

مباحث صرفی و نحوی در آثار امام خمینی (س)

محمد تقی صرفی پور

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 مؤسس 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 المعلومین» 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 "اثم" و وضعیت صرفی آن درایه شریفه "لا تعاونوا علی الاثم" فرموده اند

[تفاوت میان معنای اثم مصدری و اسم مصدر]

و می توان چنین گفت: در صدق اعانت و کمک و همکاری فرق می کند که کلمهء (اثم) 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 اثم 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 همکارو بحثی روشن و آسان نیست و و اگرچه عرفاً صدق همکاری ظاهرتر است.^{۳(۲)}

2 المكاسب المحرمة ج1 مفهوم الإعانة على الإثم عرفا..... ص: 210

³ تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص219-220

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.^(۴)

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 الأول» 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.^(۵)

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.^(۶)

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، استعین.^(۷) یا بر وفق مذاق عامه است

4 ابن هشام، ج 1 ص 139

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

6 تفسیر جوادى آملی، 1388، ج 1: 287

7 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 سمه من سمات الله..؛^(۸)

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

قبل از بیان دیدگاه حضرت امام این نکته را بگوییم که اکثر نحویین و مفسرین این دو را صفت برای "الله" می دانند. از جمله در تفسیر تبیان^۹، و در تفسیر مجمع البیان^{۱۰} ذکر کرده اند که "الرحمن و الرحيم" صفت "الله" هستند.

اما حضرت امام می فرمایند:

و مناسبترین آن است که صفت ((اسم)) باشند، زیرا آنها در تمحید صفت الله هستند؛ و بنابراین، از احتمال تکرار مصون می شود گرچه اگر صفت ((الله)) باشند نیز توجیه دارد و تکرار نیز نکته بلاغت هست و اگر صفت ((اسم)) گرفتیم، تأیید 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 فطرتهاى 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 روایات شریفه به حسب اختلاف نظر و اعتبار، بیان رحمت رحیمیه را مختلف فرموده اند: گاهی فرموده اند: ان

8 تفسیر سوره حمد ص 15

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

10 طبرسی، مجمع البیان، ج 1، ص 55

الرحمن اسم خاص لصفة عامة؛ والرحيم اسم عام لصفة خاصة.^(۱۱) و فرموده اند: الرحمن بجميع خلقه و الرحيم بالمؤمنين خاصة.^(۱۲) و فرموده اند: يا رحمن الدنيا و رحيم الآخرة.^(۱۳) و فرموده اند: يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمهما.^(۱۴)

۳- 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 ضمایر 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"^(۱۵)؛ بگو: او خداوند یگانه است.^(۱۶)

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.

(۱۷)

11 ((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)

12 ((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.

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

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

15 اخلاص/سوره ۱۱۲، آیه ۱

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

17 تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، امام خمینی، ص ۶۴_۶۵

4- نقش حتی در ایه ابتلاء یتیمی

حضرت امام در مورد نقش "حتی" در ایه ابتلاء یتیمی 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: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَغْفِرْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ إِلَىٰ آخِرِهَا﴾^(۱۸)

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 مغایا خارج باشد مانند ایه شریفه "کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض..."^(۱۹)

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 قران را بر وجه نادر حمل نمود.^{۲۰}" 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 قران 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:

إِذْ فِيهَا احتمالات:

أولها: أن يكون الأمر بالاختبار حتى زمان البلوغ، كقوله: «أكلت السمكة حتى رأسها» أي اختبروهم حتى زمان بلوغ النكاح الذي هو كناية عن^(۲۱) 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 المغيّا، كقوله تعالى ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^(۲۲)، فيكون مورد الاختبار من زمان يحتمل فيه رشد إلى انقطاع اليتيم.

و لازمه أن يكون الرشد قبل البلوغ موضوعاً مستقلاً لصحة معاملاته، و البلوغ موضوعاً مستقلاً آخر و لو مع عدم الرشد؛ ضرورة أن الموضوع للاختبار هو اليتامي، و حال البلوغ خارج، فيختص حكم الاختبار و إنباس الرشد و وجوب ردّ المال، باليتامي.

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

²⁰ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج 26، ص 18

21 کتاب البیع، ج 2، ص: 10

22 البقرة (2): 187.

و لازم ذلك عدم كون واحد منهما، تمام الموضوع لاستقلاله و وجوب دفعه إليه، و إنما المجموع موضوع له.
رابعها: أن تكون «حتّى» حرف ابتداء للتعليل، و «إذا» للشرط، و جملة الشرط و الجزاء جزء له، فيراد أنّه يجب ابتلاء
اليتامى؛ لأجل أنّه إذا بلغوا النكاح فأونس منهم الرشد، يدفع إليهم أموالهم، فتكون النتيجة كالثالث، و لعلّ هذا الوجه
هو ما نسب إلى بحر العلوم (قدّس سرّه) ^(٢٣).

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

بل لازمه الحجر على البالغ الرشيد إذا لم يؤنس منه رشد قبل البلوغ، و ارتفاعه عمّن لم يبلغ إذا أونس منه الرشد؛
لانتفاء الشرط في الأوّل، و وجوده في الثانی. ^(٢٤) إلى آخره.

و فيه: أنّ الميزان في الاستظهار من الكلام هو العرف العامّ، و لا شبهة في فهم العرف من الآية أنّ «حتّى» غايّة
الابتلاء، و قوله تعالى ﴿فَإِنْ آتَيْتُمْ 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 أنّ جعل «إذا» شرطيّة، و جملة الشرط و الجزاء جزءاً، و المجموع غايّة 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 أنّ ورود «حتّى»
لغير الغايّة و ابتدائية، نادر أيضاً. ^(٢٥)

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.

23 انظر جواهر الكلام 26: 19.

24 جواهر الكلام 26: 18.

25 امام خمینی، کتاب البیع، ج 2، ص: 12

5- نقش فعل ناقص و استثناء و حرف باء و جایگاه "اکل" در ایه تجارت^(۲۶)

ابتدا خلاصه ترجمه عبارات حضرت امام را می آوریم:

① وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴿۲۷﴾ (۲۸).

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 بشرا" ²⁹ چون که بشر بودن را از او نفی کرده برای 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.

26 امام خمینی، کتاب البیع، ج 1، ص: 99

27 النساء(4): 29.

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

²⁹ یوسف 31/12

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 آمدند، پس این استثناء ظاهری و فقط برای تاکید است.

و شاید استثناء کردن خداوند متعال، شیطان را از ملائکه از همین قبیل باشد،³⁰ 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 اصلا 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.³¹

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

4- مراد از "اکل" یعنی تملک است.

³⁰ "فسجدوا الا ابلیس" بقره 34/2

³¹ امام خمینی، کتاب البیع، ص 114-117

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.³²

نقش مستثنی منه و مستثنی و اینکه استثناء متصل است یا منقطع و فعل کان که ناقص باشد یا تامه و نقش باء بالیاطل 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 أنّ 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 ينبغي الإشكال فى إطلاقها، و لا سيّما مع كون الاستثناء منقطعاً؛ إذ لا يأتى فيه ما ربّما يقال فى بعض الاستثناءات المتصلة: إنّ المتكلم فى مقام بيان المستثنى منه، لا المستثنى⁽³³⁾؛ فإنّ ذلك فى المنقطع بعيد، لا سيّما فى المقام؛ إذ قيّد التجارة بالتراضى منهما، هو يؤكّد كونه فى مقام البيان، فتأمل.

ثم إنّ الآية على جميع الاحتمالات تدلّ على المقصود؛ أى سواء قرئت «التجارة» مرفوعة حتّى يكون الكون تامّاً، أم منصوبة و يكون اسمه «تجارة»⁽³⁴⁾

³² امام خمینی، کتاب البیع، ص 173-175

³³ انظر بلغة الفقيه 2: 103.

³⁴ امام خمینی، کتاب البیع، ج 1، ص: 100

مقدّرة، أم يرجع الضمير إلى «الأموال»، و تِجَارَةً خبره؛ بدعوى أَنَّ الأموال نفس التجارة، أم بتقدير «الأموال» و سدّ التجارة» مسدّها.

