

مباحث لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی در آثار امام خمینی (س)

محمد تقی صرفی پور

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل اول:

مباحث لغوی در آثار امام خمینی(س)

مقدمه

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيد الانبياء والمرسلين محمد و

اهل بيته الطاهرين

نقش ادبیات عرب در علوم اسلامی نقش بسیار مهمی است. و علماء بخصوص فقهاء در آثار خود از مباحث ادبیات عرب بخوبی استفاده می نمودند. حضرت امام هم به این نقش واقف بودند و در آثار خود معمولاً در کنار بحث های تفسیری و عرفانی و فقهی و فلسفی از مباحث ادبیات عرب هم استفاده می کردند. مباحث لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی در اکثر آثار امام وجود دارد.

حضرت امام در ادبیات عرب تسلط بسیار خوبی داشتند و در این موضوع هم مجتهد بودند و گاه نظر ادبی ایشان برخلاف مشهور بود و خود صاحب نظر بودند.

ما در تالیف این رساله به سراغ آثار حضرت امام رفتیم و از بین آنها تعدادی از مباحث ادبی را انتخاب کردیم و چون اکثر آنها به زبان عربی بودند، علاوه بر متن اصلی عربی، ترجمه آنها را آوردیم. و از همین تعداد مباحث برگزیده متوجه چند نکته شدیم یکی اینکه حضرت امام مهارت بالایی در مباحث ادبی داشتند یعنی در ادبیات عرب مجتهد و کارشناس بودند. دوم اینکه فقیه و مجتهد هرچقدر دانشش در ادبیات بیشتر باشد در صدور فتاوی او دقت بیشتری به عمل می آید. نکته سوم اینکه همانقدر که یادگیری فقه و اصول برای حوزویان لازم است یادگیری ادبیات عرب هم بسیار لازم و ضروری است.

زمستان 1401. کرمانشاه

مباحث لغوی در آثار حضرت امام:

- 1- رب 2- عالمین 3- مالک 4- دین 5- نعبد 6- کلمه عقد 7- کلمه صعيد 8- رجس 9- میسر و قمار
- 10- کلمه طه 11- کلمه جهنم 12- لغت توکل 13- احسن عمل و بلا 14- غیبت 15- عزت 16- حرج
- 17- طهور 18- قساوت 19- نصوح

1 و 2- ربّ و عالمین

حضرت امام، درباره کلمه "ربّ" و "عالمین" در سوره حمد، فرموده‌اند:

قولُه تعالی: ① رَبِّ الْعَالَمِينَ ﷻ؛ «ربّ» اگر به معنای «متعالی» و «ثابت» و «سید» باشد، از اسمای ذاتیه است و اگر به معنای «مالک» و «صاحب» و «غالب» و «قاهر» باشد، از اسمای صفتیه است؛ و اگر به معنای «مرّبی» و «منعم» و «متمّم» باشد، از اسمای افعالیه است.

و «عالم» اگر «ما سوی الله» که شامل همه مراتب وجود و منازل غیب و شهود است باشد، «ربّ» را باید از اسمای صفات گرفت؛ و اگر مقصود «عالم ملک» است که تدریجی الحصول و الکمال است، مراد از آن اسم فعل است؛ و در هر صورت، در اینجا مقصود اسم ذات نیست؛ و شاید به

نکته‌ای، مراد از «عالمین» همین عوالم ملکیه، که در تحت تربیت و تمشیت الهیه به کمال لایق خود می‌رسد؛ و مراد از «ربّ» مرّبی، که از اسمای افعال است، باشد.^(۱)

و «ربّ» اگر از اسمای صفات باشد به معنی «مالک» و «صاحب» و اشباه آن، مراد از «عالمین» جمیع ما سوی الله ممکن است باشد؛ چه موجودات عالم ملک باشد یا موجودات مجرد غیبیه؛ و اگر از اسمای افعال باشد - که شاید ظاهرتر همین است - مراد از «عالمین» عالم ملک است فقط؛ زیرا که «ربّ» در آن وقت به معنی «مرّبی» است؛ و این معنا تدریج لازم دارد و عوالم مجرد از تدریج زمانی منزّه هستند. گرچه نزد نویسندگان به یک معنی، روح «تدریج» در عالم «دهر» متحقّق است؛ و به همان معنی اثبات حدوث زمانی به معنی روح زمان و دهریت تدریج، در عوالم مجرد نیز کردیم؛ و در مسلک عرفانی نیز حدوث زمانی را برای جمیع عوالم ثابت می‌دانیم، اما نه به آن طور که در فهم متکلمین و اصحاب حدیث آید.^۲

3- مالک

درباره کلمه "مالک" در مالک یوم الدین، حضرت امام نظراتی دارند. اما قبل از اینکه نظرات حضرت

1 امام خمینی، تفسیر سوره حمد بر گرفته از کتاب سر الصلوٰه، ص: 36

2 امام خمینی، تفسیر سوره حمد بر گرفته از کتاب سر الصلوٰه، ص: 38

امام را بیاوریم، نظر زمخشری صاحب تفسیر کشاف را ذکر می‌کنیم:^(۱)

خلاصه نظر زمخشری این است که مالک را چند وجه خوانده‌اند. از جمله ابوحنیفه خوانده: «مَلِكٌ

یَوْمَ الدِّینِ» ابوهیره خوانده: «مَلِكٌ بِالنَّصْبِ» و خود زمخشری «مَلِكٌ» رو انتخاب کرده است.^(۲)

اما نظرات حضرت امام، ایشان می‌فرمایند:

قوله تعالی: ﴿مَلِكٌ یَوْمَ الدِّینِ﴾؛ بسیاری از قرآء «مَلِكٌ»، به فتح میم و کسر لام، قرائت کرده‌اند و برای هر یک

از این دو قرائت ترجیحاتی ادبی ذکر کرده‌اند. حتی بعضی از بزرگان علما - رحمه الله - رساله نوشته در ترجیح

«مَلِكٌ» بر «مالک»؛ و چیزهایی که طرفین گفته‌اند طوری نیست که از آن اطمینانی حاصل شود.

آنچه به نظر نویسنده می‌رسد آن است که «مَلِكٌ» راجح بلکه متعین است؛ زیرا که این سوره مبارکه و

سوره مبارکه «توحید» مثل سایر سور قرآنیّه نیست، بلکه این دو سوره را چون مردم در نماز فرایض و نوافل

می‌خوانند، در هر عصری از اعصار صدها میلیون جمعیت مسلمان از صدها میلیون جمعیت‌های مسلمین شنیده‌اند

و آنها از صدها میلیون سابقها، همین طور به تسامع، این دو سوره شریفه به همین طور که می‌خوانند بی‌یک

حرف پس و پیش و کم و زیاد از ائمه هدی و پیغمبر خدا - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ و آله - ثابت است؛ و با اینکه اکثر

قرآء «مَلِكٌ» خواندند و بسیاری از علما ترجیح «مَلِكٌ» داده‌اند، مع ذلک این امور در این امر ثابت ضروری و

متواتر قطعی، ضرری نرسانده و کسی از آنها متابعت ننموده؛ و با اینکه علما تبعیت هر یک از قرآء را جایز

می‌دانند،

هیچ یک - آلا شاذی که اعتنا به قول او نیست - در مقابل این ضرورت، «مَلِكٌ» در نمازهای خود قرائت

نموده‌اند و اگر کسی هم «مَلِكٌ» را قرائت کرده، من باب احتیاط بوده و «مالک» را نیز گفته؛ چنانچه شیخ

علّامه ما در علوم نقلیه، حاج شیخ عبد‌الکریم یزدی - قدّس سرّه - به خواهش یکی از علمای اعلام معاصر

«مَلِكٌ» را نیز می‌گفتند؛ ولی این احتیاط بسیار ضعیفی است، بلکه به عقیده نویسنده مقطوع الخلاف است.

و از این بیان که شد ضعف این مطلب معلوم می‌شود که گفته‌اند در خطّ کوفی «ملک» و «مالک» به هم

اشتباه شده؛ زیرا که این ادّعا را شاید در سوری که کثیر التّداول در السنه نیست، بتوان گفت - آن هم علی

1 امام خمینی، تفسیر سوره حمد بر گرفته از کتاب سر الصلوة ، ص: 40

2 زمخشری. الکشاف. ج 1 ص 6

اشکال - ولی در مثل چنین سوره‌ای که ثبوت آن از روی تسامع و قرائت است - چنانچه پر واضح است - ادعایی بس بی‌مغز و گفته‌ای بس بی‌اعتبار است.

و این کلام که ذکر شد در «کفواً» نیز جاری است؛ زیرا که قرائت با «واو» مفتوحه و «فاء» مضمومه - با آنکه فقط قرائت عاصم است - مع ذلک آن نیز به تسامع بالضروره ثابت است؛ و قرائات دیگر معارضه با این ضرورت نکرده، گرچه بعضی به خیال خود احتیاط می‌کنند، و مطابق قرائت اکثر که با ضم «فاء» و «همزه» است قرائت می‌کنند، ولی این احتیاط بیجایی است^(۱)

و اگر چنانچه در روایاتی که امر شده، مثل قرائت ناس قرائت کنیم،^(۲) مناقشه شود - چنانچه جای مناقشه هم هست و مظنون آن است که مراد از آن روایات این باشد که همین طور که نوع مردم قرائت می‌کنند قرائت کنید نه آنکه مخیر هستید میان قرائات سبع مثلاً - آن وقت قرائت «مَلِک» و «کفواً» به غیر آن طور که مشهور در بین مسلمین و مسطور در صحف است غلط می‌شود؛ و در هر صورت، احتیاط قرائت آنهاست به طوری که بین مردم متداول و در السنه مشهور و در قرآن مسطور است، زیرا که آن طور قرائت در هر مسلکی صحیح است؛ و الله العالم.^(۳)

4- دین

حضرت امام (رض) درباره معنی کلمه "دین". در ایه ① مالک یوم الدین.... ﷻ فرموده‌اند:

تنبیه ادبی

در تفاسیر متداوله که دیدیم، یا از آنها نقل شده، «دین» را به معنای جزا و حساب دانسته‌اند و در کتب لغت نیز به

این معنی ذکر شده و به قول شعرای عرب، استشهاد شده، مثل قول شاعر:

وَاعْلَمْ بِأَنَّكَ مَا تَدِينُ تُدَانُ؛^(۴)

و قول منسوب به شهل بن ربیع:

1 امام خمینی، تفسیر سوره حمد بر گرفته از کتاب سر الصلوة، ص: 50

2 وسائل الشیعة؛ ج 4: کتاب الصلاة؛ «ابواب القراءة فی الصلاة»، باب 74، ص 821، ح 1- 3.

3 گرچه جواز قرائت مطابق یکی [از] قرائات قراء علی الظاهر اجماعی است.

4 و بدان همان طور که کیفر می‌دهی جزا داده می‌شوی.

وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدْوَانِ، دِنَاهُمْ كَمَا دَانُوا؛^(۱)

و گفته‌اند «دیان» که از اسمای الهیه است، نیز به همین معنی است؛ و شاید مراد از «دین»، شریعت حقّه باشد و چون در روز قیامت آثار دین ظاهر گردد و حقایق دنییه از پرده بیرون افتد، از این جهت آن روز را «روز دین» باید گفت؛ چنانچه امروز «روز دنیا» است، زیرا که روز ظهور آثار دنیاست و صورت حقیقه دین، ظاهر نیست و این شبیه قول خدای تعالی است که می‌فرماید: ① وَ ذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ ﷻ^(۲) و آن آیاتی است که حق تعالی به قهر و سلطنت با قومی رفتار کند؛ و روز قیامت هم «یوم الله» است و هم «یوم الدین» است؛ زیرا که روز ظهور سلطنت الهیه و روز بروز حقیقت دین خداست^(۳)

5- نَعْبُدُ

حضرت امام (رض) درباره کلمه "نَعْبُدُ" در ایاک نعبد، فرموده اند....:

فائدة

«عبادت» را اهل لغت (منبع ذکر شوی) به معنای غایت خضوع و تذلل دانسته‌اند؛ و گفته‌اند چون عبادت اعلا مراتب خضوع است، پس لایق نیست مگر برای کسی که اعلا مراتب وجود و کمال و اعظم مراتب نعم و احسان را دارد؛ و از این جهت عبادت غیر حق شرک است؛ و شاید «عبادت» - که در فارسی به معنای «پرستش» و «بندگی» است - در حقیقتش بیش از این معنی که گفته‌اند مأخوذ باشد؛ و آن عبارت است از خضوع برای خالق و خداوند؛ و از این جهت، این طور از خضوع ملازم است با اتّخاذ معبود را اله و خداوند، یا نظیر و شبیه و مظهر او، مثلاً؛ و از این جهت، عبادت غیر حق تعالی شرک و کفر است؛ و اما مطلق خضوع بدون این اعتقاد یا تجزّم به این معنی - و لو تکلفاً - و لو به غایت خضوع برسد، اسباب کفر و شرک نمی‌شود؛ گرچه بعضی انواع آن حرام باشد، مثل پیشانی به خاک گذاشتن برای خضوع؛ و این گرچه عبادت و پرستش نیست، ولی ممنوع است شرعاً علی الظاهر. پس احتراماتی که صاحبان مذاهب از بزرگان مذهب خود می‌کنند با اعتقاد به آنکه آنها بندگانی هستند که در همه چیز محتاج به حق تعالی

1 و جز دشمنی چیزی نماند، کیفرشان دادیم آن چنان که آنها جزا دادند؛ فلما صرّح اصبح الشرّ و أُمسی و هو عریان z و لم یبق سِوَى الْعُدْوَانِ دِنَاهُمْ كَمَا دَانُوا سهل بن شیبان؛ جامع الشواهد؛ «باب الفاء بعده اللام»، ص 216.

2 (1) روزهای خدا را به یادشان آور(ابراهیم/ 5).

3 امام خمینی، تفسیر سوره حمد بر گرفته از کتاب سر الصلوة ، ص: 58

هستند- در اصل وجود و کمال آن- و عباد صالحی هستند که با آنکه مالک نفع و ضرر و موت و حیات خود نیستند، به واسطه عبودیت، مقرب درگاه و مورد عنایات حق تعالی و وسیله عطیات اویند، به هیچ وجه شائبه شرک و کفر در آن نیست؛ و احترام خاصان خدا، احترام او و «حبّ خاصان خدا، حبّ خداست».^(۱)

6- عقد

حضرت امام (رض) در ارتباط با معنای لغت "عقد" در ایه شریفه ① اوفوا بالعقود^(۲) بحث خیلی مفصلی فرموده اند :

ابتدا خلاصه ترجمه عبارات حضرت امام را می آوریم:

معنی عقد و عهد فرق دارد، و عقد به معنی عهد یا عهد محکم و شدید یا مؤکدترین عهدها نیست.

و شاهد ما بر این مطلب این است که عهد حقیقت است در معاهده های اعتباری بین اشخاص و در مثل آنجا که گفته می شود: (با خداوند عهد بستم). ولی عقد استعاره و مجاز است در معنای عقدی اعتباری؛ که به این مطلب هم اعتبار و هم وجدان شهادت می دهد و هم بعضی از بزرگان ادب و لغت چنین گفته اند، مثل صاحب (مجمع البیان) و بیضاوی^۳ و صاحب (کشاف)،

البته ظاهراً عقد و عهد از نظر مصداق عموم و خصوص من وجه هستند، بعضی مواقع اتفاق می افتد که عقد و عهد با دو اعتبار بر یک مصداق، صدق می کنند.

[نقد دیدگاه برخی مفسران]

و عجب از صاحب (مجمع البیان) و (مجمع البحرین) است که گفته اند: (عقد و عهد با هم فرقی ندارند، در عقد معنای طلب وثوق و شدت وجود دارد و عقد فقط بین دو طرف عقد کننده واقع می شود، ولی عهد را گاهی یک نفر انجام می دهد و خودش متعهد می شود، پس همه عهدها عقد است، ولی همه عهدها عهد نیست.^۴

1 امام خمینی، تفسیر سوره حمد بر گرفته از کتاب سر الصلوة، ص: 68

2 المائدة(5): 1

3 تفسیر بیضاوی، ج1، ص253

4 طبرسی، مجمع البیان، ج3، ص232، طریحی، مجمع البحرین ج3، ص103

آشکار است که از این حرف لازم می آید تا عهد اعم از عقد باشد، و عکس این نباشد، و شاید کاتبان اشتباه کرده باشند، اگر چه بعید است.

مثل این اشتباه برای بعضی از اهل تحقیق اتفاق افتاده است، که همهء عهدها را عقد دانسته، ولی همه عقدها را عهد نگرفته، با اینکه بر این باور است که عهد، مطلق جعل و قرار است، مثل چیزهایی که خداوند در منصب ها قرار داده، مانند امامت و خلافت و مثل تکالیف خداوند و قرار دادن عقد را چیزی به چیزی مراجعه کن به کلام او.^۱

در مورد معنی لغت "عقد" در ایه شریفه "وفوا بالعقود"^۲ احتمالاتی است:

1- عقود یا جمع "عقد" به فتح عین است که عقد یک ربط مخصوص در طناب است، و برای عقدهای اعتباری عاریه گرفته شده، با این ادعا که در تبادل دو اضافه که گمان می شود که مثل دو طناب هستند، گره ای ایجاد می شود، مانند گره ای که در طناب ایجاد می شود. پس عقود مخصوص چیزهایی است که در انه نوعی تبادل وجود دارد مانند بیع و اجاره و صلح و چیزهایی که در انها تبادل نیست عقد نیستند مانند نکاح و هبه و وقف و ایقاعات

2- خود ایجاد و قبول بمنزله ارتباط طناب و گره طناب است که در این صورت عقد شامل همه عقدها می شود ولی شامل ایقاعا نمی شد

3- یا این که عقود جمع "عقد" به کسر عین به معنی گردنبند^۳ بگیریم که در این صورت استعاره است برای مطلق چیزی که آوردنش لازم است پس شامل همه عقدها و ایقاعات می شود.

که با چشم پوشی از قرائن خارجی، معنی اول برای عقود روشن تر می باشد. اما با توجه به روایت امام صادق ع در باره ایه مذکور، عقد به معنی عهد است.^۴

ولی چون علماء شیعه همیشه به این ایه برای عقدهای اصطلاحی استناد می کرده اند باید بگوییم که در اینجا یک لفظ در بیشتر از یک معنی (عقد و عهد) استفاده شده است.

یا بگوییم که عقد از "عقد العسل" است یعنی عسل یا شیره سخت شده است^۵ یا به معنای محکم شد^۶.

^۱ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۴

^۲ مانده، ۱/۵

^۳ قاموس المحيط ج ۱، ص ۳۲۷، تاج العروس، ج ۲، ص ۴۲۷

^۴ تفسیر علی بن ابراهیم، ج ۱، ص ۱۶۰ ذیل ایه

^۵ لسان العرب، ج ۹، ص ۳۱۰

^۶ المنجد، ص ۵۱۸

بلکه گاهی گفته می شود که منظور از "العقود" در ایه مذکور عهدهایی است که در عقد ولایت واقع می شود

و اینکه به لفظ جمع آمده به این خاطر است که با تعدد اشخاص یا تعدد موارد، عقد هم متعدد می شود.²

متن عربی حضرت امام (رض) اینگونه است:

يختلف معنى العقد والعهد، و ليس العقد هو العهد، أو العهد المشدد، أو أوكد العهود.

و الشاهد عليه: مضافاً إلى ما مرَّ أنَّ العهد حقيقة في المعاهدات الاعتبارية بين الأشخاص، و في مثل: «عاهدت الله» و

العقد استعاره و مجاز في المعاني العقدية الاعتبارية، كما يشهد به الاعتبار والوجدان، و يظهر من بعض أئمة الأدب و

اللغة، كصاحب «مجمع البيان»، و البيضاوي⁽³⁾ و صاحب «الكشاف» كما مرَّ آنفاً.

و العجب ما اتفق لصاحبي «المجمعين» حيث قالوا: «الفرق بين العقد و العهد أنَّ العقد فيه معنى الاستيثاق و الشدّة، و لا

يكون إلّا بين المتعاقدين، و العهد قد ينفرد به الواحد، فكلّ عهد عقد، و لا يكون كلّ عقد عهداً»⁽⁴⁾. انتهى.

و أنت خبير: بأنّ لازم ما ذكر أعمية العهد من العقد، لا العكس، و لعلّ الاشتباه من النسخ و إن كان بعيداً.

و وقع نظير هذا الاشتباه لبعض أهل التحقيق، فجعل كلّ عهد عقداً، و لا عكس، مع ذهابه إلى أنّ العهد هو مطلق الجعل

و القرار، كمجعولاته تعالى في المناصب، كالإمامة و الخلافة، و كتكاليفه تعالى، و جعل العقد ربط شيء بشيء⁽⁵⁾،

فراجع كلامه.⁽⁶⁾

7- الصعيد

در باره لغت "الصعيد" که در ایه شریفه^① قَتَيْمَمُوا صَعِيداً طَيِّباً آ آمده نیز حضرت امام بحث مفصلي را

دارند که در خور توجه است و نشان از تبحر امام در باره اقوال لغویین در موضوعات مختلف دارد.⁽⁷⁾

اما قبل از پرداختن به دیدگاه حضرت امام(رض)، ابتدا نظر لغویین و فقها درباره لغت "تیمم" و "الصعيد"

¹ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 199

² ن.ک: مامقانی، حاشیه المکاسب، ج 2، ص 7، سطر 16

³ تفسیر البيضاوي 1: 253.

⁴ مجمع البيان 3: 232، مجمع البحرين 3: 103.

⁵ حاشية المکاسب، المحقق الأصفهاني 1: 35 / السطر 11 17.

⁶ کتاب البيع، ج 1، ص: 103

⁷ کتاب البيع، ج 1، ص: 110

می اوریم:

حکم تیمم از جمله احکام ثانویه‌ای است که برای موقعیت‌های خاص و جهت تخفیفی به مکلفان وضع شده است. در همین راستا پروردگار می‌فرماید: ① إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا غَفُورًا ②

معنای «تیمم» در لغت و اصطلاح

«تیمم» مصدر باب تفعّل از ریشه «أَمَّ يَأُمُّ» یا «يَمَّ يَمِّمٌ» بر وزن فَعَلَ يَفْعُلُ بوده و در لغت به معنای قصد کردن است^(۳) و در آیات شریفه نیز «تَيَمَّمُوا» به معنای «اقصدوا» معنا و تفسیر می‌شود.^(۴)

مفسران و فقهای فریقین اختلاف چندانی در معنای اصطلاحی «تیمم» نداشته و با اندک تفاوتی در تعبیر و الفاظ، در معنای آن اتفاق نظر دارند. قدر جامع تمام تعریف‌ها را می‌توان چنین خلاصه کرد: «تیمم»، عبارت است از مسح پیشانی و دو دست - یا بنا بر قول اهل سنت، مسح صورت و دو دست - به خاک یا هر آنچه سطح بیرونی زمین از آن تشکیل شده است^(۵) که البته باید به قصد قربت بوده و برای مباح کردن چیزهایی که مشروط به تیمم است انجام شود^(۵)

اما در معنای «صعید» بین لغویون، فقها و مفسران اختلاف دیدگاه وجود دارد که به برخی از آنها اشاره و سپس دیدگاه مشهور را که کاربرد عملی در باب تیمم دارد، بیان خواهیم نمود.

معنای صعید در لغت

1 و اگر بیمارید، یا مسافر، و یا «قضای حاجت» کرده‌اید، و یا با زنان آمیزش جنسی داشته‌اید، و در این حال، آب (برای وضو یا غسل) نیافتید، با خاک پاکی تیمم کنید! (به این طریق که) صورت‌ها و دست‌هایتان را با آن مسح نمایید. خداوند، بخشنده و آمرزنده است.»، نساء، 43

2 محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، ج 1، ص 500، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق، داودی، صفوان عدنان، ص 893، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول، 1412 ق
3 طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محقق، بلاغی، محمد جواد، ج 3، ص 82، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، 1372 ش.

4 «روی زمین اعم از خاک و سنگ».

