۱۱. توحید صدوق (۱۴۰۳/۰۹/۲۱)

سال تحصیلی (۱۴۰۴-۱۴۰۳) - چهارشنبه،۲۱ آذر ۱۴۰۳

- پیش‌گفتار (خلاصه)
- ترتیب منظومه‌ای در فقر «الذي لا يحس ، ولا يجس، ولا يمس، ولا يدرك بالحواس الخمس»
- دو طریق حدیث بیستم در توحید صدوق
- شرح واژگان فقر «لایحس ولایجس و لایمس و لایدرک بالحواس الخمس»

پیش‌گفتار (خلاصه)

سلسله درس گفتارهای شرح توحید شیخ صدوق در سال ۱۴۰۳ (جلسه یازدهم):

شروع شرح حدیث بیست و نهم

بررسی سند و لغات حدیث بیست و نهم؛

مجهول بودن عبد الله بن جبر؛

بررسی اجمالی برخی امتیازات و مضیقه های کتاب المعجم الاشتقاقی؛

بررسی واژگان «جس» و «حس» و «مس» از دیدگاه فقه اللغه.

ترتب منظومه‌ای در فقر «الذي لا يحس ، ولا يجس، ولا يمس، ولا يدرك بالحواس الخمس»

در شرح صفحه هفتاد و پنجم بودیم. در مورد حدیث قبلی به اندازه وسع من طلبه صحبت شد. الآن حدیث بیست و نهم را شروع می‌کنیم.

> **«۲۹ ـ حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه‌الله، قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن محمد بن أورمة، عن إبراهيم ابن الحكم بن ظهير، عن عبد الله بن جرير العبدي ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام، أنه كان يقول : الحمد لله الذي لا يحس ، ولا يجس، ولا يمس، ولا يدرك بالحواس الخمس، ولا يقع عليه الوهم، ولا تصفه الألسن، وكل شيء حسته الحواس أو لمسته الأيدي فهو مخلوق، الحمد لله الذي كان إذ لم يكن شيء غيره، وكون الأشياء فكانت كما كونها ، وعلم ما كان وما هو كائن»[1].**

این روایت شریفه، شروع خیلی جذابی دارد. آیا امام علیه‌السلام، به‌خاطر تفنن در واژه‌ها و از نظر ادبی، این واژه‌ها را ردیف کرده‌اند؟ یا خیر، یک منظور دقیق، منطقی و علمی دارند که ترتیب خودش را دارد؟؛ این سؤال در اینجا مطرح است. حضرت علیه السلام می‌فرمایند: «الحمد للّه الذي لا يحس ، ولا يجس، ولا يمس، ولا يدرك بالحواس الخمس». عرض کردم از این باب است که متکلم منفردات را جدا جدا، به لحاظ سوق ادبیات بیانی و کلامی، ردیف می‌کند؟ یا خیر، حضرت علیه السلام می‌خواهند، بگویند: «لایحس» یک مرتبه است، «لایجس» مرتبه متترتب بر آن است، «لا یمس» هم بعد از آن است و بعد «لایدرک بالحواس الخمس».

در اینکه از حیث ظاهر عرفی عبارت، حمل بر تفنن و بلاغت کلام بکنیم، مشکلی نداریم. یعنی می‌توانیم، بگوییم منظور امام علیه‌السلام همین است. تفنن در کلام است و معانی هم نزدیک هم است. خلاصه، خداوند متعال را نمی‌توان دید، نمی‌توان حسش کرد. خلاصه آن یک کلمه بیشتر نیست؛ نفی محسوسیت از خداوند متعال است. آیا این است؟؛ ما مشکلی نداریم که امام به این خاطر این عبارت را آورده باشد. یا اینکه در اینجا واژه‌ها دخیل است؟ کلام، کلام امام معصوم است، آگاه به تمام معانی دقیق واژه‌ها هستند. واژه‌هایی هستند که برخی از اهل عربیت، تصریح می‌کنند ما ترادف نداریم. یعنی دو واژه‌ای نداریم که دقیقاً مثل هم باشند. اگر این واژه‌ها این جور تفاوت

داشته باشد، ممکن است امام علیه‌السلام منظوری ورای اینکه بگوییم خدا محسوس نیست، دارند ای خیر؟

---

[1]. شيخ صدوق، التّوحيد، ج ۱، ص ۷۵.

دو طریق حدیث بیستم در توحید صدوق

البته خود این حدیث را در صفحه پنجاه و نه، حدیث هفدهم از همین عبد اللّه بن جبری عبدی با همین شروع نقل کرده‌اند، اما با یک تفاوتی در متن. ولی طریقش دو تا است. آنجا از «علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه اللّه» نقل می‌کنند، اینجا از شیخ معروفشان «محمد بن حسن بن ولید» نقل می‌کنند. دو طریق نقل می‌کنند. اینجا مختصرتر است. آنجا متن مفصلتر است. آنجا «عن عبد اللّه بن جبر العبدي ، عن جعفر بن محمد علیهما السلام» داشت، اینجا « عن عبد اللّه بن جبر العبدي ، عن ابی عبداللّه علیه‌السلام» دارد. من چند بار از حاج آقا [مرحوم آیت اللّه بهجت] شنیدم. می‌فرمودند: نوعاً رواتی که تعبیری به «جعفر بن محمد» می‌کنند، از عامه هستند. وقتی شیعه می‌خواهد، بگوید، اسم حضرت علیه السلام را نمی‌گوید، بلکه «ابی عبد اللّه علیه‌السلام» می‌گوید.

