فهرست

[پیشگفتار 2](#_Toc210917616)

[بحث ششم 2](#_Toc210917617)

[معنای یَطْمَعَ 2](#_Toc210917618)

[خلاصه 3](#_Toc210917619)

[قاعده اول 3](#_Toc210917620)

[قاعده دوم 3](#_Toc210917621)

[نکته دوم 4](#_Toc210917622)

[نتیجه 5](#_Toc210917623)

[بحث هفتم؛ فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ 5](#_Toc210917624)

[احتمال اول 6](#_Toc210917625)

[احتمال دوم 6](#_Toc210917626)

[نکته 6](#_Toc210917627)

[بخش اصلی 9](#_Toc210917628)

**موضوع: مبحث نگاه /اخـتـلاط**

# پیشگفتار

بحث ششم در آیه شریفه راجع به فقره‌ای بود که فرمود **﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾**.

اولین بحث در فاء بود که نکاتی مطرح شد

بحث دوم لَا تَخْضَعْنَ بود که نکاتی مطرح شد.

بحث سوم در باء بِالْقَوْلِ بود که وجوهی مطرح شد.

بحث چهارم در مورد قول بود که نکاتی مطرح شد.

بحث پنجم در فاء فَیَطْمَعَ بود که باز نکاتی مطرح شد.

# بحث ششم

به بحث ششم رسیدیم که مربوط به یطمع است. در یطمع، دو قرائت و سه احتمال را ذکر کردیم و البته ترجیح با آن **﴿فَیَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾** که منصوب باشد و اینکه فاء در بحث قبلی، فاء سببیت باشد. این نکته‌ای بود که در یطمع مطرح شد.

# معنای یَطْمَعَ

اما نکته دیگر در بخش ششم و یطمع این است که طمع در اینجا به چه معناست؟

در یطمع قبلاً گفته‌ایم که سه معنا به شکل عام و خاص در منابع لغوی ذکر شده است؛

۱- اینکه طمع همان رجاء و امید هست، رجاء و أمل هست، طمع دارد، یعنی امید دارد. أمل و رجاء به معنای مطلق. این یک معنای عامی است که در بعضی منابع ذکر شده است.

۲- در بعضی منابع این رجاء قیدی خورده است، رجاء قریب الوصول، امید یک نوعی دارد که بعید الوصول است، امید دارد که مثلاً فلان مقام معنوی خیلی بالایی برسد که با آن خیلی فاصله دارد یا فلان مسئله مادی را دسترسی پیدا بکند که خیلی فاصله دارد. این رجاء هست ولی طبق معنای دوم، طمع نیست، طمع جایی است که امر قریب الوصولی باشد، مقدمات بعیده‌ای نخواهد.

۳- معنای سومی در بعضی لغات دیگر ذکر شده است که رجاء در مفهوم طمع قید خورده است ولی قید آن قوی است، رجاء قوی، امید بالا، امید قوی.

ممکن است این دو و سه را به یکی برگردانیم و بگوییم مقصود یکی است. رجاء قریب الوصول همان رجاء قوی است، ممکن است بگوییم رجاء قوی با قرب و بعد سازگار است و بین آن‌ها من وجه است.

# خلاصه

این سه معنایی است که در لغت برای طمع ذکر شده است.

طمع به معنای مطلق رجاء

طمع به معنای رجاء قریب الوصول

طمع به معنای رجاء قوی. امیدی که نیرومند است و کم سو نیست و قوی است.

همان‌طور که در مباحث سابق توضیح دادیم و خیلی مفصل به این قاعده لغوی (که چند بار هم اینجا اشاره کردیم)، پرداختیم این‌جور لغت‌ها وقتی که در لسان خطاب وارد شود که لغتی است معنای آن مردد بین عام و خاص است، بارها گفته‌ایم آن معنای خاص مراد است و متیقن است و مازاد آن را در ظهورش شک داریم، باید حمل بر معنای مقید کنیم.