5 بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، محقق، مصحح، ایروانی، محمد تقی، مقرر، سید عبد الرزاق، ج 4، ص 243، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، 1405 ق؛ مجمع البحرین، ج 6، ص: 191؛ معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، ج 1، ص 500 - 501.

«صعید»؛ بر وزن فعل، اسم مفردی است که جمع آن «صُعْد» و «صُعْدَات»^(۱) است، مانند «طریق» که جمع آن «طُرُق» و «طُرُقَات» است^(۲)

1- صعید به معنای هر آن چیزی است که لایه بیرونی زمین را تشکیل می‌دهد. خاک باشد یا غیر خاک؛ مانند سنگ، ماسه و...، کم باشد یا زیاد.^(۳)

2- صعید به معنای بخش‌های مرتفع زمین است که به زمین‌های بلند و مرتفعی که در مقابل زمین‌های پست قرار دارند، صعید گفته می‌شود.

3- صعید به معنای زمینی است که ماسه و نمک با آن مخلوط نباشد.

4- به معنای زمین پاک است.

5- تنها به معنای خاک است^(۴)

6- تنها به معنای خاک پاک است.

7- به معنای زمین صاف و بدون ناهمواری است

8- به معنای خاکی است که دارای غبار باشد^(۵)

و...^(۶)

با وجود این همه اختلاف، اما فردی مانند «زجاج» ادعا کرده‌است که خلافتی میان اهل لغت نمی‌بینم که «صعید» به

معنای هر آن چیزی است که لایه بیرونی زمین را تشکیل می‌دهد^(۷)

معنای صعید در اصطلاح فقها و مفسران

1 «صعدات، جمع الجمع است».

2 مجمع البحرین، ج 3، ص 87.

3 فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج 2، ص 339، قم، منشورات دار الرضی، چاپ اول، بی‌تا.

4 جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، محقق، مصحح، احمد عبد الغفور عطار، ج 2، ص 498، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول، 1410ق؛ کتاب العین، ج 1، ص 290.

5 المفردات فی غریب القرآن، ص 484.

6 ر. ک: لسان العرب، ج 3، ص 254 - 255.

7 مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج 3، ص 82.

مفسران و فقها^(۱) نیز با تأثیرپذیری از اختلافات موجود در کتب لغوی، نظرات نسبتاً متفاوتی در مورد معنای اصطلاحی «صعید» ارائه کرده‌اند اما مشهور آنان معتقدند که این واژگان در آیه شریفه به معنای تمام لایه بیرونی زمین است، چه خاک باشد، چه سنگ و....^(۲) البته برخی نیز گفته‌اند که «صعید» تنها به معنای خاک پاک و پاکیزه است^(۳)

به هر حال مشهور فقهای امامیه با جمع بین روایات وارده در باب تیمم می‌گویند: تیمم بر مطلق وجه الارض یعنی هر چیزی که از جنس زمین باشد جایز است، اعم از خاک، رمل، سنگ‌ریزه، سنگ، شن و ماسه که از زمین به وجود آمده باشد و اختصاص به تراب و خاک خاصه ندارد. و ذکر تراب و خاک در برخی از روایات باب تیمم، از باب بیان کامل‌ترین افراد و مصادیق برای ارض است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که صعیدی که در آیه شریفه مأمور به تیمم بر آن شده‌ایم، در اصطلاح فقهی به معنای «مطلق وجه الارض» یا همان لایه بیرونی زمین می‌باشد^(۴)

این خلاصه ای بود از نظرات لغویین و فقها درباره لغت "الصعید" اما حضرت امام نظرشان چیست؟

ابتدا ترجمه متن عربی: ایشان می‌فرمایند:

علماء لغت درباره معنای لغت "الصعید" اختلاف دارند. عده ای از لغویین از جمله در کتاب العین و المحيط و الاساس و المفردات و عده ای دیگر آن را "وجه الارض"^۵ یعنی "روی زمین" معنی کرده‌اند. حتی زجاج گفته "در این مورد کسی از لغویین را نمی‌شناسد که در این مورد اختلاف داشته باشد"^۶ و در کتاب "المعتبر" این معنی را

1 ر. ک: امام خمینی، کتاب الطهارة، ج 2، ص 142 - 146، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، بی‌تا؛ خوانساری، سید محمد تقی و اراکی، محمد علی، رسالة فی الدماء الثلاثة و أحكام الأموات و التیمم، مقرر، اراکی، محمد علی، ص 469 - 470، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ اول، 1415ق.

2 همان؛ طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 5، ص 229، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، 1417ق.
3 قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محقق، درگاه‌ی، حسین، ج 3، ص 416، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، 1368ش.

4 ر. ک: سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، محقق، مصحح، مؤسسه المنار، ج 4، ص 377 - 381، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم، 1413ق.

⁵ کتاب العین 1: 290، القاموس المحيط 1: 318، أساس البلاغة: 254، المفردات فی غریب القرآن: 280، المصباح المنیر: 339، معیار اللغة 1: 315.

⁶ انظر معجم مقاییس اللغة 3: 287، لسان العرب 7: 344.

از لغویین فاضل حکایت کرده است^۱ و در بحار گفته: "صعید شامل سنگ می شود همانطور که بزرگان لغت و تفسیر به آن تصریح کرده اند"^۲ و در کتاب "الوسيلة" گفته: "بسیاری از علماء لغت، صعید را به وجه الارض تفسیر کرده اند و بعضی گفته اند این اجماعی است."^۳.... ولی عده دیگری از لغویین آن را به معنی خاک گرفته اند مانند الصحاح و اصمعی و ابی عبیده^۴.... و بعضی گفته اند که بین خاک خالص و روی زمین بلکه جاده ای که در آن گیاه نباشد، مشترک لفظی است....

حضرت امام بعد از نقل این اقوال، می فرمایند: "بخاطر اختلاف زیادی که لغویین باهم در باره لغت صعید دارند ما نمی توانیم به لغویین در این مورد اعتماد کنیم."^۵ این خلاصه نظر حضرت امام درباره لغت صعید بود. اما متن عربی حضرت امام در باره کلمه صعید:

اختلاف اللغویین فی معنی «الصعید»

و قد اختلفت كلمة أهل اللغة و العربية فی معنی «الصعید» فعن «العین» و «المحیط» و «الأساس» و «المفردات» للراغب و جمع آخر: «أنه وجه الأرض»^(۶) بل عن الزجّاج: «أنه لا يعلم اختلافاً بین أهل اللغة»^(۷) و عن «المعتبر» حکایته عن فضلاء أهل اللغة^(۸).

و عن «البحار»: «أن الصعید يتناول الحجر، كما صرح به أئمة اللغة و التفسیر»^(۹) و عن «الوسيلة»: «قد فسّر كثير من علماء اللغة الصعید بوجه الأرض و ادّعى بعضهم الإجماع علیه»^(۱۰).

^۱ المعتبر ۱: 372.

^۲ بحار الأنوار 78: 143.

^۳ لم نعثر علیه فی الوسيلة و لكن نقل عنه فی الجواهر و لعلّ الصحيح هو الوسائل.

^۴ الصحاح 2: 498، انظر جمهرة اللغة 2: 654، معجم مقاییس اللغة 3: 287.

^۵ امام خمینی، کتاب الطهارة، ج 2، ص: 146

^۶ کتاب العین 1: 290، القاموس المحیط 1: 318، أساس البلاغة: 254، المفردات فی غریب القرآن: 280، المصباح المنیر: 339، معیار اللغة 1: 315.

^۷ انظر معجم مقاییس اللغة 3: 287، لسان العرب 7: 344.

^۸ المعتبر 1: 372.

^۹ بحار الأنوار 78: 143.

^{۱۰} لم نعثر علیه فی الوسيلة و لكن نقل عنه فی الجواهر و لعلّ الصحيح هو الوسائل.

و استدللّ بعضهم بكونه وجه الأرض بقوله تعالى:

﴿فَتُصْبِحُ صَعِيداً زَلَقاً﴾^(١)

و قول النبی (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ): «يحشر الناس يوم القيامة حفاةً عراةً على صعيد واحد»^(٢)

أى أرض واحدة؛ لعدم تناسب التراب^(٣).

و عن جمع من أهل اللغة: «أنه التراب» كـ«الصحاح» و الأصمعي و أبى عبيدة^(٤) بل عن ظاهر «القاموس» و بنى

الأعرابي و عباس و فارس^(٥) بل عن السيد حكايته عن أهل اللغة^(٦).

و يظهر من بعضهم الاشتراك اللفظي بين التراب الخالص و مطلق وجه الأرض، بل و الطريق لا نبات فيه، قال فى

«مجمع البحرين»: «و الصعيد: التراب الخالص الذى لا يخالطه سَبَخٌ و لا رمل نقلًا عن «الجمهرة»^(٧). و الصعيد أيضاً:

وجه الأرض تراباً كان أو غيره، و هو قول الزجاج.. حتّى قال: لا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة فى ذلك، فيشمل الحجر و

المدر و نحوهما. و الصعيد أيضاً: الطريق لا نبات فيها. ...

و كيف كان: لا يمكن لنا الاتكال فى معنى «الصعيد» على قول أهل اللغة مع هذا الاختلاف الفاحش بينهم^(٨).

8 و 9- الرّجس و الميسر

درباره لغت "الرجس" و "الميسر" در ایه شریفه ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْإِنصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ

الشيطان فاجتنبوه﴾ حضرت امام بحث مفصلی کرده اند.

حضرت امام (رض) فرموده اند:

انظر جواهر الكلام 5: 122، وسائل الشيعة 3: 352، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب 7، ذيل الحديث 7.

1 الكهف(18): 40.

2 تفسير علي بن إبراهيم 2: 64، بحار الأنوار 7: 101 / 9.

3 المعتبر 1: 373، جواهر الكلام 5: 122.

4 الصحاح 2: 498، انظر جمهرة اللغة 2: 654، معجم مقاييس اللغة 3: 287.

5 القاموس المحيط 1: 318، تنوير المقاييس من تفسير ابن عباس: 71، معجم مقاييس اللغة 3: 287.

6 انظر المعتبر 1: 372 373.

7 جمهرة اللغة 2: 654.

8 امام خميني، كتاب الطهارة، ج2، ص: 146

درباره اجماع علمای شیعه - بلکه مسلمانان - بر نجاست خمر سخن بسیار گفته شده است.

[گفته اند:] این آیه شریفه هم بر نجاست شراب دلالت می کند: (إنما الخمر و المسر و الانصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه)،^۱ بنابراین (الرجس) را یا مطلقاً، یا فقط در این آیه به معنی نجس بگیریم؛ و این معنا را یا به خاطر اجماعی که در کتاب (تهذیب) گفته شده که (رجس) در این آیه به معنای نجس است^۲، می گوئیم، یا به خاطر مناسبتی که در این آیه هست، که خداوند وجوب اجتناب از این چیزها را بر رجس و از عمل شیطان بودن، متفرع کرده است.

و تفریع بر مطلق رجس و پلیدی که مشترک است بین چیزی که اشکال ندارد و اجتناب از آن واجب نیست و بین چیزی که اشکال دارد و باید از آن اجتناب شود، مناسب نیست. بنابراین دست برداشتن از خود عنوان ها و مرتب کردن بر رجس و پلیدی، فقط مناسب این است که رجس به معنای نجس باشد که وجوب اجتناب از آن برای همه معلوم است.

و معنای نجس را برای رجس، تأیید می کند این که کلمه (رجس) بر گوشت خوک اطلاق شده است، یا اینکه در آیه دیگری^۳ بر گوشت خوک و مردار و خون اطلاق شده است، و همچنین در بعضی روایات بر گوشت خوک و شراب اطلاق شده است. و شاید این اطلاق در روایات از آیه قرآن تبعیت کرده باشد.

و بنابراین که باب مجاز، همیشه از قبیل استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست، بلکه از قبیل این است که چیزی که حقیقتاً مصداق ماهیت نیست، مصداق ماهیت معرفی می شود، و تطبیق معنای حقیقی که لفظ در آن استعمال شده، بر آن لفظ، همان طور است که در جای خودش گفته شده است.

بنابراین، در بحث ما و در آیه شریفه، کلمه (الرجس) به معنای نجس به کار رفته که نجس با بیانی که گفتیم یکی از معانی رجس است، و ادعا شده آن سه چیزی که در آیه بعد از خمر ذکر شده مصداق رجس هستند که در واقع چیزی که نجس نبوده ولی نازل منزله نجس فرض شده، به خاطر قرینه عقلی که بر آن داریم، ولی در خمر قرینه ای بر نازل منزل شدن و ادعا نداریم، به این جهت در خمر حمل بر معنای حقیقی می شود، پس نجاست آن ثابت می شود.

^۱ مائده ۹۰/۵

^۲ شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۷۸، ذیل حدیث ۸۱۶

^۳ انعام ۱۴۵/۶

لیکن بعد از همه این مباحث، اثبات نجاست خمر با آیه شریفه محل اشکال و مناقشه است که مجالی برای بحث مفصل آن نیست

[منظور از میسر هر گونه قمار است]

نزدیک تر به واقع این است که منظور از میسر مطلق قمار است، همان طور که در بعضی از کتاب های لغت مثل مجمع البحرین و المنجد، همین معنا برای میسر معنا شده است،^۱ همچنین از برخی کتابهای ادبیات و برخی از تفاسیر مانند مجمع البیان این معنا استفاده می شود، و همین معنا برای میسر از ابن عباس و ابن مسعود و مجاهد و قتاده و حسن [بصری] نقل شده است.^۲ و تأیید این معنا این که میسر در مقابل ازلام است که قمار عرب محسوب می شود. و روایات هم بر این معنا شهادت می دهد:

مثل روایتی که جابر از ابوجعفر(ع) نقل می کند که امام فرمود:

وقتی که این آیه بر پیامبر نازل شد: (إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) گفته شد: ای پیامبر خدا میسر چیست؟ پیامبر فرمود: (کل ما تقوم به حتی الکعب و الجوز)؛ هر چیزی که با آن قمار کنند حتی اگر تاس تخته نرد (مکعب وسیله قمار) و گردو باشد.^۳

و از تفسیر عیاشی نقل است که راوی می گوید:

شنیدم امام رضا(ع) می گفت: (المیسر هو القمار)؛ میسر همان قمار است.

و از امام رضا (ع) روایت شده که فرمود:

همانا شطرنج و نرد و چهارده (وسیله قمار)^۴ و هر چیزی که با آن قمار می شود، میسر است.

و همین معنای قمار با ماده یسر مناسبت دارد، و در کتاب مجمع البیان آمده است: (اصل میسر از یسر و سختی و دشواری است بر خلاف عسر که راحتی است).^۵ و در کتاب مجمع البحرین است: (میسر قمار است، و گفته شده: هر چیزی که بر آن قمار شود میسر است حتی بازی بچه ها با گردو که با آن قمار می کنند...)^۱

^۱ طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۵۲۰-المنجد، ص ۹۲۴

^۲ مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۵۷ در تفسیر ای ۲۱۹ بقره-همچنین تفسیر الحسن البصری، ج ۱، ص ۱۴۹ و ۳۴۰، تحقیق محمد عبدالرحیم

^۳ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۶۵، کتاب التجاره، باب ۲۵ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۴

^۴ در مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۰۶ آمده است که اربعه عشر، وسیله قمار است که به دو هفت تائی از نقره تقسیم شده و با آن قماربازی می کنند.

^۵ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۳۶۹، در تفسیر آیه ۹۰ مائده

و چنین گفته: (و گفته می شود: به این خاطر نام آن را میسر گذاشته اند که گرفتن مال دیگری در این کار بدون سختی و دشواری نمی شود).^۲....

و روایتی که از تفسیر عیاشی حکایت شده که یاسر خادم امام رضا(ع) می گوید:

از امام درباره میسر سؤال کردم امام فرمود: (هر چیزی که تفل قرار داده شود). راوی می گوید: (منظور از تفل درهم (سکه) یا هر چیزی است که به عنوان گرو قرار می دهند و بر آن قمار می کنند).

معنی لغت " تفل یا نفل "

کلمه (تفل) در کتاب وسائل مختلف ضبط شده: در یک مورد با تاء و فاء آمده است. و در یک مورد دیگر با ثاء سه نقطه و قاف است.^۳ و در موردی با نون و عین ضبط شده است. در لغت معنایی مناسب با این معنا که در روایت برای کلمه تفل شده مشخص نیست. و شاید با نون و فاء حرکت دار باشد [نفل] به معنای غنیمت، پس چیزی که بین دو نفر گرو گذاشته شده نفل و غنیمت است....

و بعید نیست بگوئیم که میسر و قمار بر بازی با وسایلی بدون گرو گذاشتن صدق نمی کند، همانطور که نظر بسیاری از لغویین هم همین است، مانند صاحب کتاب قاموس و مجمع البحرین و المنجد، و منتهی الارب^۴، و آنچه از کتاب لسان العرب حکایت شده^۵، در همه این کتاب ها قید رهان و گرو گذاشتن برای قمار، ذکر شده است.

در کتاب قاموس چنین آمده ؛ (قامره مقامره و قماراً فقمرة: گرو گذاشت، بر او پیروز شد) و در کتاب المنجد چنین آمده است: (قمر یقمر قمراً): گرو گذاشت و قماربازی کرد). بعد از آن آورده است: (قامره مقامره و قماراً: با او گرو گذاشت و با او قمار بازی کرد) تا اینکه می گوید: قوم قمار کردند: گرو گذاشتند و قمار بازی کردند. تا آنجا که می گوید: (قمار مصدر است به معنای هر بازی است که در آن شرط شود که برنده و پیروز، چیزی را از بازنده بگیرد، فرقی ندارد این بازی با ورق باشد یا چیز دیگر).^۶

^۱ طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۵۲۰

^۲ تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص ۳۰۹-۳۱۲

^۳ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۴۱ در تفسیر ایه ۹۰ مائده

^۴ صفی پور، عبدالرحیم، منتهی الارب، ج ۳ و ۴، ص ۱۰۵۷

^۵ ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۱۱۵

^۶ فیروز ابادی، قاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۲۵

^۷ المنجد، ص ۶۵۳

و در کتاب مجمع البحرین آمده: (قمار، به کسر قاف: مقامره و قمار کردند، یعنی قمار بازی کردند و بازی با وسائلی که برای قمار است، هر نوع وسیله ای که باشد، مثل شطرنج و نرد و چیزهای دیگر. و اصل قمار، گرو گذاشتن برای بازی با یکی از این وسائل است، و گاهی به بازی و قمار با انگشتر و گردو گفته می شود). همین معنا از کتاب مقنع هم فهمیده می شود^۱، که این کتاب به شهادت شیخ صدوق از متون روایی است. البته بعضی از علما مطلق مبارزه [در بازی] را قمار می دانند^۲. ولی این نظر ثابت نشده، و اگر ثابت شود معنایی است اعم از معنای حقیقی و مجازی، و اگر هم آن را معنای حقیقی بدانیم، مخالف نظر عرف است، و همیشه معنای عرفی بر معنای غیر عرفی مقدم است، تأمل کن.

[تفسیر میسر و بیان مراد از آن]

انصاف این است که اثبات کردن صدق میسر بر آنچه ذکر شد، مشکل است، و حداقل در آن شک داریم، بنابر این به وسیله اطلاق [آیه] نمی توان قمار بودن را ثابت کرد و بر فرض که اطلاقی وجود داشته باشد، نمی توانیم با چنین اطلاقی در این سه مورد (میسر، انصاب و ازلام) حرمت را اثبات کنیم. و همچنین با ادله ای که حرام بودن میسر را ثابت می کرد، مانند آیه شریفه و چیزهای دیگر، نمی توانیم حرمت را ثابت کنیم: زیرا به نظر لغویین و بعضی از روایات^۳، میسر یا عبارت است از حیوانی که به عنوان گرو می گذارند بر سر آن قمار می کنند، یا عبارت است از بازی با تیرهای قمار که نوعی بازی عرب ها بوده است. و بنا بر این تفسیر میسر اخص از قمار است، خواه این که میسر به بازی با هرگونه وسایل قمار تفسیر شود، چون بازی همیشه با گرو گذاشتن است.^۴

10- طه

درباره لغت "طه" که اولین آیه سوره طه است و "لتشقی" آخر آیه دوم طه، حضرت امام (رض) می

^۱ المنجد، ص 2

^۲ ر.ک: فیومی، مصباح المنیر، ص 515-انصاری، مکاسب، ص 47 در حرمت قمار

^۳ ر.ک: قاموس المحيط، ج 2، ص 169 و مجمع البحرین، ج 3، ص 520 والمنجد: 924

^۴ تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی ص 321-322

فرمایند^(۱):

و گفته شده «طاء» طرب اهل بهشت است، و «هاء» هو ان اهل جهنم است.^(۲) و طبرسی^(۳)، رحمه الله، گفته: «از حسن منقول است که قرائت نموده:

«طَه»، به فتح طاء و سکون هاء. اگر این قرائت صحیح باشد از او، پس اصل او «طأ» بوده، همزه بدل به «هاء» شده و معنی چنین است: طأ الأرض بقدیمک جمیعاً.»-انتهی.^(۴) بالجمله، در حروف مقطعه اوائل سور اختلاف شدید است، و آنچه بیشتر موافق اعتبار آید آن است که آن از قبیل رمز بین محبّ و محبوب است، و کسی را از علم آن بهره‌ای نیست. و چیزهایی را که بعضی مفسرین به حسب حدس و تخمین خود ذکر کردند، غالباً حدسهای باردار بی مأخذی است. و در حدیث سفیان ثوری نیز اشاره به رمز بودن شده است.^(۵) و هیچ استبعاد ندارد که اموری باشد که از حوصله بشر فهم آن خارج باشد و خدای تعالی به مخصوصین به خطاب اختصاص داده باشد، چنانچه وجود «متشابه» برای همه نیست بلکه آنها تأویل آن را می‌دانند.

و «شقا» و «شقاوت» ضدّ سعادت است، و به معنی تعب و زحمت است. قال الجوهري: «الشَّقاء و الشَّقَاوة، بالفتح، نقيض السَّعادة.» روی الطبرسی فی الاحتجاج عن موسى بن جعفر، عليه السلام، عن آبائه، عليهم السلام، قال قال أمير المؤمنين، عليه السلام: و لقد قام رسول الله، صلى الله عليه و آله، عشر سنين على أطراف أصابعه حتى تورمت قدماه و اصفرَّ وجهه. يقوم الليل أجمع حتى عوتب في ذلك، فقال الله عزَّ و جلّ: ﴿طَه﴾ * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ﴿٣٥﴾

1 امام خمینی، چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص: 351

2 الجامع لأحكام القرآن، قرطبی، ج 11، ص 166.

3 ابو علی فضل بن حسن بن فضل طبرسی (548 یا 552 - 472) مفسر و فقیه بزرگ قرن ششم که از شیخ ابو علی، فرزند شیخ طوسی، و دیگران روایت کرده است و گروهی از بزرگان از درس او بهره برده‌اند، مثل ابو نصر حسن بن فضل صاحب مکارم الأخلاق، محمد بن علی ابن شهر آشوب، شیخ منتجب الدین صاحب فهرست و قطب راوندی و تتی چند از بزرگان. چند تفسیر مشهور دارد که مجمع البیان مشهورترین آنهاست. از آثار اوست: جامع الجوامع در تفسیر، اعلام الوری، تاج الموالید.

4 «زمین را زیر پای خود بگذار.» مجمع البیان، تفسیر اولین آیه سوره «طه».

5 امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال سفیان ثوری از معانی حروف «مقطعه»، آنها را اشارات و رموز شمرد، و فرمود: «أما «الم» في أول «البقرة» فمعناه أنا الله الملك. و أما «الم» في أول «آل عمران» فمعناه أنا الله المجيد... (اما معنای «الم» در آغاز سوره «بقره» این است که من خداوند پادشاه هستم. و اما معنای «الم» در آغاز سوره «آل عمران» این است که من خداوند بلند مرتبه‌ام.) معانی الأخبار، ص 22، «باب معنی الحروف المقطعة».