مجهول بودن عبداللّه بن جبری

خب در اینجا دو روایت هست، در یکی دارد: «جعفر بن محمد» و در دیگری «ابی عبد اللّه» دارد. از آن جایی که این آقای عبداللّه بن جبری عبدی، مجهول است و در کتب رجال، اسمی از ایشان نیامده است، در کتب شیعه قلیل الحدیث است، احتمال اینکه از عامه باشد، هست و لذا، ظاهراً در حدیث هفدهم، خود راوی شیعه در حرف خود راوی دست نبرده است؛ عبد اللّه بن جبری گفته است: «عن جعفر بن محمد»، دقاق هم همان را گفته است. اما در اینجا، چه بسا واسطه‌هایی مثل ابن ولید و ... وقتی به اسم امام علیه‌السلام رسیده‌اند، خودشان گفته‌اند: «عن ابی عبد اللّه». خیال می‌کنیم به ذهن بیشتر می‌آید که عبداللّه بن جبری شیعی نباشد. در کافی فقط یک روایت دارد. اینجا هم این حدیث از ایشان نقل شده است.

این حدیث ما را «إبراهيم ابن الحكم بن ظهير» از «عبداللّه بن جبری» نقل کرده است. در روایت کافی، پدر این ابراهیم از خود عبداللّه نقل کرده است. خطبه‌ای است که مرحوم مجلسی رضوان‌اللّه‌علیه، وقتی در مرآة العقول به این حدیث می‌رسند، در سندش می‌فرمایند: **«مجهول لكنّها معروفة»**[1]. یعنی می‌خواهند، بگویند متن حدیث معروف است اما سند مجهول است. سند مرحوم کلینی به این صورت است:

> **«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ جَمِيعاً عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ وَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ التَّيْمِيِّ وَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنِ الْمُنْذِرِ بْنِ جَيْفَرٍ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ ظُهَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَرِيرٍ الْعَبْدِيِّ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَ وَلَدُ أَبِي بَكْرٍ وَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ يَطْلُبُونَ مِنْهُ التَّفْضِيلَ**

> لَهُمْ فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ وَ مَالَ النَّاسُ إِلَيْهِ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ...»[2].

این عبداللّه بن جری با معمر باشد که اصبغ را دیده باشد، پدر ابراهیم هم از او نقل کند، پسر حَکَم هم که ابراهیم باشد باز از او نقل کند. خطبه‌ای مفصل است. گروهی مثل سعد بن وقاص به محضر امیرالمؤمنین علیه السلام آمدند و خواستند که سهمشان از بیت‌المال بیشتر باشد. بعد هم حضرت علیه السلام خطبه‌ای را شروع کردند. از چیزهایی که در این خطبه جالب است، تفاوت بین «دُرّة» و «سوط» است. حضرت علیه السلام می‌فرمایند: «وَ قَدْ عَاتَبْتُكُمْ بِرِدِّيَ الَّتِي أُعَاتِبُ بِهَا أَهْلِي فَلَمْ تُبَالُوا وَ ضَرَبْتُكُمْ بِسَوْطِيَ الَّذِي أُقِيمُ بِهِ حُدُودَ رَبِّي فَلَمْ تَرْعَوُوا أَ تُرِيدُونَ أَنْ أَضْرِبَكُمْ بِسَيْفِي»؛ با دره شما را زدم، فایده نکرد. با سوط شما را زدم، فایده‌ای نکرد. حال می‌خواهید شما را با شمشیر بزنم؟! یعنی دیگر به جایی رسیده که شما مستحق شمشیر شده‌اید. معلوم می‌شود «درّه» چیز لطیفی بوده است. شاید مثل این چیزهایی که خدام در دست می‌گیرند و می‌خواهند نظم بدهد. اما سوط، تازیانه است. در فارسی هم شلاق و تازیانه می‌گوییم. اما آیا در مقابل «درة» در فارسی هم لغتی داریم؟ مثلاً چوب دستی و ... .

شاگرد: ترکه.

استاد: قوام ترکه به عدد است. قوامش به احترام و ادب برای نفس است. قوام یک چیزی اگر ادب باشد، با دُرّة جور در نمی‌آید. مواردی‌که جلوتر از دُرّة ایده هست، یک نحو ادیب در آن هست. خدام که نمی‌خواهند زوار را ادیب کنند. لذا مثالی که به پَر زدم فقط برای تمثیل بود و الا، قوامش به ادیب است؛ تنظیم مع الادب و الاحترام است، نه ادیب. اما در دُرّة، نظم هست، ولی ادیب در آن هست. این حالت را دارد. شاید چوب دستی می‌گفتند.

شاگرد: دُرّة عمر هم معروف است.

استاد: بله، ظاهراً در دستش آن بوده است. تازیانه نیست تا بخواهد حد اجراء کند. قدیم در کلاس‌ها هست. معلم‌ها چوب دستی با خود می‌بردند.

شاگرد: ترکه می‌گویند.

استاد: ترکه به اعتبار اصلش است. ترکه برای درخت است. ترکه مطلق است. ساقه تری را که از درخت بکنند، ترکه می‌گفتند. ترکه حتماً برای ادیب نیست. مطلق است. معلم هم می آورده است و می‌گفتند: ترکه و چوب دستی.

شاگرد۲: در روایت دارد «لا ترفع عصاک عن اهلک»، ظاهراً برای ادیب اهل از عصا استفاده می‌کردند.

استاد: بله؛ عصا هم از مواردی است که از ادیب استفاده می‌کردند. شاید این جور بوده است که عصا بین تازیانه و دُرّة باشد. یعنی جایگاه عصا، کمی از دُرّة بالاتر است و از تازیانه و سوط پایین‌تر است.