# قاعده اول

این یک قاعده بوده است که اینجا هم چند بار صحبت کرده‌ایم که اگر یک مفهومی در لسان دلیل وارد شد که معانی مرددی دارد و عام و خاص است، آنچه قدر متیقن است، همان معنای خاص است که مأخوذ می‌شود و مازاد آن را نمی‌شود گفت مشمول دلیل می‌شود و شک هم که داریم برائت جاری می‌کنیم و از عموم دلیل خارج می‌شویم.

بنابر این طبق این قاعده طمع در اینجا معنای رجاء نیست که بگوییم در او طمعی ایجاد می‌شود یعنی امید شهوانی پیدا می‌شود، مطلق امید نیست، چیزهای خیلی دور است، یک امیدی است که یک نوع تعین و تخصصی پیدا کرده است و مطلق نیست.

طبق آن قاعده باید گفت طمع مطلق الرجاء نیست، بلکه رجاء مقید است این یک قاعده است که باید اینجا اجرا بشود.

# قاعده دوم

این است که دو قیدی که در دو لغت آمده است، یکی قید قریب الوصول و دیگری قوی، اگر این دو قید را گفتیم به هم برمی‌گردد و یکی است، همان هر دو را باید گرفت.

اگر گفتیم بین اینها من وجه است؛ قریب الوصول و قوی گاهی بر هم منطبق هستند ولی مواد افتراق دارند، اینجا جمع این دو را باید در مفهوم گرفت طبق همین قاعده که متیقن از لغت، مراد هست قطعاً، مازاد آن مشکوک است. اگر من وجه است ماده اجتماع را باید گرفت. اگر من وجه است، اگر یک معنا دارد همان قاعده اول است.

پس دو قاعده هست که روح آن‌ها یکی است،

قاعده اول، این است که هر جا لفظی مردد بین معانی اعم و اخص باشد؛ آن اخص را می‌گیریم. اگر هیچ قرینه‌ای نداشته باشیم و مازاد آن مشکوک است و کنار می‌رود.

قاعده به معنای عام‌تر و جدی‌تر، این بود که اشتراک لفظی بین معانی متباین موجب اجمال و کنار گذاشتن دلیل می‌شود

این است که اشتراک لفظی بین عام و خاص اگر باشد، آنجا اجمال مطلق ایجاد نمی‌شود بلکه یک قدر متیقنی وجود دارد که معنای خاص باشد آن قدر متیقن اخذ می‌شود، مازاد چون مجمل است، نمی‌توان گفت دلیل آن را شامل می‌شود.

این دو قاعده که در باب اشتراک گفته‌ایم، به این صورت است که اگر اشتراک متباین بود، مجمل به نحو مطلق می‌شود و اشتراک به اعم و اخص بود، اخص قدر متیقن می‌شود و مازاد قرینه می‌خواهد، قرینه که نباشد، داخل در دلیل نیست.

گاهی هم هست که اختلاف لغت‌ها به این معنا است که معنا یکی است منتهی برای بیان آن معنای واحد دو نظر است، یعنی یک جور تعارض و تهافت بین اقوال لغویین هست. این هم اگر باشد، باز قاعده همین است، آن قدر متیقن را می‌توان گفت در خطاب هست. بیشتر نه.

اگر تهافتی در شناخت آن معنای لغوی باشد از باب اینکه لغویین اختلاف دارند، به این معنا که وقتی او می‌گوید معنا این است، می‌گوید معنا این است و آن نیست. آن هم می‌گوید معنا این است یعنی معنا این است و آن دیگری نیست. نفی می‌کند، تکاذب بین اقوال باشد آن جا هم طبعاً آن قدر متیقن را می‌توانیم بگیریم، باز این قاعده است، تباین باشد، مجمل می‌شود ولی اگر یک قدر متیقنی است، آن قدر متیقن را می‌گیریم اما نه به عنوان مدلول مطابقی، تام لفظ، ولی بالاخره معلوم است که این قدر متیقن مراد و مطلوب هست.