بل لتسعد به.^(۱) «مرحوم طبرسی^(۲) در احتجاج سند به حضرت امیر المؤمنین، علیه السلام، رسانده که فرمود: «ده سال رسول خدا ایستاد بر سر انگشتان خود تا قدمهای آن حضرت ورم نمود و رویش زرد شد. می ایستاد تمام شب را تا عتاب به او شد در آن، پس فرمود خدای عزّ و جلّ: طه، ما فرو نفرستادیم بر تو قرآن را تا به تعب افتی، بلکه برای آن که به سعادت و راحتی رسی به واسطه آن.» و از حضرت صادق، علیه السلام، مروی است که رسول خدا در عبادت یکی از پاهای مبارکش را بلند می فرمود تا زحمت و تعبش زیاد شود. پس خدای تعالی این آیه شریفه را فرو فرستاد.^(۳) و بعضی مفسرین گفتند این آیه شریفه جواب مشرکین [است] که گفتند پیغمبر به زحمت افتاد به واسطه ترک دین ما، پس این آیه نازل شد.^(۴) و شیخ عارف کامل، شاه آبادی، دام ظلّه، می فرمودند پس از آنکه آن وجود مبارک مدتی دعوت فرمود و مؤثر نشد آن طوری که حضرت مایل بود، آن سرور احتمال داد که شاید نقص در دعوت او باشد. پس اشتغال به ریاضت پیدا کرد مدت ده سال تا آنکه قدمهای مبارکش ورم کرد. آیه شریفه نازل شد که خود را مشقت مده، تو طاهر و هادی هستی و نقص در تو نیست، بلکه نقص در مردم است. إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ. در هر صورت، از آیه شریفه استفاده می شود که آن حضرت اشتغال به ریاضت و زحمت و تعب داشته. و از مجموع کلام مفسرین نیز این معنی مستفاد می شود، گرچه در کیفیت آن اختلاف است. و این باید برای امت سرمشق باشد، خصوصاً برای اهل علم که دعوتِ اِلَیّ اللّهِ می خواهند کنند. آن وجود محترم با طهارت قلب و کمالی که داشت باز این طور به ریاضت خود را به تعب انداخت تا آیه شریفه از جانب ذات مقدس حق نازل شد، و ما با این همه بار گناهان و خطایا هیچگاه در فکر مرجع و معاد خود نیستیم. گویی برای ما برات آزادی از جهنم و امنیت از عذاب نازل شده. این نیست جز آنکه حبّ دنیا پنبه در گوش ما کرده و کلمات اولیا و انبیا را اصغاء نمی کنیم.^(۵)

1 الاحتجاج، ج 1، ص 220-219، «احتجاج امیر المؤمنین علی الیهود».

2 احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی عالم و فقیه و محدّث و مورخ شیعه در قرن ششم و اوایل قرن هفتم. وی در حدود سال 620 ه. ق درگذشت. از آثار اوست: الکافی فی الفقه، تاریخ الأئمة، کتاب الصلاة، مفاخرة الطالبیة، احتجاج.

3 إِنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَرْفَعُ إِحْدَى رِجْلَيْهِ فِي الصَّلَاةِ لِيَزِيدَ تَعْبَهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: - طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى. «مجمع البيان، تفسیر آیه 1 سوره «طه».

4 مجمع البيان، در تفسیر نخستین آیه سوره «طه» از حسن بصری روایت می کند.

5 امام خمینی، چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص: 352

11- جهنم

حضرت امام، درباره لغت "جهنم" فرموده اند:

و بالجملة: جهنم لغة از (جهنم) است و جهنم، به ته چاه و گودی که مظلوم و تاریک باشد گویند. و عالم امکان چاهی است که سر سنگ آن چاه عقل اول است تا به ته آن برسد که ته این چاه عمیق دنیاست، و البته آن عوالم بالاتر، الطف و اصفی از دنیاست و دنیا اکدر و اظلم است، و عذاب مناسب با عالم کدر و مظلوم است، نه به عالم الطف و اصفی.

شاید مثل این حرفها را هر چند به نحو تناسخ نباشد عده ای گفته باشند که دار دنیا دار بهشت و دار جهنم است؛ آنهایی که در انقلاب و گرداب روزگار واقع شده اند و به اخلاق و ملکات و خویها و عادات و اعتیادات معذب گرفتارند و هر تصادفی در روزگار می شود به آنها فشار می آورد، اینها به نار و آتش اخلاق و خویها و دشمنیها و مجادلات می سوزند، به خلاف آنهایی که اخلاق خوش داشته و اتکال و اطمینان به خدای خود دارند و کسب کمالات نموده و از اتفاقات و وقایع عالم به سیری که از کنار دارند حظی می برند و به آن ملتذ هستند.^(۱)

12- توکل

درباره "توکل" و "یالوک" در روایت موسی بن جعفر ع، حضرت امام (رض) اینگونه فرموده اند:

[مفهوم توکل بر خدا]

بالسند المتصل الى الشيخ الجليل، ثقة الاسلام، محمد بن يعقوب، عن عدة من اصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن غير واحد، عن علي بن اسباط، عن احمد بن عمر الحلال، عن علي بن سويد، عن ابي الحسن الاول - عليه السلام - قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾. فقال: (التوكل على الله درجات. منها أن تتوكل على الله في امورك كلها، فما فعل بك كنت عنه راضياً، تعلم انه لا يألوک خيراً و فضلاً، و تعلم أن الحكم فی ذلك له؛ فتوکل علی الله بتفویض ذلك الیه وثق به فیها و فی غيرها).

ترجمه:

علی بن سويد گوید پرسش کردم حضرت موسی بن جعفر - علیهما السلام - را از قول خدای عزوجل: ① و من یتوکل علی الله فهو حسبه ﷻ. پس فرمود. (توکل بر خدا را درجاتی است. از آنها این است که توکل کنی بر خدا در کارهای خودت، در تمام آنها؛ پس آنچه کرد به تو، بوده باشی از او خشنود. بدانی همانا او منع نکند تو را نیکویی و فضل را؛ و بدانی همانا فرمان در آن مر او راست. پس، توکل کن بر خدا به واگذاری آن به سوی او، و اعتماد کن به خدا در آنها و غیر آنها).

شرح روایت: حلال (به تشدید)، فروشندهء (حل) است و آن روغن کنجد است. و ابوالحسن اول [منظور] حضرت کاظم - علیه السلام - است؛ چنانچه (ابوالحسن) مطلق نیز آن بزرگوار است. و ابوالحسن ثانی حضرت رضا - علیه السلام - و [ابوالحسن] ثالث حضرت هادی - علیه السلام - است.

و (توکل) به حسب لغت اظهار عجز است و اعتماد بر غیر است. و اتکلت علی فلان فی امری، [یعنی] اعتمدته و اصله: او تکتلت. و (حسبه) ای، محسبه و کافیه.

و. (یألوک). از الأ، یألوا، ألوا، به معنی (تقصیر) است. بعضی گفته اند وقتی که متعدی به دو مفعول شود، تضمین شود معنی منع را؛ و آن بد نیست و معنی سلیس تر آید؛ گرچه لزومی هم ندارد و با معنی تقصیر هم درست آید؛ چنانچه از صحاح هم خلاف آن استفاده شود، زیرا که او گوید: (الأ یألو، ای قصر. و فلان لا یألوک نصحاً). از آن معلوم شود که با دو مفعول نیز به همان معنی است. و توکل غیر از تفویض است و و هر دو غیر از (رضا) و غیر از وثوق هستند؛ چنانچه پس از این بیان خواهد شد، ان شاء الله^(۱)

13- بلاء

حضرت امام (رض) درباره لغت "بلاء" در آیه ① لیبلوکم أیکم أحسن عملاً ﷻ فرموده اند:

بالسند المتصل إلى الشيخ الثقة الجلیل، محمد بن یعقوب الکینی، قدس سره، عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن القاسم بن محمد، عن المنقری، عن سفیان بن عیینة، عن أبی عبد الله: - علیه السلام - فی قول الله تعالی: (لیبلوکم أیکم

أحسن عملاً) قال: (ليس يعني أكثركم عملاً، و لكن أصوبكم عملاً. و إنما الإصابة خشية الله و النية الصادقة و الخشية...)

ترجمه:

(سفیان از حضرت صادق - علیه السلام - نقل کند در تفسیر فرموده خدای تعالی (لیبلوکم أیکم أحسن عملاً). (تا

امتحان کند شما را کدام یک نیکوترید از حیث عملها).

فرمود: (قصد نکرده بیشتر شما را از حیث عمل، و لیکن درست تر شما را از حیث عمل؛ و جز این نیست که این

درستی ترس از خدا و نیت راست است با ترس...)

شرح (بلاء) به معنی امتحان و تجربه است. چنانچه در صحاح گوید: (بلوته بلوی، جریته و اختبرته، و بلاء

الله بلاء؛ و أبلاء إبلاء حسناً، وابتلاه، أی اختبره).^(۱)

14- غیبت

حضرت امام (رض) درباره کلمه "غیبت" در بحث گناه غیبت فرموده اند:

ابتدا ترجمه متن حضرت امام:

در غیبت معتبر است که غیبت کننده قصد بیان نقص غیبت شونده را داشته باشد.

در عرف مراد از غیبت یعنی ذکر نقص فرد غیبت شونده است. لذا اگر عیب مریضی را به دکتر بگویند بدون اینکه

قصد عیبجویی داشته باشد، این غیبت در عرف حساب نمی شود.^۲ و این مطلب مورد تایید بسیاری از لغویین از جمله

صاحب صحاح و مجمع و المنجد و نهاییه ابن اثیر و منتهی الارب است.^(۴)

که گفته اند: اغتابه اغتیباً اذا وقع فيه: یعنی عیبی را که در او است بیان کرده است.

1 امام خمینی، چهل حدیث ص 321-324

2 الجوهری، صحاح اللغة، ج 6، ص 2285، ماده بلاء.

3 المكاسب المحرمة، ج 1، ص: 403

4 مجمع البیان 10-9-818، و القاموس 2-198.

اما متن عربی حضرت امام:

اعتبار قصد الانتقاص فی مفهوم الغيبة

و أمّا قصد الانتقاص فالظاهر اعتباره فی مفهومها عرفاً. فمن ذكر عيب مريض عند الطبيب ليعالجه من غير قصد التعيب

و الانتقاص لا يقال: إنّه اغتابه فی العرف.^(۱)

و تشهد له كلمات كثير من اللغويين كالصاح و المجمع^۲، حيث فيهما:

«اغتابه اغتياها: إذا وقع فيه». فإن معنى وقع فيه وقبعه أن يذكره بسوء، ففي المنجد: «وقع في فلان: سبه و عابه و

اغتابه». و كنهاية ابن أثير و منتهى الإرب و معيار اللغة و المنجد و صدر كلام القاموس.

(۳)

15- عزیز

کلمه "عزیز" در دعای سحر «اللهم انی اسالک من عزتک باعزها و کل عزتک عزیزه»:

قبل از اینکه متن حضرت امام را بیاوریم، نظر راغب درباره لغت مذکور را می آوریم:

"عزیز" در مفردات راغب:

واژه "عزیز" مشتق از "عزه" و حالتی است که مانع شکستن انسان می شود. به زمین سخت و گرفته شده نیز عزیز

می گویند. "عزیز" کسی است که در اثر نیرومندی، امرش غالب و جاری است و مقهور نمی شود.^(۴)

حضرت امام (رض) درباره لغت "عزیز" قبل از اینکه درباره کلمه و لغت آن نظر بدهند مقدمه ای به این

مضمون فرموده اند: عزت یعنی غلبه و عزیز یعنی غالب. معنی دیگر عزیز، «نیرومند» است و معنای دیگر، کسی است که عدلی نداشته باشد. خدا به

هر چند معنی «عزیز» است. و خداوند متعال عزیز به معنای اول (غالب) است، زیرا او بر همه چیز غالب و قاهر است و

1 المكاسب المحرمة، ج 1، ص: 403

² فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی ص 458

² طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرين - ج 2 ؛ ص 135

3 المكاسب المحرمة، ج 1، ص: 405

4 راغب اصفهانی. حسین بن محمد. مفردات. ترجمه غلامرضا خسروی. تهران. مرتضوی. 1364 ش. دوم. ج 2 ص 590

سلسله وجود مسخر امر اوست: ① «ما مِنْ دَآيَةِ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا»^(۱)؛ «زمام اختیار هر جنبه‌ای به دست مشیت اوست». همه موجودات بدون کمترین سربیزی‌ای مقهور قهاریت او و بدون هیچ طغیانی خوار و ذلیل قدرت اویند. سلطنت مطلق و مالکیت تامّ و غلبه بر عالم خلق و امر از آن خداست و حرکت هر جاننداری در تسخیر اوست و فعل هر فاعلی به امر و تدبیر او انجام می‌گیرد.

اما خداوند متعال به معنای دوم (نیرومند) نیز عزیز است، زیرا واجب الوجود از حیث قوّت، به طور نامتناهی، فوق نامتناهی است و در دایره وجود، به جز او، هیچ قوی‌ای وجود ندارد و قوت هر موجود قدرتمندی در ظل قوت او و از درجات قدرت اوست. موجودات از این جهت که فانی در او و وابسته به اویند و از جنبه «یَلِی الرَّبِّ» قوی هستند، ولی از جهات منسوب به خودشان و از جنبه «یَلِی الْخَلْقِ» ضعیف‌اند: ② «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^(۲)؛ ای مردم، شما همه به خدا محتاجید و تنها اوست که بی‌نیاز و غنی و ستوده صفات است». و نیز ③ «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ»^(۳).

آنچه گفته شد در صورتی است که قوت در مقابل ضعف مد نظر باشد، اما اگر قوت به معنای مبدأ آثار بودن در نظر گرفته شود، باید گفت که خداوند متعال مبدأ آثار نامتناهی است و در دار وجود^(۴) غیر از او و صفات و آثار او چیز دیگری وجود ندارد و در عالم وجود، جز خداوند اثرگذار دیگری نیست و هر مؤثر یا مبدأ اثری از جمله مظاهر قوّت و فعل اوست و هیچ دگرگونی و قوتی جز به حول و قوه خداوند پیدا نمی‌شود: «وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ». ناگفته نماند که خداوند متعال در مظاهر خلقی خود مؤثر است، بلکه او بصیر و سمیع است به عین سمع و بصر ما؛ چنانچه راسخین در علم و معرفت می‌دانند. شیخ ما عارف کامل جناب شاه آبادی، که خداوند سایه‌اش را بر سر مریدان مستدام بدارد، می‌گوید:

1. هود/ 56.

2. فاطر/ 15.

3. نجم/ 23.

4 شرح دعاء السحر (ترجمه فارسی)، ص: 96

سمیع و بصیر از امهات اسماء نیستند و به علم خدا در مقامات باز می‌گردند و از او جدا نمی‌شوند مگر زمانی که مخلوقات و مظاهر پدید می‌آیند. در این هنگام، تحقق سمع و بصر در حق خداوند متعال، همان سمع و بصر مظاهر خواهد بود^(۱).

پس، تمامی دایره وجود و مبادی تأثیر در عالم غیب و شهود مظاهر قوت و قدرت حق تعالی هستند و او ظاهر و باطن و اول و آخر است. شیخ کبیر محی‌الدین عربی در فصوص گفته است:

بدان که علوم الهی ذوقی‌ای که برای اهل‌الله حاصل می‌شود، مناسب با اختلاف قوایی که علوم ناشی از آنند مختلف می‌باشند، با این که همه از یک جا سرچشمه می‌گیرند؛ چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: من گوش او هستم که بدان می‌شنود و چشم او هستم که بدان می‌بیند و دست او هستم که حمله می‌کند و پای او هستم که بدان راه می‌رود.^(۲) پس، خداوند متذکر شده که هویت او عین اعضا و جوارحی است که خود عین عبد هستند. لذا هویت واحد است و جوارح مختلف.^(۳)

و حقیقت امر بین الامرین که سلف صالح از اولیاء حکمت و منابع تحقیق نظیر مولای فیلسوف ما صدرالحکما و المتالیهین، رضوان الله علیه، گفته‌اند و دیگر محققان هم از او تبعیت کرده‌اند همین است.^(۴)

اما خداوند متعال عزیز به معنای سوم (عدلی نداشته باشد) نیز هست، زیرا صرف محض دوئیت نمی‌پذیرد و تکرار نمی‌شود و هر چه را که دومین او فرض کنی، در واقع، خود اوست؛ چنانچه در محل خود ثابت شده^(۵) و این مختصر جای ذکر آن نیست.

شیخ کبیر در انشاء الدوائر بنا بر آنچه به او نسبت داده شده^(۶) عزیز را از اسماء ذات دانسته است، اما تحقیق مطلب این است که اگر عزیز به معنای سوم باشد، از اسماء ذات است و اگر به معنی دوم باشد، از اسماء صفات است و اگر به معنی اول باشد، از اسماء افعال.

1. الانسان و الفطره؛ ص 54 و 55.

2 اصول کافی؛ ج 2، ص 352.

3 فصوص الحکم؛ ص 107، فص «حکمة احديه في كلمة هودية».

4 الاسفار الاربعه؛ ج 6، ص 331، سفر سوم.

5 رك: الاسفار الاربعه؛ ج 3، ص 338، سفر اول.

6. انشاء الدوائر؛ ص 28.

شیخ عارف ما، دام ظلّه، می‌گوید: «هر اسمی که بر وزن فعول و فعلیل باشد از اسماء ذات است؛ چون دلالت بر آن دارد که ذات معدن آن اسم است». اصطلاح آن جناب نیز درباره این اسماء «الصیغ المعدنیه»^(۱) است. به این ترتیب، بسیاری از اسماء که از نظر شیخ کبیر اسم صفت و فعل‌اند، در نظر جناب شاه‌آبادی، دام ظلّه، از اسماء ذات محسوب می‌شوند.

دنباله سخن درباره مفهوم عزت [در این دعا]

شاید منظور از عزت در این بخش از دعا (اللهم انی أَسْئَلُکَ مِنْ عِزَّتِكَ بَاعِزَهَا...) صفاتی باشد که قوت و غلبه‌ای در آن‌ها وجود دارد؛ مانند قَهَّار و مالک و واحد و احد و معید و... آن گاه، باعزت‌ترین این صفات صفتی است که ظهور غلبه و قهر در آن تمام‌تر باشد، مانند واحد قهار در این فرموده حق: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(۲). یا مالک بنا بر این فرموده خداوند: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^(۳).

روز رجوع تام روز سلطنت مطلق و فرا رسیدن دولت اسم واحد قهار است که با بازگشت سلسله وجود به سوی او و فانی‌گشتن و معدوم شدن این سلسله در قهر او تحقق می‌یابد. پس از آن، سلسله وجود در نشئه دیگری انشاء شده و پدید می‌آیند؛

چنان که مثنوی هم به آن اشاره کرده است:

پس عدم‌گردم چون ارغنون گویدم کأنّا الیه راجعون^(۴)

16- حرج

حضرت امام، در باره کلمه "حرج" در آیه ۱ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فرموده‌اند: ابتدا ترجمه متن عربی:

بعضی از فقها حرج را مقید کردند به چیزی که غیر قابل تحمل است.^۱ و ظاهر از سخن ایشان این است که "حرج" عبارت از مشقتی غیر قابل تحمل است. و این مطلب را بعضی لغویین تأیید می‌کنند که از آنها نقل شده که: "حرج فوق مشقت و تنگی

1 الانسان والفطرة؛ ص 10.

2. غافر/ 16.

3 الفاتحه/ 4.

4 شرح دعاء السحر (ترجمه فارسی)، ص: 98

است.^۲ و در مجمع البحرین گفته: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج یعنی من ضیق به اینکه شما تکلیف مالا یتطاق و آنچه از انجام آن عاجز هستید بفرماید. گفته می شود: حرج یخرج از باب علم یعنی ضاق^۳...»

و در صحاح گفته: «مکان حَرَجٌ و حَرَجٌ یعنی مکان تنگی که انقدر درخت دارد که چوپان به آن دست رسی ندارد.^۴...

و لکن ظاهراً اکثر کتب لغت حرج را به ضیق و تنگی معنی کرده اند و نگفته اند که حتماً غیر قابل تحمل است یا نه.

در صحاح و قاموس آمده: «التحریج: الضیق»^۵

و در «المنجد» گفته: «حَرَجُ الشَّيْءِ: ضاق، حَرَجُهُ: ضَبَقَهُ»^(۶).

و در نهایه آمده که: «حرج در اصل به معنای ضیق است»^۷....

اما متن عربی حضرت امام:

المراد من «الحرج»

ثمّ اعلم: أنّ ظاهر بعضهم فی المقام الذی هو من جزئیّات الحرج تقييده بما لا يتحمّل عادة^(۸)، و الظاهر منه أنّ «الحرج»

عبارة عن المشقة التي لا تتحمّل عادة. و يؤیّد قول بعض أهل اللغة على ما قيل: «إنّ الحرج أضيق الضیق»^(۹).

و فی «المجمع» ما جعلَ عَلَیْكُمْ فی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أی من ضیق؛ بأن یكلّفکم ما لا طاقةَ لکم به و ما تعجزون عنه،

یقال: «حَرَجٌ یُخْرِجُ من باب علم أی ضاق». و فی کلام الشیخ علی بن إبراهیم: «الحرج: الذی لا مدخل له، و الضیق: ما

یکون له مدخل»^(۱۰) انتهى.

و فی «الصحاح»: «مکان حَرَجٌ و حَرَجٌ؛ أی ضیقٌ کثیر الشجر لا تصل إلیه الراعیة»^(۱۱) و نُقِلَ ذلک عن ابن عبّاس

أیضاً^(۱۲).

^۱ مسالك الأفهام 1: 111، مجمع الفائدة و البرهان 1: 215، جواهر الکلام 5: 114.

^۲ انظر لسان العرب 3: 107.

^۳ مجمع البحرین، ج 2، ص 289.

^۴ الصحاح 1: 305.

^۵ الصحاح 1: 306، القاموس المحيط 1: 189.

^۶ المنجد: 125.

^۷ النهایة، ابن الأثیر 1: 361.

^۸ مسالك الأفهام 1: 111، مجمع الفائدة و البرهان 1: 215، جواهر الکلام 5: 114.

^۹ انظر لسان العرب 3: 107.

^{۱۰} مجمع البحرین 2: 288 289.

هذا، لكن الظاهر من كثير من كتب اللغة تفسيره بالضيق من غير تقييد بما لا يتحمل أو غيره، ففى «الصاح» و

«القاموس»: «التحريك: الضيق»^(٣) و تقدم

عن «المجمع»: «حرج من باب علم أى ضاق».

و فى «المنجد»: «حرج الشيء: ضاق، حرجه: ضيقه»^(٤).

و عن «النهاية»: «الحرج فى الأصل الضيق»^(٥) ..^(٦)

17- طهور

حضرت امام (رض) درباره لغت "طهور" در ایه مبارکه: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَ

أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْاسٍ كَثِيرًا^(١) فرموده اند:

ابتدا ترجمه متن عربی:

گفته شده طهور صیغه مبالغه از طاهر است، و چون طهارت در مقابل نجاست و غیر قابل شدت و ضعف

می باشد، پس به ناچار منظور از طهور، پاک کنندگی برای هرگونه حدث و خبیثی می باشد^۲

می گویم: طهارت در لغت یعنی در نظر عرف و عقلاء، عبارت است از نظافت و پاکیزگی^۳ و فرقی ندارد

که نزد شارع نجس باشد یا نباشد.

و واضح و روشن است که منظور از طهور، طهارت به این معنای لغوی می باشد و طهارت به این معنا

قابل شدت و ضعف و زیاده و نقصان است. و صحیح است که گفته شود: ابی که از آسمان نازل شده خیلی

نظیف و پاکیزه است. چون این اب پاک کننده و برطرف کننده خبائث و نجاسات است، بدین جهت اصل در

نظافت، این اب است

بنابراین مقتضای ایه شریفه این است که اب در نهایت پاکیزگی است و این ایه دلالت نمی کند بر اینکه

1 الصحاح 1: 305.

2 انظر لسان العرب 3: 107.

3 الصحاح 1: 306، القاموس المحيط 1: 189.

4 المنجد: 125.

5 النهاية، ابن الأثير 1: 361.