خلاصه، در این روایت پدر ابراهیم از عبداللّه بن جری نقل می‌کند که او هم از اصبغ نقل می‌کند. اما در مانحن فیه، پسر حَکَم نقل کرده است. روایت هفدهم را هم عرض کردم. در روایت اینجا، در سند، افراد خوب و بد دارد. مثلاً «محمد بن اورمة» در نجاشی هست که رمی به غلو شده است؛ «اتهموه اهل قم بغلو». بعد آمدند و او را زیر نظر گرفتند. یکی را به اندرون فرستادند تا ببینند به چه صورت است، بدون اینکه خبر داشته باشد، دیدند که تا صبح عبادت کرد. در خلوت خودش عبادت کرد. برگشت و این را برای آن‌ها گفت. علی ای حال، سند از حیث ضوابط تقسیم رابع، طبق اصطلاح متاخرین، صحیح نیست. اگر هم «ابن جری» عامی باشد، حَسَن هم نیست. موثق بودنش به این بر

می‌گردد که توثیق شده باشد، عبداللّه بن جری معلوم نیست. نمی‌دانم اسم او در کتب اهل‌سنت آمده یا خیر. نشد بگردم. اما در اینجا توثیقی نشده است. لذا به غیر آن سه دست اصلی ملحق می‌شود، به چهارمی ملحق می‌شود.

تأملی در حذف احادیث ضعیف در کتب «منتقی الجمان» و «حبل المتین»

مرحوم شیخ بهائی در حبل المتین فرمودند: من روایات صحاح و حسان و موثقات را می‌آورم. همچنین پسر شهید، صاحب معالم، هم همین کار را قبل از شیخ بهائی انجام داده بودند. این مسیری بود که قابل بررسی بود. یعنی آیا این سه تایی کردن و طرح چهارمی، از نظر فنی سر می‌رسد یا خیر؟! یا اینکه اصلاً صدمه‌ای به فضای کار حدیث است؟

شروع این حدیث این است: آیا این عبداللّه به محضر امام علیه‌السلام رسیدند و جلسه‌ای بوده که امام علیه السلام، به‌صورت خطبه شروع کردند؟؛ «الحمد للّه الذی ...» گفتند و الّا، در محاوره معمولی، بناء بر الحمد للّه نیست. البته ممکن است گفته باشند و مانعی ندارد، ولی بیشتر مناسب است که یک مجلسی بوده باشد. مجلس رسمی بوده است و حضرت علیه السلام، به‌عنوان خطبه‌خوانی، اینها را فرموده‌اند.

شاگرد: طبق ضوابط، این حدیث ضعیف به حساب می‌آید؟

استاد: ما که نمی‌خواهیم ضابطه را به هم بزنیم. روایت ضعیف است. مرحوم صاحب معالم در «منتقی الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان» و شیخ بهائی در «الحبل المتین»، اصلاً ضعاف را نمی‌آورند. من نمی‌خواهم، بگویم روایت ضعیف، ضعیف نباشد. بنده می‌گویم: با اینکه فرض گرفتیم در میان شما ضعیف است، ولی موضوع که نیست. برای استظهارات، جمع‌بندی‌ها و بسیاری از چیزها، به کار می‌آید. لذا اگر قرار باشد هر چه ضعیف شد و جزو این سه تا نبود، از قاموس تو دین بیرون ببری، به فضای تحقیق صدمه بزرگی می‌خورد. من این را عرض می‌کنم. نمی‌خواهم، بگویم، ضعیف، ضعیف نیست.

مرحوم مجلسی در مرآة گاهی می‌گویند: «ضعیفٌ علی المشهور»، یعنی جاهایی که صریحاً تضعیف شده است. اما جایی که مجهول است و اصلاً ذکری در آن نیامده است، معمولاً ایشان بناء ندارند، بگویند: ضعیف است. ولو طبق ضوابط ضعیف می‌شود، ولی می‌فرمایند: «مجهولٌ». ببینید تعبیر «مجهولٌ»، یعنی چرا بگویم ضعیف است؟! اینجا ما نمی‌شناسیم، نه ذم او آمده و نه مدحش.

---

[1]. علامه مجلسی،مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیهم السلام، ج ۲۶، ص ۵۳۴.

[2]. شیخ کلینی، الکافی (بر اساس چاپ الاسلامیة»، ج ۸، ص ۳۶۰.

شرح واژگان فقره «لایحس ولایجس و لایمس و لایدرک بالحواس الخمس»

علی ای حال، آیا امام علیه‌السلام در این حدیث شریف، می‌خواهند، بگویند: خداوند متعال را نمی‌توان دید و حس کرد؟ آیا فقط همین مقصود است؟؛ ای خیر، یک مقصود دقیق و معرفتی خاصی است که در کلاس می‌توانیم مطرحش کنیم؟؛ «لایحس ولایجس و لایمس و لایدرک بالحواس الخمس». امام علیه‌السلام چطور ترتیبی برقرار کرده‌اند؟ اینجا است که اگر بخواهیم آن احتمال را پیجویی کنیم، مجبوریم از آن ارتکازات مبهمی که خودمان از حس و جس و مس داریم، بیشتر دقیق بشویم. تمایز دقیق این کلمات را از هم متوجه بشویم. اگر به یک چیز خوبی رسیدیم، برگردیم و ببینیم، می‌توانیم از آن معانی دقیق و لغوی یک ترتیب و نظم خاصی استفاده کنیم ای خیر؟؛ خود امام علیه‌السلام هم فرموده‌اند: «إنّي لأُحَدِّثُ الرَّجُلَ مِنْ أَصْحَابِي وَ إِنَّ هَمِّي فِي كُلِّ وَجْهٍ مِنْهَا الْمَخْرَجُ»[1]؛ مخرج، یعنی محمل. یعنی من هر حرفی که می‌زنم، اگر از خود من بپرسید برای شما هفتاد جور معنا می‌کنم. خیلی است! از آن هفتاد جور معنا ارائه می‌دهم. لذا در فضای طلبگی ما باید روی محتملات جلو برویم، تا ببینیم در آن فضاها ممکن است احتمالی به ذهنمان بیاید یا نه.