این یک قاعده کلی بود که اگر اشتراک لفظی بین متباینین باشد اجمال مطلق، بین اعم و اخص باشد قدر متیقن مأخوذ می‌شود.

این دو قاعده آنجایی هم که تهافتی و تکاذبی بین اقوال باشد، نه بیان معانی متفاوت، این قاعده آنجا هم هست که اینجا هم پیاده می‌شود.

# نکته دوم

این است که اگر بین معانی که در کلام لغویین وارد می‌شود عموم من وجه باشد، این هم را هم گفتیم قاعده این است که آن قدر متیقن و قدر جامع مأخوذ است یا اگر تکاذب بین اقوال باشد، آن قدر جامع مراد است.

به عبارت دیگر در اشتراک لفظی یا اختلاف اقوال لغویین در این نوع موارد، سه حالت است؛ تباین، مطلق، من وجه.

اگر تباین باشد، آنجا مشترک لفظی بدون قرینه معینه می‌شود، مجمل علی الاطلاق

اما در قسم مطلق یا من وجه، عدم وجود قرینه موجب اجمال علی الاطلاق نمی‌شود بلکه قدر متیقن باقی می‌ماند.

قدر متیقن در مطلق و مقید یا عام و خاص، مقید است، قدر متیقن در من وجه، ماده اجتماع می‌شود.

در هر صورت اینجا آن که ما می‌توانیم به آیه نسبت بدهیم با توجه به تفاوت اقوال لغویین در معنای طمع به حداقل به این سه بیان که گفتیم؛ یعنی

۱- رجاء

۲- رجاء قریب الوصول

۳- رجاء قوی

آن که ما می‌توانیم اینجا بگوییم رجایی که اینجا گفته می‌شود یعنی یک امید و دل‌بستگی قوی و نیرومندی که آن را نزدیک می‌بیند، قریب الوصول می‌بیند.

البته در اینجا به دلیل مناسبات حکم و موضوع و آن فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ که بعد آمده است، این طمع، یک طمع مذموم است و مذموم آن از نوع شهوانی است این دو قید به خاطر مناسبات حکم و موضوع و قرائن داخلیه بر این طمع وارد می‌شود.

با توجه به اینها می‌شود این‌طور گفت که طمع در اینجا همان یک دل‌بستگی و امید قوی قریب الوصولی است و مذموم است و وجه و صبغه شهوانی دارد.

آنکه در مفهوم قرار دارد همان است که اول گفتیم، با این قرائن مناسبات حکم و موضوع و لبیه و لفظیه این قیود هم می‌خورد که مذموم از نوع شهوانی است. این منطبق بر هیجان شهوانی می‌شود.

و با این مقدمات طمع در اینجا یعنی آن هیجان و تمایل خاص شهوانی که به طور معین اینجا پدید می‌آید. نه مطلق تمایلات شهوانی که خفته است و احیاناً به شکل ضعیف وجود دارد. یک میل خاص، متعین که در اثر آن عشوه‌گری و ناز و کرشمه در سخن و بیان پدید می‌آید که تصوراتی را در ذهن او برمی‌انگیزد در ارتباط با او و امور محرم و هیجان شهوانی در او نسبت به این شخصی که طرف اوست به وجود می‌آورد.

پس مفهوم در اینجا از نظر لغوی، با آن دو قاعده‌ای که گفتیم، یک رجاء قریب الوصول قوی می‌شود که با آن قواعد این به دست می‌آید.

اما مناسبات حکم و موضوع و سیاق و قرائنی که اینجا وجود دارد که یطمع با فاء مترتب بر آن لَا تَخْضَعْ شده است. از آن طرف هم مرض اینجا ذکر شده است و فضا، فضای امور شهوانی است، این قیود را به وجود می‌آورد و نتیجه‌اش این است که این میل قوی نیرومند، میل شهوانی مذموم و متعینی است که برآمده از آن نازک کردن صدای زن، آن هم نازک‌سازی ویژه‌ای که دیروز عرض کردیم.