و سواء كان الاستثناء متّصلاً أم منقطعاً و سواء فهم من قوله بِالْبَاطِلِ العَلِيَّة 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.^(٣٥)

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﴾^(٣٦).

درباره استثناء بوسیله "الا" 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^{٣٧}

و ابن عباس و گروهی دیگر^{٣٨} ظلم را معلوم "مَنْ ظَلَمَ" قرائت کرده اند که استثناء منقطع می شود.^{٣٩}

اما متن عربی و اصلی حضرت امام:

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

35 امام خمینی، کتاب البیع، ج 1، ص: 178

36 سورة النساء(4)، الآية 148.

37 طبرسی، مجمع البیان ج 3-4، ص 201

38 طبرسی، مجمع البیان، ج 3-4 ص 201

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

و يتوقف إطلاق المطلوب على إحراز كونه في مقام بيان عقد الاستثناء أيضا.

و يمكن الخدشة في جميع ذلك، لعدم دافع لاحتمال كون الاستثناء منقطعا سيما مع عدم إمكان استثناء من ظلم من ظاهر الكلام فيحتاج إلى تقدير.

و ما يقال: إن الأصل في الاستثناء الاتصال إن لم يرجع إلى ظهور في الكلام لا يتبع.

و يشكل دعوى الظهور في المقام بعد كون الاتصال متوقفا على التقدير و هو خلاف الأصل أيضا.

و قد حكى عن ابن الجنى أنه منقطع^(٤٠)، و عن ابن عباس و جماعة أخرى^(٤١) قراءة «من ظلم» معلوما، و عليه يكون منقطعا و يكون المعنى: لكن من ظلم

لا يخفى أمره على الله تعالى، بقرينة سميعا عليهما، أو كان التقدير: لكن من ظلم جهر بظلامته و من ظلم جهر بظلمه.^(٤٢)

و عدم دليل على أن الاستثناء يكون من الجهر و التقدير: إلّا جهر من ظلم، لاحتمال كون التقدير في المستثنى منه و يكون التقدير: لا يحب 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 القمي^(٤٣).

7- نقش "لعل" در ایه نذر " ما كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ⁴⁴

ابتدا خلاصه ترجمه عبارات حضرت امام:

اگر گفته شود که:

1-گاهی "لعل" در جایی می آید که آنچه بعد از "لعل" امده 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 امده(لیتفقوها) جمع استغراقی است نه جمع مجموعی.یعنی تک تک افراد مکلف به تفقه هستند.

40 مجمع البیان 4- 3- 201، فی تفسیر الآیة المتقدمة.

41 مجمع البیان 4- 3- 201، فی تفسیر الآیة المتقدمة.

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

43 تفسیر القمی 1- 157، فی تفسیر الآیة المتقدمة.

44 التوبة:122

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: أَنَّ كَلِمَةَ «لَعَلَّ» - مَهْمَا تَسْتَعْمَلُ - تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا يَتْلُوها يَكُونُ مِنَ الْعِلَلِ الْغَائِيَّةِ لِمَا قَبْلَهَا، سِوَاءَ فِى ذَلِكَ التَّكْوِينِيَّاتِ وَالتَّشْرِيعِيَّاتِ، وَ الْأَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ وَ غَيْرِهَا، فَإِذَا كَانَ مَا يَتْلُوها مِنَ الْأَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ الَّتِى تَصْلُحُ لِأَن يَتَعَلَّقَ بِهَا الْإِرَادَةُ الْآمَرِيَّةُ، كَانَ - لَا مُحَالَةً - بِحَكْمِ مَا قَبْلَهَا فِى الْوَجُوبِ وَ الْاِسْتِحْبَابِ.

و بالجملة: لَا إِشْكَالَ فِى اسْتِفَادَةِ الْمَلازِمَةِ بَيْنَ وَجُوبِ الشَّيْءِ وَ وَجُوبِ عِلَّتِهِ الْغَائِيَّةِ. وَ فِى الْآيَةِ جَعَلَ التَّحْذَرُ عِلَّةً غَائِيَّةً لِلْإِنْذَارِ، وَ لَمَّا كَانَ الْإِنْذَارُ وَاجِبًا كَانَ التَّحْذَرُ وَاجِبًا.

الثانى: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْجُمُوعِ الَّتِى فِى الْآيَةِ هِىَ الْجُمُوعُ الْاِسْتِغْرَاقِيَّةُ، لَا الْمَجْمُوعِيَّةُ، لَوْضُوحِ أَنَّ الْمَكْلَفَ بِالتَّفَقُّهِ هُوَ كُلِّ فَرْدٍ مِنَ الْنَافِرِينَ أَوْ الْمُتَخَلِّفِينَ عَلَى التَّفْسِيرِينَ، فَالْمُرَادُ أَنَّ يَتَفَقَّهُ كُلُّ فَرْدٍ مِنْهُمْ، وَ يَنْذَرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَ يَتَحَذَّرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ.^(٤٥)

أقول: يرد عليه: أولاً: أَنَّ مَا ادَّعَى - مِنْ أَنَّ مَا بَعْدَ كَلِمَةِ «لَعَلَّ» يَكُونُ عِلَّةً غَائِيَّةً لِمَا قَبْلَهَا فِى جَمِيعِ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِهَا - مَمْنُوعٌ، كَمَا يَظْهَرُ مِنْ تَتَبُّعِ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِهَا،^(٤٦)

8- نقش "منه" در ایه 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^{٤٧}

حضرت امام در باره ضمير منه در ایه شريفه^① فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم

منه...^② بحث مفصل نحوی دارند که ابتدا خلاصه آن را می آوریم.

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

45 أنوار الهداية، ج1، ص: 307

46 أنوار الهداية، ج1، ص: 308

47 مائده. 6.5

48 مائده. 6.5

1-احتمال دارد که (من) تبعیضیه باشد، و مرجع ضمیر کلمهء (الصعید) 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) ابتدائیه باشد، و ضمیر به (التیمم) رجوع کند.

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

اما ترجمه کامل متن عربی:

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

برای مشخص شدن مراد از کلمهء (صعید) در آیه سورهء مائده به لفظ (منه) در این آیه استدلال شده است، به این صورت که ادعا شده متبادر از لفظ (منه) مسح به قسمتی از صعید است؛ چون معلوم است که مرجع ضمیر در (منه) صعید است. و به علاوه مسح کردن به همهء صعید ممکن نیست، پس به ناچار مسح به قسمتی از صعید است، و این هم امکان ندارد مگر اینکه منظور از صعید، 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 صعید 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 (صعیداً) رجوع می کند و (من) ابتدائیه است، و بنابراین احتمال، معنای آیه چنین می شود: (تیمم کنید در حالی که صعید را قصد می کنید، پس وقتی که مقصود شما که صعید است حاصل شد، بعد از آن صورت و دست های خود را مسح کنید) پس پایان مقصود اولیه، صعید است، و تکلیف رسیدن به صعید که تمام شد، انجام مسح شروع می شود، ...

[احتمالات در معنای منه]

احتمال دارد که (من) تبعیضیه باشد، و مرجع ضمیر کلمهء (الصعید) 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 صعید مسح کنید). ...

[مناقشه در تبعیضیه بودن معنای منه]

این احتمال، هم بعید است و هم علاوه بر بعدش، این ادعا را که منظور صعید، خاک است ثابت نمی کند. بعید بودن این احتمال به این خاطر است که لازمه این احتمال، این است که در معنای صعید چیز بیشتری را اعتبار کنیم، به طوری که صعید را از معنای جنسی که شامل کم و زیاد به یک صورت می شود، خارج کند، یعنی صعید را مجموعه ای دارای قسمت هایی فرض کنیم - که این خلاف ظاهر است. همچنین، بنابر آنچه که گفته اند⁴⁹، اصل در معنای (من)، این است که برای ابتدا باشد، و استفاده آن در معنای دیگر نوعی تأویل است، ..