«تحسس» پیجویی از روی احتمال و «تجسس» پی جویی از روی یقین

خب، آیا «حس» با «جس» و «مس» تفاوتی دارد یا نه؟ فعلاً ثالثی مزید آن را کنار بگذاریم. اصل معنای ثلاثی مجرد را در نظر بگیریم. فعل «حسّ»، «حسیس» است. «لا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ»[2]؛ «حسیس» از مادۀ «حس». «حسیس» در اینجا به چه معنا است؟؛ ضمیر «ها» به نار بر می‌گردد. اهل بهشت اصلاً حسیس نار را نمی‌شنوند. جالب‌ترش که از یک باب است و شاید بتوان استیناس کرد، در قرآن شریف داریم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا»[3]؛ امام در آیۀ شریفۀ دیگر، حضرت یعقوب علیه‌السلام به پسرانشان می‌گویند: «يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِن يُوسُفَ»[4]. آن جا «لا تجسسوا» بود، اینجا «فتحسسوا» است. خودمان باشیم، وقتی این آیه را نگاه می‌کنیم، چه تفاوتی به ذهنمان می‌آید؟ در این آیه بگوییم: «یا بنی اذهبوا فتجسسوا من یوسف»، ارتکاز شما جور در می‌آید؟! بگوییم بروید از یوسف تجسس کنید؟! به ارتکاز من که اصلاً نمی‌آید که بگوییم: «بروید از یوسف تجسس» کنید. اما «تحسس» درست است. چرا؟؛ یک احتمالی را می‌گوییم تا بحث جلو برود. «تحسس» این است که دنبال یک احتمال و محتمل هستیم. اما در «تجسس» محتمل نیست، اُبجه تحقیق، متیقن است، ولی می‌خواهیم زوایا و امور پنهانش را، ب

دست بیاوریم. «لا تجسسوا» یعنی کسی است که می‌شناسیدش، نروید پاپایش بشوید، از امور مخفی او تفحص نکنید. اما در «يَبْنِيَّ اذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ» شما نمی‌دانید یوسف علیه السلام هست یا نیست؛ «وَلَا تَا۟يْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ»[5]؛ مأیوس نباشید و به احتمال بروید. پس «تحسس» همینطور رفتنی است، بدون اینکه دقت خاصی روی آن شخص معین باشد.

اگر بخواهیم در رفتارهای خودمان مثال بزنیم، می‌خواهم به ذهن شریف شما یکی چیزی بیایید تا بعداً ببینیم در کتاب‌های لغت به چه صورت است. شما در خیابان می‌روید، هر روز از خیابانی در می‌شوید، همین جور هم چشمتان باز است و نگاه می‌کنید. تابلوها را دیده‌اید. اینجا کسی می‌گوید: در فلان خیابان، فلان مغازه هست یا نیست؟؛ می‌گویید گویا تابلوی آن به چشم من خورده است. ببینید شاید در اینجا تحسس درست باشد؛ یعنی شما به‌دنبال یک چیزی می‌روید اما نه با عنایت به پیچویی. ولی یک وقتی در خیابان راه می‌افتید و به‌دنبال یک تابلوی خاص می‌گردید. اینها مثال‌هایی است که باید ببینیم با کدام یک از آن‌ها جور در می‌آید.

خب، اگر این جور باشد، حضرت علیه السلام در اینجا، سه واژه را ردیف کرده‌اند. با حواس خمس فرق دارد؟ متداخل است؟ عطف مجموع به مفردات و اعضاء است؟ کدام یکی است؟؛ چون حضرت علیه السلام، در اینجا کلمه «خمس» را به کار برده‌اند، دیگر نمی‌توان گفت عطف عام به خاص است. حواس خمس یک جور عمومیت ندارد، حواس خمس مجموع آن‌ها است. وقتی مجموع آن‌ها است، عطف مجموع به اعضایش می‌شود. کدام یک از اینها است؟

معنای «ج» در معجم اشتقاقی

قبل از اینکه کتب لغت را بخوانیم، از کتاب المعجم الاشتقاقی المؤصل حسن جبل یادآوری کنم. خود ایشان وفات کرده است. جلوتر‌ها هم عرض کردم که پسر ایشان مجدداً کتاب را با یک چاپ جدید و با خیلی اضافات چاپ کرده‌اند. ایشان در مقدمه کتاب، برای هر حرفی یک معنایی را ذکر می‌کند. وقتی می‌خواهد برای هر حرفی معنایی را ارائه بدهد، کلماتی را بررسی می‌کند که غیر از آن حرف، در آن کلمه نباشد. مثل کلمه «حسّ» و «جسّ» را ببینید. وقتی ایشان می‌خواهد «جیم» را معنا کند، می‌گوید:

> **«والجيم: تعبّر عن تجمُّعِ‌ِهَشّ‌ٍله حدة ما. أخذاً من "أَجِيج النار: تلهُّبها / توقدها. وماء أجاج: شديد الملوحة والحرارة... وكذلك "الجاجَة: الخرزة الوضيعة التي لا قيمة لها "فعدم قيمتها هشاشةٌ وضعفٌ معنوي»[6].**