# نتیجه

۱- پس هم آن نازک‌سازی صدا، یک نازک‌سازی طبیعی نیست.

۲- آن نازک‌سازی عادی که کسی برای اینکه قشنگ حرف بزند انجام می‌دهد، نیست، یک نازک‌سازی در مقام و مرتبط با تهییج شهوانی است، به همان تناسب در طمع هم این‌طور است که این طمع یک تمایل و هیجان و امید قوی است که برآمده از آن امر شهوانی است که در شخص پدید می‌آید.

# بحث هفتم؛ فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ

در اینجا مرض اهمیت دارد که اشاره بکنیم. مرض در اینجا می‌تواند احتمالاتی داشته باشد.

## احتمال اول

مقصود از مرض در اینجا مرض روحی است، چون فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ، مقصود از این مرض روحی همان چیزی باشد که در آیات دیگر هم آمده است و انطباق بر نفاق داده شده است و آن نفاق اعتقادی، غالب موارد استعمال این فِی قَلُوبِهِم مَرَضٌ در قرآن است و اینجا هم بگوییم که مقصود از فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ، نفاق است که در جاهای دیگر گفته شده است منتهی به مناسبات حکم و موضوع در واقع اینجا آن امر شهوانی که یکی از مصادیق مرض هست، مقصود است.

این یک احتمال که با استعمالات دیگر آیات قرآن سازگار باشد، بگوییم مراد استعمال فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ، همان است که در جاهای دیگر قرآن آمده است و مربوط به منافقین است. منتهی قرائن می‌گوید اینجا مقصود، اراده جدی همان وجه امور شهوانی است که در منافق است.

## احتمال دوم

که شاید اظهر باشد این است که به صرف اینکه این کلمه در جاهای دیگر قرآن، به یک معنایی به کار رفته است، نمی‌توانیم بگوییم حتماً اینجا همان معنا است.

برای اینکه اینجا قرائنی هست که بر اساس آن بگوییم احتمال دوم مرض، یعنی همین تمایلات شهوانی افسارگسیخته که در مسیر معقول و شرعی نیست.

مرض یک معنای عامی دارد که در جاهایی به مناسباتی در نفاق به کار رفته است و در اینجا در آن التذاذات و هیجانات شهوانی به کار رفته است به یک معنای دیگری، در واقع به مناسبات حکم و موضوعی که در مورد و مسئله هست، تخصص معنایی پیدا کرده است.

## نکته

این هیجانات شهوانی دو قسم است؛

۱- هیجانات شهوانی که امروز آن‌ها را مرض می‌دانند، خروج از حال طبیعی می‌دانند، افرادی که دچار امراض شهوانی هستند و با بقیه فرق دارند و دچار آسیب‌هایی از نظر روحی هستند، یک نوع سادیسم دارند که سیر نمی‌شود، هیچ قید و بندی ندارد، به خاطر آن آشفتگی که در شناخت او یا در احوال روحی او پیدا شده است، یک شهوت‌رانی غیرطبیعی غیرمتعارف دارد.

در روانشناسی و علوم امروز وقتی می‌گویند امراض مرتبط با غریزه جنسی، بیشتر به این سمت می‌رود، به سمت ناهنجاری‌های غیرمتعارف عند العقلا و عند المتخصصین، این مقصود است.

این یک نوع است که اینجا این مقصود نیست، فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ نمی‌خواهد بگوید کسی که از نظر عقلایی و علمی دچار اختلالات جنسی است و اختلال جنسی او شکل افراط دارد. این معنای روان‌شناختی امروز است و قطعاً در قرآن این مقصود نیست.

مقصود از مرض در قرآن، در منطق دینی است، یعنی مفروض گرفته شده است، شریعت و دین که بخشی از آن عقل عادی هم می‌فهمد و یک بخشی هم شاید فراتر از آن باشد، این یک نظامی در روابط جنسی با دیگران دارد که خروج از آن نظام جنسی مرض می‌شود. این نوع دوم اینجا مقصود است.