6 كتاب الطهارة ج 2 ص 73 المراد من «الحرج» ص: 73

اب شرعاً طاهر و پاک است تا چه رسد از اینکه اب پاک کننده چیز دیگر هم باشد. و اگر قبول کنیم که "طهور" یعنی خودش پاک است و پاک کننده چیزهای دیگر - همان طور که بعضی از اهل لغت، طهور را چنین معنی کرده اند^۴ باز هم ایه بر مطلوب ما دلالت ندارد.^۵

اما متن عربی حضرت امام:

أَنَّ الطَّهْرَ صِغَةً مَبَالِغَةً مِنَ الطَّاهِرِ، وَ حَيْثُ إِنَّ الطَّهَارَةَ فِي مَقَابِلِ النِّجَاسَةِ غَيْرَ قَابِلَةٍ لِلشَّدَّةِ وَ الضَّعْفِ، فَلَا مُحِيطُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ الْمَطْهَرِيَّةُ لِلْأَحْدَاثِ وَ الْخَبَائِثِ، وَ هَذَا الْمَعْنَى بِضَمِيمَةٍ أَنْ كُلَّ مَاءٍ فَهُوَ نَازِلٌ مِنَ السَّمَاءِ، وَ أَنْ مَقَامَ الْاِمْتِنَانِ يَقْتَضِي التَّعْمِيمَ لِكُلِّ مَاءٍ، يُثْبِتُ الْمَطْلُوبَ، وَ هُوَ أَنَّ كُلَّ مَاءٍ مُطْلَقٍ طَاهِرٌ وَ مَطْهَرٌ. أقول: الطَّهَارَةُ فِي اللَّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ النِّظَافَةِ وَ النَّزَاهَةِ^(۶)؛ أَيْ بِحَسَبِ نَظَرِ الْعَرَفِ وَ الْعَقْلَاءِ؛ مِنْ دُونِ فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ نَجْسًا، أَمْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ.

و من الواضح أنَّ المراد بالطَّهْرُ الطَّهَارَةُ بهذا المعنى اللغوي، و هو قابل للشَّدَّةِ وَ الضَّعْفِ وَ الزِّيَادَةِ وَ النِّقْصَانِ، فَيَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَاءَ النَّازِلَ مِنَ السَّمَاءِ فِي غَايَةِ النِّظَافَةِ وَ شِدَّةِ النَّزَاهَةِ. وَ الْوَجْهُ فِيهِ: كَوْنُهُ مُزِيلًا لِلْخَبَائِثِ وَ الْأَثْدَارِ، فَهُوَ الْأَصْلُ فِي النِّظَافَةِ.^(۷)

و بالجملة: فَمَقْتَضَى الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ كَوْنَ الْمَاءِ نَظِيفًا فِي الْغَايَةِ وَ هَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ طَاهِرًا شَرْعًا، فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ مَطْهَرًا لغيره، وَ لَوْ سَلَّمْ كَوْنَ «الطَّهْرِ» بِمَعْنَى الطَّاهِرِ فِي نَفْسِهِ الْمَطْهَرُ لغيره - كَمَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ أَهْلِ اللَّغَةِ^(۸).^(۹)

1 الفرقان(25): 48 49.

2 حلی، المعتمد، ج 1، ص 37

3 ر.ک: صحاح اللغة، ج 2، ص 727-لسان العرب، ج 8، ص 211-مصباح المنير، ص 379

4 معجم مقاییس اللغة، ج 3، ص 428-مصباح المنير، ص 379

5 امام خمینی، کتاب الطَّهَارَةِ، ص 11-12

6 راجع الصحاح 2: 727، لسان العرب 8: 211، المصباح المنير: 379.

7 کتاب الطَّهَارَةِ (تقریر محمد الفاضل اللنکرانی) 11 الاستدلال بالکتاب علی أن الماء طاهر مطهر..... ص: 11

8 معجم مقاییس اللغة 3: 428، المصباح المنير: 379.

9 کتاب الطَّهَارَةِ (تقریر محمد الفاضل اللنکرانی)، ص: 13

18- قساوت و غضب

حضرت امام (رض) درباره لغت "قساوت" و "غضب" فرموده اند^(۱):

فصل سوم [فرق میان قساوت و غضب]

بدان که قساوت، عبارت از غلظت و شدت و صلابت قلب است.

یُقالُ:

«قَسَا قَلْبُهُ قَسَاوَةً وَ قَسُوَةً وَ قَسَاءً؛ غُلْظَ وَ صَلَبَ، وَ حَجَرَ قَاسٍ؛ أَيْ صَلَبَ»^(۲)

و پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «خدای تعالی گفته است: اگر خواهان رحمت من هستید، پس به دیگران

مهربانی و رحم کنید»^(۳).

(2) - پیامبر فرمود: «کسی که به مردم رحم نکند، خدا به او رحم نمی کند»^(۴).

(3) - از عوالی اللالی از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده که ایشان فرمودند: «خداوند رحمان به رحم

کنندگان رحم می کند، رحم کنید به آنان که در زمین هستند تا رحم کند به شما، آنکه در آسمان است»^(۵).

و در مقابل آن لین و رقت است، چنانچه در آیه شریفه از سوره زمر فرماید:

﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ

مُبِينٍ ﴿٦﴾

در این جا، مقابل شرح صدر که ملزوم قبول حق است، قساوت قلب را که ملزوم عدم قبول حق است، قرار داده. و

پس از این آیه، لینت و رقت قلب را که مقابل حقیقی قساوت است، مذکور داشته، چنانچه فرماید^(۷) (دنباله این آیه):

1 شرح حدیث جنود عقل و جهل (طبع جدید) متن 237 فصل سوم [فرق میان قساوت و غضب]..... ص: 237

2 - صحاح اللغة، ج 6، 2462؛ لسان العرب، ج 11، 168.

3 مستدرک الوسائل، ج 9، ص 54، باب 107، ح 3؛ الرسالة السعدية، ص 165

4 مستدرک الوسائل، ج 9، ص 55، باب 107، ح 4؛ الجعفریات، ص 167، باب صفة المؤمنین

5 مستدرک الوسائل، ج 9، ص 56، باب 107، ح 8؛ عوالی اللالی، ج 1، ص 361، ح 42

6 پس آیا کسی که خدا سینه اش را برای [پذیرش] اسلام گشاد کرده [همانند کسی است که تاریک دل می باشد؟] پس او بر نوری از

سوی خداوند است، پس وای بر آنان که از سخت دلی یاد خدا نمی کنند، اینان هستند که در گمراهی آشکارند. (زمر / 22).

7 شرح حدیث جنود عقل و جهل (طبع جدید)، متن، ص: 238

② اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ... الخ.^(۱)

و باید دانست که میان قساوت و غضب فرق بین است؛ زیرا که قساوت این بود که ذکر شد. و اما غضب، پس آن یک حرکت و حالت نفسانیّه ایست که به واسطه آن جوشش و غلیان در خون قلب حادث شود، برای انتقام. پس وقتی این حرکت سخت شود، آتش غضب را فروزان کند، و پر شود شریانها و دماغ از یک دود تاریک مضطربی که به واسطه آن عقل منحرف شود، و از ادراک و رویه بازماند، و موعظه و نصیحت در این حال، فایده به حال صاحب آن نکند، بلکه شعله آتش غضب را فروزاتر کند. و حکما گفته‌اند:

«مثل انسان در این حال، مثل غاری است که در او آتش فراوان افروخته شود، به طوری که از شعله و دود پر گردد، و در آن هوا و دود و اشتعال محتقن و محتبس گردد، و نفیرها و صداهای سخت از آن بیرون آید، و شعله‌های آتش درهم پیچد، و نائره آن روزافزون گردد. در این حال، علاج آن بسیار مشکل شود، و خاموش نمودن آن ممکن نگردد؛ زیرا که هر چه در او افکنند از برای علاج شعله‌های فروزان و برافروخته، آن را بخورد و بلع کند و جزو خود کند و بر ماده آن افزایش پیدا شود. از این جهت انسان در حال نائره آتش غضب، کور شود از رشد و هدایت، و کور شود از موعظه و نصیحت؛ بلکه موعظه در این حال سبب ازدیاد غضب او شود و مایه شعله نائره آن گردد. و از برای این شخص راه چاره [ای] در این حال نیست».^(۲)

و بقراط حکیم گفته که: «من از کشتی طوفانی که در امواج متلاطم دریا دچار شود و در بین لجه‌ها و کوههای دریائی گرفتار شود، امیدوارترم از شخصی که آتش غضبش افروخته است و کشتی وجودش گرفتار لجه‌های سخت غضب است؛ زیرا که کشتی را ملّاحان ماهر، با حيله‌ها و طرق علمی نجات می‌توانند بدهند، ولی این شخص در این حال امید چاره و حيله از او منقطع است؛ زیرا که هر حيله [ای] که به خرج بری - از قبیل نصایح و مواعظ - و هر چه با او فروتنی کنی، بر شعله و مایه آن می‌افزاید».^(۳)

1 خداوند زیباترین گفتار را [به صورت] کتابی متشابه، که متضمن وعده و وعید است، نازل کرده تا آنان که از پروردگارشان در هراس هستند، پوست بدنشان از آن به لرزه در افتد، سپس پوست و دل ایشان به یاد خدا نرم می‌گردد. (زمر / 23).

2 تهذیب الأخلاق، ابن مسکویه، ص 165، باب التهور و الجبن.

3 - همان مصدر، ص 165، باب التهور و الجبن؛ اخلاق ناصری، خواجه نصیر الدین طوسی، ص 176.

4 شرح حدیث جنود عقل و جهل (طبع جدید) متن 237 فصل سوم [فرق میان قساوت و غضب].... ص: 237

19- نصوح

نظر حضرت امام درباره لغت "نصوح" در آیه شریفه ① یا ایها الذین امنو توبو الی الله توبه

نصوحا^(۱)؛^(۲)

در قاموس قران در باره نصوح آمده است که:

نصوح از ماده (نصح) به معنای خالص است.^(۳)

اما متن حضرت امام:

فصل در تفسیر توبه نصوح

بدان که در تفسیر توبه «نصوح» اختلافاتی است، که ذکر آن مجعلا در این مقام مناسب است. و ما در اینجا اکتفا

می‌نماییم به ترجمه کلام محقق جلیل، شیخ بهائی، قدس الله نفسه.

محدث خبیر، مجلسی، رحمه الله نقل می‌فرماید که شیخ بهائی فرموده است^(۴) که «همانا ذکر کرده‌اند مفسرین در

معنی توبه «نصوح» وجوهی. یکی آنکه مراد توبه‌ای است که نصیحت کند مردم را، یعنی، دعوت کند مردم را که

بیاورند مثل آن را برای ظاهر شدن آثار جمیله آن در صاحبش. یا آنکه نصیحت [کند] صاحبش را تا از جای بکند

گناهان را، و دیگر عود نکند به سوی آنها هیچ‌گاه.

و دیگر آنکه «نصوح» توبه‌ای است که خالص باشد برای خداوند، چنانچه غسل خالص از غسل «نصوح»

گویند. و خلوص آن است که پشیمان شود از گناهان برای زشتی آنها، یا برای آنکه خلاف رضای خدای تعالی

هستند، نه برای ترس از آتش.

جناب محقق طوسی در تجرید حکم فرموده است^(۵) به اینکه پشیمانی از گناهان برای ترس از آتش توبه نیست.

1 تحریم(66)8

2 چهل حدیث(اربعین حدیث) فصل در تفسیر توبه نصوح..... ص: 282

3 قرشی.سید علی اکبر.قاموس قران.ج7 ص71-دارالکتاب الاسلامیه.تهران.چاپ ششم.1371ش

4 اربعین، شیخ بهائی، ص 332، حدیث 38. مرآة العقول، ج 11، ص 295، «کتاب ایمان و کفر»، «باب توبه»، حدیث 1.

5 کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. ص 264، «مقصد ششم. فی وجوب توبه».

و دیگر آنکه نصوح از «نصاحه» است، و آن خیاط است. زیرا که توبه می‌دوزد از دین آنچه را گناهان پاره کرده است. یا آنکه جمع می‌کند میانه تائب و اولیای خدا و احبای او، چنانکه خیاطت جمع می‌کند ما بین پارچه‌های لباس. و دیگر آنکه نصوح وصف از برای تائب است، و اسناد آن به سوی توبه از قبیل اسناد مجازی است. یعنی توبه نصوح توبه‌ای است که نصیحت می‌کنند صاحبان آن خود را به اینکه به جای آورند آن را به کامل [ترین] طوری که سزاوار است توبه را بدان نحو آورند تا آنکه آثار گناهان را از قلوب پاک کند بکلی. و آن به این است که آب کنند نفوس را به حسرتها و محو کنند ظلمات بدیها را به نور خوبیها.»

۱

¹ چهل حدیث (اربعین حدیث) فصل در تفسیر توبه نصوح..... ص: 282

فصل دوم:

مباحث صرفی و نحوی در آثار امام خمینی (س)

یک نکته درباره علم صرف و نحو

ادبیات عرب بخصوص صرف و نحو در ظاهر خشک هستند زیرا یک سری قواعد و قوانین است که باید حفظ شود و در عمل در هنگام بکارگیری لغات و جملات عربی از آن قواعد استفاده شود تا درست تلفظ گردد و معنای آن درست فهمیده شود و این برای متعلمین خوشایند نیست ولی اگر بدانند که اهل بیت ع به ادبیات عرب توجه داشته اند و خود امیرالمومنین ع موسس این علوم بوده است انوقت نوع نگاه متعلم فرق می کند مخصوصا انهایی که دوست دارند به هر چیزی که اهل بیت ع به آن سفارش کرده اند عمل کنند برای آنان ادبیات عرب دیگر خشک و بدون محبوبیت نیست و نزد آنان محبوبیت پیدا می کند چون می داند بنای اصلی این قواعد در لسان اهل بیت ع بوده است.

مخصوصا علم نحو که در بحث تعریف علم نحو اشاره شد که چگونه امیرالمومنین ع ابوالاسود را مامور تدوین علم نحو می نماید و خود حضرت هم قواعد اولیه علم نحو را تبیین می فرمایند. همچنین علم بلاغت که در راس همه فصحا و بلغا، امیرالمومنین علی ع و امامان بعد از ایشان هستند.

حضرت امام در کتبی که تالیف کردند و در درسهای فقه و اصول تفسیر، قسمتی از مباحثشان در مورد

ادبیات عرب بخصوص صرف و نحو بود.

مباحث صرفی در آثار حضرت امام(رض)

مباحث صرفی در آثار امام خیلی کمتر از مباحث لغوی و نحوی و بلاغی است لذا ما فقط به دو نمونه از مباحث صرفی که در تفسیر سوره حمد و در بحث مکاسب محرمة فرموده اند اشاره می نمائیم:

1- حضرت امام درباره اشتقاق کلمه "عالمین" فرموده اند

در لفظ و اشتقاق و معنی «عالمین» اختلاف عظیم واقع است. چنانچه بعضی گفته اند «عالمین» جمع است و مشتمل بر جمیع اصناف خلق است از مادی و مجرد؛ و هر صنفی خود عالمی است؛ و این جمع از جنس خود مفرد ندارد و این قول مشهور است.

و بعضی گفته اند که «عالم» به فتح لام، اسم مفعول و «عالم» به کسر، اسم فاعل است؛ و «عالمین» به معنای «معلومین» است؛ و این قول علاوه بر آنکه خود فی حدّ نفسه بی شاهد و بعید است، اطلاق «ربّ العالمین» بسیار بارد و بیمورد است.

و اشتقاق آن را بعضی از «علامت» دانسته اند و در این صورت بر تمام موجودات اطلاق شود؛ زیرا که همه، علامت و نشانه و آیه ذات مقدّسند.

و «واو» و «نون» به اعتبار اشتغال بر ذوی العقول و تغلیب آن است بر دیگر موجودات.

و بعضی او را مشتق از «علم» دانسته اند^(۱)

2- درباره کلمه "اِثم" و وضعیت صرفی آن درایه شریفه "لا تعاونوا علی الاثم" فرموده اند

[تفاوت میان معنای اِثم مصدری و اسم مصدر]

و می توان چنین گفت: در صدق اعانت و کمک و همکاری فرق می کند که کلمهء (اِثم) را به معنای اسم مصدر بگیریم، یا معنای مصدر بگیریم. اگر به معنای اسم مصدر فرض کنیم، برای صدق همکاری، وجود گناه و محقق شدن معتبر است، اما اگر به معنای مصدر فرض کنیم وجود گناه شرط نیست، در حالی که بحث ما در اِثم به معنای مصدر است.

و اما جایی که صدق اعانت نمیکند و علم داریم به این که این کار از او انجام نمی شود، در چنین مواردی صدق همکاری و کمک نکردن به خاطر نبودن قید دیگری است که معتبر است و درباره آن بحث خواهیم کرد.

لیکن با همه این احوال و بحث ها، بحث صدق همکاریو بحثی روشن و آسان نیست و و اگرچه عرفاً صدق همکاری ظاهرتر است.^{۲(۱)}

1 المكاسب المحرمة ج1 مفهوم الإعانة علی الإثم عرفاً..... ص: 210

² تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص219-220

مباحث نحوی در آثار حضرت امام(رض)

1- نظر حضرت امام در مورد حرف باء در بسم الله.

ابتدا نظر ابن هشام و بعضی از مفسرین را درباره جایگاه باء بسمله می آوریم:

ابن هشام از قول برخی می گوید بای بسمله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (حمد: 1) استعانت است، بدلیل این که

کاری به نحو کامل انجام نمی شود، مگر به استعانت خداوند متعال.^(۱)

اما برخی از مفسران حرف باء در این آیه شریفه را ابتدائیت دانسته اند و این وجه را ترجیح داده اند، بدلیل این که

معتقدند خداوند سبحان به مقتضای «هو الاول» آغاز هر کار و هر شأن است، اگر کاری بدون توجه به او آغاز شود

منقطع الاول است؛ چنان که اگر کار و شأنی بدون قصد قرب به او که «هو الآخر» است، انجام شود منقطع الآخر و

ابتر خواهد بود. از این رو لازم است که هر کاری با نام خدا آغاز شود. قهرا چنین کاری بی رجحان نیست؛ زیرا کار

مرجوح که خدا از آن ناراضی است هرگز به خداوند نسبت ندارد.^(۲)

قرآن کریم از آن جهت که کلام خداوند است و متکلم آن با ایجاد این حروف و کلمات، کتاب تدوینی را فراهم

ساخت، صبغه تعلیم دارد و از آن جهت که بندگان خدا آن را تلاوت می کنند و معانی آن را فرامی گیرند و با عمل به

محتوای آن تزکیه می شوند، صبغه تعلم دارد. بر این اساس، هنگامی که خداوند می فرماید: «بسم الله» نباید متعلق آن را

استعانت و مانند آن دانست یا معنای حرف جر را استعانت توهم کرد؛ اما هنگامی که بندگان خدا آن را تلفظ می کنند

متعلق آن می تواند ماده استعانت و نظیر آن باشد؛ چنانکه معنای حرف جر نیز می تواند استعانت باشد.^(۳)

اما متن حضرت امام:

" بدان که علما را اختلاف است در متعلق ((باء)) در بسم الله الرحمن الرحيم و هر کس به حسب مشرب خود از علم و

عرفان برای آن متعلق ذکر نموده ؛ چنانچه علمای ادب از ماده ((ابتداء)) یا ((استعانت)) مثلا اشتقاقی نموده و تقدیر

گرفته اند. و این که در بعض روایات نیز وارد است که ((بسم الله)) ای، اءستعین.^(۴) یا بر وفق مذاق عامه است

1 ابن هشام، ج 1 ص 139

2 تفسیر جوادى آملی، 1388، ج 1: 286 و تفسیر طباطبائی، 1414، ج 1: 15

3 تفسیر جوادى آملی، 1388، ج 1: 287

4 معانی الاخبار، باب معنی ((الله)) عزوجل، حدیث 2. التوحید، ص 231، باب 31، حدیث

چنانچه در روایات بسیار شایع است، و اختلاف احادیث بسیاری به همین معنی محمول است و لهذا در همین باب نیز

در ((بسم الله)) حضرت رضا علیه السلام فرموده: اءى اسم (على) نفسى سمة من سمات الله..؛^(۱)

2- نظر حضرت امام درباره جایگاه "الرحمن و الرحيم" در بسمله

قبل از بیان دیدگاه حضرت امام این نکته را بگوئیم که اکثر نحویین و مفسرین این دو را صفت برای "الله" می‌دانند. از جمله در تفسیر تبیان^۲، و در تفسیر مجمع البیان^۳ ذکر کرده اند که "الرحمن و الرحيم" صفت "الله" هستند.

اما حضرت امام می‌فرمایند:

و مناسبترین آن است که صفت ((اسم)) باشند، زیرا آنها در تمحید صفت الله هستند؛ و بنابراین، از احتمال تکرار مصون می‌شود گرچه اگر صفت ((الله)) باشند نیز توجیه دارد و تکرار نیز نکته بلاغت هست و اگر صفت ((اسم)) گرفتیم، تاءید کند که مراد از ((اسم)) اسمای عینیه است، زیرا که متصف به صفات ((رحمانیه)) و ((رحیمیه)) نیست مگر اسمای عینیه پس اگر مراد از ((اسم)) ذاتی و تجلی به مقام جمعی باشد، ((رحمانیت)) و ((رحیمیت)) از صفات ذاتیه است که در تجلیات به مقام واحدیت برای حضرت ((اسم الله)) ثابت است، و رحمت رحمانیه و رحیمیه فعلیه از تنزلات و مظاهر آنها است، ((رحمانیت)) و ((رحیمیت)) از صفات فعلند. پس، رحمت رحمانیه بسط اصل وجود داشت ؛ و این عام است برای تمام موجودات ولی از صفات خاصه حق، زیرا که در بسط اصل وجود از برای حق تعالی شریکی نیست، و دیگر موجودات از رحمت ایجادى دستشان کوتاه است ولا مؤثر فى الوجود الا الله و لا اله فى دار التحقيق الا الله.

و اما رحمت ((رحیمیه)) که هدایت هادیان طریق نیز از رشحات آن است، مخصوص سعدا و فطرتهای علین هست ؛ ولی از صفات عامه است که دیگر موجودات را از آن حظ و نصیبی هست ؛ گرچه در سابق عدم شمول اشقیا را از جهت نقصان آنها است نه تحدید رحمت و لهذا هدایت دعوت برای جمیع عایله بشری است چنانچه قرآن شریف دلالت بر آن دارد و نیز به نظری، رحمت ((رحیمیه)) مختص به حق تعالی است و دیگری را در آن شرکت نیست و در

1 تفسیر سوره حمد ص 15

2 شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 32

3 طبرسی، مجمع البیان، ج 1، ص 55

روایات شریفه به حسب اختلاف نظر و اعتبار، بیان رحمت رحیمیه را مختلف فرموده اند: گاهی فرموده اند: ان الرحمن اسم خاص لصفة عامة؛ والرحيم اسم عام لصفة خاصة.^(۱) و فرموده اند: الرحمن بجميع خلقه و الرحيم بالمؤمنين خاصة.^(۲) و فرموده اند: يا رحمن الدنيا و رحيم الآخرة.^(۳) و فرموده اند: يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمهما.^(۴)

3- نظر امام درباره ضمير هو در قل هو الله

ابتدا در باره اين ضمير توضیحاتی می دهیم بعد نظر مبارک حضرت امام را می آوریم:

یکی از ضمائر منفصل، ضمير شأن است که به آن ضمير قصه، مجهول، امر و حدیث نیز می گویند. در کلام عرب هرگاه گوینده بخواهد جمله اسمیه یا فعلیه ای را بیاورد که مفهومی مهم یا مقصودی در خور توجه دارد به گونه ای که سزاوار است توجه شنوندگان بدان جلب شود، آن را مستقیماً بیان نمی کند بلکه پیش از آن ضمیری را به کار می گیرد تا رغبت شنونده را برانگیزد و وی را مشتاق کند سپس به مفاد آن آگاه اش می کند. مانند: "قل هو الله احد"^(۵)؛ بگو: او خداوند یگانه است.^(۶)

اکثر مفسرین و نحویین ضمير هو را ضمير شان وقصه گرفته اند ولی هستند صاحب نظرانی که نظر دیگری دارند از جمله حضرت امام که برخلاف مشهور از جمله شارح فصوص نظر داده اند.

