتگان عناصر،کوهها،دریاها،صحراها،خشکیها و دیگر ترکیبات از معدن و نبات و حیوان هر یك با اختلافی که دارند بر انجام فعل مخصوصی موکّل اند.

در بارهٔ فرشتگان حافظ و نویسندگان کرام چند قول آمده است به ترتیب زیر:

1-بعضی گفته اند خداوند متعال طبایع متضاد را مخلوط و عناصر بیگانه با یکدیگر را در هم آمیخت و از این آمیزش و خلط،آمادگی فراهم شد که نفس مدبّر و قوای حسّیهٔ محرّکه را بپذیرد.بنا بر این منظور از فرشتگان حافظی که خداوند آنها را فرستاده است همین نفوس و قوایی است که طبیعت را در آمیختگی و ویژگی اعمالشان حفظ می کنند و آنچه را که در الواح خود می نگارند صورت کارهایی است که نفوس انجام می دهند تا در روز قیامت بر علیه خود آنها شهادت دهند،چنان که خداوند تعالی فرموده است: «قالُوا شَهِدْنا عَلی أَنْفُسِنا وَ غَرَّتْهُمُ الْحَیاةُ الدُّنْیا وَ شَهِدُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ کانُوا کافِرِینَ» (1).

معقّباتی که از پیش رو و پشت سر حافظ انسانند همینها هستند.بنا به قولی حفظه برای بندگان غیر از حفظه علیه آنها می باشند و کاتبان نیز دو دسته اند.

1- سورهٔ انعام(6):آیهٔ(130): [1]آنها می گویند گواهی می دهیم بر ضدّ خودمان و زندگی دنیا آنها را فریب داد و بر زیان خود گواهی می دهند که کافر بودند.

بزودی توضیح بیشتری خواهیم داد.

2-بعضی از قدما گفته اند نفوس بشری و ارواح انسانی باطناً مختلف اند.

بعضـی نیکوکار و بعضـی شرور،بعضی کند فهم و بعضی زیرك،بعضی بدکار و بعضی عفیف،بعضی آزاده و بعضی پست،بعضی شریف و بعضـی دنیّ می باشـند.برای هر طایفه ای از این ارواح زمینی،روحی آسـمانی است که نسـبت به ارواح پست زمینی مانند پدری مهربان و آقایی بخشـنده در کارهای مهم،آنها را یاری می دهـد،چه در خواب و چه در بیـداری،گاهی به طریق رؤیا و گاهی به گونهٔ الهام.همان روح آسمانی مبدأ است برای آنچه که از خیر و شرّ در آن روح زمینی پدید می آید.این مبادی در اصطلاح علما،طبیعت تامّ نامیده می شود.یعنی آن ارواح فلکی در طبیعت،نسـبت به ارواح زمینی کامـل و تمـام هسـتند و همـان ارواح فلکی حافظ منافع انسان و ضـرر و نیازهای او می باشند چنان که خداوند متعال فرموده است: «فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرامٍ بَرَرَةٍ» (1).

3-بعضـی دیگر گفته اند که برای نفوس وابستهٔ به این اجساد با نفوسی که از بدن جدا شده اند همگونی و مشابهت می باشد.پس نفوس جدا شده از بدن به گونه ای میل و کشش به نفوسی دارند که از بدن جدا نشده اند،زیرا میان نفوس مشابهت و موافقتی وجود دارد.بنا بر این نفوس مفارق از بـدن نفوس مرتبط با بـدن را مطابق طبعشان یاری می دهنـد و بر آنها گواهنـد چنان که خداوند تعالی فرموده است: «ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» ... «وَ جاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ» (2).

1- سورهٔ عبس(80):آیات(13 تا 16): [1]در الواح پر ارزش ثبت است الواحی و الاقـدر و پـاکیزه،به دست سـفیرانی است،و لاـ مقام و فرمانبردار و نیکوکار.

2- سورهٔ ق(50):آیهٔ(18): [2]هیچ سـخنی را انسان تلفظ نمی کند مگر نزد آن فرشته ای مراقب و آماده است و هر انسانی که وارد محشر می شود یك سوق دهنده و یك گواه همراه اوست.

اما فرشـتگان بهشت:بایـد توجّه داشت که هشت بهشت در قرآن نام برده شده است که عبارتند از جنّت نعیم-جنّت فردوس-جنّت خلد-جنّت مأوا- جنّت عدن-جنّت دارالسـلام-جنّت دار القرار و جنّتی که پهنای آن به مساحت زمین و آسمانهاست که برای پرهیزکاران آماده شده است و بر بالای همهٔ اینها عرش پروردگار صاحب جلال و اکرام قرار دارد.

پس از دانسـتن این حقیقت،برای بهشـتهای نامبرده،ساکنان و نگهبانانی از فرشـتگان وجود دارد.اما ساکنان بهشت فرشـتگانی هستند که از عبادت پروردگارشان تکبّر نمی ورزنـد،شب و روز آمادهٔ تسبیـح گفتن انـد و خسـتگی ندارنـد و همانها فرشـتگانی هسـتند که در بهشت با بنـدگان صالـح و مخلص خدا با مهربانی و بشارت برخورد می کنند.توضـیح این که انسان مطیع،هر گاه در فرمانبرداری به کمال برسد و به آخرین درجـهٔ صورت انسـانی نایـل شود و به وسـیلهٔ اعمـال نیك و آنچه از کارهای پاکیزه انجام می دهـد و مسـتحق صورت ملکی و رتبهٔ آسـمانی شود،فرشتگان پاکیزه با مهربانی و رحمت و شفقت او را ملاقات می کنند و با روح و ریحان از او استقبال به عمل می آورند،چنان که قابله ها و دایه ها فرزندان پادشاهان را به بهترین جامه های دنیا و لباسـهای سـندس و اسـتبرق می آرایند،و از بهترین عطرها استفاده می کننـد،این فرشـتگان نیز با بنـدگان صالـح خدا با شادی و شادمانی برخورد می کنند و آنها را به تماشای بهشت می برند از لذّتها و خوشـیها اموری را به آنهـا نشان می دهنـد که در این دنیا چشـمی ندیـده، گوشـی نشـنیده و حتّی به قلب هیـچ انسانی خطور نکرده است.با بنـدگان حضـرت حق در بهشت تا وقتی خـدا بخواهد با برخورداری از بخشـش غیر قابل انقطاع می مانند.و اخبار بهشتیان را به اهل دنیا در خواب می نمایاننـد و هر گاه روز قیامت کبرا فرا رسـد فرشـتگان رحمت با بنـدگان صالـح خـدا به بهشت پر نعمت با شادی پایان ناپذیر پرواز می کنند.در آن بهشت مرگی وجود ندارد در غرفه هایی که

بالای آنها نیز غرفه هایی وجود دارد و در پایین غرفه ها رودها جاری است اقامت می کنند.و سرانجام کلامشان این است که سپاس سزاوار پروردگار جهانیان است.

بعضـی از حکمای اسلامی گفته اند:فرشتگانی که با روح و ریحان بندگان صالح را ملاقات می کنند موجودات روحانی کرهٔ زهره و مشتری هسـتند.گویا اینها می خواهند بگویند نفوس پاك و سـعادتمند انسانی هر گاه از بدن جدا شود قوّهٔ واهمه را به همراه خود دارد و صور خیالی پدیـد آمـده بر اسـاس وعـدهٔ الهی در بـارهٔ بهشت،باغهـا،نهرها،میوه ها،حور العین،کأس معین،لؤلؤ و مرجان و ولـدان و غلمان بر حسـب اسـتعداد و طهارت آن نفوس و امیـدواری ثواب آخرت به صورتهای عقلی در نهایت ارزشـمندی و زیبایی و متناسب صور خیالی امور یاد شده برای او ایجاد می شود.

چون ستارهٔ زهره و مشتری اثر کاملی در آماده کردن نفوس برای صور خیالی زیبا و شادی و شادمانی دارند.به همان گونه که به جنبهٔ روحانی این دو ستاره کارهای نیك نسبت داده شده است برخورد انسان نیز بعد از مفارقت از بدن با مهربانی و رحمت و شفقت به جنبهٔ روحانی آن دو ستاره نسبت داده شده است.

امّا خزانه داران بهشت:بعید نیست که به اعتباری همان ساکنان بهشت باشـند ولی به لحاظ وظایفی که دارند خازن نام گرفته اند.توضیح این که،خـازن سـرپرست درهای خزانه برای گشودن در خزانه و تقسـیم خزانه بین مسـتحقان به اذن پروردگار است،و همچنین بسـتن در آنها و بازداشـتن غیر مستحق از دسترسی به محتوای خزانه از جمله وظایف اوست.چون ملائکهٔ خازن سرپرست افاضهٔ کمالات،تقسیم نعمت و احسـان به مسـتحقان،نگهبـانی و بـاز داشـتن غیر مسـتحق از اموال خزانه،و نوازش مسـتعدان و فرمـانبرداران به اذن خـدا و حکمت او می باشند.به این اعتبار بر آنها خزانه داری بهشت صدق می کند.اینان همان

کسانی هستند که از هر دری بر مؤمنان وارد شده و می گویند:درود بر شما به خاطر آنچه که صبر کردید چه زیباست خانهٔ آخرت.

بعضـی از دانشمندان گفته اند هر گاه بنده ای نفس خود را ریاضت بدهد تا به کمال مرتبهٔ قوّه نظری و مراتب قوّه عملی برسد،او به وسیلهٔ هر مرتبه ای از آن مراتب برای کمال خاصی که از جانب خدا به او افاضه می شود آمادگی پیدا می کند.

فرشتگان به نزد او می آیند و از هر بابی با سلام و تحیّت و اکرام وارد می شوند.

رضای به قضای خدا،خیر باشد یا شر،باب بزرگی از آن ابواب است.

پس فرشـته ای که از این در وارد شود به رضای خـدا وارد می شود،چنان که خداونـد تعالی فرموده است: «رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» و همان رضوان خازن جنان است.

امّا فرشـتهٔ آتش،بعضـی از فضـلا گفته انـد:آنها نوزده نوع فرشـته مأمور زبانـهٔ آتش انـد که فرمان خـدا را عصـیان نمی کنند.پنج دسـتهٔ آنها همانهـایی هسـتند که به اذن خـدا اخبـار را از خـارج به داخل جهنم منتقل می کننـد.یك رئیس،دو خازن، یك دربان،و یك فرشـتهٔ کارگر دارند.و دو فرشته غضب و شهوت و هفت نفر دیگر گماشته بر امر غذای جهنّمیان می باشند.توضیح این که هر گاه روز قیامت کبرا فرا رسد و انسان از کسانی باشـد که زنـدگی دنیا را برای خود به آن حدّ انتخاب کرده که جایگاهش جهنم شده باشد،این نوزده فرشـته عذاب او را به خاطر انجام زشتیها،و ارتکاب گناه و دوری از فرمان خـدا به جهنم منتقل می کنند.خداونـد تعالی فرموده است: «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلاّ ما سَعى وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرى ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزاءَ الْأَوْفى وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى» (1).

1- سورهٔ نجم(53):آیهٔ(39):و [1]این که برای آدمی جز آنچه به سـعی(و عمل)خود انجام داده (ثواب و جزایی)نخواهد بود و البتّه انسان پاداش سعی و عمل خود را(در دنیا و برزخ)بزودی خواهد دید سپس (در آخرت)به پاداش کاملتری خواهد رسید و کار خلق عالم به سوی خدا منتهی [2]می شود.

این نوزده فرشته ای که بعضی فضلا گفته اند،فرشتگان آتش اند.ولی با انسان فرشتگان دیگری از فرشتگان بهشت همراهند،توضیح این که هر گاه انسان فرشتگان را در دنیا مطابق اوامر خدا به استخدام در آورد و در فرمانبرداری خدا با آنها موافقت کند بی آنکه از آنها چیزی که خلاف خلقشان است بخواهد به وسیلهٔ آنها از ارتکاب محارم و نواهی خداوند به دور می ماند.توفیق را از خدا آرزو می کنم.

بحث چهارم-امام(علیه السلام)انواع دیگری از فرشتگان را نام برده است و به تفاوت مرتبه شان در عبادت و خشوع با عبارت سجود،رکوع،صّف و تسبیح اشاره کرده است.توضیح این که خداوند سبحان هر دسته از فرشتگان را به مرتبهٔ معیّنی از کمال و علم و قدرت اختصاص داده است.که هیچ مرتبهٔ پایینی به مقام و مرتبهٔ فوق نمی رسد.هر دسته ای که نعمت خدا بر آن کاملتر باشد،عبادت او برتر و فرمانبرداری آن شایسته تر است.

سجود و رکوع و صفّ و تسبیح عباداتی هستند که در میان خلق رایج اند ولی از نظر بیان معنای خشوع و خضوع متفاوت هستند.و نمی توان آنها را در اینجا به معنای ظاهری که مردم می فهمند گرفت زیرا نهادن پیشانی بر زمین برای سجده و خم کردن پشت برای رکوع و حرکت دادن زبان برای تسبیح،اموری هستند که دلالت بر ابزار و اسبابی دارند و مخصوص بعضی از حیوانات می باشد،زیرا حیوانات دارای اعضا و جوارح اند.امّا در مورد فرشتگان سزاوار این است که تفاوت مراتب یاد شده به سجود و رکوع و صف و تسبیح بر تفاوت کمال فرشتگان در خضوع و خشوع برای کبریایی خدا و عظمت او حمل شود و به اصطلاح اطلاق کردن لفظ ملزوم است(خضوع)بر لازم آن(سجود)زیرا سجود در لغت به معنای انقیاد و خضوع می باشد.

با توضیح بالا احتمال دارد که کلام امام(علیه السلام)در بارهٔ فرشتگان که بعضی از

آنها سجود می کنند،اشاره به فرشتگان مقرّب باشد،زیرا درجهٔ آنها کاملتر از درجات فرشتگان دیگر است.پس نسبت عبادت و خضوعشان نسبت به خضوع فرشتگانی که در مرتبه پایین قرار دارند،مانند نسبت خضوع سجده به خضوع رکوع می باشد،بدیهی است که سجده نسبت به رکوع بیان کنندهٔ خضوع بیشتری است.

اگر اشکال شود که شما در گذشته گفتید فرشتگان مقرّب نه مدبّر جسم اند و نه متعلّق به جسم،پس چگونه درست است که از ساکنان آسمانها باشند و از فرشتگانی که آسمانها از آنها پر شده است.

در پاسخ می گوییم:در علاقهٔ چیزی به چیزی و اضافهٔ آن چیز به آن، کمترین مناسبت بین آن دو کفایت می کند و این مقدار مناسبت در این جا میان اجرام سماوی و این دسته از فرشتگان وجود دارد.و آن مناسبت،یا مناسبت علت و معلول است یا شرط و مشروط.و چنان که جایز است خداوند جلّ جلاله در لفظ قرآن کریم به عرش و تسلّط بر آن اختصاص یابد،با این که خداوند تعالی از داشتن این مناسبت منزّه است،و در حکمت عظمتی که برای خداوند ثابت شده است برای خلق وجود ندارد.پس به طریق اولی جایز است که در آسمان بودن را به فرشتگان مقرّب نسبت دهیم.هر چند این فرشتگان از داشتن جسم منزّه و از تدبیر در جسم به دور باشند:چون امام(علیه السلام)بیان کننده و گویندهٔ مطلبی است که منظور رسول اکرم و قرآن کریم است و چیزی که از ذهن و فهم به دور باشد بیان ندارد،بلکه کلام آن حضرت برای بالا بردن فهم و اندیشه است.

قول امام(علیه السلام)در بارهٔ فرشتگان که فرمود بعضی از آنها در حال رکوع اند احتمال دارد اشاره به حاملان عرش باشد زیرا آنها از فرشتگان دیگر کاملترند.

پس نسبت عبادت آنها به عبادت دیگران مانند نسبت خضوع رکوع به خضوع صفّ می باشد و عبارت امام که فرمود: و منهم صافّون احتمال دارد اشاره به

فرشتگان طواف کننده اطراف عرش باشد.در تفسیر این کلام امام(علیه السلام)گفته اند:

منظور فرشتگانی هستند که برای ادای عبادت به صف ایستاده اند چنان که خداوند متعال از آنها چنین خبر داده است: «وَ إِنّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ» .

تحقیق و توضیح این که هر یك از انواع فرشتگان دارای مرتبهٔ معیّنی از کمال می باشند که به آن درجات اختصاص یافته اند و از حالتی که دارند تغییر وضع نمی دهند و این شباهت به صفهای منظّمی دارد که تغییر نمی کند.از چیزهایی که تأیید می کند منظور از فرشتگان صفّ،طواف کنندگان اطراف عرش می باشد مطلبی است که در خبر آمده است و آن این که در اطراف عرش هفتاد هزار صف از فرشتگان تشکیل شده که دستهایشان را بر شانه نهاده و صدایشان به تکبیر و تهلیل بلند است و در پشت سر آنها صد هزار صف دیگر از فرشتگان است که دست راستشان را بر دست چپشان نهاده و تسبیح می گویند.

احتمال دارد مقصود امام(علیه السلام)که فرمود: و مسبّحون ،فرشتگان در صفّ و غیر آنها باشند و او عاطفه در و مسبّحون هر چند اقتضا دارد که مسبّحون غیر از فرشتگان در صفّ باشد،ولی این مقدار مغایرت در این جا حاصل است،زیرا آنها که تسبیح می گویند از جهت این که تسبیح گو هستند از فرشتگان اهل صف جدا محسوب می شوند.بدین لحاظ جایز است که فرشتگان را به دو نوع تقسیم کرده و بعضی را بر بعضی عطف بگیریم.این جامعیت را که به لحاظی صافّون و به لحاظی مسبّحون باشند،سخن حق تعالی تأیید می کند وقتی که از قول فرشتگان می فرماید: «إِنّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ وَ إِنّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ» .و احتمال دارد مسبحون نوعی یا انواعی دیگر از فرشتگان آسمانها باشند.

منظور امام(علیه السلام)از این سخن که فرمود:«دسته ای از فرشتگان ساجداند و رکوع انجام نمی دهند و دسته ای راکعند و از رکوع بلند نمی شوند و گروهی صفّ ایستاده اند و صف را به هم نمی زنند و دسته ای تسبیح گویند و از تسبیح گفتن

خسته نمی شوند»اشاره به کمال فرشتگان در مرتبه های معیّنی است که هر یك نسبت به مرتبه های پایین تر کاملترند و ضمناً تأکیدی است بر این که بر این عبادات نقصانی عارض نمی شود،زیرا رکوع هر چند عبادت است و نسبت به سجود نقصان است و سر برداشتن از رکوع برای رکوع کننده نقصان رکوع محسوب می شود و به همین ترتیب بهم زدن صفّ نقصانی است در آن و خستگی در تسبیح نقصان و اعراض از مقصود است.بعلاوه خستگی و ملال عبارت از دوری نفس از چیزی به سبب خستگی بعضی از قوای طبیعی است و این در حق فرشتگان آسمانی که قوای طبیعی ندارند قابل تصوّر نیست.

امّا فرمودهٔ امام(علیه السلام):«آنها را خواب فرا نمی گیرد»صدق آن بخوبی روشن است،بدین توضیح که خواب رفتن آنها لازمه اش صحیح بودن خواب برای آنهاست.وقتی خواب برای آنها صادق نیست عارض شدن خواب بر آنها نیز باطل است.دلیل صادق نبودن عروض خواب بر آنها این است که خواب عبارت است از تعطیل شدن حواس ظاهری از کارهایی که انجام می یابد،به این دلیل که روح کشش برای انجام کار ندارد.و پس از بر طرف شدن خستگی و ضعف،روح کشش انجام کار را پیدا می کند.چون فرشتگان آسمانی از این اسباب و ابزار منزّه و پاك اند خواب در حق آنها صحیح نبوده و آنها را فرا نمی گیرد.

امام(علیه السلام)سهو عقول و غفلت و نسیان را از فرشتگان به دور دانسته است.

در توضیح باید گفت که غفلت عبارت است از عدم دریافت و تعقّل چیزی در حال و این معنی از سهو و نسیان عمومی تر و به منزلهٔ جنس است برای آن دو.

توضیح این که سهو بی خبر شدن از چیزی است به وسیلهٔ گرفتاری نفس و توجّه آن به امور مهم دیگر،با وجودی که صورت یا معنای آن شيء در قوّهٔ خیال یا ذاکرهٔ انسان وجود دارد.

امّا فراموشی،غفلت از چیزی همراه با محو شدن صورت یا معنای آن از

قوّهٔ خیال و ذاکره به طور کلّی است،به همین دلیل است که فراموش کننـدهٔ چیزی برای به دست آوردن مجدّد آن نیازمند تلاش است و باید برای به دست آوردن دوبارهٔ آن خود را به زحمت انـدازد.با توضـیحی که داده شـد تفاوت میان غفلت، سـهو و نسـیان روشن شـد.با در نظر گرفتن معانی غفلت و سـهو و نسـیان معلوم شد که این سه امر از لواحق قوای انسانی هسـتند،پس لازم است که از فرشتگان آسمانی سلب شود،زیرا مسلّم است که فرشتگان آسمانی دارای قوای جسمانی نیستند.

امام(علیه السـلام)پس از آن که سـهو عقول را از فرشـتگان نفی کرده است معنای عمومی تری را که غفلت است از فرشتگان سلب فرموده است،زیرا سـلب غفلت از فرشتگان لازمه اش سلب نسیان از آنها می باشد هر چند نفی سهو از فرشتگان در سلب نسیان از آنها کافی بوده ولی سلب غفلت را برای تأکید ذکر کرده است.

امّا سـخن حضـرت که فرمودند:«فرشتگان فترت در ابدان ندارند»،برای این است که فترت توقف اعضای بدن از عمل است و نقصان یافتن اعضا به سـبب خسـتگی که در روح بـدن پدید می آید و پس از استراحت مجدداً اعضا آمادهٔ انجام کار می شوند و همهٔ اینها از توابع مزاج حیوانی است،بنا بر این در سلب آنها از فرشتگان چاره ای نیست.

امام(علیه السلام)در باره بعضی دیگر از فرشتگان می فرمایند:«آنان امین وحی خدا و به منزلهٔ زبان برای رسول خدا می باشند و در رساندن احکام و اوامر الهی آمد و رفت می کنند».بعید نیست که این قسم از فرشـتگان داخل در اقسام قبلی باشـند، ذکر مجدّد آنها به اعتبار صفت امانت بر وحی و رسالت و رسانـدن امر خـدا به انبیا و غیر آنان می باشـد،زیرا از جملهٔ فرشـتگان مرسل جبرئیل(علیه السـلام)است و او از فرشتگان مقرّب خداست.

چون ثابت شده است که وحی و سایر افاضات از جانب خداوند تعالی

بر بنـدگان به واسـطهٔ فرشـتگان انجـام می گیرد و چگونگی آن را قبلاً دانستی،ناگزیر صـحیح است که بعضـی فرشـتگان امنای به روحی و خبرگزاران نسـبت به پیامبر باشـند.زیرا امین نگهبانی است برای چیزی که حفاظت آن را به عهده گرفته تا به مستحقش برساند.و علاوه بر آن وحیی که به واسـطهٔ فرشـتگان نازل شود از هر جهت محفوظ و به دور از خلل سـهو می باشد،چون لازمهٔ سهو که قوای جسمانی است در فرشـتگان نیست.و به طـور عمـد نیز موجـبی برای خلاـف نیست،زیرا خداونـد متعـال می فرمایـد: «یَخـافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ» (1)این سـخن امام(علیه السـلام)که آنها زبان گویایی به سوی رسولا ن هسـتند، استعارهٔ زیبایی است.در مثل گفته می شود فلان شخص زبان قومش می باشد، یعنی احوال آنها را بروشـنی بیان می کند.پس بر چنین شخصـی کلمهٔ زبان اطلاق می شود زیرا از هر چه در نفس وجود دارد پرده بر می دارد و چون فرشتگان در ادای خطابات خداوند کریم میان پیامبران و حق واسطه هستند و اوامر حق را برای آنها توضیح می دهند،استعاره آوردن لفظ زبان گویا برای آنها به دلیل وجه مشابهتی که در این مورد وجود دارد زیباست.

منظور امام(علیه السـلام)در این جا از اختلاف ملائکه و رفت و آمد آنها به فرمان خدا و رساندن احکام خدا به طور پیاپی به مردم می باشد و منظور از قضـای الهی امور حتمی است.در مثـل گفته می شود این قضـای الهی است،یعنی حکم قطعی.بنا بر این از کلمـهٔ قضا معنای مصدری منظور نیست،بلکه معنای قضای الهی نوشتهٔ لوح محفوظ به قلم الهی است در بارهٔ آنچه بوده و خواهد بود،و آن امری است که از تقدیر خداوند گذشته است.چنان که رسول خدا فرموده است:

قلم از آنچه که باید بنویسد فراغت یافته و خشك شده است.

1- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(50): [1]آنها از پروردگارشان می ترسند و به آنچه فرمان داده می شوند عمل می کنند.

اگر گفته شود چگونه صحیح است فرشتگانی که آمد و رفت می کنند همان فرشتگان ساجد باشند چون کسانی که همواره ساجدند چگونه تصوّر می شود که با این وصف در انجام رسالت و نزول و صعود و اوامر و نواهی خدا به رسولان آمد و رفت داشته باشند؟ در پاسخ می گوییم:قبلاً توضیح دادیم که سجود فرشتگان به معنای نهادن پیشانی بر زمین،به گونه ای که ما انجام می دهیم نیست،بلکه سجود آنها کمال عبودیّتشان برای خدای تعالی و نهایت خضوعشان تحت فرمان قدرت او و نیازمند بودنشان در امکان و حاجت تحت سلطهٔ وجوب وجود خداوند می باشد.

بدیهی است که میان سجود به این معنی و رفت و آمدشان برای رساندن اوامر خداوند تعالی به منظور انجام احکام الهی طبق مشیّت و امر خدا منافاتی نیست بلکه انجام تمام این امور کمال عبودیّت و خضوع آنها برای جلال خدا و اعترافشان برای کمال عظمت الهی است.

در بارهٔ این جملهٔ امام که فرمود:«بعضی از فرشتگان حافظان بندگان هستند»می گوییم که دو چیز قبلاً باید دانسته شود:یکی این که حفظه به چه معناست،دوّم آن که مقصود از حفظه چه کسانی هستند؟ در توضیح معنای حفظه باید بدانیم که بعضی از آنها حفظه برای عبادند چنان که خداوند تعالی فرموده است: «لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ» و بعضی از آنها حفظه بر عبادند چنان که حق تعالی می فرماید: «وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً» ،مقصود از حفظه برای عباد فرشتگانی هستند که به امر خداوند تعالی بندگان را از آفاتی که بر آنها عارض شود حفظ می کنند و مقصود از حفظهٔ بر عباد فرشتگانی هستند که اعمال انسان را از طاعت و معاصی ضبط می کنند، چنان که خداوند تعالی فرموده است: «كِراماً كاتِبِينَ يَعْلَمُونَ ما تَفْعَلُونَ» و در جای دیگر می فرماید: «ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» ابن عبّاس گفته است که با

هر انسانی دو فرشـته است یکی در سـمت راست و دیگری در سـمت چپ اوست هر گاه انسان حسنه ای را بر زبان بیاورد آن که بر دست راست است می نویسد و هر گاه گناهی را بر زبان جاری کند فرشـته سمت راست به فرشته سمت چپ می گوید صبر کن شاید از این گناه توبه کند و اگر توبه نکرد خود او نوشته می شود.

مفسّـران گفته اند فایدهٔ وجودی این دو فرشـته این است که شـخص مکلّف هر گاه بداند که فرشـتگانی بر او گماشـته شده اند و اعمال او را ناظرنـد و در کتابهایی می نویسـند و در موقف قیامت به طور علنی بر او عرضه می کنند.چنین علم و اعتقادی انسان را از کارهای زشت باز می دارد.

احتمال دارد که تعدّد مذکور در حفظه،تعدّد به حسب ذات باشد،بدین معنی که فرشـتگان دو دسته باشند.حافظان منافع و کاتبان اعمال بد انسان.و احتمال دارد که به حسب ذات یك دسته و به حسب وظیفه دو دسته باشند.

بعضـی که تصوّر کرده اند که حفظهٔ منافع عباد همان قوایی می باشـند که خداوند تعالی از آسـمان جود خود بر جسم انسانها نازل فرموده است،ناگزیر باید حفظه بر عباد را زمینهٔ همان قوا بدانند.با این حساب معنای نوشـتن سـیّئات و حسـنات و ضبط آنها بر له یا علیه عباد،یا به این معناست که آنچه از صـفات و سیّئات از عبد صادر می شود در علم آن مبادی وجود دارد و یا معنای کتابت این است که صورت افعال خیر و شـرّی که انسـان انجـام می دهـد به قلم افـاضه خداونـد بر حسب اسـتعداد انسان در لوح نفسـش نوشـته می شود.نظر به معنای یاد شـده،آنچه ابن عبّاس نقل کرد که فرشـته سـمت چپ برای نوشـتن گناه به خاطر توبهٔ بنده صبر می کند،بدین معنی خواهد بود که ما دام که گناه در جوهر نفس عبد قابل تغییر است ثبت نمی شود.زیرا رحمت خداوند تعالی وسیع است و هر گاه از آن گناه توبه کند در لوح نفسش نوشته نمی شود.و اگر توبه نکند تا ملکهٔ راسخ در

نفسش شود،نوشته می شود و روز قیامت به خاطر آن عذاب خواهد شد.

بنا بر همین قول احتمال دارد حفظهٔ بر عباد عیناً همان حفظه،برای عباد باشد.زیرا نفس در جوهریّت خود آنچه از خیر و شرّ انجام می دهد حفظ می کند و در روز قیامت بر خود شماره می کند،آن گاه که عوارض بدن زایل شود آنچه را که در جوهر نفس وجود دارد مفصّل و مصوّر می بیند و از نفس چیزی غایب نخواهد بود چنان که خداوند متعال فرموده است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَ بَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً» (1)و باز می فرماید: «وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً اِقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً» (2)و باز فرموده است: «إِذا بُعْثِرَ ما فِي الْقُبُورِ وَ حُصِّلَ ما فِي الصُّدُورِ» (3).

معنای این کلام امام(علیه السلام)که حافظان انسان از فرشتگان آسمانند این است که اصل آنها از فرشتگان آسمان است و بعد به زمین فرستاده می شوند.در بارهٔ این فرمودهٔ حضرت که فرمود: امّا السدنة لابواب جنانه در گذشته توضیح داده شد .

فرموده است: و منهم الثّابتة في الارضين... تا لقوائم العرش اكتافهم .

چنان که از بسیاری روایات استفاده می شود این صفات در وصف ملائکه حامل عرش بیان شده است.پس بی مناسبت نیست که در کلام امام(علیه السلام)منظور همان فرشتگان باشند.این موضوع از میسره بدین عبارت روایت شده است:«پای آن فرشتگان در زمین پایین و سرهایشان عرش را شکافته است.چنان خاشع اند که چشمهایشان را بخوبی باز نمی کنند،از ساکنان آسمان هفتم خداترس ترند و

1- سورهٔ آل عمران(30):آیهٔ(30): [1]روزی که هر نفسی آنچه را از خیر و شر انجام داده است آماده می یابد و دوست می دارد که میان او و آن اعمال فاصلهٔ زیادی وجود داشته باشد.

2- سورهٔ اسراء(17):آیهٔ(13): [2]روز قیامت برای انسان کتاب گشوده ای را ظاهر می سازیم و به او می گوییم کتابت را بخوان و خودت برای حسابرسی خویش کافی هستی.

3- سورهٔ عادیات(100):آیهٔ(9): [3]آن گاه که از قبرها برانگیخته شوند آنچه در سینه هاست بروز کند.

باز ساکنان آسمان هفتم بیشتر از آسمان ششم از خدا می ترسند و به همین ترتیب تا آسمان دنیا».

ابن عبّاس از پیامبر(صلی الله علیه و آله)نقل کرده است که«در عظمت پروردگار فکر نکنید ولی در خلق فرشتگان فکر کنید زیرا یکی از آنها که اسرافیل نام دارد زاویه ای از زوایای عرش را بر دوش دارد،در حالی که پاهای او در زمین پایین است و سرش از آسمان هفتم بالاتر قرار دارد و در برابر عظمت خداوند چنان کوچك است که گویا وصع است(وصع پرندهٔ بسیار کوچکی است)».

باز از ابن عبّاس نقل شده است که«وقتی خداوند حَمَلهٔ عرش را آفرید به آنها دستور داد که عرش را حمل کنید،آنها نتوانستند،سپس به آنها فرمود بگویید:

لا حَولَ وَ «لا قُوَّةَ إلاّ بِاللّهِ» .وقتی که این جمله را ادا کردند پاهایشان توانایی یافت و تا زمین هفتم فرو رفت و استوار نمی شد.سپس بر پای هر یك از فرشتگان اسمی از اسمهای خداوند نوشته شد آن گاه پاهایشان استوار شد.

معنای صحیح این خبر این است که وجود،بقا،حول و قوّهٔ فرشتگان در وظیفه ای که بر عهده دارند از حول و قوّهٔ خداست.پس اگر خداوند سبحان آنها را آفریده و به آنها دستور حمل عرش را داده است باید در آنها به حول و قوّهٔ الهی، توانایی این کار باشد و اگر حول و قوّهٔ الهی نبود،قادر به حمل ذره ای از ذرات مخلوقات و آفریده ها نبودند چه رسد به این که کارگردانی عرش را که از بزرگترین جرمهای عالم است به عهده داشته باشند.

با توجّه به توضیح مطلب فوق می گوییم:آنها که معتقدند فرشتگان دارای جسم اند لزوماً باید صفات مذکور در کلام امام(علیه السلام)را به صورت امری ممکن حمل بر ظاهرشان کنند،در این صورت معنای کلام این خواهد بود که خداوند بر همهٔ ممکنات قادر است و امّا آنها که فرشتگان را از جسمیت منزه دانسته اند معتقدند که خداوند سبحان فرشتگان را آفرید و آنها را مسلّط بر اجرام آسمانها و

کـارگردان عـالم کون و فساد و وسـیله برای آنچه که در جهان به وجود می آیـد قرار داد.بنا بر این با اجازه خـدا از نظر علمی بر آنچه که در آسـمان و زمین است مسـلط انـد.بنا بر این منظور از ثبوت قـدمهایشان در بطن زمین کنایه است از ثبوت ادراکاتشان که به اسم خداونـد و دانشـی که عطا فرموده است در کارگردانی این جهان اسـتقرار یافته اند و در باطن موجودات نفوذ پیدا کرده اند و از آسـمان بلند درگذشـته اند،کنایه از برتری عقلی آنهاست و از کناره های آسمان برتر رفته اند کنایه از این است که اندیشهٔ عقلی آنها فراتر رفته است.

این که امـام(علیه السـلام)فرمود:«شـانه هـای آنها با قوائم عرش مناسـبت دارد مقصودش این است که در ثبات و بقا شبیه و مناسب قوائم عرش اند بدین معنی که تا عرش برپاست آنها ثبات و بقا دارند.

اگر سؤال شود که آیا برای عرش غیر از فرشـتگان مذکور پایه هایی وجود دارد که این دسته از ملائکه مناسب آن پایه هایی باشند یا خیر؟در پاسخ می گوییم که مطابق اخبار رسـیده برای عرش پایه هایی است.از امام صادق(علیه السـلام)از پدرش از جدّش رسول خدا(صـلی الله علیه و آله)روایت شـده که فرمود:«میـان هر پایه ای از پایه های عرش تا پایـهٔ دیگر مسافتی است که هشـتاد هزار سال یك پرنـدهٔ تیز پرواز بپیماید».

بعضـی از محققان گفته اند عرش دارای هشت پایه است و خداوند تعالی به هر یك از فرشـتگان هشتگانهٔ حامل عرش،حمل و اداره کردن یك پایه را سپرده است.پس از دانسـتن این موضوع می گوییم که احتمال دارد سـخن امام(علیه السلام) در بارهٔ پایه های عرش اشاره به این باشد که چون شانه محلّ شدّت و قوّت است امام(علیه السلام)کتف را برای قدرت و قوّتی که خاصّ هر فرشته است استعاره آورده باشد که با همان نیرو کارهای قوائم عرش را عهده دار هستند.شکّی نیست که میان (1)

1- روی عن جعفر بن محمد الصادق(علیه السـلام)عن ابیه عن جده(صـلی الله علیه و آله)انّه قال:انّ بین قائمین من قوائم العرش و القائمة الاخری خفقان الطیر المسرع ثمانین الف عام.

هر پایه ای از پایه های عرش و بین قدرتی که آن را اداره می کند مناسبتی برقرار است که به آن لحاظ خداوند سبحان فرشتهٔ خاصّی را به حمل آن پایه گماشته است و همین است معنای جملهٔ امام(علیه السلام)که فرمود: المناسبة لقوائم العرش اکنافهم و بعید نیست چنان که لفظ اقدام را برای فرشتگان استعاره آورده است، لفظ اکناف را نیز استعاره آورده باشد،به دلیل تشبیه قیام فرشتگان در انجام امر خدا برای حمل عرش،به قیام استوانه هایی که هر یك از ما خانهٔ خود را بر آن استوار می داریم.بنا بر این فرشتگان مناسب و مشابه پایه هایی هستند برای عرش که بر آنها عرش استوار شده بی آنکه عرش به غیر از آنها پایه ای داشته باشد یعنی آنها شبیه پایه های عرش اند .

فرموده است: ناکسة دونه ابصارهم متلفّعون تحته باجنحتهم در عبارت بالا ضمیر در کلمات دونه و تحته به عرش برمی گردد.در خبری از وهب بن منبّه است:«برای هر ملکی از حاملان عرش و آنها که در اطراف عرش هستند،چهار بال است،دو بال بر چهره دارند از ترس این که به عرش بنگرند و نابود شوند و دو بال بر دهان دارند که کلامی جز تسبیح و تحمید بر زبان نیاورند».

امام(علیه السلام)نکس ابصار را کنایه برای کمال خشیت آنها از خداوند تعالی آورده است و این که فرشتگان به ناتوان بودن چشم عقلشان از درك ماورای کمالاتشان که مقدّر است اعتراف دارند و چشم خرد خود را از این که انوار خدا و عظمت او را در آفرینش عرش و مخلوقات بدیع تر از خودشان را درك کنند ناتوان می بینند،زیرا منتهای دید آنها پایین تر از حجاب عزّت است.

از برید رمّاشی نقل شده است که برای خداوند تعالی در اطراف عرش فرشتگانی است که مخلخلین نامیده می شوند.از چشمان آنها تا روز قیامت چون جویبار اشك جاری است و از خوف خدا مانند شاخه هایی که باد آنها را متمایل کرده باشد خم شده اند.خداوند تعالی به آنها می فرماید:«فرشتگان من چه چیز

شمـا را می ترسانـد»آنهـا در پاسـخ می گوینـد:«آفریـدگارا اگر مردم روی زمین از عزّت و عظمت تو چنان که ما آگاهیم آگاه باشـند هیچ خوردنی و آشامیدنی برای آنها گوارا نخواهد بود و در بستر،آرام نمی گیرند و سر به صحرا می گذارند و مانند گاو خروش بر می آورند».

چون بال برای پرندگان و انسان عبارت است از محل قوّت و قدرت و هیبت،صحیح است که برای فرشتگان استعاره آورند و عبارت باشد از کمال قوّت و قدرتشان که در حوزهٔ قدرت و عظمت خداوند پرواز می کنند و به واسـطهٔ آنها کمال مخلوقات پایین تأمین می شود و صحیح است که بالهای فرشتگان به کثرت و قلّت توصیف شود،این کنایه است از تفاوت نزدیکی آنان به خدا و این که کمال بعضی از بعضی دیگر بیشتر است و چون لفظ اجنحه را برای فرشتگان کنایه آورده است.لازمه اش آن است که آنها را به فرشتگان تشبیه کرده باشد،چون هنگامی که پرندگان بالهای خود را می بندند شبیه انسان می شوند که در جامهٔ خود پیچیده باشد و از طرفی بال فرشـتگان که عبارت از کمال ارزش و علومشان است و در رسیدن به راز و رمز مخلوقات ناتوان و از پرواز به سوی جلال و عظمت خداوند درمانده و مانند این است که بالشان بسـته است،پس بسـته بودن بال فرشـتگان را امام(علیه السلام)به جامهٔ پیچیده شده تشبیه و لفظ تلفّع را برای آن استعاره آورده است و همهٔ این مفاهیم را برای کمال خضوع فرشتگان و تحت امر بودنشان و ناتوانی آنان از نگریستن به عرش کنایه آورده است.

اگر سؤال شود که شـما گفتید:مقصود از فرشـتگان راکع حاملان عرش می باشـند.پس چگونه صـحیح است که این دسـته از فرشـتگان نیز حاملان عرش باشـند چون فرشـتگانی که پاهایشان در عمق زمین و گردنهایشان فراتر از آسـمانهای هفتگانه و کرسـی و عرش باشـد،با این وصف چگونه می توانند راکع هم باشند.

ص:348

جواب این اشکال در توضیح گفتهٔ دیگر امام(علیه السلام):و منهم امناء علی وحیه گذشت،چون مقصود از رکوع،خشوع برای عزّت و عظمت خداست و این منافات ندارد که پاهایشان در عمق زمین و سرهایشان از آسمانهای هفتگانه و عرش و کرسی فراتر باشد .

فرموده است: مضروبة بینهم و بین من دونهم حجب العزّة و استار القدرة جملهٔ فوق اشاره است به این که ابزار انسانی ناتوان از درك حقیقت فرشتگان و دسترسی به آنان می باشد به این دلیل که آنها از جسمیّت و جهت داشتن به دوراند و به عزّت و جلال خداوندی نزدیك.نیروی ادراك انسانی از تنوّع و مراتب متفاوت آنها به دور است.مثلاً هر گاه یکی از پادشاهان دنیا در بزرگواری و عظمت چنان باشد که جز بزرگان و خواصّ نتوانند او را ببینند،و یا بعضی از خواص پادشاهان مانند وزیر و همدم و دربان که همهٔ مردم به آنها دسترسی ندارند،و جز افراد خصوصی و یا دارای واسطه های قوی نمی توانند با آنها دیدار داشته باشند و صرفاً این فاصله بین آنها و مردم تقرّب و نزدیکی آنها به پادشاه باشد.در بارهٔ فرشتگان نیز تصوّر همین است.چنان که میان مردم و وزرای سلطان پردهٔ عزّت و عظمت پادشاه و قدرت و قهر او حایل می باشد،حایل میان مردم و فرشتگان نیز پردهٔ عزّت و عظمت خداوند،پادشاه دنیا و آخرت است.و بدینسان است حال فرشتگان مقرّب و پایین تر از آنها حاملان عرش.و سزاوار نیست که قوای ضعیف ما به آنها برسد و به دلیل حجابهای عزّت و عظمت خداوندی برای فرشتگان و به دلیل کمال تسلّط و قدرت خداوند که در بارهٔ فرشتگان اعمال شده است انسان نمی تواند آنها را درك کند و خدایی جز او نیست .

فرموده است:و لا یتوهمّون ربّهم بالتصویر .

این فراز از فرمودهٔ امام(علیه السلام)اشاره به این است که فرشتگان در بارهٔ حق

متعال هیـچ نوع ادراکات وهمی و خیالی ندارنـد، یعنی در ذهن آنها صورتهای وهمی و خیالی از خداونـد وجود نـدارد زیرا وهم و گمان به امور محسوسی که دارای صورت و مکان و جسمانیّت باشد تعلق می گیرد. پس قوّهٔ واهمه هر چند به سوی وجوب و وجود سیر کند و دقّت نظر داشـته باشد کشـش آن جز به معنای جزئی محسوس تعلّق نمی گیرد و حتّی درك خود را جز با تصوّر مقدار و حجم در نمی یابد، بنا بر این در حق فرشتگان توهّم و خیال روا نیست. چون وهم از خواص مزاج حیوانی است و فرشتگان دارای قوّهٔ وهم و خیال نبوده و تصوّری به این معنی از خداوند ندارند.

امّا چون همین قوّه برای انسـان وجود دارد و مایـل است که پروردگار خود را در جهتی ببینـد به مکان او که مقـداری دارای صورت اسـت اشاره کند و به همین دلیل است که در کتب الهی و دستورات شرعی، خداوند به صفات جسمی مانند چشم و دست و انگشت و نشستن بر کرسـی و مثل اینها برای مردم توصیف شده است تا وهم آنها چیزی را درك کند و مأنوس گشته و آرامش پیدا کند. زیرا اگر شارع مقدّس در آغـاز امر به انسانهـا می فرمود که صـانع حکیم نه در داخـل عـالم است و نه خـارج از آن، نه جهت دارد و نه جسم است و عرض، مردم از پـذیرش چنین خـدایی بیشتر فراری می شدنـد و انکـار آنهـا بیشتر شـدّت می یـافت زیرا قوّهٔ واهمه در طبیعت خود چنین وجودی را با این ویژگی نمی تواند تصوّر و اثبات کند. بنا بر این لازمهٔ قوّهٔ واهمهٔ انسان این است که این قسم از موضوعات و خطابات شرعی را که تصور نمی کند منکر شود اگر چه با ذکر صفات جسمی که در لسان شریعت آمده است بازهم انسان قادر به درك کامل آنها نیست.

الفاظی که حکایت از جسمانیّت، مکان و جهت می کنند قابل تأویل اند، و برای ادای مقصود کافی می باشند. زیرا افراد عامی که در ظلمت جهل غرق شده اند آن الفاظ را بر ظاهرشان حمل کرده، مقیّد به شریعت گشته و از پراکندگی

اعتقاد و اندیشـهٔ فکری سالم می ماننـد و اهل بینش که از این درجه بالاترنـد بر معنایی که مورد قبول عقلشان باشـد تأویل می کنند و بدین طریق هر کس معرفتش بالاتر باشد معنای بالاتری را می فهمد زیرا انسانها در فهم معانی دارای مراتبی هسـتند.فهم و اندیشهٔ هر یك از آنها نیکو و مطابق حکمت است .

فرمـوده است: و لاـ یجرءون علیه صـفات المصـنوعین فرشـتگان برای خداونـد صـفات مخلوقـات را جـاری نمی سازنـد،اجرای صـفات مصـنوعات بر خداوند وقتی رواست که خداوند با مخلوقات خود مناسـبت و مشابهتی داشـته باشد و این تناسب وقتی برقرار می شود که با قیاس وهمی و برهان خیالی خداوند را به صورت مخلوق ببیند و حکم کند که خداوند متعال نمونهٔ مخلوقات خود می باشد و مخلوقات در مکان قرار می گیرنـد و در جهت واقع می شونـد و سـپس قوّهٔ خیال،خداونـد را به شـکل مخلوقات می بیند.پس از ادراك وهمی و خیالی و اثبـات مثلیّت برای خـدا،عقـل مقدمـهٔ دیگری را می آورد و آن این که حکم هر چیزی حکم ماننـد آن است.پس صـفات مصـنوعات را بر خداونـد جاری دانسـته و حکم به مثلیّت خداونـد با مخلوقات می کنـد،ولی چون فرشـتگان آسـمانی از قوّه وهم و خیال مبرّا و پاك انـد بر خداوند صفات مصنوعات او را جاری نمی سازند و خداوند را از آنچه ظالمان در حق او می گویند والاتر می دانند.

همچنین فرشـتگان خدا را در مکانها محدود ندانسـته و مثل و مانند برای خداوند قائل نیسـتند،زیرا حکم کنندهٔ به حدّ شـيء در مکان و جا گرفتن آن در مکان و مثل و مانند قائل شدن مبنای تصوّرش قیاس وهمی و خیالی است تا از طریق وهم و خیال،همشکلی و همانندی او را دریابد،سـپس یکی را به دیگری تشبیه کند و چون دانستیم که قوّهٔ وهم و خیال به حیوان عنصری اختصاص دارد،ناگزیر صدور این احکام از فرشتگان آسمانی به طور مطلق منتفی است.با توضیح فوق روشن شد که فرشتگان بر خداوند صفات مخلوقات را جاری نمی سازند.

ص:351

فصل سوّم در کیفیّت خلقت آدم(علیه السلام)

اشاره

ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزْنِ الْأَرْضِ وَ سَهْلِهَا- وَ عَذْبِهَا وَ سَبَخِهَا- تُرْبَةً سَنَّهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ- وَ لَاطَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزَبَتْ- فَجَبَلَ مِنْهَا صُورَةً ذَاتَ أَحْنَاءٍ وَ وُصُولٍ وَ أَعْضَاءٍ- وَ فُصُولٍ أَجْمَدَهَا حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ- وَ أَصْلَدَهَا حَتَّى صَلْصَلَتْ لِوَقْتٍ مَعْدُودٍ وَ أَمَدٍ أَجَلٍ مَعْلُومٍ- ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ- فَتَمَثَّلَتْ فَمَثُلَتْ إِنْسَاناً ذَا أَذْهَانٍ يُجِيلُهَا- وَ فِكَرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا وَ جَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا- وَ أَدَوَاتٍ يُقَلِّبُهَا وَ مَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ- وَ الْأَذْوَاقِ وَ الْمَشَامِّ وَ الْأَلْوَانِ وَ الْأَجْنَاسِ- مَعْجُوناً بِطِينَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ- 97 وَ الْأَشْبَاهِ الْمُؤْتَلِفَةِ وَ الْأَضْدَادِ الْمُتَعَادِيَةِ- وَ الْأَخْلَاطِ الْمُتَبَايِنَةِ مِنَ الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ- وَ الْبَلَّةِ وَ الْجُمُودِ- وَ الْمَسَاءَةِ وَ السُّرُورِ وَ اسْتَأْدَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْمَلَائِكَةَ وَدِيعَتَهُ لَدَيْهِمْ- وَ عَهْدَ وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ فِي الْإِذْعَانِ بِالسُّجُودِ لَهُ- وَ الْخُنُوعِ لِتَكْرِمَتِهِ- فَقَالَ سُبْحَانَهُ لَهُمْ «اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ» - وَ قَبِيلَهُ اعْتَرَتْهُمُ اعْتِرَتُهُ الْحَمِيَّةُ- وَ غَلَبَتْ عَلَيْهِمُ عَلَيْهِ الشِّقْوَةُ- وَ تَعَزَّزُوا تَعَزُّزَ بِخِلْقَةِ النَّارِ وَ اسْتَوْهَنُوا اسْتَوْهَنَ خَلْقَ الصَّلْصَالِ- فَأَعْطَاهُ اللَّهُ النَّظِرَةَ اسْتِحْقَاقاً لِلسُّخْطَةِ- وَ اسْتِتْمَاماً لِلْبَلِيَّةِ وَ إِنْجَازاً لِلْعِدَةِ- فَقَالَ «مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» ثُمَّ أَسْكَنَ سُبْحَانَهُ ؟آدَمَ؟ دَاراً أَرْغَدَ فِيهَا عِيشَتَهُ - عَيْشَهُ وَ آمَنَ فِيهَا مَحَلَّتَهُ وَ حَذَّرَهُ؟إِبْلِيسَ؟ وَ عَدَاوَتَهُ- فَاغْتَرَّهُ عَدُوُّهُ نَفَاسَةً عَلَيْهِ بِدَارِ الْمُقَامِ- وَ مُرَافَقَةِ الْأَبْرَارِ- فَبَاعَ الْيَقِينَ بِشَكِّهِ وَ الْعَزِيمَةَ بِوَهْنِهِ- وَ اسْتَبْدَلَ بِالْجَذَلِ وَجَلاً وَ بِالِاعْتِزَازِ بِالِاغْتِرَارِ نَدَماً- ثُمَّ بَسَطَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَهُ فِي تَوْبَتِهِ- وَ لَقَّاهُ كَلِمَةَ رَحْمَتِهِ وَ وَعَدَهُ الْمَرَدَّ إِلَى جَنَّتِهِ- وَ أَهْبَطَهُ إِلَى دَارِ الْبَلِيَّةِ وَ تَنَاسُلِ الذُّرِّيَّةِ

لغات

حزن من الارض:سرزمین سخت و دشوار مانند کوه عذبها:خاك آماده برای رشد گیاه و زراعت سهل:خاك نرم،زمین هموار سبخ:خاك شور،سرزمین شوره زار مسنون:به قول ابن عبّاس خاك مرطوب.به قول ابن سکّیت که از ابی عمر نقل کرده یعنی خاك متغیّر.توضیح این که قول ابن عباس به کلام امام(علیه السلام)که فرمود:سنّها بالماء حتّی لزیت یعنی خاك را با آب درآمیخت تا به قوام

آمد، مناسبتر است.

صلصلت:بعضی گفته اند صلصال گل بدبو می باشد و از این قول عرب گرفته شده است که می گوید:صلّ اللحم یعنی گوشت بدبو شد.به قول دیگر گل خشکی است که هرگاه باد به آن بوزد صدا دهد گل خشك هر گاه پخته شود عرب به آن فخّار می گوید.بعضی دیگر گفته اند هر گاه گل خشك صدای ممتد بدهد صلصل گفته می شود و هرگاه در صدایش بازتاب داشته باشد صلصله گفته می شود.

لاطها بالبلّة:با آب درآمیخت و با آن مخلوط کرد.بلّه یعنی رطوبت،بلّه مفرد بل است و بر وحدت دلالت می کند.

لاذب:حسبان.در اصل لازم بوده است.

احناء:جمع حنو:اطراف اعضاء:جمع عضو،عضو.مانند دست و پا برای حیوان.

اصلدها:آن را نرم و محکم قرار داد.

جبل:خلق،آفرید.

وصول:جمع کثرة برای وصل و به معنای مفاصل است و جمع قلّه اش اوصال است.

ذهن:در لغت به معنای زرنگی و حفظ است و در اصطلاح علمی عبارت است از قوای درك کننده مانند عقل و حسّ باطن.

فکر:جمع فکرة و آن قوّه ای است برای نفس که ادراکات عقلی به وسیلهٔ آن انجام می گیرد.

انسان:اصل انسان از انیس گرفته شده و به معنی همدم است.الف و نون آخر آن برای تثنیه است.بدین شرح که انس امر نسبی است و جز میان دو شيء و بیشتر از آن تحقّق پیدا نمی کند و چون هر یك از انسانها با دیگری انس می گیرد،انسان گفته شده و به همین معنی در زبان عرب کثرت استعمال پیدا کرده است.

مسائة:غم و غصه.

جوارح:اعضا اختدام و الاستخدام:دارای یك معنی هستند و آن به خدمت گرفتن است.

ادوات:اسباب،ابزار،جمع ادات.الف ادات در جمع تبدیل به واو شده زیرا اصل آن واو بوده است.

استیداء:طلب ادا کردن.

خنوع:خضوع و خشوع ابلیس:شیطان معروف.گفته اند ابلیس از ابلاس که به معنای ناامیدی و دوری است گرفته شده.به ابلیس،ابلیس گفته اند چون از رحمت خداوند بدور است.

حمیّه:غرور

وهن:ضعف و سستی سخط:خشم و غضب اعترتهم:آنها را فرا گرفت.

نظرة:مهلت دادن جذل:شادمانی دنیوی اغترّه:غافل ساخت او را و با او به رقابت پرداخت،زیرا او را سزاوار آن مقام نمی دانست.

عزیمة:به چیزی همت گماشتن اهباط:فرود آمدن

ترجمه

«پس از آن که خداوند سبحان آسمان و زمین و فرشتگان را آفرید،از قسمتهای مختلف زمین سخت و نرم و خاك شور و شیرین قسمتی برگرفت و با آب رحمت ناخالصی آن را گرفت و سپس آن را با رطوبتی درآمیخت تا به قوام آمد و از آن صورتی که دارای پیوستگی و گسستگی اعضا و اقدام بود بیافرید.آن را خشکاند تا حدّی که قسمتهای مختلف آن در ارتباط و پیوستگی با هم محکم و استوار و قابل انعطاف شد و آن را تا مدّت معیّنی همچنان باقی گذاشت،آن گاه از روح خود در آن دمید و به صورت انسان در آورد دارای قوای مختلف ذهنی،فکری که در اشیاء تصرف کند و اعضایی که بتواند آنها را به خدمت گیرد،ابزاری که در امور از آنها استفاده کند،شناخت و معرفتی که بین حق باطل فرق بگذارد،قوای چشیدن و بوییدن و لمس کردن به او عطا کرد،طینتهای گوناگون مانند سفیدی استخوان و سرخی خون و حالات متضاد،اخلاط متباین از گرمی و سردی و خشکی و تری به او بخشید.و امانتی را که زمینهٔ سجود فرشتگان بر آدم شد در نهاد او قرار داد و فرشتگان را به تکریم و تعظیم آدم فرا خواند و فرمود آدم را سجده کنید،همهٔ ملائکه او را سجده کردند مگر ابلیس که خودخواهی بر او عارض شد و بدبختی بر او چیره گردید و به خاطر این که خلقتش از آتش بود خود را بزرگ و آدم را که از خاك آفریده شده بود سبك و پشت شمرد.

در مقابل این سرکشی سزاوار خشم خدا شد و آزمایش او سخت شد و به خاطر پاداش عبادات خود،تقاضای عمر جاوید کرد،خداوند در پاسخ او فرمود:

«تا زمان معیّن از مهلت یافتگانی».پس از آن خداوند آدم(علیه السلام)را در سرای بهشت

که زندگی برایش گوارا بود اسکان داد و جایگاه او را ایمن گردانید و دشمنی ابلیس را به او یادآور شد،امّا ابلیس که بر زندگانی آن حضرت در سرای جاودانی و همنشینی با نیکان حسد می ورزید،او را فریب داد.

آدم(علیه السلام)یقین خود را به شك تبدیل کرد،و عزم و اراده را به سستی،شادمانی را به ترس و عزّت و بزرگواری را به پشیمانی بدل ساخت(آدم از کردهٔ خود پشیمان شد و توبه کرد).خداوند سبحان توبهٔ او را پذیرفت و کلمهٔ رحمت را به او آموخت و به او وعدهٔ بازگشت به بهشت داد و او را به دنیای پر بلا و جایگاه توالد و تناسل فرو فرستاد».

شرح

برای قصه آدم(علیه السلام)دو طریق نقل شده است طریق اوّل-همهٔ مفسّران و متکلّمان مسلمان این داستان را بر ظاهرش حمل کرده اند و در این باره بحثهایی به ترتیب زیر آورده اند:

بحث اوّل-این داستان را خداوند متعال در هفت سوره از قرآن کریم تکرار کرده است:سوره های بقره،اعراف،حجر،بنی اسرائیل،کهف،طه،ص.و این تکرار به منظور تذکّر دادن خلق و آگاه ساختنشان از ویژگیهای طبیعت،همان چیزی که ابلیس دل انسانها را بدان جذب می کند انجام شده است.همچنین برای بر حذر داشتن مردم از فتنهٔ ابلیس و سپاهیانش و توجّه دادن مردمان به حضرت حق و مطالعهٔ انوار کبریایی حق متعال چنان که خداوند تعالی می فرماید:

«یا بَنِي آدَمَ لا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ» (1).

در هر فراز از کلام امام(علیه السلام)اشاره ای به آیه ای است مانند: «تربة» در سخنان آن بزرگوار که اشاره به قول خداوند تعالی است که فرمود: «خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ» .

سَنَّها بالماءِ .مانند این سخن حق تعالی است: «مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» . لاطها بِالبلّه

1- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(27): [1]ای فرزندان آدم شما را شیطان فریب ندهد آن چنان که پدر و مادرتان را از بهشت بیرون کرد.

حتّی لَزَبَتْ ،مانند این سخن حق تعالی است: «مِنْ طِینٍ لازِبٍ» . حتّی صَلْصَلَتْ ، مانند این سخن حق تعالی است: «مِنْ صَلْصالٍ» . «ثمّ نفخ فیه من روحه مانند این سخن حق تعالی است: «فَإِذا» سَوَّیْتُهُ وَ «نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِي» و«نَفَخَ فِیهِ مِنْ رُوحِهِ.

ذا اذهـان یجبلهـا و فتر یتصـرّف فیها و جوارح یختـدمها ،ماننـد این سـخن حق تعالی است: «وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ» . (1)استأد اللّه سبحانه...وصیّه الیهم ،مانند این سخن حق تعالی است: «فَقَعُوا لَهُ ساجِدِینَ» .و «اسْجُدُوا» .

الاابلیس ماننـد این سـخن حق تعالی است: «فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلاّ إِبْلِیسَ» (2)اعترته الحمیّة...و اسـتهون خلق الصلصال ،ماننـد این آیهٔ شـریفه است که از ابلیس حکایت می کند: «أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ» (3)و این سخن حق متعال که از ابلیس حکایت می کند: «لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصالٍ » .

فاعطاه اللّه النّظره...الی یوم الوقت المعلوم ،مانند این سخن حق تعالی است:

«قالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِینَ إِلی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (4)توضـیح این که جملهٔ:اعطاه اللّه النّظره امام،جمله ای در تقدیر دارد و آن این است که ابلیس از خداونـد تقاضـای مهلت کرد،خداونـد به او مهلت داد. «ثمّ اسـکن...ارغد فیها عیشه ،ماننـد این آیـهٔ شـریفه است: «وَ قُلْنا یا آدَمُ اسْکُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَ کُلا مِنْها رَغَداً حَیْثُ شِئْتُما» (5).

و حذّره ابلیس و عداوته مانند این آیهٔ شریفه است: «یا آدَمُ إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَکَ»

1- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(78):و [1]به شما چشم و گوش و قلب عطا کردیم.

2- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(30):([2]چون فرمان حق به سجدهٔ آدم رسید)همهٔ فرشتگان سجده کردند مگر ابلیس.

3- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(12):([3]شیطان گفت)من از او بهترم مرا از آتش و او را از خاك آفریدی.

4- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(37): [4]خداوند فرمود البتّه تو مهلت خواهی داشت تا وقت معیّن.

5- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(35): [5]به آدم گفتیم با همسرت در بهشت بمان و از هر نعمتی که می خواهید بخورید.

«وَ لِزَوْجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُما مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقى» (1). فاغترّه ابليس...مرافقة الابرار ،مشابه این آیه است: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطانُ» ،و «فَدَلاّهُما بِغُرُورٍ» .

فباع اليقين بشكّه و العزيمة بوهنه ،مانند این آیهٔ شریفه است: «فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» . استبدل بالجزل وجلا و بالاغرار ندما ،شبیه این آیه است:

«قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ» (2).

ثمّ بسط اللّه فی توبته ،شبیه این آیه است: «فَتَلَقّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ» (3). و وعده المردّه الی جنّته... ،مانند این آیه است: «فَإِمّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدايَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقى» (4). فأهبطه الی دار البليّة ،مانند این آیهٔ شریفه است. «اهْبِطا مِنْها جَمِيعاً» .

بحث دوّم-خداوند متعال در موارد متعدّدی از قرآن کریم به خلقت آدم اشاره دارد و در آیه ای می فرماید: «إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ» (5)و در جای دیگر می فرماید: «إِنِّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ» (6)و در آیه دیگری می فرماید:

«وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (7).

متکلّمان گفته اند که خداوند آدم را بدین صورت آفرید یا به این دلیل که

1- سورهٔ طه(20):آیهٔ(117): [1]به آدم گفتیم که شیطان دشمن تو و همسرت می باشد شما را از بهشت بیرون نکند که بدبخت می شوید.

2- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(23): [2]آدم و حوّا گفتند پروردگارا ما به خود ظلم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر ما رحم نکنی از زیانکاران خواهیم بود.

3- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(37): [3]پس آدم از خدای خود کلماتی آموخت که موجب پذیرفتن توبه او شد.

4- طه(20):آیهٔ(123): [4]شما را از جانب من هدایت می رسد،آن که از هدایت من پیروی کند نه هرگز گمراه شود و نه شقی و بدبخت گردد.

5- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(59): [5]مثل عیسی نزد خداوند مانند خلقت آدم است که او را از خاك آفرید.

6- سورهٔ ص(38):آیهٔ(71): [6]من بشر را از گل آفریدم.

7- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(26): [7]ما انسان را از گل خشك و تیره رنگ آفریدیم.

مشیّت خداوند بدین طریق قرار گرفته بود و یا برای این که کمال قدرت و صنعت عجیب خود را به فرشتگان بنمایاند،زیرا خلقت انسان در این مراتب در نزد آنها شگفت انگیزتر بود از این که آدم از جنس آنها آفریده شود.

کلام امام(علیه السلام)در این فراز از خطبه به منزلهٔ تفسیری برای آیات فوق است.

زیرا امام(علیه السلام)اوّلاً اشاره دارد به این که آدم از خاك آفریده شده و سپس توضیح بیشتری در بارهٔ خاك داده و می فرماید:خداوند سبحان از خاك شور و شیرین دشت و کوه مقداری برگزید و زمینهٔ خلقت آدم قرار داد و مانند این کلام از پیامبر(صلی الله علیه و آله)نیز روایت شده که فرمود:«خداوند آدم را از یك قبضه خاك که از جمیع زمین برداشته شده بود آفرید (1)».بنا بر این فرزندان آدم به لحاظ قسمتهای مختلف زمین تجلّی دارند.بعضی سرخ پوست،بعضی سیاه پوست و بعضی سفید پوست اند،بعضی نرم خوی،بعضی درشت خوی،گروهی پاك سرشت و بعضی بدسرشت اند.

جمهور مفسّران بر این عقیده اند که منظور از انسان در سخن حق تعالی که فرمود: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ» (2)پدر ما آدم است.از امام باقر(علیه السلام) روایت شده است که فرمود:«پیش از آدمی که پدر ما است هزار هزار(یك میلیون) آدم و بیشتر از آن به دنیا آمده است (3)».بعضی از دانشمندان گفته اند تعدّد آدمها منافاتی با حدوث عالم ندارد،زیرا به هر صورت که فرض شود ناگزیر سلسلهٔ انسان به انسانی ختم می شود که او اوّل انسان باشد،امّا این اوّلین انسان پدر ما آدم است یا نه؟جز از طریق نقل راهی برای اثباتش وجود ندارد.

بحث سوّم-مسلمین اتفاق نظر دارند.بر این که سجود فرشتگان برای آدم

1- انّ اللّه خلق آدم من قبضة قبضها من جمیع الارض.

2- سورهٔ مؤمنون(23):آیهٔ(12): [1]ما انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم.

3- قد انقضی قبل آدم الّذی هو ابونا الف الف آدم و اکثر.

سجود به معنای عبادت نبوده است،زیرا عبادت برای غیر خدا کفر است.سپس در معنای سجده اختلاف نظر پیدا کرده و به سه طریق بیان کرده اند:

1-سجود برای خدا انجام گرفته و آدم به منزلهٔ قبله بوده است همان طور که سجده کردن بر قبله صحیح است سجده کردن بر آدم نیز صحیح است.دلیل صحّت این استدلال شعر حسّان بن ثابت است.

«ما کنت احسب انّ الامر منصرف عن هاشم ثم منها عن ابی حسن

أ لیس اوّل من صلّی لقبلتکم و اعرف النّاس بالآیات و السّنن (1)»

در کلام حسّان شاهد مدّعا بر قبله شما نماز خواندند،می باشد.

2-سجود برای آدم نوعی تعظیم و تحیّت بوده است،درست مانند سلامی از ناحیهٔ فرشتگان بر آدم.آدمهای گذشته نوع تحیّتشان تعظیم بوده است همچنان که سلام در میان مسلمین مرسوم است.از صهیب نقل شده است:وقتی که معاذ رضی اللّه عنه از یمن بازگشت برای پیامبر سجده کرد،پیامبر فرمود ای معاذ این چه کاری است که کردی؟معاذ گفت من یهود را دیدم که برای بزرگان علمایشان سجده می کردند و نصارا برای قسّیسین،از آنها پرسیدم این چه کاری است که می کنید؟پاسخ دادند تحیّت انبیاست.پیامبر فرمود:بر پیامبرانشان دروغ بسته اند.

3-سجود در اصل لغت به معنای انقیاد و خضوع است.شاعر به همین معنی سجده را به کار برده است:تری الاکم فیها سجّدا للحوافر(یعنی کوهها را می بینی که بر سم اسبها سجده می کنند)منظور این است که سنگهای سخت کوه در برابر سم اسبهای تندرو نرم و انعطاف پذیر شده اند و خداوند

1- پندار من این نیست که امر رهبری.از قبیلهٔ بنی هاشم و سپس از ابی الحسن قطع شده باشد.آیا چنین نیست که آنها اوّلین کسانی هستند که بر قبلهٔ شما نماز خواندند.و آشناترین مردم به آیات و سنّتهای پیامبرند.

می فرماید: «وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدانِ» ،گیاهان و درختان سجده می کنند،یعنی خاضعند.

سخن امام(علیه السلام)با قول دوّم مناسبتر است،زیرا کلمهٔ خضوع پس از سجود به کار رفته و فرموده است و الخضوع لتکرمته.

بحث چهارم-در بارهٔ فرشتگانی که مأمور سجود برای آدم شده اند اختلاف است.بعضی گفته اند فرشتگان آسمان مأمور این کار نبوده اند و آنها که به سجدهٔ آدم مأمور شدند همانهایی هستند که با ابلیس به زمین آمدند.و چنین توضیح داده اند که چون خداوند آسمانها و زمین و فرشتگان را آفرید بعضی از آنها را به صورت گروهی به زمین فرستاد که جنّ نامیده می شدند و رئیس آنها ابلیس بود.

در زمین اسکان یافتند و از ملائکه عبادت کمتری داشتند.ابلیس به خود مغرور شد و کبر بر او غلبه یافت خداوند بر محتوای فکری او آگاه بود،به او و سپاهیانش فرمود: «إِنِّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ» (1).

به نظر بعضی دیگر مأموران سجده برای آدم تمام فرشتگان بوده اند به دلیل این آیهٔ شریفه «فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» و در این آیه کاملترین صورت تأکید وجود دارد که دلالت کننده بر سجدهٔ تمام فرشتگان است.

بحث پنجم-بیشتر متکلّمان بویژه معتزله بر این عقیده اند که ابلیس از فرشتگان نیست.همهٔ مفسّران از جمله ابن عبّاس بر این باورند که ابلیس از فرشتگان زمین است که پیش از آدم به زمین آمدند.

دلیل متکلّمان سخن حق تعالی است که فرمود: «إِلاّ إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ» .

جنیان فرشته نیستند به دلیل سخن حق تعالی به فرشتگان که فرمود: «أَ هؤُلاءِ إِيّاكُمْ»

1- سورهٔ ص(38):آیهٔ(71): [1]من بشری را از خاك می آفرینم هر گاه او را استوار ساختم و از روح خود در آن دمیدم او را سجده کنید.

«کانُوا یَعْبُدُونَ» آنها پاسخ دادند: «سُبْحانَکَ أَنْتَ وَلِیُّنا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ کانُوا یَعْبُدُونَ الْجِنَّ» (1).

آنهایی که ابلیس را از فرشتگان دانسته اند استدلال کرده اند به این که در موارد زیادی از قرآن کریم ابلیس از فرشتگان استثنا شده است،که اگر استثنا نباشد مستثنا داخل در مستثنا منه می شود.و همین استثنا دلیل است که ابلیس از فرشتگان بوده است و به دو دلیل قول کسانی را که ابلیس را از فرشتگان دانسته اند رد می کند.

1-این ادّعا که ابلیس جزو فرشتگان نبوده است با این سخن حق تعالی که: «وَ جَعَلُوا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً» (2)سازش ندارد(در این جا جنّه به معنای فرشته به کار رفته است).این آیه بیان ادّعای قریش است که آنها فرشتگان را دختران خدا می دانستند.خداوند متعال از آنها حکایت می کند که: «وَ جَعَلُوا الْمَلائِکَةَ الَّذِینَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمنِ إِناثاً» (3).مفاهیم این آیات دلالت دارد بر این که فرشتگان از جنّ هستند.

2-جن بودن ابلیس با فرشته بودن منافاتی ندارد،زیرا بر فرشتگان نام جنّ صدق می کند.به دلیل این که جن از ریشهٔ«اجتنان»،به معنای استتار،گرفته شده است.و به این دلیل به فرزند داخل رحم جنین گفته اند که در شکم مادر پنهان است.و به این دلیل شخص را مجنون می نامند که عقلش نهفته است.و چون فرشتگان از رؤیت مردم پوشیده اند اطلاق لفظ جنّ بر آنها رواست.

به نظر ما(شارح)این اختلاف لفظی است.زیرا هر گاه ثابت شود

1- سورهٔ سبأ(34):آیهٔ(40): [1]آیا این گروهند که شما را معبود خود گرفتند.گفتند بار خدایا تو منزّهی و سرپرست مایی مشرکان جن را اطاعت کردند نه ما را.

2- سورهٔ صافّات(37):آیهٔ(158):و [2]بین شیطان و جنّ نسبت خویشی برقرار کردند.

3- سورهٔ زخرف(43):آیهٔ(19): [3]کافران فرشتگانی را که بندگان خدا بودند دختران خدا می دانستند.

فرشـتگانی که پیش از آدم به زمین آمدنـد جنّ نامیـده می شده اند و ابلیس از جنّ می باشد ثابت می شود که ابلیس از فرشـتگان است.زیرا اختلاف بر سـر این نیست که ابلیس از فرشتگان زمین است یا آسمان بلکه اختلاف این است که به طور کلّی ابلیس فرشته است یا خیر؟بنا بر این آنها در معنی اختلافی ندارند.

بحث ششم-دانشمندان در علّت دشمنی ابلیس با آدم اختلاف نظر دارند.

بعضـی علّت دشـمنی را حسـد دانسـته انـد و چنین اسـتدلال کرده انـد که چون ابلیس اکرام خدا را در بارهٔ آدم که عبارت از سـجده کردن فرشتگان برای آدم است مشاهده کرد و فهمید که به آدم چیزهایی آموخته که فرشتگان بدان آگاه نیستند، حسد ورزید و دشمنی کرد.گروهی دیگر علت دشـمنی ابلیس با آدم را تباین اصالت آنها دانسته اند به این دلیل که تباین اصالت اثری قوی در تنفّر شخص دارد و چنین توضیح داده اند که اصل آدم از خاك و اصل ابلیس از آتش بود و همین منشأ قیاس فاسدی برای ابلیس شد هنگامی که خداوند او را به سجده دستور داد،ابلیس به همین برتری منشـأ وجودی خود اشـاره کرد و گفت: «أَنَـا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نـارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» معنای تحلیلی این گفتهٔ ابلیس این است که خطاب به خداوند گفته باشد،آدم از جسـمی کثیف و من از روحانیّتی لطیف به وجود آمده ام و شـيء جسمانی از شيء روحـانی پست تر است و آن که ذاتـا پست تر است چگونه می توانـد مورد سـجدهٔ موجودی برتر قرار گیرد؟و به عبارتی دیگر می توان گفتهٔ شیطان را توضیح داد.

اصل آدم از گل خشـکیدهٔ بدبو است و گل بدبو در نهایت پستی است و اصل من از برترین عناصـر است.وقتی که اصل من از اصل او بهتر باشد، ایجاب می کند که من از او بهتر و اشرف باشم و زشت است که بلند مرتبه برای دون مرتبه سجده کند.

این عدّه گفتهٔ شیطان را قیاسی از او دانسته و می گویند اوّل کسی که

قیاس کرد ابلیس بود و خداوند تعالی به او جوابی تنبیهی داد،نه تصریحی و فرمود: «قالَ اخْرُجْ مِنْها مَذْؤُماً مَدْحُوراً» (1).

بعضی از فضلا گفته اند آنچه خداوند به ابلیس با حکم حکمت الهی و قدرت ربّانی امر فرمود صریح بود و آنچه که ابلیس به خداوند عرض کرد قیاس بود و هر کس حکم صریح را با قیاس رد کند رانده شده و ملعون است.

بحث هفتم-اشاعره با توجه به داستان آدم و ابلیس به دو وجه استدلال کرده اند که خداوند تعالی کفر را در میان کافران القا کرده است.

1-خداوند ابلیس را مهلت داد با این که می دانست قصد او اغوای آدمیان است و اگر او را هلاك می کرد مردم راحت می شدند و شرّی از ناحیهٔ او و فرزندانش به مردم نمی رسید.

2-ابلیس با گفتن«اغویتنی»گمراهی را به خدا نسبت داد و خداوند این نسبت را انکار نکرد پس روشن است که اغوا به دست خدا انجام می گیرد.

معتزله اشکال اوّل اشاعره را بدین طریق پاسخ داده اند که خداوند آدم و فرزندان او را آزاد آفریده است.آنها قادرند که ابلیس را از خود برانند.بنا بر این انسانها کفر و فساد را انتخاب می کنند.نهایت چیزی که در این باب می توان گفت این است که دوری از گناه با نبودن ابلیس آسانتر میسّر بود تا بودن او،و با همین فرض وسوسهٔ او سبب سختی در ادای طاعت می شود و مکلّف با ادای تکلیف همراه با سختی ثواب بیشتری می برد،چنان که معصوم فرموده است:

«برترین اعمال شاق ترین آنهاست (2)».این که وسوسهٔ ابلیس سبب مشقّت در ادای تکلیف می شود حکیم را از انجام کارش باز نمی دارد همچنان که مشقّتها، رنج و آلام و شبهات موجب زیادی شك و تردید می شود با این حال نزول رنج و

1- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(18): [1]خدا به شیطان گفت بیرون شو که تو راندهٔ درگاه مائی.

2- افضل الاعمال احمزها.

آلام از جانب خداوند جایز است.این سخن معتزله در جواب اشاعره نزدیك به سخن امام(علیه السلام)است که فرمود:اشتماما للبلیّه.

اشکال دوّم اشاعره را بدین طریق پاسخ داده اند که منظور از کلام شیطان «بما اغویتنی»مأیوس ساختن خدا او را از رحمتش می باشد.

اشکال دوّم اشاعره به گونهٔ دیگری نیز پاسخ داده شده است:نسبت دادن اغوابه خداوند تعالی در این زمینه بوده است که خدا ابلیس را به سجده کردن برای آدم امر کرد،ابلیس عصیان کرد و گمراه شد.بنا بر این،اصل در حصول اغوای شیطان امر خدا به سجده بوده است و به همین دلیل شیطان اغوای خود را به خدا نسبت داده است.

با توجّه به همین داستان استدلال به جواز خطای انبیا کرده اند و آیه:

«وَ عَصی آدَمُ رَبَّهُ فَغَوی» (1)،را دلیل آورده اند.کسانی که عصمت انبیا را از هنگام ولادت واجب می دانند پاسخ داده اند که چون دلیل عقلی بر وجوب عصمت انبیا اقامه شده است،ظاهر لفظ این آیه و مثل آن بر ترك اولی حمل می شود.ترك اولی از انبیا هر چند سیئه و گناه به حساب می آید در بارهٔ غیر انبیا حسنه به شمار می آید که گفته اند:حسنات الابرار سیّئات المقرّبین.

کسانی که عصمت انبیا را از هنگام رسالت واجب می دانند این آیه و امثال آن را به زمان قبل از بعث نسبت می دهند.بحث کامل این موضوع در کتب کلام آمده است.

بحث هشتم-قفّال گفته است.اصل کلمهٔ«تلقّی»در کلام حق تعالی:

«فَتَلَقّی آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِماتٍ» و فرمودهٔ امام(علیه السلام)در این خطبه:و لقّاه کلمة رحمته،توجه و تعرض به گناهکاری است،که شرمساری دارد و با حالت پشیمانی روی

1- سورهٔ طه(20):آیهٔ(121): [1]آدم نافرمانی پروردگارش را کرد و از پاداش او محروم شد.

می آورد.سپس این کلمه به معنای دوّمی که قبول و پذیرش است به کار رفته است چنان که خداوند تعالی به پیامبر می فرماید: «وَ إِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (1).مثلاً گفته می شود:تلقّینا الحاجّ،«به پیشواز حاجیان رفتیم.»یا می گویند:تلقّیت هذه الکلمة من فلان.این کلمه را از فلانی یاد گرفتم،پس از دریافت معنای اصلی کلمه،هر گاه در مورد ملاقات با فردی به کار رود معنای طرفینی پیدا می کند.بدین معنی که هر یك با دیگری ملاقات می کند،پس به هر یك می توان گفت که با دیگری تلقّی کرده است.به این ترتیب جایز است که گفته شود تلقّی آدم کلماتی از پروردگارش به معنای گرفتن،پذیرفتن،روبرو شدن با وجه قبول می باشد.و معنای:لقّاه اللّه ایّاها این است که خداوند آیاتی را بر او نازل کرد و او را مخاطب آنها قرار داد.

مفسّران در بارهٔ معنای«کلمات»اقوالی نقل کرده اند:

1-سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده است که:آدم(علیه السلام)عرض کرد پروردگارا آیا مرا بدون واسطه و با دست خود نیافریدی؟پاسخ شنید چرا.عرض کرد آیا مرا در بهشت سکنی ندادی؟جواب شنید چرا.عرض کرد رحمت تو بر غضبت سبقت نگرفته است؟جواب شنید چرا.عرض کرد اگر توبه کنم و اصلاح شوم مرا می پذیری و به بهشت باز می گردانی؟جواب شنید بلی چنین است.ابن عبّاس می گوید:این است معنای آیهٔ شریفه: «فَتَلَقّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ» .

2-نخعی گفته است که من خدمت ابن عباس رسیدم و سؤال کردم کلماتی که آدم از پروردگارش تلقّی کرد چیست؟ابن عباس گفت خداوند تعالی به آدم و حوّا امر حجّ و آداب و دستور آن را آموخت آدم و حوّا حج به جا آوردند.

پس از فراغت از حج خداوند تعالی به آنها وحی کرد که توبهٔ شما را پذیرفتم.

1- سورهٔ نمل(27):آیهٔ(6): [1]ای پیامبر آیات قرآن از جانب خدای دانای حکیم بر تو القا می شود.

3-مجاهد و قتاده در یکی از دو روایتی که از آنها نقل شده است گفته اند کلمات عبارتند از این آیه شریفه: «رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ» .

4-سعید بن جبیر کلمات را عبارت از این نیایش آدم(علیه السلام)دانسته:

«خداونـدا جز تو پروردگـاری نیست سـتایش شایسـته تو است از هر بـدی منزّهی بر خود سـتم کردم و کار بـد انجام دادم مرا بیامرز که تو بهترین آمرزندگانی.خداوندا خبر تو الهی نیست.سـپاس شایسـته تو است و از هر عیبی مبرّایی بر خود ستم کردم و کار بد انجام دادم بر من رحم کن که تو مهربان ترین مهربانانی.خداوندا جز تو خدایی نیست.حمد سزاوار تو است که منزّهی،بر خود ستم کردم و کار بد انجام دادم توبهٔ مرا بپذیر که تو پذیرندهٔ رحیمی».

5-از عایشه روایت شـده است که چون خداوند تعالی خواست که توبهٔ آدم را بپذیرد،آدم(علیه السـلام)هفت بار بر خانهٔ کعبه طواف کرد و خـانه در آن روزگـار به صورت تلّی خـاك قرمز بود.پس از آن که دو رکعت نمـاز به جا آورد رو به قبله کرد و عرض کرد پروردگارا تو نهان و آشکار مرا می دانی،عذر مرا بپذیر،نیاز مرا می دانی خواست مرا برآورده ساز،آنچه بر نفس من می گذرد آگاهی گناه مرا بیامرز.

خداونـدا ایمانی از تو می خواهم که مباشـر قلب من باشد و یقینی صادق به من عنایت کن که مطمئن شوم آنچه به من می رسد خواست تو است و مرا به نصیب و قسمت خودت راضی فرما.

خداوند تعالی به آدم وحی کرد که گناهت را بخشـیدم و هر یك از ذرّیهٔ تو که به چنین دعایی مرا بخواند گناهانش را می آمرزم و غمهایش را برطرف می کنم، فقر را از پیش چشمش برمی دارم تا آنجا می رسد که هر چند دنیا به او رو آورد دنیا خواه نمی شود.

بحث نهم-در حقیقت توبه است و امام غزالی گفته است توبه عبارت از

معنایی است که از سه امر ترکیب یافته ابتدا علم،بعد حال و در نهایت ترك.

علم یعنی بندهٔ حق،زیان گناه را بداند و آن را حجابی میان خود و میان حق تعالی در نظر داشته باشد گناه را قید و بندی بشناسد که او را از دخول بهشت باز می دارد.هر گاه این حقیقت را بداند و از این طریق یقین غالبی بر قلبش عارض شود،تأثیر نفسانی شدیدی در او به وجود می آید و این تأثیر نفسانی به سبب فوت خیر عظیمی است که مطلوب هر عاقلی است.این تألّم را که بر اثر فوت خواست مطلوب و محبوبش حاصل می شود پشیمانی می گویند و این معنای حالی است که در مرتبهٔ دوّم توبه است.هر گاه تألّم و رنج بر قلب انسان غلبه کند موجب قصد انجام دو کار می شود یکی ترك گناهی که بالفعل در حال انجام است،دوّم تصمیم بر ترك گناهی که در آیندهٔ عمر،باعث ضایع شدن موضوع مطلوب و محبوب او می شود.پس حقیقت توبه این سه مرحله است که بیان شد.

با تحقق این سه مرحله انسان آمادگی پیدا می کند برای تلافی آنچه از خیرات که از او فوت شده و یا بدیهایی که از او سرزده است.

از توضیح فوق دانسته شد که علم در تحقق این خیرات اصل و اساس است به این دلیل که اگر قلب یقین داشته باشد که گناهان مانند زهرهای مهلك و پرده های حایل میان او و محبوبش می باشند.طبعا برای کامل شدن این نور یقین شعله آتش پشیمانی را در آن می افکند و رنجش خاطر پدید می آید و از این آتش پشیمانی آمادگی برای تدارك آنچه از دست رفته حاصل می شود.بنا بر این علم،پشیمانی،قصد بر ترك گناه در حال و آینده و تلافی اموری که در گذشته از دست رفته است سه معنای مترتّبی هستند که بر مجموع آنها توبه اطلاق می شود.

گاهی توبه بر پشیمانی تنها اطلاق می شود.در این صورت علم به منزلهٔ انگیزه و ترك به منزلهٔ نتیجهٔ بعدی آن است به همین اعتبار است که امام(علیه السلام) فرموده است:النّدم توبة.بنا بر این لازمه اش علمی است که موجب پشیمانی شود

و تصمیمی است که بر ترك گناه در آینده مفید واقع شود.

توبه را از دو جهت واجب دانسته اند.

1-توبه موجب رضای خدا و خشم شیطان است،درهای بهشت را می گشاید،نفس انسان را برای تابش خورشید معارف الهی آماده می کند،و او را آماده دریافت عطا و بخششهای ربّانی می گرداند.

2-به دلیل اوامری که در قرآن کریم آمده است،چنان که خداوند متعال می فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَی اللّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً» (1)و نیز به جهت وعده صادق خداوند که توبه کنندگان را پاداش می دهد چنان که می فرماید: «عَسی رَبُّکُمْ أَنْ یُکَفِّرَ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ وَ یُدْخِلَکُمْ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ» (2)و نیز از جهت وعدهٔ عذابی که خداوند بر ترك توبه داده است.آنجا که می فرماید: «وَ مَنْ لَمْ یَتُبْ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ» (3)مشابه اینها دلایل فراوان دیگری است که بر وجوب توبه دلالت می کند.

امّا توبه به دو دلیل مورد قبول واقع می شود 1-آیات شریفهٔ قرآن که از آن جمله است این آیهٔ شریفهٔ: «هُوَ الَّذِي یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ یَعْفُوا عَنِ السَّیِّئاتِ» (4)و این آیه شریفه: «غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوْبِ» .

2-پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرموده است:«من به سبب توبه بندهٔ گناهکار خوشحال می شوم (5)».چون خوشحالی بالاتر از قبول است مطمئناً دلیل بر قبول می تواند

1- سورهٔ تحریم(66):آیهٔ(8): [1]ای مؤمنان به درگاه خدا توبهٔ [2]نصوح کنید،باشد که خدا گناهانتان را ببخشد و شما را به بهشتی وارد کند که از پای درختان آن نهرها جاری است.

2- سورهٔ تحریم(66):آیهٔ(8): [3]ای مؤمنان به درگاه خدا توبهٔ نصوح کنید،باشد که خدا گناهانتان را ببخشد و شما را به بهشتی وارد کند که از پای درختان آن نهرها جاری است.

3- سورهٔ حجرات(49):آیهٔ(11): [4]هر کس توبه نکند ظالم ستمکار است.

4- سورهٔ شوری(42):آیهٔ(25): [5]خداوند کسی است که توبه بندگانش را می پذیرد و گناهان آنها را می بخشد.

5- افرح بتوبته من العبد المذنب.

باشد.و نیز پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرمود:«اگر گناهان شما به بلندی آسمان باشد و پشیمان شوید خداوند بر شما می آمرزد (1).»
بحث دهم-در بیان اموری است که ممکن است فهم آنها در داستان خلقت آدم مشکل باشد.

اوّل-ودیعه و وصیّتی است که در گفته امام(علیه السلام)آمده و ادای آنها را خداوند سبحان از فرشتگان خواسته است.این فرمودهٔ امام(علیه السلام)در مورد ودیعه و وصیّت اشاره دارد به آیهٔ شریفهٔ قرآن که خداوند به فرشتگان فرمود: «فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ» .خداوند تعالی با بیان این عبارت از فرشتگان پیمان گرفته است و به انجام این فرمان آنها را توصیه کرده و ادای آن فرمان را از آنها خواسته است همچنان که امام(علیه السلام)به این سخن حق تعالی«اسجدوا لادم»استناد جسته است.

دوّم-امام که فرمود:فاغترّه ابلیس منظور از اغتراء این است که ابلیس به ظاهر برای آدم بزرگی می خواست،او را با التماس به گناه وسوسه کرد و ما به خواست خداوند بزودی معنای وسوسه را توضیح خواهیم داد.

سوّم-امام که فرمود«دار المقام»منظور بهشت جاویدان است و«مرافقه الابرار»اشاره به همنشینی با فرشتگان در محضر حضرت حق دارد.

چهارم-شارحان نهج البلاغه در باره این جملهٔ امام(علیه السلام):«فباع الیقین بشکّه»اقوالی را به طریق زیر نقل کرده اند.

1-آدم(علیه السلام)به چگونگی زندگی خود در بهشت یقین داشت،ولی نمی دانست که اگر به دنیا منتقل شود زندگیش چگونه و حالش چطور خواهد بود.ابلیس با ادّعای این که خیر خواه آدم است او را به شك انداخت و آدم خیر همیشگی را که

1- لو علّتم الخطایا الی السّماء ثمّ ندمتم علیها کتاب اللّه علیکم.

به آن یقین داشت فراموش کرد و سخنان به ظاهر خیر خواهانه ابلیس در او شك ایجاد کرد و یقین خود در اثر متابعت از شیطان به شکی که او ایجاد کرده بود فروخت و این جمله استعاره زیبایی است بر سبیل کنایه که شك را جایگزین یقین کرده است.

2-گفته اند که چون خداوند تعالی از دشـمنی ابلیس خبر داد برایش یقین حاصل شد اما وقتی ابلیس او را وسوسه کرد بر اثر نصـیحت او به شك افتاد، پس گویا یقین به دشمنی ابلیس را با شکی که در مورد خیرخواه بودن او پیدا کرد معامله کرد.

3-آنهایی که آدم(علیه السـلام)را از گناه منزّه می داننـد گفته انـد که:این عبارت حضـرت مثل قـدیمی است که در میان عرب معروف بوده است برای کسی که کار بی فایده ای را انجام می داد ولی آنچه که انجامش لازم بوده، ترك می کرده است.

امام(علیه السلام)در این جا به این مثل تمسّك جسته است،قصد حضرت این نیست که آدم در امر خدا شك کرده است.

4-ابن عبّاس در بارهٔ عبارت امام(علیه السلام)که فرمود الغریمة بوهنه گفته است:

این سخن امام(علیه السلام)به آیهٔ شریفهٔ: «وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» اشاره دارد،«من برای آدم چیزی که امر خدا را حفظ کند نیافتم.»قتاده در این بـاره گفته است:منظـور صـبر و شـکیبایی است یعنی آدم بر امر خـدا صـبر نکرده ضـحّاك در این بـاره گفته است از خـوردن میوهٔ ممنوعه خودداری نکرد.

خلاصـهٔ این اقوال به این امر بـاز می گردد که آدم دارای مقاومتی که او را بر انجام امر خـدا پایـدار دارد نبود.پس گویا تصـمیمی که برای او شایسـته بـود و نیرویی که بـا آن خود را از متـابعت ابلیس حفـظ می کرد به ضـعف و سـستی در انجـام امری که خـدا به او امر فرموده بود فروخت.

پنجم-منظور از این سخن امام(علیه السلام):«دار البلیّه»دار دنیا است.زیرا با توجه

به وسوسهٔ ابلیس و کوشش او برای گمراه کردن فرزندان آدم دنیا دار بلا و زندان نیکوکاران است، چنان که امام(علیه السلام)فرمود:«دنیا زندان مؤمن و بهشت کافران است (1)».

در ذکر این داستان هشدار بزرگی است برای پرهیز از گناهان، توضیح این حقیقت به چند صورت زیر است.

1-هر کس آنچه را بر آدم به خاطر لغزش وی گذشته است درك کند از انجام گناه بشدّت می ترسد.شاعر در این زمینه گفته است:

یا ناظرا نورا بعینی راغد و مشاهدا للامر غیر مشاهد

تصل الذنوب الی الذنوب و ترتجی درك الجنان و نیل نور العابد

انسیت انّ اللّه اخرج آدما منها الی الدنیا بذنب واحد (2)

از فتح موصلی نقل شده:ما مردمی بهشتی بودیم ابلیس ما را اسیر کرد و به دنیا آورد.بنا بر این بهرهٔ ما جز غم و اندوه چیزی نیست تا زمانی که به دنیای دیگر برگشته و به بهشتی رویم که از آنجا رانده شده ایم.

2-بر حذر داشتن از استکبار و حسد و حرص.قتاده در تفسیر این سخن حق تعالی «أَبی وَ اسْتَکْبَرَ» گفته است:ابلیس این دشمن خدا در بارهٔ آنچه خداوند تعالی به آدم داده بود حسد ورزید و ادّعا کرد که من از جنس آتشم و آدم از خاك و بدین طریق خود را برتر دانست و همین حرص و حسد را در قلب فرزندان آدم القا می کند تا آنها را به کارهای زشت وا دارد.

1- الدّنیا سجن المؤمن و جنّة الکافر.

2- ای کسی که نور و روشنی را با دو چشم متنعّم«از دیدگاه شخص متنعّم»می نگری و با این که چیزی را مشاهده می کنی گویا آن را نمی بینی. گناه را از پی گناه انجام می دهی و امیدواری که بهشت را درك کنی و به نور عبادت کنندگان دست یابی. آیا فراموش کردی که خداوند آدم را با یك گناه از بهشت خارج کرده و به دنیا فرستاد.