قبلاً عرض کردم که کتاب ایشان، یک فصلی در فقه اللّغه ایجاد کرده است. هنوز هم خیلی معروف نشده است. اگر اهل لغت نسبت به مضیقه‌های این کتاب کاری نکنند، خیلی آثار بدی می‌گذارد. شبیه مضیقه‌هایی است که در الخصائص ابن‌جنبی بود؛ الآن بیش از هزار سال گذشته است اما خصائص ادامه پیدا نکرد که نکرد. بنده جلوتر هم عرض کردم. این کتاب هم همینطور است. یک کتابی است که لغت را ریاضی‌وار کرده است، لغت را دقیق کرده است. مخصوصاً با امکانات امروزی مثل هوش مصنوعی و برنامه‌نویسی، اگر روالی که ایشان جلو رفته را پی بگیریم، یک دم و دستگاهی به پا می‌کند. اما دم و دستگاهی است که اگر مضیقه‌های آن را حل نکنیم، صدمه می‌زند. قبلاً دو-سه جلسه راجع به مضیقه‌هایی که در مبانی ایشان دخالت دارد، بحث کردیم. ولی خب، حالا ببینیم ایشان چه کار کرده است. ایشان می‌گوید حروف علّه را کنار بگذاریم. الف و یاء و واو هیچ! اینها می‌آیند و می‌روند؛ در کلمات محوریتی ندارند. اینها را که کنار گذاشت، بدون اینها کلمات را به‌صورت دو تایی شروع می‌کند و به سه تایی ختم می‌کند.

مثلاً کلمه «جسّ» را ایشان با جیم و سین می‌آورد، بعد هر کلمه دیگر مانند «جسد»، «جسم» و... را به‌دنبال آن می‌آورد. آن‌ها را در یک باب جمع می‌کند. بعداً هم می‌گوید صوت حرف، معنا دارد. متناسب با یک معنا است. اصلاً خود کیفیت صوت، آگوستیکش و فونوتیکش، با یک معنا تناسب دارد. در لغت می‌گردد و آن معنا را پیدا می‌کند. ولی فقط این نیست. اگر فقط این بود، خیلی سست می‌شد. بلکه او با استفاده از استعمالات عرب پیجویی می‌کند. لذا الآن جیم را ببینید.

«والجيم: تعبّر عن تجمّعِهَشّ»؛ یک چیزی جمع بشود اما سست باشد. یک وقت، یک چیزی جمع می‌شود، ولی با بافت محکم اما یک چیزی جمع می‌شود، ولی با بافت سست. **«له حدة ما»**؛ یک تیزی و حدّتی در آن هست. می‌گویی‌م از کجا می‌گویی؟؛ می‌گوید: **«أخذاً من "أَجيج النار: تلهّبها / توقدها»**؛ اجیج چه لغتی است؟؛ یک همزه در آن هست و بقیه‌اش هم جیم است. او برای همزه، معنایی قائل نیست، لذا به‌عنوان عضو کلمه قرار نمی‌دهد. می‌گوید بنابراین تمام معنای اصلی «اج» همان جیم است. لذا روی آن متمرکز بشوید و ببینید «اجّ» به چه معنا است. **«و ماء أجاج: شديد الملوحة والحرارة».**

«وكذلك "الجاجَة: الخرزة الوضيعة التي لا قيمة لها" فعدم قيمتها هشاشةٌ وضعفٌ معنوي». «وأَهُشُّ بِها عَلَىٰ غَنَمِي»[7]؛ عصایم را به برگان درختان می‌زنم، برای گله‌ام می‌ریزد. لغوی‌ین هم در ماده «هشیش» فرموده‌اند. ایشان بعد «سین» را می‌گوید.

شاگرد: گوی جیم یک شدتی دارد... .

استاد: «اجيج النار تلهبها»؛ وقتی یک دفعه آتش لهیب می‌زند، یک مجتمع‌های بالا می‌آید، ولی سفت و سُر نیست.

شاگرد: «الجاجَة: الخرزة الوضيعة التي لا قيمة لها».

استاد: چیزهایی لب دریا هست که صدف نیست و محکم نیست. همین که به دست می‌آوری، حالت سنگ ریزه دارد ولی خرد می‌شود.

شاگرد: شدت که ندارد.

استاد: ایشان که شدت را نمی‌گوید. حدة که به‌معنای سفتی نیست. حدت به‌معنای یک نحو تیزی است. بعداً هم در موارد لغتش پیدا می‌کند. البته این‌ها را که می‌گویم، برای شروع ذهن شما مطرح می‌کنم. خود این کتاب، مفصل انس می‌خواهد تا ببینید ایشان چه کار کرده است. عرض کردم که کتاب ایشان، نقطه عطفی در فقه اللّغة است. ظاهراً هنوز در محافل فقه اللّغة به نقد نیامده است. نقد درست و حسابی منظورم هست. اگر آمده است، بنده خبر ندارم. بیش از ده سال است که ایشان فوت کرده است.

علی ای حال، ایشان تک‌تک این‌ها را معنا کرده است. من اصل معنا منظورم است. بعد از این‌که ایشان این‌ها را به تفصیل گفته است، اگر می‌خواهید راحت‌تر باشید، در صفحه چهل، به صورت ملخص دارند: «ملخص المعنى اللغوي العام لكل من الحروف الهجائية بإيجاز». ایشان در مورد جیم گفته است: «ج تجمعٌهش مع حدة ما». در مورد سین گفته است: «س امتدادٌ بدقةٍ وحدة». البته باید با کلماتی که ایشان برای خصوصیات صوت به کار می‌برد، مانوس باشیم. مثلاً «حدة»ای که ایشان می‌گوید، منظوری دارد. در کل کتاب باید مواردی که در آن‌ها حدّت به کار رفته را ببینیم، بعد ببینیم منظورش از حدّت چیست. روی حساب اقتضای سنم، نشده است که ببینم. بنده، به‌عنوان فضای طلبگی به لغت خیلی علاقه داشتم. ولی خب، این کتاب‌ها نبود، امکانات الآن هم نبود. اندازه‌ای که امکانم بود، خیلی مراجعه و یادداشت‌برداری داشتم. علاقه‌ام زیاد بود. ولی الآن اقتضایش نیست که ببینم. الآن با امکانات امروزی سریع می‌توانید این‌ها را جمع‌آوری کنید و

دسته‌بندی کنید.