شارح فصوص الحکم، ضمير «هو» در قل هو الله احد را برای شان می داند و حضرت امام، این را رد کرده و می فرماید: «این ضمير، اشاره است به هویت غیبیه که همه صفات نزد آن مستهلک است.

(۷)

1 ((رحمن اسم خاصی است برای صفتی عام و رحيم اسم عامی است برای صفتی خاص.)) مجمع البیان ج 1، ص 21 از امام صادق علیه السلام. (با اندکی اختلاف)

2 ((برای تمامی مخلوقاتش رحمان است و برای مؤمنین به ویژه رحيم است.)) المحاسن، ص 238، ((کتاب مصابيح الظلم))، ((باب جوامع من التوحيد))، حدیث 213. البرهان، ج 1 ص 46، ((تفسير سورة حمد)) حدیث 3.

3 بحار الانوار، ج 88، ص 355، ((کتاب الصلاة)) ((باب صلاة الحاجة)) حدیث 19.

4 ((ای رحمان دنیا و آخرت و رحيم دنیا و آخرت)) اصول کافی، ج 2، ص 557 ((کتاب الدعاء)) ((باب الدعاء للکرب و الهم...))، حدیث 6. صحیفه سجادیه، دعای 54.

5 اخلاص/سوره ۱۱۲، آیه ۱

6 سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۰.

7 تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، امام خمینی، ص ۶۴-۶۵

4- نقش حتی در ایه ابتلاء یتامی

حضرت امام در مورد نقش "حتی" در ایه ابتلاء یتامی دیدگاههایی دارند که

ابتدا ترجمه اجمالی متن عربی آورده می شود:

در اینکه آیا در معاملات، رسیدن به سن بلوغ شرط است (یا خیر)، احتمالات گوناگونی داده شده است و مبنای همه این احتمالات، این ایه کریمه است که می فرماید: ① وَابْتَئُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ. إِلَىٰ آخِرِهَا ﴿٤٠﴾^(۱)

در این ایه ... چند احتمال وجود دارد:

احتمال اول: "حتی" برای غایت نیست و در ایه که دستور داده است تا زمان بلوغ، خبرگیری و امتحان شود، مثل این است که می گوید: "ماهی را تا سرش خوردم" یعنی از حال کودکان کسب خبر و آنان را امتحان کنید تا زمانی که به سن ازدواج برسند، سن ازدواج کنایه از بالغ شدن است، فرقی ندارد با محتلم شدن یا چیز دیگر بالغ شده باشد.

و زمان بالغ شدن، اگرچه تمام شدن یتیمی است - که به همین جهت به انسان بالغ یتیم نمی گویند - و لیکن کلمه یتیم مجازی است که در دوران اول بلوغ زیاد بکار می رود.

لازمه این مطلب این است که تمام موضوع، رشد باشد و بلوغ در صحت معامله دخالت نداشته باشد. پس فرقی ندارد که رشدش قبل بلوغ باشد یا بعد بلوغ.

احتمال دوم: "حتی" برای غایت باشد. طوری که غایت از مغیا خارج باشد مانند ایه شریفه "کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض..."^(۲)

پس خبرگیری و امتحان از موقعی که احتمال رشید شدن وجود دارد تا زمانی که یتیمی تمام می شود باید باشد. و بلوغ رشد هر کدام جداگانه شرط معامله است. و یتیمی که بالغ شده از این موضوع خارج است.

احتمال سوم: "حتی" برای غایت است یعنی تا زمان بلوغ امتحان می شود اگر رشید بود مالش بش داده می شود و اگر رشد نداشت مالش به او داده نمی شود.

احتمال چهارم: "حتی" حرف ابتدا و برای تعلیل باشد و اذا شرطیه است و جمله شرط و جزا، جزا برای اذای شرطیه است.

نتیجه این احتمال با احتمال سوم یکی است. و احتمال سوم بهتر از بقیه می باشد.

حضرت امام در این بحث در ادامه بیان احتمالات در "حتی" به نقد نظر چند نفر از صاحب نظران می پردازند و می فرمایند اینکه صاحب جواهر گفته "اذا در ایه مذکور شرطیه است زیرا اذا ظرفیه شرطیه می آید و نادر است که غیر از این بیاید و نباید ایه قرآن را بر وجه نادر حمل نمود."^۱ درست نیست. زیرا اولاً معیار اینکه سخن در چه چیزی ظهور دارد عرف است و عرف می فهمد که حتی برای پایان دادن به آزمایش است. ثانیاً فرضاً اذا در غیر شرطیه نادراً استعمال شود، تا زمانی که خللی به فصاحت قرآن کریم وارد نشود مانعی نیست. ثالثاً اذا را شرطیه بگیریم و جمله شرط و جزا را جزاء اذا قرار دهیم خلاف فهم عقلا است. رابعاً حتی برای غیر غایت و به معنای ابتدائیه نادراً استعمال می شود.

اما متن عربی و اصلی حضرت امام:

إذ فيها احتمالات:

أولها: أن يكون الأمر بالاختبار حتى زمان البلوغ، كقوله: «أكلت السمكة حتى رأسها» أي اختبروهم حتى زمان بلوغ النكاح الذي هو كناية عن^(۲) البلوغ، سواء كان بالاحتلام أو غيره.

و وقت البلوغ و إن كان زمان انقطاع اليتيم، فلا يقال للبالغ إنه: «يتيم» لكنه مجاز شائع في أول البلوغ.

ثانيها: أن تكون «حتى» للغاية؛ بحيث تكون الغاية خارجة عن المغيب، كقوله تعالى ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ

الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^(۳)، فيكون مورد الاختبار من زمان يحتمل فيه رشد إلى انقطاع اليتيم.

¹ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج 26، ص 18

² کتاب البیع، ج 2، ص: 10

³ البقرة (2): 187.

و لازمه آن يكون الرشـد قبل البلوغ موضوعاً مستقلاً لصحة معاملاته، و البلوغ موضوعاً مستقلاً آخر و لو مع عدم الرشـد؛ ضرورة أن الموضوع للاختبار هو اليتامى، و حال البلوغ خارج، فيختص حكم الاختبار و إيناس الرشـد و وجوب ردّ المال، باليتامى.

ثالثها: أن تكون «حتّى» للغاية، و يكون المراد من الآية الكريمة أن لزوم الابتلاء مستمر إلى زمان البلوغ، و بعد استمراره إليه إمّا أن يعلم رشده، فيردّ إليه ماله، أو لا فلا يردّ.

و لازم ذلك عدم كون واحد منهما، تمام الموضوع لاستقلاله و وجوب دفعه إليه، و إنّما المجموع موضوع له. رابعها: أن تكون «حتّى» حرف ابتداء للتعليل، و «إذا» للشرط، و جملة الشرط و الجزاء جزاء له، فيراد أنه يجب ابتلاء اليتامى؛ لأجل أنه إذا بلغوا النكاح فأونس منهم الرشـد، يدفع إليهم أموالهم، فتكون النتيجة كالثالث، و لعلّ هذا الوجه هو ما نسب إلى بحر العلوم (قدّس سرّه)^(١).

و استظهر صاحب «الجواهر» (قدّس سرّه) كون «إذا» للشرط، و رجّحه على سائر الوجوه؛ بدعوى: أن «إذا» ظرفيّة شرطيّة، و خروجها عنهما نادر جداً، لا يحمل عليه التنزيل، بل يقتضى انقطاع الابتلاء بالبلوغ، و ليس كذلك؛ لاستمراره إلى ظهور الرشـد أو اليأس منه.

بل لازمه الحجر على البالغ الرشيد إذا لم يؤنس منه رشـد قبل البلوغ، و ارتفاعه عمّن لم يبلغ إذا أونس منه الرشـد؛ لانتهاء الشرط في الأوّل، و وجوده في الثانی.^(٢) إلى آخره.

و فيه: أن الميزان في الاستظهار من الكلام هو العرف العام، و لا شبهة في فهم العرف من الآية أن «حتّى» غاية الابتلاء، و قوله تعالى ﴿فَإِنْ أَنْسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ متفرّع على الابتلاء إلى زمان البلوغ.

و ندرة استعمال «إذا» في غير الشرط على فرض تسليمها، لا توجب عدم حمل التنزيل عليه بعد ظهوره فيه، ما لم يخلّ بالفصاحة.

مع أن جعل «إذا» شرطيّة، و جملة الشرط و الجزاء جزاءً، و المجموع غاية ل «حتّى» احتمال مخالف لفهم العقلاء، و محتاج إلى التأوّل و التأمل، بل و خارج عن الأسلوب السديد الفصيح، و لا يحمل عليه التنزيل، مع أن ورود «حتّى» لغیر الغاية و ابتدائية، نادر أيضاً.^(٣)

1 انظر جواهر الكلام 26: 19.

2 جواهر الكلام 26: 18.

3 امام خمینی، کتاب البیع، ج 2، ص: 12

ما در این ایه نقش ادبیات عرب(نحو) را در صادر کردن فتوای مجتهد می بینیم. اگر حتی برای غایت باشد مجتهد می تواند بر این مبنا فتوا دهد که یتیم را امتحان کنید تا زمانی که می خواهند ازدواج کنند و علامت رشد در آنها دیده شد اموال آنها را به خودشان بدهید.. و اگر برای غایت نباشد فتوا عوض می شود.

5- نقش فعل ناقص و استثناء و حرف باء و جایگاه "اکل" در ایه تجارت^(۱)

ابتدا خلاصه ترجمه عبارات حضرت امام را می آوریم:

① وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ②(۳)

درباره کان و اسم و خبر آن در ایه شریفه فوق چند جور احتمال است.

1- اموال اسم "کان" و تجارت سد مسد خبر "کان" است. در این صورت معنای ایه این است که اموالی که از راه

تجارت کسب می کنید نه از راههای ناروا، حلال است.

2- "کان" تامه است و تجارت فاعل آن می باشد.

3- "کان" ناقصه و اسم "کان" مقدر هست.

4- "کان" ناقصه و ضمیر که به اموال بر می گردد اسم "کان" و "تجارت" خبر است.

درباره استثناء در ایه هم چند احتمال است که حضرت امام بحث مفصلی درباره استثناء مخصوصا استثناء منقطع دارند.

استفاده از استثناء منقطع در مکالمات و سخنان بلیغ، بدون نکته ادبی نیست، و دارای نکات ادبی مختلف هستند:

گاهی نکته آن، ادعای دخول مستثنی، در مستثنی منه است مانند این جمله: "شیری را ندیدم مگر زید را" با این

ادعا که زید در مستثنی منه داخل است و استثناء برای خارج کردن زید از مستثنی منه است، پس این استثناء در

حقیقت منقطع و در ظاهر متصل است.

و گاهی استثنای منقطع برای نشان دادن نهایت مبالغه است.. مثلا ممدوح را خیلی بالاتر از این مدح ها بدانیم. و این

نسبت به او ذم کردن است.. مثل آیه قرآن که می فرماید: "ما هذا بَشَرًا"⁴ چون که بشر بودن را از او نفی کرده برای

1 امام خمینی، کتاب البیع، ج 1، ص: 99

2 النساء(4): 29.

3 جامع المقاصد 4: 58، المکاسب: 83 / السطر 20.

⁴ یوسف 31/12

اینکه درباره او خیلی مبالغه کند، پس اگر گفته شود: "او هیچ عیبی ندارد مگر اینکه بشر است" این استثناء برای زیاد مبالغه کردن درباره آن شخص است.

و گاهی استثناء فقط برای تاکید حکم در مستثنی منه بصورت شفاف می آید، نه اینکه قصد جدی استثناء داشته باشد و شاید این جمله "قوم من نزد من امد مگر الاغ" از همین قبیل باشد، گوینده این جمله در واقع مضمون جمله سابق را تکرار می کند و تاکید می کند که همه افراد قوم من نزد من آمدند، پس این استثناء ظاهری و فقط برای تاکید است. و شاید استثناء کردن خداوند متعال، شیطان را از ملائکه از همین قبیل باشد،^۱ از این رو خداوند اراده کرده است تاکید مضمون جمله سابق را، اگر چه این مثال با مثال قبلی فرق دارد، چرا که در مثال عدم سجده ابلیس، خداوند حکم مستثنی را قصد فرموده ولی در مثال قبلی چنین نیست چون احتمال دارد که حکم در مستثنی اراده نشده و شاید قوم اصلاً الاغ نداشته باشد نظیر آنچه در باب کنایات می باشد مثل: "زید زیاد خاکستر دارد"

و گاهی استثناء برای احتمال دخول مستثنی در مستثنی منه می آید و شاید استثناء شیطان از همین قبیل باشد....
و احتمالات و مثال های دیگر.^۲

اما در ایه شریفه چند احتمال است.

1- استثناء منقطع است.

2- استثناء متصل است.

درباره باء "بالباطل" هم دو قول هست

1- باء سببیت است.

2- باء سببیت نیست و زایده است

درباره اینکه مراد از "اکل" چیست چند احتمال است:

1- مراد عنوان "اکل" است

2- "اکل" کنایه از تصرفات اجمالی است

3- "اکل" کنایه از جمیع تصرفات است

^۱ "فسجدوا الا ابلیس" بقره 34/2

^۲ امام خمینی، کتاب البیع، ص 114-117

4- مراد از "اکل" یعنی تملک است.

نتیجه اینکه در ایه شریفه تجارت، آنچه فهمیده می شود این است که تجارت باید با رضایت انجام شود و لازمه حصری که در آیه است، بطلان تجارتی است که با رضایت نباشد و در این مورد فرقی میان استثنای منقطع و متصل نیست و فرقی نیست که از ایه حصر استفاده شود یا نشود و همچنین فرقی ندارد که کلمه "تجاره" در ایه منصوب باشد یا مرفوع.¹

نقش مستثنی منه و مستثنی و اینکه استثناء متصل است یا منقطع و فعل کان که ناقص باشد یا تامه و نقش باء بالیاصل و مرفوع و منصوب خواندن تجارت و اینکه اسم کان تجارت است که مقدر است یا ضمیر کان به اموال برگردد و تجارت خبرش باشد یا اموال در تقدیر است و تجارت بجای آن نشسته است. همه اینها احتمالاتی است که فقهاء بزرگ ما از جمله حضرت امام درباره آن بحث های زیادی کرده اند و نتایج فقهی مهمی از چینش کلمات در ایه تجارت گرفته اند چه در بحث ادله ازوم معاطات و ایه تجارت. و بحث خیارات و ایه تجارت و بحث حرمت قمار با استفاده از ایه تجارت و مباحث دیگر. که مشتاقان این مباحث به کتاب البیع حضرت امام ج 1 و ص 98 مراجعه نمایند.

اما متن عربی و اصلی حضرت امام:

و يمكن تقريب دلالة الآية على المقصود أى صحّة البيع بما تقدّم فى الآية السابقة، فيقال: الظاهر أن اسم الفعل الناقص هو «الأموال» و تجارة سادة مسدّ الخبر.

و المعنى: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالأسباب و الطرق الباطلة، كالقمار و السرقة و الخيانة و نحوها، إلّا أن تكون الأموال أموال تجارة؛ أى حاصلة بها، فأحلّ الأموال الحاصلة بها.

كما لا ينبغى الإشكال فى إطلاقها، و لا سيّما مع كون الاستثناء منقطعاً؛ إذ لا يأتى فيه ما ربّما يقال فى بعض الاستثناءات المتصلة: إنّ المتكلّم فى مقام بيان المستثنى منه، لا المستثنى^(٢)؛ فإنّ ذلك فى المنقطع بعيد، لا سيّما فى المقام؛ إذ قيّد التجارة بالتراضى منهما، هو يؤكّد كونه فى مقام البيان، فتأمّل.

¹ امام خمینی، کتاب البیع، ص 173-175

² انظر بلغة الفقيه 2: 103.

ثمَّ إِنَّ الْآيَةَ عَلَى جَمِيعِ الاحتمالات تدلُّ عَلَى المقصود؛ أَيْ سَوَاءَ قُرِئَتْ «التَّجَارَةُ» مَرْفُوعَةً حَتَّى يَكُونَ الْكَوْنُ تَامًا، أَمْ مَنْصُوبَةً وَيَكُونَ اسْمُهُ «تِجَارَةً»^(١)

مقدّره، أَمْ يَرْجِعُ الضَّمِيرُ إِلَى «الأَمْوَالِ»، وَتِجَارَةً خَبَرَهُ؛ بِدَعْوَى أَنَّ الْأَمْوَالَ نَفْسُ التَّجَارَةِ، أَمْ بِتَقْدِيرِ «الأَمْوَالِ» وَ سَدَّ «التَّجَارَةَ» مَسَدَّهَا.

و سواء كان الاستثناء متصلاً أم منقطعاً و سواء فهم من قوله بِالْبَاطِلِ الْعَلِيَّةِ و من مقابله كذلك، أم لا، و من غير فرق بين أن يكون المراد من «الأكل» عنوانه، أو يكون كناية عن التصرف إجمالاً، أو عن جميع التصرفات، أو كناية عن التملك، و التقريب في الجميع ما تقدّم..^(٢)

6- نقش استثناء در ایه "جهر بالسوء"

خلاصه ترجمه عبارت حضرت امام این است که:

در ایه شریفه:

﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾^(٣).

درباره استثناء بوسیله "إلا" در ایه مذکور چند احتمال است:

1- استثناء متصل است. و معنی این می شود که خداوند جهر به سوء (غیبت، نفرین و دعوا و...) را دوست ندارد مگر کسی که به او ظلم شده است.

2- استثناء منقطع است زیرا استثناء متصل نیاز به تقدیر دارد و این خلاف اصل است.

ابن جنی این استثناء را منقطع می داند^٤

و ابن عباس و گروهی دیگر^٥ ظلم را معلوم "مَنْ ظَلَمَ" قرائت کرده اند که استثناء منقطع می شود.^٦

اما متن عربی و اصلی حضرت امام:

1 امام خمینی، کتاب البیع، ج 1، ص: 100

2 امام خمینی، کتاب البیع، ج 1، ص: 178

3 سورة النساء(4)، الآية 148.

4 طبرسی، مجمع البیان ج 3-4، ص 201

5 طبرسی، مجمع البیان، ج 3-4 ص 201

6 امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج 1، ص 427

و الاستدلال به لأصل المطلوب يتوقف على كون الاستثناء متصلاً و كون الاستثناء من الجهر بالسوء، و كان تقديره لا يحبّ الله الجهر إلّا جهر من ظلم، فيكون بقرينة الاستثناء في مقام بيان الجهر بالسوء، فيؤخذ بإطلاقه لأنواع الجهر بالسوء كالشتم و الدعاء بالسوء و الغيبة.

و يتوقف إطلاق المطلوب على إحراز كونه في مقام بيان عقد الاستثناء أيضاً. و يمكن الخدشة في جميع ذلك، لعدم دافع لاحتمال كون الاستثناء منقطعاً سيّما مع عدم إمكان استثناء من ظلم من ظاهر الكلام فيحتاج إلى تقدير.

و ما يقال: إنّ الأصل في الاستثناء الاتّصال إن لم يرجع إلى ظهور في الكلام لا يتبع. و يشكل دعوى الظهور في المقام بعد كون الاتّصال متوقفاً على التقدير و هو خلاف الأصل أيضاً. و قد حكى عن ابن الجنّي أنّه منقطع^(١)، و عن ابن عبّاس و جماعة أخرى^(٢) قراءة «من ظلم» معلوماً، و عليه يكون منقطعاً و يكون المعنى: لكن من ظلم

لا يخفى أمره على الله تعالى، بقرينة سمياً عليماً، أو كان التقدير: لكن من ظلم جهر بظلامته و من ظلم جهر بظلمه.^(٣) و عدم دليل على أنّ الاستثناء يكون من الجهر و التقدير: إلّا جهر من ظلم، لاحتمال كون التقدير في المستثنى منه و يكون التقدير: لا يحبّ الله الجهر من أحد بالسوء إلّا من ظلم، أو جهر أحد إلّا من ظلم، فيكون في مقام بيان الأشخاص لا الأقوال كما هو ظاهر عبارة تفسير القمّي^(٤).

1 مجمع البيان 4- 3- 201، في تفسير الآية المتقدمة.

2 مجمع البيان 4- 3- 201، في تفسير الآية المتقدمة.

3 المكاسب المحرمة ج 1 2 - استثناء تظلم المظلوم..... ص: 426

4 تفسير القمي 1- 157، في تفسير الآية المتقدمة.

7- نقش "لعل" در ایه نعر " ما كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ¹

ابتدا خلاصه ترجمه عبارات حضرت امام:

اگر گفته شود که:

1- گاهی "لعل" در جایی می آید که آنچه بعد از "لعل" آمده علل غایی برای ماقبل "لعل" است. در این صورت

اگر ماقبل "لعل" امر واجب یا مستحبی است مابعد هم این حکم را دارد.

2- جمعی که در ایه آمده (لیتفقوها) جمع استغراقی است نه جمع مجموعی. یعنی تک تک افراد مکلف به تفقه هستند.

می گوئیم که چه کسی گفته "لعل" همیشه در جایی می آید که مابعد علت غایی برای ماقبل است؟ همانطور که

از بررسی با دقت در موارد استعمال "لعل" معلوم می شود.

اما متن عربی و اصلی حضرت امام:

الأول: أن كلمة «لعل» - مهما تستعمل - تدلّ على أن ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها، سواء في ذلك

التكوينية والتشريعية، والأفعال الاختيارية وغيرها، فإذا كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التي تصلح لأن يتعلق

بها الإرادة الآمرية، كان - لا محالة - بحكم ما قبلها في الوجوب والاستحباب.

و بالجملة: لا إشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب علته الغائية. و في الآية جعل التحذّر علّة غائيّة

للإنذار، و لما كان الإنذار واجبا كان التحذّر واجبا.

الثاني: أن المراد من الجموع التي في الآية هي الجموع الاستغراقية، لا المجموعيّة، لوضوح أن المكلف بالتفقه هو كلّ

فرد فرد من النافرين أو المتخلفين على التفسيرين، فالمراد أن يتفقه كلّ فرد منهم، و ينذر كلّ واحد منهم، و يتحذّر كلّ

واحد منهم.⁽²⁾

¹ التوبه: 122

² أنوار الهداية، ج 1، ص: 307

أقول: يرد عليه: أولاً: أن ما ادّعى - من أن ما بعد كلمة «لعلّ» يكون علّة غائيّة لما قبلها في جميع موارد استعمالها - ممنوع، كما يظهر من تتبّع موارد استعمالها،^(۱)

8- نقش "منه" در آیه صعيد

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ^۲

حضرت امام در باره ضمیر منه در آیه شریفه^۱ فتیمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه... ﴿٣﴾

بحث مفصل نحوی دارند که ابتدا خلاصه آن را می آوریم.

ایشان می فرمایند: در باره من و ضمیر در او چند احتمال داده اند.

1- احتمال دارد که (من) تبعیضیه باشد، و مرجع ضمیر کلمه (الصعيد) است.

2- احتمال دارد که (من) برای تأکید باشد

3- احتمال دارد که (من) بدلیه باشد و ضمیر در (منه) به (الماء) رجوع کند

4- احتمال دارد که (من) ابتدائی باشد، و ضمیر به (التيمم) رجوع کند.

5- محتمل است که من سببیه باشد و ضمیر به حدی که از سیاق آیه فهمیده می شود، برگردد

اما ترجمه کامل متن عربی:

استدلال به کلمه (منه) برای مشخص شدن معنای (صعيداً) در آیه شریفه:

برای مشخص شدن مراد از کلمه (صعيد) در آیه سوره مائده به لفظ (منه) در این آیه استدلال شده است، به این صورت که ادعا شده متبادر از لفظ (منه) مسح به قسمتی از صعيد است؛ چون معلوم است که مرجع ضمیر در (منه) صعيد است. و به علاوه مسح کردن به همه صعيد ممکن نیست، پس به ناچار مسح به قسمتی از صعيد است، و این

1 أنوار الهداية، ج 1، ص: 308

2 مانده 6.5

3 مانده 6.5

هم امکان ندارد مگر اینکه منظور از صعيد، خاک باشد؛ چون چسبیدن با خاک حاصل می شود و با سنگ و مثل سنگ حاصل نمی شود؛ در این مسئله فرقی ندارد به کار بردن صعيد برای خاک بر وجه حقیقت باشد یا مجاز و قصد ما در اینجا ثابت کردن مطلوب است، نه معنای حقیقی.