3-خداوند تعالی با بیان این داستان دشمنی سختی که میان فرزندان آدم و ابلیس است تذکّر می دهد و این تنبیهی بزرگ بر وجوب پرهیز از گناه می باشد.

طریق دوّم-بعضی دیگر از دانشمندان داستان آدم و حوّا را تأویل کرده و پیش از تأویل برای فهم معنای تأویلی مقدّماتی را به شرح زیر آورده اند:

مقدّمهٔ اوّل-در بارهٔ اجزای ترکیبی وجود خارجی انسان و چگونگی آن است.در این مورد گفته اند عناصر چهارگانه،اجسام بسیطی هستند که اجزای اوّلیّهٔ بدن انسان را تشکیل می دهند.دو عنصر از این چهار عنصر سبك وزن و لطیف اند که عبارتند از آتش و هوا.و دو عنصر سنگین وزن اند که عبارتند از زمین و آب.گفته اند جایگاه طبیعی زمین میان سبکی و سنگینی است و طبیعت آن سرد است و خشك و وجود آن در ثبات و حفظ شکل و هیأت موجودات مفید است.خصلت طبیعی آب این است که زمین را در بر می گیرد و وزن آن نسبی است.طبیعت آن سرد و مرطوب است.وجود آب در جهان برای سهولت شکل گیری اشیاء است.مانند این که اشیاء به وسیلهٔ آب به آسانی آمادگی پذیرفتن شکل و نقوش و حالت تعادل را پیدا می کنند.زیرا همچنان که آب موجب می شود که هیأت تشکیل شده به آسانی از بین برود،سبب می شود که جسم به آسانی هیأت و شکل را قبول کند،چنان که جسم خشك و تر با یکدیگر در آمیزند،جسم خشك از عنصر مرطوب کشش و شکل یافتن را می پذیرد و جسم مرطوب از جسم خشك،تعدیل یافته و بقا و استقامت را می یابد.بنا بر این جسم خشك با رطوبت از شکسته و پراکنده شدن محفوظ می ماند و جسم مرطوب بوسیله جسم خشك از سیلان و حرکت باز می ماند.جایگاه طبیعی هوا بالاتر از آب و پایین تر از آتش است و سبك بودنش امری نسبی است و طبیعت آن گرم و مرطوب است.فایدهٔ وجودی هوا در مخلوقات این است که اجسام را مشبك کرده،رقیق می سازد.

ص:372

جایگـاه طبیعی آتش بالاـتر از همـهٔ اجرام عنصـری است.کیفیّت وجودی آن مقعّر و ماننـد فلـك ماه است.به طور مطلق وزن آن سـبك و طبیعت آن داغ و خشك است.فایـدهٔ وجودی آتش در موجودات برای سـهولت ترکیبات است و جوهر وجودی حیوانات در آن جریان می یابد و برای تجزیهٔ دو عنصر به کار گرفته می شود و آنها را به عناصر اوّلیّه باز می گرداند.

دو عنصـری که از نظر وزن سـنگین ترند در ایجاد اعضاء و اسـتواری آنها مفیدترند و دو عنصـر سبك در ایجاد ارواح و به حرکت در آوردن ارواح و اعضا مفید است.

پس از این توضـیح،دانشـمندان گفته اند مزاج کیفیّتی است که از فعل و انفعالات این عناصـر چهارگانه پدید می آید.هر گاه بعضـی از این عناصـر در بعضـی دیگر اثر بگذارند صورت بسـیط هر کدام به وسیلهٔ دیگری شکسته می شود و از آنها کیفیّت متشابه همهٔ عناصر پدید می آید که به آن مزاج و قوای اولی گفته می شود و در اساس همهٔ آنها چهار عنصر حرارت.برودت،رطوبت و یبوست وجود دارد و همین چهار چیز پدید آورندهٔ انواع مزاجها در اجسام موجود فسادپذیر می باشند.

خداوند هستی بخش به هر عضوی و حیوانی آنچه را که شایسـته تر بوده به آن داده است.و به انسان معتدل ترین مزاج ممکن در این عالم را با قوای مناسبی که با آن کار انجام دهـد و به وسـیلهٔ آن تأثیر بگذارد و یا تأثیر بپذیرد بخشـیده است و به هر عضوی از اعضای انسان آنچه را که برای انجام کار لازم داشته،داده است.

بنا بر این بعضی اعضا را گرمتر و بعضی را سردتر و بعضی را مرطوب تر و بعضی را خشك تر آفریده است.و به وسیلهٔ اخلاط که جسمهای مرطوب سـیّال اند اعضا را در کارشان مدد رسانده که بدون وجود اخلاط محال است که به اعضا غذا برسد.اخلاط در چهار چیز منحصر است:یکی از خون است که از دیگر اخلاط

برتری است.دوّمی بلغم،سومی صفرا و چهارمی سودا می باشد.سپس اعضا را به استخوان و غضروف و اعصاب و پی ها تقسیم کرده است و استخوان را اولین عضو متشابه الاجزا قرار داده و آن را سخت آفریده است زیرا اساس بدن و استوانه حرکت و استواری جسم می باشد.

در مرتبهٔ دوّم غضروف را قرار داده که از استخوان نرمتر است فایدهٔ غضروف متصل ساختن استخوانها به اعضای نرم بدن است تا اعضای نرم بدن به هنگام ضربه خوردن از استخوانها صدمه نبیند زیرا غضروفها واسطهٔ میان استخوانها و قسمتهای نرم بدن اند و مفاصل را به یکدیگر پیوند می دهند و مانع درگیری استخوانها با یکدیگر می شوند.

پس از غضروفها عصبها هستند که جسم اند و از دماغ و نخاع نشأت می گیرند،انعطاف پذیرند و به آسانی پاره نمی شوند.فایدهٔ آنها این است که اعضا به وسیلهٔ آنها احساس می کنند و حرکت انجام می دهند.

پس از اعصاب تارهای ارتباطی قرار دارند که از اطراف عضلات نشأت گرفته و شبیه عصب اند و با اعضای متحرّك برخورد دارند بر حسب انقباض و انبساط عضله اعضا را منقبض و منبسط می کند.سپس رباطها قرار دارند و آنها نیز شبیه عصب هستند کار آنها برقراری ارتباط میان اعضا و حفظ آنهاست هیچ یك از آنها دارای حس نیستند تا بر اثر حرکت و مالش آزرده و اذیّت شوند.

پس از رباط شریانات اند و آنها جسمهایی هستند که از قلب سرچشمه گرفته به دیگر اندامها امتداد می یابند.شریانات در طول میان تهی اند و به موازات اعصاب به اعضا حیات می بخشند و امتداد می یابند،حرکات انقباضی و انبساطی دارند،برای شادابی قلب و زدودن گازهای مضرّ آن آفریده شده اند، کار دیگر آنها تقسیم مادهٔ حیاتی به اعضای بدن است.

پس از شریانات،وریدها هستند که شبیه شریاناتند و از کبد سرچشمه

می گیرند (1).فایدهٔ آنها رساندن خون به اعضای بدن است.سپس پرده های نازکی هستند که از الیاف عصبی نازك غیر محسوس بافته شده اند و سطح اجسام دیگر را می پوشانند و فوایدی دارند.بعضی از آنها حفظ شکل و هیأت جسم را انجام می دهند و بعضی نقش ارتباط اعضا را بر عهده دارند و آنها را به وسیلهٔ اعصاب مرتبط می سازند.بعضی برای اعضایی که حس خود را از دست بدهند به صورت کار اصلی سطح حسّاس به وجود می آورند و به صورت جنبی برای ریه و طحال و کبد و کلیه ها پوشش ایجاد می کنند.چون این پرده های نازك ذاتا دارای حسّ نیستند ولی می توانند جانشین حس اعضایی شوند که حسّ خود را از دست می دهند.

پس از پرده های نازك،گوشت قرار دارد و گوشت قسمت داخلی و متخللی است که اعضای اصلی بدن را تشکیل می دهد.بنا بر این بدن دارای سه قسم اعضای اصلی است به شرح زیر:

1-وسیله غذا رساندن به بدن مانند معده،کبد،عروق،و راه رسیدن غذا به معده و کبد مانند دهان،مری.و مسیر خروج غذا مانند امعا.

2-ابزار حرارت غریزی و حافظان آن مانند،قلب،سر،شش،سینه و سایر دستگاههای تنفسی.

3-ابزار حسّ و حرکت و کارهای عقلی مانند دماغ،نخاع،عصب، عضلات و اوتار و مانند اینها که کارهای عقلی به کمك آنها نیاز دارد.

چون بدن ضرورتا ایجاب می کند که کارهای مختلفی انجام دهد مطابق حکمت حق تعالی واجب است که آمادگی برای ویژگیهای متعددی که بتوانند منشأ افعال بدن باشند داشته باشد.یکی از آن ویژگیها نفس طبیعی است که به

1- منظور از کبد در این جا جگر سفید(شُش)است که خون اکسیژن دار را به قلب می فرستد و قلب آن را به تمام بدن می رساند.

آن دو قوّهٔ خادم و مخدوم اختصاص یافته است.

امّا قوّه ای که جنبهٔ مخدومی دارد،دو قسم است:یکی در غذا تغییر می دهد و دو نوع قوّهٔ دیگر تحت پوشش آن است که اوّلی غذا دهنده نامیده می شود و فایدهٔ آن تغذیهٔ شخص در طول عمر می باشد که غذا را تحلیل می برد تا جانشین شود آنچه را که به تحلیل می رود.و دوّمی قوّه نامیده می شود و فایدهٔ آن این است که حجم بدن را تا سر حدّ کمال تا اندازهٔ طبیعی رشد می دهد.

قسم دوّم از قوّهٔ مخدومه برای بقای نوع در غذا تصرّف می کند و تحت پوشش خود دو نوع قوّه دارد:اوّل قوه ای که مولّده نامیده می شود و آن را در امر تناسل و زاد و ولد تصرّف می کند تا از در آمیخته بدن جوهر منی را جدا کند.دوّم قوّای که مصوّره نامیده می شود و آن قوّه ای است که پس از قرار گرفتن منی در رحم آن را شکل می دهد و ویژگیهای وراثتی را که منی حامل آن است ظاهر می سازد.

امّا قوّه ای که خادم صرف است قوّهٔ طبیعی است که در خدمت قوّه غذا دهنده است و به چهار قسم تقسیم می شود.

1-قوّهٔ جاذبه برای این آفریده شده است که چیزهای نافع را به جای خودش جذب کند و آن در معده و کبد و مری و رحم و دیگر اعضا وجود دارد.

2-قوّهٔ ماسکه:برای حفظ منافع کلیّهٔ بدن آفریده شده است و تنها قوّهٔ تدبیر و تغییر در آن مؤثّرند.

3-قوّهٔ هاضمه:قوّه ای است که هر چه را قوهٔ ماسکه نگهداری می کند برای آمادگی انجام فعل،در آنها تغییر به وجود می آورد تا برای مزاج سالم،آمادگی غذا حاصل شود.

4-قوّهٔ دافعه:فضولات غذا را که شایستگی تغذیه ندارند یا بیشتر از نیاز بدن هستند و یا بدن اصلاً نیازی به آنها ندارد دفع می کند مانند بول و...

ص:376

برای قوای چهارگانهٔ فوق چهار خدمت گزار وجود دارد،یعنی چهار کیفیّت که عبارتند از حرارت،برودت،رطوبت و یبوست.تفصیل هر یك در جای خود روشن خواهد شد.

ویژگی دوّم نفس حیوانی این است که دو قوّهٔ محرکه و مـدرکه به آن اختصـاص دارد و قوّهٔ محرّکه یا برانگیزاننـده است و یا انجام دهنـده.قوّهٔ برانگیزاننـده،قوّه ای است که مفـاهیم را انتزاع و مـدرکات وهمی و خیـالی و نفسـی را در معرض باور قرار می دهـد.یعنی ادراکات را بر می انگیزاند تا اموری را بطلبند و یا از پیشامدها بترسند و بگریزند.قوّهٔ برانگیزاننده دارای دو قوّه است:

یکی شهوانی که به سمت اشیای ضروری یا دارای نفع که لذّتی در آن است بر می انگیزد و تحریك می کند و یکی غضبیّه است که انسان را به دفاع و فرار از امور ناخوش آیند وا می دارد و تا به پیروزی برسد و در خدمت قوّهٔ برانگیزاننده قوّهٔ دیگری است که قدرت،نامیده می شود و در اعصاب و عضـلات پدیـد می آیـد و ویژگی آن این است که دیگر اعضا را تحت تأثیر قرار داده و تارهای ارتباطی و رباطات را متأثّر می سازد.

قوای مدرکه به دو قسم تقسیم می شود.

قسم اوّل،قوّهٔ مدرکهٔ ظاهری که پنج نوع است و حواس پنجگانه نامیده می شود.

الف-لاـمسه،قوّه ای است که در تمـام پوست بـدن منتشـر است و آنچه بـا بـدن تماس پیـدا کنـد درك می کنـد و کیفیّات متضاد را(مانند نرمی،درشتی، سردی،گرمی)تشخیص می دهد.

ب-ذائقه:قوّه ای است که در اعصاب گستردهٔ بر سـطح زبان وجود دارد و به وسیلهٔ آن مزه های مختلف از چیزهایی که با سطح زبان تماس پیدا می کند و با آب شیرین دهان در می آمیزد فهمیده می شود.

ص:377

ج-شامّه:قوّه ای است که در دو زایدهٔ مقدّم دماغ که شبیه سر پستان هستند وجود دارد.به وسیلهٔ آن دو زایده و هوای مجاور بوها تشخیص داده می شوند.

د-سامعه:قوه ای است در عصب مفروش باطن صماخ،و با آن اصوات حرفها به وسیلهٔ هوا شنیده می شود.

ه-باصره:قوّه ای است در دو عصب مجوّف و با آن صورتهایی که به وسیلهٔ جرم شفاف (1)در رطوبت عدسی چشم نقش می بندد درك می شود.

قسم دوّم قوای باطنی که پنج دسته اند یا صرفاً درك کننده اند و یا هم درك می کنند و هم تصرّف.آن که صرفاً درك کننده است،یا درك کنندهٔ صورت جزئی است که حسّ مشترك نامیده می شود و در قسمت اول دماغ قرار دارد و در آن صور محسوسات جمع می شود.پس از آن قوّه ای است که خیال نامیده می شود و آن خزانهٔ حسّ مشترك است و در قسمت آخر تجویف جلو دماغ قرار دارد و در آن صورتهای خیالی قرار دارد که حتّی پس از غیبت حسّ مشترك در آنجا باقی می ماند.

و یا درك کنندهٔ معانی جزئی است که ممکن است واهمه یا حافظه باشد.

واهمه در قسمت خالی وسط دماغ قرار دارد و معانی جزئی غیر محسوس موجود در محسوسات را درك می کند،مانند این که گوسفند چیزی را گرگ درك می کند که موجب فرار او می شود.حافظه در قسمت خالی آخر دماغ قرار دارد و احکام جزئی حاصل از وهم را درك می کند و خزانهٔ وهم است و یا قوّه ای است که هم درك می کند و هم تصرّف:این قوه به اعتبار این که وهم را به کار می گیرد متخیّله و به اعتبار این که عقل را به کار می گیرد متفکّره نامیده می شود و محل آن ابتدای حفرهٔ وسط دماغ است و کار آن ترکیب و تفصیل بعضی از صورتها با

1- جرم شفّاف شامل قرنیّه و زلالیّه می شود.

بعضـی صورتها،بعضـی از معانی با بعضـی از معانی و بعضـی از معانی با بعضی صور می باشد.و گاهی بعضی از صورتها را از بعضی،و بعضـی از معانی را از بعضـی تفکیك می کنـد و در حقیقت مدرکات را با یکدیگر پیوند می دهد و هیأت مزاجی را با حکمت الهی در می آمیزد که اقتضـای آن این است که واسـطهٔ بین مقتضـای صور جسـمانی و معـانی روحانی باشـد و در منشأ حکم آنها از دو طرف تصـرّف کنـد،هر یك از این قوای ادراکی روح مختص به خود دارد که عبارت از جرم گرم لطیفی است که به نسـبت محـدودی از لطافت اخلاط به وجود می آید که حامل قوای مدرکه و غیر آن می باشد.

ویژگی سوّم نفس ناطقه است:نسـبت آن به بـدن منزلـهٔ نسـبت پادشاه به کشور است که بـدن و تمام اعضا و قوای یاد شدهٔ فوق ابزار به نفس ناطقه اند.

نفس ناطقه را چنین تعریف کرده اند:

جوهر مجردی است که تعلّق تدبیری به بدن دارد.و خداوند تعالی به این حقیقت در آیهٔ شریفه اشاره دارد: «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (1).و معصوم(علیه السـلام)در بارهٔ روح فرموده است:«ارواح سـپاهیان منظّمی هسـتند از آنچه خوشـشان بیاید با آن رابطه برقرار می کنند و از هر چه بدشان بیاید از آن فاصله می گیرند. (2)» برای این جوهر نفسانی دو قوّه اختصاص دارد:قوهٔ نظری و قوّهٔ عملی که در مقدّمـهٔ کتـاب به این دو اشاره کردیم تحقیق کلام در جوهر نفسانی و اسـتدلال بر وجود مجرّد و کمالات آن از علوم اخلاق و بحث آن باید در جای خود بطور مفصل صورت گیرد.

1- سورهٔ اسرا(17):آیهٔ(85): [1]از تو از حقیقت روح سؤال می کنند بگو روح به فرمان پروردگار است.

2- الارواح جنود مجنّده ما تعارف منها ائتلف و ما تناکر فیها اختلف فیها.

مقدّمـهٔ دوّم-معلوم شـد که فرشـتگان در نزد دانشـمندان نام مشترکی است که بر حقایق مختلف اطلاق می شود ولی لفظ جنّ هر چند در اصل لغت بر همهٔ فرشـتگان دلالت می کند زیرا از ریشهٔ اجتنان که به معنای اسـتتار است گرفته شده و با توجّه به این معنی فرشتگان نیز از دیـدگان پنهاننـد،ولی در عرف علما لفظ جنّ اختصاص به ارواحی دارد که به عالم عناصـر مربوط است.بنا بر این گاهی بر آنها به اعتبار این که فرسـتادهٔ خـدا و انجام دهنـدهٔ اوامر او می باشـند ملائکه گفته می شود و کارشان بر نظام عقل جریان دارد و گاهی به اعتبار ریشـهٔ لغوی اجتنان به آنها جنّ اطلاق می شود.جمعی از آنها به دلیل مصـلحت عقلی و عمل بر وفق مصلحت جهان و نظام آن،مسلمان و تسلیم حق می باشند.و گروهی به خاطر مخالفتشان با موازین عقلی و مصلحت نظام جهان،کافر و از شیاطین اند.

گاهی صـدق جنّ بر نفوس ناطقهٔ انسانی،از جهت دیگر اعتبار می شود و آن این است که نفس ناطقهٔ انسانی به دلیل مجهّز بودن به نور علم چیزهایی را می بیند که نادانان از آن بی اطلاعند.

جنّ را به لحـاظی می توان به چهار دسـته تقسـیم کرد و آن تقسـیم عبارت از این است که جن یا عالم است یا جاهل و به هر حال یا موافق ظاهر شریعت و مطیع و متمسّك به آن است یا نیست.اوّلین دسته آنهایی هستند که عالم و عامل به مقتضای ظاهر شریعت اند و این طایفه را جنّ مسلمان و مؤمن می گویند.

علما گفته اند:اینانند آنهایی که خداوند تعالی در قرآن،پیامبر خود را از آنها آگاه ساخته است.آنجا که می فرماید: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقالُوا إِنّا سَمِعْنا قُرْآناً عَجَباً يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنّا بِهِ» (1).

دانشمندان گفته اند از چیزهایی که این حقیقت را بیان می کند این است:

1- سورهٔ جنّ(72):آیهٔ(1): [1]بگو به من وحی شده است که گروهی از جن قرآن را شـنیدند و گفتند ما قرآن عجیبی را شنیدیم که به رشد [2]هدایت می کرد و به آن ایمان آوردیم.

آسـمانی کـه جـنّ از آن خـبر می دهـد و بـه آن دسترسـی پیـدا می کنـد آسـمان حکمـت و شـریعتی است که در مفهـوم آسـمان مسـتتر است. مفسّـران گفته اند منظور از نقل این عبارت از جنّیان در قرآن«لمسّـ هم لها»این است که آنها امر شریعت را در آغاز ظهور متوجّه بوده اند،ولی صحّت این که حکمت را بیاموزند و اظهار و تعلیم و تعلّم کنند،چنان که قبل از ظهور شریعت داشته اند،روشن نیست.و منظور از این گفتـهٔ جنّیان که در قرآن نقل شـده. «فَوَجَدْناها مُلِئَتْ حَرَساً شَدِیـداً وَ شُهُباً» (1)، حافظان شـریعت که علمای شـریعت و پادشاهان صالحی که حقیقت شـریعت و قوانین آن را نگهبانی می کننـد می باشـند و منظور از این گفتـهٔ جنیّان که در قرآن نقل شده: «وَ أَنَّا کُنّا نَقْعُدُ مِنْها مَقاعِدَ لِلسَّمْعِ» (2)،این است که قبل از ظهور شرایع، حکمت را درس می گفته و می آموخته اند،و بر آنها ایراد و مانعی نبوده است.و این سخن آنها که: «فَمَنْ یَسْتَمِعِ الآنَ یَجِدْ لَهُ شِهاباً رَصَداً» (3)اشاره به این است که هر یك از جنیّان که از شریعت اعراض کند و در مقابل آن اظهار حکمت کند از دست نگهبانان دین و حافظان شریعت شهابی را دریافت می کند که او را ادب کند و بسوزاند.

دوّمین دسـته جنّیانی هسـتند که مخالف شـریعت و نوامیس الهی و تابع قوا و مقتضای طبیعت خود می باشند.اینان شیاطین جنّ و پیروان شیطان هستند.

سوّمین دسته از جنّیان نادانانی هستند که ظاهر شریعت را گرفته و به آن عمل می کنند اینان مسلمانانی از انس هستند.

چهارمین دسته،نفوس نادانی هستند که شریعت و عمل به آن را ترك کرده و تابع مقتضای طبیعی خود هستند،اینان شیاطین انس هستند.

1- سورهٔ جن(72):آیهٔ(8): [1]آسمان را دیدیم که از نگهبانان سرسخت و شهابها پر شده بود.

2- سورهٔ جن(72):آیهٔ(9): [2]ما پیش از این به استراق سـمع در آسمانها می نشستیم اما اکنون هر کس بخواهد استراق سمع کند شهابی را در کمین خود می یابد.

3- سورهٔ جن(72):آیهٔ(9): [3]ما پیش از این به استراق سـمع در آسمانها می نشستیم اما اکنون هر کس بخواهد استراق سمع کند شهابی را در کمین خود می یابد.

با توجّه به توضیح فوق دانشمندان گفته اند:با این بیان بین گفتهٔ خداوند تعالی که فرمود: «إِلاّ إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ» و بین استثنای ابلیس از فرشتگان که اقتضای آن فرشته بودن ابلیس است فرقی نمی ماند.فرشته بودن ابلیس به اعتبار عبادت و تمسّك او به شریعت است و جنّ بودن ابلیس به اعتبار ذات اوست.

ابلیس به اعتبار عبادت فرشته بود.ولی بعد به اعتبار سرپیچی شیطان نامیده شده است.همچنین است جنیان[بنا بر این ابلیس به اعتبار ذات جنّ و به اعتبار عبادت فرشته و به اعتبار سرپیچی از فرمان پروردگار شیطان است].

مقدّمهٔ سوّم-دانشمندان می گویند هر چه زاد و ولد می کند لازم نیست که در آغاز از مادری متولّد شده باشد و در این مورد مثالهایی آورده و گفته اند:مثلاً عقرب از بادروج(ریحان)و مغز نان پدید می آید و زنبور[چنان که گفته اند]از سوختهٔ استخوان گوساله نابالغ،و موش از ریگ ریزه و خاك آفریده شده و مانند اینها (1).

سپس از اینها موجوداتی متولّد می شوند و بر مبنای زاد و ولد نوع آن حیوان باقی می ماند با توجّه به اینها،مانعی نیست که انسان در اول خلقت چنین باشد.یعنی اوّلین شخص از خاك آفریده شده باشد و سپس نوع آن از زاد و ولد ادامه یابد با توجّه به توضیح فوق وقتی که آدم به طور مطلق در عبارت دانشمندان به کار می رود گاهی مقصود امر جزئی است و گاهی امر کلّی.مقصود از امر جزئی اوّل شخص است که از این نوع پدید آمده است و بر همین معنای چیزی حمل کرده اند سخن حق تعالی را که فرمود: «إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ» (2)و این

1- نظر شارح یك نظر قدیمی است که با علم امروز حتّی خداشناسی وفق نمی دهد زیرا پیدایش موجود زنده در سلسلهٔ علل از موجود غیر زنده محال است مگر این که مقصود ابتدای خلقت باشد که در آن صورت آغاز پیدایش است و نه سلسلهٔ علل.-م.

2- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(59): [1]همانا مثل خلقت عیسی در نزد خداوند مثل آدم است که از خاك آفریده شد.

آیهٔ شریفه را: «إِنّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ» (1)،به معنای زاد و ولد حمل کرده اند.

گاهی مقصود از مفاهیم جزئی آدم،اوّل شخصی است که در زمین خلیفه قرار گرفته است و مأمور به نشر حکمت و ناموس شریعت شده است.و امّا مفهوم کلّی گاهی مقصود از آن مطلق نوع انسان است و بر همین معانی حمل شده است،این آیهٔ شریفه: «وَ لَقَدْ عَهِدْنا إِلی آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ» (2).

گاهی مقصود از آدم صنف انبیا و دعوت کنندگان به سوی خداست.

چنان که از سرور فرستادگان(صلی الله علیه و آله)نقل شده است که فرمود:«هر پیامبری آدم روزگار خود می باشد (3)»و باز فرمود:«من و تو ای علی پدران این امّتیم (4)».

ممکن است سخن حضرت باقر،محمد بن علی(علیه السلام) را که فرمود:پیش از آدمی که پدر ماست هزار هزار آدم و یا بیش از آن گذشته اند (5)»بر این معنی حمل کرد.

پس از ثابت شدن مطلب فوق می گوییم برای هر آدمی به معنایی که ذکر شد،فرشته ای اختصاص دارد که مأمور به سجده برای اوست و ابلیسی که در معارضه و مخالفت با اوست.

امّا آدم به معنای اوّل و دوّم[یعنی اوّل شخصی که از خاك آفریده شده و یا اوّل شخصی که در زمین خلیفهٔ خدا شده است]فرشتگانی که مأمور به سجود برای او هستند همان قوای بدنی و نفوس مردم زمانش هستند که مأمورند از او پیروی کرده،سخنش را بشنوند و دیگر قوایی که در اطراف عالم هستند همگی مأمورند در برابر او خاضع باشند و در حوائج و مهمات او کوشش و برای تحقّق مقصودش

1- سورهٔ انسان(76):آیهٔ(2): [1]ما انسان را از نطفه آفریدیم.

2- سورهٔ طه(20):آیهٔ(115): [2]ما پیش از این با آدم عهد بستیم و او فراموش کرد.

3- کلّ نبی فهو آدم وقته.

4- انا و انت یا علی ابوا هذه الامّه.

5- قد انقضی قبل آدم الذی هو ابونا الف الف آدم و اکثر.

وی را یاری کنند.

امّا ابلیس معارض آدم،قوّهٔ وهمیّه است که با اقتضای عقل عملی مخالفت کرده و در زمین فساد می کنند و همچنین اند نفوس متمرّد از شنیدن و قبول حق،که از طاعت عقل بیرون می روند،و آنان شیاطین انس و جن اند که بعضی بر بعضی فخر کرده،گفتار بیهوده و غرور را به یکدیگر تلقین می کنند.و همین معنای توجیهی در باره ملائکه و ابلیس از جنس آدم است،که مقصود از آن صنف انبیا و دعوت کنندگان به سوی خداوند تعالی به حکمت و موعظهٔ حسنه می باشد،صدق می کند.

امّا آدمی که منظور از آن نوع انسان باشد تمام فرشتگانی که در این عالم هستند و ذکر کردیم مأمور به سجده کردن به او می باشند و ابلیس هر شخصی از این نوع است که قوّهٔ واهمهٔ او با عقلش در نزاع است و لشکریان ابلیس نیروی شهوت،غضب و غیر اینهاست که زیر فرمان قوّه واهمه می باشد.پس از دانستن این مقدّمات اینك به معنای متن خطبه باز می گردیم و می گوییم:شایسته است، آدمی که در خطبهٔ امام(علیه السلام)از آن یاد شده است بر مطلق نوع انسانی حمل شود .

بنابراین،سخن امام(علیه السلام): «ثمّ جمع سبحانه... تا حتی لزبت »اشاره به اصل آمیختگی عناصر است.و این که امام(علیه السلام)دو عنصر زمین و آب را اختصاصاً آورده است برای این است که اساس ایجاد اعضای قابل مشاهده و محسوس انسان بر آن دو استوار است.سخن امام(علیه السلام)که فرمود:«حتّی خلصت و حتّی لزبت»اشاره به نهایت استعدادی است که آدم به آن رسیده است و بر وجود آن افاضهٔ صورت شده است.و این کلام امام(علیه السلام)که فرمود: فجبل منها صورة ذات احناء و وصول و اعضاء و فصول ،اشاره به خلق صورت انسان و افاضهٔ کمال اعضا و مفاصل و آنچه که به صورت قوام می بخشد دارد.و ضمیر«منها»به تربت باز می گردد و از ظاهر لفظ چنین فهمیده می شود که صورت انسان که

خلق می شود،در زمینهٔ کمال استعداد خاك و بدون واسطهٔ مراحل دیگر خلقت است.این معنی که برای کلام امام(علیه السلام)ذکر کردیم،در صورتی است که آدم را بر اوّل شخصی که از این نوع پدید آمده است حمل کنیم،ولی اگر آدم را مطلق نوع انسان بدانیم مقصود از از جبل منها صورت انسانیّتی است که دارد و از خلقت صور مکرر و پیاپی پدید آمده است،چنان که خداوند تعالی فرموده است:

«وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ» (1).

بنا بر این صورت انسانیّت از نطفه سرشته شده است،که آن از فزونی هضم چهارم که حاصل از تغذیه می باشد فراهم آمده است.و این صورت یا حیوانی است یا نباتی.صورت حیوانی به نبات منتهی می شود و نبات از خلاصهٔ زمین و آب که همان خاك آمادهٔ رویش است تولّد می یابد.این معنی که ذکر شد مخالف کلام امام(علیه السلام)نیست.زیرا تربت یا خاك پس از آن دوره های مختلفی از خلقت و فطرت بر آن بگذرد به صورت منی در می آید.و صحیح است که گفته شود صورت انسان از خاك سرشته شده است .

امام(علیه السلام)که فرمود: اجمدها حتّی استمسك... در هر دو جمله ضمیر به صورت و اعضای صورت باز می گردد.بنا بر این اجماد نهایت استواری است که به بعضی از اعضا مانند گوشت،عصب،عروق و نظیر اینها اطلاق می شود.و اصلاد به بعضی دیگر از اعضایی که محکمی بیشتری دارند گفته می شود مانند استخوان، دندانها و نظیر اینها.علّت نسبت دادن مخلوقات به مدبّر حکیم به این دلیل است که او نخستین علّت است،و گرنه در سلسلهٔ علّت و معلول طبیعی حرارت،مادّه را مستعد حرکت،و برودت زمینه رشد خلقت،و رطوبت شکل پذیری اجسام،و یبوست استواری و استحکام شکل را،به صورت علتهای نزدیك،سبب می شوند.

1- سورهٔ مؤمنون(23):آیهٔ(13): [1]ما آدمی را از خلاصهٔ خاك آفریدیم،سپس او را به صورت نطفه در مکان آرام و استوار قرار دادیم.

فرمودهٔ امام(علیه السلام)که فرمود: لوقت معدود و اجل معلوم ،احتمال دارد که مقصود هر مرتبه ای از مراتب ترکیب بدن انسان باشد و این که انسان در وقت محاسبه شده ای از دوره ای به دورهٔ دیگر خلقت انتقال می یابد و در مدت معلومی به کمال می رسد.احتمال دیگر این که مقصود از وقت معدود و اجل معلوم وقتی باشد که خداوند سبحان برای انحلال این ترکیب مقدّر کرده است چنان که در آیه ای از قرآن می فرماید: «وَ ما نُؤَخِّرُهُ إِلاّ لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ » (1).

در این فرمودهٔ امام(علیه السلام): ثمّ نفخ فیها من روحه ،ضمیر مؤنّث به صورت باز می گردد.شبیه این سخن امام(علیه السلام)در قرآن کریم آمده است.آنجا که می فرماید:

«فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ» .مقصود از تسویه(استواری) افاضهٔ تمام استعدادها و آمادگی برای پذیرش صورت است.مقصود از نفخ (دمیدن)در اینجا روح دادن به اوست وقتی که استعدادش به کمال برسد.استعمال نفخ در اینجا استعاره ای زیباست.زیرا نفخ خارج شدن هوا از دهان دمنده است به شيء مورد نفخ تا آتش در آن شعله ور شود.و چون حقیقت نفخ به این معنی در حق خداوند تعالی ممتنع است.عدول از آن لازم و لفظ را بر معنایی شبیه آن باید حمل کرد و چون شعله ور شدن نور نفس در فتیلهٔ بدن از جود خداوند بخشنده به هر قابل آن است،به حسب خیال ضعیف ما مشابهت پیدا می کند با آنچه که از بر افروختن آتش در محل قابل آن به وسیلهٔ نفخ مشاهده می کنیم.بنا بر این لفظ نفخ تعبیر زیبایی است.و مجاز آوردن لفظ نفخ از افاضهٔ جود الهی برای نفس در بدن به دلیل مشابهت خیالی است،اگر چه موضوع در نزد ما از این مهمتر است.

در بارهٔ نسبت روح به خداوند تعالی احتمال دارد که روح به یکی از سه معنای زیر باشد:

1- سورهٔ هود(11):آیهٔ(104): [1]ما اجل او را به تأخیر نمی اندازیم مگر مدّت معیّنی.

1-جبرئیـل که روح الامین است و روح به این معنی نسـبتش به خداونـد متعـال روشن است.بـا نظر به این معنی روح،نسـبت نفـخ آن به خداونـد به این دلیل است که او علّت اولی است و جبرئیل واسـطه ای است که خداوند تعالی او را مبدأ برای لفظ نفخ روح در صورت آدم قرار داده است.

2-منظور از روح،جود و نعمت و فیض خـداست که به آدم و غیر آدم بخشـیده شـده باشـد دلیل این که جود به روح تعبیر شـده است این است که روح منشأ حیات است.و آن روح کلّیی است که قوام وجودی هر چیزی به آن بسـتگی دارد و نسـبت روح،به این معنی،به خداوند روشن است.نظر به معنای دوّم من در عبارت«من روحی»برای تبعیض آمده است.

3-مقصود از روح ممکن است نفس انسانی باشـد،در این صورت من زایـده است.و از بین همـهٔ موجودات لطیف،نسـبت روح به خداوند برای ایـن اسـت کـه از داشـتن جهـت و مکـان منزّه اسـت و در حقیقـت روح از نظر وجـودی به معنـای اطلاـع به همـهٔ اشـیاء و حقـایق آنهاست.مناسـبت و مشابهتی که روح با حق تعالی دارد برای هیـچ یك از جواهر جسـمانی وجود نـدارد و به همین دلیل خداوند با نسـبت دادن روح به خود آن را شرف بخشیده است .

امام(علیه السـلام)که فرمود:فمثلت انسانا اشاره به کیفیت سرشت شکل و اندام انسان دارد و در آن این لطیفه وجود دارد که سیمای انسانی داشـته و شایسـتهٔ نفـخ روح است.و دلیل این مطلب عطف گرفتن جملـهٔ فوق است به نفخ روح به وسـیلهٔ «فاء»[یعنی چون در او نفخ روح شده شایستگی انسان بودن را یافته است].

امام(علیه السـلام)که فرمود: ذا اذهان یجیلها ،اشاره به قوّه مدرکه و متصرّفه انسان است و معنای اجاله تحریك و برانگیختن قوای باطنی در گرفتن صور جزئیّه می باشد.چنان که صور جزئیّه برای حسّ مشترك،و معانی جزئی برای وهم حاصل می شود .

ص:387

امـام(علیه السـلام)که فرمود: و فکر یتصـرّف بها ،اشاره به قوّهٔ انـدیشه در هر یك از افراد انسان و تصـرّف آن در بررسـی قوّه خیال و وهم و ترکیب بعضی با بعضی و یا تجزیهٔ بعضی از بعضی می باشد .

کلام امام(علیه السـلام)که فرمود: و جوارح تختـدمها ،اشاره به اعضای عمومی است که قبلا توضـیح دادیم که همهٔ آنها خدمت گزار برای نفس و ابزار کار برای آن می باشـند و از آن جهت به«ایدی»(دسـتها)تعبیر شده اند،چنان که در آیهٔ شـریفه آمده است: «فَأَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْهِ عَلی ما أَنْفَقَ فِیها» (1).احتمـال دارد که منظور از جوارح اعمّ از اعضای ظاهری باشـد و شامل چشم و قلب نیز بشود.چنان که از معصوم نقل شده است:یا مقلّب القلوب و الابصار،در این عبارت تغییر و دگرگونی برای قلب نیز به کار رفته است .

کلام امام(علیه السـلام)که فرمود: و معرفة یفرق بها بین الحقّ و الباطل ،احتمال دارد که اشاره به اسـتعداد نفس برای درك معقولات ثانوی باشـد که بر حسب این که دارای معارف اولی،یعنی بدیهیّات اوّلیّه است،عقل بالملکه نامیده می شود.زیرا حق و باطل امور کلی هسـتند و قوای بـدن در ادراك امور کلیّه بهره ای ندارنـد.و محتمـل است که مقصود معرفت قوّهٔ اسـتعدادی اولی برای انسـان باشـد که عقل هیولانی نامیده می شود .

در این عبارت:الاذواق و المشام و الالوان و الاجناس،امام(علیه السلام)به سه موضوع اشاره فرموده است.

1-برای انسان وسـیله ای وجود دارد که با آن چشـیدنیها،و وسـیلهٔ دیگری است که با آن بوییدنیها،و ابزاری است که با آن رنگها را درك می کند.قبلاً همهٔ اینها را توضیح دادیم.

1- سورهٔ کهف(18):آیهٔ(42): [1]او مرتّب دستهای خود را-به خاطر هزینه هایی که در آن صرف کرده بود-به هم می مالید.

2-در این عبارت بیان می کند که نفس به وسیله این قوا جزئیّات را درك می کند،زیرا این ابزار را در ردیف آنچه که نفس در آن تصرّف می کند و بین آنها فرق می گذارد،شمرده است.

3-اجناس را پس از بر شمردن ابزار چشایی و بویایی ذکر کرده به این دلیل که نفس امور کلیّه را از بررسی جزئیّات انتزاع می کند،زیرا اجناس امور کلیّه اند و نفس پس از ادراك جزئیّات و بررسی آنها متوجّه موارد مشارکت و مباینت آنها می شود و از آنها تصوّرات و تصدیقات کلی انتزاع می کند.به نظر می رسد که مقصود از اجناس در این جا امور کلّی مطلق باشد نه بعضی از کلیّات،چنان که در اصطلاح علمی نیز چنین است.

در سخن امام(علیه السلام)که فرمود: معجونا بطینت الالوان المختلفة ،معجونا،به عنوان حال یا صفت برای انسان منصوب آورده شده است.و مقصود آن اشاره به اختلاف جسمی نوع انسانهاست به حسب رنگها که به واسطهٔ استعداد ذاتی آنها حاصل می شود.چنان که از پیامبر نقل شد که بعضی انسانها قرمز و بعضی سفید و بعضی سیاه اند.و قبلاً:و طینة الالوان...داشتیم،و منظور از معجون کردن به الوان مخلوط کردن آنهاست،چنان که انسانها دارای رنگهای مختلفی هستند.

بدن یك شخص نیز رنگ واحدی ندارد.آمیختگی اعضای بدن با یکدیگر ایجاب می کند که بعضی از آنها سفید،مانند دندانها و استخوانها،بعضی قرمز، مانند خون و بعضی سیاه باشند مانند سیاهی چشم و مو.و همین طور اختلاف اشخاص در صفات که امام(علیه السلام)به صورت کنایه:سهل،حزن،خبیث و طیّب بیان فرموده بود،به این حقیقت باز می گردد که چون زمین دارای عناصر آمیختهٔ فراوانی است و همهٔ آن عناصر به نسبتی در ساختمان جسمانی انسان شرکت دارند،گوناگونی سرزمینهای مختلف اثر کاملی در تفاوت ترکیب برای قبول اخلاق مختلف سهل،حزن،خبیث،و طیّب دارند .

ص:389

فرموده است: و الاشـباه المؤتلفه و الاضـداد المتعادیه... تا و المسائة و السّرور امّا اعضای بهم پیوسـته، مانند اسـتخوان و دندانها و مشابه آنهاست اجسام متشابه هسـتند که بعضـی با بعضـی پیوسـته شـده و بدین وسـیله صورت کلّی بدن قوام می یابد و ترکیب اندامها کامل می شود.

اضـداد متعـادیه ماننـد کیفیّـات چهارگـانه ای که امام(علیه السـلام)از آنها به حرارت و برودت و رطوبت و یبوست یاد می کنـد.امام(علیه السلام)به جای یبوست لازم آن جمود را که در لغت به معنای یبس نیز به کار رفته آورده است.

اخلاط متباینه:منظور اخلاط چهارگانه:خون،صفرا،بلغم و رسود است که قبلاً توضیح داده شد.

مسائه و سرور:این دو از کیفیّات نفسانی هستند و معنای آنها روشن است.

اسـباب خوشـحالی و بدحالی:سبب شادمانی،یا جسمانی است یا فاعلی در صورتی که سبب جسمانی باشد،که به هر حال مترتّب بر روح نفسـانی است،به سه صورت ممکن است:یـا فزونی کمّی دارد یـا در لطافت و غلظت معتـدل است و یا جنبـهٔ کاستی و کمتر از اعتـدال را داراست.هر مقدار جنبهٔ کمّی نفس فزون باشد تأثیر کیفی آن در شادمانی بیشتر است.و امّا سبب فاعلی برای شادمانی:

اسـاس آن یا تخیّل کمال است ماننـد تخیّل علم،قـدرت،احساس محسوسات شادی آفرین،یا توانایی یافتن بر تحصـیل مقصود و مراد می باشد،مانند غلبه و پیروزی بر خصم،رهایی از مشکلات و یادآوری امور شادی بخش.

اسـبابی که موجب غم و غصّه می شوند امور مقابل اسباب شادی بخشند، که یا اسبابی هستند که زمینهٔ جسمانی دارند یا فاعلی.اسبابی که زمینـهٔ جسـمانی دارنـد یـا ماننـد صـفت روحی که در افراد دارای نقاهت و خسـته از بیماری و پیران وجود دارد و یا از غلظت مزاج اسـت همچنان که در افراد سودایی وجود دارد.و یا از رقّت مزاج و روحیه،همچنان که در زنان مشاهده می شود.امّا اسباب فاعلی

غم در برابر اسباب شادمانی است و گاهی هر یك از آنها شدّت می یابد به دلیل تکرار سببهای ذکر شده که در این صورت غم یا شادی ملکهٔ شخص می شود و بنا بر این شخص را خوشحال یا محزون می نامند.

منظور امام(علیه السلام)آگاهی دادن بر این است که در طبیعت انسان قدرت و استعداد قبول این کیفیّات و امثال آنها وجود دارد.و منظور از این قدرتها روشن شدن حقیقت غم و شادی است و این که البته قدرت زمینهٔ هر دو کیفیّت شادی و غم است،ولی استعداد جز برای یکی از این دو نمی تواند باشد .

فرموده است: استأدی اللّه سبحانه... تا الاّ ابلیس با توجه به گفتهٔ فلاسفه چون هر انسانی از خود به نفس ناطقه تعبیر می کند، انسان از نظر آنها عبارت است از نفس ناطقه و گفته اند مقصود از فرشتگانی که مأمور سجده بر آدم شدند قوای بدنی هستند که در برابر نفس عاقله مأمور به خضوع و خشوع شدند،تا فرمان او را اطاعت کنند و به همین منظور آفریده شده اند.منظور از عهد خداوند و وصیّت او به فرشتگان همان چیزی است که در آیه شریفه: «إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ» (1)آمده است.امر به فرشتگان در این جا بر اساس حکمت الهی به قضای ازلی پیش از وجود به منظور عهد و پیمانی است که از قوای بدنی گرفته است و از قوا خواسته است که وقتی نفس عاقله به زبان انبیا و به وسیلهٔ وحی هدایت شود منقاد و خاضع باشند و این است معنای قول خداوند:ف «اسْجُدُوا لآدَمَ» .

این که خداوند فرموده است «فَسَجَدُوا» اشاره به قوای بدنی است که در بندگان صالح خدا موجود است و از نفس عاقله فرمان می برد.این که فرموده است:الاّ ابلیس و قبیله اشاره به قوّهٔ واهمه و سایر قوایی است که تابع قوّهٔ

1- سورهٔ ص(38):آیهٔ(72): [1]یادآور زمانی را که پروردگارت به فرشتگان گفت من بشری از گل می آفرینم و چون آن را به آفرینشی کامل [2]بیاراستم و از روح خود در او دمیدم بر او سجده کنید.

واهمه و در جهت تضاد با عقل در نزد اشـخاص کافر و فاسق که از اوامر خدا سـرپیچی دارند می باشد.پس معلوم شد که رئیس قوای بدنی قوّهٔ واهمه است و به هنگام معارضهٔ با عقل و پیروی شخص از قوای واهمه به منزلهٔ پیروی از سپاهیان ابلیس و مددکاران او می باشد .

در بـارهٔ این جملـهٔ حضـرت: اعـترته الحمیّـة و غلبت علیه...خلـق الصـلصال ، فلاسـفه و حکمـا گفته انـد که مقصـود از این که ابلیس و سپاهیانش از آتش آفریـده شـده انـد این است که ارواح حامل این قوا چنان که دانسـته شـد اجسامی لطیف هسـتند و از لطافت اخلاط که بشـدّت گرم است و هوا و آتش در آن غلبه دارد آفریـده شـده انـد که آفرینش از این عناصـر آسانتر و آخرین مرحله خلقت اعضای بدن می باشـد و همچنین است قلب که سرچشـمهٔ اجزاست.بنا بر این آن ارواح به منزلهٔ بدن برای این قوا هسـتند و به همین دلیل است که ابلیس به آتش نسبت داده شده است.و خداوند متعال از قول وی فرموده است: «خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ» .و باز فرمود:

«وَ الْجَانَّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَّمُومِ» ،منظور این است که پیش از وجود جنّ و ابلیس مقدّر کردیم که عنصر آتش و هوا در وجود جنّ و ابلیس غلبه داشته باشد.

بعضـی از حکما گفته اند که چون عنصر آتش لطیفترین عنصر،و قوای واهمه و زمینه های آن لطیفترین امور جسمانی است،بنا بر این تکوّن آنهـا از لطیفترین اخلاـط است و به همین دلیـل است نسـبت دادن این قوا به آتش از دیگر عناصـر مناسـبتر است،زیرا که در لطافت مشابه یکدیگرنـد،پس رواست که در بـارهٔ ابلیس گفته شود که اصـلش از آتش است.نگوییـد که اگر منظور از انسان نفس ناطقه باشـد پس معنای کلام ابلیس که گفت: «خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» چیست؟ چرا که می گوییم:همان گونه که به دلیل غلبـهٔ عنصـر آتش در روح حامل ابلیس صـحیح است که بگوییم ابلیس از آتش است،همچنین به دلیل غلبهٔ عنصر خاك در وجود آدم صحیح است که او را از خاك بدانیم.

ص:392

پاسخ دیگر این که قوّه واهمه ابلیس جز معانی جزئی مربوط به محسوسات را درك نمی کند پس حکمی که صادر می کند جز در موارد اشیاء محسوس صادق نیست.هر چند ثابت شد نفس جوهر که مجرّد است و از دسترس خرد بیرون،امّا ابلیس انسان را چیزی غیر از همین بدن محسوس آفریده شده از خاك نمی دانست.

پس از توضیح موضوع فوق در بارهٔ کلام امام(علیه السلام)می گوییم:چیره شدن خود بزرگ بینی بر ابلیس و این که خود را به آتش نسبت می دهد نسبت مجازی است،زیرا عادت این طور جاری است که شخص از جنبهٔ نقص خود روگردان بوده و به جنبه های مورد افتخار و انتساب خود به آن رو آورده و خو را عزیز می داند.بنا بر این زبان حال ابلیس و قوای تابع آن این است که سجدهٔ بر آدم را با عبارت: «لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (1)انکار کرد و خلقت خود را بهترین عنصر یعنی آتش دانست.حکما گفته اند چون خداوند متعال این حال را از ابلیس دید او را لعنت و طرد کرد و از بهشت بیرون راند و فرمود: «قالَ فَاخْرُجْ مِنْها فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَ إِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلى يَوْمِ الدِّينِ» (2).

حکما گفته اند پس از آن که دانستی جنّت،معارف حق سبحانه و سرور و شادمانی عبارت است از مطالعهٔ انوار کبریائی الهی و درجات بهشت مراتبی هستند که عقل در مقام سلوك از مرتبه ای به مرتبه ای منتقل می شود تا به باغهای قدس و مجاورت ساکنان بلند مرتبه برسد.بنا بر این روشن می شود که کیفیّت قوّهٔ واهمه از پیمودن این مراتب ناتوان است.بنا بر این مطرود و ملعون شدن ابلیس و

1- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(33): [1]من هرگز به بشری که از گل و لای کهنه خلق کرده ای سجده نخواهم کرد.

2- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(34): [2]از بهشت بیرون شو که رانده ای و تا روز رستاخیز نفرین من بر تو است.

تحریم بهشت بر او به سرشت وجودی قوّهٔ واهمه بر می گردد که از ادراك علوم کلیّه که میوه هـای بهشت و متنّعم شـدن از آن است ناتوان می باشد و تقدیر الهی در بارهٔ قوای واهمه چنین است.از آیاتی که بر این حقیقت دلالت دارند این آیه است:

«رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (1)،یعنی چون خلقت مرا چنین سرشتی که به بهشت راه نیابم و از نعمتهای آن بهره مند نشوم،انسانها را به خواسته های مادّی و لذّتهای فریبنده می کشانم و از پرستش تو باز می دارم،تا به بهشتی که برای آنها آفریده ای هدایت نشوند و به آن توجه نکنند.مگر کسی را که از اغوای من محفوظ بداری و او را بر قهر و غلبهٔ من مسلّط کنی و آنان بندگان مخلص تو هستند یعنی نفوس کاملی که از پیروی نیروهای شیطانی پاك باشند و بر شیاطین و قهر آنان مسلّط می باشند.

و معنای توجیهی آیهٔ شریفهٔ: «أَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» ،این است که برای انسان دو مقطع وجود دارد،اولی جدا شدن جانها از بدن،دوّمی برانگیخته شدن انسانها و داخل شدن در عالم دیگر چون طبیعت قوّهٔ واهمه دوست داشتن در بقای در دنیاست به این دلیل که در عالم دیگر بهره ای ندارد بهترین زبان حال این است که بگوید: «رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ » (2).

دربارهٔ سخن امام(علیه السلام)که فرمود: فاعطاه اللّه النظرة ،باید گفت که چون قوّهٔ واهمه و سپاهیان او در بدن تا روز مرگ باقی هستند بهترین بیان در حکمت الهی این است که بگوید: «مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (3)و معنای سخن امام(علیه السلام)همین است.

1- سورهٔ حجر(15):آیهٔ(39): [1]گفت خدایا چنان که مرا گمراه کردی من نیز در زمین(همه چیز را) در نظر فرزندان آدم جلوه می دهم و همهٔ آنها را گمراه خواهم کرد بجز بندگان خالص و پاك تو را.

2- سورهٔ حجر(15):آیه های(36-38):گفت پروردگارا مرا تا روزی که مردم برانگیخته می شوند مهلت بده،خداوند فرمود:تو تا روز رستاخیز از مهلت یافتگانی.

3- سورهٔ حجر(15):آیه های(36-38):گفت پروردگارا مرا تا روزی که مردم برانگیخته می شوند مهلت بده،خداوند فرمود:تو تا روز رستاخیز از مهلت یافتگانی.

فرموده است: استحقاقا للسّخطة و استماعا لبليّة و انجازا للعدّه پیش از این معلوم شد که بليّه به عنوان مفعول له منصوب است و فساد و قوّهٔ واهمه و ابتلای خلق به آن و شـری که از ناحیهٔ قوّهٔ واهمه صادر می شود اموری هسـتند که بالعرض داخل در قضای الهی اند.پس رواست که بگوییم مقصود از ابلیس قوّهٔ واهمه،و انظار و مهلت و مسـتحق خشم خـدا شدن و اعمال وعده های خدا در بارهٔ آن باشد.و سـخطه در این جا اسـتعاره است.و چون سخط عبارت از حالتی است برای انسان،لازمهٔ وجود سخط،فرد مورد خشمی است که اعمال او مورد پسند نباشـد و از طرفی لازمهٔ حال ابلیس هنگام سـرپیچی از فرمان خدا و مهلت یافتن از جانب خدا،اعراض خداوند از او و پیروان اوست.بنا بر این مشابهتی بین این دو،وجود دارد و رواست که لفظ سخط را برای قوّهٔ واهمه استعاره بیاورند.

امّـا وعـده ای که خداونـد برای بقـای آن تا روز معیّن داده است به قضای حکمت الهی باز می گردد،زیرا قوّه واهمه تا فرا رسـیدن قیامت پا برجاست و قطعی بودن وعدهٔ خدا در بارهٔ مهلت به معنای مطابق بودن قدر با قضاست.

بعضی از حکما گفته اند:چون در اینجا صورتی مفروض است که مطرود و ملعون است لذا اطلاق لفظ سخط و استحقاق خشم نیکوست و چون واهمه برای استحقاق سخط مهلت یافته است استعاره،استعارهٔ ترشیحی است .

فرموده است: ثمّ اسکن اللّه سبحانه...و حذره ابلیس و عداوته .

منظور از خانه ای که آدم در آن جا ساکن شـد بهشت بود.و در این جا، «دار»اشاره به این است که انسان از آغازی که قوّهٔ عاقله بر او افاضـه شده،تا زمان بازگشت به پیشـگاه خداوند تا وقتی که اوامر خداوند را رعایت کند و از فطرت اصـلی خود منحرف نشود،و از عبادت خداوند روی برنگرداند و به غیر او متوجه نشود،در بهشت است.هر چند بهشت دارای مراتبی است،چنان که خداوند

متعـال می فرمایـد: «لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهـا غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَـا الْأَنْهـارُ» (1).و بـه همین دلیـل است که پیـامبر(صـلی الله علیه و آله)فرموده است:«هر مولودی بر فطرت خداشناسـی متولّـد می شود و تحقیقا پـدر و مادر آن طفل،وی را به دین یهودی یا نصـرانی در می آورند (2)».زیرا نفس هر کس پیش از آن که جـاذبه های خارجی او را از قبلـهٔ حقیقی باز گردانـد،به اعتقادات فاسـد و اخلاق پست آلوده نیست.البته رسـیدن به مراتب بالاـ و غرفه هـای عالی بعـد از مفارقت نفس از بـدن حاصل می شود و رسـیدن به کمال بالاتر نیاز به توشـهٔ بیشتری دارد.

ارغاد عیش در عبارت امام(علیه السـلام)به معنای شادمانی به وسیلهٔ معقولات و معارف کلیّه است و منظور از ایمنی در بهشت ایمن بودن در مکانی است که تا در آن جا باشد خوف و حزنی بر او عارض نمی شود.

منظور از بر حذر داشـتن آدم از ابلیس از ظاهر اوامر شرعیّه و لسان وحی روشن است.چنان که خداوند متعال فرموده است: «إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِزَوْجِكَ» .

علّت دشـمنی ابلیس بـا آدم با آنچه که قبلاً گفتیم روشن شـد.برای توضـیح بیشتر می گوییم:چون نفس از عالم مجرّدات است و قوّهٔ واهمه طبعـاً منکر این قسم از ممکنات است،پس امور کلیّه ای را که نفس به آن امر می کنـد چون خود از ادراك آنها بهره ای نـدارد منکر آنها می شود و این از مقتضـیّات عداوت دشمنی است و باز چون نظام امر نفس و مصلحت آن جز با غلبهٔ بر وهم و قوای بدنی و مقتضای طبع آنها محقّق نمی شود و از طرفی خواست قوا با سـرکوب نفس میسّـر نمی شود، پس بین این دو نزاع طبیعی و دشـمنی ریشه ای است زیرا معنای دشمنی جز تصوّر این که هر کدام مخالف دیگری است تحقّق نمی یابد.

1- سورهٔ زمر(39):آیهٔ(20): [1]برای آنها کاخها و عمارتها بالای یکدیگر بنا شده است که در جلوی آنها نهرهای آب جاری است.

2- کلّ مولود یولد علی الفطرة و انّما ابواه هما اللّذین یهوّدانه و ینصّرانه.

فرموده است: فـاغترّه عدوّه...مرافقـة الابرار در توضـیح جملـهٔ بالا گفته انـد چون خداونـد آدم را از دشـمنی ابلیس بر حـذر داشت او را از خوردن گنـدم نهی کرد و به آدم تـذکّر داد که اگر از آن بخورد به خود ظلم کرده و سـزاوار خشم خـدا می شود.آیـهٔ کریمهٔ قرآن در بیان این موضوع می فرماید: «وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظّالِمِينَ» (1).بعضی گفته اند درخت منع شده شجرهٔ ناپاکی بوده است که از زمین برآمده و ثبات و قراری برایش نیست و منظور از آن خواسـته های دنیای فانی و خوشیهای جسمانی است که خارج از محدودهٔ فرامین الهی است.و مقصود از خوردن آن گذشـتن از اعتدال به سمت افراط است.بعضی در توجیه این که درخت گندم باشد گفته اند چون قوام بدن به گنـدم است و گنـدم در بیشتر از غـذاها دخالت دارد و در حقیقت ثبات بدن به آن می باشد.پس اگر منظور از شـجرهٔ ممنوعه درخت گندم باشـد بهتر خواهـد بود.امّا کیفیت فریب دادن آدم به وسـیلهٔ ابلیس این است که حقیقت غرور،آرامش یافتن نفس به چیزی است که مطابق هوای دل و خواست آن باشد،هر چند امری شـبهه ناك و فریبی از جانب ابلیس باشد.بنا بر این فریب خوردن آدم به وسـیلهٔ ابلیس به غفلت نفس برمی گردد که به وسـیلهٔ وسوسه ای که خداونـد تعالی از آن چنین حکایت می کنـد بوده است: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطانُ قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لا يَبْلى» (2).

برای روشن شـدن حقیقت وسوسه می گوییم صـدور فعل از انسان به واسـطهٔ اموری است که به نظام طبیعی ترتیب یافته باشـد.اوّل،تصوّر مناسب بودن فعل است.این مرتبه را داعی می نامند.پس از این مرحله درك حقیقت فعل است که

1- سورهٔ(2):آیهٔ(35):به این درخت نزدیك نشوید که از ستمکاران خواهید بود.

2- سورهٔ طه(20):آیهٔ(120): [1]شیطان او را وسوسه کرد و گفت ای آدم آیا تو را بر درخت ابدیّت و ملك جاودانی دلالت کنم.

نفس به انجام آن تمایل پیدا کند،این مرتبه را میل ارادی می نامند.و بر این میل ارادی حرکت قوّه ای که عضلات را برای انجام کار به کار می اندازد مترتّب می شود،و این را قدرت محرّکه می نامند.بنا بر این ناگزیر صدور فعل از مجموعهٔ قدرت و اراده است و شیطان در قدرت و ارادهٔ انسان دخالت ندارد.میلی که از تصوّر سودمند و خیر بودن فعل ناشی می شود برای انجام عمل لازم است و شیطان در این مرحله نیز دخالت ندارد.پس برای شیطان جایی برای وسوسه کردن باقی نمی ماند،مگر در القای توهّم سودمند بودن و خوشایندی فعل،هر چند فعل مخالف امر پروردگار باشد.و این القا در حقیقت وسوسه است و عین آن چیزی است که خداوند تعالی از آن حکایت کرده آنجا که از قول شیطان می فرماید:

«وَ ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (1).

پس از فهمیدن معنای وسوسه روشن می شود که متابعت ابلیس به معنای رام شدن نفس برای جذب قوّهٔ واهمه و قوای بدنی است که آنها شیاطینی هستند که انسان را از جهت مقصود و قبله حقیقی،یعنی عبادت حق،باز می دارند.و فتنهٔ آنها برای نفس زینت دادن محرّمات خدا برای نفس است.

در بارهٔ این اشکال که گفته اند ابلیس قادر نبوده وارد بهشت شود و به مار متوسّل شد و در دهان مار رفته و وارد بهشت شد و به وسوسهٔ آدم پرداخت.حکما گفته اند منظور از مار قوّهٔ متخیّله است.توضیح این که قوّه واهمهٔ برای تصرف و برانگیختن قوای محرّکه مانند شهوت و غضب توانایی دارد.و سپاهیان قوهٔ واهمه و شیاطین او که همان قوای شهویّه و غضبیّه باشند در طلب خواسته های حسی بدنی هستند و جذب نفس به این خواسته ها به تصوّر این که خوشایند و سودمند می باشند به توسّط قوهٔ متخیّله صورت می گیرد.وجه تشبیه قوّهٔ متخیّله به

1- سورهٔ ابراهیم(14):آیهٔ(22): [1]من بر خلاف حقیقت بر شما هیچ دلیل قاطعی نیاوردم(و تنها شما را به وعده های دروغین فریفتم)و شما مرا اجابت کردید.

مار این است که مار موجودی لطیف و دارای حرکت سریع است که می تواند در سوراخهای تنگ وارد شود و به تصرّف بسیاری از امور تواناست،به علاوه دارای سمّ کشنده ای است که سبب هلاك می شود و قوّه متخیّله در سرعت و حرکت و قدرتش بر تصرّف سریع و ادراك از دیگر قوا لطیفتر است و واسطه ای میان نفس و قوّهٔ واهمه می باشد.و زمینه است برای فریب شیطان و القای وسوسه به نفس و سبب نیرومندی است برای هلاك همیشگی و عذاب دائمی بنا بر این شبیه ترین چیز به مار است و میان این دو مناسبت زیادی است،پس اطلاق لفظ مار بر قوّهٔ متخیّله نیکو است.

«نفاسة علیه» در کلام امام(علیه السلام)استعارهٔ ترشیحی است،زیرا جذب نفس به وسیلهٔ قوّهٔ واهمه به بهشت دنیا،مانع از رسیدن نفس به کرامت اخروی و فرود آورندهٔ آن از مرتبهٔ همنشینی ساکنان ملأ اعلا می شود و این بزرگترین رقابت میان قوهٔ واهمه و نفس است چنان که خداوند متعال فرموده است: «وَ فِي ذلِكَ فَلْيَتَنافَسِ الْمُتَنافِسُونَ» (1).

قبلاً دانسته شد که جذب نمونهٔ دشمنی است و از لوازم دشمنی رقابت بر دشمن است،در بارهٔ آنچه که کمال برای دشمن محسوب شود.بنا بر این در این جا حسن اطلاق نفاست استعارهٔ ترشیحی است و نصب آن در این جا به عنوان مفعول له می باشد .

سخن امام(علیه السلام): فباع الیقین بشکّه و العزیمة بوهنه ،یعنی چون برای آدم وسوسه و غرور پیدا شد و مطیع آن گردید آنچه را که برای او مانند نور حق و بقاء در بهشت و دوام مطالعهٔ عظمت حق یقین بود با شکّی که به وسیلهٔ ابلیس القا شد و او را به دروغ به درخت جاوید و پادشاهی بی زوال دعوت می کرد،مبادله کرد.

1- سورهٔ مطففین(83):آیهٔ(26): [1]بر این نعمتهای بهشتی باید راغبان بر یکدیگر پیشی گیرند.

توضـیح این که آنچه از متاع اخروی که خداوند به بندگان صالح خود وعده داده است،اموری هسـتند که حقایق آنها بر بیشتر مردم پوشـیده است،نهـایت امر بـا مثـل آوردن چیزهـای قابـل مشاهـده از لـذّتهای دنیایی مردم را به نعمتهای اخروی تشویق کرده است.به همین دلیل بسیاری از مردم این که در بهشت چیز زاید بر این دنیا وجود داشته باشد بر قلبشان خطور نمی کند.و چون بالاتر و بیشتر از نعمتهای دنیوی تصوّر نمی کنند،در این دنیا کوشش آنها به دست آوردن نعمتهای دنیوی است.

هر چنـد انسان به طور اجمال وعـده های خداونـد کریم را تصـدیق دارد ولی تفاوت زیادی میان نعمتهای بهشتی و لذتهای حاضـر دنیوی تصوّر نمی کند تا موجب ترك لذّتهای دنیوی برای رسـیدن به وعده های اخروی شود.بلکه میل طبیعی انسان به لذّتهای این دنیایی است و خیال می کنـد لـذتهای دنیایی سودمند سـزاوارترند و همین خیال بر او چیره می شود هر چند به حکم عقل یقین دارد که نعمتهای اخروی سودمندتر و پایدارترند.بنا بر این گاهی به سبب سرگرم شدن به لذتهای این دنیا و فرو رفتن در آنها غفلت و نسیان بر یقینش چیره می شود.و همین است معنای سـخن حق تعالی که فرمود «فَنَسِيَ» و گاهی غفلت کلی حاصل نمی شود بلکه قوّه وهم به دلیل نیرومنـدیی که دارد با یقین معارضه می کند و موجب شك و شـبهه می شود.و معنای کلام امام(علیه السـلام)که فرمود: فباع الیقین بشکّه همین است.و منافاتی بین فرمود حق تعالی «فَنَسِيَ» و کلام امام(علیه السلام)وجود ندارد.

منظور امام(علیه السـلام)از «العزیمة بوهنه» این است که عزم و تصمیمی که سزاوار بود آدم در طاعت خدا به کار گیرد،به ضعف و ناتوانی فروخت،چنـان که خداونـد تعـالی می فرمایـد: «وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» ،به کـار گرفتن لفظ بیع،در کلام امام(علیه السـلام) اسـتعارهٔ زیبایی است،زیرا مـدار بیع و فروش بر معاوضـهٔ چیزی به چیزی است،چه شـيء مورد معامله ارزان باشـد یا گران،مانند سـخن حق تعالی که می فرماید: «أُولئِكَ»

«الّذِینَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدی فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَ ما کانُوا مُهْتَدِینَ » (1).

فرموده است: فاستبدل بالجذل...و تناسل الذریّة در این فراز سخن امام(علیه السلام)تقدیم و تأخیری صورت گرفته است.بدین صورت که بلافاصله پس از جملهٔ «و العزیمة بوهنه» فاستبدل نبوده است و تقدیر کلام چنین بوده است:فاهبطه اللّه الی دار البلیّة و تناسل الذّریّة فاستبدل...

پس از هبوط،آدم به خداوند تضرّع کرد و خداوند توبهٔ او را پذیرفت و به او کلمهٔ رحمت را آموخت.و به وی وعدهٔ بازگشت به بهشت را داد.اهباط آدم پس از لغزش و فروختن بهشت به دنیا صورت گرفت.و قرآن کریم در سورهٔ بقره به همین ترتیب نقل کرده است: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّیْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمّا کانا فِیهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا» (2)و پس از آن می فرماید: «فَتَلَقّی آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِماتٍ فَتابَ عَلَیْهِ» .

به همان ترتیبی که امام(علیه السلام)داستان آدم را بیان کرده است در سورهٔ طه آمده است: «وَ عَصی آدَمُ رَبَّهُ فَغَوی ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَیْهِ وَ هَدی قالَ اهْبِطا» (3).

امام(علیه السلام)اجتباء و توبه را بر اهباط مقدّم آورده است،و هر دو صورت(چه اهباط بر اجتباء و توبه مقدم شود و چه نشود)زیباست.

حکما گفته اند معنای اهباط آدم فرود آمدن او از جایگاه کرامت و استحقاق افاضهٔ نعیم بهشت است.به این شرح که هر گاه نفس ناطقه از خداوند سبحان روگرداند و به پیروی شیاطین و فرزندان جنّ و رضایت ابلیس توجه کند از رحمت خدا دور می شود و صفحهٔ دلش سیاه و از قبول انوار الهی ناتوان

1- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(16): [1]ایشانند که گمراهی را بر راه راست خریدند،پس تجارت آنها سود نکرد و راه نیافتند.

2- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(36): [2]شیطان آنها را لغزاند و از آنجا که بودند بیرونشان کرد به آنها گفتیم فرود آیید...آدم از پروردگارش کلماتی را آموخت که موجب پذیرفتن توبهٔ او شد.

3- سورهٔ طه(20):آیهٔ(121): [3]آدم معصیت پروردگارش را کرد و به گمراهی افتاد.سپس پروردگارش او را مورد توجه قرار داد و توبه اش را پذیرفت و هدایتش کرد و فرمود فرود آیید.

می گردد.با توجّه به این توضیح،دار بلیّه و تناسل ذرّیه اشاره به دنیاست.زیرا هر گاه انسان به دنیا توجّه کند و با تمام وجود بدان روی آورد از اعلاـ علّیین به اسفل السافلین هبوط کرده است و همیشه از بلایی به بلایی گرفتار می شود.زیرا در هر لحظه مطلوب و محبوبی از دستش می رود.آنچه را که می طلبد از دستش می رود و آنچه را که نمی خواهد به سراغش می آید.و اصولاً چه بدبختی و بلایی بزرگتر از بریدن از خدا و توجّه به دنیاست اعراض از خدا موجب دوری از رحمت او و خارج شدن از بهشت است.

اگر اشکال شود که امام(علیه السلام)عبارت: تناسل الذّریه را برای بیان اهانت به آدم آورده است.در حالی که تناسل الذریّه از امور خیریّه و در ردیف عنایت الهی قرار دارد،زیرا به وسیلهٔ آن نوع انسان بقا می یابد و فیض استمرار پیدا می کند.

در پاسخ می گوییم:هر چند تناسل ذریّه خیر است ولی هیچ تناسبی میان این خیر و بودن در بهشت وجود ندارد.به این دلیل که تناسل ذریّه نسبت به کمالی که برای فرزندان آدم حاصل می شود،خیر اضافی و عرضی است و اگر این نسبت حاصل شود نسبت اخس به اشرف است زیرا فرود آمدن آدم از بهشت و سقوط او از علوّ و محروم ماندن از افاضات عالیه حق و قرار گرفتن در مرتبه ای که در آن حیوانات و حشرات شرکت دارند خسران بزرگ و نقصی آشکار است.

معنای این جملهٔ امام(علیه السلام)که فرمود: فاستبدل بالجذل وجلا و بالاغترار ندما روشن است زیرا کسی که به عبادت خداوند سبحان رو آورد و از انوار کبریایی او کسب نورانیّت کند و از ما سوای او بکلّی روی گرداند،مسرور و شاد خواهد بود.

ولی هر گاه از آنچه که موجب شادمانی و سرور است اعراض کند و به وسیلهٔ شیطانی که او را به بدیها دعوت می کند و زشتیها را در نظرش می آراید،به امور پست و بی ارزش توجه کند،پردهٔ عصمت خدا از او برداشته می شود و بدیهای او برای بندگان صالحی که بدو بنگرند آشکار می شود،آن گاه که عنایت الهی او را

دریابد و رحمت ربانی به وی رو نماید و از خواب غفلت سـر بردارد خود را در زندان طبیعت می بیند که زنجیرها و غلها او را در برگرفته اند و جهنّم را می بیند که بر دو طرف صراط مستقیم برافروخته شده این جا از گفتهٔ خدا یادش می آید: «فَإِمّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدايَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقى وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى» (1).در این حالت ناگزیر بر چنین آینـده ای فریاد برآورد و از حسـرت و پشـیمانی دست بر دست بزنـد و از غضبی که از جانب خدا متوجّهش شده هراسـناك باشد زیرا در نافرمانی از خدا افراط کرده است .

مقصود از این جملـهٔ امام(علیه السـلام): ثمّ بسط اللّه فی توبته و لقّاه کلمـة و رحمته ،این است که در وجود خداوندی نه بخلی است و نه منعی.پس نقصی که وجود دارد از ناحیهٔ قابل(انسان)و عدم استعداد اوست،زیرا هر گاه نفس برای درك رحمت حق آماده شود عنایت الهی او را در می یابد و از ورطهٔ هلاك ابدی نجات می بخشد و در برابر ابلیس و سـپاهیانش یاریش می دهد و به زشتی افعالی که شـیطان او را به آنهـا دعوت می کنـد بینـایش می سازد.با این تأییـدات الهی در برابر ابلیس و جنودش مقاومت می کنـد و مواظب فریب و حیلـهٔ شـیطانی خواهد بود این است معنای تضرّع و توبهٔ به سوی خدا.

معنای کلمهٔ رحمتی که خداوند به آدم تلقّی کرد این است که فیوضات الهی،آنچه را که سـبب گمراهی می شود از انسان برطرف می کند و همین رفع مانع وسـیلهٔ در نیفتادن انسان به گودالهای هلاکت می شود و توجّه او را از بهشت کم ارزش به قبلهٔ حقیقی برمی گرداند و لحظه به لحظه به وسیلهٔ فرشتگان مدد می شود و او را به درجات عالی بهشت بالا می برد.

1- طه(20):آیهٔ(123): [1]ای فرزنـدان آدم از جانب من برای شـما هـدایت کننـده ای می آیـد،آن که از هـدایت من پیروی کند گمراه و بدبخت نمی شود و آن که از یاد من روگرداند زندگی بر او سخت می شود و در روز قیامت کور محشورش می کنیم.

این جملهٔ امام(علیه السلام) وعده المردّ إلی جنّته ،اشاره به وعده الهی است که در لسان کریم چنین آمده است: «فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا یَضِلُّ وَ لا یَشْقی» ، «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَی اللّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسی رَبُّکُمْ أَنْ یُکَفِّرَ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ وَ یُدْخِلَکُمْ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ» (1)و همچنین دیگر وعده هایی که خدا به توبه کنندگان داده است.این بود آنچه که در بارهٔ معنای تأویلی این داستان وارد شده بود.

فصل چهارم

اشاره

وَ اصْطَفی سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِیَاءَ- أَخَذَ عَلَی الْوَحْيِ مِیثَاقَهُمْ- وَ عَلَی تَبْلِیغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ- لَمَّا بَدَّلَ أَکْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَیْهِمْ- فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَ اتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ- وَ اجْتَالَتْهُمُ الشَّیَاطِینُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ- وَ اقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ فَبَعَثَ فِیهِمْ رُسُلَهُ- وَ وَاتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبِیَاءَهُ لِیَسْتَأْدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطْرَتِهِ- وَ یُذَکِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ- وَ یَحْتَجُّوا عَلَیْهِمْ بِالتَّبْلِیغِ- وَ یُثِیرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ- وَ یُرُوهُمْ آیَاتِ الْمَقْدِرَةِ- مِنْ سَقْفٍ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَ مِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ- وَ مَعَایِشَ تُحْیِیهِمْ وَ آجَالٍ تُفْنِیهِمْ وَ أَوْصَابٍ تُهْرِمُهُمْ- وَ أَحْدَاثٍ تَتَتَابَعُ عَلَیْهِمْ- وَ لَمْ یُخْلِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ- أَوْ کِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لازِمَةٍ 114 أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ- رُسُلٌ لاَ تُقَصِّرُ بِهِمْ قِلَّةُ عَدَدِهِمْ- وَ لاَ کَثْرَةُ الْمُکَذِّبِینَ لَهُمْ- مِنْ سَابِقٍ سُمِّيَ لَهُ مَنْ بَعْدَهُ أَوْ غَابِرٍ عَرَّفَهُ مَنْ قَبْلَهُ عَلَی ذَلِكَ نَسَلَتِ الْقُرُونُ وَ مَضَتِ الدُّهُورُ- وَ سَلَفَتِ الآبَاءُ وَ خَلَفَتِ الْأَبْنَاءُ إِلَی أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ؟مُحَمَّداً ص ؟- رَسُولَ اللَّهِ ص لِإِنْجَازِ عِدَتِهِ وَ إِتْمَامِ نُبُوَّتِهِ- مَأْخُوذاً عَلَی النَّبِیِّینَ مِیثَاقُهُ- مَشْهُورَةً سِمَاتُهُ کَرِیماً مِیلاَدُهُ- وَ أَهْلُ الْأَرْضِ یَوْمَئِذٍ مِلَلٌ مُتَفَرِّقَةٌ- وَ أَهْوَاءٌ مُنْتَشِرَةٌ وَ طَرَائِقُ مُتَشَتِّتَةٌ- بَیْنَ مُشَبِّهٍ لِلَّهِ بِخَلْقِهِ أَوْ مُلْحِدٍ فِي اسْمِهِ- أَوْ مُشِیرٍ إِلَی غَیْرِهِ- فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلاَلَةِ وَ أَنْقَذَهُمْ بِمَکَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ- ثُمَّ اخْتَارَ سُبْحَانَهُ؟لِمُحَمَّدٍ ص؟ لِقَاءَهُ- وَ رَضِيَ لَهُ مَا عِنْدَهُ وَ أَکْرَمَهُ عَنْ دَارِ الدُّنْیَا- وَ رَغِبَ بِهِ عَنْ مَقَامِ الْبَلْوَی- فَقَبَضَهُ إِلَیْهِ کَرِیماً- ص وَ خَلَّفَ فِیکُمْ مَا خَلَّفَتِ الْأَنْبِیَاءُ فِي أُمَمِهَا- إِذْ لَمْ یَتْرُکُوهُمْ هَمَلاً بِغَیْرِ طَرِیقٍ وَاضِحٍ 117 وَ لاَ عَلَمٍ قَائِمٍ- کِتَابَ رَبِّکُمْ فِیکُمْ مُبَیِّناً

1- سورهٔ تحریم(66):آیهٔ(8): [1]ای مؤمنان به درگاه خدا توبهٔ [2]نصوح کنید باشد که پروردگار گناهانتان را مستور و محو کند و شما را در باغهای بهشتی که زیر درختانش نهرها جاری است وارد کند.

حَلاَلَهُ وَ حَرَامَهُ- وَ فَرَائِضَهُ وَ فَضَائِلَهُ وَ نَاسِخَهُ وَ مَنْسُوخَهُ- وَ رُخَصَهُ وَ عَزَائِمَهُ وَ خَاصَّهُ وَ عَامَّهُ- وَ عِبَرَهُ وَ أَمْثَالَهُ وَ مُرْسَلَهُ وَ مَحْدُودَهُ- وَ مُحْكَمَهُ وَ مُتَشَابِهَهُ مُفَسِّراً جُمَلَهُ مُجْمَلَهُ وَ مُبَيِّناً غَوَامِضَهُ- بَيْنَ مَأْخُوذٍ مِيثَاقُ عِلْمِهِ وَ مُوَسَّعٍ عَلَى الْعِبَادِ فِي جَهْلِهِ- وَ بَيْنَ مُثْبَتٍ فِي الْكِتَابِ فَرْضُهُ- وَ مَعْلُومٍ فِي السُّنَّةِ نَسْخُهُ- وَ وَاجِبٍ فِي السُّنَّةِ أَخْذُهُ- وَ مُرَخَّصٍ فِي الْكِتَابِ تَرْكُهُ- وَ بَيْنَ وَاجِبٍ لِوَقْتِهِ بِوَقْتِهِ وَ زَائِلٍ فِي مُسْتَقْبَلِهِ- وَ مُبَايَنٌ بَيْنَ مَحَارِمِهِ مِنْ كَبِيرٍ أَوْعَدَ عَلَيْهِ نِيرَانَهُ- أَوْ صَغِيرٍ أَرْصَدَ لَهُ غُفْرَانَهُ- وَ بَيْنَ مَقْبُولٍ فِي أَدْنَاهُ وَ مُوَسَّعٍ فِي أَقْصَاهُ

لغات

اصطفاء:برگزیدن اجتالتهم:آنها را از قصدشان برگردانید فطرة:خلقت مهاد:زمین احداث:سختیها.اختصاص احداث به سختیها اختصاص عرفی است.

محجّة:راه استوار و روشن قرن:امّت عده:وعده انجاز:قطعی شدن سمه:علامت،نشان ملحد:برگشتن از حق بعد از روی آوردن به آن انداد:امثال(برگزیدن مثل و مانند خدا از مخلوقین) واتر:پیاپی فرستاد اوصاب:،امراض حجة:دلیلی که انسان با آن بر غیر غلبه کند.

غابر:پایدار-ناپدار(از اضداد) نسلت:پشت سر هم گذشتند.از ریزش پر، پرنده و افتادن کرك و پشم حیوان گرفته شده است.

میلاد الرّجل:زمان و مکان ولادت مرد نسخ:از بین بردن رخصه:کسی که در کاری سهل انگاری می کند.

عزیمه:همّت.لغت رخصه،نسخ و عزیمه در عرف چنان که ذکر خواهیم کرد به معانی دیگری نیز اختصاص دارد.

ارصدت له کذا:آن کار را برایش مهیّا کردم.

ترجمه

«سپس خداوند سبحان از میان فرزندان آدم انبیا را برگزید و از آنان بر

رسانـدن وحی و تبلیغ رسالت و ادای امانت پیمان گرفت و این زمانی بود که بیشتر مردم دین خـدا را تغییر داده و با حق بیگانه شـده و برای خدا شـریکانی قرار دادند و شـیاطین آنها را از معرفت خدا دور و از پرسـتش او باز داشتند.پس از این خداوند فرستادگان خویش را در میان آنان برانگیخت و آنها را پیاپی به سوی مردم فرسـتاد تا آن عهـد فطری و پیمان الستی را از آنان بخواهنـد و نعمت فراموش شده را یادآورشان شونـد و بـا تبلیغ،حجّت را بر آنان تمام و اسـتعدادهای عقلانی آنها را شـکوفا کننـد.آیات و نشانه های قـدرت خداونـدی را به ایشان نشان دهند.آن آیات عبارت است از سـقف آسـمانی که بالای سرشان افراشته شده و گهوارهٔ زمینی که زیر پایشان گسترانیده و وسایل حیات که با آن زندگی می کنند و اجلهایی که با آن نابود می شوند و بیماریهایی که با آن پیر می شوند و از پیشامدهای پیاپی که بر آنها وارد می شود.

خداونـد متعـال بنـدگان خود را از وجود پیـامبری مرسـل و کتـابی منزل و برهانی حتمی و راه و دینی اسـتوار محروم نساخت.کمی یاور و بسیاری دشمنان انبیا را از انجام وظیفه باز نداشت.به پیامبران پیشین نام پیامبر آینده گفته شد و پیامبر قبلی پیامبر بعدی را معرّفی کرده است.

به این ترتیب قرنها و روزگاران بسـیار گذشت،پدران رفتند و فرزندان جای آنها را گرفتند.تا این که خداوند سـبحان محمد(صـلی الله علیه و آله)را به عنوان فرسـتادهٔ خویش برای انجام وعده های خود و اتمام رسالتش فرسـتاد و از انبیای گذشته پیمان اقرار به او گرفته شده بود.نشانه های او شـهرت یافت.زمان و مکان ولادتش پسـندیده،و در این روزگار مردم روی زمین دارای ملّتهای پراکنده و هوسـهای گوناگون و عقاید متعـدّد بودنـد،گروهی خـدا را به خلق خود تشبیه می کردند.و گروهی خدا را به اسامی دلخواه خود می نامیدند و گروهی به غیر خدا توجّه داشتند.سـپس خداوند به وسـیلهٔ محمّد(صـلی الله علیه و آله)آنان را از گمراهی نجات داد و به وسـیله شخصیّت او آنان را از نادانی رهایی بخشـید.آن گـاه برای محمّـد(صـلی الله علیه و آله)مقام قرب و لقای خودش را برگزیـد و مرتبه ای که برای هیـچ کس فراهم نشـده برای او پسندیده.توجّه او را از دنیا به سوی

خود معطوف داشت و از بلا و مصیبت رهائیش داد و بزرگوارانه و با احترام روحش را قبض فرمود(درود بی پایان بر او و آلش باد).

پیامبر در بین شـما(مردم)چیزی را که پیامبران پیشـین در میان امّت خود گذاشتند به جا گذاشت.چون انبیا مردم را سرگردان و بدون رهبر و راه روشن رها نمی کرده اند،آن حضرت هم در میان شما کتاب خدا را به جا گذاشت،که بیان کنندهٔ حلال و حرام،مستحب و واجب،ناسخ و منسوخ رخصتها و عزیمتها،عام و خاص،عبرتها و امثال،مطلق و مقیّد،محکم و متشابه،و تفسیر کنندهٔ مجمل و بیان کننده مشکلات بود.

در قرآن امور دیگری نیز هست.اموری که دانسـتن آنهـا را لازم می دانـد و چیزهایی که ندانسـتن آنها منعی نـدارد.اموری که وجوب آنها در کتاب ثابت است ولی در سـنّت نسـخشان معلوم شده و یا چیزی که عمل به آن در سنّت واجب است و در کتاب ترك آنها آزاد می باشد.و چیزی که در وقت مخصوص واجب شـده و در غیر وقت آن واجب نیست.قرآن بین چیزهای حرام شده فرق گذارده.گناه کبیره ای که وعدهٔ آتش داده شده و گناه صـغیره ای که قابل آمرزش است.و نیز اموری که اندك آن مورد پذیرش است و بسـیارش شایسته و پسندیده و در عین حال تحمیلی هم نمی باشد.»

شرح

بحث اوّل-ضمیر در کلمهٔ «فی ولده» به آدم(علیه السلام)باز می گردد.یعنی خداوند

از نژاد آدم(علیه السلام)انبیایی را برگزید.

حال اگر این کلام اشاره به آدمی که نوع انسانی است باشد،نسـبت تولّد یافتن از او عرفا روشن است.زیرا هر یك از اشـخاص در اصـطلاح اهل تأویل فرزندان همین نوع هستند و باز در معنی فرقی نمی کند که مقصود از آدم،اوّل شخص باشد که در روی زمین پدید آمده است.

برگزیدن انبیا به وسـیلهٔ خدا به معنای افاضهٔ کمال نبوّت به آنها بر حسب آنچه که عنایت الهی از قبول و استعداد انبیاست می باشد.و مراد از اخذ میثاق

وحی و ادای امانت تبلیغ رسالت، حکم حکمت الهی بر آنها به لحاظ وظیفه ای که در ضبط وحی در لوح وجود خود دارند می باشد، که نفوس ناقصه را به وسیلهٔ قدرت استعدادی که خداوند به آنها داده است، به خداوند جذب کنند و با کمالی که خداوند به آنها بخشیده قدرت دارند که ابنای ناقص نوع خود را کمال ببخشند.

چون در عرف عهد و پیمان گرفتن به معنای الزام انسان به امری و تأکید بر قیام آن است. و التزام عملی به آن بستگی به درجهٔ ایمان و ناظر دانستن خدا دارد، و از طرفی حکم الهی بر ارسال نفوس انسانی به این عالم مقرر شده و مقصود عنایت الهی از این بعث و انگیزش این بوده است که آنچه در نفس انسانها بالقوّه وجود دارد به کمال فعلی برسد و این هدف حاصل نمی شده است مگر این که بعضی از راهنمای بعضی قرار دهد. از راهنمایان بشری عهد و پیمان گرفته است که وظیفهٔ خود را در ارشاد خلق به انجام برسانند. و بدین لحاظ کار انبیا و تعهّد آنها در مقابل رساندن دین خدا به مردم و ارشاد آنها، شباهت یافته است به امانتی که مردم در نزد هم می گذارند. پس اطلاق این الفاظ بر وحی الهی که در نزد انبیاست و استعاره آوردن برای آن معانی زیباست.

کلام امام(علیه السلام) که فرمود: لمّا بدّل اکثر خلق اللّه عهدهم... الی آخره به حکمت الهی در وجود انبیا و لوازم آن اشاره دارد.

این کلام امام(علیه السلام) یك قضیّهٔ شرطیّهٔ متّصله ای است که تالی آن به دلیل پیوستگی داستان انبیا به داستان آدم، مقدّم بیان شده است. تقدیر کلام امام(علیه السلام) چنین بوده است: لمّا بدّل اکثر خلق اللّه عهده الیهم [جملهٔ شرطیّه] اصطفی سبحانه من ولده انبیاء اخذ علی الوحی میثاقهم فبعثهم فی الخلق (جواب شرط).

عهدی که آدم(علیه السلام) بدان اشاره کرده است همان معنایی است که در آیهٔ

شریفـهٔ قرآن آمده است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (1).در تفسیر این آیه ابن عبّاس گفته است هنگامی که خداوند آدم(علیه السـلام)را آفرید بر پشت او دست کشید و تمام انسانهایی را که تا روز قیامت آفریده می شوند از پشت آدم خارج ساخت و به آنها گفت آیا من پروردگار شما نیستم؟گفتند چرا.آن گاه ندا دادند که امروز قلم از آنچه که باید تا روز قیامت تحقق بیابد رقم زد.

مقصود از پدید آوردن ذریّهٔ آدم از پشت آدم این است که وجود نوع انسانی به وسـیلهٔ قلم قضای الهی نیز همهٔ افراد مورد نظراند.بدین معنی که آنچه تا روز قیامت از بنی آدم پدید آید در علم الهی وجود دارد.مقصود از تقدیر الهی و به پایان رسیدن کار قلم همین است.

مقصود از شهادت بنی آدم بر نفس خود این است که به زبان نیاز به خداوند عرضه داشتند که او معبود مطلق است و خدایی جز او نیست.

به صورت قضیّهٔ شرطیّه از کلام امام(علیه السلام)استفاده می شود که بیشتر فرزندان آدم از پیمان اطاعت خدا و پایداری بر صراط مستقیم و عدم اطاعت از شـیطان سـر بر تافتند،زیرا که حبّ دنیا بر آنها غلبه دارد و موجب دور شدن از مقتضای فطرت اصـلی که بر آنها آفریده شده اند می شود و توجّه آنها را از قبلهٔ حقیقی که باید به آن توجّه کنند برمی گرداند.این انحراف از فطرت اصلی بدین سبب است که از نیروهای بـدنی ویژه ای که به طرف کمال می رونـد ترکیب شده اند و ناگزیر بیشترشان پیمان شـکنی کردند.و به عبادت خداوند ادامه ندادند و بر راه راست حق پایدار نماندند و به خاطر اطاعت و پرستش شیطان از خدا فرمان نبردند چنان که خدای سبحان می فرماید: «أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ» (2).

انسان به صورت همان ترکیب عنصری،لذّتهای زودگذر زندگی موجب

1- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(172): [1]هنگامی که پروردگار تو از پشت آدم ذریه آدم را پدید آورد.

2- سورهٔ یس(36):آیهٔ(60): [2]ای فرزند آدم آیا با شما پیمان نبستم که شیطان را نپرستید.

می شود در بارهٔ حق جاهل و از شکر مداوم که شایستهٔ خداوند است غافل بماند.

و چون پیمـان دیرینه را فراموش کرده انـد برای خداونـد شـبه و مثـل برگرفته انـد و شـیاطین آنها را از گواراترین میوه های بهشتی که معرفت خداست باز دارند و از پرستش خداوند که نردبان و وسیله برای چیدن میوه های بهشتی است،باز داشت.

چون شـأن انسانهـا پیمـان شـکنی و دیگر مطـالب بوده است،در حکمت الهی واجب شـده است که دسـته ای از آنهـا را به کمـال والایی اختصاص دهد که بدان وسـیله ابنای نوع را از مسـیرهای انحرافی باز دارد و افراد ناقص یعنی فروتر از خودشان را کمال ببخشـند.این دسـته گروه انبیا(علیه السـلام)می باشـند و به نتیجهٔ کار آنها در کلام امام(علیه السلام)چنین اشاره شده است: لیستادوهم میثاق فطرته یعنی خدا انبیا را برای آن هدفی که آفریده شده و بر آن سرشته شده اند برانگیخت تا به عبودیّت خداوند اقرار کنند و انسانها را که پیرو شهوات باطنی و سرگرم لـذّات وهمی زودگـذر شده اند،باز دارند و به خدا هدایت کنند.این بعث و جذب انبیا گاهی به تذکّر دادن نعمتهای مادّی خداوند و آگاه کردن آنان بر لزوم شـکرگزاری بخششـهای بزرگ خـداست،و گاهی با ترغیب و تشویق به درجاتی که خداوند برای اولیای خود فراهم آورده است،و گاهی به ترساندن از عذاب جهنّم که خداوند برای دشـمنان ستمگرش آماده ساخته است،و گاهی به ایجاد تنفّر از امور پست دنیا و خوار شمردن آنها می باشد.

امام(علیه السلام)به موارد فوق با جملهٔ: یذکّروهم منسیّ نعمته اشاره فرموده است.

چون اثبات هر موضوعی نیاز به استدلال قانع کننده و برهان اثباتی دارد انبیا در تبلیغ رسالت پروردگار بر علیه منحرفان استدلال کرده و آنها را از روز ملاقات پروردگار که وعـده داده شده ترسانده و به دلایلی چند بر یگانگی خدا و این که او به تنهایی شایسـتهٔ پرسـتش است اشاره کرده اند و این مقصود امام(علیه السلام)از جمله: دفائن العقول و کنوزها.

ص:410

استعمال دفائن در کلام امام(علیه السلام)استعارهٔ لطیفی است.چون گوهرهای خرد و نتایج اندیشه در وجود انسانها بالقوّه موجود بوده است،به گنجینه های نهفته شباهت پیدا کرده و استعاره آوردن دفینه برای آنها شکلی زیبا یافته است .