[تأکیدیه بودن معنای منه]

[2] و احتمال دارد که (من) برای تأکید باشد، مثل این آیه: (ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه)⁵⁰، (خداوند برای هیچ مردی در درونش دو دل ننهاده است.) و مثل آیه (و تری الملائکه حافین من حول العرش)⁵¹، (و فرشتگان را می بینی که پیرامون عرش را فرا گرفته اند) بنابراین معنای آیه مورد نظر چنین است (با صعید صورت ها و دست هایتان را مسح کنید)...

اما این که گفته شده است: (آوردن حرفی برای تأکید، خلاف ظاهر است، و اصل این است که حرف (من) در یکی از معنایش به کار رفته باشد) پذیرفته نیست، در جایی که معنای دیگر خلاف معنایی باشد که حرف برای آن وضع شده است، همانطور که می دانیم اصل در معنای (من) ابتدائیت است، بلکه سید [مرتضی] گفته است: (کلمه (من) برای ابتدا است و همه علمای نحوی از اهل بصره می گویند که (من) در معنای غیر ابتدا به کار نمی رود)⁵². البته اگر ثابت شود که (من) مشترک است بین معانی ای که برای آن ذکر شده، آن وقت خلاف اصل است که (من) را برای تأکید بگیریم، ولیکن این اشتراک ثابت نشده است.

[3] و احتمال دارد که (من) بدلیه باشد و ضمیر در (منه) به (الماء) رجوع کند، و این احتمال هم از آن احتمال که (من) را تبعیضیه فرض می کرد، چیزی کم ندارد.

[4] همچنین احتمال دارد که (من) ابتدائی باشد، و ضمیر به (التیمم) رجوع کند.

⁴⁹ ابن حاجب، الکافی، ج 2، ص 320 - ابن هشام انصاری، مغنی اللیب، ج 1، ص 419 - فیروز آبادی، القاموس المحیط، ج 4، ص 275

⁵⁰ احزاب 4/32

⁵¹ الزمر 75/39

⁵² علم الهدی، سید مرتضی، الناصریات، ضمن الجوامع الفقهیه، ص 225، سطر 15

[5] و محتمل است که من سببیه باشد و ضمیر به حدی که از سیاق آیه فهمیده می شود، برگردد. یا اینکه (من) در آیه شریفه مثل این روایت معنا شود: (اغسل ثوبک من ابوال ما لا یؤکل لحمه)، (لباست را که آلوده به ادرار حیوان حرام گوشت شده، شست شو بده). و احتمالات دیگری که برخی از آنها از احتمال تبعیضیه گرفتار (من) به واقع نزدیک تر یا مساوی با آن است.^{۵۳}

متن عربی و اصلی حضرت امام :

الاستدلال لتعین المراد من قوله صَعِيداً بكلمة مِنْهُ

و قد يستدل^(۵۴) لتشخیص المراد من «الصعيد» فی الآیة التي فی المائدة بلفظة مِنْهُ بدعوى أَنَّ المتبادر منها هو المسح ببعض الصعيد؛ لظهور رجوع الضمير إليه و عدم إمكان المسح بجمیعه، 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 فی المقام إثبات المطلوب، لا إثبات المعنى الحقيقي.

و فيه: أَنَّ المحتمل بدوّاً فيها كون الضمير راجعاً إلى «الصعيد» و كون «مِنْ» ابتدائية، و عليه يكون معنى الآیة: «تَيَمَّمُوا و اقصدوا صعيداً، فإذا انتهيتُمْ إليه فارجعوا منه إلى مسح الوجوه و الأيدي» فيكون الصعيد منتهى المقصود أوّلاً، فإذا انتهى المكلف إليه صار مبدأ الرجوع إلى عمل المسح، فاستفید منها عدم جواز مسح الوجه و اليد على الأرض و عدم جواز التمرغ و التمتع، كما فعل عمّار (رضی الله عنه) فكان رسول الله (صلی الله عليه و آله و سلم) حين قال: «هكذا يصنع الحمار، و إنما قال الله عزّ و جلّ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً 5: 6»^(۵۵) أراد تفهيم أَنَّ المستفاد من الآیة خلاف ما فعله.

بل استفاد 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 أَنَّ المسح باليد؛ فإنّها الآلة المتعارفة للعمل، و بهذا يعلم أَنَّ المسح بباطن الكفّ لكونه الآلة المتعارفة، و بعد كون باطنها آله يعلم أَنَّ الممسوح غيره، تأمل. نعم لا استفاد منها أَنَّ الممسوح ظاهرها.

⁵³ تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 99-102

54 جواهر الکلام 5: 120.

55 السرائر 3: 554، و سائل الشيعة 3: 360، کتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب 11، الحديث 9.

و لعلّ هذا الوجه بالتقريب المتقدم، أقوى الوجه و أنسبها.^(٥٦)

و يحتمل أن تكون «مِنْ» تبعيضية، مع رجوع الضمير إلى «الصعيد». كما يدّعى 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 الجنسى الشامل للقليل و الكثير بنحو واحد؛ و هو لحاظه مجموعاً ذا أبعاد، و هو خلاف الظاهر، و لأنّ الأصل في «من» الابتدائية، على ما قالوا^(٥٧)، و الاستعمال في غيرها بضرب من التأويل، ...

و يحتمل أن تكون «مِنْ» للتأكيد، كقوله تعالى ① ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴿٥٨﴾، و قوله وَ تَرَى الْمَلَائِكَةَ خَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ^(٥٩)، فيكون المعنى: «فامسحوا بوجوهكم و أيديكم الصعيد» و هذا الاحتمال إن لم يكن أقرب من الاحتمال المتقدم لعدم لزوم التصرف في «الصعيد» بما مرّ من لزومه على ذاك الاحتمال فلا أقلّ من مساواته معه، و يأتي فيه ما مرّ آنفاً في فرض ذاك الاحتمال.

و ما قيل: «إنّ مجيء الحرف للتأكيد خلاف الظاهر، و الأصل أن تستعمل في معنى من المعاني» غير مسلّم إذا كان سائر المعاني خلاف ما وضع له، كما يظهر منهم هاهنا من أنّ الأصل فيها الابتدائية، بل عن السيّد: «أنّ كلمة «من»^(٦٠) ابتدائية، و أنّ جميع النحويين من البصريين منعوا ورود «من» لغير الابتداء»^(٦١).

نعم، لو ثبت اشتراكها بين المعاني المذكورة لها، يكون المجيء للتأكيد خلاف الأصل، لكنّه غير معلوم.

و يحتمل أن تكون بدلية، مع رجوع الضمير إلى «الماء» و هذا الاحتمال أيضاً لا يقصر من احتمال كونها تبعيضية.

و يحتمل أن تكون ابتدائية، و الضمير راجعاً إلى «التيّم».

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»^(٦٢) ..

56 كتاب الطهارة، ج2، ص: 148

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

58 الأحزاب(33): 4.

59 الزمر(39): 75.

60 كتاب الطهارة، ج2، ص: 150

61 الناصريات، ضمن الجوامع الفقهيّة: 225/ السطر 15.

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

إلى غير ذلك من الاحتمالات التي بعضها أقرب من التبعية أو مساوٍ لها.⁶³

9- نقش ضمير "فاجتنبوه" در آیه حرمت خمر

① يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦٤﴾

خلاصه نظرات حضرت امام (رض):

در باره مرجع ضمير "فاجتنبوه" دوتا احتمال دارد:

1- ضمير در (فاجتنبوه) به (رجس) برگردد

2- احتمال دارد اين ضمير به (عمل الشيطان) 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 الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه)، بر

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

با این ادعا، که ضمير 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:

⁶³ امام خمینی، کتاب الطهارة، ج 2، ص 143-153

⁶⁴ مانده 90/5

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.^{۶۵}

۶۶

10- نقش استثناء در آیه ① وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿٢٧﴾

ابتدا ترجمه متن عربی حضرت امام:

مفهوم آیه شریفه ① وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿٢٧﴾ یعنی همه فامیل یتیم می توانند به او نزدیک شوند گویا آیه این جور بوده است: «أَقْرَبُوا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»

در جواب گفته می شود: بی گمان با به کارگیری استثناء 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.