[مناقشه در استدلال]

اشکالی در این استدلال وجود دارد، آنچه در ابتدا پیرامون این آیه احتمال داده می شود، این است که ضمیر در (منه) به (صعيداً) رجوع می کند و (من) ابتدائیه است، و بنابراین احتمال، معنای آیه چنین می شود: (تیمم کنید در حالی که صعيد را قصد می کنید، پس وقتی که مقصود شما که صعيد است حاصل شد، بعد از آن صورت و دست های خود را مسح کنید) پس پایان مقصود اولیه، صعيد است، و تکلیف رسیدن به صعيد که تمام شد، انجام مسح شروع می شود، ...

[احتمالات در معنای منه]

احتمال دارد که (من) تبعیضیه باشد، و مرجع ضمیر کلمه (الصعيد) است.

همان طور که این احتمال را بعضی ادعا کرده اند. و در این صورت معنای آیه چنین می شود، (صورت ها و دست های خود را به قسمتی از صعيد مسح کنید). ...

[مناقشه در تبعیضیه بودن معنای منه]

این احتمال، هم بعید است و هم علاوه بر بعدش، این ادعا را که منظور صعيد، خاک است ثابت نمی کند.

بعید بودن این احتمال به این خاطر است که لازمه این احتمال، این است که در معنای صعيد چیز بیشتری را اعتبار کنیم، به طوری که صعيد را از معنان جنسی که شامل کم و زیاد به یک صورت می شود، خارج کند، یعنی صعيد را مجموعه ای دارای قسمت هایی فرض کنیم - که این خلاف ظاهر است.

همچنین، بنابر آنچه که گفته اند¹، اصل در معنای (من)، این است که برای ابتدا باشد، و استفاده آن در معنای دیگر نوعی تأویل است، ..

[تأکیدی بودن معنای منه]

[2] و احتمال دارد که (من) برای تأکید باشد، مثل این آیه: (ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه)¹، (خداوند برای هیچ مردی در درونش دو دل ننهاده است). و مثل آیه (و ترى الملائکه حافین من حول العرش)²، (و فرشتگان را می بینی

¹ ابن حاجب، الکافیة، ج2، ص320-ابن هشام انصاری، مغنی اللیب، ج1، ص419-فیروز آبادی، القاموس المحيط، ج4، ص275

که پیرامون عرش را فرا گرفته اند) بنابراین معنای آیهء مورد نظر چنین است (با صعيد صورت ها و دست هايتان را مسح كنيد)...

اما اين كه گفته شده است: (آوردن حرفی برای تأکید، خلاف ظاهر است، و اصل این است كه حرف (من) در یکی از معنایش به كار رفته باشد) پذیرفته نیست، در جایی كه معنای دیگر خلاف معنایی باشد كه حرف برای آن وضع شده است، همانطور كه می دانیم اصل در معنای (من) ابتدائیت است، بلکه سید [مرتضی] گفته است: (كلمه (من) برای ابتدا است و همهء علمای نحوی از اهل بصره می گویند كه (من) در معنای غیر ابتدا به كار نمی رود).^۳

البته اگر ثابت شود كه (من) مشترك است بین معانی ای كه برای آن ذكر شده، آن وقت خلاف اصل است كه (من) را برای تأکید بگیریم، ولیكن این اشتراك ثابت نشده است.

[3] و احتمال دارد كه (من) بدلیه باشد و ضمیر در (منه) به (الماء) رجوع كند، و این احتمال هم از آن احتمال كه (من) را تبعیضه فرض می كرد، چیزی كم ندارد.

[4] همچنین احتمال دارد كه (من) ابتدائیه باشد، و ضمیر به (التیمم) رجوع كند.

[5] و محتمل است كه من سببیه باشد و ضمیر به حدثی كه از سیاق آیه فهمیده می شود، برگردد. یا اینکه (من) در آیهء شریفه مثل این روایت معنا شود: (اغسل ثوبك من ابوال ما لایؤكل لحمه)، (لباست را كه آلوده به ادرار حیوان حرام گوشت شده، شست شو بده). و احتمالات دیگری كه برخی از آنها از احتمال تبعیضیه گرفتن (من) به واقع نزدیک تر یا مساوی با آن است.^۴

متن عربی و اصلی حضرت امام :

الاستدلال لتعین المراد من قوله صَعِيداً بكلمة مِنْهُ

¹ احزاب 4/32

² الزمر 75/39

³ علم الهدی، سید مرتضی، الناصریات، ضمن الجوامع الفقهیه، ص 225، سطر 15

⁴ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 99-102

و قد يستدل^(١٣) لتشخيص المراد من «الصعيد» في الآية التي في المائدة بلفظة مِنْهُ بدعوى أن المتبادر منها هو المسح ببعض الصعيد؛ لظهور رجوع الضمير إليه و عدم إمكان المسح بجميعة، فلا بدّ من المسح ببعضه، و لا يمكن ذلك إلّا بإرادة التراب منه؛ لحصول العلوق به، دون الحجر و مثله؛ سواء كان الاستعمال على وجه الحقيقة أو المجاز. و المقصود في المقام إثبات المطلوب، لا إثبات المعنى الحقيقي.

و فيه: أن المحتمل بدواً فيها كون الضمير راجعاً إلى «الصعيد» و كون «مِنْ» ابتدائية، و عليه يكون معنى الآية: «تيمّموا و اقصدوا صعيداً، فإذا انتهيتم إليه فارجعوا منه إلى مسح الوجه و الأيدي» فيكون الصعيد منتهى المقصود أوّلًا، فإذا انتهى المكلف إليه صار مبدأ الرجوع إلى عمل المسح، فاستفيد منها عدم جواز مسح الوجه و اليد على الأرض و عدم جواز التمرغ و التمتع، كما فعل عمّار (رضي الله عنه) فكان رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) حين قال: «هكذا يصنع الحمار، و إنّما قال الله عزّ و جلّ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً 5: 6»^(١٤) أراد تفهيم أن المستفاد من الآية خلاف ما فعله.

بل يستفاد منها كون اليد آلة المسح، و طريق الاستفادة أنّه إذا أمر بالمسح بعد الانتهاء إلى المقصد و هو الصعيد، و الرجوع منه إلى مسح الوجه و الأيدي، يعلم أن المسح باليد؛ فإنّها الآلة المتعارفة للعمل، و بهذا يعلم أن المسح بباطن الكفّ لكونه الآلة المتعارفة، و بعد كون باطنها آلة يعلم أن الممسوح غيره، تأمل. نعم لا يستفاد منها أن الممسوح ظاهرها.

و لعلّ هذا الوجه بالتقريب المتقدم، أقوى الوجه و أنسبها.^(١٥)

و يحتمل أن تكون «مِنْ» تبعيضية، مع رجوع الضمير إلى «الصعيد». كما يدعى المدعى، فيكون المعنى: «و امسحوا بوجوهكم و أيديكم بعض الصعيد»....

و هذا الاحتمال مع بعده لأنّ لازمه اعتبار زائد في الصعيد حتّى يخرج عن المعنى الجنسي الشامل للقليل و الكثير بنحو واحد؛ و هو لحاظه مجموعاً ذا أبعاد، و هو خلاف الظاهر، و لأنّ الأصل في «مِنْ» الابتدائية، على ما قالوا^(١٦)، و الاستعمال في غيرها بضرب من التأويل، ...

1 جواهر الكلام 5: 120.

2 السرائر 3: 554، وسائل الشيعة 3: 360، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب 11، الحديث 9.

3 كتاب الطهارة، ج2، ص: 148

4 الكافية 2: 320، مغني اللبيب 1: 419، القاموس المحيط 4: 275.

و یحتمل أن تكون «مِنْ» للتأكيد، كقوله تعالى ﴿١﴾ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴿٢﴾، وقوله وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ ﴿٣﴾، فيكون المعنى: «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم الصعيد» وهذا الاحتمال إن لم يكن أقرب من الاحتمال المتقدم لعدم لزوم التصرف في «الصعيد» بما مر من لزومه على ذاك الاحتمال فلا أقل من مساواته معه، و يأتي فيه ما مر آنفاً في فرض ذاك الاحتمال.

و ما قيل: «إن مجيء الحرف للتأكيد خلاف الظاهر، والأصل أن تستعمل في معنى من المعاني» غير مسلم إذا كان سائر المعاني خلاف ما وضع له، كما يظهر منهم هاهنا من أن الأصل فيها الابتدائية، بل عن السيد: «أن كلمة «من»^(٣) ابتدائية، و أن جميع النحويين من البصريين منعوا ورود «من» لغير الابتداء»^(٤).

نعم، لو ثبت اشتراكها بين المعاني المذكورة لها، يكون المجيء للتأكيد خلاف الأصل، لكنه غير معلوم. و یحتمل أن تكون بدلية، مع رجوع الضمير إلى «الماء» و هذا الاحتمال أيضاً لا يقصر من احتمال كونها تبعيضية. و یحتمل أن تكون ابتدائية، و الضمير راجعاً إلى «التيمة». و أن تكون سببية، و الضمير راجعاً إلى الحدث المستفاد من سوق الآية. أو يكون مساقها مساق

قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(٥)..

إلى غير ذلك من الاحتمالات التي بعضها أقرب من التبعية أو مساو لها.^٦

9- نقش ضمير "فاجتنبوه" در آیه حرمت خمر

﴿١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢﴾

خلاصه نظرات حضرت امام (رض):

1 الأحزاب(33): 4.

2 الزمر(39): 75.

3 كتاب الطهارة، ج2، ص: 150

4 الناصريات، ضمن الجوامع الفقهية: 225 / السطر 15.

5 الكافي 3: 57 / 3، وسائل الشيعة 3: 405، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 8، الحديث 2.

6 امام خميني، كتاب الطهارة، ج2، ص143-153

7 مائده. 90/5

در باره مرجع ضمیر "فاجتنبوه" دوتا احتمال دارد:

1- ضمیر در (فاجتنبوه) به (رجس) برگردد

2- احتمال دارد این ضمیر به (عمل الشیطان) برگردد

اما ترجمه متن اصلی حضرت امام:

[عدم دلالت آیه بر حرمت بهره برداری از هر نجس]

گفته شده است که این آیه شریفه: (انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه)، بر

حرمت بهره برداری از هر نجس و متنجسی [هر چند مایعات] دلالت دارد.

با این ادعا، که ضمیر در (فاجتنبوه) به (الرجس) بر می گردد، و وجوب دوری و اجتناب از چیزهایی که در آیه ذکر

شده، به خاطر فرو رفتن این چیزها در رجس و پلیدی است، یا حقیقتاً چنین است مثل شراب، یا ادعاء "مانند چیزهای

دیگر، و بی گمان رجس همان نجس معروف و شناخته شده است، و وجوب اجتناب و پرهیز از چیزی اقتضا می کند

که هیچ استفاده و نفعی از آن برده نشود، در غیر این صورت تعبیر به اجتناب و دوری از آن مناسب نبود.

بنابراین، آیه شریفه بر حرمت استفاده از هر رجس و نجسی دلالت می کند.

[مناقشه در استدلال]

قرآن بر حرمت انتفاع از نجس دلالت ندارد [و این استدلال پذیرفتنی نیست] و بر مطلب بالا اشکالاتی به شرح زیر

وارد است:

اول، اینکه ضمیر در (فاجتنبوه) به (رجس) برگردد، مورد قبول نیست، زیرا احتمال دارد این ضمیر به (عمل الشیطان)

برگردد، بلکه برای تأکید بر این که حتماً باید از موارد ذکر شده در آیه اجتناب و دوری شود، شاید مناسب تر این

باشد که ضمیر به (عمل الشیطان) برگردد، و بر فرض که رجس بودن هر چیزی علت وجوب اجتناب باشد، مناسب

نبود که به طور مطلق به (عمل الشیطان) برگردد، بلکه باید این اجتناب با این قید و شرط که رجس از عمل شیطان

باشد، مقید شود. [زیرا ملاک آیه در حرمت واجتناب، عمل شیطان بودن است.]

بنابراین، رجوع این ضمیر هم به رجس که از عمل شیطان به طور مستقل، بر فرض که امکان داشته باشد، خلاف ظاهر

است.

ممکن است - بعد از رجوع ضمیر به رجس که از اعمال شیطان است - گفته شود: رجس دو نوع است: یکی، رجسی که از عمل شیطان است و اجتناب از آن واجب نیست، و دیگر آن رجسی که از عمل شیطان نیست و اجتناب از آن واجب نیست، پس آیه دلالت می کند یا اشعار دارد بر جواز بعضی انتفاعات از نجاسات.^۱

10- نقش استثناء در آیه ① وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿٢٥﴾

ابتدا ترجمه متن عربی حضرت امام:

مفهوم آیه شریفه ① وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿٢٥﴾ یعنی همه فامیل یتیم می توانند به او نزدیک شوند گویا آیه این جور بوده است: «أقربوا بالتي هي أحسن»

در جواب گفته می شود: بی گمان با به کارگیری استثنا و بیرون بردن مواردی از آن، در حقیقت بیرون بردن مواردی است که با اراده استعمالی در کلام وارد بوده است، لذا معلوم می شود که جد یا پدر بزرگ با این استعمال مغایرت دارد و الفاظ مستثنی منه در معانی واقعی خود به کار رفته، و اگر این استثناء نبود ما حکم می کردیم به اینکه چیزی که در این استعمال در مستثنی منه اراده شده موافق با استعمال و اراده جدی است و تصرف جد را هم شامل می شود ولی با این استثناء روشن شد که اراده جدی با اراده استعمالی مخالف است.

بنابراین، استثنا جدا شدن از حکم سابق است به مقدار مستثنی، نه این که حکمی ابتدایی در مقابل مستثنی باشد، و لازمه این خارج شدن و جدا شدن از مستثنی منه، حداکثر ثابت شدن حکمی است فی الجمله برای مستثنی در مقابل مستثنی منه.

بنابراین، عبارت: (دانشمندان را احترام کنید مگر کسانی که فاسق باشند)، با مفاد اولیه این عبارت، حکمی مخالف با مستثنی منه ثابت نمی شود، که حرمت یا جواز احترام یا حکم دیگری باشد، بلکه فقط فاسقان از وجوب اکرام خارج می شوند، لذا فقط بر نفی وجوب اکرام علمای فاسق دلالت می کند، اگرچه لازمه اش - بعد از اینکه هیچ واقعه ای

¹ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 324-325

² امام خمینی، کتاب الطهاره، ص 139-140

نمی تواند بدون حکم باشد - ثبوت حکمی است مغایر با وجوب بدون اینکه هیچیک از احکام معین و مشخص شده باشد.

از این رو در آیه: (و لا تقربوا مال الیتیم...) تا آخر آیه، استثنا، حرم نزدیک شدن به مال یتیم - به طوری که مصلحت باشد - را قطع می کند، و مفاد اولیه استثناء چنین می شود: (چنین نیست که هنگام نیکوتر بودن، نزدیک اموال یتیم نشوید) و این اعم از نفی عموم است، تا مفهومش قضیه جزئیة شود، یا از عموم نفی، تا مفهومش قضیه کلیه شود، پس فقط اثبات جزئیت ممکن است؛ چون چیزی که قدر متقین است همین جزئیت است.

این معنا که گفته شد طبق مقتضای استثنا و حفظ قاعده آن است که همان خارج کردن چیزی است که اراده استعمالی داخل شده است.

و اما بنابر آنچه در ذهن ما جای گرفته، استثنای یک حکم منافی با حکم پیشین است، لذا در بحث ما مفهوم آن چنین می شود: (به نحو نیکوتر، نزدیک شوید). و شاید این معنا به این خاطر باشد که مکرراً از بزرگان شنیده ایم: استثنای از نفی، اثبات است و استثنای از اثبات، نفی است.^۱

متن عربی و اصلی حضرت امام:

فمفهوم قوله تعالى ① «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^۲ هو ثبوت جواز القرب للجميع، فكأنه قال: «أقربوا بالتي هي أحسن»

يقال: إن الاستثناء هو إخراج ما دخل في المستثنى منه بالإرادة الاستعمالية، فيعلم أن الجذ يغاير الاستعمال، فألفاظ المستثنى منه استعملت في معانيها الواقعية، و لو لا الاستثناء لحكمنا بأن ما أريد في الاستعمال موافق للجذ، فبالاستثناء نكشف أن الجذ يخالفه.^(۲)

فالاستثناء تقطيع عن الحكم السابق بمقدار المستثنى، لا حكم مقابل للمستثنى منه ابتداءً، و إنما لازم هذا الإخراج و التقطيع ثبوت حكم مقابل للمستثنى منه في الجملة.

^۱ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 383-384

2 امام خمینی، کتاب البیع، ج 2، ص: 697

فقوله: «أكرم العلماء إلاً الفساق منهم» لا يثبت بمفاده الأولى حكماً مخالفاً للمستثنى منه، هو حرمة الإكرام أو جوازه أو غيرهما، بل يخرج الفساق عن وجوبه، فلا يدلّ إلاً على نفيه، وإن كان لازم ذلك بعد عدم خلوّ الواقعة عن حكم ثبوت حكم مغاير للوجوب من غير تعيين واحد من الأحكام.

ففي قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾^(١) إلى آخره، إنّما يقطع الاستثناء حرمة القرب بالوجه الصالح أو الأصلح، فيكون مفاده الأولى «ليس لا تقربوا عند الأحسن» وهذا أعمّ من نفي العموم، ليكون مفهومه قضية جزئية، أو عموم النفي، ليكون قضية كلية، فلا يمكن إلاً إثبات الجزئية؛ لكونها قدراً متيقناً.

هذا مقتضى الصناعة في الاستثناء مع الحفاظ على قاعدة الاستثناء، وأنّه إخراج لما دخل في الاستعمال. و أمّا ما ينقدح في أذهاننا من الحكم المنافي، فيقال في المقام: «أقربوا بالوجه الأحسن» فلعلّه من تكرّر السماع عن المشايخ: من أنّ الاستثناء من النفي إثبات، و من الإثبات نفي^(٢)، فتوهّم أنّ المقصود أنّ المفاد الأولى لقوله: «لا تهن العلماء إلاً الفساق» هو أنهمم و بالعكس، مع أنّ الاستثناء إخراج عن السابق، و المفهوم ما ذكرناه، لا إثبات لحكم مخالف.

نعم، إنّ ما ذكرناه أمر مجزوم به في الموارد التي أخذت العناوين الكلية أو الماهيات في المستثنى منه، كقوله: «لا ينجس الماء شيء إلاً إذا كان قليلاً» و أشباهه، و أمّا في مثل الآية الكريمة فلا جزم بذلك، و معه فاستفادة العموم مشكّلة.

إنّما أن يقال: إنّ العرف يفهم العموم في مثل الآية بلا نظر إلى الاعتبار في الاستثناء، و العهدة على مدّعيه. و ثانياً: مع الغضّ عن ذلك، و تسليم كون الحكم عمومياً، لا بدّ في إثبات أنّ العمل بالأصلح أو الصالح تمام الموضوع للجواز؛ من إحراز كون الآية بصدد بيان حكم المستثنى، كما أنّها بصدد بيان حكم المستثنى منه، و مع إحراز عدمه أو عدم إحرازه، لا يصحّ التمسك بها لرفع الشكّ في دخالة بعض أمور آخر في الموضوع، كالإجازة من الأولياء. و الظاهر عدم كونها إلاً في مقام بيان حكم المستثنى منه، كما يظهر من قوله تعالى قبل ذكر المحرّمات ﴿قُلْ تَعَالَوْا

أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ﴾^(٣) ثمّ عدّ محرّمات منها ذلك.^(٣)

1 قوانین الأصول 1: 251/ السطر 9، الفصول الغرویة: 195/ السطر 22، كفاية الأصول: 247/ السطر 10.

2 الأنعام(6): 151.

3 کتاب البیع، ج2، ص: 699

فالقائل جلّ و علا فی مقام بیان المحرّمات، فحينئذٍ يكون قوله ذلك في مقام بيان حرمة التصرف في مال اليتيم بغير صلاح، لا في مقام بيان التصرف بصلاح، حتّى يتمسك بإطلاقه لرفع الشكوك.

و لو لم يسلم إحراز عدمه، فلا أقلّ من تسليم عدم إحراز كونه في مقام البيان، فاحتمال كون لزوم التصرف بإذن الوالي أو الولي لا دافع له، فلا يفيد العموم شيئاً¹.

11- نقش ضمير در "له" در ایه شریفه سبح لله ما فی السموات و الارض و هو العزيز الحكيم ⁽¹⁾ **که ملک السموت و الارض یحیی و یمیت و هو علی کل شی قدیر** ⁽²⁾

حضرت امام می فرماید:

و ضمیر: (له) ظاهر آن است که به (الله) بر گردد. و ممکن است به (عزیز) و (حکیم) برگردد. [که در این صورت] معنای آیه شریفه فرق کند؛ که با تأمل برای اهلش روشن شود.

و بیان کیفیت مالکیت حق و اتیان (یحیی و یمیت) به صیغه مضارعه، دال بر تجدد و استمرار، و مرجع ضمیر: (هو) و فرق معانی در اختلافات مراجع، و بیان آنکه محیی و ممیت و (قادر) از اسمای ذات یا اوصاف یا افعال است، موکول به محل خود است؛ مثل بیان کیفیت احیا و اماته، و حقیقت صور اسرافیل، و دو نفخ احیا و اماته، و شئون حضرت اسرافیل و عزرائیل و مکان آنها، و کیفیت احیا و اماته آنها. که هر یک را بیانات عرفانیه و براهین حکمیه ای است بس طولانی.²

¹ امام خمینی، کتاب البیع، ج 2، ص 699

² الحديد {57} 2

³ امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص 654-659

12- نقش "ای" در ایه شریفه ① تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَتَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ②. (۱)

و (ایکم) مفعول دوم است از برای (لیبلوکم) به تضمین معنای علم، بنا به فرموده مجلسی^۲. و این درست نیست. زیرا که (ای) استفهامیه فعل را معلق می کند از عمل و صواب آن است که: (ایکم أحسن عملاً) جمله مبتدا و خبر است؛ و در معنای مفعول فعل (بلوی) است. و اگر (ای) را موصوله بگیریم، برای کلام مرحوم مجلسی وجهی است؛ ولی استفهامیه بودن آن اظهر است....^۳

13- [سر(هاء) غایب در ① آنزلناه]

مطلب چهارم در سر (هاء) غایب است در (آنزلناه) چنانچه معلوم شد از برای قرآن قبل از تنزل در این نشئه، مقامات و کینونت هایی است: اول، مقام او، کینونت علمیه او است در حضرت غیبیه به تکلم ذاتی و مقارعه ذاتیه به طریق احدیت جمع.

و ضمیر غایب شاید اشاره به آن مقام باشد، و برای افاده این معنی به ضمیر غیبت ذکر فرموده است؛ کأنه می فرماید: همین قرآن نازل در (لیلة القدر)، همان قرآن علمی در سر مکنون و غیبی در نشئه علمیه است؛ که او را از آن مراتب، که در یک مقام متحد با ذات و از تجلیات اسمائیه بود، نازل فرمودیم؛ و این حقیقت ظاهر همان سر الهی است. و این کتاب، که در کسوه عبارات و الفاظ ظهور نموده، در مرتبه ذات به صورت تجلیات ذاتیه، و در مرتبه فعل عین تجلی فعلی است؛ چنانچه امیرالمؤمنین - صلوات الله علیه - فرمود: (إنما كلامه فعله).^۴

1 ملک(67) 1 و 2

2 مجلسی، مراه العقول، ج 7، ص 78

3 امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص 321-324

4 امام خمینی، آداب الصلاة، ص 323

14- نقش "الی" در ایه وضو^(۱)

① یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الصلوه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق ^(۲)

قبل از اشاره به دیدگاههای حضرت امام این نکته را عرض کنیم اگر در مباحثی که حضرت امام در باره نقش "الی" و "باء" و "فاء" و "من" در ایه وضو می فرمایند دقت کنیم متوجه می شویم چقدر فهم درست جایگاه حروف جر و عطف در تغییر فتاوی مجتهدین موثر است. اینکه باید از بالا به پایین شست، اینکه شستن ارنج هم جزو وضو است، اینکه باید ترتیب در وضو رعایت بشود و... همه اینها وابسته به نقش حروف مذکور می باشد.