چون انبیا برای آماده ساختن نفوس و استخراج و اظهار جواهر اندیشهٔ انسانها اساس و اصل هستند،نسبت برانگیختن افکار به آنها زیباست و برای این که انسانها را ارشاد کنند نیاز به ادلّه و براهین و زمینه هایی دارند که عبارت از نشانه های قدرت الهی است که در عبارت امام(علیه السلام)به شرح زیر آمده است:

آسمان برافراشته ای که دارای تازگیهای صنع الهی و عجایب حکمت خداوندی است و زمینی که در زیر پای انسانها گسترده شده که در آن تصرّف می کنند و نیازمندیهای زندگی را به دست می آورند و قوام حیاتشان را تأمین می کنند و تا پایان عمر از نعمتهای زمین بهره مند می شوند،و زمانی که برای زندگی آنها مقدّر شده است که پس از آن از این دنیا رخت برمی بندند و به سوی پروردگارشان باز می گردند،بزرگترین دلیلی است که انسان را از کارهای زشت باز می دارد و به حق تعالی توجّه می دهد یاد مرگ و رجوع به خداست.لذا پیامبر اسلام فرموده اند«از آنچه که لذّات را نابود می کند فراوان یاد کنید»همچنین یاد بیماریهایی که قوای انسان را به تحلیل می برد و او را پیر می کند،و مصیبتهایی که پیاپی به انسان عارض می شود،همهٔ اینها زمینه های استدلال انبیا برای مردم است تا آنها را توجّه دهند که مصائب از طرف خداوند قدرتمندی به وجود آمده اند که دارای سلطه و سیطره است.و او پادشاه مطلقی است،که خلق و امر به فرمان اوست تا در ذهن انسانها پیمانی را که در فطرت اصلی شان بوده و با خدا در روز الست بسته بودند که او واحد و حق و شایستهٔ پرستش است و اینك فراموش کرده اند که دوباره برقرار و تثبیت کنند.قرآن کریم به این آیات و نشانه های اشاره کرده و می فرماید: «وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَ هُمْ عَنْ آیاتِها»

ص:411

«مُعْرِضُونَ» (1).و باز می فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها» (2).

و باز می فرمایـد: «وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنّا لَمُوسِعُونَ وَ الْأَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ الْماهِدُونَ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (3).

علاوه بر اینها نشانه هایی که بر ذات مقدّس حق دلالت دارند و اسـتدلال خداوند متعال به زبان انبیا که ترجمان وحی بر خلق می باشند تا آنها را با توجه به این الطاف به قرب خـدا ارشاد و به کرانـهٔ اقیانوس عزّت حق و رسـیدن به محضـر قـدس ربوبی هـدایت کنند،بالاتر اسـت خداوند از آنچه را که مشرکان می گویند:

«وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللّهِ لا تُحْصُوها إِنَّ الْإِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفّارٌ » .

فرموده است: و لم یخل سبحانه... الی قوله خلفت الابناء این سخن امام(علیه السلام)به عنایت خاص خداوند نسبت به خلق اشاره دارد به این شرح که هیچ امّتی را بدون پیامبری که آنها را به سوی خداوند راهنمایی کند نگذاشته است.خداوند متعال می فرماید: «وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاّ خَلا فِيها نَذِيرٌ» (4).

خداوند هیچ امّتی را بدون کتابی که آنها را به عبادت خود فرا خواند و عهد

1- سورهٔ انبیا(21):آیهٔ(32): [1]آسمان را سقفی محفوظ قرار دادیم،ناسپاسان از نشانه های ما اعراض می کنند.

2- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(164): [2]در آفرینش آسـمانها و زمین و گذشت شب و روز و کشتیهایی که به نفع مردم در دریا حرکت می کنند و آبی که خداوند از آسمان فرو می فرستد و زمین را پس از مرگ زنده می کند نشانه هایی است بر خداوند برای اهل خرد.

3- سورهٔ ذاریات(51):آیهٔ(47): [3]آسـمان را به قدرت خود برپا داشتیم و زمین را توسعه دادیم و گسترانیدیم چه نیکو گسترش دهنده ای است خداوند و هر چیزی را جفت آفریدیم شاید متوجه نعمتهای خدا شوید.

4- سورهٔ فاطر(35):آیهٔ(24): [4]هیچ امّتی نبود جز آن که در میان آنها بیم دهنده ای بود.

فراموش شـده را به یادشان آورد و اخبار و عبرت گذشـتگان را بر ایشان بازگویـد، وا نگـذاشت،کتاب را راهنمای آنها قرار داد و ادلّهٔ قاطع و براهین قانع کننده ای که در قرآن آمده است استدلال کرد و نظام امورشان را توضیح داد و آنها را به مبدأ و معاد متوجّه ساخت.

قضیهٔ منفصله ای که در کلام فوق الذکر آمده است قضیّهٔ منفصلهٔ مانعة الخلو است (1).

فرموده است: رسل لا تقصّر بهم قلّة عـددهم و لا کثرة المکـذّبین لهم سـخن امام(علیه السـلام)اشاره به این است که هر چنـد عدد انبیا نسبت به جمعیّت اندك است و تعداد تکذیب کنندگان فراوان،همچنان که هر پیامبری که در میان امّتی مبعوث شد گروهی با او به مخالفت برخاسـته،دشـمنی کرده و سـخن او را تکـذیب کردند ولی هیچ یك از این تکذیبها قصوری در ادای تکلیف به وجود نیاورد و از اقدام برای ارشاد مردم به آنچه مصـلحت معاش و معادشان بود و در عین حال ناخوشایند بود باز نداشت.بلکه هر یك به تنهایی بپا خواست و مردم را به طاعت پروردگار دعوت کرد و در پیکار با دشمنان دین متحمل رنجهای بی شماری شد.و دعوت خداوند را با عنایت و توجّه او در اطراف زمین نشـر داد، تـا این که آثـار دین محفوظ و سـنّتهای الهی اسـتوار گردیـد تا زمانی که حکمت الهی اقتضا کرد به جای پیامبر قبلی پیامبر بعدی مبعوث شود.در این باره خداوند متعال می فرماید: «رُسُلاً مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ لِئَلاّ یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّةٌ» (2).

1- منفصـله مانعة الخلو قضیه ای است که در طرف تصور قابل اجتماع اند،چنان که گفته شود زید در دریا نیست یا غرق نمی شود ممکن نیست زیـد در دریا نباشـد و غرق شود ولی ممکن است که در دریا باشـد و غرق نشود در این جا منظور این است که بـدون پیامبر و کتاب هدایت ممکن نیست.-م.

2- سورهٔ نساء(4):آیهٔ(165): [1]پیامبرانی که بشارت دهنده و بیم دهنده بودند فرستادیم تا مردم را بر خدا حجّتی نباشد.

فرموده است: من سابق سمّی له من بعده در این عبارت امام(علیه السلام)«مِنْ»برای بیان تمیز و تبیین فضیلت انبیاست.

مقصود این است که خداوند پیامبران سابق را از وجود پیامبران آینده آگاه ساخته بود.بنا بر این بعضی از آنها مقدمهٔ تصدیق بعضی دیگر بودند،همانند عیسی(علیه السلام) برای پیامبر اسلام،چنان که خداوند از قول عیسی نقل می کند: «وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» (1)و پیامبران بعد پیامبران قبل را تأیید کرده اند چنان که پیامبر اسلام پیامبران گذشته را مورد تأیید قرار داد به این ترتیب کار ادامه یافت و نظام الهی پا برجا شد.

فرموده است: مضت الامم و سلفت الآباء.... الی قوله من الجهالة .

امام(علیه السلام)سیر نبوت را در این خطبه از آدم شروع و به پیامبر اسلام پایان می دهد.ترتیب طبیعی نیز همین است.زیرا هدف از طینت نبوت خاتم الانبیا می باشد چنان قرآن کریم به این حقیقت گویاست: «ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ» (2).

سپس امام(علیه السلام)کیفیت هدایت یافتن خلق و نظام یافتن امور معاش و معادشان را به وسیله پیامبر بیان داشته است تا ذهن شنوندگان را برای ارشاد و هدایت آماده سازد و مصالح دینی و دنیایی آنها را توضیح دهد لذا به این حقیقت اشاره فرموده است که پیامبر اسلام نتیجه وجودی همه انبیا و برای به پایان رساندن کار آنها مبعوث شده است آنجا که می فرماید«خداوند متعال برای انجام وعده هایی که به زبان انبیای پیشین به خلق داده بود محمّد(صلی الله علیه و آله)را برانگیخت و

1- سورهٔ صف(61):آیهٔ(6): [1]من بشارت دهنده هستم به رسولی که بعد از من می آید و نام او احمد است.

2- سورهٔ احزاب(33):آیهٔ(40): [2]پیامبر پدر هیچ یك از شما نیست ولی رسول خدا و خاتم انبیا است .

نبوت را بدو پایان بخشید ».

فرموده است: مـأخوذا علی النبیّین میثـاقه کلمه مـأخوذ در عبـارت امـام(علیه السـلام)به حـال منصوب است و فعـل آن بعث و ذو الحال پیامبر(صـلی الله علیه و آله)می باشد.بقیه کلمات منصوب عبارت امام(علیه السـلام)نیز به عنوان حال منصوب اند.مقصود از گرفتن میثاق پیامبر از انبیا بنا بر آنچه که ذکر شد امر نهفته در فطرت آنهاست که اعتراف به حقانیت پیامبر اسـلام و تصدیق دیانتش می باشد.زیرا تصدیق نبوّت پیامبر اسـلام از جمله عبادت حقّ سبحانه به شمار می آید.معنای کلام این است که خداوند پیامبر را برانگیخت در حالی که تصدیق نبوّت او را از انبیا و دیگران گرفته بود.و نشانه های ظهور و بشارت به مقدم او با توجّه به نجابت خانوادگی و بزرگواری نسب و اهمیت زمانی که به پیامبر مبعوث شد در میان آنها مشـهور بود.پس از این که امام(علیه السـلام)بیان می فرماید که خداوند پیمان نبوّت پیامبر را از انبیای قبـل گرفته است و مزیّت بعثت پیامبر و فضـیلت شـرع رسول گرامی و چگونگی بهره منـد شـدن مردم از شـریعت رسول اشاره کرده و می فرماید«در روز بعثت پیامبر مردم مختلفی در روی زمین بودند و خواسته های مختلفی داشتند و آرای مختلف و متشتّت در میان گروههای پراکنده وجود داشت».

«واو»در«و اهـل الارض»نیز حالیه است و جمله محلا منصوب می باشـد و «اهواء»خبر برای مبتـدای محـذوف است و در اصل«اهوائهم اهواء متفرّقه» بوده است و همچنین کلمهٔ«و طوائف»در اصل و طوائفهم طرایق متشتّة بوده است.

یعنی خداوند پیامبر را برانگیخت در حالی که در روز بعثت آن حضرت مردم دینهای مختلف و نیز آراء گوناگون داشتند به شرح زیر:

گروهی دارای شـریعت بودنـد ماننـد یهود،نصارا،صائبین و مجوس که دیانت آنها از بین رفته بود.اگر چه بـدانها منتسب بودنـد و به صورت کسانی که تشبّه به دیانت داشته باشند باقی مانده بودند.آنچه که در دست آنها مانده بود دیانت تشبیه

و تجسّم بود، چنـان که قرآن کریم از آنها چنین حکایت می کنـد: «وَ قالَتِ الْیَهُودُ وَ النَّصاری نَحْنُ أَبْناءُ اللّهِ وَ أَحِبّاؤُهُ» (1)، «وَ قالَتِ الْیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللّهِ وَ قالَتِ النَّصاری الْمَسِیحُ ابْنُ اللّهِ» (2). «وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا» (3).

مجوس دو مبـدأ را قبول داشـتند. خیر را به یك مبـدأ و شـرّ را به مبدأ دیگر نسـبت می دادند. پندار آنها این بود که میان این دو مبدأ جنگی در گرفته است و فرشـتگان میانجی شدنـد و میان آن دو بـدین صورت صـلح برقرار کردنـد که عالم سـفلا مـدّت هفت هزار سال به مبـدأ شـر اختصاص داشـته باشد اما آنان که خواسـته ها و افکار مختلف دارند و دستجات پراکنده ای هستند به چند دسته تقسیم می شوند. بعضی از اعراب مکّه بودند که اهل دیانت نبودند و نیز بعضـی دیگر که ساکن مکه نبودند عقیدهٔ به تعطیل داشـتند و بعضـی محصّله بودند، آنها که به تعطیل عقیده داشتند به سه دسته تقسیم می شدند:

1- دسته ای از آنها منکر خدا و بعثت و معاد بودند و طبیعت را زنده کننده و روزگار را نابود کننده می دانستند. اینان همان کسانی هستند که قرآن از آنهـا چنین حکـایت می کنـد: «وَ قالُوا ما هِیَ إِلاّ حَیاتُنَا الـدُّنْیا نَمُوتُ وَ نَحْیا وَ ما یُهْلِکُنا إِلاَّ الـدَّهْرُ» (4). اینان زنـدگی و مرگ را در ترکیب و تحلیـل طبیعت محسوس می دانسـتند. حیات دهنـده را طبیعت و هلاك کننـده را روزگار می دانسـتند. قرآن می گویـد: «وَ ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاّ یَظُنُّونَ» (5).

1- سورهٔ مائده(5):آیهٔ(18): [1]یهود و نصارا گفتند ما فرزندان خدا و دوستان او هستیم.

2- سورهٔ توبه(9):آیهٔ(30): [2]یهود گفتند عزیر پسر خداست و نصارا گفتند مسیح پسر خداست.

3- سورهٔ مائده(5):آیهٔ(64): [3]یهود گفتند دست خدا بسته است دست آنها بسته باد و به خاطر آنچه گفتند لعنتشان باد.

4- سورهٔ جاثیه(45):آیهٔ(24): [4]جز زنـدگی دنیـا چیزی نیست ما زنـده می شویم و می میریم و چیزی جز روزگار ما را به هلاکت نمی رساند، به آنچه می گویند علم ندارند، این پندار آنهاست.

5- سورهٔ جاثیه(45):آیهٔ(24): [5]جز زنـدگی دنیـا چیزی نیست ما زنـده می شویم و می میریم و چیزی جز روزگار ما را به هلاکت نمی رساند، به آنچه می گویند علم ندارند، این پندار آنهاست.

2-دسته ای دیگر از آنها به خالق و ابتدای خلق اقرار داشتند ولی بعثت و معاد را منکر بودند و قرآن از آنها چنین حکایت می کند: «ضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي» (1)3-گروهی دیگر از آنها به خداوند و نوعی بازگشت معتقد بودند ولی بت می پرستیدند و چنین می پنداشتند که بتها در نزد خدا آنها را شفاعت می کنند، قرآن در این باره چنین می فرماید: «وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ ما لا يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللّهِ» (2).از همین دستهٔ سوّم قبیله ای بودند که از بیان عقیده خودداری می کردند اینان پیروان بت لات در طائف بودند.قریش و بنو کنانه و غیره پیروان غزا در مکّه بودند و بعضی از اینان بتها را به صورت ملائکه می ساختند و به وسیلهٔ آنها به ملائکه توجّه می کردند و بعضی ملائکه را می پرستیدند همچنان که خداوند می فرماید: «بَلْ كانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ» .

امّا محصله در زمان جاهلیّت سه دسته از علوم را دارا بودند.

اوّل علم انساب و تاریخ و ادیان.دوّم تعبیر خواب.سوّم علم ستاره شناسی.کاهنان و ستاره شناسان از این دسته بودند.از پیامبر(صلی الله علیه و آله)روایت شده است که فرمود:«کسی که از طریق ستاره شناسی چنین و چنان بگوید بر آنچه بر محمد(صلی الله علیه و آله)نازل شده،کافر شده است (3)».

از غیر اعراب نیز گروههایی وجود داشتند مانند براهمهٔ هند.و خلاصهٔ نظر آنها حسن و قبح عقلی باز می گشت در تمام احکام به عقل رجوع می کردند و

1- سورهٔ یس(36):آیهٔ(78): [1]برای ما مثلی آوردند و خلقت خود را از یاد بردند،گفتند چه کسی این استخوانهای پوشیده را زنده می کند؟بگو آنکه اوّل بار آنها را آفرید.

2- سورهٔ یونس(10):آیهٔ(18): [2]غیر خدا که برایشان سود و زیانی ندارند می پرستند و می گویند آنها شفعای ما در نزد خدا هستند.

3- من قال مطرنا ببنو کذا فقد کفر بما انزل علی محمد(صلی الله علیه و آله).

شرایع را منکر بودند و به مردی نسبت داده می شدند که نامش براهام بود.بعضی دیگر پیروان«بدده»بودند.بدّ در نزد آنها شخصی بود که در این جهان تولّد نیافته و فرزندی نداشت،ازدواج نکرده و طعام و شراب نمی خورد،نه پیر می شود و نه می میرد.گروهی دیگر اهل اندیشه بودند،اینها کسانی بودند که به گردش افلاك و احوال نجوم آگاهی داشتند.گروهی به موجودات روحانی معتقد بودند.یعنی واسطه های روحانی را قبول داشتند که از نزد خدا به صورت بشر به رسالت آمده بودند،بدون آن که کتابی داشته باشند.

بعضی دیگر ستارگان را می پرستیدند و دسته ای خورشید و جمعی ماه را پرستش می کردند.در نهایت همهٔ اینها بت پرست بودند زیرا به پیامبر حاضری که مورد توجّه آنها باشد و در مشکلات به او رجوع کنند اعتقاد نداشتند.به این دلیل بود که پیروان روحانیّات و ستاره پرستان بتهایی را به شکل کواکب می ساختند و آنها را می پرستیدند.و اصل بت پرستی از این جا ناشی می شد.هر چند بعید است کسی که مختصر ذکاوتی داشته باشد چوبی را به دست خود بسازد و سپس آن را خدا قرار دهد.ولی همین مردمان بر اطراف بتهای دست ساز می چرخیدند و حوائجشان را به آنها می گفتند بدون آن که از جانب شرع اجازه داشته باشند و یا دلیل و برهانی از جانب خدا وجود داشته باشد.همین طواف و عبادتشان برای بتها به منزلهٔ اثبات خدا بودن آنها بود.غیر از گروههایی که نام برده شد دستجاتی بودند که اندیشه های باطل و مرامهای فاسدی داشتند که تعدادشان از شماره بیرون بود و به طور مفصّل در کتابهایی که در این باره نوشته شده ذکر شده است .

پس از توضیح اجمالی بر امتهای فوق،معنی کلام امام(علیه السلام)که فرمود: «بین مشبّه للّه بخلقه» روشن می شود که از اصحاب ادیان گذشته گروههایی وجود داشتند که هر چند صانع و خالق را قبول داشتند ولی ذهن آنها خداوندی را قبول داشت که در نفس امر،به مصنوعات خداوند و اشیایی که دارای جسمانیّت و

لوازم آن بودند شباهت داشت،و بعضی در بارهٔ نام خدا اعتقاد الحادی داشتند و از حق عدول کرده و اسمهایی که برای خدا شنیده بودند تحریف می کردند و یا از اسامی خدا مشتقّاتی را ساخته با اندکی تفاوت و بر بتهای خود می گذاشتند چنان که مثلا لات را از اللّه و عزّا را از عزیز و منات را از منّان مشتق کرده بودند.این عقیدهٔ ابن عبّاس در بارهٔ ملحدان اسامی خداوند است.بعضی دیگر از مفسّران، ملحدان اسامی خدا را به دروغگویان اسمای خدا تفسیر کرده اند.بنا بر این تفسیر هر کس خدا را به نامی بنامد که عقل آن را نپذیرد و یا کتاب آسمانی به آن تکلّم نکرده باشد و یا اجازهٔ شرعی بر چنین اسمی نرسیده باشد ملحد در نامهای خداست.بعضی دیگر به عنوان خدا به غیر خدا توجه داشتند مانند دهریّه و غیره از بت پرستان.

کلام امام(علیه السلام)در این فراز به صورت قضیّهٔ مانعة الخلوّ به کار رفته است.

هنگامی که عنایت خداوند بعثت پیامبر(صلی الله علیه و آله)را اقتضا کرد تا خلق را به راه حق هدایت و آنها را از گمراهی پیشین خود به پیمودن راه مستقیم دلالت و به برکت نورانیّت حق متعال آنها را از ظلمات جهل نجات داده و ارشاد کند،پیامبر بپاخاست تا با حکمت و موعظهٔ حسنه و با بهترین نوع و روش برهانی به راه حق دعوت کند.

پس خداوند به روشنایی نور پیامبر(صلی الله علیه و آله)زنگار دلهای خلق را زدود و به وسیلهٔ حق و صدقی که به پیامبر عنایت کرد باطل شیطان را از میان برد.بنا بر این زبانهای به ذکر خدا گویا،چشمها به معرفت خدا روشن و دین خود را در دورترین بلاد عالم کامل و نعمت خود را به وسیلهٔ پیامبر بر عموم بندگان تمام کرد.چنان که خداوند فرموده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً» (1).

1- سورهٔ مائده(5):آیهٔ(3): [1]امروز دین شما را کامل و [2]نعمت خود بر شما را تمام و دین اسلام را برای شما برگزیدم.

آن گـاه خداونـد سـبحان ملاقـات پیـامبر را پسـندیده چنان که او را ملاقات خـدا را دوست می داشت در این باره پیامبر(صـلی الله علیه و آله)فرمود:«آن که ملاقات خدا را دوست بدارد خدا ملاقات او را دوست می دارد (1).» خداوند چنین پسندید که بزرگواری کامل و نعمت شامـل خود را در نزد خود و جوار رحمتش به پیامبر ارزانی دارد: «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ» .پیامبر را در بردن از این دنیا اکرام فرمود و او را از مشکلات و اذیّت و آزار به دور داشت و چون اجلش فرا رسید قبض روحش کرد در حالی که از ناپاکیهای گناه بد انسان که از مادر تولّد یافته بود پاك بود چنان که عرب در ضرب المثل می گوید:ما برق بارق و ذرّ شارق،هیچ لحظه ای از عمرش گناه نکرد .

فرموده است: و خلّف فیکم ما خلّقت الانبیاء...و لا علم قائم چون منظور از کسـی که جانشین انبیا شده در این عبارت پیامبر اسلام است ممکن نیست همسان وجود او در هر وقتی پدید آید زیرا مادّه ای که کمال مثل پیامبر را قبول کند در کمتر ترکیبی از ترکیبات عنصری تحقّق می یابد.

بنا بر این واجب است که در امور مردم بعد از پیامبر سـنّتی که شالودهٔ آن بر وحی و امر و انزال روح القدس باشد تشـریع شود.و لازم است که برای برقراری آنچه که پیامبر آن را در امور و مصالح مردم شـرع و سنّت قرار می دهد تدبیر و اندیشه شود.فایدهٔ این تدبیر استواری خلق و پایـداری آنها بر معرفت خالق و ذکر همیشـگی خدا و معاد و جلوگیری از فراموشـی سـنّت و شـرع،بعد از انقطاع وحی می باشد.پس لازم است که از جانب خـدا کتابی در میان مردم باشـد تا مردم را به ذکر خـدا جلب و خـدا را در همه حال در دل آنها زنـده بدارد و شامل انواع بشارت برای فرمانبرداری از خدا و رسول،و وعده های عذاب بزرگ برای نافرمانی خدا و

1- من احبّ لقاء اللّه احبّ اللّه لقائه.

رسول در روز قیامت باشد.لزوماً چنین کتابی باید بزرگ داشته شود و تکرار و حفظ آن در میان مردم سنّت شود و بحث در معنی و مقصود آن و یاد دادن و یاد گرفتن آن رواج یابد تا یاد خدای سبحان و فرشتگان جهان برتر،دوام پیدا کند.

پس از قرآن سنّتهای عملی که در اوقات مخصوصی مکررا انجام می شود،در میان مردم رواج پیدا کند و آنها را بعضی از مردم برای بعضی دیگر با لفظ ادا می کنند و قسمتی از آنها در دل و نیّت استقرار می یابد.تا یاد معبود دوام یابد و در امر معاد مفید واقع شود در غیر این صورت فایده ای نخواهد داشت.و از جملهٔ این سنّتهای عملی عبادات پنجگانهٔ روزانه،و آنچه که بدان مربوط است می باشد.

چون امام(علیه السلام)در اینجا یادی از کتاب عزیز فرموده است که در بردارندهٔ حقایقی است که مستقیم یا غیر مستقیم به وسیلهٔ پیامبر(صلی الله علیه و آله)بیان شده است که به حسب سنّت پیامبر همهٔ مطالب الهی را داراست،ما به بیان شرافت و لوازم و شرایط تلاوت آن می پردازیم و بقیّهٔ مطالب عبادی را به جای خود موکول می کنیم:

بحث دوّم-در فضیلت قرآن است.

فضیلت قرآن از چند جهت است:

اوّل-[از نظر قرآن]خداوند تعالی در این باره می فرماید: «وَ هذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ أَنْزَلْناهُ أَ فَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ» (1)و نیز می فرماید: «كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ» مُبارَكٌ «لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ» (2)و باز می فرماید: «وَ ما كانَ هذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرى مِنْ دُونِ اللّهِ وَ لكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ» (3).

1- سورهٔ انبیا(21):آیهٔ(50): [1]این قرآن ذکر مبارکی است که آن را فرو فرستادیم آیا شما آن را منکرید؟

2- سورهٔ ص(38):آیهٔ(29): [2]قرآن کتاب مبارکی است که بر تو نازل کردیم تا در آیات آن اندیشه کنند و صاحبان خرد پند گیرند.

3- سورهٔ یونس(10):آیهٔ(37): [3]چنین نیست که این قرآن افترایی باشد از غیر خدا،بلکه تصدیق کنندهٔ کتابهای آسمانی پیشین است.

دوّم[از نظر روایـات]پیـامبر خـدا فرموده است:«آن که قرآن را بخوانـد و چنین تصوّر کنـد که کسـی،برتر از قرآن را آورده است،آنچه را که خداوند بزرگ شـمرده کوچك دانسته است (1).و باز پیامبر(صـلی الله علیه و آله)فرموده است:«در روز قیامت هیچ شـفاعت کننده ای از نظر مرتبه و مقام در نزد خداوند متعال،حتّی پیامبران و فرشتگان،برتر از قرآن نیست (2)».

از اشارهٔ پیامبر سرّ این حقیقت روشن می شود که شفاعت قرآن در حقّ کسی است که آن را تدبّر کند و راه حق را که قرآن مشتمل آن است بپیماید و از این طریق به پیشـگاه حضـرت حق وصول یابد و در جوار فرشـتگان مقرّب قرار گیرد.و نتیجهٔ شفاعت جز این نیست که شخص مورد شـفاعت به رضوان خدا دست یابد و چنان که می دانید رضایت خدا بدون پیمودن راهی که قرآن عزیز آن را هدایت کند حاصل نمی شود و بدون شـفاعت قرآن شـفاعت هیچ شـفیعی نزد خدا سودمند نیست چنان که خداوند فرموده: «فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعِینَ فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْکِرَةِ مُعْرِضِینَ» (3)و باز پیامبر فرموده است«اگر چیزی ظرف قرآن قرار بگیرد آتش آن را نمی سوزانـد (4)»مقصود این است که هر کس وجودش ظرف قرآن باشد و در آن تدبر کند و راهی را که قرآن می نماید برود آتش او را نمی سوزاند.

واضـح است که آتش آخرت چنین کسـی را نمی سوزانـد،اما آتش دنیا به این دلیل در چنین شخصـی تأثیر نمی کنـد که اولیای خدا در قوّهٔ نظری و عملی کامل اند و به حق واصل شده اند در چنان حدّی هسـتند که عناصر از نفوس آنها متأثّر می شوند.این نفوس چنان که در بدن خود تصرف می کنند در عناصر نیز

1- من قرء القرآن ثمّ رأی انّ احدا اوتی افضل ممّا اوتی فقد استصغر ما عظّم اللّه تعالی.

2- ما من شفیع افضل منزلة عند اللّه تعالی یوم القیامه لا نبیّ و لا ملك و لا غیره.

3- سورهٔ مدثر(74):آیهٔ(48): [1]آنان که از قرآن اعراض کنند شفاعت شفیعان آنها را سود نبخشد.

4- لو کان القرآن فی احاب لما مستّه النار.

تصـرّف می کنند،بنا بر این آتش در بدن آنها تأثیر نمی کند.رسیدن به چنین مقامی را در مقدّمات بحث توضیح دادیم.و نیز پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرمود:«برترین عبادت امّت من قرائت قرآن است و اهل قرآن،اهل خدا و از خواص او هسـتند (1)»مقصود پیامبر از قرائت قرآن با همان شرایطی است که بزودی بیان خواهیم کرد.

بحث سوم-در آداب تلاوت قرآن است:

مداومت بر خواندن و درس قرآن احتیاج به آدابی دارد و الاسودی نمی بخشد،چنان که انس در این باره گفته است:«چه بسیار است تلاوت کننـده قرآن که قرآن وی را لعنت می کنـد».آنچه لازم است از آداب قرآن خوانـدن در این جـا دانسـته شود،همان چیزی است که امام ابو حامـد غزالی در کتـاب احیـاء العلوم آن را خلاصه کرده است و مـا چیزی بر آن اضـافه نمی کنیم.آدابی که غزالی بیان کرده است ده چیز است:

۱-آن که در حالی که انسان تلاوت قرآن را می شنود عظمت کلام خدا

و افاضهٔ کمال و لطف حق به خلق را در فرو فرستادن قرآن از عرش،در حدّ فهم خلایق و رساندن معانی به ذهن آنها را تصوّر کند که چگونه حقایق الهی در ضمن حروف و اصواتی که از صفات بشر است تجلّی یافته،زیرا بشر از رسیدن به مدارج جلال و صفات کمال بدون وسیله عاجز است،چه اگر کنه جمال کلام حق در پوشـش حروف قرار نمی گرفت برای شـنیدن کلام خدا وسیله دریافتی نبود و از جلوه نور حق و عظمت سلطه اش آنچه ما بین زمین و آسمان بود متلاشی می شد.

بنـا بر این صـورت و حرف جسدنـد برای حکمت،حکمت برای صـورت و حرف نفس و روح به شـمار می رود.و چون شـرافت اجسـاد و عزّتشان به شرافت ارواح می باشد،شرافت حرف و صورت به شرافت حکمتی است که در آنها نهفته است.

1- افضل عبارة امتی قرائت القرآن و اهل القرآن هم اهل اللّه و خاصته.

2-تعظیم

متکلّم-سزاوار است که در ذهن قرائت کنندهٔ قرآن عظمت متکلّم حاضر باشد و بداند آنچه که تلاوت می کند کلام بشر نیست و این که در تلاوت کلام خدا نهایت ممنوعیّت وجود دارد.زیرا خداوند فرموده است:

«لا یَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ» ،«جز پاکان به آن دست نمی زننـد.»چنان که ظاهر جلد قرآن و اوراق آن از تماس با ظاهر بدن ناپاك باید محفوظ باشـد همچنین باطن معنای کلمات عزّت و جلال از باطن قلب انسان به دور است زیرا به نور قرآن دل روشن نمی شود،مگر از هر پلیـدی پاك باشـد و به نور عظمت خدا منوّر نمی شود مگر از تاریکی شـرك به دور باشد.چنان که هر دستی صـلاحیّت مسّ جلد قرآن را ندارد،هر انسانی نیز صـلاحیّت تلاوت قرآن را ندارد و هر قلبی شایستهٔ حمل انوار قرآن نمی باشد و به همین دلیل بود که عکرمة بن ابی جهل هر گاه قرآن را می گشود غشّ می کرد و می گفت این کلام پروردگار من است و به سبب بزرگی گوینده، گفتار و سخن را تعظیم می کرد.

می دانی کـه عظمـت متکلّـم بـدون انـدیشه در صـفات جلاـل و کمـال و افعـال او بـه قلـب خطـور نمی کنـد.هر گـاه بیندیشـی که کرسی،عرش،آسمانها،زمین و آنچه میان آنهاست مخلوق خدا هستند و خدا ادارهٔ آنها را به عهده دارد و روزی می دهد و یگانه و قهّار است و همگان در قبضهٔ قدرت او هسـتند آسـمانها به ارادهٔ او برپا می باشـند و همگان به سوی او باز می گردند و اوست کسـی که می گوید این گروه بهشتی اند عظمت متکلّم در ذهنت جا می گیرد و آن گاه عظمت کلام مشخص می شود.

3-حضور قلب و عدم توجّه به امور دنیوی در وقت تلاوت.

در تفسـیر کلام خدا که فرموده است: «یا یَحْیی خُذِ الْکِتابَ بِقُوَّةٍ» ،گفته اند با جدیّت و کوشـش کتاب را دریافت کن.جدیّت و کوشش این است که به هنگام قرائت کتاب همهٔ سرگرمیها و توجّه به غیر کتاب را ترك کنی.

ص:424

حضور قلب هنگـامی حاصـل می شود که عظمت کلاـمی که تلاوت می کنی دریابی و با خوانـدن آن شادمان گشـته و به آن انس گرفته و غفلت نکنی،چه اگر تلاوت کننـده اهل باشـد،در قرآن چیزهایی وجود دارد که دل به آن انس پیـدا می کند و چگونه با اندیشه کردن در غیر قرآن می توانی با آن انس پیدا کنی در حالی که قرآن باغ عارفان و چمن اولیا و میدان تحرّك صاحبان خرد است.

4-تدبیر-

تدبیر حالتی است بالاتر از حضور قلب زیرا انسان گاهی توجّه به غیر قرآن ندارد ولی به شنیدن قرآن اکتفا کرده و در آن تدبّر نمی کند،با این که مقصود از تلاوت قرآن بنا به گفتـهٔ حق متعال تـدبّر است آنجا که می فرماید:» «أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلی قُلُوبٍ أَقْفالُها» (1)،و باز می فرماید: «أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً» (2)،و باز فرموده است: «رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیلاً» .

دقّت در بارهٔ قرآن انسان را توانایی می بخشد که در باطن معنای آن بیندیشد.پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرموده است:«در عبارتی که در آن فهم نباشـد خیری نیست و قرائت محسوب نمی شود اگر تـدبّر در آن نباشـد و اگر اندیشـیدن جز بـا تکرار برایتـان ممکن نیست تکرار کنید (3)».

از ابو ذر روایت شـده است:«پیامبر خـدا(صـلی الله علیه و آله)شبی را به قیام گذرانـد و مکرّر این آیه را تلاوت می کرد «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» (4).

5-تفهّم-

تفهّم،آن است که تلاوت کنندهٔ قرآن از هر آیه ای آنچه را که

1- سورهٔ محمّد(47):آیهٔ(24): [1]آیا در قرآن تدبّر نمی کنند یا بر دلهایشان قفل زده است؟

2- سورهٔ نساء(4):آیهٔ(82): [2]آیا در قرآن نمی اندیشند یا تدبّر نمی کنند اگر از نزد غیر خدا می بود در آن اختلاف فراوانی بود.

3- لا خیر فی عبارة لا فقه فیها و لا فی قراءة لا تدبّر فیها و اذا لم یمکن التّدبّر الا بالترديد فليردّ.

4- سورهٔ مائده(4):آیهٔ(118): [3]قام رسول(صلی الله علیه و آله)لیلة یردّ قوله تعالی:اگر آنها را عذاب کنی آنها بندگان تو هستند و اگر آنها را بیامرزی تو عزیز و حکیم هستی.

شایسته است استنتاج کند.زیرا قرآن مشتمل بر ذکر اوصاف و افعال خداوند تعالی و احوال پیامبران و تکذیب کنندگان پیامبران و احوال ملائکه و بیان فرمانها و عذابها،بهشت و جهنّم و وعد و وعید می باشد.تلاوت کننده باید در معانی اسماء و صفات خداوند تأمّل کند تا اسرار قرآن برایش کشف و گنجینه های راز و معادن حقایق آن به رویش باز شود و به این حقیقت امام علی(علیه السلام)اشاره دارد آن جا که می فرماید«خداوند چیزی را بر پیامبرش پوشیده نداشت ولی بر مردم پوشیده داشت مگر آنها که بر فهم قرآن دست یافتند پس باید برای بدست آوردن فهم قرآن حریص بود».

ابن مسعود گفته است هر که بخواهد به علم اوّلین و آخرین آگاه شود باید به قرآن متوسل شود.باید دانست که بیشترین علوم قرآن نهفته در اسماء و صفات خداست و خلایق از آن علوم جز به قدر فهمشان درك نمی کنند و خداوند به این حقیقت اشاره کرده و می فرماید: «أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً» » (1)در این جا منظور از آب علم است که خداوند از آسمان بخشش خود بر ظرف قلوب نازل فرموده است و هر یك بر حسب استعداد و امکان از آن بهره مند شدند،هر چند بالاتر از آنچه آنها درك کرده اند مراحل دیگری است که بر آن وقوف نیافته و گنجهایی که بر ژرفای آن اطلاع پیدا نکرده اند.

آنچه گفتیم در باره اسماء و صفات خدا بود.امّا افعال حق متعال و آنچه که بدان از خلق آسمان و زمین و غیر اینها اشاره فرموده است،شایسته است که خوانندهٔ قرآن از خلق آسمان و زمین،صفات حق و جلال او را بفهمد،زیرا فعل فاعل می خواهد،از عظمت فعل بر عظمت فاعل استدلال کند تا سرانجام فاعل را بدون فعل دریافته و در مقام اوّل فاعل را چنین بخواند: «هذا خَلْقُ اللّهِ فَأَرُونِي ما ذا»

1- سورهٔ رعد(13):آیهٔ(17):از آسمان آبی را فرو فرستاد،هر ظرفی به اندازهٔ خود از آن دریافت داشت،آبهای جاری سیل آسا کف برآورد.

«خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ» (1)و در مقام دوم چنین بخواند: «كُلَّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ» ، آن که حق را بشناسد خداوند را در همه چیز می بیند و آن که به درجهٔ عرفان دست یابد همه چیز را از درجهٔ اعتبار ساقط دانسته و با خداوند هیچ چیز را نمی بیند و هر گاه این سخنان خداوند: «أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ» ،... «أَ فَرَأَيْتُمُ الْماءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ» ،... «أَ فَرَأَيْتُمُ النّارَ الَّتِي تُورُونَ» را تلاوت کند سزاوار نیست که نظر خود را در نطفه و آب و آتش محدود کند بلکه باید در منی که نطفه است و سپس در کیفیت تقسیم نطفه به گوشت و استخوان و عصب و عروق و غیره و پس از آن به چگونگی شکل پذیری اعضای مختلفهٔ بدن(مدور-طویل و عریض-مستقیم،منحنی،سست،محکم، رقیق،غلیظ)و آنچه که در هر یك از اینها از نیرو نهاده شده است و منافعی که اگر چیزی از آنها مختل شود،امر آنها و مصالح بدن مختل می شود،دقّت کند.

تأمل کنندهٔ در این عجایب و امثال آنها به قدرت عجیب خدای تعالی و مبدأی که این آثار از او پدید آمده است توجه خواهد کرد،پس مدام شاهد کمال صانع از طریق مشاهدهٔ کمال صنع خواهد بود.

امّا احوال انبیا.از چگونگی تکذیب انبیا و قتل آنها به وسیلهٔ مردم بی نیازی خداوند از انبیا ثابت می شود.و اگر همهٔ انبیا را نیز به قتل می رساندند به خداوند تأثیری نداشت و به سلطه و قدرت او زیانی وارد نمی کرد.و هر گاه می شنویم که خداوند آنها را یاری کرده است می فهمیم که آنها مورد تأیید خداوند بوده اند.چنان که خداوند می فرماید: «حَتّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جاءَهُمْ نَصْرُنا فَنُجِّيَ مَنْ نَشاءُ» (2).

از مطالعهٔ احوال تکذیب کنندگان انبیا مانند عاد و ثمود و چگونگی به

1- سورهٔ لقمان(31):آیهٔ(11): [1]این خلق خداست،به من بنمایانید که دیگران چه آفریده اند.

2- سورهٔ یوسف(12):آیهٔ(110): [2]زمانی که پیامبران مأیوس شدند و گمان کردند که مورد تکذیب واقع شده اند نصرت ما فرا رسید و آن را که خواستیم نجات بخشیدیم.

هلاکت رسیدن آنها،به ترس از خداوند و عذاب او توجّه پیدا می کنیم.بهرهٔ انسان از توجّه به عذاب خدا بهره ای نفسانی است که اگر مورد غفلت واقع شود و اسائه ادبی انجام گیرد چه بسا انسان به عـذاب مبتلا شود و در موقعیّتی قرار گیرد که مال و فرزند به حال او نفعی نخواهد داشت.شنوندهٔ قرآن هرگاه احوال بهشت و جهنم را بشنود برایش به لحاظی خوف و به جهتی امید پیدا می شود و چنین تصوّر خواهد کرد به هر اندازه که از یکی دور شود به دیگری نزدیك خواهد شد.

بالاخره قرائت کنندهٔ قرآن از آیات فوق و دیگر آیات قرآن چنین می فهمد که اسرار الهی قرآن به دلیل پایان نداشتن قابل شمارش و دسترسی به همه آنها نیستند.خداوند تعالی در این مورد می فرمایـد: «قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِـداداً لِکَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (1).

امام(علیه السلام)در این مورد فرموده است:«اگر بخواهم از تفسیر فاتحه الکتاب هفتاد شتر را بار می کنم (2)».

کسی که به هنگام تلاوت قرآن و یا شنیدن آن،معانی قرآن را ولو به کمترین مقدار،نفهمد مشمول این گفته حق تعالی قرار می گیرد: «أُولئِكَ الَّذِینَ لَعَنَهُمُ اللّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمی أَبْصارَهُمْ أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلی قُلُوبٍ أَقْفالُها» (3).منظور از قفـل موانعی است که بزودی آنها را ذکر خواهیم کرد.

6-تلاوت کننده باید خود را از موانع فهم قرآن خالی گرداند.

زیرا بسیارند

1- سورهٔ کهف(18):آیهٔ(109): [1]بگو ای پیامبر اگر دریاها مـداد شوند که کلمات پروردگارت را بنویسـند دریاها پایان می یابند قبل از آن که کلمات پروردگار تمام شود،هر چند دریاهای دیگری به این دریاها افزوده شود.

2- لو شئت لأوقرت سبعین بعیرا من تفسیر فاتحة الکتاب.

3- سورهٔ محمّد(47):آیهٔ(24): [2]آنها کسانی هستند که خداوند آنها را لعنت کرده است گوششان کر و چشمانشان را کور کرده است آیا در قرآن نمی اندیشند یا بر دلهاشان قفل زده شده است.

افرادی که به علل و موانعی که شیطان بر قلب آنها افکنده است، حجابی بر عجایب اسرار قرآن برای آنها به وجود آورده است و از فهم قرآن باز مانده اند.

در این باره پیامبر اسلام فرموده است:«اگر شیاطین بر دل بنی آدم دور نمی زدند می توانست به ملکوت آسمانها بنگرد (1)». معانی قرآن و اسرار آن از جملهٔ ملکوت است.

حجابهایی که مانع از فهم قرآنند عبارتند از:

الف-سرگرم شدن به حروف و مخارج آنها که از توجّه به معنی باز می دارد.

گفته اند که جلودار این موضوع شیطان بوده است که بر قرّاء گماشته شده تا توجّه آنها را از معانی قرآن منصرف کند و همیشه آنها را در تردید برای حروف وا می داشته و به آنها تلقین می کرده است که حروف از مخرجشان ادا نشده اند.

بنا بر این، تأمّل و دقّت قرّاء بر مخارج حروف مصروف می شده است و در این صورت چگونه ممکن بوده است که معنی قرآن برای آنها کشف شود. بالاترین مضحکهٔ شیطان کسانی هستند که پیروان این گونه فریبها باشند.

ب-پیروی از روش خاصّی که آن را شنیده و تفسیر ظاهری که از ابن عباس یا مجاهد یا غیر اینها نقل شده باشد و قاری به دید تعصّب و بدون عمق علمی به آن بنگرد. در این صورت نظرش در اطراف شنیده هایش متوقّف می ماند.

و اگر احیاناً بعضی از اسرار قرآن برایش روشن شود شیطان جهل او را بر آن تقلید کورکورانه اش محدود کند و مخالفت پدر و معلّمان را در ترك آنچه برایش ملکه شده تأثیر ندهد. صوفیّه به همین حقیقت اشاره کرده اند آنجا که می گویند علم حجاب است. مقصود صوفیّه از علمی که حجاب است عقایدی است که بیشتر مردم در تعلیم و تقلید بر آن اصرار می ورزند و جدلهایی است که متعصّبان مذهب

1- لو لا انّ الشّیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لتنظروا الی الملکوت.

گفته و نوشته و القا کرده اند نه علم حقیقی که با نور بصیرت دریافت می شود.

تقلید گاهی باطل است مثل کسی که استواری خدا بر عرش را بر معنی ظاهرش حمل می کند،اگر بر قلبش قدّوسیّت خدا بگذرد که ذات مقدّس حق از هر آنچه که بر خلق رواست منزّه و پاك است در این مورد تقلید برایش جایز نیست مگر این که برای خدا دوّم و سوّمی(مثلی)فرض کند.در این صورت است که برای زدودن این فرض از ذهن،دچار وسوسه می شود و یا دوگانگی حق را به تبع دیگران می پذیرد و گاهی تقلید حق است و در عین حال از فهم جلوگیری می کند، زیرا حقی که مردم مکلّفند آن را بخواهند دارای مراتب،درجات،ظاهر و باطن است ظاهرگرایی محض مانع از رسیدن به باطن می شود.

اگر اشکال شود که به چه دلیل جایز است انسانی که قرآن را می شنود از ظاهر قرآن به باطن آن منتقل شود،با این که پیامبر اسلام فرموده است:«هر که قرآن را به رأی خودش تفسیر کند جایگاهش پر از آتش خواهد شد (1)»،و بر نهی پیامبر از تفسیر به رأی آثار فراوانی مترتّب است.

از این اشکال به چند صورت پاسخ داده می شود:

اوّل،این حدیث پیامبر(صلی الله علیه و آله)«برای قرآن ظاهر و باطنی آغاز و انجامی است (2)»و با این گفتهٔ امام(علیه السلام):«مگر بنده ای که خدا فهم قرآن را به او عطا کرده باشد»معارض است.اگر جز ترجمهٔ ظاهری نقل شده مورد بحث روا نباشد فایدهٔ این فهم چیست؟ دوم،اگر تفسیر قرآن از طریق عقل جایز نباشد،شرطش این است که از پیامبر شنیده شده باشد و این جز در باره بعضی از قرّاء ممکن نیست.امّا آنچه ابن عبّاس و ابن مسعود و غیر اینها در تفسیر قرآن از خودشان نقل کرده اند این

1- من فسّر القران برأیه فلیتبوّء مقعده من النّار.

2- انّ للقرآن ظهرا و بطنا و حّدا و مطلعا.

تفسیر به رأی است و پذیرفتن آن جایز نیست.

سوّم،صحابه و مفسّران در تفسیر بعضی آیات اختلاف نظر دارند و نظرهای گوناگونی را نقل کرده اند،به گونه ای که جمع بین آنها ممکن نیست و محال است همهٔ آن اقوال از رسول خدا شنیده و نقل شده باشد.

چهارم-امام علی(علیه السلام)برای ابن عباس دعا کرده و فرمود:«خدایا او را در دین فقیه گردان و تأویل کتاب را به او بیاموز» (1).بنا بر این اگر تأویل قرآن مثل نزول قرآن شنیدنی و حفظ کردنی باشد،تخصیص یافتن ابن عباس به این حقیقت بی معنی خواهد بود.

پنجم-به دلیل گفتهٔ حق متعالی: «لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (2)در این آیه خداوند استنباط را به رأی علما اثبات کرده است.روشن است که استنباط معنی قرآن بالاتر از شنیدن آن است.

با توجّه به توضیحات فوق بناچار باید نهی از تفسیر به رأی را به یکی از دو معنای زیر حمل کنیم:

1-انسان در مورد چیزی نظر خاصّی داشته باشد و میل باطنی اش وی را به مقصد خاصّی سوق دهد،در این صورت قرآن را طبق میل خود تفسیر می کند.

چه،اگر این خواست و میل را نداشته باشد این معنای تأویلی به ذهنش نمی آید، خواه صحیح باشد و خواه ناصحیح.و این مانند کسی است که دیگران را برای مبارزه با قلب بی رحم فرا می خواند و غرض خود را به قول خدای تعالی: «اذْهَبْ إِلى فِرْعَوْنَ» ،اثبات می کند و سخن او اشاره به این دارد که مقصود از قلب قسیّ، فرعون است.چنان که بعضی از وعّاظ برای زیبایی کلام و ترغیب مستمعان چنین استدلالاتی را به کار می گیرند و این تفسیر به رأی گفته می شود و جایز نیست.

1- اللّهمّ فقّهه فی الدّین و علّمه التّأویل.

2- سورهٔ نساء(40):آیهٔ(83)، [1]کسانی که فهم حقیقت را از قرآن استنباط کرده اند.

2-مفسّر قرآن به ظاهر عربی قرآن مبادرت ورزد بدون آن که از سماع و نقل و آنچه که متعلّق به غرایب قرآن و معانی الفاظ مبهم و یا آنچه مربوط به اختصار، حذف، اضمار، تقدیم، تأخیر و مجاز است کمك بگیرد.

بنا بر این کسی که به ظاهر تفسیر حکم کند به صرف فهم عربی به استنباط معنی بپردازد زیاد اشتباه خواهد کرد و در زمرهٔ مفسّران به رأی قرار می گیرد، مانند اقسام تفسیر در بارهٔ این آیهٔ شریفه: «وَ آتَيْنا ثَمُودَ النّاقَةَ مُبْصِرَةً» (1)این که به ظاهر عربی آیه نگاه کند چنین می پندارد که مقصود این است که ناقهٔ صالح بینا بوده و کور نبوده است[مبصرة را صفت ناقه گرفته اند]در حالی که معنی آیه مبصرة یعنی نشانهٔ روشنگر است[مبصرة صفت آیه است نه ناقه]و نیز پنداشته اند که ظلم در آیه منظور ظلم به غیر است،در حالی که منظور به ناقه است و آیه به صورت منقول منقلب است.مانند آیهٔ شریفهٔ «وَ طُورِ سِينِينَ» (2)و همچنین در باقی اجزای بلاغت تفسیر به رأی صورت می گیرد.بنا بر این هر کس به ظاهر عربی قرآن، در تفسیر،اکتفا کند بدون آن که از نقل کمك بگیرد تفسیر به رأی کرده است.

مقصود از نهی تفسیر به رأی همین معناست نه فهم اسرار معانی و روشن است که نقل اقوال برای فهم معنی کفایت نمی کند.برای استواران در علم،از اسرار قرآن به اندازهٔ صفای عقل و درجهٔ استعداد و کوشش در تحقیق و در نظر گرفتن اسرار و پندها،کشف می شود.و برای هر یك از اهل بینش به اندازهٔ کوششان در ارتقاء به درجات معانی،درك و فهم حاصل می شود با وجودی که همگان در فهم و درك ظاهر قرآن مشترکند.برای توضیح بیشتر معنای فوق می توان فهم بعضی از اهل بینش را در مورد دعای پیامبر(صلی الله علیه و آله)در سجود مثال آورد:«از خشمت به

1- سورهٔ بنی اسرائیل(17):آیهٔ(59):و [1]به ثمود آیت ناقه را که همه مشاهده کردند بدادیم.

2- چنانچه سینین به معنای سینا باشد به معنای سنگ ریزه است و در نتیجه باید طور سینین،سینین طور باشد.

رضـایت پناه می آورم و از عقوبتت به عافیتت و از خودت به خودت پناه می آورم ثنایت را نمی توان شـمرد، تو چنانی که خود خویشـتن را ستوده ای (1)».

عرفا در تفسـیر این دعا گفته انـد:به پیامبر گفته انـد سـجده کن تا به خدا نزدیك شوی.پیامبر در سـجود قرب خدا را دریافت و در آن حال به صفات خدا نگریست و از بعضـی صـفات خدا به بعضـی دیگر پناه برد زیرا که رضا و خشم دو صفت متضاداند و بر اثر پناه بردن از بعضی صفات به بعضـی، تقرّب پیامبر به خدا بیشتر شد و از صـفات به حقیقت ذات ارتقا یافت و در این مرحله گفت از خودت به خودت پناه می برم و بـا این خواست و تقاضا نزدیکی او به خـدا فزونی یافت.و چون در این مقام از قرب قرار گرفت به ثنا گفتن پرداخت و چنین گفت ثنای تو را نمی توانم بشـمرم پس از آن متوجّه شـد که در ثنای خـدا قاصـر است، در این حال عرض کرد:تو چنانی که خود، خویشـتن را سـتوده ای.آنچه عرفا در بارهٔ این دعا گفته انـد از ظاهر کلام فهمیده نمی شود ولی ناقض آن هم نیست بلکه بیان کنندهٔ کمال پیامبر است که اسـرار فراوانی را در خود دارد.

ج-سوّمین مانع فهم قرآن این است که تلاوت کننده به دنیا گرایش داشته باشد و از هوای نفس پیروی کند زیرا پیروی از هوای نفس موجب ظلمت دل می شود و همچون زنگـاری است بر آینه که مـانع تجلّی حق تعالی در دل می شود و آن بزرگترین حجاب است و بیشتر افراد با همین هوای نفس در حجاب قرار می گیرنـد و هر چه شـهوات در دل بیشتر تراکم پیـدا کند دوری از اسـرار الهی فزونتر می شود و به همین سبب پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرموده است:«دنیا و آخرت متضاد یکدیگرند هر قدر به یکی نزدیك شوی از دیگری دور می شوی (2)».

1- اعوذ بر ضاك من سخطك و اعوذ بمعافاتك من عقوبتك و أعوذ بك منك لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علی نفسك.

2- الدّنیا و الآخرة ضرّتان بقدر ما تقرب من احداهما تبعد من الاخری.

7-ویژگی هفتم تلاوت کننده این است که هر خطابی که در قرآن از امر و

نهی و وعد و وعید آماده است به نفس خود اختصاص دهد

و چنین فرض کنـد که مقصود از فرد مورد خطاب خود اوست مثلاً اگر داسـتان پیشـینیان و انبیا را می شـنود بداند که مقصود نقل داسـتان نیست بلکه عبرت گرفتن از آن است.پس نباید چنین اعتقاد داشته باشد که آیات قرآن مخاطبین خاصی داشته و مقصود آیات آن افراد خاصّ بوده انـد،زیرا قرآن و سایر خطابات شـرعی که وارد شده است از باب«مقصود تویی،ای همسایه بشـنو»می باشد که به کنایه و یا تمثیل و یا شرح حال دیگران وظیفهٔ انسانها را تعیین می کند و تمام آیات قرآنی نور و هدایت و رحمت است.و به این دلیل است که خداوند همگان را به سپاسگزاری نعمت کتاب امر کرده و فرموده است: «وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَ ما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَ الْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ» (1).

هر گاه تلاوت کننده خود را مخاطب قرآن فرض کند صـرف خواندن قرآن را پیشهٔ خود نمی سازد.بلکه مانند بنده ای که کتاب مولای خود را که برای او نوشـته شـده تـا در آن تـدبّر و مطـابق آن عمل کنـد،به آن توجّه می کنـد حکیمی در این باره گفته است این قرآن در بردارنـدهٔ دسـتورالعملهایی است که از جـانب پروردگـار نـازل شـده تـا در نمازهـای خود به آنهـا بیندیشـیم و در مکانهـای خلوت از امور ممنوعه خودداری کنیم و در طاعت و فرمانبرداری به سنّتهای آن عمل کنیم.

پس از این که تلاوت کننـدهٔ قرآن،خود را مخاطب قرآن قرار داد،بر حسب اختلاف آیات دلش تأثّرات مختلفی می یابد و برای او به حسـب هر فهم و درکی، حال و وجـدی پیـدا می شود که در آن حالت نفس خود را متوجه ترس،انـدوه، امید و پندآموزی که بر او عارض شده می کند.بنا بر این برای انجام کاری آماده و یا منفعل می شود و بر اثر انفعال تأثّر و خشیت پیدا می کند و هر چه معرفت او کاملتر

1- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(231): [1]نعمت خدا و آنچه را که در مورد پند و موعظه نازل کرده است به یاد آورید .

شود در بیشتر احوال ترس بر دل او غلبه می کنـد.به همین دلیل است که عرفا خود را در تنگنایی سـخت می بینـد و لـذا مغفرت و رحمت بـدون تحقق شـرایطی تحقق نمی یابـد.و عارف خود را از رسـیدن بدانها درمانده می بیند.چنان که خداوند تعالی می فرماید: «وَ إِنِّي لَغَفّارٌ لِمَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدى» (1).خداوند در این آیهٔ شریفه و نیز در سورهٔ و العصر آمرزش را مشروط به چهار شرط قرار داده (ایمان،عمل صالح،توصـیهٔ به حق،توصیهٔ به صبر)و در جایی دیگر این شروط را مختصر کرده و در یك شرط که جامع الشرائط است آورده و فرموده است: «إِنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» یعنی آمرزش خـدا به نیکوکـاران نزدیـك است.و می دانیم که احسـان جامع همهٔ شرایـط است تأثّر بنـدهٔ شایسـته از تلاوت این است که به صـفتی که آیه از آن حکایت می کنـد در آیـد.یعنی به هنگام تلاوت آیه ای که بر عذاب دلالت می کند از خدا بترسد و به هنگام آیه بشارت،به رحمت خدا دل ببندد و خوشـحال شود و به هنگام ذکر صـفات و اسماء خدا از جهت جلال و عظمت خـدا،خاضع شده سـرش را فرو اندازد و به هنگام ذکر کفّار و بیان عمل و اندیشهٔ آنها در بارهٔ خدا که وی را دارای زن و فرزند می دانستند از تأسف و زشتی بیان آنها صدایش گره می خورد و دلش می شکند و از آنچه که ستمکاران می گویند خدا را والا و منزّه می داند و به هنگام ذکر بهشت در باطن خود به آن شوق پیدا می کند،و هنگام ذکر آتش(جهنّم)بدنش از ترس می لرزد.

نقل شده که رسول خدا(صـلی الله علیه و آله)به ابن مسـعود فرمود برایم قرآن بخوان،ابن مسعود می گوید سورهٔ نساء را گشودم و خواندم تا به این آیه رسـیدم: «فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً» (2).دیـدم که دو چشم پیامبر پر از اشك شده است و فرمود بس است.دستور پیامبر بر توقف قرائت قرآن برای این

1- من آمرزندهٔ کسانی هستم که توبه کنند و ایمان بیاورند و عمل شایسته انجام دهند و هدایت شوند.

2- سورهٔ نساء(40):آیهٔ(41): [1]چگونه خواهد بود هر گاه از هر امّتی گواهی بیاوریم و تو را بر آنها گواه بگیریم.

بود که این حالت معنوی،قلب پیامبر را بکلّی در خود غرق کرده بود.

خلاصه منظور از خواندن قرآن این است که این احوال را در انسان پدید آورد،قلب انسان را جذب کند و او را به کار خیر و ترك حرام وادارد.پیامبر خدا فرموده است.«قرآن را تا زمانی که قلبتان به آن توجّه دارد و بر جسمتان تأثیر می گذارد بخوانید و هر گاه به آن توجه نداشتید خواندن را ترك کنید (1)».

در این باره خداوند تعالی فرموده است: «الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً» (2)در غیر این صورت خواندن قرآن و حرکت زبان زحمتی نمی خواهد.

در بارهٔ توجّه به قرآن شخصی نقل کرده است که قرآن را بر استادم قرائت کردم.بار دوّم که خواستم بخوانم از خواندن منع کرد و گفت:قرآن را نزد من خواندی،حال برای خدا بخوان و دقّت کن که خدا چه دستور می دهد،و به تو چه می فهماند تا بدان عمل کنی.رسول خدا وقتی از دنیا رفت بیست هزار صحابه داشت و از آنها فقط شش نفر حافظ قرآن بودند و در بارهٔ دو نفر اختلاف بود که آیا قرآن را حفظ دارند یا نه بیشتر صحابه یك یا دو سوره حفظ داشتند.

افرادی که سورهٔ بقره و انعام را حفظ داشتند از علما شمرده می شدند.این کم حفظ داشتن قرآن به دلیل مشغول بودن آنها به فهمیدن معانی قرآن بود تا حفظ کردن آن.کسی به نزد رسول خدا(صلی الله علیه و آله)آمد تا قرآن فرا بگیرد،آیاتی را آموخت تا به این آیه رسیدن: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (3)

1- اقرؤا القرآن ما ائتلفت علیه قلوبکم و لانت علیه جلودکم فاذا اختلفتم فلستم تقرءونه.

2- سورهٔ انفال(8):آیهٔ(2): [1]مؤمنان کسانی هستند که هر گاه یاد خدا [2]می کنند دلشان را ترس فرا می گیرد و هر گاه قرآن بر آنها خوانده شود ایمانشان افزوده می شود.

3- سورهٔ زلزال(99):آیهٔ(8): [3]آن که مقدار ذرّه ای خیر و مقدار ذرّه ای شرّ انجام دهد آن را خواهد دید.

،گفت، مرا بس است و بازگشت رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود این مرد به محل خود بازگشت در حالی که فقیه و دانشمند بود.

چنین حالتی که خداوند تعالی بر قلب انسان به دنبال فهم قرآن پدید می آورد کمیاب و پر ارزش است.امّا آن که قرآن را با زبان تلاوت می کند و از عمل کردن به قرآن رو می گرداند سزاوار است که مقصود در این گفتار خداوند باشد: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى» (1)بهرهٔ زبان از قرآن صحیح ادا کردن حروف و بهرهٔ عقل درك معانی و بهرهٔ دل اثر پذیری و متأثر شدن و اطاعت است.

ویژگی نهم-از ویژگیهای دیگر تلاوت کنندهٔ قرآن ترقّی است

و آن عبارت از توجّه قلب و عقل به قبلهٔ حقیقی می باشد بدانگونه که کلام خدا را از خدا بشنود نه از خود،قرائت به سه درجه تقسیم شده است:

1-کمترین درجه این است که شخص چنین فرض کند که قرآن را نزد خدا می خواند و خداوند ناظر اوست و از او می شنود.حال تلاوت کننده در این هنگام طلب و تضرّع و خواهش است.

2-تلاوت کننده حضور قلب داشته باشد به گونه ای که گویا خداوند او را با لطف خود مخاطب قرار داده و مناجات او را به انعام و احسان پذیرفته است و تلاوت کننده در مقام شرمساری در برابر نعمتهای خدا و توجّه به کلام و فهم سخن الهی است.

3-تلاوت کننده از کلام،متکلّم،و از کلمات صفات را ببیند و به قلب و قرائت خود و نعمتهای مادّی خدا توجهی نداشته باشد بلکه همّت را متوجّه متکلّم ساخته و اندیشهٔ خود را به او منحصر سازد و در مشاهدهٔ او

1- سورهٔ طه(20):آیهٔ(124): [1]آن که از یاد ما روی گرداند زندگی بر او سخت و روز قیامت او را کور بر می انگیزیم.

غرق شود که البته این درجهٔ مقرّبان است.و امام جعفر صادق(علیه السلام)در این باره فرموده است:«خداوند تعالی در کلامش برای خلق تجلی یافته ولی خلق او را نمی بینند. (1)» از حالتی که برای امام صادق به هنگام نماز عارض می شد و بی هوش می گردید سؤال شد،فرمود:«این آیه را مرتب بر قلب خود تکرار کردم تا آن را از گوینده اش(خدا)شنیدم،و جسم من تحمّل دیدن جلوهٔ قدرت خدا را نداشت».

در این درجات حلاوت و شیرینی زیاد می شود و مصداق قول خداوند تعالی قرار می گیرد که: «إِلَی اللّهِ» و از لحاظ مشاهدهٔ خدا،نه غیر آن مصداق این آیه قرار می گیرد: «وَ لا تَجْعَلُوا مَعَ اللّهِ إِلهاً آخَرَ» ،زیرا رؤیت غیر خدا همراه با خدا شرك است و راه گریزی از شرك وجود ندارد بجز این که خدای را یگانه ببیند.

10-تبرّی.

مقصود از تبرّی این است که شخص قدرت و توان را از خود نداند و به چشم رضا و تزکیه به خودش ننگرد.هر گاه آیات وعد و مدح شایستگان را تلاوت کند نفس خود را جزو آنها نپندارد و در آن آیات اهل یقین و راستگویان را در نظر آورد و علاقه مند باشد که خداوند او را در زمرهٔ صدیّقان قرار دهد.و هر گاه آیات خشم و نکوهش گناهکاران را بخواند خود را جزو آنها بپندارد و از لحاظ کسب شفقت خداوند و ترس از او خود را مخاطب این آیات فرض کند.

به یوسف بن استاط گفته شد هر گاه قرآن می خوانی چه دعایی می کنی؟ گفت از خداوند متعال هفتاد مرتبه آمرزش گناهانم را می طلبم.

هر گاه شخصی نفس خود را به هنگام قرائت گناهکار بداند موجب قرب و نزدیکی به خدا می شود زیرا کسی که با وجود نزدیکی به خدا خود را دور ببیند، خداوند مقام خوف را به او لطف می فرماید و این موجب می شود تا به درجهٔ

1- لقد تجلّی اللّه تعالی لخلقه فی کلامه و لکنّهم لا یبصرون.

بالاتری از قرب برسـد.و کسـی که با وجود دوری خود را نزدیك بدانـد به درجـهٔ پست تری تنزّل می یابـد و هر گاه به خود با چشم رضایت بنگرد خود حجاب خود می شود،و اگر هرگز به نفس خود توجهی نداشـته باشـد جز خدا در قرائت خود مشاهده نمی کند و در این صورت ملکوت برای او کشف می شود.مکاشفات تابع حال کاشف است.بنا بر این هر گاه آیات امیدوار کننده را تلاوت کند بر او بشارت غلبه می کند و صورت بهشت برایش کشف می شود چنان که گویا بهشت را می بیند و اگر بر او خوف غلبه یابد آتش برایش کشف می شود آن گونه که گویـا اقسام عـذاب را می بیند.توضـیح این که چون کلام خداونـد تعالی به گونه های لطف،سـهولت،شـدّت،رجاء و خوف صادر شـده است.و این بر حسب اوصافی است که در آیات وجود دارد زیرا بعضـی از آنها رحمت و بعضی لطف و دسته ای انعام و دسته ای بر شدّت و سختی دلالت دارند.از لحاظ مشاهدهٔ کمالات و صفات،قلب در حالات مختلف دگرگون می شود و به لحاظ هر حالتی از حالات آمادهٔ مکاشـفهٔ منـاسب آن حـال می شـود زیرا محـال است که حـال مسـتمع در برابر آیـات مختلـف یکسـان باشـد.در قرآن سـخنانی در بـارهٔ رضا،خشم،انعام،انتقام، جبروت،بهشت و توجّه دلسوزی آمده است.این ده ویژگی که توضـیح دادیم آداب تلاوت بود و اکنون به متن برمی گردیم و می گوییم:

فرموده است: و خلّف فیکم مـا خلّفت الانبیـاء....و لا علم قائم این فراز از کلام امام(علیه السـلام)اشاره است به آنچه که واجب است در حکمت الهی بر زبان انبیا از عبادات شـرعی و قوانین کلّی جاری شود تا با آنها یاد خداونـد سـبحان محفوظ بمانـد.لفظ علم قائم برای آثار باقی مانـدهٔ از انبیا که اوصـیا و اولیا به وسـیلهٔ آن مردم را هـدایت می کنند و مراجعهٔ مردم به آنهاست به صورت اسـتعارهٔ زیبایی آورده شده است .

کتاب ربّکم ،عطف بیان است از جملهٔ ما خلف الانبیاء لازم نیست که از

کلمـهٔ کتاب، مشخّصـی فهمیده شود، تا نتیجه این باشد که آنچه محمّد(صـلی الله علیه و آله) آورده است عین همان چیزی است که انبیای سابق آورده اند،زیرا این امر محالی است،بلکه مقصود دستور العملهای حقّی است که انبیا در میان امّتهای خود به جا گذاشته اند و آنچه بر محمّد(صلی الله علیه و آله)نازل شده است،دستورالعملهایی از همان نوع است.توضیح این که قوانین کلّی که همهٔ انبیا در آن اشتراك دارند عبارتنـد از توحیـد، منزّه بودن خداونـد متعـال، چگونگی بعث و قیـامت و دیگر قواعـد کلیّی که نظام کلّی جهان بر آنها اسـتوار است مانند حرمت کذب، ظلم،قتل،زنا و غیر اینها از اموری که در آنها هیچ پیامبری با پیامبر دیگر اختلاف ندارد.

این قوانین کلّی یاد شـده به منزلهٔ ماهیّت واحد کلیّی هسـتند که در اشـخاص مختلف وجود دارند و چنان که عوارضـی بر ماهیّت شـخص خاصّـی عارض می شود که در شـخص دیگر نیست و ملاك اختلاف نزد اشخاص همین عوارض می باشند که صورتهای خاصّ شخص را می سازند.همچنین کتابهایی که بر زبان انبیا نازل شده،آنها به منزلهٔ اشخاص مختلفی هستند که دارای ماهیّت واحدی می باشند.

اختلاف کتب بر حسب کم یا زیادیی است که بر ماهیّت آنها به خاطر اختلاف مردم و زمان مکان عارض می شود .

«مبیّنا» به عنوان حال منصوب است و عامل آن فعل خلّف و ذو الحال ضـمیر فاعلی است که به پیامبر(صلی الله علیه و آله)باز می گردد[و معنای آن این است:

در حالی که پیامبر بیان کنندهٔ حلال و حرام کتاب است].

فرموده است: حلاله و حرامه و فضائله و فرائضه و....

این جمله اشاره به احکام پنج گانهٔ شرعی است که علم فقه بر آنها دور می زند و آنها عبارتند از:وجوب،استحباب،حرام،کراهت،مباح.

امـام(علیه السـلام)با واژهٔ حلال،مباح و مکروه را در نظر گرفته و از حرام امور ممنوعه و از فضائل امور مسـتحب و از فرائض امور واجب را منظور داشته است و از

نسخ برداشـتن حکم ثابتی که در گذشـته به صـراحت آمده است و جانشین کردن حکم دیگری مراد است.بنا بر این ناسخ حکمی است که حکم قبل را از میان می برد ماننـد سـخن حق متعالی: «الْمُشْرِكِينَ» که حکم قبلی را که: «لا إِكْراهَ فِي الـدِّينِ» بودن است از میان برداشـته است.حکم ملغی شده را منسوخ می گویند.

منظور حضـرت از«رخصه»فعلی است که انجام آن به دلیل ضـرورتی جایز شمرده شده باشد با وجود موجود بودن سبب حرمت آن،مانند کلاـم حق تعالی: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ» .و منظور حضـرت از عزائم،احکام شـرعی است که مطابق علت شـرعی آن جریان دارد ماننـد کلام حق متعال: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» و منظور حضـرت از کلمهٔ عام در این جا لفظی است که همهٔ آنچه را که بر حسب وضـع واحـد شایسـته است،فرا می گیرد.مانند سـخن حق متعال: «وَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» ... «وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» و مقصود از خاص مفهومی است که تمام افراد مصداق را فرا نمی گیرد مانند سخن حق متعال: «مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» .

خاص مطلق چیزی است که وقوع شرکت در مفهوم آن جایز نیست چنان که قبلا بیان شد.

العبر:جمع عبرت و به معنی اعتبار و از ریشـهٔ عبور که به معنی انتقال از جایی به جایی است،اشـتقاق یافته است و بـدین لحاظ که ذهن از شیئی به شيء دیگر انتقال می یابد به کار بردن عبرت برای انتقال ذهن نیکو می باشد.

در بیشتر موارد به کـار بردن عبرت اختصـاص دارد به انتقـال ذهن انسان از مصائب و مکروهاتی که بر غیر وارد شـده به خود انسان.در این صورت فرض چنین است که گویا آن مصـیبت و امور ناگوار بر شـخص عبرت آموز وارد شده و به همین لحاظ برای عبرت گیرنده تنفّری از دنیا حاصل می گردد و ذهنش به ورای دنیا مانند امر معاد و رجوع به پیشگاه پروردگار انتقال می یابد و همین امر عبرت نامیده می شود.

همچنین مصیبتهای آینده موجب تذکر نفسانی و توجه او به محضر حضرت حق می شود و تکرار تذکر بلا و محنتهای دنیا ذهن انسان را به آخرت معطوف می دارد و متوجه می شود که دنیا خانهٔ ناپایدار و آخرت خانهٔ پایدار است مانند یادآوری قصّهٔ اصحاب فیل و مانند سخن حق متعال که در بارهٔ فرعون فرموده است: «فَقالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى فَأَخَذَهُ اللّهُ نَكالَ الْآخِرَةِ وَ الْأُولى إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشى» (1)و مانند این گفتهٔ حق تعالی: «وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ» .

چنان که گفتیم عبرت از مصائب حاصل می شود و گاهی عبرت در هر چیزی که مفید پند گرفتن باشد به کار می رود گر چه امر خوشایندی باشد، مانند قول خداوند تعالی: «وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمّا فِي بُطُونِها» (2).و مانند این کلام حق متعال: «فِئَةٌ تُقاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَ أُخْرى كافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَ اللّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشاءُ إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصارِ» (3)خداوند سبحان یاری مؤمنان را با جمعیّت کمشان و خواری و شکست مشرکان را با وجود کثرتشان و این که جمعیّت مؤمنان را دو برابر کرد مثلی برای عبرت آورده است زیرا ذهن از نعمت خداوند در رابطه با پیروزی به این انتقال می یابد که،او خدای مطلق و سزاوار پرستش،و در قدرت یگانه است،بر هر که بخواهد رحمت وجود می بخشد و تمام وجود از ناحیهٔ او افاضه می شود.

1- سورهٔ نازعات(79):آیهٔ(24): [1]او گفت من پروردگار بلند مرتبهٔ شما هستم خداوند او را به عذاب دنیا و آخرت گرفتار کرد،به حقیقت این عبرتی است برای کسی که بترسد.

2- سورهٔ مؤمنون(23):آیهٔ(21): [2]برای شما در چهار پایان عبرتی است شما را از آنچه در شکم دارند سیراب می کنیم.

3- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(13): [3]گروهی در راه خدا پیکار می کنند و دسته ای دیگر کافرند در ظاهر مانند هم می باشند ولی خداوند کسانی را که بخواهد با یاری خود پیروز می گرداند این برای صاحبان بصیرت عبرت است.

معنای«امثال»در کلام امام(علیه السلام)که فرمود و امثاله روشن است چنان که خداوند متعال می فرماید: «ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْءٍ» (1)و باز فَعِتْقُ رقَبَةٍ در تمام این الفاظ طبیعت مورد نظر است نه مفهوم کل یا بعض دیگر دلیل جداگانه آمده باشد که معنای کل یا بعض را اثبات کند.

مقصود از مرسل الفاظ مطلق و مهمل است.الفاظ مطلق و مهمل الفاظی هستند که مانع شرکت مصادیق دیگر در مفهوم خود نمی باشند و در آنها کمیّت حکم و مقدار آن بیان نشده و مقیّد به قیدی که مفید عموم یا خصوص باشد نمی شوند.بنا بر این محتمل است که به معنی خاص یا عام آمده باشد مانند اسمهای جمع نکره چنان که خداوند متعال می فرماید: «وَ عَلَی الْأَعْرافِ رِجالٌ» و مانند مفرد معرفه شدهٔ بالام یا مفرد نکره چنان که خداوند متعال می فرماید:

«وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ» (2)و می فرماید: «جاءَکُمْ فاسِقٌ» و باز می فرماید:

فعتق رقبة در تمام این الفاظ طبیعت مورد نظر است نه مفهوم کل یا بعض مگر دلیل جداگانه آمده باشد که معنای کل یا بعض را اثبات کند.

فرق میان مفهوم طبیعت و مفهوم عام این است که هر شیء دارای یك ماهیّتی است که با آن تحقّق می یابد و این مفهوم ماهیّت با مفاهیم دیگر شیء مغایرت دارد.مثلاً مفهوم انسان جز این که انسان است هیچ معنای دیگری ندارد و توضیحی در این که واحد است یا کثیر یا هیچ یك نمی دهد.بنا بر این مفهوم واحد،کثیر،عام و خاص با مفهوم ماهیّت تغایر دارند.با توضیح فوق روشن شد که لفظ دلالت کنندهٔ بر حقیقت از آن جهت که حقیقت است،بدون این که بر مفهومی دیگر دلالت داشته باشد لفظ مطلق و مهمل نامیده می شود و اگر قید عموم بر آن اضافه شود به طوری که تعدّد ماهیّت و تکثّر آن را در همهٔ موارد

1- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(17): [1]مثل آنان مثل کسانی هستند که آتش بر می افروزند.

2- سورهٔ عصر(130):آیهٔ(2): [2]قسم به عصر که انسان در خسارت و زیان است.

برسانـد لفظ عام گفته می شود.و اگر قیـدی داشـته باشـد که بر موارد خاصـی دلالت کند لفظ خاص نامیده می شود هر چند معنای عام و خاص ذاتاً از صفات معانی است نه الفاظ.

مقصود امام(علیه السـلام)از کلمـهٔ محدود مقیّد می باشد چنان که خداوند متعال در موارد زیادی در بارهٔ کفّار فرموده است: «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» در این آیه رقبه که معنای مطلق دارد مقیّد به صفت مؤمنه شده است.

در بارهٔ محکم،متشابه،مجمل و مبیّن که در کلام امام(علیه السلام)آمده است قبلاً در مقدّمه توضیح داده ایم،حال به عنوان مثال می گوییم محکم مانند سـخن خدای تعالی که می فرماید: «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» ،متشابه مانند: «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» ،مجمل مانند آیهٔ شریفه: «إِلاّ ما يُتْلى عَلَيْكُمْ» و «وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ» ، مبیّن ماننـد قول خداونـد تعالی:ان تنفقوا باموالکم،منظور از تفسـیر در کلام حضـرت روشن کردن مشکلات و مسائل دقیق است.

تمام این ویژگیها را که امام(علیه السـلام)به قرآن نسـبت داد به این معنی است که قرآن در بردارنده و منشأ همهٔ آنهاست و چون این مفاهیم به توضیح نیازمندند، پیامبر(صلی الله علیه و آله)با سنّت کریمهٔ خود آنها را بیان فرمود .

فرموده است: بین مأخوذ میثاق فی علمه... تا آخر ضـمایری که در عبارت فوق به کار رفته به احکامی که قرآن مشـتمل بر آنها است باز می گردد.انواعی از آن احکام را به ترتیب زیر آورده است:

1-احکامی که یاد گرفتن آنها واجب است و ندانستن آنها برای مردم جایز نیست مانند:یگانگی خداوند،امر معاد،عبادات پنج گانه و شرایط آنها.

2-چیزهایی که یاد گرفتن همهٔ آنها بر مردم لازم نیست و عذر ندانستن آنها پذیرفته است و ترك آنها جایز مانند آیات متشابه و حروف مقطّعه اوائل سوره ها مثل کهیعص و حمعسق و مانند اینها .

ص:444

3-چیزهایی که در قرآن واجب بودن آنها معلوم است ولی در سنّت نسخ شده است مانند سخن حق متعال: «وَ اللاّتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتّى يَتَوَفّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً وَ الَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَ أَصْلَحا» فَأَعْرِضُوا «عَنْهُما» (1)در صدر اسلام هر گاه زنی مرتکب زنا می شد تا هنگام مرگ در خانه محبوس می گردید و اگر دختری زنا می کرد به مقتضای این دو آیه با گفتار و تندی تنبیه می شد و سپس این حکم سنّت نسخ گردید و زنان به رجم و دختران به تازیانه مجازات می شدند (2).

4-چیزی که در سنّت اثبات و در کتاب ترك آن جایز شده است.مانند توجّه به بیت المقدس که در آغاز اسلام اثبات شد و سپس با آیهٔ شریفه: «فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (3)، نسخ شد.و مانند اثبات نماز خوف به هنگام جنگ،در قرآن و جواز تأخیر آن تا پایان جنگ،در سنّت .

5-اموری که در زمان خود واجب است و در غیر زمان خود وجوب آن از بین می رود.مانند حج واجب که در عمر یك مرتبه واجب است و نذری که مقیّد به وقت معیّنی باشد.زیرا وجوب این دو تابع وقت معیّنی است و با یك بار انجام هر چند بارها تکرار شود وجوب تکرار نمی شود.

1- سورهٔ نساء(4):آیهٔ(15): [1]زنانی از شما که مرتکب فحشا شوند و چهار نفر بر آنها شهادت دهند آنها را در خانه حبس کنید تا بمیرند یا خداوند راه نجاتی برایشان قرار دهد و مردانی که عمل فحشا انجام دهند آنها را تنبیه کنید اگر توبه کرده و خود را اصلاح کردند آنها را رها کنید.

2- منظور از نسخ به حکم سنّت این است که حکمی با حکمی دیگر از قرآن نسخ شده ولی نحوهٔ عمل حکم دوّمی را سنّت مشخص کرده است.

3- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(144): [2]ما تو را به سوی قبله ای که می پسندی باز می گردانیم پس روی خود را به طرف مسجد الحرام بازگردان هر جا که هستید به سمت مسجد الحرام روی کنید.

فرموده است: و مباین بین محارمه از نظر اعراب،این جمله بر مجرورهای سابق عطف گرفته شـده در معنای کلام و تقدیر آن لطفی است و آن این که چون محارم جایگاه حکمی است که حرمت نامیده می شود معنای جمله به این ترتیب خواهد بود که احکام میان امور واجب و حرام دور می زند و سـخن امام(علیه السـلام)که فرمود:و گناهانی که به آنها وعدهٔ آتش داده شده است و گناهان صـغیره ای که آمرزش آنها ممکن است.توضـیحی برای مبـاین و اشاره ای است به این که امور حرام در شـدّت و ضـعف تفاوت دارنـد، بعضـی از آنها به طور اجمال انسان را از رحمت خدا دور می کند،مانند قتل که گناه کبیره است و خداوند تعالی می فرماید: «وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ» ،و همچنین گناهان کبیرهٔ دیگر ماننـد ظلم و زنا و غیره.و برخی قابل آمرزشـند ماننـد قول فقها:«کم فروشـی یك دانه گنـدم و سـرقت یك عدد پیاز»و مثل اینها که ممکن است مورد آمرزش قرار گیرد.خداوند تعالی در مورد آمرزش مزبور در قرآن کریم چنین فرموده است: «إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّاسِ عَلی ظُلْمِهِمْ» (1)و دیگر آیاتی که در آن وعـدهٔ غفران و آمرزش داده شده است.در آیهٔ مزبور غفران هر چند به طور عموم شامل همهٔ گناهان می شود ولی گناهان صغیره به طریق اولی داخل این بخشش است.

اگر عموم آیه را در نظر بگیریم آیهٔ مزبور شامل گناهان صـغیره می شود.این که گناهان صـغیره برای بخشش اولویّت دارند به این دلیل است که هنوز افراط وجود ملکهٔ نفسانی نشدند زیرا در انجام آنها تکراری صورت نگرفته است، بر خلاف گناهان کبیره که جز از نفوس مهیّای شرّ که دور از رحمت خدایند سر نمی زند.

1- سورهٔ رعد(13):آیهٔ(6): [1]همانا پروردگار تو بخشندهٔ ظلمی است که انسانها انجام می دهند.

فصل پنجم

اشاره

وَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ- الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ- يَرِدُونَهُ وُرُودَ الْأَنْعَامِ وَ يَأْلَهُونَ إِلَيْهِ وُلُوهَ الْحَمَامِ- وَ جَعَلَهُ سُبْحَانَهُ عَلاَمَةً لِتَوَاضُعِهِمْ لِعَظَمَتِهِ- وَ إِذْعَانِهِمْ لِعِزَّتِهِ- وَ اخْتَارَ مِنْ خَلْقِهِ سُمَّاعاً أَجَابُوا إِلَيْهِ دَعْوَتَهُ- وَ صَدَّقُوا كَلِمَتَهُ وَ وَقَفُوا مَوَاقِفَ أَنْبِيَائِهِ- وَ تَشَبَّهُوا بِمَلاَئِكَتِهِ الْمُطِيفِينَ بِعَرْشِهِ- يُحْرِزُونَ الْأَرْبَاحَ فِي مَتْجَرِ عِبَادَتِهِ- وَ يَتَبَادَرُونَ عِنْدَهُ مَوْعِدَ مَغْفِرَتِهِ- جَعَلَهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى لِلْإِسْلاَمِ عَلَماً- وَ لِلْعَائِذِينَ حَرَماً وَ فَرَضَ حَقَّهُ وَ أَوْجَبَ حَجَّهُ- وَ كَتَبَ عَلَيْهِ عَلَيْكُمْ وِفَادَتَهُ- فَقَالَ سُبْحَانَهُ «وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ»

لغات

يألهون اليه:وجد و شوق آنها به خانه شدّت می یابد.اله در اصل و له بوده و به معنای از شدّت خوشحالی تحیّر پیدا کردن است.

سماع:جمع سامع و سامر به معنای شنوندگان مبادرت:شتاب کردن،سرعت داشتن وفادة:برای سود و منفعت،آمدن،زیارت

ترجمه

«خداوند حج خانهٔ محترم خود را که قبلهٔ مردم قرار داد بر شما واجب گردانید، حج گزاران با عشق فراوان مانند چهار پایان تشنه بدان وارد می شوند.و همچون اشتیاق کبوتران به جایی که آب و دانه خورده اند بدان پناه می برند.خداوند سبحان آن خانه را علامت تواضع مردم و عظمت خود و اعتراف آنان به این عظمت قرار داد.

از میان مردم شنوندگانی را برگزید که دعوت او را اجابت و سخن و فرمان او را تصدیق کردند و در جایگاه انبیا ایستادند و همچون فرشتگانی که عرش خدا را طواف می کنند به دور کعبه می گردند در تجارتگاه عبادت خدا سود فراوان می برند و به وعده گاه آمرزش خدا می شتابند و از هم سبقت می گیرند.

خداوند کعبه را نشانه ای برای اسلام و حرم برای پناه آورندگان قرار دارد،حج خانه را واجب و ادای حق خود را لازم گردانید و انجام حج را مقرر کرده و فرمود: «وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ» (1).

1- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(97): [1]رفتن به خانهٔ خدا از جانب خدا بر مردم واجب است آن که استطاعت رفتن دارد برود و هر که کفر ورزد خدا از عبادت جهانیان بی نیاز است.

شرح

اشاره

پس از آنکه وجوب عبادات را قبلاً یادآور شدیم و به دلیل حکمت آنها اشاره کردیم.اکنون سزاوار است به حکمت حج که از عبادات است بپردازیم.و به خواست خدا تفصیل دیگر عبادات را به جای خودش موکول می کنیم.

حال در بارهٔ حج می گوییم:پس از آن که دانستی اوّلین مقصود از عبادات توجه دادن خلق به وسیلهٔ تذکّر و یادآوری مداوم به خداوند تعالی است تا در طیّ تذکّر اسرار حق متجلّی شود و آن را که عنایت حق دستش را بگیرد به مقام مخلصین برسد.از جمله اسراری که خداوند بر زبان پیامبر جاری کرده است تعیین مکان معیّنی از بلاد است که بهترین جایگاه برای عبادت خدا و مختص به اوست.و ناگزیر باید دارای خصوصیّات و رموزی باشد که به مقصد حقیقی توجّه دهد،و آن را که توفیق مهار،عقلش را گرفته باشد به آن سو بکشاند.و لازم است افعالی معیّن شده باشد که در آن مکان صرفاً برای رضای خدا انجام گیرد سودمندترین جایی که در این باب تعیین شده است مأوا و مسکن شارع مقدّس بوده است.زیرا انجام حج در آن مکان مستلزم یاد شارع و یاد شارع مستلزم یاد خداوند و فرشتگان و روز قیامت است چون ممکن نبوده است که پیامبر در محل زندگی هر فردی از امّت مکان حج را قرار دهد واجب شده است که همگان به سوی کعبه سفر کرده و مهاجرت کنند هر چند در این سفر و مهاجرت مشقّت فراوان و سختیهایی از رنج سفر و خرج مال و دوری از زن فرزند و وطن و دیار وجود داشته باشد.

ما نخست فضیلت حج را از جهت نقل بیان می کنیم و سپس اشاره خواهیم کرد به آنچه که در حج وظیفه است و آداب دقیق،اعمال باطنی،مجموعهٔ حرکات و ارکانی که برای حج مقرّر شده است.و آنچه که به منزلهٔ ارکان به حساب می آید بررسی کنیم زیرا ویژگیهای این اعمال به منزلهٔ ابدان برای ارواح می باشد.فضیلت و ویژگیهای حج را طی بحثهایی به شرح زیر بیان می کنیم:

بحث اوّل-فضیلت حج:

فضیلت حج از جنبه های مختلف است.

الف-کلام حق تعالی: «وَ أَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (1).قتاده در تفسیر این آیه گفته است وقتی که خداوند ابراهیم خلیل را امر کرد که در میان مردم اعلام حج کند،ابراهیم(علیه السلام)ندا در داد:

ای مردم برای خداوند خانه ای است به سوی این خانه بیایید.در تفسیر این کلام خداوند که فرموده است: «لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ» (2)گفته شده است که منظور تجارت در موسم حج و پاداش در آخرت می باشد وقتی که یکی از علمای پیشین این آیه را شنید گفت قسم به پروردگار کعبه که خداوند حاجیان را آمرزید.

ب-معصوم(علیه السلام)فرموده است:«هر که حج بجا آورد و کار زشت و فسقی انجام ندهد از گناه پاك می شود مانند روزی که از مادر متولّد شده است (3)»قبلاً چگونگی سودمند بودن عبادت را در رهایی از گناه توضیح دادیم.

ج-پیامبر(صلی الله علیه و آله)فرمود:«هیچ روزی شیطان کوچکتر و حقیرتر و خشمگین تر از روز عرفه دیده نشده است (4)».بیچارگی شیطان در آن روز به این دلیل است که نزول رحمت خدا و عفو گناهان بزرگ را می بیند،زیرا گفته شده است که گناهانی هستند که آمرزیده نمی شوند مگر به توقّف در عرفه.این حقیقت را امام صادق(علیه السلام)از رسول خدا نقل کرده است و سرّ این مطلب این است که توقف در عرفات با توجه به کثرت جمعیّت که به درگاه خدا تضرع و زاری می کنند در اشخاص تأثیر می گذارد و هر کس با تمام استعداد و ظرفیّتش می تواند

1- سورهٔ حج(22):آیهٔ(27): [1]در میان مردم حج اعلام کن،پیاده و سواره از هر راه دور و نزدیکی بیایند.

2- سورهٔ حج(22):آیهٔ(28): [2]تا سودهایی که برای مردم هست مشاهده کنند.

3- قال(علیه السلام):من حجّ و لم یرفث و لم یفسق خرج من ذنوبه کیوم ولدته امّه

4- قال(صلی الله علیه و آله)ما رأی الشیطان فی یوم هو اصغر و لا احقر و لا اغیض منه یوم عرفه

به فیض برسد زیرا زیادی جمعیت علّت بزرگی است در انفعال نفس و خشیت از خدا و نورانی شدن نفس چنان که بزودی بیان خواهیم کرد «إِنْ شاءَ اللّهُ» .

د-پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)فرموده است:«یك حج نیك بهتر است از دنیا و آنچه در آن است،برای حجّ نیك پاداشی جز بهشت نیست (1)».

ه-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود:«حج گزاران و عمره کنندگان به خدا وارد می شوند و زوّار او هستند،اگر از او چیزی بخواهند به آنها می بخشد و اگر از او طلب آمرزش کنند آنها را می آمرزد و اگر دعا کنند استجابت می کند و اگر شفاعت کنند،شفاعت آنها را می پذیرد (2)».

و-از طریق اهل بیت از پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)روایت شده است که فرمود:

«بزرگترین گناهکار کسی است که وقوف در عرفه داشته باشد و گمان کند که خدا او را نیامرزیده است (3)».

در فضیلت جزئیّات حج اخبار فراوانی است که باید از منابع خودش جستجو کرد.

بحث دوّم-آداب دقیق حج

و آن ده چیز است:

اول-هزینهٔ مسافرت حج،حلال و دل از تجارت غیر خدا خالی باشد.در خبری که از طریق اهل بیت نقل شده آمده است که هر گاه آخر الزّمان فرا رسد مردمی که به حج می روند چهار دسته خواهند بود:پادشاهان برای خوشگذرانی، ثروتمندان برای تجارت،فقرا برای گدایی و قاریان برای خودنمایی و ریا کاری.

آنچه در خبر آمده است اشاره دارد به بعضی از اغراض دنیوی که ممکن است به نیّت

1- حجة مبرورة خیر من الدّنیا و ما فیها و حجّة مبرورة لیس لها اجر الا الجّنه.

2- الحجاج و العمّار وفد اللّه و زوّاره ان سألوه اعطاهم و ان استغفروه غفر لهم و ان دعوه استجاب لهم و ان شفعوا اللّه شفعّهم.

3- اعظم الناس ذنبا من وقف بعرفة و ظنّ ان لم یغفر له.

حج افزوده شود همهٔ این اغراض مانع از فضیلت حج و مقصود شارع می باشد.

دوّم-حج گزار با افرادی که مردم را از راه خدا و مسجد الحرام باز می دارند همکاری و مساعدت نکند زیرا این اعانت بر ظلم و فراهم آوردن اسباب تباهکاری و ایجاد جرأت بر علیه روندگان به سوی خداست که اگر انجام حج اعانهٔ بر ظلم باشد باید در خلاصی از آن کوشید و اگر قدرت بر رهایی یافتن از کمك به ظالمان نباشد نرفتن به حجّ از کمك کردن به ظالمان در بدعتگذاری که منتهی به سنّت خواهد شد بهتر است.

سوّم-فراهم بودن هزینهٔ و احتیاجات سفر و آمادگی نفسانی در خرج کردن مال و انفاق به حدّ اعتدال که از بخل و تبذیر دور باشد زیرا صرف مال در راه مکّه انفاق در راه خداست.پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)فرموده است:«حج مبرور پاداشی جز بهشت ندارد.عرض کردند یا رسول اللّه حج مبرور یعنی چه؟فرمود خوشرویی در سخن و اطعام کردن».

چهارم-دوری از پلیدی و فسق و جدال چنان که خداوند متعال فرموده است: «فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ» (1).مقصود از رفث،هر حرف بیهوده و ناسزاست و در این معنی ملاعبه با زنان(در حال احرام)داخل است زیرا ملاعبه و گفتگو با زنان هیجان ایجاد می کند و مقدمهٔ حرام می شود و بدین سبب حرام است و شارع مقدّس چیزی که زمینهٔ حرام را فراهم آورد برای ریشه کن کردن حرام آن را به جای حرام دانسته و نهی کرده است.

منظور از فسوق بیرون رفتن از طاعت خداست و مقصود از جدال که نهی شده مجادله و خصومتی است که موجب خصومت و دشمنی و تفرقهٔ مسلمین شود.همهٔ اینها ضدّ مقصود شارع از حج و دوری از یاد خداست.

1- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(197): [1]در حج رفث و فسوق و جدال نباید باشد.

پنجم-بـا قـدرت و نشاط نفس پیاده به حـج برود،زیرا پیاده حـج رفتن افضل، و اقرار به بنـدگی خـدا در جان او نافـذتر می شود.بعضـی از دانشـمندان گفته اند سواره به حج رفتن بهتر است به این دلیل که هزینهٔ سفر بیشتر می شود و علاوه بر این اذیّت و خستگی ندارد و بنا بر این به سلامت و ادای حج نزدیکتر است.این گفتهٔ علما با آنچه ما گفتیم مخالف نیست حق این است که به تفصیل معتقد شویم بدین معنی که هر کس پیاده رفتن برایش آسانتر است حج رفتن پیاده برای او فضـیلت بیشتری دارد و اگر پیاده روی موجب ضـعف و بدخلقی در عمل می شود سواره افضل است،زیرا مقصود توانایی بیشتر بر یاد خدای تعالی و سرگرم نشدن به غیر خداست.