معنای «ح» در معجم اشتقاقی

ایشان برای «حاء» می‌گوید: «ح احتكاكٌ بعرض وجفاف»؛ وقتی حاء می‌گویید، حلق به حالتی در می‌آید. ایشان حاء را به این صورت می‌فرمایند: «والحاء: تعبر عن جفاف في الباطن»؛ چیزی که داخلش حالت خشکی دارد و رطوبت ندارد. «مع احتكاك بعرَض يبرز وجود المهم الجاف في الجوف»؛ می‌گویید این را از کجا می‌گویی؟؛ می‌گوید: «وذلك أخذا من "الأُحاح"؛ یعنی می‌خواهد فقط در آن حاء باشد. «احاح» به چه معنا است؟ «العَطش (جفاف في الباطن)». «ومن "أَحَّ"بمعنى: سَعَلَ (احتكاك)»؛ یعنی سرفه کردن.

عرض کردم که اول باید مطالبی که ایشان گفته را تصور کنیم. خوبی کار ایشان این است که فقط ریاضی‌وار رفتار نکرده است. از متن استعمالات عرب اصطیاد کرده و بحث می‌کند و شاهد می‌آورد. خب، این برای حرف ایشان بود که «حسّ» را به همین معنایی که گفتم معنا کرده است.

خب، حالا التحقیق را ببینیم. در التحقیق «حسّ» را به این صورت معنا می‌کنند؛ از برخی از لغویین معنا را ذکر می‌کنند:

> **«مصبا- حَسَّهُ بيده من باب قتل، و اجْتَسَّهُ ليتعرّفه...**
>
> **مقا- حس: أصل واحد و هو تعرّف الشيء بمسّ‌لطيف.**
>
> **مفر- أصل الجَسِّ‌مسّ‌العرْقِ‌و تعرّف نبضه للحكم به على الصحّة و السقم، و هو أخصّ‌من الحسّ، فانّ‌الحسّ: تعرّف ما يدركه الحسّ، و الجَسّ: تعرّف حال ما من ذلك.**
>
> **و التحقيق أنّ‌الجَسّ‌وه التعرّف و التخبّر بتدبير و لطف، و الحسّ أعمّ‌منه لكونه مطلق الإدراك و الإحساس. وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ؟أي لا تتعرّفوا و لا تتخبّروا في أحوال الأفراد»[8].**

«... أصل الجَسِّ‌مسّ‌العرْقِ‌و تعرّف نبضه للحكم به على الصحّة و السقم»؛ اصل معنای «جسّ» حس خاصی است. نبضش را می‌گیری تا ببینی تب دارد یا ندارد. لذا تجسس هم که می‌گویند به این دلیل است که دنبال کار می‌روی تا از باطن کار سر در بیاوری. یک بدنی است، وقتی نبض را می‌گیری، یعنی دارد تجسس می‌کند. یعنی یک امر باطنی را از این بدن به دست می‌آوری.

شاگرد: در «تحسس» یک نیت خیر وجود دارد؛ «فَتَحَسَّسُوا مِن يُوسُفَ». اما در «تجسس» نیت منفی است. می‌خواهد اشکالی را از دیگری به دست بیاورد تا با او مقابله کند.

استاد: این‌ها عنایات خوبی در لغت است. مثلاً در اشتقاق کبیر «جوس» هم داریم؛ «فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ»[9]. «جاسوا» یعنی حتماً نیت بد دارند؟! «بَعَثَنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ»، «عباداً لنا» یعنی نمی‌خواهند کار بد کنند. آیا در «جاسوا» معنای منفی هست؟!

شاگرد: خب، اینجا از قرینه می‌فهمیم.

استاد: خب، ممکن است در آنجا هم از قرینه بفهمیم. «وَلَا تَجَسَّسُوا»[10] هم به اعتبار قرینه داخلیه «یغتب» و «انّ بَعضَ الظّنِّ اِثمٌ» منفی است.

شاگرد۲: «لا یَسمَعُونَ حَسیسَهَا» هم حالت منفی دارد.

استاد: بله؛ آنجا هم با قرینه حالت منفی دارد. یعنی «حسیس النار» بار منفی در موضوع و مورد دارد.

این راهی که آقای حسن جبل می‌رود، خیلی جالب است. چون از طبایع اصوات جلو آمده است، ابتدا به ساکن، معنای همه الفاظ خنثی می‌شود. یعنی ابتدا به ساکن، روح معنا، نه بار ارزشی مثبت دارد و نه بار ارزشی منفی دارد. یک معنای ریاضیوار خنثی است تا بعداً ببینیم معنای لغوی با معنای عرفی با هم تفاوت می‌کنند. اصولیین هم دارند؛ ما یک معنای عرفی داریم و یک معنای لغوی. در این مسیری که ایشان می‌آید، یک معنای لغوی پیدا می‌کنیم که آن وقت کاربردهای آن نزد عرف در کثرت استعمال در موارد مختلف باراهای مثبت و منفی پیدا می‌کند. ولی همین ملاحظات خیلی مهم است.

شاگرد: نسبت به کار ایشان یک نحو تحسین در کلماتان بود که استعمالات عرب را هم نگاه می‌کند. ولی لزوماً در عرف به این صورت نیست که همیشه ارتباط طبعی را در نظر بگیرند، گاهی وقت ها ممکن است از آن ارتباط طبعی فاصله گرفته باشند. لذا تبعیت آن همیشه خوب نیست.