ابتدا ترجمه متن عربی حضرت امام (رض):

بعضی از علما گفته اند: شستن ارنج واجب نیست^۳ زیرا ظاهر ایه شریفه^۴ که در آن کلمه "الی" به کار رفته است - دلالت بر عدم وجوب شستن ارنج دارد، چون غایت از مغیی خارج است همانطور که خیلی از علما به این مطلب تصریح کرده اند^۵

به خلاف جایی که با کلمه "حتی" محدود و مشخص شده باشد، که در این صورت غایت از مغیی خارج نیست^۶

[پرسشی مطرح است که آیا] شستن در وضو باید از بالا به پایین باشد، یا از پایین به بالا و یا مخیر بین این دو هستیم؟

محقق [حلی] در کتاب (شرایع) تصریح کرده که در وضو شستن باید از بالا به پایین باشد، و چیزی که باعث شده که بعضی برخلاف این فتوا دهنده کلمهء (إلی) در آیه شریفه است.

1 کتاب الطهارة (تقریر محمد الفاضل اللکرانی)، ص: 431

2 مائده {5} 6

3 ر.ک: همدانی، مصباح الفقیه، الطهارة، ج 2، ص 321

4 مائده 6/5

5 اصفهانی طهرانی محمد حسین (صاحب فصول)، الفصول الغرویة، ص 153، سطر 22

6 تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی ص 230

به این صورت که: آیه در مقام بیان چگونگی شستن در وضو است و آرنج غایت و آخر شستن است؛ و باید شستن از انگشتان شروع شود به طرف آرنج.

ولیکن مخفی نیست که آیه شریفه ظهور دارد در اینکه آرنج و آخر و نهایت جایی است که شسته می شود، همانطور که از آیات دیگر هم که در آنها (إلی) به کار رفته می توان چنین ظهوری را به دست آورد، چون دقت در این آیات می فهماند که استفاده (إلی) فقط برای مشخص و محدود کردن است، پس اگر مولائی به عبدش بگوید: از این جا تا فلان جا را بشوی، عبد همین قدر می فهمد که باید این مقدار مشخص شده را بشوید، اما چگونه شستن و اینکه باید شستن را از مکان اول شروع کند و به مکان بعدی تمام کند، به هیچ وجه به ذهن عبد ظهور نمی کند.....^۱

اما متن اصلی و عربی حضرت امام آورده می شود:

الثانی: فی وجوب غسل المرفق و عدمه

قد یقال بالعدم^(۲)؛ نظراً إلی أن ظاهر الآیة الشریفة^(۳) التي عبّر فیها بكلمة «إلی» يقتضی العدم؛ لخروج الغایة و مدخول «إلی» عن المحدود المعین، كما صرح به جمع كثير^(۴)، بخلاف التحدید بكلمة «حتی». هذا بناءً علی كونها فی الآیة غایة غایة للمغسول....

و منشأ توهم الخلاف التعبير بكلمة «إلی» فی الآیة الشریفة.

بتقريب: أن المرفق غایة للغسل، و الآیة متعرّضة لبيان کیفیة الغسل؛ و أنه یجب الابتداء من الأصابع إلی المرفق. و لكنه لا یخفی ظهورها فی كون المرفق غایة للمغسول، كما یظهر بملاحظة أمثال الآیة من الاستعمالات، فإن التتبع فیها یقتضی بكون استعمال «إلی» إنما هو لمجرد التحدید، فإنه لو قال المولی لعبده: اغسل من هذا المكان إلی المكان الفلانی، فلا يفهم العبد منه إلا مجرد كون الواجب علیه هو غسل ذلك المقدار المحدود، و أمّا کیفیة و وجوب الابتداء من المكان الأول و الانتهاء إلی المكان الثانی، فلا یخطر بباله أصلاً.^(۵) ...^(۶)

¹ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 230

² انظر مصباح الفقیه، الطهارة 2: 320.

³ المائدة(5): 6.

⁴ الفصول الغرویة: 153/ السطر 22، انظر نهاية الأفكار 1: 2: 498.

⁵ کتاب الطهارة(تقریر محمد الفاضل اللنکرانی)، ص: 431

⁶ کتاب الطهارة(تقریر محمد الفاضل اللنکرانی)، ص: 445

15- نقش "باء" در ایه مسح در کلمه "برووسکم"

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

ابتدا خلاصه ترجمه متن عربی حضرت امام (رض)

چون خداوند فرموده "وامسحوا برووسکم" ما از حرف باء می فهمیم که همه سر لازم نیست مسح شود و مسح بعض سر کافی است. زیرا باء زائده نیست چون مواردی که جایز است باء قیاساً زائده باشد محدود است و باء در این ایه از آن موارد محدود نیست^۲ زیرا آوردن باء برای غرضی و فهماندن معنایی است و نمی تواند زائده باشد به ویژه که کلمه "مسح" خودش متعدی میشود و نیاز به اضافه کردن حرفی برای تعدی ندارد پس ظاهراً باء به معنای من تبعیضیه است. اگرچه سیبویه گفته باء برای تبعیض نمی آید^۳ ولی بسیاری از بزرگان نحو گفته اند باء برای تبعیض هم می آید^۴. علاوه بر آن چند روایت از ائمه علیهم السلام است که تصریح تصریح کرده اند که باء به معنای "من" است. و علاوه بر اینها، در چند ایه شریفه قرآن کریم از جمله ایه 31 لقمان و ایه 14 هود، ابن عباس گفته است که باء در آنها به معنای من است^۵.

متن عربی و اصلی حضرت امام:

أقول: لا خلاف بين المسلمين في وجوب المسح؛ أي مسح الرأس في الوضوء، و يدلّ عليه الكتاب^(۶) و السنّة^(۷) و

الإجماع^(۸).

¹ مانده {5} 6

² ابن هشام، مغنی اللیب، ج 1، ص 144

³ سیبویه، الکتاب، ج 2، ص 365

⁴ ر.ک: طریحی، مجمع البحرین، ج 4، ص 196- ابن هشام، مغنی اللیب، ج 1، ص 142

⁵ طریحی، مجمع البحرین، ج 4، ص 196

⁶ المائدة (5): 6.

⁷ انظر وسائل الشیعة 1: 416 422، کتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 24 25.

⁸ الانتصار: 19، الخلاف 1: 81 82، المعتمر 1: 144، منتهی المطلب 1: 59/ السطر 28 29، جواهر الکلام 2: 170.

و لا يلزم استيعابه بالمسح؛ لظاهر الآية الشريفة؛ حيث قال تبارك و تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ، فإنّ التعبير بكلمة الباء يدلّ على ذلك.

توضيحه: أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم كون الباء في الآية زائدة؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّ الموارد التي يجوز الإتيان فيها بالباء الزائدة قياساً محدودة، و ليس المورد منها^(١) نقول

إنّ في المقام خصوصيّة تقتضي نفى ذلك الاحتمال، و هي أنّ العدول عن التعبير في الوجه و الأيدي، و تغيير الأسلوب بإدراج كلمة الباء في الرأس، يوجب الاطمئنان بكون الإتيان بها لغرض إفهام معنى من المعاني، خصوصاً مع ملاحظة أنّ مادة «مسح» ممّا يتعدّى بنفسه، و خصوصاً مع أنّ الإتيان بها - لو كانت زائدة يوجب الإخلال بالمقصود، كما هو ظاهر.^(٢)

و بالجملة: لا ريب في بطلان احتمال الزيادة، و حينئذٍ فلا بدّ من حملها على أحد معانيها المذكورة في الكتب النحويّة، و المناسب بالمقام: إمّا التبويض، و إمّا الإلصاق، و إلّا فسائر معانيها - كالاستعانة و السببية و غيرها لا يناسب بوجه. و الظاهر أنّ الإلصاق أيضاً مستبعد بعد كون المسح بمادته متضمناً لمعنى الإلصاق؛ إذ لا يتحقّق بدونه. و إن أبيت عن ذلك فلا يضرّ بالمطلب أصلاً؛ لأنّ الإلصاق يتحقّق بمسمى المسح، و لذا حكى في «المجمع» عن ابن مالك في «شرح التسهيل»: أنّه قال - بعد ذكر أنّ الباء تأتي بمعنى «من» التبضيّة، و الاستشهاد عليه بكلام أئمة اللغة ما هذا لفظه: «و قال النحاة: تأتي للإلصاق و مثله بقولك: مسحت يدي بالمنديل؛ أي لصقتها به، و الظاهر أنّه لا يستوعبه، و هو عرف الاستعمال، و يلزم من هذا الإجماع على أنّها للتبويض»^(٣). انتهى.

فإنّ ظاهر كلامه - بل صريحه أنّ مجيء الباء للإلصاق مستلزم لمجيئها بمعنى التبويض.

و كيف كان، فالظاهر أنّ كلمة الباء في الآية الشريفة بمعنى «من» التبضيّة، و إنكار سيبويه مجيء الباء للتبويض^(٤)، لا ينافي ذلك بعد تصريح كثير من أئمة أهل اللغة و أكابر النحويين بذلك، فقد نصّ عليه ابن قتيبة و أبو على الفارسي و ابن جنّي و ابن مالك في «شرح التسهيل» و غيرهم، و استشهد عليه ابن مالك بذهب الشافعي - الذي هو من أئمة

1 مغني اللبيب 1: 144.

2 كتاب الطهارة (تقرير محمد الفاضل اللكراني)، ص: 446

3 مجمع البحرين 4: 196.

4 الكتاب، سيبويه 2: 365، انظر مختلف الشيعة 1: 267، جواهر الكلام 2: 171.

اللسان و أحمد و أبي حنيفة إليه^(۱)، و نقل عن ابن عباس مجيئها بمعنى «من» في قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُكَ

تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ ﷻ^(۲)، و مثله قوله تعالى ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﷻ^(۳)؛ أَي من علم الله^(۴).

16- نقش "واو" عاطفه در آیه مسح (وامسحوا بروسکم و ارجلکم الی الکعبین)^۵

ابتدا ترجمه متن عربی حضرت امام (رض)

[لزوم مسح پا با توجه به دلالت آیه]

بر صحت نظر شیعه که مسح بر سر و پاها را در وضو واجب می دانند، این آیه شریفه دلالت می کند که می فرماید:

(وامسحوا بروسکم و ارجلکم الی الکعبین)، اگر کلمهء (أرجلکم) را در آیه مجرور قرائت کنیم و آن را عطف به

کلمه (بروسکم) فرض کنیم که با باء مجرور شده است، مقصود ما روشن است و وجوب مسح از آیه فهمیده می

شود، چون نمی شود، (أرجلکم) را عطف بر (وجوهکم) بگیریم و اعراب جر را به خاطر مجاورت و همسایگی با کلمهء

(بروسکم) بدانیم، [نه به خاطر عطف بر ارجل] چون این احتمال که جر به خاطر مجاورت و همسایگی است را سید

[مرتضی علم الهدی] در کتاب (انتصار) به چند وجه رد کرده است:

یکی از آن وجوه اینکه اختلافی بین اهل لغت نیست که اعراب به خاطر مجاورت خیلی کم است و فقط در چند جای

مشخص و محدود وجود دارد، و نباید قرآن را بر موارد شاذ و کمیاب که معروف نیست، حمل کنیم.

2- از آن وجوه است که اعراب کلمه به خاطر مجاورت - نزد کسی که چنین اعرابی را جایز می داند - در جایی

است که حرف عطف نباشد، و چه مجاورتی هست در آن جا که حرف عطف حائلی بین دو کلمه می باشد؟!

3- دیگر از آن وجوه این که اعراب به خاطر مجاورت در جایی به کار می رود که شبهه در آن زیاد باشد، نه در مثل

اینجا.

4- یکی دیگر از آن وجوه این که محصلین و محققین علم نحو اعراب، مجاورت را در همه جا انکار کرده اند.

1 انظر مجمع البحرين 4: 196، مغني اللبيب 1: 142.

2 لقمان(31): 31، مجمع البحرين 4: 196.

3 هود(11): 14، مجمع البحرين 4: 196.

4 کتاب الطهارة(تقرير محمد الفاضل اللكراني)، ص: 446

⁵ مائده 6/5

و خلاصه اینکه: شکی نیست که اگر کلمه (أرجلکم) مجرور قرائت شود، آیه شریفه در وجوب مسح دو پا ظهور دارد.¹

[لزوم مسح پا بر فرض منصوب بودن]

و اما اگر (أرجلکم) منصوب باشد هم، اشکالی نیست زیرا باز هم وجوب مسح فهمیده می شود، چون در این صورت (أرجلکم) عطف بر محل (برؤوسکم) است.

چون (برؤوسکم) محلاً منصوب است؛ زیرا مفعول (امسحوا) است، و باء برای تبعیض به آن اضافه شده است - همانطور که قبلاً گفته شد - و گرنه خود ماده مسح متعدی است و ممکن است کلمه (أرجلکم) به محل خود (برؤوسکم) عطف شده باشد، چون که آن هم منصوب است. و نتیجه بحث این دو وجه آخر در این جا ظاهر می شود که آیا مسح همه پا و سر واجب است، یا مسح بعضی از آنها کافی است؟

به هر حال، به مقتضای جمله اول که در آن امر به شستشو شده است و باطل شدن حکم آن با استتلاف جمله دوم، ظاهر این است که (أرجلکم) عطف به چیزی شده که شستش واجب است، یعنی (رؤوس)، و عطف بر وجوه که شستش واجب است، نشده است.

و این ادعا؛ که متأخر آوردن پاها از مسح سر، به خاطر ملاحظه ترتیبی است که در وضو واجب است، لذا منافاتی با وجوب شستن پاها ندارد؛

به این صورت جواب داده می شود: از این آیه شریفه اصلاً استفاده ترتیب نمی شود، چون عطف در آیه با واو است، و عطف با واو بر ترتیب دلالت نمی کند.

اگر در استظهار از این آیه و این که آیا ظاهر آیه شریفه کدام را می رساند، مناقشه شود، کمترین چیزی که می توانیم بگوییم اینکه این دو احتمال مساوی هستند و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد.

چون عطف گرفتن (أرجلکم) بر وجوه اصلاً ترجیح ندارد، و در این صورت آیه شریفه از نظر دلالت بر مسح پاها یا شستن پاها اجمال دارد، لذا به مرجح خارجی نیاز داریم، و چیزی که در اینجا مورد اعتماد قرار گرفته، صلاحیت مرجح بودن را ندارد.

¹ علم الهدی، سید مرتضی: الانتصار، ص 21-22

بنابراین آیهء شریفه - اگرچه با ملاحظهء اخباری که از آنها این معنا استفاده می شود و سید مرتضی در کتاب (انتصار) درباره زیاد بودن آنها مبالغه کرده ؛ آنجا که گفته است: این روایات از شن ها و ریگ های بیابان بیشتر است - اما به هر حال، این روایات مستند و دلیل نظر شیعه بر وجوب مسح سروپاها است. پس از نظر ما اصل مسئله بی اشکال است.

حال که وجوب مسح کردن فقط به ظاهر عضو اختصاص یافت، آیا واجب است طوری مسح شود که تمام آن را بگیرد یا مسمای مسح کفایت می کند؟

آیهء شریفه در کفایت مسمای مسح ظهور دارد ؛ بنابراین که (أرجلكم) مجرور و عطف بر (رؤوسکم) باشد، چون دانسته شد که (باء) به معنای تبعیض است.

و اما بنابر این که (أرجلكم) با نصب قرائت شود، اگر عطف بر مجموع جار و مجرور باشد، ظاهر وجوب مسح به طوری است که تمام عضو را بگیرد، که چون شستن صورت و دو دست تمام عضو را می گیرد، برای مسح پا و سر هم همین استفاده می شود، و اگر بر محل مجرور فقط عطف باشد، ظاهراً مسح بعض کافی است.

آنچه بیان شد چیزی بود که بنابر اقتضای این آیهء شریفه پیرامون این موضوع بود.¹

اما متن عربی اصلی حضرت امام (رض)

حول دلالة الآية علی وجوب المسح

و يدلّ علی صحّة مذهبنا قوله تعالی ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ الآية (٢):

أما لو كان «أَرْجُلَكُمْ» مجروراً معطوفاً علی رؤوسکم المجرور بالباء فواضح؛ لأنّ احتمال كونه معطوفاً علی وجوهکم و كون الجرّ بسبب المجاورة، مدفوع بالوجه التي ذكرها السيّد في «الانتصار»

1 منها: أنّ الأعراب بالمجاورة شاذّ نادر؛ ورد في مواضع لا يلحق بها غيرها بغير خلاف بين أهل اللغة، و لا يجوز حمل كتاب الله على الشذوذ الذي ليس بمعهود و لا مألوف.

¹ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 238-240

2 و منها: أنَّ الأعراب بالمجاورة عند من أجازَه إنما يكون مع فَقْد حرف العطف، و أيُّ مجاورة عند وجود الحائل؟! 3

و منها: أنَّ الأعراب بالمجاورة إنما استعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة لا في مثل المقام.

4 و منها: أنَّ محصلي أهل النحو و محققهم أنكروا الإعراب بالمجاورة في جميع المواضع.

و بالجملة: لا شبهة في ظهور الآية في وجوب مسح الرجلين لو كان «أرجلكم» مقروءة بالجر^(۱).

و أما على قراءة النصب فلا إشكال أيضاً؛ لكونه معطوفاً على محلّ قوله «رؤوسكم»؛ لأنّ محلّه منصوب؛ لكونه مفعولاً

لقوله «امسحوا»، و إضافة الباء إنما هي لإفادة التبعض - كما تقدّم و إلّا فمادة مسح^(۲) متعدية بنفسها، و يمكن أن يكون

عطفاً على محلّ نفس «رؤوسكم» لكونه منصوباً أيضاً. و الثمرة بين الوجهين الأخيرين تظهر فيما بعد من وجوب مسح

الجميع أو كفاية التبعض.

و كيف كان، فالظاهر بمقتضى انقضاء الجملة الأولى التي أمر فيها بالغسل، و بطلان حكمها باستئناف الجملة الثانية، هو

كون «أرجلكم» معطوفاً على ما يجب مسحه، و هو الرأس، لا على الوجوه التي أمر بغسلها.

ثم إنّ بعد اختصاص الوجوب بمسح الظاهر فقط، فهل يجب استيعابه، أو يكفي مسمّاه عرضاً؟

ظاهر الآية الشريفة هو الثاني؛ بناءً على قراءة «أرجلكم» مجروراً معطوفاً على رؤوسكم؛ لما عرفت من كون الباء بمعنى

التبعض.

و أما بناءً على قراءة النصب، فإن كان عطفاً على مجموع الجارّ و المجرور فالظاهر وجوب الاستيعاب، كما هو المستفاد

بالنسبة إلى غسل الوجه و اليدين، و إن كان عطفاً على محلّ المجرور فقط فالظاهر أيضاً كفاية التبعض. هذا ما تقتضيه

الآية الشريفة.^۳

17- نقش "فاء" عاطفه در ایه وضو(فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الى المرافق)

قبل از بیان دیدگاه حضرت امام، ابتدا در رابطه با نقش فاء در ترتیب در وضو، به نظر بعضی صاحب نظران

اشاره می شود:

شیعه، ترتیب افعال وضو را به نحوی که در قرآن آمده است، لازم می داند.^(۱) برخی از مفسران فقیه، به

1 الانتصار: 22 21.

2 کتاب الطهارة(تقرير محمد الفاضل اللنکراني)، ص: 494

3 کتاب الطهارة(تقرير محمد الفاضل اللنکراني)، ص: 493-496

استناد ترتیب در آیه و نیز اجماع و اخبار، ترتیب بین دست راست و دست چپ را نیز واجب می دانند.^(۲) طوسی وجود «فاء» در «فاغسلوا» را نشانه آن می داند. مقدس اردبیلی دلیل ترتیب اعضای وضو را منحصر به آیه نمی داند؛ گرچه دلالت آیه را نفی نمی کند.

ترجمه متن عربی و اصلی حضرت امام:

اجماع، و سنت، بر وجوب این چنین ترتیب در وضو دلالت می کند و از ظاهر کلام شهید اول در کتاب (ذکری) به دست می آید که آیهء شریفه هم بر وجوب این ترتیب دلالت می کند؛ آنجا که شهید گفته:

واجب ششم: نزد علمای شیعه ترتیب است؛ چون خدای تعالی شستن دست ها را به آرنج و مسح پاها را به برآمدگی پیشین پاها محدود کرده است و این موجب ترتیب می شود، و از (فا) در (فاغسلوا) ترتیب بین ارادهء برخاستن برای نماز و شستن صورت فهمیده می شود. از این رو به اقتضای (فا) باید اول صورت شسته شود و هرکس بگوید در وضو واجب است اول صورت شسته شود، ترتیب بی بقیهء اعضا را هم معتبر می داند.

[نقد استدلال شهید بر لزوم ترتیب]

می گویم: نمی فهمم چگونه قرار دادن آرنج به عنوان حد شستن دست ها و برآمدگی پیشین پاها به عنوان حد مسح می تواند موجب ترتیب شود، و چه ارتباطی بین این محدود کردن و ترتیب وجود دارد. و اما [این که گفته است از (فا) ترتیب فهمیده می شود] (فا) در آیهء (فاغسلوا) اگر چه ترتیب را می رساند، ولی مفاد این ترتیب بین برخاستن برای نماز و شستن صورت است، و بحث ما در ترتیب بین شستن صورت و بقیهء اعضا است.

ملاحظه کنید که اگر گفته شود: زید آمد، سپس عمرو و بکر، از این جمله فهمیده می شود که آمدن عمرو بعد از آمدن زید بوده است، ولی فهمیده نمی شود که آمدن عمرو، پیش از بکر بوده است، همان طور که این مطلب روشن است.

و خلاصه این که دلالت آیهء شریفه بر اعتبار ترتیب در وضو محل نظر است، بلکه بالاتر: می گوئیم: آیه چنین دلالتی ندارد!

ولیکن دانسته شد، که اجماع و سنت بر اعتبار ترتیب در وضو اتفاق نظر دارند.

1 ر.ک به: محمد بن مکی، 1408ق، ص 44/ طباطبایی یزدی، 1417ق، ج 1، ص 360

2 طوسی، 1407 ق، ج 1، ص 95

آنچه بیان شد پیرامون اصل مسئله اعتبار ترتیب در وضو بود.^۱

اما متن عربی و اصلی حضرت امام:

قال المحقق (قدّس سرّه) فی «الشرائع» «الترتیب واجب فی الوضوء يبدأ غسل الوجه قبل الیمنى، و الیسرى بعدها، و مسح الرأس ثالثاً، و الرجلین أخيراً، فلو خالف أعاد الوضوء عمداً كان أو نسیاناً إن كان قد جفّ الوضوء، و إن كان البلل باقیاً أعاد علی ما يحصل معه الترتیب»^(۲).

أقول: يدلّ علی وجوب الترتیب بهذه کیفیة الإجماع^(۳) و السنّة^(۴)، و ظاهر الشّهِید (قدّس سرّه) فی «الذکری» دلالة الآیة علیه^(۵) أيضاً؛ حیث قال: «الواجب السادس: الترتیب عند علمائنا؛ لأنّه تعالی غیى الغسل بالمرافق و المسح بالکعبین، و هو یعطى الترتیب، و إنّ الفاء فی فَاغْسِلُوا یفید الترتیب قطعاً بین إرادة القيام و بین غسل الوجه، فتجب البدأ بغسل الوجه قضیة للفاء، و کلّ من قال بوجوب البدأ به قال بالترتیب بین باقی الأعضاء»^(۶) (۷).