ششم-بر شتر بدون کجاوه سوار شود،زیرا کجاوه داشتن از ویژگیهای مترفان و متکبّران است و علاوه بر این کجاوه نداشتن،سبب سبکباری شتر می شود مگر عـذر موجّهی برای وجود کجاوه موجود باشـد.پیامبر خدا سواره حج انجام داد در حالی که بر شتری سوار بود که پالانش کهنه و قطیفه ای بود که چهار درهم قیمت داشت و با همان وضع حـج به جا آورد تا مردم به هیأت و شـمایل پیامبر بنگرند و فرمود اعمال حجّتان را از من یاد بگیرید.

هفتم-حـاجی با هیأتی ساده که نزدیك به ژولیـدگی است به قصـد حـج بیرون رود و از زینت و زیوری که موجب فخر می شود خودداری کنـد،زیرا تجمّل،شـخص را از زیّ صالحان و سالکان الی اللّه خارج می کنـد.از پیامبر خدا روایت شده است که فرمود:«خدای تعالی در مورد حاجیانی که ظاهر ساده دارنـد به فرشـتگان می گویـد به زوّار خانـهٔ من بنگریـد که از راههای دوری خاك آلود و پریشان به سوی من آمدند (1)»و خداوند تعالی فرموده است: «ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ»

1- انّما الحاجّ الشعث التفث یقول اللّه تعالی لملائکته انظروا الی زوّار بیتی قد جاؤنی شعثا غیرا من کلّ فجّ.

تَفَثْ در لغت به معنای ژولیدگی و خاك آلودگی است و خارج شدن از ژولیدگی به وسیلهٔ ناخن گرفتن و سر تراشیدن است.

هشتم-با چهار پای خود مدارا کند و بیش از توانش بر او بار نکند،از اهل ورع و تقوا باشد و در حالی که سواره است نخوابد مگر این که او را چرت فرا گیرد.

پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)فرموده است«پشت چهار پایان خود کرسی قرار ندهید»مستحب است که صبح و شب برای آسایش و استراحت چهارپا از آن پیاده شوند و سرّ این کار،مراعات رقّت و رحمت و دوری از قساوت و ظلم است زیرا با ستم بر حیوان از قانون عدل خارج شده و عنایت خدا و شمول آن را رعایت نکرده است،چون حیوان نیز مانند انسان خسته می شود.

نهم-هنگام قربانی سعیش این باشد که قربانی چاق و گران قیمت باشد.

روایت شده که عمر قربانی همراه داشت که سیصد دینار می خریدند از پیامبر سؤال کرد که این قربانی را بفروشد و با پول آن قربانی پست بخرد.پیغمبر او را از این کار نهی فرمود و دستور داد که همان اوّلی را قربانی کند،زیرا مقصود از قربانی فراوانی گوشت نیست بلکه منظور تزکیهٔ نفس و پاکیزگی آن از پستی بخل و آراستن آن با تعظیم برای خداست.خداوند می فرماید: «لَنْ یَنالَ اللّهَ لُحُومُها وَ لا دِماؤُها وَ لکِنْ یَنالُهُ التَّقْوی مِنْکُمْ» (1).رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرموده است«هیچ کار انسان نزد خدا دوست داشتنی تر از ریختن خون قربانی نیست (2)».روز قیامت قربانی با ویژگیهای خود حاضر می شود.قبل از این که زمین آفریده شود مقرر شد خون حیوانی در جای معیّنی از زمین ریخته شود و به وسیلهٔ آن نفس انسانی پاکیزه گردد.

دهم-با انفاق مال و قربانی و با کمبود و هزینه سفری که برایش پیش

1- سوره حجّ(22):آیهٔ(37): [1]خون و گوشت قربانی به خدا نمی رسد ولی تقوای شما را موجب می شود

2- قال(صلی الله علیه و آله):ما من عمل آدمی فی یوم النحر احبّ الی اللّه عزّ و جل من اهراقه دما إلخ.

می آیـد نفس خود را پاکیزه گرداند زیرا با صـرف مال به خدا متکی شده و عوض آنها را از خدا می خواهد و این صـرف مال و پاکیزگی نفس دلیل قبولی حج اوست.

بحث سوّم-وظایف قلبی حاجی در هر عمل از اعمال حج

نخست باید موقعیّت حج را در دین شناخت،بعد شوق به آن پیدا کرد و بعد تصمیم برای انجام حج گرفت و به دنبال این تصمیم علایقی که مانع از انجام حـج است قطع کرد و آن گاه زاد و توشه و مرکبی که وسایل رفتن به حج است تهیه کرده سـپس به سوی مقصد حرکت کند و بعد در میقات احرام ببندد و تلبیه بگوید و وارد مکّه شود و اعمال لازم را تا پایان حج انجام دهد.در هر حالتی از این احوال برای حج کننده یـادآوری و برای عبرت گیرنـده عبرت،و برای ارادهٔ صـادق،نیّت و برای شـخص بـا ذکاوت اشاره به اسـراری است که اگر توفیق دست دهد صفای قلب و طهارت باطن به آنها بستگی دارد.

منظور از شـناخت و فهم موقعیّت حج این است که وصول به حق حاصل نمی شود مگر غیر خدا را که عبارتند از قصد خواسـتهای بدنی و لـذّات دنیوی از دل بزدایی و در همـهٔ حالاـت خود را از خواسـتهای نابجـا دورسـازی و به ضـروریّات اکتفا کنی و به همین دلیل است که راهبان در گذشته از خلق دوری می جستند و به دلیل ترس از آمیزش با خلق و جهت انس با خالق در بلندیهای کوه مسکن می گزیدند و از هر چه غیر خـدا بوده است اعراض می کرده انـد و بـدین لحاظ معصوم(علیه السـلام)آنها را مدح کرده و در بارهٔ آنها فرموده است:«تقرّب افراد به خدا به این دلیل بوده است که قسیّس و رهبان بوده اند و در عبادت خدا تکبّر نداشته اند (1)».

1- ذلك بانّ منهم قسّیسین و رهبانا و انّهم لا یستکبرون.

هنگـامی کـه رسم کنـاره گیری از دنیـا و تـوجّه به خـدا کهنه شـد و مردم به پیروی از شـهوات و علاقـهٔ به دنیـا و عـدم تـوجه به خـدا روی آوردند، خداوند پیامبر(صلی الله علیه و آله)را برای زنده کردن راه آخرت و تجدید راه انبیا برای پیمودن راه خدا مبعوث گردانید.

طرفداران ملل مختلف از پیامبر در بارهٔ رهبانیّت و ملازم شدن در مسـجد پرسـیدند،فرمود:به جای آن دو، جهاد و تکبیر که بالاترین شـرف است مقرر شده است منظور از تکبیر حج است و از ملازمان در مسجد پرسیده شد،فرمود ملازمان در مسجد روزه دارانند خداوند سبحان حج را رهبانیّت این امت قرار داد و با نسـبت دادن خانه به خود آن را شـرافت بخشید و جایگاه عبادت بندگان قرار داد.و اطراف خانه را برای عظمـت و بزرگی امر، حرم قرار داد و عرفـات را همچـون می دانی فرا روی حرم مقرر فرمـود،و حرمـت مکّه را بـا حرام کردن صـید و قطع درختان تأکید فرمود و مکّه را بسان پیشـگاه سلاطین قرار داد که دیدار کنندگان از راه دور پریشان موی و متواضع به جانب آن می آیند تا در پیشـگاه پروردگار خانه حالت خضوع و نیازمندی نسبت به جلال او داشته باشند و در برابر عظمت و عزّت او آرامش خاطر بیابند و با توجّه بـه ایـن که مکـانی برای او نیست ولی این مکـان را برای انجـام عبـادت مقرر کرده است و تـوجّه به این حقیقت در عبـودیّت مردم مفیـدتر است.برای همین است که خداوند انسانها را به اعمالی در مکه موظّف کرده است که با فهم ما انسی ندارد و عقل ما به آنها دست نمی یابد، ماننـد رمی جمرات،سـعی میان صـفا و مروه به تکرار،و...در این اعمالی که فایدهٔ آنها برای ما آشـکار نیست کمال بندگی و عبودیّت تحقّق می یابـد،بر خلاف دیگر عبادت مثل زکات که انفاق است و جهت آن معلوم و عقل ما فایدهٔ آن را درك می کند،و مانند روزه که شـهواتی را که دشمنان خدایند در هم می شکند و ما را از سرگرم شدن به امور دنیوی باز داشته و به خدا متوجّه می سازد و مانند رکوع و

سجود در نماز که بیان کننـدهٔ تواضع ما در برابر خداوند با آن هیأت خاص می باشد،و نفوس به عظمت خدا انس پیدا می کنند.ولی اعمالی مانند رمی جمره و...که در حجّ واجب است عقل ما به رموز آنها دست نمی یابد و انجام دادن آنها به خاطر امر خدا و به قصد امتثال امر او می باشـد،از آن جهت که تبعیّت آن واجب است.در انجام این اعمال عقل ما نقشـی نـدارد،نفس و طبع ما برای انجام فعل از آن جهت که فایـدهٔ خاصـی را داراست به دور می باشـد،زیرا آنچه را که عقل ما درك کند و حکمت را در عمل بفهمد طبع ما به انجام آن میل کامل پیدا می کنـد و این میـل در جهت فرمـانبری ما را کمك کرده و علّت انجام فعل می شود چه بسا که همین فهم علّت،کمال بنـدگی و خضوع را برای مـا به وجود آورد و به همین دلیـل است که پیـامبر(صـلی الله علیه و آله)خصوصاً در بارهٔ حـجّ فرموده است:لبیّك بحجّـة حقّا تعبّـدا ورقـا.این تعبّـدا و رقّا را در نماز و غیر آن نفرموده است زیرا اقتضای حکمت الهی در رابطه با نجات مردم این است که اعمالشان بر خلاف هوای نفسـشان باشـد بلکه اختیار نفس و خواست آنها بایـد به دست شارع باشـد و در اعمالشان صـرفا راه فرمانبرداری را بروند و مقتضای عبودیّت این است که آنچه را از انواع عبادت که عقلشان بـدانها نمی رسـد و از مقتضای طبعشان به دور است به خاطر بندگی محض آن را انجام دهند و ریشهٔ تعجّب مردم از اعمال عجیب فراموشی از اسرار آنهاست.

امّا شوق-

فهمیـدن این حقیقت که خانه،خانهٔ خداست و آن را به منزلهٔ پیشـگاه سـلاطین قرار داده است اشتیاق برانگیز است،پس هر کس قصد خانهٔ خدا کند قصد خدا را کرده است و هر که به وسـیلهٔ مثال محسوس(خانه کعبه) آهنگ حضـرت باری تعالی کند شایسته است به دلیل شوق خویش به محضـر حق و کعبهٔ حقیقی که در آسـمان است-و این کعبهٔ در زمین به منظور توجّه به کعبهٔ حقیقی بنا شده-حرکت کند.و خانهٔ حق را با همین هدف

زیارت کند تا به حکم وعدهٔ خداوند کریم،وجه پروردگار متعال را مشاهده کند.

مقصود از عزم،حضور ذهنی است به این که تصمیم بگیرد از زن و فرزند

جدا شود

و بـا ترك شـهوات و لـذّات به پروردگـار روی آورد و متوجّه زیـارت خانـهٔ حق شود و از عظمت و شأن خانه،عظمت پروردگار را دریابـد و تصـمیم خود را برای خدا خالص و آن را از آلودگی به ریا و نام و آوازه دور گرداند،زیرا شهرت طلبی،شرك خفّی است.و باید این حقیقت را بدانـد که جز قصـد و عمل خالص او پـذیرفته نمی شود و از زشت ترین زشتیها این است که قصـد خانـهٔ پادشاه و حرم او را بکنی و در دل دیگری را در نظر داشـته باشـی در حالی که او از چشم برهم زدن و اندیشـهٔ درون تو مطّلع است اگر چنین باشـد امور بهتر و والا را به امور پست و زشت تبدیل کرده ای منظور از قطع علایق حذف همهٔ خواسـتهای قلبی غیر از قصد عبادت و توبهٔ خالص از ظلم و انواع معاصـی است،زیرا هر مظلمه ای نوعی علاقه است و هر علاقه ای دشمن حاضری است که به انسان در آویخته و بر علیه او فریاد می زند و می گوید آیا قصد خانهٔ پادشاه را کرده ای با این که او بر نافرمانی تو در منزلت آگاه است؟به او اهانت می کنی و توجّه به نهی و منع او نداری؟و شـرم نـداری که ماننـد یك بندهٔ گناهکار بر او وارد شوی و او درهای رحمتش را بر تو ببندد و تو را در بازداشـتگاه خشـمش گرفتار سازد؟پس اگر میل به قبول زیارتت داری از همـهٔ معاصـی در آی و همـهٔ علایق قلبی خود را از غیر خـدا قطع کن تا با چهرهٔ دلت متوجّه خدا شوی همان گونه که با چهرهٔ ظاهرت متوجّه او هستی.از قطع علایق در سـفر حـج یاد قطع علایق در سـفر آخرت کن،زیرا تمام ویژگیهای حج مثالهای نزدیکی برای سفر آخرت است که از اسرار و رموز حج به اسرار و رموز آخرت انتقال پیدا می شود.

ص:457

امّا زاد و توشه سفر حجّ:

زاد و توشه را بایـد از جای حلالی تهیه کرد.هر گاه احساس کنـد که زاد و توشه را از روی حرص و بیش از نیاز فراهم کرده است و یا ناپاکی در آن وجود دارد و یا اسـرافی در آن صورت گرفته است بایـد پیش از رسـیدن به مقصد آن را اصـلاح کند و سـفر آخرت را که از این سـفر طولانی تر است و توشـهٔ آن تقواست به یاد آورد.به چیزهایی غیر تقوا که صـلاحیّت زاد و توشه بودن برای آخرت را ندارند و یا در همین دنیا باقی می مانند،توجّه نکند و باید از آلوده ساختن اموری که زاد و توشهٔ آخرت قرار می گیرند به ریا و تاریکیهای گناه پرهیز کند و آنها را فاسد نکند که در غیر این صورت مشـمول قول خداوند متعال قرار می گیرد: «هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمالاً اَلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً» (1).بایـد چهارپایی را که بر آن سوار است ملاحظه کنـد و آزارش ندهـد و متذکّر منّت خدای تعالی و شمول عنـایت و رأفت حقّ متعال باشـد،آن جا که می فرمایـد: «وَ تَحْمِلُ أَثْقالَكُمْ إِلى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بالِغِيهِ إِلاّ بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ» (2).باید خداوند متعال را بر این نعمت گرانبها و این نیّت بزرگ سپاسـگزار باشد و از نقل و انتقال با مرکب سواریش به منزل آخرت که شـکی در آن نیست انتقال پیدا کند.و شاید که سفر آخرت نزدیکتر از سوار شدن بر چهارپا در سفر حجّ باشد.بنا بر این باید در بارهٔ سفر آخرتش احتیاط لازم را داشته باشد.باید دانست که از این مثلهای محسوس باید به وسایل نجات از سختیهای بزرگ که عذاب خدای تعالی است

1- سورهٔ کهف(18):آیهٔ(103): [1]آیا شـما را به زیانکارترین افراد در عمل خبر نـدهم آنها که تلاشـشان در زندگی دنیا به گمراهی افتاده است در حالی که می پندارند کار نیك انجام می دهند.

2- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(7): [2]بار سنگین شما را تا آبادی حمل می کنند و اگر حیوانات نبودند جز با اذیّت خودتان بارها را به آبادی نمی رساندید پروردگار شما غفور و رحیم است.

انتقال پیدا کنیم.

اما جامهٔ احرام و خریدن و پوشیدن آن-

باید از پوشیدن لباس احرام به یاد کفن افتاد و شاید هم پوشیدن کفن نزدیکتر از پوشیدن لباس احرام باشد.بنا بر این از پوشیدن احرام باید به یاد پوشش انوار الهی بود که هیچ کس از عذاب خدا، جز با پوشش انوار الهی خلاصی ندارد.پس باید به اندازهٔ توان در کسب انوار الهی کوشید.

امّا بیرون آمدن از شهر و دیار برای سفر-به هنگام خروج باید حضور ذهنی داشته باشد که از زن و فرزند جدا می شود و به سفری غیر از سفرهای دنیا و رو به خدا می رود و باید توجّه داشته باشد که نتیجهٔ این سفر این است که به پیشگاه پادشاه پادشاهان و بزرگ بزرگان و در زمرهٔ زائرینی است که او را به طواف کعبه فرا خوانده اند و او اجابت کرده است،و شوق آن چیزی را در سر دارد که مشتاق بود.و علایق را قطع کرده و از مردم جدا شده و روی به خانهٔ خدا آورده است و امیدوار است که به وجه خداوند کریم نظر افکند.در دل باید امید وصول به پیشگاه خداوند و قبولی اعمالش را از باب تفضّل خداوند داشته باشد.

باید معتقد باشد که اگر پیش از رسیدن به طواف خانه بمیرد خدا را ملاقات کرده و بر او وارد شده است.چنان که خداوند می فرماید: «وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّهِ» (1)باید از مشاهدهٔ گردنه هایی که در راه وجود دارد گردنه های آخرت را به یاد آورد.و از مشاهدهٔ درندگان و مارها،حشرات قبر را،و از ترس صحراها وحشت گور و تنهایی را به یاد آورد، همهٔ این مشکلات انسان را به سوی خدا سوق داده و امر معاد را به انسان تذکّر می دهد.

1- سورهٔ نساء(4):آیهٔ(100): [1]هر کس از خانه اش خارج شود و به سوی خدا و رسولش هجرت کند و سپس مرگش فرا رسد،اجرش بر خداست.

امّا احرام و لبيك ميقات-

حاجی باید متوجّه باشد که با لبيك گفتن ندای خداوند تعالی را اجابت کرده است ولی در این که اجابت او مورد قبول واقع می شود یا خیر باید بین خوف و رجا باشد و در عین حال امر خود را به خدا واگذار و بر او توکّل کند.

سفیـان بن عیینه نقـل کرده است که علیّ بن الحسـین زین العابـدین(علیه السـلام)حـجّ به جـا آورد.هنگامی که احرام پوشـید و بر مرکبش نشـست،رنگش زرد شـد و رعشه ای بر بدنش افتاد و نتوانست لبّيك بگوید.از او سؤال شد آیا لبيك نمی گویی؟فرمود می ترسم که خداوند بگوید لا لبيك و لا سعديك.وقتی که لبيك گفت بیهوش شد و از مرکبش به زمین افتاد و همین وحشت و ترس بر حضرتش باقی بود تا حجّ را به پایان رساند.

خدا تو را بیامرزد.اکنون به این نفس پاکیزه بنگر که به دلیل اسـتعداد دریافت انوار الهی،رائحه الهی و نفخات ربّانی او را فرا می گیرد و از هر چیزی بجز جلال و عظمت او فراموش می کند.حاجی باید به هنگام اجابت ندای خداوند سبحان متذکّر اجابت ندای خداوند در نفخ صور و حشـر خلق از قبور و ازدحامشان در عرصـهٔ قیامت باشد،در حالی که اجابت کنندگان ندای حقّ متعال در قیامت به مقرّبان و مغضوبان و مقبولان و مردودان و مردّدان تقسـیم می شونـد و در خوف و رجا قرار دارنـد و حجّاج در میقات نیز چنین انـد که نمی دانند اتمام حج برای آنها ممکن خواهد بود یا نه.

امّا ورود حاجی به مکّه-

به هنگام ورود باید توجّه داشـته باشد که به حرم امن خدا وارد می شود و امیدوار باشد که با ورود به خانهٔ حق از عذاب خدا در امان خواهد بود و هم بترسد که از اهل قرب نباشد،ولی امیدواری او باید غالب باشد،زیرا لطف خداوند کریم عمیم است و شـرف خانهٔ او عظیم و حق زائر مورد توجّه و پناه بردن به خانهٔ خداوند ضایع نمی شود،بخصوص در نزد اکرام

الاکرمین و ارحم الراحمین.و در دل متوجّه باشـد که این حرم تصویری از حرم حقیقی است،تا از شوق داخل شـدن به این حرم و در امان بودن از عـذاب،شوق ورود به حرم آخرت و مقام امن الهی ترقی کند.هر گاه نظر حاجی به کعبه بیفتد باید در دل عظمت خدا را درك کند و فکرش را به مشاهدهٔ محضـر صاحب خانه در جوار فرشتگان مقرّب به پرواز در آورد و علاقه مند شود که خداوند نظر در وجه کریم خود را به او روزی فرماید،چنان که رسـیدن به خانهٔ کعبه را به او روزی کرده است و از این که خداوند او را به این مرتبه رسانده است فراوان یاد خدا کند و شـکرگزار او باشد.خلاصه آنچه از اعمال و افعال حجّ و منازل آن می بیند نمونهٔ اعمال و احوال آخرت قرار داده و از آن غفلت نکند و آنها را دلیل بر مشاهدهٔ احوال آخرت بداند.

امّا طواف کعبه-

حاجی باید قلباً متوجه عظمت،خوف و خشـیت،و محبّت خدا باشد و بداند که با این طواف شبیه فرشـتگان مقرّبی است که بر اطراف عرش طواف می کننـد و نباید چنین پنداری که هدف طواف مادّی و فیزیکی خانه است،بلکه دلت باید به ذکر صاحب خانه مشـغول باشد تا آنجا که جز به یاد او کلام را آغاز نکنی و جز به یاد او ختم نکنی،چنان که طواف کعبه نیز چنین است و بایـد آگاه باشـی که طواف مطلوب همان طواف قلبی با حضـرت ربوبی است و خانهٔ مثال در عالم شـهادت برای حضور در عالم غیب است،چنان که انسان مادّی تصویری آشکار برای انسان حقیقی است که با چشم دیده نمی شود و در عالم غیب است و عالم دنیا برای کسی که در رحمت حق به رویش گشوده شود و عنایت الهی در پیمودن راه او را دسـتگیر و مددکار باشد نردبانی برای رفتن به عالم غیب است.اشارهٔ الهی به این که بیت معمور در آسـمان در مقابـل کعبـه قرار گرفتـه اسـت برای بیـان همیـن مـوازنه است و این که طـواف فرشـتگان بر بیت معمـور ماننـد طـواف انسانهـا بر کعبه است،توضیح این مطلب

است،ولی چون بیشتر مردم به این مرتبه از طواف نمی رسند مأمورند که حسب امکان تشبّه به آن کنند تا مشمول این مضمون شوند که:«هر کس به قومی شباهت پیدا کند از آنها شمرده می شود».

در بسیاری از موارد تشبیه شدّت می یابد تا آنجا که در حکم مشبّه به قرار می گیرد و کسی که به این مرتبه از کمال و مقام دست یابد کسی خواهد بود که در حق او گفته شده«کعبه او را زیارت می کند و بر او طواف می نماید»و این معنی از بعضی اولیاء اللّه که دارای قدرت مکاشفه بوده اند روایت شده است.

اما استلام حجر-

حاجی باید به هنگام استلام حجر توجّه داشته باشد که با خدا بیعت می کند تا از او فرمان برد و تصمیم قطعی داشته باشد که به این بیعت وفا کند و متوجّه این آیهٔ شریفه باشد: «فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفى بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً» (1)و به همین دلیل پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)فرموده است:«حجر الاسود دست خداست در زمین،مردم با او مصافحه می کنند چنان که با برادرانشان» (2).

وقتی عمر حجر الاسود را بوسید و گفت من می دانم که تو سنگی هستی که سود و زیان نداری و اگر ندیده بودم که رسول خدا تو را می بوسد تو را نمی بوسیدم.علی(علیه السلام)فرمود:ساکت باش ای عمر،حجر الاسود هم ضرر می زند و هم نفع می رساند،هنگامی که خداوند سبحان از بنی آدم پیمان بر خداوندی خود گرفت چنین فرمود: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ» .این سنگ را مراقب آنها کرد تا برادری امانتشان گواهی دهد و معنای گفتهٔ انسانها به هنگام استلام حجر که:امانتم را ادا و به پیمانم وفا کردم تا در نزد

1- سورهٔ فتح(48):آیهٔ(10):کسی که نقض بیعت کند خود را شکسته است و کسی که به وعده خود با خدا وفا کند بزودی پاداش بزرگی دریافت می دارد.

2- الحجر الاسود یمین اللّه فی الارض یصافح بها خلقه کما یصافح الرّجل اخاه.

پروردگارت به این وفای پیمان گواهی دهی همین است.

امّا آویختن به پردهٔ کعبه و چسبیدن به آن-

حـاجی بایـد بـا گرفتن پردهٔ کعبه طالب قرب حق و محبّت الهی و شوق به ملاقات پروردگار باشـد.و به منظور تبرّك یافتن و امیـد رهایی از آتش،پردهٔ خانه را بگیرد،بلکه در دست زدن به هر جزئی از اجزای خانه بایـد نیّتش این باشـد که اصـرار در طلب آمرزش و آسایش داشـته و ذهنش را به سوی واحـد حقیقی متوجه کنـد و رهایی از عـذاب را بخواهـد، مانند گناهکاری که دست به دامن کسـی می زند که از فرمانش سرپیچی کرده است و برای عفو،تضـرّع و زاری کرده و به گناه خود اعتراف دارد و معتقـد است که پناهگاهی و اجابت کننـده ای جز عفو و کرم او نیست و دامنش را جز با تحصیل بخشش رها نمی کند و جز طاعت و فرمانبری در آیندهٔ عمر کاری انجام نمی دهد.

امّا سعی بین صفا و مروه در آستانهٔ کعبه-

این مثال است برای رفت و آمـد بنـدهٔ خـدا در اطراف خانـهٔ خدا به طور مکرّر تا خلوص در خدمت را اظهار کند و امیدوار باشد که او را به دیـدهٔ رحمت بنگرد،مانند کسـی که بر پادشاهی وارد شده است و خارج می شود در حالی که نمی داند پادشاه در بارهٔ او چه قضاوتی دارد آیا او را می پـذیرد یا ردّ می کنـد؟رفت و آمـد به این امید است که اگر در مرتبهٔ اوّل بر او رحمت نیاورده است بار دوّم او را ببخشد و متذکر این معنی باشـد که رفت و آمـد او بین صـفا و مروه مانند بالا و پایین آمدن دو کفّهٔ ترازو در صـحنه قیامت است و مثلاً صـفا را به منزلهٔ کفّهٔ حسـنات و مروه را به منزلهٔ کفّهٔ سـیئات در نظر بگیرد و این معنی را به یاد داشته باشد که بالا و پایین آمدن دو کفّه،نشانهٔ رجحان و نقصان و مردّد بین عذاب و غفران است.

امّا وقوف در عرفات-

هنگامی که حاجی سر و صدای اجتماع و گوناگونی زبانشان را می بیند باید متوجه باشد که هر جمعیّتی در امور از پیشوای خود پیروی

می کننـد و بر همین مبنـا به مشـعر و منی می رونـد و بر ههمین مبنا روش آنها را پیروی می کننـد.از این مجموعه بایـد صـحرای قیامت و اجتمـاع امّتها با پیامبران و پیشوایانشان و پیروی هر امّتی از پیامبرش و امیـد به شـفاعت آنها را در نظر بگیرد که پیامبران آنها را در صـحرای قیامت وارد می کنند که آیا مورد عفو واقع شوند یا نشوند.

چون حاجی این مطلب را به یاد آورد،لازم است قلبا به پیشـگاه خداونـد تضـرّع و زاری کند تا او را در شـمار رسـتگاران و آمرزیده شدگان محشور کند ولی امیدواری او باید بیشتر باشد زیرا مکان،مکان شـریفی است و بخشش از پیشگاه حضرت حق به واسطهٔ نفوس کامل اوتاد زمین به همگان می رسـد و جایگاه حـجّ هیـچ گاه از ابدال و اوتاد و جمعی از شایسـتگان و صاحبدلان خالی نیست.اجتماع و همّت آنها صرفا تضـرّع و زاری در پیشگاه خداست و دستها را به پیشگاه خدا بلند کرده و گردنها به جانب حق کشیده و چشم به رحمت حق دوخته و گـذشت و آمرزش را خواهاننـد و نبایـد این گمان باشد که خداوند سـعی آنها را در طلب رحمت به یأس منجر می کند،از اجتماع امّتها در عرفات و حضور در کنار ابـدال و اوتاد که از گوشه و کنار جهان اجتماع کرده اند سـرّ عظیم حجّ برایت ظاهر می شود.در نتیجه برای طلب نزول رحمت و استمرار آن هیچ راهی مهمتر از اجتماع امّت و همدلی آنها در یك سرزمین و در یك زمان نیست.

امّا رمی جمره-

حـاجی بایـد از رمی جمره قصـد اطـاعت امر خـدا و اظهـار بنـدگی و عبـودیّت کنـد و منظـورش ایـن باشـد که به حضـرت ابراهیم(علیه السـلام)شـباهت پیـدا کنـد.هنگامی که در همین مکان ابلیس بر ابراهیم ظاهر شد تا در حج ابراهیم شـبهه وارد کند و یا او را به معصـیت خدای تعالی بفریبد ابراهیم(علیه السلام)او را با سنگ رمی کرد و از خود راند و امیدش را قطع نمود.

ص:464

اگر حاجی چنین پندارد که شیطان بر ابراهیم ظاهر شده است و بر او ظاهر نمی شود باید بداند که این خود وسوسهٔ شیطان است که بر قلب او القا کرده است تا چنین پنـداری که رمی جمره فایـده ای نـدارد و به بازی شبیه است و بایـد این وسوسه را با جـدیّت از خود دور کند و با رمی جمره دماغ شـیطان را به خاك بمالـد.این عمل هر چنـد در ظاهر رمی عقبه (1)با سـنگ ریزه است ولی در حقیقت سنگ انداختن به صورت شـیطان و شکسـتن پشت اوست.زیرا به خاك مالیدن دماغ ابلیس جز به امتثال امر خدا و بزرگ شـمردن دستور حق متعال حاصل نمی شود.

امّا قربانی-

حاجی باید بداند که غرض از قربانی تقرّب جسـتن به خدای تعالی و امتثال فرمان اوست و قربانی باید کامل و صحیح الاعضا باشد و بدین امید قربانی کند که خداوند با هر جزئی از قربانی جزئی از بدن او را از آتش آزاد فرماید.در لسان روایت نیز وعده شده است:«هر چه قربانی گرانتر و کاملتر باشـد آزادی انسان از آتش بیشتر و کاملتر خواهد بود».و این شـباهت دارد به تقرّب به دربار سـلطان به این ترتیب که برایش گوسـفندی قربانی کنی و ضـیافتش را کامل بجا آوری.فایـدهٔ قربانی یادآوری خداونـد متعال است به هنگام نیّت ذبح با این اعتقاد که قربانی انسان را به خدا نزدیك می کند.

این بود آنچه از اسرار و اعمال باطنی حج که باید به آن اشاره می کردیم.

حال که به این اسرار توجه پیدا کردی به شرح متن باز می گردیم .

فرمـوده اسـت: و فرض علیکم حـجّ بیته این جمله به وجـوب حـج بر مردم اشـاره دارد و این که حـج از ضـروریّات دین است.امـام(علیه السلام)بیت را به حرام توصیف کرده است زیرا بر مردم انجام چیزهایی

1- عقبه همان محل پرتاب ریگ به شیطان است(رمی-جمره)-م.

که از نظر شرع نهی شده است در آن مکان حرام است.

کلام امام(علیه السلام)که فرمود:الّذی جعله قبلة للانام به این آیه شریفه استناد کرده است که: «فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (1).

امام(علیه السلام)که فرمود«مانند شتران تشنهٔ آب به کعبه وارد می شوند»ورود خلق را به کعبه به ورود شتران تشنهٔ به آب تشبیه کرده است وجه شبهات این است که ورود مردم به خانه با حرص و شوق و ازدحام مانند ورود شتران تشنهٔ بر آب است.

نظر دیگری در وجه شباهت آن چیزی است که ما توضیح دادیم یعنی بی اطلاعی مردم از اسرار حج و حکمت الهی که در اعمال حج منظور کرده است.چون عقل تنها چیزی است که انسان را از دیگر حیوانات ممتاز می کند و عقل از دریافت اسرار حج ناتوان است،ممکن است میان انسان و مرکب سواریش در وارد شدن به خانه و دیگر مناسك فرقی نباشد،امّا به نظر(شارح)این تشبیه دور و نادرست است .

فرموده است: و یألهون الیه ولوه الحمام این سخن امام(علیه السلام)اشاره به این دارد که مردم هر سالی اشتیاق دارند که به مکّه بروند چنان که کبوتران ساکن حرم بدان مکان انس دارند.امام(علیه السلام)در جمله های بیته الحرام،ورود الانعام،ولوه الحمام رعایت سجع را فرموده است .

فرموده است: جعله علامة لتواضعهم لعظمته و اذعانهم لعزّته .

این فراز اشاره به آن دارد که ما بیان کردیم و آن این که چون عقل قادر نیست اسرار این اعمال را دریابد به ناچار علّت انجام اعمال حج فقط امر خداوند متعال و قصد امتثال فرمان اوست از آن جهت که پیروی امر خدا واجب

1- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(144): [1]ما روی تو را به قبله ای که بدان خشنود شوی بگردانیم پس روی به طرف مسجد الحرام کنید و شما مسلمین هر کجا باشید در نماز روی بدان جانب.

است و این نهایت بنـدگی و فرمانبرداری را می رسانـد.پس آن که امر خـدا را در اعمال حج اطاعت می کند بدون آن که فلسـفهٔ آن را بداند مخلصـی اسـت که بر او علاـمت مخلصـان آشـکار است و معتقـدی است که تواضـع او برای جلاـل و مرتبت پروردگـار جهـان روشـن است.چون خداوند سبحان بر غیب و شهادت عالم است نمی توان گفت که حج علامتی است که خداوند به احوال بندگان خود از طاعت و معصیت آگاه می شود.بنا بر این معنای جمله و عبارت به جدا شدن نفوس کامل یعنی کسانی که مطیع اوامر خدا هستند و خالصانه او را می پرسـتند از دیگر نفوس باز می گردد،زیرا این عبادت از گرامی ترین چیزهایی است که نفس انسانی به وسیلهٔ آن استعداد می یابد و دارای کمال می شود که با آن اسـتعداد و کمال از افراد نافرمان مشـخص می شود.با توضیح فوق روشن می شود که انجام حج نشانه ای است که فرمانبرداران از نافرمانان جدا می شوند .

فرموده است: و اختار من خلقه سماعا...

این عبارت امام(علیه السلام)به حاجیانی اشاره دارد که در آیهٔ شریفه آمده است:

«وَ أَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (1).

در تاریـخ آمـده است ابراهیم(علیه السـلام)چـون از سـاختن خانـهٔ کعبه فراغت یـافت جبرائیـل(علیه السـلام)وارد شـد و به ابراهیم(علیه السلام)امر کرد که به مردم اعلان حج کند.

ابراهیم(علیه السلام)فرمود پروردگارا صدای من به جایی نمی رسد.خداوند به ابراهیم(علیه السلام) فرمود:اعلان حج با تو و رساندن پیام با ماست.حضـرت ابراهیم(علیه السلام)بر بالای مقام رفت.خداوند متعال مقام ابراهیم(علیه السلام)را چنان والا و اشرف قرار داد که به مثابه کوههای بلنـد قرار گرفت و آن گاه به راست و چپ،شـرق و غرب رو کرده و نـدا در داد ای مردم بر شـما حـج خانهٔ خدا واجب شده اسـت پروردگارتان را اجابت

1- سورهٔ حجّ(22):آیهٔ(27): [1]در میان مردم برای انجام حج اعلان کن،مردانی نزدت بیایند از همه سو از دورترین نقطه با شترانی لاغر.

کنید.آنها که در صلب مردان و رحم زنان بودند اجابت کرده و گفتند لبیك اللّهم لبیك.

در عبارت فوق اشاره لطیفی است که ذیلاً بدان می پردازیم:احتمال دارد منظور از این گفته ابراهیم(علیه السلام)که«صدایم نمی رسد»اشاره به این باشد که وهم انسانی بعید می داند که هر کس این دعوت را بشنود آن را اجابت کرده و کوتاهی نکند و احتمال دارد که مقصود از قول خدای سبحان که:«رساندن آن ندا بر عهده من است»،اشاره به تأیید خداوند سبحان باشد که به ابراهیم(علیه السلام)وحی کرده است گسترش دعوت او و رساندن پیام حج به همه کسانی که از او تبعیّت می کنند.و احتمال دارد مقصود از قرار گرفتن مقام ابراهیم(علیه السلام)به بلندی کوه و به راست و چپ و شرق و غرب روآوردن و دعوت کردن اشاره به کوشش ابراهیم(علیه السلام)در رساندن دعوت و جذب و هدایت مردم به عبادت حجّ به اندازهٔ امکان و استمداد از اولیای خدا که تابع او هستند می باشد.

امّا پذیرفتن آنها که در صلب مردان و رحم زنان بوده اند اشاره به این است که خداوند سبحان به قلم فضای خود در لوح محفوظ اطاعت مردم و اجابت دعوت ابراهیم(علیه السلام)و انبیای پس از آن را نوشته است و مقصود امام(علیه السلام)از شنوندگان همانها هستند که خداوند آنها را از میان مخلوقش انتخاب کرده است و آنها دعوت حق را برای رفتن به خانهٔ او اجابت کرده اند بعد از آن که آنان را برای حج قرنی بعد از قرنی و امّتی پس از امّتی آفرید .

فرموده است: و صدّقوا کلمته این جمله اشاره به مطابقت افعال حاجیان با گفتار انبیا و سخن خدا و عدم مخالفت و تکذیب دستورات انبیا و خداست.

فرموده است: و وقفوا مواقف الانبیاء اشاره به متابعت مردم از انبیا در مواقف حجّ است،ذکر انبیا در این جا

ایجاد لطافتی در سرشت مردم است تا شوق به لقای خدا یافته و به فرشتگان و انبیا شبهات پیدا کنند.

فرموده است: و تشبّهوا بملائکته المطیفین بعرشه اشاره است به آنچه که ما ذکر کردیم و آن این که بیت معمور در مقابل خانهٔ کعبه در آسمان است و طواف کعبه به وسیلهٔ مردم شبیه طواف فرشتگان است به بیت معمور و عرش،به این دلیل حاجیان در طواف به فرشتگان شباهت پیدا می کنند و در نتیجه هر کس که در این طواف عنایت خدا شامل حالش شود از طواف کنندگان عرش و بیت معمور محسوب می شود .

فرموده است:و یحرزون الارباح فی متجر عبادته و یتبادرون عند موعد مغفرته .

امام(علیه السلام)در این عبارت عبادت را به سرمایه ای که با آن تجارت می شود تشبیه کرده است.بنا بر این تاجر در این جا نفس و سرمایه عقل است و اقسام تصرّفاتی که عقل انجام می دهد حرکات و سکنات حسّی و عقلی است که از طریق اوامر عقلی و شرعی خواسته شده است.

سودها عبارت است از ثواب خدا و آنچه که در بهشت نعیم برای نیکوکاران آماده کرده است.برای بندهٔ حق زشت است که تصرّف او در خدمت آقایش تجارتی باشد که از آن صرفاً کسب سود مادّی باشد و بهترین نوع کار بنده این است که خداوند او را اهل عبادت ببیند که همهٔ خواستهای مادی خود را در خدمت او از درجه اعتبار ساقط و همهٔ اعمال خود را خالص گردانیده است.این که امام(علیه السلام)کلمهٔ سود را در این عبارت مطرح کرده است برداشت زیبایی است،زیرا مردم سود را خوب می فهمند و در حرکاتشان به آن میل می کنند.ذکر این عبارت برای این است که عبادت حاجیان را از روی اشتیاق نشان دهد .

فرموده است:و جعله للاسلام علما...

ص:469

منظور از اسـلام،اسلام حقیقی است که مردم با آن هدایت می یابند، آن چنان که سپاهیان به وسیلهٔ پرچم برافراشته به مقصدشان راهنمایی می شوند .

فرموده است:فرض علیکم حجّه...

این عبارت تأکیـدی است برای گفتار قبل امام و یادآوری خطابی است که سـبب و علّت حـج می باشد و آن گفتهٔ حق تعالی ست: «وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً»

ص:470

2-از خطبه های حضرت علی(علیه السلام)که پس از بازگشت از جنگ صفین ایراد فرموده.

اشاره

أَحْمَدُهُ اسْتِتْمَاماً لِنِعْمَتِهِ وَ اسْتِسْلاَماً لِعِزَّتِهِ- وَ اسْتِعْصَاماً مِنْ مَعْصِيَتِهِ- وَ أَسْتَعِينُهُ فَاقَةً إِلَى كِفَايَتِهِ- إِنَّهُ لاَ يَضِلُّ مَنْ هَدَاهُ وَ لاَ يَئِلُ مَنْ عَادَاهُ- وَ لاَ يَفْتَقِرُ مَنْ كَفَاهُ- فَإِنَّهُ أَرْجَحُ مَا وُزِنَ وَ أَفْضَلُ مَا خُزِنَ- وَ أَشْهَدُ أَنْ «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ- شَهَادَةً مُمْتَحَناً إِخْلاَصُهَا مُعْتَقَداً مُصَاصُهَا- نَتَمَسَّكُ بِهَا أَبَداً 133 مَا أَبْقَانَا- وَ نَدَّخِرُهَا لِأَهَاوِيلِ مَا يَلْقَانَا- فَإِنَّهَا عَزِيمَةُ الْإِيمَانِ وَ فَاتِحَةُ الْإِحْسَانِ- وَ مَرْضَاةُ الرَّحْمَنِ وَ مَدْحَرَةُ الشَّيْطَانِ وَ أَشْهَدُ أَنَّ؟مُحَمَّداً؟ عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ- أَرْسَلَهُ بِالدِّينِ الْمَشْهُورِ وَ الْعَلَمِ الْمَأْثُورِ- 136 وَ الْكِتَابِ الْمَسْطُورِ وَ النُّورِ السَّاطِعِ- وَ الضِّيَاءِ اللاَّمِعِ وَ الْأَمْرِ الصَّادِعِ- إِزَاحَةً لِلشُّبُهَاتِ وَ احْتِجَاجاً بِالْبَيِّنَاتِ- وَ تَحْذِيراً بِالآيَاتِ وَ تَخْوِيفاً بِالْمَثُلاَتِ- وَ النَّاسُ فِي فِتَنٍ انْجَذَمَ فِيهَا حَبْلُ الدِّينِ- وَ تَزَعْزَعَتْ سَوَارِي الْيَقِينِ- وَ اخْتَلَفَ النَّجْرُ وَ تَشَتَّتَ الْأَمْرُ- وَ ضَاقَ الْمَخْرَجُ وَ عَمِيَ الْمَصْدَرُ- فَالْهُدَى خَامِلٌ وَ الْعَمَى شَامِلٌ- عُصِيَ الرَّحْمَنُ وَ نُصِرَ الشَّيْطَانُ وَ خُذِلَ الْإِيمَانُ- فَانْهَارَتْ دَعَائِمُهُ وَ تَنَكَّرَتْ مَعَالِمُهُ- وَ دَرَسَتْ سُبُلُهُ وَ عَفَتْ شُرُكُهُ- أَطَاعُوا الشَّيْطَانَ فَسَلَكُوا مَسَالِكَهُ وَ وَرَدُوا مَنَاهِلَهُ- بِهِمْ سَارَتْ أَعْلاَمُهُ وَ قَامَ لِوَاؤُهُ- فِي فِتَنٍ دَاسَتْهُمْ بِأَخْفَافِهَا وَ وَطِئَتْهُمْ بِأَظْلاَفِهَا- وَ قَامَتْ عَلَى سَنَابِكِهَا- فَهُمْ فِيهَا تَائِهُونَ حَائِرُونَ جَاهِلُونَ مَفْتُونُونَ- فِي خَيْرِ دَارٍ وَ شَرِّ جِيرَانٍ- نَوْمُهُمْ سُهُودٌ وَ كُحْلُهُمْ دُمُوعٌ- بِأَرْضٍ عَالِمُهَا مُلْجَمٌ وَ جَاهِلُهَا مُكْرَمٌ

فصل اول

لغات

صفّین:نام محلّی در شام.

لا یئل:پناهی ندارد،موئل یعنی ملجأ

ص:471

وئول یعنی پناه بردن و نجات یافتن اهاویل:کارهای ترسناك،آنچه را که نفس بزرگ می انگارد مأثور:منقول،روایت شده.

فتن:جمع فتنه،هر امری که از قصد خدا دور باشد،گرفتار بلا و محنت شدن و پیروی از هوای نفس.

سواری:پایه ها و استوانه ها خامل:ساقط معالم:آثار،نشانه ها چیزی که به آن آگاهی حاصل می شود یا بدان استدلال می شود سهود:مثل جمود،مصدر است و مرادف سهاد و به معنی بیدار خوابی است.

استسلام:انقیاد،رام شدن.

فاقه:فقر و بی چیزی مصاص کل شيء:خالص هر چیز ذخیره:دست چین،اندوخته عزیمة الایمان:عقیدهٔ قلبی مدحره:جای طرد کردن و دور ساختن مثلات:جمع مثله یعنی عقوبت.

انجذم:منقطع شد.

زعزع:به حرکت در آمدن،مضطرب شدن النّجز:طبع،سرشت،اصل و انهارت:خراب شد.

شروك:جمع شرکه،راه بزرگ و وسط آن مناهل:جای آب نوشیدن.آبشخور سنابك:سم حیوانات،مفرد آن سنبکه است

ترجمه

«خداوند را به پاس تمام کردن نعمتش و فرمانبرداری در مقابل عزّتش و حفظ و نگهداری از معصیتش سپاسگزارم و به دلیل احتیاجی که به کفایت او دارم از او یاری می طلبم زیرا هر کس را او هدایت کند گمراه نمی شود،هر کس با او دشمنی کند رستگار نمی گردد،هر کس را او کفایت کند نیازمند نمی شود، زیرا حمد خدا از هر چه سنجیده می شود برتر و نسبت به آنچه مخزون شود بهترین ذخیره است (1).

گواهی می دهم که خدایی جز او نیست و یگانه است و شریك ندارد،

1- ممکن است ضمیر«فانّه»به خدا برگردد،در این صورت معنای جمله چنین است:چون خدا برتر از هر چیزی است که مورد سنجش قرار گیرد و بهترین ذخیره و پشتوانه هاست.ویراستار.

گواهیی که از روی اخلاص مستحکم و اعتقادی پاکیزه بر می خیزد، همیشه تا زنده ایم به آن شهادت متوسل می شویم و توسّل به آن را برای مشکلاتی که در پیش داریم(قیامت)ذخیره می کنیم،زیرا کلمهٔ شهادت لازمهٔ ایمان و گشایندهٔ باب احسان و خشنودی رحمان و راندن شیطان است.

گواهی می دهم که محمّد(صلی الله علیه و آله)بنده و رسول اوست.خداوند او را با دینی مشهور و نشانه ای رسیده و نقل شده و کتابی نوشته و نوری رخشان و روشنایی تابان،و دستوری روشنگر برای دفع شبهات باطل فرستاد.با بیّناتی روشن استدلال کرد و با مثلها و آیات قرآنی مردم را از عذاب خدا بر حذر داشت.مردم در فتنه ها بودند و ریسمان دین گسیخته و پایه های یقین متزلزل و کار دیانت درهم ریخته و دستورات آن پراکنده و راه خروج از آن تنگ شده و راه حق گم و معصیت آشکار شده بود.در این شرایط خدا معصیت و شیطان یاری می شد،ایمان واگذار و دستوراتش متزلزل و نشانه هایش ناآشنا و از نظرها پوشیده شده بود.مردم از شیطان اطاعت کرده راه او را می رفتند و به آبشخور او وارد می شدند:علمهای شیطان به وسیلهٔ آنها به راه می افتاد و پرچمهایش برافراشته می شد.

شیطان مردم را در زیر فتنه ها بکوفت و لگدمال کرد و مانند چهارپایان بر روی پیکر آنها ایستاد،با این وضع همهٔ مردم در فتنه ها،و سرگردان و حیران بودند.در بهترین خانه ها(کعبهٔ معظمه)و میان بدترین همسایگان،خوابشان بی خوابی و سرمهٔ چشمشان اشك بود.سرزمینی که دانشمند آن لجام خاموشی بر دهان داشت و جاهل افسار گسیخته و عزیز بود ».

شرح

مقصود از حمد در کلام امام(علیه السلام)شکر است و کلمهٔ استتماماً و کلمات منصوب بعد آن مفعول له می باشد.امام(علیه السلام)برای شکر خود و نتیجه در نظر گرفته است:

اوّل آن که خداوند نعمت خود را تمام کرده است و بندهٔ حق با زیادی شکر مستعدّ فراوانی نعمت می شود.این کلام امام(علیه السلام)به آیهٔ کریمهٔ قرآن توجّه دارد که

فرمود: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (1)آیه به ترغیب مزید نعمت،شکرگزاری را می طلبد.

دوّم این که شکرگزاری تسلیم شدن در برابر عزّت خداست زیرا بندهٔ خداوند با کمال شکر آمادهٔ شناخت نعمت دهنده می شود که آن خداوند سبحان است و شناخت خدا مستلزم انقیاد برای عزّت او و خشوع در برابر عزّت اوست.

این سخن امام(علیه السلام)به این آیهٔ کریمه اشاره دارد: «وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِي لَشَدِيدٌ» (2).

این آیهٔ شریفه متضمن ترسی است که مانع از مقابلهٔ نعمت خداوند تعالی به کفر است.

هنگامی که انسان استعداد تمامیّت نعمت و شایستگی کمال خضوع و انقیاد خداوند متعال را داشته باشد باید بداند که همهٔ اینها جز با عنایت الهی که دست بنده را بگیرد و کششی که او را از غرقاب معاصی و اسباب آن دور سازد حاصل نمی شود و هر یك از امور خیر اسباب و مؤونه ای لازم دارد که انسان را از افراط و تفریط باز دارد به این دلیل امام(علیه السلام)برای شکرگزاری نتیجهٔ دیگری را که وسیلهٔ رسیدن به این دو فایده(استتمام نعمت و انقیاد برای عزّت)است معیّن می سازد و آن توسّل به خداوند تعالی است برای دوری از معصیت.

امام(علیه السلام)به دنبال شکرگزاری،از خداوند برای استعداد طلب یاری می کند و برای این استعداد شکر مجدّدی را تقاضا دارد و برای یاری طلبی خود علّتی را که نیازمند است بیان داشته و جذبه های الهی را برای دوری از افراط و تفریط می داند شك نیست که دو فایدهٔ یاد شده،بدون توسّل جستن به خدا و توکّل بر او حاصل نمی شود.این است معنای سخن امام(علیه السلام)که فرمود: استعصاما من

1- سورهٔ ابراهیم(14):آیهٔ(7): [1]اگر شکر نعمت به جای آرید بر نعمت شما می افزایم و اگر کفران کنید به عذاب شدید گرفتار می کنم.
2- سورهٔ ابراهیم(14):آیهٔ(7): [2]اگر شکر نعمت به جای آرید بر نعمت شما می افزایم و اگر کفران کنید به عذاب شدید گرفتار می کنم.

معصیته و استعینه فاقة الی کفایته .

فرموده است: انّه لا ـ یضـلّ من هـداه و لا ـ یئل من عاداه و لا یفتقر من کفاه این سـخن امام(علیه السـلام)علّت یاری طلبی و دلیل کفایت خواهی از خداوند است،زیرا هر گاه حصول کفایت خداوند مانع از خواسته های افراط و تفریط باشد ایجاب می کند که بندهٔ مستقیماً به راه راست حرکت کنـد و این همـان هـدایتی است که خداونـد هر کس را بخواهـد بـدان ارشـاد می کنـد.گویا امام(علیه السـلام) چنین گفته است:«از خداونـد می طلبم که کفایتش را شامل حالم گردانـد، کفایتی که هدایت و غنای حقیقی و ملك همیشـگی است زیرا آن که خدا هدایتش کند گمراه نمی شود و آن که با خدا دشمنی کند و از شکر و استعانت او سرباز زند از عذابش رهایی نمی یابد.

امام(علیه السـلام)در این خطبه لفظ دشـمنی با خدا را به طور مطلق ذکر کرده است ولی در قرآن کریم این لفظ مجازاً بر لوازم دشـمنی که اعراض از عبادت خدا و خشم نسبت به اوست به کار رفته است .

فرموده است: فانّه ارجـح ما وزن و أفضل ما خزن ضـمیر در بالا به خداونـد تعالی باز می گردد ولی چون ذات مقدّس حق از وزن کردن و خزانه کردن که از صفات اجسام است مبرّا است،شایسته این است که مقصود برتری شناخت خداوند در میزان عقل باشد زیرا شناخت غیر خـدا با شـناخت خـدا در نزد عقل برابری نمی کند بلکه بر قلب هیچ عارفی به هنگام اخلاص،غیر خدا خطور نمی کند تا موازنه پیش آید و برتری سـنجیده شود.مقصود از خزانه،خزانـهٔ شـناخت خداونـد در سـرّ نفوس قدسـیّه است.قول دیگر این است که ضـمیر به حمد باز می گردد،چنان که در جملهٔ من کذب کان شرّ له،ضمیر له به شرّ باز می گردد .

فرموده است: وَ اشْهَدُ انْ «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» .

ص:475

این کلام،شریفترین کلامی است که توحید آفریدگار بدان اثبات می شود.

ما در خطبهٔ اوّل به زیبایی ترکیب و ادای کامل مقصودی که این جمله در بردارد اشاره کردیم و خلاصه آن که،این کلام تمام مراتب توحیدی را در بردارد.

نحویان چنین پنداشته اند که در این کلمه خبری برای«لا»مقدّر است و تقدیر کلام را چنین دانسته اند«لا اله لَنا الاّ اللّه»یا«لا الهَ موجودٌ الاّ اللّه»هر خبری که در این جا در تقدیر بگیریم کلمه را از آنچه که افادهٔ اطلاق می کند خارج می سازد.و معنای خاصّی که در آن نیست به آن می دهد و آن معنا چیزی است که انسان مخصوص خود می پندارد پس بهتر آن که خبر لا،الاّ اللّه باشد و نیازی به تقدیر کلمهٔ زیادی نباشد.

برای کلمهٔ «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» فضایلی به ترتیب زیر نقل شده است:

اوّل-گفتهٔ پیامبر(صلی الله علیه و آله)که فرمود برترین ذکر «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» ،و برترین دعا الحمد للّه است.

دوّم-ابن عمر از پیامبر(صلی الله علیه و آله)نقل کرده که فرمود:«بر اهل «لا-إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» به هنگام مرگ و برانگیخته شدن در قیامت وحشتی نیست،گویا می بینم اهل «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» را که به هنگام نفخ صور موهای سرشان را از خاك پاك می کنند و می گویند:

سپاس خدا را که از ما غم را بر طرف ساخت.» (1)سوّم-روایت شده است وقتی مأمون از مرو بازگشته و به عراق می رفت به نیشابور رسید و پیشاپیش او علیّ بن موسی الرضا(علیه السلام)بود.گروهی از بزرگان بپا خاستند و گفتند تو را به حق قرابتت با رسول خدا می خوانیم،ما را حدیثی کنی که سودمند باشد.امام(علیه السلام)از پدرش و پدرش از پدرانش و پدرانش از رسول خدا و رسول خدا از جبرئیل و جبرئیل از خداوند متعال روایت کرد که خداوند فرموده است:«کلمهٔ «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» دژ محکم من است پس هر که داخل دژ استوار من

1- لیس علی اهل «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» وحشة فی الموت و لا عند النشر و کانّی انظر الی اهل «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» عند الصّیحة ینفضون شعورهم من تراب و یقولون «الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ» .

شود از عذاب من در امان است» (1).

چهارم-پیامبر خـدا(صـلی الله علیه و آله)فرمود:با کافران مقاتله می کنم تا بگویند «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» ،هر گاه این کلمه را گفتند از جانب من خون و مالشان در امان است و حسابشان با خداست.

بعضـی از دانشمندان گفته اند خداوند تعالی عذاب را بر دو گونه قرار داده است:یکی شمشیری که در دست مسلمین است و دیگری عذاب آخرت.شمشـیر در غلافی است که دیـده می شود و آتش در غلافی است که دیده نمی شود،خداوند متعال به رسول خدا(صـلی الله علیه و آله)فرمود:«هر کس زبانش را از غلاف مرئی که دهان است در آورد و بگوید «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» شمشیرمان را در غلاف مرئی قرار می دهیم و آن که زبان دلش را از غلافی که دیده نمی شود و آن غلاف شـرك است در آورد و بگوید «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» شمشـیر عذاب آخرت را در غلاف رحمت قرار می دهیم،خوب را به خوب و بد را به بد پاداش می دهیم و در آن روز ستمی نیست (2)».

فرموده است: شهادة ممتحنا اخلاصها معتقدا مصاصها «شهادت»از نظر قواعد نحوی مصدر است و به دو صفت(ممتحنا، معتقدا)که برای شاهد صفتند توصیف شده است.

کلمـهٔ«ممتحن»به معنای آزموده است.مقصود این است که شـهادت دهنـده در اخلاص شـهادتی که آن را واجد است خود را آزموده و از شبهـات باطـل بـدور بوده و از هر ذهنیّتی غیر خداونـد متعال روی گردان است و در ادای این شـهادت زیور توحیـد را پوشـیده است و از آلودگیهای شرك خفی چنان که

1- «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی.

2- من اخرج لسانه من الغلاف المرثی و هو الفم فقال «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» ادخلنا السـیف فی الغمـد المرثی و من اخرج لسان قلبه من الغلاف الّذی لا یری و هو غفلا الشّرك فقال «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» ادخلنا سیف عذاب الاخرة فی غمد الرحمة واحدة بواحدة جزاء و لا ظلم الیوم.

لازمهٔ توحید مطلق و اخلاص عملی است،پاك و منزّه است.

فرموده است: نتمسّك بها ابدا ما ابقانا و ندّخرها لاهاویل ما یلقانا فانّها عزیمة الایمان ،الی قوله... و مدحرة الشیطان .

این فراز از سخن امام(علیه السلام)اشاره به این است که انسان در مدّت زندگی دنیوی اش برای کارهای مهم و آمادگی یافتن به وسیلهٔ آنها برای شداید قیامت لازم است به توحید تمسّك جوید و سپس دلیل تمسّك به توحید و ذخیره ساختن آن برای آخرت با چهار وصف توضیح داده شده است.

اوّل-عقیدهٔ ایمانی و عزم راسخی است که خداوند تعالی از بندگان خویش خواسته است.علاوه بر این آنچه از شریعت از قواعد و فروع آن رسیده است شاخه های توحید و توابع و متممّها و اموری است که ما را بر اسرار توحید و رسیدن به اخلاص در توحید یاری می دهد.

دوّم-کلمهٔ توحید کلید نیکوکاری است،زیرا آن اوّل کلمه ای است که با آن باب شریعت باز می شود و بندهٔ خدا برای پیمودن راه اخلاص به وسیلهٔ افاضهٔ احسان خدا و نعمتهای پیاپی او آماده می شود.چنان که توحید اوّلین خواستهٔ خدا از بندگان است و در فطرت آنها سرشته و بر زبان انبیای خود نیز جاری ساخته،آخرین چیزی است که انسان را به اخلاص می رساند و سعادت آخرت او را تأمین می کند.

سوّم-کلمهٔ«توحید»باعث رضایت رحمان است و این که کلمهٔ توحید رضایت پروردگار را جلب می کند امری است روشن،زیرا توحید خوشنودی خدا را فراهم می کند و سبب نزول رحمت کامل حق و مزید نعمت بر اشخاصی است که با آن منوّر شده اند و نیز خشم خدا را از انسان برطرف می کند چنان که پیامبر فرمود:«بر پیکار با کافران مأمور شده ام تا «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» بگویند (1)...»

1- قال(صلی الله علیه و آله):امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» الخبر

چهارم-کلمهٔ توحید موجب طرد و راندن شیطان است و این نیز بخوبی روشن است،زیرا نهایت تلاش شیطان ایجاد شرك ظاهر یا خفی است و کلمهٔ توحید ضد خواست شیطان است.ظاهر کلمهٔ توحید ظاهر دعوت شیطان را دفع،و باطن کلمهٔ توحید باطن خواست او را ریشه کن می کند،و چنان که شرك دارای مراتب بی نهایت است،اخلاص در کلمهٔ توحید نیز بی نهایت است.هر مرتبه ای که از سلوك در اخلاص پیموده شود در مقابل آن مرتبه ای از شرك سقوط می کند و تلاش شیطان در ایجاد آن مرتبه از شرك باطل می شود تا اخلاص به قدر امکان کامل شود و بنیانهای شیطان کاملاً نابود شده و هنگام تلاوت این آیه:

«رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهّابُ» » (1)، شیطان کاملاً رانده و مأیوس می شود .

فرموده است: و اشهد انّ محمّداً عبده و رسوله رسول خدا فرموده است کسی که به یگانگی خدا شهادت دهد و شهادت دهد که محمد(صلی الله علیه و آله)رسول و فرستادهٔ اوست و زبانش به آنها گویا و قلبش بدانها مطمئن گردد،آتش جهنم بر او حرام می شود (2).

دلیل همراه شدن شهادت به رسالت پیامبر با کلمهٔ توحید این است که هدف از شریعت اخلاص در توحید است و این اخلاص جز به پیمودن همهٔ مراتب آن حاصل نمی شود و سلوك در مراتب اخلاص جز به شناخت چگونگی سلوك میسّر نمی شود و چنان که می دانیم هدف از فرستادن پیامبران و وضع شرایع آموختن کیفیّت سلوك در درجات اخلاص است.بنا بر این گواهی و اقرار به صدق

1- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(8) [1]یعنی:پروردگارا در دل ما لغزش مینداز بعد از آن که ما را هدایت کردی و از جانب خود بر ما رحمت آور که تو بخشنده ای.

2- من قال اشهد «لا إِلهَ إِلاَّ اللّهُ» و اشهد انّ محمّدا رسول اللّه فجری بها لسانه و اطمأنّ بها قلبه حرمت النّار علیه.

تبلیغ کننـدهٔ رسالت و روشن کنندهٔ راه اخلاص،بعد از کلمهٔ اخلاص برترین کلمه است زیرا شـهادت بر رسالت پیامبر به منزلهٔ بابی اسـت برای ورود به توحید،و به همین دلیل مقرون به کلمهٔ توحید شده است.

فرموده است: ارسله بالدّین المشهور ،الی قوله... و الامر الصّادع تمام این فراز به بزرگداشت رسول گرامی در ارتباط با آنچه از دیانت آورده است اشـاره دارد.و عبـارت دین مشـهور،به دین پیامبر اشاره دارد که چگونگی پیمودن راه راست را می شـناساند،و عبارت،علم مأثور بیان کنندهٔ این حقیقت است که دین پیامبر اسـلام هدایت کننده و پیشوای خلق است که آنها را به محضر خداوند که منظور همهٔ ادیان آسمانی است هدایت می کند،همچنان که شأن علم این را اقتضا می کند.

کلمهٔ مأثورا در عبارت امام(علیه السلام)اشاره به یکی از دو معنای زیر دارد:

1-دین اسلام مأثور است،یعنی بر دیگر ادیان مقدّم است،چنان که بیرق در جلو جمعیّت برافراشته می شود و به وسیلهٔ آن جمعیت هدایت می شوند.

2-دین اسلام مأثور است،یعنی از قرنی به قرنی برای هدایت انتقال می یابد.

منظور از کتاب مسطور قرآن است که حقایق آن در لوح دل نوشته شده و نیز مقصود از نور ساطع و ضیاء لامع رمزی است که پیامبر(صلی الله علیه و آله)آن را آورده و روشی است که آن را دوست می دارد و به اجرای آن دستور داده است.

دین اسلام نوری است که آینهٔ دلهایی آن را منعکس می سازد که از شبهه و شرك پاك باشد.

توصیف دین به صادع بودن از جهت ناخشنود بودن از متخلّفان اوامر خدا و سرکوب کسانی است که راه حق را نمی روند و با میل و اختیار در جهت خلاف شریعت حرکت می کنند تا آنجا که راه باطل آنها راه خدا را نقض می کند

و آنچه از فساد که موافق طبعش می باشد آشکار می کند،چنان که خداوند متعال «صدع»را به معنی آشکار کردن به کار برده است،آنجا که می فرماید: «فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ » (1).

فرموده است: ازاحة للشّبهات ،الی قوله... تخویفا بالمثلات این عبارت اشاره به اموری است که به مقصد بعثت نزدیك می باشد.امام(علیه السلام) به سه مقصد از مقاصد بعثت به شرح زیر اشاره فرموده است:

اول-بعثت،از بین بردن شبهات است که از اهمّ مقاصد بعثت به شمار می آید،زیرا بر طرف کردن گرفتاریهای دنیوی و شبهات باطل از دل مردم مهمترین مقصد شارع است.

دوّم-علت زدودن شبهات به وسیلهٔ دین،دلیل روشنی است که برای اثبات ادّعا اقامه می شود و گفتاری راست که حقیقت را در عمق دل مردم جای می دهد همچنان که خدای تعالی فرموده است: «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (2).

سوّم-بر حذر داشتن گناهکاران از گناه به وسیلهٔ آیات نازله و ترساندن آنها از کیفرهایی که به جنایتکاران خواهد رسید،همچنان که خداوند متعال فرموده است: «أَ فَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَساكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِأُولِي النُّهى» (3).

این ترسانیدن،براهین و گفتار دینی را که در آنها تحذیر و انذار هست برای کسانی که صفای دل ندارند و صرف گفتار در آنها بی اثر است ثابت می کند.

1- حجر(15):آیهٔ(94): [1]آنچه به تو امر شده است آشکار ساز و از مشرکان دوری کن.

2- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(125):و [2]با اهل جدل با بهترین طریق مناظره کن.

3- سورهٔ طه(20):آیهٔ(128): [3]آیا برای هدایت آنها کافی نیست که بسیاری از پیشینیان را(که طغیان و فساد کردند)هلاك کردیم و اینها در مساکن(ویران شده)آنان رفت و آمد دارند در اینها دلائل روشنی است برای صاحبان عقل.

فرموده است: و النّاس فی فتن انجذم فیها حبل الدّین ،الی قوله... و قام لواؤه احتمال دارد که«واو»در«و النّاس»واو ابتدا باشد،در این صورت سخن امام(علیه السلام)آغازی است بر مذمّت روزگار و آنچه که در آن از بلا و محنت و ترسها و جنگها به خاطر اختلاف خواسته ها و تشتّت آرا وجود دارد.غرض امام(علیه السلام)از این عبارت،توجه شنوندگان به آنچه از آن غفلت دارند می باشد و فتنه های فراگیر و بدیهای موجود را برمی شمارد تا مردم را از غفلت در آورد و آنها در پیمودن راه حق نهایت جدیّت و کوشش را به عمل آورند.از مذمّتهایی که به دلیل ویژگیهای اخلاقی و گرفتاری به فتنه و آشوب یاد می کند اموری هستند که هر چند زیادند ولی در نهایت به ترك مراسم شریعت و عدم پیمودن راه حق و در افتادن به راه باطل باز می گردد.منظور از قطع ریسمان(حبل)دین اشاره به انحراف مردم از راه مستقیم و عدم توسل آنها به اوامر خداوند سبحان و در افتادن در فتنه ها می باشد.

استعمال لفظ«حبل»در این جا و در قرآن کریم:ف «اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِیعاً» ،برای قانون شریعتی که توسّل و عمل به آن مطلوب است استعاره آورده شده است.و بدین سان استعمال کلمهٔ سواری استعاره است،یا برای قواعد و ارکان دین که لزوماً باید آن را استوار ساخت مانند جهاد،که در آن زمان از مردم بشدّت خواسته شده بود،بنا بر این مقصود از تزعزع،عدم پایداری و استقامت مردم بر جهاد است،و یا منظور از سواری،اهل دین می باشند،کسانی که به امر دیانت قیامت و به آن عمل می کنند و در این راه از ملامت هیچ ملامتگری نمی هراسند.بنا بر این تعبیر،تزعزع مرگ یاران دین و یا ترس آنها از دشمنان کینه توز است.در هر صورت جمله به صورت استعارهٔ لطیفی به کار رفته و وجه شباهت آن روشن است.

امام(علیه السلام)با عبارت «اختلاف نجر» اشاره کرده است به اختلاف اصل که همهٔ مردم در آن شرکت دارند و فطرتی که خداوند همهٔ مردم را بر آن فطرت

آفریده که شـریعت را الزامی می داند،زیرا همهٔ مردم با سرشت اولیّه بر وجود رسول اتفاق نظر دارند و پس از آن در مرحلهٔ عمل هر گروهی مذهبی را گرفته و اختلاف نظر پیدا می کنند.

معنای دیگری که برای نجر کرده انـد«حسب»می باشـد که به معنای دین است.بنا بر این احتمال دارد که مقصود حضـرت از اختلاف نجر اختلاف در دین باشد و با کلمهٔ تشتّت امر به تفرّق کلمه مسلمین اشاره کرده اند و منظور از جملهٔ:

و ضاق المخرج و عمی المصدر ،این است که مردم پس از افتادن در شبهاتی که موجب تفرقهٔ آنان می شود راه خارج شدن از مشکلات بر آنها تنگ شده و یا راه خروج را نمی یابند و نمی بینند.

کلمهٔ«عمی»در این عبارت اشاره به گفتهٔ حق تعالی است که می فرماید:

«فَإِنَّها لا تَعْمَی الْأَبْصارُ وَ لکِنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (1).

کلمـهٔ«عمی»اسـتعارهٔ زیبـایی اسـت در هـدایت نیـافتن،زیرا کـوری در حقیقت عبـارت از نداشـتن ملکـهٔ چشم است.وجه شـباهت این است،چنـان که کور بـا چشـمش مقصـد محسوس را نمی توانـد پیـدا کنـد کسـی که از نظر بـاطنی کور است به مقاصـد معقولش راه نمی یابد،چون بصیرتش را از دست داده و وجوه رشد و هدایت را تعقّل نمی کند .

جملهٔ:بخمول الهدی،به ظاهر نبودن هدایت در میان آنها اشاره دارد زیرا آنها سرچشـمه هدایت را گم کرده و روشـنی هدایت در آنها وجود نـدارد و به این دلیل کلمـهٔ عمی را به طور عموم به کار برده است تا توضـیح دهد که گمراهان در راه نیافتن و نپیمودن طریق مسـتقیم و عدم خروج از ظلمت و تاریکیهای باطل با آنان اشتراك دارند.

1- سورهٔ حج(22):آیهٔ(46): [1]چشم سر آنها کور نیست ولی چشم دلهایی که در درون سینه هایشان قرار دارد کور است.

سپس با جملهٔ:بعصیانهم للرّحمن و نصرهم للشیّطان،توضیح می دهد که روش هدایت نیافتگان دوری از حق و یاری دادن باطل می باشد که آرزوی شـیطان است.بنا بر این آن که یاری شـیطان می کنـد و از رحمان دوری دارد به باطل دست یازیده و ایمان را خوار و قواعد آن را سست کرده و از آن دوری جسته است و با ترك ایمان و خذلان آن خاستگاهی برای ایمانش باقی نمانده است.

مقصود از«دعائم»ممکن است دعوت کنندگان به حق و عمله ایمان باشد.و منظور از خراب شدن و از بین رفتن آن نبودن دعوت کنندگان به حق و یا نپذیرفتن سخنشان باشد.

مقصود از ناشـناخته بودن معالم،ناشـناخته مانـدن دعوت کنندگان به حق به دلیل کمی تعدادشان در میان مردم است.احتمال دیگر این که مقصود از دعائم، قواعـد دین ماننـد جهاد و غیره باشـد و خراب شدن و از بین رفتن آن،عدم قیام مردم به جهاد و امثال این باشد و منظور از ناشـناخته بودن آثار دین محو شدن نشانه های دیانت از دل و قلب مردم باشد.و جملهٔ:و بدروس سبله و عفی شرکه،اشاره به این است که از دین اثری که با آن شناخته شود،باقی نماند.

تمـام جملاـتی که توضـیح دادیم مبالغـهٔ در ضـعف دین و رونق و رواج راه شـیطان و مراحلی است که شـیطان مردم را به انجام محرّمات خداوند جلب می کند .

جملهٔ:و اعلام الشّیطان و لواؤه،یا به پیشوایان شیطانی و دعوت کنندگان به باطل که مردم از آنها پیروی می کنند اشاره دارد و یا اندیشه های باطلی است که شـیطان در ذهن مردم می آراید و مورد خواست آنها واقع می شود.در این صور ذهنی مردم رام شـیطان شده و از او تبعیّت می کنند همان گونه که در جنگها مردم به دنبال پرچمها و بیرقها می روند .

فرموده است: فی فتن داستهم باخفافها و وطئتهم باظلافها و قامت علی سنابکها

ص:484

احتمال دارد که«فی فتن»متعلق باشـد به جملـهٔ سارت اعلامه و قام لواؤه.و نیز احتمال دارد که متعلق به فعل مقـدّری باشد که آن خبر دوّم برای کلمـهٔ «و الناس»باشد.این فتن همانی است که در ابتدا حضـرت بدان اشاره داشت و اینك دوباره آن را با اوصافی اضافه آورده است و آن را به انواع حیوانـات تشبیه کرده است و برای آن کف پـا و نـاخن و سم به عـاریت گرفته که لگـدمال می کننـد و بـا سمّ بر روی آنهـا می ایسـتند.و نیز احتمـال دارد که این جا کلماتی در تقـدیر باشـد یعنی،آنها را با پای شتران و سمّ گاوها و اسـبها لگـدمال کرده و بر روی آنها ایستاد،به عنوان مضاف حذف شده،و مضاف الیه به جای آن قرار گرفته است (1).

با در نظر گرفتن این کلمات در تقدیر،مجاز در نسبت است و نه در کلمه .

فرموده است: فهم فیها تائهون «فا»برای تعقیب و«تائهون»اشاره به سرگردانی آنها در گمراهی و انحراف از مقصد در تاریکیهای فتنه است و منظور از حیرت آنها مشـکوك بودنشان در این است که حق در کدام جهت است و ندانستند که حق با علی(علیه السلام)است یا با معاویه، و مقصود از جهلشـان عـدم آگاهی آنها از حق و اعتقاد بعضـی از آنها در شـبههٔ حکمیّت به بطلان آن بوده است و بعضـی در شـبههٔ خون عثمـان اعتقـاد باطـل یـافته انـد و نظیر این شـبهات که برخاسـته از جهل مرکّب آنهاست و با فتنه ای که شـیطان و پیروانش برای آنها پیش آوردند،گول خوردند و از راه حق منحرف شدند.

فرموده است: فی خیر دار و شـرّ جیران احتمـال دارد که این جـار و مجرور به عنوان خبر سوّم ماننـد جملـهٔ: «فی فتن» ، متعلّق به «سارت اعلامه» باشـد و نیز جایز است که متعلّق به «تائهون» و افعال بعد از آن باشد.شارحان نهج البلاغه در مقصود کلام امام(علیه السـلام)خیر دار،اختلاف

1- به نظر می رسـد اشـتباه رخ داده زیرا مضاف الیه در جمله حذف و مضاف باقی مانده است،مگر آن که کلمهٔ ابل،بقر و خیل را مضاف و ضمیرها را مضاف الیه بدانیم که در این صورت کلام شارح صحیح است-م.

پیدا کرده اند.بعضـی گفته اند مقصود سـرزمین شام است زیرا آن سـرزمین مقدّسی بود ولی قاسطین در آن جا مأوا گرفته بودند و در همین زمینه معنای کلام امام(علیه السلام) را که فرمود: نومهم سهود و کحلهم دموع ،چنین دانسته اند که مردم شام به دلیل اهمیّتی که به کارشان می دادنـد و خود را آمـادهٔ پیکـار بـا آن حضـرت می کردنـد خوابشان نمی برد و بر کشـتگانشان گریه می کردنـد و ممکن است مقصود از سرزمینی که دانشـمندان آن به سـکوت واداشـته شـده است خود آن حضـرت و یـاران او باشـد و منظور از نـادان محترم داشـته معـاویه و اطرافیانش باشد.

بعضـی دیگر گفته اند منظور از خیر دار سـرزمین عراق و بدترین همسایگان بعضـی از اصـحاب آن حضـرت باشـند که از جهاد سرپیچی کردنـد.و به این دلیـل مردم عراق در کلاـم امـام(علیه السـلام)بـدترین همسایگان شـمرده شـده انـد که حق را خوار کردنـد و دین را یاری ندادند،زیرا بهترین همسایه آن است که کمك کار دین خدا باشد.

با توجه به معنای دوّم منظور از نومهم سـهود ،یعنی ترس مردم عراق از جنگ و سـرگردانی آنها در اندیشه صحیح.و منظور از کحلهم دموع یعنی بر کشـتگانشان مرتّب می گریند.بنا به قولی برای پرداخت هزینه های جنگ گریه می کنند،زیرا آن که در بخشش به کمال رسیده باشد اشك نمی ریزد،بعضی دیگر گفته اند مقصود از «خیردار» دار دنیاست،زیرا دنیا جای عمل شایسته است و بیشتر مردم دنیا نادان و بدکارند.

مقصود از«خیر»صـفت تفضـیلی نیست تا توهّم برتری دنیا بر آخرت پیش آید،بلکه صـرفاً اثبات فضیلت دنیاست.صفت تفضیلی چنان که برای اثبات افضـلیت آورده می شود برای اثبات فضـیلت نیز آورده می شود و دنیادار فضیلت است برای کسانی که به اوامر خدا قیام کنند و جهتی که خدا آنها را برای آن آفریده است،یعنی مزرعه بودن دنیا برای آخرت را رعایت کنند.حدیثی نیز بدین

معنی وارد شده است.با توجه به معنای سوّم، معنای «اهلها شرّ جیران» یا این است که ساکنان دنیا بدترین سکنا گزیدگانند و یا این است که بدترین همسایگانند برای همسایگانشان که به آنها بر علیه دشمنان دین متوسّل شوند.به این دلیل بدترین همسایگانند که دین را یاری نمی کنند و با یاری کنندگان دین علیه دشمنان دین قیام نمی کنند.سخن امام(علیه السلام)که فرمود: نومهم سهود و کحلهم دموع ،ظاهراً به عموم مردم اعم از اصحاب خود و اصحاب معاویه هر کس که مورد توجّه حضرت در امر جنگ و دخول در کارزار بوده است مربوط می شود.

امام(علیه السلام)در توصیف آن مردم به کم خوابی به دلیل ترس از جنگ،و هجوم بعضی به بعضی،و اهمیّت فراوانی که به جنگ می دادند و در صحرای باطل حیران و سرگردان بودند مبالغه کرده است،به حدّی که کم خوابی آنها را بیدار خوابی که در حقیقت خواب نیست نامیده و برای کم خوابی لفظ بیدار خوابی را به عاریه آورده است که گویا کم خوابی خود همان بیدار خوابی است.و از باب مبالغه در تشبیه جریان اشك را سرمه چشمشان دانسته است تا آنجا که گویا اشك،همان سرمه است.وجه شباهت این است که به دلیل فراوانی جریان اشك چشمشان،و همراهی آن با مژگان،شباهت یافته است به چیزی که به طور عادت همواره در چشمشان همراهی می باشد و آن عبارت از سرمه است و به همین دلیل لفظ«کحل»را برای اشك استعاره آورده است.

احتمال دارد که جملهٔ: بارض عالمها ملجم و جاهلها مکرّم ،مانند جملات قبل متعلّق به «سارت اعلامه» باشد.

حال اگر کلام امام(علیه السلام)را که فرمود خیر دار به معنای دنیا بگیریم،کلام دیگر امام(علیه السلام)بارض...اختصاص به مکان خاصّی از مردم دنیا پیدا می کند.گویا، چنین فرموده است که مردم در بهترین خانه ای زندگی می کنند که دنیاست و در عین حال در سرزمینی هستند که وضع آن این است:دانشمندش مهر سکوت و

خواری از ناحیـهٔ مردم بر دهان دارد که نمی توانـد امر به معروف و نهی از منکر کنـد زیرا دانش در بین آنها وجود ندارد و جهل بر آنها غلبه کرده است و نادانان آن سـرزمین مورد احترامنـد به دلیل تناسبی که با نادانی و موافقتی که با باطل دارنـد،و مقصود یا شام است یا عراق.اگر مقصود از خیردار شام یا عراق باشـد«بارض»ویژگیهای شام یا عراق را بیان می کند و بدگویی که در سـخن امام(علیه السـلام)آمده است به مردم آن سـرزمین مربوط می شود که عالمشان به سـکوت واداشته شده و جاهلشان مورد احترام است.هر چند امام(علیه السلام)مذمّت را به سـرزمین نسبت داده،ولی مربوط به انسانهاست.به این دلیل که اگر مذّمت را به سرزمین نسبت دهیم با توصیفی که برای زمین آورده و آن را خیردار خوانده منافات پیدا می کند.

احتمـال دیگر این که«واو»در و النـاس«واو»حالیه باشـد و عمل کننـدهٔ در حال فعل ارسل،در این صورت فتنـهٔ مورد اشارهٔ امام فتنـهٔ عرب جاهلی به هنگام بعثت پیامبر است و بهترین خانه مکّه و بـدترین همسایگان قریش می باشـد و دانشـمند به سـکوت کشـیده کسـی بود که پیامبر را تصدیق و بعثت را حق می دانست و بالجام تقیّه و ترس دهان خود را بسـته بود،و نادان مورد احترام تکذیب کنندگان پیامبر بودند و این احتمال زیبایی است.

بـدان آنچه به ذهن می رسـد این است که این مقـدار از خطبه را که سـیّد رضـی آورده فصول تلفیق شده ای است که نظام خطبهٔ واحدی را نـدارد، هر چنـد به صورت خطبهٔ واحد آمده است ولی به دلیل اختلاف مقاصد و موضوع، مطالب گوناگونی را بحث می کند و نشان دهندهٔ این است که کلمات مختلف امام به صورت تلفیقی خطبهٔ واحدی را به وجود آورده است،که البته خدا آگاهتر است.

ص:488

بخشی که در شأن آل نبی(صلی الله علیه و آله)است

اشاره

هُمْ مَوْضِعُ سِرِّهِ وَ لَجَأُ أَمْرِهِ- وَ عَيْبَةُ عِلْمِهِ وَ مَوْئِلُ حُكْمِهِ- وَ كُهُوفُ كُتُبِهِ وَ جِبَالُ دِينِهِ- بِهِمْ أَقَامَ انْحِنَاءَ ظَهْرِهِ وَ أَذْهَبَ ارْتِعَادَ فَرَائِصِهِ

لغات

اللجأ:پناهگاه موئل:از آل یؤل گرفته شده و به معنای مرجع است.

انحنا:کجیها،اعوجاج فرائض:جمع فریصه،گوشتی که میان پهلو و شانه قرار دارد و در حیوان همیشه می لرزد.

ترجمه

«آل نبی(صلی الله علیه و آله)جایگاه سرّ خدا،و پناهگاه دستورات او و خزانهٔ دانش او، مرجع حکمتهای او و حافظ کتابهای او،و سبب استواری دین او هستند،خداوند به وسیلهٔ ایشان خمیدگی دین خود را راست کرد و لرزش دین را توسط آنان زایل فرمود .»

شرح

میان قراین چهارگانهٔ«سر،امر،علم،حکم»سجع متوازی است،تمام ضمایر مفرد عبارت فوق به خدا باز می گردد خبر ضمیر ظهره و فرائصه که به رسول خدا باز می گردد.به این دلیل که کلمهٔ اللّه و رسول در آغاز خطبه به کار رفته است.قول دیگر این است که تمام ضمایر بدون استثنا به رسول باز می گردد.

امام(علیه السلام)با بیان موضع سرّ اشاره به کمال استعداد نفوس امامان(علیه السلام)برای اسرار خدا و حکمت او دارد،زیرا موضع حقیقی برای چیزی آن جایی است که شیئی را بپذیرد و آمادگی آن را داشته باشد.و با بیان ملجأ امره اشاره به این فرموده است که آنان یاران دین خدا و قیام کنندگان به دستورات او و حامیان دین

می باشند، مردم به آنها پناه می برند و دین به وسیلهٔ آنها استقرار و استحکام می یابد و جملهٔ:عیبة علمه، مرادف«موضع سرّه»است.در عرف گفته می شود فلان شخص عیبة علم است وقتی که جایگاه اسرار باشد.

کلمه«عیبة»استعاره از نفوس شریف امامان است.وجه شباهت نیز روشن است.همان طور که شأن عیبة حفظ و نگهداری چیزی است که به او سپرده می شود و از تلف و آلودگی آن را حفظ می کند،ذهن پاك امامان(علیه السلام) نگهدارندهٔ علم خدا از نابودی و نگهدارنده آن از ذهن ناشایستگان است.به این دلیل استعاره آوردن لفظ«عیبة»برای ذهن امامان(علیه السلام)استعاره زیبایی است،و منظور از این که آل پیامبر مرجع حکمتهای خدا هستند.این است که هر گاه حکمت از ذهن دیگران برود برای یافتن حکمت باید بدانها رجوع کنند،و باید از آنها بخواهند و باید از آنها به دست آورند.

و معنای این که آنها پناهگاه کتب الهی هستند این است که آل رسول(علیه السلام) کتب الهی را حفظ کرده،درس می دهند و تفسیر می کنند،علم و تأویل کتب الهی نزد آنهاست.کلمهٔ کتب اشاره به قرآن و کتابهای آسمانی قبل از قرآن می باشد،چنان که در جای دیگر از امام(علیه السلام)نقل شده است که:«اگر برای من جایگاهی قرار دهند و بر آن بنشینم میان اهل تورات به توراتشان،و میان اهل انجیل به انجیلشان،و میان اهل زبور به زبورشان،و میان پیروان قرآن به قرآنشان داوری خواهم کرد.به خدا سوگند هیچ آیه ای در صحرا یا دریا یا کوه و دشت یا آسمان و زمین یا شب و روز نازل نشده،مگر این که من می دانم در بارهٔ چه کسی و چه وقتی نازل شده است».استعارهٔ لفظ کهف شبیه استعارهٔ لفظ عیبة برای امامان(علیه السلام)است.

مقصود از این که آل رسول جبال دین پیامبرند این است که از وساوس شیاطین و تبدیل و تحریف دین به امامان پناه برده می شود،چنان که شخص

ترسناك از شيء آزار دهنده به كوه پناه مى برد،و اين جمله نيز استعارهٔ زيبايى است براى آل نبى .

و مقصود از اين كه فرمود: بهم اقام انحناء ظهره ،اين است كه خداوند سبحان امامان را براى پيامبر بازوان و پشتوانه هايى قرار داد كه ضعف خود را با آنان قوّت بخشد و پشت خود را بدانان استوار سازد و امر دين خود را به وسيلهٔ آنان تأييد فرمايد.

انحناء ظهر كنايه از ضعف پيامبر در آغاز اسلام است.بنا بر اين سزاوار اين بوده است كه خداوند امامان را براى پشتيبانى دين مقرّر داشته و آنان را براى يارى دين و دفاع از آن و از بين بردن ضعف دين تقويت فرمايد.

و معناى سخن امام(عليه السلام)كه فرمود: و اذهب ارتعاد فرائصه ،اين است كه خداوند به وسيلهٔ آل پيامبر خوف و ترس را از پيامبر بدور كرد،ترسى كه از ناحيهٔ مشركان بر حوزهٔ دين ممكن بود وارد شود و اين عبارت كنايه از شيئى به بعضى از لوازم آن مى باشد،زيرا لرزش فرائص از لوازم شدّت ترس است.

تمام صفاتى كه براى خاندان پيامبر و نزديكان او از بنى هاشم ذكر شد مانند:عبّاس،حمزه،جعفر و على بن ابي طالب(عليه السلام)در بارهٔ حمايت از پيامبر و گرويدنشان به دين و گرفتاريشان به خاطر دين روشن و واضح است.

بخشى كه در بارهٔ مخالفان امام(عليه السلام)است

اشاره

زَرَعُوا الْفُجُورَ وَ سَقَوْهُ الْغُرُورَ وَ حَصَدُوا الثُّبُورَ- لاَ يُقَاسُ؟بِآلِ مُحَمَّدٍ ص؟ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ- وَ لاَ يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَداً- هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ وَ عِمَادُ الْيَقِينِ- إِلَيْهِمْ يَفِيءُ الْغَالِي وَ بِهِمْ يُلْحَقُ 139 التَّالِي- وَ لَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوِلاَيَةِ- وَ فِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَ الْوِرَاثَةُ- الآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ وَ نُقِلَ إِلَى مُنْتَقَلِهِ

ص:491

لغات

غرور:بی خبری،غفلت ثبور:هلاکت قیاس:چیزی را به چیزی سنجیدن و یکی را در حکم به دیگری ملحق کردن یفئ:باز می گردد.

غلو:گذشتن از حدّی که گذشتن از آن حد شایسته نیست.

تالی:پیرو ولایت:سرپرستی و از جملهٔ ولیّت الامر الیه ولیّا گرفته شده و به معنای آن نزدیکی به چیزی است خصایص:جمع خصیصه،خاص و مختصّ بودن به چیزی.

ترجمه

«مخالفان ما فساد و تباهکاری و نافرمانی را در دلها کاشتند و از آب غرور و فریب آن سیراب ساختند و(نتیجهٔ)آن را که هلاکت بود چیدند.هیچ یك از افراد این امّت با آل محمّد(صلی الله علیه و آله)قابل مقایسه نیست،آنان که همواره از نعمتهای خاندان پیامبر برخوردار بوده اند با آل او برابر نیستند،زیرا آل محمّد(صلی الله علیه و آله)پایه های دین و استوانهٔ یقین هستند.تند روان در دین به آل پیامبر بر می گردند و عقب ماندگان به ایشان ملحق می شوند.ویژگیهای امامت حق آنهاست.و جانشینی و وراثت پیامبر از آنهاست.

اکنون(زمان حکومت امام علی(علیه السلام)حق بازگشته و به جایی که از آنجا رفته بود منتقل شده است».

شرح

سخن امام(علیه السلام)که فرمود:

زرعوا الفجور و سقوه الغرور ،استعاره ای زیباست،زیرا کلمه«فجور» عبارت است از بیرون آمدن از ملکهٔ عفّت و زهد و شکستن حدود عفّت و گرایش به افراط در جهت مخالف زهد،و معنای زراعت افشاندن دانه در زمین است.

امام(علیه السلام)لفظ زرع را برای افشاندن بذر«فجور»در زمین دلها استعاره آورده است.

بعلاوه انتشار بذر و رشد آن در میان مخالفان دیانت شباهت به رشد بذر و انتشار آن در زمین پیدا کرده است و قرینهٔ دیگری است برای استعاره، چون غرور و غفلت مخالفان دیانت به علّت عدولشان از راه راست و گرایش

آنها به انحراف و پرتگاههای هلاکت است و سببی است که آنها را به سرکشی و افزایش نادرستی و تجاوزشان از راه مستقیم می کشاند و لذا شباهت پیدا کرده است به آبی که مایهٔ زندگی،زراعت و رشد و افزایش آن می باشد.به این دلیل مناسب است لفظ سقی را که ویژگی خاص آب است برای ادامهٔ غرور استعاره آورده و غفلت و غرور را به آنها نسبت دهد.و چون نتیجهٔ نهایی فجور در دنیا هلاکتشان به وسیلهٔ شمشیر و در آخرت ابتلا به عذاب الهی است ناگزیر نتیجهٔ فجور با نتیجهٔ زراعت شباهت پیدا کرده و لفظ درو را که نتیجه نهایی زراعت است برای هلاکت آنها استعاره آورده و آنها را به درو شدن نسبت داده است.

جملات فوق علاوه بر زیبایی در استعاره،بر ترصیع نیز دلالت می کند.

وبری(ره)گفته است این کلام امام(علیه السلام)اشاره به خوارج است.قول دیگر این است که در بارهٔ منافقان،وارد شده همچنان که در بعضی نسخ بدان تصریح دارد.به نظر ما(شارح)احتمال دارد که سخن امام(علیه السلام)شامل تمام کسانی می شود که مخالف آن حضرت بوده و از طاعتش،با این گمان که یاوری دین را می کنند و بدان پایبندند،سرباز زدند.توضیح این که چنان که دانسته شد،فجور عبارت بود از بیرون رفتن از تعادل به طرف افراط و هر که عدالت را کنار گذارد و ادّعا کند که طالب حق است.در حقیقت از عدالت در طلب حق بیرون رفته و به غلّو و فجور گرایش پیدا کرده است(و مشمول سخن حضرت می شود)و یقیناً قاسطین که اصحاب معاویه اند،و مارقین که خوارجند و کسانی که به این دو روش معتقد باشند مصداق کامل سخن حضرتند،زیرا همهٔ آنها با گمان این که طالبان حق و یاری کنندگان دین هستند با حضرت می جنگیدند .

فرموده است: لا یقاس بآل محمّد(صلی الله علیه و آله)من هذه الامّة احد ،الی آخر...

در این کلام امام(علیه السلام)آل محمّد(صلی الله علیه و آله)را می ستاید و این ستایش مستلزم

سقوط دیگران از رسیدن به درجه و شایستگی آنان می باشد.این کلام امام(علیه السلام) هر چند در فضیلت بخشیدن آل محمّد(صلی الله علیه و آله)بر تمام افراد می باشد،ولی چون زمینهٔ کلام امام(علیه السلام)به مناسبت خاصّی یعنی جنگ با معاویه بوده است،به فضیلت نفس امام(علیه السلام)و عدم شایستگی معاویه برای خلافت اشاره دارد.بنا بر این جمله: لا یقاس بآل محمد من هذه الامه احد و لا یسوّی بهم من جرت نعمتهم علیه ابدا ، اشاره به این دارد که میان آل محمّد و غیر آنها در فضیلت تناسبی نیست.و منظور از نعمت،نعمت دین و ارشاد به آن است.درستی این داوری امام(علیه السلام) روشن است زیرا منعمی که هیچ کس نمی تواند پاداش نعمتش را تعیین کند حتماً هیچ کس نمی تواند مانند او شود.آل محمد(صلی الله علیه و آله)کسانی هستند که بر حسب استحقاق و استعداد تامّ و کاملشان به این نعمت اختصاص یافته اند و اهلیّت چنین نعمتی را پیدا کرده اند،غیر آنها چنین اهلیّتی را نداشته اند و به درجهٔ آنها نمی رسند تا مانند آنها شوند.چنین نعمتی از ناحیهٔ آنها به مردم افاضه می شود و بقیهٔ افراد امّت آمادهٔ دریافت آن نعمت می باشند.تعلیم و ارشاد آل نبی به گونه ای است که مردم را به خداوند سبحان می رساند .مقصود کلام امام(علیه السلام)که فرمود: هم اساس الدین ،اشاره به این است که استقامت و ثبات و انتشار دین از ناحیهٔ آل محمّد(صلی الله علیه و آله)است،همچنان که ساختمان بر پایه هایش استوار است.و منظور امام(علیه السلام)از عماد الیقین همین معنی است .و این که امام(علیه السلام)فرموده است: الیهم یفي الغالی ،اشاره به این است،آنها که از فضایل انسانی که مدار آن بر حکمت و عفّت و شجاعت است به افراط گراییده اند.چنان که توفیق یارشان می شود به آل پیامبر رجوع می کنند،هدایت می یابند و از آنها این فضایل را به دست می آورند.