^{۶۵} تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 324-325

^{۶۶} امام خمینی، کتاب الطهاره، ص 139-140

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 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 مفهومی جزئی شود، یا از عموم نفی، تا مفهومی جزئی شود، 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.⁶⁷

متن عربی و اصلی حضرت امام:

مفهوم قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^{٦٧} هو ثبوت جواز القرب للجميع، فكأنه قال: «أقربوا بالتي هي أحسن»

⁶⁷ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 383-384

يقال: إنَّ الاستثناء هو إخراج ما دخل في المستثنى منه بالإرادة الاستعماليَّة، فيعلم أنَّ الجَدَّ يغيّر الاستعمال، فألفاظ المستثنى منه استعملت في معانيها الواقعيَّة، و لو لا الاستثناء لحكمتنا بأنَّ ما أُريد في الاستعمال موافق للجَدِّ، فبالاستثناء نكشف أنَّ الجَدَّ يخالفه.^(٦٨)

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

فقوله: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» لا يثبت بمفاده الأوّلى حكماً مخالفاً للمستثنى منه، هو حرمة الإكرام أو جوازه أو غيرهما، بل يخرج الفسّاق عن وجوبه، فلا يدلّ إلّا على نفيه، و إن 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﴾^(٦٩) إلى آخره، إنّما يقطع الاستثناء حرمة القرب بالوجه الصالح أو الأصلح، فيكون مفاده الأوّلى «ليس لا تقربوا عند الأحسن» و هذا أعمّ من نفي العموم، ليكون مفهومه قضيّة جزئيّة، أو عموم النفي، ليكون قضيّة كليّة، فلا يمكن إلّا إثبات الجزئيّة؛ لكونها قدراً متيقّناً.

هذا مقتضى الصناعة في الاستثناء مع الحفاظ على قاعدة الاستثناء، و أنّه 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^(٦٩)، فتوهّم أنّ المقصود أنّ المفاد الأوّلى لقوله: «لا تهن العلماء إلّا الفسّاق» هو أنهم 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 الكليّة أو الماهيات في المستثنى منه، كقوله: «لا ينجس الماء شيء إلّا إذا كان قليلاً» و أشباهه، و أمّا في مثل الآية الكريمة فلا جزم بذلك، و معه فاستفادة العموم مشكّلة.

إلّا 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 إلّا في مقام بيان حكم المستثنى منه، كما يظهر من قوله تعالى قبل ذكر المحرمات ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْهِمْ﴾^(٧٠). ثمّ عدّ محرمات منها ذلك.^(٧١)

فالتائل جلّ و علا في مقام بيان المحرمات، 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 الوالى أو الولي لا دافع له، فلا يفيد العموم شيئاً.^{٧٢}

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 شیء قدیر^(٧٣)

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 مضارع، 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

70 الأنعام(6): 151.

71 کتاب البیع، ج2، ص: 699

72 امام خمینی، کتاب البیع، ج2، ص699

73 الحديد{57} 2

اسرافیل و عزرائیل و مکان آن‌ها، و کیفیت احیا و اماتۀ آن‌ها. که هر یک را بیانات عرفانیه و براهین حکمیۀ ای

است بس طولانی.^{۷۴}

12- نقش "ای" در ایه شریفه ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴿٧٥﴾

و (ایکم) مفعول دوم است از برای (لیبلوکم) به تضمین معنای علم، بنا به فرموده مجلسی^{۷۶}. 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....^{۷۷}

13- [سر (هَاء) غایب در ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾]

مطلب چهارم در سر (هَاء) غایب است در (أَنْزَلْنَاهُ) 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 (لَيْلَةُ الْقَدَرِ)، 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).^{۷۸}

⁷⁴ امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص 654-659

⁷⁵ ملک (67) و 2

⁷⁶ مجلسی، مرآة العقول، ج 7، ص 78

⁷⁷ امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص 321-324

⁷⁸ امام خمینی، آداب الصلاه، ص 323

14- نقش "الی" در ایه وضو^(۷۹)

① یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الصلوه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق^(۸۰)

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^{۸۱} زیرا ظاهر ایه شریفه^{۸۲} که در آن کلمه "الی" به کار رفته است - دلالت بر عدم وجوب شستن ارنج دارد، چون غایت از مغی خارج است همانطور که خیلی از علما به این مطلب تصریح کرده اند^{۸۳}

به خلاف جایی که با کلمه "حتی" محدود و مشخص شده باشد، که در این صورت غایت از مغی خارج نیست^{۸۴}
[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 (الی) در آیه شریفه است.
به این صورت که: آیه در مقام بیان چگونگی شستن در وضو است و ارنج غایت و آخر شستن است؛ و باید شستن از انگشتان شروع شود به طرف ارنج.

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

80 مائده {5} 6

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

82 مائده 6/5

83 اصفهانی طهرانی محمد حسین (صاحب فصول)، الفصول الغریبه، ص 153، سطر 22

84 تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی ص 230

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.....^{۸۵}

اما متن اصلی و عربی حضرت امام آورده می شود:

الثانی: فی وجوب غسل المرفق و عدمه

قد یقال بالعدم^(۸۶)؛ نظراً إلی أن ظاهر الآیة الشریفة^(۸۷) التي عُبرَ فیها بكلمة «إلی» يقتضی العدم؛ لخروج الغایة و مدخول «إلی» عن المحدود المغیّا، كما صرّح به جمع كثير^(۸۸)، بخلاف التحدید بكلمة «حتی». هذا بناءً علی كونها فی الآیة غایة للمغسول....

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

بتقریب: أن المرفق غایة للغسل، و الآیة متعرّضة لبيان کیفیة الغسل؛ و أنه یجب الابتداء من الأصابع إلی المرفق. و لكنّه لا یخفی ظهورها فی كون المرفق غایة للمغسول، كما یظهر بملاحظة أمثال الآیة من الاستعمالات، فإن التّبّع فیها یقضى بكون استعمال «إلی» إنما هو لمجرّد التحدید، فإنّه لو قال المولی لعبده: اغسل من هذا المكان إلی المكان الفلانی، فلا یفهم العبد منه إلّا مجرد كون الواجب علیه هو غسل ذلك المقدار المحدود، و أمّا کیفیة و وجوب الابتداء من المكان الأوّل و الانتهاء إلی المكان الثانی، فلا یخطر بباله أصلاً.^(۸۹) ...^(۹۰)

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

⁸⁵ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 230

⁸⁶ انظر مصباح الفقيه، الطهارة 2: 320.

⁸⁷ المائدة(5): 6.

⁸⁸ الفصول الغرويّة: 153/ السطر 22، انظر نهاية الأفكار 1: 2: 498.

⁸⁹ كتاب الطهارة (تقرير محمد الفاضل اللنكراني)، ص: 431

⁹⁰ كتاب الطهارة (تقرير محمد الفاضل اللنكراني)، ص: 445

طَيِّباً فَاَمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِّلَ عَلَيْكُمْ نِعْمَتَهُ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ^{٩١}

ابتدا خلاصه ترجمه متن عربی حضرت امام (رض)

چون خداوند فرموده "وامسحوا بروجوهكم" 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 زایده باشد محدود است و باء در این ایه از آن موارد محدود نیست^{٩٢} زیرا آوردن باء برای غرضی و فهماندن معنایی است و نمی تواند زایده 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^{٩٣} ولی بسیاری از بزرگان نحو گفته اند باء برای تبعیض هم می آید^{٩٤}. علاوه بر آن چند روایت از ائمه علیهم السلام است که 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^{٩٥}..

متن عربی و اصلی حضرت امام:

أقول: لا خلاف بين المسلمين في وجوب المسح؛ أي مسح الرأس في الوضوء، و يدلّ عليه الكتاب^(٩٦) و السنّة^(٩٧) و الإجماع^(٩٨).

و لا يلزم استيعابه بالمسح؛ لظاهر الآية الشريفة؛ حيث قال تبارك و تعالی و اَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ، فإنّ التعبير بكلمة الباء يدلّ على ذلك.