به بیان دیگر مرض یعنی خروج از حال تعادل و منطبق بر نظام مقبول است. اما اینکه آن نظام مقبول را چه بدانیم، با آن معلوم می‌شود که مرض چیست.

در معنای اول، نظام مقبول همان نظام عقلای علمی است که هر کسی در یک حدی امور شهوانی دارد و طبق همان چیز عرفی، در آن وجه، مرض معنای خیلی خاصی پیدا می‌کند، خیلی محدود است، یعنی کسانی که ناهنجاری‌های جنسی از نظر علمی یا روانشناسی و روان‌پزشکی و امثال اینها دارند.

اما اگر آن مرض را خروج از نظام مقبول بگیریم و نظام مقبول را بگوییم، نظامی است که شرع دارد، ، آن که در شرع مقبول است بخشی از آن اموری است که عقل مستقل هم می‌فهمد و بخشی از آن را نمی‌فهمد. شرع توسعه یا تضییقی داده است.

مرض در اینجا وقتی در لسان قرآن به کار می‌رود، یعنی یک نوع ناهنجاری که در مقایسه با آن نظامی که شرع تصویر کرده است، پدید آمده است ولو یک ریشه ناهنجاری طبیعی هم ممکن است در آن باشد، ولی ملاک سنجش و سنجه آن نظام مقبول در شرع است.

لذا امراضی که در قرآن به قلب نسبت داده شده است؛ نه آنجا که مثل **﴿إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِینِ﴾** آنجا که می‌فرماید **﴿إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِینِ﴾**، آن مرض طبق نظام عادی عرفی است که مرض جسمی است، خروج از حال تعادل در جسم، مرض می‌شود.

اما مرض‌هایی که به قلب نسبت داده می‌شود این آن مرض‌های روان‌شناختی و علمی به مفهوم متعارف نیست، بلکه مرض‌های روحی بر اساس آن نظام متعادلی است که شرع تبیین کرده است، خروج از تعادلی است که شریعت آن را ترسیم کرده است که البته کلیات شریعت منطبق بر عقل است و جزئیات آن هم گاهی منطبق است، گاهی هم فراتر از عقل عرفی، قیود و حساب و کتاب‌هایی را قرار می‌دهد. این ملاک مسئله است.

پس امراض در جسم که گفته می‌شود مقایسه با حال عرفی طبیعی علمی.

در روح که گفته می‌شود یک بار نظام علمی و عقلایی عادی ملاک قرار می‌گیرد، اینجا مرض و سلامت یک چیزی می‌شود.

یک بار نظام شرعی را مقصود و محور و مبنا قرار می‌دهیم. آن وقت مرض و سلامت یک چیز دیگری می‌شود که البته بین آن‌ها تطابق هست و تقریباً شاید مطلق من وجه باشد.

این هم یک بحثی است که کلی گفتم و جای دیگر به درد می‌خورد. در دنیای امروز هم خود این غربی‌ها در بحث سلامت به سمت سلامت فرهنگی و سلامت اجتماعی، سلامت معنوی که خیلی بحث است که الان هم انقلاب فرهنگی درگیر آن است، خیلی مباحث وجود دارد. من هم پنج شش سخنرانی در باب سلامت معنوی دارم که یک جزوه‌ای شد و منتشر هم شد، در آنجا شاخص برای سلامت معنوی از نگاه اسلام ذکر شده است.

یکی از در آن مباحث امروز در بحث سلامت و مرض داریم که خود غرب هم اینها را از آن مفاهیم جسمی اولیه توسعه داده است، به سمت چیزهای روحی. همین بحث‌ها است که سلامت و ناهنجاری، سقم و سلامت، در مسائل روحی، یک سطح آن، در قیاس و بر اساس همین معادلات مادی طبیعی است که در علم شناسایی می‌شود ولی در منطق ما یک سطح بالاتری دارد که با آن نقاط ارتباط و تلاقی دارد و یک نقاط جدایی هم دارد.