و مقصود از: بهم یلحق التّالی ،این است که عقب ماندگان از این فضایل که به تفریط گراییده اند برای کسب این فضایل ناگزیرند به آل محمّد(صلی الله علیه و آله)رجوع

ص:494

کنند و به هدایت آنها به عنایت خداوند دست پیدا کنند ،و این که فرموده است:

و لهم خصائص حق الولایة ،اشاره به این است که سرپرستی امور مسلمین و جانشینی رسول خدا(صلی الله علیه و آله)دارای ویژگیهای خاصّی است که فقط در آل رسول موجود است و شرایطی دارد که باید شخص اهلیّت و استحقاق آن شرایط را داشته باشد و آن ویژگیها چنان که قبلاً بیان شد فضایل چهارگانهٔ نفسانی هستند و بی شك آن فضایل را امام(علیه السلام)داراست.هر چند تمام یا بعضی از این فضایل در غیر آل نبی موجود باشد محققاً از آنها اقتباس شده است و آیا دریا با قطرات آن قابل مقایسه است؟ فرمودهٔ امام(علیه السلام): و فیهم الوصیّة و الوراثة ،اشارهٔ به این است که جانشینی رسول خدا به آن حضرت اختصاص دارد و وراثت آن بزرگوار مخصوص اهل بیت پیامبر است.

گفته اند امام(علیه السلام)از وراثت چیزی را قصد کرده است که از خلافت مهمتر است .

این که فرمود: الآن اذ رجع الحق الی اهله و نقل الی منتقله ،اشارهٔ به این است که با این که او شایستهٔ خلافت بوده است خلافت در نزد دیگران بوده است و حال که امامت به آن حضرت بازگشته،پس از آن که در دست دیگران بوده است باید به آن حضرت رجوع شود احتمال دارد که مراد از حق،حقّ دیگری غیر از امامت باشد ولی آنچه در این جا به ذهن متبادر می شود حق امامت است.

ص:495

3-از خطبه های آن حضرتش که معروف به شقشقیه است

اشاره

:أَمَا وَ اللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلاَنٌ ؟ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ؟ وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى- يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَ لاَ يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ- فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْباً وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحاً- وَ طَفِقْتُ أَرْتَئِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَّاءَ- أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيَةٍ عَمْيَاءَ- يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ- وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ- فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى- فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَذًى وَ فِي الْحَلْقِ شَجًا أَرَى تُرَاثِي نَهْباً حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ- فَأَدْلَى بِهَا إِلَى فُلاَنٍ بَعْدَهُ- ثُمَّ تَمَثَّلَ بِقَوْلِ الْأَعْشَى شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَ يَوْمُ؟حَيَّانَ؟أَخِي جَابِرِ

- فَيَا عَجَباً بَيْنَا هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ- إِذْ عَقَدَهَا لآخَرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرْعَيْهَا- فَصَيَّرَهَا فِي حَوْزَةٍ خَشْنَاءَ يَغْلُظُ كَلْمُهَا- وَ يَخْشُنُ مَسُّهَا وَ يَكْثُرُ الْعِثَارُ فِيهَا وَ الِاعْتِذَارُ مِنْهَا- فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ- إِنْ أَشْنَقَ لَهَا خَرَمَ وَ إِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمَ- فَمُنِيَ النَّاسُ لَعَمْرُ اللَّهِ بِخَبْطٍ وَ شِمَاسٍ وَ تَلَوُّنٍ وَ اعْتِرَاضٍ- فَصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ وَ شِدَّةِ الْمِحْنَةِ حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ- جَعَلَهَا فِي سِتَّةٍ جَمَاعَةٍ زَعَمَ أَنِّي أَحَدُهُمْ فَيَا لَلَّهِ وَ لِلشُّورَى- مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ- حَتَّى صِرْتُ أُقْرَنُ إِلَى هَذِهِ النَّظَائِرِ- لَكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسَفُّوا وَ طِرْتُ إِذْ طَارُوا- فَصَغَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضِغْنِهِ- وَ مَالَ الآخَرُ لِصِهْرِهِ مَعَ هَنٍ وَ هَنٍ إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجاً حِضْنَيْهِ- بَيْنَ نَثِيلِهِ وَ مُعْتَلَفِهِ- وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ- خَضْمَ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نِبْتَةَ الرَّبِيعِ- إِلَى أَنِ انْتَكَثَ عَلَيْهِ فَتْلُهُ وَ أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ- وَ

ص:496

كَبَتْ بِهِ بِطْنَتُهُ فَمَا رَاعَنِي إِلاّ وَ النَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ- إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ- حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ وَ شُقَّ عِطْفَايَ مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ- فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثَتْ طَائِفَةٌ- وَ مَرَقَتْ أُخْرَى وَ قَسَطَ آخَرُونَ- كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللَّهَ حَيْثُ يَقُولُ- «تِلْكَ الدّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» - بَلَى وَ اللَّهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَ وَعَوْهَا- وَ لَكِنَّهُمْ حَلِيَتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ وَ رَاقَهُمْ زِبْرِجُهَا أَمَا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ- لَوْ لاَ حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ- وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ- أَلاَّ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَ لاَ سَغَبِ مَظْلُومٍ- لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا- وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا- وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ

مقدّمهٔ قبل از شرح:

بایـد دانست این خطبه و آنچه در معنای این خطبه است و مشـتمل بر شـکایت امام(علیه السـلام)و تظلّم او در امر امامت می باشـد،میان شیعه و گروهی از مخـالفین شـیعه محل اختلاف است.گروهی از شـیعه ادّعا کرده انـد که این خطبه و آنچه در حکم این خطبه است و در بردارندهٔ شـکایت و تظلّم امام(علیه السـلام)است به تواتر رسیده است و گروهی از اهل سنّت در انکار این حقیقت آن قدر مبالغه کرده اند که گفته انـد:«از علی(علیه السـلام)در امر خلافت شـکایت و تظلّمی ثبت نشده است».و گروهی دیگر از اهل سـنّت فقط همین خطبه را منکر شده و به سـیّد رضـی نسـبت داده اند.حکم قطعی در مورد صدور و عدم صدور این خطبه از امام(علیه السلام)جایی است برای وارد کردن اتّهام از جانب شارحان.

من(شارح)با خداوند تجدید پیمان می کنم که در مورد این کلام امام(علیه السـلام) به آنچه یقین،و یا گمان نزدیك به یقین پیدا نکنم که این سخن امام(علیه السـلام)،یا مقصود سـخن امام(علیه السـلام)است حکمی صادر نکنم.حال در این باره می گویم هر یك از دو دستهٔ فوق الذکر(اعمّ از شیعه و سنّی)به شرح زیر از حدّ تعادل خارج شده اند:

شیعیانی که ادّعای تواتر این الفاظ را از امام(علیه السلام)دارند،طرف افراط و آن دسته از اهل سنّت که منکر صدور شکایت و تظلم از جانب امام(علیه السلام)شده اند طرف تفریط را گرفته اند.

ضعف ادّعای شیعیان این است که علمای معتبر شیعه تواتر عمومی این کلمات را ادّعا نکرده اند،هر چند الفاظ را به طور جداگانه متواتر می دانند.

بنا بر این اختصاص این ادّعا که کل کلمات امام(علیه السلام)در این ارتباط با شکایت و تظلّم متواتر است اختصاص به بعضی از شیعیان دارد.

امّا کسانی که وقوع این خطبه و امثال این کلمات را از امام(علیه السلام)منکر شده اند احتمال دارد انکارشان دو صورت داشته باشد:

الف-یکی آن که قصدشان پیشگیری از توطئه عوام و تسکین خاطر آنها باشد که آشوب بر پا نشود و تعصّبات فاسد برانگیخته نشود و امر دیانت پایدار بماند و همگان به طریق واحد راه دیانت را ادامه دهند و برای آنها روشن شود که میان صحابه که اشراف مسلمین و رهبران آنها بوده اند،خلاف و نزاعی نبوده است تا همگان به راه صحابه بروند و اختلاف را کنار بگذارند،اگر انکار بدین قصد صورت گرفته است قصدی زیبا و نظر لطیفی است.

ب-انکار صدور خطبه از امام(علیه السلام)به این اعتقاد باشد که میان صحابه اختلافی نبوده و در امر خلافت نیز رقابتی نبوده است.انکار به این معنی باطل بودنش روشن است و جز افراد جاهلی که اخبار را نشنیده و با هیچ یك از علما معاشرت نکرده باشند این اعتقاد را نخواهند داشت زیرا جریان سقیفهٔ بنی ساعده و اختلافی که در این باره میان صحابه به وجود آمد و مخالفت امام(علیه السلام)از بیعت امری روشن است که قابل دفاع نمی باشد و به گونه ای هویداست که قابل پوشاندن نیست،تا آنجا که بیشتر شیعه ادّعا کرده اند که امام(علیه السلام)اصولاً بیعت نکرده است و برخی دیگر گفته اند پس از شش ماه به اکراه بیعت کرد و مخالفان،

شیعه مدّعی اند که پس از اندك مدّتی که در خانه اش ماند بیعت کرده و تا مدّت زیادی بر سر این امر اختلاف داشت.

همهٔ این عقاید ضرورتاً وقوع این اختلاف و رقابت در امر خلافت را ثابت می کند.

حق این است که کشمکش خلافت میان علی(علیه السلام)و کسانی که امر خلافت را در زمان وی در دست داشتند ثابت است و شکایت و تظلّم به تواتر معنوی از آن حضرت صدور یافته است.

ما به ضرورت می دانیم که گفتار متضمّن بر تظلّم و شکایت در امر خلافت در فراوانی و شهرت به حدّی است که ممکن نیست همهٔ آنها را تکذیب کرد،بلکه ناگزیر باید بخشی از آن را تصدیق کرد.همین قدر که صدق شکایت ثابت شد مطلب ثابت است.امّا این که خصوصاً با الفاظ معیّنی شکایت صورت گرفته است متواتر نیست،هر چند بعضی از الفاظ از بعضی دیگر مشهورترند.

این نتیجهٔ تحقیق و کوششی است که من در این مورد انجام داده ام(شارح).

بنا بر این ثابت شد که جایی برای انکار صدور این خطبه از امام(علیه السلام)و نسبت دادن آن به سیّد رضی باقی نمی ماند.زیرا تکیه گاه انکار این است که کلام امام(علیه السلام)در این خطبه به صراحت تظلّم و شکایت دارد و اگر تصریح به تظلّم و شکایت را دلیل بر انکار صدور این خطبه از امام(علیه السلام)بدانیم معنایش این است که معتقد شویم میان امام(علیه السلام)و خلفا اختلاف نبوده است،با این که می دانیم این عقیدهٔ باطلی است،بخصوص که این خطبه پیش از سیّد رضی در میان علما مشهور بوده است.

از مصدّق بن شبیب نحوی روایت شده است که گفت:«من این خطبه را بر استادم ابی محمّد بن خشّاب قرائت کردم و به این گفتهٔ ابن عبّاس رسیدم:(من بر هیچ چیز به اندازهٔ قطع کلام امام(علیه السلام)متأسّف نشدم)استادم گفت اگر من در

نزد ابن عبّاس حاضر می بودم می گفتم آیا پسر عموی شما چیزی در دل داشت که در این خطبه نگفت؟او که برای خلفای اوّل و آخر اعتباری باقی نگذاشت.» مصدّق می گوید:«در دل من فکری پیدا شد به استادم گفتم:شاید این خطبه به دروغ منسوب به امام(علیه السلام)باشد.وی گفت نه،سوگند به خدا چنان که تو را می شناسم می دانم که این سخن امام(علیه السلام)است.به استادم گفتم مردم می گویند این خطبه را سیّد رضی آورده است،گفت نه،به خدا سوگند،سیّد رضی کجا و این کلام کجا؟اسلوب این سخن را من در کلام نظم و نثر سیّد رضی ندیدم.

سخن سیّد رضی به این کلام شباهتی ندارد و از سنخ این گفتار نیست،بعلاوه، من این خطبه را به خط دانشمندان مورد اعتماد دیده ام قبل از آن سیّد رضی به دنیا بیاید،پس چگونه می تواند این خطبه منسوب به سیّد رضی باشد؟» من در دو جا تاریخ نگارش خطبه را مدّتی پیش از تولد سیّد رضی دیده ام:

یکی در کتاب انصاف ابی جعفر بن قبّه شاگرد ابو القاسم کلبی یکی از بزرگان معتزله،که وفاتش پیش از تولّد سیّد رضی بوده است و دیگر بار این خطبه را در نسخه ای دیدم که بر آن نسخه خطّ ابو الحسن علیّ بن محمّد بن فرات،وزیر المقتدر باللّه عبّاسی نوشته شده بود،و علیّ بن محمّد بن فرات شصت و اندی سال قبل از تولّد سید رضی می زیسته است.من گمان نزدیك به یقین دارم که این نسخه مدّتی پیش از ابن فرات نوشته شده است.همهٔ اینها می رساند که خطبه مربوط به امام(علیه السلام)است و ربطی به سیّد رضی ندارد.

لغات

تقمصها:آن را مانند پیراهن پوشید.

قطب الرّحی:استوانه ای که سنگ آسیا بر حول آن دور می زند.

سدلت الثّوب:آن را از هم گسیختم،آن را کنار گذاشتم.

الکشح:ران هر حیوان.

طفقت:شروع کردم،قرار دادم.

ارتئی فی الامر:برای رأی صحیح فکر کردم.

ص:500

صال:با نیرومندی خود را به کاری واداشت.

ید جدّاءیا ید جذّاء:دست قطع شده و شکسته.

الطّخیه:ظلمت و تاریکی،عرب به شب تاریك می گوید لیلة طخیاء-ترکیب این کلمه در سخن امام(علیه السلام)دلالت بر تاریکی کارها و مشکل بودن آنها دارد و از همین معنی است کلمة طخیاء یعنی کلام گنگ و نامفهوم.

الهرم:سنّ بالا و پیری.

الکدح:کوشش و کار هاتا:اسم اشاره است برای مؤنّث.

احجی:به عقل نزدیکتر است.

القذی:چیزی که چشم را آزار دهد مانند غبار و خاشاك.

الشّجی:چیزی که از غصه و غم در گلو گیر کند.

التراث:چیزی که به ارث می ماند.

ادلی فلان بکذا:به کسی نزدیك شدن و چیزی را به او واگذار کردن.

شتّان ما هما:چقدر دوراند از هم.

شتان ما عمرو و زید:زید و عمرو با هم زیاد فرق دارند.

کور النّاقه:با شتر مسافرت کردن.

الاقاله:بهم زدن معامله.

الاستقاله:خواستن از کسی که معامله را به هم بزند.

شدّ الامر:کار دشوار شد.

تشطّر:هر کسی قسمتی را برای خود گرفت.

الحوزه:طبیعت،ناحیه.

الکلم:جراحت.

عثار:لغزیدن.هر گاه پای شخص به سنگ یا چیزی مثل آن برخورد کند و بیفتد می گویند عثر یعنی لغزید.

الصّعبه:شتری که هنگام محمل بستن یا سوار شدن رام نیست.

شتق النّاقة بالزّمام و اشتق لها:زمانی است که سواره مهار ناقه را بکشد و با قدرت آن را از حرکت باز دارد.

الخرم:شکافته شدن و دو تا شدن.

اسلس لها:آن را آزاد گذاشت.

تقحّم فی الامر:وقتی انسان خود را در کاری بشدّت وارد سازد.

منی النّاس:مردم گرفتار شدند.

الخبط:حرکت غیر مستقیم.

شماس:فراوانی اضطراب،دلهره.

التّلوّن:تغییر حالت.

الاعتراض:نوعی تغییر حالت.اصل آن در عرض راه،راه رفتن با نشاط و شادی است.

هن:بر وزن اخ کنایه از چیزی زشت و ناپسند است.اصل آن هنو می باشد.عرب می گوید هذا هتك،یعنی این زشتی تو است.

ص:501

الحضن:پهلو،از زیر بغل تا خاصره.

النّفج:به معنی نفخ،ورم.

النّثیل:سرگین حیوانات.

معتلف:چراگاه.

الخضم:با تمام دهان خوردن.بعضی این کلمه را مضغ تلفّظ کرده اند که به معنی دندانهای عقب دهان می باشد.بعضی خضم را خضم تلفظ کرده اند که از نظر معنی فرقی نمی کند.

النّبة:گیاه.

انتکث:نقض کرد و شکست.

اجهز علی الجریح:یعنی سریعاً مجروح را کشت.

کبا الفرس:اسب به سر در آمد.

البطنه:پر خوری در غذا،سیری زیاد.

الرّوع:ذهن و عقل.

راعنی:بیمناك ساخت مرا،ما راعنی یعنی به من توجه نکرد.

انثال الشيء:قرار گرفتن بعضی اشیاء پشت سر هم العطاف:عبا.عطفای نیز نقل شده به معنی دو طرف بدن از نزدیك سر تا زانو.

الرّبیض و الرّبیضه:به گوسفند و چوپان و جایگاه نگهداری گوسفندان گفته می شود.

مروق السهم:بیرون رفتن تیر از کمان.

راقه الأمر:به تعجّب افکند او را.

الزّبرج:زیور و زینت.

النّسمه:انسان،گاهی به معنای حیوان هم به کار می رود.

المقاره:اقرار هر کس نزد دوستش و رضایت آن دو در امری.

الکظّه:پر خوری.

الغارب:بالای شانه شتر العفطه من الشّاة:چیزی شبیه عطسه انسان و بنا به قولی آب دماغ گوسفند.

الشقشـقة من البعیر:چیزی کف مانـنـدی که شتر هنگـام بانگ کردن و مستی از دهان بیرون آورد به خطیبی شقشـقه گفته می شود که دارای سرمایه سخن باشد.

الشّوری:نوعی نجوا و مرادف مشاوره است.

اسف الطّائر:زمانی است که پرنده هنگام پرواز به زمین نزدیك می شود.

الصّغو:میل.

الضّغن:کینه.

الاصـهار:بنا به نظر ابن اعرابی به زنانی گفته می شود که به واسطهٔ کنیزی و نسب و ازدواج حرام می شود و بعضی از اعراب اصهار را جز بر خانوادهٔ زوجین اطلاق می شود.

ترجمه

«(ای ابن عبّاس)آگاه باش به خدا سوگند فلانی(ابو بکر بن ابی قحافه)

ص:502

پیراهن خلافت را بر تن کرد با این که می دانست مقام من نسبت به خلافت به منزلهٔ استوانهٔ سنگ آسیاست،علوم و معارف الهی از ناحیهٔ من سرازیر می شود و هیچ پرواز کننده ای به اوج کمالات من نمی رسد،با این حال چون از خلافت منع شدم جامه ای غیر از آن پوشیدم و از آن اعراض کردم.می اندیشیدم که با دست بریده حمله کنم یا بر ظلمت شدیدی که پیران را فرسوده،کوچك سالان را پیر می کند و در این حالت مؤمن رنج می برد تا خدا را ملاقات کند صبر کنم،دیدم صبر کردن بر این ستم اولی تر است.بنا بر این صبر کردم در حالی که گویا در چشمم خار و در گلویم استخوان بود.میراث خود را تاراج رفته می دیدم تا اوّلی در گذشت و خلافت را پس از خود به فلانی(پسر خطّاب)سپرد.

(سپس به شعر اعشی تمثّل جست) شتّان ما یومی علی کورها و یؤم حیّان اخی جابر (1)

عجیب است با وجود این که اوّلی مرتّباً در زمان حیاتش می خواست خلافت را به نفع من واگذارد به هنگام مرگ آن را به دیگری واگذار کرد،این دو تن هر کدام پستانی از خلافت را بشدّت چسبیده بودند.(ابو بکر)خلافت را در اختیار مرد خشنی گذاشت که خشونتش موجب آزار و جراحت مردم می شد و برخوردش خشن بود،لغزشش در امور دینی بسیار و عذر خطاهایش فراوان بود،همنشین آن مانند کسی بود که بر شتری سرکش سوار باشد که اگر مهار آن را سخت بکشد بینیش از هم بدرد و اگر رهایش کند او را به هلاکت رساند.به خدا قسم مردم در زمان او به گمراهی و سرکشی،و رنگ عوض کردن و انحراف دچار شدند.من در طول این مدت با غم و اندوه سختی صبر کردم تا زمان خلافت(دوّمی)نیز سپری

1- چقدر اختلاف دارد امروز من که بر کوهان شتر سوار و به رنج سفر گرفتارم با آن روزی که ندیم حیّان بردار جابر بودم. ابن اعشی ندیم حیّان برادر جابر و حیّان نماینده انوشیروان در قبیله خود بوده است و به دلیلی از نزد حیّان رانده شده و به سختی گرفتار شده است.این شعر اشاره به این دو حالت است و امام(علیه السلام)روزگار خود را در زمان پیامبر با زمان ایراد خطبه مقایسه کرده و به این شعر تمثل جسته است-م.

شـد و او خلافت را در جمعی قرار داد که به گمان او من هم یکی از آنها بودم،پناه بر خـدا از آن شورا!!آن قـدر در بارهٔ همردیفی من با اوّلی در دل مردم شـك ایجـاد کردنـد که در نـتیجه من را بـا اعضـای شـورا قرین و برابر دانسـتند!!.آنهـا مرا در مسألـهٔ خلاـفت بی اختیـار کرده بودند،ناگزیر در جلسات شورا برای حفظ وحدت مسـلمین شـرکت کردم.پس مردی(سـعد وقّاص)به دلیل حسد از جادهٔ حق منحرف و از رأی دادن به من سرباز زد و فرد دیگری(عبد الرحمن بن عوف)به دلیل خویشاوندی با عثمان از رأی دادن به من خودداری کرد و دو نفر دیگر که از ذکر نامشان ناخشـنودم (بخاطر هـدفهای دیگری)از من کناره گرفتنـد،نتیجه آن شـد که خلیفـهٔ سوّم برگزیده شد در حالی که از غرور دستهای خود را بلند کرده بود و به مقاصد پست حیوانی خود رسیده بود.پس از آن اقوام او اطراف او را گرفتند و چنان که شتر گیاهان بهاری را می خورد اموال خدا را خوردند تا آن که زمانش به پایان رسید و نتایج عملش گریبانش را گرفت و شکم بارگی او وی را با صورت به زمین زد.به من توجه نکردند مگر وقتی که مردم بمانند موی گردن کفتار پشت سر هم و انبوه به من رو آوردند و هر طرف مرا در میان گرفتند چنان که فرزندانم حسن و حسین،زیر دست و پا رفتند و دو پهلویم از فشار جمعیت صدمه دید.مردم مانند گلهٔ گوسفند در اطراف جمع شدند.

وقتی که خلافت را پـذیرفتم گروهی پیمان شـکنی کردنـد(ناکثین)،گروهی از دیانت خارج شدنـد(مارقین)گروهی دیگر راه ظلم را در پیش گرفتند(قاسطین)، گویا اینان سخن خداوند را نشنیده بودند که می فرماید: «تِلْكَ الدّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (1).

بلی،به خـدا سوگنـد اینان کلام خـدا را شـنیده و دانسـته انـد ولی زینتهای دنیا چشم آنها را خیره کرده و به آنها علاقه مند ساخته است.آگاه باشید!سوگند به کسی که دانه را می شکافند و روح را آفرید،اگر نبود حضور حاضران،و اقامهٔ

1- سوره قصص(28):آیهٔ(83): [1]دنیای آخرت را برای کسانی قرار داده ایم که قصـد برتری جویی در زمین را ندارند و فساد نمی کنند و سرانجام نیك برای پرهیزکاران است.

حجّت به وجود یاوران،و پیمانی که خداوند از علما گرفته است بر پرخوری ظالمان و گرسنگی مظلومان صبر نکنند البتّه افسار شتر خلافت را بر گردنش رها می ساختم و زمان خلافت را همانند زمان غصب آن می انگاشتم و محقّقاً در می یافتید که دنیای شما در نزد من از آب دماغ بز بی ارزشتر است.گفته اند:وقتی که امام(علیه السلام)به این جای سخن رسید مردی از اهل قصبه برخاست و به حضرت نامه ای داد،امام(علیه السلام)نامه را گرفت و خواند.در این حال ابن عبّاس عرض کرد یا امیر المؤمنین!چرا کلامت را از آنجا که قطع کردی ادامه نمی دهی؟امام(علیه السلام)فرمود:

هرگز:ابن عباس،این خطبه به منزلهٔ هیجانی بود که فرونشست.ابن عباس گفت به خدا سوگند به اندازه ای که بر قطع این کلام که امام(علیه السلام)قصد داشت بیان کند و نکرد متأسف شدم که بر هیچ کلامی متأسف نشدم».

شرح

مقصود از کلمهٔ «فلان» در کلام امام(علیه السلام)ابو بکر است،چنان که در بعضی از نسخ به آن تصریح شده است هنگامی که امام(علیه السلام)به ترسیم ابو بکر در لباس خلافت می رسد لفظ «قمیص» را به کار می برد از روی کنایه تلبّس او را به خلافت،تقمّص تعبیر کرده است.

ضمیر منصوب در کلام امام(علیه السلام)به خلافت باز می گردد و چون مرجع ضمیر آشکار بوده است آن را بیان نفرموده،مانند کلام حق تعالی: «حَتّی تَوارَتْ بِالْحِجابِ» :«وقتی که خورشید پنهان شد»ضمیر مستتر در تورات به خورشید باز می گردد.

احتمال دیگر این که چون خلافت در سخن امام(علیه السلام)قبلاً ذکر شده،به ضمیر اکتفا کرده است.

واو در جملهٔ: و انّه لیعلم... حالیّه است،«با وجودی که می دانست جایگاه من به منزلهٔ قطب آسیاست او خلافت را به دست گرفت.» چون استوانهٔ آسیا چیزی است که حرکات سنگ را تنظیم می کند و غرض

گردش سنگ حاصل می شود و امام(علیه السلام)نیز بر وفق حکمت الهی نظم دهندهٔ به امور مسلمین و آگاه به سیاست شرعیّه بوده است،به این سبب جایگاه خود را در خلافت به موقعیّت و نقش استوانهٔ آسیا تشبیه کرده است.این کلام امام(علیه السلام)انواع تشبیه موجود در کلام عرب را که سه تا است در خود جمع کرده است:

1-تشبیه منزلت خود به موقعیّت استوانهٔ آسیا که این تشبیه معقول به معقول است،زیرا منزلت استوانه آسیا نظام بخشیدن به سنگ آسیاست و این امری است معقول.

2-خود را به استوانهٔ آسیا تشبیه کرده و این تشبیه محسوس به محسوس است.

3-خلافت را به سنگ آسیا تشبیه کرده و این تشبیه معقول به محسوس است.

چون نیاز آسیا به استوانه ضروری است و جز با استوانه نفع سنگ آسیا حاصل نمی شود،از تشبیه کردن منزلت خود به منزلت استوانه آسیا منظور آن حضرت این است که غیر از او نمی تواند در امر امامت جایگاه او را داشته باشد و با وجود او غیر او برای خلافت اهلیّت ندارد،چنان که غیر استوانهٔ آسیا نمی تواند منزلت و شایستگی آن را داشته باشد .

سپس امام(علیه السلام)شایستگی خود را با دو صفت: ینحدر عنّی السیل :«علم و دانش از ناحیهٔ من به مردم می رسد» و لا یرقی الیّ الطیر :«و هیچ اندیشهٔ پیشروی به مقام علمی من نمی رسد»،تأکید کرده است و دو صفت مزبور را برای خود استعاره آورده است به شرح زیر:

1-این که سیل از ناحیهٔ امام(علیه السلام)جاری می شود جریان سیل از صفات کوه و مکانهای مرتفع می باشد و در عبارت امام(علیه السلام)کنایه است از بلندی مقام و شرافت آن حضرت که علوم و اندیشه های بلند سیاسی از ناحیهٔ آن

حضرت شروع و جریان پیدا می کند.برای کمالات خود لفظ سیل را استعاره آورده است.

2-این که هیـچ پرنده ای به بلندی مقام او نمی رسد،کنایه از نهایت علوّ درجهٔ علمی آن حضـرت می باشد زیرا هر مکان مرتفعی که از آن سیل جریان یابـد لازمه اش این نیست که پرنـده ای به آنجا نتواند پرواز کند،پس جملهٔ دوّم علوّ خاصّـی را بیان می کند که دسترسـی به آن آسان نیست،چنان که ابو تمام شاعر در مورد بلندی مقام چنین سروده است:

3-مکارم لجّت فی علوّ کانّما تحاول ثارا عند بعض الکواکب (1)

فسدلت دونها ثوبا ،کنایه ای است از دور ماندن از خلافت و با لفظ حجاب در این معنا مبالغه به عمل آمده است و برای حجاب لفظ ثوب را به عنوان تشبیه محسوس به معقول استعاره آورده است.

و کلاـم دیگر امام(علیه السـلام)که فرمود: و طویت عنها کشـحا نیز اسـتعاره است، زیرا«کشـح»به منزلـهٔ غـذایی است که آن حضـرت از خوردن آن منع شده است و چون محتوای خلافت دگرگون شده بود حضـرت از آن اعراض کرد.قول دیگر این است که مقصود حضرت از طی کشح عدم توجّه به خلافت است چنان که اعراض کننده از چیزی که در کنار اوست رو بر می گرداند،مانند این که گفته اند:

طوی کشـحه عنّی و اعرض جانبا:«از من روی برگردانـد،و از کنار من رفت .» فرموده است: و طفقت ارتئی بین ان اصول بید جذّاء او اصبر علی طخیة عمیاء مقصود این است که حضرت فکرش را در چاره جویی امر خلافت به کار

1- فضایل و بزرگواریها آن قدر در درجه بالا قرار گرفته اند که گویا در کنار بعضی ستارگان واقع شده اند.

انداخته و بین دو طرف نقیض مردّد بوده است:آیا با کسانی که خلافت را به دست گرفته اند درگیر شود یا کناره گیری کند؟در هر دو صورت خطری متوجّه حضـرت بوده است،زیرا قیـام بـا دست شکسـته جـایز نیست،چون خود فریبی است و کاری از پیش نمی رود،و به مخاطره انداختن جامعهٔ اسلامی بدون فایده بوده است.

صفت«جـذّاء»را که به معنـای شکسـته یـا مقطوع است برای بیـان بی یاوری خود اسـتعاره آورده است.وجه مشابهت این است که دسـت شکسـته لازمه اش قدرت نداشـتن برای به دست آوردن و تسلط بر چیزی است و یاور نداشتن به منزلهٔ دست شکسته است و به همین دلیل دست شکسته به معنای یاور نداشتن استعاره ای است زیبا.

و امّا ترك خلافت لازمه اش صبر و مشاهدهٔ به هم ریختن امور و عدم شـناخت حق از باطل به وسـیلهٔ مردم برای آن حضـرت بلایی اسـت سخت دردناك، بنا بر این امام(علیه السـلام)کلمه«طخیـة»را برای در آمیختن حقّ و باطل به عنوان تشبیه محسوس به معقول اسـتعاره آورده است،وجه شـباهت این است چنان که انسان در تاریکی به مطلوب هدایت نمی شود در هنگام در آمیختگی امور،مردم راه حرکت به سوی خدا را تشخیص نمی دهند.

امام(علیه السلام)لفظ«طخیة»را به«عمیاء»به عنوان استعاره توصیف کرده است، زیرا شخص کور به مقصد خود هدایت نمی شود همچنین ظلمتی که نتیجهٔ آمیختگی امور است موجب می شود که حق از باطل جدا نشده بدان عمل نشود.

سپس امام(علیه السـلام)شدّت این آمیختگی امور و مشکلات مردم را به دلیل منظّم نبودن امورشان و درازی مدّت این وضع را با اوصافی که ذیلاً شرح داده می شود کنایه آورده است.

در این اوضاع و احوال

1-سالمندان ناتوان و ضعیف می شوند، 2-جوانان پیر می شوند، 3-مؤمن کوششگر در راه حق و مدافع آن از این آمیختگی،سختیهای زیادی می کشد و کوشش فراوانی می کند تا(عمرش به پایان رسیده)و به لقاء اللّه برسد.

بنا به قولی مؤمن برای وصول به حقّش کوشش فراوان می کند ولی تا فرا رسیدن مرگش به حقّش نمی رسد .

امام پس از تردید و دو دلی به برتری رأی خود در انتخاب قسم دوّم،یعنی صبر و ترك قیام در امر خلافت اشاره می کند،به نظر من با این گفته اش،صبر در برابر مشکلات و عدم قیام با شمشیر به عقل نزدیکتر و به نظام اسلام سزاوارتر است.دلیل برگزیدن قسم دوّم روشن است،چون مقصود امام علی(علیه السلام)از رقابت بر سر خلافت اقامهٔ دین و به اجرا در آوردن قواعد اسلام طبق قانون معتدل و نظام بخشیدن به کار مردم بود،چنان که مقصود همهٔ پیامبران(صلی الله علیه و آله)همین است.درگیر شدن امام(علیه السلام)با رقبای خود بر سر امامت با این که یاوری نداشت به نتیجه ای نمی رسید،بعلاوه در این قیام امور مسلمین منشعب،تفرقهٔ کلام پیدا می شد و بخصوص در میانشان فتنه ها به وجود می آمد با توجّه به این که اسلام نو پا و هنوز علاقهٔ به آن در دلها رسوخ نکرده و شیرینی آن را در نیافته بودند.علاوه بر این منافقان و مشرکان،این دشمنان اسلام،در همه جا در نهایت قدرت بودند.با این وصف و ملاحظهٔ این احوال برای آن حضرت بر پا کردن جنگ و نزاع برای به دست آوردن خلافت،بر خلاف آن چیزی بود که آن حضرت از جنگ منظور داشت.از طرفی صبر و ترك مقاومت در مقابل مدعیان برای به دست آوردن خلافت،هر چند بر حسب آنچه امام(علیه السلام)در این خطبه ذکر کرده است موجب اختلال در دین بود و اگر آن حضرت خلافت را در دست می داشت نظم امور

تمامتر و قوام آن کاملتر بود،امّا اختلال در امر دین با وجود خلافت دیگران، نسبت به اختلالی که در صورت نزاع پیش می آمد کمتر بود و بعضی از شرور ساده تر از بعضی دیگر است .

فرموده است: فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجی «واو»در هر دو جمله برای بیان حال و هر دو جمله کنایه از شدّت غم و اندوهی است که امام(علیه السلام)از مغبونیّت ربودن حقّش در دل داشت و خود را از دیگران در امر خلافت سزاوارتر می دانست و معتقد بود که به دست دیگران در دین انحراف به وجود می آید .

فرموده است: اری تراثی نهبا بنا به قولی منظور حضرت از«تراث»آن چیزی است که پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله) برای دخترش به میراث گذاشت مثل فدك هر چند فدك از آن حضرت زهرا(علیها السلام) بود ولی صدق می کند که از آن امام(علیه السلام)نیز باشد زیرا اموال زوجه در حکم اموال زوج است.

کلمهٔ«نهب»اشاره به منعی است که خلفای سه گانه نسبت به فدك انجام دادند.به استناد روایت ذیل که ابو بکر روایت کرده است«ما گروه انبیا ارث نمی گذاریم،آنچه از ما باقی می ماند صدقه است (1)».

قول دیگر این است که مقصود منصب خلافت است،و لفظ ارث بر خلافت نیز صادق است.چنان که در گفتهٔ حق تعالی که از حضرت زکریّا حکایت می کند که: «يَرِثُنِي» «مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» به همین معنی آمده است.منظور از«يرثني» در آیهٔ شریفه علم و منصب نبوّت است،بنا بر این اطلاق میراث بر خلافت صحیح است.

1- نحن معاشر الانبیاء لا نورّث ما ترکناه فهو صدقة.

فرموده است: حتّی مضـی الاـوّل لسبیله فادلی بها الی فلان بعـده مقصود امام(علیه السـلام)از اوّل،ابو بکر،و از فلان،عمر است و با کلمهٔ ادلی به تصـریحی که ابو بکر بر خلافت عمر بعد از خود کرد،اشاره دارد.و منظور از «مضـیه لسبیله»انتقال ابو بکر به دنیای دیگر و پیمودن راهی است که ناگزیر هر انسانی باید آن را بپیماید.امّا شـعر از اعشـی قیس است،اسم اعشـی میمون بن جندل از قبیلهٔ بنی قیس می باشد و این شعر از قصیده ای گرفته شده که اوّل آن این بیت است:

علقم ما انت الی عامر الناقص الاوتار و الواتر (1)

حیّان و جابر پسران سمین بن عمرو و از طایفهٔ بنی حنیفه اند،حیّان رئیس یمامه و مورد احترام بود و انوشیروان در هر سال برای او جایزه ای می فرسـتاد و در نعمت و فراوانی و رفاه زندگی می کرد و از مشـکلات سـفر فارغ بود،زیرا برای تأمین معاش نیازی به سـفر نداشت.اعشـی شاعر همدم حیّان بود.مقصود اعشی این است که میان دو روز من تفاوت فراوانی است:

روزی که بر جهـاز شتر در آفتـاب نیمروزی تلاش کرده رنـج می بردم،و روز همـدمی من با حیّان در حالی که در آسایش بودم و خود را در نعمت و رفاه می دیدم،روایت شده است که حیّان اعشـی را مورد نکوهش قرار داده است به این دلیل که حیّان را برای شناساندن به برادرش نسـبت داده اسـت،و اعشـی از او عـذر خواسـته و دلیـل آورده اسـت کـه به دلیـل قافیـهٔ شـعر چنین گفته است امّـا حیّـان عـذر اعشـی را نپـذیرفت.یوم،اوّل در شـعر محلاً مرفوع است و رافع آن،اسم فعل یعنی شـتّان می باشـد و(یوم)دوّم نیز مرفوع است چون عطف بر یوم اوّل است.

مقصود حضرت از شاهد آوردن این بیت آن طور که سیّد مرتضی فرموده

1- ای علقم تو کجا و عامر کجا آن که شجاعان و مبارزان را درهم می شکند.

است،این است:وقتی مدّعیان خلافت به مقصودشان رسیدند و به خواسته خودشان دست یافتند در طول زمان خلافتشان،حق را با امام می دانستند ولی به او واگذار نمی کردند،چنان که امام(علیه السلام)با این سخن خود که: و فی العین قذی و فی الحلق شجی ،به این حقیقت اشاره می کند و میان شادمانی آنها و بد حالی خود فاصله و جدایی فراوانی می بیند و به این بیت استشهاد می کند.

لفظ یومین را برای این دو حالت استعاره آورده و کنایه از حال خود و حال آنان می داند.

وجه شباهت در این مثل این است که حال آنها لازمه اش رسیدن به مقصود و آسایش است مانند روز خوش حیّان،و حال امام(علیه السلام)لازمه اش رنج و سختی است مانند روزی که شاعر بر جهاز شتر سوار و به مسافرت می رفت.

می گویم(شارح):

احتمال دیگر این که یوم حیّان را امام(علیه السلام)استعاره آورده باشد برای روزی که با رسول خدا زندگی می کرد و از آن حضرت کمالات معنوی و رفاه جسمی و علم و اخلاق را بهره می گرفت.و زمان بر پشت شتر بودن را استعاره برای روزهای بعد از رسول خدا آورده باشد که مشکلات فراوانی به آن حضرت رسید و غم و اندوه فراوانی دید و بر اذّیت و آزار و مشکلات صبر کرد.

وجه مشابهت،شادمانیهایی است که در روزگار حیّان برای شاعر،و در روزگار رسول خدا برای امام(علیه السلام)بوده است و دشواری و ناراحتی است که از شتر سواری برای شاعر،و ضرر و زیان و آزار و اذیّت،بعد از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) برای حضرت بوده که در این دو حالت مشابهت و مشارکت برای شاعر و امام وجود داشته است :

فرموده است: فیا عجبا بینا هو لیستقیلها فی حیاته اذ عقدها لآخر بعد وفاته .

اشاره به خواست مکرّر ابو بکر به ترك خلافت در زمان حیاتش می باشد،با

این عبارت که:اقیلونی فلست بخیرکم.

در این جا علّت تعجّب این است که ابو بکر بدین سبب خواستار ترك خلافت بود که بار خلافت سنگین و شرایط آن فراوان بود و همچنین رعایت اجرای یك قانون نسبت به همهٔ مردم با توجّه به طبیعتهای مختلف و تمایلات گوناگونشان بسیار دشوار می نمود و ابو بکر می ترسید که مرکب های هوا و تمایلاتش بلغزند و او را در پرتگاه نابودی بیفکنند،با این فرض هر اندازه که زمان ولایت و سرپرستی بر مردم کوتاهتر باشد ترس و زحمتش کمتر و سهلتر است.و راه کسی که طالب ترك خلافت و نظیر آن می باشد و نیز مقتضای درخواست اقاله این است که متقاضی در پی کاستن دشواریهای آن کار باشد و در رهایی از آن تا جایی که ممکن است بکوشد،و چون می بینیم که ابو بکر در دوران حیاتش به خلافت چنگ می زند و در موقع مرگش آن را به دیگری(عمر)می سپارد و ضررهای این کار را در زندگی و پس از مرگ به دوش می کشد،ناگزیر این گمان در انسان تقویت می شود که درخواست ترك خلافت از سوی ابو بکر صادقانه نبوده است و در نتیجهٔ این پندا با عدالت ابو بکر که شهرت دارد متضاد می باشد و این همان مطلبی است که تعجّب امام(علیه السلام)را برمی انگیزد،بر عکس اگر ابو بکر به فسق و نفاق شهرت می داشت تضاد کردار وی با گفتارش شگفت آور نبود .

فرموده است:قوله لشدّ ما تشطّرا ضرعیها لام(شدّ)برای تأکید به کار رفته،(ما)با فعل بعد از آن«تشطّر»در تاویل مصدر و فاعل شدّ می باشد و جمله برای تأکید و تمام کردن تعجّب به کار رفته است.

امام(علیه السلام)کلمهٔ«ضرع»را در این جا برای خلافت استعاره آورده است و لازمهٔ استعاره این است که خلافت را به ناقه تشبیه کرده باشد،چه میان ناقه و خلافت مشارکتی در سود بردن وجود دارد.مقصود امام(علیه السلام)از این تشبیه،توصیف

عمل ابو بکر و عمر است که خلافت را میان خود تقسیم کردند چنان که دوشندهٔ شیر پستانها را از هم جدا می کند.

امام(علیه السلام)معتقد است که از آن دو به خلافت سزاوارتر است و یا برای سرپرستی مسلمین که به منزلهٔ اولاد اسلام به حساب می آیند،اولویّت دارد.

مقصود امام(علیه السلام)از این که فرمود ابو بکر خلافت را در«حوزهٔ خشناء»قرار داد کنایه از طبیعت عمر است،زیرا او به تندخویی و درشتی کلام و سرعت در خشمناکی مشهور و معروف بود و معنای خشونت عمر همین است.

فرموده است: یغلظ کلامها و یخشن مسّها امام(علیه السلام)دو صفت برای طبع عمر استعاره آورده است:

1-غلظت کلام و آن کنایه از مواجهه با سخنان درشت و زخم زبان است، زیرا ضربتی که با زبان به کسی وارد می شود سهمگین تر از زخم نیزه است.

2-داشتن طبیعت خشن که مانع از میل مردم به معاشرت است و موجب اذیّت و آزار می شود چنان که اجسام خشن بدن را آزار می دهد.

فرموده است: و یکثر العثار و الاعتذار منها این کلام امام(علیه السلام)اشاره به این است که عمر در مورد احکام الهی سریعاً حکم صادر می کرد و پس از دقّت،آن حکم را خطا می یافت و ناگزیر بود عذرخواهی کند.

ضمیر«منها»به طبیعتی«طبیعت عمر»بر می گردد که از آن تعبیر به خشونت شده است.

از جمله احکام نادرستی که عمر صادر کرد این است:روایت شده که عمر به سنگسار کردن زن حامله ای که متهم به زنا بود دستور داد.علی(علیه السلام)بر این امر اطلاع پیدا کرد،به نزد عمر آمد و به او گفت:هر چند تو می توانی حکم رجم را برای زن صادر کنی ولی برای رجم بچّه مجاز نیستی،او را آزاد بگذار تا زمانی که

وضع حمل کند و بچه را شیر دهد.در این جا بود که عمر گفت اگر علی نبود عمر هلاك می شد،و آن زن را رها کرد.

در این مورد روایت دیگری نقل شـده و آن این است که عمر فرمان داد زنی را فوراً نزد او بیاورنـد و آن زن حامله بود،زن از هیبت او سـقط جنین کرد.عمر عدّه ای از صحابه را جمع کرد و از آنها پرسید حکم این موضوع چیست؟آنها پاسخ دادند تو مجتهدی و به نظر ما چیزی بر تو واجب نیست.عمر به علی(علیه السـلام) مراجعه کرد و آنچه گذشته بود و صحابه گفته بودند به آن حضرت گفت.امام(علیه السلام) آنچه صحابه گفته بودنـد ردّ کرد و فرمود:آنچه صـحابه گفتند اگر از روی اجتهاد گفته اند اشـتباه کرده اند و اگر بدون اجتهاد گفته اند به تو خیانت کرده انـد.نظر من این است که تو بایـد یـك گوسـفند دیه بـدهی.در این هنگام عمر گفت ای ابو الحسن مباد در مشـکلی گرفتار شوم که تو نباشی.منشأ این احکام عجولانه جز غلبهٔ قوّهٔ غضبیّه و درشتخویی نیست .

فرموده است: فصاحبها کراکب الصّعبة ان اشنق لها خرم و ان اسلس لها تقحّم .

بنـا به قولی ضـمیر«صاحبهـا»به حوزه که کنـایه از طبیعت عمر و اخلاـق اوست بـاز می گردد.مقصود این است کسـی که با دارنـدهٔ چنین اخلاقی مدارا می کند در صعوبت و دشواری مانند کسی است که بر شتر چموش سوار است.

وجه شـباهت این است که سوار شتر چموش متحمّـل سـختی زیـادی می شود و در عین حـال از دو خطر محفوظ نیست:اگر مهار شتر را برای کنترل بسـختی بکشد، دماغش پاره می شود و اگر مهار آن را آزاد بگذارد شتر او را به وادی هلاکت پرتاب می کند و چنین است حال کسـی که با فردی صاحب چنین خلق درشت معاشرت می کند.اگر به کارهایی که عجولانه انجام می دهد اعتراض کند،این اعتراض منجر به سـختی حـال و فساد احوال میان آن دو می شود و اگر بر کارهای عجولانه اش سـکوت کنـد و او را به حال خود بگـذارد کارهایی که او انجام می دهد

منتهی به اخلال در واجبات می شود و اخلال در واجبات از موارد هلاکت است.

قول دیگری این است که ضـمیر در صاحبهـا به خلافت بازگردد و صاحب خلافت کسـی است که امر خلافت را به عهـده بگیرد و هر گاه عادل باشد و رعایت حق خدا را بکند در مثل مانند کسی است که بر شتر چموش سوار باشد.

وجه تشبیه صاحب خلافت با سوار بر شتر چموش،این است که هر کس متولّی امر خلافت شود در مدارای با مردم و نظام بخشـیدن کارها به وسـیلهٔ قوانین حق،و هدایت آنها به راه عدالت آشکار،ناگزیر به سختی دچار می شود که اگر تفریط و تقصیر کند شباهت به کسی دارد که ناقـهٔ چموش را آزاد بگـذارد و اگر در تحقّق حقّ و انجام کامل آن افراط کند شـباهت به کسـی پیدا می کند که زمام ناقهٔ چموش را بسـختی بکشد.به عبارت دیگر این که سـرپرست امر خلافت اگر در حفظ مسائل دین و شـرایط آن اهمال و سستی کند تفریط کرده و تفریط او را به هلاکت می اندازد،چنان که صحابه این سستی و اهمال را به عثمان نسبت داده اند و بر سر او آمد آنچه آمد،این چنین ولیّ امری مانند کسی است که زمام ناقـهٔ چموش را آزاد بگـذارد.و اگر در انجام مراتب حق به مردم سـخت بگیرد و در کنجکاوی مبالغه و در مؤاخـذه افراط کند موجب دلتنگی و تنفّر طبیعی و پراکنـدگی آنهـا می شود و کار خلافت را بر او تباه می کنـد،زیرا بیشتر مردم باطل را دوست می دارنـد و از فضـیلت حق غافلند.اگر متولّی امر خلافت بر آنها سخت بگیرد مانند کسی خواهد بود که زمام ناقهٔ چموش را سخت بکشد تا دماغش پاره شود.

این سخن امام(علیه السلام)از تشبیهات لطیفی است که در این جا به کار رفته است.

قول دیگر این که:منظور از ضـمیر«صاحبهـا»نفس مقـدّس خودش می باشـد و خود را به سوار،شتر چموشـی که مواجهه با دو خطر اسـت تشبیه فرموده که یا بایـد از امر خلافت دست بکشـد و در گرفتن آن قیام نکنـد و کناره گیری و عزلت اختیار کند مانند سوار شتر چموش که مهار آن را آزاد گذارد،

ص:516

و یا برای گرفتن خلافت قیام کنـد و در طلب آن سـخت بکوشـد که در این صورت نظام امور مسـلمین پراکنـده شود و وحـدت آنها از هم بپاشد،در این حال مانند کسی است که سوار بر شتری چموش است و زمام آن را چنان می کشد که دماغش پاره می شود.

سیاق کلام امام(علیه السلام)و نظام آن،به معنای اوّل سزاوارتر و به معنای دوّم آشکارتر و به معنای سوّم به صورت احتمال است .

فرموده است: فمنی النّاس لعمر اللّه بخبط و شـماس و تلوّن و اعتراض این سخن امام(علیه السلام)اشاره دارد به مبتلا شدن مردم به دست مردی که در اعمال و حرکاتش مردّد و دو دل بود و«خبط»را به عنوان کنایه از امور یاد شده و «شمّاس»کنایه از طبیعت خشك و خشن عمر می باشـد و تلـوّن و اعـتراض کنـایه از ایـن است که عمر از نظر اخلاـقی حالاـت گونـاگونی داشت و مسـتقیم نبـود.این کلاـم امـام(علیه السـلام)دارای چنـدین اسـتعاره است و وجه مشـابهت این است که اعمـال عمر شبیه شتر و اسبی است که طول راه را به صورت زیگزال و نامنظّم که کنایه از اضـطراب و تردیـد است طی کنـد،زیرا او در اعمالش منظّم نبود و مردم گرفتار اعمال نامنظّم او بودنـد و شكّ نیست که عمر سخت گیر و پرهیبت بود و بزرگان صحابه از او پرهیز می کردند.

بعـد از مرگ عمر ابن عباس در مورد مسأله ای که عمر به خطا حکم کرده بود اظهار نظر کرد،به او گفتنـد که چرا در زمانی که عمر زنده بود نگفتی؟جواب داد عمر مردی مهیب بود و هیبت او مانع اظهار نظر من شد.

قول دیگر این است که سـخن امام(علیه السـلام)اشاره به گرفتاری مردم است که نظم کار آنها متزلزل شـد و اختلاف کلمه پدیـد آمـد و به علّت همین تفرقه،زندگی آنها نامنظّم شد .

پس از بیان خصلتهای سختگیرانهٔ عمر،امام(علیه السلام)بیان می دارد همان گونه

که با اوّلی صبر کرد با دوّمی نیز صبر کرد و در ضمن،دو امر را با توضیح زیر متذکر می شود:

1-طولانی شدن مدّت محروم بودن آن حضرت از امر خلافت.

2-سختی اندوهی که به خاطر از بین رفتن حقّش به آن مبتلا بود و معتقد بود که فوت حق خلافت از وی،موجب به هم خوردن نظام دین و عدم اجرای صحیح اسلام بوده است و هر یك از این دو امر مستلزم بخشی از آزاری بوده است که صبر در مقابل آنها نیکو بود .

فرموده است: حتّی اذا مضی لسبیله جعلها فی جماعة زعم انّی احدهم.

«حتّی»برای بیان سرانجام زندگی عمر می باشد و به صورت جواب جملهٔ شرطیّه به کار رفته است،بدین معنی که به پایان عمر رسید و راهی که می خواست رفت و خلافت را به جماعتی واگذار کرد که طبق نقشه،من هم یکی از آنها بودم.

امام(علیه السلام)با کلمهٔ جماعة به اهل شورا اشاره کرده است و خلاصهٔ داستان شورا این است:

وقتی که عمر ضربت خورد بزرگان صحابه بر او وارد شده و گفتند:

شایسته این است که عهد خلافت را به کسی بسپری و مردی را که می شناسی جانشین خود سازی.عمر جواب داد که دوست ندارم مسئولیت خلافت را در حال زندگی و مردگی به عهده گیرم.صحابه گفتند آیا اشاره ای هم نمی کنی؟ عمر جواب داد اگر اشاره کنم می پذیرید؟جواب دادند بلی.عمر گفت برای خلافت،من هفت نفر را شایسته می دانم که از رسول خدا(صلی الله علیه و آله)شنیدم آنها اهل بهشتند،آنها عبارتند از:

1-سعید بن زید.ولی چون او از فامیل من است صلاح نمی دانم که او امر خلافت را به عهده داشته باشد.

2-سعد بن ابی وقّاص 3-عبد الرحمن بن عوف 4-طلحه 5-زبیر 6-عثمان 7-علی.

امّا آنچه شایستگی سعد را در نزد من مخدوش می سازد غرور و بد خلقی اوست.و امّا آنچه عبد الرحمن بن عوف را از شایستگی می اندازد این است که او قارون این امّت است،و امّا طلحه به دلیل تکبّر و نخوتش شایستهٔ خلافت نیست و زبیر به دلیل حرصش،من وی را در بقیع دیدم که برای یك صاع جو دعوا می کرد.مردی شایستهٔ امر خلافت است که سعهٔ صدر داشته باشد.عثمان به خاطر دوستی شدیدی که با اقوام و خویشانش دارد شایسته نیست و علی را به دلیل دلبستگی شدید به خلافت و شوخ طبعی شایسته خلافت نمی بینم.

آن گاه عمر گفت صهیب سه روز با مردم نماز بخواند و شش نفر اعضای شورا سه روز جلسه تشکیل دهند تا بر یکی اتفاق نظر پیدا کرده و او را به خلافت برگزینند.در این صورت اگر پنج نفر اتفاق نظر پیدا کردند و یکی مخالفت بود او را بکشید و اگر سه نفر یك طرف و سه نفر دیگر،طرف دیگر را گرفتند حق با سه نفری است که عبد الرّحمن بن عوف با آنهاست و بنا به روایتی،عمر گفت سه نفر دیگر را که عبد الرحمن بن عوف در میان آنها نیست بکشید،و به روایتی دیگر، عمر گفت داوری را به عبد اللّه عمر واگذارید،هر گروه را که برگزید گروه دیگر را بکشید.

وقتی که اعضای شورا از نزد عمر خارج شدند و برای تعیین تکلیف خلافت شورا تشکیل دادند و عبد الرحمن بن عوف گفت من و پسر عمویم

(سـعید بن زیـد)یـك سوّم خلاـفت را سـهم می بریم،مـا از نـامزدی خلاـفت خـارج می شویم تـا بهترین فرد شـما را برای خلافت مردم برگزینیم.همهٔ افراد به این امر راضی شدند جز علی(علیه السلام)که او را متّهم کرد و فرمود:«در این مورد اندیشه خواهم کرد».وقتی که عبد الرحمن از رضایت علی(علیه السلام)مأیوس شد به سعد وقّاص رو کرد و گفت بیا تا فردی را تعیین کرده و با او بیعت کنیم،با هر کس که تو بیعت کنی مردم بیعت خواهنـد کرد.سـعد گفت اگر عثمـان بـا تو بیعت کنـد من سوّمین نفر شـما خواهم بود و اگر منظورت این است که عثمان خلیفه شود به نظر من علی بهتر است.وقتی عبد الرحمن از قبول سعد مأیوس شد از طرح پیشنهاد جدید خودداری کرد.در این موقع ابو طلحه بـا پنجاه نفر از انصار آمدنـد و آنها را بر تعیین خلیفه برانگیختند.عبـد الرحمن رو به علی(علیه السـلام)کرد و دست او را گرفت و گفت با تو بیعت می کنم که به کتاب خدا و سـنّت رسول و روش دو خلیفه(ابو بکر و عمر)رفتار کنی.علی(علیه السـلام)فرمود بیعت را می پذیرم که به کتاب خدا و سـنّت پیامبر و اجتهاد خودم عمل کنم.عبد الرحمن دست آن حضـرت را رها کرد،رو به عثمان آورد و دست او را گرفت و آنچه را به علی(علیه السـلام)گفته بود تکرار کرد.عثمان گفت می پذیرم.عبـد الرحمن همین سـخن را با علی و عثمان سه بار تکرار کرد و هر یك همان جواب اوّل را دادند.پس از آن عبد الرحمن بن عوف گفت خلافت از آن تو است و با او بیعت کرد و مردم نیز با او بیعت کردند.

در نسخه بدلی در عبارت امام(علیه السلام)به جای:زعم انّی احدهم،زعم انّی سادسهم آمده است،یعنی پندار عمر این بود که من می توانم ششمین نفر اعضای شورا باشم ،امام(علیه السلام)به دنبال جملهٔ فوق جریان امر را با استغاثهٔ به خدا و پناه بردن به او از چنین شورایی ادامه می دهد.«واو»در «و للشوری» یا زاید است و یا عطف است بر محذوفی که مستغاث له بوده است و در این صورت گویا فرموده است:پناه بر خدا از کار عمر و شورایی که تشکیل داد.

ص:520

امام(علیه السلام)به صورت استفهام انکاری آغاز مشکلات را از هنگامی می داند که مردم به شکّ گرفتار شدند که آیا ابو بکر در فضیلت مساوی علی(علیه السلام)هست یا نیست،امام(علیه السلام)از بروز چنین شکّی در ذهن مردم تعجّب می کند و نتیجهٔ چنین شکّی را این می داند که آن بزرگوار را با پنج نفر دیگر اعضای شورا مقایسه می کنند و او را در منزلت و مقام و استحقاق خلافت همتای آنها می دانند .

فرموده است: لکنّی اسففت اذ اسفّوا و طرت اذ طاروا این کلام امام(علیه السلام)استعاره است برای تطبیق حال خود،از لحاظ عدم تسلّط بر امور که لزوماً برای حفظ وحدت جامعهٔ مسلمین با خلفا در نمی افتاد،با حال پرنده ای که به اشارهٔ دیگران پرواز می کند یا می نشیند .

فرموده است: فصغا رجل لضغنه این سخن اشاره به سعد بن ابی وقّاص است که از امام کناره گیری کرد و یکی از افرادی بود که پس از کشته شدن عثمان از بیعت با امام(علیه السلام)سر باز زد.

و سخن دیگر امام(علیه السلام)که فرمود: مال الاخر لصهره ،اشاره به عبد الرّحمن بن عوف است که به دلیل خویشاوندی سببی که با عثمان داشت طرف او را گرفت، زیرا عبد الرّحمن بن عوف شوهر امّ کلثوم دختر عقبة بن ابی معیط و او خواهر مادری عثمان بود.و به روایتی امّ کلثوم دختر کریز است.

این که امام(علیه السلام)می فرماید: مع هن و هن ،مقصود این است که گرایش عبد الرحمن به عثمان برای دامادی صرف نبود،دلایل دیگری نیز داشت.احتمال دارد که این امر به واسطهٔ علاقهٔ او به خلافت بوده باشد و امیدوار بود که خلافت (از طریق عثمان)نهایتاً به او برسد یا غیر اینها .

فرموده است: الی ان قام ثالث القوم نافجا حضنیه بین نثیله و معتلفه .

مقصود از «ثالث القوم» عثمان است و مقصود از قیام فعالیّت عثمان برای به دست آوردن خلافت می باشد و برای او حالی شبیه حال شتر را اثبات می کند.

ص:521

و برای او صفت«نفج الحضنین»را که به معنای بالاـ آمدن دو پهلو بر اثر پرخوری است استعاره آورده است.نفج الحضنین کنایه از استعدادی است که عثمان برای تصرّف در بیت المال مسلمین داشت و تلاشی است که در این زمینه می کرد، چنان که او را تشبیه کرده اند به شتری که دو پهلویش بر اثر پرخوری بالا می آید.و بعضی گفته اند«نفج الحضنین»کسی است که از روی تکبّر باد به گلو می اندازد.

جملهٔ دیگری که امام فرمود: بین نثیله و معتلفه ،به این معنی است که عثمان در میان علفزار و کثافتهای آن،روزگار می گذراند و چنین زندگیی خاصّ چهارپایان است.وجه استعاره این است:چنان که شتر و اسب اهمیّت زیادی به محلّ غذا خوردن و سرگین انداختن نمی دهند،همچنین عثمان جز به خوشگذرانی و افراط در خوردن و آشامیدن و دیگر خواسته های خودش و اقوامش به چیز دیگری توجّه نداشت و امور مسلمین و مصالح آنها را در نظر نمی گرفت که نتیجهٔ این کار را دید .

فرموده است: و قام معه بنو ابیه یخضمون مال اللّه تعالی خضم الابل نبتة الرّبیع فعل«یخضمون»در موضع حال قرار دارد و مقصود از «مال اللّه» بیت المال است و منظور امام(علیه السلام)در «بنی ابیه» ،بنی امیة بن عبد شمس می باشد و احتمال دارد که مقصود امام(علیه السلام)تمام اقربای عثمان باشد و بنی ابیه را از باب غلبهٔ ذکور بر اناث آورده باشد. «خضم الابل» کنایه از توسعهٔ زندگی آنها از بیت المال مسلمین به وسیلهٔ عثمان است و از بخششهای بی جای او مواردی به شرح زیر نقل شده است:

1-به چهار نفر از قریش که با دخترانش ازدواج کرده بودند چهار صد هزار دینار بخشید.

2-وقتی که آفریقا فتح شد به مروان حکم صد هزار دینار و به روایتی یك پنجم آفریقا را بخشید.

ص:522

3-از طرق مختلف روایت شده است که ابو موسی اشعری مال زیادی از بصره برای عثمان فرستاد و او میان فرزندان و خانواده اش تقسیم کرد.در این هنگام زیاد بن عبید نوکر حرث بن کلاث ثقفی در نزد عثمان بود،وقتی این کار را دید گریه کرد.عثمان به وی گفت گریه نکن،عمر برای رضای خدا بیت المال را به اقوامش نمی داد و من برای رضای خدا به خانواده و اقربایم می بخشم.

4-روایت شده است که عثمان حکم بن ابی العاص را مأمور جمع آوری صدقات قضاعه کرد که بالغ بر سیصد هزار دینار شد و عثمان همهٔ آنها را به حکم بن ابی العاص بخشید.

5-ابو مخنف روایت کرده است که عبد اللّه بن خالد بن اسید از مکّه با عدّه ای بر عثمان وارد شدند.عثمان دستور داد که سیصد هزار درهم به عبد اللّه بدهند و به هر یك از افرادی که همراه او بودند نیز صد هزار دینار و این دستور را به عبد اللّه بن ارقم که رئیس بیت المال بود نوشت،عبد اللّه ارقم این مقدار را زیاد دانست و نامهٔ او را ردّ کرد.عثمان به او گفت چه چیز سبب شد که نامهٔ مرا رد کنی با این که تو خزانه دار من هستی؟عبد اللّه پاسخ داد من مسئول بیت المال مسلمین هستم و نه خزانه دار تو،و اگر خزانه دار تو بودم غلام تو بودم و من کار بیت المال مسلمین را هرگز برای تو انجام نمی دهم.سپس کلیدهای بیت المال را آورد و بر منبر آویخت و عثمان کلیدها را به نوکرش«نائل»سپرد.

واقدی روایت کرده که پس از این جریان عثمان به زید بن ثابت امر کرد که از بیت المال سیصد هزار درهم برای عبد اللّه بن ارقم ببرد.زید بن ثابت با پول نزد عبد اللّه رفت و به او گفت:ای ابا محمد،امیر المؤمنین عثمان مرا نزد تو فرستاد و نظرش این است که ما تو را از تجارت بازداشتیم و تو وابستگان نیازمندی داری، این پول را بین آنها تقسیم،و با آن زندگیت را تأمین کن!عبد اللّه گفت من به تو نیازی ندارم،من کار بیت المال را برای بخشش عثمان انجام ندادم،علاوه بر این

اگر این مال از بیت المال است مزد من به این مقدار نمی رسد و اگر از آن خود عثمان است من به وی نیازی ندارم.

خلاصه بخششـهای فراوان و کلان عثمان به اقوام و خویشانش در تاریخ مشـهور است،و امام(علیه السـلام)خوردن بیت المال را به وسـیلهٔ عثمان به خوردن گیاه بهاری به وسـیلهٔ شتر تشبیه کرده است.مناسـبت تشبیه این است که چون شتر از خوردن علف بهاری لذّت می برد با حرص و میل زیاد آنها را می خورد آن گونه که دو پهلویش بالا می آیـد.پرخوری شتر به این دلیل است که علف بهاری پس از خشك بودن طولانی زمین در زمسـتان،فرا می رسد،علاوه بر این علفها تازه و سـر سبزند.فراوانی و خوش خوری اموال بیت المال به وسـیلهٔ اقوام عثمان پس از یك فقر طولانی تشبیه شده است.

به شتری که علف بهاری را با میل و حرص پس از پشت سر گذاشتن زمستان خشك می خورد.تمام گفتار امام در مذمّت و توبیخ آنهاست به آن خاطر که حرامهای خدا را مرتکب شدند و این دلیل عدم شایستگی آنها برای خلافت است .

فرموده است: الی أن انتکث فتله و اجهز علیه عمله و کبت به بطنته .

این کلاـم امـام(علیه السـلام)اشاره به پیامـدهای کار عثمان است و کلمـهٔ«فتل»به معنای ریسـمان محکم،و در این جا کنایه از اسـتبداد و خودرأیی عثمان است، زیرا او در کارها با صـحابه مشورت نمی کرد.همچنین کلمهٔ«انتکاث»،کنایه برای شکسـته شدن استبداد به کار رفته که نهایت استبداد،فساد و هلاکت است.

این که امام(علیه السلام)فرمود: اجهز علیه عمله ،مجاز در افراد و ترکیب است.

امّـا مجاز در افراد بـدین شـرح است:کلمـهٔ«اجهاز»در حقیقت برای قتلی به کار می رود که مقتول پیش از قتل جراحت و خونریزی داشـته باشد و چون عثمان پیش از قتل با نیزه یا شمشـیر زبانها مجروح شده است لفظ اجهاز را امام(علیه السلام)مجازا بر قتل عثمان اطلاق کرده است و این مجاز در افراد است.

ص:524

امّا مجاز در ترکیب:اسناد دادن قتل به عمل عثمان(یعنی قاتلش عملش می باشد)در حقیقت این معنی را دارد که عمل قتل از قاتلین صادر نشده است و عمل عثمان سبب قتل او شده است.بنا بر این صحیح است که اجهاز به سبب فاعلی نسبت داده شود،یعنی همان چیزی که مردم را بر کشتن او واداشت و این از اقسام مجاز رایج است.

همچنین کلام امام(علیه السلام)که فرمود: و کبّت به بطنته ،مجاز در اسناد و ترکیب است زیرا به سر در آمدن،در حقیقت به حیوان نسبت داده می شود و چون عثمان کارهایی از قبیل تصرّف فراوان بیت المال انجام داد که از آن به پرخوری تعبیر شده است و مردم بر او خشمگین شدند.استمرار تصرّف بیت المال در مدت خلافت متزلزلشی به سوار متزلزلی شباهت داشت که می ترسید هر لحظه به سر در آید.از جهت پرخوری شبیه اسبی بود که هر لحظه انتظار به سر در آمدنش بود و به همین دلیل نسبت به سر در آمدن به عثمان نسبت مجازی است .

فما راعنی الا و النّاس کعرف الضّبع الیّ،ینثالون علیّ من کلّ جانب .

الیّ متعلق به اسم فاعل محذوف است و تقدیر کلام مقبلون الیّ می باشد.و فاعل فعل«راعنی»،یا بنا به نظر علمای نحو کوفه جملهٔ اسمیّه است،زیرا آنها مجاز می دانند که جملهٔ فاعل واقع شود.یا مفهومی است که جملهٔ اسمیّه بر آن دلالت داشته و آن را تفسیر می کند و تقدیر جمله در این صورت چنین است:فما راعنی الاّ اقبال النّاس الیّ،و این برابر نظر علمای نحو بصره است،زیرا آنها جایز نمی دانند که جمله فاعل قرار گیرد.

نظیر کلام امام(علیه السلام)این آیهٔ شریفه است «ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الآیاتِ لَیَسْجُنُنَّهُ حَتّی حِینٍ» (1).

1- سورهٔ یوسف(12):آیهٔ(35):و [1]با آنکه دلایل روشن پاکدامنی و عصمت یوسف را دیدند باز چنین صلاح دانستند که یوسف را چندی زندانی کنند.

در این آیهٔ شریفه به قول کوفیان جمله«لیسجننّه»فاعل است و به قول اهل بصره به تأویل مصدر مفهوم جمله،فاعل است).

فعل «ینثالون» یا خبر دوّم است برای مبتدا یا حال است برای فعل «راعنی» و یا عاملی است که در الیّ عمل کرده است.

تمام سخن امام(علیه السلام)اشاره ای است به ازدحام مردم بر او برای بیعت،پس از کشته شدن عثمان.امام(علیه السلام)کثرت ازدحام و انبوهی مردم را برای بیعت به یال کفتار تشبیه کرده است و مناسبت تشبیه زیادی موی گردن کفتار است که به صورت قائم و پشت سر هم قرار دارد و عرب به دلیل انبوه بودن یال کفتار آن را عرف می نامند.کیفیّت روآوردن مردم به آن حضرت و پیاپی آمدن ایشان،شباهت به یال کفتار پیدا کرده است .

فرموده است: حتّی لقد وطئ الحسنان و شقّ عطفای این عبارت اشاره به نهایت ازدحام مردم در اطراف حضرت است و منظور از«حسنان»حسن و حسین فرزندان آن حضرت می باشد و پاره شدن عبای حضرت به علّت فراوانی مردم در هنگام نشستن در اطراف آن حضرت به هنگام ایراد خطابه بوده است.به روایتی دیگر منظور از«شقّ»آزردگی بود که در دو پهلوی حضرت ایجاد شد و یا این که پیراهنش به علّت ازدحام مردم که در اطرافش نشسته بودند از دو طرف پاره شد.

به کار بردن لفظ«عطفین»برای دو طرف پیراهن اطلاق مجازی است به علاقهٔ مجاور بودن آن با بدن انسان،و از عادت عرب این است که فرمانروایانشان مانند همهٔ مردم در هنگام خطابه زیاد تشریفات قائل نمی شوند،و ازدحام مردم یا برای ایجاد شادمانی در امام بود و یا به خاطر کم ظرفیّتی آنها.

سیّد مرتضی(رضی)حکایت کرده است که ابا عمر محمّد بن عبد الواحد غلام ثعلب،کلام امام(علیه السلام)را که فرمود: وطئ الحسنان ،به دو انگشت پا تعبیر کرده

است،همچنان که مشنفریّ در شعر خود«حسن»را به این معنی آورده است:

مهضومة الکشحین خرماء الحسن: (1)م نقل شده که امیر المؤمنین(علیه السلام)در آن روز به هنگام بیعت مانند نشستن رسول اللّه(صلی الله علیه و آله)دو زانو نشسته بود که به قرفصاء معروف بود و آن جمع کردن زانوها و زیر بدن قرار دادن است،چون مردم برای بیعت با آن حضرت تجمّع کرده بودند مزاحمت ایجاد کردند تا این که دو انگشت پای حضرت آسیب دید و پایین ردایش پاره شود و مراد حسن و حسین(علیه السلام)نیست زیرا که آن دو مانند دیگر حاضران بزرگسال بودند.و این نقل،نقل اوّل را تأیید می کند.امّا باید دانست، این که امام(علیه السلام)حسن و حسین(علیه السلام)را قصد کرده باشد به معنای کل خطبه نزدیکتر است .

فرموده است: مجتمعین حولی کربیضة الغنم .

کلمهٔ«مجتمعین»در این عبارت مانند کلمات قبل امام،حال است و عمل کننده در مجتمعین و کلمات حال قبلی یك فعل و یا به قولی دو فعل«وطئ» و«شقّ»است.امام(علیه السلام)اجتماع مردم را در اطراف خود به گلّهٔ گوسفند تشبیه کرده است و وجه تشبیه روشن است.احتمال دارد که حضرت در وجه تشبیه علاوه بر ازدحام معانی دیگری نیز در نظر گرفته باشد و آن این که مردم را به دلیل ندانستن این که چه چیز را باید کجا قرار داد،و کمی درك و عدم رعایت ادب آنها را به گوسفند تشبیه کرده باشد و عرب گوسفند را به کم فهمی و کم هوشی توصیف می کند .

فرموده است: فلمّا نهضت بالامر نکثت طائفة و مرقت اخری و فسق اخرون مقصود امام(علیه السلام)از«ناکثین»طلحه و زبیر است،چه آنها با امام(علیه السلام)بیعت

1- م هر دو ران لاغر و هر دو شصت پا آزرده شده است.

کردنـد و با راه انـدازی جنگ جمل بیعتشان را شکسـتند و همچنین کسانی که از طلحه و زبیر پیروی کردنـد جزو ناکثین می باشـند.و مراد امام(علیه السلام)از مارقین، خوارج و از قاسطین و فاسقین،اصحاب معاویه می باشند و این اسمها(ناکثین، مارقین و قاسطین)قبلاً به وسیلهٔ پیـامبر(صـلی الله علیه و آله)بیـان شـده هنگـامی که آن حضـرت به امام(علیه السـلام)خبر داد که بزودی بعـد از من با ناکثین و مارقین و قاسـطین خواهی جنگید.و این که امام(علیه السلام)خوارج را با کلمهٔ(مروق)توصیف کرده است برای این است که(مروق)عبارت از پرتاب تیر و خروج آن از کمان است،و چون خوارج در آغاز در جادهٔ حق بودند و سـپس،به گمان خودشان،در طلب حق مبالغه کردند تا آنجا که از حق دور شدند،و به این دلیل استعارهٔ آوردن لفظ مروق به خاطر مشابهت،زیباست.

پیامبر(صلی الله علیه و آله)از آنها به همین لفظ خبر داده بود،آنجا که فرمود:یمرقون من الدّین کما یمرق السّهم من الرّمیة،(از دین چنان که تیر از کمان خارج شود خارج می شوند).

و امّا توصـیف اهل شام به فاسـقان برای این است که مفهوم فسق یا قسط خروج از راه و روش حق است و اینان چنین بودند به این دلیل که از اطاعت و فرمان حضرت علی(علیه السلام)خارج شدند و اطلاق یکی از دو لفظ قاسط،یا فاسق به همین اعتبار است .

فرموده است: کانّهم لم یسـمعوا کلام اللّه یقول «تِلْكَ الـدّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» این کلاـم امـام(علیه السـلام)تـذکّری است به هر سه طایفـهٔ ناکثین،قاسـطین و مارقین و هر کس که احتمالاً تصوّر می کنـد حق در روش آنهاست و با این تصوّر با امام(علیه السـلام)مخالفت کرده و جنگ به راه می انداختنـد.جنگ راه انداختن آنها به خاطر برتری جویی بود که در امور دنیا طالب آن بودند و همین برتری جویی

موجب کوشش آنها در جهت فساد در زمین و کناره گیری آنها از آخرت می شد.

سخن امام(علیه السلام)بهانه جویی روز قیامت آنها را از میان می برد که نگویند ما از حق غافل بودیم و اگر این آیه را می شنیدیم آن را می پذیرفتیم و مرتکب این اعمال نمی شدیم.

عمل مخالفان امام(علیه السلام)چنان بود که گویا کلام خدا را نشنیده اند(نقیض تالی)و با این حالت مخالفت با امام(علیه السلام)را جایز می دانستند(نقیض متّصله).

امـام(علیه السـلام)با کلام خود عـذر آنها را به مسـخره می گیرد و در حقیقت بیان می دارد این گروهها برای آنچه انجام می دهنـد عـذری ندارند،و سپس عذر آنها را تکذیب کرده،نتیجه ای را که از قضیّه شرطیّه متّصله می گرفتند باطل می کند و با سوگندی که به خدا یاد می کند بطلان نظر آنها را تأکید می نماید،آنجا که می فرماید:

بلی و اللّه لقـد سـمعوها و وعوها و لکنّه حلیت الـدّنیا فی اعینهم :«سوگنـد به خدا آنها کلام خدا را شـنیده و فرا گرفته اند ولی دنیا در پیش چشـمشان جلوه کرده است.» توضـیح سـخن امام(علیه السـلام)این است که صـرف نشـنیدن کلام خـدا دلیل بر مخالفت نمی شود،بلکه مخالفت آنها به خاطر دنیا خواهی آنهاست نه به خاطر نشـنیدن کلام خـدا.و وقتی دنیا خواهی باشد صـرف شـنیدن کلام خدا سـبب عدم مخالفت نمی شود و همین دنیا خواهی دلیل کارهایی است که انجام دادند .

فرموده است: اما و الّذی خلق الحبّة و برء النّسمة لو لا حضور الحاضر و قیام الحجّة بوجود النّاصر و ما اخذ اللّه علی العلماء الی آخر.

امـام(علیه السـلام)شـرح حـال خلفـای سه گانه و شـکایت و تظلّم در امر خلافت و نکوهش شورا و پیامـدی را که موجب شـد امام(علیه السـلام)از حـدّ خود پـایین بیایـد و در ردیف افراد دیگر شورا قرار گیرد توضـیح داده سـپس به بیـان دلایلی می پردازد که موجب پـذیرفتن خلافت،پس از ردّ آن،شد و سخن خود را با سوگندی عظیم و

دو صفت بارز حق تعالی که،فالق الحبّة و باری النسمة،است آغاز می کند.

صفت اوّل یعنی«فالق الحبّة»در قرآن کریم آمده است: «فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوی» دلیل این که امام(علیه السلام)خداوند را با«فالق الحبّه»و«بارئ النسمه»توصیف و تعظیم کرده آن است که این دو نشانهٔ عظمت خداست،زیرا بیان کنندهٔ لطف آفرینش است و با کوچکی حجم،اسرار فراوانی از حکمت و تازگیهایی از صنع که نشانهٔ آفرینندهٔ حکیم می باشد دارا می باشند.

برای «فالِقُ الْحَبِّ» دو معنی نقل کرده اند به شرح زیر:

1-ابن عباس و ضحّاك گفته اند:« «فالِقُ الْحَبِّ» »یعنی خالق دانه،بنا بر این معنای سخن امام(علیه السلام)که فرمود:فلق الحبّه،همانند گفتار دیگر امام(علیه السلام)است که فرمود:فطر الخلائق بقدرته.

2-آنچه جمهور مفسّران گفته اند این است که«فلق حبّه»شکافی است که در وسط دانه قرار دارد.توضیح سخن مفسّران این است که چون نهایت کمال دانهٔ گندم آن است که بوتهٔ با ثمر شود به طوری که برای حیوانات مفید باشد، خداوند در وسط آن شکافی قرار داده است،تا وقتی در زمین مرطوب قرار گیرد و مدّتی بر آن بگذرد،از قسمت بالای شکاف دانه،ساقهٔ گیاه به سمت هوا رشد کند و از قسمت پایین شکاف دانه ریشهٔ آن به زمین فرو رود و مادهٔ لازم را برای گیاه جذب کند و در این رویش و پویش تازگیهایی از حکمت به شرح زیر است که گواه بر وجود صانع حکیم و مدبّر است:

اوّل-اگر طبیعت این دانه چنین است که از عمق زمین به سمت بالا رشد کند،پس چگونه است که هم به سمت بالا و هم به سمت پایین رشد می کند؟ چون دو امر متضاد از یك دانه ظاهر می شود می فهمیم که این کار تنها از طبیعت سر نمی زند،بلکه مقتضای حکمت الهی است.

دوّم-ما در اطراف ریشه های گیاه نهایت ظرافت و لطافت را می بینیم که

اگر آنها را با کمترین نیرو بفشـری آب می شوند،در عین حال با همین لطافت قادرند زمین سـخت را بشـکافند و در لابلا و دل سـنگها نفوذ کنند.وجود این نیروی شدید در این اجرام لطیف و ضعیف ناگزیر باید به تقدیر خداوند عزیز و حکیم باشد.

سوّم-طبایع چهارگانه در یك میوه وجود دارد،مانند ترنج که پوستش گرم و خشك،گوشتش سرد و تر،ترشی آن خشك و سرد،و دانهٔ آن گرم و خشك است.پیدایش این طبایع متضاد از یك میوه ناگزیر باید به دستور خداوند حکیم باشد.

چهارم-هر گاه در یکی از برگهای درختی که از یك دانه به وجود آمده است بنگری در آن خط مسـتقیمی را مانند نخاع بدن انسان می بینی که مرتّب از آن انشـعابی جدا می شود و از آن انشـعاب،انشعاب دیگری تا به آن حد می رسد که انشعابات،با چشم دیده نمی شود،اقتضای حکمت الهی این است که قوّهٔ جاذبـهٔ این برگهـا را قوت ببخشـد تـا بتوانـد اجزای لطیف زمین را از این مجرای تنگ جـذب کنـد.هر گاه به عنایت خداونـد سـبحان در چگونگی یك برگ واقف شـدی خواهی دانست که عنایت خداونـد در تمام درخت کاملتر است و البتّه عنایت خداونـد در تمام گیاهان کاملترین است،پس از این که دانستی تمام گیاهان برای اسـتفادهٔ حیوانات آفریـده شـده خواهی دانست که عنایت خداونـد در خلق حیوانات کاملتر است و وقتی دانستی که آفریدن حیوانات برای انسان است،خواهی دانست که انسان نزد خداوند پر ارزش ترین مخلوقات عالم است که خداونـد او را از هر نظر گرامی داشـته،همچنان که فرموده است: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ» و نیز در باب اکرام به وی فرموده است: «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللّهِ لا تُحْصُوها» .

برای دریافت معنای«نسمة»لازم است که عجایب صنع خدا را در بدن

انسان در کتب تشـریح مطالعه کنی و ما به بخشـی از آنها در خطبهٔ اوّل اشاره کردیم.پس از دانستن مطالب فوق امام(علیه السلام)از جملهٔ دلایل پذیرفتن خلافت سه چیز را نام می برد:

1-حضور جمعیّت فراوان برای بیعت با آن حضرت.

2-دلیلی برای ترك قیام نمی دید،زیرا به ظاهر حجّت بر او تمام بود و یاور برای طلب حق وجود داشت.

3-عهدی که خداوند از علما گرفته است که منکرات را بر طرف سازند و ظالمان را نابودکنند و با داشتن قدرت ستمها را از ریشه بر کنند.

تحقّق دو دلیل اوّل شـرط تحقّق دلیل سوّم است،زیرا با بیعت نکردن مردم با امام و نبودن یاور،منکرات از بین نمی رود(و سـتمگر سـرکوب نمی شود).

امام(علیه السلام)«کظّهء»ظالم را کنایه از قدرت ظالم،«و سغب»مظلوم را کنایه از شدّت مظلومیّت او آورده است.

فرموده است: لالقیت حبلها علی غاربها این جمله وصـفی از اوصاف ناقه است که امام(علیه السلام)برای خلافت یا امّت استعاره آورده و کنایه از این است که اگر برای دفع ظلم نبود همان گونه که در ابتـدا خلافت را رها ساخته بود اکنون نیز رها می ساخت.چون کلمهٔ غارب به صورت استعاره در عبارت آمده است امام(علیه السلام)لفظ حبل را(ریسمان)بر آن اطلاق و استعاره را ترشیحیّه فرموده است.این جمله را در اصل برای ناقه به کار می برند،آن گاه که مهارش را بر گردنش افکنده و برای چرا رهایش کنند.

فرموده است: و لسقیت آخرها بکأس اوّلها امام(علیه السلام)عبارت«سقی»را نیز،برای ترك خلافت،استعاره بکار برده و با لفظ«کأس»آن را ترشیح کرده است.مناسبت استعاره این است که نوشیدن با جام غالباً لازمه اش وجود مستی و غفلت و بی خبری بوده است،(وادار کردن

امام(علیه السلام))به اعراض از خلافت در آغاز موجب واقع شدن مردم در حالتی شد که امام(علیه السلام)آن را طخیة عمیاء نامید و این موجب سرگردانی بسیاری از مردم و گمراهی آنان گردید و حالتی شبیه مستان،بلکه بدتر از آن پیدا کردند.بنا بر این شایسته و زیباست که امام(علیه السلام)ترك خلافت را به نوشاندن با جام تعبیر کرده است.

فرموده است: و لالفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفة عنز این جمله عطف به جملهٔ ما قبل است و از آن فهمیده می شود که امام(علیه السلام) طالب دنیا بوده و دنیا در نزد آن حضرت ارزشی داشته است ولی نه به خاطر خود دنیا و طمع در خلافت به دلیل خلافت،بلکه برای نظام بخشیدن به خلق و اجرای امورشان بر قانون عدالت،همان گونه که خداوند از علما برای اجرای این امور پیمان گرفته است چنان که حضرت اشاره فرمود.

کلام امام(علیه السلام)به صورت قضیّهٔ شرطیّهٔ متّصله آمده است.بدین توضیح که اگر حضور حاضران نبود و کسی بر یاوری حق قیام نمی کرد،و خداوند از علما بر انکار منکرات،با داشتن قدرت،پیمان نمی گرفت خلافت را چنان که اوّل رها کردم اکنون نیز کنار می گذاشتم در آن صورت می دیدید که دنیای شما در نزد من به اندازهٔ آب بینی بز هم ارزش نداشت .

و امّا در بارهٔ داستان مربوط به این خطبه که مردی از اهل سواد،سواد عراق،در حال ایراد خطبه به امام(علیه السلام)نامه ای داد ابو الحسن کیدری گفته است:

در کتب قدیم دیده ام که در نامه ای که آن مرد به امام(علیه السلام)داد تعدادی سؤال نوشته شده بود و از حضرت جواب می خواست به شرح زیر:

1-چه حیوانی است که از شکم حیوانی بیرون آمد و میان آنها نسبتی نبود؟امام(علیه السلام)جواب داد:یونس بن متی که از شکم ماهی در آمد.

2-آن چیست که اندك آن حلال بود و زیاد آن حرام؟امام(علیه السلام)فرمود:رود

طالوت،که خداوند فرمود: «إِلاّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ» (1)3-آن کدام عبادت است که اگر کسی انجام دهد یا ندهد مستوجب عقوبت می شود؟امام(علیه السلام)فرمود:نماز در حال مستی.

4-آن کدام پرنده است که جوجه و مادر ندارد؟امام(علیه السلام)فرمود مرغ حضرت عیسی(علیه السلام)است که خداوند می فرماید: «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيها فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي» (2)5-مردی هزار درهم قرض دارد و هزار درهم،هم نقد دارد.شخصی ضمانت او را می کند و یك سال از آن می گذرد،زکات هزار درهم به عهدهٔ ضامن است یا بدهکار؟ امام(علیه السلام)جواب داد،اگر به اجازهٔ بدهکار ضمانت کرده زکات به عهدهٔ بدهکار است و اگر بدون اجازهٔ بدهکار ضمانت کرده زکات به عهدهٔ ضامن است.

6-جماعتی به حج رفتند و در خانه ای از خانه های مکّه فرود آمدند که کبوترانی در آن خانه بودند و یکی از آنها(موقع خروج از منزل)در را بست و پیش از آن که به خانه بازگردند کبوتران از تشنگی مردند،کفّاره بر کدامیك از آنها واجب است؟ امام(علیه السلام)پاسخ دادند:بر کسی که در را بسته و کبوتران را از خانه بیرون نکرده و بر ایشان آب نگذاشته است.

7-چهار نفر در یك مجلس به زنا کردن مردی شهادت می دهند.حاکم

1- بقره(2):آیهٔ(249): [1]وقتی که طالوت به جنگ جالوت می رفت سپاهیان او بسختی تشنه بودند و به رودی رسیدند.خداوند سپاهیان او را به تحمّل سختیها امتحان کرد و فرمود هر کس جز یك مشت،آب نخورد. همهٔ آب فراوان خوردند جز اندکی.

2- سورهٔ مائده(5):آیهٔ(110): [2]هنگامی که از گل شکل مرغی به امر من ساخته و در آن دمیدی تا به امر من مرغی شد.

دستور رجم او را صادر می کند،یکی از آن چهار نفر شاهد،در سنگسار زانی شرکت می کند و سه نفر دیگر شرکت نمی کنند،پس از بازگشت از سنگسار کردن،آن مرد شاهد قبل از آن که زانی بمیرد از شهادت خود باز می گردد و سه نفر دیگر بعد از مرگ زانی از شهادتشان بر می گردند.دیهٔ این مرد بر کیست؟ امام(علیه السلام)فرموده:بر آن مرد شاهد که در سنگسار شرکت کرده و دیگر افراد سنگسار کننده.

8-دو نفر یهودی به مسلمان شدن یك یهودی شهادت می دهند،آیا شهادتشان قبول است؟امام(علیه السلام)فرمود شهادتشان پذیرفته نیست زیرا یهود تغییر دادن دین خدا و گواهی دادن به ناحق را جایز می دانند.

9-دو نفر نصرانی شهادت می دهند که یك فرد نصرانی،یا یهودی،یا مجوسی مسلمان شده است شهادت این دو نفر چگونه است؟ امام(علیه السلام)فرمود شهادت آنها به دلیل فرمودهٔ خداوند متعال که می فرماید:

«وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قالُوا إِنّا نَصارى» (1)قابل قبول است،آن که از عبادت تکبّر نکند شهادت دروغ نمی دهد.

10-کسی دست دیگری را قطع می کند و چهار نفر شاهد در محضر حاکم بر قطع دست شهادت می دهند و نیز شهادت می دهند کسی که دستش قطع شده زنای محصنه انجام داده است.حاکم تصمیم می گیرد مرد زناکار را رجم کند امّا او قبل از سنگسار شدن می میرد،آیا دیهٔ دست او بر قطع کننده واجب است؟ امام(علیه السلام)فرمود تنها دیهٔ دست بر کسی که دست را قطع کرده لازم است.

امّا اگر شهادت دهند که دزدی کرده به میزانی که موجب حدّ می شود،دیهٔ دست او بر قطع کنندهٔ آن واجب نیست.خدا از همه داناتر است.

1- سورهٔ مائده(5):آیهٔ(82): [1]مسیحیان را نزدیکترین کسان به مؤمنان می یابی همانها که می گویند ما نصرانی هستیم.

4-از خطبه های آن حضرت

اشاره

بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظَّلْمَاءِ وَ تَسَنَّمْتُمُ الْعَلْيَاءَ- وَ بِنَا انْفَجَرْتُمْ عَنِ السِّرَارِ- وُقِرَ سَمْعٌ لَمْ يَفْقَهِ الْوَاعِيَةَ- وَ كَيْفَ يُرَاعِي النَّبْأَةَ مَنْ أَصَمَّتْهُ الصَّيْحَةُ- رُبِطَ جَنَانٌ لَمْ يُفَارِقْهُ الْخَفَقَانُ- مَا زِلْتُ أَنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ الْغَدْرِ- وَ أَتَوَسَّمُكُمْ بِحِلْيَةِ الْمُغْتَرِّينَ- حَتَّى سَتَرَنِي عَنْكُمْ جِلْبَابُ الدِّينِ- وَ بَصَّرَنِيكُمْ صِدْقُ النِّيَّةِ- أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ الْحَقِّ فِي جَوَادِّ الْمَضَلَّةِ- حَيْثُ تَلْتَقُونَ وَ لاَ دَلِيلَ- وَ تَحْتَفِرُونَ وَ لاَ تُمِيهُونَ- الْيَوْمَ أُنْطِقُ لَكُمُ الْعَجْمَاءَ ذَاتَ الْبَيَانِ- عَزَبَ رَأْيُ امْرِئٍ تَخَلَّفَ عَنِّي- مَا شَكَكْتُ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيتُهُ- لَمْ يُوجِسْ مُوسَى خِيفَةً عَلَى نَفْسِهِ- بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلَبَةِ الْجُهَّالِ وَ دُوَلِ الضَّلاَلِ- الْيَوْمَ تَوَاقَفْنَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ- مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأْ

لغات

تسنّمتم:بر کوهان شتر سوار شوید السّرار:یکی،دو شب آخر ماه که ماه پنهان است وقر:سنگینی در گوش فقهت الامر:آن را فهمیدم واعیة:فریاد زننده نبأ:صدای آهسته سمه:علامت سنن الحق:راه و روش حق ماهت البئر:آب چاه در آمد غرب:پنهان شد اوجس:ترسید و عقب نشینی کرد ظمأ:تشنگی

ص:536

ترجمه

«به وسیلهٔ ما از ظلمتهای کفر و ضلالت به نور حق هدایت شدید و بر کوهان بلند یقین سوار شدید و به وسیلهٔ ما از تاریکیهای جهل و گمنامی بیرون آمدید.کر باد گوشی که حق را شنید و پند نگرفت،چگونه صدای خفیف را می شنود کسی که از شنیدن صدای بلند خودداری کرده است[منظور از صدای بلند دعوت پیامبر(صلی الله علیه و آله)و منظور از صدای خفیف دعوت امام(علیه السلام)است]،دلی که از خوف خدا نلرزد بی تپش باد،من همیشه منتظر عواقب حیله گری شما(طلحه و زبیر)بودم،به فراست دریافته بودم که شما به لباس فریب خوردگان در آمدید،دین داری من موجب شد که شما مرا به درستی نشناسید و روشن ضمیری من باطن شما را برایم آشکار ساخت.من شما را به راه حق راهنمایی کردم وقتی که در جادّهٔ گمراهی اجتماع کرده بودید و راهنمایی نداشتید،چاه می کندید ولی آب به دست نمی آوردید.امروز چنان حقانیت خود را اثبات می کنم که حیوانات بی زبان هم آن را فهمیده و به آن اعتراف کنند.دور باد از من اندیشهٔ کسی که از من تخلّف کند زیرا از زمانی که حق را شنیده ام هرگز در آن شك نکرده ام،ترس موسی(علیه السلام)هرگز برای خود نبود بلکه از آن می ترسید که نادانان پیروز شوند.و قدرت به دست گمراهان بیفتد.امروز ما بر سر دو راهی حق و باطل رسیده ایم هر کس به آب اعتماد کند تشنه نمی شود».