توضیحه: 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^(٩٩) نقول

^{٩١} مائده {5} 6

^{٩٢} ابن هشام، مغنی اللیب، ج 1، ص 144

^{٩٣} سیبویه، کتاب، ج 2، ص 365

^{٩٤} ر.ک: طریحی، مجمع البحرین، ج 4، ص 196- ابن هشام، مغنی اللیب، ج 1، ص 142

^{٩٥} طریحی، مجمع البحرین، ج 4، ص 196

^{٩٦} المائده (5): 6.

^{٩٧} انظر وسائل الشيعة 1: 416 422، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 24 25.

^{٩٨} الانتصار: 19، الخلاف 1: 81 82، المعتبر 1: 144، منتهی المطلب 1: 59/ السطر 28 29، جواهر الكلام 2: 170.

^{٩٩} مغنی اللیب 1: 144.

إنَّ في المقام خصوصية تقتضى نفى ذلك الاحتمال، و هي أنَّ 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 أنَّ مادة «مسح» ممَّا يتعدَّى بنفسه، و خصوصاً مع أنَّ الإتيان بها - لو كانت زائدة يوجب الإخلال بالمقصود، كما هو ظاهر.^(١٠٠)

و بالجملة: لا ريب في بطلان احتمال الزيادة، و حينئذٍ فلا بدَّ من حملها على أحد معانيها المذكورة في الكتب النحوية، و المناسب بالمقام: إمَّا التبعية، و إمَّا الإلصاق، و إمَّا فسائر معانيها - كالاستعانة و السببية و غيرها لا يناسب بوجه. و الظاهر أنَّ الإلصاق أيضاً مستبعد بعد كون المسح بمادته متضمناً لمعنى الإلصاق؛ إذ لا يتحقَّق بدونه. و إن أبيت عن ذلك فلا يضرَّ بالمطلب أصلاً؛ لأنَّ الإلصاق يتحقَّق بمسمى المسح، و لذا حكى في «المجمع» عن ابن مالك في «شرح التسهيل»: أنَّه قال - بعد ذكر أنَّ الباء تأتي بمعنى «من» التبعية، و الاستشهاد عليه بكلام أئمة اللغة ما هذا لفظه: «و قال النحاة: تأتي للإلصاق و مثله بقولك: مسحت يدي بالمنديل؛ أى لصقتها به، و الظاهر أنَّه لا يستوعبه، و هو عرف الاستعمال، و يلزم من هذا الإجماعُ على أنَّها للتبعية»^(١٠١). انتهى.

فإنَّ ظاهر كلامه - بل صريحه أنَّ مجيء الباء للإلصاق مستلزم لمجيئها بمعنى التبعية. و كيف كان، فالظاهر أنَّ كلمة الباء في الآية الشريفة بمعنى «من» التبعية، و إنكار سببويه مجيء الباء للتبعية^(١٠٢)، لا ينافي ذلك بعد تصريح كثير من أئمة أهل اللغة و أكابر النحويين بذلك، فقد نصَّ عليه ابن قتيبة و أبو علي الفارسي و ابن جنِّي و ابن مالك في «شرح التسهيل» و غيرهم، و استشهد عليه ابن مالك بذهاب الشافعي - الذي هو من أئمة اللسان و أحمد و أبي حنيفة إليه^(١٠٣)، و نقل عن ابن عباس مجيئها بمعنى «من» في قوله تعالى ﴿لَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ﴾^(١٠٤)، و مثله قوله تعالى ﴿فَاغْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾^(١٠٥)؛ أى من علم الله.^(١٠٦)

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

101 مجمع البحرين 4: 196.

102 الكتاب، سببويه 2: 365، انظر مختلف الشيعة 1: 267، جواهر الكلام 2: 171.

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

104 لقمان (31): 31، مجمع البحرين 4: 196.

105 هود (11): 14، مجمع البحرين 4: 196.

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

16- نقش "واو" عاطفه در آیه مسح (وامسحوا بروسکم وارجلکم الی الکعبین)^{۱۰۷}

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 کلمه (أرجلکم) را در آیه مجرور قرائت کنیم و آن را عطف به کلمه (برءوسکم) 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 کلمه (برءوسکم) 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 دانند - 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. و خلاصه اینکه: شکی نیست که اگر کلمه (أرجلکم) مجرور قرائت شود، آیه شریفه در وجوب مسح دو پا ظهور دارد.^{۱۰۸}

[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 (برءوسکم) است.

¹⁰⁷ مانده 6/5

¹⁰⁸ علم الهدی، سید مرتضی: الانتصار، ص 21-22

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

به هرحال، به مقتضای جملهء اول که در آن امر به شستشو شده است و باطل شدن حکم آن با استثناء جملهء دوم، ظاهر این است که (أرجلکم) عطف به چیزی شده که شستنش واجب است، یعنی (رءوس)، و عطف بر وجوه که شستنش واجب است، نشده است.

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

به این صورت جواب داده می شود: از این آیهء 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 آیهء 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 آیهء 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.

بنابراین آیهء شریفه - اگرچه با ملاحظهء اخباری که از آنها این معنا استفاده می شود و سید مرتضی در کتاب (انتصار) دربارهء 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 (أرجلکم) 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 آیه شریفه پیرامون این موضوع بود.^{۱۰۹}

اما متن عربی اصلی حضرت امام (رض)

حول دلالة الآية على وجوب المسح

و يدلّ على صحّة مذهبنا قوله تعالى ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ﴾^(۱۱۰)؛ أمّا لو كان «أَرْجُلِكُمْ» مجروراً معطوفاً على رُؤوسكم المجرور بالباء فواضح؛ لأنّ احتمال كونه معطوفاً على وجوهكم 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.

2 و منها: أنّ الأعراب بالمجاورة عند من أجازوه إنّما يكون مع فقد حرف العطف، و أيّ مجاورة عند وجود الحائل؟! 3 و منها: أنّ الأعراب بالمجاورة إنّما استعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة لا في مثل المقام.

4 و منها: أنّ محصلي أهل النحو و محقّقيهم أنكروا الإعراب بالمجاورة في جميع المواضع.

و بالجملة: لا شبهة في ظهور الآية في وجوب مسح الرجلين لو كان «أرجلكم» مقروءة بالجر^(۱۱۱).

و أمّا على قراءة النصب فلا إشكال أيضاً؛ لكونه معطوفاً على محلّ قوله «بِرُءُوسِكُمْ»؛ لأنّ محلّه منصوب؛ لكونه مفعولاً لقوله «أَمْسَحُوا»، و إضافة الباء إنّما هي لإفادة التبعض - كما تقدّم و إلّا فمادة مسح^(۱۱۲) 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.

¹⁰⁹ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 238-240

110 المائدة (5): 6.

111 الانتصار: 21 22.

112 كتاب الطهارة (تقرير محمد الفاضل اللكراني)، ص: 494

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 الوجه التي أمر بغسلها. ثم إنه بعد اختصاص الوجوب بمسح الظاهر فقط، فهل يجب استيعابه، أو يكفي مسماه عرضاً؟ ظاهر الآية الشريفة هو الثاني؛ بناءً على قراءة «أرجلكم» مجروراً معطوفاً على رؤوسكم؛ لما عرفت من كون الباء بمعنى التبعيض. 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 التبعيض. هذا ما تقتضيه الآية الشريفة.¹¹³

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.⁽¹¹⁴⁾ برخی از مفسران فقیه، به استناد ترتیب در آیه و نیز اجماع و اخبار، ترتیب بین دست راست و دست چپ را نیز واجب می دانند.⁽¹¹⁵⁾ 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 آیه 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 اراده برخواستن برای

¹¹³ کتاب الطهارة (تقریر محمد الفاضل اللکرانی)، ص: 496-493

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

115 طوسی، 1407 ق، ج 1، ص 95

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 بقیه 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 آیه (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 بقیه 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 آیه 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.