استاد: ببینید در اینکه اصل زبان، با آن تناسب‌ها بوده، به‌خصوص روی مبنایی که بگوییم اساساً اصل زبان‌ها مثل یک درختی را تشکیل می‌دهد که آن لبّ و جوهره و ریشه همه زبان‌ها، زبان عربی اصلی است که واضع آن خداوند متعال است. اگر خداوند متعال واضع زبان است، روی حکمت کار انجام می‌دهد. نه روی جزاف؛ مواضعهای که دوسوسور گفت! اگر به این صورت باشد، الآن هم اینها دارند کار خودشان را انجام می‌دهند.

شاگرد: وضع خداوند متعال برای اصل الفاظ است. اما اینکه عرف یک لفظی را برای یک معنا به کار می‌برند، گاهی ممکن است از معنای طبعی خود خارج شده باشد.

استاد: درست است. یکی از قواعد مهم همین است که ما در بعضی از موارد، به تاریخ آن لغت نیاز داریم تا به یک نقطه عطفی برسیم که یک مواضعهای در آن دخالت کرده باشد.

شاگرد: در روش ایشان نیاز به اطمینانی هست که این لغت عرب، با آن سؤالات ریاضی می‌سازد.

استاد: یعنی با اصل کاربرد عرب. حال این بحثش جای خودش باشد. اینکه ایشان سراغ این می‌رود که خود حرف را پیدا کند، کاربرد عرب، خیلی ایشان را دور نمی‌برد. یعنی سراغ یک لغات بسیط می‌رود که فقط جیم در آنها هست؛ «اجّ». چون این جور است، گویا در ذهن عرب، حروف علّه، در کلمات نقش پر رنگی ندارند. نقش پر رنگ در ذهن عرب، همان جیم است. خیلی از این دور نمی‌رود. ولی من برخورد کرده‌ام؛ خیلی از جاها می‌بینید انسان از او این معانی را نمی‌پذیرد. ما از مصیقه‌هایش، بحث کرده‌ایم. مهم است و شوخی نیست. اگر به آنها نرسند و به این کتاب ضمیمه نشود و روی هر چه ایشان گفته تبنّی شود، به مشکل بر می‌خورند. یکی از مشکلات کار ایشان این بود که سراغ مواد رفته بودند.

معنای «حسّ» و «حسّ» در التحقیق

«و التحقيق أنّ الجَسّ هو التعرّف و التخبّر بتدبير و لطف، و الحسّ أعمّ منه»؛ مثالی که بنده عرض کردم، نزدیک فرمایش ایشان است. شما در خیابان رفته‌اید و تابلو را دیده‌اید، اما روی حساب خاص به تابلو نگاه نکرده‌اید. به خیابان می‌روید و با چشمتان می‌بینید. شما تابلوها را احساس می‌کنید، ولی «لا تجسّ». «تجس» جایی است که با یک نگاه خاص به‌دنبال تابلویی هستید، یا می‌بینید جنس تابلو چیست، یا ببینید در مغازه چه می‌فروشند. خلاصه یک تدبر و نگاه خاص در آن هست. **«وَ لا تَجَسّسُوا وَ لا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ؛ أي لا تتعرّفوا و لا تتخبّروا في أحوال الأفراد».** این معنای «تجس» بود.

ایشان معنای «حسّ» را به این صورت فرموده‌اند:

> **«مصبا- الحسّ و الْحَسِيس: الصوت الخفيّ، و حسّه حسّا فهو حَسِيسٌ مثل قتله قتلا فهو قتيل وزنا... مقا- حسّ: أصلان، فالأوّل غلبة الشيء بقتل أو غيره، و الثاني حكاية صوت عند توجّع و شبهه. فالأوّل: الحسّ القتل- إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ. و التحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الاحاطة و الغلبة روحا و فكرا و قدرة، أي السلطة المعنويّة»[11].**

«إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ»[12]؛ یکی از معانی خیلی جالب «حس» که در اذهان نیست، معنای «قتل» است.

مقایسی هم می‌گوید: **«حسّ: أصلان، فالأوّل غلبة الشيء بقتل أو غيره، و الثاني حكاية صوت عند توجّع».** خود ایشان می‌گوید: **«و التحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الاحاطة و الغلبة روحا و فكرا و قدرة، أي السلطة المعنويّة»؛** حس این است که یک جور سلطه پیدا کنی. سلطه‌ای که با انواع چیزها حاصل می‌شود. بعداً هم شروع می‌کنند سلطه صوتی و معنوی را می‌گویند.

معنای «س» در معجم اشتقاقی

لغت بعدی کلمه «مسّ» است. امام علیه‌السلام فرمودند: «لا یحس و لا یجس و لا یمس». مس چیست؟؛ در این سه کلمه‌ای که امام علیه‌السلام فرمودند، در اشتقاق کبیر یا کبارش...؛ چون برخی اشتقاق کبیر را اشتراک در دو حرف معنا می‌کنند. اما اگر در یک حرف هم بگوییم از مبادی اشتراک کبیر یا کبار است، خب، آلان اینجا خوب است، تمام چیزهایی که میم و سین در آنها هست، شریک با او می‌شوند؛ «مسح، لمس» در میم و سین با آن شریک هستند. در یک حرف هم کلمات «جس، حس و مس» در سین مشترک می‌شوند. سین چه کار می‌کند؟ آقای حسن جبل می‌گوید: تلفظ سین را ببینید؛ با یک صفیر زیر و تیز نفوذ می‌کند. لذا ایشان می‌گوید: «س امتدادٌ بدقة وحدة»[13]. دقت، نه یعنی دقیق بودن. دقت یعنی ریزی. مثل آرد. «س امتدادٌ بدقةٍ وحدة»؛ چون صدای سین صفیر است و سوت است و زیر است و بم نیست. چرا امتداد است؟ چون انفجاری نیست. یعنی از حروفی است که می‌توانید ادامه‌اش بدهید. راه بسته نمی‌شود. بعدش هم صفیر دارد. امتدادش برای این است که انفجاری نیست، انسدادی نیست. دقتش برای این است که صدای

سوتش زیر است و بم نیست. حدّتش هم برای این است که این صفیر، تند است. یعنی اگر این صفیر زیر را اواش اواش با شدت نگویید، دیگر حدّت نمی‌شود. نمی‌دانم ایشان در علم اصوات استاد بوده است یا خیر. می‌توانیم در شرح حالش ببینیم. مهم است که کسی خود فن علم الاصوات را هم بلد باشد.