شرح

نقل کرده اند که این خطبه را امام(علیه السلام)پس از قتل طلحه و زبیر ایراد فرموده است.

باید دانست که این خطبه از فصیحترین سخنان امام(علیه السلام)است و بسیاری از مقاصد پندآموزی که جان انسان را صفا می بخشد در بر دارد،با این که در نهایت اختصار بیان شده است.از فصاحت عجیب و بلاغت شگفت آور این خطبه این است که هر جمله ای به تنهایی معنایی مفید و مستقلی دارد و در عین حال چنان که بیان خواهیم کرد دارای نظم و ترکیب زیبایی است .

ص:537

فرموده است: بنا اهتديتم فی الظّلماء منظور از ضـمير«بنا»آل رسول(صـلی الله عليه و آله)است و خطاب امام(عليه السلام)به حاضران در آن زمان از مخالفان قريش و طلحه و زبير است،ولی در بارهٔ ديگران هم صدق می کند و مقصود اين است که ما وسـيلهٔ هدايت شما شديم به سوی انوار دين و آنچه خدا از کتاب و حکمت برای هدايت مردم نازل کرده و دلايلی که حق و باطل را از هم جدا می سازد،در حالی که شما در تاريکيهای نادانی قرار داشتيد و اين هدايت دعوت به خدا و آمرزش مردم برای رسيدن به پيشگاه خداست.

فرموده است: تسنّمتم العلياء به وسيلهٔ اين هدايت و شرافت اسلام،ارزش شما بالا رفت و نامتان عظمت يافت.

چـون امـام(عليـه السـلام)صـفت سـنام را بـا عنـايت بـه نـاقه برای عليـا اسـتعاره آورده بـا ذکر«تسـنّم»آن را اسـتعارهٔ ترشـيحيه کرده است.«تسنّم»عبارت از سوار شدن بر کوهان و کنايه از بلندی شأن مردم است .

فرموده است: و بنا انفجرتم عن السّرار چون قريش در جاهليّت در تاريکی جهل و گمنامی می زيسـته اند، امام(عليه السـلام)لفظ سرار را برای کيفيّت زندگی آنها اسـتعاره آورده است و لفظ انفجار را برای بيرون آمدن آنها از تاريکی جهل به روشـنايی اسلام و شهرتشان در ميان مردم جهان به صورت اسـتعاره بيان فرموده است و به اين دليل است که آنان را در روشـنايی و شـهرت به سپيده دم که از دل تاريکی طلوع می کند،تشبيه کرده است .

فرموده است: وقر سـمع لم يفقه الواعية پس از بيان فضـيلت آل محمد(صلی الله عليه و آله)امام(عليه السلام)برای گوشی که کلام رهبر را نمی شنود و او را سبب هدايت خود نمی داند و از شنيدن مقاصد کتب الهی و

سخنان انبیا و دعوت کنندگان به خدا بهره نمی برد نفرین کرده و می فرماید شایستهٔ چنین گوشی این است که کر باشد،زیرا فایده ای که از گوش منظور است این است که مقصود حکمتهای الهی را دریابد و نفس را در جهتی که سبب کمالش می شود هدایت و او را برای رسیدن به کمال و به پیشگاه حق متعال یاری کند.

وقتی که نفس از تحصیل امور مفید به وسیله شنیدن،روی گردان باشد چه بسا اموری را دریافت کند که منجر به بدیها شود و او را به پستی بکشاند،در این صورت همان به که چنین گوشی کر باشد.

کسانی که فعل«وقر»را مجهول قرائت کرده اند،مقصودشان این است که خداوند چنین گوشی را کر کند و چنین کلامی به عنوان تمثیل به هنگام توبیخ و سرزنش مردم که از اوامر و دستورات خدا اعراض کرده اند آورده می شود.

کلمهٔ«واعیة»کنایه از نفس خود حضرت است،زیرا آن حضرت با صدای بلند و موعظهٔ حسنه آنها را تبلیغ کرد و به الفت و محبّت برانگیخت که وحدت مسلمین را بر هم نزنند،ولی آنها نپذیرفتند.دلیل ارتباط جملهٔ: وقر سمع لم یفقه الواعیة ،با جملات قبل این است:امام(علیه السلام)در آغاز اشاره به فضیلت خود بر آنان فرمود و این که آن حضرت کسی است که فضیلت و شرف از ناحیهٔ او کسب می شود.با این حال آنها از امام(علیه السلام)کناره گیری کرده از فرمان و اطاعت او با تکبّر سر باز زدند و همین مخالفت آنها موجب شد که امام(علیه السلام)آنها را نفرین کند که چگونه دلایل پیروی از حضرتش را در نیافتند بعد از آن که همه را شنیده بودند.و این مانند مثلی است که گفته اند:یکی از علما به شاگردش که رقیب او شده و مدّعی بود که فضیلتش همچون استاد است گفت:توبه وسیلهٔ من از نادانی بیرون آمدی و منزلتت در میان مردم زیاد شد و من سبب بزرگواری تو شدم حال بر من تکبّر می کنی؟گوشت کر باد چرا سخن مرا نشنیدی و قبول نکردی ؟ فرموده است: کیف یراعی النّبأ من اصمّته الصّیحة

ص:539

امـام(علیه السـلام)لفـظ«نبـأة»را برای فراخوانی و صـدا زدن آنان به راه حق اسـتعاره آورده است و نیز لفظ«صـیحه»را برای خطاب خـدا و رسولش به مردم اسـتعاره بکار برده است.«نبأه»که عبارت از صدای آهسـته است کنایه از ضـعف دعوت آن حضـرت نسـبت به نیرومندی دعوت خـدا و رسول می باشد.توضـیح آن که صـدای خفی در برابر صـدای بلند شـنیده نمی شود،زیرا ویژگی حواس این است که با وجود صدای بلند،صدای ضـعیف را نشـنود،چون شخص متوجّه صدای بلند می شود و از شنیدن صدای خفیف غافل می ماند و کلام امام(علیه السلام)در جذب مردم و مورد قبول واقع شدن ضعیف تر از کلام خدا و رسول است.

کلام خدا و رسول صدای بلندتری برای مردم در دعوت به حق ایجاد می کند و کلام امام(علیه السـلام)نسـبت به آنها،صوت خفیف تری به وجود می آورد.

نسـبت دادن کری(اصمام)به صیحه استعارهٔ ترشیحی است و کنایه است از رسایی کلام مکرّر خدا به گوش مردم به حدّی که شنوایی آنها را از کار انداخته و چیزی را نمی شـنوند،بویژه،صدای ضـعیف را چنان که هر کس را صـیحه کر نموده است صدای خفیف را نمی شـنود.این سخن امام(علیه السـلام)برای رفع تکلیف خودش می باشد زیرا پند آن حضرت برای آنها ثمربخش نیست و همین نشنیدن پند و معذوریّت آن حضـرت در عـدم تکلیف در هـدایت آنهـا،مـذمّت و سـرزنش آنهاست.دلیـل ارتبـاط این سـخن امـام بـا جملـهٔ قبل که به این مفهوم بود:گوشـتان کر بـاد چگونه سـخن مرا نمی پذیریـد،این است که امـام(علیه السـلام)در جهت ملاـمت آنهـا به خـاطر نپـذیرفتن سـخنش فرموده:چگونه سـخن مرا بشـنوند کسـانی که سـخن خـدا و رسول را بـا آن که بارهـا به گوشـشان خورده بود و اعتقاد فراوانی به آن داشـتند نپذیرفتند،و چگونه گوششان توانایی شنیدن کلام مرا داشته باشد با آن که ندای خداوند متعال گوش آنها را کر کرده است :

فرموده است: ربط جنان لم یفارقه الخفقان

ص:540

«خفقان»نیایشی است برای دلهای خائف و ترسناك،آنها که همیشه از خشیت خدا هراسناکنند و چون دوری از عذاب خدا را امیدوارند دارای آرامش و اطمینان و ثبات قدم می باشند و پرهیزگاری سبب آرامش و اطمینان دل می شود.

بعضی«ربط»را مجهول خوانده اند که نتیجه چنین می شود:«خداوند قلبهای خائف از خود را سکون و آرامش می بخشد و آنها را در درجهٔ خائفان قرار می دهد.مفهوم کلام امام(علیه السلام)این است که خائفان از حق،مواظب امور نهی شده هستند و به طاعت خدا می پردازند.

ارتباط این کلام امام(علیه السلام)که مفهوم ستایش دارد با جملهٔ ما قبل که معنای نکوهش داشت این است که بیان بزرگواری و فضیلت داشتن در زمینهٔ توبیخ به این منظور است که توبیخ شدگان،راه صاحبان فضیلت را بروند و صفات آنها را داشته باشند و این رویّه بزرگترین روش و زیباترین نتیجه گیری برای همگون ساختن مردم با اهل فضیلت است.گویا امام(علیه السلام)می فرماید:چگونه به سخن من توجّه کند آن که به سخن خدا و رسول توجّه نکرده است؟خدا به خائفان خبر بدهد،آنها که اوامر خدا را رعایت می کنند و از عذاب خدا می ترسند.چه ضرری دارد برای شما اگر به خائفان تشبّه پیدا کنید و به حق بازگردید و همانند پیکری واحد به حق قیام کنید .

فرموده است: ما زلت انتظر بکم عواقب الغدر و اتوسّمکم بحلیة المغترّین کلام امام(علیه السلام)اشاره به این است که عاقبت کار مخالفان را یا از بدان سبب که پیامبر(صلی الله علیه و آله)به آن حضرت اطلاع داده بود که پس از بیعت حیله گری و پیمان شکنی خواهند کرد،و یا از احوال آنها به فراست دریافته بود که چنین خواهد شد،پیش بینی می کرد،و به همین حقیقت اشاره کرده است که فرموده:شما را در زیّ فریب خوردگان می بینم،زیرا آن حضرت فهمیده بود که آنها اهل فریب و باطلند و این که با کمترین شبهه باطل را می پذیرند از صفاتشان پیدا بود،و این

آگاهی حضرت موجب علم آن حضرت به فریبکاری و بیعت شکنی آنها بود و به همین دلیل منتظر این پیشامد از ناحیهٔ آنها بود .

فرموده است: سترنی عنکم جلباب الدّین این کلام امام(علیه السلام)به منزلهٔ تهدیدی است برای مخالفان و جنگ با آنها که با امام مخالف بودند. معنای کلام امام(علیه السلام)این است که:بین من و شما دین حایل و مانع شده است و مرا از چشمان بصیرت شما پوشیده داشته است تا مرا بدرستی بشناسید،زیرا من به شما سخت نگرفتم و در بارهٔ شما شدّت نشان ندادم و شیوه هایی که شما را به راه بیاورد و از باطل باز دارد به کار نبردم و جز رفق و مدارا و مهربانی و گذشتن از جرایم که دین بر آنها موقّم ساخته رفتاری نداشته ام در نتیجه دین پرده ای است که میان آنها و شناختن امام حایل شده است،پس امام(علیه السلام)لفظ«جلباب»را برای آن پرده استعاره آورده است.

بعضی جمله:سترنی عنکم راسترکم عنّی روایت کرده اند،مطابق این روایت معنی کلام امام(علیه السلام)این است که:اسلام مجاز نمی داند که خون شما را بریزم و فراریان از میدان جنگ را تعقیب کنم و مجروح شما را بکشم و...یعنی آنچه که در حق کفّار جایز است بر شما روا دارم.

فرموده است: بصّرنیکم صدق النّیّة مقصود امام(علیه السلام)از«صدق نیّت»خالص بودن امام(علیه السلام)برای خدای تعالی و روشن بودن آیینهٔ نفس آن بزرگوار است و به همین دلیل چشم بصیرت آن حضرت روشن است و عاقبت کار آنها را که به کجا منتهی می شود می داند، چنان که پیامبر(صلی الله علیه و آله)در این باره فرموده است:«مؤمن به نور خدا نظر می کند» (1).

1- قال(صلی الله علیه و آله):المؤمن ینظر بنور اللّه.

فرموده است: اقمت لکم علی سـنن الحقّ فی جوادّ المضلّة این کلام امام(علیه السلام)آنها را آگاهی می دهد که پیروی کردن از امام(علیه السـلام)و لزوم بـازگشت به جلوه هـای نورانی او در پیمودن راه خـدا واجب است و به آنها اعلام می دارد که راه حق را بگیرنـد تا آنها را از جـاده هـایی که قـدمها را لغزانـده و به انحراف می کشانـد باز دارد.برای توضـیح بیشتر کلام امام(علیه السـلام)مثل مشـهوری که از رسول خدا(صلی الله علیه و آله)رسیده است بیان می کنیم(شارح):روایت شده که پیامبر(صلی الله علیه و آله) فرمود:«خداوند مسیر زندگی را به راه مسـتقیمی تشبیه کرده است که بر دو طرف آن دیواری وجود دارد که دارای درهایی باز است و بر هر دری پرده ای آویخته و بر ابتدای راه ندا دهنده ای ایسـتاده و می گوید:به راه در آیید و منحرف نشوید.» آن گاه پیغمبر(صـلی الله علیه و آله)فرموده است منظور از صراط اسلام است و پرده های آویخته حدود الهی است و درهای گشوده،محرّمات خداست و آن ندا دهنده قرآن است.

چون امام(علیه السلام)بر اسرار کتاب آگاه بوده و جامع علم و حکمت الهی و آگاه بر اصول و فروع دین می باشد پس ناطق به کتاب خدا و دعوت کنندهٔ به راه حق است،و همان کسـی است که بر ابتدای راه خدا ایسـتاده است و چون راه خدا و صـراط مستقیم در نهایت وضوح و روشـنی بوده است و حدود الهی و مقدّمات آن را می دانسـته مانع لغزیدن اشـخاص در راههای انحرافی و بر طرف کنندهٔ شکّها و شبهاتی است که برای انسانهـا پیش می آیـد.و به لحـاظ همین نیروی مـدبّری که برای ادارهٔ جهانیـان داشت،او تنهـا کسـی است که بعـد از رسول خـدا(صـلی الله علیه و آله)بر درهـای بـازی که جایگاه هلاکت است و بر درهای جهنّم و راههای گمراهی ایسـتاده است و رونـدگان این راهها را به حدود خدا باز می آورد و نواهی خدا و عظمت عذاب او را یادآوری می کند و پیشوای فکری راهروان راه حق می شود و آن وقتی است که امام(علیه السـلام)متوجّه می شود ذهن گمراهان در تاریکی جهل فرو رفته و جز آن حضـرت،راهنمایی نمی بیننـد و با کوشـش و جستجو آب زندگی را از

سرزمین دلها می طلبنـد ولی آن را جز نزد آن حضـرت نمی یابنـد.در این صورت، «احتفار»را برای جسـتجو در جایی که گمان وجود علم هست،و لفظ«ماء»را برای علم استعاره آورده است،چنان که قبلاً نیز چنین فرموده بود .

فرموده است: الیوم انطق لکم العجمـاء ذات البیان امام(علیه السـلام)جملـهٔ: عجماء ذات البیان ،را کنایه آورده است از عبرتهای آشـکار و پیشامـدهایی که بر افراد گنهکار و متمرّد از فرمان پروردگار وارد می شـد و نیز کنایه است از روشن بودن برتری فضل امام نسـبت به آنها که شایسـته بود از آن وضع عبرت بگیرنـد و به مقتضـای فرمـان خداونـد که آنهـا را به پیروی از فرمـان امـام(علیه السـلام)وا می داشت عمل کنند،زیرا همهٔ این احوال اموری بودند که زبان نداشتند و به همین دلیل امام(علیه السلام)آنها را به حیوان گنگ تشبیه کرده است و برای آنها لفظ«عجماء»را استعاره آورده است و سپس آن را به«ذات البیان»توصیف فرموده زیرا زبان حال به آنچه امام(علیه السلام)می گفت خبر می داد و به وجوب پیروی از آن حضـرت سـخن می گفت و شـهادت می داد و همین زبـان حـال راهنمایی و هـدایتی بود بر آنچه در هر زمینه شایستهٔ عمل کردن بود و این است معنای بیان.

بنا بر این منظور«بیان»زبان حال است و مثل این است که امام(علیه السلام)بی زبانها را به زبان آورده و آنچه مقتضای حال آنهاست از زبان آنها بیان می کند و هر کس به چشم بصیرت در آنها بنگرد این حقیقت را در آنها مشاهده می کند.

کلام امام(علیه السـلام)به منزلهٔ این ضـرب المثل است که می گویند:از زمین بپرس، جویبارهایت را که شـکافته و میوه هایت را که بیرون آورده،اگر با زبان جوابت را ندهد با زبان پند جوابت را خواهد داد.و یا مانند مثلی است که می گویند:دیوار به میخ گفت چرا مرا سوراخ می کنی جواب داد از آن که مرا می کوبد بپرس.

بعضـی گفته اند:«عجماء»صفت کلمهٔ محذوفی می باشد و تقدیر سخن این است:الکلمات العجماء،مقصود امام(علیه السلام)از«کلمات العجماء»رموزی است که

در همین خطبه بیان شده است و همان کلمات را به حیوان تشبیه کرده است زیرا در حقیقت کلمات سخن نمی گوید و در عین حال برای نظر کننده مفید است و از آنها برترین فایده را می برد،بنا بر این برای عبرت گرفتن دارای بیان می باشد .

فرموده است: غرب رأی امریء تخلّف عنّی این جمله اشاره به مذمّت کسانی است که با آن حضرت مخالفت کردند و حکمی است بر سفاهت و نادانی و عدم رأی ثابت آنها در مخالفت با آن حضرت.توضیح این که مخالفان فکر می کردند که کدام کار برای آنها سودمند است،متابعت از آن حضرت یا مخالفت؟سرانجام به این نتیجه رسیدند که مخالفت با امام موفقیّت آمیزتر است و همین بدترین و زشت ترین رأی است.

چنین کسی مانند شخصی است که بدون فکر به کاری اقدام کرده است و یا مانند کسی است که رأی حق بر او پوشیده مانده است.و این کلام در مقام توبیخ است برای متخلّفان به گونهٔ ضرب المثلی که می گوید:ایّاك اعنی و اسمعی یا جارة (1).

فرموده است: ما شککت فی الحقّ مذ رأیته این کلام،بعضی از عوامل وجوب پیروی و عدم مخالفت با آن حضرت را بیان می کند.

امام(علیه السلام)خود را چنین توصیف می کند که پس از شناخت حق هرگز برایش شكّ حاصل نشده است،زیرا خداوند حق را بر او نمایانده و بر نفس قدسیّهٔ او کمالاتی را افاضه فرموده است که لازمهٔ آن خبر دادن امام(علیه السلام)بر استواری حقّی است که خداوند به او نمایانده و بزرگی شأنی است که خداوند به او افاضه کرده است و بدین سبب بر اندیشهٔ او هرگز شبهه ای عارض نمی شود.امامیّه از همین

1- مقصود من تویی ای همسایه بشنو!.این معادل ضرب المثل فارسی است که:به در می گویند تا دیوار بشنود.-م.

مطلب بر وجوب عصمت و طهارت امام از ناپاکیهایی که منشأ آنها ضعف یقین است استدلال می کنند .

فرموده است: لم یوجس موسی خیفة علی نفسه اشفق من غلبة الجّهال و دول الضّلال بعضی گفته اند«اشفق»صفت تفضیلی است و چون صفت برای«خیفة» است منصوب می باشد،زیرا«اشفاق»به معنای ترس است.مطابق این سخن تقدیر کلام این خواهد بود:لم یوجس موسی اشفاقا علی نفسه اشدّ من غلبة الجهّال:«موسی از غلبه یافتن نادانان بیشتر می ترسید تا بر نفس خویش.» مقصود توجّه به این حقیقت است که ترس موسی(علیه السلام)صرفاً برای جان خود نبود بلکه شدیدتر از ترس بر جان خود،ترس از پیروزی جاهلان بر اهل دین بود که مردم دچار فتنهٔ آنها می شدند و دولت گمراهی برپا می گشت و راه هدایت ناپیدا و مسدود می شد.مانند زمانی که موسی از غلبهٔ جادوگران نادان ترس داشت،آن زمان که ریسمانها و عصاهای خود را انداختند و به جلالت فرعون سوگند خوردند که ما پیروزیم.

قول دیگر این است که«اشفق»فعل ماضی است در این صورت معنای کلام امام(علیه السلام)این خواهد بود که ترس موسی از جادوگران برای جان خود نبود بلکه فقط می ترسید که نادانان پیروز شوند.پس گویا گفته است:لکن اشفق و انّما الشفق،لکن موسی ترسید و منحصراً ترس از چیرگی نادانان بود که دولت ضلالی مانند حکومت فرعون بر سر کار باشد .

فرموده است: الیوم توافقنا علی سبیل الحقّ و الباطل.

فعل«توافقنا»از باب مفاعله و دلالت بر دو طرف دارد.و خطاب به کسانی است که در مقابل حضرت برای جنگیدن ایستاده بودند.مقصود این است که من در راه حق و شما در راه باطل ایستاده و به آن دعوت می کنیم و این سخن

امام(علیه السلام)به منظور کشاندن آنها از باطل به حق بیان شده است .

فرموده است: من وثق بمـاء لم یظمأ این جمله به عنوان مثل برای توجّه دادن آنها به این مطلب است که به آنچه نزد آن حضـرت است باید اعتماد کنند،یعنی به سخن من آرام گیرید،و به آن اعتماد کنید تا به یقین هدایت نزدیك شوید و از گمراهی و کفر دور گردید، مانند کسی که به آب داخـل ظرفش اعتماد دارد و از تشـنگی و هلاکت در امان است،بر خلاف کسـی که چنین اعتمادی نـدارد.امام(علیه السـلام)آب را کنایه از علم به کیفیّت هدایت به سوی خدا آورده است و این همان آبی است که با وجود آن تشنگی وجود نخواهد داشت.

ص:547

5-از سخنان آن حضرت(علیه السلام)است

اشاره

أَيُّهَا النَّاسُ شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفُنِ النَّجَاةِ- وَ عَرِّجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافَرَةِ- وَ ضَعُوا تِيجَانَ الْمُفَاخَرَةِ- أَفْلَحَ مَنْ نَهَضَ بِجَنَاحٍ أَوِ اسْتَسْلَمَ فَأَرَاحَ- هَذَا مَاءٌ آجِنٌ وَ لُقْمَةٌ يَغَصُّ بِهَا آكِلُهَا- وَ مُجْتَنِي الثَّمَرَةِ لِغَيْرِ وَقْتِ إِينَاعِهَا- كَالزَّارِعِ بِغَيْرِ أَرْضِهِ.فَإِنْ أَقُلْ يَقُولُوا حَرَصَ عَلَى الْمُلْكِ- وَ إِنْ أَسْكُتْ يَقُولُوا جَزِعَ مِنَ الْمَوْتِ- هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتَيَّا وَ الَّتِي- وَ اللَّهِ؟لاَبْنُ أَبِي طَالِبٍ؟ آنَسُ بِالْمَوْتِ- مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ- بَلِ انْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لاَضْطَرَبْتُمْ- اضْطِرَابَ الْأَرْشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ

لغات

عرّجوا:مسیرتان را عوض کنید فلاح:رستگاری و نجات اجون:تغییر و فساد آب غصّ باللّقمة:وقتی لقمه در گلو گیر کند و پایین نرود ایناع الثّمرة:وقت چیدن میوه اندمجت کذا:بر آن اطلاع یافتم و در درون خود مخفی نگه داشتم باح بالشّیء:آن را آشکار کرد طویّ:چاه رشا:ریسمان چاه

ترجمه

هنگامی که پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)وفات یافت عباس و ابو سفیان بن حرب خدمت آن حضرت رسیدند تا برای خلافت با آن حضرت بیعت کنند امام[که نیّت

ص:548

ابو سفیان را می دانست]چنین فرمود:

«ای مردم امواج متلاطم فتنه ها را با کشتی نجات درهم شکنید و از راه تفرقه به راه راست روی آورید و تاجهای فخر فروشی را کنار بگذارید.

کسی پیروز می شود که یاور داشته باشد،کسی که یاور ندارد گوشه گیر می شود،بدون یاور دست به کاری زدن مانند آب گندیده است که قابل شرب نیست و یا همچون لقمه ای است که در گلوی خورنده گیر کند.و به منزلهٔ میوه ای است که در غیر وقت چیده شود و یا مانند زراعتی است که در زمین دیگران کاشته شود.

اگر راجع به خلافت حرفی بزنم می گویند حریص پادشاهی است و اگر سکوت اختیار کنم می گویند از مرگ ترسیده چه دور است این قضاوتها در بارهٔ من.

به خدا قسم انس و علاقهٔ پسر ابو طالب به مرگ بیشتر از علاقه و انس کودك به پستان مادرش می باشد بلکه کناره گیری من برای این است که در علمی فرو رفته ام که پنهان است و اگر آن را اظهار کنم مضطرب و پریشان خواهید شد،همچون ریسمانی که در دل چاه گود قرار دارد لرزان می شوید».

شرح

می گویم(شارح)بنا بر آنچه روایت شده است علّت ایراد این خطبه این بود که چون جریان بیعت در سقیفهٔ بنی ساعده به نفع ابو بکر پایان یافت، ابو سفیان تصمیم گرفت که میان مسلمین جنگی به راه اندازد تا عدّه ای به دست عده ای کشته شوند و دین از میان برود،بنا بر این نزد عبّاس رفت و به او گفت:ای ابو الفضل (1)مردم با بیعتشان کار خلافت را از بنی هاشم دور کردند و آن را در قبیلهٔ بنی تمیم قرار دادند و فرداست که این مرد تندخو و خشن از طایفهٔ بنی عدی بر ما حکمرانی کند،برخیز تا نزد علی برویم و با او برای خلافت بیعت کنیم.تو عموی

1- ابو الفضل کنیهٔ عبّاس بن عبد المطلب است که به مناسبت نام پسرش فضل بن عباس این کنیت را بدو داده اند-م.

پیامبر خـدایی و من در میان قریش مردی هسـتم که سـخنم پـذیرفته است،اگر اطرافیان خلیفه مانع ما شونـد با آنها جنگ کرده و آنها را می کشـیم.با این تصـمیم نزد علی(علیه السلام)آمدند و ابو سفیان به آن حضرت گفت:ای ابا الحسن از امر خلافت غافل مباش آیا ما باید تابع طایفه پست بنی تمیم باشـیم؟امام(علیه السـلام)نیّت ابو سـفیان را می دانست که این سخن را برای حمایت از دین نمی گوید،بلکه به دلیل فساد باطن برای از بین بردن دین این سخن را می گوید:آن گاه امام(علیه السلام)در پاسخ ابو سفیان این کلام را ایراد فرمود:

فرموده است: شقّوا امواج الفتن بسفن النّجاه.

امـام(علیه السـلام)فتنه را به دریـای متلاطم تشبیه فرمود و بـدان خاطر لفظ امواج را برای آن اسـتعاره آورده است و این جمله را کنایه از بپا خاستن فتنه دانسته است.

وجه مشـابهت روشن است،زیرا دریـا و فتنه به هنگام هجوم موج موجب هلاکت فرو رونـدگان در آنها می شونـد.کشتی نجات را برای هر وسیلهٔ نجات بخش مانند کناره گیری،چاره اندیشی مفید و صبر استعاره آورده است.و وجه مشابهت این است که همهٔ اینها سبب نجات از فتنه اند،زیرا هر یك از راههای یاد شده راهی برای نجات از گرداب فتنه و هلاکت است،همچنان که کشتی وسیلهٔ نجات از امواج دریاست .

فرموده است: عرّجوا عن طریق المنافرة این کلام امام(علیه السـلام)دسـتوری است برای کناره گیری از راه تفرقه به راه آرامش و سـلامت و آنچه سبب آرامش فتنه می شود.همچنین سخن آن حضرت که فرمود: و ضعوا تیجان المفاخرة ،فرمان دیگری است برای خلاصی از فتنه و آن رهـا سـاختن فخر فروشـی است،زیرا افتخار کردن از چیزهایی است که موجب برانگیختن کینه و دشـمنی و سـبب بر پا شـدن فتنه می شود.از بزرگترین چیزهایی که صاحبان دنیا در نهایت مفاخره به آن می رسند تاج بر سر نهادن است و نسب

شریف و پدر و مادر مشـهور داشـتن و ثروت خانوادگی،همهٔ اینها اسباب افتخارات دنیایی است.و منشأ آن مشابهتی است که میان اسباب افتخار و تیجان می باشد.پس امام(علیه السلام)لفظ تیجان را برای آن اسباب استعاره آورده و به کنار گذاشتن آنها دستور فرموده است .

فرموده است: افلج من نهض بجناح او استسلم فاراح .

پس از آن که امام(علیه السـلام)عبّاس و ابو سـفیان را از فتنه نهی می کند و توضـیح می دهد که تفرقه و فخر فروشـی راههای پسـندیده ای نیست ادامه می دهـد و اشاره می کنـد که متصـدی امر خلافت چگونه بایـد باشد و چگونه از مشـکلات رهایی می یابد،سـپس موفقیت و پیروزی را برای کسـی می داند که یار و یاور داشـته باشد و به همین لحاظ«جناح»را برای اعوان و انصار اسـتعاره می آورد.وجه شباهت در این عبارت روشن است همچنان که بال وسـیلهٔ قدرت و توانایی بر پرواز و به مقصود رسیدن می شود اعوان و انصار برای دست زدن و قیام به جنگ و حرکت در میدان لازم است.به همین دلیل لفظ جناح برای یار و یاور اسـتعاره آورده شده و برای کسـی که یار و یاور ندارد کناره گیری وسـیلهٔ نجـات او ذکر شـده است.زیرا قیـام بـا یـاور یـا کنـاره گیری بـدون یـار و یـاور نوعی رسـتگاری است.در این کلام امام(علیه السـلام)کمی یاوران خود را به اطّلاع مردم می رساند و معنای ضـمنی سـخن حضـرت در پاسخ عبّاس و ابو سفیان این است که راهی که شما پیشـنهاد می کنید راه درستی نیست که شخص عاقل در امر خلافت پیش گیرد،چون یا باید قیام کننده یار و یاوری داشته باشد که تا به مقصود برسـد و یا اگر نـدارد کناره گیری کنـد و خود را از رنج بی حاصل نجات دهد[چون برای امام راه اوّل مقدور نبوده راه دوم را برگزیده است].

فرموده است: ماء اجن و لقمة یغصّ بها اکلها .

این سخن امام(علیه السلام)نوعی تذکّر است به این که خواسته های دنیوی هر چند

بزرگ باشـد به تیرگی و تغییر و نقص آمیخته است،و اشـاره به این است که امر خلاـفت در آن زمـان مشـکلاتی در بر داشـته است.تشـبیه خلافت به آب گندیـده و لقمـهٔ گلوگیر روشن است زیرا مـدار زنـدگی بر آب و غـذاست و مسألـهٔ خلافت(وقتی مقصود از آن دنیا باشـد)از بزرگترین اسـباب دنیوی است و به آب و غذا مشابهت پیدا می کند و در این صورت آب و غذا را اسـتعاره آورده و کنایه از چیزهایی دانسته است که طالبان دنیا از خلافت می خواهند،و چون آب گندیده و لقمهٔ گلوگیر مقصود آب و غذای مطبوع را نقض می کند موجب تنفّر نفس از پـذیرفتن آنها می شود و چون خلافت موجب درگیری و رقابت و نزاع بین مسـلمین بوده و بی دوام و از بین رفتنی است و به همین دلایل موجب تنفّر و عدم لذّت می شده و امام(علیه السلام)آب گندیده و لقمهٔ گلوگیر را کنایه از خلافت دانسته تا جوشش بنی هاشم را که معتقد به قیام برای به دست آوردن خلافت بوده انـد فرو نشانـد،مانند این است که امام(علیه السـلام) فرموده اند:«خلافت لقمه ای است گلوگیر و جرعه ای است ناگوار .» فرموده است: و مجتنی الثّمرة لغیر وقت ایناعها کالزّارع بغیر ارضه امام(علیه السلام)با این سخن توجّه می دهد که اکنون وقت مطالبهٔ خلافت به دلیل نداشـتن یار و یاور و غیره نیست و خواستار خلافت در چنین موقعیّتی را کنایه از میوه چینی دانسته است که در غیر فصل میوه می چینـد،زیرا میان میوه چین و خواسـتار خلافت لذّت مشترکی است.سـپس آن را که در غیر فصل میوه می چیند به زارعی تشبیه کرده است که در زمین دیگران زراعت می کند و وجه شـباهت در هر دو مورد نداشتن سود است،زیرا زارعی که در زمین غیر زراعت می کند بیم آن است که مانع تصـرّف او شوند و تلاش او بیهوده شود و از کارش سود نبرد،و همین طور کسی که در غیر فصل میوه می چیند سودی از آن نمی برد.خواهان خلافت در آن شرایط مانند عمل این دو کس است و نفعی از تلاش خود نمی برد .

ص:552

فرموده است: فـان اقـل،یقولوا:حرص علی الملك،و ان اسـکت،یقولوا:جزع من الموت این عبارت امام(علیه السـلام)شـکایتی است از بد زبانی و فکرهای باطلی که در حق آن حضرت روا می داشتند و بر زبان جاری می ساختند،و اشاره به این است که چه طالب خلافت بود و چه از خلافت کناره گیری می کرد از سخن مردم و نسبت دادن چیزی به او در امان نبود.اگر برای به دست آوردن خلافت قیام می کرد او را به آزمندی و دنیا خواهی متهّم می کردند و اگر از طلب خلافت باز می ایسـتاد او را به خواری و ترس از مرگ نسبت می دادند.زبان مردم و افکارشان حریص به این گونه امور است که در مناقشات،بعضی در حق بعضی روا می دارند .

فرموده است: هیهات بعد اللّتیّا و الّتی و اللّه لابن ابی طالب انس بالموت من الطّفل بثدی امّه .

عبارت علی(علیه السلام)برای تکذیب ذهنیّتهایی است که سکوت آن حضرت را حمل بر ناتوانیش می کردند،یعنی آنچه آنها می گویند از من بدور است.

دو واژۀ«اللّتیّا»و«التّی»ضـرب المثل است و کنایه از مصیبتهای بزرگ و کوچك می باشد.اصل آن این است که:مردی با زنی کوتاه قد و کم سنّ و بـد خلق ازدواج کرد و از جانب وی دچار سـختیهای فراوان شـد،ناگزیر او را طلاق داد و با زنی بلنـد قد ازدواج کرد و از ناحیۀ او دو چنـدان زن اوّل دشواری دید.بناچار او را هم طلاق داد و گفت:بعد اللّتیّا و الّتی،«هرگز ازدواج نمی کنم.»این جمله برای گرفتاریهای بزرگ و کوچك ضرب المثل شده است.

مقصـود امـام(علیـه السـلام)از این جمله این است که پس از دچـار شـدن به گرفتاریهـای بزرگ و کوچـك مرا به ترس از مرگ نسـبت می دهند.چه قدر دور است از من چیزهایی که می گویند؟سپس امام(علیه السلام)با سوگند ادّعای آنها را مبنی بر ترس حضرت از مرگ مؤکّداً تکذیب می کند و می فرماید من با مرگ مأنوس ترم تا طفل به پستان

مادر،و این امر از حال آن حضـرت آشـکار است،زیرا که او سـرور عارفان بعد از رسول خدا و در رأس اولیای خدا بود.دانستیم که دوسـت داشـتن مرگ و علاقـهٔ به آن ریشه در جـان اولیـای خـدا داشـته و فقـط از آنهـا ساخته است،زیرا مرگ وسـیله ای است که آنها را به ملاقات بزرگترین محبوبشـان و به بالاـترین کمال دلخواهشان می رسانـد.دلیل این که انس امام(علیه السـلام)به مرگ بیشتر از طفل به پسـتان مادر است این است که محبّت طفـل به پسـتان مادر و انس و علاقـهٔ وی به خاطر کششـهای حیوانی است و در معرض زوال و نابودی است.امّا علاقهٔ امام(علیه السـلام)به ملاقات پروردگار و رسـیدن به حق میلی عقلی و پایدار است،و این کجا و آن کجا ؟ فرموده است: بل اندمجت علی مکنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشیة فی الطّوی البعیدة .

این سـخن امـام(علیه السـلام)اشـارهٔ اجمالی است به این که نسـبت دادن ترس از مرگ به آن حضـرت صـحیح نیست.علت عـدم قیام آن حضرت علمی است که آن حضرت بدان واقف است،زیرا آگاهی او به پایان امور و توفیق نیافتن در آنها و اشراف آن حضرت به نتایج اعمال با چشم بصیرت که همچون آینهٔ صاف است امور را در آینهٔ عالی ذهن آن حضرت متجلّی می ساخته است.آگاهی حضرت به فساد امور و درك سـریع آن حضرت از مصالح موجب خویشتن داری حضرت از قیام برای خلافت بوده است،بر خلاف افراد نادانی که به کارهای مهمّ از روی کوتاهی اندیشه نه از روی بینش صحیح اقدام می کنند و گرفتار می شوند.بعد از ذکر دلیل خودداری از اقدام برای خلافت،همگان را به عظمت علمی که داشـته است به وسـیلهٔ جمله ای که ذکر شد توجّه می دهد.جملهٔ شـرطیّه:لو بحت..الی آخر...صفت است برای کلمهٔ علم و در موضع جرّ است و در این صورت اگر برای مردم آشـکار شود که امر خلافت به کجا منتهی می شود و به چه افرادی خواهد رسید و مردم به چه حال و وضعی در خواهند آمد مضطرب شده و آرا و

عقایـدشان پراکنده خواهد شد،زیرا پیامبر(صـلی الله علیه و آله)امام(علیه السـلام)را بر امور مطّلع کرده و ذهن او را آماده ساخته بود چون عدّه ای از مردم در آن زمان از عمر و بسیاری از عثمان نفرت داشتند،چه رسد به معاویه.

گروهی بودنـد که خود را برای خلافت شایسـته دانسـته و آن را برای خود می خواسـتند و بر این باور بودند که خلافت بعد از ابو بکر به آنها خواهد رسید.

وقتی که کـار به این صورت باشـد،چنانچه علمی که آن حضـرت از عاقبت کار داشت دیگران می داشـتند نظام موجود حاصل نمی شود و عدّه ای از رسیدن خلافت به امام(علیه السلام)مأیوس می شدند.بعضی از خشونت عمر می ترسیدند و از او نفرت داشتند و بعضی دیگر از بنی امیّه و اعمالشان متنفّر بودند.با این ترتیب امام(علیه السـلام)اضطراب اندیشهٔ مردم را از باب مبالغه به لرزش طناب در چاه بسیار عمیق تشبیه کرده است که تشبیه معقول به محسوس است.هر چقدر چاه عمیق تر باشد لرزش طناب به دلیل بلندی آن بیشتر خواهد بود،یعنی در این وضع اضطراب مردم بیشتر و اختلافشان شدیدتر می شود.

بنا به قول بعضـی مقصود امام(علیه السلام)از عبارت این است که آنچه مرا مانع از مطالبهٔ خلافت و جنگ شد اشتغال من به اموری بود که از علم به احوال آخرت و مشاهدهٔ نعمتها،و گرفتاریهای قیامت بوده است،که اگر از آنچه می دانسـتم پرده برمی داشتم و دیگران می دانستند همچون لرزش ریسـمان بلند در چاه گود از خوف خدا می لرزیدند و از عتاب او هراسناك می شدند و یا به پاداشهای آخرت شوق پیدا می کردنـد و از رقابت در امر دنیا فراموش می کردنـد.احتمال دارد که امام(علیه السـلام)معنای اخیر را قصـد کرده باشد.اگر تمام این خطبه به دست ما می رسید، شاید مقصود امام(علیه السلام)روشن می شد که اکنون بر آن واقف نیستیم.

ص:555

6-از سخنان آن حضرت(علیه السلام)

اشاره

وَ اللَّهِ لاَ أَكُونُ كَالضَّبُعِ تَنَامُ عَلَى طُولِ اللَّدْمِ- حَتَّى يَصِلَ إِلَيْهَا طَالِبُهَا وَ يَخْتِلَهَا رَاصِدُهَا- وَ لَكِنِّي أَضْرِبُ بِالْمُقْبِلِ إِلَى الْحَقِّ الْمُدْبِرَ عَنْهُ- وَ بِالسَّامِعِ الْمُطِيعِ الْعَاصِيَ الْمُرِيبَ أَبَداً- حَتَّى يَأْتِيَ عَلَيَّ يَوْمِي- فَوَاللَّهِ مَا زِلْتُ مَدْفُوعاً عَنْ حَقِّي- مُسْتَأْثَراً عَلَيَّ مُنْذُ قَبَضَ اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ- حَتَّى يَوْمِ النَّاسِ هَذَا

لغات

ختل:خدعه و فریب استأثرت بالشئ:در آن موضوع تنها ماند.

ترجمه

وقتی که به آن حضرت پیشنهاد شد که طلحه و زبیر را تعقیب نکند و در صدد جنگ با آنان نباشد فرمود:

«به خدا سوگند مانند کفتار خفته نیستم که صیّاد مدتی در کمین آن نشسته و برای فریبش به دست با چوب آهسته بر زمین می زند تا بر اثر صدا بیرون آید و دستگیرش کند،بلکه به همراهی کسی که به حق روی آورد و شنوا و فرمانبردار است شمشیر می زنم و با گنهکاری که از حق روگردانده و در آن شك و تردید دارد می جنگم.به خدا قسم از زمانی که پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)از دنیا رفته است تاکنون

ص:556

همیشه از حق خود محروم شده ام».

شرح

ابو عبـد اللّه روایت کرده است که علی(علیه السـلام)برای طواف خانهٔ خدا حرکت کرد و تصـمیم گرفت که طلحه و زبیر را تعقیب کند و با آنها بجنگد.فرزندش حسن(علیه السـلام)پیشنهاد کرد آنها را تعقیب نکند و به فکر جنگ با آنها نباشد،امام(علیه السلام) در جواب پیشنهاد فرزندش این کلام را ایراد فرمود.

در بارهٔ علّت نقض بیعت طلحه و زبیر چنین روایت کرده اند که پس از مدتی که از بیعت آنها با امام(علیه السـلام)گذشت نزد آن حضـرت رفتنـد و گفتنـد تو می دانی که عثمان بر ما سـتم روا داشت و در تمام مدت خلافتش به بنی امیّه متمایل بود و از آن حضـرت خواسـتند که اسـتانداری دو شـهر کوفه و بصـره را به آنها واگـذار کنـد،امام(علیه السـلام)فرمود باشـد تا فکر کنم.بعـد با عبد اللّه بن عبّاس در این مورد مشورت کرد،امّا او مصـلحت ندید وقتی که طلحه و زبیر مجدداً به نزد حضرت آمدند امام(علیه السلام)خواستهٔ آنها را ردّ کرد و آنها از این امر به خشم آمدند و کردند آنچه کردند.

اصمعی در مورد لغت«لدم»گفته است:انداختن سنگ ریزه یا مثل آن بر زمین است.این گفته و معنی قوی و استوار نیست.

و نیز گفته اند که کفتار به نوعی سـرگرم شده و در لانه خود باقی می ماند تا صید نشود،همچنین در نحوه صید کفتار نقل کرده اند که صیّادان در جلو لانهٔ او سـنگ می گذارند و با دسـتشان به در لانه می زنند و کفتار سـنگ را صـید می پندارد و برای شکار آن از لانه خارج می شود ولی خودش صید می شود.

گفته اند کفتار از نادانترین حیوانات است و از حماقت آن چنین گفته اند که صـیّادان وارد لانهٔ آن شده و می گویند این کفتار نیست و یا می گویند این کفتار مست است،کفتار بی حرکت می ماند تا پایش را با ریسمانی که تهیه

کرده اند می بندند.

در این کلام،امام(علیه السلام)پیشنهاد به تأخیر انداختن جنگ با طلحه و زبیر را با یك مفهوم تشبیهی رد می کند،با این توضیح که اگر جنگ را به تأخیر اندازد موجب آمادگی بیشتر دشمن می شود و در این صورت مانند کفتاری خواهد بود که مدت حیله صیاد همچنان آرام بماند و بخوابد .سپس امام(علیه السلام)سوگند یاد می کند که چنین نخواهد بود.یعنی بر فراوانی ستم و سرکشی آرام نخواهد گرفت و در طول زندگیش همواره از حق دفاع خواهد کرد و سپس آنچه را صحیح می داند یعنی مقاومت و قتال با کسانی که با وی سرکشی می کنند به وسیلهٔ کسانی که از او اطاعت می کنند،اضافه کرده و می فرماید:من به وسیله طرفداران حق،پشت کنندگان به حق و به وسیله حرف شنوان مطیع،سرکشان شکّاك را تنبیه خواهم کرد.

در این عبارت،امام(علیه السلام)[از نظر ادبی]رعایت مقابله را فرموده و عاصی را در مقابل مطیع و شکّاك را در مقابل پذیرنده آورده است،زیرا آن که در حق شك می کند در معنی ضدّ کسی است که حق را پذیر است.مراد امام(علیه السلام)از«ابدا»طول حیات و زندگیش می باشد،زیرا ابد ممکن برای آن حضرت تا پایان عمر است.

معنای کلام امام(علیه السلام)که فرمود: یأتي عليّ یومی ،کنایه از وقت ضروری مرگ است .در پایان این کلام،دادخواهی و شکایت از ظلم را در دفاع از حقّش و این که تنها مانده و چاره ای جز شکایت و مقاومت ندارد اضافه فرموده و به آغاز و انجام این دفاع(از زمان رحلت پیامبر تاکنون)اشاره می فرماید و با سوگند جلاله محرومیّت خود را از خلافت تأکید می کند و این شکایت تأکید بر شکایتهای سابق است.

ص:558

7-از خطبه های آن حضرت است

اشاره

:اِتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مِلاَكاً- وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَاكاً- فَبَاضَ وَ فَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ- وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ- فَنَظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ- فَرَكِبَ بِهِمُ الزَّلَلَ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الْخَطَلَ- فِعْلَ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ- وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ

لغات

ملاك الامر:چیزی که شيء به آن استوار می شود،مانند این که می گویند القلب ملاك الجسد،دل ملاك تن است.

اشـراك:ممکن است جمع شريك باشد مثل شريف و اشراف و ممکن است جمع شرك باشد که به معنای ریسمان صید است،مانند حبل و احبال.

دبیب:رفتن آهسته.

درج:راه رفتن تندتر از دبیب.

خطل:گفتار فاسد.

شرکه:شرکت کرد با او

ترجمه

«شیطان را برای خود الگو قرار دادند و شیطان آنها را شريك خود قرار داد و در سینهٔ آنها جا و مکان گرفت و با ملایمت با آنها آمیزش کرد و با چشم آنها نگریست و با زبان آنها صـحبت کرد و به وسیلهٔ آنها بر لغزشها مسلّط و سوار شد و زشت ترین خطاها را در نظر آنها زیبا جلوه داد.فعل آنها مانند فعل کسی است که شیطان در قدرت او شريك شده باشد و با زبان او باطل را بر زبان آورد».

ص:559

شرح

این بخش از کلام امام(علیه السلام)برای بیان تنفّر است و آن نکوهش کسانی است که از روی دشمنی از حق کناره گیری و با آن حضرت مخالفت کردند.در آغاز اشاره به این واقعیت دارد که نفس آنها به حدّی مطیع شیطان شده است که شیطان را همه کارهٔ امور خود کرده اند و زندگی خود را با دستور شیطان می چرخانند و عقل خود را از کار انداخته و دوستان شیطان شده اند،همچنان که خداوند متعال فرموده است: «إِنّا جَعَلْنَا الشَّیاطِینَ أَوْلِیاءَ لِلَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ» (1)پس از آن که امام(علیه السلام)آنان را فرمانبردار شیطان معرفی می کند به بعضی از اموری که شیطان در آن دخالت می کند اشاره می فرماید که شیطان آنها را شریك خود می گرداند و وقتی شیطان بر کارهای آنها مسلّط شود و نظام امر آنها را به دست گیرد به دلخواه خود،آنها را به هر طرف که بخواهد می کشاند.به کار بردن کلمهٔ «اشراك»در این مورد به شرط این که جمع«شرك»(دام صید)باشد استعارهٔ زیبایی است،چون فایدهٔ دام شکاری است که صیاد قصد صید او را کرده است و آن گروه به این لحاظ که تحت تسلّط شیطان قرار دارند و به دستورات او عمل می کنند اسباب وسیله ای هستند که شیطان توسط آنها مردم دیگر را به مخالفت با امام وقت و خلیفهٔ خدا در زمین برمی انگیزد.آنها شباهت به دامی دارند که شیطان به وسیلهٔ اموال و زبان آنها فریب داده به باطل می کشاند و مردم پیرو شیطان همچون ابزاری برای باطل در دست شیطانند و با زبان آنها مردم را به باطل دعوت می کند،به همین سبب امام(علیه السلام)کلمهٔ اشراك را برای پیروان شیطان استعاره آورده است.

و اگر«اشراك»را به معنای شریك بگیریم مفهوم آن روشن است و نیازی به توضیح ندارد.پس از توضیح فوق،امام(علیه السلام)همراهی شیطان با پیروان گمراهش را به پرنده ای تشبیه کرده است که در لانهٔ خود جا گرفته،تخم می گذارد و سپس

1- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(27): [1]ما شیاطین را دوستدار آنان که ایمان نمی آورند قرار دادیم.

جوجه می کند،و جاگزینی شیطان در سینهٔ آنها و همراهی تنگاتنگ آنها با شیطان را به پرنده و لانه گرفتن و تخم گذاری و جوجه دار شدنش تشبیه کرده است، همچنین تربیت و نموّ شیطان در دامن آنها کنایه و استعاره است برای تربیت آنها با باطل و همراهی ابلیس با آنها و جدا نشدنش از آنان،به نحوی که کودك در دامن پدر و مادر تربیت یافته و رشد می کند.امام(علیه السلام)در دو جملهٔ اوّل سجع مطرّف را رعایت کرده و در دو جملهٔ بعدی سجع متوازی را .

فرموده است: فنظر باعینهم و نطق بالسنتهم جملهٔ فوق امام(علیه السلام)به این معنی است که مخالفان حضرت اختیار امورشان را به شیطان واگذاشتند و عقل خود را به کار نگرفتند،مگر به متابعت از شیطان و مشارکت او.قوله فرکب بهم الزلل و زیّن لهم الخطل اشاره به نتیجهٔ پیروی از شیطان است که به وسیله آنها به مقاصدش می رسد،آنها را در کارهایشان از دستورات خدا بیرون می آورد و گفتار آنها را از فرمان خدا خارج می کند که مقصد از «تزیّن لهم الخطل» همین است،بدین سبب شیطان به وسیلهٔ آنها بر کار انحراف مسلّط شده و امور فاسد و زشت را در نظر آنها می آراید و ثمرهٔ پیروی از شیطان این است که شیطان به وسیلهٔ آنها به امیال خود دست می یابد و آن عبارت است از افتادن به لغزشها و خطاها در افعال،و مجذوب شدن به گفتار زشت در اقوال .

فرموده است: فعل من قد شرّکه الشّیطان فی سلطانه و نطق بالباطل علی لسانه جملهٔ بالا اشاره به این است که افعال و اقوالی که از آنها بر خلاف دستورات خدا صادر می شود به خاطر این است که به پیروی از شیطان و مشارکت او صادر می شود.

ضمیر سلطانه،به کسی برمی گردد که شیطان را در اراده و اختیاری که خدا در اعمالش به او داده شریك کرده است.

ص:561

کلمـهٔ«فعل»به عنوان مصـدر، منصوب است یا ممکن است مفعول فعل مقـدّر فعلوا باشـد، یا مفعول«اتّخـذوا»در جملـهٔ ما قبل، که در این صورت«فعل» در معنی با«اتّخذوا»موافق است نه در لفظ. در این دو جملهٔ آخر رعایت سجع مطرّف شده است. خدا به حقّ داناتر است.

ص:562

8-از سخنان آن حضرت است

اشاره

يَزْعُمُ أَنَّهُ قَدْ بَايَعَ بِيَدِهِ وَ لَمْ يُبَايِعْ بِقَلْبِهِ- فَقَدْ أَقَرَّ بِالْبَيْعَةِ وَ ادَّعَى الْوَلِيجَةَ- فَلْيَأْتِ عَلَيْهَا بِأَمْرٍ يُعْرَفُ- وَ إِلاَّ فَلْيَدْخُلْ فِيمَا خَرَجَ مِنْهُ مقصود امام(علیه السلام)از این کلام،زبیر است که در وقت مقتضی بیان فرموده

لغت

ولیجة:نیّتی است که در کار دخالت دارد

ترجمه

«گمان زبیر این است که با دستش بیعت کرده نه با قلبش،به هر حال به بیعت اقرار کرده ولی ادّعای خلاف آن را دارد که باید آن را با دلیل روشن ثابت کند،در غیر این صورت محکوم به بیعت و اطاعت است ».

شرح

این کلام امام(علیه السلام)به صورت مناظرهٔ آن حضرت با زبیر است و شامل دلیلی است که بر علیه ادّعای زبیر اقامه شده که هم دلیل او را باطل می کند و هم بدان پاسخ می دهد.توضیح دلیل حضرت این است:هنگامی که زبیر بیعت آن حضرت را شکست و برای جنگ با آن حضرت آماده شد،امام(علیه السلام)به لزوم

اطـاعت زبیر به دلیل بیعت اسـتدلال کرد،و مطابق آنچه نقل شـده،زبیر ادّعا کرد که با دسـتش بیعت کرده ولی دلش همراه نبوده و این ادّعا اشـاره است به این که او در بیعت توریه (1)کرده که به گمان زبیر توریه در پیمانها و سوگنـدها از نظر شـریعت قابل قبول است و امام(علیه السـلام)به صورت قیاسی که کبرای آن محذوف است و معروف به قیاس ضمیر است پاسخ داده که زبیر به بیعت اقرار کرده و ادّعای چیزی را کرده است که احتیـاج به دلیـل دارد.با این توضـیح که اقرار زبیر به چیزی است که مورد قبول است و محکومیّت او را در متابعت از امام شرعاً ثابت می کند و ضمناً مدّعی است که در باطنش نیّتی داشته است که بیعت را باطل می گرداند.

صغرای قیـاس این است که زبیر مـدّعی است در بـاطن نیّتی داشـته که بیعت را باطل می کرده.کبرای تقـدیری قیاس این است که هر کس چنین ادّعایی داشـته باشـد نیاز به دلیلی دارد که صـحّت آن را اثبات کنـد،نتیجـهٔ این صـغرا و کبرا این است که زبیر نیازمند دلیلی است که ادّعایش را اثبات کنـد.امام(علیه السـلام)با جملـهٔ فلیأت علیها بامر یعرف،به این نتیجه اشاره کرده است و بعید است که زبیر بتواند ادّعادی ولیجه را که امری باطنی است ثابت کند،زیرا توریه به اسـتدلال و اقامهٔ برهان ثابت نمی شود.سـپس امام(علیه السلام)می فرماید:چون زبیر نمی توانــد ایـن ادّعـا را ثـابت کنـد نـاگزیر داخـل در چیزی اسـت کـه از آن فرار می کنـد و آن بیعـت و در نـتیجه اطـاعت از امـام(علیه السلام)است.

1- توریه کلامی است که در ظاهر راست به نظر آید و در باطن دروغ باشد.

9-از سخنان آن حضرت است

اشاره

:وَ قَدْ أَرْعَدُوا وَ أَبْرَقُوا- وَ مَعَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الْفَشَلُ- وَ لَسْنَا نُرْعِدُ حَتَّى نُوقِعَ وَ لاَ نُسِيلُ حَتَّى نُمْطِرَ

لغات

المفشل:ترس و ناتوانی،در این جا منظور طلحه و زبیر و پیروان آنهاست و این کلام برای نکوهش طلحه و زبیر است.

ترجمه

«[طلحه و زبیر و یاورانشان]برای ترسانیدن من مانند ابر غریدند و برای برخورد جرقّه ای ایجاد کردند و با این حال شکست خوردند ولی ما تا کاری را نکنیم کسی را نمی ترسانیم و تا باران نباریم سیل جاری نمی کنیم(یعنی گفتار و کردارمان یکی است)».

شرح

امام(علیه السلام)لفظ«ارعاد»و«ابراق»را برای ترساندن از جنگ استعاره آورده است،در مثل گفته می شود:ارعد الرّجل و ابرق،یعنی تهدید کرد و ترساند.در همین رابطه کمیت شاعر گفته است:ارعد و ابرق یا یزید فما وعیدك لی بضائر (1)

1- مرا تهدید کن و بترسان ای یزید تهدید تو ضرری به من نمی زند.

مناسبت استعاره این است که تهدید از امور ناراحت کننده است،چنان که رعد و برق انسان را می ترساند .

فرموده است: و مع هذین الامرین الفشل .

این کلام امام(علیه السلام)به رذالت طلحه و زبیر اشاره دارد با این توضیح که تهدید کردن و ترساندن قبل از واقع شدن جنگ،و سر و صدا راه انداختن نشانهٔ ترس و ناتوانی است،چنان که سکوت نشانهٔ شجاعت است.امام(علیه السلام)در آموزش کیفیّت جنگ به این حقیقت اشاره کرده و به اصحابش می فرماید:«صدایتان را آهسته کنید زیرا این عمل ترس و ضعف را کنار می زند.» روایت شده که ابو طاهر جبائی سر و صدای لشکریان مقتدر عباسی را شنید با این که او 1500 نفر جنگجو داشت و مقتدر عباسی 20 هزار سپاهی،ابو طاهر به یکی از یاران گفت این سر و صدای بلند چیست؟او در پاسخ گفت نشانهٔ ضعف است.ابو طاهر گفت آری چنین است.در این کارزار پیروزی با ابو طاهر شد.امام(علیه السلام)با همین علامت بر ضعف و ناتوانی طلحه و زبیر استدلال کرده است .

فرموده است: و لسنا نرقد حتّی نوقع و لا نسیل حتّی نمطر .

این جمله امام(علیه السلام)اشاره به نفی این رذیلت از خود و یارانش و اثبات فضیلت برای یارانش دارد.همان گونه که فضیلت ابر این است که همراه رعد و برق باران داشته باشد و بعد از باران سیل به بار آورد.

گفتار امام(علیه السلام)نیز مقرون به کردار بوده و خلافی در آن نیست و سیل عذابش همراه بارانش می باشد.مفهوم ضمنی کلام این است که دشمن بدون داشتن قدرت نفسانی و انجام کار،امام(علیه السلام)را به جنگ تهدید می کند و چنین دشمنی مانند رعد بدون باران و سیل است مثل این است که فرموده باشد چنان که سیل بدون باران ممکن نیست کسی را بترساند و تهدید به جنگ بدون شجاعت و قدرت نیز ممکن نیست و در این حالت نوعی مبارزه طلبی تو خالی است.

ص:566

10-از خطبه های امام(علیه السلام)است

اشاره

:أَلاَ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ جَمَعَ حِزْبَهُ- وَ اسْتَجْلَبَ خَيْلَهُ وَ رَجِلَهُ- وَ إِنَّ مَعِي لَبَصِيرَتِي مَا لَبَّسْتُ عَلَى نَفْسِي وَ لاَ لُبِّسَ عَلَيَّ- وَ ايْمُ اللَّهِ لَأُفْرِطَنَّ لَهُمْ حَوْضاً أَنَا مَاتِحُهُ- لاَ يَصْدُرُونَ عَنْهُ وَ لاَ يَعُودُونَ إِلَيْهِ

لغات

استجلاب:به معنای جمعیّت است البصیرة:عقل افرطت الحوض،پر کردم حوض را ماتح:آب کش،گاهی ماتح با مائح اشتباه می شود و آن به معنای کسی است که در اندرون چاه می رود و دلو را پر آب می کند.

الصدور:بازگشت از آب آوردن یا غیر آن که در مقابل ورود است و آن به معنای بازگشت به آن است.

ترجمه

«بدانید که همانا شیطان حزب خود را جمع کرده و سواره نظام و پیاده نظام لشکرش را فراهم آورده است.همانا من بصیرتی دارم که از من جدا نمی شود،حق را بر خود نپوشیده ام و آن هم بر من پوشیده نشده است.سوگند به خدا برای آنان حوضی را پر کنم که خود آب آن را بکشم بطوری که هر که در آن حوض در آید به هلاکت رسد و هر که از آن حوض بیرون آید دیگر به سوی آن باز نگردد.»

ص:567

شرح

به عقیدهٔ من(شارح)این بخش از گفتار امام(علیه السلام)مخلوط و تلفیقی است از خطبه ای که این جمله را دارد:لمّا بلغه انّ طلحة و الزّبیر خلعـا بیعته،و این خطبـهٔ منظمی نیست.سـیّد رضـی بخش دیگر این خطبه را در جـای دیگر آورده است وقـتی به آن برسـیم تمـام آن را به خواست خدا ذکر می کنیم.

این فصل از کلام امام(علیه السلام)مشتمل بر سه امر به ترتیب زیر است:

1-بدگویی از اصحاب جمل و نفرت از آنها.

2-توجه دادن به فضیلت خود آن حضرت.

3-تهدید اصحاب جمل .

مذمّت اصـحاب جمل را با جملهٔ الا و انّ الشـیطان... آغاز می کند.مقصود حضـرت این است چیزی که موجب مخالفت آنها با حق می شـود شـیطان است که آنهـا را وسـوسه می کنـد و باطـل را در دلشـان می آرایـد.قبل از این نیز چگونگی وسوسه و گمراه کردن شـیطان را دانستی.پس هر کس با حق مخالفت کند و از روی دشمنی حق را رها کند از حزب شیطان و از لشکریان پیاده و سوارهٔ او می باشد .

جملـهٔ دوّم: انّ معی لبصـیرتی ،در ابتـدا به کمال عقل و اسـتعداد خود برای جلب حقّ و روشن کردن آن اشاره می فرماید و سـپس بر این حقیقت تأکید می کند که نفس قدسـیّه اش هرگز فریب شیطان را نخورده است و آن چنان که حق بر دیدگان ضعیف مشتبه شده و آنها را از دیـدن آن کور و از ادراك و جـداسازی حق از باطل ناتوان می سازد،در مورد آن حضـرت چنین نشـده است،خواه تشـخیص نـدادن حق از باطل به وسـیلهٔ فریب شـیطان بدون واسـطه باشد،و همین است منظور کلام امام(علیه السـلام)که فرمود: ما لبّست علی نفسی ،یعنی آنچه نفس امّاره بر نفس مطمئنه من القا کرد کارساز واقع نشـد،و خواه با وساطت پیروان شـیطان صورت گرفته باشـد،و همین است معنای کلام امام(علیه السلام)که فرمود: و لا لبّس علیّ ،

ص:568

یعنی هیچ یك از پیروان ابلیس نتوانست شبهه ای را بر من القا کند و حقّ را به باطل بیاراید و بر من مشتبه سازد .

امـام(علیه السـلام)به موضوع سوّم اشاره کرده و فرموده است: و ایم اللّه لافر طنّ حوضا انا ماتحه الی آخر.افراط حوض را برای جمع آوری سپـاه و فراهم کردن ابزار جنـگ اسـتعاره آورده است و «انـا مـاتحه» را کنایه از این آورده است که خود سـرپرستی و اختیار این جنگ را به عهده خواهد داشت.از این جهت که جنگ شبیه دریا و آب فراوان است،اوصاف آب را برای آن اسـتعاره آورده است.در مثل گفته می شود فلان غوّاص غمرات و فلان متغمّس فی الحرب،یعنی فلان کس در گردابها فرو رفت و فلانی در جنگ غوطه ور شـد.جایز است در این جا لفظ حوض را استعاره بیاورد و آن را با کلمات«متح»و«فرط»و«اصدار»و«ایراد»ترشیحیّه کند.

امام با اختصاص«متح»به نفس خود تهدید آنها را تأکید می کند،زیرا آنها به سـختی و شـجاعت او آگاه بودند.مضاف الیه ماتح در حقیقت حذف شده است و تقدیر آن چنین بوده است:انّه ماتح ماؤه زیرا آب از حوض قابل کشیدن است.سپس استعداد خود را در سخت گرفتن بر آنها توصـیف می کند و به کنایه می فرماید هر که در آن حوض وارد شد نجات پیدا نمی کند و به منزلهٔ کسی خواهد بود که غرق می شود و هر کس جان سالم به در برد دوباره به میـدان جنگ برنمی گردد و مجدداً در صدد تهیّه تدارکات جنگ برنمی آید،و سـپس این حقیقت را با سوگند خالق متعال تأکید می فرماید.

اصـل کلمه«ایم»،ایمن و جمع یمین است.نون آن برای تخفیف حـذف شـده همـان گونه که«لم یکن»را«لم یـك»تلفّظ می کننـد.و بنا به قولی«ایم» مستقلاً اسمی است که برای سوگند وضع شده،شرح بیشتر در کتابهای نحو آمده است.

ص:569

11-از سخنان آن حضرت خطاب به پسرش محمد بن حنفیه هنگامی که در جنگ جمل

اشاره

پرچم را به او داد ایراد فرمود

تَزُولُ الْجِبَالُ وَ لاَ تَزُلْ- عَضَّ عَلَى نَاجِذِكَ أَعِرِ اللَّهَ جُمْجُمَتَكَ- تِدْ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ- ارْمِ بِبَصَرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ وَ غُضَّ بَصَرَكَ- وَ اعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ

لغت

ناجذ:دندانهای بین انیاب و کرسی،بنا به قول جوهری دندانهای بعد از کرسی است به قول دیگر همهٔ دندانهای کرسی نواجذ است.

ترجمه

«اگر کوهها از جا کنده شود تو از جایت تکان نخور،دندانهایت را بهم بفشار و کاسهٔ سرت را به خدا بسپار،قدمهایت را بر زمین بکوب،آخر سپاه را چشم انداز خودساز و چشمت را نیم باز قرار ده،و بدان که پیروزی از جانب خداوند سبحان است.»

شرح

در این بخش،امام(علیه السلام)به چگونگی جنگ و پیکار اشاره کرده و فرزندش را از اضطراب و عقب نشینی نهی کرده و تأکید می کند که اگر کوهها از جا کنده شوند تو از جایت تکان نخور.

ص:570

سخن امام(علیه السلام)به صورت قضیّه شرطیّهٔ متّصله آمده است و تقدیر آن این است که اگر کوهها از جا کنده شوند تو از جایت تکان نخوراین معنی که هرگز عقب نشینی نکن.وقتی که بنا باشد در مقابل تکان خوردن کوه(به فرض) تکان نخورد قهراً در مقابل تغییرات جزئی دیگر به طریق اولی نباید تغییری در عزم و ارادهٔ بر جنگ پدید آورد.بنا بر این سخن امام(علیه السلام)مبالغه است برای نهی از عقب نشینی.به دنبال این تأکید پنج دستور به شرح زیر بیان می دارد :

1-این که در هنگام جنگ دندانها را بر هم بفشارد و این مستلزم دو چیز است:

الف-دندان بر دندان فشردن مانع سستی و ترس می شود.انسان این حالت را در سرما و ترسی که موجب لرزیدن می شود آزموده است که هر گاه دندانها را بر یکدیگر بفشرد لرزش می ایستد و بر بدن خود مسلّط می شود.

ب-در این حالت ضربه به سر زیاد اثر نمی کند،همچنان که امام(علیه السلام)در جای دیگر فرموده است دندانها را بر یکدیگر فشار دهید زیرا شمشیرها را از رسیدن به مغز کند می سازد و آن به این دلیل است که در این حالت قدرت و سختی در سر متمرکز می شود .

2-جمجمه ات را به خدا بسپار،این کلام استعارهٔ زیبایی است که جمجمه را به وسیله ای تشبیه کرده است که برای استفادهٔ دیگران به عاریه داده می شود و سپس به صاحبش باز می گردد.بنا بر این سود بردن دین خداوند و حزب او از محمّد حنفیّه شباهت پیدا می کند به استفاده کردن از عاریه.

بعضی از شارحان نهج البلاغه گفته اند در این کلام تذکّری بر محمّد حنفیّه است که در این جنگ کشته نمی شود،زیرا آنچه به خدا عاریه داده شود حتماً به سلامت برمی گردد.و این،اضطراب او را برطرف و دلش را آرام می سازد .

3-توصیه می کند که قدمهایش را بر زمین استوار سازد و آنها را همانند

میخ محکم کند،زیرا این امر دو فایده دارد:

الف-اضطراب را فرو می نشاند و تصمیم انسان را بر جنگ دوام می بخشد.

ب-چنین حالتی نشانهٔ شجاعت و شکیبایی در ناخوشایندهاست و باعث ضعف و شکست دشمن می شود .

4-دستور می دهد که نگاهش را به انتهای لشکر دشمن بیفکند و آن بدین لحاظ است که بداند دشمن چه می کند و به خدعه و حیله گری و موارد ضربه پذیری لشکر توجّه داشته باشد .

5-چشمش را نیم باز نگه دارد و این علامت آرامش و پایداری و صدمه ندیدن است،چون با تمام چشم برق شمشیرها را نگریستن موجب ترس می شود و چه بسا موجب ضرر چشم شود،نگاه مطلوب در جنگ غضب آلود و با گوشهٔ چشم مانند شخص کینه دار منتظر فرصت نگاه کردن است،چنان که امام(علیه السلام)در جای دیگر فرمود با گوشه چشم و با خشم دشمن را بنگرید.بعد از این که امام(علیه السلام) به این پنج ویژگی آگاهی می دهد فرزندش را،متوجّه می سازد که پیروزی از جانب خداست چنان که خداوند فرموده است: «وَ مَا النَّصْرُ إِلاّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (1)و به این وسیله ثبات اعتماد به خدا را با توجّه به آیهٔ: «إِنْ تَنْصُرُوا اللّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يُثَبِّتْ أَقْدامَكُمْ» (2)تاکید می فرماید.

1- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(126): [1]پیروزی نیست مگر از جانب خداوند بزرگ.

2- سورهٔ محمّد(47):آیهٔ(7): [2]اگر دین خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می کند و قدمهایتان را استوار می سازد.

12-از سخنان آن حضرت

اشاره

لما أظفره الله ؟بأصحاب الجمل؟ وَ قَدْ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ- وَدِدْتُ أَنَّ أَخِي فُلاَناً كَانَ شَاهِدَنَا- لِيَرَى مَا نَصَرَكَ اللَّهُ بِهِ عَلَى أَعْدَائِكَ- فَقَالَ لَهُ ع ؟عَلِيٌّ ع؟ أَ هَوَى أَخِيكَ مَعَنَا فَقَالَ نَعَمْ- قَالَ فَقَدْ شَهِدَنَا- وَ لَقَدْ شَهِدَنَا فِي عَسْكَرِنَا هَذَا قَوْمٌ أَقْوَامٌ فِي أَصْلاَبِ الرِّجَالِ- وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ- سَيَرْعَفُ بِهِمُ الزَّمَانُ وَ يَقْوَى بِهِمُ الْإِيمَانُ

ترجمه

وقتی که خداوند او را در جنگ جمل بر طلحه و زبیر و یارانشان پیروز گردانید،یکی از اصحاب به آن حضرت عرض کرد:دوست داشتم فلان برادرم این جا می بود و می دید که چگونه خداوند تو را بر دشمنانت پیروز گردانید.

امام(علیه السلام)به وی فرمود:آیا دل برادرت با ماست؟عرض کرد بلی.فرمود پس این جا حاضر بوده است،همچنین کسانی در لشکر ما حاضر بوده اند که هنوز در صلب مردان و رحم زنان می باشند،بزودی زمان آنها را پدید می آورد و ایمان به وسیلهٔ آنها قدرت می یابد .

شرح

به نظر من(شارح) ا هوی اخیك معنا یعنی محبّت و میل او با ماست.

ص:573

فرموده است: فقـد شـهدنا امـام(علیه السـلام)به حضور بالقوّه یا حضور بالفعل و به وسـیلهٔ همّت و محبّتی که به حضور در صـحنهٔ جنگ داشـته است حکم فرموده،و چه بسا انسانهایی که با بدنهای خود حضور ندارند ولی همت آنها حضور دارد و در آن نفع فراوانی است، بدان گونه که انسانها را بسـیج می کننـد و یا در پراکنـدگی دشـمنان خـدا تأثیر می گذارنـد چنان که اولیای خدا با همّتشان کاری می کنند که از اشخاص فراوانی ساخته نیست اگر چه قوی و نیرومند باشند .

فرموده است: و لقد شـهدنا فی عسـکرنا هذا القوم فی اصـلاب الرّجال و ارحام النّساء این سـخن امام(علیه السـلام)تأکید است بر حضور برادر آن شـخص صحابی،و اشاره دارد بر این حقیقت که بزودی یاران حق که از آن دفاع خواهند کرد و بندگان خالص خدا هستند و بالقوّه در کنار آن حضـرت حضور خواهنـد داشت پدیـد می آینـد.یعنی آنها در مواد عالم بالقوّه موجودنـد و کسـی که بالقوّه در جمع یاران خدا حاضر باشد وقتی که بالفعل موجود شود جزو یاران خدا خواهد بود .

فرموده است: سـیرعف بهم الزّمـان امام(علیه السـلام)لفظ«رعاف»را که به معنای خونی است که از بینی انسان خارج می شود برای وجود یافتن آنها اسـتعاره آورده و زمان را به انسان تشبیه کرده است و به این دلیل وجود آنها را به زمان نسبت داده است که زمان از وسایل مهیّایی است که وجود آنها را می پذیرد،چنان که شاعر گفته است:

و ما رعف الزمان بمثل عمرو و لا تلد النّساء له ضریبا (1)

معنای سخن امام(علیه السلام)که فرمود: و یقوی بهم الایمان ،روشن است و نیازی

1- زمان مانند عمرو کسی را به وجود نیاورده و زنان مانند او نزاییده اند.

به توضیح ندارد.به نظر من(شارح)این فصل و فصلهای بعد از آن از خطبه هایی است که امام(علیه السلام)بعد از فتح بصره در این شهر ایراد فرموده است.نقل شده که چون امام(علیه السلام)از جنگ با اهل جمل(طلحه و زبیر و یارانشان)فارغ شد دستور داد در شهر اعلان کنند که به خواست خدا از فردا بعد از گذشت سه روز،روز چهارم نماز جماعت تشکیل می شود و عذر هیچ کس در عدم حضور پذیرفته نیست مگر دلیلی داشته و یا بیمار باشد،زمینهٔ مجازات خود را فراهم نکنید.

وقتی که روز موعود فرا رسید مردم اجتماع کردند امام(علیه السلام)در مسجد جامع حضور یافته و نماز صبح را برپا داشت.وقتی نماز به پایان رسید به پا خاست و به دیوار قبله،در طرف راست مصلا تکیه فرمود و مردم را مخاطب قرار داد.پس از حمد و ثنای خدا چنان که شایسته بود و درود بر پیامبر(صلی الله علیه و آله)و طلب آمرزش برای مردان و زنان مؤمن و مسلمان فرمود:«ای مردم بصره،سه روز در تب و تاب ماندید، خدا روز چهارم را به خیر کند.ای سپاهیان زن و پیروان شتری که آواز داد و شما به دنبال آن راه افتادید و چون پی شد فرار کردید،اخلاق شما پست و فرومایه و آبتان شور و ناگوار،سرزمین شما گندیده ترین سرزمینها و دورترین شهر از آسمان رحمت خداست.اگر بدیها ده قسمت باشد نُه قسمت آن در سرزمین شماست.

با گناهانتان در این سرزمین زندانی شدید و با عفو خدا ممکن است از آن رها شوید.

ص:575

13-از سخنان آن حضرت در نکوهش اهل بصره

اشاره

كُنْتُمْ جُنْدَ الْمَرْأَةِ وَ أَتْبَاعَ الْبَهِيمَةِ- رَغَا فَأَجَبْتُمْ وَ عُقِرَ فَهَرَبْتُمْ- أَخْلاَقُكُمْ دِقَاقٌ وَ عَهْدُكُمْ شِقَاقٌ- وَ دِينُكُمْ نِفَاقٌ وَ مَاؤُكُمْ زُعَاقٌ- وَ الْمُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ مُرْتَهَنٌ بِذَنْبِهِ- وَ الشَّاخِصُ عَنْكُمْ مُتَدَارَكٌ بِرَحْمَةٍ مِنْ رَبِّهِ- كَأَنِّي بِمَسْجِدِكُمْ كَجُؤْجُؤِ سَفِينَةٍ- قَدْ بَعَثَ اللَّهُ عَلَيْهَا الْعَذَابَ مِنْ فَوْقِهَا وَ مِنْ تَحْتِهَا- وَ غَرِقَ مَنْ فِي ضِمْنِهَا وَ فِي رِوَايَةٍ وَ ايْمُ اللَّهِ لَتَغْرَقَنَّ بَلْدَتُكُمْ- حَتَّى كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَسْجِدِهَا كَجُؤْجُؤِ سَفِينَةٍ- أَوْ نَعَامَةٍ جَاثِمَةٍ- وَ فِي رِوَايَةٍ كَجُؤْجُؤِ طَيْرٍ فِي لُجَّةِ بَحْرٍ

فصل اول

لغات

ائتكفت البلـدة باهلهـا:مردم شـهر بهم ريخته شـد مؤتفكـة:چنان كه در ضـمن اين خطبه خواهيم گفت از اسـمهاى قـديمى بصـره اسـت رغا:صداى شتر عقر:پى كردن و زخم زدن به شتر دق:هر چيز ضعيف و كوچك شقاق:اختلاف و جدايى نفاق:خروج ايمان از دل،اصل آن از اين جا گرفته شـده كه موش صـحرايى جايى از زمين را از داخل لانه اش تراشـيده و نازك مى كنـد هر گاه چيزى از در لانه اش وارد شود موش با سر خود زمين نازك را سوراخ كرده و فرار مى كند.

اين عمل حيله گرانه را نافقاء مى گويند و لفظ نفاق از آن گرفته شده است.

زعاق:آب شور

ص:576

طبّقها الماء:آب آن را فرا گرفت و همه جا را پوشاند جؤجؤ السفینة:جلو کشتی و سینهٔ آن و همچنین سینهٔ پرنده

ترجمه

«شـما سـپاهیان آن زن بودید و پیروان آن شتر که با صدای آن به میدان آمدید و با پی شدنش فرار کردید،سـستی رأی اخلاق شـما،شکستن عهد مرام شما،و دورویی دین شماست.آب شهرتان شور است و هر کس در بین شما سکونت کند اسیر گناه می شود،هر کس از شهر شما خارج شود به رحمت خدا نائل می شود.

خداوند به شهر شما از آسمان و زمین عذاب(آب)نازل می فرماید،و هر که در آن باشد غرق شود،مسجد شما را می بینم که مانند کشتی در آب قرار گرفته است».

شرح

در روایتی عبارت امام(علیه السـلام)به این شـکل است:سوگند به خدا شـهر شـما حتماً در آب فرو خواهد رفت آن طور که مسجد شما را مانند کشتی و شتر مرغ بر آب می بینم.

در روایت دیگر عبارت امام(علیه السلام)چنین است:(شهر شما را)مانند سینهٔ پرنده در امواج دریا می بینم.

شاید توضـیح سـخن حضـرت بدین گونه باشد که گویا می بینم شـهر شـما را آب فرا گرفته و جز برجستگیهای مسجد که مانند پرنده ای بر امواج است چیزی دیده نمی شود.در این وقت احنف بن قیس به پا خاست و پرسید:ای امیر المؤمنین این اتّفاق کی خواهد افتاد؟فرمود:آن گاه که نیزارهای شما تبدیل به ساختمانهای مجلّل شود.

بدان که پس از این بخش از خطبه بخشـهای دیگری نیز وجود دارد که به این مورد مربوط نیست و به فصولی تعلّق دارد که سیّد رضی بعد از این فصل آورده و به خواست خدا بزودی آنها را توضیح خواهیم داد .

بصره در لغت به معنای سنگ سفید سست است و بدین دلیل برای بصره

اسم شده است که از این نوع سنگ در بصره وجود داشته است.به روایت دیگر بصره جایگاه نگهداری شتران یا خشك کردن خرما بوده است.

امام(علیه السلام)در زمینهٔ نکوهش مردم بصره به سبب اقسام لغزشهایی که مرتکب شده اند اموری را به شرح زیر تذکّر می دهد:

اوّل-مردم بصره مردم شهری هستند که سه روز دچار انقلاب و دگرگونی وضع خودشان بوده اند و روشن است که بهم ریختگی آنها و در افتادن به آشفتگی به دلیل فسادشان بود که بدان لحاظ استحقاق عذاب را داشتند و کلام امام(علیه السلام):

و علی اللّه تمام الرابعة،نفرینی است بر علیه آنها که به عذاب دیگری مبتلا شوند و در زمین فرو روند.

دوّم-مردم بصره سپاهیان زن بودند و منظور حضرت،عایشه است،چه او را محور کارهایشان قرار داده بودند.و چون گفتار و اندیشهٔ زنان در میان عرب و دیگر خردمندان به دلیل ضعف اندیشه و کمی عقلشان نکوهیده بوده،امام(علیه السلام) مردم بصره را به همین سبب نکوهش کرده است.همچنان که رسول خدا(صلی الله علیه و آله)در مورد زنان فرموده است:«زنان در عقل و دین و بهره وری ناقص می باشند.» نقصان عقلشان به این دلیل است که شهادت دو زن برابر شهادت یك مرد است تا اگر یکی فراموش کرد دیگری به یاد داشته باشد.نقصان در دین به این سبب است که آنها در قسمتی از عمرشان به خاطر حیض،نماز نمی خوانند و روزه نمی گیرند.و نقص بهره وری این است که میراث زنان نصف میراث مردان است.به این دلیل،کسی که با آنها مشورت و یا بیعت کند از زنان در رأی ضعیفتر است،زیرا هر پیرو از راهنمای خود،در عقل کمتر است.

بنا بر این توبیخ مردم بصره به وسیلهٔ امام(علیه السلام)به خاطر این که لشکر و یاور زن بوده اند بجا و زیباست .

سوم-به خاطر پیروی از شتر،آنها را نکوهش فرموده و منظور از شتر،شتر

عایشه بوده است،و چنین حالتی داشتند که با دیدن شتر و صدای آن جمع شدند و به میدان آمدند و با پی شدن آن فرار کردند.این جملهٔ امام(علیه السلام)در بیان نکوهش،از جملهٔ اوّل شدیدتر است.امام(علیه السلام)صدای شتر را کنایه از دعوت عایشه به جنگ آورده وقتی که عایشه سوار بر شتر بود و مردم را به جنگ دعوت می کرد .

چهارم-ناپایداری و سستی اخلاقشان بود.امام(علیه السلام)با این جمله اشاره به پستی و عدم اعتدال اخلاق آنها فرموده.چون اصول فضایل اخلاقی چنان که می دانی سه چیز است(حکمت،عفّت و شجاعت)و آنها به خاطر جهل، افکارشان در اطراف مصلحت دور می زد و این تفریط در حکمت عملی است و از طرفی ترسو بودند که این تفریط در شجاعت است،و نیز اعمالشان خلاف حق بود که این افراط است در ملکهٔ عفّت و عدالت،بنا بر این صدق می کند که اخلاق آنها پست و ناپایدار باشد .

پنجم-مخالفت کردن با پیمان و شکستن آن است.مصداق روشن این عهد شکنی این بود که عهد آن حضرت را شکستند و بر خلاف بیعت او رفتار کردند و این خود خدعه و نیرنگی است که در مقابل وفاداری قرار گرفتند .

ششم-دورویی در دین.چون اهل بصره بر امام(علیه السلام)شوریدند و با آن حضرت جنگیدند ناگزیر از دین خارج شدند.این کلام امام(علیه السلام)گویا خطاب به بعضی از مردم بصره است،زیرا منافق عرفی کسی است که در دل از اسلام خارج شود و با زبانش به اسلام تظاهر کند.بنا بر این خطاب امام(علیه السلام)به کسانی است که این گونه بوده اند .

هفتم-نکوهشی است که امام(علیه السلام)در بارهٔ شهرشان فرموده است و آن شور بودن آبشان بوده و علّت شوری آب آنها نزدیکی شهرشان به دریا و مخلوط شدن آبشان با آب دریاست.نکوهش امام(علیه السلام)برای این است که خودشان این مکان را

برای اقامت انتخاب کرده انـد.این چنین آبی موجب بروز سوء هاضـمه،کند ذهنی،فساد طحال،امراض پوستی و امثال اینها که پزشـکان نام برده اند می شود.

همهٔ اینها موجب تنفّر زندگی با آنها و ناخشنودی از توسعه شهرشان شده است.

هشتم-بصره گندیده ترین خاك را دارد و این به خاطر رسوب فراوان آب و گندیده شدن آن است.

نهم-بصره دورترین شهر از آسمان است که توضیح آن بزودی خواهد آمد.

دهم-نُه دهم شـرّ در بصـره است.احتمـال دارد مقصود امام(علیه السـلام)مبالغه در نکوهش سـرزمین بصـره باشـد و منظور آن حضـرت منحصـر کردن شـرور به ده قسـمت نبوده است.توضـیح این که چون در بصـره شرور فراوانی وجود داشته که در دیگر شهرها وجود نداشته است،امام(علیه السلام)به عنوان مبالغه اظهار فرمودند که نه دهم شرّ در بصره است،منظور حضرت وجود شرّ فراوان و عظیم در بصره بوده است.

احتمـال دیگر این که منظور حضـرت مجموع اخلاـق پستی باشـد که در مقابـل اصول کمالاـت نفسـانی است کمالاـت نفسانی عبارتند از:دانش دلاوری، پاکدامنی،بخشندگی،دادگری و برای هر یك از این پنج فضیلت حالت افراط و تفریط وجود دارد که ده صفت می شود.

شبیه ترین اعمال به اعمالی که ذکر شد و از مردم بصـره صادر شده ولی مورد نظر حضرت در امر نکوهش نبوده است اعمالی مانند تبذیر و مانند آن است.احتمال دوّم هر چند احتمال لطیفی است ولی صحّت آن بعید به نظر می رسد .

یازدهم-کسی که در میان مردم بصره زندگی کند به گناه گرفتار می شود، زیرا کسی که در میان آنها زندگی کند ناگزیر است به روش آنها در آید و آداب و

رسوم آنها را بپذیرد،و در نتیجه از اخلاق آنها متأثّر و به گناه گرفتار می شود.

دوازدهم-آن که هر کس از میـان آنهـا خـارج شود رحمت خـدا را برای خود آمـاده ساخته،چون خداونـد او را یاری می کنـد تا از گناهان ساکنان بصره که بدان دچار شده اند،مصون بماند و این رحمت بزرگی از جانب خداوند متعال است.

همهٔ اینها،ذکر دلایل تنفّر از آنهاست.روایت دیگری در مورد مفهوم جملهٔ:المحتبس فیها بذنبه و الخارج منها بعفو اللّه وارد شده که غیر از آن چیزی است که ما ذکر کردیم و آن این است:زندانی شدن در میان مردم بصره عقوبتی است برای گناهانی که قبلاً مرتکب شده و خروج از آن نشانه بخشودگی گناه شخص از جانب خداست.

در دو عبارت قرینه،رعایت سـجع متوازی شـده است و همچنین در چهار جملهٔ قبل از آنها.پس از نکوهش مردم بصـره و شـهرشان به این موضوع اشاره می فرمایـد که بزودی شـهرشان را آب خراب خواهد کرد.امام(علیه السـلام)یقین خود را که از راه بصـیرت قدسـی در مورد خرابی بصره حاصل شده با تشبیه حسّی روشن و آشکار و با عبارت می بینم که مسجد بصره در آب فرو رفته و سرزمینتان تخریب شده بیان می فرماید.

امام(علیه السـلام)خبر پیامبر(صـلی الله علیه و آله)را در مورد احوال اهل بصره در آخرین خطبه بیان فرموده است،بدین سان که امام(علیه السلام)پس از نکوهش اهل بصره و جوابی که به احنف بن قیس داد،چنان که در فصل گذشته یاد شد،اهل بصره را ستود و فرمود:

ای مردم بصـره خداوند برای هیچ یك از شـهرهای مسلمین نشانهٔ شرف و بزرگواری قرار نداد جز این که بهترین آن را برای شما قرار داد و به فضل خویش شـما را از چیزهایی برخوردار کرد که دیگران از آن بی بهره بودند قبلهٔ شـما راست ترین قبله نسبت به مقام ابراهیم است،وقتی امام جماعت رو به مکه به نماز می ایستد.قاری قرآن شما بهترین قاری،و زاهد شما در زهد و عابد شما در

پرستش و تاجر شما در تجارت و صداقت برترین آنهاست. تصدیق کنندگان شما گرامی ترین مردم، ثروتمندان شما بخشنده ترین و متواضع ترین مردم اند. مردان با شرافت شما بهترین خلق را دارند و شما در همسایگی بزرگوارترین هستید و در کاری که به شما مربوط نیست کمتر خود را به زحمت می اندازید و در خواندن نماز جماعت از دیگران حریص تر هستید میوهٔ شما بیشترین میوه، اموالتان بیشترین اموال، بچه های شما زیرکترین بچّه ها، زنهای شما قانعترین و در شوهرداری بهترین زنانند. خداوند آب را برای شما مسخّر کرده است که برای بهتر شدن زندگی شما صبح و شب جریان دارد. دریا سبب افزونی اموال شماست. اگر صبر و شکیبایی داشته باشید درخت طوبی برای شما سر فرود می آورد و شما را در سایهٔ گستردهٔ خود قرار می دهد. ولی حقّ این است که حکم خدا در بارهٔ شما جریان یافته و قضای خدا اجرا می شود و نافذ است و خدا حسابها را سریع می رسد، چنان که خود فرموده است: «وَ إِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلاّ نَحْنُ مُهْلِكُوها قَبْلَ يَوْمِ الْقِيامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوها عَذاباً شَدِيداً كانَ ذلِكَ فِي الْكِتابِ مَسْطُوراً» (1).

«ای مردم بصره سوگند یاد می کنم آنچه در ابتدا بدان شما را توبیخ کردم جز برای تذکّر و موعظه برای اعمال آینده نبود تا زود دست به کار آشوب نشوید چنان که قبلاً شدید. خداوند به پیامبرش می فرماید: «وَ ذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (2).

آنچه از مدح و ستایش که پس از نکوهش و موعظه برای شما گفتم نه به این دلیل بود که از شما ترسیده باشم و یا در آنچه دارید طمع کرده باشم چه، اگر

1- سورهٔ بنی اسرائیل(17):آیهٔ(58): [1]هیچ شهر و دیاری در روی زمین نیست جز آن که پیش از ظهور قیامت اهل آن شهر را یا هلاك کرده یا به عذاب سخت معذّب می کنیم. این حکمی است که در کتاب علم ازلی مسطور است.

2- سوره ذاریات(51):آیهٔ(55):و [2]امّت را پند و تذکّر بده که پند و تذکر برای مؤمنان سودمند است.

خـدا بخواهـد قصد ندارم در میان شـما بمانم زیرا حوادثی پیش می آید که مرا ملزم به قیام می کند و بین خود و خدا بهانه ای برای ترك قیام ندارم و شما از آن اطّلاعی ندارید تا اتّفاق بیفتد و من ناچارم در آنها وارد شوم چه آشکار باشند، چه نهان.

پس هر کس می خواهد در دفع آن حوادث نصیبی داشته باشد دست به کار شود.

به جان خودم سوگند وارد شدن در دفع آن حوادث، جهاد پاك و خالص است که کتاب خدا آن را برای ما روشن ساخته است. آنچه در مورد شهر شـما گفتم از جانب خودم نبود که به خاطر رویارویی با شـما گفته باشم، بلکه رسول خدا(صـلی الله علیه و آله) روزی که جز من با او کسـی نبود به من فرمود:«ای علی جبرئیل روح الامین مرا بر شانـهٔ خود بلنـد کرد تا زمین و مردم روی آن را دیـدم و راز و رمز آنها را به من عطا کرد و به آنچه در اندرون و روی آنها است مرا آگاهی داد و بر من سـنگین نیامد، چنان که بر پدرم آدم یاد گرفتن اسـماء حسنی سنگین نیامد، همان اسـمهایی که فرشتگان مقرّب یاد نگرفتند. من در کنار دریا سرزمینی را دیدم که بصره نامیده می شد و دورترین مکان به آسمان و نزدیکترین مکان به آب بود، زودتر از هر جایی خراب می شود و کثیف ترین خاکها را دارد و به شدیدترین عذابها دچار می شود.

در زمانهای گذشته بارها در آب فرو رفته و در آینده نیز چنین خواهد شد.» پس از آن امام(علیه السلام)فرمود:«برای شما مردم بصره و قرای اطراف آن به وسـیلهٔ آب بلای بزرگی خواهد رسـید و من جای انفجار و جوشش آب را در آبادی شما می دانم و به بلاهای بزرگی که بعد از این شما را به زحمت خواهد انداخت آگاهم. پس هر کس وقت غرق شدن شهر در آب، از آن خارج شود به واسطهٔ رحمتی است که قبلاً از جانب خدا شامل حالش شده است و کسی که در شهر بماند اگر چه اهل آن شهر نباشد به دلیل گناهی است که قبلاً مرتکب شده است و خدا به بندگانش ستم نمی کند .» تشبیه امام(علیه السلام)بلندیهای مسجد بصره را که از آب بیرون می ماند به سینهٔ

کشتی و به قولی به شتر مرغ و به قولی دیگر به پرنـده ای که در امواج دریا سوار باشـد ذکر کرده که تشبیهات روشـنی است و نیاز به توضـیح ندارد .حادثهٔ غرق شدن بصره که امام از آن خبر داده است،بنا به روایت نقل شده،بصره یك بار در زمان القادر باللّه غرق شد و یك بار دیگر در زمـان،قـائم بـامر اللّه،شـهر و هر که در آن زنـدگی می کرد بکلّی غرق و خـانه هـا خراب شـد و جز بلنـدیهای مسـجد جامع، چنان که امام(علیه السـلام)خبر داده بود،باقی نمانـد و غرق شدن شـهر از ناحیهٔ خلیج فارس و کوهی که معروف به کوه شام است صورت گرفت،و این پیشامد همان چیزی بود که امام(علیه السلام)فرموده بود.

این که بصـره از ناحیهٔ خلیج فارس غرق شده باشد مورد اشـکال است زیرا امام(علیه السـلام)فرموده است که آب از خود بصره جوشش و جریان پیدا می کند،آنجا که فرمود:«من جایی جریان آب را در آبادی شـما می دانم».ظاهر گفتهٔ امام اقتضا می کند که خرابی شهر از جای دیگر(ناحیهٔ خلیج فارس)صورت نگرفته باشد، (البتّه)خدا بهتر می داند.