أقول: لم أفهم أنّ جعل المرافق غاية لغسل الأیدی و الکعبین غاية لمسح الأرجل کیف یعطى الترتیب و أى ارتباط بین الأمرین، و أمّا الفاء فی قوله تعالی ﴿فَاغْسِلُوا﴾^(۸) فإنّه و إن كان یفید الترتیب، إلّا أنّ مفاده الترتیب بین إرادة القيام و غسل الوجه، و مورد الکلام هو الترتیب بین غسل الوجه و بین باقی الأعضاء؛ أ لا ترى أنّه لو قیل: جاء زید فعمرو و بکر، یستفاد منه أنّ مجيء عمرو متأخّر عن مجيء زید، لا أنّه متقدّم علی مجيء بکر، كما لا یخفى^(۹) (۸) ..

¹ تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 241-242

2 شرائع الإسلام 1: 14.

3 الخلاف 1: 96 95، المعتبر 1: 154، تذکرة الفقهاء 1: 185، جواهر الکلام 2: 246، مصباح الفقیه، الطهارة 3: 5.

4 وسائل الشیعة 1: 448، کتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 34، الحدیث 1.

5 المائدة(5): 6.

6 ذکرى الشیعة 2: 161.

7 کتاب الطهارة(تقریر محمد الفاضل اللنکرانی)، ص: 565

8 لا یخفى أنّ المقدار الذی استفاده الشّهِید من الآیة هو تأخّر غسل الوجه عن إرادة القيام و وجوب البدأ به، و أمّا الترتیب بینة و بین سائر الأعضاء، فقد استدلّ علیه بعدم القول بالفصل و أنّ کلّ من قال بوجوب البدأ به قال بالترتیب بینة و بین سائر الأعضاء. [المقرر دام ظلّه].

9 کتاب الطهارة(تقریر محمد الفاضل اللنکرانی)، ص: 566

18- نقش "او" در ایه تیمم

نقش "او" و "منه" در ایه ① وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ اَوْ عَلٰی سَفَرٍ اَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِنْهُ ②

عطف ؛ (لامستم النساء) بالفعل (او) در آیه شریفه ظهور دارد در اینکه هر کدام از حدث اصغر و اکبر علت برای تیمم است.^۲

نکته دیگر از ظاهر ایه شریفه می فهمیم که حتی در موقع برداشتن دست از صعيد هم باید صعيد پاک باشد به خاطر کلمه "منه" که در ایه وجود دارد زیرا ظاهراً ضمیر در "منه" به "صعيدا طيبا" بر می گردد پس اگر من را ابتدائيه فرض کنیم -که بهتر هم همین است- معنای ایه چنین می شود: "مسح کنید در حالی که از صعيد پاک شروع می کنید"^۳

19- نقش "فاء" در موالات در تیمم

بنابراین که (فاء) برای ترتیب با اتصال باشد، که نظر معروف هم همین است، پس این قسمت آیه (فامسحوا) ترتیب با اتصال عرفی بین مسح صورت و دو دست و بین قرار دادن یا زدن دو دست بر زمین را که مراد این قسمت آیه: (تیمموا) است، می فهماند ؛ ...

اگر (فا) بر ترتیب با اتصال دلالت کند، دلالت تمام است و نیازی نداریم به اینکه ادعا شود، که کسی قائل به فصل نشده است، همانطور که محقق ثانی^۴ چنین ادعایی کرده است، بنابر آنچه از او حکایت شده است. ولی در دلالت (فا) بر ترتیب با اتصال تأمل و نظر است.

البته، شکی و اشکالی نیست در اینکه (فاء) دلالت بر ترتیب و تعقیب و پشت سر هم بودن می کند، ولی این برای بحث ما کافی نیست.

1 مائده {5} 6

2 امام خمینی ، کتاب الطهارة، ج2، ص312-315

3 تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص250

4 کرکی، جامع المقاصد، ج1، ص463

پس بهتر آن است که برای ثابت کردن مطلوبمان در این بحث، یعنی موالات و اتصال به لفظ (منه) استدلال کنیم، زیرا (من) - همانطور که گفته شد - در این جا ابتدائیه است، نه تبعیضیه. بنابراین، معنای آیه چنین می شود: (صورت ها و دست ها پایان دهید) و مسح گرفتن از صعيد - به این معنا - عرفاً صدق نمی کند، مگر با حفظ علاقه بین زدن دست بر زمین و مسح کردن صورت و دو دست با دستی که بر زمین خورده است....

البته اگر بگوییم: منظور از (فامسحوا...منه) مسح کنید به بعضی از صعيد است، یا منظور چسبیدن و اثر ماندن از زمین است، این استدلال تمام نیست؛ چون با باقی ماندن اجزای زمین بر دست، یا اثر گذاشتن زمین بر دست، این معنا صدق می کند.

ولی این فهم از آیه شریفه بر خلاف تحقیق است.¹

¹ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 259-268

20- جایگاه "منه" در ایه تیمم (فتمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه)

حضرت امام می فرمایند:

متبادر از لفظ "منه" مسح به قسمتی از صعيد است چون مرجع ضمیر در "منه" صعيد است.

اما درباره "من" چند احتمال است

1- احتمال دارد "من" تبعیضیه باشد و مرجع ضمیر کلمه "الصعيد" است

2- احتمال دارد "من" برای تاکید باشد.

3- احتمال دارد که "من" بدلیه باشد و ضمیر "منه" به "الماء" برگردد

4- احتمال دارد "من" ابتدائیه باشد و ضمیر به "التيمم" برگردد

5- و محتمل است من سببیه باشد و ضمیر به حدثی که از سیاق ایه قهמידه می شود برگردد.

که نظر حضرت امام این است که احتمال اول یعنی "من" تبعیضیه است. درست است.^۱

21- نقش کلمه "انما" در ایه شریفه ① إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ②

ابتدا ترجمه متن عربی و اصلی حضرت امام:

برای نجاست کفار به این آیه استدلال شده است ① إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ②.

می توانیم این استدلال را این گونه بیان کنیم که بعضی از اشکالات بر آن وارد نشود، به این صورت که از کلمهء

حصر [انما المشركون نجس)] و حمل مصدر: (نجس) در آیه استفاده می شود که مشرکین چیزی جز حقیقت نجاست

به معنی مصدری نیستند، و چنین استفاده ای مبنی بر ادعا و تأویل است و این حکم مناسب با طهارت و نظافت

ظاهری کفار نیست، طهارت و نظافتی که به نظر عرف واضح ترین و روشن ترین چیز در مقابل نجاست است، پس

نمی شود حمل بر پلیدی باطنی آنان مثل کفرشان یا جنابیشان کرد، چون خیلی زشت است که گفته شود: (همانا کافر

چیزی جز عین قذارت نیست، و لیکن ظاهر کافر پاک و نظیف است، مثل دیگر اعیان پاک).

¹ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 267-268

2 التوبة (9): 28.

متن عربی و اصلی حضرت امام:

ثمَّ إِنَّهُ قَدْ اسْتَدْلَّ^(١) عَلَى نَجَاسَتِهِمْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ① إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ^(٢).

و يمكن تقریبه بنحو لا یرد علیه بعض الإشکالات: و هو أنَّ المستفاد من كلمة الحصر و حمل المصدر؛ أنَّ المشركين ليسوا إلَّا حقيقة النجاسة بالمعنى المصدرى، و هو مبنى على الادعاء و التأول، و هو لا یناسب طهارتهم و نظافتهم ظاهراً التى هی بنظر العرف أوضح مقابل للنجاسة و أظهره، فلا يجوز الحمل على القذارة الباطنية: من كفرهم أو جنابتهم؛ لبشاعة أن يقال: «إنَّ الكافر ليس إلَّا عين القذارة، لكنَّه طاهر نظيف فى ظاهره، كسائر الأعيان الطاهرة».

بل لو منع من إفادة كلمة «إنَّما» الحصر، يكون حمل المصدر الدالَّ على الاتحاد فى الوجود، موجباً لذلك أيضاً، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.^(٣)

1 المعتبر 1: 96، الحقائق الناضرة 5: 164، جواهر الكلام 6: 42.

2 التوبة(9): 28.

3 كتاب الطهارة ج3 ص 399 التمسك بالكتاب لإثبات نجاسة الكفار..... ص: 399

فصل سوم:

مباحث بلاغی در آثار امام خمینی (س)

مباحث بلاغی حضرت امام

- 1- مجاز بودن دو صفت ① الرحمن الرحیم ﷻ در ایه تسمیه 2- عدول از غیبت به خطاب در سوره حمد
- 5- نکته بلاغی در تقدیم عبودیت بر استعانت در سوره حمد 3- استعاره بودن عقد در ایه ② اوفوا بالعقود ﷻ
- 4- کنایه بودن ③ فلا تقربوا مال الیتیم ﷻ

1- مجاز بودن ① الرحمن الرحیم ﷻ

2- حضرت امام(ض) در این رابطه می فرمایند:

علمای ظاهر گفته‌اند که «رحمن» و «رحیم» مشتق از «رحمت» هستند و در آنها عطوفت و رقت مأخوذ است.

و از ابن عباس - رضی الله عنه - روایت شده که:

إِنَّهُمَا اسْمَانِ رَقِيقَانِ أَحَدُهُمَا أَرْقٌ مِنَ الْآخَرِ: فَالْرَّحْمَنُ الرَّقِيقُ وَالرَّحِيمُ الْعُطُوفُ عَلَى عِبَادِهِ بِالرِّزْقِ وَالنَّعَمِ؛^(۱)

و چون عطوفت و رقت را انفعالی لازم است، از این جهت در اطلاق آنها بر ذات مقدس تأویل و توجیه قائل شده و آن را مجاز دانند.

و بعضیها در مطلق این نحو از اوصاف از قبیل خُذِ الْغَايَاتِ وَاتْرُكِ الْمَبَادِيَ^(۲) قائل شده‌اند - که اطلاق اینها بر حق، به لحاظ آثار و افعال است نه به لحاظ مبادی و اوصاف است. پس، معنی «رحیم» و «رحمن» در حق، یعنی کسی که معامله رحمت می‌کند با بندگان، بلکه معتزله جمیع اوصاف حق را چنین دانسته‌اند یا نزدیک به این؛ و بنا بر این، اطلاق آنها بر حق نیز مجاز است؛ و در هر صورت، مجاز بودن بعید است؛ خصوصاً در «رحمن» که بنا بر این امر عجیبی باید ملتزم شد؛ و آن این است که این کلمه وضع شده برای معنایی که استعمال در آن جایز نیست و نمی‌شود؛ و در حقیقت این مجاز بلا حقیقت است. تأمل؛ و اهل تحقیق در جواب این گونه اشکالات گفته‌اند: الفاظ موضوع است از برای معانی عامه و حقایق مطلقه. پس بنا بر این، تقیید به عطوفت و رقت داخل در موضوع له لفظ «رحمت» نیست و از اذهان عامیه این تقیید تراشیده شده، و آلا در اصل وضع دخالت ندارد؛ و این مطلب به حسب ظاهر بعید از تحقیق است؛ زیرا معلوم است که واضع نیز یکی از همین اشخاص معمولی بوده و معانی مجرّده و حقایق مطلقه را در حین وضع در نظر نگرفته. بلی، اگر واضع، حق تعالی یا انبیا باشند به وحی و الهام الهی، از برای این مطلب وجهی است؛ ولی آن نیز ثابت نیست. بالجمله، ظاهر این

1 آن دو (رحمن و رحیم) دو نام لطیف (متضمن معنای لطف) هستند که یکی از دیگری لطیفتر است، رحمن، یعنی لطف‌کننده و رحیم، یعنی مهربانی‌کننده با بندگان به دادن روزی و نعمتها؛ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور؛ ج 1، ص 9. به نقل از بیهقی در اسما و صفات.

2 مقاصد را بگیر و مقدمات را رها کن. از امثال مشهور است که اصل آن «خُذُوا الْغَايَاتِ وَاتْرُكُوا الْمَبَادِيَ» می‌باشد؛ امثال و حکم؛ ج 2، ص 723.

کلام مخدوش است؛ ولی مقصود اهل تحقیق نیز معلوم نیست این ظاهر باشد؛ بلکه ممکن است در بیان این مطلب چنین گفت که واضع لغات گرچه در حین وضع، معانی مطلقه مجرد را در نظر نگرفته است، ولی آنچه که از الفاظ در ازای آن وضع شده، همان معانی مجرد مطلقه است. مثلاً لفظ «نور» را که می‌خواسته وضع کند، آنچه در نظر واضع از انوار می‌آمده، اگر چه همین انوار حسیّه عَرَضیه بوده - به واسطه آنکه ماورای این انوار را نمی‌فهمیده - ولی آنچه را که لفظ نور در ازای او واقع شده، همان جهت نوریت او بوده، نه جهت اختلاط نور با ظلمت؛ که اگر از او سؤال می‌کردند که این انوار عَرَضیه محدوده نور صرف نیستند، بلکه نور مختلط به ظلمت و فتور است، آیا لفظ نور در ازای همان جهت نوریت اوست یا در ازای نوریت و ظلمانیت آن است؟ بالضروره، جواب آن بود که در مقابل همان جهت نوریت است و جهت ظلمت به هیچ وجه دخیل در موضوع له نیست. چنانچه همه می‌دانیم که واضع که لفظ «نار» را وضع کرده، در حین وضع جز نارهای دنیایی در نظر او نبوده و آنچه اسباب انتقال او به این حقیقت شده، همین نارهای دنیایی بوده و از نار آخرت و نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْقَدَةِ^(۱) غافل بوده - خصوصاً اگر واضع غیر معتقد به عالم دیگر بوده - مع ذلک این وسیله انتقال، اسباب تقیید در حقیقت نمی‌شود؛ بلکه نار در ازای همان جهت ناریت واقع شده. نه آنکه می‌گوییم واضع خود تجرید کرده معانی را، تا امر مستغرب بعیدی باشد؛ بلکه می‌گوییم الفاظ در مقابل همان جهات معانی - بی تقیید به قید - واقع شده؛ بنا بر این هیچ جهت استبعادی در کار نیست؛ و هر چه معنی از غریب و اجانب خالی باشد، به حقیقت نزدیکتر است و از شائبه مجازیت بعیدتر می‌باشد. مثلاً کلمه «نور» که موضوع است از برای آن جهت ظاهریّت بالذات و مظهریّت للغير، گرچه اطلاقش به این انوار عَرَضیه دنیاویّه خالی از حقیقت نیست - زیرا که در اطلاق، به آنها جهت محدودیت و اختلاط به ظلمت منظور نیست و همان ظهور ذاتی و مظهریّت در نظر است - ولی اطلاق آن بر انوار ملکوتیه، که ظهورشان کاملتر و به افق ذاتیّت نزدیکتر است و مظهریّتشان بیشتر است - کمیّتاً و کیفیّتاً - و اختلاطشان به ظلمت و نقص کمتر است، به حقیقت نزدیکتر است؛ و اطلاقش بر انوار جبروتیه به همین بیان نزدیکتر به حقیقت است؛ و اطلاقش بر ذات مقدس حق - جلّ و علا - که نور الانوار و خالص از همه جهاتِ ظلمت است و صرف نور و نور صرف می‌باشد، حقیقت محض و خالص است. بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت

1 آتش خدا، آتش افروخته‌ای که بر قلبها زبانه می‌کشد(همزه/ 6-7).

است؛ و اما نزد عقول مؤیده و اصحاب معرفت مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است؛ و همین طور جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه، یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است.

بنا بر این، می‌گوییم که در «رحمن» و «رحیم» و «عطوف» و «رئوف» و امثال آنها یک جهت کمال و تمام است، و یک جهت انفعال و نقص؛ و این الفاظ در ازای همان جهت کمالیه که اصل آن حقیقت است، موضوع است؛ و اما جهات انفعالی که از لوازم نشئه و اجانب و غرایب حقیقت است که بعد از تنزل این حقایق در بقاع امکانیه و عوالم نازله دنیاویّه با آنها متلازم و متشابه شده است - چون ظلمت که با نور در نشئه نازله مختلط گردیده - دخالتی در معنی موضوع له ندارد. پس، اطلاق آن بر موجودی که صرف جهت کمال را واجد و از جهات انفعال و نقص مبرا است، صرف حقیقت است و حقیقت صرف؛ و این مطلب با این بیان علاوه بر آنکه با ذوق اهل معرفت نزدیک است، با وجدان اهل ظاهر نیز متناسب است.

پس بنا بر این، معلوم شد که مطلق این نحو اوصاف کمال که از تنزل در بعض نشئات متلازم و مختلط با امری دیگر شده‌اند - که ذات مقدس حق - جلّت عظمت - از آن مبرا است - اطلاقشان به حق تعالی مجاز نیست. واللّه الهادی.^(۱)

2- نکات بلاغی در سوره حمد

قبل از بیان دیدگاه حضرت امام اشاره می‌شود به دیدگاه بعضی از مفسرین در این رابطه:

در تفسیر «اطیب البیان» چنین بیان شده است:

«در آیه شریفه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(۲) وجه رجوع از غیبت به خطاب اینست که چون در آیات قبل،

کمالات و صفات حضرت باری را ذکر نمود بمنزله علّت بود بر اینکه بنده باید در جمیع حالات متوجه به او باشد و

جز او کسی را نپرستد و از غیر او کمک نخواهد. پس متوجه به او شده می‌گوید: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ﴾^(۳).

1 امام خمینی، تفسیر سوره حمد، ص: 26

2 اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 108

3 اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 108

همچنین در تفسیر «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن» ذیل آیه ① إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿۱﴾ آمده است:

التفات در آیه کریمه از غیبت به خطاب،^(۱) بنده را نسبت به جلال و عظمت معبودش تیز بین می‌کند و روی او را به

سوی معبود قرار می‌دهد. به این صورت که از او اعتراف می‌گیرد که معبود و کمک کننده‌ای جز او نیست.^(۲)

همچنین در تفسیر صافی، ذیل همین آیه شریفه آمده است:

«بنده از غیبت به خطاب عدول می‌کند زیرا با تمجید خدای سبحان قدم به قدم به او نزدیک می‌شود تا اینکه در مقام

قرب به جایی می‌رسد که علم به معبود، عیان و خبر از او، شهود و غیبت نسبت به او حضور می‌شود.^(۳)

اما نظر حضرت امام درباره این نکته بلاغی:

(درسوره حمد) نکته عدول از غیبت به خطاب؛ و این گرچه خود یکی از محسنات کلام و مزیت‌های بلاغت است که در

کلام فصحا و بلغا بسیار و موجب حسن کلام، و خود التفات از حالی به حالی رفع سئامت از مخاطب کند و نشاطی

تازه به روح او بخشد..^(۴)

3- در باره جایگاه "عقد" در آیه ② اوفوا بالعقود ﴿۲﴾.^(۵)

ابتدا ترجمه متن اصلی و عربی حضرت امام:

به نظر می‌رسد به کار بردن کلمه عقد در اینجا استعاره است:

[1] یا استعاره است از طنابی که به طوری محکم شده که در آن گره افتاده، و این استعاره به این صورت درست می

شود که ادعا کنیم طناب اضافه اعتباریه است و از تبادل دو اضافه گره حاصل شده است. بنابراین کلمه عقد به کار

1 التفات، یکی از فنون ادبی شایع در زبان‌های مختلف است که در آن، سیاق سخن بر خلاف انتظار شنونده ناگهان تغییر می‌کند؛ مثلاً از حالت خطاب به غیبت یا بالعکس تبدیل شود. برای آشنایی بیشتر با معنای التفات به کتاب شرح المختصر، سعدالدین تفتازانی، ص 115 مراجعه نمایید.

2 آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 56

3 تفسیر صافی، ج 1، ص 84

4 امام خمینی، تفسیر سوره حمد، ص: 63

5 المائدة(5): 1

رفته که معنای ربط حقیقی است به نوعی خاص که از آن گره حاصل می شود، ولی از باب ادعا و استعاره از این کلمه عقد، اضافه اعتباریه اراده شده است.

[2] و یا استعاره است از (عقل العسل) یعنی عسل یا شیره سخت شد، که در این صورت تشبیه معقول به محسوس است.

[3] و احتمال دارد کلمه (العقد) در آیه شریفه جمع العقد به کسر عین باشد که معنی قلاده و گردن بند می دهد، و ازین کلمه استعاره گرفته شده، به این معنا که عقد بین دو طرف مثل گردن بند است بر گردنشان.

البته معنا و استعاره اول روشن تر و بهتر است؛ چون فهم عرف این را بیشتر می پذیرد. و شاهد براین که معنای اول بهتر است آیه قرآن است که می فرماید: (ولا تعرموا عقده النکاح)، [و به عقد زناشویی تصمیم میگیرد.] و آیه؛ (او یعفو الذی بیده عقده النکاح)، [یا کسی که پیوند نکاح به دست اوست ببخشد].

زیرا که از این دو آیه ظاهر می شود که اعتبار در عقد، ارتباط خاصی است که گره با آن عقد حاصل میشود. و تأیید کننده این مطلب، چیزی است که از کتاب (کشاف) حکایت شده و عقد، عهد و پیمان محکم و مطمئن است که به گره طناب و مانند آن تشبیه شده، و یک نمونه از آن در این بیت است که شاعر آن حطیئه می گوید؛

قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم شدوا لعناج و شدوا فوقه الکربا

که در این شعر از عقد و محکم کردن طناب استفاده شده است.

و مؤید دیگر، سخن صاحب کتاب (مجمع البیان) است؛ (و اصل در آن، این است که چیزی به چیز دیگر بسته شود و گره بخورد، و این همان متصل شدن به آن است، همان طور که طناب گره می خورد).

[در معنای عهد و ارتباط آن با عقد]

و اما عهد؛ ظاهر این است که عهد به معنای قرار دادن در ذمه و به عهده کسی باشد، و تعهد کردن این که یعنی دو طرف متعهد می شوند که کاری را انجام دهند، و تعهد کردن با خدا یعنی قرار گذاشتن با خداوند که در ذمه اش، انجام کاری باشد. مثل این است که اعتبار عهد و نذر یکی است، اگرچه در بعضی از اعتبارات باهم مختلف هستند.

و به هر حال؛ معنی عقد و عهد فرق دارد، و عقد به معنی عهد یا عهد محکم و شدید یا مؤکدترین عهدها نیست.

و شاهد ما بر این مطلب - غیر از مطالب گذشته - این است که عهد حقیقت است در معاهده های اعتباری بین اشخاص و در مثل آنجا که گفته می شود: (با خداوند عهد بستم). ولی عقد استعاره و مجاز است در معنای عقدی

اعتباری؛ که به این مطلب هم اعتبار و هم وجدان شهادت می دهد و هم بعضی از بزرگان ادب و لغت چنین گفته اند، مثل صاحب (مجمع البیان) و بیضاوی و صاحب (کشاف)، همان طور که قبلاً گذشت.^(۱)

امامتن عربی و اصلی حضرت امام:

و الظاهر أنَّ العقد استعارة، إمَّا من الحبل الذي ربط بنحو حصلت فيه العقدة؛ بادِّعاء أنَّ الإضافة الاعتبارية هي الحبل، و أنَّ تبادل الإضافتين هو العقدة، فاستعمل العقد الذي بمعنى ربط حقیقی بنحو خاصَّ تحصل به العقدة و أُريد منه الإضافة الاعتبارية ادِّعاءً و استعارة.

و إمَّا من «عقد العسل» أی غُلُظ، تشبيهاً للمعقول بالمحسوس.

و یحتمل أنَّ تكون «العقود» جمع العقد بكسر العين؛ بمعنى القلادة، و استعير منه بدعوى أنَّ التعاقد بينهما كالقلادة على عنقهما.

و الشاهد عليه: مضافاً إلى ما مرَّ أنَّ العهد حقيقة في المعاهدات الاعتبارية بين الأشخاص، و فی مثل: «عاهدت الله» و العقد استعارة و مجاز فی المعانی العقدية الاعتبارية، كما يشهد به الاعتبار و الوجدان،

و يظهر من بعض أئمة الأدب و اللغة، كصاحب «مجمع البیان»، و البيضاوی^(۲) و صاحب «الكشاف» كما مرَّ آنفاً.^(۳)

1 امام خمینی، کتاب البیع، ج 1، ص: 106

² تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 192-193

3 تفسیر البيضاوي 1: 253.

4 کتاب البیع، ج 1، ص: 103