«حس» و «مس» و «جس» در سین شریک هستند. اگر سین به این معنا باشد، فعلاً می‌فهمیم که سین در این کلمات می‌خواهد از یک مبدأیی آغاز بشود و شروع کند و به‌سوی یک شیای برود؛ با حالت امتدادٌ بدقة. یعنی «حس» یک چیز مشت پر کن نیست. حس از سنخ سنگ و چوب نیست. لطیف است. «بدقة و حدة»؛ با یک ظرافتی. البته نمی‌دانم کاربرد حدت زدن ایشان چیست.

البته شین و سین نزدیک هم هستند. شین هم همینطور است. فقط در شین، تفشی است که قبلاً عرض کردم؛ در امثال «تشجر»، «شعبه»، «شجره» و ... تفشی هست، لذا پخش می‌شوند. اما در سین اینگونه نیست، بلکه در آن یک تجمع هست. می‌گویند کامل‌ترین حرف هم سین است. زُبر و بیانات آن شصت است. مرحوم میردامادِ رضوان‌اللّٰه‌علیه، یک کتاب قبسات دارند که در حکمت است و خیلی معروف است. یک کتاب جذوات دارند که به معرفی قبسات نیست. ولی آن هم کتاب کوچکی است، ولی خیلی خوب است. یکی از کارهایی که مرحوم میردامادِ در جذوات انجام داده‌اند، این است که طبایع حروف را بیان کرده‌اند. یعنی تمام حروف الفباء را بررسی طبعی کرده‌اند. مثل طبع و خصوصیات سین. ما از آن‌ها سر در نمی‌آوریم. فقط می‌توانیم ظاهرش را ببینیم و در حد مفهوم الفاظ تصوری کنیم تا بعداً ببینیم مقصود این اعزه چیست.

خب، این سؤال برای ما مطرح است که آیا «حس» و «جس» و «مس» با «لایدرک بالحواس الخمس» فرق دارد؟ امام علیه‌السلام می‌گویند وقتی می‌خواهید سراغ خواندن متعال بروید، به ترتیب، اول یک حالت حس در شما پدید می‌آید، بعد یک حالت «جس» در شما پدید می‌آید، بعد یک حالت «مس» پدید می‌آید و بعد «حواس خمس» است. یعنی آن «مس»ای که در حواس خمس است، با آن چه که اول گفته‌اند تفاوت می‌کند.

معنای «مس» در التحقیق

شاگرد: معنای «مس» را بفرمایید.

استاد: در التحقیق ذیل مادهٔ «مسح» یک مقایسه خوبی کرده‌اند:

> **«و التحقيق أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو إمرار شيء على شيء آخر في المسّ، سواء كان باليد أو بعضو آخر، و سواء كان الناظر الى إذهاب شيء في الماسح أو الممسوح أم لا. و الْمَسّ: مجرّد لصوق بينهما بارادة و إحساس أم لا. و الملمس: يعتبر فيه الإحساس»[14].**

«الملمس: يعتبر فيه الإحساس»؛ ایشان می‌فرمایند «لمس» به‌معنای برخورد است. وقتی توپ را به دیوار می‌زنید، می‌گویید این توپ دیوار را مس کرد، اما نمی‌گویید لمس کرد. لمس، مسّی همراه با احساس است. این را در مادهٔ «مسح» فرمودند. در ذیل مادهٔ «مس» هم می‌فرمایند:

> «و التحقيق أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو إصابة في لمس، سواء كان بإرادة و إحساس أم لا، و سواء كان باليد أو بغير ذلك»[15].

کثرت استفاده از ماده «مسّ» در قرآن کریم

البته در نظرتان باشد که در آیات شریفه استعمالات بسیار جذابی برای «مس» آمده است. «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»[16]، «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَ

[17]، «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»[18]، «مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ»[19]، «مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ»[20].

خصوص کلمه «مسح» هم هست، اما به گمانم در آیات شریفه کلمه «مس» شصت و یک مورد آمده است. ان شاء اللّه با تأمل در آیات شریفه می‌توانید معنای خوبی به ما افاده کنید.

و الحمدللّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی محمد و آله الطیبین الطاهرین.

---

[1]. صفار قمی، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد علیهم السلام، ج ۱، ص ۳۳۰.

[2]. النبأ، آیه ۱۰۲.

[3]. الحجرات، آیه ۱۲.

[4]. یوسف، آیه ۸۷.

[5]. همان.

[6] المعجم الاشتقاقی الموصل، حسن جبل، ج1، ص۲۷.

[7]. طه، آیه ۱۸.

[8]. علامه مصطفوی، التحقیق في کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۸۶.

[9]. الاسراء، آیه ۵.

[10]. الحجرات، آیه ۱۲.

[11]. علامه مصطفوی،التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج 2، ص ۲۱۷.

[12]. آل عمران، آیه ۱۵۲.

[13]. حسن جبل، المعجم الاشتقاقی الموصل، ج ۱، ص ۴۰.

[14]. علامه مصطفوی،التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۱، ص ۹۸.

[15]. همان، ص ۱۰۶.

[16]. البقره، آیه ۲۷۵.

[17]. الاعراف، آیه ۲۰۱.

[18]. الواقعه، آیه ۷۹.

[19]. یوسف، آیه ۸۸.

[20]. البقره، آیه ۲۱۴.