فصل دوم

اشاره

أَرْضُكُمْ قَرِيبَةٌ مِنَ الْمَاءِ بَعِيدَةٌ مِنَ السَّمَاءِ- خَفَّتْ عُقُولُكُمْ وَ سَفِهَتْ حُلُومُكُمْ- فَأَنْتُمْ غَرَضٌ لِنَابِلٍ وَ أُكْلَةٌ لآكِلٍ وَ فَرِيسَةٌ لِصَائِلٍ

لغات

سفه:رذیلهٔ اخلاقی که در مقابل صبر قرار گرفته است و به تزلزل و بی ثباتی منجر می شود اکله:نام هر چیز خوردنی

ترجمه

«سـرزمین شـما به آب نزدیك و از آسـمان دور است.عقل شـما سبك و فکرتان ابلهانه است و عجول هستید[حلم خود را در جای خود به کار نمی برید] هدف هر تیری،غذای هر خورنده ای و هدف هر تیراندازی واقع می شوید .»

ص:584

شرح

معنای فرموده امام(علیه السلام)که فرمود:زمین شما به آب نزدیك و از آسمان دور است از فرمایش رسول خدا قبلاً دانسته شد.نزدیکی زمینشان به آب اشاره به این است که زمین بصره از سطح دجله پست تر است و به دریا نزدیك،دجله نسبت به آن بلندتر است و این وضعیّت دلیل سرازیر شدن آب به باغها و آب دادن نخلستانها روزی یك یا دو بار است.امّا دور بودن بصره از آسمان به دلیل پست تر بودن آن از سرزمینهای دیگر است.گفته اند دورترین نقطهٔ زمین از آسمان زمینهای کنار دریاست و این از چیزهایی است که علم رصد بر آن دلالت دارد و علمای نجوم با استدلال آن را ثابت کرده اند.

بعضی از علما گفته اند کلام امام(علیه السلام)در این جا برای نکوهش است و نظر به معنای ظاهر ندارد.چون اهل بصره دارای اوصاف نکوهیده ای بوده اند که امام(علیه السلام)در بارهٔ آنها بر شمرد.به این دلیل از نزول رحمت آسمان وجود الهی به دورند و مستحقّ نزول عذاب الهی اند.در عرف نیز صحیح است به کسی که دارای اوصاف پست باشد گفته شود که از آسمان به دور است.

فرموده است: خفّت عقولکم اشاره به این است که استعداد مردم بصره برای درك انواع مصالح خود اندك و عقلشان در نظم امور ضعیف است.غفلتشان از کارهای لازم،موجب می شود که در کارهای غیر لازم عجله کنند و این باعث وصف آنها به کند فهمی شده است.

فرموده است: سفهت حلومکم بیانگر توصیف مردم بصره به کم خردی،سبکی و کم صبری است.

فرموده است: فانتم غرض لنابل و اکلة لاکل و فریسة لصائل صفات سه گانه فوق نتیجهٔ سبك مغزی و کم ثباتی آنان است و به همین دلیل به دنبال دو جملهٔ قبل آورده است،زیرا هر کس قصد اذیّت آنها را داشته باشد،با

آگاهی به کم خردی آنها در فهم مصالحشان،با نقشهٔ صحیح بدان کار دست می زند.

این که امام فرمود شما هدف هر تیری هستید کنایه از این است که هدف هر کسی که بخواهد آنها را اذیّت کند واقع می شوند.

و این که فرمود خوراك هر خورنـده ای هستیـد،کنایه از این است که هر کس بخواهـد می توانـد در اموال و ثروت و نعمتهای خدادادیشان دست اندازی کند.و این که فرمود صـید هر صیّادی قرا می گیرید،کنایه از این است که هر کس بخواهد می تواند آنها را به دام اندازد و نابود سازد.

الفاظ:«غرض»،«اکله»و«فریسه»را برای مردم بصره استعاره آورده است و مناسبت تشبیه در آنها روشن است.

امام(علیه السـلام)در این گفتار رعایت سـجع را فرمود به طوری که در دو جملـهٔ اوّل و دو جملـهٔ بعدی سـجع مطرّف و در سه جملهٔ آخر سجع متوازی وجود دارد.

ص:586

14-از سخنان آن حضرت است

اشاره

در باز گرداندن زمینهای زراعتی که عثمان به اقوام خود بخشیده بود

:وَ اللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ وَ مُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ- لَرَدَدْتُهُ- فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً- وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ

ترجمه

«به خدا سوگند اگر به اموال مسلمین دست یابم اگر چه مهر زنان شده باشد یا به وسیلهٔ آنها کنیزان خریداری شده باشد آنها را به بیت المال برخواهم گرداند،زیرا در عدالت گشایش همگانی است.آن که عدالت را سختی و تنگنا می داند ستم برایش سخت تر و تنگنای بیشتری دارد »

شرح

این فصل با فصلهای بعدی از خطبه های امام(علیه السلام)پس از قتل عثمان و بیعت مردم با امام(علیه السلام)در مدینه ایراد شده است.این بخش از کلام وی در این جا با کم و زیاد وارد شده و آغاز این بخش از خطبه این است:«آگاه باشید هر قطعه زمینی که عثمان بخشیده است یا مالی که از بیت المال مسلمین برداشته باید بدان باز گردد.چیزهایی که مهر زنان شده و در شهرها پراکنده شده است باز می گردانم،زیرا اگر حقّ به کارها گشایش نبخشد،باطل هرگز نخواهد

ص:587

بخشید»ما بزودی تمام این خطبه را در یکی از فصلهای آینده به خواست خدا، خواهیم آورد.

باید دانست که این کلام امام(علیه السلام)نشانهٔ عزم استواری است که با قسم به خداوند تأکید شده مبنی بر این که زمینهایی را که عثمان به اقوامش بخشیده است باز خواهد گرداند.سپس کسانی را که بناحق زمین دریافت کرده اند به این حقیقت توجّه می دهد که در عدالت گشایش است و عدل خدا ایجاب می کند که برای گشایش امور مسلمین آن زمینها را بازگرداند.گشایش امور مردم کنایه از اجرای عدل و بازگرداندن اراضی غصب شده و اموال تاراج رفته به بیت المال مسلمین است.بنا بر این لازم است غاصبان تسلیم دستورات خدا و عدل شوند،زیرا در عدالت گشایشی است برای نظام دنیا که مظلوم با رسیدن به حقّش راضی می شود و ظالم نیز می فهمد که آنچه از او گرفته می شود از آن او نبوده است و علم ظالم بر این امر با ترس واقعی حاصل می شود،هر چند شیطان نفسش در موقع ردّ اموال غصب شده عدالت را در نظرش سختی و تنگنا جلوه دهد با این که عدالت فطرتاً مورد رضا و پسند انسان است.بنا بر این اگر عدالت را تنگنا فرض کرده و رضا ندهد،ستم در دنیا و آخرت تنگنای بیشتری می آفریند،زیرا قهراً اموال غصب شده از او گرفته می شود و ستم او سبب این تنگنا برای او خواهد شد.همانا اوامر و نواهی الهی بر انسانها محیط است و مانع تصرّفات باطل می شود.زمانی که عدل اجرا شود می داند چیزی را از او گرفته اند که از آن او نیست و هر گاه بر او ستمی شود می داند که چیزی را از او گرفته اند که نباید می گرفتند.شكّ نیست گرفتن چیزی که نباید بگیرند بر نفس انسان دشوارتر است از گرفتن چیزی که باید بگیرند و این یك امر وجدانی است.

معنای الفاظی که در خطبه آمده است با آنچه ما در این جا ذکر کردیم نزدیك به هم است،جز این که ضمیر در«انّه»و«لم یسعه»در عبارت ما به مال باز می گردد.

ص:588

بایـد دانست که عثمان زمینهای زیادی از بیت المال را به گروهی از بنی امیّه و دیگران از صـحابه واگـذار کرد عمر نیز همین کار را کرد ولی مشهور است که عمر به خاطر جهاد در راه خدا و ترغیب مردم به آن،این کار را انجام داد و همین اختلاف عمل عمر با عثمان سبب شد که علی(علیه السلام)فقط زمینهای بخشیده شده به وسیلهٔ عثمان را به بیت المال برگرداند.و توفیق از جانب خداست.

ص:589

15-از خطبه های آن حضرت که به هنگام بیعت مردم با او در مدینه ایراد فرموده است

اشاره

:ذِمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِينَةٌ «وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ» - إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبَرُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثُلاَتِ- حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ- أَلاَ وَ إِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ- ص وَ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبَلْبَلُنَّ بَلْبَلَةً- وَ لَتُغَرْبَلُنَّ غَرْبَلَةً وَ لَتُسَاطُنَّ سَوْطَ الْقِدْرِ- حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلُكُمْ أَعْلاَكُمْ وَ أَعْلاَكُمْ أَسْفَلَكُمْ- وَ لَيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصَّرُوا- وَ لَيُقَصِّرَنَّ سَبَّاقُونَ كَانُوا سَبَقُوا- وَ اللَّهِ مَا كَتَمْتُ وَشْمَةً وَ لاَ كَذَبْتُ كِذْبَةً- وَ لَقَدْ نُبِّئْتُ بِهَذَا الْمَقَامِ وَ هَذَا الْيَوْمِ- أَلاَ وَ إِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا- وَ خُلِعَتْ لُجُمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ- أَلاَ وَ إِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلُلٌ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا- وَ أُعْطُوا أَزِمَّتَهَا فَأَوْرَدَتْهُمُ الْجَنَّةَ- حَقٌّ وَ بَاطِلٌ وَ لِكُلٍّ أَهْلٌ- فَلَئِنْ أَمِرَ الْبَاطِلُ لَقَدِيماً فَعَلَ- وَ لَئِنْ قَلَّ الْحَقُّ فَلَرُبَّمَا وَ لَعَلَّ وَ لَقَلَّمَا أَدْبَرَ شَيْءٌ فَأَقْبَلَ قال؟السيد الشريف؟و أقول- إن في هذا الكلام الأدنى من مواقع 273 الإحسان- ما لا تبلغه مواقع الاستحسان- و إن حظ العجب منه أكثر من حظ العجب به- و فيه مع الحال التي وصفنا زوائد من الفصاحة- لا يقوم بها لسان و لا يطلع فجها إنسان- و لا يعرف ما أقول إلا من ضرب في هذه الصناعة بحق- و جرى فيها على عرق- «وَ ما يَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ»

فصل اول

لغات

سفه:رذیلهٔ اخلاقی که در مقابل صبر قرار گرفته است و به تزلزل و بی ثباتی منجر می شود.

اکله:نام هر چیزی خوردنی

ص:590

مقدمهٔ شرح

به نظر ما(شارح)این بخش از خطبه بخشی از خطبه ای است که قبلاً به آن اشاره کردیم[در خطبهٔ 14]و بخشی از خطبهٔ آینده است و ما اینك تمام آن را می آوریم تا معنی روشن شود.

سپاس خداوندی را سزاست که بهترین حمد شایسته اوست و بالاترین بزرگواری شأن اوست،خدای یگانهٔ بی نیاز،استوانه های عرش را به پاداشت و با درخشش نور خورشید جهان را روشن و استوار ساخت،زمین را خلق کرد و آن را مسخّر کسانی قرار داد که بر روی آن گام نهادند،گواهی می دهم که خدایی جز او نیست.و شریکی ندارد و شهادت می دهم که محمّد(صلی الله علیه و آله)بنده و فرستادهٔ اوست.او را با نوری تابنده و روشنایی درخشان برای هدایت مردم فرستاد به لحاظ ویژگیهای اخلاقی برترین مردم،و بالاترین شرف خانوادگی را داشت.

حق هیچ مسلمان و مظلمه هیچ صاحب حقی بر او قرار نگرفت بلکه حق او ضایع و مورد ستم واقع شد.پس از حمد خدا و درود پیامبر،اوّل کسی که مظلمه گناه به گردن گرفت دختر آدم بود که جایگاه نشستن او به اندازهٔ یك جریب و دارای 20 انگشت بود و دو ناخن به اندازهٔ دو چنگال داشت.خداوند بر او شیری را همچون فیل و گرگی را همچون شتر و بازی را همچون حمار مسلّط ساخت.این اتفاق در آغاز خلقت پیش آمد سپس او را کشتند.خداوند ستمگران را بر زشتی اعمالشان تنبیه می کند،به همین دلیل خداوند فرعون و هامان و قارون را به گناهانشان کشت.آگاه باشد که گرفتاری و بلا به شما بازگشته به همان گونه که در روزگار بعثت پیامبرتان وجود داشت.سوگند به آن که پیامبر را به حق برانگیخت به سختی در هم آمیخته می شوید و سپس بشدّت غربال می شوید و چنان که کفگیر طعام دیگ را بر هم می زند با یکدیگر آمیخته خواهید شد تا عزیز شدگان بی جهت،خوار شوند و خوارشدگان به ناحق عزّت یابند.جلو افتادگان به ناحق به عقب بازگردند و عقب نگه داشته شدگان جلو

افتنـد.به خـدا سوگنـد چیزی را پنهـان نکردم و ابـداً دروغ نگفتم،من این روز و این وضع را از پیـامبر(صـلی الله علیه و آله)شـنیده ام.آگـاه باشـید!گناهان اسـبهای سـرکش و افسار گسیخته ای هستند که سواران خود را وارد آتش می کنند و تقوا و پرهیزگاری مرکب آرامی است که افسار خود را به دست سوارش سپرده و او را از رنـج و غم خلاص کرده به سایهٔ گسترده ای می رساند،درهای بهشت باز می شود و نگهبانان بهشت می گویند: «سَلامٌ عَلَیْکُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِینَ» (1).

کسـی به من این آگاهی را داده که من شـریك پیامبری او نیسـتم و توبـهٔ هیـچ کس پـذیرفته نیست مگر به وسـیلهٔ پیامبری که از جانب خدا مبعوث شـده باشـد و چه کسـی بعـد از پیامبر،نجاتبخش تر از او از آتش جهنم است؟ای مردم کتاب خـدا و سـنّت پیامبر را هیچ کس جز مطابق نفس خود رعایت نمی کند و مردم امتحان می شوند و بنابه نتیجهٔ امتحان در بهشت یا جهنّم وارد خواهند شد.

(مردم سه دسـته اند)یا اهل نجاتند،و یا امید به نجات دارند،و یا گرفتار در آتشـند و برای هر یك از اینها اهلی وجود دارد.به جان خودم قسم اگر باطل طرفـدار فراوان دارد از قـدیم چنین بوده است و اگر اهل حق اندك است؟شاید از قبل چنین بوده است و کم اتّفاق می افتد که حق طرفدار فراوان پیدا کند.

اگر اختیار شـما را در امر خلافت به شـما برگردانند شـما از نیکبختان خواهید بود و ما هم جز برای همین امر تلاش نمی کنیم.کارهایی در گذشته اتّفاق افتاد که شما در آن میل داشتید و در نزد من رأی شما پسندیده نبود و اگر من بخواهم گفتنیها را بگویم مطّلعم.خدا از گناه شما بگـذرد.آن دو نفر روزگارشـان گـذشت و سوّمی به جای آنها نشـست که ماننـد کلاغ،همّتش شـکمش بود.وای بر او،اگر بالهایش قطع می گردید و سرش بریده می شد به نفعش بود.

1- سورهٔ زمر(39):آیهٔ(73): [1]سلام بر شما،گوارا باد این نعمتها برایتان وارد بهشت شوید و جاودانه بمانید .

مردم امتحان می شوند و بهشت و جهنّم در پیش رویشان است.(و در همین رابطه مردم به سه دسته تقسیم می شوند)تلاش کنندهٔ موفّق و خواهان امیدوار(به بهشت می روند)و کوتاهی کننده از فرمان خدا به جهنّم می رود.این سه تا و دو تای قبلی می شوند پنج تا که ششمی ندارد.فرشتگان پرواز کننده و پیامبری که هدایت کننده است از این اقسام به حساب نمی آیند.آن که ادّعای باطل کرد هلاك شد و آن که افترا بست ضرر کرد.به چپ و راست رفتن گمراهی است و راه حقیقی راه وسط است.و بر همین راه وسط رفتن،(نه چپ روی و نه راست روی)کتاب خدا و دستورات پیامبر استوار است.آگاه باشید که خداوند تربیت این امّت را تازیانه و شمشیر قرار داده است،هیچ امامی در این موضوع کوتاهی نمی کند.در خانه های خود بمانید و رابطهٔ بین خود را اصلاح کنید،توبه در پشت سر شماست.هر کس رو در روی حق بایستد هلاك می شود.بدانید هر قطعه زمینی که عثمان بخشیده باشد و آنچه از بیت المال گرفته باشد،به بیت المال برمی گردد.اگر مالی را بیابم که مهر زنان شده و یا به سرزمینهای دور بخشیده شده باشد به بیت المال برمی گردانم زیرا اگر حق سبب گشایش امور نشود باطل هرگز سبب گشایش نخواهد شد.این سخن من است و برای شما و خود طلب آمرزش می کنم (1).» این بخش از خطبه را در خطبهٔ 14 توضیح دادیم،اینك به تفسیر آن برگشته و می گوییم:

تتمهٔ لغات

الذّمة:حرمت،عهد و پیمان الرّهینة:گرو الزّعیم:ضامن.در حدیث آمده است که زعیم به معنای تاوان دهنده است.

مثلات:کیفرها.

الحجر:بازداشتن و مانع شدن.

ص:593

1- خطبهٔ ذکر شده در ایثار مفید است و ابن ابی الحدید با تغییر الفاظ،آن را شرح داده است.

قحّم فی الامر و تقحّمه:خود را بدان گرفتار ساخت.

هیأت:چگونگی،صفت بلبلة:مخلوط شدن الغربلة:آرد و جز آن را نخاله گرفتن و غربال کردن،به معنای قتل نیز آمده است ساط القدر:بهم زدن طعام دیگ با وسیله ای و چرخاندن آن.

وشمة:کلمه وسمه:علامت و اثر فلان:یرعی علی نفسه:به حساب خود برسد شمس:جمع شموس و به معنای حیوانی است که وقت سوار شدن مانع می شود تأوّد:حرکت سنگین و با ثبات زلول:بی حرکت و رام کلوح:کسی که در یأس و شکستگی ناراحت است.

امر الباطل:باطل زیاد شد

ترجمه

«در گرو آنچه می گویم هستم و خودم ضامن آنم.هر کس از پیشامدهای ناگوار روزگار عبرت آموخت به هنگام قرار گرفتن در شبهات،تقوا وی را حفظ خواهد کرد.

آگاه باشید که گرفتاری و بلاـ به شما بازگشته همان گونه که در روزگار بعثت پیامبرتان وجود داشت.سوگند به آن که پیامبر را به حق برانگیخت بسختی در هم آمیخته خواهید شد تا این که عزیزان بی جهت خوار شدند و خوار شدگان بنا حق عزّت یابند،افتادگان به ناحق به عقب باز گردند و عقب نگه داشته شدگان جلو افتند.به خدا سوگند چیزی را پنهان نکردم و ابداً دروغ نگفتم،من این روز و این وضع را از پیامبر شنیده ام.

آگاه باشید،گناهان،اسبهای سرکش و افسار گسیخته ای هستند که سواران خود را وارد آتش می کنند.و تقوا و پرهیزکاری مرکب آرامی است که افسار خود را به دست سوارش سپرده و او را وارد بهشت می کند حق و باطل هر یك طرفدارانی دارد.اگر باطل اکثریت دارد از قدیم چنین بوده است و اگر حق طرفداران کمی دارد چه بسا همیشه چنین بوده است و کم اتفاق می افتد که حق طرفدار فراوان پیدا کند».

ص:594

شرح

سیّد رضـی در بارهٔ کلام امام(علیه السـلام)می گوید:این کلام مختصـر مواردی از نیکویی سخن را داراست که تحسین تعریف کنندگان از روی فهم به پایهٔ آن نمی رسد و بهره شـگفتی از این کلام بیشتر از بهرهٔ خودپسندی است و در عین حال دارای ویژگیهایی از فصاحت است که تاکنون بر هیـچ زبانی جاری نشده است و هیچ انسانی بر عمق آن اطلاع نیافته.کسـی که از دانش فصاحت بهره ای ندارد آنچه ما در بارهٔ این کلام گفتیم درك نمی کند،مگر دارای ذوق سرشار باشد، و در هر صورت جز دانشمندان بلندی این سخن را درك نمی کنند .

امام(علیه السـلام)در این قسـمت از خطبه عبرت گرفتن را برای رعایت تقوا لازم دانسته و به صورت قضیّهٔ شرطیّه متّصله توجّه داده است که عبرت گرفتن وسـیلهٔ رسـیدن به تقواست.صورت قضـیه شـرطیّه متّصـله چنین است:هر کس از پیشامدهای ناگوار عبرت بگیرد تقوا او را از افتادن در شـبهات باز می دارد چگونگی ارتباط بین عبرت گرفتن و تقوا به این صورت است:هر کس که در توجّه به حقایق، عقل راهنمایش باشـد و نور بصـیرت او را بر مشاهـدهٔ آفـات دنیـا آماده سازد و از دگرگونی حالات عبرتها به دست آورد و از کسانی که همّت خود را به دنیا منحصـر کرده و دنیا را جای همیشـگی خود دانسـته انـد پنـد گیرد،خواهـد دیـد که همهٔ امور دنیا باطل و سایه هایی زوال پذیرند.بنا بر این خداوند ترس و تقوای خود را در دل چنین شخصی می افکند و این ترس از خدا او را از افکننده خود در امور باطل و بی دوام باز می دارد و نور حق بر لوح نفسش به خاطر همین پند گرفتن می تابد.

بنا بر این لازمهٔ تقوا به دور ماندن از شـبهات است.امام(علیه السـلام)با لفظ شـبهات اشاره فرموده است به امور دنیوی باطل و بی دوام که حق و ثابت و بادوام تصوّر می شوند و قوّهٔ خیال امور باطل را به حق مشتبه می سازد و به همین دلیل شبهات را شبهات نامیده اند.

ص:595

و می دانیم قوّهٔ تعقّلی که از اسارت هوای نفس خارج باشد بر تشخیص حق از شبهات نیرومند خواهد بود.

امام(علیه السلام)رابطهٔ عبرت و تقوا را با این جمله که:«من صحّت این حقیقت را بر عهده می گیرم و درستی آن را ضمانت می کنم»تأکید می کند و کلمهٔ«رهن»را به عنوان استعاره برای این ضمانت به کار برده است چنان که در قول خدای تعالی به همین معنی به کار رفته است که: «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» .

چه بسا حقیقت تقوا بر انسان پوشیده باشد،بدین لحاظ تعریفی از تقوا آورده و می گوییم:تقوا بر حسب عرف شرعی به ترس از خداوند تعالی بستگی دارد.بدین توضیح که شخص متّقی از آنچه سبب دوری از خدا و توجّه به دنیا و زینتهای آن می شود پرهیز می کند و از روی قصد از خدا روی برنمی گرداند، و چنان که دانسته شده،ترك و دوری از دنیا زهد حقیقی است و تقوا وسیلهٔ آن است،بنا بر این تقوا برترین قدرت برای نزدیکی به خدا و بزرگترین مانع بی توجّهی به خداست،تقوا به معنای ترس از خدا در اوّل سورهٔ نساء آمده است: «يا أَيُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ» :«ای مردم از خدا بترسید»،و به همین معنی در اول سورهٔ حجّ و شعرا نیز آمده است: «إِذْ قالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَ لا تَتَّقُونَ» :وقتی که برادر آنها«نوح» به آنها گفت آیا از خدا نمی ترسید؟،و همچنین در سخن هود و صالح و لوط و شعیب به مردمشان همین معنی منظور شده،و در سورهٔ عنکبوت از قول ابراهیم تقوا به همین معنی آمده است: «إِذْ قالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اتَّقُوهُ» (1)، «اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» (2)، «تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزّادِ التَّقْوى» (3)،در دیگر آیات قرآن نیز تقوا به همین معنی آمده است،هر چند بعضی از مفسّران گاهی تقوا را به معنای

1- سورهٔ عنکبوت(29):آیهٔ(16): [1]ابراهیم به قوم خود گفت خدا را بندگی کنید و از او بترسید.

2- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(102): [2]از خدا آن چنان که شایستهٔ اوست بترسید.

3- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(197): [3]توشه برگیرید بهترین توشه ترس از خداست.

ایمان گرفته انـد چنان که در این آیه آمـده است: «أَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوى» (1)،و گـاهی تقوا را به معنای توبه گرفته انـد: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا» (2)و گاهی تقوا را به معنای ترك معصیت گرفته اند مانند: «وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها وَ اتَّقُوا اللّهَ» (3).

حال که معنای تقوا را دانستی بدان که امام(علیه السـلام)آنها را به لزوم رعایت تقوا آگاه می کند که تقوا رهایی بخشنده از شبهات است و به آنها یادآور می شود که در شـبهات غرقند که: الا و انّ بليّتكم قد عادت كهيأتها يوم بعث اللّه نبّيه .مقصود حضرت از بلایای آنها تشتّت آرا و اختلاف نظر و نداشـتن الفت و متّحد نبودن در یاری رساندن به دین خداست،آنها شـبهات القا شده از سوی شیطان را پذیرفتند و وسوسه های شـیطان را به دل راه داده و مغلوبش شدنـد.و این از بزرگترین امتحاناتی است که خداونـد بنـدگان خود را بدان می آزماید.در این باره خداونـد متعال می فرماید: «وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنا تُرْجَعُونَ» (4).اینها شبیه اموری هسـتند که در زمان بعثت پیامبر(صلی الله علیه و آله)در میان مردم رواج داشت و در ضمن این گفتار آنها را متوجّه می سازد که با داشتن این حالت،تقوایی ندارند.بعد از آن که معلوم شده دوری از شـبهات از لوازم تقواست بنا بر این افتادن آنها به شـبهات موجب سـلب تقوا از آنها شده بود،امام(علیه السلام)بعد از این که افتادن آنها را در شـبهات به دلیل نداشـتن تقوا بیان می فرماید با قسم جلاله در بلا افتادن آنها را به خاطر عدم یاری دین و پیروی از هواهای نفسانی اعلام داشته و سه نوع بلا را به ترتیب زیر یادآور می شود :

1-بلبله:کنایه از کارهایی است که بنی امیّه و دیگر امرای ستمگر انجام

1- سورهٔ فتح(48):آیهٔ(26):آنها را بر ایمان وادار کرد.

2- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(96):و [1]اگر اهل قرا ایمان بیاورند و توبه کنند.

3- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(189): [2]از در خانه ها وارد شوید و معصیت نکنید.

4- سورهٔ انبیا(21):آیهٔ(35): [3]ما شما را با خیر و شرّ می آزماییم و به ما باز می گردید.

دادنـد ماننـد ایجـاد غمهـای کشـنده،عـدم امتیاز صالحان از ناصالحان،بالا بردن موقعیّت اجتماعی اراذل و اوباش و خوار و پست ساختن بزرگان از مقام و منزلتی که داشتند .

2-غربله،گویا کنایه از در آمیختن آنها و مورد آزمایش قرار دادن آنها به وسیلهٔ دشواریها و کشته شدن در راه خداست همچنان که بسیاری از صحـابه و تـابعین این چنین آزموده شدنـد.در این عبـارت عمل آنها به غربال شـدن آرد تشبیه شـده است که خالص از ناخالص جـدا می شود.به همین دلیل لفظ غربال برای آزمایش و جدا شدن حق از باطل اسـتعاره آورده شده است.در دو جملهٔ فوق سجع متوازی وجود دارد .

3-افراد جامعه زیر و رو شونـد چنان که محتوای دیگ به وسـیلهٔ کفگیر زیرورو می شود تا افراد پایین جامعه بالا آینـد و بالعکس.در این جا لفظ«سوط» برای منظور یاد شده اسـتعاره به کار رفته،زیرا صاحبان جور که بعد از حضرت آمدند بر مردم ستم و اهانت روا داشتند و قواعد اجتماعی را به ضرر مردم تغییر دادند.جملهٔ سوم از نظر معنی به جملهٔ اوّل نزدیك است .

فرموده است: و لیسـبقنّ سابقون کانوا قصّـروا و لیقصـرنّ سـبّاقون کانوا سـبقوا این سـخن امام(علیه السـلام)اشاره به تغییراتی است که در جریان حوادث زمان برای مردم پیش آمد.بعضی از شارحان نهج البلاغه گفته اند مقصود امام از مقصّران کسانی هستند که به سوی گروهی رفتنـد که آنهـا از یـاری امـام(علیه السـلام)در آغـاز امر پس از وفات رسول خـدا،خودداری کردنـد و آن گاه امام(علیه السـلام)را در زمان خلافتش یاری دادند و با آن حضـرت در جنگها شرکت کردند.و منظور امام از سابقین کسانی هستند که امام(علیه السلام)را یاری ندادند و او را تنها گذاشـتند و از او روی برتافتند و با او جنگیدند.احتمال دارد منظور امام(علیه السـلام)عموم افرادی باشـند که در گرویدن به اسلام سابقه داشتند ولی امام(علیه السلام)را یاری نکردند.بنا بر این مقصّران با سابقهٔ

مخالفت کسانی هستند که بعداً عنایت الهی دست آنها را گرفت و توفیق جدیّت در طاعت خدا یافتند و از اوامر خداوند پیروی کردند و از ارتکاب نواهی خدا دوری جستند با این که در آغاز در یاری امام(علیه السلام)کوتاهی کردند.عکس اینها کسانی هستند که در آغاز امر در یاری امام(علیه السلام)و اطاعت خدا دامن به کمر زدند(مانند طلحه و زبیر)ولی بعداً هوای نفسانی آنها را از راه قبلی منحرف کرد و راه شیطان را پیمودند و در نتیجه سابقهٔ ایمانی آنها به تقصیر و انحراف از دین تبدیل شد .

فرموده است: و اللّه ما کتمت وشمة و لا کذبت کذبة .

امام(علیه السلام)سوگند یاد می کند که آنچه از پیامبر خدا در بارهٔ حوادث شنیده است پوشیده نمی دارد و هر حقیقتی که برای او بیان شده است و گفتنش مباح باشد بیان می کند و هرگز دروغ نمی گوید.و این سوگند گواهی است بر درستی خبرهایی که اتفاق افتاده یا بزودی اتّفاق می افتد و مقدّمه ای است برای آنچه پس از این خواهد بود،چنان که می فرماید:«من به امر خلافت و اجتماع و بیعت مردم با خودم از جانب پیامبر(صلی الله علیه و آله)با خبر شدم.» بیان این جمله برای نشان دادن تنفّر مردم از باطل و گرایش آنها به حق و پایداری آنها در پیروی از امام(علیه السلام)است .سپس آنها را به رعایت تقوا امر می کند و از عاقبتی که برایشان پیش می آید خبر می دهد که به طور حتم دچار بلا و شبهه می شوند،بنا بر این لازم است که از خطاها دوری کنند و به پرهیزگاری بپردازند و توجّه می دهد که خطا مقدمهٔ انحراف و تقوا مقدمهٔ نجات است که:الا و انّ الخطایا خیل شمس حمل علیها اهلها و خلعت لجمها فتقحّمت بهم فی النّار.

نخست امام(علیه السلام)لفظ«خیل»را برای خطاها به کار می برد و سپس آن را به صفت نفرت آور چموش و سرکش و حالتی که مانع از سوار شدن انسان بر آن می شود توصیف فرموده که علاوه بر چموشی لجام گسیخته نیز هست.مناسبت استعاره روشن است،زیرا اسب چموش افسار گسیخته فراوان اتّفاق افتاده که

سوارش را به بیراهه برده و به هلاکت رسانده است.همچنین مرتکب خطا چون بر غیر نظام شـریعت رفتار می کند و زمام امور شـریعت را رها ساخته و به حدود دین عمل نمی کند سرانجام چنین وضعی افتادن در بزرگترین مهلکه یعنی جهنّم است و این استعارهٔ لطیفی است .

فرموده است: الا و انّ التّقوی مطایا ذلل حمل علیها اهلها و اعطوا ازمّتها فاوردتهم الجنّة .

در این عبارت امام(علیه السلام)لفظ«مطایا»را با صفت زیبای«رام»که موجب میل به آن می شود استعاره آورده و هیأتی را که زیبندهٔ سواره است یعنی در دست داشـتن افسار ترسـیم فرموده است و با زمام به حدود شـریعت که پرهیزگار آن را رعایت کرده و از آن تجاوز نمی کند اشـاره کرده است و چون مرکب رام سوارش را طبق نظم شایسـته حرکت می دهـد و از راه راست بیرون نمی رود و دارای مهـاری است که راکب می توانـد آن را از انحراف بازدارد،بنا بر این سوار خود را نهایتاً به مقصـد می رساند.تقوا نیز نسـبت به متّقی چنین است که سالك الی اللّه به وسیلهٔ تقوا به آسانی و آسودگی راه حق را می رود و در موارد هلاك بر هوای نفس خود مسلّط است و از آن پیروی نمی کند،بنا بر این هوای نفس در اختیار او،و همچون مرکب رامی است و رعایت حـدود خدا سـبب ایجاد ملکهٔ تقوا و اسـتمرار آن می شود و بدین سان تقوا شبیه مهاری است که مرکب نفس را به اختیار در می آورد در این که تقوا صاحب خود را به سلامت به سعادت ابدی می رساند شبیه مرکبی رام است که سـوار خـود را به مقصـد می رسانـد.در هر دو مورد(تشـبیه خطـا،به اسب چموش و تقوا به مرکب رام)اسـتعارهٔ محسوس برای معقول است.پس از آن امام(علیه السـلام)توضیح می دهد که دو راه برای رفتن وجود دارد:راه خطا و راه تقوا و پس از آن حق و باطل را بیان داشته و تقوا را همان حق،و باطل را همان خطا معرفی می فرماید.سپس می فرماید برای هر یك از راههای حق و باطل راهروانی

است و بر حسب آنچه در لوح محفوظ با قلم قضای الهی مقدّر شده است هر دسته راهی را می روند، چنان که رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرموده است:«هر کس شایسته چیزی است که برای آن آفریده شده است . (1)» فرموده است: فلئن امر الباطل لقدیما فعل و لئن قلّ الحق فلربّما و لعلّ این سخن به منزلهٔ این است که خود و پیروان حق را معذور دانسته است و فراوانی اهل باطل را مذمّت و نکوهش فرموده،زیرا کمی یاران حق در زمان خلافت علی(علیه السلام)چیز تازه ای نبوده است که من بکوشم آن را بر اهل باطل انکار کنم تا موجب شود که حق را نشنوند و عمل نکنند،و در سخن امام(علیه السلام)کلمهٔ «لربّما و لعلّ»توجّه به این است که هر چند حق طرفداران اندکی دارد ولی امید است که زیاد شوند و افزودن کلمهٔ تمنّی بعد از ربّما که حرف تقلیل است خبر دادن از کمی یاران حق می باشد با امید زیاد شدن و آرزوی فراوان شدن طرفداران حق .و با عبارت، و لقلّما ادبر شيء و اقبل ،بعید دانستن برگشت حق را به قوّت و کثرت بعد از ضعف و قلّت بیان می دارد،زیرا لازمهٔ از میان رفتن استعداد چیزی از میان رفتن وجود شیئی است.حقیقت نیز به قلوبی وارد می شود که با صفا بوده و آمادگی پذیرش آن را داشته باشند،بنا بر این هر گاه اهل حق خود بمیرند و یا دلهایشان بمیرد استعداد حق کاهش می یابد و ضمیر باطنشان سیاه می شود.این جاست که نور حق شکسته می شود و سیاهی باطل به خاطر وجود زمینه و استعداد،فراوان می شود.روشن است که در چنین وضعیّتی بازگشت حق و نورانیّت آن پس از پشت کردن حق و روی آوردن ظلمت باطل،امر بعیدی است.

احتمال بسیار اندکی است که زمینه و استعداد قبول حق بازگردد و امید می رود که حق با نیرومندی بازگردد و لوح و ضمیر دلها به وسیلهٔ انوار حق روشن شود و بر

1- کل میسّر لما خلق له.

باطل حمله آورد و آن را از میان ببرد که باطل رفتنی است،و این کار بر خدا مشکل نیست.

امام(علیه السلام)در این کلام متوجّه می دهد که مردم همراه حق باشند و بدان قیام و عمل کنند تا حق به خاطر زبونی آنها از میان نرود که جبران آن برایشان ممکن نخواهد بود.

فصل دوم

اشاره

شُغِلَ مَنِ الْجَنَّةُ وَ النَّارُ أَمَامَهُ- سَاعٍ سَرِيعٌ نَجَا وَ طَالِبٌ بَطِيءٌ رَجَا- وَ مُقَصِّرٌ فِي النَّارِ هَوَى- الْيَمِينُ وَ الشِّمَالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِيقُ الْوُسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ- عَلَيْهَا بَاقِي الْكِتَابِ وَ آثَارُ النُّبُوَّةِ- وَ مِنْهَا مَنْفَذُ السُّنَّةِ وَ إِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ- هَلَكَ مَنِ ادَّعَى وَ «خابَ مَنِ افْتَرى» - مَنْ أَبْدَى صَفْحَتَهُ لِلْحَقِّ هَلَكَ عِنْدَ جَهَلَةِ النَّاسِ - وَ كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلاً أَلاَّ يَعْرِفَ قَدْرَهُ- لاَ يَهْلِكُ عَلَى التَّقْوَى سِنْخُ أَصْلٍ- وَ لاَ يَظْمَأُ عَلَيْهَا زَرْعُ قَوْمٍ- فَاسْتَتِرُوا فِي بُيُوتِكُمْ «وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ» - وَ التَّوْبَةُ مِنْ وَرَائِكُمْ- وَ لاَ يَحْمَدْ حَامِدٌ إِلاَّ رَبَّهُ وَ لاَ يَلُمْ لاَئِمٌ إِلاَّ نَفْسَهُ

لغات

جادّه:بزرگراه صفحه:جانب،مقابل سنخ:اصل،اساس،مثبت،استواری.

ذات البین:حقیقت هر چیز خیبة:به مطلوب دست نیافتن

ترجمه

«کسی که بهشت و جهنم را در پیش رو دارد سرگرم اموری است(مردم در پیمودن این دو راه به سه دسته تقسیم می شوند)دسته ای(در زمینهٔ بهشت)تلاش می کنند و زود نجات می یابند.و دسته ای حق را طالبند و امیدوار آمرزشند ولی کند حرکت می کنند و دسته ای دیگر در وظایف الهی کوتاهی دارند و بالاخره به جهنم در خواهند افتاد.

به راست و چپ رفتن گمراهی است و راه وسط جاده حقّ است که کتاب

خدا و سنّت نبوّت بر آن استوار است و خاستگاه سنّت و پایان همهٔ کارهای بدان باز می گردد.

هر کس به نـاحق ادّعا کنـد هلاکت می شود،هر کس بر حق افترا ببنـدد زیان می بینـد و به مطلوب نمی رسـد،و هر کس حقّ را اظهار کند هلاك می شود.در نادانی شـخص همین بس که قدر خود را نشناسد.هر که بر تقوا استوار ماند هلاك نمی شود کشتهٔ قومی که بر اساس تقوا باشد تشـنه نمی ماند(هر عملی که بر مبنای حق باشد ضایع نمی شود.)بنا بر این در خانه هایتان بمانید و اختلافات خود را اصلاح کنید که توبه در پشت سر شماست.هیچ کس جز پروردگارش را نستاید و هیچ نکوهشگری جز خودش را ملامت نکند».

شرح

ما این بخش از خطبه را قبلاً توضیح دادیم.

بایـد تـوجّه داشـت کـه معنـای جملـهٔ اوّل ایـن بخش از خطبه این است:آن که بهشت و جهنم را در پیش رو دارد در حقیقت دارای نـوعی سرگرمی است که او را از اندیشـهٔ غیر از بهشت و جهنّم بـاز می دارد.بنا بر این لازم است که به چیزی جز بهشت سـرگرم نشود.مقصود این است که این سـرگرمی وسـیلهٔ رسـیدن به بهشت و نجات از جهنم است،که کتاب آسـمانی در این باره سخن گفته و پیامبران نیز بر این امر تأکید کرده اند.

امام(علیه السلام)با این جمله که بهشت و جهنم فرا روی شما قرار دارند به یکی از این دو امر اشاره کرده است:

1-مقصود این باشـد که بهشت و جهنم مورد توجه انـد و انسـان در مـدّت عمرش به یـاد آنهـاست،زیرا در پیش روی انسانها قرار دارنـد و همیشه اندیشهٔ انسان را به خود مشغول می دارند و هر کس بهشت و جهنم را تا این اندازه در نظر داشته باشد به غیر آن دو نمی پردازد.

2-پیش روی بودن بهشت و جهنّم به این معنی باشد که چون انسان از

آغاز تا انجام عمر به سوی خدا سفر می کند و در پایان سفر ناگزیر یا به بهشت می رود یا به جهنّم،پس بهشت و جهنّم در این سفر پیش روی او هستند و به یکی از آنها می رسد.و آن که همیشه به سمت هدف معیّنی حرکت می کند چگونه سزاوار است به اموری بپردازد که برای این سفر مفید نیست.

حضرت فعل«شغل»را به صورت مجهول آورده است چون هدف در اینجا ذکر شغل می باشد و یا سرگرمی است که خداوند با ایجاد بهشت و جهنم و تشویق و ترساندن از آنها فراهم آورده است.بنا بر این نایب فاعل(خداوند)به دلیل عظمت و بزرگی یا ظهور،ذکر نشده است سپس امام(علیه السلام)مردم را به لزوم پرداختن به بهشت و جهنّم توجه داده و در این ارتباط مردم را به سه دسته تقسیم کرده است که :

فرموده است: ساع سریع نجا،طالب بطیء نجا،و مقصّر فی النّار هوی .

دلیل منحصر کردن مردم به این سه دسته این است که مردم بعد از انبیا یا طالب خدا هستند و یا تارك او.خداجویان یا به نهایت سعی و کوشش و توان، در رسیدن به رضای حق می کوشند و یا در این باره سستی و سهل انگاری می کنند، بنا بر این خداجویان دو دسته و تارکان خدا یك دسته اند که بیشتر از این تقسیم نیست.البته خداجویان دارای درجات و مراتب مختلفند.

دستهٔ اوّل،رستگارانی هستند که گوی سبقت را از همگان ربوده و از عذاب رهایی می یابند چنان که خداوند فرموده است. «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنّاتٍ وَ نَعِيمٍ فاكِهِينَ بِما آتاهُمْ رَبُّهُمْ وَ وَقاهُمْ رَبُّهُمْ عَذابَ الْجَحِيمِ» (1).

دستهٔ دوّم خداجویانی هستند که در راه رسیدن به رضای حق کوتاهی می کنند.اگر انبیا را قسم چهارمی ندانیم چون(خطبه،مردم را به پنج دسته

1- سورهٔ طور(52):آیهٔ(17): [1]همانا پرهیزگاران در بهشت و نعمت خواهند بود و بدانچه خداوند به آنها داده و آنها را از عذاب جهنم رهانیده خوشحالند.

تقسیم کرده)، پیامبران از همین دسته اوّل به شمار می آیند.

دستهٔ سوّم کسانی هستند که در اطاعت خدا کوتاهی دارند و پیروی از شیطان را برگزیده اند،عنان اختیارشان به دست شیطان است و هر گاه شیطان بخواهد آنها را از راه خدا باز می دارد و به پرتگاه هلاکت و منزل شقاوت می افکند و روشن است که چنین شخصی در آتش خواهد بود خداوند در این باره می فرماید:

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلاّ ما شاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعّالٌ لِما يُرِيدُ» (1).

قسم دوّم،دارای دو صفت است که از دو جهت پستی و بلندی او را فرا می خوانند.خواستن بهشت او را به سمت علوّ به حرکت در می آورد که راه خدا را بپیماید هر چند این گرایش به سمت علوّ در او ضعیف باشد و دست شیطان او را به فرومایگی و پستی می کشاند،مگر این که امید او به عفو خدا دستش را بگیرد و خداوند به دیدهٔ رحمت به او بنگرد.اگر به حرکت کند و ضعیفش رحمت خدا اضافه شود احتمال سلامت وی بیشتر و به علوّ درجه نزدیکتر می شود.

اینك لازم است برای توضیح آنچه گفتیم به حقیقت امیدواری اشاره کنیم:

رجا و امیدواری عبارت است از آسایش نفس برای انتظار آنچه نزدش محبوب و پسندیده است.امیدواری حالتی است که برای نفس از روی علم حاصل می شود و عملی را اقتضا می کند.بدین بیان که آنچه را نفس از امور پسندیده یا ناپسند تصوّر می کند سه حالت دارد:یا در گذشته وجود داشته یا در حال وجود دارد و یا در آینده به وجود خواهد آمد.اگر شيء مورد توجه نفس در گذشته وجود داشته است و اکنون نفس بدان توجّه می کند،این حالت نفس

1- سورهٔ هود(11):آیهٔ(106): [1]کسانی که شقی و بدبخت شدند به آتشی گرفتار شدند که دارای شعله و صدای وحشتناك است تا زمانی که زمین و آسمان برقرار باشند در جهنم خواهند ماند مگر آن که خداوند آنها را نجات دهد زیرا پروردگار آنچه بخواهد می کند.

را«ذکر»می گوینـد،و اگر شـيء مورد توجّه نفس در حال موجود باشـد آن را«وجـد» می نامنـد،زیرا نفس آن را در حال درك می کند.و اگر شيء مـورد تـوجّه چیزی است که به گمـان غـالب در آینـده به وجـود می آیـد و نفس به نوعی بـدان بسـتگی دارد آن را انتظـار یـا توقّع می نامنـد.حال اگر شـيء مورد انتظار امر ناپسـندی باشـد از ناحیهٔ آن در دل رنجی حادث می شود که آن را خوف می نامند.و اگر شـيء مورد انتظار مطلوب و محبوب باشـد که از دلبسـتگی و یادآوری آن برای نفس لـذّت و آسایشـی به وجود آیـد آن آسایش را امیـدواری می گویند لزوماً برای اشـیای مورد توقّع بایـد علل و عواملی باشد،چنانچه بیشتر اسـباب و عوامل آن فراهم باشد امیدواری صدق می کند و چنانچه با نبودن اسـباب و عوامل منتظر آن باشد بهتر است آن را غرور و حماقت بنامیم.و اگر وجود یا عدم اسـباب و عوامل آن معلوم نباشد آرزو بر آن بیشتر صدق می کند تا انتظار داشتن آن.

(با توضـیحی که در مورد رجا داده شـد)بایـد دانست که عرفا می گوینـد دنیا مزرعهٔ آخرت است.نفس به منزلهٔ زمین و بذر آن معارف الهی است،و سایر عبادتها به منزلهٔ اصلاح زمین آماده کردن برای زراعت و آبیاری کردن آن می باشد.

بنا بر این نفسی که غرق در محبّت دنیا باشد همانند زمینی شوره زار است که به دلیل آمیختگی با نمك قابل کشت و زرع نباشد.روز قیامت روز برداشت محصول است و برداشت محصول جز با افشانـدن بذر ممکن نیست،چنان که کشت در زمین شوره زار سودمند نیست،ایمان با پلیـدی نفس و بـدی اخلاق سودمند نیست،پس شایسـته این است که امیدواری بنده به رضایت خدا،مقایسه شود با امیدواری کشاورز به برداشت محصول.و همان طور که کشاورز طالب زمین آماده و بـذر نیکو می باشد و از بذر آفت زده و نامناسب دوری می کند و زراعت را با آبیاری و مواظبت بموقع نگهداری می کند و آن را از گیاهان هرز و

زایـد پاك می سازد و از خداونـد می خواهـد که آن را از آفات آسـمانی ماننـد برق و غیره حفظ کند تا به کمال برسد و این امیدواری بجایی است و سـزاوار است آن را امیـد نامیـد،زیرا گمان دارد که از این زراعت به مقصـدش برسـد.و همچنین اگر کشاورزی در بذرافشانی تأخیر داشـته باشـد و در اوّل وقت کشاورزی مبادرت به کشت نکند و یا در تهیهٔ بعضـی از عوامل کشاورزی کوتاهی کرده باشد،با این وصف باز هم می توانـد از جملـهٔ امیدواران باشد.ولی اگر برای کشت بذری مناسب به دست نیاورده،یا بذر را در زمین شوره زار،یا در زمینی که پر از بوته های بیگانه است بپاشد آن گاه انتظار برداشت محصول هم داشـته باشد،این انتظار حماقت است.بنا بر این اسم امید در موردی اسـت که تمام یا بیشتر اسـباب امیدواری را که تهیّه آنها در اختیار اوست فراهم کند و جز اموری که در اختیار خداست«مانند برطرف کردن آفات آسـمانی»باقی نمانـد و رفع آنها را از خداونـد طلب کنـد همچنین است حال بنده ای که بذر معارف الهی را در سـرزمین نفسـش در زمان خود،یعنی از زمـان بلوغ تـا پایان عمر،بکارد و با طاعات و عبادات آن را آبیاری کنـد و در پاکیزگی نفسـش از زشتیهای اخلاق رذیله ای که مانع نموّ علم و زیادی ایمان می گردد بکوشد و از فضل خداوند انتظار داشـته باشد که او را در این راه تا زمان رسیدن به مقصود و برداشت نتیجه پایدار بدارد.اگر چنین باشد انتظار چنین کسـی همان امیدواری پسـندیده و مقام سابقین در ایمان است.ولی اگر بذر ایمان را در نفس بیفشاند امّا در فراهم آوردن بعضـی اسـباب و عوامل آن کوتاهی کند،و یا در بذر و آبیاری به نوعی اهمال بورزد که موجب ضعف محصول شود،سـپس امید برداشت محصول داشته و به فضل خدا امیدوار باشد که محصول را برای او مبارك گرداند که خدا رزّاق و دارای قدرت برتر است،بر چنین کسـی نیز«امیدوار»صدق می کند،زیرا بیشتر اسـباب لازم را برای کشت و زراعت فراهم کرده و این چنین شخصی به عنوان قسم دوم،یعنی امیدوار کند عمل در عبارت

امام(علیه السلام)ذکر شده است.

ولی اگر از قواعـد ایمـان چیزی را در نفس خود به وجود نیـاورد، یا به وجود بیاورد ولی آن را با طاعات و فرمانبرداری خـدا آبیاری کنـد، و یا نفس خود را آلوده به اخلاق رذیله رها سازد و در به دست آوردن آفات دنیا اصـرار ورزد، و با این وصف امید مغفرت و فضل خدا را داشـته باشد، این انتظار خود فریبی است و امید حقیقی به حساب نمی آید. این همان قسم سوّمی است که امام(علیه السـلام) فرمود مقصّـر است که در تهیّـهٔ اسـباب زراعت و به دست آوردن توشـهٔ آخرت کوتاهی کرده و هلاك شونده ای است که در روز قیامت با حسـرت و پشـیمانی خواهد گفت: «یَقُولُ یا لَیْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَیاتِي فَیَوْمَئِذٍ لا یُعَذِّبُ عَذابَهُ أَحَدٌ وَ لا یُوثِقُ وَثاقَهُ أَحَدٌ» (1).

در این معنی شاعری گفته است:«اذا انت لم تزرع و عاینت حاصدا ندمت علی التفریط فی زمن البذر» (2).

رسول خـدا(صـلی الله علیه و آله)فرموده است:«احمق کسـی است که از هوای نفسـش پیروی کنـد و در عین حال از خداوند متعال امید رحمت داشته باشد (3).»و باز فرمود: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْکِتابَ یَأْخُذُونَ عَرَضَ هذَا الْأَدْنی وَ یَقُولُونَ سَیُغْفَرُ لَنا» (4).

علّت این که امام(علیه السلام)قسم دوّم را امیدوار دانسته چنان که دانستی آنها در

1- سورهٔ فجر(89):آیهٔ(26) [1]یعنی:ای کاش برای زنـدگی آخرتم از پیش چیزی مهیا می کردم در آن روز هیچ کس چون او عذاب نمی شود و چون او به بنده های محکم بسته نمی شود.

2- هر گاه زراعت نکرده باشی و ببینی که درو کننده ای سرگرم درو کردن است بر وقت تلف کردنت در زمان بذرافشانی پشیمان می شوی.

3- الا حمق من اتّبع نفسه هواها و تمّنی علی اللّه

4- سورهٔ اعراف(7):آیهٔ(169): [2]بعـد از آنها مردمی آمدند که وارث کتاب بودند و به ظواهر دنیای پست سـرگرم شدند و با این حال می گفتند خدایا ما را بیامرز.

عمل ناتوان بودنـد و اسـباب رسـیدن به رسـتگاری را کم فراهم کرده بودند.به این سه قسم قرآن کریم اشاره فرموده است که: «فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ بِإِذْنِ اللّهِ ذلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (1)اگر چه قسم اوّل و دوّم در مفهوم رجاء مشترکند ولی در رتبه و منزلت با هم اختلاف دارند .

فرموده است: الیمین و الشّمال مضلّه و الطریق الوسطی هی الجادّة پس از آن که امام(علیه السلام)مردم را به سابقین و لاحقین و مقصّرین تقسـیم کرد اشاره به راهی کرده است که خداونـد مردم را بر آن راه هـدایت فرموده و برای آنها نشانه های هـدایت را برافراشـته تا از و ساس شیطان رهایی یافته و سالم به پیشـگاه خداونـد باز آیند و راه حق را از راه باطل و گمراهی باز شناسـند و چون دانستی که راه رهروان به سوی خداونـد متعـال علم و یـا عمـل است(بایـد بـدانی که)علم راه نیروی نظری است و عمـل راه نیروی عملی و هر یك از این دو،همچنان که دانستی دو جنبهٔ ناپسـند افراط و تفریط دارد و راه وسط آنها تعادل و طریق میانی است برای کسانی که هدایت یافته اند و جادّه روشنی است و این همان راهی است که حکمتهای کتاب الهی بر آن اسـتوار است و آثار نبوّت و سـنّت پیامبر نیز بر همین راه است که سـنّت از آن پیدا شده و پایان کار مردم در دنیا و آخرت بر این راه است،زیرا مبدأ سـنّت و سبب انتشار آن در میان مردم عدالت است و سرانجام کار مردم به عدالت باز می گردد.چون نظام امور مردم در دنیا مبتنی بر قوانین شـرعی است و عاقبت امور مردم نیز به سبب همین قوانین و قواعد که عین عـدالت است بسـتگی دارد و در آخرت نیز به سـبب همین عـدالت،زیان زیانکاران و سـعادت رسـتگاران تعیین می شود،پس آن که به راه عدالت رود و در ایّام عمرش به عدالت تمسّك جوید برای او بهشت نعیم مقرّر می شود و هر کس از راه

1- سورهٔ فاطر(35)آیهٔ(32): [1]بعضـی بر خود ستم می کنند،بعضی معتدلند و بعضی چنان که خدا خواسته در انجام خیرات پیشی می گیرند و این بخششی بزرگ است.

عدالت منحرف شود و از حدود آن تجاوز کند در آتش جهنّم به عذاب دردناك مبتلا خواهد شد،و هر يك از دو طرف افراط و تفريط نسبت به عـدالت،همان يمين و شـمال جادّهٔ وسط است كه راههای گمراهی انـد برای كسانی كه بدانها روی آورند و جايگاه هلاكت اند برای آنها كه در آنها قدم بگذارند .

فرموده است: هلك من ادّعی و «خابَ مَنِ افْتَری» .

اين كلام امام(عليه السـلام)ممكن است معنای دعايی داشته باشد و يا معنای جملهٔ خبری،بدين معنی كه:هلاك باد آن كه ادّعای چيزی را دارد كه اهل و شايسـتهٔ آن نيست.مقصود از هلاك،هلاكت اخروی است.و ناكام و ناموفّق باد كسی كه دروغ می گويد،يعنی آن كه دروغ را وسيلهٔ رسيدن به مطلوبش قرار می دهد به مطلوبش دست نيابد.

بايد توجّه داشت كه ادّعا يا مطابق واقع است يا نيست.

ادّعايی كه مطابق با واقع نيست حرام است.

ادّعای مطابق با واقع دو صورت دارد:

يا نياز به چنان ادّعايی هست يا نياز نيست، در صورتی كه ادّعا از روی نياز باشد مباح است، ادّعايی كه نياز بدان نباشد حرام است.

دليل حرمت ادّعای غير مطابق با واقع اين است كه يا از روی عادت دروغ گويی است و يا از روی جهل مركب نسبت به مورد ادّعاست كه به دليـل وجود شـبهه،كه در ذهنش رسوخ يـافته پديـد آمـده است.و هر دوی اينهـا از بزرگترين اخلاق ناشايست و از بالاترين گرفتاريهای آخرت است.

امّـا ادّعـای مطابق با واقعی كه از روی نياز نباشـد به اين دليل حرام است كه انسان از روی خودخواهی چنين ادّعايی را اظهار می دارد و از موارد هلاكت است چنان كه رسول خدا(صلی الله عليه و آله)فرموده است:«هلاك كننده ها سه چيز است:اطاعت از

حرص،پیروی از هوای نفس،و کسی که به خود ببالد و عجب کند. (1)»(این در مورد کسی است که ادّعای بیجا کند).و امّا در مورد ناکامی شخص مفتری،افترا عبارت از تظاهر به خلقی است که واقعیّت ندارد و روشن است که دروغ در آخرت بی نتیجه است ولی در دنیا گاهی دارای نتیجه است و گاهی نیست.در صورتی که دارای نتیجه باشد چون ناپایدار است و موجب خشم خدا،پس مثل این است که ثمر ندارد و شخص مفتری ناامیدتر است از کسی که اصلاً سودی ندارد.آن که با دروغ و افترا طالب سودی است به هر حال زیانکار و ناامید است.

بعضی از شارحان نهج البلاغه گفته اند که مقصود امام(علیه السلام)این است که هر که بدون استحقاق ادّعای امامت کند هلاك می شود.و کسی که در مورد امامت افترا بزند ناامید می شود.اینان سخن خود را این گونه تأیید کرده اند که امام(علیه السلام)در این خطبه فراوان به امر امامت پرداخته است .

فرموده است: من ابدی صفحته للحقّ هلك[عند جملة(جهلة)النّاس]و کفی بالمرء جهلا ان لا یعرف قدره این جمله برای آگاه کردن مردم است به این حقیقت که هر کس بی پروا حقّ را در مقابل هر باطلی اظهار کند و عقیدهٔ جاهلان را رد کند و آنها را در زمانی بر تلخی حق و دشواری آن وا بدارد از دست و زبان جاهلان در معرض هلاکت قرار می گیرد،زیرا کسی که مکروه را پشت سر انداخته و در نکوهش آن می کوشد،جزو آنان محسوب نمی شود.

سپس امام(علیه السلام)به جهل اشاره فرموده و کمترین درجهٔ آن را یاد کرده چنین فرموده اند که کمترین درجهٔ جهل برای پستی شخص کفایت می کند چه رسد به زیاد آن،و کمترین مقدار جهل آن است که انسان مقام و منزلت خود را در بین

1- ثلاث مهلکات:شح مطاع،و هوی متبع،و اعجاب المرء بنفسه.

مردم نشناسد و ارزش خود را نسبت به آحاد مردم بررسی نکند و همین مقدار از جهالت برای هلاکت انسان کافی است،زیرا نشناختن خود، منشأ بسیاری از صفات پست و نابود کننده است مانند خود بزرگ بینی،به خود بالیدن و سخن باطل گفتن و نیز با وجود نقص،ادّعای کمال کردن،و در بیشتر احوال از حدّ خود تجاوز کردن،چنان که علی(علیه السلام)در جای دیگر می فرماید:«خدا بیامرزد کسی را که قدر خود را بشناسد و از حد خود تجاوز نکند (1).» در این کلام مقصود امام(علیه السلام)ایجاد نفرت کردن از جهل در بین مردم است، تا به مقداری که به شناخت جهل دست می یابند،خود را برای رعایت حق خالص کرده و آن را یاری کنند،و چه بسا که از این کلام امام(علیه السلام): من ابدی صفحته... چگونگی توجه دادن و مأنوس ساختن سرشت جهّال به حقیقت، فهمیده شود.بدین توضیح که سزاوار نیست تمام حقایق یکباره و بدون پرده برای نادانان عرضه شود،زیرا بیان کلیّهٔ حقایق موجب تنفّر آنها و بر هم ریختگی نظام زندگیشان می شود،بلکه لازم است آنها اندك اندك و بتدریج با حقایق انس گیرند.انس گرفتن آنها با حقیقت در بعضی امور به دلیل دشواری حق نسبت به فهمشان یا نسبت به استحکام اعتقاد باطلشان که در برابر حق دارند،موجب می شود که باطل را در ظاهر حق،وسیلهٔ فریب قرار دهند.چنان که این نوع برخورد با جهّال در قرآن کریم و سنّت پیامبر وارد شده که عبارت است از صفاتی که جسم بودن خدا را می رساند و چیزهایی که در بارهٔ خداوند متعال روا نیست که بر ظاهرش حمل شود.البتّه حمل این صفات بر ظاهر،آن چنان که نادانان مردم گمان می کنند،امری باطل است ولی چون همین ظاهر سبب نزدیکی و علاقه شان به وجود خالق می شود و باعث نظم امورشان می شود در شریعت وارد شده است.

1- رحم اللّه امرء عرف قدره و لم تبعّد طوره.

فرموده است: لا یهلك علی التّقوی سنخ اصل و لا یظمأ علیها زرع قوم .

در این قسمت امام(علیه السلام)به دو طریق لزوم تقوا را تذکّر می دهد:

یکی آن که هر اصـلی که بر تقوا بنیاد شود محال است که خراب شود و بنیان گـذار آن زیان بینـد،چنان که خداوند متعال فرموده است: «أَ فَمَنْ أَسَّسَ بُنْیانَهُ عَلی تَقْوی مِنَ اللّهِ وَ رِضْوانٍ خَیْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْیانَهُ عَلی شَفا جُرُفٍ هارٍ» (1).

دوّم،آن که هر کس برای آخرت کشت کنـد و معارف الهی را در سـرزمین نفس خود بکارد یا مثلاً کارهای دنیوی انجام دهد.مانند اعمالی که مصالح زندگی مادّی انسان را تأمین می کند،و آن را به آب تقوا سـیراب کند و تقوا را اصل قرار دهد،بر چنین زراعتی تشنگی عارض نمی شود بلکه قویترین ساقه و پاکیزه ترین میوه از آن به دست می آید.

به کار بردن کلمه«زرع»و اصل در عبارت امام(علیه السلام)کنایه است از آنچه بیان کردیم .

فرموده است: فاستتروا ببیوتکم «وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَیْنِکُمْ» و التّوبة من و رائکم .

چنان که دانستی این بخش در خطبه،قبل از جملـهٔ من ابـدی صـفحته للحقّ هلك می باشـد و نیز قبل از جمله ای که دلالت بر تهدید دارد آمـده است و آن جملـهٔ تهدیـدآمیز این است:«آگاه باشـید خداونـد تربیت این امّت را شـلاّق و شمشـیر قرار داده است و هیچ امامی برای تربیت جامعه از شمشیر و شلاّق صرف نظر نمی کند.بنا بر این در خانه های خود بماندی».این در خانه ماندن سبب ریشه کن شدن اساس فتنه از بین آنهاست.لزوم در خانه مانـدن برای این بوده است تا اجتماع تشـکیل نشود و سـبب فخر فروشـی و مشاجره و تنفّر نشود.از میان برخاستن فتنه سببی است برای اصلاح بین مردم و لذا امام(علیه السلام)می فرماید در

1- سورهٔ توبه(9):آیهٔ(109): [1]آیا کسی که کارهای خود را بر تقوای خدا و رضایت او بنیان نهد بهتر است یا کسی که کارهای خود را بر بنیادی سست و متزلزل بنا نهد.

خانه هایتان بمانیـد و بین خود را اصـلاح کنیـد.و پس از آن می فرمایـد:«برای توبه و بازگشت به خـدا فرصت خواهیـد داشت».این جملهٔ امام(علیه السـلام): التّوبـة من ورائکم معصـیت کاران را توجّه می دهـد که به توبه بازگردند و در میدان معصـیت قدم نگذارند و از پیروی شیطان دوری کنند.مقصود از این که،توبه پشت سـر شـماست، این است که هر گاه جاذبه های الهی قلب بنده ای را برباید به گونه ای او را از معصـیت دور می کنـد که از گناه اعراض کند و با تمام وجود به قبلهٔ حقیقی که جایگاه ابراز ندامت است بازگردد،در این صورت اطلاق توبه صـحیح است.و بـا توجّه به این معنای توبه،منظور از«وراء»ورای عقلی است،و ورای بـدین معنی بهتر است از قول کسانی که آن را به معنای پیش رو دانسته اند .

فرموده است: و لا یحمـد حامـد الاّ ربّه و لا یلم لائم الاّ نفسه در این عبارت امام(علیه السـلام)توجّه می دهد که سـپاس و حمد شایسـتهٔ خداست نه جز او و این که خدا منشأ هر نعمتی است.و بدان سبب سزاوار ستایش می شود،که در گذشته به این حقیقت اشاره کرده ایم.

کلام امام(علیه السـلام)همچنین اشاره دارد بر این که نفس را فقط هنگام انحراف از قبلهٔ حقیقی و پیروی از ابلیس و پذیرش دعوت او بدون اختیار بایـد ملامت کرد و به این دو واقعیّت قرآن کریم اشاره فرموده است آنجا که می فرماید: «ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (1).

بنا بر این هر نیکی که به بندگان برسد از جانب خداست و به همین دلیل خداوند شایسـتهٔ حمد و سـپاس است و هر بدی که به انسان برسد از جانب خود انسان است،و به همین دلیل ملامت و سرزنش متوجّه خود اوست.

و امّا سخن سیّد رضی(رحمة اللّه علیه)که فرمود:انّ فی الکلام من مواقع

1- سورهٔ نساء(4):آیهٔ(79) [1]یعنی:هر چه از نیکی به تو رسد از جانب خداست و هر بدی رسد از جانب خودت می باشد.

الاحسان ما لا تبلغه مواقع الاستحسان،الی آخره.همانا کلام امام(علیه السلام)در جایگاهی از زیبایی قرار دارد که کلام عرب و یا اندیشهٔ انسان بدان پایه نمی رسد و آن را درك نمی کند.

کلمهٔ احسان مصدر است و عرب هر گاه کسی کار نیکی انجام دهد می گوید:

احسن الرّجل احسانا.مقصود از مواقع الاحسان زیباییهایی است که گوینده،آن را در سخن به کار می برد و مقصود از مواقع الاستحسان دو معنی است:یا بدین مفهوم است که سخن عرب زیباییهای کلام امام را ندارد و بدان پایه از زیبایی نمی رسد.و یا بدین معنی است که فکر انسانها بدان حد نیست.که زیباییهای کلام امام(علیه السلام)را درك کند.و انّ حظّ العجب منه اکثر من حظّ العجب به مقصود سیّد رضی از بیان این جمله این است که تعجّب فصحا از حسن و زیبایی سخن امام بیشتر از تعجّبی است که از برداشت خود دارند به این توضیح که زیباییهای کلام امام(علیه السلام) بیشتر از قدرت بیان آنهاست.فصحا زیباییهای فراوانی را از کلام امام(علیه السلام)درك می کنند ولی قدرت بیان همهٔ آنچه درك می کنند ندارند،بنا بر این سخن امام(علیه السلام) فصحا را بیشتر از آنچه خود درك می کنند و قادر به بیان آن هستند به تعجّب وا می دارد.

یا مقصود این است که زیباییهای سخن امام(علیه السلام)فراتر از علاقه و میل آنها به دریافت زیباییهای کلام امام(علیه السلام)است.

بقیّهٔ سخنان سیّد رضی روشن است و نیازی به توضیح ندارد.

ص:615

16-از سخنان آن حضرت است

اشاره

در توصیف کسی که بر مردم حکمرانی می کند و شایستگی آن را ندارد.

:إِنَّ أَبْغَضَ الْخَلاَئِقِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى رَجُلاَنِ- رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ- فَهُوَ جَائِرٌ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ- مَشْغُوفٌ بِكَلاَمِ بِدْعَةٍ وَ دُعَاءِ ضَلاَلَةٍ- فَهُوَ فِتْنَةٌ لِمَنِ افْتَتَنَ بِهِ ضَالٌّ عَنْ هَدْيِ مَنْ كَانَ قَبْلَهُ- مُضِلٌّ لِمَنِ اقْتَدَى بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْدَ وَفَاتِهِ- حَمَّالٌ خَطَايَا غَيْرِهِ رَهْنٌ بِخَطِيئَتِهِ وَ رَجُلٌ قَمَشَ جَهْلاً مُوضِعٌ فِي جُهَّالِ الْأُمَّةِ- عَادٍ فِي أَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ عَمٍ بِمَا فِي عَقْدِ الْهُدْنَةِ- قَدْ سَمَّاهُ أَشْبَاهُ النَّاسِ عَالِماً وَ لَيْسَ بِهِ- بَكَّرَ فَاسْتَكْثَرَ مِنْ جَمْعِ مَا قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ- حَتَّى إِذَا ارْتَوَى مِنْ آجِنٍ وَ اكْتَنَزَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ- جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِياً ضَامِناً لِتَخْلِيصِ مَا الْتَبَسَ عَلَى غَيْرِهِ- فَإِنْ نَزَلَتْ بِهِ إِحْدَى الْمُبْهَمَاتِ- هَيَّأَ لَهَا حَشْواً رَثّاً مِنْ رَأْيِهِ ثُمَّ قَطَعَ بِهِ- فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ نَسْجِ الْعَنْكَبُوتِ- لاَ يَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ- فَإِنْ أَصَابَ خَافَ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَخْطَأَ- وَ إِنْ أَخْطَأَ رَجَا أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَ- جَاهِلٌ خَبَّاطُ جَهَالاَتٍ عَاشٍ رَكَّابُ عَشَوَاتٍ- لَمْ يَعَضَّ عَلَى الْعِلْمِ بِضِرْسٍ قَاطِعٍ- يُذْرِي الرِّوَايَاتِ إِذْرَاءَ الرِّيحِ الْهَشِيمَ- لاَ مَلِيٌّ وَ اللَّهِ بِإِصْدَارِ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ- وَ لاَ هُوَ أَهْلٌ لِمَا فُوِّضَ إِلَيْهِ لاَ يَحْسَبُ الْعِلْمَ فِي شَيْءٍ مِمَّا أَنْكَرَهُ- وَ لاَ يَرَى أَنَّ مِنْ وَرَاءِ مَا بَلَغَ مَذْهَباً لِغَيْرِهِ- وَ إِنْ أَظْلَمَ عَلَيْهِ أَمْرٌ اكْتَتَمَ بِهِ- لِمَا يَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ- تَصْرُخُ مِنْ جَوْرِ قَضَائِهِ الدِّمَاءُ- وَ تَعَجُّ مِنْهُ الْمَوَارِيثُ إِلَى اللَّهِ أَشْكُو- مِنْ مَعْشَرٍ يَعِيشُونَ جُهَّالاً وَ يَمُوتُونَ ضُلاَّلاً- لَيْسَ فِيهِمْ سِلْعَةٌ أَبْوَرُ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تُلِيَ حَقَّ تِلاَوَتِهِ- وَ لاَ سِلْعَةٌ أَنْفَقُ بَيْعاً- وَ لاَ أَغْلَى ثَمَناً مِنَ الْكِتَابِ إِذَا حُرِّفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ- وَ لاَ عِنْدَهُمْ

ص:616

أَنْكَرُ مِنَ الْمَعْرُوفِ وَ لاَ أَعْرَفُ مِنَ الْمُنْكَرِ

لغات

وكّله الی نفسه:او را بر نفس خویش واگذاشت.

الجائر:کسی که از راه منحرف شده است.

فلان مشغوف:با(غ)دل فلانی را محبّت فرا گرفته.مشعوف با(علیه السلام)یعنی کسی که دلش به چیزی مشغول شده است.

القمش:جمع آوری چیزهای متفرّق است،«و مصدر می باشد»و پس از آن که چیزهای پراکنده جمع شد قماش نام دارد«جمع قماش،اقمشه است».

موضع:مطرح،پراکنده.

موضع:شتاب کننده.

الغار:بی خبر،غافل.

اغباش اللّیل:تاریکی شب.بنا به قول ابو زید غبش یعنی باقیماندهٔ شب.بعضی اغباش الفتنه را اغطاش الفتنه روایت کرده اند و غطش به معنای تاریکی است.

الهدنة:صلح،آشتی المبهمات:مشکلات،و امور مبهم یعنی اموری که شناخته نشود.

الرّث:کهنه و فرسوده عشوت الطّریق:راه را با روشنایی کمی روشن کردم الهشیم:گیاه خشك و شکستهٔ زمین.

عجّ:فریاد.

بائر:فاسد.

ترجمه

«دو کس بیشتر از همهٔ مردم مورد غضب خداوندند:اوّل کسی که(به دلیل نافرمانی)خداوند او را به خودش واگذاشته،و او از راه راست منحرف می شود و به سخنان بدعت آمیز و دعوت مردم به گمراهی دل می سپارد،چنین شخصی برای هر کس که به او توجه کند فتنه است.از هدایت اشخاصی که قبل از او هدایت شده اند منحرف است،کسانی را که از او در زمان حیات و یا مرگش پیروی کنند گمراه می کند،خطای دیگران را به دوش می کشد و خود در گرو اعمال خویش می باشد.

دوّم کسی که نادانیها را فراهم آورده و مردم نادان را گمراه می کند و بسرعت در تاریکیهای فتنه فرو می رود و دریافتن راه خیر و اصلاح نابیناست،با این که دانا

نیست نادانان او را دانشـمند می نامنـد.هر صـبح برای فراوانی مال دنیا که کمترش برای او بهتر است تلاش می کند تا این حدّ که در اخلاق فاسد غوطه ور می شود و چیزهای بی فایده را جمع آوری و انبار می کند.در میان مردم به قضاوت می نشـیند و تعهّد می کند که اشتباهاتی را که مردم بـدان گرفتارنـد برطرف سازد،هرگاه دچار یکی از مشـکلات شود با رأی خود مطالب زایـد و کهنه را عرضه می کنـد و به درستی آنچه در جواب گفته یقین دارد و شـبهات ماننـد تار عنکبوت اطراف او را فرا گرفته انـد،در، رأیی که صادر می کنـد نمی دانـد که به خطا رفته است یا به صواب.اگر احتمالاً راه صواب را پیموده،می ترسـد که مبادا خطا کرده باشـد،و اگر خطا کرده باشد امیدوار است که راه صواب را پیموده باشد.نادانی است که دائماً در تاریکی جهل قرار دارد، گرفتار گمراهی است که در ضـلالت گام می زند.دانش روشن و قابل اعتنایی نـدارد چنان که باد گیاهان خشك را می پراکنـد او روایات را از هم می پاشـد،به خـدا سوگنـد پاسـخ آنچه به او عرضه می شود نمی دانـد،و شایسـتهٔ آنچه بـدو سپردنـد نیست.گمـان می کنـد آنچه او نمی دانـد مردم هم نمی داننـد،بالاـتر از فهم خود را منکر است.اگر دچار امری مجهول شود برای این که نـادانیش آشـکار نشود آن را می پوشانـد.خونهای به نـاحق ریخته از سـتم قضاوت او به فریاد می آینـد و وارثان از احکام باطل او می نالنـد.به خدا شـکایت می برم از گروهی که نادان زندگی می کنند،و گمراه می میرند،هر گاه کتاب خدا به حق تلاوت و تفسیر شود در نزد آنها کم ارزشترین چیز است و هر گاه کتاب خدا تحریف بشود در نزد آنها بی بهاتر از آن چیزی نیست و برای آنها چیزی ناشناخته تر از امر به معروف و شناخته تر از منکر نیست ».

شرح

باید توجّه داشت که امام(علیه السـلام)در آغاز به نفرت از دو کس اشاره می کند با این بیان که آنها از مغضوب ترین مردم نزد خدا هستند و چون اراده و محبّت خـدا به چیزی،به این معنی است که خداونـد می دانـد آن چیز مطـابق نظـام کلی و تـام و کامل جهان است،بنا بر این کراهت خدا از چیزی و ناخوش داشتن آن وقتی است که خدا می داند آن شيء بر ضدّ مصلحت جهان و خارج از نظام آن می باشد.

ص:618

بنا بر این خشم خدا نسبت به آن دو مرد آگاهی خداوند به افعال و اقوال آنهاست که از مصلحت بدور است .

فرموده است: رجل وکّله اللّه الی نفسه فهو جائر عن قصد السبیل... الی قوله بخطیئته .

در این عبارت امام(علیه السلام)خشم خدا را نسبت به یکی از آن دو مرد توضیح داده و آن را با اوصافی به شرح زیر از دیگران جدا می سازد:

اوّل-آن که خداوند آن شخص را به خود واگذار کرده است.باید دانست که توکیل از وکالت گرفته شده است.در مثال عرب چنین گفته می شود:وکّل فلان امره الی فلان،این کار وقتی است که کسی به دیگری اعتماد کرده و کار خود را به آن واگذارد،بنا بر این توکّل عبارت است از این که فقط بر وکیل اعتماد قلبی دارد.با دانستن معنای توکّل معنای سخن امام(علیه السلام)این خواهد بود:کسی که اعتقاد قلبی و یا گمان نزدیك به یقین داشته باشد که خود یا دیگری،غیر خداوند، قدرت کامل و تمام بر انجام کاری دارد و بخوبی می تواند از عهدهٔ انجام کاری برآید و آن را عملی سازد،همین اعتقاد و گمان از قوی ترین سببی است که خداوند توکّل و اعتماد او را به خودش واگذارد و معنای کلام امام(علیه السلام)که فرمود:

و کّله اللّه علی نفسه همین است.معنای اعتماد به دنیا نیز همین است که انسان اعتقاد داشته باشد که مال و اندوخته های دنیوی تأمین کنندهٔ خواسته های اوست و تحصیل مال دنیا او را از غیر مال دنیا بی نیاز می گرداند،و بر حسب ضعف و قوّت توکّل،میزان خشم و محبّت خدا و دوری و نزدیکی به او تغییر می کند.

بنا بر این انسان از خشم خدا رهایی نمی یابد مگر با توکّل حقیقی بر خداوند متعال آن چنان که شایستهٔ توکّل به اوست و قرآن می فرماید: «إِنَّ اللّهَ» تَعالَی «یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِینَ» و این بزرگترین مقامی است که اشخاص دارای توکّل،دوست خدا نامیده شده اند و کسی را که خداوند متعال کفایت کننده و دوستدار و مراقب او باشد

ص:619

به رستگاری و سعادت بزرگی دست یافته است،زیرا شخص محبوب،مورد خشم و عذاب خدا قرار نمی گیرد و از حق تعالی دور نخواهد بود.پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله)فرموده است:«هر کس از غیر خدا دل ببرد و فقط به او دل ببندد خداوند تمام هزینهٔ زندگی او را تأمین می کند و روزی او را از جایی که خود گمان ندارد تأمین می فرماید و هر کس به دنیادل ببندد و فقط به آن امید داشته باشد خداوند تعالی او را به دنیا وا می گذارد».تحقّق یافتن توکّل به این صورت است که توکّل را در نفس خود کشف کنی و باید اعتقاد قطعی داشته باشی که تمام اسباب و مسبّبات به خداوند متعال مربوط است و خداوند متعال برای کفایت بندگان، علم و قدرت کامل دارد.و گذشت و بخشش و توجّه کامل به بندگان دارد،چون در آن سوی قدرت و دانش و عنایت او بخشش و عنایتی نیست و در این صورت انسان هرگز به غیر خدا،حتّی به خود و نیروهایش،توجهی ندارد،در این موقع است که انسان خود را بطور کامل تسلیم خدا می کند و از توکّل بر غیر خدا بیزاری می جوید.اگر در نفس خود این حالت را نیافتی به این دلیل است که تمام یا بعضی از عوامل و اسباب یاد شده ناتوان گردیده و یا نیروی واهمه در معارضهٔ با یقین پیروز شده است.تفاوت درجه و میزان توکّل بر خدا،در اشخاص بستگی به ضعف و شدّت و کم و زیادی همین عوامل دارد .

دوّم-شخص مورد خشم خدا از راه راست منحرف است،یعنی از راه عدالت و طریق مستقیم حق و چنان که دانسته شد جور،تجاوز از عدل است که عدل خود فضیلت می باشد .

سوّم-شخص مورد خشم خداوند سرگرم سخنان بدعت آمیز است،یعنی بدانچه در دلش می گذرد مغرور است و سخنان جدید و نوی که ریشه در دین ندارد بیان می کند و به وسیلهٔ آن مردم را به گمراهی و انحراف از راه راست دعوت می کند.آنچه اکنون می گوییم از آنچه که در شمارهٔ قبلی گفتیم به دست می آید،

ص:620

زیرا آن کـه به دلیـل نـادانی از راه راست منحرف می شـود اعتقـاد دارد راهی که می رود راه راست است،پس آنچه او کمـال می پنـدارد در حقیقت نقصان و لازمه اش دوست داشـتن سـخن باطل و نوآوری غیر مجاز می باشد و از زیانکاران است که در قرآن آمده است: «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً » (1).

چهارم-فتنه است برای کسـی که در دام فتنهٔ او بیفتد.این ویژگی از صفت سوّم نیز استفاده می شود،زیرا دوست داشتن سخن باطل و دعوت به ضلالت و گمراهی موجب گرفتاری کسی می شود که از او پیروی کند .

پنجم-چنین شخصـی از راهنمایی و هـدایت پیشوایان منحرف است.این صـفت نیز مانند صـفت دوّم است،زیرا آن که از هدایت منحرف است از راه راست بدور است.البتّه در این جا مطلب دیگری وجود دارد،زیرا کسـی که از راه حق منحرف است گاهی سـتمکارانه دیگران را گمراه می کنـد،چون از هـدایت پیروی نمی کند.در این جمله موصوف شـخص گمراه کنندهٔ منحرف می باشد، زیرا با این که راه هدایت از قبل روشن شـده و وی مأمور به پیروی از آن است به گمراهی افتاده است.هـدایت کننـده،کتاب خـدا و سـنّت رسول و پیشوایان بزرگ دین است که مروّج دینند و از دین پیامبر سـخن می گویند.با این توضیح جملهٔ پنجم در ملامت چنین شخصی رساتر و در لزوم کیفر آن تأکید بیشتری دارد .

ششم-چنین شخصـی گمراه کنندهٔ کسانی است که در زمان حیات یا بعد از حیاتش مقتدای آنها واقع شده است.این صـفت نتیجهٔ صفات قبلی است، زیرا وقتی بـاطن انسان گمراه باشـد موجب گمراهی دیگران می شود.از این شـماره با کمی اضافه همان فهمیـده می شود که از شمارهٔ چهارم فهمیده می شود.این که

1- سورهٔ کهف(18):آیهٔ(104): [1]زیانکارترین مردم کسانی هستند که عمرشان را در راه حیات دنیای فانی تباه کردند و خیال می کردند نیکوکاری می کنند.

چنین شخصی موجب فتنهٔ دیگران می شود به دلیل آن است که گمراه کنندهٔ پیروان خود می باشد مطلب اضافه ای که از این شماره استفاده می شود این است که گمراه کنندگی وی محدود به زمان حیاتش نیست،و این معنی روشن است که اثر گمراه کنندگی وی بعد از حیاتش نیز ادامه دارد و عقاید باطلی که از او به جای می ماند سبب گمراهی مردم می شود .

هفتم-چنین شخصی گناه دیگران را نیز به دوش می کشد و این مطلب نیز از مطلب شمارهٔ شش فهمیده می شد،با این توضیح که گناه کسانی که از جانب او گمراه شده اند بر عهدهٔ اوست زیرا او سبب گمراهی آنها شده است .

هشتم-چنین شخصی در گرو خطاهای خود است و بدان اطمینان دارد و از صعود به قلّهٔ رفیع پیشگاه حق محروم می باشد و به این دو صفت قرآن کریم اشاره فرموده که: «لِيَحْمِلُوا أَوْزارَهُمْ كامِلَةً يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ مِنْ أَوْزارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلا ساءَ ما يَزِرُونَ» (1).

و پیامبر(صلی الله علیه و آله)نیز در این مورد فرموده است:«هر کس که به هدایت دعوت کند و از او پیروی کنند ثواب پیروان برای دعوت کنندگان خواهد بود بدون آن که از ثواب پیروان چیزی کم شود،و هر کس به گمراهی دعوت کند و مردم از او پیروی کنند گناه کسانی که از او پیروی کنند بر عهدهٔ اوست بی آن که از گناه آنها چیزی کم شود.» (2)باید دانست مقصود این نیست که کیفر پیروان را خدا بر گردن رهبران و پیشوایان قرار می دهد زیرا خداوند می فرماید: «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلاّ ما سَعى» و

1- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(25): [1]باید گناهان آنها را بطور کامل در روز قیامت عهده دار شوند و گناهان کسانی را که از روی نادانی آنها را گمراه کرده اند،بدانید که زشت است آنچه بر عهده دارند.

2- ایّما داع دعا الی الهدی فاتبع کان له مثل اجر من تبعه لا ینقص من اجرهم شيء و ایّما داع دعا الی الضلالة فاتّبع کان علیه مثل وزر من تبعه و لا ینقص منه شيء.

«أَلاّ تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى» (1)نتیجهٔ این حدیث این نیست که کسی جز ابلیس(که موجب گمراهی مردم است)به جهنّم نمی رود بلکه مقصود این است که رهبران گمراهی هر گاه گناهی را رواج دهند موجب گمراهی و ضلالت مردم می شوند و این گناه جز از ناحیهٔ نفس آنها،که بر آن جهل مرکّب استیلا دارد و مخالفت یقین است،صادر نمی شود و این جهل مرکب ملکهٔ نفسانی شده و صفحهٔ دلشان را چنان سیاه می کند که از پذیرش انوار الهی باز می مانند و همین حالت حجابی می شود میان آنها و رحمت حق،آن چنان حجابی که قوّت و شدّت آن چند برابر حجاب پیروان و اقتدا کنندگان آنهاست.حجابی که برای پیروان آنها حاصل شده ناشی از حجاب خود آنها و منشعب از آن است و به این دلیل گناه و جرم رهبر و رئیس گمراه به اندازهٔ تمام گناهان پیروانش می باشد که به سبب گمراه کردن او حاصل شده است ولی گناهانی را که پیروان او به دلیل دیگری مرتکب شده اند به عهده پیشوایشان نیست و این است معنای کلام خداوند متعال که فرمود: «وَ مِنْ أَوْزارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ» (2).

واحدی گفته است که«من»در آیهٔ فوق برای بیان جنس است و برای تبعیض نیست و اگر برای تبعیض می بود از گناه کسانی که از بدعت گذاران پیروی می کنند کم می شود و این با فرمایش پیامبر(صلی الله علیه و آله)تناقض پیدا می کرد که فرمود از گناه پیروان آنها چیزی کم نمی شود.

من«شارح»معتقدم که هر چند توجیه واحدی زیباست ولی لازمهٔ«من تبعیضیّه»این معنی نیست،زیرا گویندهٔ این سخن می توانست بگوید که پیروان، برخی از تصاویر گناهان را بر عهده دارند نه برخی از عین آن گناهان را.هر گاه

1- سورهٔ نجم(53):آیهٔ(38): [1]هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نخواهد گرفت.

2- سوره نحل(16):آیهٔ(25): [2]گناهانی که به سبب گمراه کنندگان حاصل شده است بر عهده گمراه کنندگان است.

مطلب را در زمینـهٔ گناهان فهمیـده باشـی، مانند آن را در زمینهٔ نیکیها نیز فهمیده ای. توضـیح این که هر کس کار نیکی را پایه گذاری کند و سبب هـدایتی شود عمـل او از نفس با صـفا و نورانیش نشأت گرفته است و نورانیّت آن نفس بر نفوسـی که پیرو او هسـتند می تابـد و از آن روشنایی می گیرند و آن سنّتی که گرفته شده است از انواری است که از آن نفس با صفا و نورانی، بر نفسی که نور می گیرد تابیده است. بنا بر این آن سنّت از جملهٔ کمال یابی از نور خداست که سرآمد همهٔ هدایتهاست.

با این وصف آن که سـنّت نیك از خود به جای می گـذارد به منزلـهٔ این است که همـهٔ انواری که از آن سـنّت پدید می آید و مثل آنها را دارا باشد. بنا بر این اجر و پاداش چنین کسی به اندازهٔ اجر و پاداش تمام کسانی است که از سنّت نیك او پیروی کنند بدون آن که از اجر و ثواب پیروان چیزی کم شود به همین معنی در روایت وارده اشاره شـده است که نیکیهای ظالم به نامهٔ عمل مظلوم و بدیهای مظلوم به نامهٔ عمل ظالم منتقل می شود. با توجه به این که گناه و نیکی عرض هستند و ممکن نیست از محلّی به محل دیگر انتقال یابند. منظور از انتقال در این روایت، انتقال حقیقی نیست و استعاره است، چنان که گفته می شود خلافت از فلان کس به دیگری منتقل شد.

مقصود از انتقال گناه مظلوم به نامهٔ عمل ظالم این است که مثل آن گناهان در قلب ظالم حاصل می شود و منظور از انتقال حسـنات ظالم به نامـهٔ عمل مظلوم حصول مانند آنها در قلب مظلوم است. بدین دلیل که فرمانبرداری و اطاعت خدا در قلب شـخص ایجاد نور می کند و گناه در دل، قساوت و ظلمت به وجود می آورد. بنا بر این به وسـیلهٔ روشـنایی اطاعت خـدا، آمادگی نفس برای قبول معارف الهی و مشاهـدهٔ حضرت حق فراهم و سنگدلی و تاریکی دل موجب دوری از خدا و حجاب مشاهدهٔ خداوند می شود. پس اطاعت به علّت صفا و

نورانیّتی که در نفس ایجاد می کند پدید آورندهٔ لذّت مشاهدهٔ حضـرت حق است و معصیت به علّت سختی و تاریکی که در نفس به وجود می آورد.بین او و حضـرت حقّ حجاب ایجاد می کند.بنا بر این نیکیها و بدیها در نفس تضادّ به وجود می آورد،چنان که خداوند متعال می فرماید: «إِنَّ الْحَسَناتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئاتِ» :

«همانا نیکیها بـدیها را از بین می برد».و نیز فرموده است: «لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ» .و پیامبر خـدا در این مورد فرموده است:«گناهان خود را با حسـنه جبران کنید و رنجها گناهان را پاك می کند (1)»،و برای بیان همین حقیقت فرموده است:«انسان در مقابل مشـکلات ثواب می برد حتّی به وسـیلهٔ خاری که به پایش فرو رود (2)».و از پیغمبر فرموده است:«حدّ کفّاره،حدّ خورندگان است».بنا بر این سـتمگر با ستمگری در صدد تأمین شـهوات خویش است و در سـتم موجبات قساوت قلب و تاریکی صفحهٔ دل نهفته است و اثر نوری را که از اطاعت خدا به وجود آمـده است از بین می برد،چنـان که گویی طاعت او را از میان برده و مظلوم بر اثر ظلم رنجور شـده و خواسـته های نابجایش در هم شکسـته و دلش آرام می گیرد، به خداوند بازگشـته و از او ظلمت و سـختی دل،که از پیروی شهوات حاصل شده است،دور می شود و این ماننـد آن است که روشـنایی از قلب ظـالم به قلب مظلوم،و سـیاهی و تاریکی از قلب مظلوم به قلب ظالم انتقال یافته است.این نوع انتقال استعاره است مانند این که می گویند نور خورشید از جایی به جایی رفت.

خلاصهٔ این توضـیح این است که انتقال حسـنات از نامهٔ عمل سـتمگر به نامهٔ عمل سـتمدیده ایجاد زمینه برای پذیرفتن رحمت و نورانیّت است به وسیلهٔ ستم ستمگر برای مظلوم.و معنای انتقال گناه از نامهٔ عمل مظلوم به نامهٔ عمل

1- اتّبع السّیّئة بالحسنة تمحها و الالام ممحّصات للذنوب.

2- انّ الرّجل یثاب حتّی بالشّوکة اللّتی تصیب رجله.

ظـالـم،آمادگی یافتن سـتمگر برای پـذیرش قساوت دل و حجاب در مقابل پـذیرش انوار الهی می باشـد.ثواب و کیفر آن دو همان آمادگیی است که آنها برای پذیرفتن نور و یا تاریکی پیدا می کنند.باید دانست که این نقل و انتقالات و بر دوش کشیدن گناهان مظلوم به وسیلهٔ ظالم اگر چه امری است که در همین دنیـا انجـام می شود،ولی چون برای بیننـدگان جز در روز قیـامت ظـاهر و آشـکار نمی شود به روز قیامت اختصاص داده شده است.

در کلام امام(علیه السلام)کلمهٔ حمّال بر وزن فعّال برای مبالغه و فراوانی انجام عمل به کار رفته است،بدین معنی که کسی خطاهای فراوان دیگران را به عهده می گیرد .

و امّا مرد دوّمی که مورد خشم خداست امام(علیه السلام)با بیست صفت به شرح زیر او را از دیگران متمایز می کند:

1-زمینهٔ جهل را فراهم می آورد.این عبارت استعارهٔ جمع محسوس است برای جمع منقول.

2-جهالت را در میان مردمی که از اشـراف نیسـتند،پراکنـده می کند.از این کلام فهمیده می شود که جهل پراکنی در حق شـخص معیّنی است،هر چند ظاهر عبارت عمومیّت دارد.

3-بسـرعت به باقیمانـدهٔ فتنه دست می انـدازد و آن را بشـدّت و ظلمت اوّلش بـاز می گردانـد و در روایتی غـاراً به جـای عـاد به کـار رفته است،یعنی در تاریکیهای دشمنی سرگردان است و راه خلاصی از آن را نمی یابد.

4-برای برقراری صـلح و مسالمت میان مردم و نظم بخشـیدن به امورشان و همچنین دریافت مصالـح جهان بصـیرت نـدارد و بنا بر این به مصالح مردم نادان است و به فتنه انگیزی در میان مردم دست می زند .

5-مردمان نادان او را دانشمند می دانند در حالی که دانشمند نیست.

مقصود از«اشباه الناس»نادانان و گمراهانند،همان کسانی که انسانهای کامل

را در شکل ظاهری می بینند نه در صورت کامل حقیقی که همان کمال علم و اخلاق است.

6-روزگار می گذرانـد در حالی که به فکر زیاد کردن چیزی است که کمش برای او از زیادش بهتر است.کلمـهٔ«جمع»در عبارت امام(علیه السـلام)به دو صورت با تنوین و بـدون تنوین روایت شده است.در صورتی که با تنوین قرائت شود جملهٔ بعد آن به صورت صـفت و کلمهٔ جمـع که مصـدر است به جـای اسم مفعـول است(یعنی مجمـوع)به کـار رفته است.احتمـال دیگر این که مقصود از کلمـهٔ جمع معنـای مصدری باشد.