آنچه بیان شد پیرامون اصل مسئله اعتبار ترتیب در وضو بود.^{۱۱۶}

اما متن عربی و اصلی حضرت امام:

قال المحقق (قدّس سرّه) فی «الشرائع» «الترتیب واجب فی الوضوء یبدأ غسل الوجه قبل الیمنی، و الیسری بعدها، و مسح الرأس ثالثاً، و الرجلین أخيراً، فلو خالف أعاد الوضوء عمداً کان أو نسیاناً إن کان قد جفّ الوضوء، و إن کان البلل باقیاً أعاد علی ما یحصل معه الترتیب»^(۱۱۷).

أقول: یدلّ علی وجوب الترتیب بهذه کیفیة الإجماع^(۱۱۸) و السنّة^(۱۱۹)، و ظاهر الشہید (قدّس سرّه) فی «الذکری» دلالة الآیة علیہ^(۱۲۰) أيضاً؛ حیث قال: «الواجب السادس: الترتیب عند علمائنا؛ لأنّه تعالی غیّی الغسل بالمرافق و المسح

¹¹⁶ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 241-242

117 شرائع الإسلام 1: 14.

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

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

بالكعبين، و هو يُعطى الترتيب، و إن الفاء فى فَاعْسِلُوا يفيد الترتيب قطعاً بين إرادة القيام و بين غسل الوجه، فتجب البدأ بغسل الوجه قضية للفاء، و كلّ من قال بوجوب البدأ به قال بالترتيب بين باقى الأعضاء»^{(١٢١). (١٢٢)}

أقول: لم أفهم أنّ جعل المرافق غاية لغسل الأيدي و الكعبين غاية لمسح الأرجل كيف يعطى الترتيب و أى ارتباط بين الأمرين، و أمّا الفاء فى قوله تعالى ﴿فَاعْسِلُوا﴾^(١) فإنّه و إن كان يفيد الترتيب، إلّا أنّ مفاده الترتيب بين إرادة القيام و غسل الوجه، و مورد الكلام هو الترتيب بين غسل الوجه و بين باقى الأعضاء؛ أ لا ترى أنّه لو قيل: جاء زيد فعمر و بكر، يستفاد منه أنّ مجيء عمرو متأخّر عن مجيء زيد، لا أنّه متقدّم على مجيء بكر، كما لا يخفى^{(١٢٣). (١٢٤)} ..

18- نقش "او" در ایه تیمم

نقش "او" و "منه" در ایه ﴿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 بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾^(١٢٥)

عطف ؛ (لامستم النساء) بالفظ (او) در آیه شریفه ظهور دارد در اینکه هر کدام از حدث اصغر و اکبر علت برای تیمم است.^{١٢٦}

120 المائدة(5): 6.

121 ذكرى الشيعة 2: 161.

122 كتاب الطهارة(تقرير محمد الفاضل اللكراني)، ص: 565

123 لا يخفى أنّ المقدار الذي استفاده الشهيد من الآية هو تأخر غسل الوجه عن إرادة القيام و وجوب البدأ به، و أمّا الترتيب بينه و بين سائر الأعضاء، فقد استدلّ عليه بعدم القول بالفصل و أنّ كلّ من قال بوجوب البدأ به قال بالترتيب بينه و بين سائر الأعضاء.[المقرر دام ظلّه].

124 كتاب الطهارة(تقرير محمد الفاضل اللكراني)، ص: 566

125 مائده {5} 6

126 امام خمينى ، كتاب الطهارة، ج2، ص312-315

نکته دیگر از ظاهر آیه شریفه می فهمیم که حتی در موقع برداشتن دست از صعيد هم باید صعيد پاک باشد به خاطر کلمه "منه" که در آیه وجود دارد زیرا ظاهراً ضمیر در "منه" به "صعيداً طیباً" بر می گردد پس اگر من را ابتدائیه فرض کنیم که بهتر هم همین است - معنای آیه چنین می شود: "مسح کنید در حالی که از صعيد پاک شروع می کنید"^{۱۲۷}

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^{۱۲۸} 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.

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.^{۱۲۹}

¹²⁷ تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 250

¹²⁸ کرکی، جامع المقاصد، ج 1، ص 463

¹²⁹ تفسیر قران مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ج 3، ص 259-268

20- جایگاه "منه" در ایه تیمم (فتمموا صعبا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايدیکم منه)

حضرت امام می فرمایند:

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

اما درباره "من" چند احتمال است

1- احتمال دارد "من" تبعیضه باشد و مرجع ضمیر کلمه "الصعب" 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 "التیمم" 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" تبعیضه است. درست است.^{۱۳۰}

21- نقش کلمه "انما" در ایه شریفه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(۱۳۱).

ابتدا ترجمه متن عربی و اصلی حضرت امام:

برای نجاست کفار به این آیه استدلال شده است ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾.

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 جنابتشان 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).

¹³⁰ تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی، ص 267-268

متن عربى و اصلى حضرت امام:

ثمَّ إِنَّهُ قَدْ اسْتَدْلَّ^(١٣٢) عَلَى نَجَاسَتِهِمْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ مُّبِينٌ﴾^(١٣٣).

و يمكن تقريبه بنحو لا يرد عليه بعض الإشكالات: و هو أنَّ المستفاد من كلمة الحصر و حمل المصدر؛ أنَّ المشركين ليسوا إلَّا حقيقة النجاسة بالمعنى المصدري، و هو مبنى على الادعاء و التأول، و هو لا يناسب طهارتهم و نظافتهم ظاهراً التى هى 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.^(١٣٤)

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

133 التوبة(9): 28.

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

1. امام خمینی، شرح دعاء السحر (ترجمه فارسی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1388
ش چاپ دوم
2. امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل (طبع جدید)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی (س)، 1387 ش چاپ دوازدهم
3. امام خمینی، سر الصلاة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1388 ش چاپ سیزدهم
4. امام خمینی، چهل حدیث (اربعین حدیث)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1388
ش چاپ چهارم
5. امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1388 ش - 1430 ق چاپ
سوم
6. امام خمینی، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی (س).
7. امام خمینی، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1388 ش، چاپ
یازدهم
8. امام خمینی، المکاسب المحرمه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1385 ش - 1427 ق
چاپ دوم القاموس
9. امام خمینی، الطلب و الإرادة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1387 ش - 1429 ق چاپ
چهارم
10. امام خمینی، أنوار الهدایه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1385 ش - 1427 ق چاپ
سوم
11. امام خمینی، أنوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
12. امام خمینی، کتاب البیع (تقریر الخرم آبادی)، آیت الله طاهری خرم آبادی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی (س)، 1386 ش - 1428 ق چاپ اول

13. امام خمینی، کتاب الطهارة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1385 ش - 1427 ق چاپ دوم

14. امام خمینی، کتاب الطهارة (تقریر محمد الفاضل اللنکرانی)، محمد الفاضل اللنکرانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1386 ش - 1428 ق چاپ دوم

15. امام خمینی، الخلل فی الصلاة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره) - 544 صفحه - جلد 3 - وزیری (گالینگور) - چاپ 1 سال 1386 - 1500 نسخه - 35000 ریال - 7 - 964-335-616

16. امام خمینی، معتمد الأصول، مقرر آیه الله محمد فاضل لنکرانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)،

17. امام خمینی، منهاج الوصول الى علم الاصول، مقرر آیه الله فاضل لنکرانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)،

18. امام خمینی، جواهر الاصول، مقرر محمد حسن مرتضوی لنگرودی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار

19. امام خمینی (س)، انتشار خرداد 1376 - محرم الحرام 1418. چاپخانه معراج. چاپ اول

20. امام خمینی، تنقیح الاصول، مقرر حسین تقوی اشتهاردی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار

21. امام خمینی (س)، انتشار خرداد 1376 - محرم الحرام 1418. چاپخانه معراج. چاپ اول

22. امام خمینی، لمحات الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، انتشار 1421 - 1379. انتشارات معراج. چاپ اول

23. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان، ناشر: دهرسرا محل نشر: رشت، بی تا

24. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، 1304

25. المحقق الیزدی، محمد کاظم، حاشیة المکاسب، کتابخانه دیجیتالی مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع) بی تا