لذا در قرآن هر جا که مرض می‌گوید اگر ربط به جسم داشته باشد آنجا خیلی چیز خاصی نداریم.

اما مهم امراض روحی است، این امراض روحی با امراض روان‌شناختی که آسیب‌های روحی و با تعابیر این شکلی در روانشناسی آمده است، با آن یکی نیست، عمده تفاوت هم این است که ملاک تشخیص آن حال تعادلی که خروج از آن مرض است آن نظام علمی عادی نیست بلکه یک نظامی است که شرع آن را تصویر کرده است. (اینها بحث‌های کلی است)

طبعاً اینجا هم که گفته می‌شود مرض، مقصود مرض‌هایی که سادیسم جنسی، چیزهایی که در روانشناسی در مباحث جنسی گفته می‌شود نیست، این مرض یعنی خروج از آن تعادلی که شریعت در روابط جنسی میان افراد تعیین کرده است که التذاذ و تمایلات جنسی در کانال مشخصی، پاسخ داده می‌شود و تأمین می‌شود. خروج از آن مرض می‌شود؛ یعنی گناه مرض است، هر گناهی، درحالی‌که در منطق روانشناسی ممکن است آن گناه یک چیز طبیعی باشد.

مرض خروج از حال تعادل است، حال تعادل در امور جسمی، یک چیز معینی است که شرع و غیر شرع مثلاً ندارد، اما در امور روحی، ملاک‌ها متفاوت است، علم می‌گوید ملاک من از تعادل روحی این‌جوری است، ولی شرع می‌گوید، ملاک من این است.

بین این دو ملاک یا مطلق است و یا من وجه است، انطباق کامل خیلی وقت‌ها ندارد، دلیل هم این است که شرع و وحی آمده است یک اموری که پنهان است و ما نمی‌دانیم را کشف بکند لذا تفاوت با آن چیز عادی متعارف پیدا می‌کند.

مناسبات حکم و موضوع هم می‌گفت مرض اینجا همان تمایلات شهوانی مذموم است، چه بر آن مرض به معنای روان‌شناختی منطبق باشد و چه منطبق نباشد، یعنی گناه و معصیت در این روابط میان‌فردی. (این بخش را توضیح دادم برای این است که احیاناً در جای دیگر هم مفید است)

فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ یعنی کسی که توانایی لازم در کنترل خود ندارد، تحت تأثیر این هیجانات شهوانی قرار می‌گیرد که هیجان است، به فکر گناه، تصویر گناه، علاقه‌مندی به بهره‌گیری شهوانی، در این حد باید باشد و الا چیزهای عادی که اتفاق می‌افتد آن‌ها مقصود نیست. چیز خاصی است که رخ می‌دهد.

# بخش اصلی

سؤال این است که در آیه شریفه یک حکم آمده است که طبق ظاهر حرمت است و آن اینکه زن را در عشوه‌گری در کلام و سخن و ناز و کرشمه شهوانی را انفاذ کردن در کلام و سخن منع کرده است می‌گوید این امر و مذموم و نادرست و منعی است. این حکم پایه‌ای است که در آیه آمده است.

سخن بر سر این است که آن **﴿فَیَطْمَعَ الذی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾** با آن تفصیلات و توضیحاتی که در مفردات آن بیان کردیم، این چه موقعیتی دارد؟ این **﴿فَیَطْمَعَ الذی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾**، این جمله دوم چه موقعیتی دارد؟ و چه نسبتی با جمله اول دارد؟ و آیا مفید یک احکام جدیدی است یا نیست؟ این سؤال اصلی است که متمرکز در **﴿فَیَطْمَعَ الذی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾** است. حکمت است؟ علت است؟ جواب است؟ حکم مستقل است؟ حکم دیگری یا احکام دیگری را افاده می‌کند؟ اینها یک سلسله سؤالاتی است که در مورد **﴿فَیَطْمَعَ الذی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾** مطرح است.