و در صورتی که بدون تنوین و به صورت اضافه قرائت شده باشد به چند صورت قابل فرض است.بنا به قولی«ما»که مضاف الیه جمع است در تمام کردن معنی نیازمند کلمهٔ دیگری است که معنای«ما»را داشـته باشد تا«ما»ی اوّل را مضاف و«ما»ی دوّم را مبتدا قرار دهیم و تقدیر کلام چنین خواهـد بود،من جمع ما الّذی قلّ منه خیر ممّا کثر ولی چون اظهار«ما»ی دوّم شبیه تکرار بوده و موجب سـستی کلام می شده از کلام حذف شده است و همان«ما»ی اوّل معنای«ما»ی دوّم را افاده می کند.

بنا به قولی:کلمهٔ مقدّر محذوف«ان»بوده است،مانند ضـرب المثل عرب که می گوید:تسـمع بالمعیدی خیر من ان تراه،«و صـفت معیدی بشـنوی بهتر است که خود او را ببینی».مطابق این قول تقـدیر کلام چنین خواهد بود:من جمع ما ان قلّ منه خیر ممّا کثر و مقصود از تکثیر استکثار است،بدین توضیح که فرد مورد خشم خدا از آغاز عمر شبهات و آرای باطل را جمع آوری می کند که به یقین اندك آن از بسیارش بهتر است و باطل آن از صحیحش بیشتر .

ص:627

7-وقتی چنین شخصی از آب اخلاق گندیده و افکار بی فایده پر شد در میان مردم به قضاوت می نشیند.

چون کلمهٔ«اجون»صفت آب است و کمالات نفسانی یعنی علوم فراوان که از آن به آب صاف و زلال تعبیر می شود،و نادانی و آرایی که بر نادانی استوار است با علم جمع شده و مجموعاً اعتقاد را تشکیل می دهد و نادانی و علم داخل مفهوم اعتقاد واقع می شوند.بنا بر این آب گندیده شبیه ترین چیزی است که برای اندیشهٔ باطل،که نه استوار است و نه اندرز،استعاره آورده شده.با این توضیح اندیشه های باطل شباهت می یابد به آب گندیده ای که رفع نیاز تشنه را نمی کند.امام(علیه السلام)این استعاره را با ذکر کلمهٔ«ارتوی»ترشیحیّه کرده و نتیجهٔ گردآوری شبهات را نشستن به قضاوت در بین مردم قرار داده است .

8-خود را ضامن رهایی مردم از اموری که بر همگام مشتبه است می داند و به خود چنان اطمینانی دارد که اتفاقات مشکلی را که برای مردم پیش می آید می تواند محّل و فصل کند.کلمهٔ«ضامنا»حال دوّم است برای آن شخص یا صفت است برای قاضیا.

9-هر گاه برای اوامر مشکلی پیش آید که حل آن بر او مشتبه باشد برای آن با اندیشهٔ ضعیف خود راه حلی ارائه و با قاطعیّت بیان می کند.مقصود از حشو سخن،گفتار زیاد است که کم فایده باشد و پاسخگوی امر مبهم نباشد.

10-همانند مگسی که در تار عنکبوت گرفتار آید در شبهات گرفتار می شود.تار عنکبوت مثل است برای امور سست و بی بنیاد.وجه تمثیل این است:چون شبهات فراوانی بر ذهن چنین شخصی وارده شده است هر گاه بخواهد موضوع مبهمی را حلّ و فصل کند از فراوانی شبهه حق از او پوشیده می ماند و به خاطر ضعف ذهن به آن هدایت نمی شود،پس آن شبهات ذهنی شبیه تار عنکبوت و ذهن او شبیه مگسی است که در تار عنکبوت گرفتار شود.چنان که

مگس به دلیل ناتوانی نمی توانـد خود را از تار عنکبوت برهانـد ذهن چنین مردی که در شـبهات واقع شـده است نمی تواند حق را از باطل جدا کند و به دلیل کم عقلی و ضعف ادراك قادر نیست راه نجات را بیابد .

11-دربارهٔ آنچه حکم می کند نمی داند که درست حکم کرده است یا نه.

اگر احیاناً درست حکم کرده باشد می ترسد که مبادا اشـتباه کرده باشد و اگر به خطا حکم کرده باشد امیدوار است که درست حکم کرده باشد.ترس از درستی و خطای حکم نشانهٔ حکم کردن از روی ناآگاهی است .

12-نادان است و فرو رفته در نادانیها،«جهالات»جمع«جهله»بر وزن فعله از جهل گرفته شـده است،چنان که قبلاً توضـیح داده شـد.وزن فعّال به معنای اسم فاعل و از اموری است که فراوان انجام می گیرد و ذکر جهل در این جا برای تأکیـد است و فراوانی خبط و جهل را می رساند.خبّاط کنایه است از فراوانی اشـتباه کسی که در احکام و قضایا بدان دچار می شود و بر غیر راه حق و قوانین شرعی حرکت می کند و این است معنای خبط.

13-چنـان شخصـی در تاریکی شـبهه قرار گرفته و به راه غیر هـدایت می رود.این عبارت اشارهٔ به این است که نور حق در ظلمات شـبهه بسـیار کم بر او می تابد،چون بصـیرت و بینایی ندارد،بنا بر این به گمان خود در راه گام برمی دارد ولی به حقیقت نمی رسد،و در بسیاری از موارد راه را گم می کند،زیرا آن که در راه تاریك برای رسـیدن به روشـنایی حرکت می کند گاهی راه را می یابد و به مقصد می رسد و گاهی راه را گم می کنـد و از مقصـد منحرف می شود و بـا پنـدار خود راه می پیمایـد.چنین است حـال کسـی که در راه دین گام برمی دارد و نور بصـیرتش کامل نشده و قواعد دین را نمی داند و به چگونگی پیمودن راه آگاه نیست.چنین کسـی وقتی در مسأله ای حق آشـکار است آن را در می یابد.و وقتی شبهات در مسأله ای غالب باشد از پیدا کردن راه و ورود و خروج آن ناتوان گشته

و در ظلمات و اشتباه باقی می ماند و از مقصد دور می افتد .

14-هیچ امری را با قاطعیّت انجام نمی دهد.این جمله کنایه از عدم یقین به قوانین شرعی و عدم احاطه بر آنهاست.در مثل گفته می شود:فلان شخص در فلان کار به طور قاطع عمل نمی کند یعنی حکمی و نظری ندارد.اصل این ضرب المثل از آن جا گرفته شده است که انسان لقمه را به طور کامل نجود، سپس مثل شده است برای کسانی که در کارها با قاطعیّت برخورد نمی کنند .

15-چنان شخصی روایات را چنان که باد گیاهان خشك را می پراکند، پاره پاره می کند.وجه تشبیه این است چنان که باد گیاهان خشك زمین را شکسته و متفرّق می کند و از استفاده خارج می سازد این شخص روایات را چنین می کند، یعنی روایات را زیر و رو کرده ولی از آنها در عمل سودی نمی برد و بر هیچ فایده ای دست نمی یابد و روایات را یکی پس از دیگری بدون بهره وری کنار می گذارد.

16-امور و مشکلاتی که به او ارجاع می شود نمی تواند پاسخ گوید.این جمله اشاره به این است که چنان شخصی توانایی جواب گفتن به مسائل علمی را ندارد و از این لحاظ بی مایه است .

17-آنچه که نمی داند،علم نمی پندارد.در مثل گفته می شود:فلان کس فلانی را به حساب نمی آورد.این وقتی است که برای آن شخص موقعیّتی نشناسد و او را از کمال و فضیلت خالی بداند.مقصود این است که چنین شخصی منکر علم می شود،همچنان که منکر چیزهای دیگر است و علم را چیزی نمی شمارد و به آن اهمیّت و اعتبار نمی دهد.منظور از علمی که جاهل آن را منکر است علم حقیقی است که برای تحصیل آن کوشش فراوان نیاز است نه آن اموری که شخص جاهل آنها را فراهم آورده و جمع آوری می کند و علم می پندارد،خیلی از جهّال ادّعا دارند که آنچه خود می دانند علم است و دیگر علوم را علم نمی دانند

و آموزگاران دیگر علوم را زشت می شمارند.این اشخاص مانند بسیاری از کسانی هستند که در زمان ما و قبل از ما احکام فقهی را نقل می کننـد و متصدی امور فتوا و قضاوت در بین مردمند.اینان در ردّ علوم عقلی مبالغه می کنند و فتوا می دهند که فرو رفتن در علوم عقلی حرام است و محصـلین آنها را تکفیر می کننـد و متوجّه نیسـتند که هیـچ کس شایسـتهٔ نام فقیه نیست مگر آن که اساس علم عقلی که عهـده دار تصـــدیق پیـــامبر،و اثبـــات نبـــوّت اســـت و همـــهٔ احکـــام فقهی کـــه فقهـــا و قضـــات آن را تمـــام علـــم می پندارنـــد بر آن اســـتوار است،بداند.فعل«یحسب»در عبارت امام(علیه السـلام)با کسـر سین نیز روایت شده است که از حسبان گرفته شده است و به معنای گمان است.در این صورت معنای جمله این است:به گمان شخص نادان،دانش صاحب فضیلت که اعتقاد و اعتبار آن واجب است علم نیست و آن را منکر است .

18-تصوّر جاهل این است که بالاتر از دریافت او دریافتی نیست،یعنی هر گاه در ذهن او راجع به موضوعی حکمی پیـدا شود آن را قطعی می پندارد هر چند راجع به آن موضوع از جانب شـخص دیگری نظر روشن تری که همراه با دلیل است اظهار شود آن را معتبر ندانسته فهم خود را ملاك عمل قرار می دهد.

19-هر گاه حقیقت امری را ندانـد وقوع آن را منکر می شود،زیرا نسـبت به جواب آن جاهل است،چنان که در بسـیاری از موارد قضاوت و علمای سوء،امر یا مسألـهٔ مشـکلی را که بر آنها عرضه شود کتمان کرده و از شـنیدن آن به تغافل می پردازنـد تا جهل آنها برای اهل فضـل روشن نشود و مقام خود را حفظ کنند .

20-از جور قضاوت آنها خونها به فریاد می آیند و وارثها ناله سـر می دهند.نسبت دادن فریاد به خونها و ناله به صاحبان ارث،یا به این دلیل است که مضاف از جمله حذف شده و مضاف الیه به جای آن نشسـته است و جمله به عنوان حقیقت به کار رفته است،یعنی صاحبان خون و صاحبان میراث.و یا به

این عنوان که لفـظ«صـراخ»و«عـجّ»برای سـخن گفتن خون و وارث،به زبـان حـال که ترجمان مقال است اسـتعاره آورده شـده است.وجه اسـتعارهٔ صـراخ و عجیـج این است که بیانگر تظلّم و شـکایتند و خونهای بناحق ریخته شـدهٔ وارثهایی که به وسـیله داوریهای غلط به یغما رفته،به زبان حال سخن می گویند و تظلّم و شکایت خود را بیان می کنند.به این دلیل است که استعارهٔ این دو لفظ در این جا زیباست.

بعد از آن که امام(علیه السلام)ویژگیهای دو مردی که مورد خشم خدا هستند با اوصاف زشت به تفصیل بیان می کند تنفّر از آنها را به طور مختصر که هم شامل آن دو وهم شامل دیگر جهّال می شود به عنوان شکایت به خدا و بیزاری جستن از آنها می آورد:«به خدا شکایت می برم از گروهی که راه نادانان را می روند.»در بعضی از نسخ به جای«الی اللّه اشکو»«الی اللّه ابرء»آمده است.

برای افراد غیر قابل قبول اوصافی را بیان می کنـد که ابتـدای آن اوصاف باقی مانـدن بر جهالت و زندگی کردن با نادانی است.کلمهٔ عیش در عبارت امام(علیه السـلام) کنایه از زندگی است زیرا در مقابل آن موت را آورده و فرموده است:یموتون ضلاّلا،این جملهٔ وصفی است که از جملهٔ اوّل یعنی:یعیشون جهّالا فهمیده می شود،زیرا کسی که جاهل زندگی کند گمراه می میرد .

فرموده است: لیس فیهم سلقة ابور من الکتاب اذا تلی حقّ تلاوته... الی آخره.

توضـیح جملهٔ بالا این است که هر گاه کتاب خدا به گونه ای تفسـیر شود که حقّ مطلب است آن را نادرست می دانند و به خاطر جهلی که دارنـد بـدان ارج می نهنـد.و هر گاه کتاب خدا از موضع حقیقی خود منحرف شود و مطابق اغراض و مقاصد پست آنها در آید با گران ترین قیمت آن را می خرند و بهترین ارزش را برای آنها دارد«سـلعه»را برای ارزشـیابی اسـتعاره آورده و وجه تشبیه آشـکار است و منشأ تمام این انحرافات نادانی است.همچنین نزد آنها ناشناخته تر از معروف

چیزی نیست و این بدان خاطر است که مخالف اغراض و خواسته های آنهاست و معروف را آن قدر ترك می کنند که در میان آنها انجام آن زشت و قبیح شمرده می شود و در میان آنها از منکر معروف تر چیزی نیست چون مطابق خواست و میل آنهاست و آن را دوست دارند.

امام(علیه السلام)در جای دیگر مردم را به سه دسته تقسیم کرده است:دانشمند، دانش آموز،و افراد بی اراده ای که به دنبال هر صدایی راه می افتند.دو مرد مورد خشمی که امام(علیه السلام)در این خطبه به آنها اشاره کرده است از قسم اوّل این تقسیم نیستند،زیرا آن دو دارای جهلی هستند که مخالف علم است و از قسم سوّم نیز به شمار نمی آیند زیرا آن دو خود را پیشوا می پندارند و دیگران را به پیروی از خود دعوت می کنند،در صورتی که«همج»چنان که در کلام امام(علیه السلام)توضیح داده شد به معنای پیروان بی اراده اند.بنا بر این ناچار از قسم دوّم،یعنی دانش آموز،خواهند بود.پس از روشن شدن این موضوع می گوییم مقصود از دانش آموز کسی است که به سبب طلب دانش از مرتبهٔ پیروی بی اراده فراتر رفته و ذهن او چیزی از اعتقادات را ضمن آمیزش با کسانی که دارای علم هستند و مطالعهٔ کتاب و غیر آن فرا می گیرد و هنوز به درجهٔ دانشمندانی که قدرت اظهار نظر و اقامهٔ استدلال دارند نرسیده است بنا بر این اعتقادات چنین شخصی یا مطابق با کلّ حقایق و یا مطابق با بعضی از آنهاست و یا اصلاً مطابق با حقایق نیست و با هر یك از این سه فرض یا خود را مناسب یکی از مناصب دینی مانند فتوا و قضاوت نمی داند یا می داند،بدین ترتیب شش قسم پدید می آید:

1-اعتقادی مطابق با واقع داشته باشد ولی هیچ یك از مناصب دینی را نپذیرد.

2-اعتقادی مطابق با واقع داشته باشد و آمادهٔ پذیرفتن یکی از مناصب دینی باشد.

3-اعتقادی مطابق با واقع نداشته باشد و آماده پذیرفتن هیچ یك از مناصب دینی نباشد.

4-اعتقادی مطابق با واقع نداشته باشد و آمادهٔ پذیرفتن مناصب دینی باشد.

5-بعضی از اعتقاداتش مطابق با واقع و بعضی از آنها با واقع مطابق نباشد و آمادهٔ پذیرفتن مناصب دینی نباشد.

6-بعضی از اعتقاداتش مطابق با واقع و بعضی از آنها با واقع مطابق نباشد و آمادهٔ پذیرفتن مناصب،دینی باشد.

از اقسام شش گانهٔ فوق،قسم اوّل از اوصاف دو مرد مورد بحث خارج است،قسم دوّم و چهارم و ششم در شأن دو مرد مذکور است.

اوّلین مرد(از دو مرد مورد بحث امـام در این خطبه)جز منصب قضاوت دیگر مناصب را می پـذیرد.و مرد دوّم مورد بحث منصب قضاوت را هم می پذیرد.

امام(علیه السـلام)در نکوهش این دو مرد مبالغه کرده و آنها را به جهل و ضـلالت نسـبت داده است هر چند بعضـی از اعتقادات آنها حقّ باشد،برای آن که مقدار دانشـی که دارند در برابر جهلشان ناچیز است چه رسد که فضـیلتی برای آنها محسوب شود و به گمراهی انداختن و انتشار باطل در آنها بیشتر است.

قسم سوّم و پنجم در زمرهٔ کسـانی هسـتند که امـام(علیه السـلام)از آنها بیزاری جسـته و به خـدا پناه برده است و آنها را در پایان کلامش با وصف این که زندگیشان در جهل و مرگشان در گمراهی است نکوهش کرده است.

خدا به حق داناتر است.

ص:634

17-از سخنان آن حضرت است

اشاره

در نکوهش اختلاف علما در فتوا دادن.

تَرِدُ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ- فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ- ثُمَّ تَرِدُ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ- فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ- ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقُضَاةُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ- فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً وَ إِلَهُهُمْ وَاحِدٌ وَ نَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ وَ كِتَابُهُمْ وَاحِدٌ- أَ فَأَمَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِالِاخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ- أَمْ نَهَاهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً- فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ- أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَ عَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى- أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً تَامّاً- فَقَصَّرَ؟الرَّسُولُ ص؟ عَنْ تَبْلِيغِهِ وَ أَدَائِهِ- وَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ «ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ» - وَ فِيهِ تِبْيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ- وَ ذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً- وَ أَنَّهُ لاَ اخْتِلاَفَ فِيهِ- فَقَالَ سُبْحَانَهُ «وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً» - وَ إِنَّ؟الْقُرْآنَ؟ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ- لاَ تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَ لاَ تَنْقَضِي غَرَائِبُهُ- وَ لاَ تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلاَّ بِهِ

لغت

انیق:زیبا و شگفت آور

ترجمه

«بر یکی از علما مسأله ای عرضه می شود و او به رأی خود حکم می کند،

ص:635

عین همین مسأله از عالم دیگری سؤال می شود.او بر خلاف اوّلی فتوا می دهد سپس همین مسأله را نزد پیشوای علما طرح کرده و درخواست رأی می کنند او همهٔ فتواهای قبلی را تأیید می کند،با وجودی که خدا و پیامبر و کتابشان یکی است.

آیا خداوند تعالی به اختلاف فرمان داده است و آنها امتثال و اطاعت کرده اند؟یا خداوند آنها را از اختلاف منع فرموده و آنها خدا را معصیت کرده اند؟یا خدا دین ناقصی فرستاده و از آنها برای کامل شدن دین کمك خواسته است؟یا آنها شریك خدایند که وظیفه آنها فتوا دادن است و وظیفه خداوند پذیرفتن؟یا خداوند دین کاملی را فرستاده است ولی پیامبر در رساندن و ادای آن کوتاهی کرده است:

خداوند در کتاب خود می فرماید: «ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ» (1)و نیز فرموده است فيهِ تِبْيانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ و خداوند فرموده است بعضی از آیات قرآن بعض دیگر را تصدیق می کنند و اختلافی در قرآن نیست،زیرا خدای سبحان فرموده است: «وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً» (2).

ظاهر قرآن شگفت انگیز و باطن آن عمیق است.شگفتیهایش تمام نمی شود و تاریکیها جز با آن برطرف نمی گردد.

شرح

در این کلام امام(علیه السلام)تصریح فرموده اند که حق یك جهت بیشتر ندارد و این که هر مجتهدی به صواب دست نمی یابد.این موضوع از اموری است که میان علمای اصول فقه مورد اختلاف است.بعضی از آنها معتقدند که با رعایت شرایط اجتهاد هر مجتهدی به صواب دست می یابد و حق نسبت به هر مجتهدی آن چیزی است که از نتیجهٔ اجتهاد او به دست آید و گمان غالب داشته باشد.

بنا بر این ممکن است حق در دو جهت و یا چند جهت باشد.این عقیدهٔ امام

1- سورهٔ انعام(6):آیهٔ(38): [1]ما چیزی در کتاب فروگذار نکردیم.

2- سورهٔ نساء(4):آیهٔ(82): [2]اگر قرآن از جانب غیر خدا می بود در آن اختلاف بسیاری می یافتند.

غزّالی(محمد)و عدّه ای از علمای اصول است.بعضـی دیگر این عقیده را منکرند و اعتقادشان این است که حق فقط در یك سوی قرار دارد و تنها یك نفر به آن حقیقت می رسد و شیعه بر این نظر اتّفاق دارد و گروهی از غیر شیعه با این نظر موافقند.و بعضی در این دو مورد قائل به تفصیل شده اند،چنان که در علم اصول به طور کامل بحث شده است .

فرموده است: ترد علی احدهم القضیّه... الی قوله، فیصوّب آرائهم جمیعا .

امام(علیه السلام)در این سخن به اختلاف علما در رأی اشاره فرموده و سپس آن را ردّ می فرماید.جملهٔ الههم واحد و کتابهم واحد و نبیّهم واحد دلیلی است بر بطلان اختلاف رأی علما،و به صورت صغرای قیاس ضمیر می باشد که کبرای آن نهفته است.تقدیر کبرای قضیّه چنین است:خـدا و کتاب و پیامبرتان یکی است (صـغرا)،و هر قومی که چنین باشـد نبایـد اختلاف داشـته باشد(کبرا)،پس شـما نباید در احکام شرعی اختلاف داشته باشید(نتیجه).

کلام امام(علیه السـلام)که فرمود:«آیا خـدای متعال شـما را به اختلاف امر کرده است که اطاعت او را می کنیـد؟»...دلیلی است بر نهفته بودن کبرایی که ذکر شـد زیرا صـغرای قضـیه در کلاـم امـام(علیه السـلام)آمـده است.توضـیح مطلب این است که اختلاف علما یا به این صورت است که خداوند آنها را به اختلاف امر کرده و آنها اطاعت کرده اند،و یا به این صورت است که خداوند آنها را از اختلاف منع کرده و آنهـا معصـیت خـدا را کرده و اختلاـف کرده انـد،و یـا خداونـد نه به اختلاف امر فرموده و نه نهی کرده است بنا به فرض سوّم جایز بودن اختلاـف علمـا در دین و نیاز به اختلاف یا به دلیل نقصان دین است و یا دین کامل بوده ولی رسول خـدا(صـلی الله علیه و آله)در ادای آن کوتاهی کرده است.

اگر اختلاف به دلیل نقصان دین باشد دو صورت فرض می شود:

یکی آن که اختلاف برای این است که نقص دین کامل شود.

و دیگر آن که اختلاف برای تکامل است،چه دین ناقص بوده باشـد و چه پیامبر در ادای آن کوتاهی کرده باشد.به هر حال آنها شـرکای خدا در دین هسـتند.پس لاـزم است که خـدا نظر آنها را بپـذیرد و بر آنها لازم است که نظر خود را بیان کننـد چون کار شـریك این است.بـدین ترتیب پنج صورت پیدا می شود و منحصـر بودن سه قسم آخر به اختلاف بر حسب استقرایی که نسبت به دلایل نیاز به اختلاف شده است ثابت می باشد.

امّا هر پنج قسم باطل است و امام(علیه السلام)در گفتار خود به بطلان آنها اشاره فرموده است.

دلیـل بطلاـن وجه اوّل(امر خـدا به اختلاف)این است که تکیه گاه دین، کتاب خـدای تعالی است و روشن است که بعضـی از قرآن بعض دیگر آن را تصـدیق می کنـد و اختلاف و انشـعابی در احکام و اقوال قرآن نیست،جز این که احکام با یکدیگر فرق دارند ولی اختلاف اقوال علما چنین نیست.نتیجه آن که هیچ یك از اقوال علما به کتاب خدا ارتباط ندارد،پس سخنان آنان مربوط به دین نیست.

دلیـل بطلاـن وجه دوّم(خـدا آنهـا را از اختلاف نهی کرده ولی آنها به معصـیت مرتکب شـده انـد)این است که چون اختلاف آنها موجب معصـیت خداست پس اختلاف جایز نیست و نیاز به دلیل دیگری ندارد دلیل بطلان وجه سوّم(دین خدا ناقص باشد)گفته حق متعال است که فرمود: «ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ» و نیز فرمود: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ» (1).

دلیـل بطلاـن وجه چهـارم و پنجم روشن است،زیرا آنها نمی تواننـد ادّعا کننـد که قرآن ناقص است یا پیامبر در رسانـدن آن کوتاهی کرده است،به همین دلیل

1- سورهٔ نحل(16):آیهٔ(89): [1]ما قرآن را بر تو فرو فرستادیم که هر چیزی در آن بیان شده است.

امام(علیه السلام)برای بطلان این دو وجه دلیلی نیاورده است .

پس از توبیخ آنها امام(علیه السلام)متذکّر می شود که هر گاه در معنای قرآن تدبّر کنند و اسرار آن را دریابند و بر مشکلات و پیچیدگیهای آن آگاه شوند جوابگوی همهٔ مطالب خواهد بود،بنا بر این بر آنها حرام است که به سخنی که مستند به قرآن نیست مبادرت ورزند.این است معنای کلام امام(علیه السلام)که فرمود:«ظاهر قرآن زیبا و شگفت انگیز است و همهٔ اقسام زیباییهای شگفت انگیز بیان را داراست و باطن قرآن عمیق است که جز صاحبان خرد و کسانی که از جانب خدا با حکمت و فصل خطاب تأیید شده باشند به اسرار و حقیقت آن دست نمی یابند.

امور شگفت انگیز آن تمام نمی شود و نکات تازهٔ آن اگر چه بر اذهان تیز و بر دید دیدگان می گذرد ولی پایان نمی پذیرد.تاریکیهایی که از ظلمت جهل سرچشمه می گیرند جز به جلوهٔ انوار قرآن و درخشش اسرار آن بر طرف نمی شود.» در چهار جملهٔ پایان کلام امام(علیه السلام)سجع متوازی وجود دارد.

ص:639

18-از سخنان آن حضرت است

اشاره

:مَا يُدْرِيكَ مَا عَلَيَّ مِمَّا لِي- عَلَيْكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ لَعْنَةُ اللاَّعِنِينَ- حَائِكٌ ابْنُ حَائِكٍ مُنَافِقٌ ابْنُ كَافِرٍ- وَ اللَّهِ لَقَدْ أَسَرَكَ الْكُفْرُ مَرَّةً وَ الْإِسْلاَمُ أُخْرَى- فَمَا فَدَاكَ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَالُكَ وَ لاَ حَسَبُكَ- وَ إِنَّ امْرَأً دَلَّ عَلَى قَوْمِهِ السَّيْفَ- وَ سَاقَ إِلَيْهِمُ الْحَتْفَ- لَحَرِيٌّ أَنْ يَمْقُتَهُ الْأَقْرَبُ وَ لاَ يَأْمَنَهُ الْأَبْعَدُ

لغات

حتف:هلاکت و بعضی حتف را حیف نقل کرده اند که به معنای میل است مقت:خشم و دشمنی هنگامی که امام(علیه السلام)در کوفه بر روی منبر خطبه می خواند،اشعث بن قیس به اعتراض گفت:یا امیر المؤمنین آنچه می فرمایید به ضرر شماست نه به نفعتان.

امام(علیه السلام)با نگاه تندی به او نگریست و فرمود:

ترجمه

«تو چه می دانی که چه چیز به ضرر و یا به نفع من است؟نفرین خدا و نفرین نفرین کنندگان بر تو باد ای بافندهٔ،پسر بافنده و ای منافق فرزند کافر.به خدا قسم تو یك بار در زمان کافر بودنت اسیر شدی و یك بار در زمان مسلمانیت و در

هیـچ یك از این دو اسارت مال و تبارت به حالت فایده بخش نبود. مردی که شمشـیر را بر قوم خویش براند و آنها را به مرگ بکشاند سـزاوار است که نزدیکانش او را دشمن بدارند و افراد بیگانه از شرّ او در امان نباشند .»

شرح

سیّد شـریف رضـی گفته است منظور کلام امام(علیه السـلام)که فرموده شمشـیر را بر قوم خویش براند، پیشامدی است که برای اشعث بن قیس بـا خالـد بن ولیـد در یمامه روی داد، در آن واقعه اشـعث قوم خود را فریب داد و به آنها نیرنگ زد و خالـد بر آنها مسـلّط شـد و آنها را کشت. بعد از این واقعه قوم اشعث او را «عرف النّار» می نامیدند و عرف النّار در نزد آن قوم به معنای مکر کننده است ».

جریان اعتراض اشـعث بر کلام امام(علیه السلام)این بود که روزی حضرت مشغول ایراد خطبه بود و به مناسبتی جریان حکمیّت را مطرح کرد. مردی از اصحاب حضرت بپا خاست و عرض کرد چگونه بود که تو ما را از حکمیّت بازداشتی و سپس بدان امر کردی؟ ما ندانستیم که کدام یك از دو دسـتور به هدایت نزدیك بود. امام(علیه السـلام)با تأسّف دست بر دست زد و فرمود: این سـزای کسی است که پیمان را ترك کرد، یعنی سـزای من است که حکمیّت تحمیلی را پذیرفتم و احتیاط را رعایت نکردم، اشعث بن قیس از این سخن امام چنین برداشت کرد کـه حضـرت جهـت مصـلحت را در نظر نگرفتـه و از انـدیشه هـای باطـل پیروی کرده اسـت و خـواست کـه ایـن حقیقت را به حضـرت بفهماند، گفت این سخن به نفع شما نیست، به ضرر شماست.

اشـعث نمی دانسـت یـا خـود را بـه نـادانی می زد کـه دلیـل مصـلحت گـاهی برای کـار و مصـلحت بزرگـتری ابراز نمی شود. امـام(علیه السـلام)حکمیّت را به آن دلیل پذیرفت که اصحاب آن حضرت، از روی نادانی می خواستند آن حضرت را به شهادت برسانند. و بزودی آن را در داستانشان نقل خواهیم کرد.

ص: 641

عدّه ای از سخن حضرت چنین برداشت کرده اند که مقصود امام(علیه السلام)این است که این سزای شماست که دوراندیشی را ترك کردید،اشعث گمان کرد که حضرت می فرماید این سزای من است،سپس به آن حضرت اعتراض کرد .

فرموده است: و ما یدریك ما علیّ ممّا لی این سخن امام(علیه السلام)اشاره به این است که اشعث بن قیس فردی است جاهل و جاهل حق ندارد که بر امام اعتراض کند با آن که امام پس از رسول خدا(صلی الله علیه و آله)استاد همهٔ دانشمندان است.

امّا استحقاق لعن اشعث نه به دلیل اعتراض بر امام بود و نه به دلیل این که بچهٔ کافر بود،بلکه به این دلیل بود که به گواهی امام(علیه السلام)وی منافق بود و منافق به گواهی کلام خداوند تعالی که می فرماید: «أُولئِكَ جَزاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللّهِ وَ الْمَلائِكَةِ وَ النّاسِ أَجْمَعِينَ خالِدِينَ فِيها لا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَ لا هُمْ يُنْظَرُونَ» (1)سزاوار لعنت و دوری از رحمت خداست .

فرموده است: حائك بن حائك این جمله به صورت استعاره اشاره به نقصان عقل اشعث و کمی استعداد او دارد،زیرا او اشیاء را در جای خود قرار نمی داد و سخن را مناسب حال نمی گفت،بعلاوه تأکیدی بر عدم شایستگی او برای اعتراض است،زیرا بافندگی(حیا که)دلیل ضعف عقل است،چون ذهن بافنده همیشه در جهت بافندگی و صنعتش می باشد و تمام فکرش متوجّه اوضاع و احوال نخهای پراکنده است تا آنها را مرتّب کرده و نظام دهد و مجبور است برای انجام کار دستها و پاهای خود را همیشه حرکت دهد و در نتیجه چون همیشه فکرش متوجّه کارش می باشد از چیزهای دیگر غافل می ماند و نسبت به آنها نادان است.

1- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(87): [1]کیفر آن گروه کافر این است که خدا و فرشتگان و مردمان همه بر آنان لعنت کنند همیشه در جهنم بمانند و عذاب خدا تخفیف نیابد و هرگز نظر رحمت به سوی آنها نکنند.

بنـا به قول دیگر:دلیل کم عقلی بافنـده آمیزش وی با افراد کم عقل ماننـد زنها و بچّه هاست و هر که با این گروه سـر و کار داشـته باشـد در ضعف رأی و کمی عقل او در کارها شـکی نیست.از امام صادق جعفر بن محمّـد(علیه السـلام)روایت شـده است که فرمود:«عقل چهل معلّم عقل یك بافنده است و عقل یك بافنده به اندازهٔ عقل یك زن است و زن اصـلاً عقل ندارد.» و از موسی بن جعفر(علیه السلام)روایت شـده است که فرمود:«بـا معلّمـان و بافنـدگان مشورت نکنیـد که خداونـد عقل آنها را گرفته است.»این روایات در کمی عقل آموزگاران و بافندگان مبالغه آمیز است (1).

روایت دیگر این است که امام(علیه السلام)اشعث را به خاطر بافنده بودن سرزنش کرده است زیرا بافندگی شغل پستی بوده است که همّت را پست و ناچیز می ساخت و اخلاق پست را به همراه داشته است.

روایت شـده است که رسول خـدا(صـلی الله علیه و آله)به یکی از بافنـدگان بنی نجّار مقداری نخ داد که برایش پارچه ای ببافند،او در بافتن پارچه امروز و فردا می کرد.

پیـامبر بر در خـانه اش می آمـد و می فرمود پـارچه را بـده تـا لبـاس تهیه کرده و در بین مردم بپوشـیم.بافنده مرتّب امروز و فردا می کرد تا پیامبر(صلی الله علیه و آله)وفات یافت.

چنان که می دانی دروغ پایـهٔ نفاق است و کسـی که اخلاقش دروغگویی باشد که از لوازم این شـغل بوده روا نیست که در چنین موردی بر امام(علیه السـلام)اعتراض کنـد در این که آیا اشـعث بافنده بوده یا نه اختلاف نظر است.گروهی گفته اند که او و پدرش برد یمانی می بافته اند و گروهی دیگر بر این باورند که اشـعث بافنده نبوده بلکه از فرزندان پادشاهان و بزرگان کنده بوده است و امام به این دلیل او را نکوهش کرده است(که به نشانهٔ بزرگی)شانه هایش را بالا می انداخت و

1- چون این روایات دارای سند نیست لذا از درجهٔ اعتبار ساقط است-م.

قدمهایش را با فاصـله بر می داشت و چنین راه رفتنی مخصوص بافندگان بود و به کسـی که چنین راه می رفت حائك و به زنی که با تبختر راه می رفت حائکه می گفتند.

معنای نزدیك به ذهن این است که این کلمه استعاره بوده و چنان که قبلاً توضیح دادیم کنایه از نقص عقل اشعث باشد (1).

فرموده است: و اللّه لقد اسّرك الکفر مرّة و الاسلام اخری و ما فداك من واحدة منهما مالك و لا حسبك .

این کلام امام(علیه السـلام)تأکیـد مجدّدی است بر نقصان عقل اشـعث و اشاره به این است که اگر عقلی می داشت دو بار اسارت برایش پیش نمی آمد که هیچ یك از مال و حسـبش او را از اسارت نجات نداد.مقصود امام(علیه السلام)این است که مال و ثروتش از اسارت وی جلوگیری نکرد،ولی منظور این نیست که بعد از اسارت فدیه نداده باشد،زیرا اشـعث یك بار در جاهلیّتش فدیه داد و آن وقتی بود که پدرش کشـته شـد و او به خونخواهی پـدرش برخاست و اسـیر شـد،سـپس سه هزار شتر فـدیه داد و آزاد گشت.اشـعث با هفتاد مرد از قبیلهٔ کنده خدمت پیامبر رسید و اسلام آورد.منظور امام از اسارت وی در دوران جاهلیّت و کفر همین اسارت است.امّا اسارت او در زمان اسلامش بدین شـرح است که وقتی پیامبر(صـلی الله علیه و آله)از دنیا رفت اشـعث در وادی حضـرموت مرتدّ شد و قبیله خود را از پرداخت زکات منع کرد و از بیعت با ابو بکر سـر باز زد.ابو بکر زیاد بن لبید را که قبلاً فرماندار حضـرموت بود برای سـرکوبی او فرسـتاد و سپس عکرمة بن ابی جهل را با گروه زیادی از مسـلمانها به کمك وی فرسـتاد.زیاد بن لبید با اشـعث و قبایل کنده چندین جنگ سـخت انجام داد و بالاخره آنها را محاصره کرد و آنها به دژ خود پناه

1- اگر شـارح محترم از ابتـدا حائـك را از حیك می گرفت که به معنای تبختر و تکبّر است هیـچ نیازی به نقل روایاتی که اعتماد بر آنها بر عقل سنگین است پیش نمی آمد زیرا تبختر و تکبّر از نادانی است-م.

بردند.زیاد بن لبید محاصـره را شدید کرد تا تشـنگی بر آنها غلبه یافت.اشعث کسانی را نزد زیاد بن لبید فرستاد و برای خانواده اش و بعضی از قومش امان خواست ولی نام خود را به طور معیّن قید نکرد.همین که اشـعث از حصار بیرون آمد او را اسـیر کردند و دست بسـته نزد ابو بکر به مـدینه فرستادند.اشـعث از ابو بکر تقاضـا کرد که او را نکشـد و امّ فروه را(که خواهر ابو بکر و نابینا بود)به ازدواجش در آورد،ابو بکر پذیرفت.

از اموری که بر عدم رعایت قوانین دین از جانب اشعث دلالت دارد این است که پس از خروج از مجلس عقد امّ فروه،شمشیرش را کشید و هر شتری که دیـد پی کرد و هر گوسـفندی که یافت کشت.وقتی مردم او را تعقیب کردند به خانهٔ یکی از انصار پناه برد.مردم از هر طرف بر سرش فریاد کشـیدند و می گفتند اشـعث دوباره مرتدّ شده است.اشعث بر پشت بام قرار گرفت و گفت ای مردم مدینه من غریب دیار شما هسـتم و با آنچه از شتران و گوسـفندان که نحر کردم و کشتم شما را ولیمه دادم هر کس از شما هر آنچه از آنها می یابد بخورد و هر کس بر من حقّی دارد فردا بیایـد تـا حقّش را بپردازم تـا راضـی شود.فردا چنین کرد و خـانه ای در مـدینه نمانـد مگر این که در آن،به سـبب نادانی اشـعث،دیك غـذایی بپا شـد و این موضوع برای مردم به صورت ضـرب المثل در آمـد که(احیاناً به کسـی می گفته انـد)ولیمه دهنـده تر از اشعث.شاعر در این باره گفته است:

لقد اولـم الکندیّ یوم ملاکه ولیمة حمّال لثقل العظائم (1)

فرموده است: و انّ امرأ دلّ علی قومه السّیف و قاد الیهم الحتف لحریّ ان یمقته الاقرب و لا یأمنه الابعد .

این جملهٔ امام(علیه السلام)اشاره به فریبی است که اشعث به قوم خود داد.وقتی از

1- آن مرد کندی روز ازدواجش ولیمه ای داد که به خاطر سنگینی استخوانهای ولیمه مردم آنها را با پشت حمل می کردند.

زیاد بن لبیـد درخواست امان کرد برای عـدّهٔ کمی از بزرگان قومش امان نامه دریافت کرد،بقیّه گمان کرده بودنـد که برای همه امان دریافت کرده است و با همین گمان از جنگ دست برداشـتند امّا همین که اشعث و کسانی از اقوامش که برای آنها امان نامه گرفته بود از قلعه بیرون رفتند زیاد بن لبید وارد دژ شد و دست به کشـتار قوم اشـعث زد،آنها یادآوری کردند که شـما به ما امان داده اید،زیاد پاسخ داد:اشـعث جز برای ده نفر از خویشانش امان نامه دریافت نکرده است و به این ترتیب تعدادی از آنها به قتل رسـیدند تا این که نامهٔ ابو بکر به زیاد رسید که از کشتن آنها دست بردارد و آنها را نزد وی برد و زیاد چنین کرد.

معنای کلام امام(علیه السلام)که فرمود:اشعث شمشیر را بر قومش هدایت کرد و مرگ را به سراغ آنها برد.همین واقعه است،زیرا اشعث بود که برای جنگ پیشوای آنها شده بود و آنها را تسـلیم مرگ کرد.شكّ نیست کسی که چنین باشد قومش او را دشمن می دارند و دیگران وی را امین نمی شمارند.

امّا آنچه سـیّد رضـی(ره)نقل کرده،مراد امام(علیه السلام)داستانی است که برای اشعث با خالد بن ولید در یمامه پیش آمده و او قوم خود را فریب داد و به آنها نیرنگ زد تا خالـد بر آنان مسـلّط شد.من در پیشامدهایی که برای خالد در یمامه پیش آمده است به چنین چیزی دسـت نیافتم،ولی حسن ظنّ به سـیّد رضـی اقتضا دارد که نقل او را صحیح بدانیم،شاید این داستان رد پیشامدی بوده است که ما به اصل آن دست نیافتیم.

باید دانست که امام(علیه السـلام)در این بخش از کلام خود اشعث را به همهٔ رذایل نفسانی نکوهش کرده است.او را به نادانی و کند فهمی که جنبهٔ تفریط از حکمت است نسـبت داده و او را بافنده دانسـته است که نشانهٔ کم عقلی است و به سـتمگری او که جنبهٔ افراط از عفّت و نفاق است اشاره فرموده و او را کافرزاده خوانده که تأکید بر نفاق اوست و به سست عنصری و ناپایداری او که جنبهٔ

تفریط و دور بودن از شـجاعت است اشاره فرموده است زیرا او دو بار اسـیر شده است، علاوه بر این اشاره به کم عقلی وی چنان که شرح آن گذشت نیز هست. همچنین امام(علیه السلام)با جملهٔ«او مردی است که شمشیر را بر قوم خود هدایت کرد و مرگ را به سراغ آنها برد»به ظلم و نیرنگ او که در برابر فضیلت و وفاداری صفت پستی می باشد اشاره فرموده است.

دارا بودن این همه رذیلت موجب آن شده که او سزاوار لعن باشد.

امّا سـرّ این که قوم اشـعث او را به کنایه«عرف النّار»می گفتنـد این است که عرف عبارت از هر جایگاه بلندی است و اعراف در قرآن کریم دیواری است میـان بهشت و جهنّم،و چون ویژگی هر مکان مرتفع این است که غیر خود را می پوشانـد فریبکار نیز با مکر خود امور زیادی را از دیگران پوشـیده می دارد و چون اشـعث قوم خود را فریب داد صـحیح است که به عنوان اسـتعاره به وی عرف النّـار بگوینـد،زیرا آتش جنگ را که بر باطل بود و آتش جهنّم را در پی داشت از مردم پوشاند.

خدا داناتر است.

ص:647

19-از خطبه های آن حضرت است

اشاره

:فَإِنَّكُمْ لَوْ قَدْ عَايَنْتُمْ مَا قَدْ عَايَنَ مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ- لَجَزِعْتُمْ وَ وَهِلْتُمْ وَ سَمِعْتُمْ وَ أَطَعْتُمْ- وَ لَكِنْ مَحْجُوبٌ عَنْكُمْ مَا قَدْ عَايَنُوا- وَ قَرِيبٌ مَا يُطْرَحُ الْحِجَابُ- وَ لَقَدْ بُصِّرْتُمْ إِنْ أَبْصَرْتُمْ وَ أُسْمِعْتُمْ إِنْ سَمِعْتُمْ- وَ هُدِيتُمْ إِنِ اهْتَدَيْتُمْ- وَ بِحَقٍّ أَقُولُ لَكُمْ لَقَدْ جَاهَرَتْكُمُ الْعِبَرُ- وَ زُجِرْتُمْ بِمَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ- وَ مَا يُبَلِّغُ عَنِ اللَّهِ بَعْدَ رُسُلِ السَّمَاءِ إِلاَّ الْبَشَرُ

لغت

وهل:زاری،از باب وهل یوهل آمده است.

ترجمه

«اگر شـما آنچه را که مردگان دیده اند ببینید به یقین بی تابی و زاری خواهید کرد و سخنان خدا را شنیده و آنها را اطاعت می کنید.ولی آنچه گذشـتگان دیده اند بر شـما پوشـیده است،نزدیك است که حجاب بر طرف شود و چنانچه اهل بصـیرت باشید،بینایتان کرده اند و اگر اهل شنیدن باشـید شـنوایتان کرده اند و اگر اهل هدایت باشـید،راه را به شـما نشان داده اند.از روی حقیقت به شـما می گویم که عبرتها بر شما آشکار و روشن شد و بدانچه که باید نهی می شدید از آن منع شدید.

پس از این که انبیا آمدند و پیام حق را رساندند منتظرید که بعد از آنها فرشتگان آسمان شما را هدایت کنند ؟»

ص:648

شرح

بایـد دانست تا زمانی که انسان در لفاف بـدن پوشـیده باشـد در حجابی از تاریکی جسـمانیّت و کشمکشـهای وهم و خیال قرار گرفته و از مشاهده روشناییهای عالم غیب و ملکوت محروم است.این حجاب قابل افزایش و نقصان و قوّت و ضعف است و مردم نسبت به آن دارای مراتبی هسـتند که بزرگترین و ضـخیم ترین حجـاب،حجاب کفر است چنان که قرآن کریم در بارهٔ حجاب کفر چنین اشاره فرموده است: «أَوْ كَظُلُمـاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشـاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَـحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ» (1)برابر این آیه مثل کافر مانند کسـی است که در دریای پر تلاطم قرار گرفته باشد که موج روی موج می آید.

مقصود از دریای پر تلاطم دنیاست که خطرهای هلاك کننده دارد.موج اوّل موج شهوات است که انسان را به صفات حیوانی فرا می خواند و سـزاوار این است که این موج تاریك باشد.زیرا دوستی چیزی انسان را کور و کر می کند.موج دوّم موج صـفات حیوانات درنده است که موجب خشم و دشـمنی و کینه و حسد و برتری جویی می شود و سزاوار این است که تاریك باشد،زیرا غضب عقل را می پوشاند و حق آن است که بالاترین موج باشد چون غضب بر بیشتر شـهوات مسـلّط است آن چنان که اگر غضب شدّت یابد انسان شهوات دیگر را فراموش می کند.

منظور از ابرهـای تاریك اعتقادات باطل و خیالات فاسـد است که موجب حجاب بینش کافر از دریافت نور حق می شود.چون خاصـیّت حجاب این است که جلو تابیـدن نور خورشـید را بر چشـمان ظاهر بین بگیرد.هر گاه همهٔ این امور حجاب و تاریك کننده باشد معنای آیهٔ شریفه که فرمود تاریکیهای پی درپی و بر روی هم قرار دارند روشن می شود.

1- سورهٔ نور(24):آیهٔ(40): [1]حجـاب آنهـا همچون ظلمـات دریای موّاجی است که موجها بر یکـدیگر قرار می گیرنـد.و بالای آن را ابرهای تیره پشت سر هم پوشیده است.

امّا خفیف ترین و نازك ترین حجاب، حجاب کسانی است که گوششان را در مسیر اوامر و نواهی خداوند به کار می گیرند و در تصفیهٔ باطن و جلا دادن ضـمیرشان همّت می گمارنـد و حجاب غفلت و بی خبری را از خود دور می سازند.بر آنها خورشـید معارف الهی نور افشانی می کند و در وادی دلهاشان آبهای بخشش پروردگار جریان می یابد و به هر کس به اندازهٔ قابلیّتش فیض می بخشد.

این گروه هر چند در رفع حجاب و پاکسازی آلودگیهای باطل از نفوسشان کوشیده اند ولی تا زمانی که در این بدن قرار داشته باشند در پرده ای،هر چند نازك و ضـعیف،از حجابهای جسـمانی قرار دارند.میان این دو مرتبه(ضخیم ترین و نازکترین حجاب)درجاتی از حجاب کم و زیاد وجود دارد و تفاوت مردم در درك انوار علم و تأثیر پـذیری از معارف الهی و آگاهی بر رموز دین،به تفاوت این حجاب بسـتگی دارد.و بر حسب تفـاوت همین حجابهـا وارد شـدن در آتش جهنم تفـاوت پیـدا می کنـد.چنان که خداونـد تعـالی فرموده است: «وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاّ وارِدُها» (1).

هیـچ انسـانی از آلودگیهـای این حجابهـا نجـات نمی یابـد مگر این که از این بـدن رها شود و آن را به دور افکنـد.در این صورت است که خداوند تعالی فرموده است: «تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَ بَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً» (2).

بنـا بر این هر خـوبی و بـدی که برای خود آمـاده کرده و به مقتضـای اسـتعدادش آن را به دست آورده به(عین الیقین)مشاهـده می کنـد امّا مشاهدهٔ این امور قبل از جدایی روح از بدن چنان که باید ممکن نیست زیرا بدن مانع آن

1- سورهٔ مریم(19):آیهٔ(71) [1]یعنی:هیچ یك از شما نیست که وارد جهنم نشود.

2- سورهٔ آل عمران(3):آیهٔ(30): [2]هر نفسـی هر آنچه را از خیر انجام داده حاضر می یابد و هر چه بدی انجام داده آن را می بیند و آرزو می کند که میان او و اعمال بدش فاصلهٔ زیادی باشد.

است،هر چند اعتقاد قطعی برهانی بر حقایق امور را دارا باشد و یا نوعی مکاشـفه،آن چنان که در بارهٔ بعضـی از اولیای خدا گفته اند داشـته باشد.البته این نوع آگاهی و اطلاع مانند مشاهده است و نه مشاهدهٔ خالص حقیقی،زیرا از نوعی توهّم و خیال جدا نیست و به همین خاطر است که رسول خـدا(صـلی الله علیه و آله)از قول پروردگـار نقـل کرده است:«برای بنـدگان صالـح خود نعمتهایی را آماده ساخته ام که نه چشـمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر دل انسانی خطور کرده است و بالاتر از آن چیزهایی است که شما بر آن آگاهی یافته اید».این سخن حق تعالی اشاره به نوعی مشاهدهٔ خالصی است که آمیختگی ندارد و انسان پس از مرگ با چشم یقین آن را می بیند.

گاهی حقایقی را که اهل مکاشفه در زندگی دنیا کشف می کنند عین الیقین می نامند و درك کسانی که در این امور پایین تر از اهل مکاشفه اند اگر به وسیلهٔ احساس باشد و امکان بطلان آن نباشد،آن را علم الیقین می گویند.

گاهی علم یقین در نزد صوفیّه اختصاص می یابد به چیزی که نفس به تصدیق آن میل دارد و در نهایت بر شخص مسلّط و چیره می شود،آن چنان که چیز مورد علاقه،او را بر کاری وا می دارد و یا منع می کند در این صورت می گویند فلانی یقینش به مرگ ضعیف است هر گاه در آماده شدن برای مرگ همّت نگمارد گویا به مردن یقین ندارد با وجودی که در رسـیدن مرگ هرگز شك ندارد.و در صورتی می گویند یقینش به مرگ محکم است که یاد مرگ بر او غلبه کنـد و تمام کوشـش شـخص در آمادهٔ شـدن برای مرگ صـرف شود.پس از دانسـتن این موضوع سخن امـام(علیه السـلام)که فرمود: فـانّکم لو عـاینتم ما قـد عاین من مات منکم لجزعتم و وهلتم ، قضـیّهٔ شـرطیّه ای است که امام(علیه السـلام)برای توجّه دادن به این حقیقت آورده است که در پشت سـر شـما سـختیهای آخرت و عذاب هایی است که گذشتگان شما آنها را دریافتند و شما اکنون آنها را مشاهده نمی کنید هر چند آنها را از علوم یقینی

می دانید.اگر آنها را با چشم یقین مشاهده می کردید البتّه بی تابی و زاری می کردید و سخن دعوت کنندگان به خدا را می شنیدید و اطاعت می کردید.این ملازمهٔ یقین و اطاعت از اموری است که برهان بر صحّت آن گواه است و خداوند تعالی به حقیقت آن در قرآن اشاره فرموده است که: «رَبَّنا أَبْصَرْنا وَ سَمِعْنا فَارْجِعْنا نَعْمَلْ صالِحاً إِنّا مُوقِنُونَ» (1).این سخن بدان خاطر است که سختیهای آخرت را دیده اند و زاریشان از این بابت است.خداوند به آنان پاسخ می دهد:

«أَ وَ لَمْ نُعَمِّرْكُمْ ما يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَ جاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَما لِلظّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ » (2).

فرموده است: و لکن محجوب عنکم ما قد عاینوا .

این جملهٔ حضرت برای تالی همین قضیّهٔ شرطیّه متّصله،استثناست.به دلیل این که چشمان آنها حجاب دارد و نمی توانند سختیهای پس از مرگ را ببینند،زاری و بی تابی نمی کنند و اگر هم به زبان قال جزع و فزعی ندارند زبان حالشان زاری و بی تابی خواهد بود .

فرموده است: و قریب ما یطرح الحجاب در این جمله«ما»مصدریّه است و مبتدای جمله،و قریب خبر آن است و در معنی اشاره دارد به بی اعتباری بهانه جویی آنها،آن زمان که به عذاب تهدید شوند،و آنها ندانستن را برای کوتاهی در عمل بهانه قرار می دهند زیرا بزودی حجاب بدن کنار خواهد رفت و احوال قیامت و سختیهای روز رستاخیز بر ایشان آشکار می شود و آن هنگامی است که آسمان پرده های خود را از چشم مردم کنار

1- سورهٔ سجده(32):آیهٔ(12): [1]خداوندا اکنون دیدیم و شنیدیم ما را به دنیا برگردان تا از روی یقین عمل صالح انجام دهیم.

2- سورهٔ فاطر(35):آیهٔ(37): [2]آیا به شما فرصت ندادیم تا تذکّر انبیا را بشنوید و آیا بیم دهندگان نیامدند؟اکنون عذاب را تحمّل کنید که برای ستمگران یاوری نیست.

بزنـد.در آن هنگام مشاهده می شود که جهنّم برافروخته شده و بهشت آراسـته گردیده است.این مضـمون کلام خداست که فرموده است. «وَ إِذَا السَّماءُ كُشِطَتْ وَ إِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ» (1)و نیز فرمود:

«فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ » (2).

فرموده است: و لقد بصّرتم ان ابصرتم و اسمعتم ان سمعتم و هديتم ان اهتديتم .

این جملهٔ امام(علیه السـلام)اشاره است به جواب دیگری و شـباهت دارد به آنچه قبلاً به آن اشاره کردیم و آن بهانه این است که آنها وجود حجاب را مانع از مشاهدهٔ چیزی می دانند که باعث زاری و بی تابی است.توضیح مطلب این است که هر چند اکنون حجاب وجود دارد و حقایق پس از مرگ را پوشـیده است ولی آنان بر آن حقایق واقفنـد و با عبرتها و مثلهایی که بر زبان انبیا جاری شـده است حقیقت برای آنها روشن است و مشـکلات پس از مرگ را از کتب الهی و سنن انبیا فهمیده اند و با دلایل واضح و براهین قاطع آنها را دریافته اند آن چنان که گویا آنها را مشاهده کرده شکّی در آنها ندارند،بنا بر این حجاب نمی تواند برای آنها بهانه ای باشد.

در این که امام(علیه السـلام)از بین حواسّ پنجگانه اختصاصاً شـنیدن و دیدن را یادآوری فرموده اند بدان خاطر است که عبرت گرفتن برای امور آخرت به این دو بسـتگی دارد.به کار بردن کلمـهٔ هـدایت در جملـهٔ فوق اشاره به سـهمی است که عقل بدون دخالت ابزار در هدایت دارد،و این که امام(علیه السلام)«ان شرطیّه»را سه بار در جمله خود به کار برده است به این معنی است که با وجود دیدن و شنیدن و

1- سورهٔ تکویر(81):آیهٔ(11): [1]در آن هنگام که پرده از روی آسمان برگرفته شود و در آن هنگام که دوزخ شعله ور شود،در آن موقع هر کس می داند چه چیزی را آماده کرده است.

2- سورهٔ ق(50):آیهٔ(22): [2]ما پرده از کارت برانداختیم و چشم بصیرت بیناتر شد.

هدایت شدن،در دین و شنیدن و هدایتشان شكّ وجود دارد.و تمام جمله بیان تنفّر از ادامهٔ غفلت آنهاست و یادآوریی این نکته است که در عبرت گرفتن باید از خدا مدد خواست .

فرموده است: بحقّ اقول لکم لقد جاهرتکم العبر و زجرتم بما فیه مزدجر .

پس از آن که امام(علیه السلام)اثبات کرد که آنها حقایق پس از مرگ را گویا دیده اند و شنیده اند این جمله را برای توضیح دیدن و شنیدن آنها آورده است و این که با پیشامدهای ناگواری که برای آنها پیش آمده است عبرتها آشکار شده و از پیشینیان نیز عبرت آموخته اند و آنچه از مشکلات شنیده اند برای پند گرفتن کافی است و آن مشکلاتی که شنیده اند نهی های پی درپی مؤکّدی که وعده های ترسناك می دهد و مجازاتهای مهیّایی دارد که کمترین آنها موجب عبرت گرفتن برای صاحبان خرد می شود،چنان که خداوند تعالی فرموده است: «وَ لَقَدْ جاءَهُمْ مِنَ الْأَنْباءِ ما فِيهِ مُزْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بالِغَةٌ فَما تُغْنِ النُّذُرُ » (1).

فرموده است: و ما یبلّغ عن اللّه بعد الرّسل السّماء الاّ البشر این سخن امام(علیه السلام)اشاره به این است که در عالم وجود برای هدایت به سوی حق تعالی جز زبان انبیا راه دیگری نیست که مردم را به حق دعوت کند.

وقتی دعوت مردم به خداوند متعال از طریق وعده و وعید و ضرب المثل و یادآوری موارد عبرت انگیز مردمان گذشته ممکن نباشد در این صورت عذاب بر چنین مردمی رواست.و این وعده و وعید و ضرب المثلها و موارد عبرت آموز گذشتگان روشن نمی شود،مگر با زبان فرستادگان بشری(پیامبران).بنا بر این پس از ملائکه ممکن نیست پیامهای الهی جز از طریق انبیا به مردم برسد،پس قطعاً دستورات انبیا برای توجّه مردم به خدا کافی به نظر می رسد.

1- سورهٔ قمر(54):آیهٔ(4-5): [1]از خبرهای غیبی آنچه که برای آنها موجب عبرت می شود به آنها رسیده است،این اخبار حکمتهای متعالی هستند،آیا برای بیم دادن کفایت نمی کند؟

20-از خطبه های آن حضرت است

اشاره

فَإِنَّ الْغَایَةَ أَمَامَکُمْ وَ إِنَّ وَرَاءَکُمُ السَّاعَةَ تَحْدُوکُمْ- تَخَفَّفُوا تَلْحَقُوا فَإِنَّمَا یُنْتَظَرُ بِأَوَّلِکُمْ آخِرُکُمْ

ترجمه

«محققاً پایان کار پیش روی شماست و قیامت یا مرگ در پی شماست و شما را می راند.سبك شوید(باد گران را بیفکنید)تا ملحق شوید(به کاروان برسید)چه تحقیقاً اوّلشان را در راه داشته اند تا آخرین شما به آنها ملحق شوند و یکباره به قیامت در آیند »

شرح

سیّد رضی در توصیف این سخن امام(علیه السلام)گفته است که این کلام امام(علیه السلام) اگر با هر سخنی غیر از سخن خدا و رسول مقایسه شود از آن برتر خواهد بود و از آنها به صورت مشخصی پیشی خواهد گرفت.مثلاً از همین فرمودهٔ امام(علیه السلام) تخفّفوا تلحقوا کلامی کوتاهتر و پر معناتر شنیده نشده است.ژرفای آن از هر سخنی بیشتر است.این جمله تشنگی(هر تشنه ای)را بر طرف می کند.من در کتاب خصایص، به عظمت ارزش و برتری بیان آن اشاره کردم.

من می گویم(شارح)شك نیست که این کلمات با وجود کوتاهی و کمی الفاظ دارای معانی نیك و مشتمل بر مواعظ نیکو و حکمت عالی می باشد و

دارای چهار جمله است .

جملهٔ اوّل: انّ الغایـة امامکم بایـد دانست که هـدف از ایجاد خلق این است که عبادت خـدا کننـد چنان که خداونـد فرموده است: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ» (1)و مقصود از عبـادت این است که انسان به حضـرت حق متّصل شود و با بالهای کمال در باغهای بهشت با فرشـتگان مقرّب پرواز کند.این همان هدف مطلوب و مقصود انسان است که وظیفه دارد حقیقتاً به آن توجّه کند اگر سعی کافی و وافی داشـته باشد بدان دست می یابد و در بهشت نعیم رسـتگار می شود و اگر در طلب آن کوتاهی کند به راههای انحرافی می افتد و بدان نمی رسـد،به یقین می دانی که درهـای جهنّم از دو سوی پـل صـراط باز است و انسانهای منحرف در آن سـقوط می کننـد و این پایان کار آنهاست که با دیگران به جهنم وارد می شوند.

با توضیح فوق روشن شد که مقصود هر انسان پیش روی اوست که به سوی آن حرکت می کند و بازگشت انسانها به آن جاست .

جملهٔ دوّم: و انّ ورائکم السّاعة تحدوکم .

مقصود از ساعت در این عبارت قیامت صـغراست که منظور از آن حتمی بودن مرگ است.دلیل این که قیامت صغرا در پشت سر قرار دارد آن است که انسـان طبعاً از مرگ نفرت دارد و از آن فراری است و به حسب عرف و عادت چیزی که انسان از آن فرار می کنـد در پشت سـر قرار می گیرد و چون مرگ از وجود انسان تأخّر دارد و سـرانجام انسان را در می یابد پشت سـر بودن مرگ و پیوسـتن آن به انسان تأخّر عقلی است ولی تشبیه شده است به چیزی که

1- سورهٔ ذاریات(51):آیهٔ(56):و [1]ما جنّ و انس را نیافریدیم مگر برای عبادت.

تأخّر حسّی دارد ناگزیر لفظ وراء که بیانگر جهت حسّی است به طور استعاره به کار رفته است.

امّا این که مرگ برای انسان آواز می خواند بیان کنندهٔ این حقیقت است که چون آواز خواندن،آرام و آهسته شتران را به پیش می راند یادآوری مرگ و شنیدن ندای منادیان آن انسانها را مضطرب و ناراحت کرده و آنان را آمادهٔ مرگ و حرکت به سوی لقاء اللّه می کند.بدین طریق انسان همان گونه که شتر به وسیلهٔ آواز، راههای دور و سخت را می پیماید،وی نیز راههای آخرت را می پیماید.

بدین گونه تذکّر،مرگ به آواز خوانی ساربان تشبیه شده است .

جملهٔ سوم: تخفّفوا تلحقوا پس از آن که امام(علیه السلام)انسانها را توجّه می دهد به این که هدف در پیش و مرگ در پشت سرشان است متذکّر می شود که سبقت گیرندگان به سوی هدف کسانی هستند که در سفر آخرت به رضوان خدا برسند و چنان که می دانی قطع علایق و سبکبار بودن در سفر سبب سبقت گرفتن و رسیدن به پیشینیان است.

بدین گونه امام(علیه السلام)با دو کلمه انسانها را امر می کند که برای رسیدن به مقصد سبکبار باشند.

کلمهٔ اوّل این است که«سبکبار باشید».سبکبار بودن کنایه از دستور دادن به زهد حقیقی است که قوی ترین وسیلهٔ قرب به حضرت حق است.

و زهد عبارت است از کنار گذاشتن هر چیزی که انسان را از توجّه به قبلهٔ حقیقی باز می دارد و دوری از فرو رفتن در مادیّات دنیا و جاذبه های آن، و دور ساختن هر چه غیر از حق متعال و موجب خودداری از ایثار است.

این حالت سنگینیها و بارهای گرانی را که مانع از صعود و رسیدن به درجات خوبان است سبك می کند،آن بارهای گرانی که باعث داخل شدن به وادی هلاکت می شود.

این فرمودهٔ امام(علیه السلام)در معنای شرط و به صورت استعارهٔ کنایه ای آمده است.

کلمهٔ دوم این است که:«تا به مقصود برسید».این کلمه اجزای شرط است،با این توضیح که اگر سبکبار شوید خواهید رسید.و مقصود از«تلحقوا» رسیدن به درجات سابقین یعنی اولیای خداست که به جایگاه عزّت حق رسیده اند.ملازمهٔ میان سبکبار بودن و رسیدن به سابقین قبلاً توضیح داده شد.

چون در بخشش الهی بخلی نبوده و از آن ناحیه کوتاهی قابل تصوّر نیست.

چنان که توضیح داده شد زهد حقیقی نیز قوی ترین سبب سلوك الی اللّه است،پس هر گاه نفس انسان آمادگی دوری جستن از غیر خدا را پیدا کند و برای کسب نور به ذات کبریایی او توجّه کند آنچه استعداد کسب فیض را پیدا کرده باشد بدان دست می یابد و به درجات سابقین می رسد و به ساحل عزّت پروردگار و جای امن او وارد می شود .

جملهٔ چهارم: فانّما ینتظر باوّلکم آخرکم یعنی آنها که قبلاً از دنیا رفته اند در قیامت کبرا انتظار مرگ و آمدن دیگران را دارند.از این جمله این گونه می توان برداشت کرد که چون نظر عنایت الهی به خلق یکسان است و منظور از برپایی قیامت در مورد انسانها وصول به ساحت عزّت حق می باشد که نهایت کمال وجودی انسانهاست،لذا امام(علیه السلام)طلب عنایت الهی مردم را که کمال وجودی آنهاست تشبیه کرده است به انتظار مردمی که مایلند همگی،آنها که جلوتر رفته اند و آنها که عقب مانده اند،به هم برسند بنا بر این لفظ«انتظار»به عنوان استعاره برای طلب عنایت الهی به کار رفته است، و چون در این جا انتظار مردم را برای رسیدن به عنایت حضرت حق و حضور در قیامت لازم دانسته است آن را دلیل تشویق مردم به سبکباری و قطع علایق دنیوی قرار داده است و شکّی نیست که این انتظار برای صاحبان خرد کار معقولی است

ص:658

که آنها را به خدا توجّه می دهد و از غیر او باز می دارد.

این شرح آن چیزی است که ما از رموز و اسرار این کلامات دریافتیم.

کلام سیّد رضی(ره)برای ستایش این کلمات و توجّه دادن عظمت قدر آنها کافی است.

سیّد رضیّ لفظ نطفه را در این سخن برای آب زلال حکمت استعاره آورده است.

ص:659

21-از خطبه های آن حضرت(علیه السلام)است

اشاره

:أَلاَ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ ذَمَرَ حِزْبَهُ وَ اسْتَجْلَبَ جَلَبَهُ- لِيَعُودَ الْجَوْرُ إِلَى أَوْطَانِهِ وَ يَرْجِعَ الْبَاطِلُ إِلَى نِصَابِهِ- وَ اللَّهِ مَا أَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَراً- وَ لاَ جَعَلُوا بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ نَصَفاً وَ إِنَّهُمْ لَيَطْلُبُونَ حَقّاً هُمْ تَرَكُوهُ وَ دَماً هُمْ سَفَكُوهُ- فَلَئِنْ كُنْتُ شَرِيكَهُمْ فِيهِ فَإِنَّ لَهُمْ لَنَصِيبَهُمْ مِنْهُ- وَ لَئِنْ كَانُوا وَلُوهُ دُونِي فَمَا التَّبِعَةُ إِلاَّ عِنْدَهُمْ- وَ إِنَّ أَعْظَمَ حُجَّتِهِمْ لَعَلَى أَنْفُسِهِمْ- يَرْتَضِعُونَ أُمّاً قَدْ فَطَمَتْ وَ يُحْيُونَ بِدْعَةً قَدْ أُمِيتَتْ- يَا خَيْبَةَ الدَّاعِي مَنْ دَعَا وَ إِلاَمَ أُجِيبَ- وَ إِنِّي لَرَاضٍ بِحُجَّةِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَ عِلْمِهِ فِيهِمْ فَإِنْ أَبَوْا أَعْطَيْتُهُمْ حَدَّ السَّيْفِ- وَ كَفَى بِهِ شَافِياً مِنَ الْبَاطِلِ وَ نَاصِراً لِلْحَقِّ- وَ مِنَ الْعَجَبِ بَعْثُهُمْ إِلَيَّ أَنْ أَبْرُزَ لِلطِّعَانِ وَ أَنْ أَصْبِرَ لِلْجِلاَدِ- هَبِلَتْهُمُ الْهَبُولُ- لَقَدْ كُنْتُ وَ مَا أُهَدَّدُ بِالْحَرْبِ وَ لاَ أُرْهَبُ بِالضَّرْبِ- وَ إِنِّي لَعَلَى يَقِينٍ مِنْ رَبِّي وَ غَيْرِ شُبْهَةٍ مِنْ دِينِي

لغات

ذمر،ذمّر:برانگیخت جلب:گروهی از مردم و یا حیوان که جمع شوند و متحد شوند تمحّضت:به حرکت در آمد نصف:انصاف تبعه:عقوبت و نتیجهٔ عمل حمّ:تفالهٔ دنبه ای که بعد از گرفتن روغنش می ماند حمّه السّواد:استعاره است برای مردم پست و بی اطلاع جبله:صداها جونه:سیاهی

ص:660

انكفّت و استكفّت:دور می زند زاح و انزاح:دور شد نصاب:اصل تنصّل من الذّنب:از گناه دوری جست عبّ:نوشیدن بدون وقفه خسوه:یك مرتبه احساس کردن جلاد:جنگ با شمشیر هبول:زن فرزند مرده هبل:گریان

ترجمه

«آگاه باشید که شیطان جمعیّت خود را برانگیخته است و همهٔ امکانات خود را فراهم ساخته تا ستم را به جای اوّلیهٔ خود بازگرداند و باطل را به اصل خود رجوع دهد.به خدا سوگند(طلحه و زبیر)از هیچ ناروایی بر من دریغ نورزیدند و میان من و خودشان انصاف را رعایت نکردند.آنها از من حقّی را مطالبه می کنند که خود ترك کرده اند و تاوان خونی را(خون عثمان)که ریخته اند از من می خواهند.

بر فرض که من شریك آنها در خون عثمان باشم باز مکافات سهم آنها بر خودشان قرار دارد،و اگر آنها بدون دخالت من خون عثمان را ریخته اند کیفر این عمل بر خود آنهاست.بزرگترین دلیل آنها بر علیه خودشان است.از مادری شیر می خواهند که از شیر دادن باز ایستاده است،می خواهند بدعتی را زنده کنند که مرده است.ای دعوت کنندهٔ نومید؟دعوت کننده کیست و چه جواب می شنود؟من حجّتی را که مورد رضایت خدا باشد از آنها می پذیرم و اگر نپذیرند تیزی شمشیر را بر آنها خواهم نهاد و در این حالت شمشیر بهترین پاسخگوی باطل و یاور حقّ است.

تعجّب این است که آنها به من پیام فرستاده اند که برای کارزار آماده باشم و در مقابل ضرب نیزهٔ آنها مقاومت داشته باشم.گریه کنندگان به حالشان بگریند.من چه وقت از تهدید به جنگ ترسیده ام؟و چه وقت از ضرب شمشیر و نیزه فرار کرده ام؟من به پروردگارم یقین داشته و شبهه ای در دینم ندارم که از جنگ بترسم ».

شرح

بیشتر این خطبه از خطبه ای است که قبلاً یادآوری کردیم که وقتی امام(علیه السلام) شنید طلحه و زبیر بیعت خود را شکسته اند ایراد فرمود.در این خطبه کم و

زیادی وجود دارد که سیّد رضی قبلاً بعضی از آنها را نقل کرده است هر چند که وی دلیل کم و زیادی و تکرار آن را بیان کرده،امّا ما تمام خطبه را نقل می کنیم تا به مقصود دست یابیم.امام(علیه السلام)پس از حمد خدا و درود بر پیامبر(صلی الله علیه و آله)خطبه را چنین ایراد می فرماید:

مردم!خداوند جهاد را واجب کرد و آن را بزرگ شمرد و یاری دهندهٔ دینش قرار داد.سوگند به خدا دنیا و دین اصلاح نمی شود مگر با جهاد.شیطان جمعیّت خود را گرد آورده و لشکر و همهٔ کسانی را که از او پیروی می کنند فراهم آورده است تا مرام و روش و نیرنگهای خود را بازگرداند و تجدید کند،من حرکتهایی را می بینم، سوگند به خدا طلحه و زبیر از هیچ کار ناپسندی در بارهٔ من دریغ نورزیدند و میان من و خود به انصاف رفتار نکردند،آنها طالب حقّی هستند که خود بدان عمل نکرده اند و از من قصاص خونی را می خواهند که خود ریخته اند،بر فرض که من شریك آنها در قتل عثمان باشم باز سهم آنها به عهدهٔ خودشان است.و اگر آنها به تنهایی عثمان را کشته باشند قصاص از آنها باید مطالبه شود.اوّلین نتیجهٔ عدالتخواهی آنها بر علیه خودشان است.من از آنچه که انجام داده ام عذر نمی خواهم و از خود دور نمی کنم زیرا با یقین کاری را انجام می دهم،نه اشتباه می کنم و نه کسی می تواند من را به اشتباه بیندازد.آنها(طلحه و زبیر و ایادیشان)گروه سرکش و یاغی اند.

اراذل و اوباش اطراف آنها را گرفته و سر و صدا راه انداخته اند،تاریکی و گمراهی اطراف آنها را گرفته تا باطل را به جایگاه اوّلش برگردانند.ای دعوت کنندهٔ فریبکار چه کسی را فرا می خوانی؟چیز ناآشنایی در کار نیست آنچه در پیش روست و روش معمول است جنگ در راه خداست.به خدا سوگند اگر جنگی پیش آید باطل رسوا می شود و زبانش قطع می گردد.اگر چنین وضعی پیش آید گمان نمی کنم راه روشنی در پیش داشته باشد.به خدا سوگند کسی را که کشته اند پیش از مرگ از گناهانش توبه نکرد و از خطاهایش پوزش نخواست و از شورشیان عذرخواهی

ص:662

نکرد تا بپذیرنـد و از آنها یاری نخواست تا یاریش کنند.سوگنـد به خدا برای آنها حوضـی را پر آب کنم که کسـی نتواند آن را خالی کند و از آنها که در آن افتاده اند کسـی را نجات نیابد و از آن سودی نبرند.من به حجّتهای الهی و علم او در بارهٔ آنها راضیم.من آنها را به حقّ دعوت می کنم و عـذرخواهیشان را می پذیرم پس اگر باز گردند و توبه کنند و حرف حق را بپذیرند و در پیشـگاه خدا زاری کنند توبه قابل پذیرفتن است و از جانب من مزاحمتی نخواهد بود،و اگر امتناع ورزند تیزی شمشیر را بر آنها قرار خواهم داد که در این حالت شمشیر باطل را نابود و اهل ایمان را یاری می کنـد با هر نامـهٔ عملی نویسـندگان آنها بر آنها شاهدند.به خدا سوگند زبیر و طلحه و عایشه می دانند که حق با من است و آنها بر باطلند.

باید دانست که امام(علیه السـلام)در آغاز به فضیلت جهاد توجّه داده است و مقصود امام(علیه السلام)بیان فرار مردم از جنگ با اهل بصره است.پس امام(علیه السـلام)نخست به وجوب جهاد از جانب خداونـد اشاره فرموده و کتاب خـدا از آن پُر است چنان که می فرماید: «وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ» (1)و امثال این نیز وارد شده است.

پس از بیان وجوب جهاد،امام(علیه السـلام)فضـیلت جهاد را در پیشـگاه خداونـد تعالی بیان می فرماید و در این معنی سـخن حق تعالی است: «لا يَسْتَوِي الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَ الْمُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّهُ الْمُجاهِدِينَ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كُلاًّ وَعَدَ اللّهُ الْحُسْنى وَ فَضَّلَ اللّهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً دَرَجاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ كانَ اللّهُ غَفُوراً رَحِيماً» (2).

1- سورهٔ توبهٔ(9):آیهٔ(41): [1]با مال و جانتان در راه خدا جهاد کنید.

2- -سورهٔ نساء(4):آیهٔ(95): [2]هرگز مؤمناتی که بـدون عذر از جنگ باز نشـینند با مجاهدان در راه خدا که با مال و جانشان پیکار کنند برابر نیسـتند،خداونـد آنها را که با مال و جانشان در راه خـدا می جنگنـد بر آنها که از جنگ با کفّاره،می گریزند برتر داد و آنها را درجات و مغفرت خاص بخشید و خداوند بخشنده و رحیم است.

سپس امام(علیه السلام)اشاره فرموده است که خداوند جهاد را پیروزی دین خدا و یاور دین قرار داده است و این معنی از این آیه استفاده می شود که: «إِنْ تَنْصُرُوا اللّهَ یَنْصُرْکُمْ» (1)مقصود از یاری خدا یاری دین خدا و بندگان شایستهٔ اوست،زیرا خداوند بی نیاز مطلقی است که حاجتی به کمك و پشتیبان ندارد.سپس امام(علیه السلام) بدرستی سوگند یاد می کند که صلاح دین و دنیا ممکن نیست،مگر به جهاد،زیرا اگر جهاد در راه خدا و مقاومت دین داران نباشد زمین و شهرها خراب می شوند چنان که خدای تعالی فرموده است: «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللّهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لکِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَی الْعالَمِینَ» (2).

امّا نظام یافتن دین روشن است،زیرا تلاش دشمنان دین در مورد براندازی آن ناکام می ماند،امّا کلام امام(علیه السلام)که فرمود شیطان گروه خود را بسیج کرده و جمعیّت خود را فراهم آورده است قبلاً توضیح داده شد.

فرموده است: لیعود له دینه و سنّته و خدعه توضیح کلام این است که نهایت سعی شیطان در وسوسه ای که می کند این است که فریبکاری را در میان مردم رواج دهد و روشهای باطلی که پیش از بعثت رسول(صلی الله علیه و آله)دین و روش شیطان بوده است دوباره در جامعه برقرار سازد.

تمام سخن امام(علیه السلام)برای این است که شنوندگان را به سمت خدا کوچ دهد و آنها را برای جنگ آماده سازد.

فرموده است: و قد رأیت امورا قد تمحّضت این سخن امام(علیه السلام)اشاره به بیان اموری است که آنان را به گریز از آن وا می دارد و آن امور احساس آن حضرت در بارهٔ مخالفت(ناکثین)و آمادگی آنها

1- سورهٔ محمد(47):آیهٔ(7): [1]اگر دین خدا را یاری دهید خدا شما را یاری می دهد

2- سورهٔ بقره(2):آیهٔ(251): [2]اگر خداوند شرّ بعضی را به وسیلهٔ بعضی دیگر از مردم دفع نمی کرد زمین به فساد کشیده می شد ولی خداوند به جهانیان مهربان است.

برای جنگ با آن حضرت بوده است .

فرموده است: و اللّه ما انکروا علیّ منکرا و لا جعلوا بینی و بینهم نصفا و انّهم ... الی قوله سفکوه این سخن حضرت انکار ادّعای انجام امر ناشایستی بود که به آن حضرت نسبت می دادند و آن عبارت بود از قتل عثمان و سکوت آن حضرت در برابر قاتلان عثمان،که به نظر مخالفان،سکوت حضرت را در مقابل قاتلان عثمان امری ناشایست و از نظر دینی منکر می دانستند.

امام(علیه السلام)اولاً پشت کردن به عثمان را که مخالفان کار منکری از آن حضرت می دانستند انکار فرمود و چون این کار از حضرت صادر نشده بود،این نسبت به آن حضرت افترا بوده و خود امر منکری است که مخالفان حضرت مرتکب شدند.و به این حقیقت اشاره می فرماید که اگر میان من و آنها میزان عدالتی برپا گردد.روشن می شود که آنها ادّعای باطلی دارند،زیرا آنها از من امر حقّی را مطالبه می کنند که خودشان آن را ترك کرده اند و قصاص خونی را می طلبند که خود ریخته اند.منظور از قصاص خون مطالبهٔ خون عثمان می باشد که مخالفان حضرت او را مسئول می دانستند در حالی که خود شریك اصلی خون بودند.

ابو جعفر طبری در تاریخ خود نقل کرده است که وقتی مردم تصمیم گرفتند تا عثمان را محاصره کنند امام(علیه السلام)برای کاری در خیبر بود و زمانی که به مدینه وارد شد مردم به منظور محاصرهٔ عثمان در خانهٔ طلحه جمع شده بودند،عثمان کسی نزد آن حضرت فرستاد و از طلحه شکایت کرد.حضرت به فرستاده فرمود من چاره اندیشی خواهم کرد و سپس به خانه طلحه روانه شد،خانهٔ او پر از جمعیت بود.حضرت به طلحه فرمود:این چه کاری است که در بارهٔ عثمان می کنی؟طلحه پاسخ داد ای أبا لحسن این تصمیمی است که گرفته شده.

امام(علیه السلام)روانهٔ بیت المال شود و فرمود تا در آن را باز کنند امّا کلید آن پیدا نشد،

حضـرت در آن را شـکست و امـوال آن را بیـن مردم تقسـیم کرد.اطرافیـان طلحـه بعـد از ایـن مـاجرا از اطراف او پراکنـده شدنـد و او تنها مانـد.عثمان از این پیشامـد خوشـحال شـد.طلحه(که خود را تنها دیـد)پیش عثمان آمـد و گفت:ای امیر المؤمنین من قصد انجام کاری را داشـتم ولی خداونـد بین من و آن کار فاصـله انـداخت و اینك برای توبه نزد تو آمـده امد.عثمان گفت،برای توبه نیامده ای،چون شکسـت خورده ای آمده ای،خدا سزایت را بدهد.

و بـاز طبری نقـل کرده است که عثمـان پنجـاه هزار دینار یا درهم از طلحه طلبکار بود،روزی طلحه به عثمان گفت طلبت حاضـر است بیا بگیر،عثمان به طلحه گفت آن پاداش جوانمردیت باشد.وقتی که عثمان به محاصـره افتاد امام(علیه السـلام)به طلحه گفت به خدا سوگندت می دهم آیا تو از جانب عثمان برخوردار نشـدی؟طلحه گفت نه،به خـدا قسم دست برنمی دارم تا این که حقّ بنی أمیه را بپردازد.بعد از این واقعه امام(علیه السـلام)می فرمود:«بازخواست خدا بر این صـعبه (طلحه)باد،عثمان به او بخشش کرد آنچه بخشش کرد و طلحه در بارهٔ او انجام داد آنچه انجام داد.» نقل شده است در روز جنگ جمل وقتی که زبیر به میدان امام(علیه السـلام)آمد، امام(علیه السلام)به وی فرمود چه چیز تو را به این کـار وادار کرده است؟زبیر در پاسـخ گفت مطالبـهٔ خون عثمـان،امـام(علیه السـلام)به او فرمود تو و طلحه رهـبری قتل عثمان را به عهده داشتید،توبهٔ شما این است که خود را تسلیم ورثهٔ عثمان کنید.

دخالت طلحه و زبیر در قتل عثمان امری روشن است و ما این مقدّمه را برای اتمام حجّت علیه آنها نگاشتیم .

فرموده است: فلئن کنت شریکهم فیه فانّ لهم لنصیبهم منه و لئن کانوا ولّوه دونی فما التّبعة الاّ عندهم .

این کلام امام(علیه السلام)برای اتمام حجّت آورده شده است.توضیح آن این

است که(نـاکثین)در قتـل عثمـان شـرکت داشـتند و هر کس که در قتـل عثمان شـرکت کرده،یا به کمك دیگران بوده است یا بـدون کمك دیگران.و به هر حال آنها نمی توانند از دیگران قصاص خون را مطالبه کنند.طبق نظر آنها بر فرض که من شریك آنها در قتل عثمان باشم باز هم آنها خود شریك قتل عثمانند،پس بر آنها لازم است که خود را تسلیم صاحبان خون عثمان کنند.و اگر آنها بدون شرکت من عثمان را به قتل رسانـده اند فقط آنها متّهم به قتل هسـتند و قصاص خون از آنها مطالبه می شود و اگر آنها می خواهند عدالت را برپا سازند باید خود را مؤاخـذه کننـد.این جملـهٔ امام(علیه السـلام)توضـیح دیگری برای اتمام حجّت است، یعنی عـدالتی که آنها می پندارند طرفدار آن هسـتند شایسته است که اوّل در بارهٔ خود اجرا کنند.

فرموده است:و لا اعتذر ممّا فعلت و لا ابرء ممّا صنعت.

یعنی کناره گیریی که من به هنگام قتل عثمان انجام دادم بر سبیل کوتاهی در وظیفهٔ دینی نبود که موجب معذرت خواهی و تبرّی من شود.

به خواست خدا معنی این سخن امام(علیه السلام)را بزودی توضیح خواهیم داد.

فرموده است:و انّ معی لبصـیرتی ما لبست و لا لبّس علیّ توضـیح این سـخن امام(علیه السـلام)قبلاً گـذشت(و نیازی به تکرار آن نیست)
فرموده است:و انّها للفئة الباغیة فیها الحمّ و الحمّة.

دو لفظ«حمّ»و«حمّه»را برای افراد پست و رذل جامعه که برای جنگ با آن حضـرت گرد هم آمده بودند اسـتعاره آورده است.وجه استعاره شباهت آنهاست به تفاله دنبه که روغن آنها را گرفته اند و فایده ای ندارد.و منظور امام(علیه السلام)از کلمات:طالت جلّبها،بلند کردن سر و صداست و آن کنایه از این سخن است که امام(علیه السلام)را به جنگ تهدید کرده و او را می ترسانند.

فرموده است:انکفّت جونتها

ص:667

یعنی جمعیّت فراوانی گرد آورده بودند و آن کنایه از این است که جمعیّت خود را برای مقصودی که داشتند جمع آوری کرده بودند .

فرموده است: یرتضعون امّا قد فطمت .

امام(علیه السلام)«امّ»را برای خود یا برای خلافت استعاره آورده است،در این صورت بیت المال به منزلهٔ شیر و مسلمانان به منزلهٔ بچّه های شیرخوار بیت المال اند.و شیر خوردن مردم از پستان بیت المال که اکنون خشك شده، کنایه است از تقاضای عده ای از مردم برای دریافت بخششهای و هدایا از بیت المال،چنان که عثمان به آنها بخشش و هدایا می داد و در این راه بعضی را بر بعضی برتری می بخشید.ولی امام(علیه السلام)این کار را منع کرد .

فرموده است: و یحیون بدعة قد امیتت .

این کلام امام(علیه السلام)اشاره به همین فزون طلبی بی دلیل است که بر خلاف سنّت رسول خدا(صلی الله علیه و آله)و دو خلیفهٔ اوّل بوده است و بدعتی است در مقابل سنّت و مقصود از«اماتتها»کنار گذاشتن این بدعت است به وسیلهٔ امام(علیه السلام)در زمان خلافتش.

فرموده است:لیعودنّ الباطل فی نصابه این جملهٔ امام(علیه السلام)ترساندن مردم است از بازگشت به دوران باطل جاهلیّت و بدین سبب شنوندگان را برای جنگ بسیج می کند .

فرموده است: یا خیبة الدّاعی من دعا؟ این جمله به منزلهٔ تعجّب از فریبکاری بزرگی است که دعوت کنندگان مردم برای جنگ با آن حضرت به راه انداخته بودند،و جملهٔ«من دعا»و «ما اجیب»،پرسشی است بر سبیل تحقیر دعوت شدگان به جنگ و یارانشان، زیرا مردم عوام و بی اراده را جمع کرده بودند و دعوت برای یاری چیزی می کردند که باطل بود.

فرموده است:لو قیل ما انکر فی ذلك و ما امامه و فیمن سنّته و اللّه اذن لزاح الباطل عن نصابه و انقطع لسانه.

ص:668

این جملهٔ امام(علیه السلام)شرطیّهٔ متّصله است و معنای تقدیری آن این است که اگر جدال کننده ای از دعوت کنندگان به باطل،چیزی را از خلافت من و از امامی که از آن پیروی می کنند و از سنّتی که خواهان آن هستند سؤال کند،زبان حالشان گواهی می دهد که من امام آنها هستم و سنّت را من پاسداری می کنم.

در این صورت باطلی که بدان روآورده اند روشن شده و زبانشان قطع می شود.

به کار گرفتن لفظ لسان در این عبارت در حقیقت حذف مضاف الیهی را در تقدیر دارد،یعنی زبان صاحبش از جواب کوتاه می شود و انقطاع استعارهٔ برای سکوت و یا مجاز در کلام است،یعنی باطل جوابی ندارد.

فرموده است:و ما اظنّ الطّریق له فیه واضح حیث نهج این جمله عطف بر جملهٔ انقطع لسانه است.واضح مبتدا،فیه خبر،و جمله در محل نصب و مفعول دوّم برای فعل اظنّ می باشد.معنای جمله این خواهد بود:اگر سؤال کننده ای از عمل انحرافی آنها سؤال کند گمان نمی کنم بتوانند جواب درستی بدهند و در نتیجه زبانشان کوتاه می شود.

فرموده است:و اللّه ما طاب من قتلوه...الی قوله فنصروه.

این جملهٔ امام(علیه السلام)اشاره به کشته شدن عثمان و نکوهش آنهاست،از این جهت که قصاص خون عثمان را از امام می خواستند در حالی که عثمان قبل از کشته شدن از آنها عذر خواهی کرد،امّا آنها نپذیرفتند و وقتی عثمان در محاصرهٔ مردم بود از آنها یاری خواست و آنها با وجود قدرت یاری کردن وی را یاری نکردند.

فرموده است:و ایم اللّه لافرطنّ لهم حوضا انا ماتحه ثمّ لا یصدرون عنه بریء این جملهٔ امام(علیه السلام)در خطبهٔ دهم توضیح داده شد.

فرموده است:و لا یعبّون حسوة ابدا این جمله کنایه از دست نیافتن مخالفان امام(علیه السلام)به خلافت و یا به بعضی

از خواسته هایشان در مورد خلافت است چنان که مثلاً ما به دشمنان که خواهان چیزی است می گوییم:سوگند به خدا از آن چیزی نمی خوری و نمی آشامی فرموده است:انّها لطیّبة نفسی بحجّة اللّه علیهم و علمه فیه کلمهٔ«نفسی»به عنوان بدل از ضمیر متّصل به انّ،و یا به فعل مقدرّی که تفسیر کنندهٔ ضمیر است منصوب می باشد.و کلمهٔ«حجّة اللّه»اشاره است به اوامر خداوند متعال بر لزوم پیکار با جمعیّت سرکش،چنان که خداوند متعال می فرماید:

«فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللّهِ» (1).

بدین صورت هر امری و نهی خداوند که اطاعت نشود برهان حقّی است بر علیه انسان و هر برهان حقّی برهان خداست،یعنی من به اقامهٔ برهان حقّی بر علیه آنها راضیم و به آنچه انجام می دهند آگاهم.چه خوشنودیی برای خردمند کاملتر و چه پاکیزگی طینتی بزرگتر از این است که انسان پایبند حقّ باشد و دشمن او بر باطل و خارج از اطاعت خدا؟و خداوند متعال بر آنچه هر نفسی انجام دهد نظارت دارد.

فرموده است:و انّی داعیهم فمعذّر...الی قوله ناصر المؤمن این جملهٔ امام(علیه السلام)واضح است و نیاز به توضیح ندارد.

فرموده است:و لیس علیّ کفیل یعنی من برای این که از آنها بگذرم و بدانها امان دهم،در صورتی که توبه کنند،نیازی به ضامن ندارم.کلمات«شافیا»و«ناصرا»در جملهٔ امام(علیه السلام)به عنوان تمیز منصوب می باشند.

فرموده است:و مع کلّ صحیفة شاهدها و کاتبها «واو»ابتدای جمله حالیّه است و معنای جمله این است:اگر مخالفان از

1- سورهٔ حجرات(49):آیهٔ(9): [1]اگر دو گروه از مسلمین با هم ستیز کند با گروه ستم کننده پیکار کنید تا امر خدا را گردن نهد.

راه باطلشان بازنگردند تیزی شمشیر را به آنها حواله می کنم.

فرشتگان بزرگوار نویسندگانی هستند که آنچه ما انجام می دهیم می دانند و اعمال کسانی را که به آنها گماشته شده اند در دفتر مخصوصی می نویسند و در روز قیامت بدانها گواهی می دهند .

فرموده است: و من العجب بعثتهم الیّ ان ابرز للطّعان و ان اصبر للجلاد .

امام(علیه السلام)از تهدید آنها تعجّب می کند زیرا آنها بر شجاعت و جنگجویی و صبر بر مشکلات او واقفند،این سخن را امام(علیه السلام)به صورت استهزا و به عنوان تعجّب آورده است .

فرموده است: هبلتهم الهبول یعنی گریه کنندگان به حالشان گریه کنند.این عبارت از کلماتی است که عرب با آن نفرین می کند .

فرموده است: لقد کنت و ما اهدّد بالحرب و لا ارهب بالضّرب .

یعنی از جنگ و ستیز نمی ترسم .

فرموده است: و انّی لعلی یقین من ربّی و فی غیر شبهة من دینی .

این جمله تأکید امام(علیه السلام)است بر توانائی اش به جنگ و جذب دلهای شنوندگان به اطمینان به این که وی بحق از جانب خداست تا در جنگ و ستیز با بینش کامل از او پیروی کنند زیرا وقتی که انسان یقین کند که امام(علیه السلام)بر حقّ است و یاور دین خداست شبههٔ باطل در چهرهٔ یقینش نیست و بر مقاومتش در سختیها افزوده می شود و توانایی پیکارش افزون می گردد و در ناخوشایندها ثابت قدم می ماند.

بر عکس،آنها که چنین نباشند با دل شبهه ناك به جنگ می پردازند و چشم بصیرتشان پوشیده می ماند،یا به متاع دنیا دل می بندند و امور باطل آنها را رهبری می کند.

توفیق از خداوند متعال است.این جا پایان جلد اوّل است و اوّل جلد دوّم این کتاب را خواهید خواند.

فهرست مهمترین مطالب این مجلد

مقدمه مترجم

1-بیان احوالات شارح محقّق

2-مقدّمهٔ شارح محقّق

3-اشاره به بعضی از مباحث الفاظ

4-ویژگی الفاظ و حالاتی که نسبت به معانی پیدا می کنند

5-زیبایی که الفاظ نسبت به هر یك از حروف دارند.

6-زیبایی که الفاظ در رابطه با هر یك از کلمات مفرد پیدا می کنند

7-در بیان اقسام زیباییهای سخن

8-در بیان فرق میان جمله ای که به اسم یا به فعل خبر داده شود.

9-معنای حقیقت و مجاز و اقسام مجاز

10-در بیان معنای تشبیه و اقسام آن.

ص:672

درباره مرکز

بسمه تعالی

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملا مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیباني مي‌شود.

براي خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 88318722 ـ 021

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