26. المحقق الثانی (شیخ نورالدین علی کرکی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، تحقیق. مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

27. علی بن عبدالحسین ایروانی معروف به المحقق الإيروانی، محقق باقر فخار اصفهانی، - باقر محل نشر: قم تاریخ نشر: ۱۳۸۱/۰۷/۰۳

28. ابوزید محمد بن ابی خطّاب قرشی. جمهره اللغة، چاپ رمزی منیر بعلبکی، بیروت 1987-1988؛

29. ایازی، محمد علی، آیه الله معرفت، تفسیر قرآن مجید: برگرفته از آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1388 چاپ سوم

30. الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي) المحقق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث تذكرة الفقهاء، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء، ١٣٧٤
31. ابن مسكويه، احمد بن محمد، تهذيب الأخلاق، مهدي نجفي افرا: مترجم، ناشر: نور الثقليين - 1383
32. الخليل بن احمد الفراهيدي، كتاب العين، ناشر: مؤسسة دار الهجرة الطبعة: الثانية في ايران تاريخ النشر: 1409
33. كتاب البيع (تقرير الخرم آبادي)، آيت الله طاهري خرم آبادي، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني(س)، 1386 ش - 1428 ق. چاپ اول
34. السيد بحر العلوم، محمد بن محمد تقى، بلغة الفقيه، مشهد: سازمان كتابخانه ها، موزه ها و مركز اسناد آستان قدس رضوى، 1390
35. احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم، منشورات دار الرضى، چاپ اول، بى تا.
36. التصريف الملوكي، چاپ محمد سعيد نعيان حموى، مصر، بى تا
37. ابن حجر عسقلاني، احمد بن على، الاصابه في تمييز الصحابه، الناشر: المكتبة العصرية، بى تا
38. احمد بن محمد بن على المقرئ الفيومي، المصاح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،
39. مؤسسه دار الهجر، ١٣٨٣/١١/١٤
40. ابن السراج، الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1988
41. ابن جنّي، المنصف، چاپ ابراهيم مصطفى و عبدالله امين قاهره، 1954-1960
42. اردبيلي، احمد؛ زبده البيان؛ تحقيق محمد باقر بهبودي؛ تهران: المكتبة الرضويه لاهياء الآثار الجعفريه، بى تا
43. اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح : تاج اللغة و صحاح العربية، دار العلم للملايين، چاپ اول، بيروت، ١٣٧٦ ق
44. ابن حاجب، عثمان بن عمر، الكافية، مكتبة الآداب، قاهره، بى تا
45. ابن ادریس حلی، السرائر الحاوی، لتحرير الفتاوى، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چ 2، 1410 ق
46. الشريف المرتضى، على بن حسين موسى، الانتصار في انفرادات الامامية، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٥ ق.
47. ابن قاسم، عبدالرحمان، المدونة الكبرى، قاهره، 1324 - 1325 ق؛ بى تا
48. ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم رويغى افريقى معروف به ابن منظوم، لسان العرب، بيروت سال ١٣٧٤ - ١٣٧٥ قمرى در ١٥ جلد، بى جا
49. النيشابورى، نهايه الارب في فنون الادب، بى تا، بى نا، بى جا

50. ابن حجه، تقى الدين بن على، خزانة الأدب و غاية الأرب، 5جلد، دار صادر - بيروت - لبنان، چاپ: 2.
51. السيوطي^{١٣٥} (جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال). بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1979 م.
52. السيوطي، عبد الرحمان بن ابى بكر، الاتقان في علوم القرآن، لبنان - دار الفكر، الطبعة: الأولى سنة الطبع: 1416 - 1996م
53. ابن مالك، محمد بن عبد الله، إيجاز التعريف في علم التصريف، 1جلد، مؤسسة الريان - بيروت - لبنان، چاپ: 1.
54. ابن انباري، نزهة الباء، مكتبة الاندلس، جامعه بغداد، ١٩٧٠ - ١٣٤٩
55. ابن خلكان، وفيات الاعيان، بيروت: دارالثقافة، 1971-1972م. 1391-1392 ق.
56. ابن هشام أنصاري، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، مكتبة بنى هاشمى-بيروت، 1979
57. ابو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه معروف به شيخ صدوق، معانى الأخبار، بى نابى جابى تا
58. اردبيلي، احمد بن محمد معروف به مقدس اردبيلي، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان، ناشر جامعه مدرسين محل نشر : قم تاريخ نشر : ١٣٨٣
59. التفتازاني، اسعد، مختصر المعانى الناشر: دار الفكر / قم الصف الالكتروني: كمبيوتر مؤسسة آل البيت (ع) المطبعة: قدس / قم التعداد: 3000 جلد الطبعة: الاولى 1411 هـ ق
60. البلاغى، محمدجواد، آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، قم موسسه البعثه، 1419 = 1378.
61. اصفهاني، محمدحسين الفصول الغرويّة، دارالكتاب، قم چاپ اول 1426 ق
62. ابن فهد حلى، عده الداعى، احمد بن محمد تصحيح و تعليق: موحدى قمى، احمد ناشر: دار الكتاب الاسلامى، محل نشر: بيروت. بى تا
63. ابو على محمد بن اشعث كوفى، الجعفریات، ناشر: مكتبة نينوى الحديثه، نوبت چاپ: اول، مكان چاپ: تهران - ايران، بى تا
64. ابن ابى جمهور، محمد بن زين الدين، عوالى اللآلى، ناشر موسسه سيدالشهداء قم، بى تا
65. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ناشر كتب الاعلام الاسلامى قم، بى تا
66. ابن عربى، انشاء الدوائر ناشر: مولى، محل نشر: تهران، تاريخ نشر: 31/2/1391
67. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، ناشر دار صادر محل نشر: بيروت 1374 ق

68. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل» معروف به «بیضاوی»، کتب خانہ رحیمیہ دیوبند، ۱۳۴۷ق.

69. المحقق الحلّی، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام، طبعة بشرح السيّد صادق الشيرازي، انتشارات استقلال - طهران، ط 2 / 1409 هـ، 1: 207.

70. أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر و الشعراء،، دار الحديث، القاهرة، 1423 هـ

71. بحراني، يوسف، الحقائق الناظرة، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، سال چاپ: بی تا، نوبت چاپ: اول

72. جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر الدويني، الشافية، المكتبة المكية - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1995

73. جوادى آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، مرکز: نشر اسراء/محل نشر: قم، چ اول، 1379ش،

74. جامع المقدمات، تصحيح و تعليق، مدرس افغانی، انتشارات هجرت، قم، 1375ش، ج 2، صص 64 و 193 و 436

75. خویی، ابوالقاسم، مقرر: توحیدی، محمد علی، مصباح الفقاهة (طبع قدیم) جلد: ۱ محاضر: ۱ ناشر: انصار یا نمحل نشر: قم - ایران سال نشر: ۱۴۱۷

76. خوانساری، سید محمد تقی و اراکی، محمد علی، رساله فی الدماء الثلاثة و أحكام الأموات و التیمم، مقرر، 68. اراکی، محمد علی، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ اول، 1415ق.

77. حسن زاده آملی، حسن، روس معرفت نفس، نشر الف. لام. میم. بی تا

78. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ناشر: مجمع البحوث الإسلامية تاریخ نشر: 1412 هـ ق نوبت چاپ: اول مکان چاپ: مشهد - ایران

79. حسن عمید، فرهنگ فارسی عمید، دوره سه جلدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1365

77.80. دکتر محمد زغلول سلام، اثر القرآن فی تطوّر النقد العربی، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة بی تا

81. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1377.

82. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران،، انتشارات فردوس، 1378

83. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح شافیه ابن الحاجب، قسم 1، جزء 1، ص 6-7، چاپ محمد نورالحسن، بیروت 1395/1975ق، چاپ افست تهران

84. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات القرآن، ترجمه غلامرضا خسروی، مرتضوی، چاپ دوم 1364

85. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح شافیه ابن الحاجب، قسم 1، جزء 1، ص 6-7، چاپ محمد نورالحسن، بیروت 1395/1975ق، چاپ افست تهران

86. زین الدین بن علی العاملی (قدس سره) "الشهید الثانی"، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الاسلام، کتابخانه دیجیتالی مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)، بی تا

87. زین الدین ابن علی عاملی، کشف الریبه، تحقیق مرکز الدراسات الاسلامیه، ناشر بوستان کتاب، قم، سال 1380

88. زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، 1366 ق/ 1947 م؛

89. زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة ناشر: دار صادر، محل نشر: بیروت، بی تا

90. سبجانی تبریزی، جعفر. (1367)، تهذیب الأصول (تقریر بحث آیه الله العظمی السید روح الله الموسوی الخمینی)، قم، دارالفکر.

91. سعید محبی، دایرة المعارف تشیع، تهران، ۱۳۸۴ ش، اول

92. سکاکی، ابو یعقوب یوسف بن ابی بکر محمد بن علی، مفتاح العلوم، مصر ص 179.

93. سید علیخان کبیر، الحدائق النديه فی شرح الصمدیه، هجرت، قم، بی تا، ص 14.

94. سیبویه، الکتاب، خانه کتاب، بی تا

95. سیّد عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، کتابفروشی اسلام - 1378

96. شریعتمداری، جعفر، شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه، مؤسسه چاپ و نشر آستان قدس رضوی، چاپ اول

97. شوشتري، محمد تقی، الاوائل، ناشر: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) محل نشر: تهران بیتا

98. شیخ صدوق، ثواب الأعمال، ناشر، رضی. محل نشر، قم. تاریخ نشر، ۱۳۶۸ ش.

99. شیخ صدوق، تفسیر نور الثقلین، اشر، رضی. محل نشر، قم. تاریخ نشر، ۱۳۶۸ ش.

100. شیخ انصاری، فرائد الأصول قم، انتشارات مطبوعات. چاپ دوم. بی تا

101. شیرازی، محمد علی بن محمد صادق T معیار اللغة، کتابخانه دیجیتالی دانشگاه تهران. بی تا

102. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، انتشارات آل البيت لإحياء التراث قم، 1409 ق

103. شیخ بهایی، محمد بن حسین، عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، اربعین، محل نشر : قم تاریخ نشر : ۸۵۰۸۱۶

104. شاه آبادی، نورالله، الانسان و الفطره شرح رشحات البحار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

105. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۲

106. صفایی بوشهری، غلامعلی، ترجمه و شرح مغنی الأديب، قم، قدس، چاپ هشتم، 1387

107. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، موسسه نشر اسلامی، قم 1407 ق،

108. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، 1417 ق

109. طبرسی، احمد بن علی مصحح: موسوی خراسان، محمدباقر، الاحتجاج، ناشر: نشر المرتضی محل
نشر: مشهد مقدس
110. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم، عروة الوثقی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، 1409ق
111. طریحی، فخرالدین بن محمد محقق: حسینی اشکوری، احمد، مجمع البحرين، ناشر: مکتبه المرتضویه،
محل نشر: تهران - ایرانسال نشر: ۱۳۷۵
112. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محقق، بلاغی، محمد جواد، ج 3، ص 82،
تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، 1372 ش.
113. عبد الرحمان، محمود، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقہیة، نسخه خطی مرکز تحقیقات اسلامی قائمیه
اصفهان، نسخه دیجیتالی. بی تا
114. عصارى، محمود رضا، مفاهیم علم نحو، 1 جلد، جامعه المصطفی العالمیة - قم - ایران، چاپ: 1،
1388 ه. ش.
115. علم الهدی، علی بن الحسین، الناصریات، دارالهدی، قم 1375
116. علی ابن الحسن الکرکی، جامع المقاصد (فی شرح القواعد)، محقق ثانی، مؤسسه آل بیت، قم 1415ق
117. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس، ناشر: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، محل
نشر: بیروت - لبنان، بی تا
118. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، معلق: علامه، ضیاءالدین، الوافی، ناشر: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین
علی (علیه السلام) العامه محل نشر: اصفهان
119. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، ج 2، ص 339، قم،
منشورات دارالرضی، چاپ اول، بی تا.
120. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر صافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ شمسی
121. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، محقق، مصحح، موسوی جزائری، سید طیب، ج 1، ص 27، دار
الکتاب، قم، چاپ سوم، 1404ق.
122. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتاب الاسلامیه، چاپ ششم. 1371 ش
123. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ناشر: ناصر خسرو، محل نشر: تهران - ایران، سال
نشر: ۱۳۶۴
124. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، مترجم و شارح: کمره ای، محمدباقر، ناشر: اسوه، محل
نشر: قم - ایران، سال نشر: ۱۳۷۵
125. لويس معلوف، المنجد، اسماعیلان، بی تا
126. محمد بن مکی عاملی، اللعه الدمشقیه، بیروت، دارالفکر، 1411.

127. محقق حلی، جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، مؤسسه سید الشهداء، 1364
128. محیی الدین ابن عربی. مترجم: محمد خواجوی. انشاء الدوائر، انتشارات مولی. نوبت چاپ: اول.
129. محمد زغلول سلام، اثر القرآن فی تطوّر النقد العربی، القاهرة، دارالمعارف، بی تا
130. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)
131. ناشر: دارالکتب اسلامیة، تهران، 1362 ق.
132. محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، 1368 ش.
133. مجدالدین الفیروزآبادی، تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، تهران. ناشر، استقلال. تاریخ نشر: 1371.
134. ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ شمسی
135. مقرر آیت الله سید عبد الغنی اردبیلی، تقریرات فلسفه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1385 ش چاپ دوم
136. محمودی، حمید، در آمدی بر علم لغت، مجله مقام امین، ش اول تاریخ 1392
137. محمد بن علی ابن عربی، فصوص الحکم، ناشر مولی، محل نشر: تهران - ایرانسال نشر: ۱۳۸۷ ...
138. محمد رشیدرضا، تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار، (تقریرات درس) شیخ محمد عبده، مصر، ج ۴، ۱۳۷۳، ج ۹، ۱۳۶۷، ج ۱۰، ۱۳۶۹.
139. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، قوانین الأصول، ناشر: مکتبه العلمیه الاسلامیه، محل نشر: تهران
140. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ناشر: دار الکتب الإسلامیة محل نشر: تهران، سال نشر: ۱۳۶۳.
141. مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام ر. ک: سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، محقق، مصحح، مؤسسه المنار، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم، 1413 ق
142. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق ناصری، ناشر: علمیه اسلامیه محل نشر: تهران
143. ناصر الدین أبی الخیر، عبد الله بن عمر بن علی البیضاوی الشیرازی، تفسیر البیضاوی، بیروت - دار الفکر. بی تا
144. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد مصحح: حسن زاده آملی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ناشر: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. بی تا
145. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار احیاء التراث العربی. بی تا
146. همایی، جلال الدین، فنون و صناعات ادبی، نیما، 1380، چاپ هجدهم
147. همدانی، رضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، ناشر: الموسسه الجعفریه لاحیاء التراث، محل نشر: قم، سال نشر: ۱۳۷۶

148. هاشمی، سید احمد، القواعد الاسلامیه للغة العربیة، هجرت، قم، بی تا، ص 3.
149. یوسف بن احمد بن ابراهیم،، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة،، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، 1405ق

2) سایتها

1. <http://www.erfan.ir/arabic/11017.htm>
2. <http://arabadib.ir/index.php/2014-04-19-01-54-50/2014-04-02-14-48-09/2014-04-19-02-42-43/255>
3. Imam-khomeini-isf.ir
4. <http://www.sibtayn.com/fa>
5. <http://www.eshia.ir/Feqh/Archive/text/ashrafi/feqh/94/950130>
6. <http://www.m-noormofidi.com/data.asp?gid=1397&id=14099>
7. <https://www.almaany.com/fa/dict/ar-fa>
8. www.almaany.com/fa/dict/ar-fa
9. [.http://daneshnameh.roshd.ir/mavara/mavara](http://daneshnameh.roshd.ir/mavara/mavara)